

1982 (S. 358-359) kann man mandäische Parallelen erwarten. Nicht ohne Humor erregt der Autor die Neugierde des Lesers (Kannengießer 1981) (S. 349), oder appelliert an seine Geduld (Segalla 1981) (S. 351). Durch Lattke 1982 und 1983 bekommt man schon einen Vorgeschmack der kommenden Arbeit. Neben der knappen und sachlichen Beschreibung von Tausenden von Büchern und Artikeln gibt Majella Franzmann eine systematische Darstellung der französischen Literatur über die Oden Salomos (S. 372-425). Dazu finden sich schon wieder 24 Ergänzungstitel (S. 368-370), da eine Bibliographie sowieso nicht vollständig sein kann. Am nützlichsten ist vielleicht der detaillierte Stellenindex (S. 459-478): hier kann man unmittelbar feststellen, wie frühere Forscher welche Stellen interpretiert haben. Die Angaben beziehen sich bis auf ein Fünftel eines Verses und die alttestamentlichen, neutestamentlichen und parallelen Stellen in der frühchristlichen oder gnostischen Literatur lassen schnell erkennen, ob ein Vers der Oden schon mit einem bestimmten anderen Text zusammengebracht worden ist. Ergänzungen sind natürlich auch hier möglich, so z.B. bei Ode 23, wo ein wunderbarer Brief erwähnt wird. Nach intensiver Beschäftigung mit östlicher Marienliteratur sehe ich, daß das Verhältnis von Maria und Jesus nach Isaia 29,11 f wie Briefumschlag und Brief dargestellt wird: Josef kann das Siegel dieses Briefes nicht lösen. Diese Vorstellung findet sich in der Homilie des Zacharias Katholikos (siehe Handes Amsoreay 1987), deren Vorlage sicher eine verlorene syrische ist. Man beachte, daß griech. *biblion*, syr. *ktābā* hier ausdrücklich als »Brief«, armen. *t'ult'*, wiedergegeben wird. Die altarmenische Bibelübersetzung benützt Is. 29,11 das gleiche Wort. Das Bild vom menschengewordenen Christus als unendliches, durch Gottes Finger geschriebenes Buch bzw. Brief findet man auch sonst in orientalischen Homilien. Die mariologischen Deutungen der Oden Salomos scheinen nicht sehr zahlreich zu sein: von Campenhausen 1962, Buck 1970, Binder 1976, Lagrand 1980. Diese mariologische Interpretation hat sich jedoch im koptischen Bereich weiter entwickelt. In aphthartodoketischen Texten der koptischen Literatur wird das Wesen Marias ganz unkörperlich aufgefaßt, wie man z.B. bei Johannes von Parollos nachlesen kann.

Auf S. 413 ist mir unverständlich, inwiefern *gigal* als Engelbezeichnung bei Mingana ein Beweis für eine ursprünglich syrische Redaktion sein soll. Die Quelle dafür ist offensichtlich Ez. 15,1, wo die *ofanim* schon aramäisch die gleiche Funktion haben könnten. So könnte man mit Murray 1974 (S. 313) einen ziemlich komplexen Anfang annehmen.

Der 3. Band ist wenige Jahre nach 1984 schon wieder zu ergänzen. Der rätselhafte Ursprung der Oden wird sicher die Veröffentlichungen nicht abreißen lassen. Das Verdienst dieses Buches gleicht dem, das H. Schlerath 1968 für die Avestastudien veröffentlicht hat. Doch erfährt der Leser bei Lattke durch Tausende von knappen Berichten mehr als bei Schlerath, der sich auf reine Literaturangaben beschränkt.

Michel van Esbroeck

Joseph-Marie Sauget, *Un Gazzā chaldéen disparu et retrouvé: Le Ms. Borgia Syriaque 60*, Città del Vaticano 1987 (= Studi e Testi 326), 94 Seiten.

Mit dem vorliegenden Band setzt der Verf. seine kodikologischen Arbeiten fort und stellt eine liturgische Handschrift vor, die in den letzten 80 Jahren spurlos verschwunden war, oder richtiger: von deren Existenz niemand etwas ahnte.

