

ORIENS CHRISTIANUS

Hefte für
die Kunde des christlichen Orients

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

Band 71 · 1987

OTTO HARRASSOWITZ · WIESBADEN

ORIENS CHRISTIANUS

Hefte für die Kunde des christlichen Orients

Band 71

ORIENS CHRISTIANUS

Hefte für
die Kunde des christlichen Orients

Im Auftrag der Görres-Gesellschaft
herausgegeben von Julius Altmann und Helmut Krollmann

Band 71 1907

OTTO HARRASOWITZ, WIEN 1907

ORIENS CHRISTIANUS

Hefte für
die Kunde des christlichen Orients

Im Auftrag der Görres-Gesellschaft

herausgegeben von Julius Abfalg und Hubert Kaufhold



Band 71 · 1987

OTTO HARRASSOWITZ · WIESBADEN

ORIENS CHRISTIANUS

Hefte für

die Kunde des christlichen Orients

im Auftrag der Görres-Gesellschaft

herausgegeben von Julius Abfalg und Herbert Kaulbach



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

© Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1987

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 Fernsendsung, 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 3-447-02799-1

Gd 368 - 71

INHALT

Anschriften der Mitarbeiter	VII
Abkürzungen	VIII
EDMUND BECK	
Zwei ephrämische Bilder	1
HEINZ KRUSE	
Die »mythologischen Irrtümer« Bar-Daišāns	24
ANDREW PALMER	
A Corpus of Inscriptions from Ṭūr ʿAbdīn and Environs	53
HARALD SUERMANN	
Der byzantinische Endkaiser bei Pseudo-Methodios	140
JOSEPH NASRALLAH	
La liturgie des Patriarcats melchites de 969 à 1300	156
VICTOR H. ELBERN	
Die »Tria Genera Animantium« am Lebensbrunnen	182
MARTINIANO P. RONCAGLIA	
Ausgewählte Bibliographie über den Christlichen Orient aus den libanesischen Druckereien (1980-1985)	201
MITTEILUNGEN	
DANIEL L. MCCONAUGHY, An Update on the Syriac MSS Collections in South India	208
DANIEL L. MCCONAUGHY, The Syriac Manuscripts in the Coptic Museum, Cairo	213
KONGRESSBERICHTE	
VI. Nubiologisches Colloquium in Uppsala (C. Detlef G. Müller).	216
XXXIIth International Congress for Asian and North African Studies (ICANAS) (M. Kropp)	223
Personalialia (J. Abfalğ).	225
Totentafel (J. Abfalğ).	227

Besprechungen:

M. Marcovich (ed.), Hippolytus Refutatio omnium Haeresium, Berlin-New York 1986 (W. Gessel)	228
Karen Jo Torjesen, Hermeneutical Procedure and Theological Method in Origen's Exegesis, Berlin-New York 1986 (W. Gessel)	228
John Moolan, The Period of Annunciation-Nativity in the East Syrian Calendar, Kottayam 1985 (G. Winkler)	229
Henry Ansgar Kelly, The Devil at Baptism: Ritual, Theology, and Drama, Ithaca-London 1985 (G. Winkler)	230
Häymānota abaw qaddamt. La foi des pères anciens. 1. Texte éthiopiens, Stuttgart 1986 (M. Kropp)	232
Claude Sumner, The Source of African Philosophy: The Ethiopian Philosophy of Man, Wiesbaden 1986 (M. Kropp)	233
Edward Ullendorff, A Tigrinya Chrestomathy, Stuttgart 1985 (B. M. Weischer)	235
Ugo Zanetti, Les lectionnaires coptes annuels: Basse-Égypte, Louvain 1985 (G. Winkler)	235
Enzo Lucchesi, Répertoire des Manuscrits Coptes, Genève 1981 (R. Schulz) .	237
Françoise Morard, L'Apocalypse d'Adam, Québec 1985 (R. Schulz)	238
J. E. Ménard, L'Exposé Valentinien, Québec 1985 (R. Schulz)	240
Jacques Ménard, De la Gnose au Manichéisme, Paris 1986 (W. Gessel) . . .	244

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. VICTOR H. ELBERN, Ilsensteinweg 42, D-1000 Berlin 38.
Prof. Dr. WILHELM GESSEL, Gerhart-Hauptmann-Straße 19, D-8905 Mering.
Prof. Dr. Dr. HUBERT KAUFHOLD, Brucknerstraße 15, D-8000 München 80.
Prof. Dr. MANFRED KROPP, A. Feuerbachstraße 15, D-6830 Schwetzingen.
Prof. Dr. P. HEINZ KRUSE SJ, Kamishakujii 1-710, Tokyo 177, Japan.
Dr. DANIEL L. MCCONAUGHY, 724 Florence Ave. Evanston, IL 60202, USA.
Prof. Dr. CASPAR DETLEF GUSTAV MÜLLER, Alte Straße 24, D-5480 Remagen.
Mgr. Dr. JOSEPH NASRALLAH, 17, rue du Petit Pont, F-75005 Paris.
Univ-Dozent Dr. ANDREW PALMER, Dr. C. Hofstede de Grootkade 45,
NL-9718 KC Groningen.
Dr. MARTINIANO P. RONCAGLIA, P.O. Box 2988, Beyrouth/Liban.
Dr.(des.) REGINE SCHULZ, Tilsiter Straße 20, D-3200 Hildesheim.
Dr. HARALD SUERMANN, Taunusstraße 17, D-5300 Bonn 1.
Prof. Dr. Dr. BERND MANUEL WEISCHER, Brüggendorf 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., I² 1913, II² 1914, III³ 1923, IV 1924, V 1932.
Baumstark = A. Baumstark, Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluß der christlich-palästinensischen Texte (Bonn 1922)
BGL = Bibliothek der griechischen Literatur
BHG = Bibliotheca Hagiographica Graeca
BHO = Bibliotheca Hagiographica Orientalis
BK = Bedi Kartlisa. Revue de kartvéologie
BKV² = Bibliothek der Kirchenväter, 2. Auflage
BSOAS = Bulletin of the School of Oriental and African Studies
BullSocArchCopt = Bulletin de la Société d'Archéologie Copte
ByZ = Byzantinische Zeitschrift
CChr. SL = Corpus Christianorum, Series Latina, Turnhout 1953 ff.
ChrOst = Der christliche Osten
CSCO = Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium
CSEL = Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
DACL = Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie
DHGE = Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques
DThC = Dictionnaire de théologie catholique
EI = The Encyclopaedia of Islam. New Edition
GAL = C. Brockelmann, Geschichte der arabischen Literatur I-II (Leiden ²1943-49)
GALS = C. Brockelmann, Geschichte der arabischen Literatur — Supplementbände I-III (Leiden 1937-42)
GAS = F. Sezgin, Geschichte des arabischen Schrifttums, Leiden 1970 ff.
GCS = Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte
Graf = G. Graf, Geschichte der christlichen arabischen Literatur I-V = Studi e testi 118 (Città del Vaticano 1944), 132 (1947), 146 (1949), 147 (1951) und 172 (1953).

HO	= B. Spuler (Hrsg.), Handbuch der Orientalistik
JSSt	= Journal of Semitic Studies
JThS	= Journal of Theological Studies
LQF	= Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen
LThK	= Lexikon für Theologie und Kirche (² 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 ³ 1896-1913)
REA	= Revue des Études Arméniennes
RGG	= Die Religion in Geschichte und Gegenwart (³ 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

Zwei ephrämische Bilder

I. *Das Bild von der Brücke*

1) Den Anfang bilde eine reale Brücke, die in einer Auseinandersetzung mit dem manichäischen Mythos von dem Angriff der Finsternis auf das Reich des Lichtes erscheint. Hier heißt es in Pr(ose) Ref(utations) I 96,11 ff.: »Und wenn dort (zwischen dem Reich der Finsternis und dem des Lichts) ein gewaltiger Abgrund ist, der (nach) oben und unten trennt, wie ist dann die Finsternis in den Raum des Guten ohne Brücke hinübergelangen? Oder hat sie sich eine Brücke gebaut (*gešrâ gšar leh*)?« Dazu gehört auch noch der Einwand von Pr. Ref. I 97,12 ff.: »Und wie haben (die Kinder der Finsternis) (den Abgrund) überbrückt? Denn auf beiden Seiten befestigen die Erbauer einer Brücke ihre Pfeiler (syr.: *šâqē*, wörtlich: Schenkel), wie das die (Brücken über) Flüsse lehren.«

2) Die natürliche Funktion der Brücke, einen trennenden Fluß überschreitbar zu machen, von einem Ufer zu dem durch den Fluß getrennten anderen Ufer hinüberzugelangen, wird hier nur ins Mythologische gesteigert. Bei Flüssen und vor allem auch bei einem großen See und dem Meer gibt es statt der Brücken die Möglichkeit von Kahn und Schiff. Das benützt Ephräm in Hy. 58,1, um eine seiner vielen Antithesen zu gewinnen. Hier spricht er nämlich als von einem Geheimnis der Natur, daß in den Bäumen das Wasser auf den Befehl (Gottes) hin zu einem festen Körper, zu Bauholz, wird: »Aus und mit ihm (dem Wasser) entstand (so) eine Brücke, die in den Schiffen (liegt), so daß (das Wasser) sich durch sich selber besiegt.« Der Sinn ist klar: das Schiff, aus Holzbalken gebaut, wird zu einer Brücke, die über die Wasser eines Stromes oder des Meeres von einem Ufer zum andern hinüber gelangen läßt, was dann, da ja das Holz des Schiffes auf das Wasser in den Bäumen zurückgeht, als eine Selbstbesiegung des trennenden Wassers gesehen wird.

3) Eine rein bildhafte Verwendung der Brücke erscheint nun in Sermones I 2,507 f., wo Ephräm in einer Schilderung menschlicher Schlechtigkeit sagt: »Bestechung wird für uns zur Brücke, um hinüberzugelangen (und) Vorsteher zu werden (= um zu Amt und Würde zu kommen).« Das Bild ist ohne weiteres klar. Es tritt im moralischen Bereich auf. Zu ihm gehören auch noch die folgenden zwei Stellen.

4) In Hy. de Juliano Saba 21,2 wird die völlige Überwindung der Begierden durch den Heiligen folgendermaßen ausgedrückt: »Die Brücke der Begierden hast du abgebrochen; ein gewaltiger Abgrund (liegt) zwischen dir und ihnen.« Die Begierden sind die Brücke, die zu den Sünden hinüberführt. Man vergleiche dazu Sermones I 2,963 ff., wo breit geschildert wird, wie Satan die Begierden und Triebe der Menschen ausnützt. Das Bild spricht dann nicht von einer Brücke über einen Fluß, sondern über einen Abgrund. Dieser erschien schon im ersten Beispiel als der Abgrund, der das Reich der Finsternis von dem des Lichts trennt. Hier bei Julianos soll damit offenbar die Radikalität und Unaufhebbarkeit der Trennung des Heiligen von den Begierden ausgedrückt werden.

5) Die zweite Stelle: in dem kaum echten Sermo über die Sünderin von Luc. 7, in Sermones II 4,204 ff. sagt die Sünderin: »Ich wurde Magd für Satan von meiner Jugend an bis heute. Ich wurde für ihn zur Brücke und er trat auf mich mit Füßen und ich verdarb Tausende von Menschen.« Das Bild wird hier nicht ausgeführt. Die Sünderin als Brücke für Satan besagt, daß Satan und mit ihm die Sünde über die Verführerin zu den Verführten kommt. Doch die anschließenden Worte: *w-dâ'eš hwâ 'lay* = »und er trat auf mich« bedeuten wohl sicher nicht ein bloßes Betreten der Brücke der Sünderin, um hinüberzugehen, sondern ein mit Füßen treten, ein Versklaven. Das ist ein Aufgeben des Bildes, das dann in dem prosaisch nüchternen Schlußsatz: »und ich verdarb Tausende von Menschen« sich fortsetzt.

6) Hier sei eine Stelle eingeschoben, in der auch das Bild von der Brücke nur kurz und unausgeführt erscheint und noch dazu mit einem ganz singulären Objekt verbunden, nämlich mit dem Öl der Salbung, die eine Frau in Matth. 26,6-13 und Mark 14,3-9 (zusammengenommen mit Jo. 12,3 ff. wird daraus Maria, die Schwester der Martha) am Herrn vornahm. Hier fügen Matthäus und Markus (26,13 bzw. 14,9) die Prophezeiung an: »Wo immer das Evangelium verkündigt werden wird in der ganzen Welt, wird auch das, was sie getan hat, zu ihrem Gedächtnis erzählt werden.« Daraus wird bei Ephräm in Hy. de virginitate 4,11 der Satz: »Es (das Öl) wurde zur Brücke für das Gedächtnis Mariens, daß ihr Ruhm hinübergehe von Geschlecht zu Geschlecht.« Hier sinkt das Bild zu einer rhetorischen Floskel herab. Im Gegensatz dazu erhält es in den folgenden Beispielen wieder eine tiefere Bedeutung.

7) So im Sermo de fide 5,183. Hier sagt Ephräm in einem Hymnus auf *yulpânâ*, auf die »Lehre«, welche »die Unwissenheit tausendfaches Wissen lehrt«, sie sei *gešrâ kasyâ d-nafsâ* = »eine unsichtbare Brücke der Seele«; *beh 'âbrâ 'al kasyâtâ* = »auf ihr schreitet sie hinüber zu unsichtbaren Dingen«. Die unsichtbaren Dinge sind das tausendfache Wissen, zu dem man durch die Lehre gelangt. Die Lehre erfolgt durch das gesprochene Wort. An seine Stelle

kann das geschriebene und damit das Lesen treten. Und im Zusammenhang mit dem Sprechen und Lesen erscheint nun in den folgenden zwei Stellen wiederum das Bild von der Brücke.

8) Vom Lesen ist hier in Hy. de paradiso 5,3-5 die Rede. In Str. 3 heißt es: »Zu Beginn jenes Buches (Genesis) las ich und frohlockte Und als ich zu jener Zeile kam, in der die Erzählung vom Paradies geschrieben steht, da nahm mich diese und entführte mich aus dem Schoß des Buches in den Schoß des Paradieses.« Dazu Str. 4: »Auf den Zeilen wie auf einer Brücke gingen Auge und Geist hinüber und traten in die Erzählung vom Paradies ein. Das Auge führte in der Lesung den Geist hinüber und umgekehrt ließ (dann) der Geist das Auge vom Lesen ausruhen. Denn beim Lesen des Buches ergab sich Ruhe für das Auge und Mühe für den Geist. (Str. 5) Brücke und Tür zum Paradies fand ich in jenem Buch und ich ging hinüber und trat ein. Das Auge blieb draußen, der Geist trat ein.« Die geistreiche Ausführung des Bildes spricht für sich selber.

9) Im Zusammenhang mit dem Sprechen erscheint unser Bild in Hy. de fide 23,15. Hier handeln die beiden vorangehenden Strophen von dem Geheimnis der drei göttlichen Personen in ihrer unabänderlichen Reihenfolge der Tauf-formel. Dazu bringt Str. 15 die Warnung: »Wie und warum dies (so ist), das (bleibt) im Innern des Schweigens. Über dieses Schweigen hinaus sprich den Lobpreis! Nicht werde für dich deine Zunge zur Brücke von (Sprech)lauten, die alle Worte hinübergelassen läßt.« Das Bild wird nicht weiter ausgeführt. Aus dem Zusammenhang ist es aber klar, daß »alle Worte« vor allem die verwegenen Worte der Arianer in sich schließen, mit denen sie das Wesen des Sohnes als Geschöpf zu fassen und auszusprechen wagten. Welche Worte hier nur erlaubt sind, kam schon in dem »Sprich den Lobpreis« zum Ausdruck und die anschließende Schlußstrophe (16) führt das mit den Worten aus: »Lob laß zu ihm emporsteigen, den Zehnten deiner Lieder! Eine Garbe von Worten bring ihm dar aus (dem Feld) deines Geistes und laß als Erstlingsopfer aufsteigen den Lobgesang aus den Psalmen, den deine Zunge gepflückt hat!«

10) Die Polemik gegen die Arianer ist auch in Hy. de fide 5,14 das Thema, in dem unser Bild wieder erscheint, aber hier vom subjektiven Erkennen und Aussprechen ins Objektive der trinitarischen Verhältnisse verschoben. Hier führt nämlich Ephräm den Gedanken an, daß die Erforschung des Sohnes deswegen unmöglich sei, weil sie notwendigerweise auch den unerforschbaren Gottvater miteinbeziehen müßte, mit den Worten: »Wer den Erstgeborenen erforschen will, will den Vater erforschen. Die Untersuchung des Sohnes ist eine Brücke: wenn einer darauf hinübergeht, geht er hinüber, um den Vater zu erforschen.«

Den Höhepunkt erreicht das Bild von der Brücke bei Ephräm in seiner

Anwendung auf den zwischen Mensch und Gott die Brücke schlagenden menschengewordenen Sohn, über »den gewaltigen, grenzenlosen Abgrund« hinüber, der nach Hy. de fide 15,5 Schöpfer und Geschöpf trennt.

11) Hier ist zuallererst Hy. de fide 6,17 anzuführen, die Schlußstrophe des Hymnus, die wie öfters auch in andren Hymnen als ein ganz persönlich gehaltenes Gebet des Dichters erscheint. Das Gebet beginnt mit dem Anruf »Jesus« und damit die Strophe mit dem Buchstaben Jot. Die Strophen des Hymnus sind akrostichisch in der Reihenfolge des Alphabets angeordnet bis zum *yōd*. Darauf spielt Ephräim in der Strophe an welche lautet: »Jesus, lobwürdiger Name, unsichtbare Brücke, die vom Tōd zum Leben hinüberführt! Zu dir bin ich gekommen und stehen geblieben. Das Jot, dein Buchstabe, ließ mich einhalten. Werde zur Brücke für mein Wort! Es möge zu deiner Wahrheit hinübergehen! Mach deine Liebe zur Brücke (*gšor*) für deinen Knecht! Durch dich möge ich zu deinem Vater hinüberkommen! Ich möge hinüberkommen und sagen: Gepriesen bist du, der seine (unzugängliche) Macht in seinem Sohn gemildert hat!«

Die erste Aussage wird mit dem Namen Jesu (vgl. Luc. 1,31) verbunden, der in gleicher Weise in Hy. de eccl. 27,1 hymnisch angerufen wird mit den Worten: »In deinem Namen, Jesus, will ich mich rühmen.« Die Aussage selber: »Brücke, die vom Tod zum Leben hinüberführt« kann zunächst allgemein mit der Menschwerdung begründet werden nach Hy. c. haer. 32,9, wo es vom Mensch gewordenen Erstgeborenen heißt: »Er vermengte sich mit den Menschen... damit seine Vermengung unsrer Sterblichkeit das Leben gebe.« Näherhin ist es der (Kreuzes)tod des Erlösers, zu dessen Lobpreis Hy. de nativ. 3,18 mit den Worten auffordert: »Laßt uns jenem danken, der durch seinen Tod den Tod getötet hat!« In der folgenden zweiten Stelle wird dementsprechend das Kreuz zur Brücke werden, die über die alles verschlingende Scheol hinweg zum Reich der Lebenden führt.

In der zweiten Verwendung des Bildes, die in Hy. de fide 6,17 auf die erste folgt, betet Ephräim zu Jesus, er möge zur Brücke für sein Wort werden, damit es zu seiner Wahrheit hinübergehen könne. Das erinnert an die neunte Stelle, an Hy. de fide 23,13, wo Ephräim die Arianer davor gewarnt hat, die Zunge zu einer Brücke werden zu lassen, über die nicht nur Worte des Lobes zum dreifaltigen Gott hinübergehen können, sondern auch Worte wie die der Arianer, die das Schweigen des Geheimnisses der Trinität zu brechen wagen. Wenn nun in unsrer Ausgangsstelle Jesus zur Brücke für Ephräims Worte wird, dann führt diese Brücke zu seiner Wahrheit, von der es, um auf das Thema der Trinität zurückzugreifen, in Hy. de fide 51,8 heißt: »Wer kann für lügnerisch die drei Namen der Taufe halten, die Wahrheit (die Wirklichkeit, syr.: *šrârâ*), die in den Namen (liegt), mit denen dein Körper getauft wird.«

Das sind Worte der Wahrheit, der Orthodoxie, wie sie Ephräm nach seiner Bitte über die Brücke Jesu zukommen.

Die anschließende Bitte: »mach deine Liebe zur Brücke für deinen Knecht« bringt eine weitere Anwendung des Bildes. In der vorangehenden ging es um das Gelangen über die Brücke Jesu zu der von ihm geoffenbarten Wahrheit. Nun wird die Liebe Jesu zur Brücke, die seinen Knecht, Ephräm, zum Vater hinüberführen soll. Die Verbindung von *šrârâ* (Wahrheit) und *ḥubbâ* (Liebe) in unserem Zusammenhang findet sich auch in dem Hy. de Juliano Saba 7,2, in den Worten: »Mit der Wahrheit und der Liebe hat Saba gesiegt. Zwei lobwürdige Flügel schuf er sich (daraus).« Wahrheit und Liebe sind es also hier, die den Heiligen empor (zu Gott) tragen. Daß so das Bild von den Flügeln und das der Brücke gleichwertig nebeneinander treten können, das zeigt Hy. de fide 75,21 ff. Hier wird aufgefordert, mit allen dem Menschen zugänglichen Mitteln, der Offenbarung in der Schrift und den Gleichnissen der Natur, nach Gott zu streben. Dabei wird in Str. 22 zunächst allgemein der Mensch mit den Worten angeredet: »O Sohn des Knechts, schaffe dir Flügel, die heiligen Schriften, (suchend) wie du zu dem Sohn deines Herrn gelangen kannst.« Dazu variieren Str. 21 und 23 f. diese Aufforderung mit der trichotomischen Aufteilung des Menschen in Geist, Seele und Körper. Für uns kommt nur der Geist in Frage, der in Strophe 21 so angeredet wird: »Sei nicht träge, Geist! Baue (dir) geistige Brücken und gehe hinüber zu deinem Schöpfer!« Man sieht, wie hier das Bild von den Flügeln gleichbedeutend neben das Bild von der Brücke tritt. Daß dabei im letzten Zitat (Hy. de fide 75,21) die Aufforderung: »bau dir Brücken!« an die Seite der Bitten in Hy. de fide 6,17: »(Jesus) werde zur Brücke ... mach deine Liebe zur Brücke!« tritt, wirft das Problem von Gnade und Eigentätigkeit auf, das Ephräm noch völlig unbeachtet auf sich beruhen läßt.

Noch eine Bemerkung zum Schlußsatz des Gebetes von Hy. de fide 6,17. Es wurde schon zu Beginn der Erklärung dieser Strophe durch zwei Stellen aus den Hymnen contra haer. und de nativitate gezeigt, daß das Bild von Jesus als der Brücke vom Tod zum Leben mit seiner Menschwerdung zu verbinden ist. Im Gebet selber kommt das im Schlußsatz zur Geltung, wo Ephräm, über die Brücke zu Gottvater gelangt, sagen will: »Gepriesen bist du, der du deine (unzugängliche) Macht in deinem Sohn gemildert hast!« Die Milderung der Macht liegt in der Menschwerdung des Sohnes, die es nach Hy. de fide 6,4 möglich gemacht hat, daß wir sie sehen und hören und in den Mysterien der Eucharistie und des Öls sogar essen, trinken und salben können.

12) Schon oben wurde durch Hy. de nativ. 3,18 gezeigt, daß bei Jesus als der Brücke vom Tod zum Leben vor allem an seinen Tod (am Kreuz) zu

denken ist. Das führt zur Verlagerung des Bildes von Jesus auf das Kreuz im vierten Abschnitt des *Sermo de D(omino) N(ostro)*, wo darüber hinaus das Bild eine Erweiterung dadurch erfährt, daß damit Jesus der Sohn des Zimmermanns verbunden wird. Das geschieht im *Sermo de DN* p. 4,12 ff. mit den Worten: »Dies ist der Sohn des tüchtigen Zimmermanns, der sein Kreuz schuf über die alles verschlingende Scheol und die Menschen darüber führte zum Reich der Lebenden.... Dir sei Lob, der du dein Kreuz zur Brücke gemacht hast über den Tod, damit darauf die Seelen aus dem Reich des Todes hinübergelangen zum Reich der Lebenden.«

13) Zuletzt noch eine Stelle aus den Hymnen de epiphania, zweifelhafter Authentizität, in der die Brücke des Erlösers etwas gewaltsam zu einer vierfachen Brücke erweitert wird. Denn in Hy. 10,9 heißt es: »Und es eilte die Geburt (des Herrn) und knüpfte an die Taufe an. Und wieder eilte seine Taufe zu seinem Tod. Sich fortsetzend kam sein Tod zur Auferweckung, eine vierfache Brücke zu seinem Reich. Und siehe es schreitet seine Herde hinüber auf seinen Spuren.« Das Gewaltsame dieses Bildes einer vierfachen Brücke verrät der Hymnus selber. Denn in der anschließenden Strophe (10) wird daraus wieder nur eine Brücke, die hier auf die Auferstehung eingeengt wird. Die Strophe lautet: »Und wie ohne das Tor der Geburt kein Mensch in die Schöpfung eintreten kann, ebenso kann ohne die Brücke der Auferstehung kein Mensch ins (Himmel)reich eintreten. Und wer seine Brücke abbricht, dessen Hoffnung ist geschwunden.«

Das sind die Stellen, die ich aus Ephräm für das Bild der Brücke anführen kann. Die Verwendung des Bildes ist breit gestreut und sein Höhepunkt zweifellos Jesus und sein Kreuz als Brücke für die Menschen zu Gott hinüber.

Zum Schluß ein Blick auf das Vorkommen unseres Bildes bei den griechischen Vätern. Ich muß mich dabei auf das Material beschränken, das Lampe: *A patristic greek Lexicon* unter *gephyra* und *gephyroō* bietet.

1) Hier muß vor allem die Stelle mit dem Verb angeführt werden, die sich nahe mit Hy. de fide 6,17 (Nr. 11) berührt. Sie findet sich in MG 10. 1181 D, in der *Homilia in sancta Theophania sive Christi baptismo*, die hier unter den Werken des Gregorius Thaumaturgus steht, die aber von Lampe dem Gregorius Antiochenus (gestorben 593) zugewiesen wird, so daß also nicht eine Abhängigkeit Ephräms, sondern umgekehrt die des Griechen in Frage käme.

Hy. de fide 6,17 ist, wie gezeigt, ein Gebet Ephräms, das mit »Jesus, lobwürdiger Name, unsichtbare Brücke« beginnt. Der Name Jesu erscheint nun auch in der Homilie des Gregorius. Hier sagt in einem Gespräch zwischen Johannes dem Täufer mit dem zu taufenden Herrn der sich sträubende Täufer: »Ich bin nur Mensch... Du bist Gott und zugleich Mensch... ego

debeo a te baptizari et tu venis ad me tu qui es lux vera quae illuminat omnem hominem venientem in mundum tu qui habitavisti in nobis et servis tuis apparuisti in forma servi; σὺ ὁ τὴν γῆν καὶ τὸν οὐρανὸν γεφυρώσας τῷ ἁγίῳ σου ὀνόματι = Du, der du (zwischen) Erde und Himmel eine Brücke gebaut hast mit deinem heiligem Namen!« Die Parallele zu Hy. de fide 6,17 ist überraschend. Die harte Wendung bei dem Griechen: »eine Brücke bauen mit dem Namen« steht neben dem ganz natürlichen Ausruf Ephräms: »Jesus, lobwürdiger Name, unsichtbare Brücke!« Eine Übereinstimmung herrscht auch darin, daß bei Ephräm wie bei Gregor hier das Verb (griech. *gephyroō*; syr. *gšar*) erscheint. Dabei ist die Konstruktion des griech. Verbs mit zwei Akkusativen auffällig, für die ich weder im Thesaurus linguae graecae noch bei Liddell-Scott einen Beleg finde. Der Sinn des wörtlich übersetzten: »Erde und Himmel überbrücken« kann wohl nur sein: »die Erde mit dem Himmel durch eine Brücke verbinden«. Diese Aussage scheint eine Abweichung Gregors von Ephräm zu bilden, die aber verschwindet, wenn man bedenkt, daß die Verbindung von Erde und Himmel, wenn nicht ausschließlich, so doch vor allem auf die Verbindung der *gēgeneis*, der die Erde bewohnenden sterblichen Menschen, mit den *epūranioi*, den unsterblichen Bewohnern des Himmels, den Engeln, gehen wird. Man beachte nur, daß in den vorangehenden Aussagen auch der johanneische Satz sich findet, Christus (die Brücke) habe in (unter) uns Wohnung genommen.

2) Eine zweite, Ephräm nahestehende Stelle ist schon äußerlich mit ihm dadurch verbunden, daß sie im griechischen Ephräm steht, in dem Gebet auf Maria in E(ditio) R(omana) gr. III 528 F. Das Gebet besteht aus hymnisch feierlichen Anrufen der Muttergottes. Davon gehen unsrer Stelle voran: »Wagen der geistigen Sonne, des wahren Lichts, das jeden Menschen erleuchtet, der in die Welt kommt; (heiligste Gottesgebärerin), die den trägt, der das All trägt; unbeflecktes Kleid dessen, der in Licht wie in einen Mantel sich hüllt; γέφυρα κόσμου παντὸς πρὸς ὑπερκόσμιον οὐρανὸν ἡμᾶς ἀνάγουσα = Brücke der ganzen Welt, die uns zum überirdischen Himmel hinaufführt.«

Wie man sieht, wird hier das Bild von der Brücke, das Ephräm auf den menschengewordenen Erlöser anwandte, auf seine Mutter zurückverschoben, zur Trägerin dessen, der das All trägt, und zum unbefleckten Kleid dessen, der in Licht sich hüllt. Das bedeutet eine hymnische Übersteigerung, die ich bei Ephräm noch nicht finde. Man vergleiche dazu ähnliche Aussagen Ephräms in den Hymnen de nativitate. Hier heißt es vom Kleid in Hy. 4,188: »(Maria) wob (das Kleid) und legte es ihm an, da er die Herrlichkeit abgelegt hatte; messend wob sie es ihm, da er sich selber klein gemacht hatte.« Und zur Trägerin dessen, der das All trägt, kann man Hy. 4,182 vergleichen: »Durch die Kraft aus ihm war Maria imstande, daß ihr Schoß jenen tragen konnte, der das All trägt.« Nur zum ersten Bild von Maria als dem Gottes-

wagen sagt auch die wohl nachephrämische Sōgītā 3,4: »Und statt des Wagens mit den redebegabten Rädern wollte (der Herr bei seiner Menschwerdung), daß die Jungfrau ihn im Triumph trage.«

3) Das Bild von Maria als der Brücke scheint mir nur dem »griechischen« Ephrām anzugehören. Lampe führt dafür noch vier weitere Stellen an. Die erste und älteste stammt von Proclus Constantinopolitanus (gestorben 446), der als Gegner des Nestorius in seiner oratio in sanctissimam dei genitricem Mariam das Lob Mariens singt. Hier wird sie zu Beginn (MG 65. 681 B) mit vielen Bildern aus der Schrift und der Natur verherrlicht. Davon seien die angeführt, die unser Bild umgeben: »(Maria) die wahrhaft leichte Wolke (Is. 19,1), die den über den Cherubim (Thronenden) zusammen mit seinem Körper trug. (Sie) das reinste Vlies des vom Himmel kommenden Regens, aus dem der Hirte sich in das Schaf kleidete. Maria, die Magd und die Mutter, die Jungfrau und der Himmel, ἡ μόνη θεοῦ πρὸς ἀνθρώπους γέφυρα. Schauder-erweckender Webstuhl der Vorsehung, an dem auf unsagbare Weise das Kleid der Vereinigung gewoben wurde, wo der Weber der Heilige Geist, die Weberin die Macht aus der Höhe, die Wolle das alte Fell Adams, der Einschlag das makellose Fleisch der Jungfrau war!« Diese Umgebung des kurzen Sätzchens: »(Maria), die einzige Brücke Gottes zu den Menschen« zeigt wohl, wie bekannt und keiner eignen Erklärung bedürftig das Bild von Maria als der Brücke schon war.

4) Bevor ich die weiteren, späteren Stellen mit dem mit Maria verbundenen Bild der Brücke anführe, sei hier für Proclus C. noch eine zweite Stelle herangezogen, in der er in Übereinstimmung mit Ephrām das Bild nicht mit Maria, sondern mit Christus verbindet. Das geschieht in der oratio 11 (in passionem, MG 65. 785 C). Hier beginnt der 4. Abschnitt: »O über das die Welt läuternde Leiden! O über den Tod, Grund der Unsterblichkeit, der das Leben aufstrahlen läßt! ὁ κάθοδος ἐν ᾧδου, τῶν ἐξ αἰῶνος νεκρωθέντων γέφυρα πρὸς ἀναβίωσιν! = O über das Hinabsteigen in die Scheol, die Brücke für die von Urzeiten her Gestorbenen hin zum Wiederaufleben.« Es seien, um auch hier die ganze Umgebung der Stelle zu geben, noch die zwei anschließenden Bilder angeführt: »O über den Mittag (der Kreuzigung), den Widerruf der nachmittägigen Verurteilung im Paradies! O über das Kreuz, den Arzt des Baumes (der Erkenntnis)!« Man sieht, daß hier unser Bild sich sehr gut einfügt in die Reihe der Ausrufe. Das Bild selber bleibt unausgeführt wie die umgebenden Bilder, ist aber in sich klar: der zu den Toten in der Scheol, in den Gräbern, hinabgestiegene Erlöser wird für sie durch ihre, in seine Auferstehung miteingeschlossene Auferweckung zur Brücke, die zum ewigen Leben hinüberführt. Schöner und treffender hat hier Ephrām im Sermo de Domino Nostro (Nr. 12) das Kreuz Christi zu der Brücke gemacht, die über die alles verschlingende Scheol ins Reich der Lebenden hinüberführt.

5) Nun noch kurz zu den übrigen drei weiteren Stellen mit dem Bild der Brücke für die Mutter des Herrn. In allen drei erscheint »die Brücke« nur kurz wie ein bekannter und fester Titel der Gottesgebälerin. So bei Modestus Hierosolymitanus (gestorben 634) im encomium in dormitionem beatae Mariae virginis (MG 86. 3300 B), wo die Apostel zur sterbenden Jungfrau eilen, »um zu erreichen ἐπὶ γῆς τὴν ὑπερέκεινα τοῦδε τοῦ παντός ἐν χαρίτεσιν παρθενίας θεοῦ γέφυραν.« Die »Brücke zu Gott« steht isoliert, ohne weitere Erklärung, wie ein fester Titel.

In zeitlicher und örtlicher Nähe zu Modestus steht Sophronius Hier. (gestorben 638), der in seinem Triodion (MG 87. 3 968 C) zunächst in einem Lied auf den Erlöser aller, von Christus sagt, daß er aufsteigend das von ihm angenommene Fleisch mit hinaufgeführt hat, ohne das Bild von der Brücke hier zu bringen, wo es angebracht gewesen wäre, da ja in der von Christus mit hinaufgenommenen menschlichen Natur virtuell alle Menschen miteingeschlossen sind. Das Bild erscheint aber sofort in dem anschließenden Satz mit Maria verbunden: »Laßt uns preisen ... die bereite Hilfe der Menschen, die Brücke zum Schöpfer, die alle zum Heil führt, die Mutter Gottes.« Man sieht, wie sehr sich das Bild von der Brücke von Christus weg auf seine Mutter verschoben hat.

Die letzte und späteste Stelle für das mit Maria verbundene Bild der Brücke findet sich bei Theodor Studita (gestorben 826) im canon in erectione sanctarum imaginum, MG 99. 1777 B. Auch hier ist das Bild zu einem bloßen Titel geworden in der Anrede an Maria: Χριστιανῶν βεβαία γέφυρα, gloria et refugium, Domina Deipara.

6) Außer diesen vier Stellen für das mit der Gottesgebälerin verbundene Bild von der Brücke, dem nur eine einzige (bei Proclus) gegenübersteht, in der der Erlöser selber Brücke genannt wird, gibt Lampe auch noch Beispiele für einen weiteren Bereich unseres Bildes. Hierher gehören die zwei aus Johannes Chrysostomus zitierten Stellen. Die eine von ihnen spricht im Zusammenhang mit Johannes dem Täufer von einer Brücke zwischen der jüdischen und christlichen Taufe, und die andre von einer Brücke der Liebe, aber nicht wie bei Ephräm von der Liebe Christi, sondern von der Menschen miteinander verbindenden Liebe. Ganz singulär bleibt die Verwendung des Bildes bei Johannes Climacus. Dieser sagt in scala Paradisi MG 88. 1129A vom Gebet: oratio ... est coniunctio hominis cum deo (hier fehlt das Bild!) ... propitiatio peccatorum, *perasmōn gephyra* = pons tentationum, was wohl nur »Brücke, die über die Versuchungen hinwegführt« bedeuten kann.

Der wichtigste Vergleichspunkt mit Ephräm bleibt jene Verschiebung des Bildes von Christus auf seine Mutter. Sie erfolgte, so weit ich sehe, nicht schon bei Ephräm, sondern erst nach ihm, anscheinend in dem von Nestorius ausgelösten mariologischen Streit, und zwar im griechischen Sprachbereich.

II. *Das Bild von Wurzel und Wurzelstock*

A. *šeršâ* (Wurzel)

Die Verwendung des Bildes von Wurzel und Wurzelstock bei Ephräm weist Eigenheiten auf, die herausgestellt zu werden verdienen. Ich gehe von *šeršâ* = Wurzel aus. Hier habe ich mir von auch uns geläufigen Bildern nur zwei notiert. Beide stammen aus Sermones, die kaum echt sind. In der ersten, in Sermones I 7,272, spricht der Verfasser: »Ich will hier (noch in diesem Leben) die Wurzel meiner Sünden (*šeršē da-ḥṭâhay*) ausreißen.« Und in Sermones III 4,2 heißt es: »Die Erde erbebt aus ihren Wurzeln (*men šeršēh*).«

1) Eine Reihe von Stellen mit einer Erweiterung und Vertiefung des Bildes von der Wurzel soll ein Zitat aus den Hymnen de confessoribus (CSCO vol. 363/syr. 159), zweifelhafter Authentizität, eröffnen, das wichtige Begriffe und Ausdrücke liefert. Es geht dabei um ein Sonderthema über das Schwören im 9. Hymnus, Strophe 8 ff. Hier wird ausgeführt, daß im Alten Bund nur das falsch Schwören verboten war und Gott selber sich dem unreifen Volk gegenüber des Schwures bedient hat. Strophe 18: »Den Schwur hat Christus von uns entfernt, nicht die Wahrheit. Er hat für uns damit die Wahrheit gesteigert; denn unser Wort ist wahr geworden ohne Schwur wie Schwüre. Strophe 19: Er verbot das Schwören nur, damit unser (schlichtes) Wort wahr sei. Wenn daher unser Wort trügerisch und unser Schwur unwahr ist, dann sind wir ein Teilchen (*beṣrâ*) von Satan.« Strophe 20 f. fügen dem noch hinzu, daß der uns geschenkte freie Wille hätte wahr sein sollen mit dem »Ja« und »Nein«, das uns befohlen wurde, wir aber hätten unser Wort und unseren Schwur trügerisch gemacht. Strophe 22 sagt daran anschließend nach Jo. 8,44, daß Satan trügerisch redet, weil er der Lügner ist. »Wir sind nicht ein Teilchen der Wahrheit, aber (auch) nicht ein Teil (*mnâtâ*) des Betrügers.« Darauf folgt Strophe 23 mit unserem Bild: »Hauen wir ab unsere Wurzel (*nefsoq šeršan*) von ihm! Denn mit ihm werden die Teile ins Feuer gezogen, die mit ihm verknüpft sind (*asîrân beh*). Die Wurzel des Bräutigams (*šeršeh d-ḥatnâ*) laßt uns an uns knüpfen (frei: verbinden wir uns mit der Wurzel des Bräutigams), damit sie uns mit ihm in das Brautgemach zieht!« Drei Begriffe kommen hier für uns vor allem in Frage: die Wurzel; mit der Wurzel verbinden (*esar*) und die Wurzel durchschneiden, abhauen (*psaq*). Wenn es nun im ersten Fall heißt: »unsre Wurzel vom Satan abhauen«, so ist dabei zu ergänzen »von der Wurzel Satans«, des Lügners, die wir durch Lüge und Meineid zur eignen Wurzel gemacht haben. Diese Erweiterung wird durch das anschließende Gegenbeispiel bewiesen. Denn hier tritt an die Stelle »unsrer Wurzel« die Wurzel des Bräutigams, Christi, der Wahrheit, mit der wir uns durch Wahrheit verbinden, so daß sie auch zu unsrer Wurzel wird. Wurzel

bedeutet also hier ein Lebensprinzip, an das man sich anschließen und von dem man sich trennen kann. Das Wie bleibt hier im Bild unausgeführt. Die naturhaft gegebene Verbindung einer Wurzel mit der daraus entspringenden Pflanze, Strauch oder Baum schafft eine Wesensgleichheit. Demgegenüber betont der Verfasser des Hymnus, daß im Falle der Verbindung mit dem Satan die Freiheit des Menschen nicht aufgehoben wird. Zu der gegensätzlichen Verbindung des Menschen heißt es in der noch anschließenden Strophe 24: »Nicht ein Teilchen sind wir von der Wahrheit ... von Natur. Wir sind ein Teilchen von der Wahrheit durch den Willen und die Freiheit. Durch ihr (der Wahrheit = Christi) Erbarmen hat sie uns zu Gliedern gemacht.« Man sieht, wie hier in den beiden Sätzchen Freiheit und Gnade unausgeglichen nebeneinander stehen bleiben, wie das auch bei Ephräm überall geschieht. Das zweite Sätzchen läßt uns durch das Erbarmen Christi zu seinen Gliedern werden, also eine wirkliche Lebensgemeinschaft aus Gnade, ein Mithineingenommenwerden in den Auferstandenen, das uns zu ihm in seine himmlische Herrlichkeit, zu seinem Brautgemach mitnimmt. Dazu nun die folgenden Stellen aus sicher echten Werken Ephräms.

2) Dabei erscheint in der ersten Stelle statt des einzelnen Christen die Kirche. Das geschieht in dem isoliert überlieferten Hymnus auf die Kirche in der Zeit der Verfolgung durch Julian den Apostaten, der auf Grund des mit den Hymnen de Paradiso übereinstimmenden Metrums von der ältesten der datierten Ephrämhandschriften an diese Hymnen angefügt wurde und zu den folgenden vier Hymnen contra Julianum (ebenfalls mit dem Metrum der Paradieseshymnen) überleitet. Strophe 1 lautet: »Stützt euch auf die Wahrheit und fürchtet euch nicht, meine Brüder! Denn nicht schwach ist unser Herr, daß er uns in den Prüfungen im Stich lassen (müßte). Er ist der Mächtige (syr. das Abstractum: *ḥaylâ*), an dem die Schöpfung mit ihren Bewohnern hängt. An ihm hängt die Hoffnung der Kirche. Wer könnte abhauen (*mefsaq*) seine himmlischen Wurzeln *šeršaw šmayânē*)! Gepriesen sei (der Herr), dessen Macht herabstieg und sich mit seinen Kirchen aufs engste verband (wörtlich: vermischte)!« Wiederum hat man das Verb *psaq* = abhauen mit Wurzel als Objekt, das damit deutlich bei der konkreten Bedeutung Wurzel bleibt und sich nicht zu Fundament oder Anfang verflüchtigt. »Die himmlischen Wurzeln« entsprechen der Wurzel des Bräutigams im vorangehenden Zitat. Beide meinen den verklärten Herrn im Himmel. Die Wurzel des Bräutigams zieht den mit ihr verbundenen Christen ins himmlische Brautgemach. Dieses Moment fehlt in unsrer Stelle, es kehrt aber in der nächstfolgenden wieder. In unsrer Stelle ist mit Christus, der himmlischen Wurzel, nicht der einzelne Christ verbunden, sondern die Kirchen, und diese Verbindung sichert ihr Bestehen auf dieser Erde. Denn hier ist Christus, die himmlische Wurzel, auf die Erde herabgestiegen und hat sich hier, auf Erden, mit »seinen Kirchen

aufs engste verbunden«, syrisch: *etmzeg*, ein starker Ausdruck, der aber mit der Wendung übereinstimmt, die oben in Hy. de confessoribus 9,24 im gleichen Zusammenhang erschien: wir sind, verbunden mit der Wurzel Christi, durch sein Erbarmen zu seinen Gliedern geworden.

3) Im ersten Beispiel war das, was mit der Wurzel verband, entsprechend dem Sonderthema des Schwörens, die Wahrhaftigkeit, während Lüge und Meineid die wurzelhafte Verbindung mit Satan waren. Erweitert man den Sonderfall, dann wird aus der Wahrhaftigkeit allgemein ein Leben nach den Geboten des Herrn, wie auf der anderen Seite für Lüge und Meineid ein Leben in Sünden eintritt. Das Leben nach den Geboten des Herrn ist aber für den Christen ein Leben aus und nach dem Glauben. Damit kommen wir zu der Verbindung unseres Bildes, die sich in Sermo de fide 2,559 ff. findet. Die Stelle beginnt in Z. 559 mit dem Satz: »Der Glaube kann uns Schwachen das Leben geben.« Dazu heißt es dann in Z. 565 ff. aus der Situation des arianischen Streites heraus: »Da der Irrtum die Liebe sah, die gekommen war, um den Menschen zum Himmel emporzuführen, eilte er herbei, um die Wurzel, die zum Himmel emporführt, zu durchhauen (*psaq*).« Die Liebe, die herabkam, um die Menschen zum Himmel emporzuführen, ist der Herr, der anschließend auch hier zu einer Wurzel wird, die zum Himmel emporführt, so wie in Hy. de conf. 9,23 die Wurzel des Bräutigams ins himmlische Brautgemach zog. Dort war die Wurzel eine sittliche Größe, hier ist es der Glaube, von dem der Anfang der zitierten Stelle gesagt hat: »der Glaube kann uns das Leben geben«, das heißt, das ewige Leben im Himmel. Der Arianismus durchhaut mit seiner Leugnung der Gottheit Christi diese zum Himmel führende Wurzel.

Ein neuer Zug im Bild der Wurzel erscheint in den folgenden Stellen, nämlich der eines weiten zeitlichen Sicherstreckens.

4) So heißt es in Hy. de Juliano Saba 2,12 von dem ununterbrochenen Gebet des Heiligen: »Der Tag seines Endes (war) wie der Tag seines Anfangs. Denn vom Anfang bis zum Ende erstreckte sich sein Bitt(gebet) und nicht hieb er die Wurzel seiner Gebete ab. Selbst in der Zeit, da er aus dem Leben schied, erhob sich in seinem Mund sein Bittgebet wie eine Opfergabe.«

5) Einen tieferen Sinn erhält das Sicherstrecken der Wurzel in Hy. de ecclesia 44,24. Das Thema dieses 44. Hymnus bilden die Gesetzestafeln, die ersten, die Moses zerbrach, und die in Ex. 34,25 erwähnten zweiten. Strophe 23 deutet die ersten Tafeln auf die Synagoge und ihre Zerschmetterung auf ihre Verstoßung wegen der Anbetung des Kalbes in der Wüste. Daß trotzdem noch die Synagoge bis auf die Fülle der Zeiten bestehen blieb, dafür gibt Strophe 24 die folgenden Gründe an: »Damit er (Gott) nicht auch den Gerechten Unrecht tue, die in ihr (in der Synagoge) sein würden, und ferner auch nicht die Symbole begrabe, die er in ihr bilden wollte, und damit nicht

die mit dem Neuen (Bund) verknüpften (*asir*) Wurzeln abgeschnitten würden (*psaq*).« Die von Gott in den Alten Bund gelegten Wurzeln erstrecken sich über die ganze Zeit seines Bestehens bis zum Neuen Bund, um hier ihre volle, lebenspendende Kraft zu entfalten.

6) Eine gewisse Ausführung erfährt das Bild von der zeitlich sich erstreckenden Wurzel in CNis 29,36. Hier spricht die Kirche von Edessa davon, daß die Apostel in ihr die Lehre Christi gesät und geerntet haben: »und von jenem Nachwuchs (*kâtâ*) pflanzte sich (der Wuchs) fort (*etyabblat*) und kam und wurde reich und erfüllte die Erde mit der Scheune der Lehre. (Strophe 37) Und wie seine (des Wuchses) Wurzel sich fortpflanzte (*yabbel*) und zu uns kam, wird sie sich auch weiterpflanzen bis zu deinem Kommen (in Herrlichkeit), (die Wurzel), die Könige mit ihrem Schwert nicht abhauen konnten.« Zum Nachwuchs kann man wohl ohne weiteres die anschließende Stufe des Brachwuchses (*kât kâtâ*) mithinzunehmen; denn in Hy. c. Julianum 1,11 und in CNis. 73,3 erscheinen beide zusammen. Das Fortwirken der Wurzel liegt also zunächst im Nach- und Brachwuchs, was dann allerdings in der Anwendung des Bildes auf die ganze Zeit bis zur Wiederkunft des Herrn ausgedehnt wird.

7) Eine verwandte Art eines zeitlichen Sicherstreckens der Wurzel ist das Sichfortpflanzen in Sprößlingen, was im menschlichen Bereich zu dem Bild eines Stammbaumes führt. Das bekannteste Beispiel dafür liefert die Bibel, Christus als Sohn Davids, »ein Reis entsprungen aus einer Wurzel zart«. Ähnlich sagt auch schon Ephräm in Hy. de fide 12,10, in einem Hymnus auf Christus: *b-šeršâ basimâ etyabbal bar David*, wörtlich übersetzt: »durch die süße Wurzel wurde fortgepflanzt der Sohn Davids«, eine Aussage, die wohl sicher mit der folgenden aus dem Kommentar zur Genesis, p.133,23ff., gleichgesetzt und durch sie erklärt werden kann: *beh b-David w-ba-bnay David metyabblâ hwât w-metnaṣṣrâ malkûta la-Breh wa-l-Mâreh d-David* = durch David und durch die Söhne Davids wurde fortgepflanzt (= weitergegeben) und aufbewahrt die Königswürde für den Sohn und Herrn Davids.« Das Bild stammt bekanntlich aus Is. 11,1 ff., wo in Vers 1 die Septuaginta zweimal *riza* (*Iessai*) hat wie auch in Vers 10. Die Peš hat dafür in beiden Fällen nicht unser *šeršâ*, sondern *'eqqârâ*, das zweite bedeutungsverwandte Wort, das im Folgenden zu behandeln sein wird und das sehr oft auch das aus der Wurzel Emporwachsende in sich schließt und so sogar ein Synonym zu Baum werden kann. Daß auch bei *šeršâ* eine ähnliche Erweiterung der Bedeutung möglich ist, können die noch folgenden Stellen zeigen, in denen *šeršâ* und *'eqqârâ* zusammen erscheinen.

8) Hier ist zuerst Hy. de nativitate 26,4 anzuführen, wo beide Termini unmittelbar aufeinanderfolgen. Im ersten Teil der Strophe erscheint *'eqqârâ* in den Worten: »Der erste Tag (der Schöpfung), Haupt und Anfang (*rēšâ*

w-šurrâyâ), ist das Bild einer Wurzel (*'eqqârâ*), die alles hervorsprießen ließ (*afra*). Der (Geburts)tag unseres Erlösers ist viel preiswürdiger als er, (der Tag), der eingepflanzt wurde (*da-nšib*) in den Erdkreis.« Damit wird zunächst der Geburtstag des Herrn mit dem ersten Tag der Schöpfung verglichen und dabei wird auch auf ihn das Bild der Wurzel (*'eqqârâ*) übertragen, wie das Verb *nšab* deutlich zeigt. An die Stelle der Geburt tritt in der zweiten Hälfte der Strophe der Tod des Erlösers mit den Worten: »Denn sein Tod ist wie eine Wurzel (*šeršâ*) in der Erde und seine Auferweckung ist wie das Haupt (*rēšâ*; hier = Wipfel) im Himmel. Nach allen Himmelsrichtungen (verbreiten sich) seine Worte als seine Zweige und seine Frucht ist sein Leib, für die, die sie essen.« Man sieht: auf *'eqqârâ* folgt ein *šeršâ* mit gleicher Bedeutung. Zu beiden wird zur eigentlichen Wurzel hinzugefügt, was sie hervorsprießen lassen. Dabei wird gerade bei *šeršâ* von einem Baum gesprochen. Denn »das Haupt« meint hier wohl sicher auf Grund der anschließend erwähnten Zweige und Früchte den Baumwipfel. *Šeršâ* kann daher auch hierin mit *'eqqârâ* gleichbedeutend sein.

9) Nicht so eng wie im vorangehenden Beispiel folgen auch im 50. C(armen) Nis(ibenum) *'eqqârâ* und *šeršâ* aufeinander. Ich beginne mit *šeršâ*, das in der 6. Strophe erscheint. Die Strophe bringt zugleich auch einen neuen Zug in unserem Bild: das Einpfropfen. Sie lautet: »Da in unseren Herrn die Wurzel (*šeršâ*) unseres Glaubens eingepfropft ist (*maṭ'am*), ist er, wenn auch fern, uns nahe. Durch die Vermischung (*muzzâgâ*) der Liebe seien die Wurzeln (*šeršê*) unserer Liebe an ihn geknüpft (*netasrûn*) und in uns seien gemischt die Erstreckungen seines Erbarmens.« Hier ist also von den Wurzeln unsres Glaubens und unsrer Liebe zu Christus die Rede. Im dritten Beispiel war die Liebe Christi zu uns die himmlische Wurzel, die herabkam, um die Menschen zum Himmel emporzuführen. Die Wurzel unsrer Liebe soll an ihn (Christus) geknüpft sein. Das Verb (*esar*) ist uns schon öfters begegnet, vor allem auch schon im ersten Beispiel, und dort wurde gezeigt, daß dabei das »an ihn« in ein »an seine Wurzel« zu erweitern ist. Das gilt auch für das neue Verb im Anfang des Zitats: »die Wurzel unseres Glaubens ist in unseren Herrn eingepfropft« d. h. mit seiner Wurzel durch Einpfropfen verbunden. Das Einpfropfen geschieht aber nicht an der Wurzel in der Erde, sondern an dem der Wurzel entsprossenen Stamm. Das sagt klar die Paulusstelle, die dem Bild vom Einpfropfen zugrunde liegt, nämlich Röm 11,17 ff. im Abschnitt über Israel, den edlen Ölbaum. Hier lautet der einleitende Satz griechisch: *ei hē riza hagia kai hoi kladoi*. Die Peš gibt schon hier das *riza* nicht mit *šeršâ*, sondern mit *'eqqârâ* wieder. In Röm 11,18 ist dann von den Zweigen die Rede, die herausgebrochen wurden (die ungläubigen Juden). An ihrer Stelle wird der von Paulus angesprochene an Christus Glaubende eingepfropft (*ett'emt*, das gleiche Verb wie in *maṭ'am* des Zitats). Die Folge dieser Einpfropfung:

synkoinōnos tēs rizēs ... egenū = »du bist Teilhaber der fetten Wurzel des edlen Ölbaums geworden«, wo die Peš wieder das *riza* mit *'eqqârâ* wiedergibt. Und auch in der anschließenden Warnung, sich dessen nicht zu überheben; denn »nicht du trägst die Wurzel (*riza*), sondern die Wurzel (*riza*) trägt dich« hat die Peš in beiden Fällen ihr *'eqqârâ*. Dieses *'eqqârâ* der Peš zeigt, daß die Verbindung von Wurzel und Baum klarer in *'eqqârâ* zum Ausdruck kommt.

Das *'eqqârâ* erscheint nun auch bei Ephräm in der zweiten Stelle aus CNis 50, in Strophe 3. Zwischen den beiden Stellen (Strophe 6 und 3) besteht kein unmittelbarer Zusammenhang, aber doch der einer negativen Parallele. Es tritt nämlich an die Stelle der durch die Wurzel des Glaubens und der Liebe bewirkten Verbindung mit Christus die Verflechtung des aus dem Staub geformten körperlichen Menschen mit der Erde. Die Strophe lautet: »Die (Staub)geformten haben den Staub geformt und die Erdgeborenen (*ar'ânē*) haben an der Erde gearbeitet. Wir lieben den Körper, unseren Verwandten, als einen Artgenossen. Denn der Staub ist unsere Wurzel und unsre Äste tragen die Früchte seiner (des Staubes = der Wurzel) Mühen.« Damit wird die Wurzel zum Baum, zu dem aus der Wurzel des Staubes gewachsenen Menschen. *'eqqârâ* schließt also Wurzel und Baum in sich.

10) Die letzte Stelle, in der *šeršâ* und *'eqqârâ* nebeneinander erscheinen, ist Hy. de fide 86,10. Die Strophe beginnt: »O Geschenk, das die Törichten zu einem Schatz des Todes gemacht haben! Das (jüdische) Volk hat deine reine Wurzel (*l-šeršēki šapyâ*) von deiner Quelle abgeschnitten (*psaq*).« Das Geschenk ist, wie aus den folgenden Strophen, vor allem aus Strophe 21, klar hervorgeht, Christus selber. Die Juden haben es zu einer todbringenden Gabe gemacht, indem sie nach Strophe 17 den Sohn Gottes nicht einmal für einen kleinen Propheten hielten. Sie haben damit »deine reine Wurzel von deiner Quelle abgeschnitten«. Die Wurzel ist die Gottheit des Sohnes, die mit der Wurzel Gottvaters verbunden ist, wie nach dem ersten Beispiel zu ergänzen wäre. Unser Zitat spricht aber von Gottvater als der Quelle des Sohnes. Damit werden zwei Bilder für die Wesensgleichheit von Sohn und Vater vermengt, die bei dem Griechen Dionysios, wie wir noch sehen werden, voneinander getrennt erscheinen. Der Sohn ist hier entweder der Fluß, der aus der Quelle (aus dem Vater) kommt, oder *blaston apo rizēs* = das Gewächs aus der Wurzel. Ephräm bringt, wie im Folgenden ausgeführt werden wird, das letztere Bild in einer abgeänderten Form sehr häufig. Das Bild von Quelle und Fluß hingegen findet sich zur Beleuchtung der Göttlichkeit des Sohnes nirgendwo, nur hier klingt es kurz und unausgeführt an, vermengt mit dem anderen Bild.

Fortsetzung und Schluß von Hy. de fide 86,10 stellen nun an die Seite der Juden christliche Irrlehren und zwar, wie das Verb verrät, die Markioniten. Klarer spricht das die schon oben für die Juden zitierte 17. Strophe des

gleichen Hymnus aus, wo auch zu den Juden *yulpânē* = (Irr)lehren gestellt werden, »die in dir (o Geschenk = Christus) den Sohn des Fremden gesehen zu haben wähten«, also eindeutig die Markioniten. Auch der Anfang der nächsten Strophe spricht klar von ihnen mit den Worten: »Die Törrichten haben dich über die Höhe des Schöpfer(gottes) gestellt.« Und von den Juden heißt es hier: »Die Beschnittenen stürzten dich als einen falschen Propheten unter den Schöpfer in einen großen Abgrund.« Im Schluß der 10. Strophe verrät das Verb *nakrī* (entfremden; *nukrâyâ* = der Fremde) die Markioniten in den Worten: »Ohne abgeschnitten zu haben, haben auch die Irrlehren deine Schönheit [von] deiner Wurzel (*men 'eqqârēki*) entfremdet.« Die Schönheit Christi ist seine Gottheit. In Strophe 17 heißt es, daß »die blinden Parteien deine reine Schönheit gelästert haben«. Die Markioniten haben die Gottheit des Sohnes nicht geleugnet, sie aber seiner Wurzel, dem Schöpfergott, entfremdet, weggenommen und dem fremden Gott zugewiesen. Hier, in Strophe 10, hat man also im ersten Teil ein *šeršēk(i)* »deine Wurzel«, das die Wurzel des Sohnes ist, die ihn mit dem Vater verbindet. Ich ergänzte »mit der Wurzel des Vaters«. Und diese Ergänzung erscheint im zweiten Teil der Strophe in dem *'eqqârek(i)*, das hier der Vater als Wurzel des Sohnes ist. Der Begriff der Wurzel ist in beiden Fällen der gleiche, nämlich Wurzel im engeren Sinn, wofür hier nicht nur *šeršâ* sondern auch *'eqqârâ* auftritt.

B. *'eqqârâ* (Wurzelstock)

Die engere Bedeutung des *'eqqârâ* gleich Wurzel, wie wir sie im letzten Beispiel des vorangehenden Abschnittes zusammen mit *šeršâ* angetroffen haben, ist bei Ephräm die Ausnahme. In den folgenden Stellen mit *'eqqârâ* allein herrscht die weitere Bedeutung, die ich mit Wurzelstock wiederzugeben versuche, wozu aber gesagt werden muß, daß hier »Stock« nicht wie gewöhnlich den aus der Erde noch herausragenden Baumstumpf eines gefälltten Baumes meint, sondern in der Bedeutung zu nehmen ist, in der es Stamm und Wurzel einer intakten Pflanze verbindet wie in Weinstock und Rosenstock. Das auf die Wurzel eingeeugte *'eqqârâ* erscheint im Folgenden nur noch einmal, in dem Satz von Sermo de fide 2,585 f.: »Die Wurzel (*'eqqârâ*) eines Namens (= nomen) ist das (durch den Namen bezeichnete) Ding (*qnômâ*). Daran sind die Namen gebunden (*metasrîn*).« Das Verb *esar* stellt die Verbindung her zu den entsprechenden Fällen, in denen hier *šeršâ* erschien. Dem sei ein Beispiel für *'eqqârâ* in der weiteren Bedeutung an die Seite gestellt, das außerhalb der bildhaften Verwendung liegt, die das Thema aller folgenden Stellen sein wird. Es ist dies Hy. de paradiso 6,6, wo der Plural *'eqqârē* für ein *nešbâtâ* = Pflanzen, Gewächse (Bäume miteingeschlossen) eintritt.

Nun zu der bildhaften Verwendung des *'eqqârâ*, in der es Ephräm in seiner Polemik gegen die Arianer als ein Symbol für die Wesensgleichheit und Getrenntheit von Vater und Sohn heranzog und dabei *'eqqârâ* in der weiten, Wurzel und Baum umfassenden, Bedeutung auf den Vater bezog, so daß für den Sohn nur die Frucht blieb.

1) *Sermones de fide* II. Schon in diesen Sermones, die der nisibenischen Zeit Ephräms angehören, nimmt die Polemik gegen die Arianer einen breiten Raum ein. Dabei erscheint im zweiten Sermo unser Bild. Hier heißt es schon zu Beginn in 2,5 ff.: »Gar vollkommen ist der Wurzelstock (*'eqqârâ*), vollkommen ist seine Frucht wie er. (Z. 7) Die Geschmäcke, die im Baum (*ilânâ!*) sind, verbirgt er nicht vor seiner Frucht. (Z. 9) Die Geschmäcke des unbegrenzten Wurzelstockes wohnen in seinem Kind. (Z. 11) Wenn die Wurzelstöcke nicht ihre Schätze vor ihren Früchten verbergen, (Z. 13) wie wird dann der gepriesene Wurzelstock seinen Reichtum vor seiner Frucht verbergen! (Z. 15) Sieh den Baum (!), der in seinem Schoß seine Geschmäcke vor allen verbirgt, (Z. 17) die Geschmäcke, die er vor allen verbarg, ergießen sich in den Schoß seiner Frucht ... (Z. 21) Durch die Frucht wurde uns die Süßigkeit geschenkt, die in der Wurzel ist.« Man sieht: schon in Z. 7 tritt vorübergehend für Wurzelstock völlig gleichwertig »Baum« ein und in Z. 15-19 erscheint das Bild ganz in der Form von Baum-Frucht. Z. 22 bringt noch einmal den Wurzelstock, und in den abschließenden Zeilen läßt Ephräm das Bild für den Vater fallen und spricht nur mehr von der Frucht in den Worten (Z. 29): »Wie sehr der Vater seine Frucht liebt, so liebt die Frucht jene, die sie essen«, eine Anspielung auf die Eucharistie. Der umgekehrte Fall, die Beibehaltung des Bildes nur beim Vater, findet sich oben in Z. 10, in dem harten »Kind« (*yaldâ*) des Wurzelstockes«.

Unser Bild kehrt im gleichen zweiten Sermo de fide noch einmal wieder, in Z. 583 ff. Dabei eröffnet den Abschnitt jener Satz, der schon oben kurz für das *'eqqârâ* = *šeršâ* im engeren Sinn von Wurzel angeführt wurde, nämlich: »Die Wurzel (*'eqqârâ*) eines Namens ist das Ding, an das die Namen gebunden sind.« Daran anschließend fordert Ephräm in Z. 591 f. auf: »Nenne den Vater Wurzelstock (*'eqqârâ*), benenne den Sohn als seine Frucht!« Es folgt eine bildlose Ausführung über das Vereint- und Getrenntsein von Vater und Sohn. Für letzteres wird in Z. 621 die Verschiedenheit der Namen angeführt. Von hier aus erfolgt dann die Wiederaufnahme unseres Bildes mit den Worten: »Auch Frucht und Baum sind nicht eines, obwohl sie (auch) eins sind. (623) Man kennt die Frucht als Frucht und den Baum als Wurzelstock (sic!). (625) In einer einzigen gleichen Liebe sind sie vereint, in zwei Namen trennen sie sich. (627) Der Name »Frucht« gehört der Frucht allein und der Name »Baum« gehört dem Wurzelstock (sic!). (629) Zwei Namen und zwei Dinge, in einer einzigen Macht sind sie vereint. (631) Wenn fürwahr der Name

»Frucht« existiert und das Ding »Frucht« nicht, (633) dann hast du einen unfruchtbaren Baum genannt durch den Namen einer Frucht, die er nicht hervorbringt. (637) Wie nun der Baum existiert im Namen sowohl wie im Ding, so gleicht ihm die Frucht, indem auch sie im Namen und in der Wirklichkeit existiert. (639) Wenn die Frucht (nur) im Namen existiert, der Wurzelstock aber in seinem Ding, (641) dann hast du einen falschen und einen wahren Namen gegeben; denn der eine existiert, der andre nicht.« Wiederum durchzieht die Gleichsetzung von Wurzelstock und Baum das ganze Zitat. Man sehe nur »die Frucht als Frucht« und das parallele »der Baum als Wurzelstock« in Z. 623 f. und die gleiche Parallelität in Z. 627 f. Ein gewisser Unterschied käme in Z. 633 zur Geltung in der Übersetzung, die ich zur Edition des Textes gegeben habe (CSCO vol. 213/syr. 89, p. 31). Die doppelte Übersetzungsmöglichkeit liegt darin, daß das Schriftbild 'qr' doppelt gelesen werden kann, nämlich als 'eqqârâ, wie zweifellos in der Umgebung der Stelle zu lesen ist, weswegen ich es ja auch hier so verstanden habe, aber auch als 'aqrâ = sterilis. Für letzteres spricht zunächst schon das siebensilbige Metrum; denn so erhält man: *ilânâ 'aqrâ šammaht*, während ein 'eqqârâ hier zu acht Silben führen würde. Ich dachte zur Korrektur hier an ein šmaht; aber die Grundform statt des Pa^eel ist nicht belegt. Meine Übersetzung lautete: »du hättest den Baum (fruchtbringenden) Stamm (= Wurzelstock) genannt * auf Grund einer Frucht, die er nicht hervorbrächte.« Das zu Wurzelstock (Stamm) hier sachlich richtig ergänzte »fruchtbringend« würde jenen Zug angeben, der nach einer solchen Übersetzung 'eqqârâ von *ilânâ* unterscheiden könnte. Was mich aber jetzt zu der neuen Interpretation bestimmt hat, ist nicht nur die Rücksicht auf das Metrum, sondern auch der doppelte Akkusativ, der nach der alten bei *šammah* anzunehmen wäre. Hier würde man beim unmittelbaren Objektsakkusativ ein *lē* erwarten und beim zweiten prädikativen das bloße Nomen wie in dem Satz aus *Sermo de Domino Nostro*, p. 15,15, wo es zur Erzählung von der Sünderin in Luk. 7,36 ff. heißt: »da jener Pharisäer hörte *d-šammah enōn Mâran la-ḥṭâhēh d-hây ḥṭâhē sagīē* = daß unser Herr die Sünden jener (Frau) viele Sünden nannte«. Nebenbei sei auch noch angemerkt, daß eine verflüchtigende Fassung des *b-šem* nicht zu halten ist. *Šem* muß hier aufgrund des Zusammenhangs seine volle Bedeutung behalten, nicht nur hier, sondern auch im *Sermo de Domino Nostro* p. 31,34, wo ich in dem *ba-šmâ d-šuhdâ* einen ähnlichen Fehler beging. Um abzuschließen: da die Lesung und Übersetzung von 'aqrâ zum mindesten einen ebenso guten Sinn ergibt, habe ich mich jetzt für sie entschieden und damit bleibt es bei einer vollen Gleichsetzung des 'eqqârâ mit *ilânâ*.

2) Hy. de fide 76,1-5. In den vorangehenden Stellen aus dem zweiten *Sermo de fide* diente das Bild von Baum und Frucht und ihrer Namen zur Beleuchtung der Trennung von Vater und Sohn. Von ihrer Einheit war ohne Bild die

Rede. Hier nannte Z. 625 die eine gleiche Liebe und Z. 630 die eine Macht. Dazu wäre noch aus den nicht angeführten Zeilen 603 ff. der eine Wille nachzutragen.

In Hy. de fide 76,1-5 gelingt es nun Ephräm, das gleiche Bild von Baum und Frucht in Verbindung mit ihren Namen so abzuändern, daß es auch die Einheit von Vater und Sohn illustrieren kann, indem er von dem umfassenden Namen »Frucht« zu der speziellen Benennung der Früchte einzelner Baumarten übergeht. Hier steht im Deutschen neben Apfelbaum der Apfel und neben Birnbaum die Birne oder noch besser im Lateinischen neben *malus* ein *malum* und neben *pirus* ein *pirum*. Im Syrischen ist die Lage ähnlich. Ich kann allerdings dafür nur auf *kumartâ* verweisen, für das Thesaurus und Brockelmann zunächst ein *pirus communis* angeben, der Thesaurus dazu aber auch noch den Plural *kâtmatrânē* mit der Bedeutung von *pira*. Ähnlich gibt Brockelmann zu *ḥabbūšâ* ein *genus malorum* und der Thesaurus zum Plural ein *mala*. Auf jeden Fall geht Ephräm von derartigen Beispielen seiner eignen Sprache in Hy. de fide 76,1 mit den Worten aus: »Mit den Namen der Bäume werden auch ihre Früchte zubenannt (*metkannēn*), ob sie nun bitter oder süß sind. (Strophe 2) Gleich sind die Namen (*šmâhē*) sowohl der Bäume wie der Früchte, getrennt und gleich, ein großes Symbol! (Strophe 3) Getrennt ist die Frucht von ihrem Baum und gleich mit ihm; denn nur eine (einzige) Benennung (*kunnâyâ*) ist beiden gegeben. (4) Süß ist der Wurzelstock (*'eqqârâ*) und süß seine Frucht. Mit dem gleichen Namen (*šmâ*) hat man beide genannt, ihn und seine Frucht.« Die noch folgende 5. Strophe verbindet die beiden gegensätzlichen Verwendungen des gleichen Bildes von Baum und Frucht und ihren Namen mit den Worten: »Trenne die Namen des Stammes (*kannâ*) und seiner Frucht und setze sie wieder gleich und nenne die Frucht mit dem Namen ihres Baumes!« Das neue Wort, das hier für *'eqqârâ* in der weiten Bedeutung von Baum eintritt und auch selber am Schluß der Strophe mit *ilânâ* gleichgesetzt wird, ist *kannâ*. Dieses Wort habe ich bei Ephräm nur noch in Hy. contra Julianum 1,11 angetroffen. Hier wird als Gegensatz zu dem ohne landwirtschaftliche Arbeit (*pulḥânâ*) von selbst sich einstellenden Nachwuchs und Brachwuchs, der rasch ausgerissen wird, ausgeführt: *w-zar'â d-pulḥânâ d-asgî mḥâ kannâ, pē(°)raw etaw ba-m(°)â...* »aber die Saat der landwirtschaftlichen Arbeit, die reich in die Ähren schoß, ihre Früchte kamen hundertfach, sechzigfach und dreißigfach.« Die freie Übersetzung des *mḥâ kannâ* muß erklärt werden. Für *kannâ* gibt Brockelmann zunächst die Bedeutungen *stirps, truncus, caulis* an. Die Wendung *mḥâ kannâ* findet sich auch in der Peš zu Ex. 9,31. Hier heißt es im Zusammenhang mit der ägyptischen Plage des Hagels, daß Flachs und Gerste zerschlagen wurden: *kī has-s'orâ(h) (°)âbîb*. Diesen hebr. Text übersetzt Holzinger: »denn die Gerste hatte schon Ähren«, entsprechend dem hebr. *'âbîb* = reifende Ähre. Die

Vulgata hat hier ein farbloses virens und die Septuaginta ein *parhestēke* (stand fest?). Die Peš übersetzt: *s'ârē mhay kannâ*. Brockelmann, der diese Stelle unter *mḥâ* bringt, gibt dafür ein *caulem duxit*. Er meint damit wohl: den Stengel in die Länge ziehen = wachsen lassen. Das hebr. *âbib* führt dann zu der Ergänzung: bis zur Ähre einschließlich. Hier muß noch eine zweite Stelle aus der Peš angeführt werden, in der an die Seite von *mḥâ kannâ* ein wohl so gut wie synonymes *mḥâ 'eqqârâ* tritt. Es ist Hos. 9,16. Das Hebr. hat hier den klaren Text: *hukkâ(h) Efrayim šoršam yâbeš*, was die Vulgata korrekt mit *percussus est Ephraim, radix eorum exsiccata est* übersetzt. Die Septuaginta und die Peš haben dagegen das aktive *hikkâ(h)* gelesen und es mit »Wurzel« als Objekt verbunden. Das ergibt in der Peš den Text: *mḥâ Afrēm 'eqqârâ w-ibeš* = Ephraim (im Bild eines Baumes) trieb den Wurzelstock empor (zu einem Baum) und verdorrte. Brockelmann dagegen gibt unter diesem *mḥâ 'eqqârâ* (bei *mḥâ*) ein *radicem egit*, was wohl im Gegensatz zu *mḥâ kallâ* (*caulem duxit*) als ein »die Wurzel in die Erde, in die Tiefe treiben« zu verstehen ist. Der Thesaurus hat unter *kallâ* das *mḥâ kallâ* mit einem *radices alte egerat* wiedergegeben, was völlig unklar bleibt, weil das lat. *altus* (alte) doppeldeutig hoch und tief bedeuten kann. Meines Erachtens sind beide Ausdrücke, *mḥâ kannâ* wie *mḥâ 'eqqârâ*, gleichbedeutend. Nur sind bei *mḥâ kannâ* = den Stengel, den Stamm emporwachsen lassen, die Wurzeln zu ergänzen, die bei *'eqqârâ* = Wurzelstock miterwähnt werden. Für alle Fälle zeigt Hy. de fide 76,5 deutlich, daß in der Gegenüberstellung von Baum und Frucht für Baum nicht nur *'eqqârâ* eintreten kann, sondern genauso auch *kannâ*.

3) Das Bild von Wurzelstock/Baum und Frucht kehrt in den Hymnen de fide mit ihrer Polemik gegen die Arianer noch öfters wieder. So warnt Hy. de fide 5,15 vor der Erforschung des Sohnes mit den Worten: »Bedenke: wer daran sich wagen will, die Frucht zu erforschen, dessen Untersuchung eilt zum Wurzelstock, der sie zeugte.« Hierher gehört auch Hy. de fide 50,2 mit der gleichen Polemik, wobei Ephräm zunächst ohne Bild mit den Worten spricht: »Wenn der Gezeugte (*yaldâ*, Sohn) erfaßt wird, dann hat man seinen Erzeuger (*yâlôdâ*, Vater) klein gemacht.« Daran wird das Bild gefügt: »und wenn die Frucht erforscht wird, hat man ihren Wurzelstock (*'eqqâreh*) begrenzt; denn das eine ist mit dem andern vermischt (= aufs engste verbunden).«

4) In den zwei vorangehenden Stellen erschien nur *'eqqârâ* neben der Frucht. In den folgenden zwei letzten Stellen wechselt *'eqqârâ* wiederum mit einem völlig gleichwertigen *ilânâ* (Baum). So wird in Hy. de fide 22,9 vom Sohn gesagt: »Er kennt seinen Vater wie die Frucht ihren Baum (*ilâneh*). Auch er (der Vater) kennt seine Frucht als Wurzelstock (*'eqqârâ*).« Man sieht die volle Gleichheit von *ilânâ* und *'eqqârâ*, die kurz aufeinanderfolgen.

Das gleiche gilt von Hy. de fide 61,6. Hier stellt Ephräm Schöpfer und Geschöpf, Gott und Mensch, als zwei fruchtbringende Wurzelstöcke (*zawgâ d-'eqqârê*) hin, die dann im Falle der arianischen Lehre ihre Naturen verloren und ihre Namen geändert hätten. Denn der freiherrliche Wurzelstock (*'eqqâr hērūtâ* = Gott) hätte eine Sklavenfrucht und der Sklavenbaum (*ilân 'abdūtâ* = Mensch) hätte (in Christus) eine Frucht von (göttlicher) Maiestät empor-sprossen lassen. Das Wurzelstockpaar besteht also aus *'eqqâr hērūtâ* und *ilân 'abdūtâ*, was eine volle Gleichsetzung von *'eqqârâ* mit *ilânâ* bedeutet. Das ist nur möglich, weil in *'eqqârâ* (Wurzelstock) auch der Baum miteingeschlossen ist und in *ilânâ* (Baum) auch der Wurzelstock, die Wurzeln als die Quelle seiner Kreativität.

Schluß

Zum Schluß muß noch unser Bild von der Wurzel bei einem Griechen, bei Dionysius von Alexandrien, besprochen werden mit der schon kurz erwähnten Abweichung von dem Syrer Ephräm. Wir kennen die einschlägigen Stellen nur aus Athanasius, der die Orthodoxie des Dionysius nachzuweisen sich bemüht den Arianern gegenüber, die ihn für sich beanspruchten. Er bringt dabei ein Zitat aus einem Schreiben des Dionysius an den Bischof von Rom ausführlich zweimal in *De decretis Nicaenae Synodi* (MG 25. 461 A/B) und in *de Synodis* (MG 26. 769 A-C) und dreimal kurz in *De sententia Dionysii*. Ich gehe von dem ausführlichen Zitat aus. Hier wendet sich Dionysius gegen die Verleumdung, er habe den Sohn *poiēma* und nicht *homoūsios* mit dem Vater genannt. Zu letzterem bemerkt er, er habe zwar das Wort (*homoūsios*) nirgendwo in den heiligen Schriften gefunden, aber die folgenden Argumente würden vom Sinn (des Wortes) nicht abweichen. Als Argumente erscheinen anschließend eine Reihe von Gleichnissen und Bildern, darunter auch das Bild von der Wurzel. Die Aufzählung beginnt mit Eltern und ihren Kindern, wo die Kinder nicht die Eltern sind, aber *homogeneis* = blutsverwandt. Es folgen als ähnliche Gleichnisse (*homoioēmata*) artgleicher Wesen (*tōn syngenōn*): καὶ γὰρ καὶ φυτὸν εἶπον ἀπὸ σπέρματος ἢ ἀπὸ ρίζης ἀνελθὸν ἕτερον εἶναι τοῦ ὄθεν ἐβλάστησεν, καὶ πάντως ἐκείνῳ καθέστηκεν ὁμοφυές. καὶ ποταμὸν εἶπον ἀπὸ πηγῆς ῥέοντα ἕτερον ὄνομα (!) μετειληφέναι. μήτε γὰρ τὴν πηγὴν ποταμὸν, μήτε τὸν ποταμὸν πηγὴν λέγεσθαι καὶ ἀμφοτέρα ὑπάρχειν καὶ τὸν ποταμὸν εἶναι τὸ ἐκ τῆς πηγῆς ὕδωρ. Um diese Bilder des Dionysius ganz zu verstehen, ist hinzuzunehmen, daß sie nicht ausschließlich dazu dienen, zu zeigen, daß er kein Arianer sei; sie sollen auch seine Ablehnung des Sabelianismus zum Ausdruck bringen; daher die Betonung der numerischen Verschiedenheit neben der Gleichheit der Natur. Hier erscheint also auch

unser Bild von der Wurzel. Die Verschiedenheit des griechischen *riza* von dem syrischen *'eqqârâ* verrät sich schon darin, daß Dionysius als gleichwertig an seine Seite ein *sperma* setzt: die Wurzel ist also ausschließlich die Wurzel im Erdboden, und das, was aus ihr aufwächst (*blastaō*), ist das *phyton*, was Gewächs, Pflanze, Strauch und auch Baum bedeuten kann. Da nun das alles im ephrämischen *'eqqârâ* in der Regel miteingeschlossen war, versteht man, wie das griechische Bild von *riza* für den Vater und *phyton* für den Sohn bei dem Syrer Ephräm sich ändern mußte, der sein *'eqqârâ* in der Bedeutung von Baum für den Vater einsetzte, so daß für den Sohn nur mehr die Frucht blieb. Das bei dem Griechen mit der Wurzel verbundene Bild von Quelle und Fluß erschien bei Ephräm, wie gezeigt, nur einmal in einer verstümmelten, mit den Bild der Wurzel verwickelten Form.

Eine Übereinstimmung des vornizänischen Bildes bei Dionysius mit Ephräm liegt darin, daß auch der Grieche von der Verschiedenheit der Namen spricht, um die Selbständigkeit der beiden Größen zu erhärten trotz ihrer gleichen Natur (*homophyes*). Eine Beleuchtung der gleichen Natur durch den gleichen Namen von Baum und Frucht war für den Griechen bei seiner Verschiebung des Bildes nicht möglich. Die Gleichheit der Natur wird aus dem Verhältnis der beiden Bildglieder gewonnen: Vater und Kind sind *homogeneis*, Wurzel und Baum sind *homophyeis* und der Fluß ist das aus der Quelle kommende Wasser.

Noch kurz zu den übrigen Stellen bei Athanasius, in denen das Bild des Dionysius wiederkehrt. In cap. 17 De sententia Dionysii (MG 25. 505 C) erscheint nichts Neues zu dem Zitat aus De decretis und de Synodis. In cap. 19 von De sententia heißt es, Dionysius zerstöre das arianische *ex ūk ontōn* mit den Worten: der Logos sei wie der Fluß aus der Quelle, ὡς βλαστὸν ἀπὸ ρίζης und wie das Kind vom Vater und wie Licht vom Licht.« Für das *phyton* der bisherigen Stellen erscheint hier ein *blaston* von dem Verb *blastaō*, das schon im ersten Zitat erschien; seine Bedeutung »Schößling, Sprößling« deckt sich im wesentlichen mit der von *phyton*.

In cap. 22 von De sententia Dionysii (MG 25. 512 C) heißt es, daß die *paradeigmata* des Dionysius von der Quelle und dem Fluß, von der Wurzel und dem *blaston* die Arianer beschämen. Eine letzte Stelle aus De sententia muß noch eigens behandelt werden.

Zuvor die einzige Stelle, in der Athanasius selber das Bild zu gebrauchen scheint. Doch geschieht das in der Schrift Expositio fidei, die man Athanasius abspricht und einem Eustathius von Antiochien oder dem Marcellus von Ancyra zuweist. Im Schluß dieser Expositio heißt es: »Der Vater ... zeugte den Sohn, wie wir sagten, und schuf ihn nicht, wie ein Fluß aus der Quelle und wie ein *blaston* aus der Wurzel und wie der Abglanz von einem Licht, (Dinge), die die Natur als untrennbare kennt.«

Und nun zu der letzten Stelle aus cap. 10 von De sententia Dionysii (MG 25. 496 A/B), in der wieder Dionysius spricht. Hier erscheint das Bild von der Wurzel in einem anderen Zusammenhang, den wir aber auch bei Ephräm angetroffen haben. Hier war in der ersten Stelle für *šeršā* von der Wurzel unseres Bräutigams die Rede, die wir an uns knüpfen und die uns dann in das himmlische Brautgemach zieht. Und in der sicher echten Stelle, in Sermo de fide 2,559 ff., war der Erlöser, der in seiner Menschwerdung zu uns kam, die Wurzel, die zum Himmel emporführt, offenbar durch die Lebensgemeinschaft mit dem Mensch gewordenen Sohn Gottes. Dazu muß auf CNis 50,6 (Nr. 9) zurückverwiesen werden, wo von einem Eingepfropftwerden der Wurzel unseres Glaubens in unseren Herrn die Rede war. Das ging auf Röm. 11,18 zurück. Dionysius geht nun in De sententia cap. 10 von Jo. 15,1 ff. aus: ego sum vitis vos palmites et pater agricola est. Der Weinstock ist wieder der Mensch gewordene Herr und die Zweige sind wir: »denn wir sind mit dem Herrn dem Körper nach *syngeneis* ... Καὶ ὡςπερ ἐστὶ τὰ κλήματα ὁμοούσια τῆς ἀμπέλου καὶ ἐξ αὐτῆς, οὕτω καὶ ἡμεῖς ὁμογενῆ τὰ σώματα ἔχοντες τῷ σώματι τοῦ Κυρίου ... κάκεινο [τὸ ἀνθρώπινον τοῦ Σωτῆρος] ῥίζαν ἔχομεν εἰς τὴν ἀνάστασιν καὶ τὴν σωτηρίαν. Hier wird also viel klarer und tiefer die Lebensgemeinschaft, die den Weinstock (mit seinen Wurzeln) und seine Rebzweige verbindet, ausgedrückt, und zwar mit Wörtern, die in den vorangehenden Fällen für das Verhältnis von Vater und Sohn erschienen, nämlich: *homogenēs* (oben: *syngenēs*) und *homoūsios*. Wenn dabei als Wirkung dieser Verbindung des Menschgewordenen mit den Menschen nur die Auferstehung (und das Heil) genannt wird, so kann das aus dem, was auf das angeführte Zitat aus cap. 10 von De sententia Dionysii noch folgt, ergänzt werden, wo es heißt, daß Gott durch den Logos »uns den Weg zum Reich bereitet hat«.

Athanasius selber gebraucht sehr oft das biblische Bild von *phōs* (*hēlios*) und *apaugasma*. Zusammen mit diesem erscheint in oratio contra Arianos 3,3 (MG 26. 328 A) kurz auch das Bild von *potamos ek pēgēs*. In Epistola ad Serap. 1,19 (MG 25. 573 C) verbindet er dieses Bild mit einem Schriftwort, mit Ps. 64,10: flumen dei repletum est aquis, und wiederholt es kurz darauf mit der Erklärung: »da der Vater die Quelle ist und der Sohn der Fluß«. Das Bild hatte also für Athanasius eine Stütze in der Schrift und er führt es in Epistola ad Afros episcopos zu Beginn von cap. 6 (MG 26. 1040 A) in der Mitte von zwei biblischen Bildern an, nämlich von *apaugasma* und *charaktēr* (*pros tēn hypostasin*).

Das Bild von der Wurzel für den Vater dagegen scheint Athanasius nicht übernommen zu haben. Er läßt es gelten, hat aber offenbar dieses vornizänische Bild für weniger geeignet gehalten zur Beleuchtung der orthodoxen Fassung der Vater-Sohn-Beziehung.