Bei einer systematischen Durchsicht der Hss. des Fonds Borgia der Vatikanischen Bibliothek stieß Sauget auf einen großformatigen, dicken chaldäischen Gazzā, der in der Beschreibung der entsprechenden syrischen Hss. von Addai Scher (1909) fehlt. Der Band bekam daraufhin die Signatur Borg. Syr. 60 zugeteilt. In Schers Beschreibung wird unter dieser Signatur noch eine arabische Hs. des »Testaments unseres Herrn Jesus Christus« und anderer ps.-apostolischer Texte geführt, die zu einem nicht bekannten Zeitpunkt, aber spätestens 1914, zu Recht in die arabische Abteilung des Fonds Borgia überführt wurde (jetzt: Borg. Arab. 22; diese letztere Signatur

wiederum war freigeworden, weil eine türkische Hs. umgruppiert worden war und die Signatur Borg. Turc. 78 erhalten hatte), vgl. Tisserant, *Specimina* S. XL, Nr. 58.

Zweifellos gehörte der syrische Gazzā zu den Hss. des Museo Borgia (im Besitz der Propagandakongregation), die 1902 in die Biblioteca Vaticana übernommen wurden (Addai Scher gibt dafür das Jahr 1899 an). Sauget weist nach, daß er aus dem Nachlaß des Kardinals Stefano Borgia 1805 an die Propagandakongregation fiel, und kann seinen Weg anhand der verschiedenen Bestandsverzeichnisse weiterverfolgen. Dabei erfährt der Leser viel über die Entstehung, Erweiterung und Aufstellung der Sammlung des Museo Borgia, vor allem der syrischen Hss. Insofern ist dieser Teil des Buches auch eine willkommene Ergänzung von G. Levi della Vidas »Ricerche sulla fondazione del più antico fondo dei manoscritti orientali della Biblioteca Vaticana« (1939). Sauget wird Recht haben, wenn er vermutet, daß die »Riesenhandschrift« an ihrem jetzigen Aufbewahrungsort wegen ihres Formats nicht in der früheren Reihenfolge belassen, sondern zunächst beiseitegelegt wurde und dann unbeachtet blieb; entsprechend der letzten Aufstellung im Museo Borgia hätte sie zwischen Borg. Syr. 34 und 35 gehört.

Vor ihrem »Verschwinden« hatten — worauf Sauget hinweist — P. Martin die Hs. für sein Buch »Saint Pierre et Saint Paul dans l'église nestorienne« (1875) sowie A.J. Maclean für seine englische Übersetzung des Epiphanie-Offiziums (in: F.C. Conybeare, *Rituale Armenorum*, 1905) verwendet, beide offenbar noch im Museo Borgia.

Im zweiten Teil (S. 29-56) gibt Sauget eine Beschreibung der aus dem Jahre 1687/8 stammenden Hs., die an Genauigkeit und Ausführlichkeit nichts zu wünschen übrig läßt (Blattzahl, Format usw., Papier und Wasserzeichen, Erhaltungszustand, Paginierung, Herkunft und Besteller). Dazu einige kurze Bemerkungen:

- 1) Bei der Abschrift des Kolophons (S. 51) hat sich in Zeile 1 ein Schreibfehler eingeschlichen (lies  statt ; vgl. auch Abbildung I).
- 2) In der Übersetzung (S. 52) ist in Zeile 3 »mar« zu streichen.
- 3) In Zeile 10 trifft die Übersetzung »avec l'aide« für *b-yaṣṣīpūt* nicht ganz. Gemeint ist »auf Verlassung von«, »auf Bestellung von«.
- 4) *aḫā gāwānāyā* hat sicher nichts mit einer Ableitung vom Namen Maroghin oder den anderen Erwägungen Saugets zu tun. Es ist eine Bezeichnung für Hierarchen, vor allem den Patriarchen, vgl. *Thesaurus Syriacus*, Sp. 668 (»pater communis, universalis«). Im übrigen ist Maroghin (= Mār Awgēn; in der zusammengesetzten Form nicht selten als Vorname gebraucht) kein Familienname, sondern der Vatersname des Katholikos Elias X.
- 5) Zu dem Schreiber Gīwargīs aus Alqoṣ und anderen Angehörigen der bekannten Kopistenfamilie, die vom Priester Israel abstammt, s. neuestens B. Ḥaddād, Ḥaṭṭātūn maṣāriqa min usra Rābī Rābā fī al-Qōṣ, in: *Journal of the Iraq Academy. Syriac Corporation*, vol. 10, Baghdad 1986, 146-192 (Gīwargīs: S. 157-164).
- 6) Aus zwei Vermerken (vgl. S. 14, n. 26 und S. 39f., n. 87) ist ersichtlich, daß sich 1839 ein Denḫā bar Yōnā mit den Hss. des Museo Borgiano befaßt hat. Nach Saugets einleuchtender Annahme handelt es sich dabei um einen chaldäischen Zögling des Collegio Urbano der Propaganda Fide. Es wird wohl niemand anderer sein als der relegierte Student dieses Kollegs und spätere Priester gleichen Namens, der 1854 nach Malabar reiste, unter ungeklärten Umständen, aber jedenfalls im Zusammenhang mit den gegen die lateinische Hierarchie gerichteten Bestrebungen, für die dortigen Christen einen syrischen Bischof zu weihen (C. Korolevskij, *Art. Audo* in: *DHGE* 5, 1931, 328; J. Habbi, *Les Chaldéens et les Malabares au XIX^e siècle*, in: *OrChr* 64, 1980, 92; Mar Aprem, *Mar Abdisho Thondanat. A Biography*, Trichur 1987, 23ff.). Denḫā kehrte 1856 nach Mesopotamien zurück. Über sein weiteres Schicksal ist mir nichts bekannt. Wenn man berücksichtigt, daß nach seiner Studienzeit sein Verhältnis zu Rom gespannt war, könnte er der Kopist der Hss. Ming. Syr. 130 und 128 gewesen sein, geschrieben 1849 und 1875 in Āsīta, also in der unmittelbaren Umgebung des nestorianischen Katholikos (laut Kolophon der Hs. Ming. Syr. 128: »Priester Denḫā bar Yōnān bar Abraham bar Yōnān«).

Im letzten Teil (S. 57-88) beschreibt der Verf. eingehend den Inhalt des Gazzā, der sich ganz eng mit dem der Hs. Cambridge Add. 1980 berührt. Saugēt bezeichnet die beiden Textzeugen, die sich auch äußerlich stark ähneln, geradezu als »Zwillinge« (S. 41), auch wenn die Cambridger Hs. jünger ist, geschrieben 1723 in Alqoš. Richtiger ist aber wohl, von einer ganzen Familie zu sprechen. In der betreffenden Zeit wurde in Alqoš eine Reihe solcher liturgischer Hss. kopiert. Allerdings erlaubt die meist knappe Beschreibung in den Katalogen keine sicheren Feststellungen darüber, ob sie mit den von Saugēt genannten eng verwandt sind. Ziemlich sicher ist das bei der ältesten mir bekannten, der Hs. Leningrad 60, geschrieben 1660 in Alqoš, vom Priester Israel bar Hormizd, dem Vater des Kopisten der Hs. Borg. Syr. 60 (vgl. die Beschreibungen von G. Diettrich, Nachrichten der Königl. Gesellsch. d. Wissensch. zu Göttingen, phil.-hist. Kl., 1909, S. 202-218, Nr. 8, und N. Pigulevskaja, Palestinskij Sbornik 6, 1960, 162-7). Auch die Leningrader Hs. beginnt mit der von Saugēt auf S. 64 im syrischen Text mitgeteilten Einleitung in Versform (in Zeile 10 hat Saugēt nach ܐܘܪܝܬܐ offenbar versehentlich die beiden Wörter ܐܘܪܝܬܐ ܐܘܪܝܬܐ ausgelassen) und wird im Kolophon am Schluß auf die »Ordnung des Oberen Klosters« bei Mosul zurückgeführt; auch die Gliederung in zwei (ungleiche) »Teile« stimmt überein (die in der Leningrader Hs. nicht mit der Aufteilung auf zwei Bände einhergeht). Die weiteren zeitgenössischen Hss. des Gazzā, die von Mitgliedern der beiden wichtigsten Kopistenfamilien in Alqoš stammen, seien im folgenden nur aufgelistet:

- 1665 Telkēph 23 (s. Catalogue of the Syriac Mss. in Iraq, I, Baghdad 1977, S. 29 f.); Schreiber: Priester 'Abdīšō' bar Pr. Hormizd
 1672 Notre-Dame des Semences 115 (Vosté, Catalogue, S. 44f.); derselbe Schreiber
 1674 Alqoš 3 (Catalogue ... Iraq, I, S. 215); Schreiber: Pr. Ḥaḏḏšabbā bar Pr. Israel
 1681 Mosul, Chald. Patr. 3110 (Catalogue ... Iraq, I, S. 13); derselbe Schreiber
 1685 Mosul, ebda., ohne Signatur (ebda. S. 13f.); Schreiber: Pr. Gīwargīs bar Pr. Israel
 1686 Telkēph 24 (aaO S. 30); derselbe Schreiber
 1688 Borg. Syr. 60 (s. Saugēt); derselbe Schreiber
 1689 (1688?) Telkēph 25 (aaO S. 30); Schreiber: Diakon Hōmō bar Pr. Daniel
 1693 Aqra 29 (Vosté, Catalogue; Catalogue ... Iraq, II, 1981, S. 32, Nr. 34); Schreiber: Pr. Yaldā bar Pr. Daniel
 1716 Mardin 24 (Scher, Catalogue); Schreiber: Pr. Joseph bar Pr. Gīwargīs
 1723 Cambridge Add. 1980 (vgl. Saugēt); Schreiber: Pr. Elias bar Pr. Yaldā
 1724 Notre-Dame des Semences 117 (aaO S. 45); Schreiber: Pr. Joseph (wohl: bar Pr. Gīwargīs)
 1725 Notre-Dame des Semences 118 (aaO S. 45f.); Schreiber: Pr. Yaldā bar Pr. Daniel.

Die Hss. wurden für verschiedene Orte angefertigt. Man hat den Eindruck, daß der Gazzā damals planmäßig verbreitet wurde; die älteren Hss. sind demgegenüber sehr sporadisch. Es ist deshalb zu vermuten, daß die aufgeführten Hss. alle den gleichen Text enthalten. Dagegen umfaßt der von J.M. Fiey, Assyrie chrétienne, S. 412 n. 1, erwähnte Gazzā aus dem Jahre 1731 schon das Fest der hl. Barbara (wie die Hs. Notre-Dame des Semences 119, geschrieben 1774, und die Hs. Marburg Or. fol. 3181, geschrieben 1778), was auf eine Bearbeitung durch den chaldäischen Patriarchen Joseph II. aus dem Jahre 1707 zurückgeht.

Die syrischen und arabischen Zitate im vorliegenden Buch sind, wohl aus technischen oder Kostengründen, nach einer handschriftlichen Vorlage reproduziert; das mindert den ästhetischen Genuß manchmal. Kritisch angemerkt sei auch noch, daß Saugēt auf S. 7 den so verdienstvollen Addai Scher, seit 1902 Metropolit von Seert, zum »prêtre chaldéen« degradiert. Sonst habe ich an der Arbeit nichts auszusetzen. Trotz ihrer begrenzten Zielsetzung ist sie in vielfacher Hinsicht lehrreich und anregend.

Hubert Kaufhold

Gabriele Yonan, *Journalismus bei den Assyern. Ein Überblick von seinen Anfängen bis zur Gegenwart*, Berlin 1985 (Reihe Gilgamesch. Materialien zur Kulturgeschichte der Assyrier im 19. und 20. Jahrhundert. Band 1. Hrsg. vom Zentralverband der Assyrischen Vereinigungen in Deutschland und Mitteleuropa), VII + 201 Seiten.