Die »mythologischen Irrtümer« Bar-Daiṣāns

Am Anfang der ostsyrischen Kirche steht eine markante Persönlichkeit, die das Unglück hatte, von ihrer eigenen Heimat verketzert zu werden: Bar-Daiṣān¹. Der wohl aus parthischem Adel stammende (er verkehrte am Hofe des Königs Abgar des Großen) und um 180 aus dem Heidentum konvertierte Neuchrist Bar-Daiṣān (BD) war sicherlich nicht der erste Christ von Edessa², aber er war der erste, der schriftstellerisch für seinen Glauben eintrat (er schrieb ein — verlorengegangenes — Werk gegen Markions Irrlehren) und als Christ in Geschichte und Literatur Edessas Berühmtheit erlangte³. Für Walter Bauer war er (neben Markion) das Musterbeispiel für seine These: Am Anfang des Christentums steht die Häresie; Orthodoxie ist eine Spätentwicklung⁴. Seine Verketzerung beginnt schon mit Hippolyt († 235), erreicht aber ihren Höhepunkt erst 150 Jahre nach seinem Tode († 222) mit Efrēm dem Syrer († 373). Sie hatte den Erfolg, daß alle seine Schriften bis auf wenige Bruchstücke verloren gingen, die bei Efrēm und den Häresiologen als Kostproben seiner Irrlehren zitiert werden; man hat sicherlich die anstößigsten ausgesucht. In dem »Buch der Regional-Gesetze«⁵, das wohl identisch ist mit dem zuweilen BD zugeschriebenen »Dialog über das Schicksal«, hat BD wohl den Löwenanteil an dem Dialog, aber der Verfasser ist Philippus, einer seiner Schüler. Das Werk verrät keine Spur von Häresie und stellt BD als überzeugten und praktizierenden Christen dar: »Was soll man von unserm neuen Geschlecht der Christen sagen, das Christus durch sein Kommen an jedem Ort und in jeder Gegend begründet hat? Siehe: Wo immer wir leben, bloß

1 Das grundlegende Werk über BD ist von H. J. W. Drijvers, *Bardaiṣan of Edessa*, Assen 1966. Dasselbst auch eine sorgfältige Bibliographie, S. 229-249.

2 Daß er Christ war, sollte nicht bezweifelt werden. Drijvers ist in diesem und anderen Punkten allzu skeptisch, vgl. aaO. S. 224 »That is why it is so difficult to tell whether Bardaiṣan was a Christian«.

3 J. B. Segal, *Edessa: The Blessed City*, Oxford 1970, schreibt auf S. 35: »The giant of Edessan literature in the period of the monarchy was Bardaiṣan«. Vgl. Hieronymus, *De viris illustribus* 33 (PL 23,647): »Scripsit infinita adversus omnes fere haereticos qui aetate eius pullulaverant.«

4 W. Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, Tübingen 1934. Seine Behauptung, daß die Markioniten die ersten Christen von Edessa gewesen seien (S. 34), ist unbeweisbar und unwahrscheinlich. Der Tradition nach hat BD sein antimarkionitisches Christentum in Edessa kennengelernt.

5 *Liber Legum Regionum* (LLR), ed. F. Nau, in *Patrologia Syriaca*, ed. R. Graffin, vol. I,2 Paris 1907 col. 536-610.

weil wir nach dem Namen Christi Christen genannt werden, versammeln wir uns an einem bestimmten Tag, dem Sonntag, und fasten an festgelegten Tagen ...«⁶. Zweck des Werkes ist gerade nachzuweisen, daß nicht *alles* vom »Schicksal« (Zufall) abhängt.

BD war sicherlich ein hochbegabter, gebildeter (er beherrschte Syrisch und Griechisch), origineller und oft auch eigenwilliger Denker, der sich nicht leicht in autoritäre Denkformen einzwängen ließ. Er ist nicht mit den Normen nizänischer Rechtgläubigkeit zu messen. Er erstrebte die Einheit von (griechischer) Bildung und dem Glauben und kann in diesem Sinne Humanist genannt werden⁷. Er war aber auch ein Dichter von hohem Rang und hat mit seinem 150 »Psalmen« (so nach Efrēm, Haer. 53,6) nachhaltigen Einfluß auf die syrische Literatur ausgeübt. Es sind vor allem diese Lieder, die ihm zur Berühmtheit verholfen haben, wahrscheinlich ihm aber auch zum Verhängnis geworden sind.

I. Die Kosmologie BD's

Ich möchte im Folgenden vor allem die angeblichen »mythologischen Irrtümer« BD's einer Prüfung unterziehen, die in Efrēms 55. »Hymnus« gegen die Irrlehren enthalten sind und immer noch den Hauptanstoß bilden⁸. Dieser Lehrgesang ist der einzige, der sich ausschließlich mit scheinbar mythologischen Aussagen BD's befaßt. In anderen Werken Efrēms wird BD besonders wegen seiner Anthropologie oder seiner Kosmologie und seines philosophischen Begriffs der *ityē* (Plural von *ityā*, gewöhnlich mit »Wesenheit« übersetzt) kritisiert, die sich leichter orthodox erklären lassen. Aber weil der 55. Lehrgesang ebenfalls Fragmente kosmologischen Charakters enthalten soll⁹, scheint es geraten, auch die deutlich kosmologischen Bruchstücke zu untersuchen, soweit das dem Verständnis des 55. Lehrgesangs dienlich ist.

6 LLR 46, Nau col. 607. Daß BD manche Unterschiede unter den Menschen dem Schicksal (*helkā*) zuschreibt, macht ihn noch nicht zu einem dualistischen Fatalisten. Es besagt nur, daß er nicht alles (besonders die Übel) direkt von Gott abhängig sein lassen möchte, was nicht vom menschlichen Willen abhängt, sondern von Mittelursachen, darunter auch den Planeten, die ihre Macht von Gott empfangen haben. »Was man Schicksal nennt, ist die Ordnung des Weltlaufes, die den Mächten und Elementen von Gott übertragen wurde«, LLR 20; Nau, col. 572.

7 Vgl. H. H. Schaefer, *Bardesanes von Edessa in der Überlieferung der griechischen und syrischen Kirche*, in: ZKG 51 (1932), 21-73 (S. 73).

8 *madrāsā* ist sinngemäss mit »Lehrgesang« zu übersetzen; siehe R. Köbert, in *Biblica* 40 (1959), S. 113. Ich lege die Edition von E. Beck zu Grunde: *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen contra Haereses*, CSCO 169/170 (syr. 76/77) Louvain 1957; *madrāsê d-lūḵbal yūlpānê d-ṭā'ayyā*, wörtlich: »Abhandlungen gegen die Lehren der Irreführer.«

9 So z.B. Drijvers, aaO. S. 143 »mostly of a cosmological kind«.

(1) Theodor Bar-Konai (Ende des 8.Jh.)

Grundlegend ist darunter ein Zitat bei Theodor Bar-Konai¹⁰, das Schaefer (aaO. 46-55) als echtes (und längstes) poetisches Bruchstück BD's erkannt hat. Damit ist nicht gesagt, daß es vollständig wiedergegeben und gut überliefert ist. In Stichen und Strophen gegliedert lautet es so:

<p>(emar gēr, d-ḥamšâ ityê) ityā'it ennôn menn 'alam w-šāhên (h)wâ w-pāhên. wa-l-ḥarrtâ ettzi'(w) hennôn, () a(y)k da-b-šegmâ meddem, w-nešbat rūḥâ b-'uzzāh, w-šāp wa-mîâ b-ḥabreh. w-seppat nūrâ b-'ābâ wa-ḳṭar tennānâ kmirâ d-lâ hwâ yaldâ d-nūrâ, w-etdalḥat ā'ar špitâ. w-eḥallat(w) kullhôn ḥad-b-ḥad w-eṭṭarryat rešithôn gbitâ, w-šarrîw mnakkîtn la-ḥdādê a(y)k ḥaywâtâ sārôḥâtâ. w-hāydên šaddar 'layhôn mārḥôn mē'mrâ d-tar'itâ, wa-pḳad l-rūḥâ w-šelyat, w-ahpkat nšābāh l-wātāh. w-nešbat rūḥâ d-rawmâ w-etkbeš b-ḥaylâ w-ettaḥtî dlūḥyâ l-'ūmkêh. w-etpašḥat ā'ar b-gawwāh wa-hwâ šelyâ w-nawḥâ, w-eštabbāh mārâ b-ḥekmteh w-selḳat tawdîtâ la-ḥnāneh.</p>	<p>(BD) sagte nämlich, daß es fünf Urwesen¹¹ gibt. wesentlich von Ewigkeit, (sie waren) leer und unset. Schließlich gerieten sie in Bewegung wie durch irgendeinen Zufall. Es wehte der Wind mit Macht, ... rieb sich und stieß gegen seinen Nachbarn. Es entbrannte das Feuer gegen den Wald, es erhob sich ein dunkler Rauch, der nicht aus dem Feuer stammte, und es trübte sich die reine Luft. Sie vermischten sich alle untereinander, und ihr edler Ursprung wurde gestört. Sie begannen einander zu beißen wie wilde Tiere. Da entsandte gegen sie ihr Herr das Wort des Gedankens, das gebot dem Wind, und er ward still und ließ sein Wehen in sich zurückkehren. Es wehte der Wind der Höhe und unterdrückte mit Kraft und die Verwirrung wurde erniedrigt in ihre Tiefen. Da ward die Luft heiter in ihrer Mitte, und es ward Stille und Ruhe, und der Herr ward gepriesen für seine Weis- heit, und Lob stieg auf für seine Gnade.</p>
--	--

10 In Bar-Konais *Liber Scholiorum* I-II, ed. Addai Scher, CSCO II, 65-66 Paris 1910/12; reprint: CSCO 55/69 Louvain 1960. Nur syrischer Text. I, 308; auch bei Nau, aaO. S. 517, und bei Drijvers, aaO. S. 99 ff.

11 Das syr. Wort *ityâ* entspricht nicht dem griech. οὐσία (so Schaefer, aaO. S. 50), sondern τὸ ὄν, lat. *ens* »das Seiende, das Ding« (und *itâ'it* = ὄντως »wirklich«). Bei BD kommt es kontextlich dem »Element« (syr. *eštüksâ*, gr. στοιχείον nahe. Ich möchte es aber im kosmologischen Kontext konstant mit »Urwesen« wiedergeben.

w-menn haw ḥultānā w-mūzzāgā
d-pāš menn ityē
'bad brītā kullāh
d-'ellāyē wa-d-tahtāyē.

w-hā, rāḥtīn kyānē
kullhōn ... w-beryātā,
da-nšall'lūn w-nessbūn haw mā
d-ethallaṭ ba-kyān bišā.

Die Anfangszeile, die wohl noch von Theodor Bar-Konai stammt, aber sachlich BD's Ansicht wiedergibt, verspricht, von den fünf »Urwesen« zu berichten. Aber welches nun diese fünf sind, wird aus dem Folgenden nicht klar. Das legt die Vermutung nahe, daß Theodor den (allzu orthodoxen?) Anfang des Liedes übergangen hat, besonders wenn man die drei Paralleltexte vergleicht, wo BD's Lehre von den fünf Urwesen ausführlicher berichtet wird. Wir wollen daher auch diese noch heranziehen ¹².

(2) Barḥadbešabba 'Arbaya (um 590)

harsīs d-ḥammeš itēh d-daysānāyē.
hālēn ityē saggi'ē āmrīn
w-haw lam rēšā w-rabbā d-kullhōn
lā ettīda' l-'nās.
w-āp b-estūksē ityē mkann'nin.

w-āmrīn hākan:
d-'ālmā lam menn šegmā hwā.
aykan? nūhrā lam itaw(hy) (h)wā
ḡadmāyat b-madhā,
w-rūḥā lūḡballeh b-ma'rbā,
w-nūrā b-taymnā,
w-mayyā lūḡballāh b-garbyā.
mārhōn b-rawmā, wa-b'elbābā,
d-hū ḥeššōkā, b-'ūmqā.
w-menn šegmā lam ettzi'(w) ityē,

»w-šāp lam wa-mīṭā b-ḥabreh«,
w-ettaryat rēšānūthōn gawwāyātā
da-ḥdādē,
wa-nḥet(w) yakkīrē,
wa-sleḡ(w) ḡallilē,
w-ethallaṭ(w) ba-ḥdādē.
w-mekkel pāyīn (h)waw

Und aus dieser Vermengung und Mischung,
die übrigblieb von den Urwesen
schuf es (das Wort) jegliches Geschöpf
in den Höhen und in den Tiefen.

Und siehe, es eilen die Naturen
alle ... und die Geschöpfe,
um geläutert zu werden und zu entfernen,
was mit schlechter Natur vermischt wurde.

Die fünfte Häresie ist die der Daisaniten.
Diese behaupten viele Urwesen
und das Haupt, der Herr von ihnen allen,
sei den Menschen unbekannt.
Auch den Elementen geben sie den Namen
Urwesen.

Sie sagen so:
Die Welt entstand durch Zufall.
Wie? Das Licht war
zu Anfang im Osten,
und der Wind ihm gegenüber im Westen,
das Feuer im Süden,
und das Wasser ihm gegenüber im Norden.
Ihr Herr war in der Höhe, und ihre Feindin,
die Finsternis, in der Tiefe.
Durch einen Zufall gerieten die Urwesen in
Bewegung,

»... rieb sich und stieß auf seinen Nachbarn«,
ihre innere Vorrangstellung
wurde gestört.
Die schweren sanken nach unten,
die leichten stiegen empor,
und sie vermischten sich untereinander.
Dann sprangen sie

12 Sie sind bequem gesammelt bei Drijvers, S. 98-104; daselbst auch die weitere Herkunft, S. 105. Für Mose Bar-Kepha wäre noch zu vergleichen: Lorenz Schlimme, *Der Hexaameronkommentar des Moses Bar Kepha*, Einleitung, Übersetzung und Untersuchungen, Wiesbaden 1977 (Göttinger Orientforschungen, I. Reihe: Syriaca, Nr. 14, Teil I, S. 137).

kullhôn w-`ārķîn
w-gawsâ b-rahmaw (hy)
d-`ellâyâ âhđîn (h)waw.
w-hâydên l-ķâl ķāleh d-zaw`â
nhet ķālâ rabbâ d-hûyû melltâ,
w-mē`mrâ d-tar`itâ,
wa-l-ḥeššôkâ pasķeh
menn meš`at ityê dkayyê,
w-etđhî, npal
l-atreh tahtâyâ.
wa-praş ennôn
wa-b-râ`z šlibâ akkîm ennôn
l-kull ḥad-ḥad mennhôn b-atreh.
w-menn ḥulṭānhôn
`bad hânâ `ālmâ
w-atķen leh zabnâ
w-sām leh¹³ ṭhômâ
da-k-mâ nkatter.
w-haw mâ d-pā`eš menn šullâlâ
ātê b-ḥarrtâ wa-mdakkê leh

w-āmar hākan: ityâ
da-ṭrâ b-ḥabreh etnîp,
wa-dhiw (hy) l-`umķâ.
śleķ ḥeššôkâ kmirâ
w-akmar l-ityê pšihê.

w-`amm hālên ma`ell`lîn
gaddâ w-ḥelķâ
w-ḥē`rūtâ d-bar-nāšâ mbaṭṭlîn.
wa-ķyāmtâ d-pagrê ṭālmîn
w-kullhôn ḥewwārê lbîšîn
b-hây tar`itâ d-kull d-lābeš
ḥewwārê menn mnātâ (h)w d-ṭābâ,
ūkkāmê dên mnātâ d-bišâ.

hālên kad la-ktābê lâ maslîn,
gelyônê saggi`ê `ammhôn
mķabblîn.

(3) Iwannîs von Dārâ (um 840)

bar daysān dên āmar (h)wâ
d-menn ḥamšâ itên hwâ `ālmâ
hânâ d-methzê:

alle und flohen
 und nahmen ihre Zuflucht zum Erbarmen
 des Allerhöchsten.
 Alsdann, auf den Lärm der Unruhe hin,
 stieg herab eine laute Stimme, das ist
 der Spruch, das Wort des Denkens.
 Es trennte die Finsternis
 aus der Mitte der reinen Urwesen ab,
 so daß sie vertrieben wurde und stürzte
 herab an ihren unteren Ort.
 (Das Wort) trennte sie (die Urwesen) von-
 einander und stellte sie alle nach Art eines
 Kreuzes, jedes einzelne an seinen Ort.
 Und aus ihrer Vermischung
 schuf es (das Wort) diese Welt
 und bestimmte ihr eine Zeit
 und setzte ihr eine
 einzuhaltende Grenze.
 Und was an Ungeläutertem übrigblieb,
 so wird es (das Wort) am Ende kommen
 und es reinigen,

Es wird sprechen: »Das Urwesen, das seinen
 Nachbarn störte, ist herabgeschleudert.«
 Es (das Wort) hat es vertrieben in die Tiefe.
 Die dunkle Finsternis stieg auf
 und verdunkelte die klaren Urwesen.

Damit haben sie (die Daisaniten)
 Glück und Schicksal eingeführt
 und die Freiheit des Menschen unterdrückt.
 Die Auferstehung der Leiber leugnen sie.
 Sie kleiden sich alle in Weiß,
 mit dem Gedanken, daß jeder, der weiß ge-
 kleidet ist, auf der Seite des Guten steht,
 die Schwarzen dagegen auf der Seite des
 Bösen.

Obwohl sie die (Heilige) Schrift nicht ab-
 lehnen, nehmen sie daneben viele
 Offenbarungen an.

Bar-Daišān aber sagte,
 daß aus fünf Urwesen
 diese sichtbare Welt geworden ist:

13 Warum Drijvers statt *w-sām leh* schreibt *w-saķleh* »und ordnete sie«, ist nicht ersichtlich.

nûrâ, rûhâ, mayyâ, nûhrâ, heššôkâ.
 w-kull had mennôn lûkdam
 perdnâ'it kâ'em (h)wâ ba-pnîteh,
 nûrâ b-madnhâ, rûhâ b-ma'rbâ,
 mayyâ b-garbyâ, w-nûhrâ b-taymnâ,

w-mârhôn b-rawmâ, w-heššôkâ,
 b'eldbâbhôn, b-'ûmkâ.
 wa-hwâ lam b-had menn zabnê,
 en menn šegmâ,
 w-en menn gedšâ meddem,
 ettrîw ba-hdâdê
 wa-slek heššôkâ,
 wa-'raḳ(w) îtyê menn kdamaw(hy),
 w-aḥad(w) gawsâ b-'ellâyâ,
 da-nšawzeb ennôn menn heššôkâ.
 w-hû šaddar l-mē'mrâ d-tar'itâ,
 d-itaw(hy) mšihâ,
 w-paskeh l-heššôkâ menn itêyê.

wa-npal l-taḥtâyûtâ d-kyâneh,

w-akḳîm l-kull had
 menn îtyê b-tekseh,
 w-menn hûlânâ da-hwâ
 akḳîm l-hânâ 'âlmâ,
 w-haw mâ d-etmazzag,
 hâ, kad meštallâl
 'dammâ d-šâlem 'âlmâ ...

w-meṭṭul d-emar d-pagrê
 menn haw heššôkâ ennôn,
 mallep d-lâ ḳayyâmin,
 meṭṭul lam d-ṭam'ê ennôn
 w-lâ mašyâ d-netlawwôn
 l-awwânê w-ne'hôn ba-kyâmâtâ,

w-meṭṭul d-layt lhôn
 lâ-mâyûtûtâ ba-kyânâ
 w-menn bišâ hwaw.
 hâlên dên etnged d-neb'ê
 w-ne'mar b-da-b'â lam
 d-nerḥaḳ l-bištâ menn alâhâ.
 nasbâh dên l-tar'itâ hâdê
 menn hanpê 'attîkê.

(4) Mose Bar-Kepha († 903)

bar daysān hākêl man etra''i
 meṭṭul 'âlmâ hânâ w-emar

Feuer, Wind, Wasser, Licht, Finsternis,
 und jedes von ihnen stand zuerst
 gesondert in seiner (Himmels)richtung,
 das Feuer (!) im Osten, der Wind im Westen,
 das Wasser im Norden und das Licht im
 Süden,

ihr Herr in der Höhe und die Finsternis,
 ihre Feindin, in der Tiefe.
 Und es geschah zu einer Zeit,
 sei es durch Zufall,
 sei es durch irgendein Ereignis,
 daß sie sich gegenseitig störten,
 und die Finsternis aufstieg;
 und die Urwesen flohen vor ihr
 und nahmen Zuflucht zum Allerhöchsten,
 daß er sie vor der Finsternis errette.
 Und der sandte das Wort des Gedankens,
 das ist Christus,
 und der hat die Finsternis von den Urwesen
 getrennt.
 Sie stürzte in das ihrer Natur entsprechende
 Untensein.

Und (das Wort) stellte jedes
 von den Urwesen an seinen Platz.
 Aus der vorhandenen Mischung ließ es
 diese Welt entstehen.
 Und was vermischt war,
 siehe, indem es geläutert wird
 bis die Welt vollendet ist ...

Und weil er gesagt hat, daß die Leiber
 aus jener Finsternis sind,
 lehrt er, daß sie nicht auferstehen,
 weil sie ja befleckt sind
 und es unmöglich ist, daß sie zu den
 (seligen) Heimstätten geleitet werden
 und bei der Auferstehung aufleben,
 weil sie nicht von Natur
 Unsterblichkeit besitzen
 und aus dem Schlechten entstanden sind.
 Und solches zu fordern und zu sagen
 ist er dadurch verleitet worden, daß er
 das Schlechte von Gott fern zu halten suchte.
 Genommen hat er aber diesen Gedanken
 von den alten Heiden.

Bar-Daysān dachte folgendermaßen
 über diese Welt und sprach:

d-menn ḥamšā ityē
hwā w-etḳayyam,
hānōn d-itayhōn nūrā
w-rūḥā w-mayyā w-nūhrā
w-ḥeššōkā.
kull ḥad-ḥad menn hālēn
ḳā'em ba-pnīteh:
nūhrā man b-madnhā,
rūḥā dēn b-ma'rbā,
nūrā man b-taymnā
mayyā man b-garbyā,
kad mārḥōn man ḳā'em b-rawmā,
b'elbābhōn, ḥeššōkā,
ḳā'em (h)wā b-'ūmkā,
wa-hwā lam b-ḥad menn zabnīn,
*en menn šegmā*¹⁴
w-en menn gedšā,
w-etṭaḥḥ(w) ba-ḥdādē
ḥad b-ḥad
wa-s'ā āp ḥeššōkā
menn 'ūmkā l-messaḳ,
wa-l-methallāṭū 'ammhōn
wa-b-hōn
ḥāydēn šarrīw ityē hānōn dkayyē
*pāyryn*¹⁵ *w-'ārḳīn*
menn ḳdām ḥeššōkā
w-āḥdīn gawsā
b-rahmaw(hy) d-'ellāyā
da-npaššē ennōn
menn gawnā mšakkrā,
d-eṭḥallat bhōn
d-itaw(hy) ḥeššōkā.
ḥāydēn lam menn ḳāleh
d-zaw'ā haw
nḥet mē'mrā d-tar'iteh
d-'ellāyā,
d-itaw(hy) mšihā,
w-paškeh l-ḥeššōkā hwā
menn meṣ'at ityē hānōn dkayyā,
w-etdḥi wa-npa

Sie ward und entstand
 aus fünf Urwesen.
 und diese sind: das Feuer,
 der Wind, das Wasser, das Licht
 und die Finsternis.
 Jedes einzelne von diesen
 stand in seiner (Welt)richtung:
 Das Licht stand im Osten,
 der Wind im Westen,
 das Feuer im Süden,
 das Wasser im Norden,
 während ihr Herr in der Höhe stand
 und ihre Feindin, die Finsternis,
 in der Tiefe stand.
 Da geschah es zu einer Zeit,
 sei es durch Zufall,
 sei es durch ein Ereignis,
 daß sie untereinander sich verwirrten,
 eins mit dem andern,
 und auch die Finsternis wagte es,
 von der Tiefe aufzusteigen
 und mit ihnen sich zu vermischen
 und in ihnen.
 Damals fingen jene reinen Urwesen an,
 unruhig zu werden und zu fliehen
 vor der Finsternis
 und ihre Zuflucht zu nehmen
 zur Barmherzigkeit des Allerhöchsten,
 damit er sie befreie
 von der schmutzigen Farbe,
 die mit ihnen vermischt worden war,
 das ist (von) der Finsternis.
 Damals stieg, vom Lärm
 jener Unruhe (bewogen),
 das Wort des Gedankens
 des Allerhöchsten herab,
 das ist Christus,
 und trennte die Finsternis
 aus der Mitte jener reinen Urwesen ab,
 so daß sie vertrieben wurde und stürzte

14 Drijvers bringt zwar, im Gefolge von Nau und wahrscheinlich auch der Handschriften, *gūšmā* »Körper« statt *šegmā* »Zufall«, aber es ist kein Zweifel, daß dies nur eine Verschreibung ist, besonders wenn wir mit Text (2) und (3) vergleichen.

15 Das Verb *PWR* (Lex. 560b, Etpe. »iratus, indignatus est«) heißt eigentlich »sieden«, aber es fragt sich, ob nicht die Lesung von Text (2) *pāyryn* (von *PZZ*, »sprangen«, Lex. 561b »saltavit«) die ursprüngliche ist. Der Kontext spricht nicht von einem »Zorn«, sondern von eiliger Flucht.

l-taḥtāyūtā da-kyāneh,
w-akḳīm l-ḥad-ḥad menn ityé
b-ṭekseh b-rā'zā da-šlībā.
w-haw ḥūltānā
da-hwā menn ityé hānōn
w-menn ḥeššōkā b'elḏābhōn
ḳayyem menneh l-ālmā hānā,
w-sāmeḥ ba-mṣa'tā
d-tūb ḥūltānā lā nehwe
mennhōn.
w-haw mā d-ḳā'em eḥallaṭ
kaḏ metdakkē w-meṣṭallal
b-ḥad baṭnā w-yaldā
'dammā d-šālem ...

in ihre natürliche Tiefe.
 (Das Wort) stellte dann jedes der Urwesen
 an seinen Platz nach Art des Kreuzes.
 Und aus jener Mischung,
 die entstanden war aus den Urwesen
 und aus der Finsternis, ihrer Feindin,
 stellte es (das Wort) diese Welt her,
 und setzte sie in die Mitte,
 damit nicht wieder eine Mischung
 aus ihnen entstehe.
 Und das, was bleibend vermischt war,
 indem es gereinigt und geläutert wird
 durch eine (einzige) Empfängnis und Geburt
 bis zur Vollendung ...

Bei aller Verschiedenheit im einzelnen machen diese vier Fragmente (ich möchte sie im folgenden kurz als (1), (2), (3), (4) zitieren) den Eindruck, im wesentlichen übereinzustimmen und auf dieselbe Quelle zurückzugehen, eben auf das Lied BD's, das (1) wenigstens auszugweise zitiert, was nicht ausschließt, daß den Verfassern auch noch andere Nachrichten zur Verfügung standen. Man kann nämlich voraussetzen, daß BD's Originaldichtung bekannte Dinge in dichterisch verhüllender Umschreibung darstellt, während spätere Kritiker mehr prosaisch dachten und auf direkte Sprache und Verständlichkeit Wert legten und eigene Interpretationen mit einflechten.

Daß BD außer Gott (wenigstens) fünf Urwesen angenommen hat, ist gut bezeugt und wird von Efrēm selbst bestätigt (Haer. 3,2 und 5). Es wird also auch in Fragment (1) zugrundeliegen, selbst wenn die erste Zeile vom Tradenten (Theodor) stammt. Auch daß diese fünf »von Ewigkeit« existierten, geht auf BD zurück. Damit ist aber durchaus noch nicht gesagt, daß sie ungeschaffen sind (wie Drijvers S.109.119 usw. voraussetzt). Ewige Geschöpfe sind nicht nur denkbar, sondern wurden auch von Origenes und anderen, bis auf Eckhart angenommen¹⁶. Was Efrēm dem BD direkt vorwirft, ist nicht, daß BD seine Urwesen ungeschaffen sein läßt, sondern überhaupt, daß er sie »Urwesen«, *ityé*, nennt (woraus Efrēm allerdings folgert, daß sie ungeschaffen sein müssen). Dieser Name kommt nach Efrēm nur Gott zu, weil er angeblich nach der Bibel (Ex 3,14G ἐγώ εἰμι ὁ ὄν) der Eigenname und Wesensname Gottes ist. Da dies aber nur auf der (falschen) Interpretation der Septuaginta beruht, würde eher Efrēm mit dieser ungebührlichen Einschränkung im Unrecht sein als BD¹⁷. BD unterscheidet in (1) die Urwesen deutlich von

16 »Quam cito Deus fuit, tam cito mundum creavit«, DS 951; »Concedi potest mundum fuisse ab aeterno«, *ibid.*

17 Efrēm kann seine Position auch nicht konsequent durchhalten, denn er muß natürlich »geschaffene Wesen« zugeben, z.B. Haer. 3,2 (wörtlich übersetzt): »Denn nicht aus Seiendem hat der Seiende das All geschaffen. / Es gibt kein Sein (*itūtā*), das erschaffen wäre (!) / und die

Gott, indem er Gott als »ihren Herrn« (*mārḥôn*) bezeichnet, der sie richtet und straft, was undenkbar ist, wenn es sich um selbständige ungeschaffene »entia a se« (syr. *ityê d-menn napšhôn*) handelte. Im LLR (10) nennt BD Gott ausdrücklich den Schöpfer (*ʿābôdâ*) der Urwesen: »Entia ... subjecta sunt virtuti sui creatoris« (Nau, S. 548). BD stellt sie nie auf eine Ebene mit Gott¹⁸.

Fraglich ist also nur, welches diese fünf Urwesen sind und woher BD sie genommen hat. Unser Fragment (1) macht die Beantwortung der ersten Frage dadurch schwer, daß offenbar der Anfang ausgelassen wurde, worin sie doch wohl vorgestellt waren und vielleicht auch schon ihre kosmische Anordnung berichtet wurde, die von allen andern drei einstimmig mitgeteilt wird. (1) setzt ein mit dem »Streit« der Urwesen. Dieser fängt, damit Gott nicht damit belastet wird, »aus irgend einem Zufall« beim »Wind« (*rûḥâ* ist fem.) an, dessen Streitobjekt aber nicht das »Feuer« (*nûrâ*, fem.) ist, sondern etwas dazwischen, das ausgefallen zu sein scheint, wie Schaefer m.E. richtig vermutet (aaO. S. 48, Anm. 57), weil ein Subjekt im sing. masc. vorausgesetzt ist. Wenn wir uns auf Mose Bar-Kepha verlassen, ging der Streit in der Richtung: Wind — Wasser — Feuer — Licht¹⁹. An zweiter Stelle stände also das Wasser, das sonst gar nicht vorkommt. Nun ist syr. *mayyâ* zwar masculinum, aber plural, dagegen das als dichterische Umschreibung bessere *yammâ* (Meer) masc. sing. Also dürfen wir ergänzen: »Das Meer rieb sich²⁰ und stieß gegen seinen Nachbarn (*ḥabrâ* »Gegenstück«?), das Feuer.« Nach Mose Bar-Kepha, der die Finsternis in diesem Zusammenhang nicht erwähnt, bliebe dann nur noch das »Licht« (*nûhrâ*, masc.) übrig, das in (1) nicht auftritt. Statt dessen entbrennt das »Feuer« gegen den »Wald«, eine merkwürdige Abschweifung, hinter der man, vielleicht mit Recht, das griech. ὕλη »Wald, Materie« vermutet hat (Schaefer, S. 51); aber diese mit dem fünften Urwesen, der Finsternis (*ḥeššôkâ*, masc.), zu identifizieren, scheint mir reichlich gewagt. Vielmehr ist »Materie« eine gemeinsame Bezeichnung für alle Elemente und

Bezeichnung »seiend« kommt auch (!) dem Herrn der Seienden zu, / aber sein Eigenname wird nie (von anderen) geteilt. / Man hat seinen Namen auf geschöpfliche Seiende (! *ityê mei'abdânê*) verteilt, / indem man sein Sein auf fünf Kräfte verteilte«. // Ähnlich Haer. 53,12; vgl. R. Köbert in: *Biblica* 40 (1959) S. 112 f.

18 Auch in (1), Strophe 4 (*rēšithôn*, vgl. (2) *rēšânûthôn*), scheint wohl eher an den »edlen Ursprung« aus Gott gedacht zu sein, denn von einem »Rangunterschied« der Urwesen ist nichts angedeutet.

19 So in seiner 7. polemischen Gegenfrage, die ich ausgelassen habe (Nau S. 516), nicht in seinem Zitat. Efrēm dagegen scheint vorauszusetzen, daß der Wind zunächst auf das Feuer stieß (das Wasser wird nicht genannt). So in *S. Ephraim's Prose Refutations of Mani, Marcion and Bardaisan*, ed. C. W. Mitchell, vol. II London 1921, pg. CI, syr. 214). Aber Efrēm ist sich nicht sicher (der Satz beginnt mit »wenn ...«).

20 Syr. *šWP* kann mancherlei heißen, aber nicht »kriechen«, wie Schaefer S. 48 übersetzt.

Urwesen. Dagegen scheint sich die »Finsternis« hinter dem »dunklen Rauch« zu verbergen, der bei dem gegenseitigen Kampf der Urwesen entstand (also durchaus nicht »ewig« und vielleicht nicht einmal *ityā* »seiend« war). Rauch entsteht gewöhnlich aus Feuer, aber gerade dies will BD hier leugnen²¹. Dieser Rauch ist aber in (1) nicht aktiv oder aggressiv wie in (3), noch flüchten die »reinen Urwesen« davor zum Herrn, wie alle andern es ausführen, indem sie vielleicht einer manichäischen Interpretation folgen. Das Licht fehlt nur in (1), wenn es nicht durch »reine Luft« angedeutet sein soll, was dem Stil BD's gut entspräche.

Woher hat nun BD diese vier oder fünf »Urwesen« und ihren Streit? Die Kommentatoren sind schnell bei der Hand mit den Griechen; aber diese kennen von Empedokles bis Platon nur die vier Elemente (στοιχεῖα): Erde, Wasser, Luft, Feuer (γῆ, ὕδωρ, ἀήρ, πῦρ), wozu seit Aristoteles noch als fünftes der »Äther« (αἰθήρ) kommt, den man zur Not mit dem »Licht« gleichsetzen kann. Sicher war BD mit der griechischen Philosophie vertraut; Efrēm (Haer. 3,7; 14,8) und Iwannīs von Dārâ machen ihm den Vorwurf, seine Weisheit von den »alten Heiden« genommen zu haben. Aber in (1) fehlt die »Erde« und statt »Luft« (die im Syrischen mit dem griechischen Lehnwort *ā'ar* bezeichnet wird), heißt es »Wind«. Bei den Griechen dagegen fehlt das »Licht« und die »Finsternis«. Wenn BD also trotz seiner Vertrautheit mit den Griechen von ihnen abweicht, so muß das einen Grund haben. Die zweite Zeile von (1) scheint mir eine andre Quelle nahezulegen. Die Reimassonanz von *šāhên* und *pāhên* und ihre Bedeutung (»leer und unstet«) sind deutliche Anspielungen auf das *tōhû wā-bōhû* von Gen 1,2. Dort fand er auch die »Finsternis« und den »Wind« (hebr. *rûah*), der über dem »Wasser« flattert²², also schon drei von seinen fünf Urwesen, und deren »Streit«, denn das ist die übliche Vorstellung vom »Chaos« der Urzeit²³. Auch das »Licht«, das (eindeutig) unter den griechischen Elementen nicht anzutreffen ist, konnte er in Gen 1,3 finden, wo es als erstes der Geschöpfe erscheint. Es bliebe also nur das »Feuer«, das er wohl den Griechen (oder Iraniern?) verdankt, weil eine biblische Unterlage fehlt.

Auch für den nächsten Schritt der Schöpfungsbeschreibung war BD nicht auf den Demiurgos-Begriff der griechischen Philosophie angewiesen für den Former der sichtbaren Welt aus einer vorliegenden Materie. Nach Strophe 5 sandte Gott das »Wort des Gedankens«, um Ruhe und Ordnung wieder

21 »Er war nicht das Kind des Feuers«; statt »Feuer«, *nūrâ*, das ähnliche »Licht«, *nūhrâ*, zu lesen, wie Schaefer erwartet (S. 48), Anm. 55), ist verlockend, aber unsicher.

22 Die Deutung »Wind« (statt Geist) in Gen 1,2 ist zwar falsch, aber sehr alt und von Efrēm selbst gefordert (Haer. 50,8), um die Bedeutung »brüten« für das Verb auszuschließen, die ihm sexuell klingt.

23 Vgl. auch den »Titanenkampf« im *Enuma eliš* I-IV, Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament 61-64.

herzustellen und »diese Welt« aus den Urwesen zu schaffen. Zwei der Quellen, (3) und (4), fügen hinzu: »Das ist Christus«, sicher eine Glosse der Tradenten, aber eine begründete und im Sinne BD's zutreffende. Daß dieses »Wort des Gedankens« nicht irgendein göttlicher Machtauspruch ist, sondern eben der präexistente Logos, durch den »alles geschaffen ist« (Joh 1,3; Hbr 1,2; Kol 1,16 usw.), wird durch eine andre Tradition bei Efrēm²⁴, Michael Syrus (Drijvers S. 117) und Bar-Hebraeus (Drijvers S. 119) gestützt. Danach hat BD außer den vier reinen Urwesen weitere drei angenommen, die zwar von Efrēm polemisch auch mit *ityê* bezeichnet, aber richtiger bei Michael und Bar-Hebraeus als *kyānê* »Naturen, natürliche Fähigkeiten« davon unterschieden werden. Drijvers übersetzt ihre Namen mit »spirit, force, thought«, aber syr. *hawnâ*, *ḥaylâ*, *tar'itâ* sind eher als Teilkräfte einer geistigen Substanz, als »mind, power, intellect«, also fast »Bewußtsein, Wille, Verstand« zu verstehen. Da das dritte Element eindeutig mit dem Logos gleichgesetzt wird, ergibt sich mit Sicherheit, daß BD dabei an die trinitarischen Personen gedacht hat. Er dürfte damit als erster, 200 Jahre vor Augustinus, das psychologische Deutemodell für die innertrinitarischen Beziehungen aufgestellt haben. Dabei ist zu beachten, daß der Heilige Geist wie in Luk 1,35 mit *ḥaylâ* (masc.) »Kraft« gleichgesetzt wird, also innertrinitarisch nicht als »Mutter« zu denken ist, wie wir ihn später (ökumenisch-trinitarisch) benannt finden werden. Seine Nennung an zweiter Stelle ist daher nicht (im Sinne von Joh 15,26 oder gegen das *Filioque*) zu pressen²⁵, sondern kontextlich zu verstehen: Das »Wort« spielt hier die Hauptrolle. Daß es »gesandt« wird, wie in (3), und nicht, wie in (2), (4) »herabsteigt«, scheint auf BD zurückzugehen. Zum mindesten ging dem »Herabsteigen« eine »Sendung« voraus.

Das Schöpfungswerk des Logos besteht nach BD im wesentlichen in einer »Trennung« und Neuordnung der vermischten Urwesen. Das wird deutlicher in den anderen Fragmenten: »Es trennte (*PSK* in (2), (3), (4)) die Finsternis«

24 *Prose Ref.* II, CIV/220; vgl. Drijvers S. 140: Efrēm unterscheidet zwischen BD, der alles durch das »erste Wort« gemacht sein lasse, und den Daisaniten, die alle drei anderen *ityê* von Gott gesandt sein lassen, also keine trinitarische Deutung annahmen. Die »Glosse« kann also nicht von ihnen stammen, aber auch nicht nachträglich von »christlichen Interpolatoren«, denn denen lag nichts daran, BD zu verchristlichen. Weshalb die trinitarische Deutung »very doubtful« sein soll (Drijvers aaO.), sehe ich nicht ein.

25 Auf zwei wichtige Parallelstellen in den Oden Salomons sei hier nur kurz hingewiesen. In OS 16,19 heißt es, daß »durch das Wort des Herrn die Welt ward, und durch den Gedanken seines Herzens« (*'ālmâ b-mellteh hwâ wa-b-maḥšabâ d-lebbeh*). Daß *maḥšabâ l d-lebbeh* und *mê'mrâ d-tar'itâ* inhaltlich dasselbe sind, wird man kaum leugnen wollen. BD hängt nicht an festen Formeln, sondern variiert mit Synonymen. — Ferner die gleiche trinitarische Verschlüsselung in OS 9,5 (nur daß statt *hawnâ* — entschlüsselt — *abbâ* »Vater« steht): Seid bereichert durch Gott den Vater, / nehmt an den Gedanken (*tar'itâ*) des Herrn, / werdet gestärkt (*eṭḥayyal*) und erlöst durch seine Güte.« Das auffallende Wort »bereichert« ist vielleicht gewählt, um *hawnâ* anzudeuten; denn dies heißt eigentlich »geistige Potenz, Vermögen« (vgl. das verwandte hebr. *hôn* »Vermögen, Reichtum«).

(von den Urwesen), »Es trennte (*PRŠ* in (2)) die Urwesen voneinander«. Vielleicht ist dieser Ausdruck in (1) ausgefallen (Str. 6?), möglicherweise aber auch einem anderen BD-Text entnommen. Man kann nicht umhin, an das fünfmalige »Gott trennte« (Gen 1,4.6.7.14.18; hbr. *BDL*) in Gen 1 zu denken. Nach Str. 6 ist der »Wind aus der Höhe« »mit Kraft« (*ḥaylā*) daran beteiligt. Da für den Syrer (wie für den Hebräer) »Wind« und »Geist« dasselbe Wort sind, ist hier eher an den Heiligen Geist gedacht, vielleicht als Lebensspender.

Wenn die Neuordnung in (2) und (4) wörtlich »durch das Geheimnis des Kreuzes« erfolgt, also »soteriologisch«, so ist das wohl auch nicht mehr als eine spätere Glosse, möglicherweise aber auch eine auf BD zurückgehende Anspielung auf die ursprüngliche kosmische Anordnung nach Himmelsrichtungen (die von BD stammen dürfte). Man darf daher übersetzen: »nach Art eines Kreuzes«²⁶, ohne soteriologische Nebengedanken. Wenn die Finsternis in »ihre Tiefe« verbannt wird (Str. 6), so könnte BD dabei an den Satan bzw. an den Fall der Engel gedacht haben.

BD bleibt aber in (1) nicht bei dem Schöpfungs- bzw. Ordnungswerk, das sich auf die Urzeit beschränkt, stehen. Ein Teil der Vermischung ist durch einfache Trennung der Urwesen nicht wiedergutzumachen. Es bleibt ein aus guten und bösen »Naturen« vermischter Rest (Str. 8). Das sind die »Geschöpfe« (*berytā*), wobei in erster Linie an Menschen gedacht ist, die der Läuterung und Erlösung bedürfen. Dem Logos wird auch die Erlösung karg andeutend zugeschrieben, so jedoch, daß auch die Geschöpfe selbst aktiv dazu beitragen (»laufen«) müssen.

Wie die Erlösung (Läuterung) konkret zu denken ist, wird nicht weiter ausgeführt. Nach Efrēm (Pr.Ref. II, XCVIII, syr. 206) geschieht es durch »Wissen und Glauben« (*ida'tā w-haymānūtā*), was gut zur apologetischen Methode BD's passen würde, die Wissenschaft seiner Zeit zur Ergänzung des Glaubens heranzuziehen. Drijvers (aaO. 108-110; im Gefolge von Schaeder und A. Baumstark) möchte aus dem Text (4), wonach die Läuterung »durch Empfängnis und Geburt zur Vollendung kommt«, herauslesen, daß für BD der Geschlechtsverkehr das Mittel der Erlösung gewesen sei, im Gegensatz zu Markion, der ihn untersagte. Er findet diesen Gedanken bei späteren Autoren²⁷ wieder. Aber eine so singuläre und anstößige Meinung (die Efrēm

26 Wie in Haer. 55,1 »nach Art eines Fisches«, 55,2 »nach Art einer Ehe«; siehe unten Anm. 32.

27 Michael Syrus, Bar Hebraeus, Agapius von Mabbug und al-Bīrūnī (S. 109, Anm. 2; hier wären genauere Angaben erwünscht gewesen). Mir scheinen alle diese Nachrichten auf ein und dieselbe derbe Anekdote zurückzugehen, die von Michael Syrus überliefert wird (vgl. Nau, aaO. 524). Danach soll BD zu einem seiner Schüler, der sich mit einer Frau vergangen hatte, gesagt haben: »Die hast du aber wirklich geläutert!« (*mšallātū šalleltāh*). Wie immer das gemeint war (wenn es überhaupt wahr ist), vielleicht im Scherz, — Nau verweist auf Is 4,1 (»aufer opprobrium nostrum«) —, es gibt kein Recht, daraus eine dogmatische Lehre BD's zu konstruieren.

sicher gerügt hätte) auf einen isolierten Text wie (4) aufzubauen, scheint mir zu gewagt²⁸, besonders da Drijvers dafür den überlieferten Text kürzen muß: Er läßt das betonte Wort »eine« (Empfängnis) als verdächtig einfach aus. Nau, der die Handschrift wiedergibt, übersetzt mit Nachdruck: »mundatum in uno (*had*) partu et in una generatione usque in finem« (aaO. 515). Es bedarf keiner großen Phantasie, um darin die Menschwerdung des Logos, der vorher als präexistent dargestellt wurde, angedeutet zu sehen, die einzigartige jungfräuliche Empfängnis und Geburt aus Maria, als Mittel der Erlösung. Die beiden letzten Strophen von (1) handeln also schon von der Erlösung durch Christus. Von seiner eschatologischen Wiederkunft spricht nur der Text (2).

Damit wären im wesentlichen die kosmogonischen Vorstellungen BD's skizziert. Fragment (1) scheint für die Späteren die Hauptquelle gewesen zu sein. Auf das Wenige, das die übrigen darüber hinaus bieten, wurde hingewiesen; es könnte z.T. aus späteren Kommentaren der Daisaniten oder Manichäer stammen, z.B. die aktive Rolle der Finsternis als des bösen Prinzips. Gnostische Tendenzen (Valentinus) oder fundamentale Glaubensirrtümer wurden dabei, abgesehen von der Ewigkeit der Geschöpfe, nicht sichtbar. Beachtlich ist vor allem das Fehlen sexueller Terminologie, die bei den gnostischen oder heidnischen Kosmogonien das Normale sind; von Vater, Mutter und Kindern, von Hochzeit und Geburt, ist bei BD keine Rede. Damit haben wir die nötige Ausgangsbasis gewonnen, um die Angriffe Efrëms gegen BD in Haer. 55 richtig zu beurteilen.

II. Die »mythologischen Irrtümer« BD's

Beim 55. Lehrgesang liegt dem syrischen Kirchenvater offenbar ein bestimmter Text BD's vor, aus dem er Kostproben mitteilt, möglicherweise das eine oder andere von den berühmten 150 Liedern BD's, die zu Efrëms Zeiten bei den Daisaniten noch in Gebrauch waren. Es läßt sich nicht genau entscheiden, wie weit seine Kritik gegen BD selbst gerichtet ist oder gegen dessen spätere Anhänger (*bnay bar daiṣān*), die sich sicherlich weiter von der Großkirche entfernt hatten als ihr Ahnherr und die den Manichäern nahestanden. Es will beachtet sein, daß Efrëm seine Zuhörer vor zeitgenössischen Irrtümern warnen, nicht geschichtliche Irrtümer theoretisch widerlegen will.

Nun ist uns zwar nicht ein einziges Lied des bar-daiṣanischen Psalters bekannt oder mit Sicherheit identifizierbar (so gern ich auch die Oden

²⁸ Meinte etwa Efrëm diesen Text, wenn er (Haer. 14,8) von BD's »Erzählung vom Schöpfer« (*šarbeh d-'ābôdâ*) spricht?

Salomons sowie das »Brautlied« und das »Perlenlied« der Thomasakten dazu rechnen möchte), aber wir können doch mit einiger Sicherheit voraussetzen, daß es sich um »verschlüsselte« Literatur handelt, wie bei Efrēm selbst und späteren syrischen Dichtern, d.h. daß meist in geheimnisvoll andeutenden Allegorien geredet wurde, deren Kryptogramme erst dechiffriert werden müssen, um den gemeinten Sinn verstehen zu lassen. Solche Dichtung ist von Anfang an vieldeutig, und es kann leicht sein, daß Efrēm in seinem Eifer Irrlehren aufzustöbern, sie mißverstanden hat. Da Efrēm ferner dem BD sonst keine großen Glaubensirrtümer vorzuwerfen hat (verglichen mit Markion und Mani kommt BD sehr glimpflich bei ihm davon), können wir außerdem voraussetzen, daß er als Neophyt parthischer Herkunft und hochgebildeter Edelmann eine eigenwillige, untraditionelle und unkonventionelle Sprache führte, die nicht als Muster kirchlichen Stils gelten kann (vgl. etwa die 19. der Oden Salomons). Von diesen Erwartungen her wollen wir an die Deutung des 55. Lehrgesangs und seiner nicht immer leicht verständlichen Anspielungen herantreten.

1. *šallow dēn, aḥḥay,*
'al bnaw(hy) d-bar daišān,
d-lā tūb neštannōn
d-a(y)k d-āmriṅ šabrê:
»meddem rdā wa-nḥet
menn () abbā d-ḥayyê
w-emmā b-rā'z nūnā
beṭnat w-īladteh
w-etkri brā d-ḥayyê.«
yeššō' ḡaddišā!
tešboḥān l-yālōdeh.

1. Betet doch, meine Brüder,
für die Söhne des Bar-Daišān,
damit sie nicht wieder unbesonnen
nach Art von Kindern hersagen:
»Etwas floß und stieg herab
vom Vater des Lebens
und die Mutter, im Geheimnis des Fisches,
empfang und gebar ihn,
und er ward genannt 'Sohn des Lebens'«.
Jesus, du Heiliger!
Lob sei dem, der ihn zeugte!

Es ist nicht sehr wahrscheinlich, daß das Zitat aus BD ein genau wörtliches ist, schon deshalb, weil Efrēms gewöhnliches Metrum (5:5) wohl nicht identisch war mit dem der bar-daišānischen Lieder²⁹. Efrēm wird also kleine Adaptationen daran vorgenommen haben. Sicherlich will Efrēm insinuiieren (wie aus der zweiten Strophe klar hervorgeht), daß die »Söhne BD's«, d.h. die Daisaniten des 4. Jahrhunderts, falsche, mythologische³⁰ Aussagen über die

29 Nach Schaeder (aaO. 61 ff.) hat BD in seinen eigenen Liedern das Metrum gleicher *Hebungszahl* verwendet (wie im »Schöpfungslied«, s.o.), und erst sein Sohn Harmonius das (griechische?) Metrum gleicher *Silbenzahl* eingeführt, das auch Efrēm verwendet. Er möchte daher (nach Burkitt) die Zitate in Haer. 55 (wie auch die Hymnen der Thomasakten) dem Harmonius anlasten. Dazu ist zu sagen, daß wir für ein solches Kriterium BD's Originale zu wenig kennen, und durchaus die Möglichkeit besteht, daß BD beide Dichtungsarten beherrschte und verwendete.

30 Der manichäische Synkretismus würde keine Schwierigkeit gehabt haben, den Mythos der babylonischen Theogonie mit dem Trinitätsdogma zu verquicken. Dort entsprechen Apsū (Vater), Tiamat (Mutter) und deren rätselhafter »Sohn« Mummu (personifizierte Weisheit,

innergöttliche Zeugung des *Logos* machten, nicht über die jungfräuliche Geburt Jesu aus Maria. Der »Vater des Lebens« war für sie Gott der Vater, und der »Sohn des Lebens« ist dementsprechend die zweite Person in der Trinität. Aber Efrēm folgt nicht der lebendigen Tradition der Häretiker, er kennt sie nicht aus persönlicher Fühlungnahme, sondern er folgt bestimmten *Texten*, die er vor sich hat und eventuell falsch liest, und zwar echten BD-Texten³¹. Dabei kommt es aber sehr auf die Auflösung der Symbolchiffren und auf ihre Auslegung an, und es ist zweifelhaft, ob Efrēm in der rechten Verfassung war, die Texte objektiv zu beurteilen. Handelte dieser Text wirklich von der innertrinitarischen Zeugung des Wortes? Kaum, denn BD muß gewußt haben, daß der *Logos*, die göttliche Weisheit, nicht aus dem Heiligen Geist geboren wurde, sondern allein vom Vater gezeugt worden ist (vgl. Ps 2,7; Sir 24,3 usw.). Auch sahen wir, daß im Schöpfungslied die trinitarischen Beziehungen ungeschlechtlich konzipiert sind.

Sicherlich ist für die syrische Frühkirche der Heilige Geist oft die »Mutter«, weil das syr. *rūḥā* syntaktisch weiblich ist. Aber seine mütterliche Funktion beschränkt sich durchweg auf die Menschen (die Kirche und ihre Gläubigen). Über die innertrinitarischen Beziehungen scheint man sich vor Arius nicht viel Gedanken gemacht zu haben. Es ist auch sehr fraglich, ob man in den judenchristlichen Kreisen Syriens zur Zeit BD's den präexistenten *Logos* (statt als »Wort«, Intellekt oder Weisheit Gottes) einfach mit »Jesus« bezeichnet hätte, wie es Efrēm am Ende der Strophe ungeniert tut. Wenn in dem BD-Text von der »Geburt Jesu« die Rede war, dann handelte er von der menschlichen Geburt Jesu, von der Menschwerdung.

Das verrät sich auch durch den Ausdruck »herabsteigen« (*nḥet*), der bei einer hypothetischen innergöttlichen Zeugung keinen Sinn hätte. Es muß sich um ein »Herabsteigen« vom Himmel auf die Erde handeln (vgl. OS 12,6). Man kann sich leicht vorstellen, daß BD eine absolut jungfräuliche Empfängnis Jesu für unmöglich gehalten hat und deshalb die Aussage des Evangeliums (»der Heilige Geist wird über dich kommen, und die Kraft des Allerhöchsten wird dich überschatten«, Luk 1,35; vgl. Mt 1,18) im Sinne einer wunderbaren Befruchtung verstanden hat. Dabei konnte er die Rolle des Vaters freilich nicht direkt dem Heiligen Geist zuschreiben, da dieser für ihn weiblich war. Darum nahm er ein vermittelndes Symbol (syr. *rā'zā*

κόσμος νοητός) in etwa den trinitarischen Personen (vgl. A. Jeremias, *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur*, Leipzig 1913, S. 14-22). Bei Bar-Daišān läßt sich davon keine Spur nachweisen.

31 S.u. Daß Efrēm Werke BD's (nicht nur der Daisaniten) kannte, sagt er selbst in Nisib. 51,2 (ed. E. Beck, CSCO 241, syr. 103 (Louvain 1963), pg. 60): »Ein Buch BD's fiel mir in die Hand ...«.

»Geheimnis«) an³². Aber dieses Symbol kann nicht gut ein Fisch gewesen sein, denn dafür gab es keine biblische Unterlage (an Gabriel, den »Mann Gottes«, scheint BD nicht gedacht zu haben). Ein Fisch kann auch nicht »vom Himmel herabsteigen«³³. Was Efrēm als »Fisch« gelesen hat (syr. *nūnā*), lautete vermutlich ursprünglich »Taube« (syr. *yōnā*, masc. und fem.), in der syrischen Schrift nur durch einen minimalen Unterschied von »Fisch« verschieden. Also, wie das alte Lied singt: »Es flog ein Täublein weiße ...«. Damit ist natürlich nicht der Engel Gabriel gemeint, sondern der Heilige Geist als Kraft Gottes, des »Vaters allen Lebens«. Die Weiblichkeit des Heiligen Geistes tritt dabei völlig zurück, denn kein geschlechtlicher Akt ist gemeint, sondern göttliche Ursächlichkeit. Warum sollte man BD nicht soviel Abstraktionsfähigkeit zutrauen können? Ob nun erst Efrēm oder schon die halbmanichäischen »Söhne Bar-Daišāns« aus der Taube einen Fisch gemacht haben, läßt sich natürlich nicht mehr ausmachen. Das Wort *rdā* (oben, wie üblich, mit »floß« wiedergegeben) ist dafür völlig indifferent; es besagt jede Art von Bewegung, »laufen, fahren, fließen« usw., kontextlich auch »fliegen« (cf. Lex. 714a).

Daß an die irdische Empfängnis Jesu gedacht sein muß, geht schließlich auch aus der Zusammenstellung von Empfängnis — Geburt — Namengebung hervor, die an Kontexte wie Is 7,14, Mt 1,23, Luk 1,31.35 erinnert³⁴. »Sohn des Lebens« heißt dabei soviel wie »Sohn Gottes«, denn Gott ist der »Vater« (Ursprung) des Lebens (vgl. Luk 1,32 »Er wird Sohn des Allerhöchsten genannt werden«). Die »Mutter« des Textes ist also Maria³⁵. Trinitarisch gesehen würde der »Sohn« (Logos, Intellekt, Weisheit) gerade bei BD durch intellektuelle Beziehungen bezeichnet werden müssen (s.o.), denn das Leben ist allen drei Personen gemeinsam.

Handelt es sich aber um die Empfängnis Mariens, so wird man geneigt sein, die Nachricht Hippolyts über den östlichen Zweig der Valentinianer, zu dem er BD zählt, mit unserm Text in Verbindung zu bringen³⁶: »Die Anhänger

32 (*k-rā'z*) wurde im späteren Syrisch auch in abgeschwächtem Sinn von »nach Art von, wie« gebraucht; aber in der Form *b-rā'zā d-* scheint diese Verwendung nicht belegbar, vgl. Lex. 722b. Hier scheint der Kontext eine solche Verwendung zu fordern, vgl. oben Anm. 26. — Statt *b-rā'z nūnā* hat die Editio Vaticana (1740) II,557 *brā kasyā* »verborgener Sohn«, offenbar eine sekundäre Verbesserung.

33 Das Fisch-Symbol für Christus ist nur im griechischen Raum verständlich und gebräuchlich und hat hier auszuscheiden. Erst recht ist es unzulässig, den Christen BD, soweit wir ihn kennen, mit dem der Göttin Atargatis geweihten Fisch in Verbindung zu bringen, wie Drijvers es tut (S. 151).

34 Besonders Is 7,14 und Luk 1,35, wo die Pešitta gleichfalls die passive Form *etkrī* gebraucht.

35 Bezeichnend ist auch, daß für den Heiligen Geist die Bezeichnung »Mutter des Lebens« (die Drijvers, S. 151, wohl aus manichäischem Kontext stillschweigend einfügt) in unserm Text Haer. 55,1 fehlt.

36 Hippolyt, Ref. Haer. VI, 35, ed. Wendland 165, verfaßt zwischen 222 und 235; vgl. Schaefer S. 42 und Drijvers S. 168.

der östlichen Schule, zu der auch Axionikos und (B)ardesianus gehören, sagen, der Leib des Erlösers sei pneumatisch, denn der Heilige Geist, d.h. Sophia, und die Kraft des Allerhöchsten, d.h. des Demiurgen, kamen auf Maria, damit das Maria Gegebene vom Geist geformt würde«. Hippolytus will damit dem BD eine doketische Christologie (die der Valentinianer) zuschreiben. Der Heilige Geist und die Kraft des Allerhöchsten (die bei Lukas in identischem Parallelismus stehen), sind dabei als untereinander und auch vom Logos verschiedene (weibliche bzw. männliche) Prinzipien gedacht.

Aus dem Zitat Efrēms kann jedoch eine so weitreichende Folgerung nicht erhoben werden. Efrēm hätte auch ganz andre Töne angeschlagen, wenn BD Mariens Mutterschaft geleugnet hätte, denn er kannte die Lehren Valentins. Wie die nächste Strophe ausführt, nahm BD lediglich an einer absolut jungfräulichen Empfängnis Mariens Anstoß. Es müßte ein väterlicher Teil (dem menschlichen Samen entsprechend) hinzukommen, um Jesus zum »Sohn des Lebens«, d.h. Gottes zu machen. Da man sich damals alle himmlischen Wesen recht massiv aus einem »pneumatischen« Leib bestehend dachte, so könnte BD durchaus behauptet haben, daß bei der Menschwerdung des Logos ein pneumatischer Anteil »von Himmel herabgestiegen« sei. Das würde sich mit seiner oft bezeugten und gerügten Auferstehungslehre treffen (vgl. Drijvers, 152-157), wonach er die »Auferstehung des Fleisches« geleugnet hätte. Er hätte sich dabei auf Paulus berufen können, der ebenfalls einen »pneumatischen« Auferstehungsleib annahm (1 Kor 15,44.51). Aber wir kennen keinen Text oder Kontext, in dem BD seine Leugnung des Leibes bei der Auferstehung geäußert hätte. Vielleicht hat er sich nur mißverständlich ausgedrückt. Daß das Zitat von Str. 1, bei der obigen Deutung, eine »dokerische Christologie« enthält, läßt sich nicht erweisen. In Christus ist eben »Psychisches« und »Pneumatisches« vereinigt. Jedenfalls sind sich Drijvers (S. 184) und Schaeder (S. 43) darin einig, daß wir BD von der doketischen Gnosis fernzuhalten haben.

2. *wa-d-āmar d-lâ šallīṭ
la-mšawḥdā la-gmar
l-meprā wa-l-mawlādū
l-māran kṛāy(hy) zar'ā
d-menn bêt trēn ilīd
b-rā'zā d-zūwwāgā,
w-māran d-āp pagreh
law menn trēn ilīd,
k-mā kêt mšallal (h)wā
kyāneh alāhāyā
d-nūhrā (h)w d-menn nūhrā.*

2. Und weil er behauptet, es sei für einen einzelnen absolut unmöglich, fruchtbar zu sein und zu gebären, nannte er unsern Herrn einen Sproß, der von zweien geboren wurde, nach Art eines Eheverhältnisses. Aber wenn sogar der Leib unsres Herrn nicht von zweien geboren wurde, wie lauter muß dann erst seine göttliche Natur sein, die Licht vom Lichte ist!

Die zweite Strophe entfaltet weiter das Thema der ersten; sie setzt also denselben BD vorliegenden Text voraus und beruht auf demselben Mißver-

ständnis von seiten Efrēms. BD hat also behauptet, ein Einzelstehender³⁷ könne keine Nachkommen haben. Auch wenn BD das Verhältnis von Gott und Maria eine Ehe (*zúwwāgā*, conjugium, matrimonium) genannt hätte, so muß damit nicht eine physische Vereinigung (»Begattung«, so Beck S. 187) gemeint gewesen sein. Auch die Vereinigung von Christus und der Kirche konnte Ehe genannt werden³⁸, und Efrēm selbst gibt zu, daß Maria eine Vermählte (Gottes) genannt werden darf³⁹. Daß keine eigentliche Ehe gemeint ist, wird von BD außerdem durch das Wort *b-rā'zā* (wie in Str. 1, eigentlich »Geheimnis«) angedeutet: »nach Art« einer Ehe. Der Schluß der Strophe macht es nochmals klar, daß Efrēm den Text BD's tendenziös im Sinne einer innergöttlichen Zeugung auslegen möchte⁴⁰. Efrēm macht daraus ein *argumentum a fortiori*: Wenn schon der Leib (Efrēm meint die Menschheit) Jesu von einer Jungfrau geboren wurde, um wieviel eher muß die göttliche Lichtnatur (der Logos) ungeschlechtlich gezeugt worden sein (»lauter« steht also im Gegensatz zu »befleckt«).

3. *mannū d-lā neḥtôm*
ednaw(hy) d-lā nešma'
d-āmriṇ d-rūḥ ḵúdsā
tartên bnān yeldat.
 »b-reglek(y) tehwe, li(lam)
 bartā, w-lek(y) ḥātā.«
w-behttā (h)y d-nešta''ē

d-aykan hwā baṭnāh.
yeššō' nḥallel pūm(y),
d-hā palplet leššān(y),
d-kasyāthôn aglē.

3. Wer würde nicht seine Ohren
 zuhalten, um nicht zu hören,
 wenn sie sagen, daß der Heilige Geist
 zwei Töchter geboren hat!
 »Nach dir wird erstehen, mir eine
 Tochter und dir eine Schwester.«
 Wir müßten uns schämen, wenn wir er-
 zählten,
 wie ihre Empfängnis geschah.
 Jesus möge meinen Mund reinigen,
 denn ich habe meine Zunge befleckt,
 indem ich ihre Geheimnisse aufdeckte!

Daß BD dem Heiligen Geist zwei Töchter zuschrieb, entnahm Efrēm (nur) dem kurzen Satz, den er anschließend zitiert. Aber auch die Zitate der folgenden Strophen scheinen demselben Zusammenhang anzugehören. Der hier mitgeteilte Satz kann nur dann einen Sinn haben, wenn er von der Mutter, dem Heiligen Geist, zu der ersten Tochter gesprochen wird, bevor die zweite geboren ist: »Nach dir, wörtlich: 'auf deinem (fem.) Fuße', wird noch

37 Das Wort ist masculinum (im Sinne Efrēms und grammatisch), aber der Hintergedanke (im Sinne BD's) ist doch wohl: eine alleinstehende Frau, Maria. Das wird auch durch das Wort »gebären« (Zeile 3) nahegelegt.

38 Vgl. R. Murray, *Symbols of Church and Kingdom*, Cambridge 1975, S. 138.

39 Z.B. in *Nativ.* 11,1 *mzawwagtā*; 21,6 *mezdawwāgā*.

40 Er konnte leicht darauf kommen; denn die Formulierung BD's klingt reichlich valentinianisch. Auch Valentinus hatte darauf insistiert, daß Gott als ἄζυγον und ἄθελον nicht zeugen kann (Hippolyt, *Refut.* VI,4, Wendland 156,4), und zwar mit Rücksicht auf die Zeugung des Logos, und dem Vater darum als Gemahlin die σιγή zugesellt. Vgl. R. P. Casey, *Two Notes on Valentinian Theology*, in: *Harv. Theol. Rev.* 23 (1930), 275-298 (S. 291).

eine (fem.) erstehen, nämlich mir eine (zweite) Tochter, und (damit) dir eine Schwester.« Ein Zusammenhang mit dem Thema der beiden ersten Strophen ist nicht ersichtlich. Es wird sich also um ein anderes Lied BD's (oder der Daisaniten; »sie sagen«) handeln. Ein Vater der beiden Töchter wird nicht angedeutet, aber wir dürfen wohl voraussetzen, daß Gott Vater gemeint ist. Auch ein vorher geborener Sohn, den wir ja nach Efrēms Auslegung der ersten beiden Strophen annehmen müßten, wird nicht erwähnt (es heißt nicht: »und euch eine Schwester«).

Leider sagt Efrēm nicht, wer diese beiden Töchter sind, und was aus ihnen geworden ist. Sie einfach im kosmogonischen Sinne mit »Erde« und »Wasser« zu identifizieren (Drijvers, S. 150), verbietet sich schon darum, weil von den entsprechenden syrischen Wörtern nur eins (*ar'ā* »Erde«) femininum ist. Als guter Syrer hat BD hier sicher von der symbolhaften Geburt der Kirche »aus dem Wasser und dem Heiligen Geist« gerätselt. Der Heilige Geist ist ja »unsre Mutter«, sowohl der einzelnen Gläubigen als auch der Gesamtkirche⁴¹. Warum aber gleich zwei Töchter, wo doch die Kirche bei den Syrern meist als eine, »von Adam an« bestehende Größe angesehen wurde? Meist, aber nicht immer⁴². Denn man mußte zugeben, daß die Synagoge andere Wege gegangen war als das »Neue Israel«, die christliche Kirche, und daß beide schließlich nebeneinander bestanden als feindliche Schwestern. Schon Ezechiel (Kap. 16 und 23) spricht bekanntlich von zwei (kollektiven) »Schwestern«, wenn auch in einem etwas anderen Sinne. Die Identität der beiden und die »schmähliche Empfängnis« der ersten Tochter (im Paradies) wird in der folgenden Strophe durch ihre »Namen« verdeutlicht.

4. *tartēn bnān yeldat*
ḥdā behittā d-yabšā
ḥdā šurtā d-mayyā,
wa-ḥzaw kmā gaddep(w),
d-āp-lā šlem šē'dā

methzē b-gaww mayyā
kmā kēt špē wa-ksē
kyānāh d-rūḥ kūdšā
mennāh d-mahzītā
d-āplā b-tar'ītā
mšā mettšīr dūmyāh.

4. Zwei Töchter gebar sie (der Heilige Geist):
 eine, die »Schmach des Festlandes«,
 eine andre, das »Abbild des Wassers«.
 Seht nur, wie sie lästern!
 Denn nicht einmal die Gestalt eines
 Dämons

ist im Wasser sichtbar;
 wie viel feiner und unsichtbarer muß
 erst die Natur des Heiligen Geistes sein
 als sein Spiegelbild,
 da nicht einmal im (menschlichen) Denken
 sein Bild geformt werden kann!

Die beiden gegensätzlichen Bezeichnungen, die offenbar dem BD-Text entnommen sind, sollen nach Art von biblischen Symbolnamen (vgl. *lō'* *ruhḥāmā* »Ungeliebte«, Hos 1,6; *'azūbā* »Verlassene« Is 62,4, usw.) das Wesen

41 Vgl. H. Kruse, »The Return of the Prodigal«, in: *Orientalia* 47 (1978), S. 190 f., Anm. 44.

42 Z.B. Efrēm, Eccl. 44,21,4 »die beiden Kirchen« (*tartēn knūšātā*). Beide Sprechweisen waren wohl gleichzeitig im Gebrauch.

des Bezeichneten treffen. Dabei wird lediglich für die zweite (offenbar bessere) Tochter ein Kommentar gegeben, dessen abstruse Beweisführung den massiven Geistbegriff des syrischen Kirchenvaters durchblicken läßt. Die erste, die »Schmach des trockenen (Landes)« ist von selbst durchsichtig als die abfällige Bezeichnung für die (allzu irdische) Kirche des Alten Bundes, die nach einer früh verbreiteten Auffassung mit dem »lehmgeborenen« Adam (*ʿāpār min hā-adāmā* »Staub vom Erdboden«, Gen 2,7) beginnt (oder wollte BD sie mit Kain beginnen lassen, der von Heva »mit Jahwe« (*et YHWH*, Gen 4,1) erzeugt wurde?). Der Heilige Geist scheint dabei im »Lebenshauch« (*nišmat hayyīm*, Gen 2,7) verkörpert gedacht zu sein.

Die Bezeichnung »Abbild des Wassers« (*šūrtā d-mayyā*) für die Kirche Christi ist nicht leicht zu deuten, bezieht sich aber jedenfalls auf die Taufe als den Geburtsort der Kirche. Und zwar wurde die Kirche als Ganzes nach einer weit verbreiteten Vorstellung⁴³ bei der Taufe Jesu im *Wasser* des Jordan »geboren«; nicht, weil Jesus als ihr erstes Mitglied angesehen worden wäre (er steht ihr als Bräutigam gegenüber), sondern weil angeblich durch seine Taufe das Taufwasser (eigentlich das Wasser der »Tiefe«, *tehôm*, mit dem der Heilige Geist von Gen 1,2 her eng verbunden ist) lebenspendende Kraft erhielt. Es scheint Texte gegeben zu haben, die besagten, daß Jesus im Wasser des Jordan das »Bild seiner Braut« vorausschauend erblickte, wie etwa Efrēm selbst den Propheten Ezechiel in den Fluten der Tempelquelle (Ez 47,1-12) das Bild des Neuen Sion schauen läßt (Epiph. XI,4): »Groß ist das Symbol, das der Prophet sah, jener Wasserlauf, der answoll; in seiner Tiefe erblickte und sah er deine Schönheit: dich, o Tochter, sah er.« Damit wäre zwar das »Abbild des *Wassers*« erklärt, aber nicht warum es ein Abbild des Heiligen *Geistes* sein soll, wie Efrēm voraussetzt. Wir haben also zu ergänzen, daß die Tochter der Mutter ähnlich sah, und daher das von Jesus geschaute Bild zwar ein Bild der Kirche, aber ein Abbild des Heiligen Geistes war. Und wenn schon die Geistsubstanz eines so niedrigen Wesens wie die eines Dämons (»erfahrungsgemäß«) keinen Schatten wirft, wieviel weniger die des Heiligen Geistes! Solche Beweisführung hatte nicht nur im alten Syrien ihre Gültigkeit.

5. *w-emar d-emat(y) tūb*
nehzeh l-meštūtek(y),
rūhā? ʿlītā lam
bartā (h)y d-ʿal būrkêh
sāmtāh wa-nšartāh.«
w-sāhed b-madrāšaw(hy),
m'isā b-nūšrātaw(hy),
w-rapyā b-ḳūnkānaw(hy),

5. Er (BD) sagte: »Wann werden wir ferner deine Hochzeit erleben, o Geist?«
 Zu jung ist nämlich noch die Tochter, die sie (die Mutter) auf ihre Knie nahm und liebte.«
 So bezeugt er in seinen Lehrgesängen, schändlich in seinen Wiegenliedern, weichlich in seinen Chorliedern,

43 Vgl. H. Frank, »Hodie coelesti sponso juncta est Ecclesia«, in: *O. Casel-Festschrift*, Düsseldorf 1951, S. 192-220.

d-šā'ar šmā pa'yā
d-ḵaddīštā rūḥā,
da-b-kull mšalleltā (h)y.

daß der schöne Name
 des Heiligen Geistes geschmäht wurde,
 der in jeder Hinsicht lauter ist.

Die Anrede an den Geist ist mit dem Vokativ »o Geist« (ohne Zweifel ist der Heilige Geist gemeint) abgeschlossen, das Zitat geht aber noch weiter bis zur fünften Zeile. E. Beck verbindet »jung« mit »Geist« zu »junger Geist« (CSCO 170, S. 188), was inhaltlich und syntaktisch unmöglich ist (er übersah, daß *lam* »nämlich« an zweiter Stelle steht und darum vor »jung« ein Einschnitt anzusetzen ist⁴⁴. Das Thema Geist/Kirche als Mutter/Tochter wird fortgesetzt. Die zur Hochzeit noch zu junge Kirche ist die Braut Christi, die im Vergleich mit der Synagoge, der älteren Tochter des Heiligen Geistes (vgl. die Kirche als Greisin bei Hermas, Vis. I,2 und II,5), auch im Jahre 200 noch jung ist. Die Frage ist freilich an die Mutter, den Heiligen Geist, gerichtet, so daß wir »deine Hochzeit« zu verstehen haben als die Hochzeit, die der Heilige Geist seiner Kirche bereitet. Die für Efrēm anstößigen anthropomorphen Ausdrücke »auf die Knie nehmen« und »liebkosen« (eigentlich »in den Schlaf singen«; der Wortstamm erscheint als »Wiegenlied« einige Zeilen später) sind aus BD übernommen, der hier wohl Paulus unbefangen paraphrasiert, wo dieser *Christus* die Kirche »hegen und pflegen« läßt wie der Mann seine Gattin (Eph 5,29 ἐκτρέφει καὶ θάλπει)⁴⁵.

Die Auffassung der Kirche als Braut Christi bis zu ihrer Vollendung in der eschatologischen Hochzeit (Apk 19,7) bildete sicherlich ein beliebtes Thema für BD. Deshalb ist es auch so verlockend, das »Brautlied« der syrischen Thomasakten ihm zuzuschreiben. Dort ist für »Hochzeit« dasselbe syrische Wort gebraucht wie hier in Str. 5, nämlich *meštūtā* »Trinkgelage« (ebenso in OS 38,12). Auch die Oden Salomons meinen mit ihren Anspielungen auf die »Braut« (*kalltā*, OS 38,9.11; 42,8) die Kirche. Sie spinnen aber den Vergleich weiter, indem sie einen »Verführer« (*habbālā* »Schänder«, OS 33,1.7; 38,9) einführen, der die Kirche ihrem wahren Bräutigam abspenstig macht und für sich selbst beansprucht. Damit kann nur Markion gemeint sein, der seine eigene, die »wahre Kirche«, gründete⁴⁶. In dem Verführer Mani zu sehen⁴⁷ verbietet sich schon durch die betonte Einzigkeit des Verführers. Im Jahre 275

44 Daß das Prädikatsnomen im stat. emph. steht, ist ungewöhnlich, aber wohl durch die Voranstellung des Prädikats bedingt, vgl. Nöldeke, *Kurzgefasste syrische Grammatik* §324C.

45 Vgl. H. Kruse, »Das Brautlied der syrischen Thomasakten«, in: *OrChrPer* 50 (1984), S. 291-330 (bes. S. 325 ff.).

46 Obwohl Markion selbst nicht sich, sondern Christus als den Bräutigam ansah. Vgl. Efrēm, Haer. 47,3 »Sie nennen die Kirche Braut ...«. Nach Harnack schuf Markion die »Rivalin«, die »einzige Gegenkirche, die an Geschlossenheit und Katholizität der grossen Kirche nicht nachstand«, A. von Harnack, *Marcion*, Darmstadt 1960 (Nachdruck), S. 316*.

47 Wie es Drijvers unternimmt, in »Facts and Problems in Early Syriac-Speaking Christianity«, in: *The Second Century* 2 (1982), 157-175, besonders 166-169.

(so setzt Drijvers die Oden Salomons jetzt an) wäre diese Sprechweise nicht mehr eindeutig verständlich gewesen, da man dann (mindestens) von zwei Verführern sprechen mußte, die die Kirche für sich in Anspruch nahmen (vgl. Efrēm, Haer. 24,5) oder deutlicher reden mußte, damit die dunkle Anspielung auf Mani bezogen werden konnte. Dagegen wäre die »groteske« 19. Ode⁴⁸ unschwer mit BD's obiger Vorstellung von der Menschwerdung in Verbindung zu bringen. Ich muß mich hier mit diesem Hinweis begnügen.

6. *l-kū'ārḥôn sāpek*
madrāšhôn kasyā,
d-hāy man d-hāy d-emrat
d-»ēl(y) w-rēšān(y), (l-mānā)
šbaqtān(y) ba-l-ḥōday?»
w-da-bhet b-sanyūteh,

albšeh l-madrāšeh
šūpreh d-mazmōrā
nakpā w-ḡaddišā,
d-menneh tnā māran
d-»ēl(y), ēl(y), l-mā šbaqtān(y)?»

6. Um sie (die Daisaniten) zu beschämen,
genügt ihr apokrypher Lehrgesang
von dieser oder jener, die gesagt hätte:
»Mein Gott und mein Gebieter, warum
hast du mich alleingelassen?«
Und da er sich seiner eigenen Gemeinheit
schämte
hat er (BD) seinen Lehrgesang
in die Schönheit des Psalms gekleidet,
des reinen und heiligen,
aus dem unser Herr zitierte:
»Mein Gott, mein Gott, warum hast du
mich verlassen?«

Die dunkle Andeutung von »dieser oder jener« (wörtlich: »jene (fem.), welche es auch sei«) war natürlich nicht dunkel für Efrēm. Er wird schon gewußt haben, wen BD meinte. Aus dem Inhalt des Zitats geht hervor, daß die Synagoge gemeint sein muß. Es ist fast ein Zitat von Is 49,14, wo Sion klagt: »Jahwe hat mich verlassen, und der Herr (*adōnāy*) hat mich vergessen.« Die »Gemeinheit« des BD besteht nur darin, daß er ein Psalmwort auf die Synagoge bezog, das Jesus auf sich bezogen hatte. Den zweiten Vokativ hat BD zu *rēšān(y)* verändert, was »Fürst, Häuptling, Gebieter« usw. bedeutet, vielleicht zur Andeutung der ehelichen Beziehung »Gemahl« (vgl. Hos 2,18). Daß Efrēm die Stelle als Anruf des Heiligen Geistes gegenüber Gott dem Vater mißverstanden hätte, ist kaum anzunehmen. Woher das Zitat stammt, wissen wir nicht, möglicherweise noch aus dem Zusammenhang mit der »Schmach des Festlandes« von Str. 4. Es kann aber auch zu einem ganz anderen Lied BD's gehören, denn Efrēm greift seine Beispiele wahllos heraus.

7. *mawdēn d-menn mūsē*
īlpū(h)y l-nāmōsā.
šāṭeh d-akteb: »ḥū
rēšā d-benyānā,

7. Sie bekennen, daß sie von Mose
das Gesetz gelernt haben.
Er (BD) verachtete es, indem er schrieb:
»Er ist das Haupt des Baues,

48 Die Drijvers sehr gut interpretiert: »The 19th Ode of Solomon: Its Interpretation and Place in Syrian Christianity«, in: *JThSt*, NS, 31 (1980), 337-355.

d-tar'aw(hy) b-pūkdānā
etpīaḥ(w) kdām emmā.«
w-b-atrā d-kū'ārā
sāmeh l-paradaysā.
ōraytā špītā,
tkas a(y)k maḥzītā
l-yūlpānhôn sanyā.

dessen Tore sich auf Befehl
 öffneten vor der Mutter.«
 An einen Ort der Beschämung
 verlegte er das Paradies.
 O reine Torah,
 weise als Spiegel zurecht
 ihre häßliche Lehre!

Diesmal ist das Zitat reichlich dunkel. In Becks Übersetzung ergibt es überhaupt keinen vollständigen Satz (er läßt das Subjekt »er« weg), aber auch wenn wir ein Subjekt hinzufügen, ist nicht klar, wer damit gemeint ist. Der Zusammenhang verweist auf das Paradies, das BD an einen »Ort der Beschämung« verlegt haben soll, offenbar in den *gnōnā*, das »Brautgemach« syrischer Terminologie. Das Paradies als Brautgemach Gottes und der Menschheit (nicht etwa Adams und Hevas) war aber ein ganz geläufiger Begriff bei den syrischen Theologen. Die einschlägigen Texte hat Murray⁴⁹ in seinem Abschnitt »Paradise and the Church« gesammelt.

Das Paradies steht am Anfang und am Ende der Heilsgeschichte, ist aber auch in der Liturgie der irdischen Kirche geheimnisvoll vor- bzw. nachgebildet. Es ist jedoch nie ein Gebäude, sondern ein wunderbarer Garten, in dem sich Gott und Mensch begegnen. Wir finden aber alte Texte, in denen beide Bilder, Garten und Gebäude, vermengt, und Paradies und Kirche geradezu identifiziert werden, weil in beiden das »Brautgemach« lokalisiert ist. So etwa bei Efrēm selbst (Parad. 6,7): »Er (Gott) pflanzte den herrlichen Garten, er baute (!) die reine Kirche ...«. Nun wird zwar das Kirchengebäude bei den Syrern im allgemeinen nicht als »Kirche« (*'edtā*) bezeichnet (sondern als »Tempel«, *hayklā*), aber das Bild der Kirche als »Gebäude« ist doch (von Mt 16,18 und Paulus her) geläufig.

Da das Zitat von der Vergangenheit spricht, ist vom Paradies der Urzeit die Rede, von dem die Genesis (Torah, »Gesetz«) berichtet. Dann kann aber mit dem »Haupt des Baues« nicht Christus gemeint sein, sondern nur Adam. Wie Christus das Haupt der Christus-Kirche ist, so ist Adam das Haupt der Menschheitskirche. Aber nicht die Identifizierung des Paradieses mit einem Brautgemach war der Stein des Anstoßes für Efrēm, sondern doch wohl eher BD's detaillierte Beschreibung der Zeugung und Geburt der »ersten Tochter« des Geistes, der »Schande des Festlands« als eines geschlechtlichen Aktes. Wie die zweite Kirche aus dem Wasser (als Vater) und dem Heiligen Geist (als Mutter) geboren wurde, so die erste Kirche aus dem »Festland« (syr. *yabšā* ist masc. und erinnert an hebr. *adāmā* Erdboden, Gen 2,7) und dem Heiligen Geist. In eigenartiger Vertauschung der männlichen und weiblichen Rolle

49 AaO. (Anm. 38), S. 254-262.

öffnete der »irdene« Mensch Adam seine Tore (die Nase, Gen 2,7) und ließ die himmlische Gemahlin, den »Lebensodem«, ein, die dadurch Mutter der schändlichen Tochter, des Alten Bundes, wurde. So oder so ähnlich wird die Allegorie von der Geburt der ersten Kirche in ihren Hauptzügen bei BD ausgesehen haben. Es ist zuzugeben, daß die Phantasie BD's reichlich anthropomorphe Blüten hervortrieb; aber die Eheallegorien eines Hosea oder Ezechiel stehen in nichts dahinter zurück. Efrēm selbst gebraucht das Bild vom Brautgemach (z.B. Epiph. 13,4 »Im Garten war das schöne Brautgemach bereitet, doch die Schlange zerstörte es«). Wenn aber BD dasselbe tut, so ist es ein »Ort der Beschämung«. Hier wird mit anderem Maß gemessen. Das Zitat scheint also wieder zum Thema der Strophe 5 zu gehören.

8. *snā tūb l-pardayseh*

brikā d-kaddišā

w-awdi b-pardaysā

ḥrēnā d-kū'ārā

d-»alāhē mšah(w), sāmū(h)y«,

abbā lam āp emmā,

»b-zūwwāghôn našbū(h)y,

b-dürkāthôn šatlū(h)y«.

b-šarbeh d-pardaysā

b'el dīnhôn mūsē (h)w:

lā gēr ktab hālên.

8. Er (BD) haßte wiederum das Paradies

des Heiligen, das gesegnete,

und bekannte ein anderes Paradies,

ein Paradies der Beschämung,

das »Götter abgemessen und begründet
haben«,

nämlich Vater und Mutter haben es

»durch ihre Ehe angelegt,

mit ihren Sprößlingen bepflanzt«.

Durch seine Erzählung vom Paradies

ist Mose ihr Ankläger:

denn so etwas hat (Mose) nicht geschrie-
ben!

Von den ersten Zeilen her gesehen könnte man wohl kaum den Eindruck bekommen, daß BD zwei verschiedene Paradiese behauptet, sondern (im Kontext) nur, daß er das aus Genesis bekannte Paradies ganz anders erklärt und dargestellt hätte. Aber in der nächsten (9.) Strophe wird ganz klar gesagt, daß er zwei Paradiese eingeführt habe, und zwar mit der gleichen Redewendung (»das Götter abgemessen und begründet haben«). Es muß sich also in beiden Strophen um das zweite »neue« Paradies handeln. Was kann damit gemeint sein? Eine biblische Grundlage wird nicht sichtbar; aber auch keine gnostische. Man hat zwar oft zwei »erste Menschen« angenommen, einen himmlischen (nach Gen 1,27) und einen irdischen (nach Gen 2,7), aber für ein himmlisches und ein irdisches Paradies bietet die Schrift keinen Anhaltspunkt, denn das protologische und das eschatologische Paradies (Luk 23,24) ist, wenigstens für die syrische Frühkirche, dasselbe. Es können auch nicht verschiedene Paradies-Stufen oder -bezirke vorausgesetzt werden, wie etwa Efrēm selbst deren drei annimmt: das innere, das äußere und das »Vorparadies«⁵⁰, denn dies sind nur Teile ein und desselben Paradieses. Auch der

50 Vgl. E. Beck, *Ephraems Hymnen über das Paradies*, Roma 1951, besonders S. 11 und 19.

Unterschied von vorläufigem⁵¹ und endgültigem Paradies kann nicht gemeint sein. BD scheint in Strophe 8 überhaupt nur an ein »protologisches« Paradies gedacht zu haben, das am Anfang der Heilsgeschichte (der Kirche oder des einzelnen) steht.

Da es aber für ihn zwei Anfänge gibt, entsprechend den zwei »Töchtern des Heiligen Geistes« (Kirchen) und deren Geburten, so liegt es nahe, das zweite Paradies im Ort und Ritus der Taufe (und Eucharistie) zu sehen, als dem Ort, wo die Kirche Christi geboren (und genährt) wird. Die Kirche selbst, als Ort der Gottesnähe und -verbundenheit wird damit zum »Paradies«. Dies ist ohne Zweifel auch die Position der 11. Ode Salomons, wo das Wort Paradies nicht weniger als viermal vorkommt, und zwar (wie Charlesworth richtig hervorhebt)⁵² in einem irdischen und gegenwärtigen Verständnis (sonst in den OS nur noch in 20,7, und in gleichem Sinne).

Ein weiterer Grund, das zweite Paradies im Kultraum bzw. in der christlichen Kirche zu erblicken, liegt darin, daß dort, wie auch im ersten Paradies, ein »Brautgemach« angenommen wurde⁵³. Und dies ist auch der einzig ersichtliche Grund, weshalb Efrēm das zweite wie das erste Paradies (vgl. Str. 7 s.o.) einen »Ort der Beschämung« nennen kann, denn für ihn ist alles, was mit dem Zeugungsakt zusammenhängt, befleckend und beschämend. Es ist leicht möglich, daß BD in seinen Liedern (meint Efrēm die 11. Ode Salomons?) die Geschlechtssymbolik und -metaphorik so weit vorangetrieben hat, daß er die Mutter (den Heiligen Geist) mit dem »Vater« (es kann sich nur um das »Wasser« handeln) andeutungsweise die Wiederzeugung und Wiedergeburt der Kirche, bzw. der Gläubigen aus dem »Wasser und dem Heiligen Geist« im »Brautgemach« des Baptisteriums vollziehen ließ, alles nur bildlich und anthropomorph gesprochen. Die Getauften müßten dabei, entsprechend dem Gartencharakter des Paradieses, zu Jungpflanzen oder Sprößlingen werden (daß *dūrkatā* diesen Sinn haben kann, erhellt aus dem Zusammenhang und den von Brockelmann Lex. 166b zitierten Belegen). Daß BD tatsächlich den Parallelismus der beiden »Paradiese« so weit getrieben hat, und nicht nur das erste, eigentliche Paradies meinte, wird später noch deutlicher aus Strophe 9.

Schwierig ist das Verständnis des Zitats im Sinne BD's, das aus dem Zusammenhang gerissen ist. Zunächst ist zu sagen, daß die Zeile »nämlich Vater und Mutter« als Erklärung von »Götter« wohl nicht von BD stammt,

51 »Intermédiaire«, vgl. J. Daniélou, »Terre et paradis chez les pères de l'Église«, in: *Eranos-Jahrbuch* 22 (1953), S. 433-472, besonders 448.

52 James H. Charlesworth, *The Odes of Solomon*, edited and translated, (Textes and Translations 13, Pseudepigrapha Series 7), Chico 1977, pg. 56, note 29.

53 Efrēm, Epiph. 4,22; OS 42,9; Perlenlied (in: *The Return of the Prodigal*, Anm. 41), Vers 11; vgl. Murray, aaO. 254-261.

sondern willkürliche Unterstellung Efrēms ist. BD sprach von »Göttern« die das Paradies (sg.) »abmaßen und begründeten«⁵⁴. Er dachte also hier nur an *ein* Paradies, und zwar an einen Garten, also an das Paradies von Gen 2. Was die »Götter« damit zu tun haben, ist unklar, denn BD ist betont Monotheist (vgl. Efrēm, Haer. 3,4-5). Der »Vater« ist ja auch das »Festland«, die Erde, Adam, also kein Gott, wie Efrēm suggeriert, die Mutter der Heilige Geist. Das gäbe ja auch höchstens zwei Götter, während der Plural auf eine Vielzahl deutet. Sollte BD tatsächlich den sonderbaren Gottesnamen »*Yahwê elôhîm*« in Gen 2,8-9 als identisch mit »*Yahwê šebā'ôt*« (»Jahwe der Heerscharen«) aufgefaßt haben und die »Heerscharen« (Engel) als Götter benannt haben (vgl. Str. 10)? Engel spielen bei der Bewachung des Paradieses eine Rolle (Gen 3,24); womöglich folkloristisch auch bei der »Anlegung und Gründung«. Andererseits müssen die aus der Ehe hervorgehenden »Sprößlinge« (= die erste Tochter) die Mitglieder der ersten Kirche, der Synagoge, sein, die angeblich im Paradies begann. Efrēm insistiert auch nicht auf dem scheinbaren Polytheismus BD's, sondern nur auf seiner sexuellen Schilderung des Paradieses.

9. *ba-'den ktib da-nšab*
māryā l-pardaysā.
mūšê l-ḥad mkarrez,
w-hānā trēn ma''ell,
d-»alāhê mšah(w), sāmû(h)y,«
b-atrā d-nākep 'nā
d-āpen šmeh adker.
ḥewyā d-aṭ'i (h)wā
l-ādām b-ilānā,
nkal, aṭ'ēh l-hānā
b-šarbaw(hy) d-pardaysā.

9. In Eden, so steht geschrieben,
 hat der Herr das Paradies geplanz.
 Mose verkündet (nur) eines,
 und dieser führt deren zwei ein:
 »Götter maßen es ab und begründeten es«,
 an einem Ort, dessen Namen
 zu nennen ich mich schäme.
 Die Schlange, die Adam
 an dem Baum verführte,
 hat auch diesen getäuscht und verführt
 mit seinen Erzählungen vom Paradies.

Die wiederholte Zitierung desselben Satzes (vgl. Str. 8) zeigt, daß es sich noch um denselben Vorwurf handelt wie in Strophe 8. Die auffallende Hervorhebung des schamvollen Charakters des Ortes und seines *Namens* könnte auch darauf beruhen, daß BD statt »Brautgemach« (was eine ehrbare Bezeichnung ist) ein gewagtes Synonym gebrauchte hätte. Efrēm stellt die Sache so dar, als ob beide Paradiese in Eden zu suchen wären. Kann es ihm entgangen sein, daß BD sein zweites Paradies mit der christlichen Kirche gleichsetzte, und zwar in biblischer Redeweise, wo er doch selbst die Kirche (auf Grund einer »realisierten Eschatologie«) bildlich ein Paradies genannt hat (Parad. 6,7-8) und das Bild vom Brautgemach (Epiph. 13,4) verwendet? Eher ist anzunehmen, daß er bewußt die bildliche Redeweise ignoriert und durch wörtliche Auslegung *ad absurdum* führen möchte, um von der Geschlechtssymbolik abzuschrecken.

⁵⁴ Letzteres Verb hat zuweilen kontextlich die Nuance von »pflanzen«, z.B. einen Weinberg, Afr 196,2, cf. Lex. 470a.

10. *b-šemšâ w-sahrâ hâr,*
b-šemšâ mtal l-abbâ,
b-sahrâ mtal l-emmâ,
dekrê w-nekbâtâ
alâhê w-yaldayhôn

w-gâdep mlê pûmeh
w-šābah l-saggi`ê
d-»šūbhâ lkôn, māray,
wa-lkôn, bnay māray!«
kenšâ d-alâhê
akrez w-lâ bāhet.

10. Er schaute die Sonne und den Mond;
 mit der Sonne verglich er den Vater,
 die Mutter verglich er mit dem Mond.
 Männliche und weibliche
 Götter und ihre Nachkommen (nahm er
 an)

und lästerte mit vollem Mund.
 Er pries die vielen (Götter):
 »Ehre sei euch, meine Herren,
 und euch, Söhne meiner Herren!«
 Eine Schar von Göttern
 verkündete er, ohne sich zu schämen.

Ein Zusammenhang dieser Strophe mit dem Paradies-Thema ist nicht ersichtlich; man kann daher nicht an Str. 8 und das dortige »Vater und Mutter« anknüpfen. Hier stehen Sonne und Mond im Mittelpunkt und sind nicht bloße Vergleichsmittel. Das Verhältnis ist aber umgekehrt (und vielleicht nur durch Efrēm oder die Daisaniten vermengt): das Bekannte sind nicht »Vater und Mutter«⁵⁵, die mit Sonne und Mond verglichen würden, sondern Sonne und Mond, die mit einem Vater und einer Mutter verglichen werden. BD hat vielleicht ein Lied auf die Schöpfung nach Art des 8. und 19. Psalms hinterlassen, von dem wir sonst nichts wissen. Was Efrēm daran kritisiert, ist zunächst, daß BD Sonne und Mond als Vater und Mutter darstellt, was allerdings unbiblich ist, aber irgendwie bildlich gemeint sein kann. Der schlimmere Vorwurf ist, daß BD sie als »Götter« bezeichnet zu haben scheint. Efrēm stellt es nun so dar, als ob damit notwendig ein polytheistisches Verständnis verbunden wäre. Nun ist die Beseelung der Gestirne eine noch bei Thomas von Aquin umstrittene Frage, die der Bibel nicht unbekannt ist (vgl. das Deboralied, Jdc 5,20 »Von Himmel her stritten die Sterne, von ihren Bahnen her kämpften sie mit Sisera«). Hinter der Bezeichnung »Himmelsheere« (*šbā`ôt*) stehen ursprünglich die Sterne, so daß *Yahwê elōhîm* und *Yahwê šbā`ôt* tatsächlich Synonyme wären. Als belebte, machtvolle, himmlische Wesen konnten die Gestirne sehr wohl »Götter« genannt werden⁵⁶. Was Efrēm aus BD zitiert, besagt allerdings nur »meine Herren«, als Anrede für Sonne und Mond (vgl. den Sonnengesang des Franziskus von Assisi, der vom »messor (= monsignor) lo frate sole« spricht, also »mein Herr, Bruder Sonne«). Daß damit Götter gemeint sind, wäre dann nur Auslegung Efrēms. BD scheint nun in seinem »Sonnengesang« die Sterne

55 Welche eigentlich? Etwa die trinitarischen Personen Vater und Heiliger Geist? Das wäre eine Trinität ohne den Sohn oder mit 7 Söhnen (vgl. Drijvers, S. 149).

56 Man beachte, daß dies der ältere und damit eigentliche Sinn von »Gott« (in den meisten Sprachen) ist, und die biblische Bedeutung »einziger Schöpfer« der uneigentliche, sekundäre; nicht umgekehrt.

als *Kinder* von Sonne und Mond apostrophiert zu haben, eine dichterische Freiheit, der jedoch keine häretischen Absichten unterstellt werden dürfen.

Den Abschluß bildet ein Gebet für den vor 150 Jahren verstorbenen »Irrlehrer«, immerhin ein Beweis, daß Efrēm dessen Sünden trotz allem nicht für »Todsünden« angesehen hat:

11. *d-bêt maḳḳbay eškaḥ(w)*
ḳṭile yḥūdāyē
w-eškaḥ(w) b-’ūbbayhôn
ṣalmēh d-ḥanpūtā,
w-ḳarreb(w) ḥlāp mitē
ṣlôtā w-ḳūrbānā.
w-antôn, bnay ṭābā,
ṣallaw ’al bar dayšān
d-ezal b-ḥanpūtā,
legyôn b-gaww lebbeh
w-māran b-gaww pūmeh.

11. Die Makkabäer fanden
 gefallene Juden,
 und sie fanden in ihrem Busen
 heidnische (Götzen-)Bilder.
 Sie brachten für die Toten
 Gebet und Opfer dar.
 So sollt auch ihr, Kinder des Gütigen,
 für Bar-Daišān beten,
 der in seinem Heidentum wandelte,
 eine Legion in seinem Herzen
 und unsern Herrn in seinem Mund.

Wenn wir rückblickend zusammenfassen, was von den kosmologisch-mythologischen »Irrtümern« BD's übrigbleibt, so wird man zugeben, daß sie nicht ausreichen, um BD zum Häretiker zu stempeln. In der Hauptsache sind es robust-sexuelle Vergleiche für theologisch bedeutsame Vorgänge, sei es für die Empfängnis Mariens (Str. 1-2), sei es für die Wirkungen des Heiligen Geistes (Str. 3-5), sei es für die Auffassung des Paradieses als »Brautgemach« (Str. 7-8), also untraditioneller Sprachgebrauch, der ihm zum Vorwurf gemacht wird. Daneben wird ungehöriger Schriftgebrauch (Str. 6) und die anstößig gewordene Bezeichnung der »himmlischen Heerscharen« als Götter (Str. 8-9) gerügt. Ob Efrēm die Beseelung der Gestirne als solche und ihre Mächtigkeit getadelt hätte, ist schwer zu sagen. Den Glauben an den (begrenzten) Einfluß der Planeten (Fatum), wie ihn BD vertrat, wirft er ihm in unserm Text nicht vor, soll ihn aber bei anderer Gelegenheit (nach der bei Nau, S. 508 zitierten Biographie) mit dem Anathem belegt haben. Wie Nau selbst bemerkt (507), war dieser Irrtum noch bis ins 16. Jahrhundert bei Christen verbreitet. Sonst wird nur immer wieder erwähnt, daß BD die Auferstehung des Leibes geleugnet habe. Wie wir sahen, ist das vielleicht nur eine Frage der Sprachregelung. Jedenfalls hat man den Eindruck, daß Efrēm seine Angriffe rhetorisch aufbauscht. Man kann ihm zugute halten, daß er den verderblichen Einfluß der Daisaniten seiner Zeit von seinen Christen fernhalten wollte, die offenbar deren gnostisch-manichäische Auslegung der vieldeutigen Dichtungen BD's kannten und anziehend fanden. Man wird auch die Richtigkeit der Tradition (Epiphanius u.a.) zugeben können, wonach sich BD gegen Ende seines Lebens mit der edessenischen Kirche entzweit hat (vgl. Schaefer, S. 45). Dies war wohl eher ein Schisma als eine Häresie; aber wie es

zu geschehen pflegt, wurde daraus für seine Anhänger eine ständig wachsende Spaltung, die in Häresie endete.

Wenn man dem Laienapostel und Lientheologen BD gerecht werden will, darf man ihn nicht mit den Maßstäben des nachnizänischen oder gar des modernen westlichen Christentums messen. Man darf ihn auch nicht beurteilen nach dem, was seine Gegner oder seine späteren Anhänger aus ihm gemacht haben. Leider sind uns nur kontextlose Bruchstücke seiner Werke, die vom häresiekritischen Standpunkt aus ausgewählt wurden, erhalten. Wie wenn von Origenes nur die Anathematismen von 543 erhalten wären (Denzinger-Schönmetzer 403-411). Wenn die beiden Lieder der Thomasakten in ihrer ursprünglichen Fassung (wie ich meine und zu zeigen versucht habe) von BD stammen, so zeigen sie uns einen für Gott und die Kirche begeisterten Christen, der es versteht, christliche Lehren für seine Zeit- und Volksgenossen anziehend darzustellen. Man muß nur mit etwas einführender Sympathie an ihre Interpretation herangehen. Auch für die Oden Salomons würde solche Empathie ohne Zweifel günstige Ergebnisse zeitigen. Die Interpretation von J. H. Charlesworth ist auf dem besten Wege dazu⁵⁷. Manche dieser Oden erheben sich zu einer Höhe, die man heutzutage als Mystik bezeichnen würde. BD war kein Bischof und auch kein Fachtheologe, und man darf von ihm nicht erwarten, daß er ein wohlausgewogenes Gesamtsystem des christlichen Glaubens entwickelt. Die Freude an der Erlösung und der himmlischen Vollendung wird überschwenglich hervorgehoben, der dunkle Hintergrund (Sünde und Kreuz) kommt zu kurz. Aber in den Punkten, die zur Sprache kommen, zeigt BD eine überraschend naturhafte und originelle Durchdringung wesentlicher christlicher Glaubensinhalte, die etwas von dem ersten urchristlichen Impakt der Frohbotschaft spüren läßt. Sogar seine Fragmente zeigen, wie weit und reich das christliche Glaubensleben gerade jüdisch-christlicher Prägung gewesen sein muß, bevor es in die schmalen Bahnen normativer Sprachregelung eingeeengt wurde. Das hätte er nicht leisten können, wenn nicht eine starke rechtgläubige Tradition vor ihm und um ihn bestanden hätte. Mögen manche seiner urwüchsigen Bilder unserm modernen Empfinden als Geschmacklosigkeiten erscheinen, für die robuste Begriffswelt seiner Umgebung waren sie wie zugeschnitten. Auch in der Kirche von Edessa stand am Anfang nicht die Häresie, sondern der geistmächtige, begeisterte und begeisternde Elan der apostolischen Verkündigung.

57 Vgl. seinen Artikel »The Odes of Solomon — Not Gnostic« in: *Catholic Biblical Quarterly* 31 (1969), 357-369. Schon der Kommentar von J. H. Bernard, *The Odes of Solomon*, Cambridge 1912, liegt in dieser Richtung.

ANDREW PALMER

A Corpus of Inscriptions from Ṭūr ʿAbdīn and Environs

Introduction

For more than three-quarters of a century the work of Henri Pognon has been the only source of reliable information on the Syriac epigraphy of Ṭūr ʿAbdīn. His *Inscriptions sémitiques de la Syrie, de la Mésopotamie et de la région de Mossoul* (Paris, 1907) contains his edition of six of the inscriptions in the present collection (A.5, A.6, A.12, A.19, B.13, C.2), with drawings, translations and a mainly philological commentary, in addition to a number of funerary memorials at Ṣalaḥ (Pognon 22-32), Ḥaḥ (Pognon 65-71) and Heshterek (Pognon 95, 97-116). In every case I have scrutinized afresh the inscriptions published by Pognon, except where they have been destroyed; even then it was sometimes possible to improve on his readings by reference to his own drawings or to photographic evidence from another source. Photographs have been published of A.2, A.7, A.10, A.15, A.16, A.17, C.2, C.14, D.4, D.5 and D.8-14; C.2 and a part of A.2 have since been destroyed, but I have reexamined and rephotographed the others and what remains of A.2. I have also reexamined A.4, which was published in 1896 by Ignazio Guidi with an accurate drawing; this inscription is not from Ṭūr ʿAbdīn, so what was said at the beginning does not imply that Guidi is unreliable.

In 1972 Jacques Jarry published a corpus of inscriptions from Ṭūr ʿAbdīn which was intended to supplement Pognon. In “Inscriptions syriaques et arabes inédites du Ṭour ʿAbdīn”, *Annales Islamologiques* 10 (1972), pp. 207-250, Jarry certainly showed that further inscriptions existed; he also gave photographs, albeit mediocre ones, of some of them. But a comparison of A.1, A.2, A.7, A.10, A.13, A.16, A.17, B.10, B.12, C.1 and most of the inscriptions in section D with Jarry’s edition and translation of the same inscriptions will show that his publication was indeed “too hasty”, as he admitted in a republication of A.17. An example will show sufficiently the limitations and faults which vitiate Jarry’s technique and make his collection unusable:

Jarry 21

אה חב חב חב
 חב חב חב חב

Palmer A.16

1 חב חב חב חב
 2 חב חב חב חב
 3 חב חב חב חב
 4 חב חב חב חב
 5 חב חב חב חב
 6 חב חב חב חב
 7 חב חב חב חב
 8 חב חב חב חב
 9 חב חב חב חב
 10 חב חב חב חב
 11 חב חב חב חב

Commentary on Jarry's version

1. The fact that certain letters (indicated in my version by a circle underneath) are doubtful and others (enclosed by me in square brackets) have been restored by the editor is not shown.
2. The syntax is suspect at several points, not to say impossible: the order—object, verb, subject—is not found in any other inscription (lines 1-2); the unit in line nine is in the wrong gender; the preposition **ח** is needed before **ח** in (Jarry's) line 11.
3. The phrase **חב חב חב חב** is striking, but unparalleled.
4. No other inscription in Ṭūr 'Abdīn refers by name to the village or monastery where it stands, only to "this village", "this church", "this monastery".
5. Even if **חב** (line six) were illegible, lack of space would make Jarry's reading impossible.
6. If we accept Jarry's reading of the date (A.G. 1061 = A.D. 749/50), we have difficulty with his reading of the bishop's name, since the death of Athanasius of Nunib in 746/7 was followed by a vacancy of several years until *ca.* 752, when Cyriac succeeded to the title of Ṭūr 'Abdīn (*Chron.* 819, A.G. 1030; *Chron. Michael*, XI.22c, text p.464, a passage probably based on a contemporary account by Daniel, the son of Moses of Ṭūr 'Abdīn).
7. Jarry nowhere informs the reader of the situation of "Deir Mar Musa"

(this applies also to his two publications of A.17), an omission which might only be permitted if the site were already known from some other publication.

In comparison with the above, the “unscholarly” work of antiquarians within the Syrian churches does not seem so bad. They do not always retain the spelling of the original and presume occasionally even to “improve” on the text; they have no system to indicate degrees of legibility and are inclined to “restore” with too much confidence. But where the inscription is neither inaccessible nor badly damaged, they can be relied upon to understand it and to reproduce its sense correctly. The four publications which concern us are: Isaac Armalet, *siyyāḥa fī ʿabdin*, in *al-Machriq* 16 (1913), pp. 561-78, 662-75, 739-54, 835-54; Ignatius Efrem Barṣawm (Patriarch of the Syrian Orthodox), *maktbonūtō d'al atrō dʿūr ʿabdin* (Lebanon, 1964; reprinted Glane, 1985); Philoxenos Ḥanna Dolabani (Bishop of the Syrian Orthodox diocese of Mardin), *maktabzabnē d'ūmrō qaddišō dqartmīn* (Mardin, 1959); *id.*, *habbobō dmapṣaḥ ʿal maktbonūtō ddayrō dmory yaʿqūb dṣalaḥ* (Atchane, 1973). (See A.6, A.12, A.19, B.3, B.13.) One way in which these are useful is in their indication of the native consensus about names etc.; e.g. Armalet and Dolabani agree against Pognon in reading “of ʿAynwardo”, instead of “of Arnas (ʿŪrdnus)”, in A.6 (see the commentary on line one of that inscription).

This corpus contains all the older Syriac inscriptions which I have examined myself in ʿAbdīn, one I examined in Mardin (A.13) and another I examined in Rome (A.4). It also contains one inscription (C.2) of which only a drawing and a photograph survive and another (A.2), part of which has been destroyed since it was photographed before the First World War. It does not contain the funerary memorials of Ṣalaḥ, Ḥaḥ and Heshterek published by Pognon, which complement this corpus. Those of Ṣalaḥ and of Ḥaḥ have been checked by me; the errors were insignificant. Those of Heshterek have apparently perished with the building that contained them. The latest date represented in the present corpus is 1442/3, but all the other inscriptions are dated between 534 and 1226.

It is my intention to publish in subsequent volumes of this journal:

1. A study of the letter-forms used in ʿAbdīn and environs, based on this epigraphic corpus and on manuscripts;
2. A concordance of the epigraphic diction of ʿAbdīn and environs.

Together these will form an instrument with which the damaged inscriptions which remain to be found can be reliably reconstructed and a date can be assigned to those that are undated.

The present publication provides:

- a) The serial-number, date and situation;
- b) a material description of each inscription in its setting;
- c) previous publications, whether satisfactory or not, even mere photographs;
- d) a photograph, squeeze or drawing, where available/necessary;
- e) a critical reading of the text, in which doubtful letters are marked by a circle underneath, restorations are enclosed in square brackets, and letters accidentally omitted are enclosed in pointed brackets;
- f) a translation, in which italics are used to indicate uncertainty, square brackets the approximate extent of restoration, dots an indeterminate number of missing letters, pointed brackets a supplement to the text, and round brackets an addition by the editor intended to make the English more comprehensible;
- g) a philological commentary, line by line, sometimes extended to justify the date assigned to an inscription on the basis of its letter-forms or of argument from the historical context.

The above applies only to the first three categories of inscriptions: A. Inscriptions with a date; B. Inscriptions with an approximate date and C. Inscriptions with no date. The fourth category, D, has its own format; it is a self-contained group of inscriptions from a monastery near Ḥaḥ.

For an *historical commentary* on these and on Pognon's inscriptions, see the Appendix to my book, *Monk and Mason on the Tigris Frontier: The Early History of Tur 'Abdīn* (Cambridge University Oriental Publications, forthcoming). Reference to the Index locorum will reveal further comments in the main text. The Appendix also considers the phenomenon of epigraphy as such in Ṭūr 'Abdīn and questions about its practitioners and their methods.

The research for these publications took place over a period of eight years during visits to the area in 1978, 1980, 1984 and 1986 and a visit to Rome in 1980. In this last case I was helped by a grant from Wolfson College, Oxford. In 1984 I travelled with a grant from the British Academy and in 1986 with the support of the Alexander von Humboldt-Stiftung, Bonn. Malfono İsa Gülten of the Abbey of Qartmin (Deyrulumur manastırı) read many of the inscriptions with me while he was initiating me in the study of Syriac; this would not have been possible without the permission of the abbot, Samuel Aktash, now Bishop of Mardin and Ṭūr 'Abdīn. My doctoral thesis (Oxford, 1982, typewritten manuscript) included an earlier version of the inscriptions here numbered A.1, A.3, A.6, A.8, B.11, A.14, B.12, B.13 and A.18 (there numbered A.1-9) and of C.4, C.1, C.6, C.5, C.7-11 and C.12 (there numbered B.1-9 and B.11). I have a debt to the supervisor of my thesis, Dr. Sebastian

Brock, which cannot be repayed. Miss Joyce Reynolds also gave invaluable advice. My gratitude is extended to the villagers, priests and monks of the region I studied and to my travelling companions for their help and patience. An earlier draft of this article owed a great deal to Dr. Kai Brodersen and his word-processor. The inscriptions, except for those in Section D, are printed from a 'plot-out' made at Cambridge with a Fortran programme written in collaboration with Dr. Alan Winter. Dr. Hubert Kaufhold checked my readings and my reasonings with characteristic thoroughness and so saved me from several errors and inconsistencies. Occasionally, he made suggestions of substance which have been added with his initials in square brackets after the commentaries.

I wish to record here my indebtedness to the late Hannes Cornet, who died while this corpus was undergoing its final revision. He and his wife gave me much more than my first opportunity to explore Tūr 'Abdīn and my introduction to Munich and the editors of this journal. Perhaps this is a suitable place to draw attention to the vast archive of archaeological photographs accumulated by the Cornets on their many and wide-ranging journeys in South-East Turkey; these include two of the photographs published here and many other inscriptions too recent for inclusion in this corpus.

Mostly we have to do with inscriptions in Estrangelo letters on limestone. Where the material or the letter-forms are different, this is noted. In epigraphy it is important to be aware of certain possibilities which printed Syriac obscures; that is why the vertical orientation of many inscriptions is here preserved, as far as possible, in the illustrations and the Estrangelo SEMKATH is kept—as on the stones of Tūr 'Abdīn—unjoined on the left-hand side.

SECTION A: INSCRIPTIONS WITH A DATE

A.1 A.D. 534 (February, March, April, May or August) — QARTMĪN ABBEY

Unattached stēlē 90 × 40 cm. With one diagonal fracture (across top of sculpted arch). Text inscribed horizontally on Graeco-Roman *tabula ansata*, badly cratered and eroded (gun damage?). Small cross to right of first word. Above *tabula*: relief sculpture, destroyed beyond recognition, within a round arch also sculpted in relief. Traces of short inscription on right pillar of arch: DOLATH + 'E GOMAL + ? + RISH. Position in 1978: between asphalt road and ruins southwest of monastic enclosure, lying on its back, surrounded by stones and protected with a covering of branches. In 1986: upright against a new wall near former position.

Previous publication: Jarry 76; photograph in Palmer, *Monk and Mason*, fig. 48.



A.1 detail (photo Bert Larsson)

- 1 כַּסְמָא אֲרִיבְרָא דַּעְרָא
- 2 וְלִמְנַטְרָא אֲרִיבְרָא אֲרִיבְרָא
- 3 כַּסְמָא בְּרִיבְרָא אֲרִיבְרָא אֲרִיבְרָא אֲרִיבְרָא
- 4 אֲרִיבְרָא אֲרִיבְרָא
- 5 מַטְרָא [.....] אֲרִיבְרָא
- 6 מַטְרָא [.....] אֲרִיבְרָא
- 7 [.....] אֲרִיבְרָא אֲרִיבְרָא
- 8 [.....] אֲרִיבְרָא [.....]

On the fourth day [of ... of the ye]ar eight hundred and forty-five, in the days of M[or Seve]r[us ..., the a]bbot, [...] the priest [Is]aiah, [...] and Mor Maron [...] and [...], priest and so'ūrô escaped [...].

Commentary: 1 Room for preposition with short month-name: **כַּסְמָא** / **כַּסְמָא** / **כַּסְמָא** / **כַּסְמָא** 3 Diagonal incision at bottom left of unattached RISH in abbot's name, belonging either to GOMAL (e.g. **גִּמְלָא**) or to extended OLAF (e.g. **סְלַפְלָא**); **סְלַפְלָא** is attested by the local liturgical calendar (*AnBoll* 27 (1908), p. 146: Jan. 29) as the name of an abbot of Qartmīn and the cognomen **כַּסְמָא**, which is attached to the name Severus in a list of prominent early Qartminites (*Qartmin Trilogy*, edited in Palmer, *Monk and Mason*, XXIII.8), can be fitted between name and title on the stone. 4 The WAW of **אֲרִיבְרָא** is a closed oval unlike WAW elsewhere in the inscription. / The lacuna probably contained the words: **וּמַטְרָא** / The isolated QOF is the initial letter of the first word in line 5, reiterated to fill out the line. 5 The lacuna probably contained another title. / The OLAF after the lacuna was attached. / The last four letters are to be read as **מַטְרָא**; the stonecutter, having accidentally engraved RISH before MIM, found the most elegant correction was to engrave MIM after it, no doubt indicating the metathesis in paint with the usual pair of triangles of dots. 7-8 Restore perhaps: **וְלִמְנַטְרָא אֲרִיבְרָא אֲרִיבְרָא אֲרִיבְרָא** / **וְלִמְנַטְרָא אֲרִיבְרָא אֲרִיבְרָא אֲרִיבְרָא** "and took refuge in our monastery from the partisans of wickedness", i.e. Chalcedonian persecutors?

A.2 A.D. 739/40 ḤAḤ: MONASTERY (?) OF MOR YŪḤANNON



Inscribed on ornate sanctuary-entrance of ruined church after the building was finished. Section (a) began half-way up the right jamb on the outer rim of the frame; after running around the lintel it came down the left jamb to the same level. It is badly damaged and Bell's photograph must be used to read the first part. Section (b) begins on the lintel stone in the middle band of the moulding, vertically at the right, proceeding horizontally to a cross-in-medallion over the centre of the doorway and continuing horizontally to end vertically at the left on a level with its beginning. Originally it continued down the left jamb and was "sealed" at the end with a cross, but the part between the lintel and the cross has been carefully erased with diagonal strokes of the chisel. Section (c), not in pure Estrangelo characters, runs vertically down the right jamb, beginning near the bottom. The names of patriarch and bishop in section (b) are marked with four points each, in the shape of crosses over the names.

Previous publication: Jarry 37; Bell/Mango, pp. 115-6 and pl. 147; Garsoïan etc., eds., *East of Byzantium*, pl. 12.

a
 ארמנא דהבד דה מטלחא מר
 דכט לבד [א]מא [.....]
 דה פלמט [....] דלחא ברוח
 ארמנא דאלמא דהגל עמח חברה
 לעמחא דלמחא דעמח
 הלח[ד]המנ עמחא כעט אלפא
 העמח העמח דאלמחעמח
 כמח ברוח ארמנא
 פלחמח העמח מר לחור
 ארמנא הכמחמח
 ♦.....

c
 ד...א [ב]מח
 מלח חמח...

A.2 detail of section c

(a) G[...] attended to and made this temple of the House of the Mother of [G]od from his work [...] *and no-one helped him, so may God, for Whose Name's sake he made it, make him worthy of the Kingdom of Heaven and [pardon] his depar[ted ones! The year: one thousand]*

(b) and fifty-one of Alexander, in the days of the holy Mor Athanasius+, patriarch, and the venerable Mor Lazarus+, bishop, and by the attentiveness [SEQUEL DELETED] +

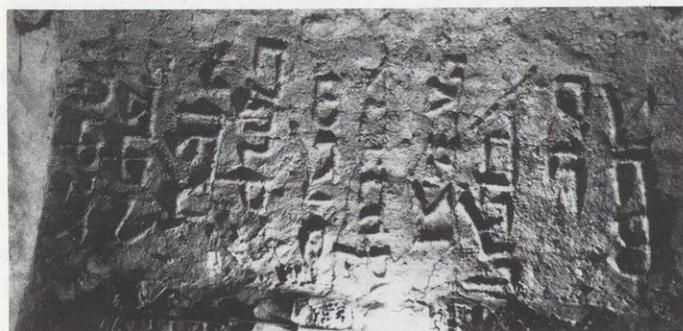
(c) M... ... *the sinner]* (wrote this); for our Lord's sake, pray for him [...

Commentary: a) ,מאזע for ,מאזע; cf. Pognon 107 and B.8 ,מאזע for ,מאזע. b) The last word before the deletion is redundant, if G. was the only donor. Perhaps the stonecutter forgot how he had begun the inscription on the far side of the doorway and added some details about G. at the end, as if he had begun: *כח רבא מן רבא*. When he realized his mistake he deleted the redundant part, leaving only the cross at the end, out of respect, and the word *כח רבא מן רבא*, which balances the beginning of (b) in a visual sense and could be pressed to yield the sense “and with attentive care”. c) Probably the ‘signature’ of the stone-cutter.

A.3 A.D. 757/8 QARTMĪN ABBEY

Moulded in relief in plaster on the south side of the vault over the ante-chamber from which one descends to the burial vaults. Traces of a mirror-inversion of the same text on the other side of the vault. If the surface of the vault were the page of a book, the text would be read from bottom to top: thus the reader who raises his eyes towards the west end of the vault encounters the first word there and the following words above it. Well preserved.

No previous publication.



A.3 detail of south side of vault

10 חבא
9 אבא
8 רבא
7 כח
6 מן רבא
5 חבא
4 רבא
3 רבא
2 חבא
1 רבא

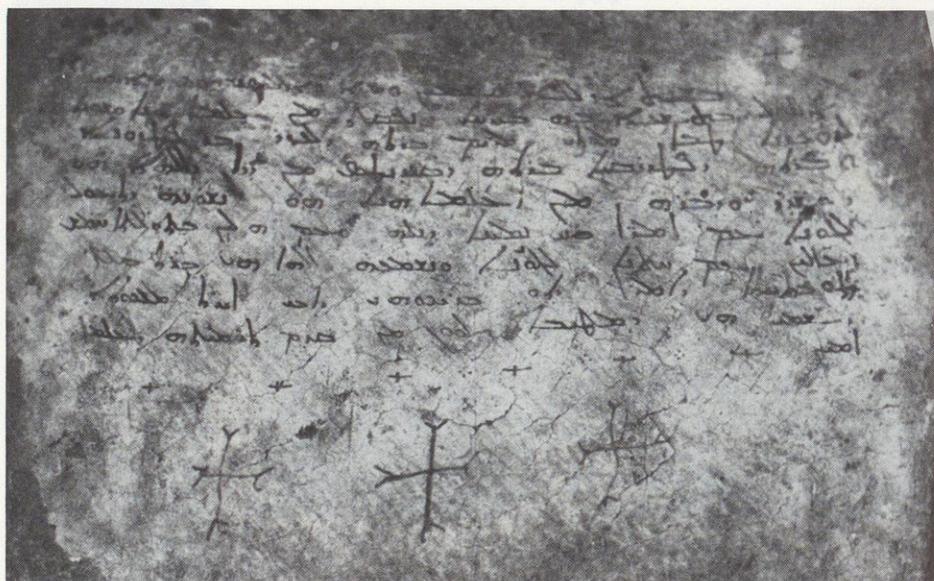
Abbas Mor Gabriel, the abbot, made this o[uter] house in the year one thousand and sixty-nine.

Commentary: 6 The conjectural restoration takes note of the function of the room as an antechamber. The BETH is marked as uncertain, because of the presence below the upper horizontal of a short 'branch' like the stump of the left foot of a MIM.

A.4 A.D. 759 or 760 ROME: BROUGHT FROM A CHURCH IN AMIDA/DIYARBAKIR

Painted with a thin brush "on a brick covered with plaster, which is 37 cm. high, while its breadth is 27 cm. in the upper part and 30 cm. in the lower ... the script is somewhat careless and certain letters are covered in dust which sticks fast to them" (Guidi). Cross above and to right of first word; row of small crosses alternating with four-point-crosses below text; three big 'claw'-crosses below them. Brought to Museo Borgiano di Propaganda in Rome from an unidentified church in Amida/Diyarbakir. Now kept in Museo Pio Cristiano in the Vatican. Well preserved.

Previous publication: I. Guidi, *Actes du X^e congrès international des orientalistes*, II (Leiden, 1896), pp. 75-83, with drawing.



A.4 (photo Palmer; by permission of Vatican Museums)

1 כעט אלפא העבך הערא האלמטדוהא כארנ
 2 אלמל טלעכא כח כרנא נפמל גל חלמא חמא העמא
 3 להמנא לבא נדוהא נרנע כדוהא הלכור כו פלמא
 4 הכדוהא הפלמטא כדוהא דסעלפא גל הרא האלמא חמ
 5 העיר הכרנא גל חלמא חמא נהא נעמנא דחמל
 6 ללממא חמ אנהא כדמטא דלמא חמ חלמא כדלמלמא עמ
 7 הילמל חמ עמא ללממא העממא אלמא חמ כדוה מל
 8 ולכממלמא האנהא דוהא כדמממא האב אנהא חלמממא
 9 העממא חמ דהמלמא למל גל סמק והרמממא החלמא
 10 אנה

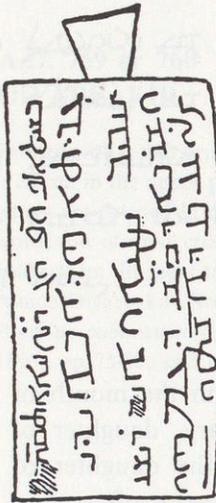
In the year one thousand and seventy-one of Alexander, in the month of September, on the ninth (day) in that month, Mort Mary, daughter of Lazarus, the son of Peṭruno, and daughter of Patricia the daughter of QNDYṬS, from Dara, went out of this world and is worthy of a good commemoration, so may God, Who sent to take her from this world, make her worthy to enter the Bridal Chamber with the lambs that are on His right Hand and with those five virgins who went in with the Bridegroom to the Bridal Chamber; and may God grant that she hear that blessed Utterance, which says: "Come blessed ones of my Father, inherit the Kingdom of Heaven, which has been prepared for you since before the foundation of the world." Amen.

Commentary: 2 **כאמא** ... **נפמל** syntactically unusual. 4 The diacritical point is on the second **כדוהא** whereas it should be on the first: it seems unlikely that **ממלמ** should be understood as a woman's name; more probably it is a shortened form of Kandidatos/Candidatus. / Guidi's identification with Candidatus of Amida (fl.664/5) has the disadvantage that **ממלמ** was a native of Dara. 6 The first NUN is omitted from **חלמא** / The author probably saw no humourousness in the picture of a bridal-chamber full of lambs and virgins! 7 The OLAF of **חלמל** makes visible the West-Syrian pronunciation, which, instead of doubling the L, lengthened the A before it: *d'ālēn*. 8 The WAW of **אנהא** was not pronounced and so the scribe forgot to write it. 9 **ממממא**: more commonly in the plural.

A.5 A.D. 771/2 HESHTEREK: CHURCH OF MOR ADDAI

The apse in which this inscription was found has been destroyed and with it, apparently, the inscription. It belonged to the outdoor oratory (כַּסֵּה) on the south side of the church of Mor Addai. According to Pognon the text was engraved vertically on the underside of the apse and was clearly in its original position.

Previous publication: Pognon 96, with drawing; Baršawm, *op. cit.*, p. 139.



A.5 (drawing Pognon)

1 כַּסֵּה אֶלֶף הַפֵּי הַיָּמִינִי אֲדֹמֶם
 2 בְּיָמֵי מַרְיָא כְּאֵתָהּ
 3 עֲבַד עִלְמָא חֲאֵרָא רִנְעָה
 4 חֲסִיָּא דִּקְצֵה דְבַחְמָה
 5 מִלְּךָ חַלְּטָה דְאֲרֵמָה

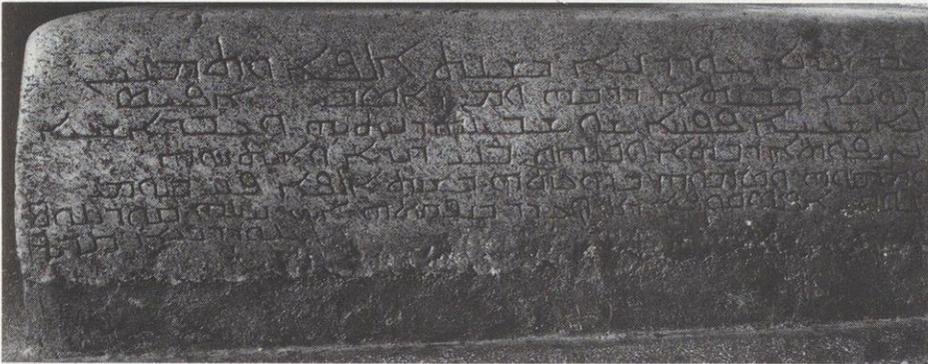
In the year one thousand and eighty-three of the Greeks, this church was raised by Ḥabib, the sinner, and Iyor, the rector, and the rest of the priests who were with them. Pray for all who participated!

Commentary: 1 אֲדֹמֶם for אֲדֹמֶם. 3 חֲאֵרָא: legible in Pognon's drawing but not recognized by him, because he did not know B.3 or the *Life of Simeon of the Olives* (*OstkSt* 28 (1979), p. 178), where Iyor is attested as a personal name. / רִנְעָה for רִנְעָה. 4 דִּקְצֵה for דִּקְצֵה. 5 דְאֲרֵמָה for דְאֲרֵמָה.

A.6 A.D. 776/7 QARTMĪN ABBEY

Fawn-coloured, polished, highly-crystallized limestone slab 3.30 × 1.40 × 0.40 m., cemented together along several fractures, with sunken upper surface, drainable through hole in one corner, surrounded by raised rim which bulges inwards in the middle of one of the short sides to make room for a bowl-shaped depression in itself. Text inscribed horizontally in the short side below the bowl on surface measuring 133 × 44 cm.; lower opening of drain at bottom right of inscribed surface. Original pointing of text in distinctive "arrowheads" formed with two converging strokes of the chisel. Photograph of the whole slab in Palmer, *Monk and Mason*, fig. 63. Originally placed in the domed octagon northwest of the conventual church (*Qartmin Trilogy*, LXXXII.14-15), the slab was moved before 1880 to the nave of the conventual church, where it was mounted on a masonry base containing a bread-oven in front of the entrance to the central sanctuary (see Bell/Mango, figs. 5 and 19, plates 217 and 218; M. Sykes, *The Caliph's Last Heritage* (London, 1915), p. 356). In 1973 it was moved to the northwest corner of the nave. Well executed and well preserved.

Previous publication: a) slab: Preusser, *Baudenkmäler*, pp. 31-32; b) inscription: Pognon 13, with drawing; Baršawm, *op. cit.*, p. 126.



1 חבד ותרנא בחודשנא בעל אלפא חלוצנ
 2 דתנא כבטלא דדכח חגא האמב אפמ
 3 לאחמא פפמא מחבמא דטלמא חבד אבחמ
 4 ספחולא רחלמא חלמח חג דתרנא האטלמח
 5 חגוסמח חמחמח כדחמח בעל אלפא פג חגנ
 6 חגנא חפמחמח חג חג חג חג חג חג חג חג
 7 בחודשנא חג

Zechariah of 'Aynwardo made (this) in the year one thousand and eighty of the Greeks in the House of the Bear and from the moment when he aged, he entreated Isaiah of Fofyath, his relative by sponsorship to bring it (to Qartmin); and Isaiah took great pains and (so did) all the sons (i.e. inmates) of the monastery; and they brought it and polished it and put it in its place in the year one thousand and eighty-eight, in the days of George, our bishop, and he (sc. the bishop) helped with the cost of it according to his power. Cyril of 'Aynwardo engraved (this).

Commentary: 1 The village from which Zechariah and Cyril (line 7) came was not Arnas (*pace* Pognon), but 'Aynwardo (as understood by I. Armalet, *al-*

(1985), p. 98). / **ⲙⲓⲛⲉⲛⲁ** : from the identification of Zechariah as a monk (see on line one) it follows that this word must mean either “the man for whom he acted as sponsor” or “his relative by sponsorship from an earlier generation”. That a monk might have acted as sponsor for a layman is evident from a ninth-century canon forbidding the practice; another ninth-century canon shows that **ⲕⲁⲛⲁⲛⲉⲛⲁ** was considered a close relationship for several generations after the sponsorship which created it (*The Synodicon in the West-Syrian Tradition*, II, p. 54 (no. 6) and p. 62 (no. 14)). **3-6** The feminine object of the verbs and the substantive indicated by the feminine possessive pronoun is **ⲕⲁⲕⲁ**, never expressed in the inscription; the omission of the diacritical point over the HE is unique in this corpus. **5** **ⲉⲃ** : we should expect **ⲉⲃⲉ** or **ⲉⲃⲓ** **6** **ⲛⲉⲛⲁⲛⲉⲛⲁ** : the plural was expected by a later reader, who added *syomê*; but these points are not characteristic “arrow-heads” noted above in the material description. / The SEMKATH of **ⲉⲃⲓⲛⲉⲛⲁ** is written vertically.

A.7 A.D. 778/9 Kfarbê/fofyath: Church of St. Stephen

Antechamber parallel to nave on south side, left jamb of former men’s entrance (now walled up). Text inscribed vertically across four blocks = full height of doorway, not measured; the second block extends further to the left and the text is continued in the extra breadth, “sealed” at the end by a cross with pairs of wedge-shaped incisions at the ends of the arms. At the far left of the second block is inscribed a name (**ⲛⲉⲛⲁⲛⲉⲛⲁ**) in the letter-forms of the Plain Script, which was clearly added later. The bottom block with the letters on its lower part is partially buried in cement. Well preserved.

Previous publication: Jarry 54, with incomplete photograph.

ⲁⲃ 8

ⲛⲉⲛⲁ 6

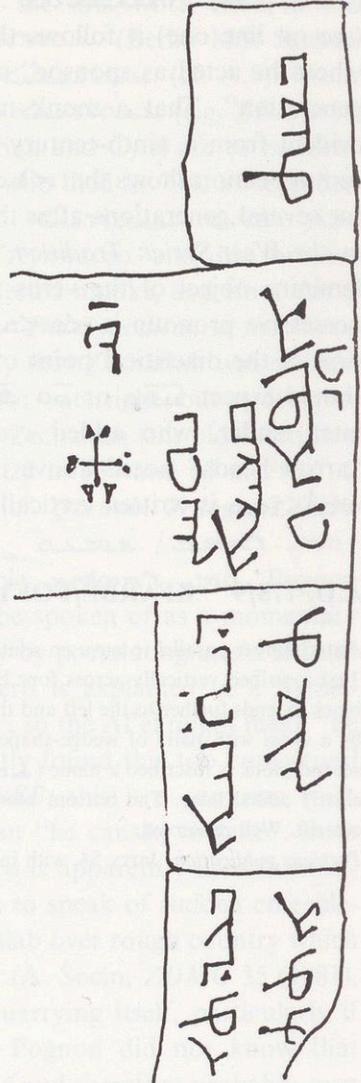
[ⲕⲁⲕⲁ] ⲛⲉⲛⲁⲛⲉⲛⲁ 4/2/5

ⲛⲉⲛⲁⲛⲉⲛⲁ ⲛⲉⲛⲁⲛⲉⲛⲁ 3/1

ⲁⲃ 7

(1) In the year one thousand and ninety (2) of the Greeks (3) was [entombed] (4) in [this] church (5) the priest (6) John; (7) Alas! (8) Zakay (*sc.* cut the inscription).

Commentary: The order in which the words were written differs from their order on the stone and the order of reading is different again. This is because the mason failed to foresee that he would need more space than was available in a single line on the left jamb of the door; perhaps he envisaged smaller



A.7

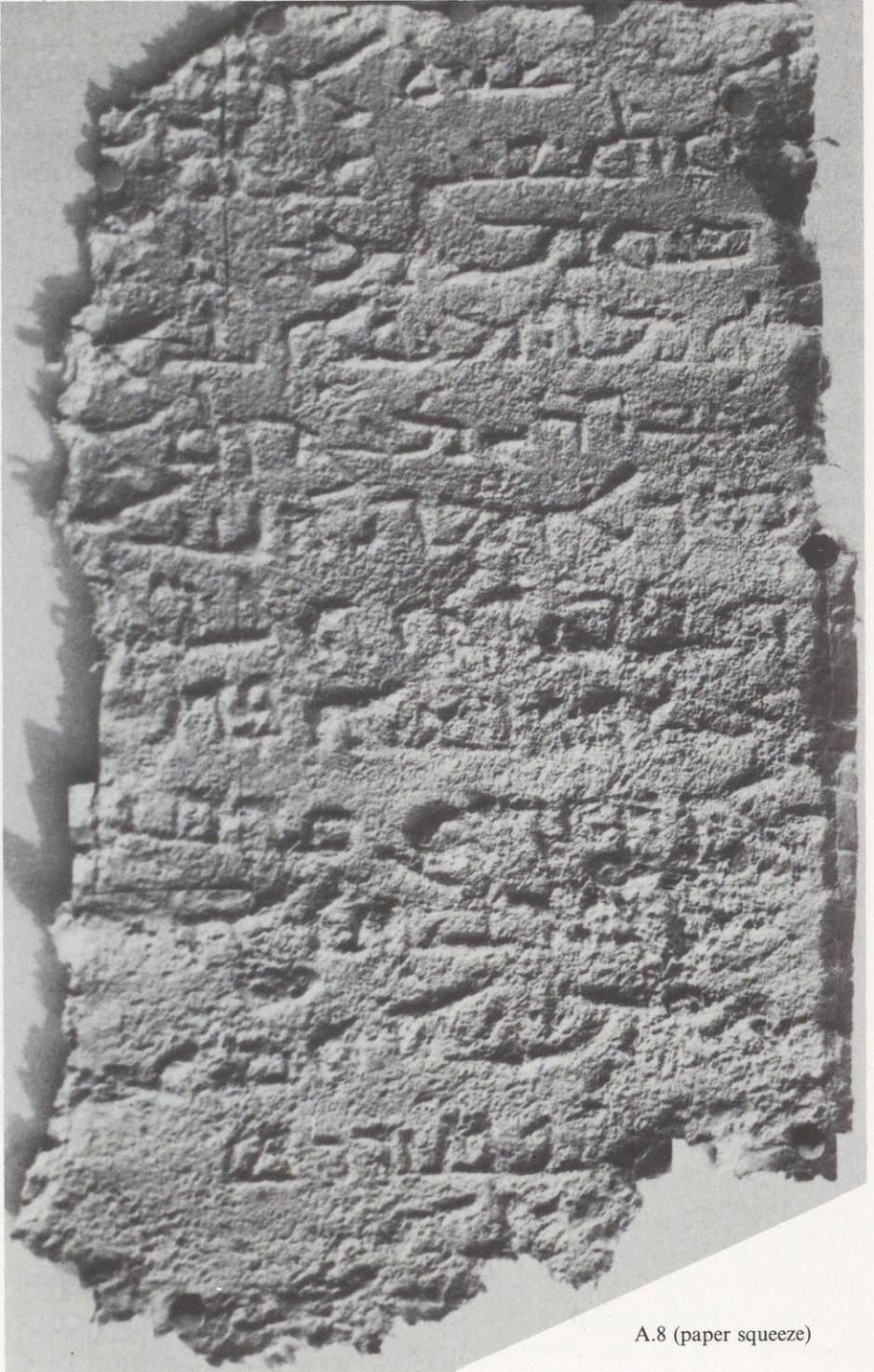
letters, not having experience with the chisel, and found he was incapable of cutting such fine lines. After engraving the words **בעטא קלפא** he began to cut the letters of **אדא**; at this point he noticed that he had omitted **אדא**, so he added it “above” the date (i.e. to the left of it). Returning to complete **אדא** he found that he had reached the bottom of the jamb; there was no room for a second line “below” the first, so he added the words **אדא** “above” it, to the left of **אדא**. Finding once more that he had run out of space, he added the title **מטרא** and the name **אדא** and, what is presumably his own name, **אדא**, “above” the date and on top of one another in the breadth of the second block. Finally, he added the word **א** (cf. A.11) “under” the date, as an afterthought.

A.8 A.D. 784/5 QARTMĪN ABBEY

Block of soft limestone extracted from the Old Library (the current name for what was probably once a charnel-house) in 1978 (find-place marked on fig. 64 in Palmer, *Monk and Mason*); now immured in a bell-tower built in 1979 on the southwest corner of the conventual church. The inscribed surface, measuring ca. 36 × 20 cm., lay against the upper surface of the block beneath, so that only the broken corner of the latter enabled the top right-hand corner of the text to be observed from below. Small cross to right of first word. Somewhat broken at edges, surface damaged.

No previous publication.

- 1 **בעטא קלפא**
- 2 **אדא** **אדא** **אדא**
- 3 **אדא** **אדא** **אדא**
- 4 **אדא** **אדא** **אדא**
- 5 **אדא** **אדא** **אדא**
- 6 **אדא** **אדא** **אדא**
- 7 **אדא** **אדא** **אדא**
- 8 **אדא** **אדא** **אדא**
- 9 **אדא** **אדא** **אדא**
- 10 **אדא**
- 11 **אדא** **אדא**
- 12 **אדא** **אדא**
- 13 **אדא** **אדא**



A.8 (paper squeeze)

In the year one th[ousand] and ninety-six [of Greece], in the days of Mor Geo[rge] and Mor Michael, the b[ishop]: Mor Denḥo, the abbot, and Gadāl[jah] of Arnas, the admin[istrator], and Aaron, the sandal-mak[er] and steward, and Micah and Joshua [and A]lexander, [*the archi*]tects, made this winepress.

Commentary: **3** There is no room for the title of the patriarch George. **5** The singular verbal form **ܚܚ** is followed by one main subject and several subsidiary subjects; contrast B.11, where the two subjects, a patriarch and a bishop, are preceded by a plural form of the verb. **6** An abbot called Den[h]o is also found in C.10 (find-place adjacent). **8** **ܕܠܗܘܢܐ** is the adjective from **ܘܠܗܘܢܐ** or Arnas (cf. Barṣawm, in the work cited in the introduction, pp.68, 69; Sachau, *Verzeichnis*, p.687; Mingana, *Catalogue*, p.275b). / **ܕܠܗܘܢܐ**; cf. B.9, line 10. **9** **ܕܠܗܘܢܐ**: a very rare word, but the lexica have no other beginning with the four letters legible on the stone. **10** **ܕܠܗܘܢܐ**: very difficult to read, but once deciphered certain.

A.9 A.D. 791/2 ḤABSENUM: MONASTERY OF MOR LAZARUS

Round, hollow tower on square, stepped base in centre of courtyard. See Palmer, *Monk and Mason*, fig. 38, for position of inscription. Bell/Mango, pl. 115 shows the inscribed stone, in the second course counting upwards from the top of the entrance to the tower, a short block between two long ones just to the left of that entrance. Size of squeeze ca. 41 × 37 cm. Text inscribed vertically. Weather-worn.

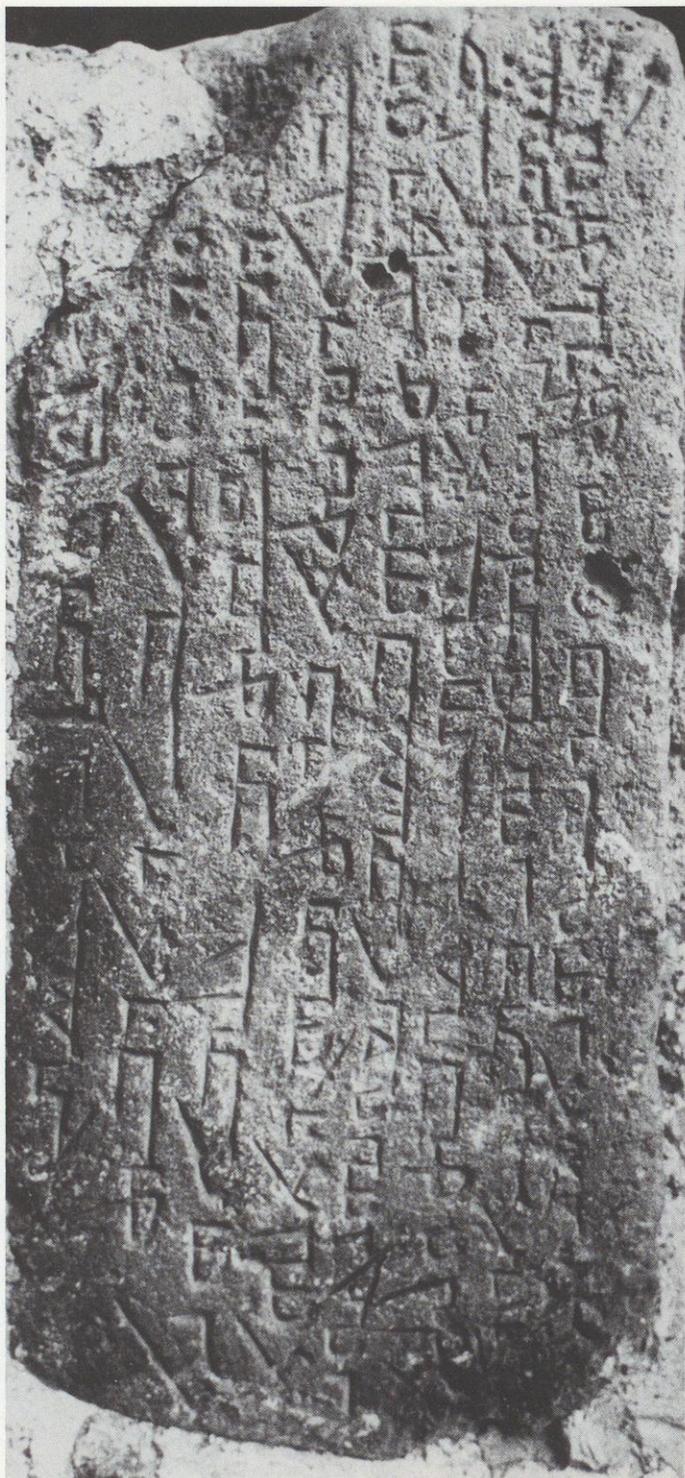
No previous publication.



ܕܠܗܘܢܐ ܕܠܗܘܢܐ 1
 ܕܠܗܘܢܐ ܕܠܗܘܢܐ 2
 ܕܠܗܘܢܐ ܕܠܗܘܢܐ 3
 ܕܠܗܘܢܐ ܕܠܗܘܢܐ 4
 . . .

This column was built in the year one thousand one hundred and three of Greece; *Marquno* wrote (this).

A.9 (latex squeeze)



A.10, orientation adapted (photo Bernt Larsson)

Commentary: 𐭠𐭪𐭫𐭮𐭥𐭥: here applied to a hollow tower with the round form of a pillar, whereas in A.13 it may have applied to a square tower. 4 The name is unattested; perhaps a diminutive of 𐭪𐭫𐭮𐭥. The reading is uncertain: the second letter could be DOLATH, the third could be ḤETH, the fourth could be TAW. I am inclined to regard the “*hasta*” of the “TAW” as an accidental stroke of the chisel. But even allowing that it may not be, none of the combinations of possible letters are remotely plausible except for 𐭪𐭫𐭮𐭥.

A.10 A.D. 911 or 914 MĪDUN: CHURCH OF MOR JACOB OF SERUGH

Basalt block (not measured), cemented with inscribed text horizontal, but upside-down, in the book-rest in front of the outdoor oratory on the south side of the church. Damaged in one corner.

Previous publication: Jarry 71, with photograph.

1 [𐭪𐭫𐭮𐭥] 𐭠𐭪𐭫𐭮𐭥 𐭠𐭪𐭫𐭮𐭥 𐭠𐭪𐭫𐭮𐭥
 2 [𐭠𐭪𐭫𐭮𐭥] 𐭠𐭪𐭫𐭮𐭥 𐭠𐭪𐭫𐭮𐭥 𐭠𐭪𐭫𐭮𐭥
 3 [𐭠𐭪𐭫𐭮𐭥] 𐭠𐭪𐭫𐭮𐭥 𐭠𐭪𐭫𐭮𐭥 𐭠𐭪𐭫𐭮𐭥
 4 [𐭠𐭪𐭫𐭮𐭥] 𐭠𐭪𐭫𐭮𐭥 𐭠𐭪𐭫𐭮𐭥 𐭠𐭪𐭫𐭮𐭥
 5 𐭠𐭪𐭫𐭮𐭥 𐭠𐭪𐭫𐭮𐭥 𐭠𐭪𐭫𐭮𐭥 𐭠𐭪𐭫𐭮𐭥
 6 𐭠𐭪𐭫𐭮𐭥 𐭠𐭪𐭫𐭮𐭥 𐭠𐭪𐭫𐭮𐭥 𐭠𐭪𐭫𐭮𐭥
 7 𐭠𐭪𐭫𐭮𐭥 𐭠𐭪𐭫𐭮𐭥 𐭠𐭪𐭫𐭮𐭥 𐭠𐭪𐭫𐭮𐭥
 8 𐭠𐭪𐭫𐭮𐭥 𐭠𐭪𐭫𐭮𐭥 𐭠𐭪𐭫𐭮𐭥 𐭠𐭪𐭫𐭮𐭥

[In the year] one thousand two hundred and twenty-[three/six] of the Greeks, on the feast of the Nati[vity] of our Lord, the nun BRTMHN (or “a nun, the daughter of MHN”) went out of this [corrupt] world; so may God, Whose light yoke she bore, make her worthy of His bridal chamber full of joys with those ten (*sic*) wise virgins who were successful and greased their lamps with oil, by the prayer of His Mother and His Saints! Amen.

Commentary: 1 It is uncertain whether the letter-form after the MIM should be read as TAW or as a ligature of OLAF and TAW. 2 The lacuna could equally well be restored as ܕܥܥܐ]. / The YUDH was omitted from ܘܚܒܐ. 4 ܘܚܒܐ: neither ܘܚܒܐ nor ܘܚܒܐ is attested as a name; yet there is no doubt about the reading. 6 ܥܦܐ : sic.

A.11 A.D. 932 (Jan. 13-Dec. 31) ZAZ: CHURCH OF MOR DĪMET

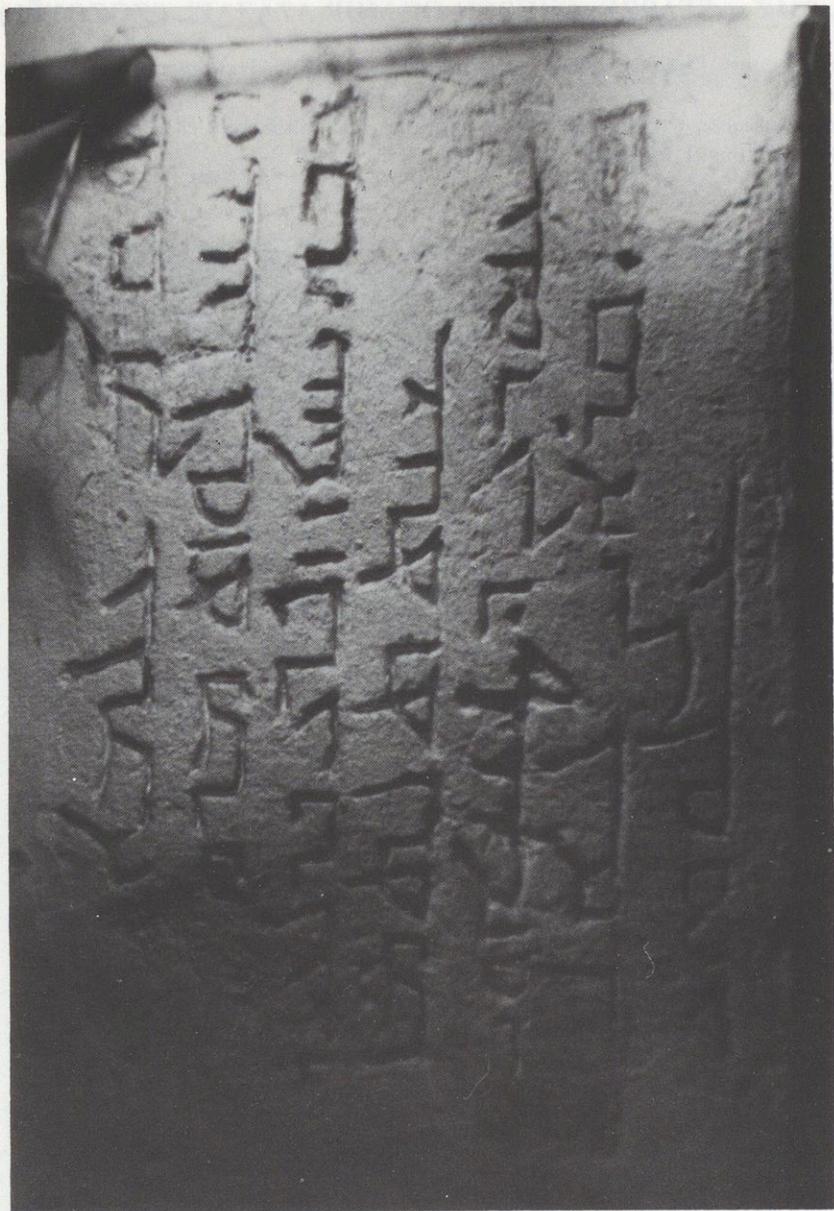
Text inscribed vertically on a single stone in the wall-pier nearest to the northern book-rest in the nave. Well preserved.

No previous publication.

KBDYNĦ' Zakhary, the son of Lazarus, went out of the world [and] departed to his Lord (in) the year three hundred [and] twenty of the Arab. Alas! [Whoever] reads (this), let him pray for him!

1 ܢܦܬ ܗܝ ܗܘܪܝܐ
2 ܗܥܬܐ ܠܗܘܐ ܡܘܬܐ
3 ܡܒܘܫܬܐ ܘܡܘܬܐ ܕܗܘܪܝܐ
4 ܥܬܐ ܘܠܗܘܐ
5 [ܗ] ܗܘܪܝܐ ܕܗܘܪܝܐ
6 [ܗ] ܗܘܪܝܐ ܕܗܘܪܝܐ
7 ܗܘܪܝܐ

Commentary: 3 ܗܘܪܝܐ : the reading seems clear, but the word is a mystery; to judge from its position before a name, it may be a title. 4 ܘܠܗܘܐ: for ܘܠܗܘܐ. 5 ܗܘܪܝܐ: cf. A.13, where the plural, however, conforms to normal usage; A.11 is the earliest known Syriac inscription dated by the Hijra. (Why in Zaz?) / ܗ, is probably derived from the Greek οὐαί (cf. A.7). [Perhaps ܗܘܪܝܐ should be taken with the previous word, ܗܘܪܝܐ, and emended to read ܗܘܪܝܐ ܗܘܪܝܐ *vel sim.* H.K.]

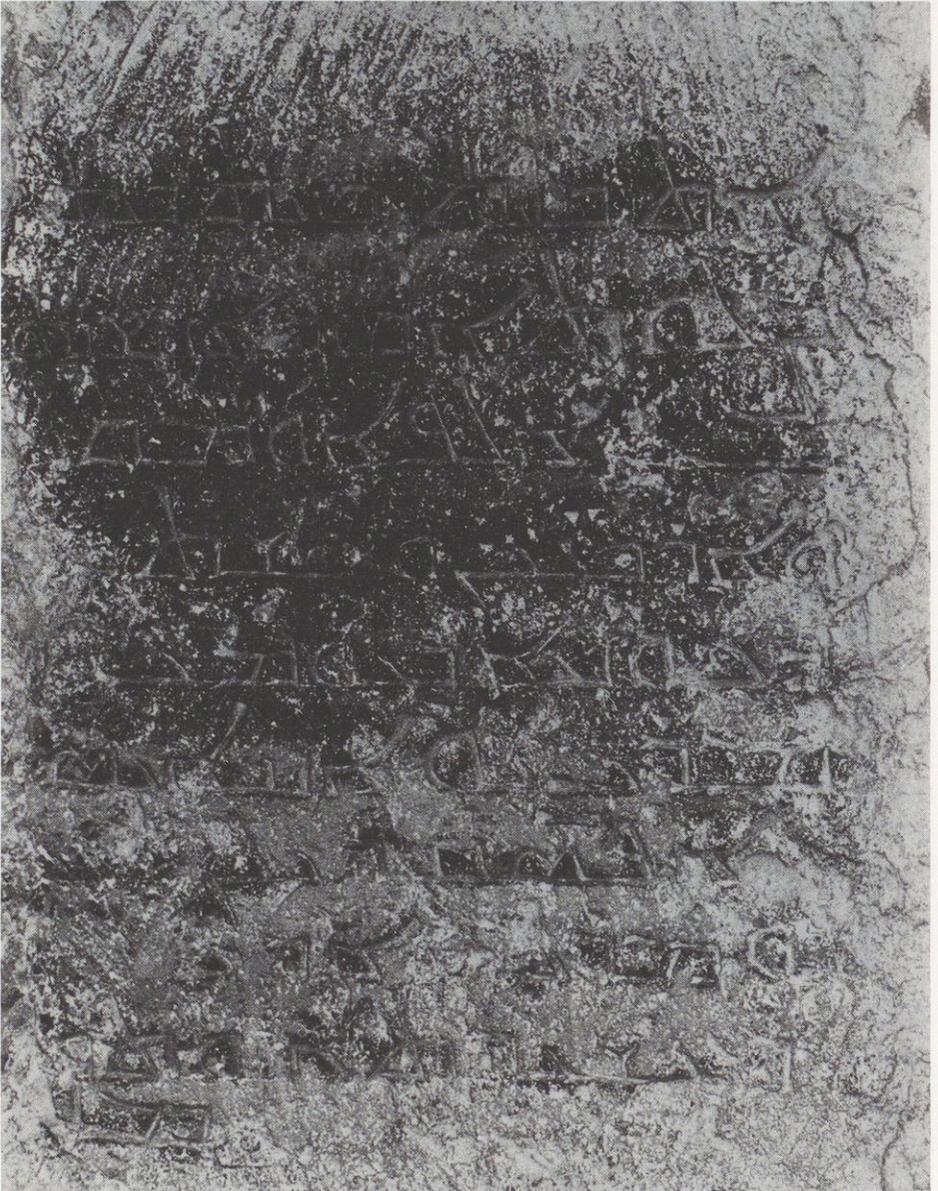


A.11

A.12 A.D. 934/5 K FARZĒ: CHURCH OF MOR AZAZAEL (‘ZOZOYĒL)

Outdoor oratory (ܩܪܝܬܐ) on south side of church. Text inscribed vertically. Well preserved.

Previous publication: Pognon 51, with drawing; Baršawm, in the work cited in the introduction, pp. 135-6; I. Armalet, in *al-Machriq* 16 (1913), p. 753.



A.12

- 1 אהכלה בשה בשה
 2 בשה בשה בשה
 3 - בשה בשה
 4 - בשה בשה
 5 בשה בשה
 6 בשה בשה
 7 בשה בשה
 8 בשה בשה
 9 בשה בשה
 10 בשה

This beth ṣlutho was bilt built in the year one thousand two hundred and forty-six of the Greeks in the days of Mor Iwannis, our bishop, and Mor Addai, the rector, and Thomas.

Commentary: 1 אהכלה was inscribed in error for אהבשה; by way of correction, the cutter added בשה, but without deleting the letters thus made redundant, unless he did so discreetly, by encircling them with dots in paint (cf. commentary on line five of A.1). 1-2 בשה בשה is feminine here, as in C.3; this raises the question of the plural form, for בשה בשה would imply a masculine singular. The *Qartmin Trilogy*, XVII.7, has בשה בשה. On the outdoor oratories of Ṭūr ʿAbdīn, see Palmer, *Monk and Mason* (via index). 3 בשה for אהבשה. 6 אהבשה אהבשה for אהבשה (representing the vocalisation: *iwānāyīs*?) 7 אהבשה for אהבשה. 9-10 אה / בשה : divided between two lines (אהבשה for אהבשה); OLAF engraved as vertical line.

A.13 A.D. 961 (Feb. 20) - 962 (Feb. 8) MARDĪN: MONASTERY OF MOR MICHAEL

Square tower (illustrated in Palmer, *Monk and Mason*, fig. 67) at west end of conventual church, supporting octagonal bell-tower of later date (cf. Jarry 67). Text inscribed vertically on a single block (conforming in size and character with the other blocks in the lower tower) in west façade just above roof-level of church. Enclosing the text at about 4.5 cm. from the rim of the block, a rectangular incision ca. 54 × 33.5 cm. Letter-forms from all three West-Syrian scripts, Estrangelo, Medial and Plain. Small cross within enlarged initial letter; cross at end. Well preserved.

Previous publication: Jarry 68.



In the name of God:
This column was built
in the year three hundred
and fifty of the Arabs.
Everyone who reads, let
him pray for Maron the
monk (who) took care of
the building of it!

1 ܩܕܝܫܐ ܕܥܠܡܐ
2 ܕܩܘܢܝܢܐ ܕܩܘܢܝܢܐ
3 ܕܩܘܢܝܢܐ ܕܩܘܢܝܢܐ
4 ܕܩܘܢܝܢܐ ܕܩܘܢܝܢܐ
5 ܕܩܘܢܝܢܐ ܕܩܘܢܝܢܐ
6 ܕܩܘܢܝܢܐ ܕܩܘܢܝܢܐ
7 ܕܩܘܢܝܢܐ

Commentary: 1 ܩܕܝܫܐ ܕܥܠܡܐ : perhaps derived from *bismillāh*, showing Islamic influence. 2 ܕܩܘܢܝܢܐ ܕܩܘܢܝܢܐ: here applied to a square tower (cf. A.9), perhaps by virtue of the title ܩܘܢܝܢܐ / ܩܘܢܝܢܐ = “stylite”, which was given to tower-dwelling hermits in this region. 3-4 ܕܩܘܢܝܢܐ ܕܩܘܢܝܢܐ for ܕܩܘܢܝܢܐ. 4 ܕܩܘܢܝܢܐ: cf. A.11. 6 The word ܩܘܢܝܢܐ was inserted below the line with a diagonal pointer showing that it should have been inscribed after ܩܘܢܝܢܐ / ܩܘܢܝܢܐ : we should expect ܩܘܢܝܢܐ. [It is possible that the penultimate full line originally read: ܩܘܢܝܢܐ ܕܩܘܢܝܢܐ and that this was altered afterwards to make specific reference to the monk Maron; this would explain why DOLATH is missing before ܩܘܢܝܢܐ (it was easily transformed into WAW) and why there was no room between ܩܘܢܝܢܐ and ܩܘܢܝܢܐ that the final NUN of the former even had to be written under the WAW (as in some of the Heshterek inscriptions, where Pognon’s ܩܘܢܝܢܐ should be emended from his drawings to ܩܘܢܝܢܐ). It would also explain the displacement of the word ܩܘܢܝܢܐ and the line joining this to the name Maron would be original NUN of ܩܘܢܝܢܐ, which was cleverly exploited as a pointer (elsewhere, missing words are usually inserted above the line). H.K. and A.N.P.]

A.14 A.D. 988/9 QARTMĪN ABBEY

Inscribed on detached fragment of stone window-grid extracted in 1963 from one of the windows of the south façade of the conventual church.

No previous publication.

ܘܥܠ ܕܠܘܟܢܐ ܕܠܘܟܢܐ

... the year one thousand and] three hundred.

Commentary: It is clear that there were no further letters after ܘܥܠܘܟܢܐ.

A.15 A.D. 1033/4 MONASTERY OF THE CROSS OF BĒTH ĒL

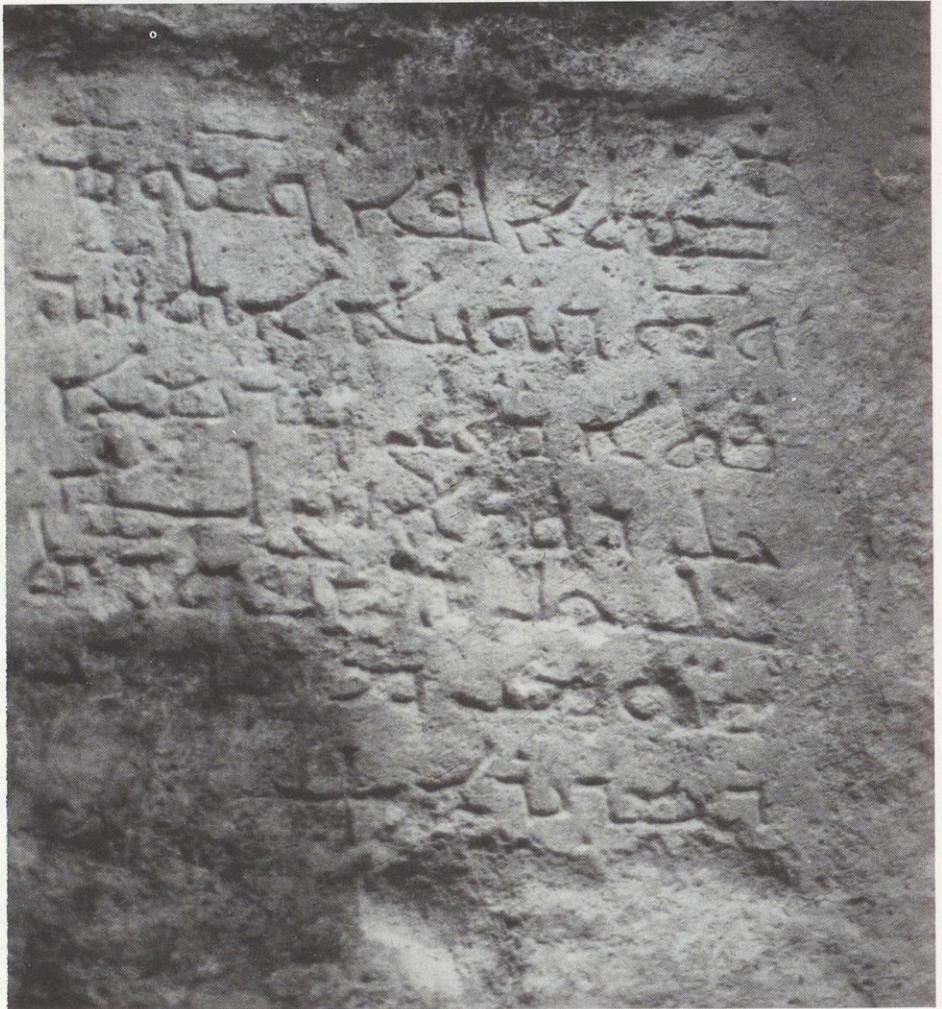
Corridor giving access from without to chapel and mausoleum (ܘܥܠ ܕܠܘܟܢܐ) of Mor Aḥō. Text inscribed horizontally on single block in east wall near entrance. Cross above first letter; cross at end. Well executed and evenly proportioned; well preserved.

Previous publication: Wiessner, *Kultbauten*, I, pl. 28 (photograph only).

ܘܥܠ ܕܠܘܟܢܐ ܕܠܘܟܢܐ 1
 ܘܥܠ ܕܠܘܟܢܐ ܕܠܘܟܢܐ 2
 ܘܥܠ ܕܠܘܟܢܐ ܕܠܘܟܢܐ 3
 ܘܥܠ ܕܠܘܟܢܐ ܕܠܘܟܢܐ 4
 ܘܥܠ ܕܠܘܟܢܐ ܕܠܘܟܢܐ 5
 ܘܥܠ ܕܠܘܟܢܐ ܕܠܘܟܢܐ 6
 ܘܥܠ ܕܠܘܟܢܐ ܕܠܘܟܢܐ 7

In the year one thousand and 300 and 40 and 5 of the Greeks these holy buildings were renovated. Let everyone who reads this pray for all who participated! In the days of Mor Zebedee, the abbot.

Commentary: 2 ܘܥܠܘܟܢܐ for ܘܥܠܘܟܢܐ. 3 ܘܥܠܘܟܢܐ ܕܠܘܟܢܐ: cf. B.9, where the same building is described as ܘܥܠܘܟܢܐ [ܘܥܠܘܟܢܐ] ܕܠܘܟܢܐ. 5 ܘܥܠܘܟܢܐ for ܘܥܠܘܟܢܐ.



A.15

A.16 A.D. 1085/5 MONASTERY OF MOR MOSES NEAR K FARZĒ

Long rectangular detached block near southern extremity of ruins. A similar block lying next to it bears the ends of some lines from two epitaphs, which must have been inscribed vertically across two blocks (cf. Jarry 22, with patent errors!). The text of A.16 runs in the direction of the greatest length of the stone and was therefore probably inscribed horizontally. Except for line 12, which continues line 11 to the left of the rest, the text is framed by an approximately square incision, the bottom side of which is imperfectly aligned: the incision coming from the left stops at the TETH of **מִלְכָּה**, touching the lower segment of that letter, whereas that coming from the right coincides with the baseline of the same word, even extending the horizontal under the letter RISH, which makes it look like a small BETH. Size of squeeze 43 × 41 cm. Very badly weathered.

Previous publication: Jarry 21, with photograph.

1 כְּסִיפֵי הַמִּלְכָּה
 2 בְּיָמֵי בְּמִיבֵיךְ חֲבִיבִי
 3 הַ[בְּ]כָהֵן הַכָּהֵן
 4 מִיְכָאֵל מִעֲמָדָא דְהַרְמִי
 5 בְּמִנְיָא חֲמִינְיָא בְּמִנְיָא
 6 מִיְכָאֵל בְּמִנְיָא מִיְכָאֵל
 7 בְּכָהֵלִיבִים כָּהֵנִים
 8 כְּעֵל אֶלֶף הַיָּוֵן הַיָּוֵן
 9 הַיָּוֵן בְּמִנְיָא חֲמִינְיָא
 10 מִיְכָאֵל חֲמִינְיָא מִיְכָאֵל
 11/12 הַיָּוֵן חֲמִינְיָא בְּכָהֵלִיבִים

By the care (i.e. financial benefaction) of *Kawsho of the family of the faithful Amos and of (those) who participated* (i.e. contributed) and by the agency of Michael, priest and monk, who was a/the resident in this monastery, in the days of Mor Basil the bishop, in the year one thousand and 300 and 90 and 6 in that (i.e. the reckoning) of the Greeks. Let everyone who reads (this) pray for Ḥabib the sinner, who engraved (this memorial), and for all who participated.



A.16



A.16 (paper squeeze)

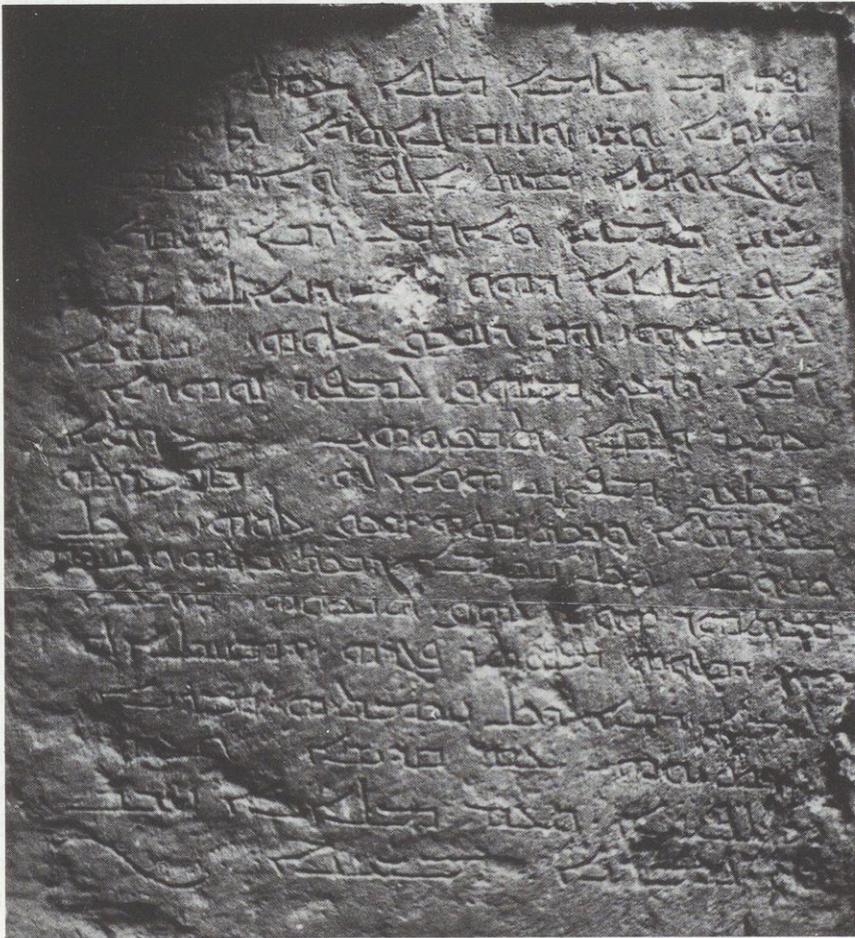
Commentary: 1 **ܘܚܘܫܘܢ**: as a noun, this is glossed by Thomas Awdō thus: **ܘܚܘܫܘܢܐ**. **ܘܚܘܫܘܢܐ** **ܘܚܘܫܘܢܐ** **ܘܚܘܫܘܢܐ** **ܘܚܘܫܘܢܐ** **ܘܚܘܫܘܢܐ**. Here it is used as a name (cf. the name **ܘܚܘܫܘܢܐ** in B.3). Dr. Hubert Kaufhold has collected three West- and two East-Syrian instances of a similar name: **ܘܚܘܫܘܢܐ**, transcribed in Arabic as **ܘܚܘܫܘܢܐ**, all from the region of modern Iraq. I give here his references, with thanks: Borg. Syr. 157: Scher, *Journal Asiatique*, 10:13, p.282; Mingana Syr. 232: Mingana, *Catalogue*, I, col. 478; Qaraqoş III/32: *Catalogue of the Syr. MSS. in Iraq*, I (Baghdad, 1977), p.137; Notre-Dame des Semences 168: Vosté, *Catalogue*, p.62; Aqra 40: Vosté, *OrChrP*, 5 (1939), p.385 ff. = *Catalogue of the Syr. MSS. in Iraq*, II (Baghdad, 1981), p.48, no. 62. 2 **ܘܚܘܫܘܢܐ** for **ܘܚܘܫܘܢܐ** / The reasoning behind my reconstruction is as follows: the first four letters seem clear on the photograph of the stone, though not on the squeeze, which however was somewhat damaged by the necessity of removing it while the paper was wet; the gap after them is not long enough to have contained HE and DOLATH, so, if the next word is right, it must have been blank; the next word is clearly marked as an abbreviation over the full length of my reconstruction; the first letters of this word are *either* BETH + KOF + HE/SEMKATH *or* MIM + HE/SEMKATH; after that comes what looks like YUDH + LOMADH, but the "LOMADH" is part of a longer depression caused by erosion and it may have been a final MIM, of which the upper horizontal is perhaps faintly visible; the remaining letters can hardly have numbered more than four; of these, the second is clearly rectangular, although damaged at the left, so that it might be BETH, MIM or QOF, and the last is definitely SEMKATH; four-letter names ending in SEMKATH are not so common as to make the restoration over-bold. 3 **ܘܚܘܫܘܢܐ** for **ܘܚܘܫܘܢܐ**, i.e. **ܘܚܘܫܘܢܐ**. 5 The line over **ܘܚܘܫܘܢܐ** seems to have been incised first and a small OLAF added as an afterthought, when the mason reconsidered his decision to abbreviate. The tendency to cut words short by one or two letters for the sake of keeping a regular length of line can also be observed in A.15 and in Pognon 115. / **ܘܚܘܫܘܢܐ**: the use of the *nomen agentis* **ܘܚܘܫܘܢܐ** instead of the active participle suggests that the former has a specific meaning, perhaps "the resident (monk)". 7 The date in lines 8-9 is clear, so it is certain that the bishop at that time was Lazarus of Bēth Svīrīnā (B.13, line 8), whose episcopal name was Basil (*Chron. Michael*, Register of ordinations, XXXIII.11); therefore the third letter of the name must be SEMKATH, although it looks like NUN + WAW. / **ܘܚܘܫܘܢܐ** for **ܘܚܘܫܘܢܐ**. 9 **ܘܚܘܫܘܢܐ**: this form is found only here and in B.10 of the inscriptions in this corpus, but see Pognon 99 and the note there. / **ܘܚܘܫܘܢܐ** was originally engraved as **ܘܚܘܫܘܢܐ** and the mistake was corrected by adding an angle at the top of the 'E. / The OLAF of **ܘܚܘܫܘܢܐ** was either written above the RISH or else what is engraved there is a

line marking abbreviation, because there is no room for a letter between RISH and the frame (cf. on line five).

A.17 A.D. 1172/3 MONASTERY OF MOR MOSES NEAR KFARZĒ

Antechamber of a large rock-cut burial vault. Text inscribed vertically on prepared rectangular surface in left wall. Engraved diacritics. Verse-ends marked by point above baseline of writing; crosses to either side of the name Daniel; last line filled out with curved incision. Well planned and executed. Well preserved.

Previous publication: Jarry 23, with photograph; J. Jarry, *Syria* 52 (1975), pp.131-7, with photograph.



A.17 (turned through 90°)

- 1 נבם בך חלמך מלך חקלך חמל
 2 בעלמך. נעב נבם לראלך דלמך
 3 דלמך חלמך. בעל חלמך דלמך
 4 עתך דלמך דלמך. דלמך חלמך
 5 אפ מלמך דלמך + דלמך +
 6 ללמך דלמך דלמך חלמך חלמך
 7 דלמך. דלמך חלמך ללמך חלמך
 8 חלמך דלמך. דלמך חלמך חלמך
 9 דלמך חלמך חלמך חלמך חלמך
 10 חלמך חלמך חלמך חלמך חלמך
 11 חלמך חלמך חלמך חלמך חלמך
 12 חלמך חלמך חלמך חלמך חלמך
 13 חלמך חלמך חלמך חלמך חלמך
 14 חלמך חלמך חלמך חלמך חלמך
 15 חלמך חלמך חלמך חלמך חלמך
 16 חלמך חלמך חלמך חלמך חלמך
 17 חלמך חלמך חלמך חלמך חלמך

In the year one thousand and four hundred years (*sic*) eighty and four, an honoured master and teacher left (this) world full of troubles and all trials and removed and departed to the land of blessings and of delights: Daniel was his name. His friends should mourn him with great sorrow, because a shining lamp, rich in inflammation (*sic*), has been extinguished from them. Let the Church mourn him, for he would ever cheer her with his beautiful hymns and his writings! Let all scribes and wise men mourn him, for he amazed them by his writings and by his wisdom! Let the earth, in which his body is hidden, mourn him, for it is destroying the great sea of all his wisdom! May the Lord allot him a place with the Saints and the Teachers, and with the angels may he shout out praise to the Lord Christ!

Commentary: Fourteen lines of twelve-syllable verse. 3 The broken line above **ك** is unique in this collection. / **ك** for **ك**. 4 Apparently the rules of versification forbade **ك**, the first syllable of which was probably felt to be too weak in this position. That the date is 1484 and not 1400 (the 84 being interpreted as Daniel's age: **ك** for **ك**) is clear from Pognon 115, another epitaph of the same man in the apse of the oratory at Heshterek. There he is described as:

ك ك ك ك ك ك ك ك ك ك ك ك ك ك ك ك

ك (cf. **ك** in A.17) is usually the title of a learned monk and Daniel was buried in a monastery; yet Pognon 115 was inscribed by Daniel's son. The paradox disappears if Daniel was a parish-priest who entered a nearby monastery when he was widowed (cf. C.2, line 10); the monastery of Mor Moses is about 3.5 km. from Heshterek. 6 **ك**: disyllabic. 8 **ك**: curiously pointed, but, in spite of the rather forced image, we must read *delqô*, literally "ignition". 10 See on line 6. 11 **ك** for **ك**. 17 **ك** for **ك**.

A.18 A.D. 1188/9 QARTMĪN ABBEY

Formerly detached block (1978), later misleadingly immured in a pier of the arcade between the church of the Mother of God and the burial vaults. Dimensions: 33 × 28 × 18 cm. The inscribed surface was adorned, prior to inscription, with one small "wedge-tipped" cross (see description of A.7), the orientation of which suggests that the text was vertical, and (in the terms of that orientation) above that another cross, carved in relief. The geometrical design of the latter may be described as four semicircles joined at their apices, which intersect one another to form four "leaves" on the diagonals of a notional square. These diagonals divide the two sides of the grooves sculpted between the intersecting curves. The notional square is again divided into quarters which bisect the semicircles, and grooves are cut along these divisions between the "leaves" and closed by an outward curve, which, joined up across the "leaves", forms a circle inscribed within the notional square, making all the grooves three-sided. The splayed grooves form the arms of the cross. Besides these crosses, the surface was marred before inscription by a hole, now filled with cement. The text is damaged at one corner and obscured at the beginning by cement.

No previous publication.



A.18 (photo Bernt Larsson)

1 [חבית] למלכא מרזא אברהם
 2 מרזא מרזא
 3 מרזא מרזא
 4 מרזא מרזא
 5 מרזא
 6 מרזא מרזא
 7 מרזא
 8 מרזא מרזא
 9 מרזא מרזא

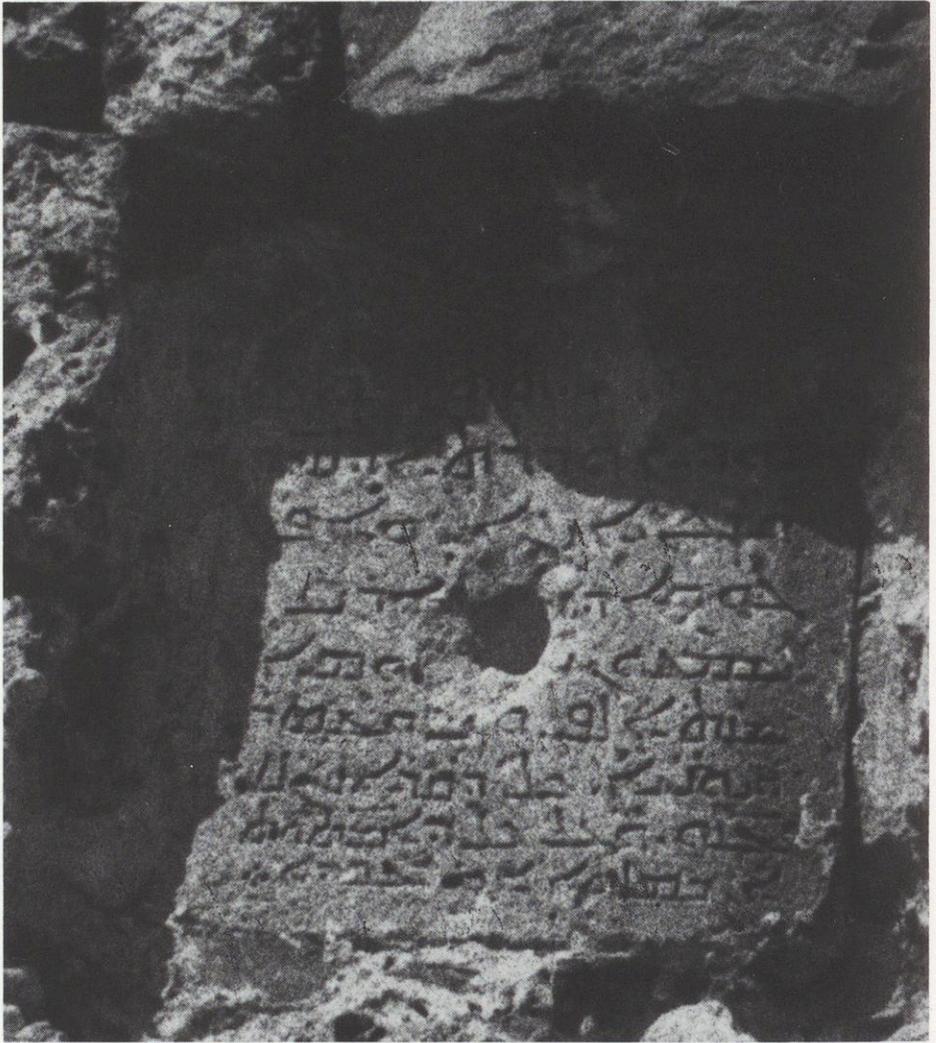
Abraham, metropolitan of Nisibis, and his great-uncle Gabriel, monk and priest, and Malkê, deacon, (all) of Bêth Svīrīnâ, [made] this chamber in the year one thousand and five hundred of [Greece]. Let everyone who reads (this) pray for them!

Commentary: 1 Restored on the analogy of (e.g.) B.11. 2 *חבית* for *חבית*. 3 This may only mean “and his old uncle”. 5 *מרזא* would be normal. 6 *Syomê* placed on the name elicit the pronunciation *malkê*. / *מרזא* for *מרזא*. 7 The positioning *מרזא* above the line in which it belongs is due to the cutter’s perception that *מרזא* would have to be on line 8 if he was to have room for the rest of his text; ideally, he should have placed *מרזא* on line 7, but a hole in the stone there only left room for a short word. 8 *מרזא* for *מרזא*. 9 Finding he had a little room to spare at the end, the cutter added *מרזא* under the last figure of the date.

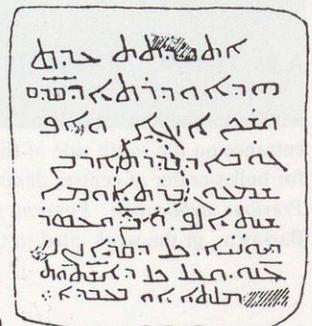
A.19 A.D. 1198/9 BĒTH SVĪRĪNĀ: CHURCH OF MOR DODHŌ

Text inscribed horizontally on a single block set back in a wall of less well-hewn blocks above the entrance on the south side of the church. Crosses at beginning and at end. Well preserved except for bullet-crater at centre; damage postdates Pognon’s examination.

Previous publication: Pognon 62, with drawing; Armalet, in *al-Machriq*, 16 (1913), p.841; Barşawm, in the work cited in the introduction, p. 137.



A.19



A.19 (Pognon's drawing, showing extent of gunshot damage)

- 1 ארמנא דארמנא
 2 חרמא דארמנא דארמנא
 3 חרמא דארמנא
 4 חרמא דארמנא דארמנא
 5 חרמא דארמנא דארמנא
 6 חרמא דארמנא דארמנא
 7 חרמא דארמנא דארמנא
 8 חרמא דארמנא דארמנא
 9 חרמא דארמנא דארמנא

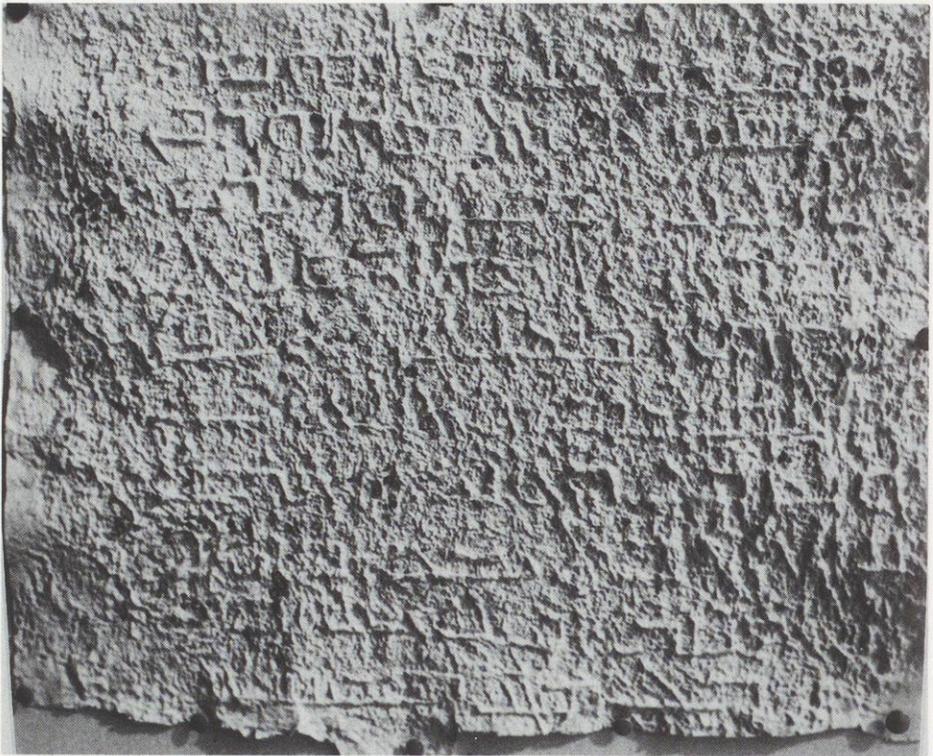
This church was renovated, together with the yard in front of it, and Rabban Simeon, the son of Thomas, donated the vault and also the cistern in the yard (in) the year one thousand five hundred and ten of the Greeks. Let everyone who reads (this) pray for him and for all who participated, whether by word or by dead!

Commentary: 1 Pognon was mistaken in marking the OLAF of ארמנא as missing. 2 חרמא דארמנא דארמנא. 3-5 The part marked on the drawing has been destroyed by a bullet since Pognon's time. 4 חרמא: This should mean that Simeon was a monk. 6 The point after ארמנא is unique in this corpus. 7 Pognon was misled by the ligature of NUN + ŞODHE (also found in A.10, A.11 and A.18; cf. YUDH + ŞODHE ligature in A.6 and 'E + ŞODHE ligature in A.8). 8 חרמא for חרמא. / חרמא דארמנא for חרמא דארמנא. 9 Contrary to Pognon's statement, the first three letters are legible.

A.20 A.D. 1226 (June) ŞALAH: MONASTERY OF MOR JACOB THE RECLUSE

Detached block in ruins to north of northeast corner of conventual church. Size of squeeze: 46 × 36 cm.

No previous publication.



A.20 (paper squeeze)

Rabban Elijah, priest and monk and spiritual son of this (episcopal?) chamber, left this world and departed to his Lord in the year one thousand [and] five hundred and thirty-seven of the Greeks, on the ninth of June. Let everyone who reads (this) pray for him [and accept us for the sake of Christ!

- | | | |
|---|----------------------|----|
| ✠ | ܦܫܬܐ ܕܗܘ ܕܥܠܡܐ ܕܡܪܝܢ | 1 |
| | ܗܘ ܕܥܠܡܐ ܕܡܪܝܢ ܕܥܠܡܐ | 2 |
| | ܕܥܠܡܐ ܕܡܪܝܢ ܕܥܠܡܐ | 3 |
| | ܕܥܠܡܐ ܕܡܪܝܢ ܕܥܠܡܐ | 4 |
| | ܕܥܠܡܐ ܕܡܪܝܢ ܕܥܠܡܐ | 5 |
| | ܕܥܠܡܐ ܕܡܪܝܢ ܕܥܠܡܐ | 6 |
| | ܕܥܠܡܐ ܕܡܪܝܢ ܕܥܠܡܐ | 7 |
| | ܕܥܠܡܐ ܕܡܪܝܢ ܕܥܠܡܐ | 8 |
| | ܕܥܠܡܐ ܕܡܪܝܢ ܕܥܠܡܐ | 9 |
| | ܕܥܠܡܐ ܕܡܪܝܢ ܕܥܠܡܐ | 10 |

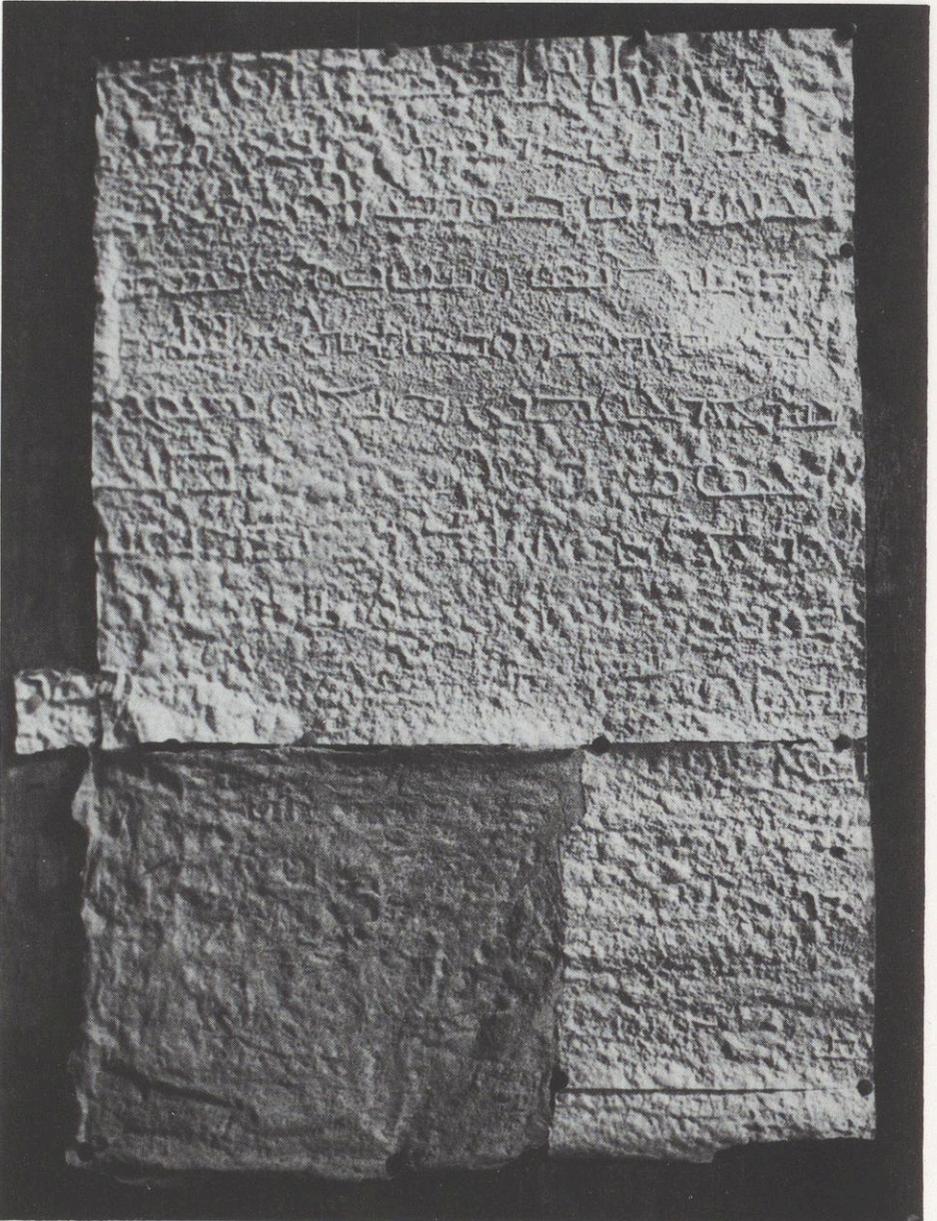
Commentary: 1 Punctuation is not found in this position elsewhere in this collection or in Pognon's. 2 $\alpha\epsilon\epsilon\alpha$ for $\mu\epsilon\alpha$. 4 The OLAF of $\kappa\alpha\lambda\alpha$ is written as a vertical line, evidently to save space. / The phrase in lines 4-5 suggests that $\kappa\alpha\lambda\alpha$ should be understood as the "establishment" of a resident bishop, as in the phrase: $\kappa\alpha\lambda\alpha \text{ } \epsilon\upsilon$ = σύγκελλος. 6 $\kappa\alpha\epsilon\upsilon$ for $\kappa\alpha\epsilon\upsilon\upsilon$. 8 $\kappa\epsilon\epsilon\alpha$ for $\kappa\epsilon\epsilon\alpha$. 10 The restoration is not supported by any parallel known to me; if it is right, it should be interpreted: "and let him accept us", i.e. let him give due credit to the anonymous engraver, or composer, or both.

SECTION B: INSCRIPTIONS WITH AN APPROXIMATE DATE

B.1 A.D. 752-755, perhaps 753 (June) ṢALAH: MONASTERY OF MOR JACOB

Detached block now serving as the upright support of an altar-slab in the southern sanctuary-chapel of the conventual church. Inscribed surface: ca. 90 × 60 cm. Text on elongated *tabula ansata* with pronounced dog-tooth incisions on remaining left-hand border of raised plaque. There were letters on the left *ansa*. The right-hand side of the horizontal text has been cut away together with that border of the *tabula* and the right *ansa* (assuming there was one). The text is weatherworn and eroded beyond recognition below line 7; there is room for 11 lines. This suggests that the block in its original position on an external wall was unevenly sheltered, either by a sloping cornice (cf. B.8: a vertical text), or by some other projection. The damage to the right-hand side of the text is best explained by the need to loosen the block from its position in a wall. Normally, the blocks are laid on their greatest length in building a wall, but if this block was so laid, the illegible part would have lain to the right and the block could have been loosened by cutting some of that away. If we examine the exterior of the conventual church, we find one place, and only one, where a block was laid vertically, across two courses of horizontal blocks — and that block has been removed! Its place has been filled with small stones. The measurements of the hole correspond to the proportions of the block bearing B.1. The position is right for an inscription: above the former entrance to the church on the west side of the south façade and not too high to be illegible. In that position, the upper part of the inscription, which is the best preserved, was only 50-70 cm. below the sloping cornice. To loosen it, the workmen cut away the right-hand side, although they would have done better to damage the adjacent blocks instead. Most important of all, the anomalous position of the block bearing the inscription proves that the inscription is as old as the wall, which, in turn, is of a piece with the whole church.

No previous publication. This inscription, unknown previously even to the resident monk, was discovered by the Reverend Stephen Roundell Palmer in 1984. Photograph of B.1 in Palmer, *Monk and Mason*, fig. 50. The south façade is illustrated in Bell/Mango, pl. 234, and in Garsoïan etc., eds., *East of Byzantium*, pl. 31.



B.1 (squeeze in paper & latex)

[אדל] בעדלה דיי חדלך חדלך	1
[כא] טג עטג דעטג אלפך העטג	2
[הה] אלמטעדג טגג לבחטג חז	3
[דל] טגז טחטט טטט טטטטט [קא]	4
[דל] טגז טטטט טטטג טטטטט	5
[ג] טטטט טטט טטט טטטטט	6
[כז] טטטט טטטטט [ג] טטטט טטטטט	7
ט לח ד	8
ט	9
ט טב	10

...

This *church* was renovated [in the] month of June of the year one thousand and sixty-[four of] Alexander, in the days of our blessed patriarch Mor Yohanis and [our] venerable bishop Mor Cyriac and in the days of Mor Theophilus, [ab]bot of this abbey and Simeon [the son of] Sergius, *the so'uro*; *the administrator* was Daniel

Commentary: 1 It is clear from the following lines that one to three letters might be missing on the right, so the restoration there seems unassailable; yet the inscription is as old as the wall into which it was built, and that forms an integral unity of style and technique with the rest of the church, so the “renovation” must be understood in a radical sense. / The subject must be feminine; my restoration seems the only possible one, although ‘E and OLAF appear to be joined horizontally. / What came between the verb and its subject may just possibly have been the initiatory **ג**; but the clear traces which remain are perhaps better interpreted as the combination of an unfinished TAW with one wild upward stroke of the chisel, the TAW being explained as a reduplication. 3 The restoration of the last numeral is suggested by B.8, on the north façade of the same church, where the word **טטטט** in line -12 is in the right gender to agree with **טטט**; moreover, it is followed after two lines by a dating formula: **טטטט** (line -10). / **חז** stands for **חז**. 4 **טטטט** is an unparalleled spelling of the name **טטטט**, but the spelling **טטטט** occurs in *Chron. Zuqnin* of 775,

pp. 189-90, with reference to the same patriarch. **5** Note the reiteration of the dating formula: **ܣܠܗܐ**, as if the formula naming the reigning patriarch and the local bishop were a closed unit. **7** After the name **ܣܝܡܝܘܢ** we read clearly SEMKATH followed (apparently) by WAW. It is likely that Simeon is listed after the abbot by virtue of his office, or else because he helped in some way to construct the church. Finding no title or trade beginning with SEMKATH + WAW, I have suggested that 'E was omitted by error from **ܣܝܡܝܘܢ**. / The restoration of Daniel's rank is even less secure, for there is no parallel for the simultaneous existence of a **ܣܝܡܝܘܢ** and a **ܣܝܡܝܘܢ** in one monastery. **8-17** I will be glad to show my squeezes to any scholar who wishes to try to make sense of the scattered traces in these lines.

B.2 A.D. 752-755 **ܣܠܗܐ: MONASTERY OF MOR JACOB THE RECLUSE**

Painted in red-brown on the vault of the conventual church. Exact position: on the second voussoir from the east end of the northernmost of the two supporting arches. The writing is aligned with the arch and interrupts the imitation-brick decoration on either side of a cross-in-medallion. It is legible from the floor. Well preserved.

Previous publication: Bell/Mango, p.92 n. 117 (of the other inscription mentioned there I can see no trace on my photograph).

Theophilus,
abbot.

ܣܠܗܐ 1
ܣܠܗܐ 2

Commentary: The name is the same as that of the abbot in B.1, although it is spelled here without the final SEMKATH, a frequent variation in the transcription of Greek names in Syriac.



B.2

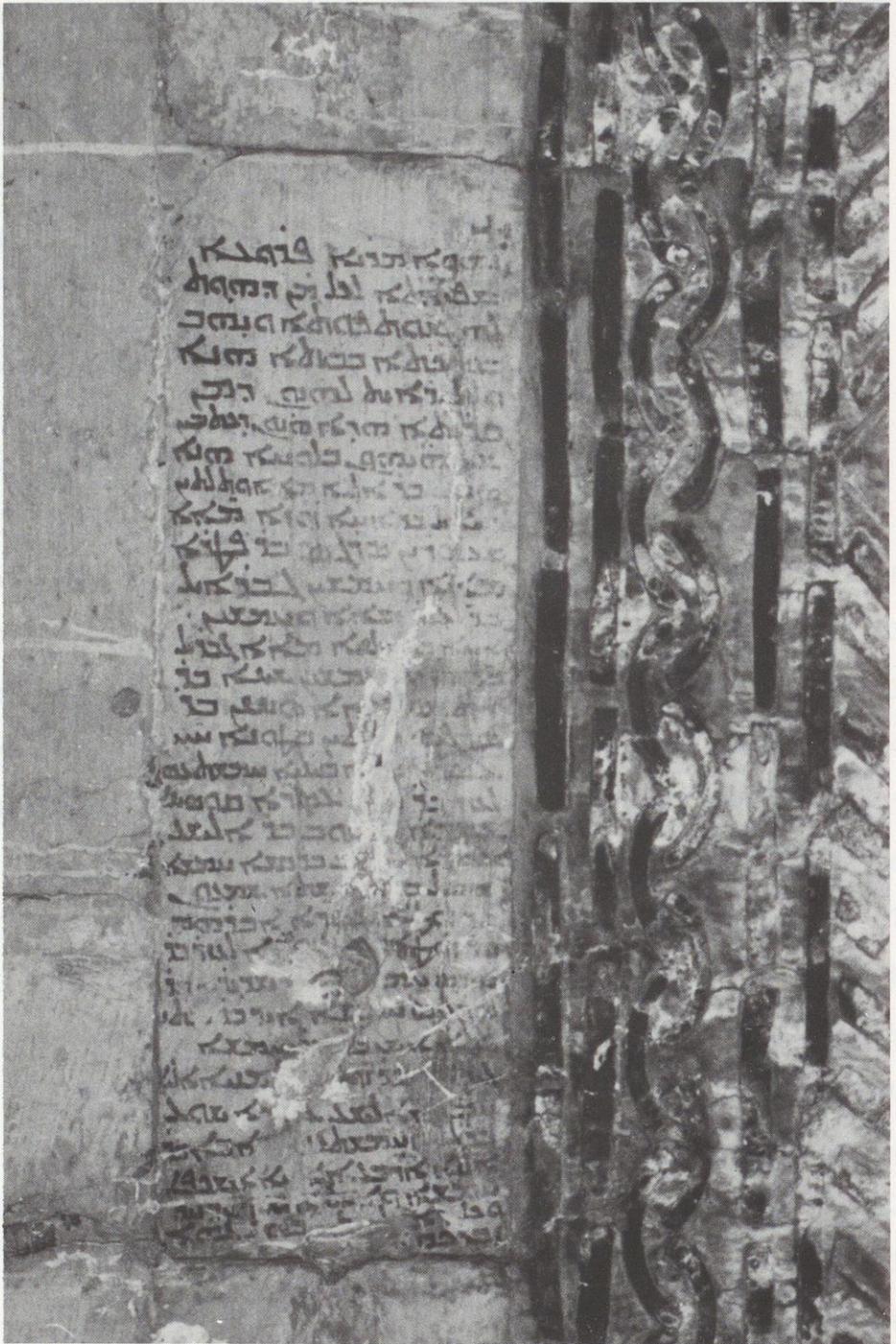
B.3 A.D. 752-755 ṢALAH: MONASTERY OF MOR JACOB THE RECLUSE

Painted in the same colour as B.2 on one block in the uppermost course of the east wall of the nave of the conventual church, above the main entrance to the sanctuary and directly below the first brickwork of the vault. If these bricks are the size of that illustrated in Palmer, *Monk and Mason*, fig. 27, then it can be calculated from Hannes Cornet's telephotograph that the surface on which the text is painted is ca. 1 m. long and ca. 33 cm. wide. The text is vertical in orientation. A small cross is painted above the first word. Well preserved, except for some partial erasure and a curved line of surface damage in the stone. From the painter's anxiety to fit everything onto a single block (cf. commentary to lines 13 and 17) one might infer that he did not paint *in situ*, in which case the damage can be attributed to the processes of handling and installation. The lines of erasure affecting the uppermost (or "right-hand") part of the text may be from cleaning cement off the stone after laying the bricks of the vault above.

Previous publication: Bell/Mango, pp. 43-4 (a vague and inaccurate description only); Dolabani, in the second of his books cited in the introduction, pp. 38-40 (very inaccurate). That I could publish a sharp telephotograph instead of my own slightly blurred attempt, I owe to the kindness of Hannes Cornet, in whose company I first saw the church.

- 1 מִתְּחִלָּה נִשְׁמַח בְּרִשְׁתֵּךְ
- 2 [ה]עֲשֵׂתָהּ לִלְבַּי נִיחָה הַמְּחִיחָה
- 3 לִמְנוּחַי וְלִשְׁמֵחַי וְלִשְׂמֵחַי
- 4 בְּיָמֶיךָ כִּי בָרַכְתָּהּ מִלְּפָנֶיךָ
- 5 הַיְהוָה לְחַיֵּינוּ לְחַיֵּינוּ
- 6 מִיְהוָה מִיְהוָה מִיְהוָה הַמְּחִיחָה
- 7 עַל־מִשְׁמַחַתְּךָ כִּי מִלְּפָנֶיךָ
- 8 מְבָרַכְךָ כִּי אֵלֶיךָ נִשְׁמַח הַמְּחִיחָה
- 9 [ה]יְהוָה כִּי אֵלֶיךָ וְיִשְׁמַח תִּשְׁמַח
- 10 הַמְּחִיחָה מִיְהוָה כִּי פִלְיָהּ
- 11 נִשְׁמַח הַמְּחִיחָה בְּיָמֶיךָ
- 12 כִּי לְבוֹךְ נִשְׁמַח הַמְּחִיחָה .
- 13 אֵלֶיךָ בְּיָמֶיךָ לְבָרַכְךָ בְּיָמֶיךָ
- 14 כִּי [...] מִיְהוָה עִלְיָהּ כִּי
- 15 [ה]יְהוָה [ה]יְהוָה [ה]יְהוָה מִיְהוָה כִּי

- 16 מְזַכֵּר [הַ] מְזַכֵּר סֵד
- 17 חֲזָרָה [הַ] מְזַכֵּר מְזַכֵּר חֲזָרָה
- 18 לְחַזֵּר כִּי [הַ] חֲזָרָה מְזַכֵּר
- 19 חֲזָרָה [יְזַכֵּר] כִּי אֲלֵכָה
- 20 חֲזָרָה [אֲזַכֵּר] כִּי מְזַכֵּר מְזַכֵּר
- 21 [זֶה] [כִּי] [הַ] [כִּי] [הַ] [הַ] מְזַכֵּר
- 22 כִּי וְהָאֵל חֲזָרָה אֲבִיחָה
- 23 כִּי וְהָאֵל [וְהָאֵל] [הַ] לְחַזֵּר כִּי
- 24 [הַ] מְזַכֵּר [הַ] מְזַכֵּר [הַ] מְזַכֵּר כִּי
- 25 מְזַכֵּר [הַ] מְזַכֵּר אֲזַכֵּר כִּי מְזַכֵּר
- 26 מְזַכֵּר אֲזַכֵּר [הַ] מְזַכֵּר מְזַכֵּר
- 27 [הַ] [הַ] כִּי יִזְכֹּר [הַ] מְזַכֵּר אֲלֵכָה
- 28 מְזַכֵּר [הַ] אֲלֵכָה [הַ] מְזַכֵּר
- 29 כִּי [הַ] מְזַכֵּר [הַ] אֲלֵכָה כִּי
- 30 אֲלֵכָה אֲזַכֵּר אֲזַכֵּר אֲזַכֵּר
- 31 מְזַכֵּר אֲזַכֵּר אֲזַכֵּר מְזַכֵּר
- 32 חֲזָרָה [הַ] מְזַכֵּר [הַ] מְזַכֵּר [הַ] מְזַכֵּר
- 33 מְזַכֵּר



B.3 (photo Hannes Cornet)

May the Lord be the Giver [of] good rewards to every individual who has had a part and has given a b[le]ssed gift in this House and especially to those who are from this village, whose names are written on this tablet:

- | | |
|---|-------------------------------|
| (a) Sov[o], the son of Elijah | -one hundred and thirty; |
| (b) [Dani]el, the son of Aḥo | -one hundred and twenty zuzê; |
| (c) Sergius, the son of Peter | -one hundred and fifty; |
| (d) Gabriel, the son of Lazarus | -one hundred and fifty; |
| (e) Aḥo, the son [of E]lijah | -one hundred; |
| (f) Gabriel, the son of ... | -fifty; |
| (g) Shayno, the son of <i>Athanasius</i> | -one hundred; |
| (h) John, the son of Sergius | -[six- or thir-]ty; |
| (i) Qaṭuno Ḥayay | -twenty; |
| (j) ..., the smith | -fifteen; |
| (k) Lazarus, the son of ... | -ten |
| (l) Qusino | -ten |
| (m) [Ja]cob, the son of Elisha | -ten; |
| (n) [Jo]b, the son of <i>the priest</i> | -five; |
| (o) [Rube]l, the so[n of ...] | -six; |
| (p) Simeon, the son of Zuṭo | -ten; |
| (q) Abraham, the son of Zuṭo | -[ten zuzê]; |
| (r) Lazarus, the son of [...] | -five; |
| (s) [<i>Theophilus</i> , the a]bbot, son of <i>Sergius</i> | -five; |
| (t) Iyor, the son of Matthew | -six; |
| (u) Jesse, the so[n of ...] | -five; |
| (v) G..., the son of Jo[hn] | -e]ight; |
| (w) Elijah | -five; |
| (x) Elisha | -ten; |
| (y) Joshua, the son of ... | -fifteen; |
| (z) Abo, the son of Elijah | -four; |
| (zz) Aḥo, the cobbler | -five; |

and there are some who (gave) one (zuzo) each; and may God bless everyone who contributed to it.

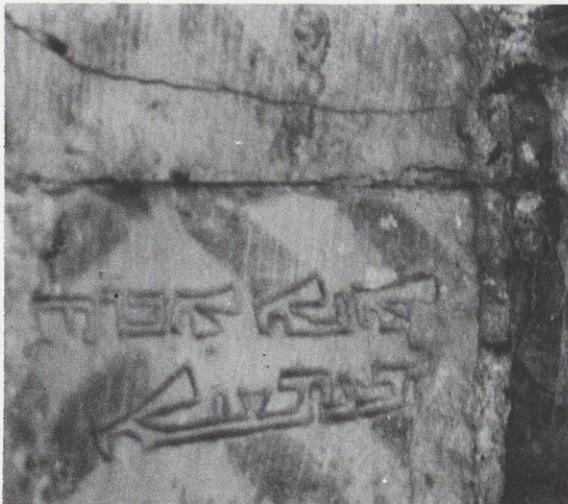
Commentary: 2 Dolabani restores $\text{ܟܕܝܢܐ}[\text{ܐ}]$. / Note the extra diacritical points, here and in lines 3, 5, 6, and 10; this is the earliest known inscription in Tūr 'Abdīn with such points, unless they were painted on earlier inscriptions. Extra diacritical points are not *engraved* until the eleventh century (A.17, B.12, B.13, C.14). 4 The preposition ܐ is not locative: it harks back to the phrase ܟܕܐܒܫܐܐ ܡܢ ܕܡܝܐ , so ܟܕܝܢܐ ܡܡܢܐ should be seen as an exegesis of the concept of participation. 7 ܟܕܐܠ is masculine, as in Pognon 35 and 115 and *Qartmin Trilogy*, VI.14, all from Tūr 'Abdīn. 9 Note

syomê over the ordinals, here and in lines 18 and 22. **10** The point over the PE may indicate either an open vowel or a hard Greek PI. **13** The OLAF is omitted from ܘܢܝܢܐ for lack of space. **16** Restore either ܕܥܘܠܐܦ or ܕܥܘܠܐܦܐ , but not ܕܥܘܠܐܦܐܐ , which would have put the donor at the top of the list. **17** RISH at the end of this line is inverted and displaced for lack of space. **20** ܕܥܘܠܐܦ : rare but attested in classical Syriac beside the full form ܕܥܘܠܐܦܐܐ . **23** SEMKATH is written between the lines, implying that ܕܥܘܠܐܦ stood below it, in error for ܕܥܘܠܐܦܐܐ . **24** The abbot's name is supplied on the assumption that this inscription is contemporary with B.1 and B.2; this assumption is strengthened by the signs that B.3 was painted before the block on which it stands was hoisted to the vault. **25** The point is missing from the RISH of ܕܥܘܠܐܦ ; for the name, cf. A.5 with commentary. **29** Perhaps restore [ܕܥܘܠܐܦ] ܕܥܘܠܐܦ by reference to B.5. **33** The line added after this by Dolabani certainly never stood here: $\text{ܕܥܘܠܐܦܐܐ ܕܥܘܠܐܦܐܐ ܕܥܘܠܐܦܐܐ}$. Perhaps he read it elsewhere at Şalah and his notes were posthumously confused.

B.4 A.D. 752-755 ŞALAH: MONASTERY OF MOR JACOB THE RECLUSE

Painted vertically in outlined letters of the same colour as B.2 on a stone decorated with imitation brick-work under the west side of the vault of the arcade-cum-antechamber near the present entrance to the conventual church. Well preserved, except for one crumbled corner.

No previous publication.



ܕܥܘܠܐܦܐܐ ܕܥܘܠܐܦܐܐ 1

ܕܥܘܠܐܦܐܐ 2

I, the deacon Abraha[m].

Commentary: The first person pronoun with its unspoken predicate, which gives this and the following inscriptions the immediacy of some graffiti, is attested only at Şalah in the inscriptions of this corpus.

as a NUN: the stonemason's mistake, of course. If the subject of B.5 is the same as the Joshua named in lines 28-29 of B.3, then he was not distinguished by the amount of his contribution; perhaps his distinction was to have played an important part in the actual construction of the church.

B.6 A.D. 752-755 ṢALAḤ: MONASTERY OF MOR JACOB THE RECLUSE

Engraved vertically on one block 79.6 × 53 cm. in the eastern half of the pediment on the north façade of the conventual church. Inscribed surface: 42 × 28 cm. Letters carved big and in outline (cf. B.4), like those of MS. headings designed to be coloured in. Traces of red-brown paint in groove of outline (see on B.5). The block is cracked and the text is badly eroded. In attempting restoration the following measurements are useful: length of a line of writing: 42 cm.; HE: 7.9 cm. long; WAW: 4 cm. long; MIM: ca. 6 cm. long. We may take eight letters to the line as an approximate estimate, except for the last line, where [𐤀𐤍] seems to have been the last word. When freshly painted, B.6 may have been legible from the ground.

No previous publication.

I, [...], the son of Moses,
deacon, from [...]
reno[vated] this house.

[𐤁] ...]𐤀𐤍	1
[𐤁] [𐤁] [𐤁]	2
[.....] 𐤁	3
[𐤁] [𐤁] [𐤁]	4
[𐤁]	5

Commentary: The shadow of 𐤀𐤍 at the beginning of line 1 may be deceptive. Most of the inscriptions in this corpus begin with a verb, a date, or a formula of praise. The letters 𐤁 at the beginning of line 2 do not lend themselves to the last two possibilities and the word 𐤁 in line 3 suggests that 𐤁 was part of a name. This name might have followed directly on a verb as its subject, but then we would not find an object further down. The letters 𐤁 at the beginning of line 5 apparently belong to the last word of the inscription, most obviously to be restored as [𐤀𐤍]. Comparison with other inscriptions suggests that the demonstrative pronoun refers to the building on which the memorial stands, so we might restore 𐤁 at the end of line 4 (cf. B.3 line 4 and B.7 line 5). This is most likely to be the object of a verb governed by the subject named at the head of the inscription; but in that case the verb must have stood at the beginning of line 4 and is probably to be restored (by reference to B.1 line 1) as 𐤁 or 𐤁, according to the restoration of a third or first person subject. (It must be admitted that line 4



B.6

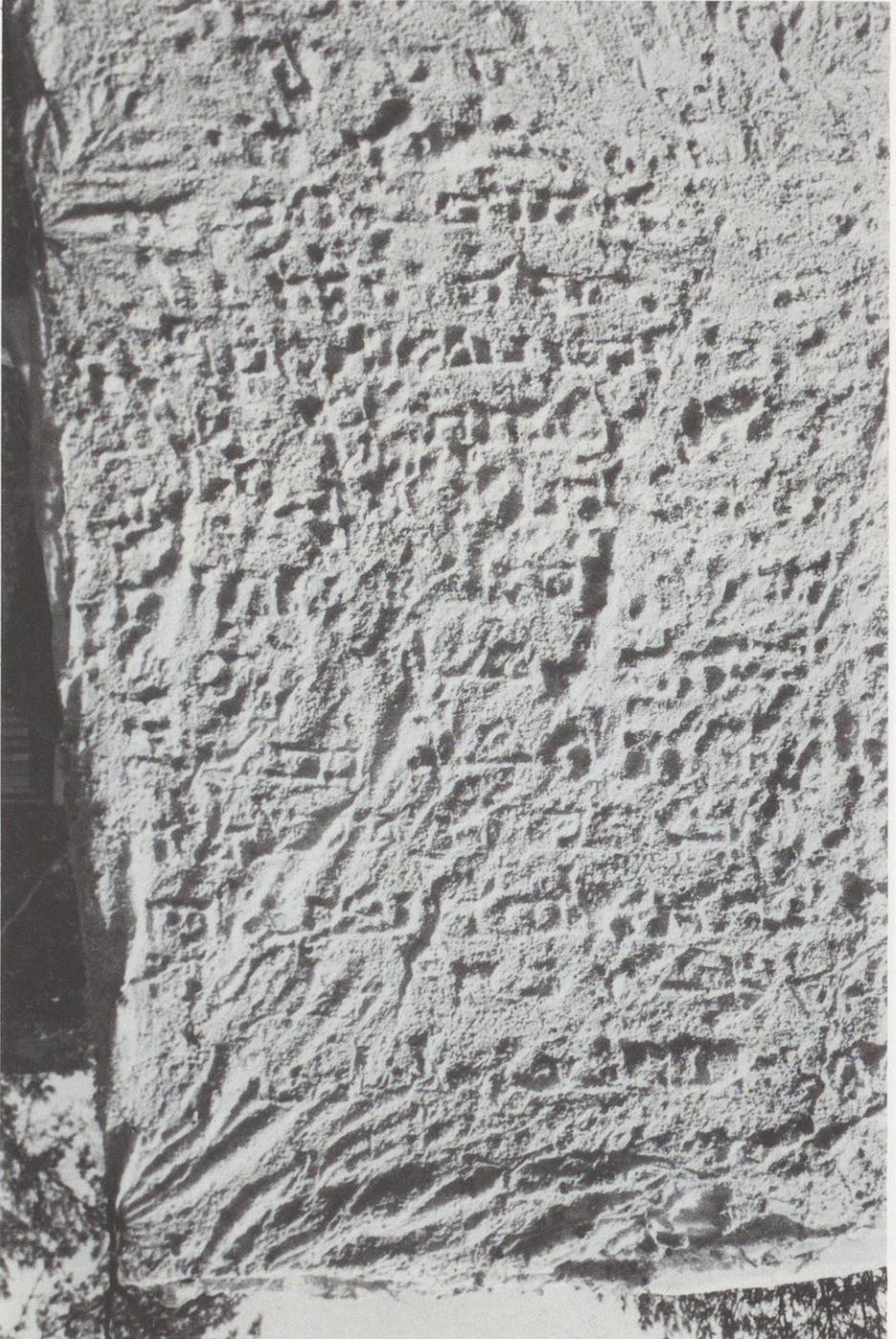
appears to have begun with ḤETH + YUDH, but I cannot find a suitable verb beginning with those letters, and the reading of YUDH is not certain.) The trace of an initial MIM in line 2 (towards the end) suggests the title **ⲙⲓⲙ**, i.e. **ⲙⲓⲙⲉⲛ**. All this is too conjectural to allow any conclusions to be drawn about the circumstances under which the church was built.

B.7 A.D. 752-755 ṢALAḤ: MONASTERY OF MOR JACOB THE RECLUSE

Engraved vertically on one block 60.5 × 110 cm. in the north façade of the conventual church, in the eastern half of the pediment, above and to the west of B.6. Medial height of letters: ca. 2 cm. or less; OLAF max. height 3.5 cm.; ṬETH max. vertical extension 6.3 cm.; LOMADH height 4.7 cm.; MIM max. length 4.3 cm.; QOF length 3.3 cm., height 2.5 cm.; TAW max. height 4.8 cm. Weather-worn. Traces of red-brown in incisions.

No previous publication.





B.8 detail, turned through 90° (latex squeeze)

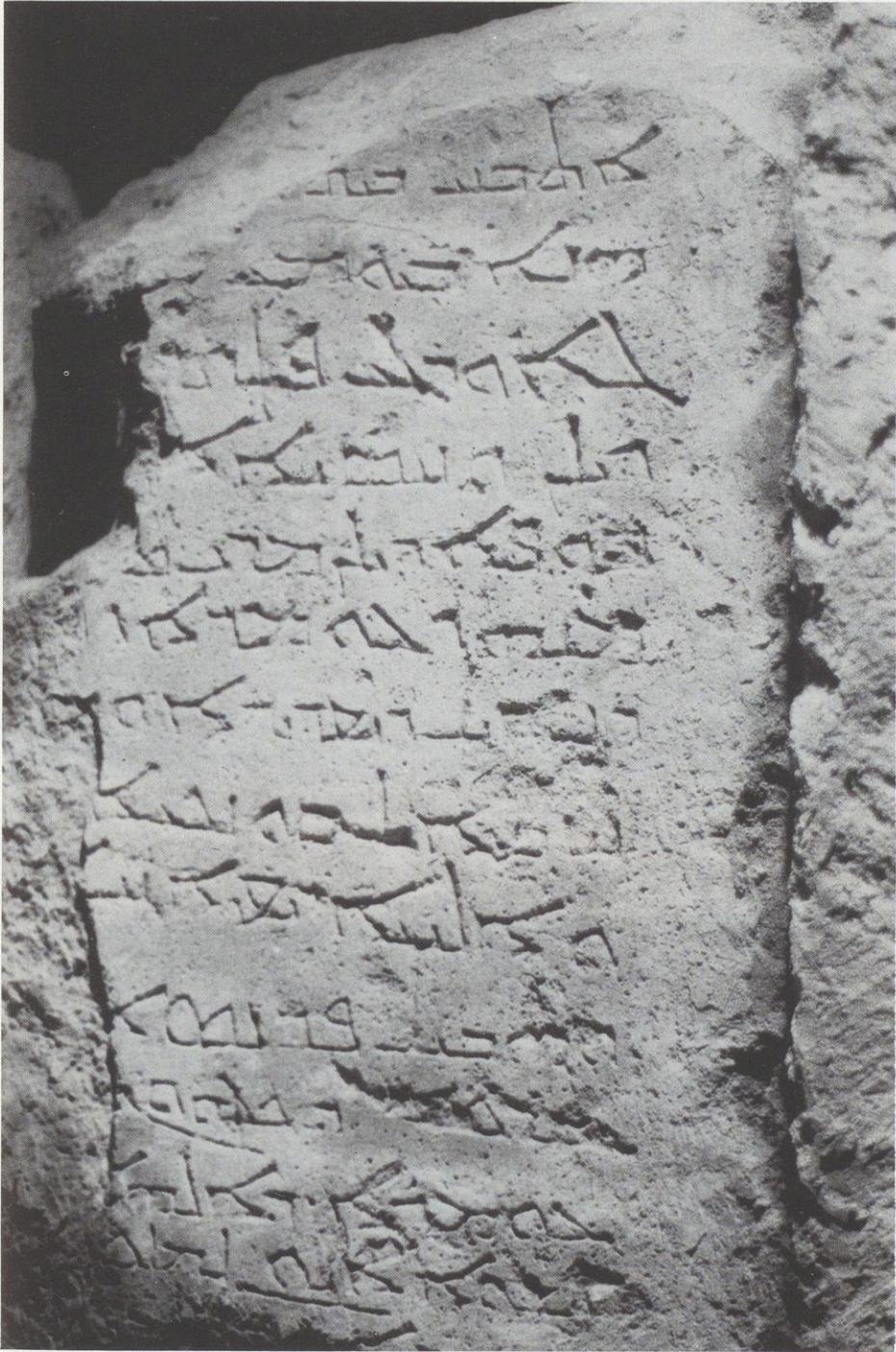
round. Line -8 contains traces which might be reconstructed as **אנתא** and there is just room on the same line before that word for the date given in B.1, if the number 60 and the last digit were abbreviated. On the other hand, the word **אנתא** on line -12 is in the right gender to agree with **אנתא**, and there would be room before it for the rest of the date in full. After it can be read **אנתא** (or perhaps **אנתא**), perhaps the beginning of a relative clause about an event which occurred in the same year: ... [אנתא]. In line -6 the clear reading **אנתא** encourages the reading **אנתא** in the previous line; the demonstrative before that presumably refers to the building (**אנתא**). At the beginning of line -5 **אנתא** suggests an analogy with B.3 lines 5 and 6, which invite the reader to look elsewhere for donors from outside Şalah. The thousand *zuzê* may be part of this external contribution, so that the lines -6 and -5 should be restored: **אנתא**. In line -3: **אנתא** for **אנתא** (cf. A.2). In line -1 note the running together of **אנתא**.

B.9 A.D. 775-790 MONASTERY OF THE CROSS IN BĒTH ĒL

In the corridor giving access to the chapel and mausoleum of Mor Aḥo (cf. A.15). Inscribed on one block 66 × 34 cm. (approx.) on the underside of the third arch away from the entrance in the west wall. Text across the shorter measurement of the surface in direction of curve of arch. Well preserved, except for top left corner of text and bottom lines.

No previous publication.

אנתא אנתא	8	[אנתא]	1
אנתא אנתא	9	[אנתא]	2
[אנתא] אנתא	10	[אנתא]	3
[אנתא] אנתא	11	[אנתא]	4
אנתא אנתא	12	[אנתא]	5
[אנתא] אנתא	13	[אנתא]	6
[.....] אנתא	14	[אנתא]	7
		[.....]	15
		[.....]	16



B.9 (detail)

This beth [qadishê] was built in the days of [Mor] George, our patriarch, and our venerable b[is]hop, Mor S[ovo], of this abbey and [Mor] Daniel, the abbot, and [Mor] Ezekiel, the sacristan, and Elijah, the Head of the Brothers, and Abel, the administrator, [with] all the rest of [the sons (*i.e.* inmates: *cf.* A.6 line 4) of] the abbey; so may God make them worthy of [His] Kingdom which is in heaven [... ..].

Commentary: 1 The restoration is made by reference to A.15 and to the building itself, which is a burial vault. 4-5 Noteworthy is the cutter's readiness to split the word **ⲕⲁⲛⲁⲛⲁⲛ**, although he might simply have abbreviated it to the first four letters on line 4. 5 The name of the bishop was not more than three or four letters in length, which makes the restoration virtually certain. 6 **ⲙⲁⲥ** for **ⲕⲟⲙ ⲉ**, only here in this corpus. 9 **ⲕⲉⲗⲕⲁ** for **ⲕⲉⲗⲕⲁ**; note the absence of the title **ⲓⲁ**, showing that Elijah was of a lower rank: the "Brothers" of whom he was the chief were the unpriested monks (see Palmer, *Monk and Mason*, via index).

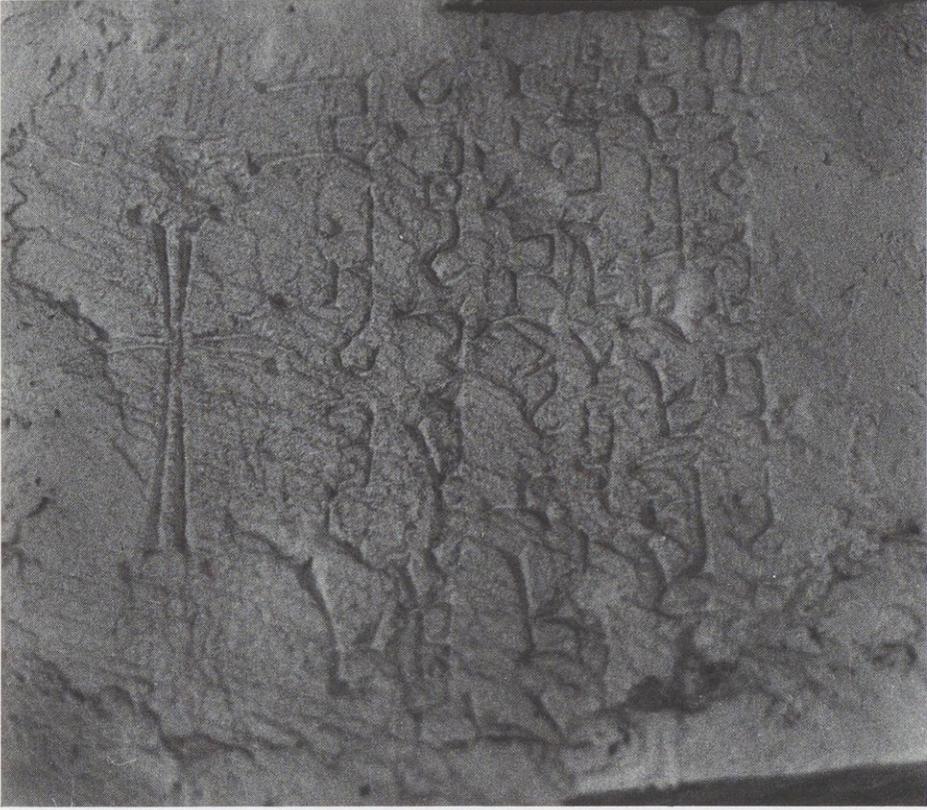
B.10 Probably A.D. 788/9 ⲬⲀⲬ: MONASTERY OF SAINTS SERGIUS AND BACCHUS

In nave of conventual church, above left-hand corner of southern entrance to sanctuary, on lintel stone. Thickness of lintel: ca. 38 cm. Text inscribed vertically. Max. vertical extension of cross to left of line 1: 18.5 cm.; original max. horizontal extension of same: ca. 10 cm. (*cf.* A.18). Well preserved, except for break across bottom left corner of text and cement covering end of text.

Previous publication: Jarry 47.



B.10 detail (paper squeeze)



B.10

ܠܗܘܪܘܒܘܠܗ 1
 ܠܗܘܪܘܒܘܠܗ ܠܗܘܪܘܒܘܠܗ 2
 ܠܗܘܪܘܒܘܠܗ 3
 ܠܗܘܪܘܒܘܠܗ ܠܗܘܪܘܒܘܠܗ 4
 ܠܗܘܪܘܒܘܠܗ ܠܗܘܪܘܒܘܠܗ 5
 ܠܗܘܪܘܒܘܠܗ ܠܗܘܪܘܒܘܠܗ 6
 ...ܗ] 7

To the glory and to the praise and to the honour of the Holy Trinity: this temple was built in the year one thousand and 100 in that (i.e. the reckoning) of the Greeks by the care [of ...].

Commentary: 2 Lack of space forced the mason to engrave the last OLAF below the RISH of **ⲕⲓⲁⲛⲁ**. 4 The TAW was omitted in engraving **ⲕⲁⲃⲏ** and inserted afterwards, with a long *hasta* rising between the OLAF and the BETH. 5 After the WAW is preserved the right side of one of the rectangular letters: BETH, HE, MIM or QOF. These would indicate respectively: A.G. 1002, 1005, 1040, or 1100 (A.D. 690/1, 693/4, 728/9 or 788/9). The diction and the letter-forms are our only guides in choosing between these dates. The opening doxology is paralleled in C.3 (probably of 794/5) and the formula **ⲕⲁⲃⲏⲛⲁ** only in Pognon 99 and A.16 (of 976 and 1084/5). The distinctive TAW is paralleled by that in B.9 line 1. The latest of the four dates should therefore be provisionally restored. 7 This part of the stone is covered in cement; the text is unlikely to have finished with **ⲕⲁⲃⲏⲛⲁ**.

B.11 A.D. 887-96 QARTMĪN ABBEY

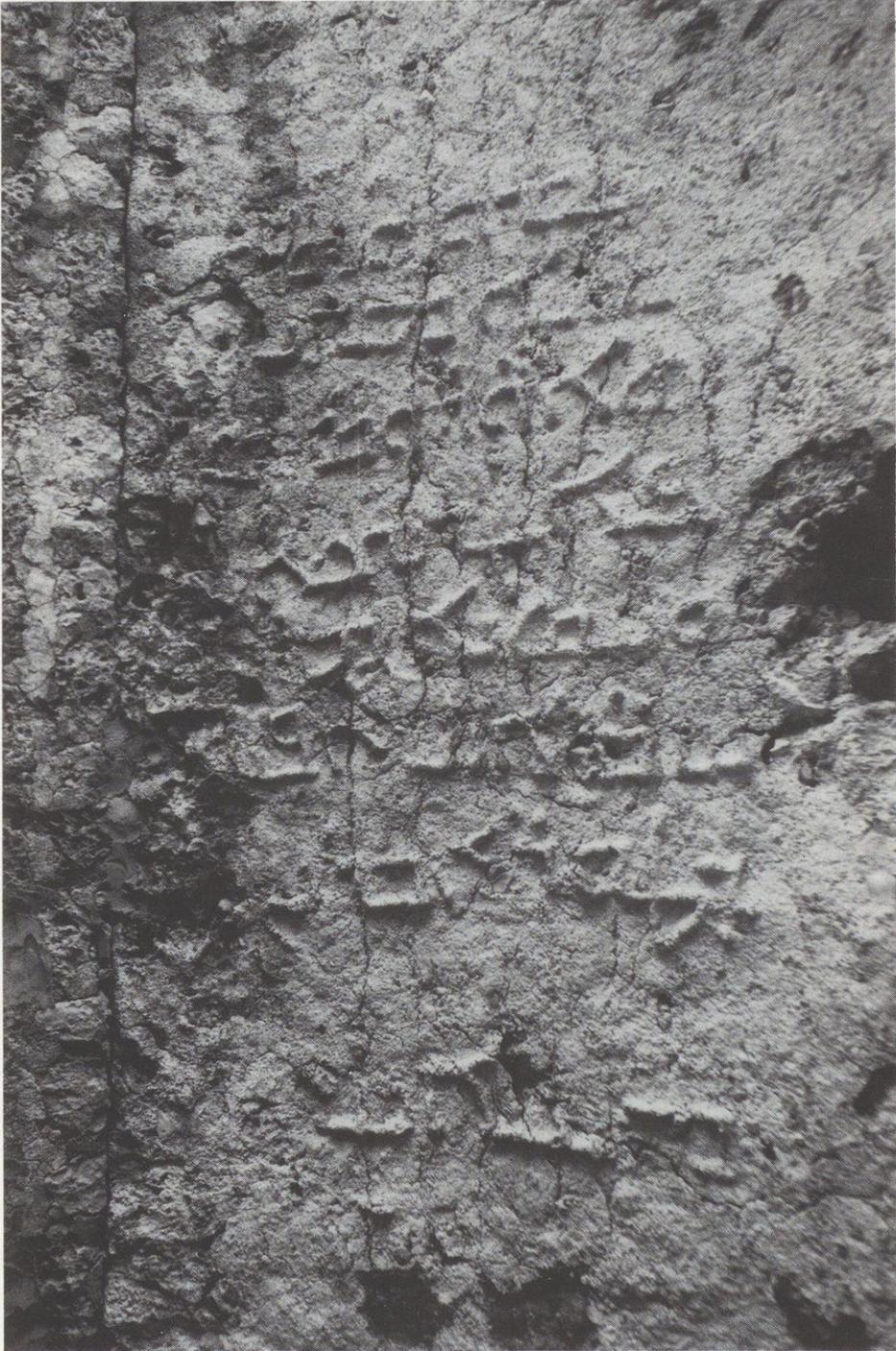
Complex incorporating five ground-floor rooms of non-liturgical function southeast of conventual church. Text moulded in relief in plaster on vault of southeastern room. The building is now a garage. Somewhat delapidated at left of text, otherwise well preserved.

No previous publication.

The patriarch, Mor Theodosius and
the venerable bishop of Ṭur 'Abdin (*sic*),
Mor Ezekiel, made this house.
Michael (wrote this).

	ⲕⲁⲃⲏⲛⲁ	1
	ⲕⲁⲃⲏⲛⲁ	2
	ⲕⲁⲃⲏⲛⲁ	3
	ⲕⲁⲃⲏⲛⲁ	4
	ⲕⲁⲃⲏⲛⲁ	5
	ⲕⲁⲃⲏⲛⲁ	6
	ⲕⲁⲃⲏⲛⲁ	7
	ⲕⲁⲃⲏⲛⲁ	8

Commentary: 1-2 **ⲕⲁⲃⲏⲛⲁ** refers here to a complex of five chambers. 6 [ⲕⲁⲃⲏⲛⲁ] for **ⲕⲁⲃⲏⲛⲁ**. 7 This is the earliest known occurrence of a variant spelling of **ⲕⲁⲃⲏⲛⲁ**, with OLAF in place of 'E; it may have been invented by the patriarch Theodosius himself, who came from Qartmīn and resided there again at the end of his life (he reigned from 887-896); Theodosius knew Greek and the OLAF is best explained as a transcription of the ALPHA in τὸ Ῥάβδιον, τοῦ Ῥαβδίου etc., the Greek name for the castle of Ṭur 'Abdīn. 8 Presumably the signature of the "writer" (cf. A.7 line 7).



B.11

B.12 A.D. 1031-ca. 1035 QARTMĪN ABBEY

Block, originally 45×20 cm. (approx.), now in two parts immured in east wall of nave of conventual church, below niche on south side of entrance to central sanctuary, one part on each side of an inscription dated 1867 (see pl. 13 in my unpublished doctoral thesis, Oxford 1982; the nineteenth-cent. inscription is inaccurately represented by Jarry 78). Well planned; carefully executed; beautifully proportioned. Well preserved, but some in-filling with cement.

Previous publication: Jarry 77 and 79 (published as separate inscriptions, which form a good example of the shortcomings of his technique!)

1 בְּיָמֵינוּ מִן הַיָּמִים [הַ] קְדִימִים
 2 אֲנִיחֵנוּ לְעַם אֲרָמְיָהוּ הַזֶּה
 3 תִּשָּׂא הַיָּד אֶת אֲבֹתֵינוּ הַקְּדוֹת
 4 הַיָּד הַזֶּה אֶת הַיָּד הַזֶּה אֶת הַיָּד
 5 אֶת הַיָּד הַזֶּה אֶת הַיָּד הַזֶּה
 6 אֶת הַיָּד הַזֶּה אֶת הַיָּד הַזֶּה

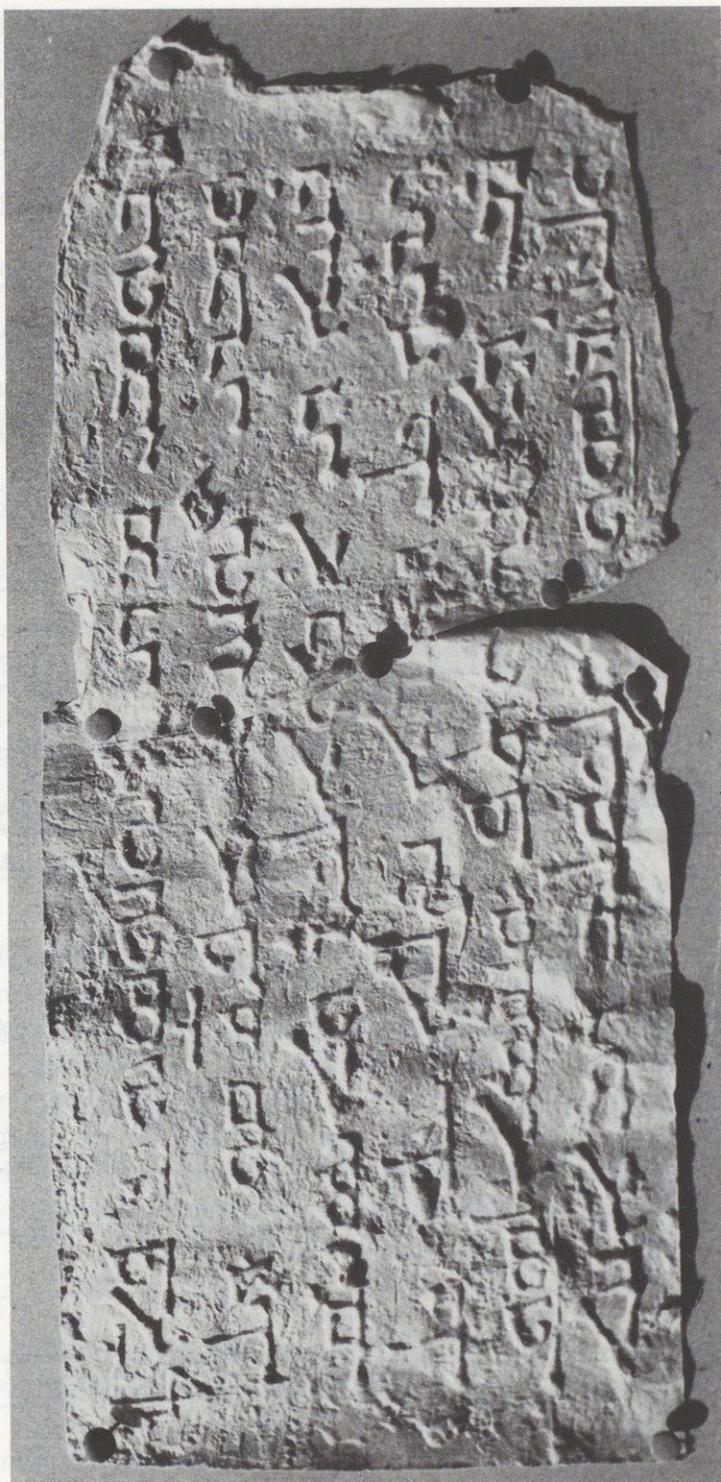
In the days of the patriarch Mor Denis and Mor John, our bishop. The builders were the monks Abū'l-Khēr and Isaac. Let everyone who reads (this) pray for all who participated and let him (ask God to) pardon them and their departed ones and Kulaib, the Head of the Brothers!

Commentary: 1 בְּיָמֵינוּ for בְּיָמֵינוּ . 2 אֲנִיחֵנוּ for אֲנִיחֵנוּ . 3 The third letter of אֲבֹתֵינוּ is marred at the top right corner by a rising diagonal stroke. 4-5 Note the extra diacriticals, here engraved for the first time in this corpus (cf. B.3 line 2, commentary). [A text beginning “In the days of ...” is unusual and it is surprising, too, that “the builders” should be mentioned although the nature of the building is not specified; perhaps this information, with or without an exact date, was included in a line or two lines which have been lost from the head of the inscription. H.K.]

B.13 ca. 1105 QARTMĪN ABBEY

Highly crystallized, polished, red limestone block, immured in outer west wall of nave of conventual church to north of entrance as part of masonry blocking former opening to the nave. Inscribed surface measures 40.5 cm. in height, 33 cm. in width at top and 30 cm. at bottom. Rectangular sunken-relief zig-zag border carved around the text.

Previous publication: Pognon 14, with drawing; Baršawm, in the book cited in the introduction, p. 135; Dolabani, in the first book cited *ibid.*, pp. 167-8.



The two halves of B.12 (paper squeezes joined)

- 1 עֲבֹתָא דְרֵפְטָא דְחַרְרָא
 2 מִרְכָּא דְרַחֲמֵי אֱלֹהֵי הַיְהוּדָא דְרֵפְטָא
 3 רִכְרִיכָא דְרֵפְטָא דְרֵפְטָא
 4 עֲבֹתָא דְרֵפְטָא . דְרֵפְטָא
 5 לֵאמֹר לְרֵפְטָא דְרֵפְטָא דְרֵפְטָא
 6 עֲבֹתָא דְרֵפְטָא דְרֵפְטָא
 7 לֵאמֹר לְרֵפְטָא דְרֵפְטָא
 8 וְרֵפְטָא דְרֵפְטָא לְרֵפְטָא .
 9 עֲבֹתָא דְרֵפְטָא דְרֵפְטָא
 10 אֱלֹהֵי הַיְהוּדָא דְרֵפְטָא דְרֵפְטָא
 11 הַבְּרִיטָא דְרֵפְטָא
 12 אֱבֹתָא דְרֵפְטָא
 13 מִרְכָּא דְרֵפְטָא
 14 הַיְהוּדָא דְרֵפְטָא
 15 הַיְהוּדָא דְרֵפְטָא

The names of the bishops of this abbey from one thousand one hundred and 60 of the Greeks: Nonnus of Ḥarrān, Ezekiel of Ḥaḥ, Samuel of Bēth Manʿem, Ezekiel, John, Iwannis, Ignatius, Severus, Ḥabīb of Bēth Manʿem, Joshua of Qartmīn, Joseph of Bēth Svīrīnā, John of Bēth Svīrīnā, Zakay, whose accession was disputed, Lazarus of Bēth Svīrīnā, Shamly, sinner, of Bēth Manʿem, who acceded in the year one thousand and four hundred and wrote this memorial; and in his hard and trouble-filled time, this abbey was sacked in a cruel raid by the Persians and it was ruined and deserted for five years with all of Ṭur ʿAbdin; and the raiders camped in the Great Temple (for) 14 days.

Commentary: 1 $\overline{\text{רֵפְטָא}}$ for $\overline{\text{רֵפְטָא}}$. 4 $\overline{\text{רֵפְטָא}}$ for $\overline{\text{רֵפְטָא}}$, “of Bēth Manʿem” (also lines 6 and 9). 6 $\overline{\text{רֵפְטָא}}$; $\overline{\text{רֵפְטָא}}$ is also attested. 7 $\overline{\text{רֵפְטָא}}$ for $\overline{\text{רֵפְטָא}}$, “of Bēth Svīrīnā”; the mason clearly intended to abbreviate this word again at the end of the line, but changed his

mind after making an incision over the first part of it. 10 **ܩܘܪܥܐ** for **ܩܘܪܥܐܐ**. 14 **ܩܘܪܥܐ**; traditional and correct spelling, whereas a hand-written account of the “Persian” (i.e. Seljuq Turkish) invasion by the secretary of Bishop Shamly (cited by Baršawm in the book referred to above, pp. 91-2) affects the new spelling with OLAF (cf. B.11). 15 **ܩܘܪܥܐ** refers to the conventual church.

ܩܘܪܥܐ ܩܘܪܥܐ ܩܘܪܥܐ
ܩܘܪܥܐ ܩܘܪܥܐ ܩܘܪܥܐ

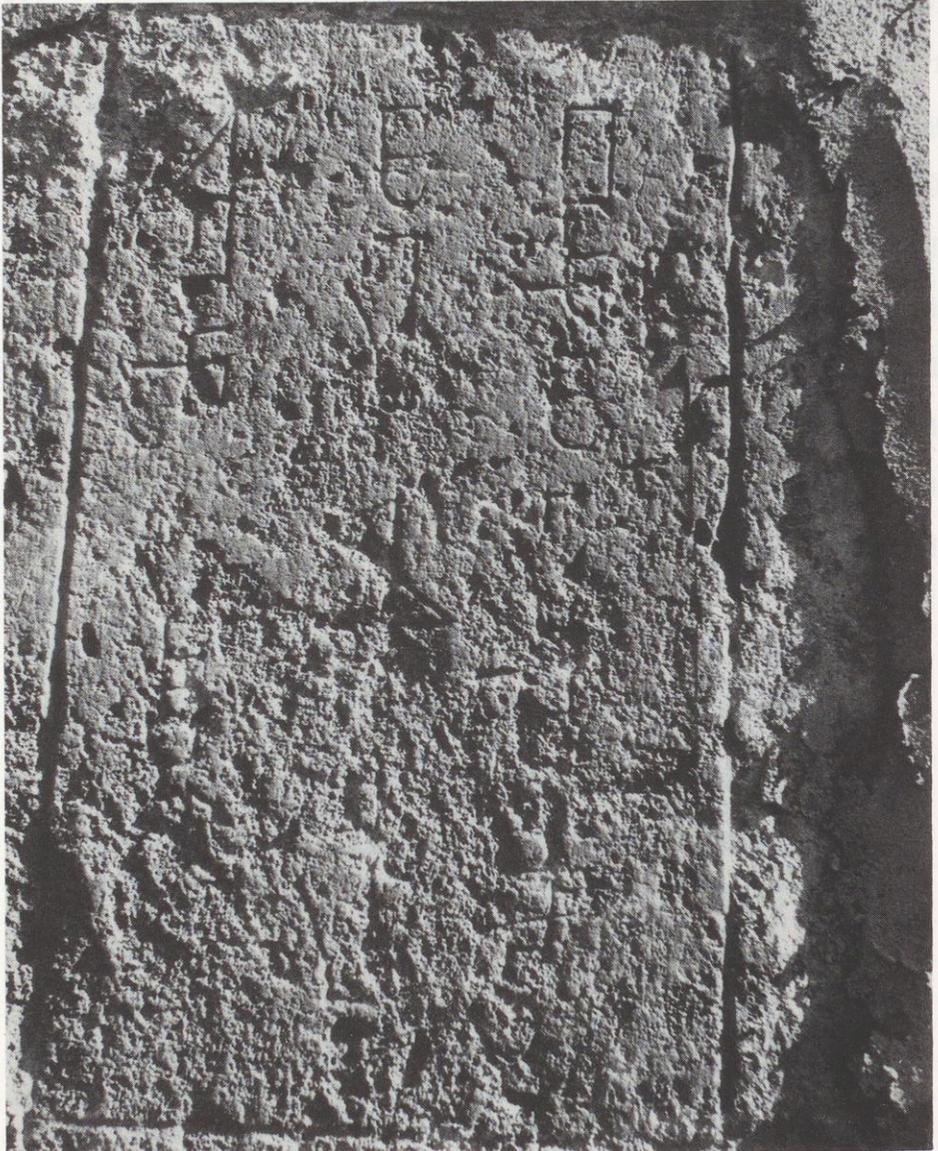
B.13 (drawn by the author)

SECTION C: INSCRIPTIONS WITH NO DATE

C.1 Early 8th century QARTMĪN ABBEY

Pinkish limestone block 28×17 cm. recently reset in north wall of monastic enclosure ca. 20 m. from northwest corner at chest height. Text lightly and carefully inscribed with vertical orientation. Lower part markedly more eroded, showing that the upper part was protected (cf. B.1, B.8). Framed by a shallow rectangular incision.

Previous publication: Jarry 82.



𐩧𐩣𐩪𐩬𐩰 𐩠𐩢𐩣𐩪 1

𐩧𐩣𐩪𐩬𐩰 𐩠𐩢𐩣𐩪 2

𐩧𐩣𐩪𐩬𐩰𐩠𐩢𐩣𐩪 𐩠𐩢𐩣𐩪 3

Patricia, the daughter of Eluṣṭriya, made this portico.

Commentary: The donor, whose name and patronymic betray an attachment to Byzantine aristocratic culture and who further demonstrates her Greco-Roman mentality by building a stoa and by proclaiming her financial autonomy as a woman, considered further identification of her person by origin or rank superfluous. It is fair to infer that her father, at least, was very well known in the region. There was a governor of Dara with the same name (a calque on Byz. ἰλλούστριος, itself derived from Lat. *illustris*) who flourished in the late 7th century and was a benefactor of a Jacobite monastery. This we learn from the unpublished *Life of Theodotos of Amida* (d. 698); the same text mentions another Ēlūṣṭrīyâ, a native of Ḥarrân, who was governor of Samosata. He showed hostility to at least one Jacobite monastery. To judge by the context, that was in the 680s. He should be identified with Ēlūṣṭrīyâ, the son of 'Araq, of Ḥarrân, a prisoner of war released with 6,000 Arab captives by the Byzantine emperor Justinian II in 705 (*Chron. 1234*, p. 298). Justinian's predecessor had ordered an invasion of the province of Samosata in which many thousands of Arabs were captured (*Chron. Michael*, XI.16a, p. 448). If C.1 was erected ca. 700, Patricia must have been a daughter of the governor of Dara, since Samosata is remote from Ṭūr 'Abdīn; and her father's name is only attested for these two governors. Characteristics of the letter-forms which encourage such an early dating are: the arched right leg of OLAF; WAW with a horizontal start to the curve and an end slightly below the baseline; the rounded "cat's ears" SEMKATH; the relatively upright TAW and the loop of the same letter, with its upper horizontal.

C.2 9th century ARNAS: CHURCH OF MOR CYRIAC

Templon- or chancel-screen, now destroyed together with the inscription. Text inscribed vertically at top right corner across two blocks (*pace* Pognon) between wall-pier of nave and capital of right-hand column (Bell/Mango, pl. 100). Double rectangular incision framing text, with single *ansa* to left. Unskilfully executed.

Previous publication: Pognon 52, with drawing; Bell/Mango, pl. 100 (photograph only); Barṣawm, *op. cit.*, p. 136.



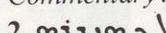
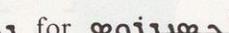
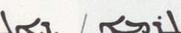
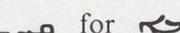
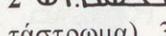
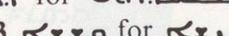
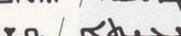
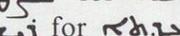
C.2 detail (photo G. M. L. Bell; by permission of the University of Newcastle-upon-Tyne)

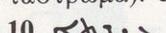
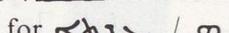
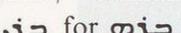
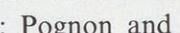
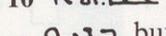
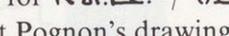
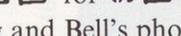
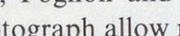
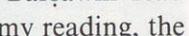
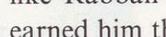
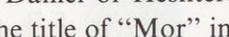
- 1 כעט אלפא העבד הולדא
- 2 הלבשהיה חבד דה סעלונא מ
- 3 נא סענא אלמא הויעחלא כסנד
- 4 לעכאנא פלונא דיל נזר אשעט
- 5 חכונד עמא אפסמפא נזר
- 6 סרנא אלמא מה דנדל [א] עמ
- 7 סנא רנדל חבד מה [ב] דהמנא
- 8 לבא לכהמחא לחלח. אונ
- 9 נפ דה חלחא מה סענא אלמא הונ
- 10 חדלא כונד הנענ נפא נזר
- 11 אכונמ כעט אלפא העבד
- 12 הולמא כונד נפא כאוכא כמא [ג] [ד] [ה]
- 13 נענ העבד חב דוסא לחלח אונ

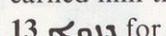
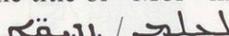
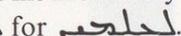
In the year one thousand and seventy-two of Alexander: The priest and rector Elijah made this templon-screen in the days of our blessed patriarch, Mor Isaac, and in the days of the venerable bishop, Mor Cyriac. May God, for Whose holy Name's sake he made (it) with eagerness (*lit.* ran and made), make for his departed ones a good commemoration for ever! Amen.

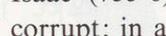
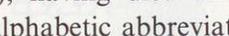
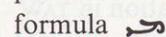
The priest and rector Elijah, *the son* of the late departed Mor Abraham, went out of this world in the year one thousand and fifty-eight, in the month of April, on the fourth (day) in *this* (month). [*May*] his slumber [*be*] restful with the righteous for ever! Amen.

Commentary:

2  for . /  for  (κατάστρωμα). 3  for . /  for  (cf. A.5).

10  for . /  for ; Pognon and Baršawm read  but Pognon's drawing and Bell's photograph allow my reading, the bad spelling being typical of this inscription. Pognon takes  to be a transcription of the Arabic دیوان. But how could a village rector be described as being "in the administration" of Mor Abraham, whom Pognon takes for a bishop of Tūr 'Abdīn? And why should an Arabic word be used instead of, e.g., ? Neither is there a parallel for an epigraphic reference to a bishop without the title  or  or both. Elijah's father was probably a priest at Arnas, who retired as a widower to a nearby monastery, like Rabban Daniel of Heshterek (A.17 and Pognon 115); his priestly rank earned him the title of "Mor" in his monastery (cf. B.9). 12  for .

13  for . /  for .

How can Elijah have built his screen in 761/2, if he did so in the reign of Isaac (755-6), having died already in 746/7? The latter date is certainly corrupt; in alphabetic abbreviation A.G. 1078 () can be mistaken for A.G. 1058 (). We must assume that the mason was copying from a handwritten draft which made this mistake possible. The synchronism with Isaac must be the inaccurate guess of a later generation. The letter-forms indicate a ninth-century date, particularly the angular HE and TAW and the occasional pointed WAW, and the SHIN, which is certainly earlier than the tenth century. Possibly, contemporary records were made of the construction of the screen and of the death of Elijah on the fly-leaf of the Gospel and, when this Gospel needed replacement, it was decided to make the inscription. The synchronism with bishop Cyriac was already present, but that with the patriarch Isaac is an interpolation, whence the unusual repetition of the formula . The prayer for Elijah's departed ones (lines 7-8) was written while he was alive; and the phrase "the late departed" (line 10) was chosen while the memory of Abraham's death was still fresh in the mind of the writer.

C.3 Perhaps 794/5 BĒTH SVĪRĪNĀ: CHURCH OF MOR DODHŌ

Outdoor oratory (ܘܪܬܘܢܐ) on south side of church. Text around archivolt. Much eroded. Stones 8 and 9 empty.

Previous publication: Bell/Mango, pp. 92-3 n. 141.

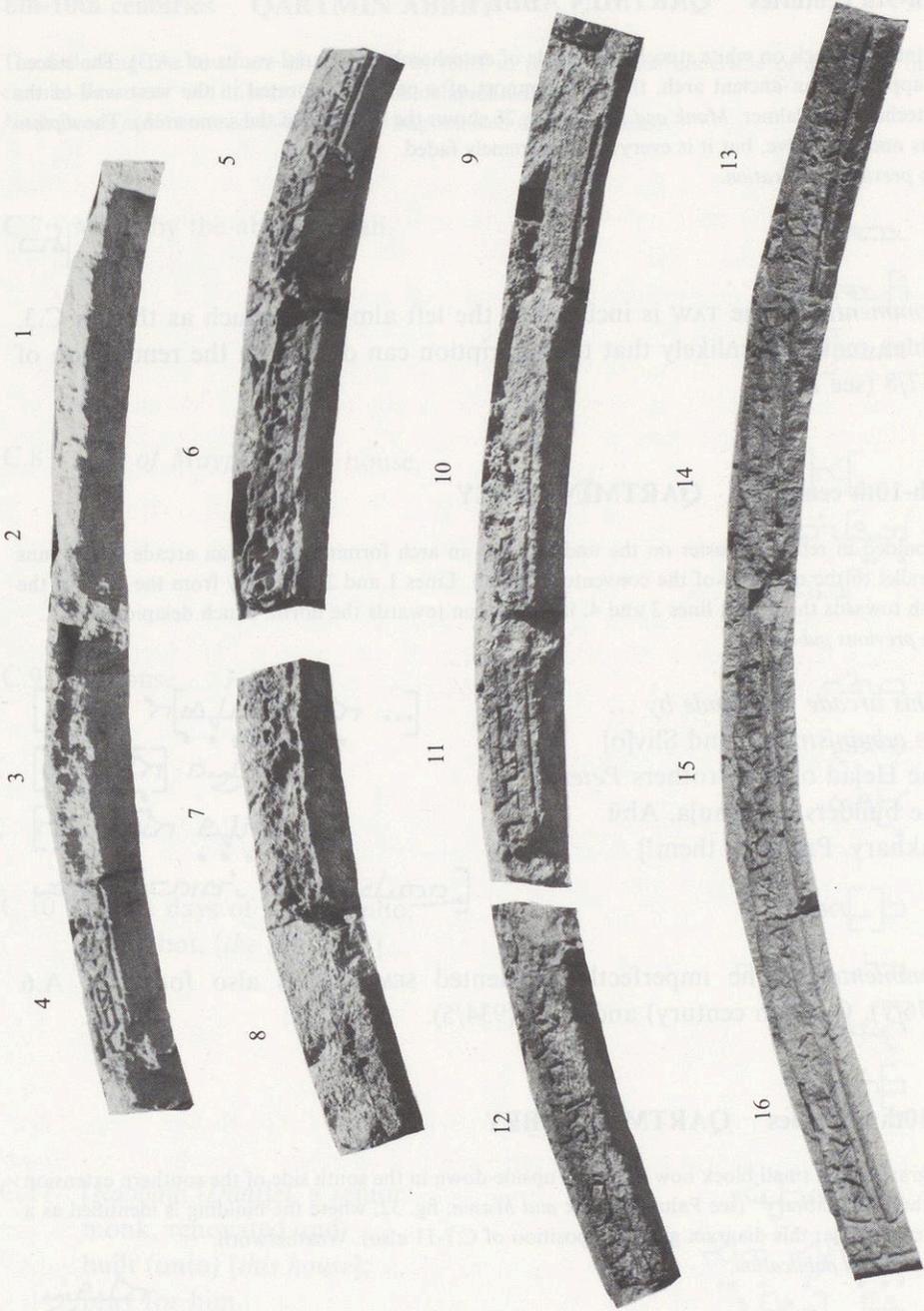


The oratory at Bēth Svīrīnā, showing the direction of inscription C.3 (see opposite)

- | | | |
|---|--------|----|
| [|] | 1 |
| [|] | 2 |
| [|] | 3 |
| [| ܘܪܬܘܢܐ | 4 |
| | ܘܪܬܘܢܐ | 5 |
| [| ܘܪܬܘܢܐ | 6 |
| [| ܘܪܬܘܢܐ | 7 |
| | ܘܪܬܘܢܐ | 10 |
| | ܘܪܬܘܢܐ | 11 |
| | ܘܪܬܘܢܐ | 12 |
| | ܘܪܬܘܢܐ | 13 |
| | ܘܪܬܘܢܐ | 14 |
| | ܘܪܬܘܢܐ | 15 |
| | ܘܪܬܘܢܐ | 16 |

... [with] holy prai[se] [the year one thousand] and [one hundred and] six of [the Greeks] was built [this] beth [šlutho]; the priest *Theodoṭios* wrote (this).

Commentary: Being prevented from working for any length of time at Bēth Svīrīnā, I have attempted a restoration from my photographs. Closer scrutiny of the stones will surely improve the readings. The oratory commemorated in “lines” (i.e. on stones) 12-13 contains an apse-cross similar in style to those of Arnas and Kfarzē churches and so is unlikely to be much later than the eighth century; the letter-forms of C.3 agree with that, although no other inscription earlier than the end of that century has such a pronounced inclination in TAW. (The hollow form of SHIN is not found after 962.) This is why I prefer to read ܘܪܬܘܢܐ at the left of the eighth line/stone, instead of ܘܪܬܘܢܐ which would suggest ܘܪܬܘܢܐ, giving the date A.G. 1046 (A.D. 734/5).



C.3

C.7-11 8th-10th centuries QARTMĪN ABBEY

The following five texts are all moulded in relief in plaster on the underside of arches in the charnel-house or "Old Library". All much delapidated.

No previous publication; drawings in my unpublished doctoral thesis.

C.7 Made by the abbot Isaiah.

חבב

1

י[חבב]י

2

א[חבב]א

3

C.8 of *Mayperqaṭ* ... house.

י[חבב]

1

ב[חבב]ב

2

א[חבב]א

3

C.9 ... house ... John ...

חבב

1

א[חבב]

2

ב[חבב]ב

3

C.10 In the days of Mor Denḥo,
the abbot, [*the so*]n of G[...]

ב[חבב]ב

1

א[חבב]א

2

י[חבב]י

3

א[חבב]א

4

C.11 [*Rabba*]n [*Dani*]el, a senior
monk, renovated and
built (onto) [*this house*];
pray for him.

א[חבב]א

1

ב[חבב]ב

2

י[חבב]י

3

א[חבב]א

4

ב[חבב]ב

5

Commentary: **C.7** The hollow SHIN is not found after 962. **C.8** The form conjectured in line 2 is unattested. / The architectural relation between C.7 and C.8 suggests that they are contemporary. **C.9** The third line runs vertically to the left of lines 1 and 2. / The SEMKATH shows no sign of the “stiffened” lines typical of the 10th century. **C.10** The find-place of A.8 (784/5) is in the wall built around the arch on which C.10 is written. Both mention an abbot Denḥo and the letter-forms show striking similarities, particularly GOMAL, which is drawn as one straight diagonal met by a horizontal, and YUDH tucked away underneath RISH. These characteristics are also found in A.3 of 757/8, but in none of the other inscriptions at Qartmīn. It is true that C.2 (9th century) has the YUDH tucked away under the RISH and, to judge by Pognon’s drawings, some of the inscriptions at Heshterek had the “tangential” GOMAL; but in other respects these inscriptions differ in their letter-forms from C.10 and from A.8. If C.10 and A.8 are contemporary, why was A.8 hidden? Perhaps the omission of the patriarch’s title made it unusable, so that the memorial had to be remade on another block. **C.11** There is no sign of the pointed angle on WAW which seems typical of 9th and 10th-century inscriptions and the forms of TAW and of SEMKATH confirm the impression that this is an 8th or early 9th-century production.

C.12 10th century? QARTMĪN ABBEY

Inscribed on a fractured stone now set in the pavement under the central arch of the arcade on the west side of the conventual church. What is preserved is well preserved.

No previous publication; drawing in my unpublished doctoral thesis.

Yulurios [... ...]
bishop of Ṭu[r] ‘Abdin

ⲓⲗⲓⲣⲓⲟⲥ 1
ⲉⲑⲓⲃⲓⲡⲟⲥ ⲉⲑⲓⲃⲓⲡⲟⲥ 2

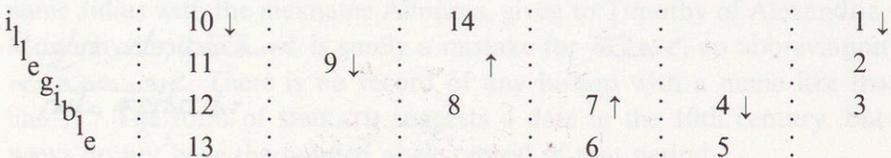
Commentary: **1** The name is a mystery: its ending is Greek, but what Greek name could possibly be so transcribed? It seems like a combination of the name Julius with the nickname Ailouros, given to Timothy of Alexandria, the Monophysite. **2** ⲉⲑⲓⲃⲓⲡⲟⲥ is surely a mistake for ⲉⲑⲓⲃⲓⲡⲟⲥ, an abbreviation for ⲉⲑⲓⲃⲓⲡⲟⲥ. There is no record of any bishop with a name like that in line 1. / The form of SEMKATH suggests a date in the 10th century, but the WAWs do not have the pointed angle typical of that period.

Commentary: 1 **ملبلا**: apparently referring to a kind of portico behind the entrance-door, unless the inscription has been moved from its original position. 2 **حسب** for **حسب** or **حسب**. 5 A formula unique in this corpus. Note the use of a diacritical point to indicate the first person singular form of the verb. The careful layout, the distinctive **ṢODHE**, and the differentiated chisel-work, which attempts to imitate the thick-and-thin of quill-script, show that this inscription belongs to the period of calligraphic revival in Ṭūr ʿAbdīn between the 11th and 14th centuries; it stands in the same tradition as A.15, A.17 and B.12.

SECTION D: INSCRIPTIONS IN THE ANTECHAMBER OF THE
CONVENTUAL CHURCH IN THE MONASTERY OF STS. SERGIUS AND BACCHUS,
CLOSE BY ḤAḤ

The arch opposite the entrance to the church dated by B.10 is inscribed on the underside with a large number of epitaphs, a few graffiti and one record of renovation-work. Erosion and a partial layer of plaster, which I did not presume to remove, account for the disappearance of further inscriptions. Indeed, every bare surface of the underside of the arch, which is about one metre in breadth, shows traces of letters. With the exception of the record of a renovation, the legible inscriptions and graffiti will be taken here in sequence, beginning always at the top of the writing on each of the voussoirs in turn and moving from south to north. Each voussoir consists of one long and one short block, on which the inscriptions are engraved across the breadth of the stone in the direction of the curve of the arch, with one inscription below another, being separated from it by one or two horizontal incisions. D.4 has a frame sculpted in the form of two ropes twisted together. D.6, D.7, D.8 and D.14 run from north to south, the others in the contrary direction.

Diagram showing relative positions of inscriptions D.1-14



Previous publication: Jarry 44 = D.1; Jarry 43, with photograph = D.4 and D.5; Jarry 42 = D.6; Jarry 41, with photograph = D.8; Jarry 40, with photograph = D.9, D.10, D.11 and D.12; Jarry 39, with photograph = D.14; Jarry 45 = D.15.



D.4-14

D.1



(photo Hannes Cornet)

[+ 1
 2
 3
 4
 5
 6
 7 ...]

The monk Gabriel left the world and went to his Lord in the year one thousand [and ...].

Commentary: 4 Cf. B.3, commentary on line 13. 5 The NUN was first omitted, then inserted above the TAW.

(Further down:)

D.2 Simeon the sinner.

(Further down:)

D.3 Rabban Šlīvô.

(Further south:)

D.4 A.D. 1218.

... in the year 1529 of the Greeks, on Tuesday the 17th of April. Let everyone who reads (this) pray for him, for our Lord's sake!

1 [...
 2
 3
 4
 5
 6
 7
 8

Commentary: 2 for . 5 for ; literally: “the third day of the week”. (17th April, 1218, was indeed a Tuesday.)

(On the same stone:)

D.5 A.D. 1188.

1 עבד קדוש נסתב
 2 קרא ונתעבב
 3 יח יליק ונתעבב
 4 חג עין מרחק

In the year 1500 of the Greeks died Rabban Šlīvô, the monk, in October.

Commentary: 1-2 קרא / נסתב for נסתב. 4 For the lines over חג עין מרחק, although it is not abbreviated, compare קלף in A.17. / From its position after D.4 on the same stone it must be inferred that this is a retrospective commemoration.

(Further south:)

D.6 A.D. 1182 or 1232.

[...] 1
[...] 2
אלה ונתעבב 3
חג עין מרחק 4
חג עין מרחק 5
חג עין מרחק 6
חג עין מרחק 7

... (and) three of the Greeks on Friday the 26th of February. Let everyone who reads (this) pray for him and for Abraham, the sinner!

Commentary: 1-3 Assuming that this inscription is to be dated in the 12th or 13th centuries, the date could be either [149]3 or [154]3 of the Seleucid era. 4 The BETH of עבב was first omitted, then inserted above the TETH. 6-7 Inscribed in smaller letters.

(Further down:)

D.7 חג עין מרחק / חג עין מרחק
 John, pray for him, a sinner.

(On the same stone:)

D.11 A.D. 1124/5.

The monk Abraham left this world and departed to [his] Lord in the y[ear] one thousand and four hun[dred] and thirty-six [of the] blessed Greeks, on the da[y ...].

	ⲁⲃⲣⲁⲃⲁⲙ ⲛⲓ ⲛⲓⲗⲓⲛⲁ	1
	ⲛⲓⲗⲓⲛⲁ ⲛⲓⲗⲓⲛⲁ ⲛⲓⲗⲓⲛⲁ	2
	ⲛⲓⲗⲓⲛⲁ ⲛⲓⲗⲓⲛⲁ ⲛⲓⲗⲓⲛⲁ	3
	ⲛⲓⲗⲓⲛⲁ ⲛⲓⲗⲓⲛⲁ ⲛⲓⲗⲓⲛⲁ	4
	ⲛⲓⲗⲓⲛⲁ ⲛⲓⲗⲓⲛⲁ ⲛⲓⲗⲓⲛⲁ	5
	ⲛⲓⲗⲓⲛⲁ ⲛⲓⲗⲓⲛⲁ ⲛⲓⲗⲓⲛⲁ	6
	ⲛⲓⲗⲓⲛⲁ ⲛⲓⲗⲓⲛⲁ ⲛⲓⲗⲓⲛⲁ	7
	[...]	8
	[...]	9
	[...]	10

Commentary: 6 With D.12 this inscription with an auspicious epithet for the nation after whom the Seleucid era is named stands alone in this corpus.

(On the same stone:)

D.12 A.D. 1125/6.

Jeremiah, the monk, left [this] world and departed to [his Lord] (in) the y[ear] one thousand and four [hundred and] 37 of the blessed Greeks.

	ⲁⲃⲣⲁⲃⲁⲙ ⲛⲓ ⲛⲓⲗⲓⲛⲁ	1
	ⲛⲓⲗⲓⲛⲁ ⲛⲓⲗⲓⲛⲁ ⲛⲓⲗⲓⲛⲁ	2
	ⲛⲓⲗⲓⲛⲁ ⲛⲓⲗⲓⲛⲁ ⲛⲓⲗⲓⲛⲁ	3
	ⲛⲓⲗⲓⲛⲁ ⲛⲓⲗⲓⲛⲁ ⲛⲓⲗⲓⲛⲁ	4
	ⲛⲓⲗⲓⲛⲁ ⲛⲓⲗⲓⲛⲁ ⲛⲓⲗⲓⲛⲁ	5

Commentary: 5 See the foregoing. If I have restored ⲛⲓⲗⲓⲛⲁ in full, in spite of the line over the first letters indicating abbreviation, it is because there must have been room for two letters on the broken corner. For a possible explanation, cf. comment on A.16 line 5.

(Further down:)

D.13 ⲁⲃⲣⲁⲃⲁⲙ / ⲛⲓⲗⲓⲛⲁ

David left (the world), a sinner.

(On the same *voussoir* as D.8:)

D.14 A.D. 1442/3.

Some cement in-filling, especially in lines 6-8.

- | | | |
|--|------------------------------|----|
| | [ܩܘܡܝܢܐ ܕܒܝܬܐ ܕܫܘܪܐ ܕܩܘܡܝܢܐ] | 1 |
| | [ܩܘܡܝܢܐ ܕܒܝܬܐ ܕܫܘܪܐ ܕܩܘܡܝܢܐ] | 2 |
| | + ܩܘܡܝܢܐ ܕܒܝܬܐ ܕܫܘܪܐ ܕܩܘܡܝܢܐ | 3 |
| | [ܩܘܡܝܢܐ ܕܒܝܬܐ ܕܫܘܪܐ ܕܩܘܡܝܢܐ] | 4 |
| | [ܩܘܡܝܢܐ ܕܒܝܬܐ ܕܫܘܪܐ ܕܩܘܡܝܢܐ] | 5 |
| | [ܩܘܡܝܢܐ ܕܒܝܬܐ ܕܫܘܪܐ ܕܩܘܡܝܢܐ] | 6 |
| | [ܩܘܡܝܢܐ ܕܒܝܬܐ ܕܫܘܪܐ ܕܩܘܡܝܢܐ] | 7 |
| | [ܩܘܡܝܢܐ ܕܒܝܬܐ ܕܫܘܪܐ ܕܩܘܡܝܢܐ] | 8 |
| | [ܩܘܡܝܢܐ ܕܒܝܬܐ ܕܫܘܪܐ ܕܩܘܡܝܢܐ] | 9 |
| | [ܩܘܡܝܢܐ ܕܒܝܬܐ ܕܫܘܪܐ ܕܩܘܡܝܢܐ] | 10 |
| | [ܩܘܡܝܢܐ ܕܒܝܬܐ ܕܫܘܪܐ ܕܩܘܡܝܢܐ] | 11 |

Th[is] monastery was [renov]ated [by the bish]op Philoxenos, [that is,] the venerable Qawmê of Bêth Svîrînâ + [by the ca]re of the chaste monk Elijah [and of] the priests and the deacons and the rest [of] the true faithful of this abbey and region (vel sim.). Let everyone who reads (this) [pray for eve]ryone who participated! The year: 1754 of the Greeks, in the year ...

Commentary: **2-3** The continuator of the ecclesiastical chronicle by Gregory Barhebraeus (Addai of Bêth Svîrînâ, it would seem) records the election of Qawmê, the son of Jafal of Bêth Svîrînâ, as patriarch of Tūr 'Abdîn in 1445/6; he adds that Qawmê had previously been bishop of Qartmîn Abbey and had been transferred thence to Ḥaḥ, and that his name as bishop was Philoxenos (ed. Abbeloos and Lamy, II, col. 819). **6** ܩܘܡܝܢܐ for ܩܘܡܝܢܐ. **7** The translation *ad sensum* would suppose e.g. [ܩܘܡܝܢܐ ܕܒܝܬܐ ܕܫܘܪܐ ܕܩܘܡܝܢܐ]. **5** and **8** Abbreviations as in A.18 line 6 and A.5 line 5. **11** The bottom of these letters is broken away, so it cannot be decided what is joined to what.

- D.15 Engraved horizontally on the west wall of the church near the window to the left of the entrance. Next to it is a stone with a small human figure carved in outline ; the figure is robed like a monk.

Efrem the believer (and) John	ܘܢܗܘܢ ܠܝܘܢܐ	1
(his) spiritual brother renovated	ܘܡܢܐ ܕܩܦܝܘܡ	2
this monastery. Let everyone	ܘܡܢܐ ܕܩܦܝܘܡ	3
who reads (this) pray for him	ܕܩܦܝܘܡ	4
and for [his departed ones!	ܘܕܩܦܝܘܡ	5
The year:].	ܘܕܩܦܝܘܡ	6
	[ܩܦܝܘܡܐ ܕܩܦܝܘܡ]	7
	[...]	8
	[...]	9

List of Inscriptions

Section A:

- | | |
|------------------------------------|-------------------------------------|
| 1. QARTMIN ABBEY 534 (memorial) | 11. ZAZ 932 (epitaph) |
| 2. ḤAḤ 739/40 (building) | 12. KFARZE 934/5 (building) |
| 3. QARTMIN ABBEY 757/8 (building) | 13. MARDIN 961/2 (building) |
| 4. ROME/AMIDA 759 or 760 (epitaph) | 14. QARTMIN AB. 988/9 (memorial) |
| 5. HESHTEREK 771/2 (building) | 15. MON. OF CROSS 1033/4 (building) |
| 6. QARTMIN ABBEY 776/7 (slab) | 16. MOR MOSES 1084/5 (memorial) |
| 7. KFARBE 778/9 (epitaph) | 17. MOR MOSES 1172/3 (epitaph) |
| 8. QARTMIN ABBEY 784/5 (winepress) | 18. QARTMIN AB. 1188/9 (building) |
| 9. ḤABSENUS 791/2 (building) | 19. B. SVIRINA 1198/9 (building) |
| 10. MIDUN 911 or 914 (epitaph) | 20. ṢALAH 1226 (epitaph) |

Section B:

- | | |
|------------------------------------|------------------------------------|
| 1-8. ṢALAH 752-5 (building) | 11. QARTMIN AB. 887-96 (building) |
| 9. MON. OF CROSS 775-90 (building) | 12. QARTMIN AB. 1031-35 (building) |
| 10. ḤAḤ 788/9? (building) | 13. QARTMIN AB. c. 1105 (memorial) |

Section C:

- | | |
|------------------------------------|-------------------------------------|
| 1. QARTMIN AB. early C8 (building) | 6. QARTMIN AB. C8-C10 (memorial) |
| 2. ARNAS C9 (building) | 7-11. QARTMIN AB. C8-C10 (building) |
| 3. B. SVIRINA 794/5? (building) | 12. QARTMIN AB. C10? (memorial) |
| 4. QARTMIN AB. C8-C9 (memorial) | 13. QARTMIN VILLAGE C9-C10 (mem.) |
| 5. QARTMIN AB. C8-C10 (building?) | 14. ḤABSENUS C11-C14 (building) |

Section D:

- | | |
|---|------------------------------|
| 1-13. ḤAḤ, SERGIUS AND BACCHUS 1102/3-1218 or 1232 (epitaphs) | |
| 14. ibid. 1442/3 (building) | 15. ibid. undated (building) |

Bibliography

- J.-B. ABBELOOS, T.J. LAMY, eds., *Gregorii Barhebraei chronicon ecclesiasticum*, II (Louvain, 1877).
- T. AWDO, *simtā dlēšānā sūryāyā* (Thesaurus of the Syriac Language); in Syriac (Urmia, 1896; reprint Glane, Monastery of St. Efrem, 1985).
- G. M. L. BELL and M. M. MANGO, *The Churches and Monasteries of the Ṭūr 'Abdīn* (London, 1982).
- F. BRIQUEL-CHATONNET, 'Note sur l'histoire du monastère de Saint-Gabriel de Qartamīn', *Le Muséon* 98 (1985), pp. 95-102.
- S. P. BROCK, 'The Fenqitho of the monastery of Mar Gabriel in Tur 'Abdin', *OstkSt* 28 (1979), pp. 168-182.
- K. BROCKELMANN, *Lexicon Syriacum*, revised edition (Göttingen, 1928).
- J.-B. CHABOT, ed., *Anonymi auctoris chronicon ad annum Christi 1234 pertinens*, I (CSCO 109, Scr. Syr. 56) (1920).
- ID., ed., *Incerti auctoris chronicon anonymum pseudo-Dionysianum vulgo dictum* [= "The Chronicle of Zuqnin"], II (CSCO 104, Scr. Syr. 53) (1933).
- ID., *Chronique de Denys de Tell-Mahré; quatrième partie* (Paris, 1895), a translation of part of the foregoing with an earlier edition.
- ID., ed. *Chronique de Michel le Syrien, patriarche jacobite d'Antioche 1166-1199* (Paris, 1899-1910).
- N. G. GARSOIAN, T. F. MATHEWS, R. W. THOMSON, eds., *East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period. Dumbarton Oaks Symposium 1980* (Washington, D.C., 1982).
- I. GUIDI, 'Di un'iscrizione sepolcrale siriana e della versione dei carmi di S. Gregorio Nazianzeno fatta da Candidato di Amed', *Actes du X^e congrès international des orientalistes 1894*, section II (Leiden, 1896), pp. 75-83.
- J. JARRY, 'Un écrivain syriaque inconnu du Ṭour 'Abdīn', *Syria* 52 (1975), pp. 131-7.
- A. MINGANA, *Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts, I: Syriac and Garshuni MSS.* (Cambridge, 1933).
- A. N. PALMER, *Sources for the History of the Abbey of Qartmīn in Ṭūr 'Abdīn*, unpublished doctoral thesis, Oxford, 1982.
- P. PEETERS, 'Le Martyrologe de Rabban Sliba', *AnBoll* 27 (1908), pp. 129-200.
- C. PREUSSER, *Nordmesopotamische Baudenkmäler altchristlicher und islamischer Zeit* (Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft D.17) (Leipzig, 1911).
- E. SACHAU, *Die Hss.-verzeichnisse der Kgl. Bibliothek zu Berlin, XXIII: Verzeichnis der syrischen Hss.* (Berlin, 1899).
- M. SYKES, *The Caliph's Last Heritage* (London, 1915).

- A. VÖÖBUS, ed., *The Synodicon in the West-Syrian Tradition*, II (CSCO 376, Scr.Syr. 164) (1976).
- G. WIESSNER, *Christliche Kultbauten im Ṭūr 'Abdīn*, I (Göttinger Orientforschungen II, 4) (Wiesbaden, 1981).

Der byzantinische Endkaiser bei Pseudo-Methodios

Zu den interessantesten Apokalypsen, die im Mittelalter eine weite Verbreitung und Bearbeitung gefunden haben, gehört die des Pseudo-Methodios¹. Sie wurde zwischen 644 und 674 von einem Jakobiten in der Nähe Edessas auf Syrisch verfaßt².

Pseudo-Methodios schildert eine Weltgeschichte von Adam bis zum letzten Gericht, in der manche Einzelprobleme noch einer endgültigen Lösung harren. Unter anderem ist das Motiv des byzantinischen Endkaisers umstritten³. P. J. Alexander⁴ sieht in dem byzantinischen Endkaiser einen Messiaskönig nach dem Vorbilde der spätjüdischen Apokalyptik, während G. J. Reinink⁵ die Auffassung Alexanders verwirft und auf die syrischen Wurzeln der Legende des Endkaisers verweist. Ausgehend von diesen beiden Aufsätzen werde ich das Problem erneut aufgreifen unter Herbeiziehung weiteren Materials.

- 1 E. SACKUR, *Sibyllinische Texte und Forschungen. Pseudomethodius, Adso und die Tirbunische Sibylle*, Halle 1898, 3/9; R. FORSTER, *De antiquitatibus et libris manuscriptis Constantinopolitanis commentatio*, Rostock 1877, 24 f.; H. GRUNDMANN, *Die Papstprophetien des Mittelalters*, in: *Archiv für Kirchengeschichte* 19 (1929), 77/138; D. VERHELST, *La préhistoire des conceptions d'Adson concernant l'Antichrist*, in: *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 40 (1973), 52/103, hier 94/7; H. VON THIEL, *Die Rezensionen des Pseudo-Kallisthenes = Habelt's Dissertations-Drucke, Reihe Klassische Philologie* 3, Bonn 1959, 3; V. ISTRIN, *Oktrovenje Metodija Patarskago i apokrifčeskaja videnja Daniila v vizantinskoj i slavjano-russkoj Literaturch*, Moskau 1897, 5/50; A. LOLOS, *Die Apokalypse des Ps.-Methodios = Beiträge zur klassischen Philologie* 83, Meisenheim am Glan 1976, 24/36; DERS., *Die dritte und vierte Redaktion des Ps.-Methodios = Beiträge zur klassischen Philologie* 94, Meisenheim am Glan, 1978, 12/6; H. CROSS, *The earliest allusion in Slavic Literature to the »Revelation« of Pseudo-Methodius*, in: *Speculum* 4 (1929), 221/49; V. SACHAROV, *Eschatologičinenja i skazanija v drevne-russkoj pis'mennosti i vlijannije ich na narodnye strichi*, Tula 1879, 97.
- 2 H. SUERMANN, *Die geschichtstheologische Reaktion auf die einfallenden Muslime in der edessenischen Apokalyptik des 7. Jahrhunderts = Europäische Hochschulschriften XXIII*, 256, Frankfurt/M. 159/61.
- 3 Ich zitiere den Text nach der Übersetzung des Codex Vat. syr. 58, in: SUERMANN, op. cit., 34/85; der Endkaiser: *ibid.*, 74, Z(eile) 499-76, Z 539, 78 Z 556 f., 80 Z 566/582.
- 4 *The Medieval Legend of the Last Roman Emperor and its Messianic Origin*, in: *Journal of the Warburg and Courtauld Instituts* 51 (1978), 1/15.
- 5 *Die syrischen Wurzeln der mittelalterlichen Legende vom römischen Endkaiser*, in: M. GROSAN et J. VAN OS (Hg), *Non nova, sed nove = Mélanges de civilisation médiévale dédié à Willem Noomen*, Groningen 1984, 195/209.

Alexanders Thesen

Alexander hat bei der Analyse der Apokalypse des Pseudo-Methodios festgestellt, daß sich wesentliche Charakteristika der spätjüdischen Messiasvorstellung zusammen mit christlichen Elementen und »unorthodoxen Ansichten« (besonders die Idee, daß der letzte Herrscher auf Erden nicht der Messias bzw. Christus ist, sondern die irdische Gestalt eines römischen Kaisers) bei dem Endkaiser der Apokalypse wiederfinden lassen⁶. Er verweist auf vier Elemente, die sich bei Pseudo-Methodios finden und als typisch für den spätjüdischen Messianismus gelten:

- 1) Wie der jüdische Messias ist der letzte römische Kaiser keine individuelle Persönlichkeit und in der Funktion als nationaler Befreier 'König' und 'Erlöser'⁷. Mit den in der Apokalypse auftretenden Söhnen des Königs⁸ seien eigentlich 'Berater' und 'Gefährten' gemeint, wie sie in jüdischen apokalyptischen Quellen den Messias als 'Gefährten' und 'Auserwählten' begleiten⁹.
- 2) Der byzantinische Endkaiser und der jüdische Messias erscheinen beide plötzlich zum Zeitpunkt der höchsten Not¹⁰.
- 3) In der spätjüdischen Apokalyptik sind die Aktivitäten des Messias mit dem Berg Sion in Jerusalem verbunden. Ebenso residiert der Endkaiser nach dem Sieg über die Araber zehneinhalb Jahre in Jerusalem¹¹, d.h. bis zur Erscheinung des Antichristen, und steigt dann auf den Golgotha, um Gott die irdische Macht zu übergeben¹². Die Befreiung Palästinas und seine Bezeichnung als 'Land der Verheißung'¹³ erklären sich aus dem Zusammenhang mit der spätjüdischen Tradition¹⁴.
- 4) Die Regierungszeit des Endkaisers zwischen der schrecklichen Fremdherrschaft und der Wiederkunft Christi entspricht der jüdischen Konzeption eines Zwischenreiches¹⁵.

Alexander fragt, wie so viel jüdisches Material zu einem so späten Datum wieder in das Christentum eindringen konnte und warum dies in dieser Gegend geschah. Er meint, daß eine Antwort spekulativ bleiben muß, weil zu

6 ALEXANDER, op. cit., 8.

7 Ibid., 6.

8 SUERMANN, op. cit., 74 Z 505/7.

9 ALEXANDER, op. cit., 7, Anm. 21.

10 Ibid., 7, vgl. SUERMANN, op. cit., 74 Z 499/503.

11 SUERMANN, op. cit., 78 Z 556/8.

12 Ibid., 80 Z 566/84.

13 Ibid., 74 Z 507.

14 ALEXANDER, op. cit., 7.

15 Ibid., 7f.

wenig über die Person des Pseudo-Methodios bekannt ist. Alexander aber gibt zwei denkbare Antworten:

- Pseudo-Methodios oder eine seiner Quellen hat jüdisches Gedankengut in wesentlich christliches integriert.
- Pseudo-Methodios gehört einer Gemeinschaft an, die ein außergewöhnliches Band zu dem Spätjudentum hatte ¹⁶.

Die zweite Möglichkeit erscheint Alexander am wahrscheinlichsten ¹⁷.

Reininks Thesen

Reinink hat die vier Punkte aufgegriffen, die nach Alexander Anzeichen der Aufnahme spätjüdischen Materials in die Apokalypse des Pseudo-Methodios sind, und die syrischen Wurzeln der Motive nachgewiesen.

ad 1) Reinink weist darauf hin, daß der normale Titel für den byzantinischen Kaiser »König der Griechen« (malkā d-yawnāyē) auch auf den Endkaiser angewendet wird. Dieser Titel hat keine messianische Konnotation ¹⁸. Der Titel des Erlösers (syr. pārūqā; hebr. gō'el) ¹⁹, meint Reinink, müsse in seinem höchst polemischen Kontext verstanden werden. Nach ihm ²⁰ sind diejenigen, die die Existenz eines Erlösers der Christen leugnen, Christen, die zum Islam konvertierten ²¹, und nicht Muslime der ersten Stunde. Gegen diese polemisiere Pseudo-Methodios. Reinink stellt dann die Frage nach dem Erlöser der Christen in den Horizont des frühesten islamisch-christlichen Gesprächs, in dem gefragt wird, ob die politischen Erfolge nicht die Überlegenheit des Islam zeigen ²². Reinink meint, daß der byzantinische Kaiser, wenn er sich nach der Polemik gegen das Christentum erhebt, »nicht nur als politischer Erlöser auf(tritt), sondern auch als Stellvertreter Christi auf Erden und Verteidiger der wahren christlichen Religion« ²³. Aber genau dies ist die Funktion des gō'el:

16 Ibid., 9.

17 Ibid., 10.

18 REININK, op. cit., 197.

19 SUERMANN, op. cit., 74 Z 498 f.

20 Op. cit., 198.

21 SUERMANN, op. cit., 76 Z 525/7; Reinink zitiert S. 70 Z 436/9.

22 Op. cit., 198, er verweist auf die Diskussion zwischen einem Mönch des Klosters von Bet Hale und einem Muslim: ms Diyarbakir 95, vgl. hierzu BAUMSTARK 211; P. CRONE, M. COOK, Hagarism. The Making of the Islamic World. Cambridge 1977, 163, Anm. 23; vgl. SEBEOS, Histoire d'Heraclius (trad. F. MACLER), Paris 1904, 139 f.

23 Op. cit., 198.

- politischer Erlöser, der als Gesandter und Stellvertreter Gottes handelt²⁴. Reinink weist des weiteren darauf hin, daß die Söhne des Kaisers nicht, wie Alexander es versteht, als Berater verstanden werden können, weil die Konstruktion bnaw(hy) d-malkā d-yawnāyē eine entsprechende Deutung und die dafür notwendige Änderung der Volkalisierung nicht zuläßt²⁵. Diese Konstruktion verweist auf die Parallele bnay Īsma'īl²⁶ und ist eher mit Byzantiner zu übersetzen²⁷.
- ad 2) Reinink bezieht sich auf Volz²⁸, wenn er sagt, daß das plötzliche Auftreten des Messias nicht besonders häufig in der spätjüdischen Apokalyptik begegnet. Es wäre genauso gut ableitbar aus Stellen wie Matth. 24,42-44 und 1 Thess. 5,2, aber es ist hier eine Drohung gegen die in die Krise geratenen Christen Mesopotamiens²⁹.
- ad 3) Nach Reinink ergibt sich die Betonung des verheißenen Landes aus der zentralen Stellung des Kreuzes bei Pseudo-Methodios³⁰. Es ist das sichtbare Zeichen der Unbesiegbarkeit des römischen Reiches³¹. Dieses Kreuz stand natürlich auf dem Golgotha. Eine bedeutende Rolle spielt der Golgotha in der Typologie der Schatzhöhle³². Außerdem steht das verheißene Land in direktem Zusammenhang mit der Gideonsgeschichte³³, die eine Vorausdeutung des Endzeitgeschehens ist³⁴.
- ad 4) Nach Reinink³⁵ liegt in der Apokalypse des Pseudo-Methodios keine nach spätjüdischen (und christlichen³⁶) Vorstellungen zweigeteilte (Jetztzeit, Messiaszeit) oder dreigeteilte (Jetztzeit, Messiaszeit, Gottes Ewigkeit) Zeit zugrunde, sondern die Darstellung des Endreiches ist direkt durch die Danielapokalypse angeregt. Die Ausarbeitung des Motivs des byzantinischen Endreiches fand schon in der byzan-

24 Vgl. SUERMANN, op. cit., 142/57.

25 Ibid., 74 Z 505 f.

26 Ibid., 42 Z 103.111; 44 Z 127; 60 Z 315.320; 62 Z 337; 72 Z 460; 74 Z 488.

27 REININK, op. cit., 198 f.

28 P. VOLZ, Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter. Nach Quellen der rabbinischen, apokalyptischen und apokryphen Literatur, Tübingen 1934 (reprod. Hildesheim 1966), 210.

29 REININK, op. cit., 199 f.

30 Ibid., 200/2.

31 SUERMANN, op. cit., 46 Z 145 f.; 56 Z 266 - 58 Z 276.

32 C. BEZOLD, Die Schatzhöhle, Leipzig 1883-8 (reprod. Amsterdam 1981), 254/6.

33 SUERMANN, op. cit., 42 Z 96 - 46 Z 148.

34 REININK, op. cit., 203.

35 Ibid., 203/5.

36 Reinink verweist ausdrücklich auf Apok. 20,1/6.

tinischen Reichseschatologie statt³⁷. Hier ist besonders die syrische Alexanderlegende heranzuziehen³⁸.

Stellungnahme und methodische Vorüberlegungen

Alexander hat gezeigt, daß die Apokalypse des Pseudo-Methodios bei der Darstellung des byzantinischen Endkaisertums die gleichen Motive verwendet, wie sie aus der spätjüdischen Apokalyptik für den Messias bekannt sind. Aber nicht nur die einzelnen Motive ähneln sich, sondern die gesamte Idee des byzantinischen Endkaisers gleicht der spätjüdischen Idee vom Messias³⁹. Dagegen weist Reinink auf, daß aus der Gleichheit der Motive nicht auf eine Abhängigkeit geschlossen werden kann, indem er auf die syrischen Wurzeln der einzelnen Motive verweist. Aber auch aus dem Nachweis, daß die einzelnen Motive in der vorhergehenden syrischen Literatur vorhanden sind, läßt sich nicht schließen, daß Pseudo-Methodios sich nur auf die syrische Literatur stützt, wenn er die Lehre vom byzantinischen Endkaiser entwickelt.

Im einzelnen muß zu Alexander mit Reinink gesagt werden, daß der Versuch, aus den Söhnen des Endkaisers seine Berater zu machen, verworfen werden muß. Problematisch ist, wie Reinink versucht, die Frage nach dem Erlöser der Christen den zum Islam abgefallenen Christen in den Mund zu legen, da sie nicht im unmittelbaren Zusammenhang genannt werden. Reinink sieht in dem Endkaiser *auch* die Erlöserfunktion neben der Stellvertretung Gottes, will aber den messianischen Gehalt des Erlöserbegriffes streichen. Dies ist aber nicht möglich⁴⁰. Reinink sieht richtig, daß das plötzliche Auftreten recht selten in der spätjüdischen Apokalyptik vorkommt, es ist auch Drohung gegen die schwach gewordenen Christen⁴¹.

Für die weitere Untersuchung über den Ursprung und die Wurzeln des Motivs des byzantinischen Endkaisers ist die Arbeit von Worteley wichtig, der feststellt, daß die Idee des Endkaisers, so wie Pseudo-Methodios sie darstellt, neu ist⁴². Sie wird unter Rückgriff auf bekannte Motive dargestellt. Die aus der syrischen Literatur bekannten Motive sind die Grundlage für die Akzep-

37 Vgl. G. PODSKALSKY, Byzantinische Reichseschatologie. Die Periodisierung der Weltgeschichte in den vier Großreichen (Daniel 2 und 7) und dem tausendjährigen Friedensreiche (Apok 20), München 1972.

38 Vgl. E. A. W. BUDGE, The History of Alexander the Great, Cambridge 1889 (reprod. Amsterdam 1976).

39 Vgl. SUERMANN, op. cit. 210/2.

40 S. u.

41 Zu den einzelnen Fragen vgl. SUERMANN, op. cit., passim.

42 J. WORTELEY, The Literature of Catastrophe, in: Byzantine Studies/ Études Byzantines 4, 1977, 1/17.

tanz der neuen Idee. Sie sind notwendig, damit die Idee in der Kontinuität von 'alt' und 'neu' verstehbar wird und sich von einer, die 'nur anders' ist, unterscheidet.

Im folgenden wird nun an Hand eines Beispiels gezeigt, wie Pseudo-Methodios die Motive verwendet. Am Motiv des Vorwurfs, daß die Christen keinen Erlöser haben, soll dargestellt werden, wie dieser Vorwurf in den Ohren der verschiedenen Gruppen klang, und wie sich diese Ideen assoziativ mit dem Motiv verbinden, so daß sich nicht die Alternative stellt, ob diese oder jene Vorstellung Hintergrund des Motivs ist, sondern das Motiv assoziativ mehrere Vorstellungen verbindet, die alle mitgedacht werden müssen. Dazu zählt auch apokalyptisch-messianisches Gedankengut, das zur Zeit des Pseudo-Methodios unter Juden von großer Bedeutung war. Dieses Gedankengut diente zur Deutung der Ereignisse des 7. Jh.s und stand zu einer christlichen Deutung, die sich weitgehend derselben Motive und Gedanken bediente, in schärfster Konkurrenz. Abschließend soll aufgewiesen werden, daß im Syrien des 7. Jh.s Auseinandersetzungen zwischen den Vertretern des Judentums und des Christentums gab, über die Pseudo-Methodios oder dessen Umfeld jüdische Ideen über den Messias aufgenommen und sie dann wegen ihrer Aktualität in das christliche Geschichtsbild eingearbeitet haben könnte.

Das Motiv des Erlösers

Die verwendeten Motive sind überdeterminiert, d. h. sie haben nicht nur eine Bedeutung, sondern mehrere und lassen in mehreren Richtungen Assoziationen zu. In dem Vorwurf eines Muslims, daß die Christen keinen Erlöser haben⁴³, bedeutet Erlöser einen politischen Befreier, der die Christen der Herrschaft des Islam entzieht und wieder unter eine christliche Herrschaft stellt. Gleichzeitig soll mit dem Vorwurf die christliche Verehrung Jesu Christi als Erlöser der Menschen lächerlich gemacht werden, indem auf die realpolitische Wirkungslosigkeit des Erlösers verwiesen wird.

Einen anderen Klang hat dieser Vorwurf im Munde eines zum Islam konvertierten Christen. Für ihn ist der Erlöser nicht in erster Linie ein realpolitischer Befreier, sondern der Erlöser vom Joch der Sünde. Diese Erlösung muß aber realpolitische Auswirkungen haben. Der wahre Erlöser könnte in seinen Augen nicht zulassen, daß der befreite Christ durch Heiden geknechtet wird, wie es die Situation im 7. Jh. ist. Es gab aber wohl auch Konvertiten, die die Wahrheit der Religion nach dem politischen Erfolg

43 SUERMANN, op. cit., 74 Z 498 f.

beurteilten und deshalb Muslime geworden sind. Sie fragen nach dem irdischen Erfolg des Glaubens.

Für einen Christen trifft die Frage die Mitte seines Glaubens an Christus den Erlöser. Er mußte die Beziehung zwischen realer Situation und der Erlösung auf eine glaubhafte Weise darlegen können. Die Vorstellung, daß der wahre Glaube keine Wirksamkeit zugunsten der Gläubigen in der konkreten Welt hatte, war im 7. Jh. kaum möglich; im Gegenteil hatte man eine Theologie entwickelt, die die himmlische Wirklichkeit mit der irdischen aufs engste verband. Der christliche Kaiser als Stellvertreter Gottes auf Erden und Führer des Gottesvolkes war auch Garant der irdischen Seite der Erlösung⁴⁴. Er wurde mit alttestamentlichen Personen wie Moses und David verglichen, was sich auch in dem Hofzeremoniell ausdrückte⁴⁵. Pseudo-Methodios sieht in Gideon den Antitypos des Endkaisers und in der Schlacht des alten Gottesvolkes gegen die Midianiter die Vorausdeutung der Schlacht des neuen Gottesvolkes gegen die Ismaeliten⁴⁶. Durch diese Gegenüberstellung wird der christliche König als irdischer Vertreter des Erlösers mit den hebräischen Vorstellungen über die Richter und Retter in Verbindung gebracht. Die kriegerischen Auseinandersetzungen des byzantinischen Reiches werden dem Jahwe-Krieg der Israeliten gleichgestellt⁴⁷.

Der muslimische Vorwurf, daß die Christen keinen Erlöser haben, klang in den Ohren eines Juden noch einmal anders. Für ihn hatten die Muslime gezeigt, daß die Christen nicht das neue Volk Gottes sind, daß der Glaube an Jesus als den Messias falsch ist. Das einzige Gottesvolk ist für ihn das jüdische, das jetzt vom römischen Joch befreit wurde und dessen Messias in Kürze erscheint. Der Vorwurf im Munde der Muslime zeigt für den Juden, daß sich das christliche Volk offensichtlich geirrt hat.

Die verschiedenen Klangfarben dieses Vorwurfs müssen synoptisch mitgelesen werden. Indem Pseudo-Methodios den Vorwurf in den Mund eines Muslims legt und seine Apokalypse sich an die Christen richtet, ist vom Text eindeutig gefordert, daß deren Vorstellungswelt mitzudenken ist. Die Drohungen an die Konvertiten oder in die Krise geratenen Christen zeigt, daß auch deren Vorstellungen mitzudenken sind⁴⁸.

44 H. HUNGER (Hg), *Das byzantinische Herrscherbild*, Darmstadt 1975; s. dort die reichhaltige Bibliographie.

45 O. TREITINGER, *Die oströmische Kaiser- und Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell*, Jena 1938 (reprod. Darmstadt 1969); A. GRABAR, *L'empereur dans l'art byzantin. Recherches sur l'art officiel de l'empire d'Orient* = Publ. Fac. Lettres Univ. Strasbourg 75, Paris 1936 (reprod. London 1971).

46 SUERMANN, op. cit., 42 Z 96 - 46 Z 148.

47 Ibid., 145 f.

48 REININK, op. cit., 198.

Die Betonung der Zerstörung und Verwüstung Israels⁴⁹ dient zur Abwehr jüdischer Gedanken, die als falsch deklariert werden, und weist darauf hin, daß die jüdischen Erlösergedanken auch im Hintergrund des Vorwurfs stehen.

Auch die anderen von Pseudo-Methodios verwendeten Motive sind nicht exklusiv, d. h. sie haben nicht nur *eine* Idee als Hintergrund unter Ausschluß anderer, sondern sie sind inklusiv, d.h. die verschiedenen Ideen müssen zu dem einzelnen Motiv assoziativ hinzugedacht werden. Was hier am Beispiel des Erlöser-Motivs gezeigt wurde, gilt für alle Motive der Apokalypse.

Somit stellt sich nicht die Alternative zwischen der Interpretation des 'verheißenen Landes' durch Alexander und der durch Reinink, sondern sowohl jüdische Traditionen als syrische müssen mitgedacht werden.

Konkurrierende Literatur

Da in der Apokalypse nicht gegen die christlichen Konfessionen polemisiert wird⁵⁰, richtet sich Pseudo-Methodios auch nicht gegen andere konkurrierende Geschichtsdeutungen christlicher Gruppen. Die konkurrierenden Geschichtsdeutungen können nur von den Nicht-Christen kommen, d. h. zu dieser Zeit und in diesem Raum entstehen sie nur bei Juden, Muslimen oder Persern.

Persische Literatur aus dem 7. Jh., die als Gegenstand die Deutung der Geschichte ihres Jh.s hat, ist mir nicht bekannt.

Auf muslimischer Seite gibt es Hinweise, daß Geschichte so gedeutet wurde, daß den religiös 'Besseren' die politische Macht gegeben wird⁵¹. Der Gedanke ist auch bei den Christen bekannt und kommt ebenso bei Pseudo-Methodios zum Ausdruck, wenn er sagt, daß das römische Reich unüberwindbar ist, wenn es zum Kreuz Zuflucht nimmt, d. h. christlich ist; denn das Christentum ist die wahre Religion⁵². Politische Machtlosigkeit des

49 SUERMANN, op. cit., 58 Z 296 - 60 Z 315; 62 Z 327.

50 Ibid., 161, umstritten ist die Frage, ob hinter gewissen Aussagen über das christliche Äthiopien eine Polemik gegen die Hoffnung steht, die Befreiung durch den monophysitischen äthiopischen Kaiser erwartet. Vgl. P. J. ALEXANDER, *Medieval Apocalypses as Historical Sources*, in: *American Historical Review* 73 (1968), 997/1018, hier 1006; DERS., *Byzantium and the Migration of Literary Works and Motifs. The Legend of the Last Roman Emperor*, in: *Medievalia and Humanistica, Studies in Medieval & Renaissance Culture* NS 2 (1971), 47/68 hier 58; DERS., *Additional Remarks*, in: *Religious and Political History and Thought in the Byzantine Empire, Collected Studies*, London 1978, 68/68a; F. NAU, *Révélation et légends. Methodius - Clément - Andronicus*, in: *Journal Asiatique*, Ser. XI,9 (1917), 415/71, hier 446.

51 Vgl. REININK, op. cit., 206, Anm. 7.

52 SUERMANN, op. cit., 46 Z 141/8; 58 Z 270/6.

römischen Reiches ist eine *zeitlich* begrenzte Strafe für begangene Sünde, aber kein Beweis dafür, daß das Christentum falsch oder überbietbar ist⁵³. Die Zitate Reininks⁵⁴ aus der Diskussion zwischen einem Muslim und einem Christen zeigen, daß es zwischen beiden konkurrierende Deutungen der kürzlich ereigneten Geschichte gibt. Aber sie beziehen sich nicht direkt auf den Endkaiser oder Messias.

Schaut man in die jüdischen Literatur, so findet man Apokalypsen, die die gleiche Geschichte interpretieren wie Pseudo-Methodios. Der erste hier vorgestellte Text ist ein hebräisches Gedicht⁵⁵, das vollständig in deutscher Übersetzung folgt:

An dem Tag, an dem der Messias, der Sohn Davids, kommen wird
zu einem Volk, das niedergetreten ist,
werden diese Zeichen in der Welt zu sehen sein und hervorgebracht:
Erde und Himmel werden austrocknen,
und Sonne und Mond werden verunstaltet,
und die Bewohner des Landes⁵⁶ werden sprachlos sein.

Der König des Westens⁵⁷ und der König des Ostens⁵⁸
werden gegenseitig aufgerieben sein,
und die Armeen des Königs des Westens werden das Land fest in der Hand
haben.

Und ein König wird aus dem Land Yoqṭan⁵⁹ kommen,
und seine Armeen werden das Land einnehmen.
Die Bewohner der Welt werden gerichtet,
und die Himmel werden Staub auf die Erde regnen lassen,
und die Winde werden sich im Land ausbreiten.

Gog und Magog werden sich gegenseitig anstiften,
und Angst in den Herzen der Völker entzünden.

53 Vgl. vor allem *ibid.*, 68 Z 427 - 70 Z 459.

54 REININK, *op. cit.*, 198.

55 Ed.: L. GINZBERG, *Genizah Studies in memory of doctor Solomon Schechter. Texts and Studies of the Jewish Theological Seminary of America VII*, New York 1928, 310/2; J. MARCUS, *Rabbi El'azar be-Rabbi Qalir u-fiyjutau ha-ḥadashim*, in: *Horeb 1* (New York 1933/4) 21/9; DERS., *Liturgical and Secular poetry of the foremost medieval poets from the Genizah collection in the library of the Jewish Theological Seminary of America, Liturgical Poetry I*, New York 1933, 28 f.; engl. Übers.: B. LEWIS, *On that day*, in: P. SALMON (Hg), *Mélanges d'Islamologie. Volume dédié à la mémoire de Armand Abel*, Leiden 1974, 198/200.

56 Israel, Palästina.

57 Byzanz, Rom.

58 Persien.

59 Arabien, vgl. *Gen 10,26 ff.*; A. FISCHER (- A. K. IRVINE), *Ḳaḥṭān*, in: *EI IV*, Leiden 1978, 447/9.

Und Israel wird von all seinen Sünden befreit
 und wird nicht mehr weit vom Haus des Gebetes gehalten werden.
 Segen und Trost wird über sie geschüttet,
 und sie werden eingeschrieben in das Buch des Lebens.
 Die Könige von dem Land Edom⁶⁰ werden nicht mehr sein,
 und das Volk von Antiochien wird rebellieren und Frieden schließen,
 und Ma'uziyā⁶¹ und Samaria werden getröstet werden,
 und Akko und Galiläa wird Gnade erwiesen,
 Edomiter und Ismaeliten werden im Tal von Akko kämpfen,
 bis die Pferde in Blut und Panik versinken.
 Gaza und seine Tochter werden gesteinigt,
 und Askalon und Aschdod werden von Terror heimgesucht.
 Israel wird aus der Stadt⁶² kommen und ostwärts gehen,
 und kein Brot während fünf und vier Tagen essen.

Und ihr Messias wird geoffenbart, und sie werden getröstet,
 und sie werden angenehme Geheimnisse mit ihrem König teilen,
 und sie werden Lobgesänge für ihren König erheben,
 und all die Bösen werden nicht im Gericht auferstehen.

Während Ginzberg⁶³ das Gedicht noch in die Zeit der Kreuzfahrer datierte, wird heute allgemein eine Datierung akzeptiert, die Marcus vorschlug⁶⁴: das Gedicht wurde zur Zeit der ersten muslimischen Eroberungen geschrieben. Die erste Strophe stellt ein apokalyptisches Szenarium dar, die zweite spricht von den persisch-byzantinischen Kämpfen, die mit dem Sieg der Byzantiner enden. In der dritten Strophe beginnt die Darstellung der muslimischen Eroberungen. Die Eroberung der Welt durch die Muslime, geführt unter dem König aus Yoqṭan (= Ḳaḥtan in Arabien), wird als Gericht verstanden. Die vierte Strophe erwähnt die Endzeitgestalten Gog und Magog. Hierauf folgt in der fünften Strophe die Befreiung Israels, in der ebenfalls die Vernichtung Edoms, d. h. der Römer, Byzantiner erwähnt wird. Auch die Byzantiner und die Muslime werden eine vernichtende Schlacht schlagen. Am Ende der endzeitlichen Ereignisse wird der Messias geoffenbart und Israel wird seinen König preisen und mit ihm schöne Geheimnisse teilen. Hiernach folgt das Gericht.

60 Rom.

61 Tiberias.

62 Jerusalem (?).

63 GINZBERG, op. cit., 310/2.

64 MARCUS, opera cit.; J. IBN-SHEMUEL, *Midrashe Ge'ulla*, Tel Aviv 1943, 154/60; s. ASSAF, L. A. MAYER, *Sefer ha-Yishuv II*, Jerusalem 1944, 70; B. DI-NUR, *Toledot Yisra'el V*, *Yisra'el ba-Gola, I/I*, Tel Aviv² o.J. 34/6; B. LEWIS, op. cit. 197 f.

Wichtig für die messianische Endzeit ist die Befreiung Israels von dem byzantinischen Joch. Weil die Araber die Byzantiner nun aus Israel vertreiben, wird ihnen eine endzeitliche Rolle zugeschrieben: Sie künden noch vor Gog und Magog die Nähe des messianischen Zeitalters an. Dieses wird von zwei Gestalten beherrscht, dem in dieser Zeit geoffenbarten Messias und dem König Israels.

Als zweites soll hier auf eine Gruppe von Apokalypsen hingewiesen werden, die eventuell auf eine gemeinsame Quelle zurückgehen, zumindest nahe verwandt und später vielfältig überarbeitet worden sind. Es sind das Gebet des Rabbi Simon ben Yōḥay⁶⁵, die Mysterien des Rabbi Simon ben Yōḥay⁶⁶ und der Midrasch der zehn Könige⁶⁷.

In den Einleitungen dieser drei Apokalypsen wird nach der Endzeit und dem Messias gefragt. So sagt Rabbi Simon im Gebet: »Und nun bitte ich Dich, Herr Gott, mir die Tore des Gebetes zu öffnen und mir einen Engel zu senden, damit er mir erzählt, wann der Messias, der Sohn Davids, kommen wird und wie er die Verbannten Israels von allen Plätzen, an denen sie verstreut sind, sammelt und wie viele Kriege sie erdulden nach dieser Wiederversammlung?«⁶⁸

In der Vision des Gebetes des Rabbi Simon werden die zwei Reiche gezeigt, das der Keniten und das der Ismaeliten. Das erstere wird mit dem römischen, byzantinischen identifiziert, das zweite mit dem muslimischen. Der Offenbarungengel Metatron sagt dann: »Und wegen ihrer (= der byzantinischen) Unterdrückung Israels sendet der Heilige, gesegnet sei Er, Ismaeliten gegen sie, die einen Krieg gegen sie führen, damit Israel aus ihren Händen gerettet wird. Dann steht ein verrückter Mann auf, der von einem Geist besessen ist, und sagt Lügen über den Heiligen, gesegnet sei Er, und erobert das Land«⁶⁹.

65 A. JELLINEK, *Bet ha-Midrasch*, Leipzig 1855 (reprod. Jerusalem 1938), IV, 117/26; IBN-SHEMUEL, op. cit., 411/14; M. BUTTENWIESER, *Apocalyptic Literature, Neo-hebraic*, in: *Jewish Encyclopaedia I*, New York 1901, 684 f.

66 JELLINEK, op. cit., III, 78/82; S.A. WERTHEIMER, *Batei Midrashot II*, Jerusalem² 5715 [= 1954 A.D.], 506 f.; BUTTENWIESER, op. cit., 683 f.; IBN SHEMUEL, op. cit., 401/3.

67 C. M. HOROWITZ, *Sammlung kleiner Midraschim, Bet 'Oked Agadot*, I, o.O. 1891, 16/32.37/55; BUTTENWIESER, op. cit., 684; IBN-SHEMUEL, op. cit., 403/5. Zum Zusammenhang und den Rezensionen der einzelnen Texte siehe: B. LEWIS, *An Apocalyptic Vision of Islamic History*, in: *BSOAS* 13, (1949-50), 308/38; IBN-SHEMUEL, op. cit., 162/98.401/5; H. GRAETZ, *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart*, V, Leipzig⁵ 1905, 441/9, Anm. 16; F. BAER, *Eine jüdische Messiasprophetie auf das Jahr 1186 und der dritte Kreuzzug*, in: *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 70 NF 34, (1926), 113/22.155/65; M. STEINSCHNEIDER, *Apokalypsen mit polemischer Tendenz*, in: *ZDMG* 28, 1874, 627/59.

68 IBN-SHEMUEL, op. cit., 270.

69 Palästina.

Und es ist Feindschaft zwischen ihnen und den Söhnen Esaus.« Als der Rabbi fragt, ob die Söhne Ismaels die Rettung Israels sind, bekommt er als Antwort: »Sagt nicht Jesaja der Prophet: 'Und wenn er eine Truppe, Reiter in Paaren, eine Truppe Esel und eine Truppe Kamele sieht?'⁷⁰. 'Truppe' ist das Königreich Medien und Persien, 'Paare' ist das Königreich Griechenland, 'Reiter' ist das Königreich von Edom, 'Truppe von Eseln' ist der Messias, wie gesagt wurde: '(er ist) demütig und reitet auf einem Esel'⁷¹. 'Truppe von Kamelen' ist das Königreich von Ismael, in dessen Tagen das Königreich des Messias errichtet wird. Deshalb geht die 'Truppe der Esel' der 'Truppe der Kamele' voraus, und die 'Truppe der Kamele' wird sich erfreuen, wenn der Messias kommt: Und der weise Mann wird sterben und die Hände der Söhne des Belials werden gekräftigt ...«⁷².

Die entsprechende Passage in den Mysterien lautet: »Er sah die Keniten. Als er das Königreich der Ismaeliten sah, das kam, sagte er: 'War es nicht genug, was das böse Königreich von Edom uns tat, sondern müssen wir auch noch das Königreich Ismaels haben?' Sofort antwortete Metatron, der Prinz der Ermutigung, und sagt: 'Fürchte dich nicht, Menschensohn, denn der Heilige, gesegnet sei Er, läßt das Königreich Ismael zu, nur damit es dich von dieser Bosheit rettet. Er erhebt über sie einen Propheten gemäß seinem Willen, und er wird das Land für sie erobern, und sie werden kommen und es in Größe wiederherstellen, und es wird große Feindschaft geben zwischen ihnen und den Söhnen Esaus'⁷³. Rabbi Simon antwortete und sagte: 'Wie wissen wir, daß sie unsere Rettung sind?', und er antwortet: 'Sagte nicht der Prophet Jesaja so, daß er seine Truppe mit Reitern in Paaren usw. sah? Warum setzte er die Truppe von Eseln vor die Truppe von Kamelen, wenn er nur zu sagen nötig hatte: 'Eine Truppe von Kamelen und eine Truppe von Eseln?' Aber wenn er weiter geht, indem er auf einem Kamel reitet, wird die Herrschaft errichtet durch den Reiter auf einem Esel. Wieder: 'eine Truppe von Eseln' seit er auf einem Esel reitet, zeigt, daß sie die Rettung Israels sind, wie die Rettung auf einem Esel (= Messias) ...'⁷⁴.

Der Midrasch der zehn Könige lehrt ebenfalls, daß die Rettung Israels durch Ismael in Jesaja 21,7 gewissagt ist und bietet die gleiche Auslegung.

⁷⁰ Jes. 21,7.

⁷¹ Sach. 9,9.

⁷² IBN-SHEMUEL, op. cit., 271 f.

⁷³ Das Geniza-Fragment liest: »Er erhebt über sie einen verrückten, von einem Geist besessenen Propheten, und er erobert das Land für sie, und er kommt und ergreift die Herrschaft in Größe, und es gibt eine große Feindschaft zwischen ihnen und den Söhnen Esaus.« (WERTHEIMER, op. cit., 506 f.). Das Geniza-Fragment bietet eine spätere Bearbeitung, in der sich die Enttäuschung der Juden über die Muslime ausdrückt, indem sie aus Muhammad einen Besessenen machen. Das Gleiche gilt auch für den Text des Gebetes, das wohl ursprünglich ähnlich wie der oben zitierte Text gelaundet hatte.

⁷⁴ IBN-SHEMUEL, op. cit., 401.

Er schließt den Vers Jesaja 21,13 an: »Spruch über Arabien: in dem Wald von Arabien sollst du übernachten, oh ihr Karawanen der Dedaniten.« Des weiteren wird berichtet, daß Rabbi Simon gewöhnlich sagte: »Zu Beginn seiner Herrschaft, wenn er fortschreitet, wird er versuchen, Israel Schaden zuzufügen, aber große Männer Israels werden sich ihm anschließen und ihm eine Frau von ihnen geben, und es wird Frieden geben zwischen ihm und Israel. Er wird das ganze Königreich erobern und nach Jerusalem kommen ...«⁷⁵. Im Midrasch ist die Vision in eine Midraschdebatte zwischen Rabbi Simon und Rabbi Ismael umgestaltet.

Alle drei Texte zeigen, daß Ismael als der Retter Israels angesehen wurde. In den Mysterien wird dieses klar und deutlich durch den Engel ausgesprochen, Rabbi Simons Frage ist nur rhetorischer Art. Auch Muhammad wird noch als ein Prophet nach dem Willen Gottes dargestellt. Das Geniza-Fragment korrigiert diese Auffassung in einer Art, in der uns auch das Gebet vorliegt: Muhammad ist jetzt ein verrückter, besessener Mann. Dies zeigt eine Überarbeitung, nachdem die ersten messianischen Hoffnungen, die man mit Muhammad verband, enttäuscht wurden⁷⁶. Alle drei Texte führen Jesaja 21,7 als Grund für die messianische Hoffnung an, die sich mit dem Auftreten der Muslime verbindet.

Die drei Apokalypsen sind einige Male bearbeitet und weiteres Material ist eingearbeitet worden. Eine Untersuchung über den ursprünglichen Schluß der Apokalypsen, besonders im Hinblick auf das Auftreten des Messias kann kaum zu irgendwelchen gesicherten Ergebnissen führen, da der Schluß im Rahmen der allgemeinen jüdischen Messiaspekulation bleibt und Aussagen, die an historische Ereignisse gebunden sind, nicht feststellbar sind.

Alle vier jüdischen Texte haben gezeigt, daß zur Zeit der arabischen Eroberungen die Juden messianische Hoffnungen hegten. Sie erwarteten von den arabischen Eroberern die Zerschlagung Roms und die Befreiung Israels. Die Araber sind nach ihrer Geschichtsdeutung von Gott gesandt und Zeichen der Ankunft des jüdischen Messias.

In meiner Dissertation bin ich kurz auf die Geschichte der jüdischen Messias Hoffnungen verbunden mit der Befreiung vom römischen Joch eingegangen. Dort habe ich gezeigt, daß die jüdische und die christliche Endzeitvorstellung nahezu die gleichen Motive benutzen⁷⁷. Eine Gegenüberstellung der jüdischen Geschichtsdeutung mit der christlichen dieser Zeit zeigt, wie ähnlich beide sind und wie sie durch Nuancen in den schärfsten Gegensatz treten.

⁷⁵ Ibid., 403 f.

⁷⁶ Zu den messianischen Hoffnungen vgl.: CRONE, COOK, op. cit., 3/10.

⁷⁷ SUERMANN, op. cit., 208/12.

jüdisch:	christlich:
– die Araber sind von Gott geschickt	– die Araber sind von Gott geschickt
– sie zerstören Rom als die das Gottesvolk unterdrückende Macht	– sie zerstören Rom, das Volk Gottes
– die Zerstörung Roms weist auf das Ende der Zeiten	– die Zerstörung Roms weist auf das Ende der Zeiten
– der Messias erscheint und das jüdische messianische Reich wird errichtet	– der Antichrist erscheint und das Gericht Gottes tritt ein

Der entscheidende Konflikt zwischen Juden und Christen entzündet sich an der Frage, was der Untergang Roms bedeute, oder was Rom sei. Die Christen sagen, daß Rom das (neue) Volk Gottes ist, sein Untergang bedeutet das Ende der Welt, das Kommen des Antichristen und die Wiederkunft Christi. Die Juden meinen, daß Rom der Unterdrücker des Gottesvolkes Israel ist, sein Untergang bedeutet Befreiung Israels und Beginn des messianischen Endreiches. Sowohl die jüdische als auch die christliche Interpretation der Zeitereignisse stehen auf dem Boden der je eigenen Tradition und sind für die eigene Gruppe plausibel. Die Einführung eines messianischen Endkönigs, wie in der Apokalypse des Pseudo-Methodios, ist nicht notwendig. Es scheint, daß diese Idee nicht aus argumentativer Notwendigkeit entstanden ist, sondern sich im Gespräch mit den Juden frei entfaltet hat.

Der jüdisch-christliche Dialog

Betrachten wir die Literatur aus der Zeit der frühen Araberherrschaft, die uns als jüdisch-christlicher Dialog überliefert ist⁷⁸, so stellen wir fest, daß kein überlieferter Dialog ein Protokoll ist, das auf eine stattgefundene Auseinandersetzung zurückweist; sie zeigen die Merkmale einer fiktionalen Literatur: Die Rolle, die der Jude im Dialog spielt, besteht darin, dem Christen für seine Argumentation den jeweiligen Anstoß zu geben, indem er durch seine Fragen gerade die Punkte anspricht, die für die weitere Argumentation wichtig sind, oder indem er durch eine Frage das Thema wechselt⁷⁹. Am Ende des Dialogs gibt sich der Jude geschlagen, da er der christlichen Argumentation nichts entgegenzusetzen hat, und wird Christ. Ihrem Cha-

78 Les Trophées de Damas, Controverse judeo-chrétienne du VII. siècle, (ed. G. BARDY) = PO XV, Paris 1927, 172/292; Doctrina Iacobi nuper baptizati (ed. N. BONWETSCH) = Abhandlungen der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philol.-hist. Kl. NF. 12, Nr. 3, Berlin 1910; Sargis d'Aberga (ed. S. GREBAUT, I. GUIDI) = PO III, Paris 1909, 547/643. XIII, Paris 1917, 1/110; La Didascalie de Jacob (ed. F. NAU) = PO VIII, Paris 1912, 711/80.

79 A. C. MCGIFFERT, Dialogue between a Christian and a Jew, Marburg 1889, 4/9.

rakter nach ist diese Literatur geschrieben, um Schülern die ideale Diskussion mit einem Juden zu zeigen, die den Juden am Ende zum Christentum konvertieren läßt. Die Existenz solcher Lehrdialoge zeigt, daß häufige Auseinandersetzungen mit den Juden eine Schulung erforderte; zum anderen zeigen die Themen der fiktiven Dialoge die häufigsten Punkte der Auseinandersetzung der realen Diskussionen.

Vom Anfang der Kirche an gab es den Dialog zwischen Juden und Christen, dessen zentrales Thema der Messias ist. War doch die entscheidende Frage, ob Jesus der Messias ist, oder ob er noch zu erwarten ist. Ausgehend von der Verkündigung des Jesus als des Messias entwickelt sich die christliche Glaubensverkündigung. Das von den Juden erhoffte messianische Reich mußte im Christentum mit der Parusieverzögerung zu einem Problem werden; denn mit dem Glauben an Jesus als den jüdischen Messias mußte auch in unmittelbarer Folge das neue Reich sichtbar werden. Die späteren byzantinischen Theologen haben, nachdem das römische Reich christlich geworden war, das irdische Reich Christi in der Kirche und dem römischen Reich verwirklicht gesehen. Die Messianität Jesu und die Verwirklichung seines Reiches waren Gegenstand jeden Dialoges zwischen Christen und Juden; in der Haltung zu diesen Punkten ist die entscheidende Differenz zwischen beiden.

Die Lehrdialoge des 7. Jh.s weisen uns auf die Existenz der Auseinandersetzungen zwischen Juden und Christen hin. In einer Zeit, in der messianische Gedanken im Judentum die Runde machten, lenkten die Christen ihre Aufmerksamkeit auf die Juden, und zwar um Aufstände zu verhindern. In der frühislamischen Zeit, in der die Christen nicht mehr die Herren waren, konnten sie nicht mehr auf politische Macht zurückgreifen, sondern mußten sich erneut geistig mit den Juden auseinandersetzen. Diese geistige Auseinandersetzung war umso wichtiger, als die irdische Verwirklichung des Reiches Christi von Muslimen zerschlagen wurde. Die Juden sahen in diesem Faktum den Beweis für die Falschheit des christlichen Glaubens. Für Christen lag es zunächst auf der Hand, hierin den Beginn des Weltuntergangs zu sehen. Pseudo-Methodios ist zwar nicht der erste, der mit einer Wiedererrichtung des römischen Reiches nach dem Reich der Ismaeliten rechnete⁸⁰, aber er hat als erster die Zeit der Ismaelitenherrschaft mit dem Babylonischen Exil verglichen⁸¹, sie als eine zeitliche begrenzte Strafe betrachtet, ohne allerdings ihren endzeitlichen Charakter zu leugnen. Das irdische Reich des Messias

80 Vgl. die Apokalypse des Pseudo-Ephraem, in: SUERMANN, op. cit., 24 Z 187/90.

81 M. КМОСКО, Das Rätsel des Pseudo-Methodius, in: Byzantion 6 (1931), 273/96, hier 281.

kann aber nur durch den Messias oder einen messianischen König errichtet werden. Konsequenterweise gibt Pseudo-Methodios dem Endkaiser messianische Züge⁸².

Die Interpretation der Ismaelitenherrschaft als neues Babylonisches Exil und die Erwartung der Wiedererrichtung des Reiches Christi auf Erden durch den messianischen Endkaiser stehen in scharfem Gegensatz zur Erwartung der Juden auf die Errichtung des jüdischen Messiasreiches nach der endgültigen Zerstörung Roms. Es ist denkbar, daß Pseudo-Methodios im Laufe der geistigen Auseinandersetzung seine Interpretation der Ereignisse bewußt der jüdischen entgegengesetzt hat und dabei die jüdische Erwartung auf ein Messiasreich nach der Ismaelitenherrschaft aufgegriffen und in die christliche Geschichtsauffassung geschickt eingebaut hat.

Zusammenfassung

Konnte Alexander die Ähnlichkeit der spätjüdischen Messiasideen mit den Vorstellungen des Pseudo-Methodios über den Endkaiser feststellen und so den Blick auf das Judentum lenken, so hat Reinink die syrischen Wurzeln der Motive gezeigt, die die Voraussetzung für die Akzeptanz der Ideen bei den Christen sind. Hier ist der Frage nach der geschichtlichen Möglichkeit nachgegangen worden, wie unter Pseudo-Methodios, der ja in syrischer Tradition stand⁸³, die Vorstellung des Endkaisers in Auseinandersetzung mit den Juden entwickelt werden konnte. Es konnte gezeigt werden, daß Pseudo-Methodios wahrscheinlich in der Konfrontation mit der jüdischen Geschichtsdeutung eine Endkaiservorstellung, nicht aus argumentativer Notwendigkeit heraus, sondern in freier Anlehnung an jüdische Vorstellungen vom messianischen Reich entwickelt hat.

82 Neben den von Alexander gegebenen Charakteristika ist noch die Anwendung des messianisch interpretierten Verses Ps. 78,65 auf den Endkaiser zu erwähnen, vgl. SUERMANN, op. cit., 74 Z 501 f.

83 Vgl. SUERMANN, op. cit., 130/6; SACKUR, op. cit., 11/55; REININK, Ismael, der Wildesel in der Wüste. Zur Typologie Apokalypse des Pseudo-Methodios, in *ByZ* 75, (1982), 336/44; DERS., Der Verfassername »Modios« der syrischen Schatzhöhle und die Apokalypse des Pseudo-Methodios, in: *OrChr* 67, 1983, 46/64.

JOSEPH NASRALLAH

La liturgie des Patriarcats melchites de 969 à 1300¹

PATRIARCAT D'ANTIOCHE

Une certaine adoption du rite byzantin par le patriarcat d'Antioche, commencée insensiblement à partir des scissions monophysite et monothélite, devint plus intense à partir de la Reconquête byzantine de 969. Elle sera à peu près consommée au début du XII^e s. pour ce qui regarde l'office. La Liturgie de saint Jacques continua cependant à y être célébrée et ne disparut entièrement qu'à la fin du siècle. Le *Vat. gr. 2282*, volumen en parchemin, d'écriture onciale, qui est le plus ancien ms. grec de la Liturgie de saint Jacques, date du IX^e s. Il était en service dans le diocèse de Damas, car il commémore, parmi les défunts, les évêques qui ont dirigé cette Eglise depuis Ananie. Malheureusement, il ne donne ni le nom de l'évêque de la ville, ni celui du patriarche régnant au moment de sa transcription, ce qui nous prive d'un précieux point de repère de datation. En marge, le volumen porte de nombreuses rubriques arabes du XII^e s.² Mgr J.-M. Sauget vient de découvrir dans un fragment exposé au Musée National de Damas deux feuillets syro-

1 A. GASTOUÉ, *DALC*, art. Antioche, col. 2427-2439; A. GASTOUÉ, *DALC*, art. Alexandrie, 1182-1203; C. CHARON, *Le Rite byzantin dans les patriarcats melkites*, Rome, Typographie Polyglotte, 1908, pp. 1-25, 165-179; étude reprise dans *Histoire des Patriarcats Melkites*, t. III, pp. 1-21, 136-149; I. RAHMĀNĪ, *Liturgies Orientales et Occidentales*, Beyrouth, 1929; I. ARMALÉ, *Les Melchites, leur patriarcat d'Antioche et leur langue nationale* (en arabe), Beyrouth, Imprimerie Catholique, 1936, pp. 89-118 (pages parues in *Machriq*, 1936, t. 34, pp. 37-66, 211-234, 361-394, 497-526); KARALEVSKIJ, *DHGE*, art. Antioche, col. 690-693; J.M. HANSENS, S.J., *Institutiones Liturgiae de ritibus Orientalibus*, t. III, Rome, 1932, pp. 569-592; GRAF, I, pp. 623-625; M. ARRANZ, *Les grandes Etapes de la Liturgie byzantine: Palestine — Byzance — Russie. Essai d'aperçu historique*, in ouvrage collectif *Liturgie de l'Eglise particulière et liturgie de l'Eglise Universelle*, Rome, 1976, pp. 43-73; I.H. DALMAIS, *Liturgie d'Orient — Rites et symboles*, Paris 1980; *Eucharistie d'Orient et d'Occident* (ouvrage collectif), Paris 1970, deux volumes; A. BAUMSTARK, *Liturgie comparée*, 3^e édition, Chevetogne 1953.

2 Codex signalé pour la première fois par Baumstark-Schermann qui l'ont décrit longuement; ils le datent du VII^e-début VIII^e s. (*Der älteste Text der griechischen Jacobosliturgie*, pp. 214-219). Il a été publié par COZZA-LUZZI, in *Novae Patrum Bibliothecae ab Ang.Card. Maio Collectae*, tomus decimus, 2^e partie, 1905, pp. 31-110.

Pour les opinions concernant la datation de ce témoin, voir J.M. HANSENS, *Introductiones liturgicae de ritibus orientalibus*, III, pp. 587-588.

grecs de l'Anaphore tronquée de Saint Jacques, datés du IX^e au XI^e s., en provenance probablement du Patriarcat d'Antioche^{2a}.

L'on constate deux tendances contradictoires dans le clergé local en Orient au sujet de l'ancienne langue liturgique des Melchites du patriarcat d'Antioche. Des membres de cette Communauté, pris d'un engouement singulier pour les Grecs, soutiennent que la langue syriaque y était demeurée l'apanage exclusif des Jacobites et des Maronites, et qu'eux, Melchites, ne cessèrent de prier en grec que pour le faire en arabe à une époque difficile à déterminer. D'autres tombent dans l'excès contraire. Ainsi pour le P. I. Armalé, la Communauté melchite du patriarcat d'Antioche ne fit usage, dans les églises de ses villes, de ses villages, de ses couvents et de ses ermitages, depuis sa fondation jusqu'au XVII^e s., que de la seule langue syriaque³.

C. Charon, tout en essayant d'être plus objectif, donne au syriaque, au détriment du grec et de l'arabe, une part beaucoup plus grande qu'il n'a occupée, du moins pour la période qui nous intéresse. «A part quelques manuscrits grecs originaires d'Antioche, tous les autres codices liturgiques melchites du IX^e au XVII^e s. sont en langue syriaque, jusqu'au moment où l'arabe prend la place de celle-ci»⁴. «L'arabe n'apparaît dans les textes liturgiques melchites qu'au XI^e s., et encore seulement pour les rubriques et les funérailles, au moins chez les Melchites»⁵.

Le grec eut certainement un regain de faveur dans les régions qui rentrèrent, dans la deuxième moitié du X^e s., sous la domination byzantine. Quant à la mesure dans laquelle il était employé dans la liturgie, elle ne pourra être convenablement appréciée que le jour où l'on aura relevé la liste des

2a J.-M. SAUGET, *Vestiges d'une célébration gréco-syriaque de l'Anaphore de Saint Jacques*, in *After Chalcedon, Studies in Theology and Church History*, offered to Professor Albert Van Roey — Louvain 1985, p. 309.

3 *Les Rites syro-melchites et la Bibliothèque patriarcale de Bkerké*, art. paru en arabe dans *Machriq*, t. 38, 1940; p. 5 du tiré à part. Nous pourrions multiplier ses affirmations plus exagérées les unes que les autres. Notre conclusion, dit-il, «est que les Grecs Melchites, tant catholiques qu'orthodoxes, ne se servirent dans leur rite, depuis sa création jusqu'au XVII^e s., et cela dans tout leur patriarcat d'Antioche, que de la langue syriaque» (*art. cit.*, pp. 1-2).

«Les siècles passèrent durant lesquels les Melchites conservèrent fidèlement le syriaque comme langue liturgique jusqu'à l'époque d'Euthyme Karma (1634-1635)» (I. ARMALÉ, *Les Melchites, leur patriarcat d'Antioche et leur langue nationale*, p. 102). «Il est bien clair que la liturgie à Antioche même ne se célébrait qu'en syriaque» (*art. cit.* p. 109; cf. aussi pp. 101, 117).

4 *Histoire des Patriarcats Melchites*, t. III, pp. 142-143; «Durant toute la période que j'ai appelée syro-byzantine, c'est-à-dire du dixième au dix-septième siècle, la langue liturgique des Melchites fut donc exclusivement le syriaque. Généralement, les livres liturgiques de cette époque sont tout entiers en syriaque, sauf parfois quelques rubriques ou péripécopes scripturaires en arabe. Du grec, il n'en est guère plus question. Il y a des régions entières où on ne sait même pas le lire» (*op. cit.*, p. 140).

5 C. KOROLEVSKIJ, *Liturgie en langue vivante*, Paris, 1955, p. 94.

codex liturgiques écrits en cette langue, en provenance de Syrie. Son usage perdura plus longtemps que l'on ne pense, jusqu'au XIV^e-XV^e s., puisque, durant cette époque, des prélats de l'Église d'Antioche consacrèrent leurs efforts à traduire encore du grec au syriaque, certains livres liturgiques. Quant au syriaque, tout en restant prépondérant⁶, il accusa, à partir de l'adoption de la nouvelle liturgie, un certain recul par rapport à la période antérieure au X^e s. Encore langue liturgique dans les provinces de l'intérieur, mais non sur la côte où il était parfois employé, même à Antioche, il fut rongé de deux côtés à la fois, par le grec, dans les régions théâtre de la Reconquête, et par l'arabe qui prit une extension de plus en plus grande puisqu'à la fin du XIII^e s. la grande majorité des livres liturgiques étaient traduits en cette langue.

Charon, il est vrai, a dressé une liste de 190 mss syromelchites⁷, liste prolongée par nos propres recherches⁸, par celles du P. Armalé, par J. Assfalg¹⁰ et par d'autres érudits surtout par Baumstark¹¹. Mais il ne faut pas oublier que de la liste de Charon, 50 mss seulement sont antérieurs au XIV^e s., et que 8 sur les 19 d'origine connue proviennent du Qalamūn qui conserva l'usage de la langue syriaque jusqu'à une date très tardive.

La liste des mss syriaques aurait été certainement plus fournie si des responsables irresponsables n'avaient détruit la majorité des codex écrits en cette langue, conservés dans la Bibliothèque du couvent de Ṣāidnāya¹². Cependant le nombre plus grand de témoins en syriaque qui en aurait résulté, ne modifie pas nos conclusions. Car Ṣāidnāya est encore dans le Qalamūn où jusqu'à nos jours, trois villages ont conservé le syriaque comme langue vernaculaire.

Le patriarcat d'Antioche témoigna d'une grande ouverture pour ce qui concerne l'emploi de la langue vernaculaire dans sa liturgie. De sorte qu'il

6 Nous avons en faveur de son extension le témoignage d'Ibn al-Faqīh : «Ils (les Nubiens) sont chrétiens jacobites et lisent l'Évangile rapidement, tandis que les Rūm sont melkites et lisent l'Évangile en syriaque (?) *ḡurmuqāniyya*. Tous les habitants du pays des Rūm sont chrétiens et lisent l'Évangile en syriaque, *bi l-ḡurmuqāniyya*» (IBN AL-FAQĪH AL-HAMADĀNĪ, *Abrégé du Livre des Pays*, traduit de l'arabe par Henri MASSÉ, Damas 1973, pp. 94, 163).

7 *Histoire des Patriarcats*, t. III, pp. 30-42.

8 *Bulletin d'études orientales de l'Institut français de Damas* (= BEO), IX, 1942-1943, pp. 103-114; XI, 1945-1946, pp. 91-111.

10 JULIUS ASSFALG, *Syrische, Karšunishe, Christlich-Palästinische, Neusyrische und Mandäische Handschriften*, Wiesbaden 1963, *passim*.

11 Cf. liste in POC 1956, p. 29, note 2.

12 Sur cet acte de vandalisme cf. le récit d'un témoin oculaire transmis par H. ZAYĀT in *Ḥazā'en al-Kutob*, 1902, pp. 117-118; *Histoire de Ṣāidnāya*, 1932, pp. 258-260. Sur un prétendu acte du même genre commis par l'évêque de Yabrūd, Grégoire 'Aṭa (1815-1899), cf. notre article *Les Manuscrits de Ma'lūla*, BEO, 1942-1943, t. IX, pp. 107-108, avec les références.

est bien difficile d'y établir une frontière linguistique entre le grec, le syriaque et l'arabe en usage dans le service divin. Si nous possédons des mss bilingues, syro-arabes, gréco-arabes, les codex trilingues ne sont pas rares. Nous possédons même pour certaines régions, comme Ma'lūla, des mss syriaques dans lesquels certaines hymnes grecques, comme le *Chérubikon*, sont transcrites en caractères syriaques¹³. Le *Vat. syr. 41*, liturgicon écrit probablement à Mayafāriqīn au XIV^e s., indique ce que les deux diacres, celui de langue grecque et celui de langue syriaque, devaient dire à tour de rôle afin d'être bien entendus de toute l'assistance. Ici encore les phrases grecques sont écrites en caractères syriaques¹⁴.

PATRIARCAT DE JÉRUSALEM

A travers son histoire, par suite surtout de l'influence des grands monastères, tel celui de Saint-Sabas, Jérusalem montra plus de zèle à suivre Byzance dans sa liturgie et sa langue¹⁵, tout en gardant des particularités dont la principale est la conservation de la Liturgie de saint Jacques; elle y était restée en usage pour les grandes fêtes¹⁶. Elle l'est de nos jours encore pour

13 Cf. *Les Manuscrits de Ma'lūla*, BEO, t. XI, p. 97.

14 Cf. ARMALÉ, *Les Melchites*, p. 109.

15 Le ΤΥΠΙΚὸν τῆς Ἀναστάσεως du *Saint-Sépulcre Grec 43*, reflète une très forte influence constantinopolitaine. Il a été publié par Papadopoulos Kérameus dans les Ἀναλέκτα Ἱεροσολυμιτικῆς Σταχυολογίας, 1894, II, pp. 1-254. «Il y a plus de trente ans, dit Baumstark, que j'ai mis en lumière la valeur hors-ligne de ce document dans mon étude *Die Heilighümer des byzantinischen Jerusalem nach einer übersehenen Urkunde*, *OrChr*, V, 1905, pp. 227-229. Depuis lors j'ai dû apporter quelques corrections à mes affirmations d'alors, surtout dans les questions de date (*ibid.*, Sér. 3, II, 1927, pp. 18-22). Il est acquis que le document en question nous renseigne en substance sur le culte du X^e siècle. Une légère couche de remaniements postérieurs appartient même à l'époque du royaume franc établi en Palestine par la première Croisade» (BAUMSTARK, *Liturgie comparée*, p. 155). Le *Typicon de l'Anastasis* a été réédité à Bruxelles en 1963. Krasnosel'tsav l'attribue hypothétiquement au patriarche Sophrone.

16 Comme témoins : Le *Vat.gr.1970*, qui a été copié au XIII^e s. dans le Sud de l'Italie sur un texte de la fin du XI^e s., en usage dans l'Église de Jérusalem, décrit par G. MERCATI, *L'Euchologio di S. Maria con un frammento di anafora greca inedita*, in *Revue Bénédictine*, 1934, t. 45, pp. 224-240; cf. aussi P. CANART ET V. PERI, *Sussidi bibliografici per i manoscritti greci della Biblioteca Vaticana* (Studi e Testi, 261), Cité du Vatican, 1970, pp. 663-664. Y ajouter *Cinq feuillets du Codex Rossanensis (Vat.gr.1970) retrouvés à Grottaferrata*, par A. Jacob, in *Le Muséon*, LXXXVII, fasc. 1-2, pp. 45-59. Le 43 du Patr. orth. de Jérusalem (XII^e s.) – Le *Par.suppl.gr.476*, transcrit au XV^e s. sur un codex qui devait être utilisé dans l'Église de Jérusalem, puisque le dernier archevêque nommé parmi les défunts est Léontius qui occupa le siège de la Ville Sainte vers 1174 ou 1175-14 mai 1184 ou 1185. La Liturgie de saint Jacques du *Messanensis 177* (X^e/XI^e s.), du *Vat.gr.1970* (XIII^e s.), du *Par.gr.2509* (XV^e s.) et du *Paris.suppl.gr.476* (XV^e s.) a été reproduite sur quatre colonnes par C.A. SWAINSON, *The Greek Liturgies chiefly from original authorities*, Cambridge, 1884, pp. 214-332.

celle de l'apôtre¹⁷. Le grec était la langue officielle du patriarcat; l'arabe cependant y opérait une légère poussée moins profonde que dans le patriarcat d'Antioche.

Les chrétiens originaires de Palestine parlaient un dialecte syriaque très voisin du judéo-araméen du Talmud de Jérusalem et des Targoums dits palestiniens. Nous savons par Eusèbe que tous les chrétiens d'origine juive quittèrent Jérusalem et la Judée sous Vespasien, avant la prise de la ville Sainte et se retirèrent à Pella, dans la Décapole, au-delà du Jourdain¹⁸. Ils formèrent une communauté qui demeura fidèle à la foi chalcédonienne longtemps après le concile. Nous lui trouvons des traces jusqu'au XII^e s. Même si nous ne connaissons pas grand-chose de l'histoire de cette fraction de l'Église, nous possédons d'elle un certain nombre de documents surtout bibliques, hagiographiques et liturgiques. Seuls ces derniers nous intéressent ici. Le lectionnaire du *Vat. syr. 19* (1030) est du nombre. Cet évangélaire portant les titres de péripopes en arabe, quoique en *caršūnī*, a été transcrit par le prêtre Elie de 'Abbūd¹⁹ dans le monastère de l'abbé Moïse. Il le légua par la suite à celui de Saint-Élie, ou le couvent de Kawkab, dont il devint l'higoumène. Ce monastère était situé dans son village natal (au nord de Jérusalem). En dehors de la longue description d'Assemani dans le *Bibliothecae Apostolicae Vaticanae ... Catalogus*, t. II, pp. 70-103, une étude a été consacrée à ce codex par ADLER dans ses *Novi Testamenti versiones syriacae*²⁰. Il a été en outre l'objet de deux éditions avec version latine, l'une par F. Miniscalchi-Erizzo²¹ et l'autre par A. Rahlfs²². A.S. Lewis et M.D.

17 Sur cette Liturgie, cf. ANAGNOSTÉS, *La Liturgie de saint Jacques à Jérusalem, Échos d'Orient*, t. 4, 1900-1901, pp. 73-76; B.-CH. MERCIER, *La Liturgie de saint Jacques*. Edition critique du texte grec avec traduction latine, PO, t. 26, 1944, pp. 121-249; A. RÜCKER, *Die syrische Jakobosanaphora nach der Rezension des Jakob(h) von Edessa*, in *Liturgiegeschichtliche Forschungen*, t. 4, 1913; G. KHOURI-SARKIS, *L'Anaphore syriaque de Saint Jacques*, in *OrSyr*, IV, 1959, pp. 385-448; du même, *Notes sur l'Anaphore syriaque de Saint Jacques*, in *OrSyr*, t. V, 1960, pp. 1-32, 129-158, 363-384; t. VII, 1962, pp. 277-296; t. VIII, 1963, pp. 3-20; A. TARBY, *La Prière eucharistique de l'Église de Jérusalem*, Paris, 1972; F.C. CONYBEARE et O. WARDROP, *The geogian Version of the Liturgy of St James*, in *ROC*, t. XVIII, 1913, pp. 396-410; t. XIX, 1914, pp. 155-173; M. TARCHNISVILI, *Eine neue georgische Jakobusliturgie*, in *Ephemerides liturgicae*, t. 62, 1948, pp. 49-82; S. EURINGER, *Die Anaphora des Hl. Jacobus, des Bruders des Herrn*, in *OrChr*, t. II, 1915, pp. 1-19; O. HEIMING, *Anaphora syriaca sancti Jacobi fratris Domini*, in *Anaphorae syriacae*, Rome, II, 2, 1953, pp. 109-179; A. BAUMSTARK, TH. SCHERMANN, *Der älteste Text der griechischen Jakobusliturgie*, in *OrChr*, III, 1903, pp. 214-219.

18 Cf. M. SIMON, *La Migration à Pella. Légende ou réalité?*, in *Rech. de Sciences Religieuses*, t. 60, 1972.

19 Sur 'Abbūd et son monastère, cf. BAGATTI, *l'Église de la Gentilité*, Jérusalem, 1968, pp. 129, 130, 184, 185; *Studi Biblici Franciscani Liber Annuus*, X, pp. 201, 202.

20 Copenhague, 1789.

21 *Evangelium Hierosolymitanum ex codice Vaticano Palaestino deprompsit*, edidit, Latine vertit, prolegomenis et glossariis illustravit, Vérone, 1861-1866.

22 *Bibliothecae syriacae a Paulo Lagarde collectae quae ad philologiam sacram pertinent*,

Gibson en ont publié des extraits²³. Le Ms. *or. Oct. 1019* de la Westdeutsche Bibliothek de Marbourg est un horologion transcrit à Jérusalem en octobre 6696 (1187 J.-C.)²⁴.

Une colonie de ces chrétiens a dû s'établir à une époque inconnue en Égypte. C'est à eux probablement qu'est due la célébration de la Liturgie de saint Jacques dans le Patriarcat d'Alexandrie. Appartiennent à cette colonie un lectionnaire acquis au Caire en 1895 par A.S. Lewis²⁵, le *Br. Mus. Or. 495* (XII^e-XIII^e s.), et des fragments se trouvant à la Bodléienne, renfermant les uns, une partie des Nombres et des Épîtres Pauliniennes²⁶, les autres, une partie de l'Exode et de la Sagesse de Salomon²⁷. Le *Br. Mus. 4951* est un ordinal melchite transcrit vers le XIII^e s. qui renferme des parties de la Genèse, des Rois, d'Amos et des Actes des Apôtres. Il contient en outre le rite des ordinations (bilingue avec certaines parties en grec et en syriaque palestinien juxtaposés, les rubriques sont en *caršūmī*) et la liturgie du Nil²⁸. Les fragments, originaires aussi probablement d'Égypte, et conservés dans la Niedersächsische Staats- und Universitätsbibliothek de Göttingen ont été catalogués par J. Assfalg²⁹. Les uns sont extraits de livres liturgiques, les autres, du Nouveau Testament. Certains de ces fragments contiennent des passages en arabe.

Göttingen, 1892, pp. 257-402. Cf. au sujet de cet évangélaire F.C. BURKITT, *Note on the Evangelium Hierosolymitanum Vaticanum and the origin of the Palestinian syriac literature*, in *Douzième Congrès International des Orientalistes*, Rome, 1899, Florence, 1902, t. III, partie II, pp. 119-126.

23 *The Palestinian Syriac Lectionary of the Gospels, Re-edited from two Sinai Mss. and from P. de Lagarde's edition of the « Evangelium Hierosolymitanum »*, Londres, 1899; Fac-similé 183^v dans E. TISSERANT, *Specimina codicum orientalium*, Bonn, 1914, XXX, n. 38.

24 Il a été édité par M. BLACK, *A christian Palestinian syriac Horologion (Berlin or. Oct. 1019)*, Cambridge 1954; cf. J. ASSFALG, *Syrische Handschriften*, pp. 183-184.

25 Édité par LEWIS, *Studia Sinaitica*, VI, Londres, 1897. Cette édition renferme en outre un fragment d'hymne acquis au Caire en 1893 et une hymne sur saint Pierre et saint Paul, trouvée au Sinai par M. Harris et qui avait été publiée d'abord dans les *Studia Sinaitica*, I.

26 Édités par M. WILLIAM, *Anecdota Oxoniensia*, 1893.

27 Édités par M. WILLIAM, BURKITT et STENNING, *Anecdota Oxon.*, 1896.

28 Le ms. a été publié par M.G. MARGOLIOUTH dans le *Journal of the Royal Asiatic Society*, octobre 1896, pp. 667-731 (tirage à part en 1897 sous le titre *The Liturgie of the Nile — The Palestinian syriac Text, edited from unique Ms in the British Museum with a translation*). Fac-similé in TISSERANT, *Specimina*, Pl. 39^b donnant le fol. 27, début de l'office de Noël. Des corrections et additions ont été portées à l'édition de Margoliouth par M. BLACK dans son *Rituelle Melchitarum*, Bonner Orientalische Studien, Heft 22, Stuttgart, 1938, pp. 35-36. Sur ce codex cf. aussi GRAF, I, p. 626.

29 Cf. *Syrische Handschriften*, pp. 184-196. Sur ces fragments cf. les études de H. DUENSING, *Christlich-palästinisch-aramäische Texte und Fragmente nebst einer Abhandlung über den Wert der palästinischen Septuaginta*, Göttingen, 1906; *Neue Christlich-palästinisch-aramäische Fragmente*, Göttingen, 1944 (= Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-historische Klasse, Jahrgang 1944, Nr. 9); *Nachlese christlich-palästinisch-aramäischer Fragmente*, Göttingen, 1955 (= Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, I. Philologisch-historische Klasse, 1955, Nr. 5).

Ceux qui existent à Sainte-Catherine ne nous autorisent pas nécessairement à croire qu'une colonie de chrétiens palestiniens ait résidé dans la presque île sinaïtique. Leur origine probable est l'Égypte. L'un de ces fragments³⁰ renferme des passages de l'Épître aux Galates; les autres³¹, des passages du III^e Livre des Rois, de Job et des portions de deux homélies sur le Déluge et sur Saint Pierre. Le *Sin. syr. palest. 1* (1094 J.-C.) est un lectionnaire des Évangiles disposés sur deux champs; le 2 est un second lectionnaire transcrit en 1092; quant au 3, il est formé de 14 feuillets détachés de la couverture d'un ms. arabe et contenant des homélies. Le *Sin. syr. 8* (X^e s.) est un lectionnaire tiré des Prophéties dont quelques feuillets sont en syro-palestinien (homélies de Pierre et de Paul). Dans le *Sin. syr. 178* (X^e s.), quelques feuillets sont en syro-palestinien. Dans le *Syr. 27* de la Niedersächsische Staats- und Universitätsbibliothek de Göttingen, fragment du livre des Prophéties ayant appartenu au Sinai³².

D'autres fragments disséminés à Londres et à Leningrad³³ contiennent des portions du Deutéronome, d'Isaïe, des Psaumes, des Proverbes, de Job, des quatre Évangiles, des Actes des Apôtres; d'homélies et d'hymnes; des Actes du martyr Philémon et de saint Sabas le Cénobiarque³⁴.

Les textes syro-palestiniens de l'Ancien Testament procèdent des Septante. Faudrait-il les considérer tous comme des lectionnaires ou sont-ils des fragments d'une version complète de l'Ancien et du Nouveau Testament? Les avis sont partagés. Gwilliam et Stenning³⁵ considèrent que les lectionnaires qui existent aujourd'hui ont été tirés d'une version de la Bible antérieure au VI^e s. et n'ont pas été traduits sur des lectionnaires grecs. Nestle³⁶ est d'un avis contraire; il croit que les leçons n'étaient pas empruntées à une édition complète de la Bible, mais que chaque leçon fut traduite ad hoc d'un lectionnaire³⁷.

30 Publié par HARRIS, *Biblical Fragments from Mount Sinai*, Londres, 1890, et réimprimé par SCHWALLY, dans *Idioticon des christlich palaestinischen Aramaeisch*, Giessen, 1893.

31 Publiés par GWILLIAM, BURKITT et STENNING, *op. cit.*

32 ASSFALG, *op. cit.*, pp. 195-196.

33 N. PIGOULESKI, *Manuscrits syriaques bibliques de Leningrad*, in *Revue Biblique*, 1937-1938; N.V. PIGOULEVSKAYA, *Fragments syropalestiniens inédits des Ps. 123-124*, in *Revue Biblique*, 1934, pp. 519-527.

34 Publiés par LAND dans *Anecdota syriaca*, t. IV, Leiden, 1875.

35 *Anecdota Oxon.*, 1896, p. 105.

36 *Studia Sinaitica*, VI, p. XVII. Sur cette littérature syro-palestinienne cf. R. DUVAL, *La Littérature syriaque*, pp. 57-61.

37 Cette littérature nous reste close. Nous donnons cependant une bibliographie sélective la concernant: R. DUVAL, *La Littérature syriaque*, pp. 57-61; H. DUENSING, *Christlich-palästinisch-aramäische Texte und Fragmente*, Göttingen, 1906; BAUMSTARK, *Littérature comparée*, pp. 247-248 (bibliographie); HAMMERSCHMIDT, in *OrChr*, t. 48, 1964; BAR ASHER, *Palestinian Syriac Studies*, Jérusalem 1977; J. BARCLAY, *Melkite Orthodox Byzantine mss in Syriac (Edessene dialect of Aramaic) and Palestinian Aramaic (indigenous Palestinian*

PATRIARCAT D'ALEXANDRIE

Nous savons par les *Réponses* de Théodore Balsamon aux questions que lui avait posées le patriarche Marc d'Alexandrie, en février 1195³⁸ et par l'auteur copte du *Tartib al-Kahanūt*³⁹ du début du XIII^e s., que les Melchites d'Égypte se servaient encore à cette époque des anaphores de Marc⁴⁰ et

dialect of peasant Jews), in *Studii Biblici Franciscani Liber Annuus*, 21, 1971, pp. 205-219; S.P. BROCK, *A fragment of the Acta Pilati in Christian Palestinian Aramaic*, in *Journal of Theological Studies*, 22, 1971, pp. 157-158; M.H. GOSHEN-GOTTSTEIN, *The Bible in the Syro-Palestinian Version, Part I, Pentateuch and Prophets*, Jérusalem, 1973; M. SOKOLOFF and J. YAHALOM, *Christian palimpsests from the Cairo Geniza*, in *Revue d'Histoire des textes*, 8, 1978, pp. 111 sq.

38 Il s'agit de la question I. Les *Réponses* nous sont parvenues en une double rédaction. L'une, celle de Balsamon approuvée et promulguée par le patriarche œcuménique (PG, t. 138, col. 952-1012); RHALLI et POTLI, t. IV, pp. 447-496), et l'autre, non approuvée, faite par Jean Kastamonitès, métropolitain de Chalcédoine (publiée par GÉDÉON, *Nea bibliothiki Ecclesiasticon syrighrafon*, Constantinople, 1903, col. 135-160). Dans les deux rédactions, la réponse est la même : Alexandrie doit abandonner sa liturgie particulière pour embrasser celle de Constantinople. Mais il y a des différences dans l'appréciation de l'usage alexandrin, la légitimité et même l'authenticité des Liturgies de saint Jacques et de saint Marc. La première rédaction reconnaît que la Liturgie de saint Jacques a été autrefois légitime, mais non celle de saint Marc, et déclare que ni l'une ni l'autre ne sont plus acceptables, du moment que la Grande Église ne les reconnaît pas. La seconde admet que les deux liturgies ont été autrefois légitimes, mais rapporte que, soit à cause d'interpolations, soit à cause de leur trop grande longueur, elles ont été remplacées par les Liturgies de saint Basile et de saint Jean Chrysostome. Et puisque l'Église de Constantinople est à la tête de toutes les Églises pour la pureté de la foi et en vertu de ses privilèges en tant que nouvelle Rome, il faut que l'Église d'Alexandrie célèbre comme elle et ne s'attache point à la coutume locale. Et s'il y avait lieu de célébrer parfois la Liturgie de saint Jacques ou de saint Marc, il faut en donner lecture au Synode qui examinera avec soin ce qui doit être fait (V. GRUMMEL, *Les Réponses canoniques à Marc d'Alexandrie, leur caractère officiel, leur double rédaction*, in *Échos d'Orient*, 1939, t. 38, pp. 325-326.)

On remarquera cependant que malgré les injonctions du patriarcat œcuménique, Alexandrie continuera pour un temps à faire usage des deux Liturgies proscrites. Les témoignages des manuscrits et de l'auteur du *Tartib al-Kahanūt* en font foi.

39 Édité. J. ASSFALG, *Die Ordnung des Priestertums*, Le Caire, 1965, p. 56.

40 Tous les mss grecs de l'anaphore de saint Marc proviennent des Églises melchites, égyptiennes, sinaïtiques ou italo-grecques (originaires des deux premiers centres) : Le *Vat.gr.2281* (1207) où des rubriques ont été par la suite ajoutées en marge, en grec et en arabe. Ce qui indique qu'il a été en usage en Égypte et au Sinaï. C.A. SWAINSON (*The greek Liturgies*, p. x) estime qu'il a été écrit pour l'usage de l'Église patriarcale d'Alexandrie — le *Messanensis 177* (l'anaphore de saint Marc est du XII^e s.) — le *Vat.gr.1970* (XII^e s.) (cf. note 16) — le *sin.gr.2147* (XII^e/XIII^e s.) — deux codex du Patr. d'Alexandrie dont le plus ancien portant le n^o 173/36, a été transcrit en 1585/6 par le futur patriarche Méléce Pighas.

Le texte du *Vat.gr.2281*, avec en plus ceux du *Vat.gr.1970* et du *Messanensis 177*, a été édité en colonnes juxtaposées par C.A. SWAINSON, *The greek Liturgies*, pp. 2-73.

L'*Alexandrinus 173/36* a été édité à deux reprises. Une première fois par N. KÉPHAS, in *Theologia*, t. 26, 1955, pp. 14-36. Une deuxième fois par T. MOSKONAS, *Ecdhosis tou Institutouton anatolikou Spoudhon tis Patriarchikis bibliothikis Alexandrias*, t. 9, 1960.

Sur la Liturgie de saint Marc, cf. R.G. COQUIN, *Vestiges de concélébration eucharistique*

de Jacques⁴¹, outre celles de Basile, de Chrysostome, des Présanctifiés. La byzantinisation de la Liturgie d'Alexandrie, commencée au X^e s., se poursuivit durant les siècles suivants pour être un fait accompli dès la seconde moitié du XIII^e s. Désormais, l'Église melchite d'Égypte adoptera définitivement le rite de Constantinople. Déjà, ainsi qu'on le voit par les manuscrits grecs du Sinaï, elle était complètement byzantine quant à l'office.

Il est actuellement difficile de pouvoir suivre l'évolution de la langue sacrée dans cette région, l'inventaire complet des manuscrits liturgiques originaires du patriarcat d'Alexandrie — comme d'ailleurs de celui de Jérusalem — n'ayant pas été terminé. Nous ne pouvons pas tenir compte, pour établir un jugement valable, du nombre des manuscrits grecs conservés de nos jours dans les bibliothèques des deux patriarcats, ou dans celles du Sinaï et de Saint-Sabas. Leur origine melchite ne peut être certifiée du fait du lieu de leur conservation ou même de leur transcription⁴². Ils peuvent provenir d'ailleurs. Il faudrait contrôler chacun d'eux. Tâche digne d'un bénédictin, d'autant plus ardue que les catalogues dressés jusqu'à présent ne prêtent souvent que peu d'attention au lieu de provenance des codex analysés.

Il est acquis que le passage de la langue grecque à la langue arabe dans le patriarcat d'Alexandrie se fit sans intermédiaire. La première demeura seule langue liturgique jusqu'au XII^e-XIII^e s. Les *Questions* de Marc d'Alexandrie et les *Réponses* qui leur furent faites montrent que d'autres langues, en particulier l'arabe, commençaient à y être en usage dès cette époque. Ainsi à la question 11 de la rédaction de Jean de Chalcédoine : *Pouvons-nous*

chez les Melkites égyptiens, les Coptes et les Éthiopiens, in *Le Muséon*, 1967, t. 80, pp. 37-46; du même, *L'Anaphore alexandrine de saint Marc*, in *Le Muséon*, 1969, t. 82, pp. 307-356; *L'Anaphore alexandrine de saint Marc*, in *Eucharistie d'Orient et d'Occident*, t. II, pp. 51-82; H. ENGBERDING, *Das anaphorische Fürbittgebet der griechischen Markusliturgie*, in *OCP*, 1964, t. 30, pp. 398-446.

Il est à remarquer que «la recension grecque melchite de l'anaphore de Marc, représentée par une version éthiopienne, comme par un ms. unique dont une copie moderne, le *Vat. aeth.95*, a été éditée et traduite par T. M. Semhary Selam» (COQUIN, *L'Anaphore alexandrine*, p. 310).

- 41 Témoins de la Liturgie de saint Jacques, le *Patr.orth. Alexandrie 258* — le *Vat.gr.2281* (1207). L'assimilation aux anaphores byzantines dans ce codex y est plus importante que dans les autres.
- 42 Le *Sin.graec.966* et le *Leningrad 226* (= Euchologe Porphyre Uspensky) (X^e s.) sont des euchologes italo-grecs émigrés au Sinaï où trahissent une origine de l'Italie du Sud. Nous pouvons assister également à un phénomène inverse. Un codex peut être transcrit pour une communauté non melchite dans un centre melchite. Ainsi, nous notons pour les seuls euchologes : le *Sin.gr.959* (XI^e s.), originaire du Sinaï ou de Palestine est plus proche des usages de Constantinople; de même le *Sin.gr.961* (XI^e s.), de source constantinopolitaine, a été copié au Sinaï ou dans la Palestine. Un synaxaire grec de l'Église de Constantinople a été transcrit en Palestine en 1050. Il est conservé actuellement à Florence (Cf. *Sources Chrétiennes*, n. 90, p. 18, note 4).

célébrer dans notre dialecte (l'arabe)? Réponse : il faut aimer l'accord en tout, mais si les indigènes demandent les ecphonèses dans leur langue, il n'y a aucun danger à le leur accorder. Cependant pour que cela ne soit pas à la charge des *Rhomaei* qui sont dans le pays, il faut aussi les faire de temps en temps en leur langue. Dans la rédaction de Balsamon (*question* 6) la demande est élargie et concrétisée : Les Syriens orthodoxes et les Arméniens convertis⁴³ peuvent-ils célébrer en leur dialecte, ou faut-il les forcer à célébrer avec des livres grecs? Réponse : Ils peuvent célébrer en leur dialecte, mais avec les mêmes prières transcrites sur des rouleaux calligraphiés en lettres grecques.

Cependant, comme témoin de l'arabisation, nous ne possédons pour le moment que le *Vat.gr.2282* (1207 J.-C.) qui contient des rubriques ajoutées en marge, en grec et en arabe.

LE SINAÏ

En tant qu'entité ecclésiale, le Sinaï dépendait du patriarcat de Jérusalem, malgré sa proximité de l'Égypte. Il se servait de la Liturgie de saint Jacques — avec celle de saint Jean Chrysostome — jusqu'au XIV^e s., comme en témoignent le *Sin.gr. 1040* (XIV^e s.) et le *Sin. arab. 237* (vers le XIII^e s.). Pour l'époque antérieure, nous avons le *Messanensis 177* sur lequel a été copié en 1880 le *Borg. gr. 24*. Le *Messanensis* qu'on situe à la fin du X^e s., peu après 984, devait être utilisé probablement au siège épiscopal du Sinaï, c'est-à-dire à Pharan. Cette attribution est corroborée par la parenté qui

43 Par Syriens orthodoxes, il faut comprendre la fraction de Melchites originaires de Syrie-Palestine (cf. notre article *Syriens et Suriens*, in *Symposium Syriacum 1972* (OrChrA, n. 197, 1974), pp. 487-503) et peut-être ceux qui se servaient du dialecte syro-palestinien dont divers témoins proviennent du patriarcat d'Alexandrie. Quant aux Arméniens convertis, ce sont les Dzati, ou Arméniens chalcédoniens qu'on trouve dans les patriarcats d'Antioche et d'Alexandrie, Nicon de la Montagne Noire nous parle de ceux d'Antioche (cf. notre article *Couvents de la Syrie du Nord portant le nom de Siméon*, in *Syria*, t. 49, 1972, pp. 153-154). Des Arméniens chalcédoniens, soumis à la hiérarchie melchite, demeurèrent jusqu'à la fin du XVII^e s. en Asie Mineure. Nous avons une attestation formelle de leur présence chez le patriarche melchite d'Antioche, Macaire Za'im († 1672). Quant aux Dzati d'Alexandrie certains d'entre eux occupèrent des postes très importants comme Bahrâm. La campagne menée contre lui en 1137 ne fut pas suscitée par l'intransigeance religieuse, mais par la conduite de cet omnipotent vizir qui scandalisait les musulmans en attirant des milliers d'Arméniens en Égypte et en leur donnant des fonctions-clés dans l'administration. Sur *Bahrâm*, cf. MARIUS CANARD, *Un vizir chrétien à l'époque fatimite: l'Arménien Bahrâm*, dans *Annales de l'Institut d'Études Orientales*, XII, 1954, pp. 84-113; du même, art. *Bahrâm*, in *EI*², p. 969, avec bibliographie.

Cependant il ne faudrait pas croire que tous les Arméniens d'Égypte étaient chalcédoniens, beaucoup avaient gardé et leur rite et leur croyance d'origine (monophysite). A l'époque de Bahrâm, ils relevaient même de la juridiction d'un catholico local résidant au Caire. Cf. M. CANARD, *Notes sur les Arméniens en Égypte à l'époque fatimite*, in *Annales de l'Institut d'études orientales*. Alger, XIII, 1955, pp. 143-157.

l'unit au *Sin.gr.1040* dans le memento des morts⁴⁴. On y employait aussi la Liturgie de saint Marc: témoins le *Sin.gr.2147* (XII^e-XIII^e s.)⁴⁵ et le *Sin.arab. 237*. Le *Messanensis* contient aussi l'anaphore de saint Marc, au verso, copié au milieu du XII^e s., au jugement de C. A. Swainson⁴⁶. Cependant «rien ne permet de déduire que la Liturgie de Marc fut transcrite dans la même région (Sinaï) ou après le transfert du rouleau dans l'Italie du Sud»⁴⁷.

Les Liturgies de saint Basile et des Présanctifiés y étaient aussi en usage. Le Sinaï est la seule des éparchies melchites à s'être servie d'une Liturgie de saint Pierre qui, comme on le sait, provient de l'Italie du Sud. Nous la trouvons en effet dans le *Sin.arab.237* (vers le XIII^e s.)⁴⁸. Ce ms., comme nous l'analyserons plus tard, ne contient pas seulement, en texte arabe, les Liturgies de saint Jacques et de saint Pierre, mais un commentaire sur celle de Marc. La similitude de l'usage des différentes anaphores entre le Sinaï et l'Italie du Sud provient du contact réciproque des deux centres ecclésiastiques.

Les trois langues, le grec, l'arabe et le syriaque (sans compter le géorgien) étaient en usage dans la Sainte Montagne. Sa riche bibliothèque contient des codex transcrits dans les trois idiomes dans son *grapheion*. Le nombre relativement élevé de codex liturgiques en syriaque peut nous paraître déconcertant; ils sont plus nombreux que les manuscrits arabes et même grecs. Un esprit superficiel pourrait en conclure que la principale langue liturgique en usage sur la Sainte Montagne était le syriaque. Le Sinaï, comme d'ailleurs d'autres monastères melchites de Palestine (Saint-Sabas, Saint-Théodose), de Syrie (Saint-Siméon du Mont Admirable) ont toujours accueilli des recrues d'origines diverses, arabophone, grecque, géorgienne, ou paysans venant des campagnes de Palestine ou de la Syrie du Nord, ne parlant que le syriaque. Ces dernières «nations» qui n'entendaient rien à la liturgie byzantine célébrée en grec ou en arabe, se réunissaient dans une chapelle du monastère qui leur était réservée. Nous connaissons pour cette période l'église réservée aux Géorgiens à Saint-Siméon le Thaumaturge⁴⁹. Les «Syriens» avaient aussi la leur dans la Sainte Montagne⁵⁰. Elle était édifiée

44 BRIGHMAN, *op. cit.*, p. XLIX; MERCIER, *La Liturgie de saint Jacques*, p. 22; R.-G. COQUIN, *L'Anaphore alexandrine de saint Marc*, in *Le Muséon*, 1969, p. 308.

45 Ce ms. donne en marge une traduction arabe.

46 *The Greek Liturgies*, pp. XVIII-XIX.

47 R.-G. COQUIN, *L'Anaphore alexandrine de saint Marc*, *Le Muséon*, t. 82, 1969, p. 308.

48 La Liturgie de saint Pierre se trouve bien dans le *Vat.gr.1970*, copié au XIII^e s. dans le sud de l'Italie, sur un texte hiérosolymitain du XI^e s. Elle fait partie du lot du XII^e s. et n'appartient pas au texte original.

49 Cf. notre article *Couvents de la Syrie du Nord portant le nom de Siméon*, pp. 151-154; WACHTANG Z. DJOBADZÉ, *Materials for the study of Georgian monasteries in the Western environs of Antioche on the Orontes*, Bruxelles, 1976 (= CSCO, vol. 372, Subsidia, t. 48).

50 Sur l'église des moines géorgiens au Sinaï, cf. G. GARITTE, *Catalogue des manuscrits littéraires du Mont Sinaï*, Louvain 1956, CSCO, vol. 165, Subsidia, t. 9, p. 173.

en l'honneur de la Vierge. Divers colophons sinaïtiques mentionnent ses desservants ou signalent des mss affectés à son service (*Sin. arab.80 - Sin. arab.90 - Sin.arab.267*, ff. 353^v, 354^r ⁵¹). Les mêmes colophons nomment parfois ses moines ou hiéromoines *syriānī* (*Sin.arab.80 - Sin.arab.193* ⁵²). Une note du *Sin.arab.320*, sous le titre *Miracle opéré au Mont Sinaï*, donne le nom de cinq moines syriānī de la communauté monastique de l'église de la Vierge : «Dimanche 8 avril, 5^e dimanche de Carême (pendant lequel nous célébrons la synaxe de saint Climaque) de l'année de la Création 6799 qui équivalait au 6 *rabi* al-*āḥar* 690 H. (1291) durant le règne de saint Andronic, fils du roi Michel Paléologue ..., celui de notre seigneur le sultan al-Malek al-Manṣūr sur les terres égyptiennes et syriennes, le patriarcat de Sophronios l'égyptien, connu sous le nom d'Ibn as-Sanī, sur Jérusalem, l'épiscopat du seigneur hiérarque *anba* Arsène aṣ-Ṣawbakī sur le Mont Sinaï, est survenu un évènement ... *al-qass* Yūḥanna *as-syriānī*, serviteur de la Sainte Montagne, surnommé al-Aṣqar, est monté sur le sommet, en compagnie de huit personnes parmi les frères moines habitant le saint couvent ; en voici les noms : *aṣ-ṣammās anba* Sim'ān *as-syriānī*, *aba* Būlos *as-syriānī* surnommé *al-Ḥabīs* (le reclus), *aba* Sim'ān *as-syriānī*, *aba* Būlos *as-syriānī*, *aba* Mūsa aṣ-Ṣawbakī et aussi *aba* Mūsa et *aba* Mūsa al-Ḥabaṣī».

Selon les règles admises dans les monastères abritant diverses «nations», les moines se réunissaient par affinité linguistique pour célébrer l'office, mais partageaient avec toute la communauté la synaxe eucharistique. Cette pratique nous explique le grand nombre d'horologions et de psautiers en langue syriaque, et la rareté des liturgicons^{52bis}.

51 Cf. AZIZ S. ATIYA, *Catalogue raisonné of the Mount Sinai arabic Manuscripts*, translated by Joseph N. Youssef, t. I, Alexandrie, 1970, pp. 160-161 ; 182 ; 497.

52 *Op. cit.*, pp. 161, 374.

52bis Cette coutume se pratiquait dès la fin du V^e s. à Deir Dosi, établi par saint Théodose, fondateur de la vie cénobitique en Palestine : «Ce bienheureux en effet, plus orné de sagesse que Béséléél, l'architecte de la divine Tente (Ex 31, 1-11 ; 35, 30 ss.), dans la mesure où il ne s'agissait là-bas que d'un service matériel, ombre du vrai, alors qu'on rend ici, au Maître de l'Univers, le service spirituel qui est le vrai, bâti à l'intérieur du monastère quatre églises : l'une dans laquelle en langue grecque, à part des autres, la masse des pères offre à Dieu, comme il est écrit (Ps 49, 14), «l'ensemble de la louange» ; une autre dans laquelle, en leur langue propre, la race des Besses rend au Très-Haut son tribut de prières ; une autre dans laquelle les Arméniens, perpétuellement occupés à chanter des hymnes en leur langue, font monter ce chant vers le Maître Universel ; une autre dans laquelle les frères torturés par le démon impur, desquels nous avons fait mention plus haut, présentent au Christ Sauveur, avec les pères consacrés à leur service, l'hymne de reconnaissance, et peut-être ne leur reste-t-il juste assez de bon sens que pour cette fonction même, pour laquelle précisément ils sont nés.

C'est donc ainsi que, dans ces quatre églises, est accompli sept fois le jour, comme l'on dit (Ap 6, 13), le saint office de la psalmodie de gens qui louent l'Auteur de toute la création. Quant au saint sacrifice de la Messe, chaque groupe accomplit dans sa sainte église propre la partie du service qui va du début à la lecture des saints Évangiles, puis tous ensemble,

Autre phénomène, les mss syriaques du Sinaï sont beaucoup plus nombreux pour le XIII^e s. que pour les autres : 193 contre 2 pour le VI^e s., 5 pour le VII^e s., 1 pour le VII^e/VIII^e s., 10 pour le VIII^e s., 11 pour le IX^e s., 3 pour le X^e s., 1 pour le X^e/XI^e s., 13 pour le XI^e s., 15 pour le XII^e s., 5 pour le XII^e/XIII^e s., 5 pour le XIV^e s., 1 pour le XV^e s., zéro pour le XVI^e s., 1 pour le XVII^e s. daté de 1620⁵³.

Cette profusion de codex correspond certainement à un moment de l'histoire où le Sinaï reçut un nombre relativement important de recrues des campagnes syriennes. Par suite des guerres entre Croisés et Mameluks, par suite aussi de l'invasion des Mongols, le XIII^e s. fut pour la chrétienté syrienne un siècle d'épreuves durant lequel nombre de monastères furent pillés ou détruits. Il n'est pas impossible que les rescapés aient cherché refuge loin du théâtre de la guerre.

NOMENCLATURE

Nous avons dressé dans notre *Histoire du Mouvement Littéraire dans l'Église Melchite*, vol. III, t. 1, pp. 368-393; t. II, pp. 157-172, une nomenclature des codex liturgiques melchites, transcrits durant cette période, les classant d'abord suivant la langue en usage : mss gréco-arabes, mss en langue syriaque, mss syro-arabes, mss arabes⁵⁴; ensuite par livre liturgique. Nous nous contentons ici, d'abord, de mentionner des codex qui peuvent être cités comme témoins du passage du rite antiochien à celui de Constantinople. Certains, postérieurs à la date que nous nous sommes assignée, c'est-à-dire 1300, ont été probablement copiés sur des modèles plus anciens. Ensuite nous donnons la conclusion que cette nomenclature nous permet de tirer. Nous nous empressons de dire cependant qu'elle n'est pas définitive, car des bibliothèques de manuscrits n'ont pas encore été cataloguées et les équations que nous tirons, basées sur nos connaissances actuelles, peuvent être sujettes à révision si de nouveaux témoins apparaissent au jour.

Quant aux témoins du passage du rite d'Antioche à celui de Constantinople, nous mentionnons : Le *Br.Mus.250 (Add. 14488)*, évangélaire qui contient les péricopes pour les dimanches d'après les huit tons, suivant l'usage de

sauf les frères possédés du démon, se réunissent dans la grande église des Hellénistaires, et là ils participent aux saints mystères du Christ, notre Dieu». (*Vie de saint Théodose*, par Théodore de Pétra, in *Les Moines d'Orient*, traduction A.-J. Festugière, vol. III, 1963, p. 127).

53 Statistiques faites par M. KĀMEL, *Fihrist Maktabat Dair Sante Cāterin*, t. I, pp. 88.

54 Nous avons signalé précédemment les raisons qui nous empêchent de faire entrer dans notre nomenclature les codex grecs, n'étant pas certain de leur origine melchite.

l'Église syriaque, alors que dans le rite byzantin, les évangiles des dimanches commémorant la Résurrection sont au nombre de 11 et non rangés d'après les huit tons. Ce lectionnaire a été écrit pour le couvent du prophète Élie (ou couvent de Saint-Pantéléimon de la Montagne Noire) et traduit en syriaque sur un exemplaire grec, l'an 1023. *Br.Mus.251* (*Add. 14489*), autre évangélaire transcrit dans le même monastère par Yūḥanna Duqs en 1046. Le *Vat.Syr.21* est un épistolier d'après la Peschitto suivi d'un calendrier liturgique transcrit dans le même monastère de Saint-Élie, le 31 octobre 1041. Le *Bodl.45* (1166), offices des fêtes, avec un curieux mélange des fêtes du rite byzantin et du rite antiochien. Le *Br.Mus.418* (1213), transcrit à Ma'lūla, paraclétique où les prophéties de l'office (fol. 314-324) sont suivant la Peschitto. Le *Vat.Syr.11* (1261 J.-C.), originaire du Sināi, psautier, d'après la Peschitto, avec les neuf odes scripturaires et divers tropaires de rite byzantin. Le *Vat.syr.41*, liturgicon du XIV^e s., avec leçons scripturaires pour les huit tons, des épîtres, des évangiles, d'après la Peschitto. Recension de la Peschitto dans le *Vat.syr.20* (1215 J.-C.), évangélaire originaire de la Damascène; le *Vat.syr.19*, évangélaire, avec rubriques et calendrier en *carṣūnī*, datant du 7 août 1030. Le *Berl.syr.293* (XIII^e-XIV^e s.) est un évangélaire avec recension de la Peschitto, mais d'après l'ordonnance du rite byzantin.

L'énumération de ces quelques codex ne doit pas nous induire en erreur et faire croire que la Peschitto, dans sa version arabe, a été d'un usage général dans les patriarcats melchites jusqu'à une époque si tardive. Elle l'était effectivement jusqu'à l'effort d'arabisation de la liturgie tenté avec succès par Ibn al-Faḍl (XI^e s.) qui fit la version des lectionnaires. Car à partir de la fin du XI^e s. la version arabe des Septante prit place dans les lectionnaires antiochiens multipliés depuis, surtout au XIII^e s., par les copistes. Cela n'empêcha pas d'autres scribes de continuer à transcrire l'ancienne recension. Une autre trace de la liturgie antiochienne dans celle du patriarcat melchite consiste en ce que certains calendriers liturgiques commencent l'année en octobre, tandis que d'autres, plus nombreux à partir du XII^e s., donnent septembre comme premier mois de l'année⁵⁵.

Notre recensement s'étend sur 536 codex transcrits entre 969 et 1300, dont 32 gréco-arabes, 18 syro-arabes⁵⁶, 290 syriaques, dont 5 syro-palestiniens, et 196 arabes. Les codex syriaques couvrent la totalité des livres liturgiques : Prophéties, épistolier, évangélaire, euchologe, liturgicon, octoīḥos, ménée

55 Nous mentionnons pour mémoire celui d'al-Birūnī qui transmet l'usage des Melchites du Ḥawārezm. Sur ce calendrier cf. notre étude *L'Église melchite en Iraq, en Perse et dans l'Asie Centrale*, Jérusalem, 1976, p. 47.

56 Ces mss bilingues n'indiquent pas nécessairement que tout leur contenu soit transmis dans les deux langues. En général la grande partie est en grec ou en syriaque; l'arabe y entre pour les prières diaconales ou les péricopes scripturaires et, pour les plus anciens, dans les rubriques.

ou anthologe, paraclétique, horologe, tridion, psautier, hirmologe, stichéraire, pentécostarion, typicon, canonarion et synaxaire. Par contre, nous n'avons repéré aucun témoin en langue arabe pour l'octoïhos, le paraclétique, le tridion, l'hirmologe, le pentécostarion et le typicon. Nous concluons, d'après cette distribution des livres liturgiques, que la langue syriaque était encore prédominante au XIII^e s. et que l'arabe, s'il ne s'étend pas encore à tous les livres, se présente en force, pour la même période, dans ceux déjà traduits. Cela est vrai surtout pour les manuels qui servent au culte divin dans les milieux paroissiaux: épistolier, évangélaire, horologe, stichéraire⁵⁷.

TRADUCTEURS

Nous sommes relativement peu renseignés sur l'équipe qui prit en charge la version arabe des livres liturgiques. Notons d'abord que le mouvement eut pour point de départ des initiatives privées. Aucun ordre d'un organisme officiel, synode ou patriarcat, n'a réglé ces traductions^{57a}. Aussi trouvons-nous plusieurs translations pour un même livre liturgique. Celui qui en assumait la plus grosse partie fut sans contredit 'ABDALLAH IBN AL-FADL. Sa prodigieuse activité littéraire, le crédit dont il jouissait, imposèrent ses versions; ce sont elles, contrairement à ce qui arriva pour d'autres, qui furent multipliées par les copistes jusqu'à ce que l'Imprimerie d'Alep, au début du XVII^e s. et celle de Šuwaïr à partir de 1734, les sélectionnent pour leurs éditions liturgiques et en fassent le *textus receptus* des patriarcats melchites⁵⁸.

Ibn al-Faḍl traduisit, d'après les Septante, les lectionnaires liturgiques,

57 Nous ne tenons pas compte dans cette nomenclature des codex liturgiques que nous avons classés sous la double rubrique *miscellanea, divers*, car ils ne renferment la plupart du temps que des extraits, acolouthies, hymnes, prières de l'euchologe, ou des fragments de lectionnaires. Nous négligeons également les livres liturgiques classés par KĀMEL (*Fihris maktaba*, t. I, passim) sous la rubrique *tartib hidam*, car le mot peut couvrir l'euchologe, des offices plus ou moins longs du ménée ou d'un autre livre liturgique.

De son côté, SBATH (*Al-Fihris*, n° 382, 388, 389 à 393), signale dans des collections alépine, des Psautiers, des Epistoliers, des Evangélaire. Comme ils ne sont pas datés, nous n'en tenons pas compte.

Les fragments syro-palestiniens n'entrent pas non plus dans la nomenclature.

57a Nous constatons le même phénomène dans l'entreprise similaire de l'évêque d'Alep, Malatios Karma (1612-1634) et dans l'édition des livres liturgiques grecs publiés à Venise aux XV^e-XVIII^e siècles. Sur ce dernier point cf. A. RAES, *Les livres liturgiques grecs publiés à Venise*, in *Mélanges Eugène Tisserant*, vol. III, 2^e partie, Rome 1954 (= *Studi e Testi*, n. 233), pp. 209-222.

58 Sur les éditions liturgiques de ces deux imprimeries, cf. notre ouvrage: *L'Imprimerie au Liban*, Beyrouth 1949, pp. 17-25, 38-45.

épistolier, évangélaire, psautier⁵⁹ et peut-être les *prophéties*. Il dota ces mêmes livres de petites préfaces. Celles-ci ne concernaient pas seulement chaque livre liturgique mais chacun des Évangiles et des Épîtres pauliniennes et catholiques⁶⁰. Il adjoignit un commentaire aux péripécopes qui se lisaient les dimanches et les grandes fêtes. A-t-il traduit le *Synaxaire*? Charon⁶¹ le lui a reconnu sans donner des preuves ou des manuscrits à l'appui. Même attribution par Cheikho et Bacha⁶². Sauget refuse cette attribution à 'Abdallah. Pour lui, ce dernier n'aurait traduit que les *Vies des Saints* (les légendes) du *Ménologe*⁶³. Nous avons été de l'avis des premiers dans la description d'un témoin du *Synaxaire*, le *Ḥariṣa 70*⁶⁴. Puis, dans un compte-rendu de l'ouvrage de Sauget, nous nous sommes rallié à son opinion⁶⁵. Une nouvelle analyse du témoignage de Macaire Za'im nous pousse à revenir à notre sentiment premier, c'est-à-dire à voir en 'Abdallah l'artisan de la version du *Synaxaire* arabe. Voici d'abord le témoignage de Za'im: «Il ('Abdallah) traduisit aux chrétiens tous les livres saints de l'Ancien et du Nouveau Testament, ainsi que leurs commentaires et leur ordonna de les lire les samedis, les dimanches et les fêtes seigneuriales⁶⁶, ainsi que les *Récits des Saints*. Il consuma toute sa vie dans ces œuvres saintes. Il nous laissa les canons (c'est-à-dire qu'il ne traduisit pas les canons des ménées) en grec et en syriaque parce que ces deux langues sont leur langue d'origine et pour que nous n'abandonnions pas ces idiomes sacrés parlés par nos pères saints»⁶⁷.

Le patriarche emploie *Aḥbār al-Qiddīsin*. Or, c'est le titre sous lequel se présente le *Synaxaire* proprement dit dans la plupart des témoins. En second lieu, Macaire semble dire que 'Abdallah ne toucha pas aux *Ménées*, or les *légendes des saints*, ou *Histoire des Saints* comme le veut Sauget, font partie des *Ménées*. En troisième lieu, nous ne possédons pas de témoin du *Synaxaire* antérieur à l'époque de 'Abdallah, mais plusieurs lui sont contemporains ou légèrement postérieurs. Ainsi le *Sin.ar.417* date de 1095, le *Br.Mus.Or.11574* du XI^e s., les *Sin.ar.410 A* et *410 B* de 1103, le *Sin. ar. 412*

59 Il est à remarquer qu'une version antérieure du psautier accompagnée des cantiques existait avant celle d'Ibn al-Faḍl. Elle est transmise par le *Sin.arab.30* (977 J.-C.). Son style est meilleur que celui de 'Abdallah.

60 Fait attesté par les *Sin.ar.156* (1316) et *169* (1192) qui donnent ces préfaces.

61 *Hist.des Patr.*, III, p. 114; *Le Rite Byzantin*, p. 613.

62 'Abdallah ibn al-Faḍl al-Anṣākī (en arabe), in *Machriq*, t. 9, 1906, p. 947.

63 *Premières recherches sur l'origine des Synaxaires*, pp. 22-23, 31.

64 *Catalogue des Manuscrits du Liban*, I, p. 99.

65 *Bibliotheca Orientalis*, t. XXVIII, 1971, p. 115.

66 Cette précision indique que le traducteur fit la version des lectionnaires liturgiques, c'est-à-dire les *Prophéties*, l'*Évangélaire* et l'*Apostolos* dont les péripécopes lues dans l'office sont accompagnées d'un commentaire ou d'une homélie, et non l'ensemble de l'A. et du N. Testament.

67 *An-Naḥla*, préface publiée par ZAYĀT, *Bibliothèques de Damas*, p. 150.

du XII^e s. La version du *Synaxaire* remonte ainsi au milieu du XI^e s. (ni le *Sin.ar.417*, ni le témoin du Br. Museum ne sont des archétypes) qui est l'époque de la grande activité d'Ibn al-Faḍl. En dernier lieu, le *Ménée* grec n'a été constitué dans sa forme complète qu'entre le XI^e s. et le XIII^e s. Une version arabe d'une de ses composantes paraît prématurée.

Les suscriptions ou les colophons des codex font connaître d'autres traducteurs. Des catalogues plus précis que la plupart de ceux que nous possédons actuellement allongeront sans doute la liste de ces pionniers, hommes d'Eglise ou simples laïcs qui permirent à leurs contemporains d'entrer en contact direct avec les textes de l'année liturgique.

Les manuscrits du Sinaï ont livré le plus de noms, sans pour cela permettre d'affirmer que ces traducteurs étaient des Sinaïtes. Les uns étaient ressortissants du patriarcat d'Antioche, les autres de celui d'Alexandrie.

II. ABŪ 'ALĪ 'ISA IBN IṢHĀQ SAḤQŪQ, surnommé *al-kāteb al-ḥomṣī*, vécut au X^e-XI^e s., antérieurement de quelques décades à Ibn al-Faḍl, puisque l'une de ses traductions date de 1010 J.-C. Comme la *nisba* l'évoque, il était originaire de Ḥomṣ. Le *Sin.ar.252* (1010 J.-C.) est un *katismatarion* des grandes fêtes,

نبتدي بعون الله وحسن توفيقه بترجمة الاقاسمات الاعيادية ... قانسماط تقال في عيد
الميلاد المجيد المقدس.

Le colophon, fol. 163^v, porte le nom du traducteur Ibn Saḥqūq et dit qu'il opéra sa version à partir du grec, au mois de *šawwāl* de l'an 400 H. (1010 J.-C.), alors qu'il habitait Damas.

Ibn Saḥqūq fut, selon le colophon du *Sin.arab.268*, fol. 314^v, le promoteur de la version arabe de la *Hiérarchie ecclésiastique* de Denys l'Aréopagite, faite par Abū-l-Faraḡ Ğirġis ibn Yūḥanna ibn Sahl ibn Ibrāhīm *al-mutaṭabbēb al-Yabrūdī*⁶⁸, en *saḡar* de l'an 400? H. (les chiffres des dizaines et des unités ne sont pas lisibles dans le ms.⁶⁹). L'œuvre d'al-Yabrūdī est transmise par le *Sin.arab.268* (1225 J.-C.).

68 Sur le médecin Abū l-Faraḡ, cf. notre article *Abū l-Faraḡ al-Yabrūdī, médecin melchite de Damas (X^e-XI^e s.)*, in *Arabica*, t. 23, pp. 13-22, et KH. SAMIR, in *Islamochristiana*, II, 1976, p. 55. Ce dernier ne fait que démarquer notre contribution.

69 «استقلت انا جورجس بن يوحنا بن سهل بن ابراهيم الدمشقي المعروف بابن اليرودي لسيدى ابي علي عيسى الكاتب المعروف بابن سحقوق لهذا الكتاب الذي لديونوسوس في الكهنوت البيعية وهو من الاشياء المعلومه لانه لم ينقل الى العربي غير هذه النسخة ... وكتب الاصل في صفر سنة اربع مائة ... وكان الفراغ من هذه النسخة في العشر الاوسط من ايلول سنة ستة اربعة وثلاثين لكون العالم الموافق العشر الاوسط من شهر رمضان لسنة اثنين وعشرين وستماية للعرب وكتب (كذا) الخاطى الاثيم بيمين بكينيسة السيدة بدمشق».

D'après A. AṬIYA, *Catalogue raisonné*, p. 498. Il est curieux que le même phénomène, omission des chiffres des dizaines et des unités, se soit produit dans la date de la mort de ce médecin

III. Le *Sin.arab.245* révèle le nom d'un autre traducteur *anba* ATHANASE L'EGYPTIEN (*anba Aṭanāsī al-Miṣrī*). le ms. date des environs du XIII^e s. et contient des extraits liturgiques: canons, stichères, kathismata et tropaires. C'est au fol. 360^v qu'il est dit que le traducteur des stichaires, de la langue grecque à la langue arabe, est *anba* Athanase⁷⁰.

IV. Une note du fol. 244 du *Vat.syr.74* (1215 J.-C.)⁷¹ avertit que le grand canon pénitentiel de saint André de Crète a été traduit du grec en syriaque par *al-qass* YŪḤANNA, fils du prêtre 'Isa, du bourg de Rūmia. C'est le seul traducteur en syriaque dont nous connaissons le nom pour cette période. Cette même indication est portée par le *Berl.syr.310* (1491), triodion, le *Bodl.syr.85* (XVI^e s.), triodion, le 141 de la même bibliothèque et le *Bkerké 149 = Khalifé 38* (1603 J.-C.). Yūḥanna traduit également en syriaque le paracletique, indication dans un ms. de la collection Ph. de Ṭarrāzī transcrit en 6989 (1481 J.-C.)⁷².

Les mss offrent de nombreuses variantes dans la transcription du nom du village natal de ce traducteur : *Vat.syr.74*, fol. 244, et *Bodl.syr.85*, fol. 244, Rūmia; *Berl.syr.310* et *Ṭarrāzī*, Rumna; *Bkerké 149* et *Bodl.syr.141*, Rūmāna. Armalé⁷³ identifie Rumna à Rūmāna et situe la localité, en se basant sur le *Br. Museum 408*, fol. 242^r et ^v, «dans le district de Zabadānī, près de Damas». Cette identification nous semble plus plausible que celle proposée par Charon, soit en faveur de Rūmiya, près de Brummāna, à l'est de Beyrouth, soit 'Aīn-ar-Rummāna, près de 'Aley⁷⁴. Malgré cela, elle ne nous satisfait pas. Nous préférons chercher Rūmāna dans l'actuelle Hurman (Kaza Elbistān), sur l'un des ruisseaux qui se réunissent pour former le Ceyḥān. Bār Ġīgrā de Rūmāna⁷⁵ révéla en 1029 aux Byzantins le refuge où se cacha Jean VIII, patriarche jacobite d'Antioche, recherché par l'empereur Romain Argyre, au moment des tractations entre Byzance et Jacobites.

traducteur telle qu'elle est indiquée par Ibn Abī 'Uṣāib'a: «وتوفي البيرودي بدمشق في سنة ... واربعمائة»
«ودفن في كنيسة يعاقبة بها عند باب توما».

(*'Uyūn al-anbā'*, II, p. 143).

70 Cf. 'ATIYA, *Catalogue raisonné*, p. 467.

71 La date de ce codex rend caduque l'hypothèse de BAUMSTARK, p. 238, faisant vivre Yūḥanna au XVI^e s.

72 ARMALÉ, *Les Melchites*, pp. 113-114 et fig. 4, 5 et 6.

73 ARMALÉ, *op. cit.*, pp. 113-115.

74 *Hist. des Patr.*, III, p. 37.

75 Bār Ġīgrā est peut-être le même que l'évêque chalcédonien Abramios d'Aromainé, qui signa, en 1031/2, l'approbation d'un *tomos* dirigé contre les Jacobites (cf. HONIGMANN, *Le Couvent de Barsauma et le patriarcat jacobite d'Antioche*, Louvain 1954, p. 54 et note 1).

V. IBRĀHĪM IBN ṬUWĀLĒ (ou ṬUWALA)

En dehors d'une double mention par le *Berl.syr.296* (1ère moitié du XV^e s.) et le *Par.syr.128* (1562), nous ne connaissons rien de ce traducteur. Il est dit en effet dans le premier codex, fol. 139 : « Nous écrivons encore l'ordre de la prière de minuit ... traduite du grec en arabe par le prêtre Ibrāhīm, fils de Ṭuwālē, et interprétée de l'arabe en syriaque par l'évêque Macaire de Qāra ». Dans le second : « Les *triodica* ont été traduits du grec en arabe par le prêtre Ibrāhīm, fils du Ṭuwālē, et de l'arabe en syriaque par l'évêque Macaire de Qāra » (fol. 5). Ibrahim est donc antérieur à Macaire de Qāra et nous sommes bien renseigné sur la vie de ce hiérarque qui mourut après 1466⁷⁶. Le fait qu'Ibrāhīm entreprit des versions du grec à l'arabe nous pousse à le classer dans ce XII^e siècle qui assista à la traduction des livres liturgiques à partir du grec.

* * *

Nous l'avons déjà noté plus haut, le passage du grec à l'arabe se fit sans intermédiaire dans le patriarcat d'Alexandrie. Nous avons l'exemple d'Athanasie al-Miṣrī. Car le copte ne fut jamais admis comme langue liturgique chez les Melchites. Pour celui d'Antioche, certains traducteurs comme Ibn al-Faḍl, Ibn Saḥqūq, Ibrāhīm ibn Ṭuwālē et d'autres anonymes, firent de même. Les assertions⁷⁷ portées dans les colophons ou la suscription de leurs versions détruisent l'affirmation catégorique du P. I. Armalé. « Il est patent que les Melchites de langue syriaque, lorsqu'ils commencèrent à traduire leur liturgie et leurs offices en arabe, n'opérèrent pas leur version du grec, comme certains l'ont claironné⁷⁸. Non. Ils en firent la version d'après le syriaque comme l'a prouvé le seigneur patriarche ar-Raḥmānī par des preuves claires⁷⁹. Nous ne nions pas, et nous l'avons signalé pour certains livres, que la version syriaque servit parfois comme intermédiaire à la traduction arabe; mais elle ne fut pas la seule.

76 Cf. notre *Histoire du Mouvement littéraire dans l'Église melchite du V^e au XX^e s.*, vol. III, t. 2, pp. 148, 201-202.

77 La même assertion est reproduite dans des versions anonymes. Ainsi dans le *Vat.syr.54*, euchologe, dans lequel il est dit au fol. 19, que l'ordre du baptême a été traduit du grec en arabe; dans le *Br.Mus.syr.250*, évangélaire « traduit sur un exemplaire grec ». Va à l'encontre de la thèse des syriacisants, le fait que les livres liturgiques melchites en langue syriaque, durant cette période, ont été traduits du grec. Car la langue originelle de la liturgie byzantine pratiquée par les Melchites est le grec et non le syriaque.

78 L'expression arabe, plus forte et plus imagée, est difficile à rendre en français : *kama ṭabbala ba'ḍuhum wa-zammara l-ba'd al-āhar*.

79 *Les Tites melchites*, op. cit., p. 4 du tiré à part.

PARTICULARITÉS

Les traducteurs melchites ne se contentèrent pas de rendre en syriaque ou en arabe, les livres liturgiques grecs tels que les employait la Grande Eglise, comme le fera le patriarche Euthyme Karma au XVII^e s. Ils adaptèrent les uns aux usages et coutumes de leurs patriarchats, et conservèrent dans d'autres certaines particularités liturgiques. Nous constatons le phénomène pour les sources canoniques, nous le constatons chaque fois qu'un livre liturgique melchite a été l'objet d'une étude sérieuse, comme c'est le cas pour le Synaxaire⁸⁰. D'où l'importance des codex énumérés, qu'ils soient gréco-arabes, syro-arabes, ou simplement syriaques ou arabes, pour l'étude de l'évolution de la liturgie telle qu'elle était pratiquée dans les Eglises melchites⁸¹.

Dans le courant de cet article, nous n'avons pas manqué d'évoquer certaines particularités. Nous y ajoutons d'autres. Le patriarchat d'Antioche avait, à l'instar des autres Communautés syriaques, un rite abrégé du baptême. Des mss syriaques en effet ont conservé un *ordo* du baptême de forme antiochienne, attribué à saint Basile, en usage dans l'Eglise melchite avant la byzantinisation de sa liturgie. Il a de nombreux points de contact avec les autres *ordines* baptismaux en syriaque, c'est-à-dire ceux (*jacobites*) attribués à Sévère⁸² et à Timothée d'Alexandrie⁸³ et celui, maronite, attribué à Jacques de Sarūg⁸⁴. L'*ordo* melchite a été publié, d'après le *Vat.syr.41*

80 Comme l'a prouvé amplement MGR J.-M. SAUGET dans une étude très suggestive et très intéressante, *Premières recherches sur l'origine et les caractéristiques des Synaxaires melchites (XI^e-XVII^e s.)*, Bruxelles 1969, 456 pp. (= Subsidia Hagiographica, n. 45). Cf. surtout pp. 175-184. De son côté le P. Darblade note : « Bien des euchologes syro-melchites ne contiennent ni les trois liturgies, ni les prières secrètes des Vêpres et de l'Orthros qui occupent une grande place dans les euchologes grecs manuscrits de la même époque; bon nombre de prières pour l'administration des sacrements sont aussi omises; de même est souvent omis le rite des ordinations dont n'a que faire le prêtre, etc... Si donc l'euchologe syro-melchite est en général moins complet que ce même livre chez les Grecs, il est plus pratique » (J.-B. DARBLADE, *L'Euchologe arabe melchite de Kyr Méléce Karmé*, POC, 1956, p. 30).

81 Quelques-unes des particularités liturgiques ont été signalées par C. CHARON, *Hist. des Patr.*, t. III, pp. 166-169, et par le P.J. DARBLADE, *L'Euchologe melchite*, pp. 30-31.

82 Pour les différents textes concernant Sévère dans ASSEMANI, *Codex Liturgicus Ecclesiae Universae*, et DENZINGER, *Ritus Orientalium*, voir *Le Muséon*, t. 83, 1970, p. 369, et pour les mss plus anciens, cf. S.P. BROCK, *Studies in the early history of the Syrian Orthodox baptismal Liturgy*, JThS, t. 23, 1972, pp. 16-64.

83 Edition et traduction par S. BROCK, *A New Syriac Baptismal Ordo attributed to Timothy of Alexandria*, in *Le Muséon*, t. 83, 1970, pp. 367, 431.

84 ASSEMANI, *op. cit.*, II, pp. 309-350; III, pp. 184-187; DENZINGER, *op. cit.*, I, pp. 334-350. Cf. aussi S.P. BROCK, *The Epiklesis in the antiochene Baptismal Ordines*, in Symposium Syriacum 1972 (*OrChrA* 197), pp. 183-327.

(XIV^e s.) par J.A. Assemani⁸⁵. Un *ordo* différent, également melchite et attribué à St Basile, se trouve dans le *B.M.296 = add. 14497*, ff. 119^r-142^r, euchologe du XI^e-XII^e s. Il est suivi d'un autre, court, en usage également chez les Melchites (ff. 152^r-153^v)⁸⁶.

Deux codex de la Vaticane et un de la Bibliothèque Nationale de Paris contiennent aussi un *ordo* long : *Vat.syr.41*, ff. 245^v-266^r, euchologe du XIV^e s.; *Vat.syr.53*, ff. 9^v-26^r, euchologe de 1041 J.-C.; *Par.syr.100*, ff. 7^v-26^r, euchologe du XVI^e s. Le lemme des trois codex dit que cet *ordo* a été traduit du grec au syriaque. Le même office du *Vat.syr.41* se retrouve en version arabe dans le *Vat.syr.54*, ff. 19-31, euchologe syro-arabe du XII^e s., et deux mss de notre collection, le *Nasrallah 7^a*, pp. 8-23, euchologe greco-arabe du XVI^e s., et le *Nasrallah 53*, pp. 459^r-460^r, codex acéphale comprenant dans son état actuel les stichères et le lectionnaire du carême. Ce ms. est syro-arabe et pourrait être du XIII^e s. Le lemme de l'office du baptême y affirme que l'*ordo* a été traduit du grec à l'arabe. Nous avons déjà signalé les particularités de l'évangélaire du *Br.mus.syr.250 (add. 14488)* (1023 J.-C.). L'*Orient.4951* du même fonds contient la liturgie du Nil⁸⁷. Ce même rite est resté longtemps en usage dans le patriarcat d'Alexandrie, comme l'attestent des codex de la bibliothèque patriarcale de la ville, le *Gr.46*, ff. 93^a-105^v (XIV^e s.) et le *Gr.144*, qui contiennent une acolouthie pour l'élévation des eaux du Nil. Sa version arabe est transmise par le *Sin.arab.258* (XIII^e s.)⁸⁸. Le même *4951* donne le rite des ordinations (lecteur, sous-diacre, diacre, prêtre) qui remonte à la période préjustinienne⁸⁹.

Le *Bodl.syr.45* (1166) présente un curieux mélange des fêtes du rite byzantin et du rite antiochien.

Un *triodion* syro-melchite, le *Vat.syr. 74* (1215 J.-C.), fol. 134^v, donne pour le second dimanche du carême un canon de saint Théophane Graptos sur l'Enfant prodigue.

Provient de Jérusalem, où il a été transcrit en 1187, l'*Or.Oct. 1019* de Berlin, horologion syriaque qui a cette particularité de contenir un tropaire explicite-

85 *Codex Liturgicus*, I, pp. 130-140; II, pp. 130-145; III, p. 56 sq. Version latine seulement in DENZINGER, *Ritus Orientalium*, I, pp. 318-327.

86 Il a été publié avec introduction et commentaire par S.P. BROCK, *A short Melkite baptismal service in syriac*, in *Parole de l'Orient*, 1972, t. III, pp. 119-130.

87 Sur cette liturgie, cf. *DACL*, art. Egypte par H. LECLERCQ, col. 2560-2562; H. ENGBERDING, *Der Nil in der Liturgischen Frömmigkeit des christlichen Ostens*, in *OrChr*, XXXVII, 1953, pp. 56-88.

88 Ce codex a été transcrit par Grégoire I, patriarche d'Alexandrie (1243-1263). La bénédiction est marquée pour le dimanche précédant la Pentecôte.

89 Cf. *OCP*, 1939, p. 276.

ment monothélite. A. Baumstark avait remarqué le fait, M. Raġġī l'a souligné⁹⁰. M. Black a édité le codex en 1954⁹¹.

Le *Sin.arab.237* (vers le XIII^e s.) est intéressant sur plusieurs points. Nous en reprenons l'analyse d'après Aṭīya⁹², avec quelques compléments personnels :

ff. 4^r-10^v : «synaxaire» ou liste des saints pour chaque jour de l'année —
 ff. 11^{r-v} : mention des saints conciles, *Dikr al-Maġāme' al-Muqaddasa* —
 ff. 11^v-14^r : «tropaires et prières». Les premiers «se disent au dimanche de la Ste Eucharistie», *al-atrobāriyāt tuqāl waqt aḥad al-qurbān al-muqaddas* —
 ff. 14^v-109^v, psautier avec les kathismata — ff. 109^v-118^r, les cantiques qui se trouvent en général groupés à la fin du psautier — ff. 118^v-122^v, 278^v-282^v, deux homélies de saint Nil — ff. 123^r-212^v, horologion — ff. 213^r-221^r, Liturgie de saint Jean Chrysostome — ff. 222^v-226^v, Liturgie de saint Basile — ff. 226^v-238^v, commentaire de la Liturgie de saint Marc — ff. 238^v-242^r, Liturgie de l'Apôtre Pierre — ff. 242^r-256^r, Liturgie de saint Jacques — ff. 256^r-278^r, «Explication et commentaires sur certaines liturgies et lecture de quelques péricopes de l'Évangile», le commentateur commence par la Liturgie de saint Marc — ff. 283^r-398^v, Épître et homélie de Philoxène, suivies d'extraits du même Philoxène, d'Isaac de Ninive, de saint Jacques et du Diadoque — Cette partie, comme d'ailleurs la suivante, n'intéresse pas notre sujet — ff. 399^r-402^v, sentences et proverbes.

En 1945, à l'occasion de l'analyse du *Ma'lūla IV*⁹³, octoïhos-horloge du XIV^e/XV^e s., nous avons mentionné aux pp. 273-275 «morceau qui se dit au salut (ou à la procession) du Corps divin, les jours de la Penticosti». L'opinion communément admise est que la fête du T.S. Sacrement ne remonte pas dans l'Église melchite au-delà de 1737. Un doute cependant a été émis par Charon : «Ce qui semblerait confirmer une certaine ancienneté de cette fête chez les Melkites, c'est le témoignage de Maxime Ḥakīm, archevêque d'Alep de 1732 à 1760; dans la préface à l'office actuellement en usage et dont il composa une partie, il dit que le prêtre damasquin 'Abdal-Massīḥ lui raconta avoir vu dans la bibliothèque patriarcale de Damas, du temps du patriarche Cyrille l'Alépin (c'est Cyrille V, petit-fils de Macaire III Za'im ...) un vieux penticostarion arabe contenant l'office du T.S. Sacrement»⁹⁴. Le même auteur met en doute aussitôt après l'existence de cette fête : «Il ne faudrait pas cependant, trop se presser de conclure». Pour notre part,

90 *Le Monothélisme chez les Maronites et les Melchites*, in *Journal of Ecclesiastical History*, II, 1951, n. 98.

91 *A Christian Palestinian Horologium*, Textes and Studies, N.S. 1, Cambridge 1954.

92 *Catalogue raisonné*, pp. 446-451.

93 *Les manuscrits de Ma'lūla*, in *BEO*, XI, 1945-1946, p. 95.

94 *Hist. des Patr.*, t. III, p. 160.

divers indices nous autorisent à croire qu'il existait une fête de l'Eucharistie dans l'Eglise Melchite dès le XIII^e s. au moins. A preuve le témoignage du *Sin.arab.237* que nous analysons, le *Šarfé syr.6/30* (XIV^e s.) et le *Bkerké Khalifé 41 = Armalé 129* (avant 1491)⁹⁵. Malheureusement le jour de la fête n'est pas fixé. Pour le *Sin.237*, c'est un dimanche, sans plus; pour le *Šarfé syr. 6/30* aucune précision: «Hymnes pour le jour de la procession du Saint-Sacrement, *Tarnīma li-yawm 'ala tazyih al-ğasad*⁹⁶. Dans le *Ma'lūla IV*, il tombe les jours de la Pentecosti, ce qui le rapproche de la date de la Fête-Dieu latine.

Autre particularité du *Sin.arab.237*, nouvelle attestation en faveur de la pratique, dans la Sainte Montagne, des Liturgies des saints Jacques, Marc et Pierre dont quelques-unes sont commentées; signe évident que le codex n'est pas un témoin pétrifié, mais reflète un usage courant.

Quant à la présence de la liturgie de Saint Pierre qui se retrouve aussi dans le *Vat.gr.1970* (XII^e s.), elle s'explique par les relations qui existaient entre le Sinaï et l'Italie du Sud⁹⁷.

Un épistolier, *Vat.syr.21* (1041 J.-C.), fol. 78, conserve un rite en usage à Antioche le Vendredi et le Samedi Saints, jours où l'on vénérât spécialement la sainte Lance de N. Seigneur⁹⁸.

Dans le *Borg.syr.13* (XI^e/XII^e s.) après la procession de la grande Entrée, encensement exécuté par le diacre, de l'autel et des prêtres concélébrants et cérémonie du lavement des mains du célébrant. Dans le même *Borg.*, suivi en cela par les *Vat.syr.41* (XIV^e s.), 40 (1553) et 639 (XVI^e-XVII^e s.), à la suite de la Grande Entrée, dans les liturgies de saint Basile et de saint Jean Chrysostome, prière sacerdotale, non retrouvée jusqu'ici en grec, suivie d'un bref dialogue partiellement conforme avec le texte grec original parallèle de ces deux liturgies⁹⁹.

95 Nous avons indiqué dans *Hist. du mouvement littéraire*, vol. III, t. 2, p. 154, que le *Sin.ar.222* (XVIII^e s.) contenait le même rite. C'est une erreur de notre part que nous rectifions ici. Le rite indiqué n'a aucun lien avec une fête du Saint Sacrement.

96 DOM PARISOT, *La Bibliothèque du séminaire syrien de Charfé*, POC, IV, 1899, p. 160.

97 La Liturgie de saint Pierre a été publiée selon le codex *Rossanensis*, par C.A. SWAINSON, *The Greek Liturgies*, Cambridge 1884, pp. 191-203, et selon plusieurs manuscrits par H.W. CODRINGTON, *Liturgy of Saint Peter*, in *Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen*, t. 30, 1936, Münster, pp. 115-175. L'étude de ce dernier a fait apparaître la présence d'éléments romains dans cette liturgie byzantine en provenance d'Italie d'où elle a passé au Mont Athos et dont l'original latin remonte peu avant 800-825; il aurait été traduit en grec vers 950. Voir aussi J.M. HANSENS, *La Liturgie romano-byzantine de Saint Pierre*, in OCP, t. IV, 1938, pp. 235-258; V, 1939, pp. 103-150.

98 Le même rite se trouve dans le *Vat.syr.278* (IX^e s.). L'office est en syriaque dans les deux codex, mais il porte des indices de byzantinisation. Cf. détails dans CHARON, *Hist. des Patr.*, III, p. 160.

99 Cf. J.-M. SAUGET, *Nouveaux fragments de rouleaux liturgiques byzantino-melkites en syriaque*, Le Muséon, t. 88, 1975, pp. 5-30.

D'autres particularités sont relatées dans des codex transcrits entre 1300 et la réforme de Karma. Leur présence n'est pas un signe péremptoire que leur introduction date de cette époque. Nous pensons plutôt que ces témoins ont été transcrits sur des modèles plus anciens. Ce qui motive leur énumération dans cet article.

L'Euchologe du *Par.syr.100* (XVI^e s.) est intéressant à plusieurs égards. D'abord, au fol. 1, il contient un rite abrégé du baptême, rite qui se retrouve dans les *Vat.ar.15* et *619*¹⁰⁰. Nous y avons signalé l'existence «d'un ordo de baptême par saint Basile le Grand, traduit du grec en syriaque». Aux ff. 28^v-29^v : profession de foi de celui qui se convertit à la foi orthodoxe (101) — ff. 29^v-30^v : prières pour les hérétiques, les excommuniés et les pécheurs pénitents. A la suite de cette prière se trouve un canon relatif à la réception des hérétiques¹⁰². Les Manichéens et les Ariens doivent être baptisés; les Jacobites et les Nestoriens n'ont qu'à renoncer à leur hérésie — ff. 30^v-35^r : rite pour la réception dans le sein de l'Eglise d'un chrétien qui s'était fait musulman et qui revient au christianisme¹⁰³ — fol. 194^r : bénédiction d'une cloche — fol. 219^r, prière pour un vieillard — fol. 219^r : prières pour la servante d'un prêtre.

Nous ignorons la provenance de cet euchologe. Il a dû être composé pour un milieu rural vivant de la culture du blé, de l'olivier et de la vigne. Il consacre en effet six prières pour la première denrée et ses dérivés : fol. 203^r, prière au moment de semer le grain; fol. 216^r, bénédiction des grains; fol. 223^v, bénédiction de la première gerbe de la moisson; fol. 223^v, bénédiction du pain nouveau; fol. 225^v, bénédiction de la pâte; fol. 235^v, bénédiction du pain que l'on distribue aux pauvres. Trois pour l'olivier et l'huile : fol. 204, prière au moment de planter la vigne et l'olivier; fol. 215, bénédiction de l'huile; fol. 224^v, bénédiction de l'huile nouvelle. Trois pour la vigne et ses dérivés : fol. 204, prière au moment de planter la vigne et l'olivier; fol. 216^v, prière sur du raisin nouveau; fol. 226^v, bénédiction du vin nouveau — Fol. 220, bénédiction d'une nouvelle fontaine ou d'un puits — Fol. 233^v : bénédiction du sel que les fidèles reçoivent du prêtre — Fol. 239^v, prière pour la multiplication des troupeaux — Dans ce même codex, à l'office de la bénédiction des eaux, le jour de l'Epiphanie, les tropaires *Phoni Kyriou épi ton hydaton* et *Siméron ton hydaton*, Φωνὴ Κυρίου ἐπὶ τῶν ὑδάτων et Σήμερον τῶν ὑδάτων manquent. Le P. Cheikho a publié¹⁰⁴ d'après un

100 Publié par ASSEMANI, *Codex Liturgicus*, lib. II, cap. 149.

101 Rite semblable dans le *Saint-Sépulcre 155*, et le *Par.syr.101* (1516), fol. 76^v.

102 Rite identique dans le *Par.syr.101*, fol. 77^r.

103 Rite identique dans le *Par.syr.101* (1516), ff. 78^v-84^r.

104 *Machriq*, 1901, t. IV, pp. 1126-1132. Version allemande par G. GRAF, *Ein alter Weiheritus der Morgenländischen Kirche*, in *Der Katholik*, 1902, pp. 272-281.

codex de l'Orientale du XIV^e-XV^e s., «les prières pour le sacre d'un évêque» offrant des variantes avec les euchologes actuels. Dans la profession de foi, le concile de Jérusalem est mentionné le premier de tous les conciles œcuméniques; par contre le second concile de Nicée contre l'Iconoclasme est passé sous silence.

Le *Borg.arab.178*, ff. 19^v sq donne un rite particulier pour la récitation du *mésonycticon* la nuit du dimanche, en dehors de l'église¹⁰⁵.

Dans le *Bkerké Khalifé 43* (= *Armalé 129*), euchologe syro-arabe du XV^e s. : bénédiction de l'eau pour chacun des mois de juillet, août, septembre — Profession de foi que le prêtre réclame de l'*étranger* (infidèle) qui devient chrétien. Le premier rite se retrouve dans le *Nasrallah 7*, pp. 298-319, euchologe syro-arabe du XV^e s. Dans le *Nasrallah 7^a* (XVI^e s.), pp. 212-216, «prière de la foi orthodoxe que le prêtre récite lorsqu'il reçoit (dans l'Eglise) ceux qui viennent des peuples étrangers, comme les Jacobites, les Maronites et les Nestoriens».

La *lectio continua* des Evangiles durant la liturgie est différente suivant qu'il s'agit d'Antioche ou de Jérusalem. Dans la première métropole, elle se déroulait ainsi : Jean, Matthieu, Luc et Marc. Cet ordre est donné précisément par la *Synopsis aghias graphis* mise sous le nom de saint Jean Chrysostome¹⁰⁶. Elle a été suivie par Byzance. Les mss sinaïtiques suivent cet ordre. A Jérusalem, par contre, la lecture des quatre Evangiles s'y déroulait différemment : Jean, Matthieu, Marc et Luc. «Ce qui, comme l'a démontré Théodore Zahn¹⁰⁷, est l'ordre déjà reconnu par Origène. C'était sans doute l'ordre primitif de la codification des Evangiles en un seul volume»¹⁰⁸.

Nous trouvons une autre différence dans la *lectio* des Evangiles. A Antioche, le Prologue de saint Jean était proclamé à la Liturgie du dimanche de Pâques. C'est ce que donnent les évangélistes sinaïtiques, sauf un. Dans le rite de Jérusalem au contraire, d'après ce que nous apprend le *Kanonarion géorgien*, cette lecture ne commençait qu'au dimanche de l'*antipaskha*¹⁰⁹. Le *Sin.arab. 133* (1102 J.-C.) suit en cela le *Kanonarion*. Ce qui militerait en faveur de son origine hiérosolymitaine.

Les particularités liturgiques conservées dans des codex transcrits après 1516 sont moins nombreuses. Nous les avons relevées dans le t. 1 du vol. IV de notre *Histoire du Mouvement littéraire dans l'Eglise melchite*, pp. 259-261. Lors de la révision des livres liturgiques faite par le patriarche

105 Cf. détails in CHARON, *Hist.des Patr.*, t. III, p. 173.

106 PG, t. LVI, col. 313-386.

107 *Geschichte des Neutestamentlichen Kanons*, Erlangen-Leipzig 1980, t. II, pp. 371-375.

108 BAUMSTARK, *Liturgie comparée*, p. 139.

109 BAUMSTARK, *Liturgie comparée*, p. 138.

Karma lorsqu'il était évêque d'Alep sous le nom de Méléce, malgré son affirmation qu'il s'est servi de manuscrits grecs et syriaques pour exécuter son travail, il a supprimé toutes les particularités dans sa version. D'ailleurs cette dernière a été faite d'après les livres grecs édités à Venise. Si des copistes du XVII^e s. en ont conservé quelques-unes, c'est par fidélité à des codex plus anciens qui n'avaient plus aucun rapport avec le moment de la transcription. Ainsi un héritage des antiques liturgies d'Antioche, de Jérusalem et d'Alexandrie a été dilapidé. Il n'en est resté qu'un souvenir auquel reviennent avec nostalgie ceux pour lesquels comptent encore les choses et les objets qui ont marqué et façonné la vie de leurs ancêtres.

ADDITION

Mgr J.-M. Sauget vient de découvrir, dans un fragment exposé au Musée National de Damas, deux feuillets syro-grecs de l'Anaphore tronquée de Saint Jacques, datés du IX^e au IX^e s., en provenance probablement du Patriarcat d'Antioche¹.

1 J.-M. SAUGET, *Vestiges d'une célébration gréco-syriaque de l'Anaphore de Saint Jacques*, in: *After Chalcedon, Studies in Theology and Church History*, offered to professor Albert Van Roey – Louvain, 1985, p. 309.

Die »Tria Genera Animantium« am Lebensbrunnen

Vor knapp 30 Jahren wurden erstmals zwei Steinreliefs aus den Beständen des Archäologischen Museums in Varna veröffentlicht, die je einen Pfauvogel am kelchartigen Gefäß darstellen (Abb. 1-2)¹. In der Folgezeit haben die beiden zusammengehörigen Stücke wiederholt Aufmerksamkeit gefunden, stets bezugnehmend auf die Erstveröffentlichung durch H. Michaelis. D. I. Dimitrov widmete ihnen 1961 eine kurze, sachliche Darstellung². In jüngster Zeit (1978) wurden sie in den reich illustrierten Büchern von D. Ovtcharov/M. Vaklinova und A. Tschilingirov abgebildet und erörtert³. Es ergeben sich daraus im wesentlichen übereinstimmende Meinungen hinsichtlich der künstlerischen Beurteilung der beiden Reliefs, denen übrigens noch einige Fragmente und ein weiteres Relief mit Tiermotiv zuzuordnen sind, von denen hier nicht gehandelt werden soll⁴. Für jene Beurteilung mag stellvertretend die Charakterisierung durch A. Tschilingirov zitiert werden. Er kennzeichnet sie als »flache Reliefs mit grob eingeritztem Dekor ... in ihrer primitiven Ausführung handwerkliche volkstümliche Arbeiten ...«⁵. Bezüglich des Materials der Stücke darf man sich wohl am ehesten an das Urteil des zuständigen Museumsdirektors (D. I. Dimitrov) halten, der von »weißem Kalkstein« spricht, im Gegensatz etwa zu Ovtcharov/Vaklinova (»Sandstein«).

Die Fundumstände der relativ kleinen, ziemlich dicken und daher ein wenig unförmigen Platten (Maße der Frontseiten 43 bzw. 44 × 24,5 cm, Dicke 21 cm)⁶ sind gut bekannt. Sie sind in den Jahren 1935/1936 in einer kleinen Kirchenruine der Festung Ossenovo bei Varna gefunden worden. Seither

1 H. Michaelis, »Pharmakon athanasias«. Ein neuer Beitrag zur spätantik-frühchristlichen Kultsymbolik, in: Forschungen und Fortschritte 31/1957, p. 346-350.

2 D. I. Dimitrov, Rannochristianski reliefi ot Warnensko (Frühchristliche Reliefs aus dem Gebiet um Varna), in: Archeologija III/1961, Nr. 2, p. 17-21. — Vgl. auch Katalog des Archäologischen Museums Varna, 1965, Nr. 76. Die beiden Stücke tragen die Inventarnummern III, 222 und 223.

3 D. Ovtcharov/M. Vaklinova, Rannovisantijski Pametnitsi ot Bulgarija (Frühbyzantinische Denkmäler aus Bulgarien) IV-VII Vek. Sofia 1978, Nr. 84/85. — A. Tschilingirov, Die Kunst des christlichen Mittelalters in Bulgarien 4. bis 18. Jahrhundert. Berlin 1978, p. 310, Abb. 24.

4 Ovtcharov/Vaklinova, op. cit. Abb. 86. — Tschilingirov, op. cit. Abb. 23.

5 Tschilingirov, op. cit. p. 310.

6 Leicht abweichende Maße bei Michaelis.

werden sie im dortigen Archäologischen Museum gehütet⁷. Auch bezüglich der Datierung der Stücke zeigen sich bei den verschiedenen wissenschaftlichen Autoren keine größeren Differenzen. Sie bleibt bei H. Michaelis zunächst ziemlich vage: »Zur Datierung läßt sich wenig sagen ... mag es sein, daß die Platten, älter als die Basilika in Ossenovo, später in dieser als Schmuck im Altarraum verbaut wurden«, wobei die Entstehung der Kirche selbst im 5.-6. Jahrhundert angenommen wurde⁸. Dimitrov schlägt eben diese Zeit auch für die Reliefs vor⁹. Tschilingirov möchte für ihre zeitliche Festlegung einen größeren Spielraum offenhalten, und zwar zwischen dem späten 4. und dem frühen 6. Jahrhundert¹⁰. Zweifellos dürfte der schon bemerkte, künstlerisch bescheidene Charakter der Reliefs für die Datierung zu berücksichtigen sein.

In der Frage der Verwendung der Platten im Kirchenraum vermutet Tschilingirov eine Zugehörigkeit zu den Chorschranken des Kirchleins von Ossenovo, während H. Michaelis allgemeiner an Elemente steinernen schmückenden Kirchenmobiliars im Altarraum dachte. Dementsprechend war sein noch öfter zu zitierender Beitrag vornehmlich auf die Frage nach der symbolischen Bedeutung der Reliefs im christlichen Kultraum gerichtet: er erkannte in den beiden Pfauen zu seiten eines kelchartigen Gefäßes den Hinweis auf das ewige Leben bzw. auf die Eucharistie als »Heilmittel zur Unsterblichkeit«. Dies ist im Titel seines Beitrages deutlich zum Ausdruck gebracht. Die hier vorgelegte neue Untersuchung der Reliefs von Varna möchte prüfen, ob diese Interpretation ihrer Bildmotive ihnen in adäquater Weise gerecht werden kann.

Aus den ausführlichen und sehr detaillierten Beschreibungen der beiden Platten durch H. Michaelis sind die folgenden wesentlichen Elemente festzuhalten:

Beide Platten zeigen im inneren Felde, von einem ziemlich breiten Randstreifen mit eingeritzten Augenkreisen im fortlaufenden Bande eingefaßt, in flachreliefischer Arbeit einen großen Pfau neben bzw. vor einem kelchartigen Gefäß, dessen Kuppel sich zum oberen Rande verengt. Auf dem ersten Relief (Abb. 1) schreitet der Vogel nach rechts auf den Kelch zu, im zweiten Falle (Abb. 2) ist derselbe Vorgang gegenständig dargestellt. Pfauen und Becher tragen Ritzungen verschiedener Art, — Augenkreise, Rosetten, Fächer- und Grätenmuster. Zum derzeitigen Befund ist noch festzustellen, daß eines der Reliefs (Abb. 1) im linken Drittel stärkere Bereibungen bzw. Schäden aufweist, während die Oberfläche des zweiten (Abb. 2) besonders am Körper des

7 Herrn Prof. Dimitrov sei für die freundliche gewährte Möglichkeit zum Studium der Platten herzlich gedankt.

8 *Michaelis*, »Pharmakon athanasias«, art. cit. p. 350 und 346.

9 *Dimitrov*, art. cit. (Anm. 2).

10 *Tschilingirov*, op. cit. p. 310.

Pfauen beeinträchtigt ist. Es sei ferner bemerkt, daß gewisse Unterschiede im allgemeinen Duktus der Darstellung der Vögel sowie in der ornamentalen Binnenzeichnung Anlaß gegeben haben, für jedes der Reliefs eine andere Hand (»Meister« und »Helfer«) anzunehmen. Eine entsprechende Möglichkeit zur Differenzierung ist auch für die Kelche gegeben, mit der unterschiedlichen Anordnung geritzter Augenkreise um eine zentrale Rosette¹¹.

Neben Pfau und Becher als wesentlichen Bildfaktoren hat schon H. Michaelis einige weitere, sekundäre Elemente registriert. Auf dem ersten Relief (Abb. 1) bemerkt man über dem Rücken des großen Vogels die Ritzung von zwei kleinen Tieren, eines Hasen, an den großen Ohren leicht zu identifizieren, vor einer Pflanzenstauden sowie eines springenden Tieres, wohl eines Hundes, von dem nur die vordere Körperpartie lesbar geblieben ist. Wegen der Beschädigung des linken Teils der Reliefplatte bleibt ungewiß, ob weitere Darstellungen folgten. Immerhin finden sich unten, zu Füßen des Pfauen, ebenfalls Ritzzeichnungen von insgesamt 5 oder 6 Fischen von gedrungener Gestalt und unterschiedlicher Größe, die Schuppen in Kreuzschraffur wiedergegeben. Sie bewegen sich — mit einer Ausnahme — in der allgemeinen Richtung des Bildes von links nach rechts.

Entsprechende figürliche Ritzungen sind auch auf der zweiten Platte (Abb. 2) zu erkennen¹². Hier ist über dem Rücken des Pfauen ein Hirsch mit verästeltem Geweih gegeben, anscheinend wieder vor einer — beschädigten — Pflanze. Eine weitere, in zwei starken Ästen sich gabelnde Pflanze sieht man zu Füßen des Kelches. Als letztes zusätzliches Element ist ein keilförmiges, mit einem Augenkreis verziertes Objekt zwischen dem Schnabel des großen Vogels und dem oberen Gefäßrand zu erkennen. Es erschien bereits H. Michaelis als unverständlich. Der gleiche Autor erkannte zwar den symbolischen Einzelsinn der verschiedenen Tiermotive, bezweifelte aber einen Sinnzusammenhang. Für ihre Einfügung in die beiden Reliefs wollte er eher den bei Werken des frühen Mittelalters oft bemühten »horror vacui« verantwortlich machen. Für ein integrales ikonographisches Verständnis der beiden Darstellungen stellt sich das Problem jedoch wohl anders. Es soll versucht werden, dies im folgenden zu erläutern und zu einem Verständnis der Reliefplatten von Varna zu gelangen, die alle Teile der Darstellungen einschließt, zugleich in Würdigung und Berücksichtigung der von H. Michaelis geleisteten Interpretationen.

Zunächst ist gewiß das beherrschende Motiv des Pfauen am Becher bzw. Kelch ins Auge zu fassen. Wenn dabei die Zusammengehörigkeit beider Platten berücksichtigt wird, dann erhellt das Gefäß als wichtigstes Bild-

11 *Michaelis*, art. cit. p. 346 f. — Zur Scheidung der Hände ebda. p. 350.

12 Nachzeichnungen der verschiedenen Tierotypen finden sich bei *Ovtscharov/Vaklinova*, op. cit. p. 45 f.

requisit, dem die beiden Vögel zugeordnet sind. Dieser Bildtyp ist in der frühchristlichen Welt weit verbreitet — der Pfau als Sinnbild der Unsterblichkeit und des ewigen Lebens, der Becher/Skyphos bzw. Kelch als Bild des Lebensbrunnens —, so daß es dazu an dieser Stelle keiner ausführlichen neuen Darlegungen bedarf. Literarische Vergleiche reichen von frühchristlicher Zeit bis zum frühen Mittelalter, bei den Denkmälern von der römischen Zömeterialkunst zu ravennatischen Sarkophagen und weiter in die apsidale Bildausstattung des Gotteshauses¹³. Aus dem Denkmalsbereich seien besonders zwei frühe Vergleichsbeispiele aus dem kulturellen Raum Bulgariens herausgehoben, mit denen zugleich die lokale Vertrautheit mit dieser Thematik verdeutlicht werden kann. In der Lunette einer spätrömischen Grabkammer in Silistra ist ein Fresko mit zwei Pfauen am Kantharus erhalten geblieben, eine Reliefplatte im Archäologischen Museum in Sofia zeigt zwei Pfauen, ein Kreuz flankierend (Abb. 3)¹⁴. Schon H. Michaelis bezog in seine eigene Vergleiche auch ein ebendort befindliches Bodenmosaik aus der Apsis der Friedhofskapelle ein, die unter der Sofienkirche in Sofia gefunden wurde und — wohl zu früh — ins 5. Jahrhundert datiert wird. Hier sind an die Stelle der Pfauen traubenpickende Vögel getreten. Der Sinn des Kelchgefäßes in der Mitte wird durch begleitende Körbe als eucharistisch verdeutlicht, pflanzliche Motive erinnern an die Paradiesessymbolik (Abb. 4)¹⁵.

Es erscheint wichtig, schon jetzt die Austauschbarkeit mancher Bildelemente zu beachten. Statt des Kelchgefäßes oder Kantharus trat schon auf dem erwähnten Relief in Sofia das Kreuz, an die Stelle der Pfauen können andere Vögel, z.B. Tauben treten, aber auch Hirsche, wie beispielsweise in

13 Zum Pfau cfr. *H. Lothar*, Der Pfau in der altchristlichen Kunst. Leipzig 1929, v.a. p. 69 ff. — *Michaelis*, art. cit. p. 348 f. — *D. Forstner*, Die Welt der Symbole. Innsbruck 1961, p. 331 ff. — *J. Kramer*, Pfau, in: Lexikon der christlichen Ikonographie III Sp. 409 ff. — Zum Skyphos als Bild des Lebensbrunnens s. *V. H. Elbern*, Der eucharistische Kelch im frühen Mittelalter. Berlin 1964, v.a. p. 117 ff., fußend auf *P. A. Underwood*, The Fountain of Life, in: *Dumbarton Oaks Papers V/1950*, var. loc.

14 *Ovtcharov/Vaklinova*, op. cit. Nr. 34 und 83. — *Tschilingirov*, op. cit. Abb. 11, 12, und p. 308. Vgl. ebda. Nachzeichnung aus spätantik-christlicher Nekropole auf p. 20.

15 *Michaelis*, art. cit. p. 348 f. — *Ovtcharov/Vaklinova*, op. cit. Nr. 12 f. — *Tschilingirov*, op. cit. p. 307 und Abb. 6. — Eine gute allgemeine Vorstellung von Häufigkeit und Verbreitung des Motivs ergibt sich aus weiteren Denkmälern des 6.-7. Jahrhunderts im südlichen Balkan. Vgl. *L. M. Ugolini*, Il battistero di Butrinto, in: *Rivista di archeologia cristiana* 11/1934, p. 265 ff. — *V. Bitrakova Grosdanova*, Monuments paléochrétiens de la région d'Ohrid. Ohrid 1975, Taf. VII b (als Raum für die Katechumenen bestimmbar). — *M. Spiro*, Critical Corpus of the Mosaic Pavements on the Greek Mainland IVth-VIth Centuries. New York 1978, fig. 350 (Klapsi), 459 (Nikopolis), 620 (Amphipolis). — *R. Sörries*, Frühchristliche Denkmäler in Albanien, in: *Antike Welt* 14/1983, p. 7 ff., Abb. 9 (Lin, Ohridsee). — Die in solchen Denkmälern sich andeutende räumliche Streuung könnte auf die Herkunft des bildlichen Topos aus Dalmatien bzw. aus dem Einflußbereich des Patriarchats Aquileja schließen lassen. — Für Hinweise zu der hier herangezogenen Literatur bin ich Herrn Dr. A. Tschilingirov, Berlin, zu Dank verpflichtet.

einem Mosaik des Mausoleums der Galla Placidia in Ravenna oder in dem bekannten Fußbodenmosaik aus Salona, wo der beigegebene Text nach Ps. 41,1 ebenfalls den eucharistischen Kontext wachruft. Darüber hinaus kann an die Stelle der Pfauen oder Hirsche auch der Topos des von Lämmern flankierten Brunnens oder Kantharus treten, ebenso wie das von Lämmern begleitete Kreuz¹⁶. Schließlich sei noch einmal an das Fortleben der Thematik der Pfauen am Kantharus erinnert mit einem weiteren bulgarischen Denkmal, dem bereits von H. Michaelis herangezogenen Schrankenrelief von Stara Sagora, hier zusätzlich bereichert um den aus dem Kelch hervorsprossenden Lebensbaum. Mit einer Datierung ins 10.-11. Jahrhundert weist dieses Werk freilich schon ins frühe Mittelalter (Abb. 5)¹⁷.

Die Grundbedeutung des Hauptmotivs bleibt durch die verschiedenen Abwandlungen hindurch erhalten, — der Hinweis auf Paradies bzw. ewiges Leben, auf das »Pharmakon athanasias«, das den Gläubigen aus dem Lebensbrunnen vermittelt wird und zugleich auch auf das christliche Kultmysterium, in dem es täglich erneuert wird. Verständlicherweise trat dahinter ein Verständnis der oben beschriebenen sekundären Tiermotive zurück. Gleichwohl stellte schon Michaelis fest: »Hirsch, Hase und Hund (?) lassen sich anhand der zahlreichen Beispiele, die die spätantik-frühchristliche Kunst aufweist, gut einordnen. Die Bedeutung des Fischsymbols ist ebenfalls ... bekannt ...«¹⁸. Wiederum ist zu sagen, daß sich die von Michaelis angeführten Vergleiche bereichern lassen um die schönen Bilder von Hase und jagendem Hund aus den Bodenmosaiken von Stara Sagora, aber auch aus der Beschreibung im »Physiologus«, wo das Bild des vom Hunde gejagten Hasen auf den vom Dämon verfolgten Menschen bzw. Christen bezogen wird¹⁹. Insgesamt aber wird zu fragen sein, ob jene doch eindeutig zur Gesamtdarstellung gehörigen sekundären Bildelemente »allein schmückende und dazu noch raumfüllende Aufgaben (haben), oder (ob) auch hier ein tieferer Sinn zu unterstellen (ist), ... der infolge des Fehlens eines Teils der Darstellung heute nicht mehr zu erschließen ist?«²⁰.

Es möchte scheinen, daß gerade die Vielfalt der neben dem Hauptmotiv wiedergegebenen Tierwesen, so verwirrend sie zunächst wirken mag, den

16 Vgl. F. Gerke, Der Ursprung der Lämmerallegorie, in: Zeitschr. f. Neutest. Wiss. 33/1934, p. 184. — Chr. Ihm, Die Programme der christlichen Apsismalerei vom 4. Jahrhundert bis zur Mitte des 8. Jahrhunderts. Forsch. z. Kunstgesch. u. christl. Archäol. IV. Wiesbaden 1960, p. 31. — V. H. Elbern, Ein christliches Kultgefäß aus Glas in der Dumbarton Oaks Collection, in: Jahrb. d. Berliner Museen III/1962, p. 17 ff.

17 Michaelis, art. cit. p. 348 und Abb. 4. — Tschilingirov, op. cit. p. 320 und Abb. 68.

18 Michaelis, art. cit. p. 348, v.a. Anm. 8.

19 Abb. der Bodenmosaiken bei Ovtsharov/Vaklinova, Nr. 18 f. — Der Physiologus, übertr. v. O. Seel. Zürich/Stuttgart 1960, p. 47 f.

20 Michaelis, art. cit. p. 348.

Schlüssel zum rechten Verständnis einschließt. Sie sind, auf ihre Gattungen bezogen, den Grundelementen Erde, Wasser und Luft zuzuordnen: Vierfüßler, Fische und Vögel. »Tria enim genera animantium esse non dubium est«, heißt es im Exaameron des hl. Ambrosius, der sich hier auf Genesis 1,26 und 28 bezieht²¹. In diesem Text wird dem ersten Menschen aufgegeben, »ut praesit piscibus maris et volatilibus caeli et bestiis, universaeque terrae, omnique reptili quod movetur in terra«²². Wenn dies auf die Darstellungen angewandt wird, die sich auf dem Doppelrelief von Varna finden, dann müßte die Grundbedeutung des Bildtyps — also der von Vögeln flankierte Kelch im Verein mit Vierfüßlern und Fischen — im Blick auf die Erschaffung der Lebewesen bzw. die Schöpfung erweitert werden. Dies möchte unwahrscheinlich erscheinen, gäbe es nicht eine ganze Gruppe von Denkmälern aus der Spanne zwischen frühchristlicher und frühmittelalterlicher Zeit, in denen sich derselbe ikonographische Topos spiegelt. Einige der möglichen Vergleichen erscheinen in unmittelbarer Weise geeignet, die Reliefs von Varna in ihrem vollen Sinn verstehen zu lehren.

An erster Stelle kann der marmorne Inschriftstein genannt werden, der einem »Hlodericus Vicarius« von seiner »uxor nobilis« gesetzt worden ist, heute im Rheinischen Landesmuseum in Trier. Das nur 50 × 22 cm große christliche Denkmal wird ins 6. Jahrhundert datiert (Abb. 6)²³. Von besonderem Interesse ist ein kleiner Tierfries am unteren Rande der Platte, unter der Inschrift in sechs Versen. Hier sind in kräftiger Ritzung, in Abfolge von links, ein krokodilartiges Reptil, ein Fisch und ein pfauenartiger Vogel mit langem, buschigem Schwanz wiedergegeben. Diesem steht ein zweiter, nur fragmentarisch erhaltener Vogel gleichen Typs gegenüber. Zwischen ihnen ist leider ein Stück der Steinfläche weggebrochen, doch läßt sich der Umriß des hier wiedergegebenen Objektes in seiner linken Hälfte deutlich erkennen: es handelt sich um einen bauchigen Krug, der vielleicht Henkel haben sollte. Darin begegnet somit wiederum der Bildtyp des Reliefs von Varna, — Pfauen zu beiden Seiten eines Gefäßes, um zusätzliche Lebewesen bereichert.

Bei der Analyse des Hlodericus-Steines ließ sich seinerzeit aufzeigen, daß es sich auch hier bei den drei Tiergattungen von Vögeln, Fisch und Vierfüßler/

21 Exam. V, 12, 37. CSEL 32 I, 171.

22 Zu diesem Problemkreis ausführlich zuerst O. K. Werckmeister, Die Bedeutung der »Chi«-Initialseite im Book of Kells, in: V. H. Elbern (ed.), Das erste Jahrtausend — Textband II. Düsseldorf 1964, p. 699 f. — Zur umfassenden Bedeutung von »reptile quod movetur in terra«, im Sinne aller tierischen Wesen, cfr. Augustinus, De Gen. ad litt. IX, 1. CSEL 28 I, 289, ferner Beda Venerabilis, Hexaameron I. PL 91, 27 A. (Zitate nach O. K. Werckmeister).

23 E. Gose, Katalog der frühchristlichen Inschriften in Trier. Berlin 1958, Nr. 440. — K. Böhner u. a., Das frühe Mittelalter. Führer durch das Röm.-German. Zentralmuseum in Mainz. Mainz 1970, p. 110 ff. — V. H. Elbern, Der Grabstein des Vicarius Hlodericus, in: Aachener Kunstblätter 43/1972, p. 143 ff.

Reptil um jene »tria genera animantium« handelt, von denen weiter oben bereits die Rede war²⁴. Ein zweites Vergleichsbeispiel, das schon für die Interpretation des Trierer Steines herangezogen wurde, vermag eine Brücke zu schlagen zu den erwähnten, austauschbaren Bildelementen in der Darstellung des »Pharmakon athanasias«. Es ist die in Metall getriebene Schau-seite eines frühmittelalterlichen Kleinreliquiars im Besitz einer entlegenen alpenländischen Kirche (Muotathal Kt. Schwyz) (Abb. 7)²⁵. Die Bildfläche, nur 6,5 cm hoch, zeigt in zwei von Perlstäben getrennten Feldern ein Kreuz zwischen Sonne und Mond, zwei Vögeln und zwei Fischen, darunter eine Vase mit aufsteigender Kreuzblüte zwischen zwei Hirschen²⁶. Kein Zweifel, daß sie insgesamt wieder die Tiergattungen der Schöpfung vertreten, die Tiere von Erde, Wasser und Luft. Vegetabilische Motive auf den Schmalseiten der kleinen Zimelie, darunter vor allem Weinranken, lassen das Bildmotiv erneut vor dem schon bekannten paradiesischen und eucharistischen Hintergrund erscheinen. Auch hier sollte man sich wieder an die ikonographische Austauschbarkeit von Pfauen, Hirschen und Lämmern am Kelch bzw. am Kreuz, innerhalb der gleichen sakramentalen Intention des von H. Michaelis seinerzeit erörterten Bildtyps, erinnern²⁷. Es kann daher auch kaum ein Zufall sein, daß auf einem der Bildfelder in Varna ein Hirsch erscheint.

In den hier nur flüchtig skizzierten, vielschichtigen Zusammenhängen früher christlicher Ikonographie müßte das Motiv der »tria genera animantium«, entsprechend der ziemlich großen Zahl nachgewiesener Bildbeispiele, sicherlich eine bedeutendere Rolle spielen, als dies in der Literatur bisher aufscheint²⁸. Um den Topos weiter zu verdeutlichen, sei deshalb noch ein drittes Beispiel besprochen, das wiederum in einem wesentlichen Merkmal eine Gemeinsamkeit mit den Reliefs von Varna aufweist. Zum anderen kann es zeigen, daß die gleiche Bildvorstellung in miniaturisierter Gestalt auch im persönlichen Bereich begegnet. Im Kunsthandel tauchte 1972 eine spätantike Bulla auf, ein zylindrischer Anhänger aus Gold von 35 mm Länge und 12 mm Durchmesser, mittels Öse an einer Kette um den Hals zu tragen²⁹. Auf ihrer Oberfläche trägt sie eine winzige Darstellung, in der zwei Vögel, zwei Fische und zwei »reptilia« sich um einen Kantharus gruppieren (Abb. 8). Das »Bild«

24 Vgl. Anm. 22, sowie *Elbern*, Der Grabstein des Vicarius Hlodericus a.a.O., v.a. p. 145.

25 *V.H. Elbern*, Das frühmittelalterliche Bursenreliquiar von Muotathal, in: *Corolla Heremita-tana*. Olten/Freiburg i.Br. 1964, p. 15-31.

26 Vgl. art. Cerf, in: *DACL* II, 2 Sp. 3302 und *P. Gerlach*, Hirsch, in: *Lexikon der christlichen Ikonographie* II (1970), Sp. 286 ff.

27 Zum Problem der Austauschbarkeit auch *Elbern*, Das frühmittelalterliche Bursenreliquiar a.a.O., v.a. p. 25.

28 Vgl. vorläufige Zusammenstellung (1972) in dem Anm. 23 zit. Aufsatz über den Grabstein des Vicarius Hlodericus a.a.O., p. 155 Anm. 39.

29 Angekauft für die Frühchristlich-Byzantinische Sammlung der Staatlichen Museen Preuß. Kulturbesitz, Inv. Nr. 23/72.

wird nach oben von einem Blattfries abgeschlossen, unten von gereihten Zirkelschlagmotiven eingefasst. Ihre Sechszahl könnte darauf hinweisen, daß dies wieder im Zusammenhang mit den Hexaemeron = Sechstageswerk der Schöpfung gesehen worden ist, — man mag sich der Sechszahl der Verse auf der Inschriftplatte des Hlodericus entsinnen (Abb. 6).

Er erscheint nicht notwendig, an dieser Stelle ausführlich auf die bisher unbekannte goldene Bulla einzugehen, da inzwischen eine eigene Darstellung dazu vorgelegt wurde³⁰. Die angeführten Beispiele vermitteln jedenfalls unter anderem eindrucksvolle Hinweise auf die Verbreitung des Bildmotivs der »tria genera animantium« im weiten Umkreis der christlichen Ikonographie zwischen Spätantike und frühem Mittelalter, in Ost und West. Am Beispiel eines letzten Vergleichsdenkmals möge gezeigt werden, wie Auftraggeber bzw. Theologen und Künstler mit dem Vorrat an Motiven umgegangen sind, wie er im vorangehenden ausgebreitet worden ist. Der Ambo des Bischofs Agnellus von Ravenna (556-569) in der dortigen Kathedrale trägt die drei Tierwesen der Schöpfung in sehr charakteristischer Ausprägung und in sinnreicher Ordnung: unten beginnend Fische, dann Vögel, Hirsche, Pfauen und Vierfüßler³¹. Alle diese Tiere sind jeweils in Reihen zu sechs horizontal gruppiert, aber auch die vertikale Gliederung des Ambo ist auf die Zahl Sechs gegründet. So dürfte hier erneut auf das biblische Sechstageswerk hingewiesen sein, ein Aspekt übrigens, der an den Reliefs von Varna nicht unmittelbar angesprochen ist³². Andererseits fehlt auf dem ravennatischen Ambo — und seiner Parallele im Erzbischöflichen Museum der Stadt — der Hinweis auf ein Kelchgefäß oder auch auf ein Kreuz, wie er bisher stets begegnete und wesentlich zum Bilde des »Pharmakon athanasias« zu gehören schien. Ein tieferes Eindringen in die kultische Funktion und die Bedeutung des Ambo dürfte jedoch erkennen lassen, daß dieser Ort der Verkündigung in einem übertragenen Sinne als Quelle bzw. als Gefäß zu verstehen ist, so wie die Evangelien schon von den frühesten Kirchenvätern unter dem Bilde der Paradiesesflüsse verstanden worden sind, zuerst bei Cyprian, dann auch bei Ambrosius und Augustinus: »Man kann das alles auch auf die Kirche deuten ... Dann wäre das Paradies die Kirche selber ... die vier Paradiesesflüsse die vier Evangelien ...«. Noch in einem Text karolingischer Zeit heißt es, an solche Gedanken und bildhaften Vorstellungen anknüpfend: »Fluvius

30 Per speculum in aenigmate — Die »imago creationis« an einem frühchristlichen Phylakterion in Berlin, in: Festschrift für Friedrich Wilhelm Deichmann, Band 3, Bonn 1986, S. 67-73.

31 P. Angiolini Martinelli, Corpus della scultura paleocristiana, bizantina e altomedievale di Ravenna I. Rom 1968, Nr. 24 und 26 (letztere die Replik im Museo Arcivescovile in Ravenna). — Gute Abb. auch bei W.F. Volbach, Frühchristliche Kunst. München 1958, Nr. 183.

32 Allgemein dazu Ch. Schmidt, Die Darstellung des Sechstageswerkes von ihren Anfängen bis zum Ende des 15. Jahrhunderts. Hildesheim 1938.

de paradiso exiens imaginem portat Christi de paterno fonte fluentis, qui irrigat ecclesiam suam verbo praedicationis et dono baptismi ... item allegorice quattuor paradisi flumina quattuor sunt Evangelia ad praedicationem cunctis gentibus missa«³³.

Für ein vollständige Verständnis früher christlicher und mittelalterlicher symbolischer Formensprache ist es notwendig, sich in die zugleich abstrakte und doch sehr konkrete Denk- und Vorstellungsweise des Menschen jener Zeit einzustimmen. Auf diese Weise erst vermag sich dem heutigen Betrachter auch der volle Sinn der Reliefs im Museum von Varna zu erschließen. Wie schon von H. Michaelis gesehen, sind diesem Verständnis Hinweise auf Unsterblichkeit und Heilmittel für das ewige Leben zugrundegelegt, aus dem Kelchgefäß geschöpft. Darin ist natürlich zugleich das von der Kirche verwaltete und administrierte sakramentale Mysterium angesprochen. Die im vorangehenden dargebotene Interpretation kann nicht nur diesen ekklesiologischen Aspekt vertiefen, sondern vor allem — verbildlicht in den »tria genera animantium« — die Verknüpfung mit dem Schöpfungsgedanken. Dieser ist freilich nicht bloß im biblisch-alttestamentlichen Sinne zu verstehen, sondern auf die »recapitulatio«, d.h. die von Christi Heilstat bewirkte Neuschöpfung zu beziehen. Der ursprünglich paulinische Gedanke, in den Schriften des Irenaeus von Lyon († um 200) voll entwickelt, ist für die Folgezeit von hoher Bedeutung gewesen³⁴. So gesehen dürfte auch das »Bild« auf dem Doppelrelief von Varna weit hinausgehen über die Funktion von bloß schmückendem Kirchenmobiliar oder auch von Illustration zur Belehrung der Gläubigen, nach dem bekannten Wort Gregors des Großen: »... nam quod legentibus scriptura, hoc idiotis praestat pictura cernentibus«³⁵. Sie müßte fast oberflächlich erscheinen angesichts des sakramentalen Mysteriums, das darauf in verschlüsselter Form angesprochen ist.

Die einleitenden Vergleiche dürften gezeigt haben, daß das Bild von Kelch/Kantherus und Kreuz zwischen den Pfauen der christlichen Kunst Bulgariens zwischen Spätantike und frühem Mittelalter durchaus vertraut gewesen ist. Das gleiche kann aber auch von der ungleich subtileren, schwerer zu verstehenden Bildgestalt mit den drei elementaren Lebewesen Fisch, Vogel

33 Der Text des Augustinus aus: Vom Gottesstaat XIII,21. Das karolingische Zitat ist Hrabanus Maurus, Comm. in Genesim I,12 (PL 107, 479 C) entnommen. Zum Gesamtzusammenhang cfr. *Elbern*, Der eucharistische Kelch, op. cit. p.90 ff. — Es mag gefragt werden, ob die wannenartige Gestalt vieler Ambonen nicht auch ein Verständnis als »Gefäß« der Verkündigung nahelegen könnte.

34 Hierzu ausführlich, außer dem Anm. 22 zit. Aufsatz, derselbe Autor in: *Irish-northumbrische Buchmalerei des 8. Jahrhunderts und monastische Spiritualität*. Berlin 1967, v.a. p.147 ff. Ferner *E. Scharl*, *Recapitulatio Mundi*. Der Recapitulationsbegriff des hl. Irenaeus. Freiburg i. Br. 1941.

35 Ep. 11,13. Berufung darauf bei *Michaelis*, art. cit. p.347 und p.350.

und Vierfüßler gesagt werden. Am Beispiel der Beinschiene von Vraca ist unlängst — beim 1. Internationalen Kongreß für Bulgaristik — aufgewiesen worden, wie die Grundidee dieser Ikonographie zurückverfolgt werden kann in die vorchristliche Antike, im altgriechischen wie im skythischen Umkreis³⁶. Es ist zwar nicht erlaubt, eine direktere Beziehung zwischen den Bereichen herzustellen. Gleichwohl ist es aufschlußreich zu sehen, daß uralte Vorstellungen von Weltschöpfung und Ordnung der Lebewesen, wie sie an der genannten Zimelie von Vraca, aber auch am Fisch von Vetttersfelde (Berlin), an der Bronzhydria von Grächwil (Bern) und mit einer frühgriechischen Vasenmalerei (Athen) begegnen, in der Bibel wiederkehren und schließlich in der christlichen Ära weiterleben: in einer inneren Umgestaltung freilich, die die bildliche Darstellung des sakramentalen Mysteriums ermöglicht.

Es ist weiter oben darauf hingewiesen worden, daß die doppelte Wiedergabe des Kelchgefäßes auf den beiden Reliefs von Varna kaum ein Zufall sein kann: In diesem Becher erfüllt sich der Bildsinn. Der allegorischen Sprache des Hohen Liedes (4,15) folgend werden Kelch und Taufbrunnen »fons hortorum, puteus aquarum viventium ...« genannt. Konkreter noch sagen die Verse am Architrav des konstantinischen Baptisteriums am Lateran zu Rom:

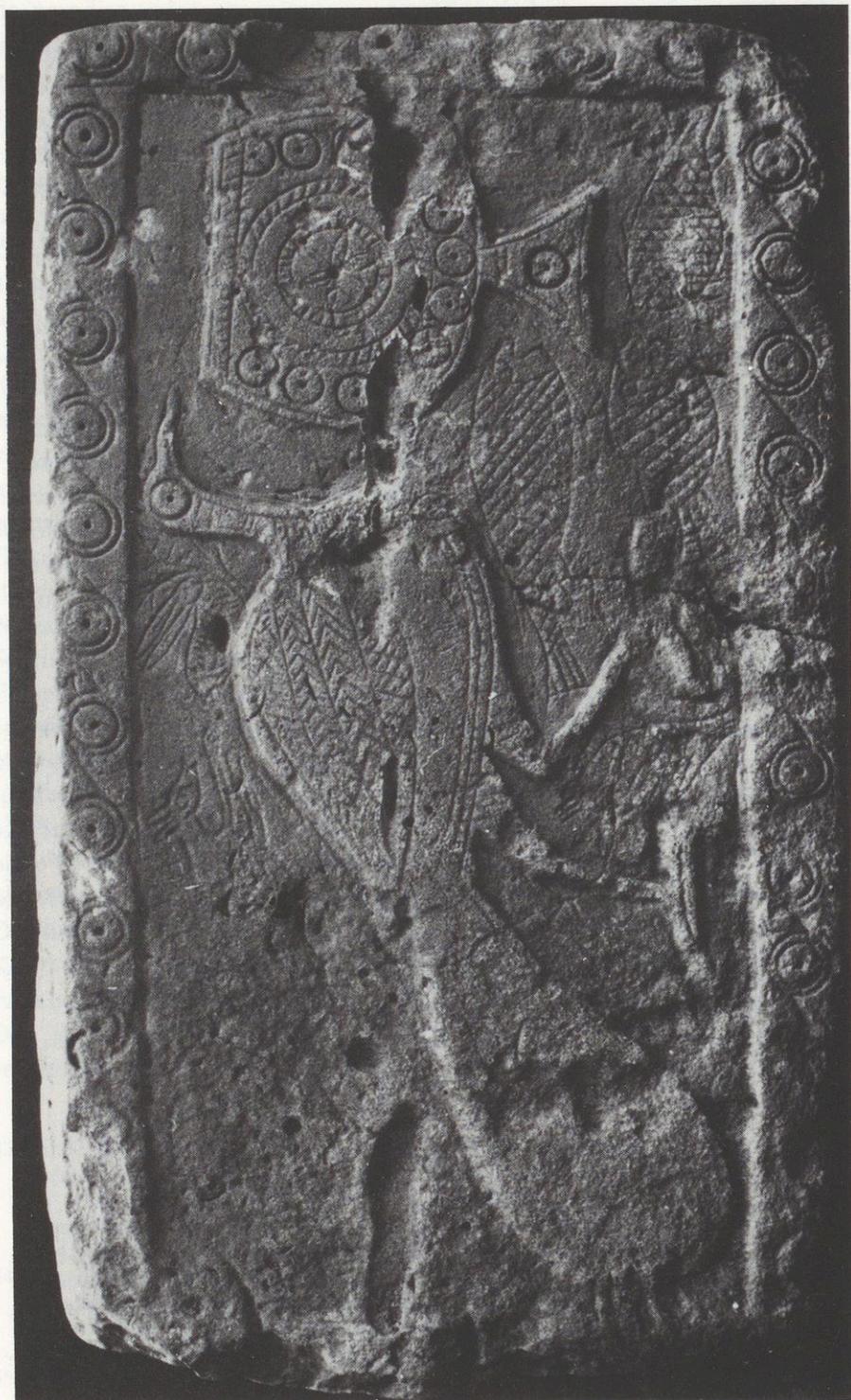
»Fons hic est vitae qui totum diluit orbem,
Sumens de Christi vulnere principium ...«³⁷

Im Hof des Archäologischen Museums von Varna sieht man unter anderen spätantiken und frühchristlichen Marmorarbeiten eine sorgfältig gearbeitete Platte, die — wie schon die freilich primitiveren weiter oben erörterten Reliefs — aller Wahrscheinlichkeit nach zu einer Altarumschrankung gehörte. Auf dieser Platte ist ein mit Trauben (?) gefüllter Kelch wiedergegeben (Abb. 9). Dem Kelchfuß entspringt lebendiger Pflanzenwuchs. So ist hier in einem anderen, aber innerlich verwandten Bilde das gleiche Mysterium zu einem schlichteren künstlerischen Ausdruck gebracht:

»Fons hic est vitae ...«

36 V. H. Elbern, Von den Thrakern zum Mittelalter. Die Beinschiene im Schatz von Vraca, in: Dokladi. Akten des 1. Internationalen Kongresses für Bulgaristik (1981). Abt. Berichte über Bulgarische Kultur und die Weltkultur I. Kultur des Mittelalters in Bulgarien. Sofia 1983, p. 41-72.

37 Cfr. Underwood, The Fountain of Life, art. cit. (Anm. 13) p. 50. — Elbern, Der eucharistische Kelch a. a. O., p. 90 ff., v. a. p. 94.



1) Kalksteinrelief Pfüu am Kelch. Varna, Archäologisches Museum.



2) Kalksteinrelief Pfau am Kelch. Varna, Archäologisches Museum.



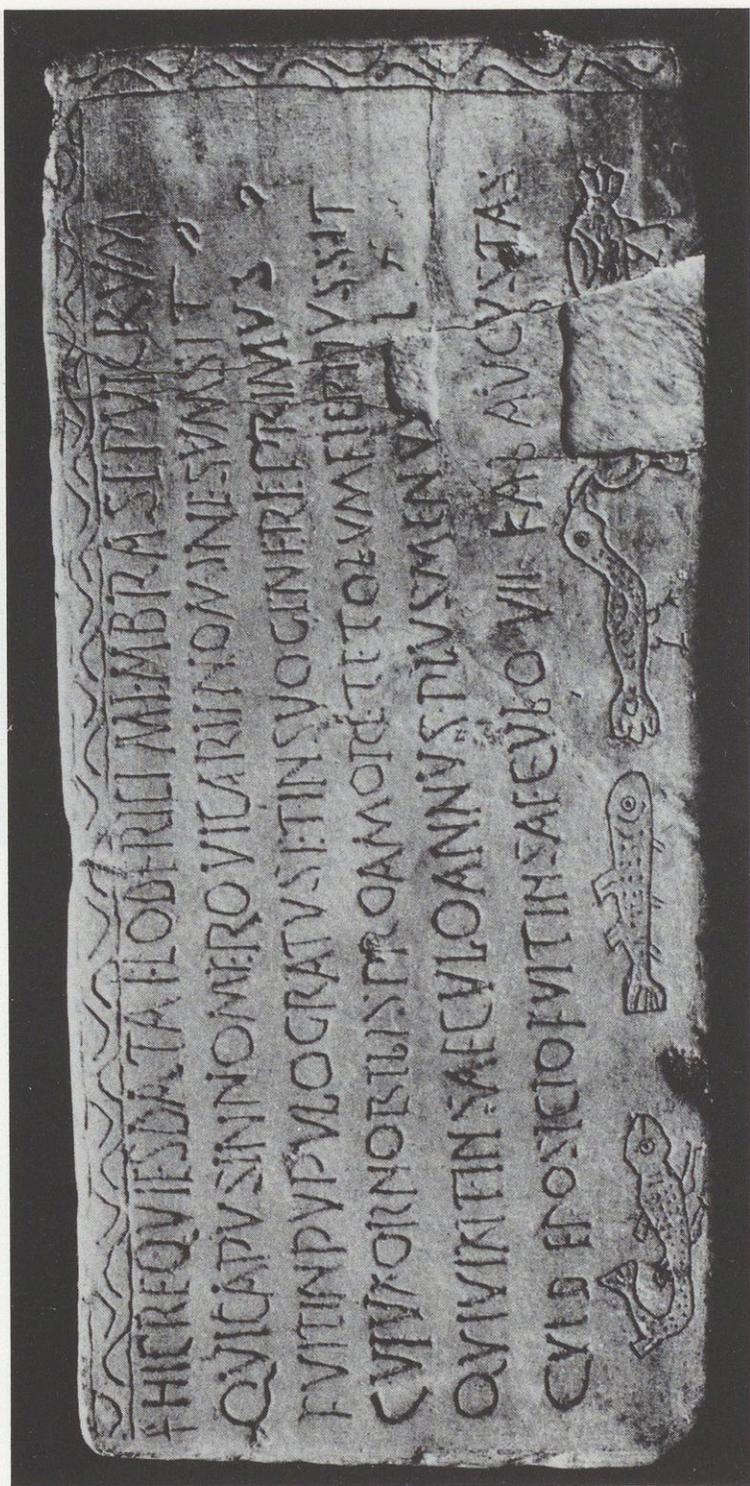
3) Schrankenrelief Pfauen am Kreuz. Sofia, Nationalmuseum.



4) Bodenmosaik Kelch und Lebensbaum. Sofia, Nationalmuseum.



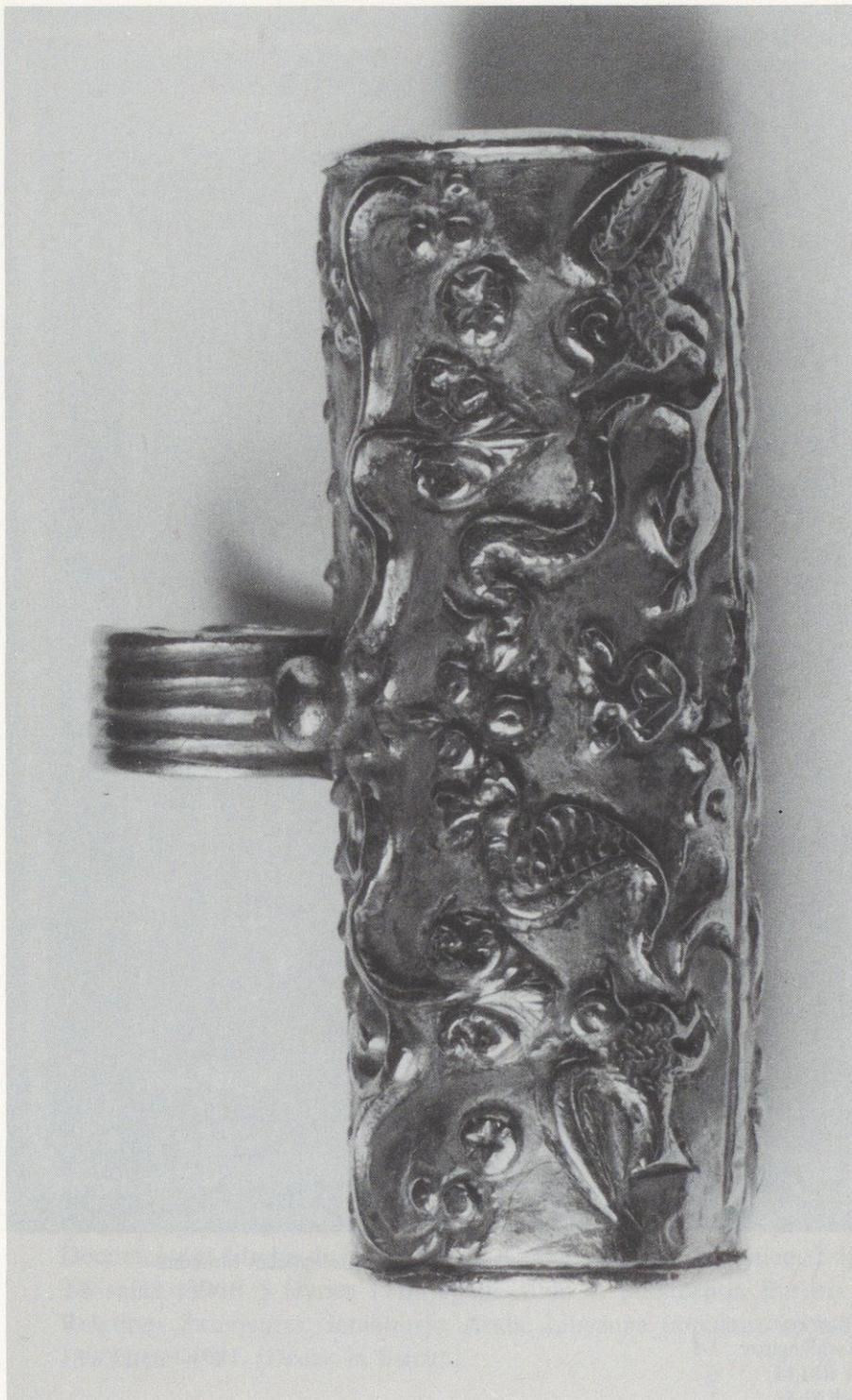
5) Schrankenrelief Pfauen am Kelch. Sofia, Nationalmuseum.



6) Grabstein des Hlodericus. Trier, Rhein. Landesmuseum.



7) Bursenreliquiar, Vorderseite. Muotathal (Kt. Schwyz), Pfarrkirche.



8) Goldbulla mit Reliefdarstellung. Berlin, Staatliche Museen.



9) Schrankenrelief mit Kelch. Varna, Archäologisches Museum.

Bildnachweis:

A. Tschilingirov	1-5
Trier RhLM	6
Zürich SLM	7
Berlin SMPK	8
V.H. Elbern	9.

MARTINIANO P. RONCAGLIA

Ausgewählte Bibliographie über den Christlichen Orient aus den libanesischen Druckereien (1980-1985)

ALŪF, Ğamīl (Redakteur)

Zaḥla ġumhūrīya fil-madīna. (al-Wādī, mīlād 1982 — ra's as-sana 1983, al-ʿadad 2630.) Zaḥla: Bekapress, 1983. In-quarto, pp. 136. [Urkunden von 1860 bis 1981 in Faksimile.]

BADAWĪ, ʿAbd as-Salām Muḥammad

Maryam al-baṭūl. Miṭāl al-umūma l-ḥanūn. al-Qāhira: Dār al-anṣār, 1978. In-oct., 155 p. [Marienverehrung im Islām.]

AL-BAŠARĪ, Ṭāriq

al-Muslimūn wal-Aqbāt fī iṭār al-ġamāʿa al-waṭaniya. Bairūt: Dār al-waḥda, 1982. In-oct. pp. 726.

AL-BUSTĀNĪ, Fuʿād Afrām

Maʿānī al-ayyām. Marāḥil as-sana al-lubnāniya fī aʿyādhā wa-mawāsimihā. al-Ġuzʿ al-awwal: Kānūn aṭ-ṭānī — āḍār. al-Ġuzʿ aṭ-ṭānī: nīsān — ḥazīrān. Bairūt: Manšūrāt ad-Dāʿira, 1980. In-oct. pp. 160, 158. [Feste und Wallfahrtsorte im christlichen Libanon.]

AL-BUSTĀNĪ, Fuʿād Afrām

Fī š-šūʿā al-muṭamʿin. Bairūt: Manšūrāt »ad-Dāʿira«, 1985. In-oct., pp. 112.

BUSTRUS, Salīm

al-Lahūt al-masīḥī wal-insān al-muʿāṣir. al-Ġuzʿ al-awwal (Allāh al-ḥāliq — aš-Širr wal-ḥaṭaiʿa al-aṣliya — Yasūʿ al-Masīḥ). Qaddama lahū Yūsuf Rayyā. (Silsilat al-Fikr al-masīḥī bain al-ams wal-yaum, 2). Bairūt: Manšūrāt al-Maktaba al-Būlisīya, 1984. In-oct., pp. 240.

CHAHATI, Ahmad (Hrsg.)

Documents et Études du Séminaire du Dialogue Islamo-Chrétien. Tripoli 2-6 safar 1396/1-5 février 1976. Préparation et publication Bureau des Relations Extérieures. Jamahiriya Arabe Libyenne populaire socialiste, 1390H(sic)-1981. [Druck in Beirut.]

CHARAF, Georges

Communautés et pouvoir au Liban. (CEDRE. Centre Libanais de Documentation et de Recherches. — The Lebanese Center for Documentation and Research). Beyrouth: 1981. In-oct., pp. x-378.

Saint Cyrille de Jérusalem (314-387). Les Cathéchèses. Traduites en arabe par Georges NASSOUR (m. 1976). (Textes Chrétiens Anciens. Textes Liturgiques II). Kaslik: Association of Theological Institutes in the Middle East, 1982. In-oct., 416 pp.

DAU, Butros

Religious, Cultural and Political History of the Maronites. (412 Illustrations, 25 maps). Lebanon: 1984. In-oct., 809 pp.

AD-DIBS, Yūsuf

al-Ġāmi' al-mufaṣṣal fī tāriḥ al-mawārina al-mu'aṣṣal. Qaddama lahū Mišāl Ḥāyik. (al-Ḥizāna at-tāriḥīya, 1). aṭ-Ṭab'a aṭ-tāliḩa. Ġadaidat al-Matn (Lubnān): Laḩad Ḥāṭir, 1982. In-oct., 410 pp.

DICK, Ignace

Sens et vicissitudes de l'«Uniatisme». Beyrouth: 1982. In-oct., 127 pp.

DĪK, Ignātyūs

Allāh ḩayātunā. Qaddama lahū Salīm Bustrus. (Silsilat al-Fikr al-masīḩī bain al-ams wal-yaum, 1). Bairūt: Manšūrāt al-Maktaba al-Būlisīya, 1983. In-oct., 217 pp.

Ephrem le Syrien. Hymnes sur le Paradis. Traduites en arabes par Raphael MATAR. (Textes Chrétiens Anciens. Textes Liturgiques III). Kaslik: Association for Theological Education in the Near East, 1980. In-oct., 276 pp.

FĀRIS, Walīd

al-Fikr al-masīḩī al-lubnānī ad-dīmūqrāṭī fī mawāḩahat al-uṭrūḩāt at-ta'rib wat-taḩwīb. (Silsilat al-mauqif al-masīḩī. al-Ġuz' al-awwal). Bairūt Dār aš-šarq al-masīḩī 1980. In-oct., pp. 163.

GEMAYEL, Nasser

Les échanges culturels entre les Maronites et l'Europe. Du Collège Maronite de Rome (1584) au Collège de 'Ayn Warqa (1789). Beyrouth: 1984. 2 Bände in-oct.: insgesamt pp. 1168.

GEORGIU, Virgile

Yūḩannā aḩ-ḩahabī al-fam. Naqalahū ilā l-'arabīya bi-tašarruf Ġubrān ar-Ramlāwī. Ṭarābulus (aš-šarq): al-Manšūrāt al-urṭūḩuksīya, 1981, In-oct., pp. 160.

ĞUBŪR, Spiro

Qānūn Yasū'. (al-Manšūrāt al-urṭūduksīya). Bairūt: 1984. In-oct. pp. 48.

HANAFĪ, Ḥasan

Namādiğ min al-falsafa al-masīhīya fī l-ʿaṣr al-wasīṭ. Auğustīn — Ansīlm — Tūmā al-Akwīnī. Tarğama wa-taqdīm wa-taʿlīq. Bairūt: Dār at-Tanwīr, 1981. In-oct. pp. VIII-294.

HARĪQ, İliyā

at-Taḥawwul as-siyāsī fī tāriḥ Lubnān al-ḥadīṭ. Bairūt: al-Ahliya, 1982. [Politik der Maroniten, 1750-1850.]

HĀTIM, Ğād

Yaḥyā b. ʿAdī wa-Taḥḍīb al-aḥlāq. Dirāsa wa-naṣṣ. (al-Falsafa wal-Mutakallimūn al-ʿarab al-masīhīyūn — al-ʿAṣr al-wasīṭ). Bairūt: Dār al-Mašriq, 1985. In-oct., pp. 134.

AL-ḤĀYIK, Sīmūn

ʿUrūq aḍ-ḍahab fī manāğim ar-Rūm wal-ʿArab. (Ğūnyah:) 1984. In-oct. pp. 645.

HŪRĪ, İlyās (Hrsg.)

al-Masīhīyūn al-ʿarab. Dirāsāt wa-munāqaṣāt. Ğürğ Huḍr — Ṭarīf al-Ḥālidī — Edmond Rabbāṭ — Qusṭanṭīn Zuraiq — Riḍwān as-Sayyid — Wağīḥ Kauṭarānī. Bairūt: Muʿassasat al-abḥāṭ al-ʿarabīya, 1981. In-oct., pp. 151.

IDILBĪ, Nyūfiṭūs

Tāriḥ ar-rahbānīya al-bāsīliyāt al-ḥalabīyāt wa-Dair al-malāk Miḥāʿīl fī Zūk Mīkāyil. Ğūnyah: 1985. In-oct., pp. 185.

KHAOUAM, Mounir

Le Christ dans la pensée moderne de l'İslam et dans le Christianisme. (Collection: Christianisme et İslam, 1). Beyrouth: 1983. In-oct., pp. 374.

KUWAITAR, İlyās

Marāqī al-kamāl ar-rahbānī yaḥawī šarḥan li-ṭarīqat at-tanši'a wat-tahḍīb wa-lin-nahğ ar-rūḥī fī r-rahbānīya al-muḥalliṣīya. Şaidā: Manšūrāt ar-rahbānīya al-muḥalliṣīya, 1984. In-oct., gr., pp. 910.

MAKĀRIYŪS, Şāhīn

Ḥasar al-liṭām ʿan nakabāt aš-Şām wa-fihī mağmal aḥbār al-ḥarb al-aḥliya al-maʿrūfa bī ḥawādiṭ sanat 1860 maʿa tamhīd fī waṣf al-bilād al-ğurāfi was-siyāsī. (Nebentitel auf dem Umschlag: Shaheen Makarios. The Massacres of Mount Lebanon. History of the Bloody Civil War of

Lebanon in the year 1860. — Les Massacres du Mont Liban. Histoire de la Guerre Civile Sanglante au Liban en l'An 1860). al-Qāhira: 1895 (Fotomechanischer Nachdruck, Bairūt: 1983).

MANĀSSĀ, ʿAbda Maryam Ḥabīb (al-aḥt)

Ḥabbit Ḥardal. Taʿrif bi-Dair Mār Ilyās ar-Raʿs. Ġītā (Kisrawān — Lubnān): Manšūrāt Dair Mār Ilyās ar-Raʿs, 1982. In-oct., pp. 118.

AL-MAṬWĪ, Muḥammad al-ʿAmrūsī

al-Ḥurūb aṣ-ṣalībīya fil-mašriq wal-maġrib. Ṭabʿa ġadīda mazīda wa-munaqqaḥa. Bairūt: Dār al-maġrib al-islāmī, 1982. In-oct., pp. 311.

MOUANNES, Joseph (Coordinateur)

La Nouvelle Société Libanaise dans la Perception des Faʿaliyāt (Decision-Makers) des Communautés Chrétiennes.

(Vol.) 1: Analyse des Résultats.

2: Tableaux des Résultats.

3: Études et Rapports.

(Bibliothèque de l'Université Saint-Esprit, Kaslik — Liban). Kaslik: 1984. In-oct. XIII-312; VIII-263; VIII-304 pp.

MUʿAWWAD, al-ab Mīḥāʿil

Anā wal-ḥarb. Muḍakkirāt. Bairūt: 1981. In-oct., pp. 259.

MUʿAWWAD, al-āb Mīḥāʿil

Ḥaddaṭinī kitābī. Muḍakkarāt. al-Ġuzʿ at-ṭānī: 1932-1946. Anṭalyās: 1984. pp. 270; in-oct. + 18 Taf.

MUBĀRAK, Yuwākīm (Hrsg.)

Pentalogie antiochienne — Domaine maronite. (Receuil de textes établis, traduits et présentés par Youakim Moubarac. Beyrouth: Cénacle Libanais, 1984. (5 Teile in 7 Bänden).

MUḤĀFIẒA, ʿAlī

al-ʿAlāqāt al-almānīya — al-filastīnīya min inšāʾ maṭrānīyat al-Quds al-brūtistantīya wa-ḥattā nihāyat al-ḥarb al-ʿālamīya at-ṭānīya, 1841-1945. Bairūt: al-Muʿassasa al-ʿarabīya lid-dirāsāt wan-našr, 1401/1981. In-oct., pp. 340 + 19 Tafeln.

MUNʿIM, Ṭānīyūs

Ḥaṭar al-yahūdīya aṣ-ṣihyaunīya ʿalā n-našrānīya wal-islām. at-Ṭabʿa at-ṭānīya munaqqaḥa wa-mazīda. Bairūt: 1984. In-oct., pp. 158.

MŪRĀNĪ, Ḥamīd

al-Waġdān at-tārīḫī al-mārūnī bain al-qadīm wal-ġadīd. Muḥāwalāt tafsīrīya. Bairūt: 1981, In-oct. pp. 77.

AL-MURR, Ilyās

al-Islām buda'a naṣranīya. (Bairūt:) 1982. In-oct. 333 pp.

NĀṢIF, 'Iṣām ad-Dīn Ḥifnī

al-Masīḥ fī mafhūmin mu'āṣir. Bairūt: Dār at-Ṭalī'a, 1979. In-oct., pp. 159.

PATRIMOINE ARABE CHRÉTIEN. Textes et Études de Littérature Arabe Chrétienne Ancienne sous la direction de Mgr. Néophitos Edelby avec la collaboration du P(ère) Kh(alil) Samir, S.J. — AT-TURĀT AL-'ARABĪ AL-MASĪHĪ. Dūq Mikā'il (Lubnān): Dair al-malāk Mīḥā'il. (1984: 6 Bände in-oct.: arabisches Texte in krit. Ausgabe).

QANAWĀTĪ, Ğūrg Ṣaḥāta

al-Masīḥīya wal-ḥaḍāra al-'arabīya. Bairūt: al-Mu'assasa al-'arabīya lid-dirāsāt wan-naṣr, (1984). In-oct., pp. 276.

QURBĀN, Ilyās

al-Azma al-baṭriyarkīya al-anṭakīya al-urṭūduksiya 1891-1899. Ṭarābulus — Lubnān: Dār al-Kalima, 1979. In-oct. 141 pp.

RONCAGLIA, Martiniano Pellegrino

Egypte. Histoire de l'Église Copte. Tome I: Introduction générale: Les Origines du Christianisme en Égypte: Du Judéo-Christianisme au Christianisme hellénistique (I^e et II^e siècles). (Histoire de l'Église en Orient. Études et Matériaux). Deuxième édition revue et augmentée. Beyrouth-Jounieh: Librairie St.-Paul, 1985. In-oct., pp.

SA'ĀDA, Yūḥannā Salīm

al-Fikr al-mārūnī fī t-tārīḥ: naṣ'atuhū wa-taṭawwuruhū wa-dauruhū bain aṣ-ṣarq wal-ḡarb. — La Pensée maronite dans l'Histoire. Bairūt: 1985. In-oct., pp. 319 (Arabisch) + 14 (Französisch).

ṢAFĀIR (liban.: SFEIR), Naṣrallāh

wa-ḡābat wuḡūh 1961-1983. al-Ğuz' al-awwal. (Bkerké: 1984). In-oct., pp. 382.

SAḤḤĀB, Victor

Man yaḥmī al-masīḥīyīn al-'arab? Bairūt: Dār al-waḥda, 1981. In-12°, pp. 152.

SALAMÉ-SARKIS, Ḥassān

Trois documents d'archives du monastère de Balamand (Belmont), in: Annales d'Histoire et d'Archéologie. Université Saint-Joseph. Faculté des Lettres et des Sciences Humaines (Beyrouth 1982) Fascicule 2, pp. 61-87.

SARKĪS, Sallūm

Manābi' al-'urūba. Mafhūm al-īmān bain al-Inġil wal-Qur'an. Bairūt: al-Manšūrāt al-Ġāmi'a, 1981. In-oct., 134 pp.

ŠIBLĪ, Maḥmūd

Ḥayāt al-Masīḥ. Bairūt: Dār al-Ġīl, 1404/1984. In-oct. pp. 504.

AS-SUYŪṬĪ, Ġalāl ad-Dīn 'Abd ar-Raḥmān

Nuzūl 'Isā b. Maryam āḥir az-zamān. Dirāsa wa-taḥqīq Muḥammad 'Abd al-Qādir 'Aṭā'. Bairūt: Dār al-kutub al-'ilmīya, 1405/1985. In-oct. pp. 94.

TĀBIT, Yūḥannā

Tafsīr li-sifr at-takwīn mansūb ilā l-qiddīs Afrām as-suryānī. (Manšūrāt qism al-Lītūrġiyā fī Ġāmi'at ar-rūḥ al-quḍus. al-Kaslik, 1). Kaslik: 1982. In-oct.

TĀBIT, Yūḥannā

Tafsīr li-sifr al-ḥurūġ Exodus. Mansūb ilā l-qiddīs Afrām as-suryānī. (Manšūrāt qism al-Lītūrġiyā fī Ġāmi'at ar-ruḥ al-quḍus, 2). al-Kaslik: 1982. In-oct. pp. 215.

Taġammu' al-masīḥīyīn al-multazimīn

al-Masīḥīyūn wat-taḥaddīyāt al-maṭrūḥa. (Bairūt: 1982) In-oct., pp. 33.

TARḤĪNĪ, Muḥammad Aḥmad

al-Usus at-tārīḥīya li-niẓām Lubnān aṭ-ṭā'ifi. Dirāsa muqārana. Qaddama lahū Fu'ād Šāḥīn. Bairūt: Dār al-āfāq al-ġadīda, 1401/1981. In-oct., pp. 477.

YŪNĀN, Thérèse

Ḥubb wa-'aṭā'. Ġūnyah: 1984. In-Oct. pp. 135.

YŪSUF, Ġūzif Nasīm

al-'Arab wa-r-Rūm wal-lātīn fī l-ḥarb aṣ-ṣalībīya al-ūlā. (Maktabat al-ḥurūb aṣ-ṣalībīya, 1). 3. Auflage. Bairūt: Dār an-nahḍa al-'arabīya, 1981. Pp. 10-405, in-oct.

YŪSUF, Ġūzif Nasīm

al-'Udwān aṣ-ṣalībī 'alā Miṣr. Hazīmat Lūwīs at-tāsi' fī l-Manṣūra wa-Fārskūr. (Maktabat al-ḥurūb aṣ-ṣalībīya, 2). 2. Auflage. Bairūt: Dār an-nahḍa al-'arabīya, 1981. In-oct., pp. 9-413.

YŪSUF, Ġūzif Nasīm

al-'Udwān aṣ-ṣalībī 'alā bilād aš-Šām. Hazīmat Lūwīs at-tāsi' fī l-arāḍī

al-muqaddasa. (Maktabat al-ḥurūb aṣ-ṣalībīya, 3). 4. Aufl. Bairūt: Dār an-naḥḍa al-ʿarabīya, 1981. In-oct., pp. 12-461.

AZ-ZAIN, Hasan

Ahl al-Kitāb fil-muḡtamaʿ al-islāmī. Aḍwāʿ ʿalā auḍāʿ al-iḡtimāʿīya wal-qānūniya. Bairūt: Dār an-Nahār lin-naṣr, 1982. In-oct., pp. 204.

ZAIʿŪD, ʿAlī

Auḡuṣṭīnūs maʿa muqaddamāt fil-ʿaqīda al-masīḥīya wal-falsafīya al-wasiṭīya. Bairūt: Dār Iqraʿ, 1983. In-oct. pp. 332.

ZUĠAIB, Ğurġis

ʿAudaṭ an-naṣāra ilā ġurūd Kisrawān bi qalam al-ḥūrī Ğurġis Zuġaib ḥādīm Ḥarāġil 1701-1729, edidit Būlus Qarʿalī wa-alqaḥū bi-nubḍatain fī l-usra al-Ḥāzinīya ... wa-fī l-usra aṣ-Ṣuqairīya ... (Maṣādir at-tārīḥ al-lubnānī, 1). Ṭarābulus (Lubnān): Manšūrāt Ğarrūs Press, 1984. In-oct. pp. 60.

MITTEILUNGEN

DANIEL L. MCCONAUGHY

An Update on the Syriac MSS Collections in South India

During November and December, 1985, with the aid of Prof. J. P. M. Van der Ploeg's *The Syriac Manuscript of St. Thomas Christians* (Bangalore, 1983) and the help of many Keralite Christians, with special thanks to Dr. Jacob Thekeparampil of the St. Ephrem Ecumenical Research Institute, Kottayam, the author of this article was able to inspect almost all the known Syriac MSS in Kerala. In the process, approximately fifty unregistered MSS were found, including the recently formed collection at the St. Thomas Apostolic Seminary, which was not mentioned by Prof. Van der Ploeg.

Though the relatively private libraries such as those of the Konat family in Pampakuda or the Chaldean Syrian Metropolitan's Palace, Trichur, have not changed, it appears that over the last decade or less, there has been an effort by the larger ecclesiastical institutions to acquire Syriac MSS in the possession of individuals and churches. This resulted in the author's finding many MSS not mentioned by Prof. Van der Ploeg.

Not all the approximately fifty Syriac MSS not registered by Prof. Van der Ploeg will be mentioned. Many are service books of recent date, and it is these that will not be mentioned individually.

Catholic Bishop's House, Trichur

There are several service books here not mentioned by Prof. Van der Ploeg, possibly due to their minimal importance. However, one needs to be mentioned as there seemed to be special interest in it at the Bishop's House. There was a comment written in it "very precious". This is an 18th century copy of the Anaphora of Addai and Mari followed by a selection of *pushakê* on passages from the New Testament.

The Monastery of St. Joseph, Mannanam

Here the author found six Biblical and exegetical MSS.

- 1) Ser. No. 59. *Commentary on the Apocalypse*. 6" × 7 1/2"; 18 lines/pg.; 90 ff. plus one blank page at each end; 19th cent. Translated from Latin.
- 2) Ser. No. 2094. *Scholia on the Readings in the Books in the Holy Gospels of Matthew, Mark, Luke and John from the Blessed Dionysius* (Bar Salibi). 5 1/2" × 8"; 19 lines/pg.; 386 pp.; 18th/19th cent.
- 3) Ser. No. 2095. *Acts and Commentary on the Apocalypse*. 5 1/2" × 7 7/8"; 18 lines/pg.; 208 pp. Acts: pp. 1-134; Commentary: pp. 139-195; 18th/19th cent. Colophon: "This book was written by the hands of the youth Thomas, a son of the flock of the church of Pali (*d^eply*)."
- 4) Ser. No. 2096. *Catechism and The Book of the Blessed Tobit*. 285 ff.; 18th cent. Catechism: ff. 1-114; Tobit: ff. 115-285.
- 5) Ser. No. 2527. *Catholic and Pauline Epistles and Commentary on the Psalms of the Blessed David*. 3 3/4" × 5 3/4"; 15 lines/pg.; 414 ff. Epistles: ff. 1-346; Commentary: ff. 347-414. Colophon: "Written by Philip, the priest, on January 7, 1730, Wednesday."
- 6) *Books of the Old Testament*. 5 3/4" × 8"; 19-20 lines/pg.; 336 ff.; 17th/18th cent. Contains Tobit; Jesus ben Sira; I, II Samuel; Proverbs; Joshua; Qohelet, and Ruth. The MS has no library number. Though there are different hands, the paper is the same throughout.

Syrian Orthodox Seminary Kottayam

Here the author was happy to find over thirty MSS, most of which are service books of recent date. There are four worthy of mention here.

- 1) MS #224. *Four Gospels*. 6 1/2" × 8 5/8"; 17 lines/pg.; 266 ff.; 18th cent. From the Church of St. George in Perthuppally. Appears older than MS 294 below.
- 2) MS #226. *Various exegetical works*. 6 1/4" × 7 5/8"; 14-15 lines/pg., in different hands; 19th/20th cent. Contents:
 - 1) Fol. 1a. *Nuhara* on the Gospel.
 - 2) Fol. 4a. "A little from the living words of every sort."
 - 3) Fol. 5a. "A little from the Interpretation of the Gospel." Ephrem, Dionysius bar Salibi, Mar Jacob (of Edessa), John Chrysostom, and Moshe bar Kepha are quoted.
 - 4) Fol. 77a. "A little from the Interpretations of Mark the Evangelist."

- 5) Fol. 93a. "A little from the Interpretations of Luke the Preacher."
- 6) Fol. 117a. "A little from the Interpretations of John the Evangelist."
- 7) Fol. 136a. "The Interpretation of the names of the Prophets."
- 8) Fol. 137a. "From the Canons of the Apostles and the Holy Fathers."
- 9) Fol. 139a. "Questions from the Book of the Law."
- 3) MS #294. *Acts*. $6\frac{1}{2}'' \times 8\frac{5}{8}''$; 15 lines/pg.; 150 ff.; 1771 A.D. From the Church of St. George in Perthuppally (cf. MS 224 above).
- 4) MS #5861. *Various works by Moshe bar Kepha*. $5\frac{3}{4}'' \times 7\frac{3}{4}''$; 15 lines/pg.; 536 pp.; 19th/20th cent. Contents:
 - 1) p. 1. "Concerning Baptism."
 - 2) p. 28. "Concerning the *Qurbana*."
 - 3) p. 163. "Concerning the Holy Feast of Our Incarnate Lord."
 - 4) p. 183. "Concerning the History of the Coming of the Magi."
 - 5) p. 200. "Concerning the Feast of Light."
 - 6) p. 242. "Concerning the Feast of the Resurrection."
 - 7) p. 277. "Concerning the Day of Sunday."
 - 8) p. 280. "Concerning the Brass Censer."
 - 9) p. 282. "Concerning Jonah the Prophet."
 - 10) p. 285. "Concerning Simon the Aged who Received Our Lord upon his Arms in the Temple."
 - 11) p. 290. "Concerning Melchisedec the Priest."
 - 12) p. 295. "The History of Moshe bar Kepha."
 - 13) p. 298. "The Cause of the Feast of the Consecration of the Church."
 - 14) p. 303. "Concerning the Agreement of the Evangelists." This section ends with "The end of the *nuhara* concerning the five mysteries," yet there seems to be no break in the text.
 - 15) p. 338. "Concerning the Washing of the Sacramental Mysteries."
 - 16) p. 355. "Concerning the Eve of the Crucifixion."
 - 17) p. 420. "*Memra* concerning (the holy feast of) Palm Sunday."

St. Thomas Apostolic Seminary, Vadavathoor, Kottayam

Here the author found 33 well cared for Syriac manuscripts in the library. All of these have been collected in the last several years, and thus escaped notice by Prof. Van der Ploeg, whose extensive travels were made in the 1960's and 1970's. Here only the more significant books will be mentioned¹. There are comments on slips by Prof. J. Saunders and others in some of the mss.

- 1) MS 003. *The Four Gospels* in the Peshitta Version. $5\frac{1}{4}'' \times 8''$; 16 lines/pg.; 326 ff.; 18th/19th cent. No colophon - the end of MS is damaged. Nice clear E. Syrian hand.

- 2) MS 007. *Miscellaneous scholia on Psalms and extracts from Daniel of Tella on Psalms*. $5\frac{3}{4}'' \times 8''$; 24 lines/pg.; 111 ff.; 19th cent. Cf. MS 4 of Trivandrum Archbishop's house (see Van der Ploeg, *Syriac MSS*, p. 91).
- 3) MS 014. *Psalms* as in the Chaldean breviary. $3\frac{3}{4}'' \times 5\frac{1}{2}''$; 13 lines/pg.; 154 ff.; 18th/19th cent. Incomplete and pages improperly arranged. Comment: "Since some *qanoni* show differences with the existing ones, it seems to be rather old."
- 4) MS 016. *Short treatises on various Christian topics*. 18 lines/pg.; 291 ff.; 18th cent. Comment: "likely a translation from some Latin work-at least an adaptation from it." Belonged to Fr. Arayathinal.
- 5) MS 017. *Various works*. $5\frac{1}{4}'' \times 8''$; 18 lines pg.; 207 ff.; 19th cent. Beginning from folio 10v: selected questions on the NT from Ishodad of Merv, the Interpreter, Mar Aha, Dadisho, etc.; questions from Genesis; poetry; canons from Jacobite patriarch to Mar Sabrisho and the reply; extracts from letters of Mar Ishojahb, metropolitan of Arbil; "On the Seven Sacraments" by Petrus Qumis; misc. theological works.
- 6) MS 018. *Book of Paradise* by Abdisho of Soba. $5\frac{1}{2}'' \times 7\frac{3}{4}''$; 18 lines/pg.; 158 ff.; 19th century. Belonged to Fr. Arayathinal.
- 7) MS 019. *Syriac Grammar* copied from the text published in 1636 at the Maronite College of Rome (cf. J.S. Assemani, *Bibliotheca Orientalis* 1:552,3) and *Fifteen Madrashe on Humility by Mar Ephrem, the Syrian, our holy Father*. $5\frac{1}{2}'' \times 8''$; 99 ff.; 19th cent. First part is 19 ff. and second part, 20 ff. is in a later hand. Belonged to Fr. Arayathinal.
- 8) MS 020. *Commentary on the Four Gospels by Ishodad of Merv*. $5\frac{3}{4}'' \times 7\frac{3}{4}''$; 19 lines/pg.; 194 ff.; 18th cent. Belonged to Fr. Arayathinal. This MS is probably referred to by Van der Ploeg (*Syriac MSS*, p. 180).
- 9) MS 022. *Grammar in Ephrem-like Poetry for Young Men Pure of Mind*. $3\frac{1}{2}'' \times 5\frac{1}{2}''$; 14 lines/pg.; 94 ff.; 18th/19th cent.
- 10) MS 027. *Book of the Explanations of Christian Doctrine* (Catechism) by Joseph Audo. $7\frac{1}{2}'' \times 10\frac{1}{2}''$; 26 lines/pg.; 695 pp. Copied by Joseph of Thurthipalli, Pali, in 1890. Translated by Joseph Audo from Arabic to Syriac in 1843.
- 11) MS 104. *Psalms of David and Canons*. $5'' \times 7''$; 18 lines/pg.; 19th cent. Colophon: "This book was written and completed in Ayway (Alwaye?) by the hands of the Elder Kuriakos, called 'Manna', a member of the parish church of Cherpunkal."
- 12) Accession No. 40298. *Grammar of the Syriac Language* by Isaac of Shidroun, a Maronite from Lebanon. $4\frac{3}{4}'' \times 7\frac{1}{4}''$; 19 lines/pg.; 130 ff.; 19th cent. Copied from text printed in Rome in 1636.

Because of the interest in collecting MSS by the larger institutions and the resulting fact that here is a list of many more manuscripts than were seen by

Prof. Van der Ploeg, in all probability there will surface even more Syriac manuscripts from places and individuals unknown at the present. Dr. Thekeparampil, of the St. Ephrem Ecumenical Research Institute, told the author that he would like to microfilm all the Keralite Syriac MSS and thus be able to make them available to the scholarly world at large. This would be a great contribution. With a few notable exceptions², the Syriac MSS are not old; however, anyone doing a thorough study on the text of the Bible or any patristic work must consult these MSS. Only a thorough study of these monuments to indigenous Indian Syrian Christianity will reveal their secrets.

1 For more detailed information on this collection, see: D. L. McConaughy, "Syriac Manuscripts in South India: The Library of the St. Thomas Apostolic Seminary," *OCP* 52,2 (1986) 432-434.

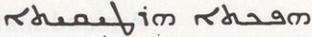
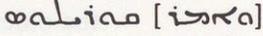
2 In Trichur, there is a copy of the *Nomocanon* of Abdisho of Soba dated May 19, 1302 A.D. in the library of Mar Aprem. In the Konat library in Pampakuda there is the oldest MS of Barhebraeus' *Nomocanon*, copied in 1290 A.D. See Van der Ploeg, *Syriac MSS*, pp. 139, 163.

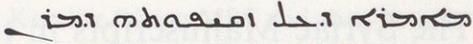
DANIEL L. MCCONAUGHY

The Syriac Manuscripts in the Coptic Museum, Cairo

In December, 1985, after just having arrived in England from an itinerary that took me from Egypt to India in search of Syriac manuscripts, I was sharing my finds and experiences with Dr. Sebastian Brock at the University of Oxford. It was Dr. Brock who mentioned to me that there were Syriac manuscripts in the Coptic Museum in Cairo which he had not been able to see for himself during a previous visit of his own; so when I was able to return to Egypt in January, 1986, I made the Coptic Museum, in Old Cairo, a priority to visit. There I was cordially and warmly received and helped by the Director, Dr. Gawdat Gabra, and Madam Semiha, the lovely keeper of the manuscripts. Dr. Brock's lead bore fruit, and I was able to examine the Syriac manuscripts. All of the manuscripts are enclosed between pieces of glass or clear plastic except MS 1032.

The following description of the Syriac manuscripts is but a small addendum to the large collection of manuscripts at the Coptic Museum, among which number the famous Nag Hammadi Coptic papyri.

- MS 2585 *Theological fragments.* Three parchment fragments: fragment 114a is $6\frac{3}{4}$ " \times 6" and seems to be an anti-Nestorian work. A rubric reads:  and further down we read:  Fragment 114b measures $1\frac{3}{4}$ " \times $3\frac{1}{4}$ " and fragment 114c measures $2\frac{1}{2}$ " \times 3". They are written in an Estrangelo script of the 8th or 9th century.
- MS 2586 *Matthew 25:44-26:31 in the Harklean version.* Part of a parchment page written in two columns measuring $6\frac{1}{4}$ " \times $4\frac{1}{2}$ " (almost half a folio). This fragment is a missing portion to British Museum Add. 17, 124, dated 1234 A.D.
- MS 2587a-c *Liturgical fragments.* Fragments a and b are paper and measure $6\frac{1}{2}$ " \times 9" and are in a very late Estrangelo script (12/13 century?). The fragments of part c are also paper and 5 " \times 5 " and 2 " \times 3 " and are in a very late Serta script.
- MS 2598 *Various paper fragments.* One page has, "end of *memra* concerning the Martyr Stephen by Mar Jacob (of Serug)."
- MS 2600 *Two paper folios.* $3\frac{1}{2}$ " \times 4" in a later (14th century?) West Syrian Serta script. 18-20 lines/page.

- MS 2601 *Liturgical fragments*. Five paper folios measuring $5\frac{3}{4}'' \times 7\frac{1}{2}''$ and written in a late (18th/19th century) Serta script. 27-29 lines/page.
- MS 2602 *Jacob of Serug*: 
Ten parchment folios in a clear Estrangelo hand belonging to British Museum Add. 14,586 dated to the 7th or 8th century. A note at the end of Add. 14,586 reads: "The quire missing after fol. 73 (Also a torn conjugate pair of leaves once enclosing folios 8-13) was found loose by Mr. Evelyn-White at the Convent of the Syrians in the Nitrian Desert in the spring of 1921. F.C.B." The folios are in good condition, and, for the most part, are quite legible, except for the "torn conjugate pair of leaves."
- MS 2690 *Liturgical text*. Two parchment folios, $6\frac{1}{4}'' \times 8''$ written in a West Syrian Serta of the 10th or 11th century. 19-20 lines/page.
- MS 2693 *The History of the Man of God from Rome (Alexius Romanus)*. An extremely ancient parchment fragment from the first part of this work. This folio is in a very rare format; it is written in three columns. It measures $9\frac{1}{2}'' \times 11\frac{1}{2}''$ and is written in the most archaic type of Estrangelo script, dating to the 5th or 6th century, reminding one of British Museum Add. 12,150, dated 411 A.D. There are 36-38 lines/page. The text corresponds to the text of page 7, line 15 to page 11, line 16 of Arthur Amiaud's *La Légende Syriaque de Saint Alexis: L'Homme de Dieu* (Paris, 1889). However, none of the descriptions of the MSS cited by Amiaud match this folio. It is certainly one of the oldest if not the oldest monument to this hagiographical text.
- MS 1032 *Book of the Service of the Mass* in Garshuni. This paper MS of 311 folios measuring $6'' \times 8''$, is from the 19th century and was taken from El Moallaka Church in Cairo. Though the bulk of the codex is in Garshuni, there are Syriac sections: folio 1a has the dedication in Syriac. Folios 288a-300b contain various prayers and *sedre*.

Without a doubt, some of these MSS are fragments from the great storehouse of Syriac manuscripts, Deir el-Suryan, such as MS 2586 and MS 2602. There are probably others as well.

Ancient manuscripts often travel along many circuitous and hidden routes. As time passes, unknown manuscripts will emerge from their hiding places into the view of scholarship, bringing startling surprises and unknown sources¹. Egypt is an incredible treasure house of antiquity and still yields her

1 The author had the excitement of discovering a missing folio of the Old Syriac (Sy^o) text of

treasures and secrets to those who probe, especially on the less travelled byways. Father Samuel, a monk and scholar at Deir el-Suryan, told me of excavations of some of the ruins of monasteries in the Wadi-el-Natron that would be taking place in the near future. Possibly these will yield more riches of ancient manuscripts.

Luke 16:13-17:1. See: D. L. McConaughy, "A Recently Discovered Folio of the Old Syriac (Sy^c) Text of Luke 16,13-17,1," *Biblica* 68,1 (1987) 85-90. (Includes facsimiles.)

KONGRESSBERICHTE

VI. Nubiologisches Colloquium in Uppsala

Vom 11. bis 16. August 1986 versammelte sich die Gesellschaft für nubische Studien in Schwedens ältester Universitätsstadt¹. Das Interesse, das nach wie vor allgemein den nubischen Studien entgegengebracht wird, bezeugte die große Teilnehmerzahl. Es wurde teilweise im Plenum, mehrfach aber in zwei oder gar drei Sektionen getagt. Das Programm umfaßte alle Perioden von der Vorzeit bis zum Leben der gegenwärtigen Nubier. Archäologie, Geschichte, Kunstgeschichte, Theologie, Ethnologie, Philologie waren je mit ihren Beiträgen vertreten. Der nubische Raum schält sich immer mehr als eigenständiges Land mit eigenständiger Entwicklung und Gestalt heraus. Wenn hier naturgemäß nur von der christlichen Periode die Rede ist, so besagt das nicht, daß zu ihrer Beurteilung nicht auch andere Perioden ihren Beitrag leisten könnten. Die gegenseitige Bedingtheit und innere Verschränktheit der Entwicklung dürfte wesentlich größer sein als bisher gedacht.

Am 11. August begrüßte Torgny Säve-Söderbergh seitens des Organisationskomitees das Plenum und bat um Benutzung der englischen Zunge, da diese die gemeinsame Sprache aller Skandinavier sei. Von der ägyptischen Altertümmerverwaltung sprach Ahmed Kadry. Dann folgte in französischer Sprache der Eröffnungsvortrag des Präsidenten der Gesellschaft für nubische Studien, Jean Vercoutter, Paris, der in umfassender Weise den Stand der nubischen Studien darstellte und auf die zukünftigen Perspektiven einging. Nach der Kaffeepause wurden drei Initiativen vorgestellt, die dem Fehlen von Fachorganen abhelfen wollen: Francis Geus, Lille, sprach über sein neues Periodikum »Archéologie du Nil Moyen«, Herbert Tomandl stellte die von Inge Hofmann, Wien, initiierten »Beiträge zur Sudanforschung«² vor und C. D. G. Müller, Bonn, schilderte kurz die »Nubica«, das neue internationale Jahrbuch für meroïtische und nubische Studien, das der Verleger J. Dinter, Köln/Rhein, als Publikation für das gesamte Gebiet in allen seinen Sparten

1 Cf. C. Detlef G. Müller: V. Nubiologisches Colloquium in Heidelberg, in OrChr 67 (1983) 218-220. P. 219, linea 10 muß es richtig »Scharfsinn« heißen und linea 12 »Gabra Abdel-Sayed Gawdat«.

2 Zu dieser Zeitschrift liegt bereits ein Beiheft 1 vor: Inge Hofmann/Herbert Tomandl: Unbekanntes Meroë, Wien-Mödling 1986.

plant³. P. O. Scholz wird die Schriftleitung anvertraut, während Müller als Herausgeber figuriert.

Anschließend tagte man in zwei Sektionen, die vorwiegend die alte Zeit behandelten. Steffen Wenig schilderte in deutscher Sprache die Steinförde-tagungen (Mecklenburg-Strelitz), über die in der Wissenschaftlichen Zeitschrift der Humboldtuniversität berichtet wird. Es handelt sich um den bisher umfassendsten Einsatz der Informatik, der archäologisch-linguistischen Computeranalyse und des Mikrocomputers in der Feldarbeit. Friedrich Hinkel, Berlin: »Egyptian Cubit or Greek Modul?« ging der architektonischen Harmonie nach. Peter Behrens, Köln/Rhein suchte das in einer 'Ēzana-Inschrift genannte Ziel eines kurzen Feldzuges dieses äksumitischen Königs des 4. Jahrhunderts gegen die Noba in der Regenzeit festzustellen. Die Unsicherheit über den Ausgangspunkt und vor allem den benutzten Truppenkörper verhinderte jedoch ein überzeugendes Ergebnis. Der Autor sieht keine Verbindung zwischen den in der Inschrift genannten Noba und den Nubiern des Niltales.

Am 12. August traf man sich nachmittags gar in drei Sektionen. Fritz Hintze, Berlin, sprach über »Meroitic and Nubian, a comparative Study«. Er ging von der modernen Strukturbeschreibung der Sprachen aus und stellte auch das noch unerforschte Meroitisch in den Rahmen der ostsudanesisch- nilotisch-saharischen Sprachen. Eine gewisse Verwandtschaft mit dem Nubischen dürfte sich auch kaum mehr abstreiten lassen. Andrzej Zaborski, Krakau, äußerte sich zu »Remarks on the verbal system of Nubian«, während Rüdiger Unger, Albisheim/Pfrimm, »Bemerkungen zum altnubischen Ausdruck 'parren koğra'« vortrug. In umfassender philologischer Gelehrsamkeit wurde dieser Terminus aus der Homilie über die zwei Canones von Nikaia⁴ behandelt und als »Kornsaat« erklärt. Herman Bell, King Faisal University, Dammam (Saudi-Arabien; früher circa 7 Jahre im Sudan) sprach dann über »The Significance of the extinct language of Jabal al-Haraza in the reconstruction of Nubian History« und entwarf ein genaues Panorama der nubischen Sprachen und schilderte seine Versuche, Reste der ausgestorbenen Sprache aufzufinden. Es handelte sich um eine wichtige Darlegung eines Kenners zur nubischen Sprachgeschichte. Roland Werner, Marburg/Lahn, behandelte »Tone in Nobiin Nubian«, hier an Forschungen Bell's anknüpfend. Das Phänomen bedarf seinem Umfange nach noch der genauen Durchdenkung. Handelt es sich zum Teil in Wirklichkeit um die Satzmelodie

3 Der erste Band soll 1987 erscheinen. Daneben ist eine »Bibliotheca Nubica« für größere Studien vorgesehen.

4 Cf. Ernst Zyhlarz: Grundzüge der nubischen Grammatik im christlichen Frühmittelalter (Altnubisch), Leipzig 1928 (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, Vol. XVIII, 1), p. 146, Abschnitt 6.

(Rüdiger Unger)? Erneut Herman Bell führte dann in die sprachliche Gegenwart, indem er nubische Dichtung vermittelte und zwei Lieder vorführte, die I. H. Karim, ein Dongola-Nubier in Saudi-Arabien, gedichtet hatte. Die Dichtkunst zeigt das neue Erwachen der Nubier, die ihre Sprache zu pflegen beginnen.

Abends wurden einige Ausgrabungsberichte vorgetragen, die für die christliche Zeit wichtig sind: Derek Welsby, Newcastle upon Tyne, sprach über die britischen Ausgrabungen in Ostsobā 1981-86, die vorerst zu einem Abschluß gekommen sind. In Sobā, der Hauptstadt von Alodien, hatte einst Peter Shinnie gegraben⁵. Weitere Ausgrabungen wären dringend zu wünschen. Alodien, das südlichste der drei christlichen nubischen Reiche, ist bisher am wenigsten erforscht. Es dürfte stärkere Beziehungen zu Äksum gehabt haben und in gewisser Weise Nachfolgestaat Meroë's gewesen sein. Über die polnischen Ausgrabungen in Alt-Dongola 1983-86 berichtete Stefan Jakobielski, während Włodzimierz Godlewski spezieller über »The Cruciform Church Site in Old-Dongola — the sequence of buildings from the VIth to the XVIIIth century« sprach. Hier in der Hauptstadt Makuriens gehen die Ausgrabungen ihren regelmäßigen Gang, ohne in letzter Zeit direkt spektakuläre Ergebnisse gebracht zu haben.

Am 13. August war eine ganze Vormittagssitzung der nubischen Christenheit in Nord und Süd gewidmet. Török László leitete mit dem Vortrag »The historical background: Meroë, North and South« ein. Weiter sprachen Stefan Jakobielski (Archaeology and History) und Martin Krause (Concerning the Church-History of Nubia). St. Jakobielski las den Vortrag von Przemysław Gartkiewicz (Architecture). Derek Welsby äußerte sich erneut über Sobā. Gerald Browne beschloß die Serie mit einem Vortrag »Greek into Nubian« auf Grund der Qaṣr Ibrīm-Funde. Seine Äußerungen überzeugten nicht ganz, da er — von der klassischen Philologie herkommend — das koptische Medium, über das wohl auch die griechische Literatur vornehmlich in das Nubische floß, eigentlich nicht in Rechnung stellte. William Adams, Lexington/Kentucky, sprach das Schlußwort zu dem Gesamtkomplex. Nachmittags sprachen Theofried Baumeister, Mainz (Stephanos, der Namensheilige der Kirche des früheren Isis-Tempels auf der Insel Philae)⁶, Adriana Belluccio, Rom (Le Phénix dans la Nubie chrétienne), P. O. Scholz, Remagen (Gnostische Elemente in den nubischen Wandmalereien: Das Christosbild; hier neue

5 Peter L. Shinnie/Rebecca J. Bradley: *The Capital of Kush 1, Meroë Excavations 1965-1972*, Berlin 1980 (= *Meroitica* 4).

6 Zu diesem interessanten, auch neue Perspektiven für die Missionierung Nubiens eröffnenden Vortrag wäre anzumerken, daß Unsicherheiten in der Namensgebung der Kirchen in den Quellen auch darauf beruhen, daß die Kirchen ursprünglich nicht nach Namensheiligen, sondern nach Stiftern (Kaisern, Patriarchen, Laien) genannt wurden. Im Volksmund mögen sich so noch lange unterschiedliche Bezeichnungen erhalten haben.

Einsichten darbietend), Marguerite Rassart-Debergh (*Peinture copte — technique des peintures de Kellia*; zugleich ein ausgezeichnete Überblick über die neuesten Ausgrabungen in der Kellia-Siedlung). Nach der Kaffeepause äußerten sich noch Ewa Balicka-Witakowska, Uppl. Väsby (*Descente de croix sur une peinture murale de la cathédrale de Faras*), Giovanni Vantini, al-Ḥartūm (*The Faras Golgatha and the Apocrypha*)⁷, Adam Lukaszewicz, Warschau (*Some Remarks on the Iconography of Anchorites from Faras Cathedral*), Mario Schwarz, Wien (*Syro-Palestinian Influence on Nubian Wall-Painting and Church-Architecture; Ägypten und auch die bedeutende syrische Kolonie in Ägypten wurden völlig ignoriert*)⁸! Paul van Moorsel, Leiden, rief anschließend zum Zusammenhalt und zu stärkerer gegenseitiger Unterstützung in der Forschung auf.

Der Abend war wieder interessanten Ausgrabungsberichten gewidmet, die auch für die christliche Zeit von Bedeutung waren: Sergio Donadoni, Rom (*Nouveautés de Djebel Barkal, Campagne de 1986*); Timothy Kendall, Boston/Massachusetts (*A Bridge on Jebel Barkal: Preliminary Report*); John Alexander, Cambridge/England, and Boyce Driskell, Wilma/Alabama (*The X-Group Temples at Qaşr Ibrīm: 1986*); Nettie Adams, Lexington/Kentucky (*Temple Textiles from Qaşr Ibrīm*; dieser offenbar unerschöpfliche Platz hat uns auch wichtige Textilien aus allen Zeiten erhalten).

Am 15. August fand eine Morgensitzung über *Nubian Culture in the 20th Century* statt, in der Andreas Kronenberg, Frankfurt/Main, einen Überblick über »Nubian Culture in the Sudan in the 20th Century« bot. Ali Osman, al-Ḥartūm, teilte in einer Gegenrede mit, daß mindestens drei Nubier in der jeweiligen sudanesischen Regierung seien. Herman Bell betonte den Unterschied zwischen ägyptisch und sudanesisch Nubien. In einer Diskussions-sitzung unter Leitung von Friedrich Hinkel, Berlin, sprach Charles Bonnet, Genf, grundsätzlich über die Struktur des gesamten nubologischen Colloquiums, des weiteren über die Zerstörung der archäologischen Stätten durch

7 Dieses jetzt in dem Nationalmuseum zu al-Ḥartūm befindliche Bild ist am besten bei Kazimierz Michałowski: *Faras, die Kathedrale aus dem Wüstensand, Einsiedeln-Zürich-Köln 1967*, Abbildung 54 untere Hälfte, zu studieren, da diese Aufnahme noch vor der Ablösung in situ gemacht wurde. Dargestellt ist der Teufel, die alte Schlange, einmal in menschlicher Gestalt unter den Füßen des Heilandes und links als Schlange. Zur Erklärung wäre auch die koptische Homiletik heranzuziehen und die Hadesfahrt des Heilandes dort genau zu studieren. Auf jeden Fall ist die Öffnung der Hölle und die Herausführung der Insassen durch den Auferstandenen dargestellt. Links in der Schlange scheinen bis zu fünf Köpfe sich zu befinden. Hier wäre möglicherweise an die endgültig Verdammten zu denken, die in der Amente zu verbleiben haben: Judas Ischariot, Herodes, Herodias und ihre Tochter, Kaiser Diokletian. Vantini beruft sich bei seiner Erklärung allein auf die neutestamentlichen Apokryphen, insonderheit die *Acta Pauli*, was nicht genügen dürfte.

8 Auch bei dem Hinweis auf Verbindungen mit Armenien im Kirchenbau blieb man im luftleeren Raum und stellte nicht die Armenier und Georgier in Ägypten in Rechnung.

den Bau zahlreicher Häuser, besonders in Ägypten, aber auch im Sudan. Auf der nächsten Konferenz sollte die Keramik behandelt und Hauptreferate über die Archäologie im Sudan gehalten werden. Auch wurden Resolutionen gefordert, die die Erhaltung der archäologischen Monumente fördern sollten.

Bożena Rostkowska, Warschau, äußerte sich nachmittags über »Reflections on Beliefs and Customs of Christian Nubia«; Bogdan Żurawski, Warschau, machte »Some remarks concerning Nubian Magic in the Christian Period«. Hier muß allerdings davor gewarnt werden, jedwede Anrufung eines Heiligen, jedes Amulett als Magie, also Zauberei zu bezeichnen. Dieser Terminus sollte wirklicher Magie mit Zauberschüssel und Herbeizwingung und Dienstbarmachung der Geister vorbehalten bleiben. In anderen Fällen haben wir eher einen legitimen Ausdruck der Volksfrömmigkeit vor uns. Mieczysław Rodziejewicz, Alexandrien, folgte mit: »Archaeological Evidence to the Chronology of the Sunnarti Church«. Hier wurde auf Grund der Keramik noch einmal die Datierung dieser von Erich Dinkler ausgegrabenen Kirche überprüft, die wesentlich vor dem 13./14. Jahrhundert liegen mag. William Adams' Skepsis gegenüber dem Neuansatz überzeugte nicht ganz. Krzysztof Pluskota, Warschau, schließlich bot »Remarks on Pottery from Old Dongola«.

Die hier genannten und zum Teil kurz skizzierten Vorträge stellen nur eine Auswahl aus der Fülle dar. Aus dem Programm seien noch folgende Themen genannt: Peter L. Shinnie, Calgary/Alberta: »Christian Nubia and the Crusades«; B. Rostkowska: »Book Illustrations in Christian Nubia«; Karel Innemée, Leiden: »Parallels between Nubian and Byzantine Liturgical Vestments«; Gabra Abdel-Sayed Gawdat, Kairo: »The importance of the Site of Haġir Edfu for Coptology and Nubiology«.

In der Eingangshalle hatte man einige Anschlagbretter zur Verfügung gestellt, an denen archäologische Funde und ihre Analyse, Bilder und das Jahrbuch »Nubica« vorgestellt wurden.

Am 11. August fand abends ein Empfang in der stilvollen alten Universität statt, dem R. Holthoer in Vertretung des Rektors präsierte. Anschließend wurden die schöne Sammlung ägyptischer und nubischer Altertümer des Victoria Museums im Gustavianum, sowie das alte anatomische Theater daselbst besucht.

Am 14. August nachmittags fand wieder unter Leitung von R. Holthoer ein Ausflug statt. Besucht wurden Alt-Uppsala, die Kirche von Ärentuna, die Kirche von Tensta und Österbybruk. In der Meierei von Österby fand abschließend ein Bankett auf Kosten der schwedischen Akademie der Wissenschaften statt. T. Säve-Söderbergh hielt die Tischrede im Namen des Gastgebers.

Am Sonnabendvormittag, den 16. August, endete das Colloquium mit der offiziellen Generalversammlung der Gesellschaft für nubische Studien. Jean

Vercoutter wurde für weitere vier Jahre Präsident. Für die ausscheidenden Vorstandsmitglieder Jakobielski, Krause, van Moorsel wurden in geheimer Wahl fünf neue gewählt⁹: William Adams, Charles Bonnet, Gabra Abdel-Sayed Gawdat, Włodzimierz Godlewski und Friedrich Hinkel, während die in Heidelberg gewählten Browne, Török, Andelsman weiterhin im Vorstand verblieben¹⁰. Das nächste Colloquium wurde für 1990 nach Genf vergeben. Eine größere Anzahl neuer Mitglieder wurde aufgenommen. Ein Telegramm wurde dem abwesenden Chef der sudanesischen Altertümerverwaltung, Dr. Negm el-Din Mohammed Sherif gesandt. Adressen wurden beschlossen an die Direktoren der Altertümerverwaltung Ägyptens und des Sudans, an den »patron« J. M. Plumley, Erika Dinkler, Frau Michałowski und Lorenz Karman.

Resolutionen wurden gefaßt, die die Ausgrabung besonders gefährdeter Stellen, Qaṣr Ibrīm und seine Funde (gerade auch die altnubischen Texte), die Arbeit in Soba und die noch ausstehende endgültige Publikation verschiedener Expeditionen anläßlich der Nubienrettungscampagne betrafen.

Außerdem wurde von dem Präsidenten persönlich ein längeres englisches Telegramm des Ehrenpräsidenten Negm el-Din Sherif vorgelesen. Hier wurde das Wiederaufblühen der Zeitschrift »Kush« gemeldet, die Publikation der Ausgrabungen erwünscht, neue Grabungslizenzen in Aussicht gestellt. Man beschloß ein Gegentelegamm.

Krause teilte mit, daß die Publikation der Vorträge in Heidelberg (1982) vorliege. Laut Säve-Söderbergh druckt die schwedische Akademie nur die Hauptvorträge ab. Die übrigen Vorträge können in »Archéologie du Nil Moyen«, »Beiträge zur Sudanforschung«, »Nubica« oder an anderen Stellen publiziert werden. Weiter wurde mitgeteilt, daß Ende August 1988 in Leiden ein Treffen über das christliche Wandbild stattfinden solle. Nun sprachen der Präsident Jean Vercoutter und der Ehrenpräsident Gamal Mokhtar Schlußworte; letzterer stellte weitere Kongresse in Ägypten in Aussicht.

Dieses inhaltsreiche Nubiologentreffen erheischt einige Bemerkungen, da die Gesellschaft für nubische Studien an einem Wendepunkt zu stehen scheint:

1. In der französischen und deutschen Delegation wurde die Prädominanz der englischen Sprache mit Bedauern vermerkt. Man gab ihr nicht zu Unrecht die Schuld an einem Niveauverlust der Diskussion. Eine Rückkehr zu der

⁹ Die neuen Statuten ab 1986 verlangen acht gewählte Mitglieder statt wie bisher sechs. Außerdem sind die Chefs der ägyptischen und der sudanesischen Altertümerverwaltung jeweils ex officio Ehrenpräsidenten.

¹⁰ Am Vorstandstisch hatten in Uppsala außerdem Platz genommen der Ehrenpräsident Gamal Mokhtar, Kairo, sowie Sergio Donadoni, Rom, und Ali Osman, al-Ḥarṭūm.

sonst auf internationalen Kongressen üblichen Vielfalt der Kongreßsprachen kann der Gesellschaft nur anempfohlen werden.

2. Die Gesellschaft wurde 1972 in Warschau fast ohne Statuten und ohne Mitgliedsbeitrag gegründet. Angesichts der jetzigen Größe der Gesellschaft müßte ein Weg gefunden werden, die Mitglieder mit einer Mitgliederliste, den Statuten, einem Verzeichnis des jeweiligen Vorstandes und kurzer Mitteilung über seine Aktivitäten zu versorgen. Sonst bildet sich ein kleiner Kreis, der allein Bescheid weiß und mehr oder weniger allein alle Be- und Entschlüsse faßt.

3. Die Sektion über Nubien im 20. Jahrhundert ist grundsätzlich zu begrüßen. Angesichts der äußeren und inneren Spaltung der Nubier muß hier aber mit größter Delicatesse verfahren und politische Implikationen möglichst vermieden werden. Gamal Mokhtar sah sich bereits gezwungen, in Übereinstimmung mit der Politik seiner Regierung mitzuteilen, daß die Nubier in Unternubien als südliche Ägypter zu betrachten seien.

4. Wesentliches Existenzkriterium eines wissenschaftlichen Kongresses ist es, daß die Verhandlungen insgesamt schnell und lückenlos der interessierten Öffentlichkeit zugänglich gemacht werden. Für die Wissenschaft ist es wichtig, daß so an einer Stelle zusammen der Stand und die Interessenschwerpunkte eines Faches jedermann zugänglich sind. Das wird in der Nubiologie diesmal nicht mehr der Fall sein. Überzogene Forderungen mancher Verlage mag man dafür verantwortlich machen. Es ist aber eine Groteske, daß angesichts neuer, besserer und preiswerterer Druckverfahren die Druckqualität vieler Publikationen immer schauerlicher wird und die Herstellung aus Kostengründen scheitert oder um Jahre hinausgezögert wird (cf. die Verhandlungen von Heidelberg 1982), während im Handsatz rasch und unverzüglich publiziert werden konnte. Die »Nubica« wollen auch beweisen, daß heute eine vernünftige Publikation durchaus zu erschwinglichem Preise und ohne zeitliche Verzögerung herausgebracht werden kann.

Caspar Detlef Gustav Müller

XXXIIth International Congress for Asian and North African Studies (ICANAS)

Vom 25. bis 30. August 1986 fand in Hamburg der 32. International Congress for Asian and North African Studies statt; unter der Sigle ICANAS hat somit der Internationale Orientalistenkongreß (International Congress of Orientalists) über ein zwischenzeitliches CISHAAN (aus der frz. Namensform des International Congress of Human Sciences in Asia and North Africa) einen neuen (längergültigen?) Namen gefunden. Wie die Namensänderungen schon andeuten, hat in dieser Körperschaft eine starke thematische Verschiebung, von Philologie und Geschichte und hin zu Gegenwartsfragen (unter soziologischem und politologischem Aspekt) stattgefunden. Dies drückte sich schon in der Gliederung der 15 Sektionen und deren Namensgebung aus; weit mehr aber noch in den Themen der angekündigten Referate.

Somit war Sektion 4: **Christlicher Orient** eher ein Element der Kontinuität, wenn auch die geringe Anzahl von 21 Referaten (zu denen freilich noch einige aus der Sektion **Semitistik** zu ziehen wären) deutlich macht, welche kleine Schar von Wissenschaftlern sich dem ungemein reichen, wenn auch schwierigen Felde der Kunde des Christlichen Orients widmet. Dennoch repräsentierten die Referate alle Gebiete der traditionellen Wissenschaft.

Allgemeine Probleme behandelten die beiden Sondervorträge:

Johannes Irscher: Das Schrifttum des Oriens Christianus als Bestandteil der spätantiken Literatur.

Peter E. Pieler: Lex Christiana.

Syrisch und Aramäisch waren vertreten durch:

Susanne Albrecht: West Arameans in the Federal Republic of Germany — In search of identity (Hier auch der Gegenwartsbezug in der Sektion des Christlichen Orients).

Michael Breydy: Les extraits syriaques de Proclus dans l'exposé de la foi de Jean Maron.

Michael Breydy: Einfach tot oder hingeschieden? Ein philologisches Problem mit theologischem Hintergrund.

Carsten Colpe: Die Mahgrāyē. Beziehungen zwischen Samaritanern, Judenchristen und Arabern (5.-7. Jh.).

Sprache und Kultur des christlichen Kaukasus waren vertreten durch vier Referate:

M. Kristin Arat: The Armenian deaconess in canonical view.

M. Kristin Arat: The Armenian deaconess and the role of women in the church.

M. Chahin: Some legendary kings of Armenia? Can they be linked to authentic history?

Nikolos Dschanelidse: Kirchengeschichtsschreibung in der georgischen Literatur.

Die koptischen Studien waren vertreten durch:

Otto F. A. Meinardus: The renaissance of Coptic monasticism.

Bertold Spuler: The kiss on the breast or: The Copts and the state.

Lothar Störk: St. Menas in Stolzenfels: ein ägyptischer Heiliger am Rhein.

Dem Südraum des großen christlich-orientalischen Kulturkreises galten die folgenden Referate:

Franz Amadeus Dombrowski: Internment of Members of the Royal Family in Ethiopia, Turkey and India.

Manfred Kropp: Amharische Übersetzungen des Ser'āta mangelst: ihr heuristischer Wert für das Verständnis der Ge'ez-Version.

Veronika Six: Bemerkungen zur äußeren Form der Textgestaltung äthiopischer Handschriften.

Barbara Kryst: Women in Ethiopian Society.

Siegbert Uhlig: Die Krönung in den orientalischen Trauungsriten.

Rainer Maria Voigt: The gemination of the imperfect forms in Old Ethiopic.

Den Beziehungen zum Abendland, die schon in dem Vortrag von L. Störk vertreten waren, galt das Referat von

Costas P. Kyrris: Cypriot ascetics and the Christian Orient.

In dem starken Anteil der äthiopischen Studien ist das besondere Verdienst des Sektionsleiters Prof. Ernst Hammerschmidt zu sehen, der allen Veranstaltungen der Sektion sein Gepräge gab. Sie zeichneten sich durch eine gelassene Freundlichkeit aus, in der zu jedem Referat ausführliche und weiterführende Gespräche (ich vermeide das Wort Diskussion) geführt wurden.

Ein Empfang im Haus des Sektionsleiters unterstrich noch einmal den besonderen Zusammenhalt und persönlichen Kontakt zwischen den Teilnehmern. Wir wünschen Herrn Prof. Hammerschmidt, daß er seine Bemühungen um den 32. Internationalen Orientalistenkongreß (belassen wir es hier bei der alten Bezeichnung), dessen Stellvertretender Generalsekretär er gewesen ist, mit der vollständigen und baldigen Veröffentlichung aller Referate abschließen kann.

Manfred Kropp

PERSONALIA

Dr. P. Edmund (Michael) Beck OSB, Metten, feierte am 6.11.1987 seinen 85. Geburtstag. Geboren am 6.11.1902 in Huldessen, Niederbayern, besuchte er das humanistische Gymnasium in Metten, trat in die Abtei Metten ein und studierte nach dem Noviziat 1923-1927 an der Universität München Philosophie und Theologie, 1927-1928 an der Universität Würzburg klassische Philologie, Deutsch und Geschichte. 1928 nahm er in München seine orientalistischen Studien wieder auf bei den Professoren Fr. Hommel (Keilschrift und Arabisch), W. Spiegelberg (Ägyptisch und Koptisch), G. Bergsträßer (Arabisch und Hebräisch), W. Hengstenberg (Syrisch und Koptisch), K. Dyroff (Ägyptisch und Arabisch). Nach den Staatsprüfungen war er als Lehrer am Gymnasium Metten tätig. 1939 promovierte er bei Prof. O. Pretzl an der Universität München mit der Dissertation »Die Koranzitate bei Sibawaih«. In der Folgezeit wandte er sich — neben anderem — besonders den syrischen Studien zu, edierte und übersetzte die Werke Ephräms des Syrers, dem er auch zahlreiche Untersuchungen widmete. Unserer Zeitschrift ist er ein treuer Mitarbeiter.

Prof. Lic. Dr. Werner Strothmann, Göttingen, beging am 23. Februar 1987 seinen 80. Geburtstag. Er ist hochverdient um die syrischen Studien an der Universität Göttingen, war maßgeblich an der Errichtung des dortigen Sonderforschungsbereiches Orientalistik (Synkretismus) beteiligt, steuerte selbst zahlreiche Beiträge bei und arbeitet auch heute noch unermüdlich unter anderem an der von der Deutschen Forschungsgemeinschaft finanzierten Erstellung einer Konkordanz zur syrischen Bibelübersetzung an maßgeblicher Stelle mit.

Prof. em. Dr. Dr. P. Ludger Bernhard OSB, Universität Salzburg und Internationales Forschungszentrum, Mönchsberg, Orientinstitut, vielseitiger Fachmann für die orientalischen Kirchen und Literaturen, vollendete am 25. August 1987 das 75. Lebensjahr.

Prof. Dr. Dr. Alexander Böhlig, Tübingen, durch seine Arbeiten zum gesamten Christlichen Orient und besonders zu den Nag' Hammadi-Texten weithin bekannt, beging am 2. September 1987 seinen 75. Geburtstag. Aus diesem Anlaß wurde er mit einer Festschrift geehrt.

Frau Prof. Dr. Fairy von Lilienfeld, Erlangen, emeritierte langjährige Inhaberin des Lehrstuhls für Geschichte und Theologie des Christlichen Ostens an der Universität Erlangen, wurde am 4. Oktober 1987 siebzig Jahre alt. Ihre Interessen gelten neben ihren ökumenischen Bemühungen vor allem den slawischen und griechischen Kirchen, aber auch dem syrischen, armenischen und georgischen Christentum.

Frau Prof. Dr. Elene Metreweli, Direktorin des Handschriften-Institutes in Tbilissi, Georgische SSR, vollendete am 13. Dezember 1987 das 70. Lebensjahr. Neben zahlreichen Textausgaben und Untersuchungen zur altgeorgischen Literatur verdankt man ihrer tatkräftigen Leitung und Mitarbeit die zügig voranschreitende Katalogisierung der georgischen Handschriften in Tbilissi.

Prof. Dr. Caspar Detlef Gustav Müller, Bonn, wurde am 19. Juli 1987 sechzig Jahre alt. Neben den gängigen Sprachen und Literaturen des Christlichen Orients vertritt er auch das erst vereinzelt gelehrte Altnubisch in Forschung und Lehre. In den vergangenen Jahren konnte er mehrere seiner Studenten zur Promotion in der Kunde des Christlichen Orients führen. Zu seinem 60. Geburtstag erscheint eine Festschrift.

Prof. Dr. Stephen Gerö, Vertreter des Christlichen Orients an der Universität Tübingen, wurde vom Ministerpräsidenten des Landes Baden-Württemberg am 15. April 1987 der Titel »Ordinarius« verliehen.

Dr. P. Michel van Esbroeck SJ, aus der Gruppe der Bollandisten, Brüssel, wurde zu Beginn des WS 1987/88 als Nachfolger von Prof. Dr. Julius Abfalg als Professor der »Philologie des Christlichen Orients« an die Universität München berufen.

Dr. Andrew N. Palmer, Oxford, zuletzt Humboldt-Stipendiat in München, wurde am 1. Juli 1987 zum Universitätsdozenten für Byzantinologie an der Reichsuniversität Groningen, Niederlande, ernannt.

Julius Abfalg

TOTENTAFEL

Prof. h.c. (Oslo 1965) Kalistrate Salia, geb. 28. August 1901, als Begründer (1948) und langjähriger Herausgeber der Zeitschrift »Bedi Kartlisa. Revue de kartvélologie« um die georgischen Studien im Westen hochverdient, auch Verfasser wichtiger Untersuchungen zur georgischen Geschichte, verstarb am 29. August 1986 in Paris.

Prof. Dr. Hans Vogt, Oslo, geb. 1. Januar 1903 in Friedrickstadt, Norwegen, Sprachforscher, hervorragender Kenner der georgischen Sprache, Verfasser der wichtigen »Grammaire de la langue géorgienne« (Oslo 1971) und anderer Arbeiten zur georgischen Sprache, verstarb 1986.

Dr. Georges Dumézil, geb. 4. März 1898 in Paris, Sprachwissenschaftler, Erforscher kaukasischer Sprachen, starb am 12. Oktober 1986. Von 1977-1984 leitete er die Zeitschrift »Revue des études arméniennes«.

Prof. Akaki Schanidze, Tbilissi, starb am 29. März 1987. Noch am 26. Februar 1987 hatte er im Rahmen einer Festwoche mit akademischen Veranstaltungen und mit zahlreichen Teilnehmern aus dem In- und Ausland seinen 100. Geburtstag in körperlicher und geistiger Frische gefeiert. Im Laufe seiner fast 70-jährigen Lehrtätigkeit bildete er viele bedeutende Kartvelologen aus. Zu seinem 80. Geburtstag gab G. Garitte in Le Muséon 80(1967)431-474, einen Überblick über sein Leben und Werk. Eine zu seinem 90. Geburtstag erschienene »Biobibliograp'ia«, Tbilissi 1977, führt für den Zeitraum von 1906 bis 1976 insgesamt 571 Veröffentlichungen auf, dazu noch 84 Bücher, die Schanidze als Redaktor betreute. Die Liste wäre für die Jahre 1977 bis 1986 fortzuführen. Mit Akaki Schanidze verlor die Kartvelologie ihren bedeutendsten Vertreter, die Stadt Tbilissi den letzten noch lebenden Mitbegründer der Universität Tbilissi. Akaki Schanidze wurde am 2. April 1987 auf dem Ehrenfriedhof vor der Universität Tbilissi beigesetzt.

Julius Abfalg

BESPRECHUNGEN

Hippolytus *Refutatio omnium Haeresium*. Edited by Miroslav Marcovich. (= Patristische Texte und Studien 25, hrsg. von K. Aland und E. Mühlenberg). Walter de Gruyter. Berlin-New York 1986, 541 S., Ganzleinen, DM 298,—.

Die im Blick auf die Ausstattung und den vorzüglichen, sehr übersichtlichen Druck des griechischen Textes preiswerte Edition der erhaltenen Bücher der *Refutatio* des Hippolyt ersetzt nunmehr die von P. Wendland eingerichtete und aus dessen Nachlaß von H. Diels, K. Holl und A. von Harnack 1916 herausgegebenen Ausgabe der Griechischen Christlichen Schriftsteller. M. begann seine Arbeit 1962 und datierte sein Vorwort zur Ausgabe Weihnachten 1980. Gegenüber Wendland sollte eine »einsichtige zuverlässige« Textgestalt erstellt werden, die die originäre Sprache Hippolyts wiederherstellen wollte.

Folgende Prinzipien leiteten M. bei der Rekonstruktion seines *textus receptus*: Da der einzige Hauptzeuge, der Codex Parisinus aus dem 14. Jahrhundert, in einem höheren Maß »damaged, lacunose and corrupt« ist als die bisherigen Editoren vermuteten, mußte der bisherige Text mit Hilfe von neuen Methoden überprüft werden. Der Autor der *Refutatio* schätzt die wortwörtliche Wiederholung. Dies eröffnet die Möglichkeit, korrupte Stellen aus Hippolyt selbst sicherer festzulegen. Die Neigung Hippolyts, wörtlich Quellen auszuschreiben, gestattet eine weitere Einsicht auf das Original zurückzuschließen. Ferner kann von späteren Autoren, die Hippolyt zitieren, auf die hippolytische Textgestalt (z.B. Theodoret) zurückverwiesen werden. Und schließlich erlauben die edierten Texte der gnostischen Bibliothek von Nag Hammadi (Chenoboskion) mit ihrer Standardterminologie und Phraseologie klarer die von Hippolyt beschriebenen gnostischen Phänomene zu erkennen und so wiederum zur originären Ausdrucksweise des Autors zurückzufinden.

Diese konsequent in vorliegender Edition angewandte Methode ließ den kritischen und textkritischen Apparat gegenüber Wendland gewaltig anschwellen. Und gerade hier liegt der besondere Wert der Arbeit von M. Die sehr umfänglichen Referenzen auf die gnostische und antignostische Literatur im Apparat 1, die zudem die jüngste Forschung berücksichtigen, sind eine unschätzbare Hilfe, den Text Hippolyts, der hauptsächlich in der Interpunktion und in der Großschreibung zum Anfang eines Satzes sich vom Text Wendlands unterscheidet, im Sinne einer »relecture« neu zu verstehen. Es wäre nun höchst wünschenswert, wenn sich erneut Übersetzer in die jeweilige Landessprache fänden. Als dringendes Desiderat müßte eine Übersetzung ins Deutsche unternommen werden, da die von K. Preysing (BKV² 1922) durch das hier aufbereitete Material überholt ist. Auch die nicht gerade überwältigende Anzahl wissenschaftlicher Literatur zur *Refutatio* könnte durch M. wesentlich befruchtet werden, zumal ausgezeichnete Register (S. 421-541) die Arbeit wesentlich erleichtern.

Wilhelm Gessel

Karen Jo Torjesen, *Hermeneutical Procedure and Theological Method in Origen's Exegesis*. (= Patristische Texte und Studien 28, hrsg. v. K. Aland und W. Schneemelcher). Walter de Gruyter. Berlin-New York 1986, Ganzleinen, 183 Seiten, DM 76,—.

Das bis in Einzelheiten scharf gegliederte, wie ein Grundkurs für Erstsemester aufgebaute Werk möchte zeigen, warum die origeneische Exegese fundamental um die »dreifache Beziehung von

Text, Interpretation und Hörer« orientiert ist, nach T. eine dreidimensionale Exegese darstellt. Exegese ist die Vermittlung der erlösenden Lehrtätigkeit Christi an den Hörer.

Ganz im Sinne eines einführenden Seminars wiederholen sich ständig Passagen wie S. 130: »Erstens, wir werden sehen, daß bei jedem einzelnen Schritt der Exegese der Hörer in den Text gestellt wird. Zweitens, wir werden sehen, daß diese Plazierung des Hörers in den Text eine fortschreitende Bewegung in der Abfolge der Interpretation als Ganzes beschreibt«. S. 131 oben steht die Aufforderung: »Laßt uns die verschiedenen Arten erneut studieren, um zu entdecken, wie Origenes den Hörer in den pädagogischen Rahmen des Textes bringt«. Das ist Redestil, der einer Dissertation, die problembewußt die Quellen und die bisherige Forschung aufarbeiten sollte, unangemessen ist. So verwundert es kaum noch, daß T. bei ihrer Darlegung mit insgesamt 36 Autoren auskommt, die aber nur gelegentlich in Anspruch genommen werden. Die Komplexität des anspruchsvollen Themas scheint die Autorin nicht erkannt zu haben. Neuere Arbeiten wie E. Schadel, *Origenes: Die griechisch erhaltenen Jeremiahomilien*. Eingeleitet, übersetzt und mit Erklärungen versehen. Stuttgart 1980, 42-50 (Die sog. »drei Schriftsinne« des Origenes) und H. J. Vogt, *Origenes: Der Kommentar zum Evangelium nach Mattäus*. Eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen. Stuttgart 1983, 10-42 (Schriftauslegung nach Origenes; Mattäusdeutung im Sprüchekommentar; Exegetische Definitionen) wurden übergangen, obwohl wichtige exempla für den Beweisgang den Jeremiahomilien und dem Mattäuskommentar entnommen wurden. Insgesamt ein Buch, das weder der Forschung dient, noch dem interessanten Titel gerecht wird.

Wilhelm Gessel

John Moolan, *The Period of Annunciation-Nativity in the East Syrian Calendar: Its Background and Place in the Liturgical Year* (= *Oriental Institute of Religious Studies* 90, Kottayam 1985), S. xxxiii, 297.

Dabei handelt es sich um eine am Orientalischen Institut unter Leitung von Prof. R. Taft und Prof. P. Yousif eingereichten Dissertation über die Advents- und Weihnachtszeit der ostsyrischen Kirche im *Hudrā*, d. h. über die variablen Gesänge des Offiziums in der Liturgie für die 4 Sonntage der »Verkündigung« mit den 2 Sonntagen nach Weihnachten, wobei das eigentliche Weihnachtsfest am 25. Dez. nicht mitberücksichtigt worden ist (cf. S. 146 Anm. 2).

Die einzelnen Bestandteile der Arbeit sind qualitativ etwas uneinheitlich ausgefallen. Bereits die Bibliographie läßt erkennen, daß dem Autor wesentliche Arbeiten, mehrere neuere Ausgaben, Studien, Monographien und Übersetzungen in der syrischen Patristik, Liturgie und Theologie unbekannt gewesen sind, was sich dann auch nachteilig auf die Arbeit ausgewirkt hat.

Nach einer kurzen Einleitung (1-10), einem Überblick über das liturgische Jahr (11-56), einer knappen Skizze über die Entwicklung des Verkündigungs- und Weihnachtszyklus in Kleinasien, Jerusalem und Syrien (57-63) folgt eine vollständige Übersetzung der entsprechenden syrischen Texte aus dem *Hudrā* (64-145). Darauf wird ein Überblick über die handschriftliche Überlieferung geboten (146-167), woraus zu entnehmen ist, daß es dem A. wegen des Kriegszustands im Iraq nicht möglich war, die ältesten Handschriften, die sich im Iraq befinden, einzusehen. Dazu gehört Codex Seert 33 aus dem 11. Jh., aber auch, wie aus dem Überblick zu erkennen ist, die Handschrift des Mar Eša'ya, ein *Hudrā* von Mossul aus dem 10./11. Jh., die offensichtlich mehrere Sonntage des Verkündigungszyklus bietet. Die Studie beschränkt sich auf wesentlich spätere Handschriften: *Brit. Libr. Add. 7177*, A.D. 1484 (cf. S. 147, 154), von der jedoch »viele« (wieviele?) Folia zu Beginn aus dem 18. Jh. stammen (cf. S. 151). Ähnliches muß auch für die zweite verwendete Handschrift, *Vat. Borgia syr. 150* (15. Jh.) festgestellt werden: »the leaves up to the commemoration of Mary (p. 1-69) were supplied in the 18th century« (S. 155), das heißt, zwei Drittel des Textes gehören einer wesentlich späteren Zeit an. Die dritte Handschrift bietet

nur das Inzipit für das Nachtoffizium und die Kathedralvigil der Sonntage und für das gesamte Offizium der Freitage (cf. S. 156). Die ersten zuverlässigen Handschriften stammen demnach aus dem 16. Jh. Und damit geht der gesamte Befund aus Handschriften hervor, die vier bis fünf Jahrhunderte später als die ältesten Zeugen entstanden sind. Dies dürfte insofern ins Gewicht fallen als der V. selbst darauf hinweist, daß um 1250 nochmals der *Hudrā* des Išo'yahb III (649-659; cf. J. M. Fiey, *OrChrP* 35 (1969), S. 307) reformiert worden ist (S. 154, 169), das heißt, die Handschriften vor dem 13. Jh. wie Codex Seert 33 und möglicherweise auch die Mossuler Handschrift des Mar Eša'ya *Hudrā* sind von größter Bedeutung für die Struktur und den Inhalt des Verkündigungs- und Weihnachtskreises. Wie der A. somit behaupten kann (ohne dazu jedoch den Beweis zu liefern), daß die von ihm benutzten Handschriften alle die frühere Reform des Išo'yahb widerspiegeln (cf. S. 167, 236, 268), ist mir aufgrund der ausdrücklich vermerkten Tatsache einer späteren Umgestaltung des *Hudrā* im 13. Jh. unklar geblieben.

Auf S. 167-170 schließt sich dann eine kurze Beschreibung der Frühgeschichte dieses Zyklus an. Von großer Wichtigkeit sind (1) die Aufzählung der liturgischen Bestandteile in der Ausgabe Bedjans (S. 171-185) mit der Liste der Wiederholungen (186-192) und (2) der detaillierte tabularische Vergleich zwischen der handschriftlichen Überlieferung und den Angaben bei Bedjan und Darmo (194-219) mit den dazugehörigen Erläuterungen (220-228) sowie (3) eine tabularische Erfassung der Schriftlesungen (229-236).

Weniger gelungen ist die Besprechung der einzelnen Themen im vorweihnachtlichen Kreis bei den Ostsyrern (237-251) und im westsyrischen Ritus (251-263) mit den Ergebnissen der Arbeit (264-270).

Von größerer Bedeutung ist die Tatsache, daß der V. im Appendix diejenigen Hymnen in den verschiedenen Handschriften (im syrischen Original mit Übersetzung) vorgestellt hat, die bei Bedjan nicht für den Verkündigungs- und Weihnachtskreis angegeben, sondern an anderer Stelle des Kirchenjahrs eingefügt wurden (271-283). Die auf S. 284-288 angeführten Schemata zum Offizium erleichtern das Auffinden der einzelnen Bestandteile (von S. 64-115). Das Glossarium der wichtigsten liturgischen Termini (289-292) stützt sich auf die Angaben bei Maclean, Brightman, Mateos u. a. Daran schließt sich dann noch ein Register (293-297) an.

Nun wäre es bei einer Arbeit über den *Hudrā*, in dem sich gerade die ältesten liturgischen Gesänge erhalten haben, sicherlich erforderlich gewesen, auch darauf hinzuweisen, welche Hymnen Ephräms und Narsais sich nun im *Hudrā* gehalten haben. Der einmalige Verweis auf Ephräm (S. 271) und Narsai (S. 82) ist wenig befriedigend. Aber auch im Hinblick auf die Tatsache, daß diese Hymnen im *Hudrā* für die Aufschlüsselung theologischer Aussagen so wichtig sind, ist es um so enttäuschender, daß der A. der schwierigeren Analyse der christologischen Aussagen insgesamt aus dem Weg gegangen ist (cf. S. 238) und mit einer listenmässigen, belanglosen Aufzählung der »Greetings« an die Muttergottes ersetzt hat (238-243). Welche Schlüsselfunktion diesen »Greetings« zukommen könnte, oder welche Kriterien zur Auswahl der besprochenen Themen benutzt worden sind, wird nicht dargelegt.

Aufgrund der wichtigen Tabellen jedoch und der interessanten Hinweise auf die Abweichungen von den Handschriften in der Ausgabe Bedjans ist diese Arbeit in Zukunft zu konsultieren. Aber auch mit der Übersetzung der gesamten Texte aus dem *Hudrā* wird ein Teil der ostsyrischen Liturgie einem weiteren Kreis zugänglich gemacht, wofür dem A. zu danken ist.

Gabriele Winkler

Henry Ansgar Kelly, *The Devil at Baptism: Ritual, Theology, and Drama* (Ithaca u. London 1985), S. 301.

Der A. hat seine interessante liturgievergleichende Untersuchung in drei Hauptteile gegliedert: I. Der jüdische, neutestamentliche und gnostische Hintergrund (S. 5-77); II. Die wichtigsten

Weiterentwicklungen einschließlich der östlichen Überlieferungen, die keinen Exorzismus kannten wie das syrische Hinterland und die persarmenische Kirche, sowie die Küstengebiete des Mittelmeerraums, die exorzistische Riten praktizierten (79-157); III. Die Gestalt der heutigen Rituale, wobei der A. sicher und gekonnt einen weiten Bogen spannt mit dem byzantinischen und westsyrischen Brauch, den Riten in Armenien und Ägypten, den römisch-fränkischen Gebräuchen, den milanesischen, gallikanischen und spanischen Ordines, sowie einem abschließenden Kapitel über die westlichen Reformen (158-271). An die Zusammenfassung (272-278) ist noch ein bibliographisches und allgemeines Register (279-301) angefügt.

Die schöne Arbeit zeichnet sich durch erhebliches Wissen um die Quellen aus, und der weit abgesteckte Horizont und eine differenzierte Argumentationsweise sichern im großen ganzen die Aussagen und Ergebnisse ab. Somit ist diese gelungene Untersuchung zu einer der bemerkenswertesten Arbeiten im Zusammenhang mit dem Initiationsritus zu zählen. Wenn ich nun auf einige Feststellungen etwas näher eingehen möchte, so soll dies keineswegs die außerordentliche Leistung schmälern.

In der Einleitung auf S. 11 behauptet der A., daß die Täuflinge auch nach der Immersion mit *exorziertem Öl* gesalbt worden seien. Das stimmt wohl nicht ganz, denn selbst Hippolytus unterscheidet die präbaptismale Salbung mit dem exorzierten Öl von der postbaptismalen mit einem Öl, über das kein Exorzismus, sondern eine Danksagung gesprochen wurde (cf. XXI, 6-8 u. 19).

Auf S. 60 hat der V. meines Erachtens die Aussagen gnostischer Quellen mißverstanden, wenn er auch sie anhand der paulinischen Tauftheologie interpretiert (»So far, we have baptism pretty much as Saint Paul envisages it ...«). Gerade das vorangehende Zitat von Theodotus (»But it is not only the washing that is liberating, but the knowledge [*gnōsis*] of who we were, and what we have become, where we were or where we were placed, whither we hasten, from what we were redeemed, what birth is and what rebirth ...«) würde doch aufgrund des Hinweises auf die pneumatische Geburt eher auf Jn 3 als auf Rm 6 hindeuten.

Auf S. 132 formulierte der A. wohl etwas unglücklich »Ephrem«, who *though only a deacon* dominated Christian thought in East Syria« (meine Hervorhebung), wobei dann anschließend die Epiphaniehymnen dem Ephräm zugeschrieben werden. Die Autorschaft ist keineswegs abgesichert, denn diese Hymnen spiegeln eine spätere Struktur (des Taufrituale) wider. Zum Datum der Katechetischen Homilien des Bischofs von Mopsuestia hätte die Arbeit von S. Janeras konsultiert werden müssen: »En quels jours furent prononcées les homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste?« in: *Mémorial Mgr. Gabriel Hourri-Sarkis (1898-1968)* [Louvain 1969], 121-133.

Auf S. 188 wiederholt und argumentiert der A., daß das armenische Taufrituale (*Maštoc*) von Yovhan Mandakuni abgefaßt worden sei, wobei er sich auf Diettrich (*Nestorianische Taufliturgie*) und Denzinger (*Ritus Orient.*) beruft. Diese Zuschreibung ist höchst ungewiß und kann deshalb nicht als Grundlage für die weitere Diskussion benutzt werden. Auf S. 189 stützt sich der A. dann auf einige armenische Handschriften des Mittelalters, die von Conybeare übersetzt worden waren und deren Struktur und Inhalt teilweise mit dem byzantinischen Ritus übereinstimmen, ohne dabei im Auge zu behalten, daß die Armenier in ihrer wechselvollen Geschichte des öfteren zur Union mit den Byzantinern gezwungen worden waren, um sie dann bei nächster Gelegenheit wieder abzuschütteln, und daß damit diesen Handschriften vielleicht nicht das Gewicht beigemessen werden darf, das ihnen hier gegeben wird. Als Grundlage nimmt der V. die nicht immer ganz zuverlässigen Aussagen Conybeares zu Hilfe. Zur handschriftlichen Überlieferung müßte S. Čemčemean herangezogen werden: »Kanon mkrut'ean«, *Bazmavēp* 129 (1971) 36-46; 130 (1972) 211-230 u. 400-419 (in Neuarmenisch). Auf S. 190 (passim) verweist der V. auf Conybeares englische Übersetzung, wobei er Conybeares Wiedergabe des armenischen Texts anhand seiner eigenen Mutmassungen korrigiert. Ein Blick in die deutsche Übersetzung (*OrChrA* 212 [Rom

1982], S. 192-195, Zeile 68 u. 75) hätte die Sache klären können. Der armenische Text hat in Z. 68 (S. 192/193) *dewk'* (in der Genitivkonstruktion *diwac'*) und in Z. 75 (S. 194/195) ist von dem »üblen Dämon« (in Sg. nicht Pl.! [*čar dewn*] die Rede, und so auch in der deutschen Übersetzung wiedergegeben worden. In diesem Zusammenhang muß generell festgestellt werden, daß wie in vielen englisch abgefaßten Untersuchungen heutzutage, so auch hier die Tendenz zu erkennen ist, bevorzugt auf englische Übersetzungen der Quellen zu verweisen, ganz gleich ob sie den neuesten Forschungsstand reflektieren oder nicht.

Zum Gebrauch von Ps 24 (23) in den westlichen Osterzeremonien des Mittelalters (cf. S. 214-215) wäre auch auf die östlichen Riten zu verweisen, wozu am besten folgende Arbeiten zu konsultieren sind: A. Rose, »Attolite portas, principes vestras ...« in: *Miscellanea liturgica in onore di S. E. il Cardinale G. Lercaro*, vol. I (Rom 1966), 453-478; R. Taft, *The Great Entrance ...* (= *OrChrA* 200, Rom 1978²), 98-112.

Zum Abschluß sei nochmals auf den großen Wert der Arbeit hingewiesen. Wer in Zukunft über die vorbereitenden Riten der Taufe, d. h. über das Taufgelöbniß mit der Abrenuntiation und den Exorzismen arbeiten wird, muß auf diese gelungene Untersuchung zurückgreifen, denn sie ist zu den wichtigsten liturgievergleichenden Studien auf diesem Gebiet zu zählen.

Gabriele Winkler

Häymānota abaw qaddamt. La foi des pères anciens. 1. Texte éthiopiens. Enseignement de Mamher Kefla Giyorgis, composé par Alaqa Kidana Wald Kefle, recueilli par son disciple Dasta Takla Wald. Avec une introduction sur la vie et l'œuvre de ces trois savants par Berhanou Abebbe. (= Studien zur Kulturkunde. 79.). Stuttgart: Steiner, 1986. 287 S. DM 64,—.

Das vorliegende Werk Häymānota Abaw »fides patrum« (nicht zu verwechseln mit einem gleichnamigen Werk, Übersetzung des arabischen I'tirāf al-Ābā', einer Sammlung antinestorianischer Homilien und Auszüge aus den Väterschriften) ist die großartige Summe des Schaffens dreier äthiopischer Gelehrter, die jeweils in einem geistigen Vater-Sohn-Verhältnis zueinander stehen. Die Namen sind jedem Äthiopisten wohlbekannt und verbinden sich unauflöslich mit der Lexikographie und grammatischen Pflege des Ge'ez und des Amharischen: Kefla Giyorgis war Guidis wichtigster Mitarbeiter beim Vocabulario Amarico, Kidana Wald Kefle vollendete das (auf Dillmanns Lexicon beruhende) Ge'ez-Amharische Wörterbuch seines Lehrers und gab es zusammen mit einer Ge'ez-Grammatik heraus, Dasta Takla Wald verfaßte das bis heute umfangreichste und maßgebende Amharisch-Amharische Wörterbuch. Folgerichtig legt der Verfasser des Vorworts, Berhanou Abebbe, selbst ein ausgewiesener äthiopischer Historiker (seit kurzem »chevalier de l'ordre des palmes académiques«) bei der Vorstellung des Werks dieser drei Gelehrten den Akzent auf die sprachpflegerische Seite im Rahmen der Modernisierungsbestrebungen in Äthiopien auf eigenständiger kultureller Grundlage, ohne freilich das Wissen Europas auszuschlagen. Nicht zufällig taucht hier Japan als Modellfall auf (s. S. 4); es wäre eine reizvolle Aufgabe, das Japanbild in Äthiopien zu Beginn des 20. Jhdts. nachzuzeichnen. Berhanou Abebbe steht als Schüler wiederum in einem engen Verhältnis zu Dasta Takla Wald; dies wird deutlich, neben seinen reichen Informationen aus der mündlichen Überlieferung, wenn er voll düsterer Ahnung schreibt, der Meister sei noch am Leben. Wenig später mußte der Herausgeber Prof. Haberland die Nachricht vom Tode des Gelehrten im Vorwort hinzufügen. Ein beeindruckendes Photo von Dasta ist dem Bande als Frontispiz beigefügt; vielleicht hätte man die in den lexikalischen Werken leicht zugänglichen Porträts von Kefla Giyorgis und Kidana Kefle auch begeben sollen.

Das theologische Werk dieser Gelehrtenfamilie, das mit der »Häymānota abaw« im Offsetdruck des in äthiopischer Kalligraphie geschriebenen Originals (227 Seiten Handschrift; leider wurde die europäische Paginierung vom Vorwort her durchgezählt und stimmt in verwirrender Weise nicht mit den äthiopischen Seitenzahlen überein) ist freilich ein harter Brocken. Geschrieben ist es in bewußt schwierig gehaltenem Amharisch, der Prosatext durchsetzt mit anspielungsreichen, oft dunklen Gedichten theologischen Inhalts. Das Werk bietet, mit historischen Rückblicken, eine Übersicht über die theologischen Strömungen und Auseinandersetzungen in der äthiopischen Kirche seit etwa zweihundert Jahren, mit dem Schwerpunkt auf der kontroversen Christologie. Es vertritt prononciert eine bestimmte Richtung, ohne daß dabei die ausführliche Darstellung gegensätzlicher Strömungen litte. Interessant wäre es, Einflüsse europäischer, insbesondere katholischer Theologie gerade in den christologischen Fragen festzustellen. Entsprechende, sehr polemische Auseinandersetzungen, die sich an dem Werk eines äthiopischen Kapuziner-Paters entzündeten, sind bis heute nicht beendet. Freilich ist der Text so typisch äthiopisch, so authentisch, daß er ohne die sachkundige Führung eines traditionellen Gelehrten kaum zu durchdringen ist. Somit bleibt nach der Pionier- und Rettungsleistung, für die dem Bearbeiter und dem Herausgeber sehr zu danken ist, die versprochene Übersetzung in eine europäische Sprache eine unabweisbare Aufgabe. Rez. weiß aus schon vor die Publikation zurückreichender Beschäftigung mit dem Text, welche Schwierigkeiten dabei zu überwinden sind. Wohl nur die enge Zusammenarbeit mit dem als Verwalter und Kommentator berufenen Schüler in der Tradition, Berhanou Abebbe und einem europäischen Äthiopisten wird dieses einzigartige, aber zugleich dichte und dunkle Dokument äthiopischer Geistesgeschichte erhellen können — nicht nur für den europäischen Leser, wohl auch für viele Äthiopier, die ihrer kulturellen Tradition oft schon sehr ferne stehen.

Manfred Kropp

Claude Sumner, *The Source of African Philosophy: The Ethiopian Philosophy of Man* (Äthiopistische Forschungen. 20.), Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1986, 153 S. 1 Kt, DM 64,—.

Es ist nicht leicht, ein Buch vorzustellen, das aus mancherlei Gründen ganz aus der Art Literatur fällt, die sonst über den Studiertisch wandert. Um mit Formalem zu beginnen: Drei Fußnoten des Herausgebers im Vorwort sind fast das einzige Beiwerk »unter dem Strich« des Textes, wo sonst überreiche Filigranarbeit den Haupttext bis auf die Schamzeile zu ersticken droht. Das Werk ist in drei Teile gegliedert: zwei analytische und darstellende Kapitel: 1. *The Vertical Dimension of Ethiopian Philosophy*, 2. *The Horizontal Dimension of Ethiopian Philosophy*; es folgt eine Anthologie der wichtigsten philosophischen Texte: *The Pearls of Ethiopian Sapiential and Philosophical Literature*. Ein »general index« rundet das Buch ab.

Inhaltlich liegt hier die Summe eines überreichen und eigenwilligen Denkens und Schaffens vor: Claude Sumner, Kanadier von Geburt und Äthiopier aus Wahl und Berufung, hat sich seinen Zugang zu Äthiopien nicht nur über den analytischen Verstand, sondern auch mit der begnadeten Sensibilität des Dichters und Künstlers geschaffen (in seiner Bibliographie finden sich sieben Gedichtbände). Aus dieser Begegnung konnte nicht eine philologisch-historische Untersuchung seines Gegenstands hervorgehen — wir stehen bei dem Gedankengebäude Sumners vor einer Synthese, die man nicht mit den Kriterien der Zunft der Fachgenossen messen darf; dies heiße z. B. die Livius-Interpretation Macchiavellis wie eine Untersuchung der heutigen Altertumswissenschaft rezensieren. Im Gegenteil: wenn die Synthese Sumners in seinen afrikanischen Schülern und in der Tradition weiterwirkt, sich neben den anderen in Afrika »auf dem Markt befindlichen« Weltanschauungen (zumeist fremden Ursprungs) behaupten und überdauern kann, wird sie wohl selbst wiederum Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchung werden (in Holland besteht ein Institut, das seinen Namen trägt und der Erforschung seines Werks gewidmet ist).

Das Korpus, das Sumner seiner »Ethiopian Philosophy of Man« zugrundelegt, besteht aus vier recht verschiedenen Stücken. Zunächst läßt er das mündlich überlieferte Denken (Sprichwörter, Lehrstücke etc., wie man sie etwa aus ähnlichen Untersuchungen über die Bantu-Philosophie erwartet) aus; verspricht, diesen Teil äthiopischer Weltanschauung später darzustellen. Von den vier gewählten Texten gehören drei zur Übersetzungsliteratur, die den Hauptteil äthiopischen Schrifttums bis in die Neuzeit ausmacht. Es sind also keine äthiopischen Originalwerke; der Physiologus (Fisalgos), das Buch der weisen Philosophen (Falasfa ṭabiban) und Leben und Sentenzen Sekundus' des Schweigsamen gehören zu dem gemeinsamen Erbe des Christlichen Orients, ja teilweise zum Gemeinerbe des Orients und Okzidents. Es würde zu weit führen, alle Übersetzungen und Sprachen dieser Werke und ihre verschiedenen Bearbeitungen anzuführen, sowie die vielfältigen Einflüsse auf die verschiedensten Kulturbereiche aufzuzeigen. Aufgabe einer philologisch-historischen Darstellung wäre es, die spezifischen Eigenarten der äthiopischen Fassungen aufzuzeigen. Sumner benutzt die Texte geschlossen als Grundlage zur Darstellung äthiopischen Philosophierens.

Die zwei weiteren Schriften, die »Philosophi Abessini«, die Untersuchungen eines Zar'a-Yā'qob und eines Walda-Ḥeywat, sind für Rez. weiterhin Mystifikationen des italienischen Missionars und glänzenden Kenners der äthiopischen Sprache und Literatur, Giusto da Urbino. Trotz zweier umfangreicher Bände Sumners (Ethiopian Philosophy II und III, Addis Abeba, 1976; 1978, insgesamt über 700 Seiten; auch die anderen Texte wurden in umfangreichen Monographien behandelt: Ethiopian Philosophy I, IV und V, Addis Abeba, 1974-82; das vorliegende Buch ist somit die Zusammenfassung dieser Bände), die die These von der Authentizität der Texte belegen sollen, hält Rez. die Ergebnisse und Argumente der einschlägigen Untersuchungen von Conti Rossini und Mittwoch für überzeugend. Der Einfluß des Italienischen auf das allzu brillante und klare Ge'ez in diesen Schriften wäre noch eingehender zu untersuchen; der geistige Hintergrund des »abessinischen Deisten« ist in der freisinnigen Literatur des ottocento in Italien auszumachen.

Sumner nimmt dieses Korpus als Rohmaterial, das er zur äthiopischen Philosophie erklärt, und worin er die Quelle allgemein afrikanischer Philosophie sieht. Damit füllt er sein eigentlich als analytisches Instrumentarium gedachtes Gedankengebäude auf, das begrifflich und inhaltlich schon Wesentliches vorgibt. Mit künstlerischer Gestaltungskraft schafft er somit etwas, was einmal äthiopische Philosophie werden könnte (s.o.). Bediente er sich dazu noch des Ge'ez, so wäre — ironischerweise — die Parallele zu Giusto da Urbino fast vollkommen. Diese interessante Gesamtschau macht sicherlich den Reiz dieses Buches aus, dem man einen weiteren Leserkreis wünschte; so ist es schade, daß es hier nicht in Deutsch erschienen ist, wie früher einmal angekündigt; vgl. Claude Sumner u. Maxime Joinville-Ennezat: *Sagesse éthiopienne*. Paris, 1983, p. 7: »La synthèse de son (Claude Sumner) étude analytique paraîtra avant la fin de cette année en français, en anglais et en allemand sous le titre *La source de la philosophie africaine: la philosophie de l'homme* synthétisant ainsi non seulement ses travaux sur la philosophie éthiopienne, mais aussi ses ouvrages sur la philosophie africaine et ses trois tomes de *The philosophy of Man*.«

Der Philologe und Historiker wird das Buch nach einer ersten und anregenden Lektüre zum zweiten Mal zur Hand nehmen, um seinem Geschäft nachzugehen: das Streiten um historische Wirklichkeit und Tatsachen, freilich nicht ohne an Nietzsches Lehren in seiner Schrift »Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben« zu denken, und in der bitteren Erkenntnis, daß er das Schaffen neuer Entwürfe des Geistes als *officium nobilius* anderen überläßt.

Manfred Kropp

Edward Ullendorff, *A Tigrinya Chrestomathy*, Äthiopistische Forschungen Bd. 19, Stuttgart 1985, Ln. gr. 8°, 242 S., 1 Farbtafel, 86,— DM.

Nachdem die Reihe der von E. Hammerschmidt herausgegebenen »Äthiopistischen Forschungen« mittlerweile auf 20 Bände gediehen ist und u.a. Ge'ez-Texte zur äthiopischen Geschichte und Literatur in mustergültiger Edition veröffentlicht wurden sowie eine umfassende Grammatik des Amharischen, beschäftigt sich Band 19 mit einer anderen der vier großen semitischen Sprachen Äthiopiens, dem im Norden des Landes von ca. 5 Millionen Äthiopiern gesprochenen Tigrinya.

Nach einer kurzen Einleitung in Geschichte, Literatur, Beschreibung und Stand der Forschung dieser semitischen Sprache, bei der auch deutsche Äthiopisten große Verdienste haben (vgl. u.a. F. Praetorius, *Grammatik der Tigriniasprache*, hauptsächlich in der Gegend von Aksum und Adoa, Halle 1871; R.M. Voigt, *Das tigrinische Verbalsystem*, Berlin 1977) folgen einige grammatische Tabellen, wobei aber vorausgesetzt wird, daß der Benutzer der Chrestomathie zumindest Grundkenntnisse dieser Sprache wie des Ge'ez und des Amharischen besitzt. Es folgen die sorgfältig ausgewählten Texte (S. 27-154), die verschiedenen literarischen Genera entstammen. Man findet Bibeltexte, Fabeln, Rechtstexte, Novellen und Volkserzählungen, Umgangssatzübungen, Zeitungsartikel und Briefe, wobei die einzelnen Schrifttypen und Spezimina im Faksimile abgedruckt sind und einige Druckfehler am Rand verbessert wurden. Der Student hat somit die Möglichkeit, sich mit den verschiedenen Satztypen, der modernen Schreibmaschinenschrift wie mit der persönlichen Handschrift einiger Briefschreiber auseinanderzusetzen. Drucktechnisch muß dieser Band als ein Schmuckstück der »Äthiopistischen Forschungen« bezeichnet werden. Ein umfassendes, 80 seitiges Tigrinisch-Englisches Glossar schließt sich an (S. 155-236). Auf den Seiten 237-239 sagt der Autor etwas zu seinen Quellen. Ein Abkürzungsverzeichnis und eine ausgewählte Bibliographie (S. 240-242) schließen den reichhaltigen Band ab. Der Bibliographie könnte man noch den erst kürzlich erschienenen, nützlichen, wenn auch nicht druckfehlerfreien deutsch-tigrinischen Sprachführer hinzufügen (Hrsg.: Arbeiterwohlfahrt Bonn, Wörterbuch deutsch-tigrinia, Bonn 1984, IV und 191 S., 3,— DM), der hauptsächlich aus einer Einleitung in die Grammatik (S. 4-15), modernen Konversationen (S. 16-114) und einem deutsch-englisch-tigrinischen Glossar (S. 115-175) besteht.

Die vorliegende Tigrinya Chrestomathie ist als erstes umfassendes, praktisches Arbeitsinstrument zu begrüßen, das nicht nur für den Studenten der Semitistik und Äthiopistik sehr nützlich sein wird, sondern auch für den Spezialisten, der normalerweise nur schwerlich einen Zugang zu all' den hier gesammelten, verschiedenartigen Texten hat. Wir danken Autor und Herausgeber der Reihe für die Bereicherung auf diesem Gebiet der Äthiopistik.

Bernd Manuel Weischer

Ugo Zanetti, *Les lectionnaires coptes annuels: Basse-Égypte* (= Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain 33, Louvain 1985), S. xxii, 383.

Diese reichhaltige Dissertation über das koptische Lektionar umfaßt in der Einleitung zum I. Teil außer einem Überblick über den gegenwärtigen Wissensstand eine interessante Übersicht über die Lektionare Unter- und Oberägyptens. Im 1. Kapitel wendet sich der A. einer ausführlichen Beschreibung der heutigen Lektionare für das liturgische Jahr zu (S. 24-52), wobei in der Einleitung ausdrücklich vermerkt wird, daß die Fastenzeit und der gesamte Osterkreis einschließlich des Pfingstfestes ausgeklammert worden ist.

Der II. Teil befaßt sich mit den Problemen der handschriftlichen Überlieferung (53-130), während der III. Teil dann auf den Fragenkreis zum Lesematerial im gewöhnlichen Offizium näher eingeht (131-218). Besonders gelungen ist wohl die erste Hälfte des IV. Teils (219-248), der

den komplizierten handschriftlichen Bestand des Lektionars von Abû-l-Barakât erläutert. Die Ergebnisse, zu denen der A. dabei anhand einer detaillierten Studie kommt, sind überzeugend. Generell beeindruckten die Fülle des dargestellten Materials und die jeweiligen Zusammenfassungen des oftmals äußerst komplizierten Befunds. In den anderen Kapiteln des IV. Teils beschäftigt sich der Verfasser mit den verschiedenen Typen des *Katameros* (Lektionar) und mit der Frage, ob es auch ein Lektionar für die einzelnen Fasten gegeben hat (249-279).

Im V. Teil werden die Handschriften beschrieben (281-361). Der arabische Text der Hs L 786 mit einer Übersetzung sowie einem zusammenfassenden Überblick über die Lesungen des Offiziums für die Heiligen, an die zwei Tafeln mit handschriftlichen Auszügen angefügt worden sind, bilden den Ausklang der Arbeit.

Gerade im Hinblick auf die komplizierte Fülle des detailliert behandelten Stoffes muß es bedauert werden, daß die Register so knapp ausgefallen sind. (Auch hätte man gerne gewußt, wer diese Dissertation geleitet hat! Cf. S. xxiii). Zudem wäre es wohl wünschenswert gewesen, wenn auf S. 6 die Transliteration des *bohairischen* $\chi\omicron\iota\alpha\kappa$ mit »*Kyahk*«, das sich eindeutig mehr an die *sahidischen* Varianten $\kappa\omicron\iota\alpha\zeta\kappa$, $\kappa\iota\alpha\zeta\kappa$ anzulehnen scheint, näher begründet worden wäre, nach welchen Gesetzen und in welcher koptischen Form die einzelnen Buchstaben umschrieben wurden. Das gleiche gilt für die Transliteration der anderen Monatsnamen auf S. 24-25, die nur in einer mir nicht klargewordenen Umschrift (die weder genau die bohairischen noch die sahidischen Varianten zu reflektieren scheinen) angeführt wurden.

Interessant ist der Hinweis auf eine nicht näher erläuterte »*Laqân-Zeremonie*« am Fest Peter und Paul (S. 27). Leider gibt der V. nicht das koptische Äquivalent. *Laqân* hat die Bedeutung von »Gefäß«, »Behälter«, und die andere angegebene Bezeichnung *al-mâ* (»Wasser«) sowie die Tatsache, daß diese Zeremonie auch am Gründonnerstag und am Epiphaniestag stattfindet, führen wohl auf die richtige Spur. Der ursprüngliche Sitz im Leben dieser Zeremonie könnte mit der Wasserweihe an Epiphania verbunden sein, und vielleicht ist sie erst nachträglich auch mit der Fußwaschung am Gründonnerstag verknüpft worden. Dabei ist jedoch bemerkenswert, daß die koptische Evangelienausgabe von Oxford 1716 u.a. bei Jh 13,5, d. h. bei der Fußwaschungsszene, das selten vorkommende $\lambda\alpha\kappa\alpha\eta\eta$ hat. Es ist festzuhalten, daß die P^sittâ an dieser Stelle *mšāgiā* hat und daß sich $\nu\pi\tau\eta\rho$ im griechischen Text findet. Ob von daher nochmals die Frage aufgeworfen werden muß, welche Zeremonie hier die ursprüngliche war, die Wasserweihe an Epiphania oder die Fußwaschung am Gründonnerstag, wird erst eine Überprüfung der Entwicklungsgeschichte dieser Zeremonie in den koptischen Handschriften und eine liturgievergleichende Analyse klären können. Sicher scheint nur zu sein, daß diese *Laqân-Zeremonie* am Fest Peter und Paul sekundär ist, und wahrscheinlich erst über die Fußwaschung am Gründonnerstag aufgenommen worden ist.

Warum der A. auf S. 27 im Zusammenhang mit den Beginn der Fastenzeit vor Ostern $\pi\mu\omicron\upsilon\pi\epsilon\zeta\omicron\upsilon\eta$ mit »contrainte« wiedergibt, war mir nicht klar, da der koptische Ausdruck doch der Terminus technicus für die *Fastenzeit* ist, und deshalb auch besser so übersetzt werden sollte, wenn schon von dieser Zeit des liturgischen Jahres die Rede ist.

Auf S. 31 (s. auch S. 119-120) bezeichnet der A. beim Weihrauchoffizium des Abends und Morgens die beiden angegebenen Verse als »versets liturgiques« um sie von den »versets de l'Écriture Sainte« zu unterscheiden. Ich meine, daß es sich hier möglicherweise um die ersten Ansätze zur Entwicklung der *Troparia* handeln könnte.

Auf S. 44-45 (s. zudem S. 25 Anm. 6) gibt der A. mehrere Duplikationen von Heiligenfesten an, ohne den Befund zu klären, so z. B.:

die *Geburt Mariens* am 10. $\Theta\omega\omicron\upsilon\tau$ (dieser Monat umfaßt den 29. Aug. - 27. Sept.) und am 1. $\pi\alpha\omega\eta\iota$ (26. Apr. - 25. Mai);

die *Entschlafung Mariens* am 21. $\tau\omega\beta\iota$ (27. Dez. - 25. Jan.) und am 16. $\mu\epsilon\varsigma\omega\rho\eta$ (25. Juli - 23. Aug.);

das *Fest des Erzengels Gabriel* am 22. $\chi\omicron\iota\alpha\kappa$ (27. Nov. - 26. Dez.) und am 30. $\phi\alpha\mu\epsilon\nu\omega\theta$ (25. Febr. - 26. März) usw.

Hier handelt es sich zweifelsohne um eine Juxtaposition von zwei verschiedenen Traditionssträngen, wobei der eine möglicherweise den ursprünglichen alexandrinischen Brauch widerspiegelt, nämlich die Geburt Mariens am 1. $\pi\alpha\omega\nu\iota$, die Entschlafung Mariens am 21. $\tau\omega\beta\iota$, das Fest Gabriels am 22. $\chi\omicron\iota\alpha\kappa$, während der andere auf einen byzantinischen Einfluß hinweist, wie z. B. die Geburt Mariens am 10. $\theta\omega\omicron\gamma\tau$ [= byz. 8. Sept.), die Entschlafung Mariens am 16. $\mu\epsilon\varsigma\omega\rho\eta$ (= byz. 15. Aug.) und das Fest des Erzengels Gabriel am 30. $\phi\alpha\mu\epsilon\nu\omega\theta$ (= byz. 26. März).

Diese Anmerkungen lassen gewisse Schwächen in der vergleichenden Liturgiewissenschaft erkennen; es bleibt jedoch die Tatsache bestehen, daß wir dem A. einen wichtigen Beitrag zu einem äußerst komplizierten Sachverhalt, den Lektionaren, verdanken.

Gabriele Winkler

Enzo Lucchesi, *Répertoire des Manuscrits Coptes (Sahidiques) publiés de la Bibliothèque Nationale de Paris, Cahiers d'Orientalisme I., Genève 1981.*

Die Pariser Nationalbibliothek besitzt eine der umfangreichsten und bedeutendsten Sammlungen koptischer Handschriften, deren erheblicher Wert aufgrund des geringen Bekanntheitsgrades lange Zeit unterschätzt wurde.

E. Lucchesi hat nun vor kurzem den dankenswerten Versuch unternommen, einen großen Teil dieser Schriften neu zu bestimmen, zu ordnen und mittels eines ausführlichen Registers der Öffentlichkeit zugänglich zu machen.

Mit diesem *Répertoire* wird gleichzeitig eine neue Reihe unter dem Titel »Cahiers d'Orientalisme« eingeführt.

Nach einem kurzen Vorwort in diesem Band von P. Devot, das als Danksagung an E. Lucchesi verstanden werden darf und einer zusätzlichen Vorbemerkung des Herausgebers P. Cramer, legt E. Lucchesi die Ziele dieser neuen Reihe dar. Als Schwerpunkte gelten die Beschäftigung mit koptischen Originalmanuskripten und mit koptischer Literatur.

Im Einleitungsteil schildert der Autor eindrucksvoll die Schwierigkeiten, die sich diesem Vorhaben entgegengestellt haben und beschreibt gleichzeitig anschaulich die Geschichte der koptischen Handschriften in der Pariser Sammlung. Die Kritik Lucchesis an der Arbeit seiner Vorgänger mag aus heutiger Sicht berechtigt sein, scheint aber in ihrer scharf-ironischen Form damalige Zeitumstände und den weit begrenzteren Forschungsstand kaum zu berücksichtigen. Trotzdem sind die geschilderten Versäumnisse und unabsichtlichen Zerstörungsmaßnahmen erschreckend.

Vor allem war es Amélineau, der als erster das vorliegende Material zu klassifizieren und ordnen versuchte. Viele der Inhalte, sogar Bibelstellen, wurden nicht erkannt und demzufolge falsch beurteilt. Allerdings erschwerte der oft recht schlechte Erhaltungszustand und das daraus resultierende Fehlen markanter Anhaltspunkte, wie Titel, Eigennamen oder Seitenzahlen den Zugang. Leider nahm Amélineau viele der ursprünglich noch zusammenhängenden Texte auseinander und sortierte sie nach eigenen Ordnungsvorstellungen neu. Um eine Präsentation zu ermöglichen, wurden aus einzelnen Blättern und Fragmenten neue Seiten geschaffen, mit einer Schutzschicht überzogen und in 39 großformatigen Foliobänden neu arrangiert. Das so entstandene, nur scheinbar geordnete Chaos auseinandergerissener und falsch zugewiesener Einzelteile war nur sehr mühsam wieder dem ursprünglichen Kontext zuzuordnen; demzufolge ist nie eine ausführliche Kartei oder gar ein detaillierter Katalog erstellt worden.

Für das vorliegende Répertoire hat man soweit als möglich sämtliche die koptischen Handschriften der Bibliothèque Nationale betreffenden Publikationen gesichtet und ausgewertet. Ausgespart blieb das biblische Material, sowohl das von Amélineau schon zusammengefaßte (129,1-11) als auch das in den übrigen Bänden verstreute, da bereits genügend Aufstellungen dieser Art erarbeitet wurden.

Für die übrigen Bereiche sind in chronologischer Folge Erst- und Neuausgaben sowie Bearbeitungen aufgeführt, Übersetzungen aber leider nicht mitaufgenommen. Die Zitate wurden möglichst ausführlich gestaltet, Bezeichnungen und Zusätze der Autoren beibehalten, Berichtungsvorschläge allerdings hinzugefügt und auch in den Indizes vermerkt. Korrekturen finden sich ausschließlich bei fehlenden oder falschen Signaturen.

Die Gestaltung des Répertoire spricht durch seine exakte, detaillierte und übersichtliche Ausführung an. Kleinere Hilfen, wie die Hervorhebung des jeweiligen Titels durch einen anderen Drucktypus oder der Verzicht auf schwerverständliche Kürzel, erleichtern die Handhabung.

Ein bibliographisches Abkürzungsverzeichnis sowie Herausgeber-, Autoren- und Sachindizes vervollständigen den Band.

Leider sind Bibliographie und Indizes platzsparender und dadurch enger gedruckt. Da ein solches Werk aber als Nachschlags- und Kurzinformationsmedium verstanden werden muß, erschwert die sehr gedrängte Ausführung gerade dieser Teile die Benutzbarkeit.

Nur einige wenige Ungenauigkeiten, die bei einer solch umfangreichen Arbeit kaum zu verhindern sind, fallen besonders im Bereich der Indizes auf. So wird z. B. mit den verso- oder recto-Angaben recht variabel umgegangen. Darüberhinaus sind die Indizes nicht immer aufeinander abgestimmt und überschneiden sich zum Teil¹. Auch würde man sich innerhalb des Index des Matières die Aufnahme einiger übergreifender Stichworte wie Martyr, Vie, Légende, Évangile, Homélie u.s.w. wünschen.

E. Lucchesi ist es mit seiner Arbeit gelungen, dem Benutzer ein großartiges Hilfsmittel an die Hand zu geben, durch das diese so wichtige Sammlung erstmalig in ihrer ganzen Bedeutung gewürdigt werden kann.

Regine Schulz

Françoise Morard, *L'Apocalypse d'Adam* (NH V,5), Texte établi et présenté = Bibliothèque Copte de Nag Hammadi, Section »Textes« 15, Les Presses de l'Université Laval, Québec, Canada 1985.

Im 15. Band der Textausgaben der Bibliothèque Copte de Nag Hammadi wird von F. Morard der letzte Traktat des Kodex V (Kopt. Mus. Kairo, Inv.-Nr. 10548), die »Apokalypse des Adam«, erneut vorgestellt, übersetzt und ausführlich kommentiert. Einleitend werden die wichtigsten, zum Teil schon bekannten Aussagen über Herkunft, Beschaffenheit und Sprache skizziert. Als zentrale inhaltliche Bezugsebene wird die jüdische Apokalyptik angesprochen, zusätzlich können zahlreiche Anspielungen (im Textkommentar detailliert herausgearbeitet) auf das Christentum nachgewiesen werden, so daß eine Entstehung des Traktats in der Übergangszeit Ende 1. Jh./Anfang 2. Jh. n. Chr. anzunehmen ist.

Im Gegensatz zu früheren Bearbeitern geht Morard wegen der logisch aufgebauten, kohärenten Form des Werkes von nur einer redaktionellen Quelle aus, ohne allerdings vereinzelt spätere Umarbeitungen im Detailbereich ganz auszuschließen. Obwohl kein weiterer Beleg eines ähnlichen Traktats erhalten geblieben ist, läßt sich der beachtliche Bekanntheitsgrad solcher Adamsapokalypsen an den zahlreichen, hier aufgeführten Nennungen in jüngeren Schriften ablesen.

1 Zu einer ausführlichen Korrekturliste vgl. A. Biedenkopf-Ziehner, in: *Enchoria* 12, 1984, 206 f.

Ein gut überschaubares Schema gibt die aufeinanderfolgenden Handlungsabschnitte des apokalyptischen Dramas auf drei Aktionsebenen wieder: der »Welt der großen Äonen«, der »diesseitigen Welt« und der »Welt des Demiurg«. Die einzelnen Handlungsschritte und Bezugssysteme werden durch Pfeile miteinander verbunden:

In den Schöpfungsakt des Demiurg werden die Bestandteile der Lichtwelt, Adam und Eva, eingebunden, wodurch sie die Erinnerung an die eigene Herkunft und damit die Uerkenntnis vergessen. Im Traum wird Adam dieses Wissen erneut offenbart und dieser gibt es über seinen Sohn Seth an seine Nachfahren weiter, so daß die Menschheit in Erkenntnisbesitzende und -nichtbesitzende gespalten wird. In drei aufeinanderfolgenden Handlungsphasen versucht der Demiurg die von der Erkenntnis geprägten Menschen durch Sintflut, Feuer und Verfolgung zu vernichten, wogegen der Erleuchter seine unterschiedlichen Manifestationen (Engel, Lichtwolken) zu deren Rettung entsendet.

In der letzten Phase kommt es zum eschatologischen Endkampf zwischen den beiden Aktionspolen Erleuchter/Lichtwelt und Demiurg/Schöpfung. Der Sieg der Lichtwelt basiert auf dem Unvermögen der »Kräfte« des Schöpfergottes — des Demiurg — den Erleuchter zu erkennen. Die Völker, d.h. die Schöpfung, sterben, diejenigen aber, welche die Erkenntnis erlangt haben, werden erlöst und seliggepriesen.

Der erkenntnisweisende Abschluß des Traktats richtet sich gegen die geschriebene, menschlich vermittelte Offenbarung und in diesem Zusammenhang auch gegen die Wassertaufe. Offenbarung kann nur durch die Engel als Manifestation des Erleuchters gewonnen werden und die Taufe nur die Erkenntnis selbst sein.

Während die Verkürzung der Handlungsschritte auf Stichworte innerhalb des Diagramms gut nachzuvollziehen ist, wirkt die scheinbar gleichwertig nebeneinanderstehende Unterteilung in drei Aktionsebenen zu ungenau. Weder werden die aktionsbestimmenden Bereiche »Welt der Äonen« und »Welt des Demiurg« hervorgehoben, noch das Diesseits als Handlungsbühne zusätzlich gekennzeichnet. Die eschatologische Grundidee ist nicht vom Handlungsspielraum des einzelnen menschlichen Individuums abhängig, sondern ausschließlich von der durch den Erleuchter bestimmten Offenbarung von der Erkenntnis der eigenen Herkunft aus dem Lichtreich. Die Botschaft kann nur als spirituelle Erfahrung erlebt werden und ins Bewußtsein dringen. Der Mensch ist nur Werkzeug in der Auseinandersetzung, die diesseitige Welt die Handlungsbühne. Die gnosiologische Einordnung in das sethianische Umfeld basiert, neben der Nennung der die Offenbarung vermittelnden Gestalten Adam und Seth, auf dem dualistische Ansatz und dem in drei historische Phasen gegliederten post-adamischen Geschehen des Dramas. Diese aufeinanderfolgenden Phasen werden von den Zornesausbrüchen des Schöpfergottes und den Reaktionen des Erleuchters bestimmt. Abweichend von anderen sethianischen Schriften steht die Verurteilung der die Wassertaufe schützenden Triade, die sonst als Bestandteil der Lichtwelt gilt. Ihr wird im Text die Entweihung des Wassers des Lebens zu Gunsten der »Kräfte« des Demiurg und die Verfolgung der Erkenntnisbesitzenden vorgeworfen. Morard weist in diesem Zusammenhang nachhaltig auf den polemischen Aspekt des Werkes hin. Eine legalistische und ritualistische Auffassung der Heilsbotschaft wird abgelehnt, die Befreiung von jeder Hörigkeit und Unterwerfung betont.

Der literarische Aufbau, die Strukturierung des Geschehens, bleibt trotz detailliertester Ausführung im Kommentar zu stark im Hintergrund und wird weder in der Einleitung noch im Schaubild genügend herausgearbeitet und gewertet. Ein zusammenfassender Ergebnisbericht wäre hilfreich. Eine Untersuchung der einzelnen Handlungsstränge und -richtungen könnte sicherlich eine zusätzliche Verständnishilfe bieten. So wäre z. B. der Wechsel in der Aktionsführung zu Beginn der 3. historischen Phase — vom Demiurg zum Erleuchter — noch stärker in der Vordergrund zu rücken.

Darüber hinaus sollten auch die reichlich vorhandenen Gliederungspunkte (= Verspunkte)

Beachtung finden. Daß spätere Überarbeitungen des Textes das ursprüngliche Gliederungs-schemata gestört haben, ist wohl anzunehmen; trotzdem könnte eine genauere Untersuchung Gliederungs- und Übersetzungshilfen bieten.

Trotz zahlreicher Zerstörungen können bei genauer Betrachtung eine Reihe dieser Gliederungs-hilfen ergänzt werden. Ebenso können fehlende Punkte aufgrund des Gesamtschemas ergänzt werden. So lassen sich z. B. innerhalb des Exkurses — am Ende von Zeile 79,17 im erhaltenen Text und in Zeile 79,27 hinter dem zerstörten Wort ΠΙΜΟΟΥ — Gliederungspunkte feststellen.

Eine exakte Analyse wäre sicherlich lohnenswert, da schon eine oberflächliche Betrachtung eine Anzahl größerer Einheiten erkennen läßt, die häufig aus 12 oder 13 einzelnen Versen bestehen.

Abschließend darf der Verfasserin zu der vorgelegten Textedition in der Hoffnung gratuliert werden, daß bald weitere Bearbeitungen folgen mögen.

Regine Schulz

J. É Ménard, *L'Exposé Valentinien. Les Fragments sur le Baptême et sur l'Eucharistie*. Bibliothèque Copte de Nag Hammadi, Section »Textes« 14, Québec, 1985.

Der zweite Traktat des Kodex XI des Nag Hammadi-Komplexes, eine titellose, als »Valentinianisches Exposé« (ExpVal) bezeichnete Schrift, wird zusammen mit den beiden innerhalb des Kodex angegliederten Fragmenten über Taufe und Eucharistie von J. É. Ménard in bewährter Weise vorgestellt, übersetzt und kommentiert.

Einleitend befaßt er sich mit den technischen Daten und verweist auf das in den Nag Hammadi-Kodizes nur selten auftretende, stark nach rechts geneigte Schriftbild und auf eine äußerliche Ähnlichkeit zu den Schriften der Schule von Oxyrhynchos, in denen diese Eigenart dominiert.

Der subachmimische (= lykopolitanische) Dialekt des Textes weist zahlreiche sahidische Einflüsse und grammatikalische Eigenheiten auf. Hervorgehoben werden u.a. die häufige Verwendung des Präsens I anstelle eines zu erwartenden Präsens II, der stellenweise Wechsel der Konjugationsprädikate des Perfekt I und II von lykopolitanisch αζ und ΝΤΑΖ zu sahidisch α und ΝΤΑ, oder lexikalische Besonderheiten, wie der bisher nur durch diesen Text belegte Begriff ΑΓΑΠΟΤΑΧΤΑΙ.

Leider werden die lexikalischen, morphologischen und syntaktischen Besonderheiten nur im kurzen Einleitungsteil zitierend vermerkt, eine ausführliche Kommentierung sowie eine stilistische Wertung wären wünschenswert.

Inhalt und Struktur der Lehre werden ebenfalls im Einleitungsteil zusammengefaßt und analysiert. Das Grundschema nennt einen Vater als Ureinheit, der als Wurzel des »Ganzen« gilt. Er agiert in Ruhe und Schweigen und offenbart sich durch seinen Nūs (Geist), der als sein Sohn über die Kräfte der Trennung, Bestärkung, Zeugung von Substanz und Formierung verfügt. Die vier großen Aeonen Logos, Leben, Mensch und Kirche bilden die zweite, durch den Vater geschaffene Tetrade. Logos und Leben bringen aus sich selbst zehn, Mensch und Kirche weitere zwölf Aeonen hervor, darüber hinaus offenbart sich in ihnen der Anthropos. Auch die zweite Generation erschafft aus sich weitere Aeonen bis zu einer Gesamtheit von 360, welche die himmlischen Syzygien bilden und analog zu den Tagen des Mondjahres verstanden werden.

Die zweite Phase des Geschehens wird vom Sophiamythos bestimmt. Sophia will unabhängig von den Syzygien eine eigene parallele Welt erzeugen. Durch diesen Versuch gerät sie selbst außerhalb des Pleroma. Zu ihrer Befreiung inkarniert sich der Logos Christus-Jesus. Er scheint für die schwache und formlose Schöpfung der Sophia einen Samen zu erzeugen, der sich unter deren Leidenschaften innerhalb des Anthropos verbirgt und der als Abbild der Aeonen des Pleroma verstanden wird. Christus-Jesus trennt die Leidenschaften voneinander, so daß die

besseren die spirituelle, die schlechteren die fleischliche Schöpfung formen. Die Engel werden vom Logos Jesus selbst geschaffen.

Während bisher nur die himmlischen Syzygien und die über Sophia und Christus-Jesus mit dem Pleroma verbundenen Wesenheiten existieren, versucht nun der Demiurg einen dem Anthropos ähnlichen Menschen zu schaffen. Er setzt seinen eigenen negativen Geist in Adam und Kain. Dadurch kann es den Menschentöchtern gelingen, die Engel zu verführen und deren Sturz als Abtrünnige herbeizuführen. Ein permanenter Kampf zwischen gefallenem Engeln und Menschen beginnt, zwischen Geistigem und Fleischlichem, Himmel und Erde, Teufel und Gott, bis Gott selbst schließlich die Sintflut auslöst. Dank dem Logos Christus-Jesus gelingt die Rückkehr der Sophia und mit ihr der Engel, sowie der männlichen (Abbilder der Aeonen) und der weiblichen Samen (Schöpfungselemente der Sophia).

Die valentinianische Einordnung des ExpVal ist auf Grund der bekannten Pleromastruktur und des Sophiamythos gesichert. Als Vergleichssystem zieht Ménard in erster Linie das »dreiteilige Traktat« (TracTri) des Kodex I von Nag Hammadi heran¹.

In beiden Systemen gilt der Vater als Monade und Wurzel des Ganzen. Der Schöpfungsprozess wird im TracTri durch die Selbstaushdehnung des Vaters eingeleitet, der dadurch dem »Ganzen« Grundlage und Raum schafft. Im ExpVal »verströmt« sich der Vater zunächst selbst, bevor er seinen Willen manifestiert und sich dann selbst ausbreitet. Zur Beziehung des Vaters zum Schweigen schreibt Ménard: »Si dans l'ExpVal, le Père se manifesta dans le Silence, il est dit dans le TracTri que c'est dans le Silence qu'il se tient, lui qui est le Grand, qui est la cause de l'émanation du Tout«². Im Kommentar vermerkt er zusätzlich: »Le Tout est engendré par ce Silence en union avec le Père«³. Ménard versteht somit das Schweigen als eigenständige Paargenossin des Vaters, mit dem sie eine Dyade bildet.

Attridge/Pagels sprechen sich allerdings gegen eine dyadisch-valentinianische Auffassung des ExpVal und des TracTri aus. »While Valentinus and Ptolemy's disciples posit a primal dyad consisting of the Father and Sige (Silence)« the author of the TracTri »insists that the Father is wholly unique, a single one with no co-worker ... In its insistence on the Father's uniqueness, the TracTri parallels the monadic Valentinian ontology described by Hippolytus and represented at Nag Hammadi by ExpVal. In the monadic Valentinian system the figur Sige is interpreted as a quality or state of the Father's being, and not an independent hypostasis taking the role of his consort or syzygy. Thus, in these systems Sige plays no part in the primal generative act, as she does in dyadic systems«⁴.

Über den Vorschlag von Attridge/Pagels hinaus könnte man im ExpVal sogar die gesamte erste, »ungeschaffene« Tetrade als Eigenschaften oder Bestandteile des Vaters auffassen. Zumindest steht der monadische Charakter des Vaters im ExpVal so weit im Vordergrund, daß eine gleichwertige Position für das Schweigen und damit ein dyadischer Aufbau der Ureinheit nicht postuliert werden kann.

Eine weitere enge Verwandtschaft beider Traktate offenbart sich in der Deutung des Nūs. Im ExpVal besitzt der Vater seinen Nūs, um das »Ganze« zu erschaffen, im TracTri, um sich selbst zu erkennen und zu zeugen. In diesem Zusammenhang sollte betont werden, daß der Vater des ExpVal das »Ganze« erzeugt, indem er sich selbst erkennt und damit auch sich selbst erschafft (22,20-30).

1 Vgl. zusätzlich H. W. Attridge, Nag Hammadi Codex I (The Jung Codex), Introduction, Texts, Translations, Indices (NHS XXII) und Notes (NHS XXIII), Leiden, 1985.

2 Ménard, op. cit., 7.

3 A.a.O., 66.

4 Attridge, op. cit., NHS XXII, 179 f.

Ein unterschiedlicher Ansatz zeichnet sich in der Einordnung von Mensch und Kirche ab. »Comme le Fils et l'Église existent depuis toujours dans le TracTri, l'Anthropos et l'Église sont des entités célestes et éternelles dans l'ExpVal. Cette Église existe dans des conditions et des propriétés égales à celles de l'existence du Père et du Fils, et elle existe parmi les innombrables procréations d'Éons; dans l'ExpVal, elle appartient à l'une des Tétrades«⁵. Trotzdem gilt aber auch innerhalb des TracTri die Kirche als Produkt des Vaters und des Sohnes (58,20-35), auch wenn Kirche und Sohn noch vor den Aeonen geschaffen wurden (58,30-31).

Die Grenze $\zeta\omicron\rho\omicron\varsigma$ ist für das Geschehen im ExpVal von entscheidender Bedeutung. Ménard hebt als deren Funktion die Abgrenzung des Vaters von den restlichen Aeonen hervor, damit dieser unbegreiflich bleibt. Christus verbleibt mit seinen Mächten der Trennung, Bestärkung, Zeugung von Substanz und Formgebung innerhalb dieser Grenze (26,31-35). An anderer Stelle gelten Trennung und Bestärkung als Mächte der Grenze selbst (27,30-38). Als Bekräftigung dieser zweiten, innerhalb des Traktates angeführten Lehrmeinung muß eine weitere Aussage verstanden werden. Demzufolge wird Christus selbst von seiner Paargenossin Grenze im Pleroma zurückgehalten, da aber nur er Sophia zurückführen kann, läßt er die Kräfte der Grenze zurück und steigt herab (33,25-32).

Für das TracTri geht Ménard von zwei unterschiedlichen Funktionen der Grenze aus, Attridge/Pagels sprechen sogar von zwei unterschiedlichen Grenzen⁶. Die erste trennt den Vater von den Aeonen, die zweite Sophia vom restlichen Pleroma. Durch diese Situation wird Sophia veranlaßt, sich vom System der Syzygien zu entfernen und eine eigene Realität als Abbild außerhalb des Pleroma zu erschaffen.

Nach Ménard entspricht der Sturz der Sophia aus dem Pleroma in beiden Traktaten einem Akt der Selbstvergessenheit, woraus als Schwäche ein Mangel an Formgebung resultiert, da entsprechend dem gnostischen Verständnis Formgebung aus Selbsterkenntnis resultiert. Durch den Versuch, das Pleroma nachzubilden, entstehen irdische Wesenheiten, die nicht von Anfang an aus sich selbst heraus existierten. Trotzdem können selbst diese Plagiate durch ihre Ähnlichkeit mit den Aeonen beispielweisend wirken und für den spirituellen Samen eine spätere Rückkehr ins Pleroma ermöglichen.

Als weiteres Vergleichssystem innerhalb der Nag Hammadi-Texte werden die beiden Varianten des Eugnostos-Briefes der Kodizes III und V herangezogen. Hier ist es die Arithmologie, die mit vergleichbaren Zahlenwerten operiert. Das Pleroma besteht aus zwölf geistigen Urmächten, die je sechs Paare bilden und aus denen wiederum je fünf Kräfte entstehen, so daß sich eine Gesamtheit von 360 Mächten entwickelt, analog zu den 360 Tagen des Mondjahres und zu den 360 Aeonen des ExpVal. An anderer Stelle wird von zwölf das Pleroma bildenden Aeonen gesprochen, mit je sechs Himmeln, die je fünf Firmamente besitzen, so daß auch hier eine Gesamtheit von 360 erscheint. Wie beim ExpVal werden diese 360 Mächte in männliche und weibliche geteilt, wodurch der Sturz aus dem Pleroma bewirkt wird. Trotz einer, wenn auch nur im übergreifenden Sinne ähnlichen Zahlenspekulation und einer auch aus vielen anderen gnostischen Systemen bekannten Teilung in männliche und weibliche Aeonen, darf man über die gravierenden Unterschiede beider Lehrmeinungen nicht hinwegsehen. Weder kennt das ExpVal zwölf Urmächte, noch wird der Sturz der Sophia durch die Teilung in männliche und weibliche Aeonen ausgelöst. Insbesondere der Sophiamythos erfährt im Eugnostosbrief eine vollständig andere Ausprägung.

Als Datierungshilfe für das ExpVal zieht Ménard als Vergleichsmaterial auch Texte außerhalb der Nag Hammadi-Schriften heran. Er setzt den Traktat ins ausgehende 2. Jh. n. Chr., die

5 Ménard, op. cit., 7.

6 Attridge, op. cit., NHS XXIII, 298.

7 Ménard, op. cit., 17.

koptische Übersetzung ins 3. Jh. n. Chr. Zur zeitlichen Fixierung der Ursprünge des ExpVal und der Fragmente über Taufe und Eucharistie sowie zu deren Einordnung innerhalb der verschiedenen valentinianischen Systeme werden die beiden schon erwähnten unterschiedlichen Lehrmeinungen über die Kräfte Christi herangezogen. Gerade die Wiedergabe beider Vorstellungen in einer Lehre verweist den Text in die Frühphase des Valentinianismus, noch vor die Standardisierungstendenzen Ende des 2. Jh. n. Chr. Terminologie und Ausarbeitung der einzelnen Themenbereiche lassen dagegen einen engeren Bezug zu den Systemen des Herakleon und zu den Berichten bei Irenaeus, Hippolytus, oder Clemens von Alexandria vermuten und damit eine etwas spätere Bearbeitung Ende des 2. Jh.

Im Vergleich der Grundschemata zeichnen sich zahlreiche Übereinstimmungen ab. Besonders offenkundig werden sie im Vergleich mit dem System des Ptolemaeus nach Irenaeus. Der Vater, als Urgrund bezeichnet, formiert zusammen mit dem Schweigen die erste Tetrade, aus der die zweite mit den bekannten Aeonen: Logos, Leben, Mensch und Kirche entsteht. Auch hier bilden Logos und Leben weitere zehn, Mensch und Kirche weitere zwölf Aeonen. Die Gesamtheit des Pleroma wird hier von diesen 30 vertreten, der Bezug zum Mondjahr mit seinen 360 Einheiten fehlt. Auch in diesem Bereich scheinen sich im ExpVal zwei unterschiedliche Lehrauffassungen zu manifestieren, die allerdings miteinander verbunden werden konnten, so daß auch hierdurch die These Ménards vom frühvalentinianischen Ansatz bestätigt werden kann.

Weitere Übereinstimmungen zeigen sich durch das Auftreten der Grenze, den pneumatischen Sturz, der durch den Sophiamythos symbolisiert wird, und die Einführung des Logos Christus als Retter. Auch der Demiurg tritt in allen Varianten auf, der den amorphen Elementen Form gibt und der dadurch die hylischen, allerdings ohne sein Wissen auch die spirituellen Menschen schafft.

Die gemeinsame Basis beider Systeme faßt Ménard folgendermaßen auf: »Le Tout est ce théâtre où se joue et se projette le destin de l'homme spirituel déchu dans la matière et où le Père-Abîme avec l'Ennoia (Silence) engendre le Monogène (Nous-Pensée) et la Vérité, lesquels, à leur tour, engendrent Logos-Vie-Homme-Église émettant en dernier lieu le 30^e Éon, la Sophia. Là se termine le Plérôma fermé par l'Opoç, la Croix. Le sauveur Christ-Jésus sort du Plérôma avec ses anges à la recherche de la Sophia qui engendre le Demiurg, lequel dépose à son insu des semences spirituelles dans l'Homme.«

Die Fragmente über Taufe und Eucharistie werden von J. É. Ménard als zum ExpVal gehörig verstanden. Die Taufe soll der Wandlung vom Fleischlichen zum Geistigen dienen und damit zur Rückkehr ins Pleroma. Durch die doppelte valentinianische Taufpraxis (mittels Wasser und Ölung), sollten sowohl die Sünden vergeben, als auch der Name Christi zur Vollständigkeit gebracht werden. Gerade auch die Eucharistie des Brotes und des Kelches bezieht sich auf den Namen Christus-Jesus, da durch ihn die Vollkommenen gefestigt werden; denn die Nennung seines Namens sollte der Unwissenheit ein Ende setzen.

Die Strukturierung der Publikation entspricht dem für die Section »Textes« der »Bibliothèque Copte de Nag Hammadi« üblichen Muster. Nach einer ausführlichen Einleitung, die auch eine kurze Gesamtanalyse enthält, folgt der Hauptteil mit Textwiedergabe und Übersetzung, wobei abweichende Lesungen anderer Bearbeiter in den Fußnoten aufgenommen werden. Der anschließende umfangreiche Kommentar beschäftigt sich vorwiegend mit inhaltlichen und deutungsorientierten Einzelproblemen. Hilfreich sind auch die angefügten koptischen, griechischen Indizes.

Diese ausführlich kommentierte Übersetzung von J. É. Ménard darf nicht nur als weiterer Schritt in der detaillierten Bearbeitung der Nag Hammadi-Texte gelten, sondern auch als wichtiger Diskussionsbeitrag zur Deutung und Einordnung des ExpVal und damit zur inner-valentinianischen Entwicklung.

Jacques Ménéard, *De la Gnose au Manichéisme*. Paris 1986, Cariscript, 105 Seiten.

Vf. bestens in der Kenntnis des gnostischen Schrifttums ausgewiesen und spezieller Kenner der Texte von Nag Hammadi, greift in seine profunde Erfahrung im Umgang mit der Gnosis und stellt im Stil von verständlich abgefaßten Lexikonartikeln in 5 Abschnitten Gnostiker und ihre Systeme bis zum Mandäismus, der heute noch im Schatt el-Arab und im Iran existiert, dar. Der erste Abschnitt ist den Vorfragen und dem aktuellen Forschungsstand gewidmet. Der zweite Abschnitt beginnt traditionsgemäß mit Simon Magus. Es dürfte bisher kaum eine so übersichtliche und rasch informierende Darstellung der höchst komplizierten Sachverhalte vorgelegt worden sein, so daß sich vor allem für einen Leserkreis, der mit einem guten Überblick rechnet, eine Übersetzung in die deutsche Sprache empfehlen würde. Umfänglich wurden die Ergebnisse der deutschen Forschung in die Darstellung miteingebracht. Man wird es nachsehen, daß der französische Setzer manche Schwierigkeiten mit der deutschen Orthographie bei den Anmerkungen hatte.

Wilhelm Gessel