Die Verfasserin, bekannt durch ihr 1978 in der Reihe »pogrom« (hrsg. von der »Gesellschaft für bedrohte Völker«) erschienenen Buch über die »Assyrer heute« sowie verschiedene Aufsätze und Vorträge über die christlichen Minderheiten im Orient, stellt im anzuzeigenden Buch 135 Zeitschriften und einige wichtigere Herausgeber kurz vor. Der politisch-national motivierte Sammelname »Assyrer« für die West- und Ostsyrer mag hier auf sich beruhen, auch wenn sich manche Mitarbeiter der Zeitschriften sicherlich verbitten oder verbeten hätten, als »Assyrer« bezeichnet zu werden. Die in den Zeitschriftentiteln vorkommenden Adjektive *suryāyā* oder *sūriya* übersetzt die Verf. immerhin regelmäßig mit »syrisch«, nur zweimal mit »assyrisch« (Nr. 54 und 78 ihrer Liste).

Nach einer allgemeinen Einleitung (S. 1-9) in Geschichte, Sprache und Religion der Assyrier (ich behalte hier den Ausdruck der Einfachheit halber bei), kommt die Verf. auf die sprachlichen Gegebenheiten (syrische Hochsprache, Dialekte) sowie Sinn und Zweck assyrischer Periodika zu sprechen. Mit Recht hebt sie die Schwierigkeiten hervor, das Material für einen Überblick über das Zeitschriftenwesen zu beschaffen. Angesichts des weiten Rahmens, den sie absteckt, ist es verständlich, daß sie längst nicht alle Titel in der Hand gehabt hat, ja bei vielen nicht einmal über verlässliche Daten verfügt. Sie bezieht alle möglichen Periodika ein: wissenschaftliche, kulturelle, kirchliche, politische (wobei eine solche Aufteilung nicht überall möglich ist). Das ist gewiß kein Fehler, auch wenn man nicht alle aufgenommenen Druckerzeugnisse zum Journalismus rechnen kann (das sieht die Verf. selber, vgl. S. 119). Ihre Darstellung umfaßt langjährige Publikationen, aber auch nur kurzlebige, erschienen in allen Erdteilen, in verschiedenen Sprachen, teilweise vermutlich in sehr geringer Auflage, manchmal auf einfachste Weise vervielfältigt. Sie konnte sich nur zu einem gewissen Grad auf Vorarbeiten stützen: die Literaturgeschichten von Patriarch Afrām Baṣṣōm und Albēr Abūna sowie Abrohom Nouros in mancher Hinsicht nützliches Buch »My Tour in the Parishes of the Syrian Orthodox Church« geben für dieses Thema nicht viel her. Die Literaturgeschichte von Pera Sarmas (Band 1, S. 217-220) enthält eine Zusammenstellung von Zeitschriften, die Rudolf Macuch in seiner »Geschichte der spät- und neusyrischen Literatur« — offenbar unter Mitwirkung der Verf., vgl. sein Vorwort S. IX — zu einem Kapitel »Periodische Literatur« (S. 342ff.) erweitert hat. Wie ihr Lehrer Macuch hat auch die Verf. die »Geschichte der christlichen arabischen Literatur« von Georg Graf nicht benutzt, obwohl in dieser hervorragenden Fundgrube zumindest die arabischen kirchlichen Zeitschriften der in Frage kommenden Kirchen allenthalben zitiert sind (einige allgemeine Bemerkungen zur arabischen Journalistik der Christen finden sich in Band 4, S. 289).

Ein erheblicher Mangel ist, daß die Verf. die beiden Bände von Gurgis 'Awwad, *A Catalogue of Articles on Syriac Subjects in the Arabic Periodicals*, Bagdad 1976, übersehen hat, eine arabische Veröffentlichung der Syrischen Akademie in Bagdad. Der erste Band behandelt nur die berühmte Beirut-Zeitschrift »al-Machriq« (Nr. 67 bei Yonan), der zweite 30 weitere christliche Zeitschriften, die 'Awwad auf S. 10-19 kurz beschreibt. Sie gehören zum großen Teil zum assyrischen Journalismus im Sinne der Verf. Ich komme im folgenden auf die Angaben von 'Awwad zurück, wobei ich mich für deren Richtigkeit natürlich ebenso wenig verbürgen kann wie für die der Liste, welche Mar Aprem, der nestorianische Metropolit von Trichur, Kerala, in »A Nestorian Bibliography«, Trichur 1982, auf S. 123-125 aufgenommen hat (38 Zeitschriften). Von den Titeln bei 'Awwad finden sich nur folgende bei der Verf.: