ORIENS CHRISTIANUS

Hefte für
die Kunde des christlichen Orients

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

Band 74 · 1990

OTTO HARRASSOWITZ · WIESBADEN 1990

ORIENS CHRISTIANUS

Hefte für die Kunde des christlichen Orients

Band 74

ORIENS CHRISTIANUS

Hefte für
die Kunde des christlichen Orients

Im Auftrag der Görres-Gesellschaft

herausgegeben von Julius Aßfalg und Hubert Kaufhold

Band 74 · 1990

OTTO HARRASSOWITZ · WIESBADEN 1990

Univ. Bibl. Tübingen

Gd 368 - 74

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

© Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1990
Die Zeitschrift und alle in ihr enthaltenen Beiträge und Abbildungen sind urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb des Urheberrechtsgesetzes bedarf der Zustimmung des Verlages. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und für die Einspeicherung in elektronische Systeme.

Gedruckt mit Unterstützung der Görres-Gesellschaft
und der Deutschen Forschungsgemeinschaft auf säurefreiem Papier
der Hannoverschen Papierfabriken Alfeld.
Gesamtherstellung: Imprimerie Orientaliste, Leuven. Printed in Belgium

ISBN 3-447-3090-9

INHALT

Anschriften der Mitarbeiter VII

Abkürzungen IX

EDMUND BECK
Der syrische Diatessaronkommentar zu der Perikope von der Samariterin am Brunnen 1

HEINZ KRUSE
Die 24. Ode Salomos 25

SEBASTIAN BROCK
Some Further East Syrian Liturgical Fragments from the Cairo Genizah 44

NABIL EL-KHOURY
Der Mensch als Gleichnis Gottes. Eine Untersuchung zur Anthropologie des Theodor von Mopsuestia 62

FREDERIC RILLIET
Une homélie métrique sur la fête des hosannas attribuée à Georges évêque des Arabes 72

HARALD SUERMANN
Die Übersetzungen des Probus und eine Theorie zur Geschichte der syrischen Übersetzung griechischer Texte 103

HUBERT KAUFHOLD
Zur syrischen Kirchengeschichte des 12. Jahrhunderts. Neue Quellen über Theodoros bar Wahbūn 115

HERIBERT HORST
Eutychios und die Kirchengeschichte — Das Erste Konzil von Nikaia (325) 152

C. DETLEF G. MÜLLER
Gabriel II. ibn Turaik, 70. Papst und Patriarch des Missionsbereiches des Heiligen Markos 168

MANFRED KROPP
Amharisch Čäbčä(b)bo — Trophäe? 187

MICHEL VAN ESBROECK
Une homélie arménienne sur la dormition attribuée à Chrysostome . 199

WASSILIOS KLEIN
Der Autor der Joannis Orthodoxi Disputatio cum Manichaeo . . . 234

Personalia (J. Aßfalg) 245

Besprechungen

A. Gerhards, Die griechische Gregoriosanaphora, Münster 1984 (G. Winkler) 248

R. Taft, The Liturgy of the Hours in East and West, Collegeville 1986 (G. Winkler) 249

Aphraate le sage persan: Les exposés I-X. par M.-J. Pierre, Paris 1988 — Firmus de Césarée: Lettres, par M.-A. Calvet-Sebasti et P.-L. Gatier, Paris 1989 — Evagre le Pontique: Le gnostique ou à Celui qui est devenu digne de la science, par A. Guillaumont et Cl. Guillaumont, Paris 1989 (W. Gessel) . 253

Cl. Selis, Les Syriens orthodoxes et catholiques, Turnhout 1988 (M. van Esbroeck) 254

R. Beulay, La lumière sans forme, Chevetogne, i.T. (M. van Esbroeck) . . 254

A. Nuro (Nouro), Suloko. Kṯōḇō qaḏmōyō / Book 1, Hengelo/Holland 1989 (H. Kaufhold) 255

J.-M. Sevrin, Le dossier baptismal Séthien, Québec 1986 (G. Winkler) . 256

A.Y. Sidarus: Ibn ar-Rāhibs Leben und Werk, Freiburg i.B. 1975 (G.D.G. Müller) 257

J.E. Goehring, The Letter of Ammon and Pachomian Monasticism, Berlin-New York 1986 (C.D.G. Müller) 260

Catalogues of the Syriac Manuscripts in Iraq, vol. 1 and 2: The libraries of Mosul and its suburbs, Baghdad 1977 and 1981; vol. 3: Syriac and Arabic manuscripts in the library of the Chaldean monastery Baghdad. Part 1: Syriac manuscripts, Baghdad 1988; Part 2: Arabic manuscripts, Baghdad 1988 — B. Sony, Catalogue of Karakosh Manuscripts, Bagdad 1988 (H. Kaufhold) 263

B. Coulie et alii, Corpus Nazianzenum 1. Versiones orientales, repertorium ibericum et studia ad editiones curandas, Turnhout 1988 (M. van Esbroeck) . 266

H.R. Drobner, Bibelindex zu den Werken Gregors von Nyssa, Paderborn (M. van Esbroeck) 267

Fr.Fr. Quaresimii OFM: Elucidatio Terrae Sanctae, Jerusalem 1989 (W. Gessel) 268

St. Loffreda: Lucerne bizantine in Terra Santa, Jerusalem 1989 (W. Gessel) . 268

Mélanges Antoine Guillaumont, Genf 1988 (H. Kaufhold) 269

W. Leslau, Comparative Dictionary of Geʿez, Wiesbaden 1987 (M. Kropp) . 270

ANSCHRIFTEN DER MITARBEITER

Prof. Dr. JULIUS ASSFALG, Kaulbachstraße 95/III, 8000 München 40.
Prof. Dr. P. EDMUND BECK OSB, Abtei, 8354 Metten.
Prof. Dr. SEBASTIAN P. BROCK, Oriental Institute, Pusey Lane, Oxford OX1 2LE, England
Prof. Dr. WILHELM GESSEL, Gerhart-Hauptmann-Straße 19, 8905 Mering.
Prof. Dr. HERIBERT HORST, Am Schinnergraben 58, 6500 Mainz-Hechtsheim.
Prof. Dr. Dr. HUBERT KAUFHOLD, Brucknerstraße 15/I, 8000 München 80.
WASSILIOS KLEIN, M.A., Tilsiter Straße 9, 5300 Bonn 1
Prof. Dr. NABIL EL-KHOURY, Université Libanaise, B.P. 91065, Fanar, Liban.
Prof. Dr. MANFRED KROPP, A.-Feuerbach-Straße 15, 6830 Schwetzingen.
Prof. P.Dr. HEINZ KRUSE SJ, Kamishakujii 4-32-11, Nerima-ku, Tokyo 177, Japan
Prof. Dr. C. DETLEF G. MÜLLER, Alte Straße 24, 5480 Remagen.
Dr. FREDERIC RILLIET, 17 Boulevard du Pont d'Arve, CH-1205 Genève, Suisse
Dr. HARALD SUERMANN, Platanenweg 21, 5180 Eschweiler
Prof. Dr. P. MICHEL VAN ESBROECK SJ, Seestraße 14, 8000 München 40.
Prof. Dr. GABRIELE WINKLER, St. John's University, Collegeville, Minnesota 56321, USA

MICHEL VAN ESBROECK
Une homélie arménienne sur la dormition attribuée à Chrysostome 199

WASSILIOS KLEIN
Der Autor der Joannis Orthodoxi Disputatio cum Manichaeo 234

Personalia [illegible]

Besprechungen
A. Gerhards, Die griechische Gregoriosanaphora, Münster 1984 (G. Winkler) 248
R. Taft, The Liturgy of the Hours in East and West, Collegeville 1986 (G. Winkler) [illegible]
Aphraate le Sage persan: Les exposés I-X, par M.-J. Pierre, Paris 1988 — [illegible] Paris 1989 — Evagre le Pontique, [illegible] (W. Gessel) [illegible]
Cl. Selis, Les Syriens orthodoxes et catholiques, Turnhout 1988 (M. van Esbroeck) [illegible]
R. Beulay, La lumière sans forme, Chevetogne, o.J. (M. van Esbroeck) 254
A. Nuro (Nouro), Suloko-Kṯobo [illegible] Book 1, Hengelo/Holland 1989 (H. Kaufhold) [illegible]
J.-M. Sévrin, Le dossier baptismal Séthien, Québec 1986 (G. Winkler) [illegible]
A.Y. Sidarus, Ibn ar-Rahibs Leben und Werk, Freiburg i.B. 1975 (C.D.G. Müller) [illegible]
J.E. Goehring, The Letter of Ammon and Pachomian Monasticism, Berlin-New York 1986 (C.D.G. Müller) 260
Catalogues of the Syriac Manuscripts in Iraq, vol. 1 and 2: The libraries of Mosul and its suburbs, Baghdad 1977 and 1981; vol. 3: Syriac and Arabic manuscripts in the library of the Chaldean monastery Baghdad. Part 1: Syriac manuscripts, Baghdad 1988; Part 2: Arabic manuscripts, Baghdad 1988 — B. Sony, Catalogue of Karakosh Manuscripts, Bagdad 1988 (H. Kaufhold) 263
B. Coulie et alii, Corpus Nazianzenum 1. Versiones orientales, repertorium ibericum et studia ad editiones curandas, Turnhout 1988 (M. van Esbroeck) 266
H.R. Drobner, Bibelindex zu den Werken Gregors von Nyssa, Paderborn (M. van Esbroeck) 267
Fr.Fr. Quaresimi OFM, Elucidatio Terrae Sanctae, Jerusalem 1989 (W. Gessel) 268
St. Loffreda, Lucerne bizantine in Terra Santa, Jerusalem 1989 (W. Gessel) 268
Mélanges Antoine Guillaumont, Genf 1988 (H. Kaufhold) 269
W. Leslau, Comparative Dictionary of Ge'ez, Wiesbaden 1987 (M. Kropp) 270

ABKÜRZUNGEN

AnBoll = Analecta Bollandiana
Bardenhewer = O. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur, Freiburg i.B., I^2 1913, II^2 1914, III^3 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 kartvélologie
BKV^2 = 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 1953ff.
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 ^{2}1943-49)
GALS = C. Brockelmann, Geschichte der arabischen Literatur — Supplementbände I-III (Leiden 1937-42)
GAS = F. Sezgin, Geschichte des arabischen Schrifttums, Leiden 1970ff.
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

EDMUND BECK

Der syrische Diatessaronkommentar zu der Perikope von der Samariterin am Brunnen

ÜBERSETZT UND ERKLÄRT

Zu den nun auch syrisch vorhandenen Teilen des Ephräm zugeschriebenen Diatessaronkommentars gehört auch die Erzählung von Jesus und der Samariterin am Brunnen in Jo. 4,5-42. Den syrischen Text hat man in Leloirs Edition (Chester Beatty Monographs No. 8) auf S. 88-94, in Kapitel XII, Paragraphen 16-20. Der Kommentar wird Ephräm zugeschrieben. Nun finden sich zum Thema der Perikope, die hier übersetzt und erklärt wird, bei Ephräm neben einigen verstreuten Strophen zwei ganze Hymnen sicherer Authentizität, die das gleiche Thema behandeln, nämlich Hy. de virginitate 22 u. 23, die durch die Schlußnotiz zu Hy. 23: *šlem(ū) madrāšē trēn d-ʿal Šamrâytâ* = »zu Ende sind die zwei Hymnen auf die Samariterin« als Einheit zusammengefaßt werden. Hier wird sich vor allem die Frage nach dem Verhältnis des Kommentars zu Ephräm stellen. Dazu wird im vorletzten Abschnitt ein neues Problem kommen, wo nämlich die armenische Übersetzung nicht nur ein Plus oder Minus an Text hat, sondern sachlich in einen vollen Gegensatz zum syrischen Text tritt.

Kapitel XII,16 (p. 88,19 - 90,6)

16a) Text: *Mâran a(y)k ṣayyâdâ la-mʿīnâ d-mayâ etâ.*
š(ʾ)el mayâ d-nettel mayâ b-ʿellat mayâ.
wa-bʿâ l-meštâ a(y)k ṣahyâ d-netptah leh tarʿâ l-mašqâyū l-sahyūtâ.
š(ʾ)el menâh d-nallfīh w-tethfek hī teš(ʾ)al meneh.

Übersetzung: »Unser Herr kam als Jäger zu der Wasserquelle. Er bat um Wasser, um aus Anlaß des Wassers (andres) Wasser zu geben, und er verlangte zu trinken wie ein Dürstender, damit ihm die Tür geöffnet werde, dem Durst (= den Dürstenden) zu trinken zu geben. Er erbat sich von ihr, um sie zu unterweisen und daß sie umgekehrt von ihm sich (etwas) erbitte«.

Zunächst sei kurz zu der Übersetzung des Abstraktum: *ṣahyūtâ* konkret

mit »die Dürstenden« zur Rechtfertigung auf das bekannte *nâšūtâ* verwiesen, das häufig neben der abstrakten Bedeutung »Menschheit« konkret für »die Menschen« steht. Sehr auffälliger Weise erscheint gleich im Folgenden ein ähnliches *snīqūtâ*, deutlich in der Bedeutung eines konkreten *snīqē*.

Nun zum Inhalt. Das Bild von Christus dem Jäger erscheint auch bei Ephräm zweimal im Zusammenhang unsrer Perikope. So sagt er in Hy. de nativitate 4,43: »Es legte der Herr das Netz seines Durstes (*sahyâ*) über den Brunnen (*bērâ*) aus und fing (*ṣâd*) die Dürstende (*ṣhītâ*) mit dem Wasser, um das sie bat. Er fing eine Seele aus der Quelle (*mabbūʿâ*) und durch sie hinwieder fing er die ganze Stadt«. Und in dem Hymnus mit dem Thema unserer Perikope, in Hy. de virg. 23,2, heißt es: »Selig bist du, o Frau, die du deinen Jäger (ṣayyâdekī) nicht ermüdet hast wie die Tochter Sion. Mit einem kleinen (Wunder-)zeichen belehrte und fing er dich«. Man sieht: das *ṣayyâdâ* und das dazu gehörige Verb *ṣâd* erscheinen auch hier. Nur *bē(ʾ)râ* und *mabbūʿâ* treten an die Stelle des *mʿīnâ d-mayâ* des Kommentars. Das mit *mabbūʿâ* gleichbedeutende *mʿīnâ d-mayâ* (Wasserquelle) hat Peš und VS in Jo. 4,6 für das griech. *pēgē*, das *bērâ* (Brunnen) erscheint in Jo. 4,11 (in dem »der Brunnen ist tief«) für das griech. *phrear*. Die Unstimmigkeit, die hier vorzuliegen scheint, behebt Theodor von Mopsuestia in seinem nur syrisch erhaltenen Johanneskommentar (Ed. Chabot, S. 94,6) mit den Worten: »*mʿīnâ* nannte Johannes den Brunnen«.

Zu dem *b-ʿellat mayâ* (aus Anlaß des Wassers) des Kommentars findet sich in Hy. de virg. 22,1 eine parallele Wendung, indem Ephräm hier sagt, Christus habe der Samariterin einen unsichtbaren lebendigen Trank gegeben *b-ʿellat galyâ* = »aus Anlaß des sichtbaren«.

16b) Der Text: *lâ eṣṭamʿar ʿatīrâ d-nešʾal a(y)k snīqâ d-la-snīqūtâ nallfīh šâ(ʾ)ōlūtâ. w-lâ dḥel men ku(ʾ)ârâ da-nmallel ʿam a(n)ttâ balḥōdēh d-nallfan(ī) d-man d-ba-šrârâ qâ(ʾ)em lâ nettzīʿ. tmah(û) lam gēr d-ʿam a(n)ttâ qâ(ʾ)em wa-m(ĕ)mallel. šrâ l-talmīdaw men lwâteh d-lâ nerdfūnây l-ṣaydeh. šdâ leqṭâ l-yawnâ d-bâh nṣūd l-kulleh rappâ. ša(ʾ)lâh hefkâʾīt d-tawdē hī taqnâʾīt.*

Übersetzung: »Der Reiche schämte sich nicht, wie ein Bedürftiger zu bitten, um die Bedürftigen das Bitten zu lehren. Er fürchtete nicht die Beschämung, daß er allein mit einer Frau spreche, um mich zu belehren, daß einer, der in Festigkeit steht, nicht erschüttert wird. 'Sie staunten fürwahr, daß er mit einer Frau stehe und spreche' (Jo. 4,27). Er hatte seine Jünger von sich weggeschickt, damit sie seine Jagdbeute nicht verscheuchen sollten. Er hatte die Lockspeise für die Taube ausgelegt, um (zusammen) mit ihr die ganze Schar zu erjagen. Er hatte sie verkehrt gebeten, damit sie richtig bekenne«.

Erklärung: Das seltene Verb *eṣṭamʿar* erscheint im Kommentar zweimal, hier und in X 10 (S. 44,4). Bei Ephräm habe ich es nicht angetroffen. Daß sich der Reiche nicht schämte, wie ein Bedürftiger um Wasser zu bitten, dazu kann sachlich Hy. de virginitate 22,2 herangezogen werden, wo Ephräm den Herrn die Quelle nennt, die dürstet und doch der Samariterin zu trinken gibt: *etmaskan wa-š(ʾ)el hwâ d-naʿtrek(ī)* = »er machte sich arm und bat, um dich reich zu machen«.

Anschließend sagt der Kommentar, daß der Herr, um allein mit der Samariterin sprechen zu können, die Jünger weggeschickt habe, eine erweiternde Aussage des Kommentars zu der einfachen von Jo. 4,8, daß die Jünger in die Stadt gegangen seien, um Speise zu kaufen. Hinsichtlich der zurückkehrenden zitiert anschließend der Kommentar Jo. 4,27. Hier lautet der griech. Text: *ethaumazon hoti meta gynaikos elalei,* wofür die Peš: *w-metdammrīn hwaw d-ʿam a(n)ttâ m(ĕ)mallel* hat und auch die VS, die nur an das *m(ĕ)mallel* noch ein *hwâ* fügt. Dieses *hwâ* fehlt auch im Kommentar, der somit hier in einer Kleinigkeit auf seiten der Peš steht. Auffälliger ist, daß der Kommentar für das *metdammrīn hwaw* von Peš und VS das einfache, aber sinngleiche *tmah(ū)* hat, und noch seltsamer ist sein Plus *qâʾem wa-(mĕmallel)* für das einfache *mĕmallel* von Peš und VS in Übereinstimmung mit dem griechischen Text. Ein *qâʾem* erscheint im Kommentar im unmittelbar vorangehenden Satz mit der merkwürdigen, persönlich gehaltenen Aussage, der Herr habe ungescheut allein mit einer Frau gesprochen, »um mich(!) zu belehren, daß einer, der in Festigkeit steht (*d-ba-šrârâ qâʾem*), nicht erschüttert wird«. Von hier ist wohl widerrechtlich das *qâʾem* ins Zitat eingedrungen.

Ephräm spricht nicht weiter von den in die Stadt gehenden Jüngern und ihrer Rückkehr. Er erwähnt sie nur kurz in Hy. de virg. 23,10 in einer Gegenüberstellung zu der in die Stadt zurückkehrenden Samariterin mit den Worten: »Selig bist du, Sichem! Denn dich betraten Hungrige, um Brot für den Allernährer zu kaufen. Du aber (Samariterin) betratst die Stadt und gabst lebendiges Brot«, nämlich den Glauben an den Herrn, ein etwas hartes, aber doch echt ephrämisches Bild.

Der Schluß von 16b) greift das Bild von dem Jäger, mit dem der Kommentar in 16a) begann, wieder auf und führt es weiter aus. Zuerst wird das Weggehen der Jünger zu einem Wegsenden, damit sie den Herrn auf seiner Jagd nicht stören. Die Samariterin wird zu einer Taube, welcher der Herr eine Lockspeise auslegt, syr: *leqṭâ*. Dieses Wort erscheint bei Ephräm öfters, aber nur in der weiteren Bedeutung von »Speise«, wie in Sermones I 3,433 f. Hier wird der Magen eines Vogels seine Scheune genannt und sein täglicher Fang (*leqṭâ d-yawmâ*) sein Lebensunterhalt. In Hy. de ieiunio app. 2,13 heißt es wiederum vom Vogel, daß *leqṭâ zʿōrâ* (wenig Speise) ihn nicht hindert, in der Höhe der Luft zu jubeln, so wie wenig Speise (*mēkūltâ*) es dem Fastenden

möglich macht, sich zum Himmel aufzuschwingen. Und in Hy. de nativitate 9,16 wird von der Ähren sammelnden Ruth gesagt: *leqṭâ leqṭat*. Das *rappâ*, das bei Ephräm nur in der Bedeutung »Nest« erscheint, besagt hier im Kommentar nach dem Zusammenhang eine ganze Schar von Vögeln, wofür aus dem Kommentar zur Genesis (CSCO vol. 157, syr. 71) die Stelle p. 22, 24 angeführt werden kann, wo es heißt, daß bei der Erschaffung die Vögel aus den Wogen in Scharen (*rappīn rappīn*) in die Luft emporflogen.

Den Schluß unseres Abschnittes bildet ein kurzes Sätzschen, das rhetorisch mit dem Gegensatz von *hefkâʾīt* (verkehrt) und *taqnâʾīt* (richtig) spielt. Der gleiche Gegensatz erscheint bei Ephräm in Sermo de Dom. Nostro, p. 16,12, wo er in der Erzählung von der Sünderin (Luc. 7,36 ff.) sagt: »Was die Sünderin recht (*taqnâʾīt*) tat, (davon) dachte der Pharisäer verkehrt (*hefqâʾīt*)«. Dazu sei auch noch Hy. de nativ. 1,26 gestellt, wo es von den Sodomiten heißt: *la-kyânâ taqnâ hafkū(h)y* = »naturam rectam perverterunt«.

16c) Der Text: *hab li mayâ eštē. hâ šurrâyâ d-ḥulṭânâ. šâʾel mayâ w-meštawdē ʿal mayâ ḥayyē. š(ʾ)el w-pâš men šelteh aykanâ d-âf hī men qulltâh. pâš ʿellâtâ d-etât lâh šarīrtâ, d-meṭūlâtâh âf ʿellâtâ.*

Übersetzung: »'Gib mir Wasser zu trinken' (Jo. 4,7). Siehe der Anfang des Zusammenseins. Er bittet um Wasser und verspricht lebendiges Wasser. Er bat und ließ seine Bitte (stehen) wie auch sie ihren Krug. Es hörten die Anlässe auf, da die Wahrheit gekommen war, deretwegen die Anlässe (ja) auch (nur) sind«.

Erklärung: Das Zitat am Anfang wird zu Beginn des nächsten Abschnitts wortwörtlich wiederholt. Es stammt aus Jo. 4,7 und hat die gleiche Form wie in Peš und VS, so daß alle drei gegenüber dem griech. Text mit: *dos moi pein* das Plus des *mayâ* haben.

Meine Übersetzung des *ḥulṭânâ* im anschließenden Sätzchen mit »Beisammensein« bleibt bei der Bedeutung, die das Wort bei Ephräm und in den Vokabularen hat. Das colloquium, das hier Leloir auch schon in der Übersetzung des armenischen Textes bietet, legt sich aufgrund der Situation nahe.

Ähnliches gilt für die Übersetzung des *eštawdī ʿal* mit einem einfachen »versprechen« (Leloir in beiden Übersetzungen: promittit), das ich übernehme, obwohl Ephräm das *eštawdī* = promittere immer mit dem bloßen Akkusativ verbindet, während das *eštawdī ʿal* in Pr. Ref. I 3,39 die Bedeutung »sich bekennen zu etwas« hat.

Es folgt ein Wortspiel mit dem syr. *pâš (pwš) men* mit der Bedeutung »aufhören, aufgeben«, das der Kommentar etwas gezwungen geistreich mit dem Herrn als Subjekt und seiner Bitte als Objekt und dann mit der Samariterin als Subjekt und mit ihrem Krug als Objekt verbindet: der Herr gab seine Bitte auf und sie ließ ihren Wasserkrug stehen. Letzteres geht auf

Jo. 4,28, wo der griech. Text ein *aphēken ūn tēn hydrian autēs* hat und was Peš und VS mit einem *šebqat qulltâh* wiedergeben. Das *pâšat hī men qulltâh* (das *pâšat* ist sinngemaß zu ergänzen), das hier im Kommentar erscheint, kommt natürlich aufgrund des Wortspiels nicht als Variante in Frage. Ganz ähnlich ist die Lage bei Ephräm, der die gleiche Stelle ebenso nicht zitiert, sondern nur frei verwertet, indem er im ersten der zwei Hymnen auf die Samariterin, in Hy. de virg. 22,2, sie mit den Worten anredet: *arpīt(ī) qulltek(ī) w-mallīt maḥšabtek(ī)* = »du hast deinen Krug zurückgelassen und (den Durst) deines Geistes gestillt«.

XI 17 (p. 90,7-18)

17a) Text: *»hab lī lam mayâ eštē. âmrâ leh: hâ a(n)t Īhūdâyâ a(n)t. âmar lâh: ellū yâdʿâ hwayt«. w-awdʿīh d-lâ yâdʿâ. lwât aydâ d-men blī īdaʿtâ ṭâʿyâ hwât terṣat īdaʿtâ da-šrârâ. ṣbâ dēn da-b-qalīl qalīl ngalleg tahpītâ d-ʿal lebbâh. ellū gēr glâ lâh men qadmâytâ d-enâ (e)nâ Mšīḥâ, gâʿṣâ hwât lâh meneh w-lâ mettalmdâ hwât l-yulpâneh.*

Übersetzung: »'Gib mir Wasser zu trinken! ... Sie sagte zu ihm: siehe du bist ein Jude ... Er sagte zu ihr: wenn du wüßtest'. Und er ließ sie wissen, daß sie nicht wisse. Zu dieser, die aus Unwissenheit irrte, ging geraden Wegs das Wissen der Wahrheit. Er wollte aber nach und nach die Decke, die auf ihrem Herzen (lag), wegziehen. Denn wenn er von Anfang an geoffenbart hätte: ich bin der Messias, hätte sie sich von ihm abgewandt und wäre nicht Schülerin seiner Lehre geworden«.

Erklärung: Zuerst zu den drei Zitatstücken, die aus Jo. 4,7-10 herausgerissen sind. Das erste (Jo. 4,7) wurde bereits in gleicher Form kurz vorher gebracht und schon dort besprochen. Der in Jo. 4,8 anschließende Vers (die Jünger waren in die Stadt weggegangen um Nahrung zu kaufen) wird vom Kommentar übergangen. Wir sahen bereits, daß er daraus ein Wegsenden des Herrn gemacht hat. Das zweite Zitatstück ist der Anfang des anschließenden Verses, Jo. 4,9, der griech. lautet: *legei autō(i) hē gynē Samaritis: pōs Iudaios ōn*. Daß hier der Kommentar zu Beginn für das mulier Samaritana ein bloßes zur Verbform zu ergänzendes »sie« hat, besagt wenig. Anders dagegen daß anschließend für das griech. *pōs Yudaios ōn*, das die Peš mit *aykanâ a(n)t Īhūdâyâ a(n)t* genau wiedergibt, der Kommentar ein *hâ a(n)t Īhūdâyâ a(n)t* bietet. Daß hier eine Textvariante des Diatessaron vorliegt, erhärtet die VS mit ihrem: *hâ Īhūdâyâ a(n)t*.

Das dritte und letzte Zitatstück stammt aus Jo. 4,10 und sein *ellū yâdʿâ hwayt(ī)* stimmt mit Peš und VS überein. Im Übergang vom zweiten und

dritten Zitat übergeht der Kommentar den Anfang von Jo. 4,10 (bzw. den Schluß von 4,9), das bekannte: non coutuntur Judaei Samaritanis, das aber auch in einigen griech. Kodizes fehlt. Der Satz findet sich zwar auch in Peš und VS. Aber im Kommentar sowohl wie auch bei Ephräm wird er nicht nur nicht erwähnt, sondern er spielt auch sachlich keine Rolle. Er scheint im syrischen Diatessarontext gefehlt zu haben, im Gegensatz zu dem arabischen, wo er sich findet.

Zur Szene selber sei noch bemerkt, daß Theodor von Mopsuestia in seinem nur syrisch erhaltenen Johanneskommentar (Ed. Chabot, p. 95) in den abweisenden Worten der Samariterin »wie du ein Jude« etwas für sie lobenswertes sieht, eine frauliche Zurückhaltung dem Fremden gegenüber, indem sie nicht sofort bereit war, seine Bitte zu erfüllen, sondern zuvor den Brauch des Gesetzes erwähnt, ein positives Urteil, das umso mehr auffällt, als auch Theodor, wie wir sehen werden, die Samariterin in ihrem Verhältnis zu den sechs Männern für eine Sünderin gehalten hat.

Daß der Herr der Samariterin sich nicht sofort, sondern in Stufen zu erkennen gab, davon wird ausführlich in 18c die Rede sein. Hier (in 17a) heißt es im Schlußsatz nur, daß sie bei einer unvermittelten Eröffnung des Herrn ihm nicht geglaubt, ihn »verschmäht« hätte.

Zu der Wendung: »die Decke, die auf ihrem Herzen (lag), wegziehen« sei zunächst 2 Cor. 3,15 zitiert, wo auch Paulus von *tahpītâ ʿal lebbhōn ramyâ* von der Decke, die auf dem Herzen der Juden liegt, spricht und die von dem, der sich zum Herrn wendet, weggenommen wird (*meštaqlâ*). Hier ist wie im Kommentar vom Herzen als dem Sitz der Erkenntnis die Rede. Ephräm spricht in einem ähnlichen Zusammenhang von einer Decke über den Augen, hat aber dabei für das Wegnehmen das Verb des Kommentars, nämlich *galleg* zusammen mit dem gewöhnlichen Verb *šqal* bei Paulus in Hy. de paradiso 3,7, wo er von Adam nach seiner Übertretung des Verbots sagt, daß zwei Erkenntnisse in ihn eindrangen *w-galleg šqal tartēn tahpyân d-ʿal ʿaynaw* = »und die zwei Decken, die auf seinen Augen (lagen), entfernten: er sah die Herrlichkeit des Allerheiligsten und zugleich seine Schmach«.

17b) Text: *»ellū lam yâdʿâ hwayt(ī) manū emar lek(ī) hab lī eštē, a(n)t(ī) šâʾlâ hwayt(ī). âmrâ leh âflâ dawlâ īt lâk w-bērâ ʿamīqâ hī«. emar lâh mayâ dīl(ī) men šmayâ hū nâḥtīn. yulpânâ hū d-rawmâ w-šeqyâ hū šmayânâ d-šâtayaw ṭūb lâ ṣâhēn. hdâ hī gēr maʿmōdītâ la-mhaymnē. »kul d-neštē lam men mayâ d-enâ ettel leh lâ neshē l-ʿâlam. âmrâ leh hab lī men hâlēn mayâ d-lâ hwīt sâhyâ w-dâlyâ men hâmekkâ«.*

Übersetzung: »Wenn du gewußt hättest, wer zu dir gesagt hat: gib mir zu trinken, hättest du ihn gebeten ... Sie spricht zu ihm: du hast auch keinen Schöpfeimer und der Brunnen ist tief'. Er sagte zu ihr: mein Wasser steigt

vom Himmel herab, es ist die Lehre aus der Höhe und ein himmlischer Trank, dessen Trinker nicht wieder dürsten. Denn nur eine Taufe (gibt es) für die Glaubenden. 'Jeder, der von dem Wasser trinkt, das ich ihm geben werde, wird in Ewigkeit nicht (mehr) dürsten. ... Sie sagt zu ihm: gib mir von diesem Wasser, damit ich nicht dürsten und von hier (Wasser) schöpfen möge'«.

Erklärung: Die aneinander gefügten Zitatstücke in den ersten drei Zeilen des Textes beginnen mit den Worten des Herrn: *ellū yâd'â hwait(ī)* aus dem Anfang von Jo. 4,10, die schon im Vorangehenden gebracht wurden, dort ganz allein; denn der Kommentar konnte schon daraus schließen, daß die Samariterin eine Unwissende war. Hier wird der anschließende Text angefügt mit Auslassung des zunächst folgenden: »die Gabe Gottes« so daß das *manū emar lek(ī)* unmittelbar von: »wenn du gewußt hättest« abhängig wird. Auch nach dem: »hättest du ihn gebeten« übergeht der Kommentar das anschließende »und er hätte dir lebendiges Wasser gegeben«. Zu Beginn des hier folgenden Verses 4,11 bringt der Kommentar nur den Anfang: *âmrâ leh* und läßt das folgende Subjekt *a(n)ttâ hây* mit dem ihre Rede einleitenden *Mâr(ī)* weg; eine Auslassung, die hier als Textvariante erwiesen werden kann, weil sie sich genau so auch in VS sin. findet. Es folgt der Einwand der Samariterin, der im Kommentar mit: *âflâ (dawlâ īt lâk)* beginnt wie in der VS, im Gegensatz zu dem bloßen: *lâ (dawlâ)* der Peš.

Sehr auffällig ist, daß hier, nach dem abschließenden: »und der Brunnen ist tief«, der Kommentar seine Zitatenkette anscheinend mit seinem *emar lâh* fortsetzt, darauf aber den Satz folgen läßt: »mein Wasser steigt vom Himmel herab (*nâḥtīn*)«. Das ist kein Herrenwort aus dem Gespräch mit der Samariterin. Es ist wohl mit Jo. 6,35ff. in Verbindung zu bringen, wo viermal als Wort des Herrn erscheint: »ich bin das lebendige Brot *da-nḥet* (sic!) *men šmayâ* = das vom Himmel herabstieg«. Daß der Kommentar hier für »Brot« sein »Wasser« einsetzen konnte, geht vielleicht darauf zurück, daß zu Beginn in Jo. 6,35 in dem eröffnenden Satz sich die Parallele findet: »Ich bin das Brot des Lebens. Wer zu mir kommt, den wird nicht mehr hungern; und wer an mich glaubt, den wird nicht mehr dürsten«.

Zu diesem fingierten Zitat erklärt der Kommentar anschließend, das Wasser aus dem Himmel sei die Lehre (*yulpânâ*) aus der Höhe und es sei ein himmlischer Trank, deren Trinker nicht wieder dürsten.

Diese Deutung führt nicht, wie man erwarten könnte, zur Samariterin zurück; vielmehr gebraucht sie der Kommentar zu einem ganz überraschenden Satz über die Einmaligkeit der Taufe. Die Erwähnung der Taufe ist hier sehr gewaltsam. Anders bei Ephräm. Bei ihm wird sie nicht in den zwei Hymnen auf die Samariterin, in Hy. de virg. 22 u. 23, erwähnt, sondern schon im vorangehenden 17. Hy., einem Hymnus auf Sichem. Hier lautet die letzte (10.) Strophe: »Selig bist du, Sichem! Denn über jenem Brunnen ist heute

eine heilige Kirche gebaut. Denn siehe (die Kirche) tauft mit jenem lebendigen Wasser (Jo. 4,10 und 15), um das dein Mund (der Mund Sichems in der Person der Samariterin) dort bat. Wer von deinem Brunnen trank, dürstete wieder und kam zu ihm zurück. Deine Taufe (o Kirche) braucht keine Wiederholung. Selig bist du, Sichem! Denn an deinem Brunnen und an deiner Kirche sind seine Worte abgebildet«. Hier wird also die Erwähnung der Taufe durch die Kirche über dem Brunnen der Samariterin angeregt. Doch ihre etwas harte Verbindung mit dem himmlischen Trank, der für immer den Durst stillt, bleibt auch so.

Von einem *šeqyâ šmayânâ* spricht auch Ephräm. Aber bei ihm ist es eine jenseitige, mit dem endzeitlichen Paradies verbundene Größe, die in Hy. de paradiso 7,3 in den Worten erscheint: »Harret aus ihr Trauernden, daß ihr zum Paradies gelanget ... das eurem Durst *šeqyâ šmayânâ* reichen wird, *mḥakkem l-šâtâyaw*«.

Zu der *yulpânâ d-rawmâ*, zu der Lehre (aus) der Höhe, d.h. der Lehre des Herrn, die mit dem himmlischen Trank gleichgesetzt wird, sei aus Ephräm angemerkt, daß er selten davon spricht. Bei ihm steht *yulpânâ* zumeist für die menschliche Lehre, auf die sich in Sermo de fide 5,169-244 ein regelrechter Hymnus findet. Von Christi Lehre spricht Hy. de virginitate 4,2 mit den Worten: »Für den Mund, mein Herr, sei wie für einen Kaufmann deine Lehre (*yulpânâk*) ein Kapital!« Und nach CNis 34,10 vermochte die Lehre Christi (des Arztes) die Leiden der Seelen zu heilen.

Zuletzt noch zu dem Zitat, das abschließt. Es verbindet den Anfang von Jo. 4,14 mit dem ganzen Vers 4,15. In 4,14 steht der Kommentar mit seinem verbindungslosen *kul (d-neštē)* auf seiten der Peš gegen die VS mit *w-kul* und auch in dem anschließen *men mayâ d-enâ ettel* hat der Kommentar diese Kurzform mit der Peš gemeinsam, in Gegensatz zu dem *mayâ aylēn d-enâ* von VS cur.

Der Schluß des Zitats, Jo. 4,15, lautet griechisch: *hina mē dipsō mēde (di)erchomai enthade antlein*. Hier bringt die Peš zu Beginn in *d-lâ tūb eṣhē* das Plus des *tūb*, das nicht nur im griech. Text, sondern auch in der VS und im Kommentar fehlt. Ganz klar steht der Kommentar auf seiten der VS in den Schlußworten. Hier hat die Peš: *d-lâ tūb eṣhē w-la hwīt âtyâ dâlyâ men harkâ.* Die VS dagegen: *d-lâ hwīt ṣahyâ w-âtyâ dâlyâ men hâmekkâ*. Das ist genau auch der Text des Kommentars, nur daß das *âtyâ* fehlt, aber wohl sicher fehlerhafter Weise.

XII 18 (p. 90,19-92,12)

18a) Text: *»âmar lâh d-zel qrây lī l-baʿlek(ī)«. ptah lâh tarʿâ d-neglē lâh kasyâtâ a(y)k nbīyâ. »hây dēn âmrâ d-layt lī baʿla«. w-hâdē da-*

tnassēw en yâda' kasyâtâ hū. ḥawwyâh hū tartayhēn âf d-ītaw w-laytaw. ītaw ba-šmâ lâ dēn ba-šrârâ. »ḥamšâ lam hwaw lek(ī) w-hânâ lam lâ hwâ ba'lek(ī) ... âmrâ leh: Mâr(ī) ḥâzyâ (e)nâ da-nbīyâ a(n)t«.

Übersetzung: »'Er sagt zu ihr: geh, rufe mir deinen Gatten!' Er öffnete ihr die Tür, um ihr geheime Dinge zu offenbaren als ein Prophet. 'Sie aber sagt: ich habe keinen Gatten'. Und das (sagte sie), um ihn auf die Probe zu stellen, ob er die geheimen Dinge wisse. Er zeigte ihr beides, daß er (ihr Gatte) ist und nicht ist, (daß) er es ist durch den Namen, nicht aber in Wirklichkeit. 'Fünf hattest du und dieser ist nicht dein Gatte. ... Sie sagt zu ihm: Mein Herr, ich sehe: du bist ein Prophet!'«.

Erklärung: Der Abschnitt beginnt mit der Aufforderung des Herrn in Jo. 4,16, die Samariterin solle ihren Mann rufen. Das führt sie zur ersten Stufe ihrer Belehrung: der mit ihr spricht, ist ein Prophet. Zum Zitat selber ist zu sagen, daß der Kommentar das Subjekt zu »er sagte«, das in Peš und VS als *Īšō'* erscheint, übergeht; es ist überflüssig und fehlt auch in mehreren griech. Kodizes. Ähnliches gilt von dem gleichen Fall im letzten Zitat, Jo. 4,19, das der Kommentar mit dem bloßen: *âmrâ leh* beginnt und das leicht zu ergänzende Subjekt übergeht, das hier Peš und VS, diesmal auch in Übereinstimmung mit dem griech. Text, mit *hây a(n)ttâ* bringen. Der Kommentar hat dann im ersten Zitat vor dem *zel(ī)* das pleonastische *dĕ*, das in Peš und VS fehlt und auch im griech. Text (ohne *hoti*). Zu dem überflüssigen *dĕ* vor *zel(ī)* kann ein Gegenbeispiel aus dem Schluß unseres Abschnitts angeführt werden. Hier sagt die Samariterin: *Mâr(ī) ḥâzyâ (e)nâ da-nbīyâ a(n)t*. Dazu merkt Leloir an, daß das *dĕ* vor *nbīyâ* secunda manu sei. Es ist zu streichen; denn dieses *dĕ* fehlt in der VS.

Der Kommentar nennt schon die Aufforderung des Herrn im eröffnenden Zitat die Öffnung der Tür zur Erkenntnis seines prophetischen Wissens der geheimen Dinge. Die anschließende Antwort der Samariterin in Jo. 4,17, ihr verneinendes: »ich habe keinen Mann« ist nach dem Kommentar bereits in der Absicht gesprochen, zu sehen, ob der Herr ihre geheime verwickelte Lage kenne und so sich als Prophet erweise. Und schon hier nimmt der Kommentar eine Lösung vorweg, die weiterhin eine große Rolle spielen wird, vor allem auch in Hinblick auf die Stellungnahme, die hier Ephräm einnimmt. Der Kommentar setzt dabei das erst nachfolgende Schlußzitat voraus, nämlich Jo. 4,18, wo der Herr sagt: »fünf (das *ba'līn* wird übergangen) hast du gehabt und dieser (jetzige) ist nicht dein Gatte«. Hier muß textlich hervorgehoben werden, daß der Kommentar das auf »dieser« in Peš und VS nach dem griech. Text folgende: *d-īt lek(ī) hâšâ* = »den du jetzt hast« übergeht. Nun ist wohl zu urteilen, daß das einfache »dieser« aufgrund des ganzen Zusammenhangs klar genug als dieser jetzige zu verstehen ist. Der Kommentar bringt das

gleiche Zitat noch einmal im Folgenden in 19a (p. 92,20), und zwar in der Form: *ḥamšâ hwaw lek(ī) w-hânâ d-hâšâ (!) lâ hwâ ba'lek(ī)*. Man sieht: der Relativsatz »den du jetzt hast« fehlt auch hier; an seine Stelle tritt ein »dieser von jetzt = dieser jetzige«. War das die Form des Diatessarontextes?

Doch nun zurück zur Sache, zu der Lösung der Frage des jetzigen Mannes der Samariterin, die der Kommentar schon vor dem eben besprochenen Zitat gibt, schon unmittelbar im Anschluß an das Wort der Samariterin: »ich habe keinen Mann«. Er sagt nämlich, der Herr habe hier der Samariterin zwei Dinge gezeigt, daß sie jetzt einen Gatten habe und nicht habe, daß er sei und nicht sei, daß er es dem Namen nach sei, nicht aber in Wirklichkeit. XII 9 wird die Erklärung dafür mit Schriftstellen geben, die genau so sich bei Ephräm finden.

Daß hier eine ganz enge Berührung mit Ephräm besteht, geht ganz klar schon daraus hervor, daß das, was hier der Kommentar im Anschluß an das Zitat des Worts der Samariterin »ich habe keinen Mann« ausführt, genau so auch mit nicht wenigen sprachlich gleichen Wendungen in Hy. de virg. 22,8 steht, wie der folgende syrische Text dieser Strophe von selbst beweist: *emrat d-layt lī gabrâ... da-tnassēw*(!) *ba-trēn*(!) *gabbīn d-īt lâh w-layt lâh*(!) *d-teḥzē en hū da-mṣē qâ'em 'al kasyâtâh*(!). *glâ Mâran tartayhēn*(!)*... d-âf īt lâh gabrâ w-layt lâh*(!). Man sieht die wörtlichen Übereinstimmungen: das *tnassē*, das *tartayhēn (trēn gabbin)*, das *kasyâtâ* und vor allem den zentralen Satz: *īt lâh w-layt lâh*, den Ephräm sogar zweimal ausspricht, genau wie der Kommentar, nur ein wenig erweitert. Daß dabei im zweiten Fall Ephräm für das *ba'lâ* des Kommentars, der Peš und VS ein *gabrâ* hat und sogar auch in dem Zitat zu Beginn, besagt wenig. Denn daneben hat er im gleichen Hymnus, in Str. 4, zweimal das *ba'lâ*.

Wichtig ist, daß hier der armenische Text gerade diese Stelle mit der teilweise wörtlichen Übereinstimmung mit Ephräm nicht hat. Bei ihm folgt auf das: aperuit ei portam ut revelaret ei abscondita tamquam prophetae sofort das Schlußzitat: quinque, ait, viros commutasti et quem nunc habes non est tuus vir. Sachlich wichtig ist dabei vor allem auch das commutasti anstelle des habuisti (*hwaw lekī*) von Kommentar, Peš und VS. Denn das schon verrät die Auffassung, die Samariterin sei eine Sünderin. Unsere aus Ephräm stammende Stelle ist ein erster Hinweis auf die Tendenz, die, wie wir noch sehen werden, bei Ephräm herrscht, die Samariterin von diesem Vorwurf zu befreien. In XII 19 wird der armenische Text in offnen Gegensatz dazu treten.

18b) Text: *harkâ assqâh l-dargâ ḥrēnâ. »abâhayn lam b-hânâ ṭūrâ sged(ū)«. emar lâh »lâ b-hânâ ṭūrâ w-lâ b-Urīšlēm«, »ellâ ... sâgōdē šarīrē nesgdūn b-rūḥâ w-ba-šrârâ«. mekēl la-gmīrūtâ hū mdarreš hwâ lâh w-'al qeryânâ d-'ammē mallef hwâ lâh. wa-d-nawda' d-law*

ar'â hwât ṭâlōmtâ, b-yad kappâ d-qarrbat leh sahdat d-zar'âh ḥad ba-m(')â etḥsed hwâ. »hâ lam Mšīḥâ âtē w-kul medem lan nettel. emar lâh: enâ (e)nâ da-mmallel 'ammek(ī)«.

Übersetzung: »Hier erhob er sie auf eine andere (zweite) Stufe. 'Unsere Väter haben auf diesem Berg angebetet'. Er sagte zu ihr: 'Nicht auf diesem Berg und nicht in Jerusalem', 'sondern ... die wahren Anbeter werden im Geist und in der Wahrheit anbeten'. Er unterrichtete sie nun schon in der Vollendung und belehrte sie über die Berufung der Völker. Und um (uns) wissen zu lassen, daß sie (die Samariterin) kein (den Ertrag) verweigernder Ackerboden war: mit der Garbe, die sie ihm darbrachte, bezeugte sie (uns), daß ihr Same hundertfach geerntet wurde. 'Siehe der Messias kommt und wird uns alles geben. Er sagte zu ihr: ich, der ich mit dir rede, bin es'«.

Erklärung: Aus dem Text der hier aus Jo. 4,20-25 herausgerissenen Zitatstücke soll nur eine Stelle behandelt werden, die eine wichtige Variante des syrischen Diatessaron liefert, nämlich der Anfang des Schlußzitates, die Worte der Samariterin: »siehe der Messias kommt und ... wird uns alles geben«. Für den Schlußsatz hat der griech. Text bekanntlich: *hotan elthē(i) ekeinos anangelei hēmīn panta.* Peš und VS haben den vom Kommentar übergangenen Zwischensatz als: *w-mâ d-âtē.* Im zitierten Schluß hat die Peš für das *anangelei* ein *mallef* (docebit) und die VS ein *mbaddeq* (indicabit). Im Kommentar erscheint dafür völlig abweichend ein *nettel* = er wird uns alles geben. Daß dies wirklich eine Variante des syrischen Diatessaron war, wird erhärtet durch VS sinaiticus, wo dieses *nettel* sich findet. Es findet sich auch bei Ephräm. Dieser zitiert nämlich in einem der beiden Samariterinhymnen, in Hy. de virg. 23,6, die gleiche Stelle mit den Worten: *mšīḥâ* (hast du, Samariterin gesagt) *d-hâ lam âtē w-mâ lam d-etâ kul nettel lan.*

Nun zum Inhalt des Abschnitts. Die Erkenntnis der Samariterin, daß der Herr, der alle ihre verborgenen Lebensumstände kannte, ein Prophet sei, wird hier zu einer ersten Stufe ihrer »Erhebung«. Das geht aus dem Beginn unseres Abschnitts hervor, wo von einer Erhebung auf eine andere (zweite) Stufe die Rede ist. Sie wird herbeigeführt zunächst durch die Lösung der Frage des Anbetungsortes, durch das Wort von der überall möglichen Anbetung im Geist und in der Wahrheit, und dann zum Schluß durch die Eröffnung des Herrn: ich bin der Messias (Christus), was die Samariterin, ohne daß es ausdrücklich gesagt würde, voll gläubig annahm.

Diese Stufe wird schon nach den ersten Zitaten *gmīrūtâ* genannt, was offenbar aus Hebr. 6,1 stammt, wo die Gläubigen aufgefordert werden, die Anfänge *d-melltâ da-Mšīḥâ* zu verlassen *w-nētē la-gmīrūtâ.*

Die vorangehenden Zitate sprachen von den wahren Anbetern der Vollendung, die an keinen einzelnen Anbetungsort gebunden sind. Damit hängt offenbar der Satz zusammen, der auf den mit der *gmīrūtâ* folgt, der Herr habe

hier die Samariterin über die Berufung der Völker belehrt. Werden damit die Samariter zu den Heidenvölkern gerechnet? Und ist etwa das der Grund, warum im armenischen Text dieser Satz fehlt? Ephräm hält nach Matth. 10,5 Heiden und Samariter auseinander in Hy. de virg. 23,7, wo er sagt, daß der Herr den Aposteln verbot, *baynât ḥanpē w-bēt Šamrâyē* die Frohbotschaft zu verkünden, im Gegensatz zu der Samariterin, die das unter ihren Mitbürgern tun durfte.

Von der Samariterin als Heilsbotin in ihrer Stadt spricht anschließend der Kommentar in einem Bild: sie war nicht eine *ar'â ṭâlōmtâ*. Zu dem in *ṭâlōmtâ* vorliegenden Verb und seiner Bedeutung können zwei Stellen aus Ephräm angeführt werden. In Hy. de nativitate 4,41 heißt es vom unfruchtbaren Feigenbaum: *tēttâ* … *ṭelmat pērē*, was anschließend mit: »der Feigenbaum gab keine Früchte« erklärt wird. Und in Hy. de virg. 7,3 sagt Ephräm: »Da Jezabel die Wahrheit verweigert hatte (*ṭelmat*), *ṭelmat ar'â 'ellâtâh* = verweigerte die Erde ihre Erträgnisse«, so daß man hier sachlich genau das *ar'â ṭâlōmtâ* des Kommentars vor sich hat.

Die von der Samariterin für den Herrn gewonnene Stadt wird zur Garbe (*kappâ*, das Wort scheint in dem Text des armenischen Übersetzers gefehlt zu haben), die sie dem Herrn darbringen konnte. Auf diese Weise bezeugt auch sie die Wahrheit der Parabel des Herrn, in der nach Luc. 8,12 der Same das Wort Gottes ist, das hier in das gute Erdreich der Samariterin fiel und nach Luc. 8,8 *pērē ḥad ba-m(')â* trug.

18c) Text: *w-en a(n)t hū malkâ, aykanâ mayâ šâ'el hwayt lī. lâ hâkēl luqdam šawd'âh 'al nafšeh ellâ luqdâm Īhūdâyâ w-hâydēn nbīyâ w-bâtarkēn Mšīḥâ. men dargâ l-dargâ yabbel w-aqīmâh 'al rēšâ d-dargē. b-qadmâ ḥzâteh a(y)k ṣahyâ, hâydēn Īhūdâyâ, w-ken nbīyâ, w-bâtarken alâhâ. a(y)k da-l-ṣahyâ gēr apīsat w-a(y)k d-men Īhūdâyâ ga'ṣat w-a(y)k da-l-yâdō'â še(')lat w-a(y)k d-men nbīyâ etkawwnat w-a(y)k d-la-Mšīḥâ segdat.*

Übersetzung: »Und wenn du der König bist, wie hast du mich (dann) um Wasser gebeten? Er hatte also zuerst nicht sich selber (seine Person) zu erkennen gegeben, sondern zuerst den Juden, dann den Propheten und danach Gott. Von Stufe zu Stufe führte er (sie) und stellte sie (zuletzt) auf die oberste Stufe. Zuerst sah sie ihn als einen Dürstenden, dann (als) einen Juden und dann (als) einen Propheten und daraufhin (als) Gott. Denn als einem Dürstenden redete sie (ihm) zu, als von einem Juden wandte sie sich (von ihm) ab, als einen Wissenden fragte sie (ihn) und als von einem Propheten wurde sie zurechtgewiesen und als den Messias betete sie ihn an«.

Erklärung: Daß hier zu Beginn Christus »König« genannt wird, mag überraschen. In dem als Ausspruch der Samariterin gegebenen Satz kann nach dem Folgenden mit »König« nur die letzte ihrer Erkenntnisse gemeint

sein: der König ist der Messias, Christus, der Sohn Gottes. Zu diesem König ist aus dem Sprachgebrauch Ephräms anzuführen, daß Christus in Hy. de azym. 5,14 aus Anlaß der Verspottung »König der Könige« genannte wird, der die Diademe bindet und alles Königtum in sich vereinigt. Dieses *mlek malkē* erscheint öfters, wie z.B. in Hy. de fide 82,6. Daneben steht ein *malkâ šmayânâ* in Hy. de fide 51,13 und 54,1. Anderswo tritt dafür mit Einengung des *malkâ* auf Gottvater ein *bar malkâ* ein, wie in Hy. de fide 54,4 und 58,10. Wichtig ist aber für das *malkâ* des Kommentars an unsrer Stelle, daß auch bei Ephräm im Zusammenhang mit der Samariterin in Hy. de virg. 22,20 parallel zu Messias ein »König« erscheint. Die Stelle wird im Folgenden noch zitiert werden.

Und nun zu der Stufenleiter, auf der der Herr die Samariterin emporgeführt hat. Die Dreizahl der Stufen entsteht aus der Zweizahl der Erhebungen, die im Vorangehenden der Kommentar herausgestellt hat, nämlich die Erkenntnis des Herrn als eines Propheten und dann die als des Messias, indem zu diesen zwei Stufen die Ausgangsposition als dritte Stufe hinzugenommen wird, in der die Samariterin den Herrn für einen dürstenden, weisen Juden hielt.

Diese drei Stufen finden sich genau so auch bei Ephräm. Er beginnt in Hy. de virg. 22,21 (die Schlußstrophe!) mit der dritten Stufe, indem er sagt: »Da sie in ihrer Liebe sprach: der Messias kommt, offenbarte er in Liebe: ich bin es«. An diese dritte Stufe fügt Ephräm dann die vorangehende zweite, indem er fortfährt: »Daß er ein Prophet sei, glaubte sie (schon) zuvor, bald darauf auch, daß er der Messias sei«. Und hier ordnet Ephräm anschließend die Stufen zu einer Leiter, indem er die Ausgangsstufe hinzufügt mit den Worten: »O Weiser, der als Dürstender erschien; bald darauf wurde er Prophet genannt; der Messias ist er, (so) erfaßte sie (ihn) ganz (*sayykat*): ein Typus für unsre Menschheit, die er auf allen Stufen (*kul mušḥân*) heranwachsen ließ«.

Zu diesem wichtigen letzten Satz der ephrämischen Strophe muß die Übersetzung des *sayykat* und des *mušḥân* näher begründet werden. Das *sayyek* = »begrenzend umfassen = voll erfassen« schränkt der Agnostiker Ephräm gewöhnlich auf die Erkenntnis des bloßen Daseins ein, nicht nur bei Gott, sondern auch bei allen erschaffenen Dingen, wofür auf Sermo de fide 4,62 verwiesen sei. Diese Einengung spielt in unsrer Stelle keine Rolle. Zu dem *rabbī b-kul mušḥân*, wo das *mšūḥtâ* die Bedeutung »Stufe, Rang« hat, sei zunächst CNis 16,16 angeführt, wo die drei Lebensalter, Kindheit, Jünglingsalter und Reife, *mušḥâtâ* genannt werden. Dazu Sermones I 5,237, wo ein *mšuḥtâ da-gmīrē* = »Stufe der Vollkommenen« erscheint. Für das Verb *rabbī* in diesem Zusammenhang ist Hy. contra haer. 12,3 zu zitieren mit dem zu *rabbī* gehörigen Peal *rbâ*. Denn hier heißt es von Moses: *haymânūtâ rebyat*

ʿammeh wa-b-kul mušḥân ʿammeh selqat = »der Glaube wuchs mit ihm heran und stieg auf allen Stufen mit ihm empor«. Der Typus, den Ephräm hier in den Stufen der Erkenntnisse der Samariterin sieht, nämlich die stufenweise Offenbarung Gottes an die Menschheit über die alttestamentlichen Vorstufen bis zur Vollendung in Christus, ist echt ephrämisch. Ich verweise dafür auf meine Ausführungen in »Bild vom Weg« in OrChr 65 (1981) S. 26ff. Im Kommentar fehlt er!

Der Kommentar läßt eine zweite Stufenleiter folgen, in der er die erste Stufe in den Dürstenden und den Juden zerlegt. Und in der anschließenden dritten, in der das Verhalten der Samariterin auf den einzelnen Stufen hinzugefügt wird, behält der Kommentar für die erste Stufe den Dürstenden und Juden bei und fügt als ein Drittes den Wissenden hinzu, was bei Ephräm auf der ersten Stufe in seinem »weisen Juden« miteinander verbunden erschien. Im Kommentar folgen dann überall die zweite und dritte Stufe mit Prophet und Messias. Er hat offenbar nur die erste Stufe zweimal erweitert. Diese doppelte Erweiterung der ersten Stufe ist gekünstelt und wohl sicher ein Werk des Kommentators Ephräm gegenüber.

In der letzten Reihe des Kommentars mit der Angabe des Verhaltens der Samariterin fällt die vorletzte Stufe auf. Denn hier heißt es von ihr, sie sei vom Propheten zurechtgewiesen worden. Als einen Propheten erkannte sie ihn dadurch, daß er ihr ihre verworrenen Eheverhältnisse kundtat. Ist damit der Tadel verbunden, so weist das in die Richtung, daß die Samariterin hierin eine Sünderin war. Ephräm bemüht sich, wie im Folgenden ausführlich zur Darstellung kommen wird, sie von diesem Verdacht zu reinigen, und der Kommentar wird seine Argumente weithin übernehmen. Sein Satz hier, daß sie darin von dem Herrn als Prophet getadelt wurde, scheint dazu im Widerspruch zu stehen.

XII 19 (p. 92,13-94,4)

19a) Text: *meṭul hâkēl da-dhel(ū) l-hōn gabrē d-nessbūnâh l-hây Šâmrâytâ, d-ḥâr(ū) l-hōn b-Īhūdâ da-klâ l-Šēlâ men Tâmâr, w-meṭul d-hesdâ hwât armaltâ, etparrsat hâdē Šâmrâytâ da-hwât zaynâ leh l-hânâ w-netqrē lâh baʿlâ kad lâ metqarrab lâh. Lâ gēr ʿsâteh d-da-l-mâ nmūt lâh. w-âf hū gēr men hâdē dhel hwâ d-nessbâh. a(y)k hây: »d-nēhdân šbaʿ nešīn l-gabrâ ḥad w-nēmrân leh da-lahman nēkol w-naḥtayn netkassē, balḥōd šmâk netqrē ʿlayn w-aʿbar ḥesdan«. meṭul hânâ emar lâh: »d-ḥamšâ hwaw lek(ī) w-hânâ d-ḥâšâ lâ hwâ baʿlek(ī)«.*

Übersetzung: »Weil also die Männer sich fürchteten, jene Samariterin (zur Frau) zu nehmen, da sie auf Juda schauten, der den Sela der Thamar verweigerte, und weil (kinderlose) Witwe (zu sein) eine Schande war, ersann sich die Samariterin das, was eine (lebenschützende) Waffe für diesen (jetzigen Mann) wurde: [und] er sollte für sie Gatte genannt werden, ohne mit ihr geschlechtlich zu verkehren. Sie zwang ihn nämlich nicht (dazu), damit er nicht sterbe; und auch er hatte sich nämlich vor dieser Frau gefürchtet, sie (zum Weib) zu nehmen. (Eine Lage) wie jene: 'Sieben Frauen werden einen einzigen Mann festhalten und zu ihm sprechen: unser Brot werden wir essen und in unsre (eignen) Kleider werden wir uns hüllen; nur dein Name werde über uns genannt und entferne du unsre Schande!' (Is. 4,1). Deswegen hatte er zu ihr gesagt: 'Fünf hast du gehabt und dieser jetzige ist nicht dein Gatte' (Jo. 4,18)«.

Erklärung: Das Zitat von Jo. 4,18, das hier am Schluß des Abschnittes steht und dessen Tragweite durch die zwei vorangehenden Stellen aus dem Alten Testament erklärt sein soll, hat der Kommentar bereits in 18a gebracht. Auch dort fehlte dabei das »Männer« nach »fünf«; doch für das bloße *hânâ* in 18a erscheint hier ein *hânâ d-hâšâ*, wovon schon ausführlich in 18a die Rede war. Dort wurde auch schon sachlich hervorgehoben, daß zu dem glatten Nein der Samariterin »ich habe keinen Mann« in der Antwort des Herrn: »fünf hast du gehabt und dieser jetzige ist nicht dein Mann« zum Ausdruck kommen soll, daß sie einen Mann hat und zugleich auch keinen, und zwar kraft der Unterscheidung: sie hat einen Mann dem Namen nach und sie hat keinen in Wirklichkeit. Daß dies aus Ephräm stammt, wurde dabei schon durch das Zitat von Hy. de Virg. 22,8 erwiesen. Zu der Erklärung dieser gegenwärtigen, legalen Lage der Samariterin gehört nun auch das, was hier zu Beginn unseres Abschnittes von den fünf gleichfalls legalen Männern, die dem letzten vorangingen, gesagt wird, und zwar durch einen Vergleich mit den Söhnen Judas und ihrer Gattin Thamar, wieder in Übereinstimmung mit Ephräm, aus dem dann auch das Zitat aus Is. 4,1 stammt, das zur weiteren Erklärung vom Kommentar herangezogen wird.

Ephräm war sich der Neuheit und Schwierigkeit seines Bemühens, die Samariterin von der allgemeinen Anschauung, sie sei eine Sünderin gewesen, zu befreien, voll bewußt. Er fragt sich in Hy. de virg. 22,9 fast resignierend, wer ihn berufen habe, Anwalt der Samariterin zu werden und gesteht: »Nicht aus Bosheit hat man dich geschmäht, o Weib. Unser Herr verzeihe auch denen, die dich geschmäht haben! Die Schrift möge dich stärken und auch wir wollen dich trösten nach dem Maß unsrer Schwäche«.

So hat er schon in Hy. de virg. 22,5 gesagt: »Selig bist du! Du wurdest von unserem Volk verleumdet«. Wenn er hier als Gegensatz hinzufügt: »während du von deinem Volk nicht geschmäht wurdest«, so ist das einerseits damit in

Verbindung zu bringen, daß im evangelischen Bericht jeder Hinweis darauf fehlt. Anderseits setzt die Eröffnung des Herrn über ihren jetzigen Mann voraus, daß ihre Mitbürger diesen für ihren legalen Mann angesehen haben. Strophe 5 argumentiert anschließend allgemein: »Wenn du eine Unreine gewesen wärest, wie wir dich genannt haben, dann hätte sich der Hauch deines häßlichen Rufes verbreitet ... Wärest du eine Unreine gewesen, dann hättest du schweigend Tränen dem dargebracht, der alle rettet«. In der vorangehenden Strophe (4) sagt Ephräm von ihrer Lage: »Weil du gesehen hattest, daß deine Männer starben und deine Schmach stieg — es fürchteten sich die anderen Männer, dich (zur Frau) zu nehmen, um nicht zu sterben wie ihre Genossen — hattest du dir einen geborgten und bestochenen Gatten gemacht. Deine Schmach nahm er weg, ohne deinen Körper zu berühren. Die Bedingung, die ihr insgeheim gestellt und beschworen habt, erklärte er offen dir und du glaubtest ihm«. Dazu noch Str. 7: »Wenn unser Herr ihre Schmach kundgetan hätte, dann hätte sie um Erbarmen bitten müssen wie die Sünderin, die mit gesenktem Haupt und verschlossenem Mund um Verzeihung bat. Jene Reine aber (stand da) mit erhobenem Haupt und freier Rede«.

In diesem seinem Bemühen, die Samariterin von dem Anschein zu befreien, sie sei eine öffentliche Sünderin gewesen, führt dann Ephräm von Strophe 14 ab die zwei Stellen aus dem Alten Testament an wie der Kommentar, aber in umgekehrter Reihenfolge. Er bringt in Str. 14 zuerst Is. 4,1 und zwar nur den Anfang: »Sieben Frauen werden einen (einzigen) Mann festhalten« mit der nachfolgenden Erklärung: »wegen ihrer Beschämung, und sie werden nur danach streben, daß sein Name die Schmach (*ḥesdâ* wie im Kommentar) aus ihren Ohren entferne. Denn bei den Samaritern und Hebräern ist die Witwe, die Unfruchtbare und die Verstoßene ein Fluch«. Als Beispiel dafür werden im Folgenden Elisabeth und die Anna von 1 Reg. 1,6 ff. angeführt.

Bevor nun hier Ephräm die andre Stelle von den Söhnen Judas und der Thamar bringt, schaltet er in Hy. de virg. 22,16-18 eine Rechtfertigung der halben Wahrheit ein, die in den Worten der Samariterin liegt: »ich habe keinen Mann«, indem er auf das Beispiel Abrahams und der Sara verweist, die Abimelek gegenüber sich als Bruder und Schwester ausgaben.

In Str. 19 erscheint dann bei Ephräm das Beispiel der Thamar mit den Worten: »Thamar sah, daß ihre Ehemänner starben, und sie saß da und wurde eine große Schmach (*ḥesdâ*). Juda fürchtete, daß auch Sela sterben werde. Nach diesem Typus fürchteten sich die Samariter«. Das stimmt zum Teil wörtlich mit dem überein, was der Kommentar oben zu Beginn von 19a gesagt hat. In beiden Fällen wird aus Gen. 38,3-12 nur herausgenommen, daß die beiden ersten Gatten der Thamar starben wie die fünf der Samariterin und daß daher ein dritter Gatte aus Furcht, auch er würde sterben, ihr vorenthalten wurde, zu ihrer Schmach. Daß die zwei ersten Männer der Thamar, Ger

und Onan, sowie auch Sela Brüder, Söhne Judas, waren und daß hier das Gesetz der Leviratsehe herrschte, gegen das Onan verstieß und deshalb sterben mußte, und das auch Juda verpflichtet hätte, den Sela der Thamar zur Frau zu geben, übergeht Ephräm, weil für seine Zwecke unbrauchbar und störend, und mit Ephräm auch der Kommentar.

Der Kommentar hat also die zwei Bibelstellen aus dem Alten Testament mit Ephräm gemeinsam, um die Lebensumstände der Samariterin zu erklären. Dabei bleibt aber die bei Ephräm herrschende Tendenz, zu zeigen, wie die Eheverhältnisse der Samariterin legal sein konnten, im Kommentar völlig unausgesprochen. Der Kommentar scheint hier sogar nebenbei auch die gegenteilige Auffassung erwähnt zu haben, oben im Schluß des vorangehenden Abschnitts 18c, wie schon hervorgehoben wurde.

Diese verstümmelnde Benützung einer authentischen Schrift Ephräms durch den Kommentar ist wohl ein sicherer Beweis dafür, daß Ephräm nicht sein Verfasser ist, sondern nur eine Quelle neben anderen.

Es sei hier auch noch angefügt, daß Ephräm über die Erwähnung der Thamar und ihrer Ehemänner hinausgeht, indem er anschließend auch die Tat der Thamar, die sich als Dirne verkleidet von Juda Nachkommenschaft stahl, zu einem Vergleich mit der Samariterin heranzieht. Hier sagt er in der zweiten Hälfte der 19. Strophe: »Thamar stahl und entfernte so ihre Schmach. Die Samariterin hat auch ihre Schmach verhüllt. Die List der Thamar wurde zu unserem Nutzen geoffenbart, und die (List) dieser (Samariterin) zu unserem Vorteil«. Die folgende Strophe (20) erläutert das mit den Worten: »Thamar glaubte, daß aus Juda jener König (sic! cfr. 18c) erscheinen werde. Auch jene erwartete unter den Samaritern, daß vielleicht aus ihr der Messias erscheinen werde. Die Hoffnung der Thamar erlosch nicht. Auch die Erwartung jener (Samariterin) trog nicht«. Ein kühner Vergleich! Dazu sei kurz auf einen zweiten, noch kühneren Vergleich hingewiesen, in Hy. de virg. 23,4 f., wo Ephräm die Samariterin an die Seite der Mutter des Herrn mit den Worten stellt: »Jene (Maria) hat (Christus) als kleines (Kind) aus ihrem Schoß in Bethlehem geboren, einen Körper; du hast aus deinem Mund ihn als Erwachsenen in Sichem erstrahlen lassen. Maria, die dürstende Flur, hat in Nazareth unseren Herrn aus ihrem Gehör empfangen. Auch du, Weib, hast nach Wasser dürstend, den Sohn aus deinem Gehör empfangen. ... Maria säte ihn in die Krippe; du aber in die Ohren derer, die (durch dich) von ihm hörten«.

So hat also Ephräm die Samariterin aus einer Sünderin zu einer Heiligen gemacht. Ob und wieweit das Einfluß auf seine Umgebung, auf seine und die benachbarten Kirchen gewonnen hat, wäre eigens zu untersuchen. Hier sei nur angemerkt, was der schon zitierte nur syrisch erhaltene Kommentar zum Johannesevangelium des Theodor von Mopsuestia dazu sagt. Er hat zwar,

wie schon erwähnt wurde, die zurückhaltende Art der Samariterin zu Beginn des Gesprächs lobend hervorgehoben, urteilt aber dann auf S. 98,14 ff. (Ed. Chabot) von ihr: »Sie führte kein reines Leben. Denn man sieht von ihr, daß der Mann, den sie hatte, nicht gesetzesgemäß (*nâmôsâ'ît*) von ihr genommen worden war, und deswegen sagt sie: ich habe keinen Mann. Und auch unser Herr zeigte, daß er nicht ihr Mann war. Die fünf Männer, die sie (zur Frau) genommen hatten, haben anscheinend nicht in Ordnung (das getan) und sie hat nicht offen ihnen (als Frau) gehört«.

Schier unglaublich ist aber Folgendes, was unsern Kommentar zum Diatessaron betrifft. Sein syrischer Text hat in unserem Abschnitt (19a) klar die Argumentation Ephräms zugunsten der Samariterin übernommen und nur das Ergebnis verschwiegen. Der zu diesem Abschnitt parallele Text der armenischen Übersetzung lautet völlig anders und nennt die Samariterin klipp und klar eine Sünderin.

Der Abschnitt 19a lautet im Armenischen nach der Übersetzung Leloirs: quia igitur erat turpe (Judaeis) ducere uxorem mulierem Samaritanam — nam consideraverant hi Judam, qui amoverat Selam a Thamar — seducta est mulier et adulterium commisit, secundum hoc quod dicit (ei Dominus): et quem nunc habes, non est tuus vir. Et quia confessa erat ista peccata sua, crediderunt ei; solent enim aures nostrae delectari de malo.

Ein völlig sinnloser Text. Zunächst könnte man fragen, ob die Ergänzung Leloirs im ersten Satz, nämlich (Judaeis) zu recht besteht. Aucher-Mösinger übersetzen direkt: Judaei turpe putabant. Steht das Judaei in einer der armenischen Handschriften oder ist es nur ergänzt? Für alle Fälle: es scheint dem Sinn nach gefordert zu sein, ist aber sachlich unmöglich. Juden als Bewerber unserer Samariterin scheiden doch völlig aus, nicht nur wegen des non coutuntur, sondern auch aufgrund der ganzen Lage kommen hier nur samaritanische Mitbürger in Frage. Und was soll hier der Hinweis auf Juda, Sela und Thamar? Er stammt offenbar aus unserem syrischen Text des Kommentars. Dort erschien er in voll verständlicher Weise als Ursache dafür, daß Juda seinen dritten Sohn Sela der Thamar verweigert hat aus Furcht, er könnte wie die beiden vorangehenden Söhne als Gatte der Thamar sterben. Im armenischen Text soll aber die Verweigerung Selas ein Beweis dafür sein, daß es für Juden schmählich sei, eine samaritanische Frau zu heiraten. Nun war zwar Thamar eine Kananäerin, aber nicht nur sie, sondern auch die Frau des Juda selber, ohne daß der biblische Text hier eine Kritik daran üben würde. Der Hinweis auf Juda, Sela und Thamar ist völlig sinnlos aus dem Text des syrischen Kommentars, der hier Ephräm folgte, beibehalten worden.

Wenn dann anschließend der Armenier aus den Worten des Herrn an die Samariterin »et quem nunc habes non est tuus vir« auf einen Ehebruch von ihr schließt, so steht das im schreienden Gegensatz zu Ephräms Deutung,

die der syrische Kommentar zweimal übernommen hat, nicht nur hier in unserem Abschnitt 19a, sondern auch schon im Abschnitt 18a, wo der Satz dahin erklärt wurde, sie habe ihren jetzigen Mann nur dem Namen nach und nicht in Wirklichkeit. Bei 18a wurde dazu schon angemerkt, daß hier der Armenier diesen Satz übergangen hat. Das ganze scheint also eine bewußte Abänderung unseres syrischen Textes zu sein. Und zwar eine sehr plumpe, wie vor allem das, was noch folgt, zeigt: die Samariter hätten ihr wegen des Bekenntnisses ihrer Sünden geglaubt (wo bleibt der Herr?) mit der lächerlichen Begründung, man höre gern derartige Skandalgeschichten. Und hier kehrt der armenische Text mit einem ganz unlogisch einleitenden »maxime« zu unserem Abschnitt 19b zurück.

19b) Text: *w-da-ḥzaw Šâmrâyē d-henōn lâ argeš(ū) b-haw medem da-glâ lâh l-hây, dân(ū) a(y)k ḥakīmē d-en Mšīḥâ hū law balḥod b-hâdē īt leh da-nḥawwē neṣḥânaw ellâ b-sagī'âtâ, aykanâ d-âf b-sagī'âtâ etnaṣṣaḥ baynâthōn. kad ḥzaw dēn tedmrâtâ w-gelyânē d-rawrbīn men d-hây Šâmrâytâ, pasqūh l-'elltâ d-lâ tehwē lâh l-hōn l-ḥesdâ men Īhūdâyē d-'al gelyânâh hū lam d-a(n)ttâ hâ sīmâ šetestâ d-haymânūtkōn. meṭul hânâ emar(ū) lâh l-hây: d-law meṭul melltek(ī) mhaymnīn ḥnan beh ellâ meṭul da-šma'n malfânūteh wa-ḥzayn 'bâdaw da-d-alâhâ enōn, īda'n d-hūyū Mšīḥâ. âf kēnâ hī gēr d-īda'tan tehwē šetestâ l-haymânūtan.*

Übersetzung: »Und da die Samariter sahen, daß sie das nicht bemerkt hatten, was er jener (Samariterin) geoffenbart hatte, urteilten sie als Einsichtige: wenn er der Messias ist, dann kann er nicht nur hierin seine Erfolge zeigen, sondern in vielen (andren Dingen), wie er dann auch unter ihnen in vielen (Dingen) sich hervortat. Als sie nun die Wunder und Offenbarungen sahen, die größer waren als die (Sache) jener Samariterin, schnitten sie den Anlaß einer Schmähung von seiten der Juden ab: siehe auf die Offenbarung einer Frau ist das Fundament eures Glaubens gelegt! Deswegen sagten sie zu ihr: 'Nicht wegen deines Wortes glauben wir an ihn, sondern weil wir seine Lehre gehört und seine Werke gesehen haben, daß sie Gottes sind. (So) haben wir erkannt, daß er der Messias ist' (vgl. Jo. 4,42). Denn es gebührt sich auch, daß unser Wissen die Grundlage für unseren Glauben sei«.

Erklärung: Das lange Zitat im Schluß des Abschnittes ist völlig frei und bietet in seinen Freiheiten keine Berührungspunkte mit Lesungen der Peš und auch nicht der VS. Es setzt aus eignem zu dem Verb »wir hörten« das Objekt »seine Lehre« hinzu und schiebt dann vor dem im kanonischen Text auf »wir hörten« unmittelbar folgenden »und wir erkannten« den Satz ein: »und wir sahen seine Werke, daß sie Gottes sind«. Dagegen wird der Schlußsatz, der nach Peš und VS lautet: *d-hânaw šarīrâ'īt mšīḥâ mahyâneh d-'âlmâ*, im Kommentar zu einem bloßen: *d-hūyū mšīḥâ* verkürzt.

Auch zu diesem Abschnitt findet sich eine Stelle aus Ephräms Samariterinhymnus, de virg. 23,2. Der Anfang der Strophe wurde schon zu Beginn, zu dem Bild vom Herrn als Jäger zitiert, wozu es hier heißt: »Mit einem kleinen (Wunder)zeichen belehrte er, fing er sie, und er zeigte (in der Stadt) seinen großen Reichtum; denn »nicht wegen deines Wortes (*men melltēkī*)« glaubten sie. Denn er hatte Zeichen gezeigt, (sehr) große (*rawrbân*); klein wurde ihr (der Samariterin) gepriesenes Zeichen angesichts der staunenswerten (neuen Zeichen)«. Diese ephrämische Strophe deckt sich sachlich mit der ersten Hälfte des Abschnitts und berührt sich wörtlich mit dem Kommentar in dem *rawrbân*. Sie bringt auch noch aus der zweiten Hälfte den Anfang des Zitats von Jo. 4,42 mit: *d-lâ hwâ men melltēk(ī)*, wo das *lâ hwâ* mit Peš und VS übereinstimmt im Gegensatz zu dem *law* des Kommentars, während umgekehrt das *men* (*melltēkī*) Ephräms ganz singulär ist, das *meṭul* des Kommentars dagegen in Peš und VS sich findet. Daß Ephräm sowohl wie der Kommentar das in Peš und VS vor die das Zitat eröffnende Negation tretende *mekkēl* weglassen — es gibt in Peš und in VS das griech. *(ūk-)eti* = (nicht) mehr wieder — scheint im Kommentar aufgrund des folgenden, bei Ephräm fehlenden Gedankengangs tendenziös erfolgt zu sein.

Das Neue, das hier der Kommentar aus dem Zitat ableitet, liegt darin: die Samaritaner haben (überhaupt) nicht (und nicht: nicht mehr) an den Herrn wegen des Wortes der Samariterin geglaubt, sondern weil sie selber ihn gesehen und gehört hatten. Darin liege die Möglichkeit, einen etwaigen Spott der Juden, ihr Glaube an den Herrn ruhe auf der Grundlage der Aussage einer Frau, von vornherein abzuweisen.

Die Erwähnung der Juden ist hier ganz natürlich, im Gegensatz zu den Juden in dem armenischen Text von 19a.

Zuletzt noch zu dem Schlußsatz des Abschnittes: »Es gebührt sich, daß unser Wissen (Erkennen) das Fundament unseres Glaubens sei«. Das klingt, isoliert genommen, sehr rationalistisch und scheint so im Widerspruch zu stehen zu dem Agnostizismus eines Ephräm. Doch ist zunächst zu sagen, daß *īdaʿtâ* als Erkennen bei ihm ganz im Bereich der sinnlichen Wahrnehmungen bleibt, wovon ich ausführlich in Ephräms Psychologie und Erkenntnislehre (CSCO subs. 58, S. 167ff.) gesprochen habe. Das gilt offenbar auch für den Kommentar. Denn der Satz darf nicht von dem Vorangehenden getrennt werden. Es sprechen nach wie vor die Samariter, für die das Hören des Herrn und das Sehen seiner »Zeichen« die Grundlage ihres Glaubens wurde.

XII 20 (S. 94,5-14)

Mit dem vorangehenden XII 19 ist der Kommentar an das Ende der Erzählung von der Samariterin gekommen. Trotzdem folgt noch ein Ab-

schnitt, der auf Jo. 4,20-24 zurückgreift, auf die Ausführungen, die durch die Worte der Samariterin ausgelöst werden: »Unsere Väter haben auf diesem Berg angebetet«. Diese Worte hat der Kommentar schon oben in 18b angeführt, zusammen mit der letzten Antwort des Herrn, daß die wahren Anbeter nicht auf diesem Berg noch in Jerusalem anbeten, sondern im Geist und in der Wahrheit. Der Kommentar nannte das dort die Vollendung, auf die der Herr die Samariterin geführt hat, ohne weitere Erklärung. Es folgte nur ein Hinweis auf die Bekehrung der Völker, der im armenischen Text gefehlt hat. Unser letztes Kapitel scheint dazu ein Nachtrag zu sein. Es findet sich in der gleichen Form auch beim Armenier. Der Nachtrag erscheint aber in einer Form, die von der Form des Vorangehenden völlig abweicht. Er stammt daher wohl aus einer eignen Quelle, die (schulmäßig?) zu Schriftstellen ganz kurze Erklärungen gab.

Text:

20a) *w-d-»abâhayn b-hânâ ṭūrâ sged(ū)« ʿal Yaʿqōb wa-bnaw d-sâgdīn hwaw b-ṭūrâ da-Škēm aw b-Bētēl aw b-ṭūrâ d-Garizīm.*

20b) *wa-d-»lâ b-hânâ ṭūrâ w-lâ b-Ūrišlem tesgdūn«. hây hī d-»b-kul atar d-tadkar šem(ī)«. w-ṭūb metul d-emrat d-»a(n)tōn b-Ūrišlem âmrī(n an)tōn d-ītaw bēt segdtâ w-abâhayn b-hânâ ṭūrâ sged(ū)«.*

20c) *da-nhawwē hâkēl d-alâhâ lâ pagrânâʾīt ītaw emar »amīn âmar enâ lek(ī) d-lâ b-hânâ ṭūrâ w-lâ b-Ūrišlem nestged ellâ sâgōdē da-šrârâ nesgdūn l-Abâ b-rūḥâ w-ba-šrârâ«.*

20d) *«lâ lam b-hânâ ṭūrâ w-lâ b-Ūrišlem tesgdūn« awdaʿ b-hâdē da-b-kullâh arʿâ hâwyâ segdtâ ba-psâqâh d-tēttâ mbaṭṭlat segdtâ.*

Übersetzung:

20a) Und das (Wort): »Unsere Väter haben auf diesem Berg angebetet« (Jo. 4,21). (Das ist gesagt) von Jakob und seinen Söhnen, die angebetet haben auf dem Berg von Sichem oder in Betel oder auf dem Berg Garizim.

20b) Und das (Wort): »Nicht auf diesem Berg und nicht in Jerusalem werdet ihr anbeten« (Jo. 4,21). Das ist: »An jedem Ort, an dem du meines Namens gedenkst« (Ex. 20,24). Und ebenso wegen des Wortes (der Samariterin): »Ihr sagt, daß Jerusalem der Anbetungsort ist, und unsere Väter haben auf diesem Berg angebetet«.

20c) Also um ihr zu zeigen, daß Gott nicht körperlich ist, hat er gesagt: »Wahrlich ich sage dir, daß nicht auf diesem Berg und nicht in Jerusalem (Gott) angebetet wird« sondern »die wahren Anbeter werden den Vater im Geist und in der Wahrheit anbeten« (Jo. 4,1 und 3).

20d) »Nicht auf diesem Berg und nicht in Jerusalem werdet ihr anbeten«. Damit tat er kund, daß auf der ganzen Erde die Anbetung stattfinden

wird (zugleich) mit dem Aushauen des (den Boden) der Anbetung unnütz wegnehmenden Feigenbaumes.

Erklärung: Zunächst zu den Zitaten. Das erste Zitat in 20a ist der Anfang von Jo. 4,20 in der Form wie in Peš und VS. Abschnitt 20b beginnt mit dem Schluß von Jo. 4,21, wo der Kommentar zunächst nur in dem bloßen *w-lâ* von dem *âf lâ* der VS und dem *w-âf lâ* der Peš abweicht. Das Zitat kehrt in 20c und 20d wieder, in 20d in der gleichen Form, in 20c dagegen ändert der Kommentar das *tesgdūn* des Schlusses in ein passivisches *nestged* um. In 20b folgt als zweites Zitat die Fortsetzung des Zitats von 20a: et vos dicitis quia Ierosolymis est *topos hopū proskynein dei.* Hier übersetzt die Peš wörtlich: *atar d-wâlē l-mesgad,* der Kommentar aber hat dafür ein *bēt segdtâ* = »Anbetungsort« in Übereinstimmung mit VS. Ganz sonderbarer Weise fügt der Kommentar das schon in 20a zitierte: »unsere Väter haben auf diesem Berg angebetet« hinzu, so daß er die Reihenfolge der beiden Sätze im kanonischen Text umkehrt.

Daß der Kommentar es hier mit seinen Zitaten nicht genau nahm, beweist am klarsten, daß er in 20c das schon in 20b erschienene Zitat: »nicht auf diesem Berg und nicht in Jerusalem« mit den Worten beginnen läßt: *amīn âmar enâ lek(ī)* = »wahrlich ich sage dir«, wo der kanonische Text die Worte hat: mulier crede mihi quia venit hora quando neque in hoc monte... Man sieht, wie unbekümmert der Kommentar eine auch bei Johannes häufige biblische Wendung hier völlig falsch eingesetzt hat. Ebenso kühn ist, wie er mit diesem Zitat aus Jo. 4,21 die Worte aus Jo. 4,23 verbindet, indem er fortfährt: (nicht auf diesem Berg und nicht in Jerusalem wird angebetet) *ellâ »sâgōdē da-šrârâ...«.* Dabei scheint das *ellâ* die verbindende Partikel des Kommentars zu sein. Doch sie findet sich auch in Jo. 4,23 zu Beginn mit einem eignen Satz, der in VS lautet: *ellâ (âtyâ šâʿtâ w-hâšâ ītēh d-)sâgōdē šarīrē...* Dieses *ellâ* hatte der Kommentar auch schon oben in 18b, wo das Zitat zum erstenmal erschien. Und nun das Sonderbare: dort hatte er für das griech. *hoi alēthinoi proskynētai* das *sâgōdē šarīrē* wie Peš und VS. Hier dagegen in 20c erscheint dafür ein *sâgōdē da-šrârâ*! Das ist wohl sicher kein Zufall. Es ist eine Textvariante der Sonderquelle für XII 20 des Kommentars, von der ich schon eingangs sprach.

Und nun zum Inhalt. In 20a nennt der Kommentar als mögliche Anbetungsorte der Samariter zuerst Sichem (*Škēm*), das die VS in Jo. 4,5 für das griech. *Sychar*, das *Šâkar* der Peš hat. Dazu stellt er wie zur Wahl: oder Betel oder der Berg Garizim. Das sind offenbar verschiedene voneinander abweichende Lokalisierungen, die der Kommentar auf sich beruhen läßt. Zu Garizim vgl. Deut. 11,29 und 27,11 und zu Betel als dem kultischen Vorort

des Nordreiches 1 Reg. 12,29 und 2Reg. 17,28. Das ganze ist offenbar eine exegetische Anmerkung. Ebenso eigenartig ist der nächste Punkt.

20c) Hier wird das Herrenwort zitiert, daß man weder auf »diesem Berg« noch in Jerusalem Gott anbeten wird, und als Erklärung folgt, mit einem »das heißt« eingeleitet, das nackte Zitat von Ex. 20,4: *b-kul atar d-tadkar šem(ī)*, wörtlich wie Peš.

20c) In diesem Abschnitt wird die kurze Erklärung mit den Worten vorangestellt: »Und um ihr (der Samariterin) zu zeigen, daß Gott nicht körperlich ist«. Als die Schriftstellen, die das aussagen, folgt die schon besprochene Kombination von Jo. 4,21 und 4,23, also der Satz von der Ablehnung der beiden Anbetungsorte und der von den wahren Anbetern im Geist und in der Wahrheit.

Auch Theodor von Mopsuestia spricht in seinem (nur syrisch erhaltenen) Johanneskommentar im Zusammenhang unsrer Verse von der Unkörperlichkeit Gottes. Er schafft sich aber einen klareren Ausgangspunkt, indem er auf S. 100,1 ff. (Ed. Chabot) zu Jo. 4,23 auch noch den Anfang des folgenden Verses hinzunimmt: *rūḥâ hū gēr alâhâ* = »denn Geist ist Gott«. Dazu heißt es dann: »Die Zeit ist im Begriff zu kommen ..., in der Gott verehrt werden wird, wie es sich ziemt und wie es seiner Natur entspricht. Denn Gott ist eine unkörperliche Natur (*kyânâ lâ mgaššmâ*), nicht begrenzt durch Orte (*lâ hwâ b-dukkyâtâ mhattam*)«. Der wahre Anbeter ist nach Theodor der Ansicht, daß er mit Gott als einem nicht Begrenzten an jedem Ort sprechen kann, Ausführungen, die wesentlich klarer sind als die kurze Aussage des Kommentars.

20d) Der Abschnitt beginnt unmittelbar mit dem Zitat, das hier zum dritten Mal erscheint: »nicht auf diesem Berg und nicht in Jerusalem«, und deutet es kurz, daß die ganze Erde Ort der Anbetung sein wird. Damit wird ein Hieb gegen Jerusalem verbunden: es wird (offenbar in seiner Zerstörung durch Titus) aus dem kommenden umfassenden Anbetungsort der ganzen Erde getilgt werden. Das wird im Bild vom Feigenbaum ausgesprochen, von dem in Luc. 13,7 die Rede ist, im Gleichnis vom unfruchtbaren Feigenbaum und seinem Besitzer, der schon drei Jahre keine Früchte an ihm fand und daher zum Winzer sagt: *psoqēh* (sic!) *l-mânâ mbaṭṭlâ* (sic!) *ar'â*. Eine Deutung dieses Feigenbaums auf Jerusalem erwähnt der Kommentar auf S. 164,18 und auf S. 166,1, wo es heißt: *nâšīn dēn âmrīn d-tettâ Ūrišlēm*.

Schlußwort

Der Umstand, daß hier in der Untersuchung der Ausführungen des syrischen Diatessaronkommentars zu der Perikope von der Samariterin am Jakobs-

brunnen ein breiter Vergleich möglich war mit zwei authentischen Hymnen Ephräms zum gleichen Thema, führt zu dem Ergebnis, daß die Frage, ob der Kommentar mit Recht von der Tradition Ephräm zugeschrieben wird, klar negativ beantwortet werden kann. Der Kommentar hat die zwei Hymnen Ephräms klar benützt, was vor allem aus der Übernahme der zwei Zitate aus dem Alten Testament hervorgeht, die Ephräm in seinem Bestreben, die Samariterin von dem Ruf einer Sünderin zu befreien, herangezogen hat. Der syrische Text des Kommentars verschweigt dabei das Ziel Ephräms. Die armenische Übersetzung verneint es scharf und offen, beläßt aber dabei eine der ephrämischen Beweisstellen, die dann bei ihr völlig sinnlos wird. Nun hat wohl sicher nicht erst der armenische Übersetzer hier in den Text eingegriffen. Offenbar wichen schon im syrischen Raum die Handschriften des Kommentars nicht nur in ihrem vielfachen Plus und Minus an Text voneinander ab, es sind auch radikale sachliche Abänderungen möglich, wie unser Fall zeigt. Bei einer allgemein als ephrämisch bekannten und anerkannten Schrift wäre das wohl kaum möglich gewesen. Der Kommentar war offenbar eine anonyme (Schul)schrift, mit der man ganz frei umgehen konnte.

HEINZ KRUSE

Die 24. Ode Salomos

»Diese Ode bereitet dem Verständnis die größten Schwierigkeiten, oder vielmehr, sie ist als Ganzes und in mehreren Einzelheiten völlig unverständlich. Gleich der erste Vers ist ganz dunkel«. So schreibt der große Harnack 1910 von der 24sten der damals neuentdeckten Oden Salomos[1]. Aber noch 1976 verzweifelt Stephen Gero, der sich in den ersten Vers dieser Ode mit Gelehrsamkeit vertieft, an ihrer Gesamtexegese[2]. Vielleicht läßt sich aber gerade aus dieser schwierigen Ode der günstigste Einstieg auch für die übrigen Oden gewinnen, denn man nimmt mit Recht an, daß alle 42 Oden von demselben Verfasser stammen und mehr oder weniger in demselben Stil gehalten sind. Erhalten ist nur der syrische Text (in zwei Handschriften, H und N), und von diesem haben wir auszugehen.

1.	*yawnâ perḥat ʿal rêšeh*	Die Taube flog auf das Haupt
	d-māran([a]) mšîḥâ,	Christi, unseres Herrn,
	meṭṭul d-rêšâ (h)wâ lāh.	denn Er war für sie das Haupt.
2.	*w-zammrat ʿlaw(hy)*	Sie sang über Ihn,
	w-ʾeštmaʿ ḳālāh.	und ihre Stimme ward gehört.
3.	*wa-dḥel(w) ʿāmorê*	Da gerieten die Einheimischen in Furcht
	w-ʾettzîʿ(w) tawtābê.	und die Fremden in Bewegung.
4.	*pāraḥḥtâ([b]) šebḳat geppêh,*	Das Geflügel ließ die Fittiche (hängen),
	w-raḥšâ kulleh mît([c]) b-ḥûlāneh.	und alles Gewürm verendete in seiner Höhle.
5.	*wa-thômê etptaḥ(w) w-ʾetkassîw,*	Die Abgründe öffneten und verbargen sich,
	wa-hwaw bāʿên l-māryâ	sie trachteten nach dem Herrn
	a(y)k hānên d-yâldān,	(schreiend) wie Gebärende(?).
6.	*w-lâ etîheb l-hôn l([d])-meʾkûltâ,*	Aber Er wurde ihnen nicht zum Fraße gegeben,
	meṭṭul d-lâ (h)wâ di-lhôn (h)wâ.	denn Er war keiner der Ihrigen.
7.	*wa-ṭbaʿ(w) dên thômê*	Vielmehr gingen die Abgründe unter
	b-ṭûbbāʿeh d-māryâ,	beim Untergang des Herrn.
	w-ʾebad(w) b-hāy maḥšabtâ	Sie gingen zugrunde an demselben Plan,
	d-ʾîtayhôn (h)wāw menn lûḳdām.	den sie vorher (gegen Ihn) gefaßt hatten(?).
8.	*ḥabbel(w) gêr menn b-rêšît*	Denn Zerstörer waren sie von Anbeginn,
	w-šûllama d-ḥûbbālhon	aber Leben war der Erfolg
	îtaw(hy) (h)wâ ḥayyê	ihrer Zerstörung(sabsicht).

1 Harnack (1910), 56. Eine Liste der zitierten Literatur siehe am Schluß des Artikels. Die Oden werden zitiert nach J.H. Charlesworth (ed.), *The Odes of Solomon*, Chico 1977.

2 »The detailed exegesis of the whole poem is an extra-ordinarily difficult task, which will not be undertaken here«, *op. cit.*, pg. 18).

9. *w-'ebad mennhôn kull*	Und zugrunde ging jeder von ihnen,
d-ḥassîr (h)wâ,	an dem ein Mangel war;
meṭṭul d-layt (h)wâ lhôn(e)	denn es lag nicht in ihrer Macht,
l-mettal petgāmâ a(y)k da-nḳawwôn.	das Wort zu sprechen, das Bestand gibt.
10. *w-māryâ mahšbātâ awbed*	Und der Herr vernichtete
d-kullhôn aylên	die Gedanken aller derjenigen,
d-layt l-wāthôn šrārâ.	bei denen keine Wahrheit war.
11. *ḥsar(w) gêr menn ḥekmtâ hānôn*	Denn der Weisheit ermangeln sie,
d-mettrîmîn (h)wāw b-lebbhôn.	die hochmütigen Herzens waren.
12. *w-'estlîw meṭṭul d-layt*	Sie wurden verworfen,
(h)wâ l-wāthôn šrārâ,	weil keine Wahrheit bei ihnen war.
13. *meṭṭul d-māryâ ḥawwî ûrḥeh*	Denn der Herrn offenbarte seinen Weg
wa-pṭî taybûteh.	und verteilte reichlich seine Gnade.
14. *w-hānôn d-'eštawd'ûh,*	Und jene, die seinen Weg anerkannt haben,
yād'în hasyûteh, hallelûyâ[3].	erfahren seine Huld, halleluja.

Der Gesamteindruck der Oden auf Harnack, wenigstens der erste, war: »Diese Oden sind zum größten Teil jüdisch« (S. 75). Er vermißte in ihnen das typisch Christliche: »Gesänge, in denen der Name Jesu, sein Kreuz und Leiden, sein Wort und Vorbild ebenso vollständig fehlen, wie alle Gedanken von Sünde, Buße, Taufe, Vergebung, in denen ferner die Worte (bez. Gedanken) 'Kirche', 'Bruderschaft', 'Gemeinschaft' usw. nicht vorkommen, ... die fast nur auf individuellen Erlebnissen fußen und überwiegend nur Individuelles begehren, gehören mindestens nicht dem großen Strom christlicher Entwicklung an« (S. 74). Nun konnte er gewiß nicht leugnen, daß z.B. der erste Vers unsrer Ode 24 mit der Erwähnung »unsres Herrn Christus« christlich ist[4], aber er half sich mit dem bequemsten Kunstgriff, einen unbequemen Text unschädlich zu machen: Das waren also alles sekundäre christliche »Interpolationen«! Heutzutage wird der einheitlich christliche Charakter der Oden zwar allgemein anerkannt, aber daß das Wort Kirche (syr. *'edtâ*) nicht vorkommt (wenn nicht mit *knûštâ* in 42,12 die Kirche gemeint ist), kann man zugeben. Wir werden gleich sehen, woran das liegt. Beginnen wir mit der Einzelexegese.

1. Welche der beiden Hss den ursprünglichen Text für Vers 1 bietet, ist schwer zu entscheiden. Wenn ich mich für den längeren Text (N) entschieden habe, so vor allem wegen einer auffallenden Parallele bei Efrem. In der kurzen Strophe Epiph. 9,1 kommt das Wort »Haupt« nicht weniger als viermal vor:

3 (a) H läßt aus: *rêšeh d-māran*; (b) N: *prḥt* (sie flog); (c) H; *mît(w)*; (d) H: *me'kûltâ* (ohne *l-*); (e) H läßt aus: *lhôn*.

4 Der Titel Christus (*mšîḥâ*) kommt in den Oden immerhin sechsmal vor: 9,3; 24,1; 29,6; 39,11; 41,3.15. — 17,16 ist sekundäre Doxologie.

ô yôḥannān d-ḥāzâ rûḥâ	O Johannes, du schautest den Geist,
d-ʿal rêšâ da-brâ šeknat	der auf dem Haupt des Sohnes ruhte,
da-thawwê d-rêšâ d-rawmâ	um anzuzeigen, daß das Haupt des Himmels
nhet wa-ʿmad wa-slek,	herabstieg, getauft wurde und wieder aufstieg,
d-nehwe rēšâ l-ʾarʿâ.	weil er das Haupt der Erde ist.
yaldê d-rûḥâ hwêtôn hākel	Söhne des Geistes seid ihr also,
wa-hwâ lkôn rêšâ mšîḥâ	und Christus ist euer Haupt,
āp antôn (îtôn) leh haddāmê[5].	ihr aber seid seine Glieder.

Beachtlich ist, daß auch hier die Deutung des Hauptes als Haupt der »Welt«, d.h. der allgemeinen Kirche, des Leibes Christi, bzw. seiner Glieder, mit dem konkreten Ruhepunkt des Geistes verknüpft ist (die Taube bleibt unerwähnt im Hintergrund). Auch wenn das Lehrgedicht nicht von Efrem stammen sollte (vgl. Beck, Nativ. S. X), so doch aus seiner Schule und Zeit, und bezeugt eine Überlieferung, nach der die Taubengestalt des Hl. Geistes sich auf dem *Haupt* Jesu niedergelassen und dort *geruht* hätte, und nicht »über ihm geflattert« hätte[6]. Es ist durchaus wahrscheinlich, daß diese Version aus Tatians Diatessaron stammt[7], also nach 175 n.Chr. von dort übernommen wurde[8]. Inhaltlich ist der Unterschied belanglos, denn der folgende Begründungssatz gibt weder für ein Ruhen noch für ein Flattern den Grund an, sondern nur für das Erscheinen der Taube. Man könnte ihn paraphrasieren: »In Wirklichkeit war es umgekehrt: Die Taube war unter ihm, denn er war ihr Haupt«.

An sich könnte man mit demselben Recht übersetzen: »*Eine* Taube ...«,

5 Epiph. 9,1 nach Lamy I,89; Beck (S. 176) wählt die Variante *rabbâ* statt *da-brâ*, aber jedenfalls ist das *Haupt* Jesu gemeint.

6 Wie Charlesworth (1977), S. 99, Anm. 1 postuliert. Seine Gründe (vgl. auch (1974), S. 14) verfangen nicht. Daß die Taube überhaupt nur die »sanfte Herabkunft« des Geistes ausdrücken soll (»wie eine Taube«, vgl. Keck, 1970), ist sehr fraglich.

7 Vgl. die Madrider Polyglotte, wo *ḥzâ rûḥâ d-ʿal rêšâ da-brâ šeknat* für Mt 3,16 angegeben ist, cf. *Biblia Polyglotta*, 1967, pg. 20, mit Hinweis auf Lamy I,89,13. Efrems Kommentar berücksichtigt die Einzelheit des *Hauptes* nicht: »Und Johannes der Täufer bezeugte: 'Ich sah den Geist in körperlicher Gestalt einer Taube herabkommen und auf ihm ruhen'« (Texte syriaque XI,20, ed. L Leloir, 1963, pg. 68: *wa-shed yôhannān maʿmdānâ d-ʾenâ lam ḥzît rûḥâ ba-dmût gušmâ d-yawnâ d-neḥtat w-ḳawwyat ʿlaw(hy))*; anders in der armenischen Fassung, vgl. Leloirs Übersetzung: »Cum multi baptizati essent ibi in illo die, descendit (et) quievit Spiritus super unum ut discerneretur ab omnibus signo, qui non discernebatur a ceteris hominibus aspectu«, IV,3, pg. 35. Wenn auch das »Haupt« im Kommentar Efrems nicht erwähnt ist, so ist damit nicht gesagt, daß es auch im Text des Diatessaron gefehlt haben müßte. — Charlesworth (1974, pg. 11) zitiert die syr. Fassung, um daraus eine Affinität mit Ode 24,1-3 aufzuweisen, aber wo sie liegt, wird nicht klar. Keines seiner vier »Tatianic elements« erweist sich als eindeutig Diatessaron, und unser fünftes ist ihm entgangen. Daß die Taube nicht einfach »herabkam« (syr. *nḥet*, gr. *katabainō*, Mk 1,10par), sondern »flog«, scheint ebenfalls auf einer alten, vorkanonischen Evangelientradition (nicht unbedingt Diatessaron) zu beruhen, d.h. nicht vom Odisten zu stammen; vgl. Justinus, Tryphon 88,3,8: *anadyntos autou apo tou hydatos hōs peristeran epiptēnai ep' auton egrapsan hoi apostoloi autou*, cf. W. Bousset (1891), 58.

8 Nicht, daß Tatian sie aus den Oden entliehen hätte, wie Charlesworth aufgrund seiner Frühdatierung der Oden annimmt, 1974, pg. 16.

aber es wird sofort klar, daß eine bestimmte Taube gemeint ist: die von allen vier Evangelisten im Kontext der Taufe Jesu erwähnte Taube. Für die meisten Kommentatoren ist damit sogleich evident, daß die Taube »das bekannte Symbol des Hl. Geistes« ist. Aber schon Strack-Billerbeck (I 123-125) hätte sie belehren können, daß wenigstens vor den kanonischen Evangelien ein solches Symbol im Judentum unbekannt war. Das apokryphe Hebräer-Evangelium kannte eine Version der Taufe Jesu mit Hl. Geist ohne Taube, wie die Ode eine Version mit Taube ohne Hl. Geist:

> »Es geschah aber, als der Herr von dem Wasser heraufgestiegen war, stieg die Quelle alles heiligen Geistes herab und ruhte auf ihm und sprach zu ihm: 'Mein Sohn, in allen Propheten harrte ich Dein, daß Du kämest und ich in Dir meine Ruhe fände. Denn Du bist meine Ruhe, Du bist mein erstgeborener Sohn, der Du herrschest in Ewigkeit'«[9]

S. Gero (s.o.) bringt m.E. beachtliche Gründe dafür, daß wir es hier mit zwei verschiedenen vorkanonischen (»pre-Marcan«) Traditionen zu tun haben, die erst von den Evangelisten verquickt und harmonisiert worden sind. Aber er überzeugt nicht, wenn er (im Gefolge von Greßmann) die Version der Ode (wonach die Taube nichts mit dem Geist zu tun hat), durch eine Konzeption erklärt, die einem ganz anderen, unbiblischen Kulturkreis angehört, die des »Kür-Vogels«: Bei der Wahl eines Herrschers setzt sich ein gottgesandter Vogel auf Haupt oder Schulter des von Gott Ausersehenen (vgl. seine Anm. 24.33.34). Bei der Taufe Jesu handelt es sich nicht um eine Auserwählung (wie der oben zitierte Text aus Efrems Kommentar allerdings anzudeuten scheint), und prinzipiell sollte man bei den Oden zunächst in Text und Kontext, und im biblisch-jüdischen Bereich, nach Quellen suchen, statt in abgelegenen Winkeln der Religionsgeschichte nach »Parallelen« zu stöbern. Der Text der Ode begründet von sich aus, warum die Taube erschienen ist: »Er (Christus) ist für sie (die Taube) das Haupt«[10].

Wenn also Christus das Haupt der Taube ist, so ist die Taube der mystische Leib Christi, die Kirche. Er ist nicht das Haupt des Hl. Geistes[11].

9 Nach Hieronymus, zu Is 11,1-3 (PL 24,195): »Factum est cum ascendisset Dominus de aqua, descendit fons omnis Spiritus sancti, et requievit super eum et dixit illi: Fili mi, in omnibus prophetis expectabam te, ut venires, et requiescerem in te. Tu enim es requies mea, tu es filius meus primogenitus, qui regnas in sempiternum«.

10 Die wohlgemeinte »Verbesserung« von E. Franzmann (in Lattke III,379) ist abzulehnen: Man solle übersetzen: »Weil das Haupt ihres (der Taube) war« (because the head was hers). Christus werde dadurch dem Geist subordiniert. Dann müßte wohl dastehen: *meṭṭul d-rêšeh (h)wâ d-lāh*. Natürlich kann man *rêšâ* als Subjekt verstehen, dann heißt es »weil sie einen Kopf hatte«. Aber das gibt keinen vernünftigen Sinn. Darum muß man es als Prädikat verstehen, wie alle bisherigen Übersetzer es getan haben. Vgl. auch den Schluß des obigen Zitats aus Efrem, Epiph. 9,1.

11 Wie Fabbri, *Enigma*, 391 ohne Hemmungen sagen kann: »Cristo es para el odista la cabeza del Espiritu«. Dabei kennt er unsere Deutung aus (dem mir unzugänglichen) Tondelli:

Damit wären wir mitten in paulinischer Theologie. Das wird vom Kontext her durch andre Oden bestätigt, besonders 17,15: »Sie versammelten sich bei mir und wurden erlöst, denn sie sind mir Glieder geworden und ich ihr Haupt«. Daß hier Christus spricht und mit den Gliedern die Gerechten des Alten Bundes meint, die in die Kirche Christi eingegliedert werden, dürfte nicht zweifelhaft sein (vgl. auch 3,2 und 21,4).

Daß das Wort »Leib« (syr. *pagrâ* oder *gušmâ*) in diesem Zusammenhang, als Zusammenfassung der »Glieder«, nicht erscheint, mag auf Zufall beruhen. Vielleicht kommt es aber doch vor, wenn man nämlich die Ode 18 nicht vom Odisten, sondern von der Kirche gesprochen annimmt (wie ich es tun möchte). Dort heißt es (18,2-3): »Meine *Glieder* wurden gestärkt, damit sie nicht von seiner Kraft ausgeschlossen würden, Krankheiten flohen von meinem *Leib*, der fest stand für den Herrn nach seinem Willen, denn sein *Reich* steht fest«.

Die Gleichung Taube — Braut — Glieder — Reich — Kirche entspricht aber auch dem biblisch-jüdischen Symbolismus der Taube: Schon in dem uralten Ps 68,14: »Die Flügel der Taube sind mit Silber überzogen und ihr Gefieder schimmert von Gold«, (nämlich vom Gold und Silber der eroberten Beute) ist ohne Zweifel Israel gemeint. Nach rabbinisch-patristischer Auslegung ist die mit »Taube« angeredete Braut des Hohenliedes (HL 2,14; 5,2; 6,9) ebenfalls die Gemeinde Israels (die rabbinischen Belege bei Str.-Billerbeck I 574 f.). Dem entspricht die Bezeichnung Jesu (an Stelle Jahwes) als Bräutigam, Ode 42,8-9; vgl. Joh 3,29.

Hier erhebt sich nun freilich die berechtigte Frage: Was hat die Kirche mit der Taufe Jesu zu tun, auf die der Anfang unserer Ode sicher anspielt? Sie existiert ja noch gar nicht. Ist es eine Zukunftsvision Jesu oder des Odisten? Tatsache ist, daß die syrische Taufliturgie nicht nur die Taufe Jesu eng mit der Taufe der Christen verknüpft, sondern auch die »Erscheinung des Herrn« am Tag seiner Taufe (= Epiphanie) als Hochzeit Jesu mit seiner Braut, der Kirche, deutet. Die aus dem Orient stammende Antiphon der Laudes von Epiphanie bringt dies mit aller Deutlichkeit zum Ausdruck:

Hodie caelesti Sponso iuncta est Ecclesia,
quoniam in Iordane lavit Christus eius crimina.
Currunt cum munere magi ad regales nuptias
et ex aqua facto vino laetantur convivia.

»L. Tondelli hace de la paloma el simbolo de la Iglesia cuya cabeza es Cristo«, pg. 389, Anm. 15. Mit Recht lehnt er die Deutung Greßmanns (Haupt = »Fürst« (1921), pg. 27) ab. Die Kritik daran durch Gero, S. 28, Anm. 29 ist unverständlich und ungerecht. — Vgl. ferner F. Lentzen-Deis, der die Taube der 24. Ode als »Botin und Symbol Israels« deutet, *op. cit.*, 266, vgl. auch S. 181.

Heute wurde die Kirche dem himmlischen Bräutigam vermählt,
weil im Jordan Christus ihre Sünden abgewaschen hat.
Es eilen mit Geschenken die Magier zur königlichen Hochzeit,
und aus Wasser gewordner Wein erfreut die Hochzeitsgäste[12].

Die Taube ist also ein »Braut-Vogel«, sie symbolisiert den »Leib Christi« als »Braut Christi«, eine Idee, die auch in anderen Oden zum Vorschein kommt, wo das Wort *»kalltâ«* (Braut) die Kirche bedeutet: Ode 38,11 und 42,8; synonym dafür: die »vollkommene Jungfrau« (*btûltâ gmîrtâ*, 33,5). Das besagt aber nicht, daß dem Odisten die Version der Taube als Hl. Geist unbekannt gewesen wäre. Als guter Meturgeman läßt er verschiedene Deutungen desselben Schriftwortes nebeneinander gelten, und so finden wir an der anderen Stelle, wo das Bild der Taube in den Oden erscheint (28,1), die Taube als Vogel-Mutter, die ihre Jungen füttert:

a(y)k geppê d-yawnê ʿal parrûgayhen
w-pûmmê parrûgayhen lwāt pûmmêhen,
hākannâ āp geppêh d-rûhâ ʿal lebb(y).

Wie die Flügel der Tauben über ihren Jungen (ausgebreitet sind),
und die Schnäbel der Jungen auf ihre Schnäbel (gerichtet sind),
so breiten sich die Flügel des Geistes über meinem Herzen.

Auch diese Symbolik ist der ostsyrischen Liturgie wohlbekannt (vgl. Murray, pg. 142-150), wo das Wort Geist (*rûhâ*) ursprünglich grammatisch Femininum war und daher leicht als Mutter (der Kirche bzw. der Getauften, aber nie Jesu, dessen einzige Mutter Maria ist) verstanden werden konnte. So finden wir schon in den Geist-Epiklesen der syrischen Thomasakten die auffallende Anrufung des Hl. Geistes: »(Komm,) du zwillingsgebärende heilige Taube!«[13]. Wie ich anderswo ausgeführt habe (Epiklesen, S. 44 und 52), muß damit die Mutterschaft des Hl. Geistes gegenüber der Alten (Israel) und der Neuen Kirche angedeutet sein.

Damit ist also die Weiche gestellt für die Deutung der Ode: Nicht vom Hl. Geist noch von der Taufe soll geredet werden, sondern von der Kirche und ihrer Verkündigung, angefangen von ihrem Haupt, Christus selbst. Die Taufe Jesu, die ja eine Johannestaufe war, ohne Wirkung für Jesus, interessiert den Odisten nicht. Eher schon die Taufe der Christen, durch die sie dem Teufel widersagen und seine Pläne vereiteln.

Rückblickend könnte man Vers 24,1 als Hinweis auf das Lieblingsthema des Odisten, die Kirche, bezeichnen. Was Harnack vermißte, die Erwähnung

12 So die ursprüngliche Fassung nach Frank, 194. Vgl. ferner H. Engberding, wo viele Belege aus der syrischen Liturgie zitiert werden, z.B. »Im Strom des Jordan ward die Kirche ihrem himmlischen Bräutigam verlobt« (S. 13, *b-yûrdnān nahrâ etmakkrat ʿedtâ l-ḥatnâ šmayyānâ*).

13 Nur im Griechischen erhalten: *hē hiera peristera hē tous didymous gennōsa*; das Syrische müßte etwa lauten: *(tāy), yawnâ ḳaddišta matʾemtâ.*

der Kirche, ist implizit »in tausend Bildern lieblich ausgedrückt«. Direkt »Kirche« zu sagen schien dem Odisten offenbar zu prosaisch und plump. Wir haben noch gar nicht alle Kryptogramme (Metaphern, Synonyme) für »Kirche« erwähnt.

»Glieder« (*haddāmê*) steht fast an allen Stellen für Kirche (Getaufte): 3,2; 6,2 (die Kirche spricht); 6,16; 17,16(15); 18,2 (s.o.); 21,4 (»Ich erwarb Glieder« kann der Odist nicht sagen, also die Kirche); 26,4 (der Odist spricht nicht von allen Enden der Welt, vv. 5-6); 40,3N (wie sollten die Oden den *Leib* des Odisten stärken?) Nur in 8,14(16) sind Glieder wörtlich verstanden.

Ein weiteres Synonym ist das »Reich« (*malkûtâ*; vgl. den Titel des oben zitierten Werkes von R. Murray): 18,3 (s.o.); 22,12 (eine Paraphrase von Mt 16,18, variiert zu »Fels der Wahrheit« in 11,5; 23,12 ist dunkel).

Ferner das (Gottes-)»Volk« (*'ammâ*): 10,6; 31,12. An beiden Stellen spricht Christus von »meinem Volk«, nimmt also die Stelle Jahwes ein.

Auch »Pflanzung« (*neṣbtâ*, 38,20ff (19ff)) erinnert an den Weinberg Israel (Is 5, Ps 80), an den Weinstock (Joh 15), die Pflanzung (hbr. *neṭa'*) Gottes (Is 5,7; 61,3).

Von hier aus ist es nicht mehr weit zum »Paradies« (syr. *pardaysâ*). In Ode 11 kommt das Wort viermal vor, und der Zusammenhang macht es klar, daß nicht das eschatologische Paradies (»Himmelreich«) gemeint ist, sondern die gegenwärtige Kirche, in die der Getaufte aufgenommen wurde. Ebenso in Ode 20,7[14].

»Die Heiligen« (*kaddîšê*, 22,12; 23,1) sowie »die Erwählten« (*gbayyê*, 8,18(20); 23,2f; 33,13) sind bekannte urchristliche Umschreibungen für die Christen (Kol 3,12).

Auch »Bund« (*kyāmâ*) ist eins der Synonyme für »Kirche« in Ode 9,11 (vgl. Murray, pg. 14f).

Das Verständnis der Oden würde bedeutend erleichtert, wenn man als Sprecher (»Ich«) nicht nur Christus oder den Odisten, sondern oft auch die Kirche voraussetzen würde[15].

Die Übergänge zwischen dem Odisten und der Kirche sind außerdem manchmal fließend. Der Odist spricht eben meist als Vertreter des Kollektivs, der Gemeinde. Er redet nicht von »individuellen Erlebnissen« und Hoffnungen, wie Harnack annahm. Man darf auch nicht vergessen, daß die Oden sehr wahrscheinlich von oder vor einer Gemeinde gesungen wurden, wo jeder sich

14 Wieder hat Murray dies gut herausgearbeitet. »Paradise is the type, as well as the eschatological goal, of the Church«, pg. 125. Nicht nur in den Oden (pg. 254f), sondern vor allem auch bei Efrem findet er diese Sprechweise, ohne daß man annehmen müßte, Efrem kenne sie nur durch die Oden (die er sicherlich kennt: »Ephrem in his Hymns on Paradise seems to know the Ode and to quote the line 'Nothing in it is idle'« (Ode 11,23b; HParad 7,21; Murray, pg. 255).

15 Z.B. in Ode 5; 6,2; 18,1-5; 22,1-6; 25; 26; 27; 28; 29; 36; 38; 40; 42,1-2.

in dem »Ich« wiederfand. Wenn nicht zwingende Gründe für »Christus« oder »Odist« sprechen, sollte man im »Ich« stets die Kirche unterstellen.

All das zeigt, daß im Denken des Verfassers die Kirche einen breiten Raum einnahm, und das entspricht auch der bilderfreudigen Theologie der ostsyrischen Christenheit (vgl. R. Murray, *op. cit.*). Weder hat Efrem die Oden ausgeschrieben, noch hat der Odist Efrem benützt, sondern beide stehen im Strom einer uralten Tradition, die weit mehr biblisch-jüdisch ausgerichtet war als die griechisch orientierte Kirche des Westens.

2. Von dieser Taube/Kirche wird nun im zweiten Vers gesagt: »Sie sang über ihn (sic!)[16] und ihre Stimme wurde gehört«. Nicht wenige Kommentatoren beziehen trotz allem dieses »Singen« auf den Hl. Geist und sehen darin eine Andeutung der Himmelsstimme bei der Taufe Jesu, wie wenig auch der Inhalt (»Du bist mein geliebter Sohn«) zum Hl. Geist paßt. Die Taube ist eben, biegen oder brechen, das Symbol des Hl. Geistes.

Tatsächlich läßt nun ja das Hebräer-Evangelium (in dem oben zitierten Fragment), den Hl. Geist, genau gesagt: die Quelle alles heiligen Geistes, so sprechen. Den Gründen dafür brauche ich hier nicht nachzugehen, aber in der Ode tritt der Geist, wie wir sahen, gar nicht auf; es wird auch nicht gesprochen, sondern gesungen, eigentlich »psalliert«[17].

Nun ist die Taube bekanntlich ein schlechter Sänger. Aus ihrem Lockruf hörten die Alten eher ein Wehklagen oder Seufzen heraus (»gemitus columbae«, vgl. Is 59,11). Wenn also hier trotzdem vom Singen der Taube die Rede ist, so ist damit schon angedeutet, daß es sich um allegorische Verkleidung handelt. Das Bild der Kirche wird fortgesetzt: Nicht die Taube der Taufperikope singt, sondern die Kirche. Auch das kann noch wieder zweifach ausgelegt werden: Zunächst, daß die Kirche wirklich psalliert. Die Kirche von Edessa war eine singende Kirche, nicht erst seit Efrem, der »Zither des Hl. Geistes«, sondern mindestens schon seit Bar-Daisan, dem Verfasser von 150 Psalmen, rund 150 Jahre früher. Die ganze Ode 26 ist eine Selbstvorstellung der singenden Kirche, denn Sprecher ist nicht »der Odist«, sondern die Gemeinde: »Die Zither des Herrn ist in meiner Hand, und die Lieder seiner Erlösung (»Ruhe«) sollen nicht verstummen. Ich will Ihn anrufen von ganzem Herzen, Ihn preisen und erheben mit all meinen Gliedern. Denn vom Osten bis zum Westen ertönt sein Preis, und vom Süden bis zum Norden sein

16 Beide Übersetzungen (»ihm« oder »ihn«) sind möglich, da der Ausdruck zweideutig ist. Wenn man aber bedenkt, daß es wenig Sinn hat, eine Ortsbestimmung zu wiederholen (die Taube ruht ja auf seinem Haupt), liegt die andre Bedeutung näher: Er bildet den Inhalt ihres Gesanges (vgl. Vogl (1978), 66).

17 Syr. *zammrat*; man beachte, daß die »Oden« selbst *zmîrâtâ*, sg. *zmîrtâ*, heißen, also »Psalmen«, wenn auch diese Benennung sekundär ist.

Danklied« (26,2-6; vgl. auch 16,1-5). Die »Glieder«, die man von allen Enden der Welt hören kann, sind natürlich die Christen.

Aber der Dichter denkt noch weiter: Die Stimme der »Taube« ertönt nicht nur, sie wird auch gehört und soll gehört werden. Es geht um die Verbreitung der frohen Botschaft, und bei der singenden Taube denkt der Odist sicher auch, vielleicht in erster Linie, an die Prediger der Kirche. Man vergleiche 33,5: »Jedoch die vollkommene Jungfrau (die Kirche) trat auf, sie predigte (*KRZ*, Af., das einzige Vorkommen dieses Fachausdrucks in den Oden) mit lauter Stimme und sprach«, nach Art der predigenden Weisheit in den Proverbien (Prv 1,20ff).

Das wird noch klarer, wenn wir eine andre Ode ähnlichen Inhalts zur Deutung heranziehen. Ode 6 ist eine Art Parallele zur 24sten Ode. Auch sie beginnt mit der psallierenden Kirche (»Wie der Wind durch die Zither (*ḳîtārâ*) streicht und die Saiten sprechen läßt, so spricht der Geist des Herrn durch meine Glieder ...«). Die »Glieder« sind hier die Propheten, durch die der Hl. Geist gesprochen hat, und es wird gleich angedeutet, daß sie auf Widerstand stießen. Dann (ab Vers 8) wechselt das Bild: Der Wind wird zum Wasser, zu einem reißenden Strom, der allen Widerstand bricht. Ziel der Wassergewalt ist aber nicht Zerstörung, sondern Heiligung: »(Der Strom) riß alles mit sich, preßte es voran und brachte es zum Gotteshaus« (6,8b). Syr. *hayklâ* ist identisch mit dem sum.-hebr. *hêkāl* »Tempel«, und nicht wenige Kommentatoren wollten hier die Zerstörung des Tempels von Jerusalem im Jahre 70 erwähnt finden. So übersetzt z.B. W. Bauer: »(Der Strom) hat alles überschwemmt und zertrümmert und fortgetragen den Tempel«. Aber Emerton hat klar gezeigt, daß dies aus verschiedenen Gründen unmöglich ist (*JThS* 28/1977, 507-512). Schon das Af. von *'etâ* »kommen« kann nicht »forttragen« heißen, sondern nur das Gegenteil davon, »heranbringen«. Auch wäre die platte, geschichtliche Erwähnung des Tempels stilwidrig bei unserm Odisten.

Vor allem aber heißt *hayklâ* für den Syrer durchaus nicht nur »der (jüdische) Tempel (von Jerusalem)«, sondern gerade die »Kirche« im Sinne des christlichen Gotteshauses. Gemeint ist also das Drängen der Prediger, »damit mein Haus voll werde« (Lk 14,23).

Hierzu muß man wissen, daß »Wasser« für den Odisten die Chiffre für »Wort« (Gottes) ist. Der reißende Strom wird daher (ab Vers 10) zu einem breiten Meer von Trinkwasser, an dem alle ihren Durst löschen. Vers 13 verläßt zum Teil die Bildersprache zu einem »Hoch!« auf die Prediger (der Odist selbst ist also wahrscheinlich keiner): »Heil den Dienern dieses Trankes, allen, denen das Wasser (des Herrn) anvertraut ist«, eben den christlichen Predigern und Missionaren (vgl. Rö 3,2; Gal 2,7; 1Thess 2,4 1Tim 1,11; Tit 1,3). Damit wären wir wieder bei Ode 24,2. Die Stimme der Taube dringt in alle Welt. Der Odist denkt wohl an Ps 19,5, jedenfalls nicht an die Taufe Jesu.

3. Die Wirkungen der Predigt sind zweifach: »Die Einheimischen fürchteten sich, die Fremden (Beisassen) gerieten in Bewegung« (24,3). Nach dem Vorgang von Ode 6, wo zunächst die vernichtenden Wirkungen, dann die segensreichen genannt sind, möchte ich in den »Einheimischen« die Juden, in den »Fremden« (nach Eph 2,19) die Heiden sehen, bevor sie in das Volk Gottes eingegliedert sind[18]. Man könnte an sich auch beide Gruppen negativ verstehen, weil das Folgende (bis Vers 12) sich mit feindlichen Mächten befaßt, und erst am Schluß (vv. 13-14) auf die guten Wirkungen hingewiesen wird. Aber wozu wären dann zwei Gruppen unterschieden?

4. Der erste Halbvers von 24,4 ist ziemlich dunkel, muß aber nach dem Parallelvers, der deutlich ablehnend ist, von Widersachern verstanden werden (»synonymer Parallelismus«), wobei die kollektive Fassung vom Kontext her verächtlichen Klang hat. Nicht die Taube von Vers 1 »beginnt zu fliegen« (Charlesworth), sondern wie »alles 'Gewürm' in seiner Höhle verendet«, so »läßt alles (niedere) 'Geflügel' die Fittiche hängen«[19]. Es liegt nahe, beides von bösen Geistesmächten zu verstehen[20]. Das Evangelium ist das Gericht über den Satan und seine Anhänger (vgl. Apk 18,2). Dies Thema wird auch im folgenden fortgesetzt.

5. »Die Abgründe öffneten sich und verbargen sich, sie trachteten nach dem Herrn, (schreiend) wie Gebärende«. Die Kommentatoren gehen in verschiedene Richtungen (vgl. Charlesworth, Odes, pg. 99, Anm. 8 und 10). Es ist nicht wahrscheinlich, daß hier an die Taufe Jesu und die Tiefen der Jordanfluten gedacht ist, wenn auch in Vers 7 dies gemeint zu sein scheint (s.u.), sondern mehr abstrakt an die »Mächte der Finsternis«, die den Herrn zu verschlingen suchten (vgl. das oft wiederholte »zu töten-Suchen« der Gegner in Joh 7-8), offen und verborgen. Das Textwort ist *thômê*, »Abgründe«, das sonst nur noch 31,1 in den Oden vorkommt: »Die Abgründe schmolzen dahin vor dem Herrn, und die Finsternis (*ḥeškâ*) wurde vernichtet vor seinem Anblick«. Der Parallelismus *thômê*//*ḥeškâ* entspricht, auch etymologisch (abgesehen vom Plural), genau dem von Gen 1,2, *thôm*//*ḥōšek*. Hbr.-syr. *thôm* ist schon seit dem Enuma elis (akk. *Ti'amat*) Symbol der gottwidrigen Chaosmächte (z.B. Ps 42,8; 74,13; 89,11) und gut zu unterscheiden vom »Totenreich« (*š'ôl*/*šyôl*). Ein Zusammenhang mit der Descensus-Idee ist daher

18 Das Ettaf. von *ZW'* heißt ganz indifferent »in Bewegung geraten«; es muß nicht im pejorativen Sinne von »wurden beunruhigt« verstanden werden. Also eher »parallelismus antitheticus« oder »syntheticus« (»eilen eifrig herbei«).

19 Der Singular (*pārahḥtâ*, sgf.) kann sehr wohl kollektiv verwendet werden, auch mit dem Verb im Singular, z.B. Iob 12,7syr, und Reinink, 67).

20 Vgl. *ta peteina tou ouranou*, in: MT 13,4.18par (syr. *pārahḥtâ*) und Luk 10,17-20; ferner Gen 3,15; Mt 3,7; 23,33 (»Schlangenbrut«).

nicht gegeben. Diese ist außerdem immer verknüpft mit Tod und Auferstehung Jesu, nie mit seiner Taufe (unter der irrigen Annahme, daß Ode 24 von der Taufe Jesu handle!)[21].

6. Die Bemühungen der Unterwelt hatten gegenüber Jesus keinen Erfolg. Man könnte an die Versuchungsgeschichte denken, wo der Teufel dreimal abgewiesen wird (Mt 4,1-11), aber Vers 24,6b verweist auf die Bemühungen der Juden bei Johannes (s.o.), die als Teufelsbrut gekennzeichnet werden (Joh 8,44): »Ihr seid von unten, ich komme von oben, ihr seid von dieser Welt, ich bin nicht von dieser Welt« (Joh 8,23). Er gehört nicht zu ihnen[22]. Die Übersetzung von Charlesworth (»He was not given to them for nourishment«, übernommen von Lattke: »Er wurde ihnen nicht zur *Speise* gegeben«) führt auf Abwege, als wäre an die Eucharistie gedacht. Der Kontext fordert etwas wie W. Bauers »Er wurde ihnen nicht zum Fraße gegeben«. Nun könnte man dagegen einwenden, daß Jesus schließlich doch den Anstrengungen der Unterwelt zum Opfer fiel. Aber Kreuz und Tod Jesu kommen merkwürdig kurz weg in den Oden. Sie werden nicht geleugnet (vgl. Ode 42,10-12), aber als Episode verharmlost. Das Kreuz gilt als Sieg Jesu über die Mächte der Finsternis, nicht als Niederlage.

7. Das muß auch der Sinn des folgenden Verses sein. Schon Harris (1920) insistiert: »This (The abysses were submerged in the submersion of the Lord) is the only meaning the Syriac sentence can have«[23]. Hier scheint nun doch ein klarer Hinweis auf die Taufe vorzuliegen, wie die Kommentare einstimmig hervorheben. Aber gerade, daß er so klar ist, macht ihn verdächtig[24]. Der

21 Vom eigentlichen Descensus (1Ptr 3,19), vom Abstieg Christi ins Totenreich zur Befreiung (Sammlung) der dort eingekerkerten Seelen reumütiger Sünder (= die »Unterwelt-Abteilung der Kirche«, vgl. Phil 2,10), syr. *KNŠ*, (»sammeln«, Ode 17,15; 42,14), mit Durchbrechung der Sche'ol-Pforte (Ode 17,10; 42,17), reden höchstens zwei Oden, 17 und 42. Jesu persönlicher Abstieg mit Auferstehung (z.B. Ode 29,4) ist kein »Descensus« im engeren Sinn, noch weniger die Herabkunft des Logos bei der Inkarnation (Ode 22,1). — Ode 17,10a erwähnt übrigens die zweite Diatessaron-Lesung der Oden, *moklê šyôl* (Mt 16,18), die »Riegel des Totenreiches« (statt »Pforten der Hölle«) und erhärtet dadurch, was zu 24,1 über die Abhängigkeit vom Diatessaron gesagt wurde. Es ist nicht sehr wahrscheinlich, daß die Ode direkt von Ps 107,16 oder Is 45,2 (syr) beeinflußt ist (vgl. Brock, Aspects (1975), 95).

22 Harris (S. 345) zitiert passend eine Stelle aus dem Apokalypse-Kommentar von Victorinus (PL 5,336): »Sed qui de semine natus non erat, nihil morti debebat, propter quod devorare eum (Draco) non potuit, id est in morte detinere, nam tertia die resurrexit«.

23 S. 343. — Das war wohl auf Harnack und Gefolge (Gunkel, Newbold, u.a.) gemünzt, der 1910 mit großer Sicherheit übersetzt hatte: »Man versiegelte die Abgründe mit dem Siegel des Herrn«. Kein Wunder, wenn H. Gunkel am Schluß zu dem Ergebnis kommt: »Eine echt gnostische, zeitlose, zwischen Himmel und Erde spielende, groteske Phantasie!« (S. 172).

24 E.E. Fabbri ist das so evident, daß er darauf seine Erklärung der ganzen Ode gründet. »La 'inmersion' de Jesus es una clara referencia a su bautismo a orillas del Jordan. Y sin dificultad se puede aducir como una de las pruebas basicas que permitan referir toda la Oda al bautismo de Jesus«, pg. 385. Ähnlich Bertrand, 1973, pg. 24).

Odist spricht sonst nie so unbildlich deutlich. Dazu kommt der Kontext, der die Taufe ganz ignoriert. Es könnte sich also höchstens um eine bildliche »Taufe« handeln.

Nun ist gerade dies im NT vorgezeichnet (Luk 12,50 vgl. Mk 10,38): »Ich muß noch eine Taufe über mich ergehen lassen, und wie bedrückt es mich, solange sie noch nicht vollzogen ist!« Durch diese »Taufe« Jesu (und nur durch diese) wird der Teufel »ertränkt« (vgl. Joh 12,31). Er ging zugrunde an dem Plan, den er selbst vorher gegen Jesus gefaßt hatte (24,7b)[25].

Weder in der Schrift noch in der Tradition wird der *Wassertaufe* Jesu erlösende Wirkung zugeschrieben. Die oben zitierte Antiphon »In Iordane lavit Christus eius crimina« darf dafür nicht geltend gemacht werden; sie ist eine dichterische Verkürzung der Tauftheologie. Es fehlt auch das Motiv der Verdienstlichkeit, das eine solche Wirkung begründen könnte (die Demut Jesu?). Nirgends wird ein Entscheidungskampf mit dem Teufel *bei der Taufe Jesu* angedeutet.

Wohl bildet sich in der Tradition die Vorstellung heraus, daß durch Jesu Taufe das Wasser der christlichen Taufe geheiligt worden sei und seine Wirkkraft erlangt hätte[26], aber auch dies ist kaum eine ernstzunehmende theologische Beweisführung, sondern dichterisch-homiletische Spielerei und Phantasie. Und von da ist noch ein weiter Weg bis zu dem angeblichen Siege Jesu über den Teufel *bei seiner Taufe*[27].

8. Charlesworth (im Gefolge von Harris) übersetzt *ḥabbel(w)* mit »travailed« (in Wehen liegen) und beruft sich dafür auf Vers 5, wo die Abgründe als »Gebärende« bezeichnet werden. Aber weder dort noch hier kann daran gedacht sein, daß die Chaosmächte etwas *hervorbringen* möchten (wie dann doch vorauszusetzen wäre). Sie wollen vielmehr verschlingen und vernichten.

25 Dies müßte jedenfalls der Sinn des Halbverses sein, der von Charlesworth übersetzt wird: »And they perished in that device with which they had remained from the beginning« (ähnlich schon Harris, 1920). Das gibt aber der überlieferte Text nicht her. Der kann nur heißen: »And those who existed from of old perished in that thought« (Emerton), also: »Und jene, die vorher existiert hatten, gingen an dem Plan zugrunde« (ähnlich Lattke, Vogl, W. Bauer, u.a.). Das ist aber völlig mysteriös. Wie sicher sind wir, daß der Text korrekt überliefert ist? Nicht so sicher, wie der Kontext die Übersetzung von Harris/Charlesworth fordert. Ich möchte daher statt *d-ʾītayhôn (h)waw* lesen: *d-ʾīteh lhôn (h)wāt*, und übersetzen: »Sie gingen zugrunde an jenem Plan, den sie vorher (gegen Ihn) gefaßt hatten«.

26 Z.B. bei Efrem: Epiph. 10,2 «Er stieg hinab und heiligte das Wasser«; vgl. Epiph. 10,4; 13,10; Sog. 5,32.26.

27 Die einzige Instanz, die Fabbri aus der Tradition mit einigem Recht für sich in Anspruch nehmen könnte, ist Efrems Carm. Nisib. 35,17, wo Efrem den Teufel sprechen läßt: »Erravi de eo, quia baptismate submersus emersit (Christus) et me demersit« (nach G. Bickell, Lipsiae 1866, pg. 145; Fabbri, Anm. 10, pg. 386); E. Beck übersetzt dieselbe Stelle: »Ich hab mich in ihm verirrt. Er tauchte unter und auf, und mich ließ er auf den Fluten treiben«, CSCO 241, Syr. 103 (1963), S. 5. — Hat schon Efrem Ode 24,7 mißverstanden?

Das zwingt zu der Annahme, daß hier die andre Wurzel *ḥabbel* gemeint ist (Lex. 211a »corrupit, necavit, stupravit«, etc.), wie Lattke und die Mehrzahl der Kommentare erkannt haben. Dasselbe wird aber auch eindeutig gefordert durch die Fortsetzung im Parallelvers mit »Korruption« (*ḥubbālâ*), das nie »travail« bedeuten kann.

Damit werden die aufmerksamen Hörer auf eine geschichtlich hoch bedeutsame Vokabel geführt, die auch sonst in den Oden eine Rolle spielt, besonders in der Form *ḥabbālâ* (»der Verführer«, »the Corruptor«, vgl. Ode 33,1.7; 38,9). Bekanntlich lief die Fabel um, daß Markion von seinem Vater, Bischof von Sinope am Pontus, (um 138) exkommuniziert worden sei, weil er »eine Jungfrau verführt« habe[28]. Gemeint war natürlich, daß er durch Gründung seiner Eigenkirche (auf die er großen Wert legte) eine korrupte Kirche geschaffen hatte, er, der die Jungfräulichkeit so hoch schätzte. Der Spottname »Schänder, Verführer« blieb an ihm haften und gehört zu dem anti-markionitischen Arsenal, auf das Drijvers (1978) mit Recht hingewiesen hat.

Gleichzeitig wird das Motiv der Braut = Kirche wieder wach. Formales Subjekt dieses Verses sind immer noch »die Chaosmächte«: »Sie waren Verführer (Zerstörer, Mörder) von Anbeginn (vgl. Gen 3,13), jedoch war (paradoxerweise) Leben der Erfolg ihrer Verführung (Zerstörung)«. Man soll an Joh 8,44 denken: »Er (der Teufel) war ein Mörder von Anbeginn«. Dahinter stehen aber, wie in v. 7, die Feinde Jesu, »die Juden«. Nur hier ist es sinnvoll, vom Leben als »Erfolg« der Mordabsichten zu reden. Das Paradox war schon durch 24,7 vorbereitet, wo die Selbst-Submersion Jesu mit der Submersion des Teufels endete. Aber die Mehrdeutigkeit der Bilder bereitet einen Szenenwechsel vor.

9. Ein solcher ist offenbar mit dem nächsten Vers gegeben. Denn was sollte es heißen: »Alle von den *Abgründen*, die Mangel litten, gingen zugrunde«? Sicher sind menschliche Gegner der Kirche gemeint, und der Schauplatz ist nicht mehr das Leben Jesu. Syr. *hassîrâ* heißt »einer, dem etwas fehlt«. Wenn der Odist Griechisch verstanden hätte, könnte er damit eine Übersetzung des Wortes *hairetikos* gemeint haben: jemand, der nicht die ganze (katholische) Wahrheit besitzt, speziell natürlich die Anhänger des »Verführers« Markion, auf die er schon vorher hinlenkte. Daß ihm sehr viel an der Wahrheit liegt, zeigen die nächsten drei Verse.

Vers 24,9 ist rätselhaft. Aber wenn unsre Voraussetzung richtig ist, daß es sich um Glaubenswahrheiten handelt, so muß das ein Wort, an dem alles hängt, eben »ich glaube«, sein. Der Glaube ist eine Gnade, die nicht allen

28 Epiphanios, Haer. 42 (PG 41,696), nach Hippolytos, Syntagma; vgl. Harnack, Marcion ²1924, S. 23.

gegeben ist. Ob an Is 7,9 gedacht ist (»Wenn ihr nicht glaubt, habt ihr keinen Bestand«; die Peschitta hat das hebr. Wortspiel nicht verstanden), ist nicht auszumachen. Das »Bleiben« ist prägnant für »in Christus (oder in der Wahrheit) bleiben« und könnte aus Joh 15 entlehnt sein. Jedenfalls ist klar, daß nicht mehr die Chaosmächte im Blickfeld stehen, sondern menschliche Widersacher. Beim Teufel hat die Rede von Glaube oder Bekehrung keinen Sinn.

10. »Der Herr ließ die Pläne zugrunde gehen« könnte von den »Plänen der Juden« gegen Jesus gemeint sein, aber hier geht es um die Kirche und die Wahrheit, und darum sind die Pläne der Häretiker (besonders der Häresiarchen) gemeint, »bei denen keine Wahrheit (*šrārâ*) ist«. Die wiederholte Betonung der »Wahrheit« (Lex. 802a »firmitas, veritas, fides«) gehört zu den Stücken der anti-markionitischen Polemik (vgl. Drijvers, Polemik). Der Wortlaut könnte aus Joh 8,44 gewonnen sein, wo vom Teufel gesagt wird, daß er in der Wahrheit keinen Bestand hat, »weil keine Wahrheit in ihm ist«. Wie die Juden im Johannesevangelium, so gelten die Häretiker beim Odisten als »Söhne des Teufels«.

11. Was den Gegnern fehlt (24,9), ist die wahre Weisheit (und Demut); sie meinen, es besser zu wissen. Der »Hochmut des Herzens« erinnert an das Magnificat (Luk 1,51, vgl. 1Sam 2,3). Man wird erinnert an Bar 3,28, wo (im Syr.!) von den »Giganten« (Gen 6,4) gesagt wird: »Sie gingen zugrunde, weil sie keine *Weisheit* besaßen«.

12. Vers 12 ist fast identisch mit 10, vielleicht nur eine Dublette davon (vgl. Grimme, 1917, 103). »Sie wurden verworfen« meint von Gott verworfen. Das Wort kommt im Passiv sonst noch zweimal vor von scheinbarem Verworfensein »in den Augen der Menschen« (25,5; 42,10).

13. Mit Vers 13 richtet sich der Blick wieder auf den Herrn (Christus), als den positiven Inhalt des »Gesanges der Taube« (der predigenden Kirche). Er hat seinen »Weg« kundgetan. Was mit Weg gemeint ist, kann man am besten aus Ode 1,3 ersehen: »Seine Beschneidung (d.h. wie in 11,1 die von Christus eingesetzte christliche Taufe) wurde mir zur Erlösung. Ich eilte voran auf dem WEGE, in seinem Frieden, auf dem Wege der Wahrheit«. Man hört heraus »Ich bin der WEG, die Wahrheit und das Leben« (Joh 14,6). Die christliche Halakha schließt die Gnade mit ein: Gnade und Wahrheit kamen durch Jesus Christus« (Joh 1,17). Die Gnade fließt reichlich, was an die anti-markionitische *aphthonia* erinnert (vgl. Unnik 1973, Drijvers 1975).

14. »Und jene, die seinen Weg anerkannt haben, kennen seine Huld«. S.P. Brock macht darauf aufmerksam, daß *eštawda'* mit »anerkennen« zu übersetzen ist (gegen Charlesworth, »understood«, JBL 93/1974, 624). Das Wort *ḥasyûtâ*, gewöhnlich mit »Heiligkeit« wiedergegeben, ist schwer zu übersetzen. Es ist sicherlich zu unterscheiden von *ḳaddîšûtâ*, der ontologischen Heiligkeit, als ethische Heiligkeit. Schon im Altertum hatte man Schwierigkeiten mit dem typisch hebräischen Begriff »*ḥesed*«. Die Peschitta hat keine einheitliche Wiedergabe dafür. Von Menschen ausgesagt heißt es Frömmigkeit[29]. Es wird aber, wie das hebr. *ḥesed*, auch von Gott ausgesagt, und muß dann soviel wie »gnädige Liebe« bedeuten. Die Ode schließt also ab mit einem Ausblick auf Gottes beseligende Treue für alle, die seinen Weg gegangen sind.

* * *

Fragt man nach der leitenden Idee, die als Überschrift der Ode dienen könnte, so darf die Kirche (die Gemeinde, der Leib Christi) darin nicht fehlen. Ist sie doch die aktive Macht zur Überwindung der Widersacher und zum Sieg des Evangeliums. »Ein Hymnus auf den 'Weg' der Neuen Gemeinde« (Vogl, S. 66) trifft das in etwa, aber »Weg« sagt zu wenig. Die »Vernichtung der Unterwelt« (W. Bauer in Hennecke-Schneemelcher (1964) S. 605) ist zu einseitig und eng. Eher geht es um den »Sieg des Evangeliums und Vernichtung der Widersacher durch die Kirche«. Der Odist steht unter dem Eindruck, daß die Gegner, auch die menschlichen, schon geschlagen sind, aber ganz der Vergangenheit gehören sie doch nicht an. Warum widmet er ihnen sonst so breiten Raum?

Zum Verständnis der Ode war wesentliche Vorbedingung die Einsicht, daß der Odist in allegorischen Verhüllungen und Bildern redet[30]. Harnack hat darum die Hauptbegriffe des Christentums bei ihm vermißt, weil er dieses Stilmittel nicht durchschaute. Dabei kann eine Idee konstant mit einer bestimmten Wortchiffre verbunden sein, oder auch durch verschiedene Bilder vertretbar sein (wie im Falle von »Kirche«). Wie die Methode als solche, so sind auch die einzelnen Bilder biblisch fundiert, nicht willkürlich fixiert, auch wenn man nicht immer mit Sicherheit sagen kann, wo das Fundament liegt. Z.B. daß »Wasser« für »Wort Gottes« (und nicht für »Taufe«) eintritt, könnte auf Joh 4,10.14 oder 7,37-39 zurückgehen. Wir treffen dieselbe

29 Vgl. »seine Frommen«, Ode 9,6; 25,10; also die Hasidim der Makkabäerzeit, vgl. auch das Zitat von Ps 16,10 in Apg 2,27 und 13,35, wo das Griechische *hosios* hat.

30 Vgl. Lattke, Bildersprache. Zu beanstanden ist aber die Andeutung, daß diese »Bildersprache« ein Erbe des Gnostizismus sein soll (S. 99). Sie ist schon im Alten Testament voll ausgebildet. Oder was ist das 12. Kapitel von Qohelet anderes?

Methode bei Efrem und anderen Schriftstellern der syrischen Christenheit, in Weiterführung jüdischer Symbolik und Exegese (s. Murray S. 279-347).

Unser Odist ist gut vertraut mit dieser Tradition, aber daß er Judenchrist, also jüdischer Herkunft wäre, folgt daraus nicht. Es könnte ja ein Konvertit aus dem Heidentum sein, der durch eine judenchristliche Schule gegangen ist, wie sie in Edessa/Adiabene anzunehmen ist. Die Originalsprache der Oden ist jedenfalls syrisch, wie jetzt allgemein nach der vorsichtigen, aber überzeugenden Beweisführung von Emerton (1967, »most probable«) und Abramowski (1984) zugegeben wird.

Man braucht aber nicht zu leugnen, daß auch griechische Einflüsse spürbar sind. In Edessa sprach man zwar in der Hauptsache Syrisch, aber auch Griechisch war stark vertreten, und es gab sicherlich manche Gebildete, die beide Sprachen beherrschten.

Die Abfassungszeit kann von dem Terminus *post quem* des Diatessaron (um 175) ausgehen, das sich in zwei Oden (17,10; 24,1) mit Wahrscheinlichkeit nachweisen läßt. Während anti-markionitische Züge an verschiedenen Stellen deutlich hervortraten, läßt sich anti-manichäische Polemik nicht aufzeigen, auch nicht in Ode 38 (wo Drijvers sie feststellen wollte, 1981; dagegen Abramowski, S. 83 ff.). Die Oden kennen nur *einen* »Verführer« der Kirche (Markion, gestorben um 160), während nach 240 (Manis Sendungsjahr) zum mindesten zwei genannt werden mußten. Wohl finden sich manche Parallelen in manichäischen Schriften, aber das beweist nur ihre Abhängigkeit von den Oden, nicht umgekehrt.

Nach allem, was wir von der Kirche Ostsyriens (Edessa) wissen, gab es in der Zeit von 175 bis 240 nur eine Persönlichkeit, die als Verfasser der Oden in Frage kommt, der »Parther« Bar-Daisan (so nennt ihn Sextus Julius Africanus, der ihn 195 in Edessa kennenlernte). Seit Efrem galt er, mit Markion und Mani, als einer der drei großen Häresiarchen der Frühzeit, aber das spiegelt mehr die Lage der Häretiker zur Zeit Efrems wieder, als die geschichtlichen Persönlichkeiten der Gründer. Ob Bar-Daisan wirklich gegen Ende seines Lebens zur Sekte des Gnostikers Valentin übergegangen ist, wie Epiphanios (Panarion 56) schreibt, ist zweifelhaft (Eusebios läßt ihn von dort zum Christentum übertreten). Aber über seine christliche Periode sind alle des Lobes voll, auch Epiphanios. Wenn er auch nicht (wie Efrem) Diakon wurde[31], so kann an seinem christlichen Glauben kein Zweifel sein (was für das Edessa des 2.Jh. nicht ohne weiteres bedeutet, daß er sich taufen ließ, — und dann ehelos hätte leben müssen!). Uns interessieren hier nur die Gründe, die für seine Verfasserschaft an den Oden sprechen. Ich nenne:

31 So bei Michael Syrus; vgl. Drijvers, Bardaisan, S. 188: »He was initiated into the mysteries of the Christians, became a deacon and wrote against the heretics«.

1. Er verfaßte 150 sehr beliebte, aber kontroverse und darum verlorengegangene »Psalmen« (falls sie nicht teilweise in den Oden Salomos pseudonym erhalten sind!).
2. Er schrieb einen »Dialog gegen Markion« (nicht erhalten), war also polemisch gegen die Häretiker tätig, was die anti-markionitischen Wendungen in den Oden erklären würde (vgl. Drijvers, Polemik, 1978).
3. Er beherrschte Syrisch und Griechisch (so ausdrücklich bei Epiphanios), was das Problem der Originalsprache der Oden neu beleuchten könnte.
4. Er war kein Theologe (trotz Ode 20,1), aber ein hochgebildeter Laie (Freund des Königs Abgar VIII. von Edessa) und Neophyt, dichterisch hoch begabt und von eigenwilligem Stil (was aus den Kostproben hervorgeht, die uns Efrem in Haer. 55 erhalten hat, vgl. meinen Artikel von 1987).
5. Mehrere schwer verständliche Oden zeigen Verwandtschaft mit dem »Buch der Gesetze der Länder« und anderen Werken bardaisanischer Herkunft[32] und können von daher beleuchtet werden.
6. Keine Ode enthält Stoffe, die mit dem authentischen Bild Bar-Daisans unvereinbar wären, oder die eine Abfassung vor 175 oder nach 200 fordern würden. Was Harnack aus Ode 4 herauslas, daß nämlich der Jerusalemer Tempel noch steht, ist heute allgemein aufgegeben (vgl. schon Rostworowski, 1910, nach Lattke III,69). Da Bar-Daisan seine Hymnen nicht gerade gegen Ende seines Lebens (um 222) verfasst haben dürfte, kann man die Grenze auf 175-200 einengen. Daß die Oden (im Gegensatz zu Bar-Daisan) »ein entschieden *aszetisches* Christentum lehren«, hat Drijvers zwar behauptet, aber nicht belegt[33], ebenso, daß sie »zum *vulgären* Christentum des 2ten Jahrhunderts in Syrien« gehören (S. 211). Von einem Dichter erwartet man keine theologische Abhandlung, aber die weit vorangetriebene Symbolik der Sprache ist alles andre als vulgär.
7. Weder Bar-Daisans nachweisbare Werke (siehe Drijvers, 1966, pg. 224; vgl. Kruse, 1987), noch die Oden (siehe Harnack, S. 109) enthalten häretisch-gnostische Lehren. Daß sie später von Manichäern und anderen Gnostikern dem eigenen System dienstbar gemacht wurden, kann man dem Verfasser nicht zur Last legen.

Die Vermutung, daß Bar-Daisan die Oden gedichtet hat, ist so alt wie die moderne Kenntnis der Oden[34]. Die Hindernisse, die zuerst dagegen zu

32 Vgl. W.R. Newbold, in: JBL 30/1911, 161-204 (S. 196-201 zu Ode 24.).

33 Drijvers (1966), S. 210; Harnack: »Er (der Verfasser) ist kein Einsiedler und scheint auch kein Asket zu sein«, S. 105.

34 Newbold argumentiert in der Hauptsache aus dem »Buch der Gesetze der Länder«, dessen Ideen nicht unbedingt die Ideen Bar-Daisans sind. In seine Auslegung der 24. Ode werden gnostische Elemente (Valentinian) hineinprojiziert (die »Abgründe« = die »Elemente«).

sprechen schienen, sind allmählich abgebaut worden, so daß nichts mehr im Wege steht, den Oden in der Geschichte der frühchristlichen Literatur den gebührenden Platz einzuräumen und eine hervorragende Persönlichkeit der syrischen Christenheit ins rechte Licht zu setzen.

LISTE DER ZITIERTEN LITERATUR

Abramowski, L., »Sprache und Abfassungszeit der Oden Salomos«, in: *OrChr* 68/1984, 80-90

Bauer, W., »Die Oden Salomos«, in: Hennecke-Schneemelcher, Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung II, 1964, 576-625

Beck, E. (editor), *Ephraem des Syrers Hymnen De Nativitate (Epiphania)*, CSCO 187, Syr. 83, 1959

Beck, E. (editor), ... *Carmina Nisibena* II, CSCO 241, Syr. 103, 1963

Bertrand, D.A., *Le Baptême de Jésus*, 1973

Biblia Polyglotta, VI Vetus Evangelium Syrorum, Diatessaron Tatiani, ed. I. Ortiz de Urbina, Madrid 1967

Bickell, G. (editor), *S. Ephraem Syri Carmina Nisibena*, Lipsiae 1866

Bousset, W., *Evangeliencitate Justins*, 1891

Brock, S., »Some Aspects of Greek Words in Syriac«, in: *Synkretismus im syrisch-persischen Kulturgebiet*, ed. A. Dietrich, 1975, 80-108

Charlesworth, J.H., *The Odes of Solomon*, edited and translated, 1977

Charlesworth, J.H., »Tatian's Dependence on Apocryphal Traditions«, in *Heythrop Journal* 15/1974, 5-17

Dietrich, A. (ed.), *Synkretismus im syrisch-persischen Kulturgebiet*, 1975

Drijvers, H.J.W., *Charis aphthonos* in de Oden van Salomo, in: *FS W.F. Dankbaar*, 1975, 81-92

Drijvers, H.J.W., *Bardaisan of Edessa*, Assen 1966

Drijvers, H.J.W., »Odes of Solomon and Psalms of Mani«, in: *FS G. Quispel*, 1981, 117-130

Drijvers, H.J.W., »Die Oden Salomons und die Polemik mit den Markioniten«, in: *OrChrA* 205 (= *Symposium Syriacum* 1976), 1978

Emerton, J.A., »Some Problems of Text and Language in the Odes of Solomon«, in: *JThS* 18/1967, 372-406

Emerton, J.A., »Notes on some passages in the Odes of Solomon«, in: *JThS* 28/1977, 507-519

Emerton, J.A., »The Odes of Solomon«, in: SPARKS *Apocryphal OT*, 1984. 683-731

Engberding, H., »Die Kirche als Braut in der ostsyrischen Liturgie«, in: *OrChrP* 3/1937, 5-44

Fabbri, E.E., »El enigma de la 24ª Oda de Salomon«, in: *Ciencia y fe* 16/1960, 383-398

Frank, H., »Hodie caelesti sponso iuncta est ecclesia«, in: *Festschrift O. Casel*, 1951, S. 192-226

Gero, S., »The Spirit as a Dove at the Baptism of Jesus«, in: *Novum Testamentum*, Leiden 18/1976, 17-35

Greßmann, H., »Die Sage von der Taufe Jesu und die vorderasiatische Taubengöttin«, in: *Archiv für Religionswissenschaft* 20/1920-21, 1-40; 323-359

Grimme, H., *Die Oden Salomos syrisch-hebräisch-deutsch*, 1911

Gunkel, H., *Reden und Aufsätze*, 1913, »Ode 24: Die Versiegelung der Abgründe«, S. 169-172

Harnack, A., *Ein jüdisch-christliches Psalmbuch aus dem ersten Jahrhundert*, 1910

Harris-Mingana, *The Odes and Psalms of Solomon*, vol. II, 1920

Keck, L.E., »The Spirit and the Dove«, in: *New Testament Studies*, Washington 17/1970, 41-67

Kruse, H., »Zwei Geist-Epiklesen der syrischen Thomasakten«, in: *OrChr* 69/1985, 33-53

Kruse, H., »Die mythologischen Irrtümer Bar-Daisans«, in: *OrChr* 71/1987, 24-52

Lamy, T.J. (editor), *Sancti Ephraem Syri Hymni et Sermones*, Tomus I, 1882

Lattke, M., »Zur Bildersprache der Oden Salomos«, in: *Symbolon NF* 6/1982, 95-110

Lattke, M., *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis*, Bd. I (1979), II (1979), III (1986)

Leloir, L. (editor), *Commentaire de l'Evangile Concordant, version arménienne*, CSCO 145, Arm. 2, 1955

Leloir, L. (ed.), *Commentaire de l'Evangile Concordant, texte syriaque, Chester Beatty monographs* 8, 1963, Trad. SC 121, 1966

Lentzen-Deis, F., *Die Taufe Jesu nach den Synoptikern*, 1970

Murray, R., *Symbols of Church and Kingdom*, 1975

Newbold, W.R., »Bardaisan and the Odes of Solomon«, in: *Journal of Biblical Literature* 30/1911, 161-204

Reinink, G.J., Rezension von Charlesworth, Odes (1973), in: *Journal of the Study of Judaism*... 5/1974, 64-68

Tondelli, L., *Le Odi di Salomone*, Roma 1914

Unnik, W.C. van, »De *aphthonia* van God in de oudchristelijke Literatuur«, 1973, cf. Lattke III, 309

Vogl, A., »Oden Salomos 17, 22, 24, 42: Übersetzung und Kommentar«, in: *OrChr* 62/1978, 60-76

SEBASTIAN BROCK

Some Further East Syrian Liturgical Fragments from the Cairo Genizah[1]

In OrChr 68 (1984), pp. 58-79, some fragments of a thirteenth/fourteenth-century East Syrian hymnary originating from the Cairo Genizah were published; a postscript there (p. 79) drew attention to the discovery of some further fragments from the same manuscript, also in the Cambridge University Library. These are now published below. For details of provenance and background, reference should be made to my former article.

The new fragments have been allocated the numbers TS.AS.204.351-6; for the sake of brevity the fragments will henceforth by referred to simply by the final numbers 351-6. The fragments 351-3 contain c. 11 lines each, almost complete, whereas 354-6 are very small scraps, containing only the beginnings/endings of a few lines. As was the case with the former fragments, the new ones contain texts belonging to the period Nativity to Epiphany; correspondences in the printed *Hudra* I (= H) and the *Breviarium* ... *Chaldaeorum* I (= BC) have been found as follows:

354RV Nativity: cp H pp. 582-3.
353R Friday after Nativity: cp H p. 172.
353V First Sunday after Nativity[2]: cp H pp. 161-2; BC p. 96.
355R Commemoration of Virgin: cp H, p. 615.
352R Second Sunday after Nativity: cp H pp. 177, 179; BC pp. 110, 112-4.
352V Epiphany: cp H pp. 616-7; BC pp. 396-7.

(351R and V also contain texts clearly belonging to Epiphany, but no exact parallels in H and BC, or in other manuscripts consulted, have been located).

Both script and format strongly suggest that the new fragments belong to the same manuscript from which the earlier fragments derived[3]. As will be

1 I am grateful to the Syndics of the Cambridge University Library for permission to publish these texts, and to Dr. S.C. Reif, Director of the Taylor-Schechter Research Unit, for drawing my attention to these new fragments and for his assistance.

2 Although Friday after the Nativity is placed after the First Sunday after the Nativity in the printed Hudra, in the manuscript from which our fragments derive it must have come before it, since 353R was a recto in that manuscript (see below).

3 Confirmation that this was indeed the case is provided by the joins identified below, linking TS.AS.204.355V with AS.213.20d, and linking TS.AS.204.352V with NS.306.228R.

seen below ('The structure of the original manuscript', p. 56 ff) it is clear that all the fragments must come from a single quire.

Codicological details

— Width of writing: 11.5 cms (cf. 351, 353; slightly more in 352).
— Lines of writing: c. 0.7 cms apart.
— Height of letters: c. 0.3 cms.
— Lines per page: no evidence.
— Letters per line: ± 31.
— Outer margin: c. 2.5 cms (cf. 351-6).
— Inner margin: c. 1.5 cms (cf. 352-3).
— Upper margin: c. 1.4 cms (cf. 353).
— Lower margin: no example.
— Ruling: vertical and horizontal incisions frame the area of writing.

Comparison with the figures for the fragments published earlier (OrChr 68, pp. 62-3) will show that the only difference lies in the slightly smaller figure for the average number of letters per line.

Orthography

Attention might be drawn to the following:

(1) Pairs of words written as one word: thus *mrkl* (353V), *šwbḥlk* (352R, but also written as two words on the same folio), *hdy* (for *hd' hy*, 352V).
The first two are already attested in the fragments published in OrChr 68[4].

(2) Participles + second person singular pronoun are normally written as one word, e.g. *mrḥmt* (352R).

(3) There are some unusual word breaks: *m*[*wd*]|*ynn* (351R); *ḥdbš*|*b'* (355V + 20d).

Errors

— On 353V the scribe has written *'lp* (for *'lpw*).

4 On p. 63 there, read *šwbḥlk* for *šbḥlk*. Notes 13 and 14 on the same page should be in the opposite order.

— For reasons of space the scribe ends a line with the first three letters (*špy*) of a word which he then decided to begin again on the next line.
— On 351V (line 5) the scribe has written *ḥzyh* (for *ḥzyhy*).

The present edition and translation

In the description of the individual fragments I again follow their probable sequence in the original manuscript from which they derive. The terms recto (R) and verso (V) refer to the present positioning of the fragments in the album containing TS.AS.204; these do not always correspond to the position of the fragments in the original manuscript. In all cases the maximum width and height (in that order) of each fragment is given.

Since the scribe's punctuation sometimes take the form of two dots in succession I use small circles to denote illegible letters; a small circle below a letter indicates that it is damaged or only partly legible. Supplements have again been made where possible, with the assistance of the following sources:

BC = *Breviarium iuxta ritum syrorum orientalium id est Chaldaeorum*, I (ed. P. Bedjan; reprinted Rome, 1938).
H = *Ḥudra*, I (Trichur, 1960).
A = London, Add. 7178 (AD 1545), *Gazza*.
B = London, Add. 7177[5] (AD 1484), *Ḥudra*.
C = Cambridge, Add. 1980 (AD 1723), *Gazza*.
D = Cambridge, Add. 1981 (AD 1607), *Ḥudra*.

TS.AS.204.354

4.7 × 6.0 cms. Fragment containing an outer margin. The text belongs to the Nativity and there are parallels to both 354R and 354V in H.

354R

....
] ܡܫܒܚ]ܝܢ ܒܢ
[ܫܘܒܚܐ ܠܐܠܗܐ ܒܡܪ̈ܘܡܐ ܘܫܠܡ ܒܡ ܪ]ܒܪ̈ܬܐ ܗܘ ܢܘ
[ܐ̇ܪܘ ܘܐܡܪܘ ܫܠܡܐ ܥܠ ܐܪܥܐ] ܒܒܢܝ ܡܢܝ
[ܗܘܢܐ ܠܟܠܗ ܕܢܚܬ̈ ܣܘܗ ܘܐܬܕܪܟ] ܟܠܡ ܀
] ܥܒ]ܣܘ ܠܒܪܢܐ
] ܬܫ]ܒܘ̈ܚܬܐ

5 In OrChr 68 I used Add. 7179 instead (with siglum B); for the present purposes Add. 7177 proved more useful.

[⌜we sh]out out
[praise to God in the heights, and again together with th]ose shepherds
[who proclaimed and said Peace on earth,] we ask of you,
[the Good Hope of our souls, spare and have mercy] on us⌝.
[*Pr]aise the Lord* (Ps 148:1 etc.)
[gl]ory

lines 1-4 = H p. 582[1-4].

354v

....
ܢܬܩܪܒ ܠܗ[ܒܩܕܝܫܘܬܐ ܕܦܓܪܝܢ ܘܕܢܦܫܬܢ. ܗܘܐ ܓܝܪ]
ܐܬܘܗܝ ܐ[ܪܙܐ ܕܟܣܐ ܗܘܐ. ܕܐܬܝܗܒ ܚܠܦܝܢ ܠܫܘܒܩܢܐ]
ܕܚܛܗ̈ܐ.] [
ܐܝܬ ܬܪܝܨܐ.] [
ܡܢ ܡܪܝ[ܐ]
ܢܬܠ ܡܪܝܐ] [
ܬܘܒ.] [

⌜Let us approach him [in holiness of our bodies and our souls, for he]
is the m[ystery which was hidden, which has been granted us for forgiveness]
of sins⌝. [ ]
There is an upright [ ]
from the Lord [ ]
May the Lord grant [ ]

lines 1-3 = H p. 583[13-15, 21-23]

TS.AS.204.353

17.8 × 8.4 cms. The fragment contains eleven more or less complete lines, the first of which is the top line of the page. To the right of the inside margin of 353R and to the left of inside margin of 353V are traces of the ends and beginnings(respectively) of lines from the other half of the bifolium[7]. 353R represents a recto in the original manuscript. The fragment covers Friday and First Sunday after the Nativity.

6 For the proposed reconstruction of the quire, see below. The only certain letters visible on 353R are *alaph*, and *waw* + *nun* at the ends of two consecutive lines, half way down the fragment. On 353V the beginning letters of six lines are partly visible: those which are certain are *waw* (line 3), *yodh* + *waw* (line 4), and *alaph* (line 5).

353R

[..]ܘܡܣܟܝܢ ܠܝܘܡ ܓܠܝܢܗ ܕܐܬܐ ܒܫܘܒܚܐ ܥܡ ܡܠܐ̈ܟܘܗ[ܝ]
ܘܡܚܕܐ ܠܢ ܒܝܘܡܗ ܪܒܐ ܓܒܪܐ ◦ܢܦܘ ⁘ ܕܥܪܘܒܬܐ ܕܒܬܪ ܝܠܕܐ
ܫܘܪ̈ܝܐ ܐܘܕܝܢ ܠܟ ܡܢ ܕܪ ◦◦◦ ܐܝܟ ܕܠܥ̊ܠ ܡܢ ܠܥܠ
ܒܥܢܝܬܐ ܩܠ ܒܟܘ̊ܟ̊ܒܐ ܫܦܝܪ ܒܚܙܘܗ ⁘ ܩܕܝܫ ܘܕܚܝܠ
ܛܠܝܐ ܫܒܝܚܐ ܕܐܟܪܙ ܪܫ ܡܠܐ̈ܟܐ ܒܐܪ̈ܒܥ ܦܢ̈ܝܢ
ܘܒܟܠ ܥܡ̈ܡܝܢ ܐܢܗܪ ܫܘܒܚܗ ܟܢ̈ܫܐ ܕܡܠܐ̈ܟܐ ܩܥܝܢ
ܕܠܐ ܫܠܝܐ ܩܕܝܫ ܩܕܝܫ ܩܕܝܫ ܐܒܐ ܕܫܠܚܟ ܘܪܘܚܐ
[ܕ]ܡܫܚܟ ܘܒܪܐ ܕܥܡܪ ܒܟ ܘܥܒܕܟ ܡܪܐ ܠܟܠ
[ܕ]ܐܬܒܪܝ، ܘܣܡ ܒܥܠܕ̈ܒܒܝܟ ܟܘܒܫܐ ܠܪ̈ܓܠܝܟ. ܘܠܟ
ܡܪܝ، ܦܐܐ ܫܘܒܚܐ ܡܢ ܟܠ ܦܘ̈ܡܝܢ ܫܘܒܚܐ ܠܟ ⁘
[ ] ܒܪ̈ܘܡܘܗܝ، ܢܒܪܟܢ ܕܠܐ ..

line 5 ܫܒܝܚܐ = BC H] ܒܪܝܟܐ D.

[ ] and we await the day of his revelation, for he is coming in glory with his angels
and he will give us joy on his great day [ ] *Of Friday after the Nativity*
Shurraye: *We have acknowledged you* (Ps 75:1) from [ ] like [ ] from above
Onitha Qal(a). Star(?). *Beautiful in his appearance* (Ps 45:2). *Holy and awesome is he*.

⌜The glorious Child whom the archangel proclaimed in the four quarters and among all the peoples he caused his glory to shine: the crowd of angels cry without cease Holy, holy, holy (is) the Father who sent you and the Spirit who anointed you and the Son who dwells in you and made you Lord over all [that] is created and placed your enemies as a footstool for your feet. To you, Lord, befits praise from all mouths: praise to you⌝.

[*In his heights he shall bless us* without

lines 5-10 = B f.26b; C f.43b.2; D f.23b.2; H p. $172^{9\text{-}14}$.

353V

[ ] ܢܦܫ ܐܢܘ ܫܘ̊ܒ̊ܚܐ .. ܠ .. ܦܬ ܕܒܬܪ [ ]
ܘܒܡܘܡܐ .. ܦܬ ⁘ ܒܥܢܝܬܐ ܩܠ ⁘ ܡܪܝܐ ܒܪ ܠܒܟܘ
ܐܝܟ ܫܡܟ ܐܠܗܐ ⁘ ܫܡܥܢ ܐܠܗܐ ⁘ ܡܠܟܐ ܐܘܪ
ܡܪܟܠ ܒܪ ܕܡܘܬܐ ܐܝܬܝܟ ܕܐܠܗܐ ܕܡܘܬܐ ܕܒܪܝܐ
ܒܚܘܒܟ ܢܣܒܬ. ܘܠܐ ܣܠܦܬܗ ܠܐܠܗܘܬܟ ܐܦܠܐ
ܕܠܒܫܬܗ ܠܐܢܫܘܬܟ ܐܠܐ ܒܐܪܒܥܗ ܒܢ̈ܝܐ ܫܪܝܪܐ
ܚܕ ܒܪܐ ܐܝܬܝܟ ܕܠܐ ܦܘܠܓܐ ܠܟܠ ܕܝܢ ܕܠܐ ܐܡܐ
ܐܝܬܝܟ ܡܢ ܐܒܐ ܘܠܬܚܬ ܕܠܐ ܐܒܐ ܐܝܬܝܟ ܡܢ ܐܡܐ

ܗܟܢܐ ܩܕܡܘ ܢܒ̈ܝܐ ܘܗܟܢܐ ܬܘܒ ܐܟܪܙܘ ܐܦ
ܫܠܝܚ̈ܐ ܘܗܟܢܐ ܐܒܗ̈ܬܐ ܐܠܦ [sic] ܒܥܕܬ ܩܘܕܫܐ
ܕܒܝ ܒ̈ܥܘܬܗܘܢ ܘܒܗܝܡܢܘ[ܬܗܘܢ ܐܠܗܐ ܢܛܪܢ ܘܢܪܚܡ ܥܠܝܢ]

line 6 ܫܪ̈ܝܪܐ] ܫܪ̈ܝܪܬܐ B H BC.
7 ܦܠܓܐ] ܦܠܓ B H BC.
10 ܐܠܦ] ܐܠܦܘ B H BC.
ܒܥܕܬ ܩܘܕܫܐ] ܒܥܕܬܐ B H BC.
11 ܒ̈ܥܘܬܗܘܢ] *om sey* B H BC.

[ ] our soul them praise. 3 Versicle *Of Bathar*
[ ] and in the depth. Versicle. *ʿOnitha* Qal(a) The Lord when they prepared
According to your name, O God (Ps 48:10). We have praised you, O God, *for the sake of Jer(usalem)*

⌈Lord of all, while you are in the likeness of God, the likeness of a servant in your love did you take, and you did not snatch your divinity (Phil. 2:6-7), nor did you make your humanity false, but in the two true natures you are the single Son without division. From above you are without mother, from the Father; and from below you are without Father, from a mother. Thus did the prophets indicate beforehand, and thus too proclaimed the apostles; thus too did the Fathers teach in the holy church, through whose supplications and in whose faith [may God preserve us and have mercy on us].⌉

lines 4-11 = B f.26b; H pp. 161^{17}-162^{1}; BC p. 96^{10-16}.

TS.AS.204.355

4.2 × 5.9 cms. Fragment containing an outer margin, and evidently originally part of the bifolium TS.AS.213.20 (OrChr 68 (1984), pp. 70-76), for 355V corresponds exactly to the lost beginnings of lines 7-12 of TS.AS.213.20d. 355R will accordingly correspond to TS.AS.213.20c, lines 12-16, for the last word of the fill in 20c line 13 agrees with the end of the second preserved line of 355R. The fragment thus belongs to *Ṣapra* of the Commemoration of the Virgin.

The edition of 355 below thus supplements the edition of TS.AS.213.20cd given in OrChr 68. In the case of the original recto folio 20c + 355R, the preserved text of 20c is to be found at the beginnings of the lines, and that of 355R at the ends. For the original verso folio 335V + 20d, the preserved text of 20d will be found at the ends of the lines, and that of 355V at the beginnings[7].

For correspondences in H and BC, see the edition of 20cd in OrChr 68.

7 Line numbers of 20c and 20d are given in brackets.

20c (lines 12-16) + 355R

ܥܕܬܐ ܚܕܝ܀ ܬܫܒܘ... [ܨ]ܦܪܐ
ܩܠ܀ ܐܒܘܢ ܕܒܫܡܝܐ܀ ܛܘܒܐ [ܝܗܒܝܢ ܠܗ̇ ܥܡ̈ܡܐ] ܟܠܗܘܢ
ܠܒܬܘܠܬܐ ܡܪܝܡ ܐܡܗ ܕܡܫܝ[ܚܐ] ܒܥܠܡܐ
ܕܒܪܟܘ ܒܕܘܟܪܢ ܒܬܘܠܬܐ ܩܕ[ܝܫܬܐ ܫ]ܘܒܚܐ
ܘܬܘܕܝܬܐ ܠܡܫܝܚܐ ܕܕܢܚ[ ] ܟܕ

O Church, rejoice. Teshbo(ḥta) [*Ṣ*]*apra*
Qal(a). Our Father who are in heaven. Happy [do] all [peoples accord]
the Virgin Mary, mother of Christ [*eg* in all] the world.
Bless. At the memorial of the holy Virgin [ ] praise
and thanksgiving to Christ who shone out [ ] when

355V + 20d (lines 6-12) [8]

[ܟܠ ܡܫܡܥܝܢ ܐܦ ܒܩ]ܝܡܬܗ ܕܝܠܗ ܡܗܝܡܢܝܢ
[ܘ]ܥܡ ܡ[ܠܐܟܐ ܝܐܐ ܕܢܙܡܪ ܠܗ] ܗܠܠܘܝܐ܀ ܥܘ̈ܢܝܬܐ ܛܘܒܝܟܝ ܡܪܝܡ
ܕܛܢ̈ܝ ܠܟܝ [ܢܫܐ ܘܟܠ̈ܬܐ] ܒܬ̈ܘܠܬܐ ܒ̈ܢܬ ܚܐܪ̈ܐ ܘܥܡ ܛܘܒܝܟܝ ܡܪܝܡ
[ܕܫ]ܡܟܝ [ܕܡܠܟܝ ܘܪܡ ܘܐܬ]ܥܠܝ ܡܛܠ ܒܪܟܝ܀ ܘܥܡ܀ ܛܘܒܝܟܝ
ܡܪܝܡ ܕ.[ܛܘ]ܒܐ ܝܗܒ ܠܟܝ ܡܛܠ ܒܪܟܝ܀ ܕܚܕܒܫ̈ܐ
ܒܐ܀ [ ]܀ ܚ܀ ܦܬ܀ ܡܪܝܐ ܩܪܝܬܟ
ܢܦܢܐ. [ ]... ܠ ܕܒܬܪ ܐܘܕܐ ܠܟ ܡܪܝܐ

[of us all that we proclaim, likewise in] his [resurr]ection do we believe
[and] along with the a[ngels it is fitting to sing to him] Halleluia. *Stanzas*. Happy are you, Mary,
for women are zealous [for you, and so too the vir]gins, the daughters of nobles. *And with*. Happy are you, Mary,
[for] your name [is exalted and ra]ised up because of your Child. *And with*. Happy are you,
Mary, for [ha]ppy have they (f.pl.) accorded you because of your Child. Of Sunday. [ ] 8. Versicle: *Lord, I have called you*.
Let us turn [ ] *After*. I will give thanks to you, Lord.

8 In OrChr 68, p. 75 at the end of line 6 we should read *mhymnynn* (rather than the suggested *mhymnyn*|[*hnn*]).

TS.AS.204.356

3.4 × 5.3 cms. Fragment containing an outer margin. The text is too brief to allow for an identification, though if the supplements suggested on 356V are correct, then it will belong to the Commemoration of the Virgin.

356R

] ܐ[
] ·[
] ܬܠ[
] ܦܐ[
] ·[
] ܗ[

356V

ܕ] [
ܒ] [
ܒܬ]ܘܠܬܐ [
ܗ] [
ܕܕܟ]ܝܬܐ [
ܗܠ] [

The text is too fragmentary to warrant a translation. »Virgin« and »Pure« may occur on the verso.

TS.AS.204.352

18.6 × 8.1 cms. The fragment contains eleven more or less complete lines, of which the last is the bottom line of the page. To the right of the inner margin of 352R and to the left of the inner margin of 352V are traces of the ends and beginnings (respectively) of lines from the other half of the bifolium; the beginnings of the lines on 352V can be identified as the lost beginnings of lines 7-13 of TS.NS.306.228R (OrChr 68, pp. 68-9). Further confirmation for this identification is provided by the ends of two lines visible from the other half of the bifolium on 352R (-*'yt* and *hd'*), for these correspond to the ends of lines 8 and 9 of TS.NS.306.228V. The main text on 352R must accordingly have been on a recto in the original manuscript. In the light of this join 228 must come from the

middle of a folio, and not the bottom (as suggested in OrChr 68, p. 68); re-examination of the fragment supports this finding.

The main text of 352R belongs to the Second Sunday after the Nativity, and that of 352V to the Baptism of Christ (Epiphany).

352R (main text)

[ܐܦ ܬܕܡܘܪܬܐ ܚܘܝ ܠܢ ܥܠ ܓܠܝܢܐ]
ܕܡܘܠܕܟ ܘܠܟܠܗ ܒܪܝܬܐ ܦܪܘܩܐ ܕܟܠ ܫܘܒܚܐ ܠܟ ܫܒܘܩ
ܐܡܪ ܡܪܝܐ ܠܡܪܝ ܀ ܐܘ ܫܒܚܘ ܠܡܪܝܐ ܡܢ ܀ ܕܨܦܪܐ ܩܠ..
ܡܢܘ ܣܦܩ ܠܟ.. ܠܟ ܡܘܕܝܢܢ ܒܪܘܝܢ ܕܐܢܬ ܗܘ ܡܪܚܡܬ
ܥܠ ܟܠܗ ܒܪܝܬܐ ܠܛܒܐ ܓܝܪ ܘܠܒܝܫܐ ܛܥܝܢܬ ܒܚܢܢܟ ܘܥܬܝܪ
ܘܡܥܕܪܢܘܬܐ ܝܗܒ ܐܢܬ ܒܡܘܬܪܐ ܠܒܢܝ ܐܢܫܐ ܫܘܒܚܐ ܠܟ..
ܕܒܪܟܘ ܫܡܝܢܐ ܡܫܒܚܝܢ ܘܐܪ̈ܥܢܝܐ ܣܓܕܬܐ
ܡܩܪܒܝܢ ܠܟ ܐܝܬܝܐ ܡܬܘܡܝܐ ܐܠܗܢ ܛܒܐ ܕ.°°°°
ܡܣܬܓܕܬ.. ܕܐܪ̈ܙܐ ܩܠ.. ܠܒܫܘ ܠܟܘܢ ܠܐ ܡܬܚܒܠܢܘܬ[ܐ] ܫܒܚܘ
ܠܡܪܝܐ ܫܘܒܚܗ ܒܐܪܥܐ ܕܝܠܟ ܐܢܘܢ ܫܡܝ̈ܐ [ܫܡ]ܝܐ ܘܐܪܥܐ
ܐܬܚܕܬܘ ܒܛܠܝܐ ܫܒܝܚܐ ܕܡܢ ܒܬܘ[ܠܬܐ ܐܬ]ܚܙܝ ܘ[ܡܢ]
[ܗܕܝܢ] ܒܕ ܡܠܐܟ̈ܐ ܫܠܡܐ ܐܟܪܙܘ [ܗܘܘ ܒܪܝܬܐ ܐܬܡܠܝܬ]

line 6 ܠܒܢܝ ܐܢܫܐ] + ܣܓܝ ܪ̈ܚܡܐ H BC.
9 ܠܒܫܘ ܠܐ] ܠܒܘܫܐ ܕܠܐ D.

[…… ʳand he showed us a wonder concerning the revelation] of your birth, and to all creation; O Saviour of all, praise to youˀ.
The Lord said to my Lord (Ps. 110:1). *Or* Praise the Lord from (Ps. 148:1). *Of Sapra*. Qal(a)
ʳWho is sufficient for. You do we confess, our Maker, for you have mercy on all creation: for the good and the bad do you carry in your compassion and abundantly do you give assistance to mankind; praise to youˀ.
Of Bless (Dan 3:57). Heavenly beings sing praise and earthly beings offer worship to you, O eternal Being, our good God who are worshipped. *At the Mysteries*. Qal(a). ʳPut on incorruptibility (cp I Cor. 15:53) *Praise the Lord* (e.g. Ps. 148:1). His praise (is) on earth (Ps. 148:13). *Yours are the heavens* (Ps. 89:11). ʳHeaven and earth have been renewed through the glorious Child who from the vir[gin has been s]een, and [from then], when angels proclaimed peace, [creation was filled with good hope…]

lines 1-2 = B f. 28ᵃ; D f. 31ᵃ·¹; H p. 177^{20-21}; BC p. 140^{4}, 113^{5}.
lines 4-6 = B f. 28ᵃ; D f. 31ᵃ·² and 32ᵇ·²; H p. 179^{23-26}; BC p. 112^{6-8}, 114^{3-6}.
lines 9-12 = D f. 31ᵇ·².
lines 10-12 = B f. 28ᵇ; H p. 180^{18-20}; BC p. 116^{2-3}.

352V (main text)

ooooooooooooo

ܠܥܡܢܘܐܝܠ ܒܐܪ̈ܙܘܗܝ.. ܕܥܐܕܐ ܕܕܢܚܗ ܕܡܪܢ ܀

ܩܕܡ ܩܠ.. ܬܕܡܘܪܬܐ ܪܒܬܐ ܀ ܗܕܐ ܢܝܚܬܝ ܘܬܬܒܪܟܘܢ

ܒܕܪܐ ܕܙܕܝ̈ܩܐ ܡܛܠ ܕܡܒܘܥܐ ܡܥܡܘܕܝܬܟ ܡܪܝ ܗܝ

ܕܐܝܬܝܗ̇ ܠܢ ܡܒܘܥܐ ܕܛܒ̈ܬܐ ܘܫܘܡܠܝܐ ܕܗܝܡܢܘܬܐ ܕܚܕ̈ܬܐ

ܚܝ̈ܐ ܥܠ ܝܘܪܕܢ ܢܗܪܐ ܐܫܬܡܫܬ ܒܐܝܕ ܐܙܓܕܐ ܝܘܚܢܢ

ܘܗܝ [ܕܪ]ܫܡܬ ܐܘܪܚܐ ܠܟܠܗܘܢ ܥܡܝ̈ܕܐ ܠܡܠܟܘܬܐ ܕܫܡܝܐ

[ܒ]ܬ[ܘܕ]ܝ̈ܬܐ ܓܡܝܪܬܐ ܕܩܢ̈ܘܡܐ ܡܫܒ̈ܚܐ ܕܬܠܝܬܝܘܬܐ

ܕܒܗܘܢ ܥܡܕ ܦܓܪܟ. ܡܪܝܐ ܩܪܝܬܟ ܥܠ ܦܪܘܩܐ ܕܙܕܝ̈ܩܐ

oooo ܢ̈ [c. 3]ܐ ܀ ܗ. ܩ̈ܠ. ܒܬܪ. ܩܠ ܠܛܠܝܐ ܬܡܝܗܐ ܫܒܚܘ

ܠܡܪܝܐ [ ] ܐܪ.. ܀ ܬܒܠ ܘܟܠܗܘܢ ܒܪܝܬܐ [ܚܕ̈ܬܐ]

[ܬܫ̈ܒܘܚܬܐ ܬܘܕܐ] ܠܒܪܐ ܡܫ[ܝ]ܚܐ ܕܒܓܠܝܢܗ [ܚܕ̈ܬܗ̇ ܘܗܘ ܟܠܗ̇]

line 3 ܡܒܘܥܐ] + ܕܚܝ̈ܐ D.
5 ܚܝ̈ܐ] *om* A B C D H BC.
7 ܬܠܝܬܝܘܬܐ] ܝܬ – B.

Emmanuel in his symbols. Of the Feast of the Epiphany of our Lord.
Qdam Qal(a). A great wonder. *This is my rest* (Ps. 132:14). And you shall be blessed
in the generation of the righteous. *For a source* (Ps. 36:9). ⌜Your baptism, Lord,
which is for us a fountain of benefits and the fulfilment of faith in new
life, was administered at the river Jordan by the messenger John.
It has marked out the road for all the baptized (leading) to the Kingdom of heaven
with the perfect confession of the glorious persons of the Trinity
in whom your body was baptized. *Lord I have called you* (Ps 141:1). On the Saviour of the just
[ ] 5 Versicles. *Bathar*. Qal(a). To the wonderful Child. *Praise*
the Lord (e.g. Ps. 116:1) [ ] *The universe and all* (Is. 34:1). ⌜A [new] creation
[sing praise] to the Son, Christ, who at his revelation [renewed it…⌝]

lines 3-7 = A f. 84^{a}; B f. 29^{a}; C f. 92$^{a.2-b.1}$; D f. 32$^{a.1}$; H p. 616$^{17-21}$; BC p. 396$^{14-18}$.
lines 10-11 = A f. 84^{a}; B f. 29^{a}; C f. 92$^{b.1}$; D f. 32$^{a.2}$; H p. 617$^{14-15}$; BC p. 397$^{14-15}$.

228R (lines 7-11) + left edge of 352V

352V provides the beginnings, and 228R the ends, of the lines. For the full text of 228R see OrChr 68, p. 68-69, where parallels in other sources are given.

ܠܘܬ[ܟܠܢ. ܘܐܝܬ ܠܗ ܫܘܠ]ܛ[ܢ]ܐ ܥܠ ܟܠ ܡܐ ܕܒܐܪܥܐ
ܘܡܐ ܕ[ܒܫܡܝܐ. ܢܘܕܐ ܠ]ܗ̇ ܠܗܘ ܕܐܥܠܝܗ ܪܘܪܒܗ ܘܝܗܒ
ܠܗ ܫܡ[ܐ ܕܡܝܬܪ ܡܢ ܟܠ] ܠܗ ܫܘܒܚܐ ❖ ܐܡܠܠ ܥܠܝܟ
ܓܒܪܝ[ܠ] ..ܐ.. ܗܘܐ ܪܘܚܐ ܕܩܘܕܫܐ
ܢܐܬܐ[ ] ... ܬܒܛܢܝ ....
ܕܠܐ ܓ[ܒܪܐ]
ܒܗ̇[ ]

for [us all; and he has authori]ty over all that is on earth
and what is [in heaven. Let us thank h]im who greatly exalted him and gave
him a nam[e excellent above all.] To him be praise. *I will speak of you.*
Gabrie[l] the Holy Spirit
shall come [you will] conceive [ ]
without a h[usband]

228V (lines 8-9) + right edge of 352R

228V provides the beginnings, and 352R the ends, of the lines. For the full text of 228V and translation, see OrChr 68, pp. 69-70, where parallels in other sources are given.

ܥܡܕܢܐ ܗܘܐ ܠܢ ܪܫܐ ܕܛܝ̈ܒܘܬܐ [ܘܐܘܡܢܐ ܕܫܘܠ]ܡܐ ܕܗܝ
ܠܚܝ̈ܐ ܕܚܘܕܬܐ ܘܡܫܡܫܐ ܒܢܗ]ܪܐ ܕܝܘܪܕܢܢ. ܘܡܠܐܟ[ܐ ܗܘܐ

TS.AS.204.351

17.1 × 7.1. The fragment, from the middle of a page, contains eleven partly complete lines, with inner and outer margins preserved (as in 352 and 353). To the right of the inner margin of 351R and to the left of the inner margin of 351V are scarcely legible traces of the ends and beginnings (respectively) of lines from the other half of the bifolium. 351R will have been a recto in the original manuscript; its outer margin contains traces of letters in reverse, imprinted from another page through damp[9].

Both recto and verso clearly belong to Epiphany, *Lilya*, but surprisingly it has not proved possible to locate more than a few parallels.

9 These are upside down and so they must date from after the time that the quire had been broken up; *-yn dl'* in reverse is clearly visible in the left margin of 351R. The traces of the beginnings of lines belonging to the other half of the bifolium are only at all visible on the left edge of 351V; the following letters at the beginnings of five consecutive lines can be made out with reasonable certainty: *lamadh* + ? + *tau* (line 1), *lamadh* (line 2), *tau* (line 3), *lamadh* + ? + *gomal* (line 4), and *tau* (line 5).

351R

ܕܒܪ]]ܘ ܀ ܘܡܫܬܒܚܬܐ ܢܘܕܐ ܠܗ ܀ ܠܟ ܡܘܕ̈ܝܢ
ܠܟ ܘܡܫܒܚܝܢ ܒܩܕܡܝܬܐ ܀ ܒܠܠܝܐ ܡܐ ܕܡܛܘ ܠܛܘܒܘܗܝ
ܠܡ ܕܣܟܠ . . ܐܡܪܝܢ . . ܠܥܕܬܟ ܠܘܩܕܡ . . ܢܘܕܐ ܠܗ ܠܐܠܗܢ
ܟܠܗ ܒܪܝܬܐ ܣܪ . . ܟܠܗ ܒܪܝܬܐ ܡܢ ܣܘܦܗ ܬܙܡܪ ܘ ܀ ܘܡܫܒܚܝܢ
ܢܚܕܘܢ ܫܡܝܐ ܒܡܘܠܕܗ ܘܬܕܘܨ ܐܪܥܐ ܒܡܥܡܘܕܗ ܡܢ ܥܠܡ
ܐܪܙܐ ܕܐܫܬܡܫ ܒܝܘܪܕܢܢ ܀ ܐܠܗܐ ܩܡ ܠܩܫܝܫܘܬ [c. 3]
ܒܟܠ ܡܢܘ̈ܢ . . ܒܪܝܟ ܛܒܐ ܕܒܫܘܠܡ] [
ܩܠ ܚܘܣ [ܫ]ܒܚܘ illegible [ ]
ܫܡܫܐ ܪܒܐ illegible [ ]
[ ]ܘܣܬ ܕܒܪ. . ܦ illegible [ ]
[ ] illegible [ ]

[ ] *And they add* Come, let us thank him. You we thank and we praise you at the first (occasion). *At Lilya*. When they have reached Blessed is he who gazes (Ps. 41:1) they say 'To your church first of all'. 'Let us thank our God'. All creation... 'Let all creation from its extremity sing'. 6. *And they praise*

Let the heavens rejoice at his nativity, and let the earth exult at his baptism. From *eternity*. The mystery which was administered at the Jordan. *God has arisen* (Ps. 82:1). The hard[10] [ ]
In all parts[11]. Blessed is the Good One who at the end [ ]
Qal(a) Have pity [p]raise [ ]
the great sun [ ]

line 3 = H p. 620[6]; 621[10].
line 4 = H p. 621[6].

351V

[c. 4] ܗܘ ܒܪܝ ܚܒܝܒܝ ܕܒܗ ܐܨܛܒܝܬ ܬܫܒܘ
ܡܫܝܚܐ ܕܥܡܕ ܘܕܢܚ ܘܐܢܗܪ ܟܠ ܚܕܬ ܠܥܕܬܟ ܒ[ܪܘܚܐ]
ܩܕܝܫܐ ܩܠܐ ܕܫܦܪܐ ܐܒܥ ܠܒܝ ܀ ܒܡܠܟܗ ܡܪܝܐ
ܐܡܠܟ ܒܡܠܟܗ ܘܡܐ ܕܡܛܘ . . ܡܫܒܚ ܒܡܪܘܡܐ
ܥܠ ܡ̈ܝܐ ܚ̈ܝܐ ܀ ܩܠ ܀ ܦܬ ܀ ܡܪܝܐ ܚܙܘܗ ܘܥܪܩܘ ܀ ܒ...
ܘܠܟܐܦܐ ܥܪܬܐ ܀ ܘܡܫܡܥܝܢ ܫܒܚܘ ܡܪ̈ܝܐ ܒܥܡܐ.
ܕܡܠܟ ܘܡܫܒܚ ܒܡܪܘܡܐ ܟܠܗ ܀ ܐܦܢܐ ܫܒܚܘ

10 This opening word (but with different words following) occurs e.g. H p. 191[1] (Sunday after Epiphany).
11 Perhaps reflecting Hebrews 1:1, for which compare H p. 219[1]:

[ ]ܠܡܪܝܐ ܒܩܠ ܟܠܟܘܢ ܥܡ̈ܡܐ ܐܚܪܢܐ
[ܫ]ܒܚܘ ܠܡܪܝܐ ܬܫ ܡܛܠ ܀ ܒܩܠ ܫܒܚܘ ܠܡܪܝܐ ܡܢ ܐܘ ܫܒܚܘ
[c. 5]ܐ̣ ܘ.. : ܒܩܠܗ ܀ ܘܒܟܠ ܚܕ ܡܢܗܘܢ ܗ..ܪ[ ]
[ܗܘ]ܝܢ ܒܘܪܟܐ ܀ ܒܥܘܢܝܬܐ ..[ ]
[ ]ܡܢ ܫܡܝܐ ܐܕܝܩ[ ]

This is my beloved Son in whom I have taken pleasure (Matt. 3:17). *Teshbo(ḥta)* Christ who was baptized and shone out and illumined all, renew[12] your church by the Holy S[pirit]. ⌈*Qale d-shahra*. My heart has burst forth (Ps. 45:1). *With its qala*. The Lord has reigned (Ps. 93:1). *With its qala*⌉. And when they have reached Praised in the heights (Ps. 93:4) Over the living water. 3 (times). Versicle. The sea saw him and fled (Ps. 114:3). And the firm rock (Ps. 114:8). *And they add* The water saw you (Ps. 77:16) up to the end. *And praised in the heights* (Ps. 93:4) in its entirety. *Another* Praise [ ] the Lord. To the Qal(a). All you peoples (Ps. 47:2) [Pra]ise the Lord with praise (Ps. 149:1 or Is. 42:10). [ ] for [ ] [ ] To the qal(a) Praise the Lord *or* Praise [ ] its qal(a) *And in each one of them* [ ] [they] kneel. *Onitha* [ ] [ ] from heaven he peered down (Ps 33:13) [ ]

lines 3-4 = H p. 641^1,3-4

The structure of the original manuscript

It is virtually certain that all the fragments come from a single quire: this can be deduced on the basis of TS.AS.213.20 which must belong to the middle bifolium of the quire. Assuming that this quire consisted of ten folios (henceforth I-X) or five bifolia (the norm in Syriac manuscripts), we can reconstruct the positions of the fragments within the quire as follows, taking as our starting point the middle bifolium of the quire.

— *Bifolium V + VI = TS.AS.213.20*
V recto = 20a.
V verso = 20b.
VI recto = 20c + TS.AS.204.355R.

12 Although the final letter seems best read as *tau* (*hdt*), it could conceivably be taken as an *alaph*, in which case the end of the line should read *ḥd' l'dtk bd[nḥk]|qdyš'* »give joy to your church at your holy epiphany«, a phrase found in H p. 653^12-13 (Epiphany, *Ṣapra*).

VI verso = 20d + TS.AS.204.355V.

Parts of the last 17 lines of both folios are preserved. Commemoration of the Virgin.

— *Bifolium IV + VII*

IV recto = TS.NS.306.228R + left hand edge of TS.AS.204.352V.

IV verso = TS.NS.306.228V + right hand edge of TS.AS.204.352R.

Some 10 lines from the middle of the folio are preserved. Commemoration of the Virgin.

VII recto = TS.AS.204.352R (main text).

VII verso = TS.AS.204.352V (main text).

Last 11 lines of the folio are preserved. Second Sunday after Nativity; Beginning of Epiphany.

— *Bifolium III + VIII*

III recto = TS.NS.306.229R.

III verso = TS.NS.306.229V.

Some 11/12 lines from the middle of the folio are preserved. Sunday after Nativity, *Ṣapra*; Commemoration of the Virgin, *Ramsha*.

The correct sequence of the contents of folios VIII-X is uncertain. In support of the identifications given here, see the discussion in the Excursus below.

VIII recto = TS.AS.204.351R (main text).

VIII verso = TS.AS.204.351V (main text).

Some 11/12 lines belonging to the middle of the folio are preserved. Epiphany, *Lilya* and *Qale d-Shahra*. The illegible traces on the edge of 351 will belong to folio III.

— *Bifolium II + IX*

II recto = TS.AS.204.353R (main text).

II verso = TS.AS.204.353V (main text).

First eleven lines belonging to the top of the folio. Friday after Nativity; Sunday after Nativity, *Ramsha*.

IX recto = TS.AS.213.18V (text obliterated).

IX verso = TS.AS.213.18R.

Some 12 lines belonging to the top of the folio. Epiphany, *Ramsha*. The illegible traces on the edge of 353 will belong to folio IX.

— *Bifolium I + X*

I recto and verso = TS.AS.204.354RV.

Small fragment from middle of page. Nativity.

X recto = TS.AS.213.19V.

X verso = TS.AS.213.19R.

Parts of the first 12/13 lines belonging to the top of the folio. Epiphany, *Lilya, Ṣapra*.

TS.AS.204.356, and TS.NS.306.224 and 227 remain unlocated.

Excursus: the contents of folios VIII-X

The location of TS.AS.213.18-19 and TS.AS.204.351 within folios VIII-X is problematic, although it does seem certain that they must represent fragments of three different folios: since 351 contains eleven or twelve lines and both 18 and 19 contain twelve or thirteen lines, 351 cannot belong to the same folio as 18 or 19 since we know from 20c that each page had only c. twenty two lines.

Two sequences are possible:
(a) 18 and 19 belong to folios VIII and IX, and 351 to folio X; (b) 351 belongs to folio VIII and 18 and 19 to folios IX and X. All the fragments clearly belong to the Epiphany season. In some places the positions within the Hours is given or can be deduced (it will be recalled that 352V has the beginning of Epiphany, i.e. *Ramsha*)[13]:

18V illegible.
18R *d-Raze* indicates that this belongs to the end of *Sapra*.
19V *d-Basaliqe* denotes that the opening belongs to *Ramsha*; subsequent mention is made of *Lilya* and *Sapra*.
19R no clear indication.
351R mentions *Lilya*.
351V mentions *Qale d-Shahra*.

According to sequence (a), where 18 would belong to VIII, then we would have the following liturgical sequence:

Epiphany [*Ramsha*]	=	352V, i.e. VII verso.
lost	=	18V, i.e. VIII recto.
[*Sapra*]	=	18R, i.e. VIII verso.
[*Ramsha*], *Lilya*, *Sapra*	=	19V, i.e. IX recto.
?	=	19R, i.e. IX verso.
Lilya	=	351R, i.e. X recto.
Qale d-Shahra	=	351V, i.e. X verso.

We would accordingly have to identify 19V as belonging to the First Sunday after Epiphany, and 351 to the Second Sunday after Epiphany.

If, however, we follow sequence (b) and identify 351 as belonging to folio VIII, then we have:

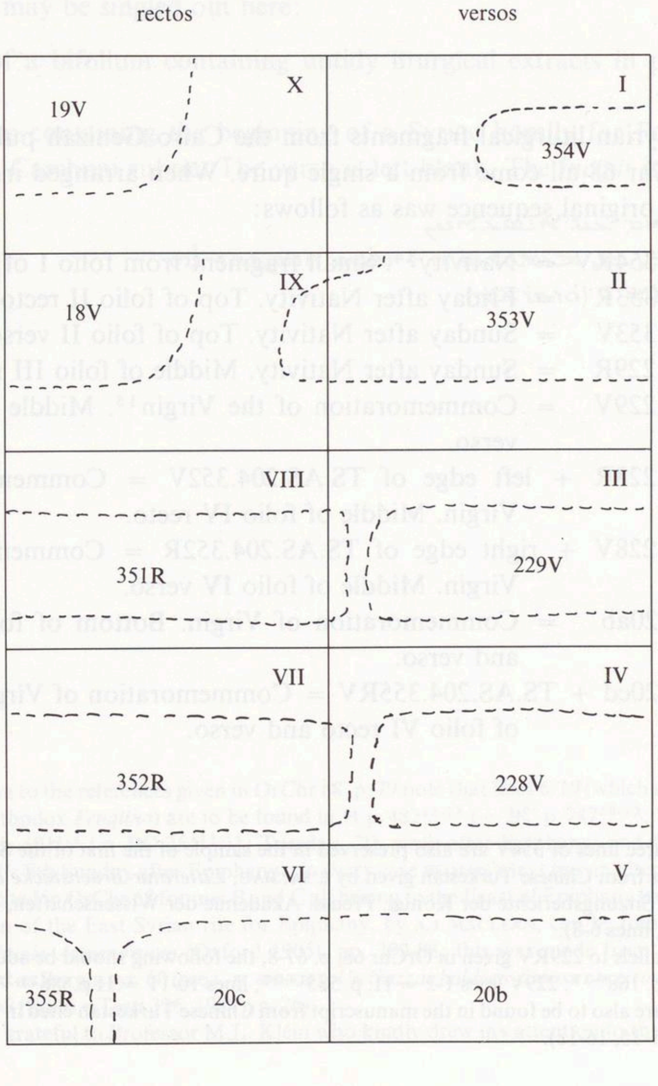
Epiphany [*Ramsha*]	=	352V, i.e. VII verso.

13 In OrChr 68, p. 76, I suggested that 18 followed 20, but 352 clearly must come after 20.

Lilya = 351R, i.e. VIII recto.
Qale d-Shahra = 351V, i.e. VIII verso.
lost = 18V, i.e. IX recto.
[*Sapra*] = 18R, i.e. IX verso.
[*Ramsha*], *Lilya, Sapra* = 19V, i.e. X recto.
? = 19R, i.e. X verso.

In this case 351 and 18 will all belong to Epiphany, while 19 must be identified as belonging to the First Sunday after Epiphany.

Unfortunately the traces of writing on the edges of 351 (which should belong either to I or to III) and 353 (which belong to VIII) are insufficiently



legible or extensive to allow us to solve this problem in a conclusive way. One small indication, however, points to sequence (b) as preferable: 229 and 351 both come from the middle of folios, while 18 and 353 both come from tops of folios. We may accordingly tentatively identify 351 as belonging to VIII (with 229 = III as the other half of the bifolium), and 18 as belonging to IX (with 353 = II as the other half of the bifolium).

It will also be noted that sequence (b) has the advantage of greater simplicity as far as the liturgical sequence is concerned.

For the sake of clarity, the layout and content of the quire are set out schematically in tabular form, following sequence (b) as far as folios VIII-X are concerned.

Summary

The East Syrian liturgical fragments from the Cairo Genizah published here and in OrChr 68 all come from a single quire. When arranged in the correct order their original sequence was as follows:

TS.AS.204.354RV = Nativity[14]. Small fragment from folio I of the quire.
AS.204.353R = Friday after Nativity. Top of folio II recto.
AS.204.353V = Sunday after Nativity. Top of folio II verso.
NS.306.229R = Sunday after Nativity. Middle of folio III recto.
NS.306.229V = Commemoration of the Virgin[15]. Middle of folio III verso.
NS.306.228R + left edge of TS.AS.204.352V = Commemoration of Virgin. Middle of folio IV recto.
NS.306.228V + right edge of TS.AS.204.352R = Commemoration of Virgin. Middle of folio IV verso.
AS.213.20ab = Commemoration of Virgin. Bottom of folio V recto and verso.
AS.213.20cd + TS.AS.204.355RV = Commemoration of Virgin. Bottom of folio VI recto and verso.

14 The first three lines of 354V are also preserved in the sample of the first of the Syriac liturgical manuscripts from Chinese Turkestan given by E. SACHAU, *Litteratur-Bruchstücke aus Chinesisch-Turkestan*, Sitzungsberichte der Königl. Preuss. Akademie der Wissenschaften, Berlin 1905, p. 965 (side 1, lines 6-8).

15 To the parallels to 229RV given in OrChr 68, p. 67-8, the following should be added: 229R lines 5-11 = H p. 168^{9-15}; 229V lines 1-2 = H. p. 585^{14-16}; lines 10-11 = H p. 586^{23-25}. Lines 1-2, 6-9 and 10-12 are also to be found in the manuscript from Chinese Turkestan cited in note 14 (side 2, lines 8-9, 11-15, 16-18).

AS.204.352R	=	Second Sunday after Nativity. Middle of folio VII recto.
AS.204.352V	=	Epiphany. Middle of folio VII verso.
AS.204.351RV	=	Epiphany. Middle of folio VIII recto and verso.
AS.213.18R	=	Epiphany, *Ramsha*. Top of folio IX verso.
AS.213.19V	=	Epiphany, *Lilya, Ṣapra*. Top of folio X recto.
AS.213.19R	=	Epiphany[16]. Top of folio X verso.

By way of appendix mention might be made of a number of disparate fragments in serto containing either jottings or liturgical materials in Carshuni or Syriac, all now bound together as Cambridge Or.1081.2.75[17]. These would appear neither to be very old nor of much interest. Two longer fragments may be singled out here:

(a) Part of a bifolium containing untidy liturgical extracts in praise of the Virgin.

(b) A recto containing the beginning of a Syriac homily for Palm Sunday, with a Carshuni rubric. The verso is left blank. The *incipit* is as follows:

ܡܘܪܐ ܬܪܟܐܡ ܥܢ̈ ܐܠܫܥܐܢܝܢ.
ܬܘ ܐܘ ܫܒ̈ܚܝ ܒܢ̈ܝ ܡܥܡܘܕܝܬܐ ⁘ ܢܩܘܡ ܘܢܫܒܚ ܠܗ
ܠܡܪܐ ܕܒܪܝܬܐ ⁘ (ܘܕܫ̈ܪܒܐ)

16 In addition to the references given in OrChr 68, p. 79 note that lines 6-10 (which also occur in the Syrian Orthodox *Fenqitho*) are to be found in H p. 482^{21-25} (= BC p. 247^{20-22}; 7th Friday after Epiphany), 491^{1-5} (= BC 254^{11-13}; Tuesday, 7th week after Epiphany) and 497^{12-16} (= BC 258^{25}-259^{2}; 8th Sunday after Epiphany); in every case BEDJAN's text has an altered ending. (The passages cited in OrChr 68 for mss B and C all belong to the Feast of Epiphany itself). An English translation of the East Syrian rite for Epiphany, by A.J. MACLEAN, can be found in F.C. CONYBEARE, *Rituale Armenoruym* (Oxford 1905), pp. 300-88; this was made from the Gazza now catalogued as Borgia syr. 60 (see J.-M. SAUGET, *Un Gazza chaldéen disparu et retrouvé: le ms Borgia syriaque 60* (Studi e Testi 326, 1987), p. 26).

17 I am very grateful to Professor M.L. Klein who kindly drew my attention to these fragments.

NABIL EL-KHOURY

Der Mensch als Gleichnis Gottes

Eine Untersuchung zur Anthropologie des Theodor von Mopsuestia*

Diese Untersuchung soll sich mit dem Menschenbild Theodors befassen. Damit sollte nicht irgendein Problem seines Systems dargestellt werden, sondern der Kern und die Mitte seines Denkens, denn er ist in erster Linie Anthropologe. Während die Hellenisten ein allgemeingültiges Weltgesetz lehrten, die Sternendetermination, der auch der Mensch unterworfen ist, rückt Theodor den Menschen selbst ins Zentrum der Welt. Er ist nicht mehr wie bei den Heiden in die Welt eingeordnet, sondern diese ist auf den Menschen hingeordnet.

Der Grund für diesen Standortwechsel liegt darin, daß Theodor gegen das Weltgesetz der Unfreiheit von der persönlichen Gewißheit der Freiheit und sittlichen Verantwortung her, also vom Menschen her, argumentierte. Ausgehend von diesen Gedanken von Freiheit und sittlicher Verantwortung, also von ethischen Überlegungen, baute er sein Menschen-, Gottes- und Weltbild auf. Wenn Theodor den Menschen in die Mitte und an die Spitze der Schöpfung stellt, so bezieht er damit eine Gegenposition zu den hellenistischen Gegnern: Bei ihnen hängt der Mensch von einem Weltgesetz ab, bei ihm die Welt vom freien Menschen.

Während in den bisherigen Abhandlungen Theodor immer isoliert betrachtet wurde, wird in dieser Untersuchung seine Konzeption primär als Antithese zu dem hellenistischen Notwendigkeitssystem gedeutet. Theodors Weltbild mit der entschiedenen Ablehnung der Sphärengestalt des Himmels ist antideterministisch; im Gottesbild werden besonders jene Eigenschaften (etwa die Schöpferkraft) hervorgehoben, die von den Hellenisten geleugnet wurden; so soll auch das Menschenbild als Antithese verstanden werden.

Theodor von Mopsuestia in Cilicien ist 350 in Antiochien geboren. Zusammen mit Johannes Chrysostomus war er Schüler des Libanius und Diodors. Seit 338 wirkte er als Prediger in Antiochen, drei Jahre danach begab er sich nach Tarsus, wo Diodor inzwischen Bischof geworden war. Seit 392 bis zu seinem Tod (428) leitete er als Bischof die Diözese von Mopsuestia.

* Vortrag gehalten am 30. Aug. 1988 in Leuven auf dem »V. Symposium Syriacum«.

Im Todesjahr Theodors (428) bestieg sein Schüler Nestorius den Bischofsstuhl von Konstantinopel. Nestorius wurde auf dem Konzil von Ephesus (431) wegen »gottloser« Lehren verurteilt. 438 beschuldigte Cyrill von Alexandrien Diodor und Theodor als Väter des Nestorianismus. Theodoret verteidigte sie. Von nun an wurde die Lehre Theodors in unzähligen Schriften und auf vielen Synoden verteidigt und noch mehr verurteilt und verdammt. Die christologischen Streitigkeiten führten zu konfessionellen Spaltungen, und das römische Reich drohte zu zerfallen. Auf dem Konzil von Konstantinopel (553) verurteilte Kaiser Justinian Theodor endgültig als eines der Häupter des Nestorianismus.

I. Der Mensch als Abbild Gottes

Am ersten Schöpfungstag schuf Gott den Himmel einschließlich der Engel[1] und die Erde. Hernach rief er der Reihe nach immer höhere Schöpfungswerke, zuerst die materielle Welt, dann Pflanzen und Tiere, ins Dasein, bis er schließlich am sechsten Tag den Menschen schuf[2]. Er ist der Gipfel der gesamten Kreatur, denn er vereinigt in sich alle bisherigen Schöpfungsprodukte; daher heißt es auch von ihm allein, er sei nach Gottes Bild geschaffen: »Nachdem Gott mit der Schöpfung von Himmel und Erde angefangen und am sechsten Tag alles zu Ende geführt hatte, da machte er zum Abschluß aller seiner Werke auch den Menschen; ihn schuf er nach seinem Bild und verband in ihm die ganze Kreatur«[3].

Aus einem längeren Fragment zum Genesiskommentar erfahren wir genau, was sich Theodor unter der Abbildhaftigkeit des Menschen vorstellt: Wie ein König[4], der eine Stadt gegründet und herrlich ausgebaut hat, ein seiner Würde entsprechendes Bild aufstellen läßt, damit ihn alle ehren und ihm für diese Wohnstätte danken, »so machte auch der Schöpfer die ganze Welt, wobei er sie mit verschiedenen, mannigfaltigen Werken ausschmückte; zuletzt aber schuf er an der Stelle seines eigenen Bildes den Menschen, auf den die ganze Schöpfung zum offensichtlichen Nutzen eben des Menschen ausgerichtet ist. Denn aus Luft, Erde, Wasser und dem Licht des Himmels setzen sich die Früchte zusammen, sie sind für alle Menschen lebensnotwendig, ein kleiner genügender Teil davon wird den Tieren überlassen, die zum Dienst des Menschen bestimmt sind. Auch die unsichtbaren Mächte befolgen allesamt die göttlichen Wünsche unseres Nutzens wegen, wie Paulus lehrt: 'Sind sie nicht alle dienstbare Geister, zum Dienst ausgesandt um derer willen, die das

1 Devreesse, Essai, Anm. 1; FrSyr 4f.
2 FrSyr 1.
3 FrSyr 19.
4 Zum Begriff »König« siehe CPr 77.

Heil ererben sollen?' (Hebr. 1,14). Es ist also klar: Gott wollte das Ganze zu einer geordneten Welt vollenden (ἕνα κόσμον ἀποτελέσαι τὸ σύμπαν) und die ganze Schöpfung, die aus verschiedenen Naturen besteht, aus sterblichen und unsterblichen, vernunftlosen und vernunftbegabten, sichtbaren und unsichtbaren, zu einer gewissen Einheit zusammenbringen, und er machte daher den Menschen zum Bindeglied aller Dinge. So führte er alles in ihm zu seinem Nutzen zusammen, so daß sich die ganze Schöpfung in ihm berühre, und er ihr ein klares Unterpfand seiner Freundschaft sei. Aus diesem Grund gab er ihm Seele und Leib; dieser ist sichtbar, den sichtbaren Dingen verwandt, setzt sich aus Erde, Luft, Wasser und Feuer zusammen und ernährt sich von den daraus bestehenden Früchten; jene ist vernunft- und geistbegabt und unsterblich, sie gleicht den unsichtbaren und geistigen Wesen; daher verbindet sich die Schöpfung nicht nur in ihrer zweckhaften Hinordnung auf ihn (den Menschen), sondern vielmehr noch in einer natürlichen Verwandtschaft; deshalb verbindet sich mehr noch alles infolge der natürlichen Verwandtschaft auch zu seinem Nutzen, da es sich für Gleiches und Verwandtes mit größerer Bereitschaft müht und jenen Nutzen bringt«[5].

Gott wollte also die verschiedenen Seinsschichten seiner Schöpfung nicht getrennt wissen, sondern zusammengefaßt als (εἷς κόσμος, ἔντι) oder (ἓν σῶμα). »Als einen Leib machte Gott die ganze Schöpfung, weshalb das Ganze auch Kosmos heißt ... da jedoch eine Verschiedenheit (sichtbare, unsichtbare Kreaturen) in ihnen ist, machte er den Menschen«[6]. Die ganze Schöpfung ist auf den Menschen hingeordnet, ihn hat sie als ihren Herrscher zu ehren, da er das sichtbare Bild des unsichtbaren Gottes ist.

Die zuletzt zitierte Stelle ist den Ausführungen Theodors zu Röm. 8,19 entnommen, wo Paulus von der Sehnsucht der Schöpfung auf die Offenbarung der Söhne Gottes spricht. Theodor führt hier ähnlich wie in dem Fragment zum Genesiskommentar aus, Gott habe im Menschen die gesamte Schöpfung zusammenfassen wollen und ihn zum Pfand der Freundschaft im Weltall bestimmt, denn die ganze sichtbare und unsichtbare Schöpfung vollbringt gern und einträchtig den Dienst am Menschen, auf den sie zugeordnet ist[7].

5 PG 80, 109 A-113 A.

6 CP 137; CEpP 129f; CEvI 18.

7 Vgl. CEpP I, lxxx: »The κόσμος, which Theodore identifies with Creation (Rom. viii, 19; Cor. ii. 12), is regarded as an organic body, whose members are partly rational and invisible, partly visible and objects of sense. Originally (Rom. viii. 19; Eph. i. 10), this body, notwithstanding the diversity of its component parts, was at peace within itself. Angels, the invisible and intelligent powers of creation, were entrusted with the administration of the visible universe, which they moved and controlled in the interests of man (Eph. 1.10; ii.2; Col. 1.16). Man, made of elements belonging to both sides of creation, was designed to be a bond of union internal to the κόσμος, knitting together in his single nature its opposite factors (Rom. viii.19; Eph. i. 10;

Die meisten Väter, speziell die Alexandriner und Kappadozier, sahen die Ebenbildhaftigkeit in der Geistigkeit des Menschen begründet. Nach Origenes ist der Logos das Bild des Vaters, und nach diesem Bild sei der Mensch, der ist, geschaffen[8]. Ähnliche Auffassungen lassen sich, um nur einige zu nennen, auch bei Athanasius, Cyrill von Alexandrien und Gregor von Nyssa nachweisen[9]. Theodor lehnt diese Ansicht mit dem Hinweis ab, nur der Mensch besitze die Auszeichnung, Ebenbild Gottes zu sein, während es für die Alexandriner auch die Engel sein müßten[10]. Origenes schreibt: »Unter diesem Menschen, der nach dem Bild Gottes gemacht wurde, dürfen wir nicht den mit einem Leib verstehen, ... er ist vielmehr unser innerer Mensch, der unsichtbar, unkörperlich, unvergänglich und unsterblich ist. ...Wenn er sich ihn jedoch körperlich denkt, scheint er sich Gott als körperhaft und von menschlicher Gestalt vorzustellen«[11].

II. Die Vergöttlichung des Menschen

Für die meisten griechischen Väter also bedeutet »nach dem Bilde Gottes« die Fähigkeit zu herrschen, zu denken oder zu verstehen, — aber das sind für Theodor unangemessene Vorstellungen. Denn es ist der Mensch, und er allein, der nach dem Bild Gottes geschaffen ist; und wenn die Schrift dies an mehreren Stellen wiederholt, so deshalb, um diesen Titel in seinem vollen Sinn für den Menschen zu reservieren. Denn Verstand wurde auch den unsichtbaren Mächten verliehen, ebenso die Fähigkeit zu herrschen; zudem lesen wir, daß dies sogar für die abgefallenen Mächte gilt, und auch für Sonne und Mond. Wie soll man da noch daran festhalten können, daß der Mensch, und er allein, »nach dem Bild Gottes« geschaffen ist, wenn er diese Ehre mit anderen Geschöpfen teilen muß? Es stellt sich also die Aufgabe, den Grund für dieses Privileg des Menschen zu finden.

Theodor entdeckt diese einzigartige Entsprechung Gottes und des Menschen darin, daß es Gott ihm vorbehalten hat, in einem gewissen Sinn schöpferisch

Col. i.16), to the intent that the universe might with one accord serve its Creator and obey his laws.«; *ibid.* lxxxi: »To restore man, to restore in man the harmony of creation, nothing less was necessary than a reconstitution of the κόσμος, a gathering together a new of all things under a new Head, who must be at once a sinless and immortal man, and indissolubly united to God (Eph. i.10; Col. i.16)«.

8 In Genes. Homilia I,13 (Die griechischen christlichen Schriftsteller VI,1), Leipzig 1920; vgl. Vogt, Origenes, 35-37; 123-126.

9 Vgl. BKV 31, 61, 80; BKV 56, 13.

10 PG 80, 112AB.

11 In Genes. Hom I,13: »Hunc sane hominem, quem dicit 'ad imaginem Dei' factum, non intelligimus corporalem. non enim corporis figmentum Dei imaginem continet, neque factus esse corporalis homo dicitur, sed plasmatus, sicut in consequentibus scriptum est«.

zu wirken; unfähig, die Natur selbst hervorzubringen — dies ist allein Gott vorbehalten — kann der Mensch doch, in Nachahmung des Schöpfers, die Dinge, die ihm zur Verfügung stehen, nach seinem Gutdünken ordnen und zusammensetzen und große und kleine Gegenstände hervorbringen (Häuser, Schiffe, Städte), die vorher nicht existierten.

Gehen wir einen Schritt weiter. Die Unendlichkeit Gottes ist definitionsgemäß grenzenlos und unaussprechlich und dem menschlichen Geist unbegreiflich; in ihrer Allgegenwart und Unteilbarkeit erstreckt sie sich auf das gesamte Universum; nichts ist außerhalb ihrer.

Gott hat darüber hinaus dem Menschen die Fähigkeit zu befehlen, zu herrschen, zu urteilen und zu entscheiden gegeben; dieser in uns gelegte Funke, diese neue Entsprechung zu Gott, sind natürlich nicht der Fülle des allerhöchsten Urbildes vergleichbar, aber sie sind doch in der Lage, uns die Größe der entsprechenden Vollkommenheiten in Gott fühlen zu lassen.

Theodor beendet die Auslegung des Satzes »Der Mensch ist nach dem Bilde Gottes geschaffen« mit einem streng theologischen Hinweis. Gott der Vater, sagt er, hat zwei Vermögen, Gott das Wort und der Sohn einerseits, der Heilige Geist andererseits; sie gehen gleichermaßen aber nicht auf die gleiche Weise aus ihm hervor und sind von ihm untrennbar. Unsere Seele hat ihrerseits zwei von ihr untrennbare Vermögen: die Vernunft und das Leben — durch die sie lebt und den Körper mit Leben erfüllt. Um besser verdeutlichen zu können, was unser Geist vom Hervorgang der göttlichen Personen als auch vom Grund, warum die eine »Sohn«, die andere »Geist« heißt, begreifen kann, zieht Theodor die verschiedene Weise, mit der der Schöpfer Adam und Eva erschaffen hat, als Beispiel heran.

Angesichts dieser hohen und ausschließlich auf den Menschen bezogenen Idee vom »Bilde Gottes« kann das Mittlerwesen zwischen Schöpfer und Geschöpf für Theodor nicht der Logos sein, wie dies besonders bei Origenes sichtbar wird, betont er doch auf der anderen Seite stets die Seinsgleichheit des Logos mit dem transzendenten Vater, und ebensowenig kann dies Christus (als Gottmensch) sein, weil sich auch durch ihn die seinsmäßige Kluft zwischen Schöpfer und Geschöpf hindurchzieht, auch nicht die Engel[12], sondern allein der Mensch, der als Bindeglied der Schöpfung ihr Herr ist, dem sie dienen muß, und damit zugleich Gottes Abbild. Zwar ist er selbst ein Geschöpf, doch ragt er aus den übrigen Kreaturen heraus. Der Mensch Jesus ist daher der Mittler zwischen Gott und den Menschen[13], die ihre Ebenbildlichkeit verloren haben.

Die ganze Schöpfung sollte im Menschen Gott ehren, da er das sichtbare

12 Vgl. CP 315f.
13 Vgl. CEpP II 88.

Bild des völlig unsichtbaren Gottes ist[14], aufgrund seiner Herrscher- und Richtergewalt sei er geradezu als Gott zu bezeichnen[15]. Die Vergöttlichung des Menschen ist Gnade, die besonders der Heilige Geist verleiht, der den Menschen von den vergangenen Sünden reinigt und für alle Zeit sündelos macht[16]. — Hier und nur in diesem Falle kennt Theodor »Gnade« im augustinischen Sinn. Die paulinische Gnadenlehre bezieht er ja vollständig auf das Jenseits.

Die Vergöttlichung des Menschen besteht für Theodor in der Unsterblichkeit, d.h. in der untrennbaren Verbindung von Leib und Seele[17]. Christus hat mit seiner Auferstehung die durch die Sünde verlorene Ebenbildlichkeit des Menschen wieder hergestellt[18]. Von dieser erneuerten Ebenbildlichkeit her, die uns in der Auferstehung wieder zuteil wird, wurde also die ursprüngliche Anlage entworfen. Die Vergöttlichung des Menschen besteht für Theodor in der Unsterblichkeit, d.h. in der untrennbaren Verbindung von Leib und Seele[19].

Wenn die Antiochener gerade darin das Ziel des Menschen sehen, so haben sie vielleicht einen aristotelischen Gedanken übernommen, sie haben ihn jedoch umgebaut: Die persönliche Unsterblichkeit nach der Auferstehung heben sie gegenüber den Aristotelikern hervor[20]. Aristoteles kennt keine persönliche Unsterblichkeit, sondern nur die der Art. Trotz der persönlichen Sterblichkeit »sollen wir nicht den Dichtern folgen, die uns mahnen, als Menschen, uns mit menschlichen und als Sterbliche mit sterblichen Gedanken zu bescheiden, sondern, soweit wir können, uns zur Unsterblichkeit erheben...«[21]. Den Sinn des Lebens des Einzeltieres sieht Aristoteles nur in der Aufrechterhaltung der Art; nur in ihr kann es ewig sein. Der Sinn des Lebens, so könnte Theodor dem entgegenhalten, besteht für den Menschen nicht in der Arterhaltung, sondern im Ziel der Vergöttlichung.

III. Die Seele des Menschen

Gott setzte den Menschen aus einer unsterblichen, unsichtbaren, vernunftbegabten Seele und einem sterblichen, sichtbaren Leib zusammen[22].

Unsere Seele hat zwei Vermögen, den Geist und das Leben, durch das die

14 Vgl. FrSyr 15.
15 Vgl. Devreesse, Essai 15.
16 CEpP 30, 43, 45f; CEvI 48.
17 Vgl. CP 138.
18 Vgl. CP 138; CEpP I 168f.
19 Vgl. CP 138.
20 Sie fordern die Unsterblichkeit ja gerade wegen der persongebundenen jenseitigen Vergeltung.
21 Nikomachische Ethik X,7.
22 FrSyr 5.

Seele selber lebt und den Leib belebt. An diesen zwei Zitaten läßt sich schon klar das dichotomische Menschenbild Theodors erkennen, d.h. der Mensch besteht aus Leib und Seele und diese übt sowohl vitale als auch geistige Funktionen aus.

Man wird bei Theodor zunächst ein dreiteiliges Menschenbild aus Leib, Vitalseele und Geistseele erwarten. Wenn er nämlich erklärt, der Mensch sei deswegen das sichtbare Abbild des unsichtbaren Gottes und als Herrscher über Engel, Tiere und Pflanzen und über die materiellen Dinge gestellt, weil er als Bindeglied der Schöpfung an der sichtbaren und unsichtbaren Welt teilhat und sie zusammenhält, so drängt sich die Vorstellung auf, der Mensch sei — konkret gesprochen — eine Zusammensetzung von Engel und Tier, das selbst wiederum aus einer Vitalseele und einem Körper besteht (von der anima vegetativa einmal abgesehen). Jedesmal jedoch, wenn Theodor seine Ansicht vom Menschen als Bindeglied erläutert, wird sie damit begründet, er habe an der Engelwelt und an den vier Elementen teil.

Das Tierreich wird dabei nie mit einbezogen. Theodor geht von der Unsterblichkeit der Seele aus: Leib und Seele des Tieres sind völlig voneinander abhängig. Jener zerfällt ohne die Seele. Diese, die im Blut ihren Sitz hat, belebt den Körper, geht aber zu Grunde, wenn das Blut vergossen wird. Sie hat nur in Verbindung mit der Materie eine eigene Hypostase. »Die menschliche Seele ist nicht wie diese, sondern existiert in eigener Hypostase, und steht viel höher als der Leib, da er sterblich ist, sein Leben von der Seele erhält und zugrundegeht, wenn ihn die Seele einmal verläßt. Sie jedoch dauert in ihrer eigenen Hypostase fort, denn sie ist unsterblich und kann keine Beeinträchtigung erfahren ... Der Unterschied zwischen einer menschlichen und einer tierischen Seele besteht darin, daß diese vernunftlos und ohne Hypostase ist, während jene unsterblich und nach einer richtigen Annahme auch vernünftig ist. Wer ist daher so unverständig und möchte behaupten ... es gäbe eine unsterbliche Natur ..., die vernunftlos ist. Das ist unmöglich, da alles seiner Natur nach Unsterbliche auch vernunftbegabt ist«[23]. Da also die menschliche Seele unsterblich ist, ist sie auch vernunftbegabt, da nur eine solche unsterblich sein kann. Die dritte Natur, nämlich die Geistseele und die Leibseele sind eins. Theodor hat ein zweigeteiltes Menschenbild.

Die Seele des Menschen ist im Gegensatz zu der des Tieres vernunftbegabt und daher unsterblich. Jedoch nicht nur deswegen, weil sie Geistseele ist, steht sie über dem Tod, auch ihre Lebenskraft unterscheidet sich von der des Tieres. Die Seele hat das Vermögen des Lebens, durch das sie selber lebt und den Leib belebt. Hätte sie nur die Aufgabe zu beleben, würde sie mit dem Körper zugrunde gehen wie die Tierseele; sie kann darüber hinaus auch allein

23 Hom V § 15.

leben. »Denn er (Moses, Gen. 2,7) sagt, der Mensch wurde nicht zu einer belebenden Seele, sondern zu einer lebenden, im Gegensatz zur Seele der Vernunftlosen, die sich mit dem Körper auflöst«[24].

Offensichtlich kommen in Theodors Seelenlehre aristotelische Vorstellungen zum Zuge, wenn er erklärt, die Tierseele besitze nur in Verbindung mit dem Leib eine eigene Hypostase[25]. Nach Aristoteles, so wie ihn die Antiochener kannten, gibt es keine persönliche Unsterblichkeit, wie wir schon gesagt haben; Alexander von Aphrodisias, von dem die Antiochener wahrscheinlich nicht nur die Kunst des Kommentierens, sondern auch aristotelische Philosophie selbst gelernt haben, begründet dies mit der Untrennbarkeit von Leib und Seele als Form des organischen Körpers. Wenn auch Theodor mit der Ansicht, die Seele sei ausschließlich auf den Leib als dessen Belebungsprinzip zugeordnet, nicht zufrieden sein konnte, so mag ihm diese Auffassung doch recht sympathisch gewesen sein.

Die Seele ist zwar unsterblich, sie löst sich nicht mit dem Leib auf, aber nach dem Tode fällt sie in eine Art Schlaf. Theodor spricht vom »Tod, der für die, welche an Christus glauben, einem langen Schlaf gleicht«[26]. Ähnlich äußert er sich zu 1 Thess. 5,6-10, wo Paulus von den Entschlafenen spricht: »... wenn wir auch dieses Leben verlassen haben — das nennt Paulus: Wir schlafen — haben wir doch alle (der Hoffnung nach) das ewige und unvergängliche Leben«[27].

Für Theodor gibt es also kein persönliches, bewußtes Fortleben der Seele nach dem Tod; sie schläft. Diese Auffassung hat Theodor hauptsächlich der Bibel entnommen. Nach dem Alten Testament lebt nicht die Seele allein weiter, sondern irgendwie das Schattenbild des ganzen Menschen. Das hebräische Wort für »Seele« (נפש) umfaßt Leib und Seele[28]. Wird nun dieses Wort ins Griechische mit ψυχή übersetzt, so haben wir bereits die Vorstellung von einer unsterblichen, empfindungslosen Seele nach dem Tod. Die Aussagen des Neuen Testaments sind nicht einheitlich, sie stimmen jedoch im großen ganzen mit denen des Alten überein. Man kann die Ansicht Theodors vom Schlaf der Seele nicht allein auf die Bibel zurückführen, sondern man muß allgemein semitische (und daher auch syrische) Einflüsse gelten lassen.

Aristotelische Gedankengänge dürften Diodor und Theodor eine Begründung für ihre biblisch-semitische Auffassung vom Schlaf der Seele nach dem Tod

24 CP 195.

25 Vgl. L. Abramowski, Zur Theologie Theodors von Mopsuestia, in: ZKG, 4. Folge, X,72 (1961), 263ff.

26 A. Mingana, The Lords Prayer and the Sacraments of Baptism and the Eucharist, Cambridge 1933, 51.

27 CEpP II,34.

28 Zum Begriff (npš) siehe H. Seebass; Wörterbuch zum Alten Testament (hg. v. J. Botterweck, H. Ringgren, H.-J. Fabry), V, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1976, 531-555.

gegeben haben. Nach Aristoteles ist ja die Geistseele, genau genommen der Nus[29], zunächst wie eine unbeschriebene Tafel, die erst aus den Vorstellungsbildern den Wesensgehalt der Dinge abstrahiert. Ohne sinnliche Wahrnehmung gibt es keine φαντάσματα und auch keine νοήματα. Das Ziel und die Vollendung dieses Lebens und dieses Todesschlafes der Seele ist die Unsterblichkeit des ganzen Menschen, d.h. die Auferstehung. Wenn sich auch unsere Neuschöpfung menschlichem Begreifen entzieht, so ist sie doch zur Sinnerfüllung dieses Lebens notwendig. »Als die Offenbarung der Söhne Gottes bezeichnet er (Paulus) die Auferstehung, wobei er mit Adoption die Unsterblichkeit im ganzen meint, da seiner Ansicht nach Unsterblichsein heißt, zu den Söhnen Gottes zu gehören. Deshalb sagt auch David (Ps.82,6-7): 'Wohl habe ich gesprochen: Götter seid ihr, ihr alle seid Söhne des Höchsten. Doch wahrlich, wie Menschen sollt ihr sterben, sollt stürzen wie einer der Fürsten'«[30]. Der Mensch ist »gleichsam Gott«; mit der Auferstehung wird er unsterblich, und damit ist der große Makel an seiner Göttlichkeit beseitigt. Natürlich bleibt der unsterbliche Mensch immer ein endlicher, geschaffener Gott, aber als der sichtbare Vertreter des unsichtbaren Schöpfergottes wird er dauernd über die übrige Schöpfung herrschen.

Die Auferstehung ist somit »nicht nur die Erneuerung und Wiederherstellung des gegenwärtigen Zustandes, sondern seine Vollendung«[31]. Die ganze Schöpfung harrt auf die untrennbare Verbindung von materiellem und geistigem Menschen, auf den sie zugeordnet ist.

In der Unsterblichkeit nach der Auferstehung und in der Freiheit von der Sünde besteht für Theodor das Endziel des Menschen: sein Heil: »Die Auferstehung nennt er (Paulus) unsere Erlösung (σωτηρία), da wir dann die wahre Erlösung (Heil) genießen werden«[32].

In dieses natürliche Leben des Menschen greift die Heilsgeschichte, genau genommen die Geschichte der stufenmäßigen Ankündigung des Heils, der Auferstehung, ein.

BIBLIOGRAPHIE

CEpP = Theodori episcopi mopsuesteni in epistolas B. Pauli commentarii, I, II, ed. H. B. Swete, Cambridge 1880, 1882.

CEvI = Theodori mopsuesteni commentarius in Evangelium Ioannis apostoli , ed. J.-M. Vosté (CSCO series IV, t. III), Paris 1940.

29 Zur Nus-Lehre bei Aristoteles siehe Vogt, Origenes, 4f.; 13f.
30 CP 133.
31 CP 157.
32 CP 163; vgl. CP 139.

CPsSyr = Théodore de Mopsueste. Fragments syriaques du Commentaire des Psaumes (Psaume 118 et Psaumes 138-148), édités par L. van Rompay (CSCO 435, Syr/189), Louvain 1982.

CP = K. Staab, Pauluskommentare aus der griechischen Kirche, Münster ²1984.

CPs = R. Devreese, Le commentaire de Théodore de Mopsueste sur les Psaumes (I-LXXX), (Studi e Testi 93), Città del Vaticano 1939.

Hom = R. Tonneau, R. Devreesse, Les Homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste (trad., introd., index), (Studi e Testi 145), Città del Vaticano 1949.

CPr = Theodori mopsuesteni commentarius in XII Prophetas (Einleitung u. Ausgabe) v. H. N. Sprenger (Göttinger Orientforschungen, V. Reihe: Biblica et Patristica, 1), Wiesbaden 1977.

PG = Migne, PG 66, 123-1020.

FrSyr = E. Sachau, Theodori mopsuesteni fragmenta syriaca, Leipzig 1869.

Devreesse, Essai = R. Devreesse, Essai sur Théodore de Mopsueste, (Studi e Testi 141), Città del Vaticano 1948.

Vogt, Origenes = H. J. Vogt, Origenes. Der Kommentar zum Evangelium nach Mattäus, 1 (Einl., Übers. u. Anm.), (Bibliothek der griechischen Literatur, 18), Stuttgart 1983.

FRÉDÉRIC RILLIET

Une homélie métrique sur la fête des hosannas attribuée à Georges évêque des Arabes[1]

INTRODUCTION

J.-M. Sauget, à la mémoire duquel je dédie ce travail, avait orienté une part de sa recherche vers l'étude des homéliaires liturgiques conservés dans l'église jacobite. Depuis son étude de deux homéliaires de la Bibliothèque Vaticane en 1961[2], il avait fait découvrir ou mieux connaître le Vatican Syriaque 253[3], le British Library Add. 12165[4], le Berlin 28[5], les deux homéliaires de Damas 12/19 et 12/20[6] et, enfin, l'homéliaire ADD. 12008 de l'Oriental Institute de Chicago[7] du XIIe-XIIIe s.

1 J'ai présenté cette homélie au Ve Symposium syriacum de Leuven (IX.1988). Par ailleurs, je tiens à exprimer ma reconnaissance au R.P. F. Graffin et à M. R.-G. Coquin, qui ont bien voulu prendre la peine de relire ma traduction. Ma gratitude va enfin à MM. Assfalg et Kaufhold qui ont fait bon accueil à ce travail dans la présente revue.

2 Cf. J.-M. Sauget, «Deux homéliaires de la Bibliothèque Vaticane», dans *OrChrP* 27, 1961, pp. 387-424.

3 Cf. J.-M. Sauget, «L'homéliaire du Vatican 253. Essai de reconstitution», dans *Le Muséon* 81, 1968, pp. 297-349.

4 Cf. note 1 et 2 et récemment J.-M. Sauget, «Pour une interprétation de la structure de l'homéliaire syriaque: MS. British Library Add. 12165», dans *Ecclesia Orans* 3, 1986/2, pp. 121-146.

5 Cf. J.-M. Sauget, «Le manuscrit Sachau 220. Son importance pour l'histoire des homéliaires syro-occidentaux», dans *Annali dell'Istituto Universitario Orientale*, 1985, pp. 367-97, remet bien les choses en place après le travail de E. Malki, *Die syrische Handschrift Berlin Sachau 220*, (*Heidelberger orientalische Studien*, Bd. 6), Frankfurt am Main, 1984. Cf. aussi S. Brock, dans *JSSt* 30, 1985, pp. 298-301. S'intéressant principalement à la structure de ces manuscrits dans le but de cerner l'histoire des collections homilétiques, le *Scriptor* de la Vaticane a pourtant préparé le terrain aux éditeurs de textes de ce genre.

6 Cf. J.-M. Sauget, «Nouvelles homélies du commentaire sur l'Évangile de St-Luc de Cyrille d'Alexandrie dans leur traduction syriaque», dans *Symposium syriacum 1972* (= *OrChrA* 197), Rome, 1974, pp. 444-ss. Cf. également S. Brock, dans son édition de Jacques d'Édesse, cf. *art. cit.* à la note 26.

7 Pour ce manuscrit, cf. J.-M. Sauget, *art. cit.* à la note 3, p. 324, n. 25 et «Une homélie de Proclus de Constantinople sur l'Ascension de Notre-Seigneur en version syriaque», dans *Le Muséon* 82, 1969, pp. 5-6. Voir aussi A. Vööbus, *Handschriftliche Überlieferung der memre-Dichtung des Ja'qob von Serug*, dans *CSCO* 344 (subsidia 39: vol I) 1973, pp. 121-27 et *CSCO* 345 (sub. 40: vol II) 1974, pp. 80-7. Pour notre homélie voir aussi A. Vööbus, «The Discovery of New Important «Memre» of Giwargi, The Bishop of The Arabs», dans *JSSt* 18, 1973, pp. 235-37.

De cet imposant *codex* à trois colonnes, en écriture estranghelo, est tirée l'homélie *sur les Hosannas* attribuée à Georges des «Nations», que le regretté *Scriptor* de la Bibliothèque Vaticane m'avait signalée et dont il m'avait fourni le microfilm. Elle se trouve, avec le numéro d'ordre 92, aux feuillets 158v°a-160r°c de l'homéliaire, dans une riche section de pièces pour le début de la «grande semaine» et plus précisément entre les mēmrē sur *les Hosannas* de Jacques de Saroug (Bedjan I,18[8] = n. 91) et du Pseudo-Ephrem[9] (= n. 93).

A ma connaissance aucun autre témoin ne contient ce texte. Celui de Chicago est cependant assez clair pour justifier la présente édition. Il n'y a qu'un mot au v. 46 qui me semble faire vraiment problème et deux mots illisibles pour lesquels je n'ai pas trouvé de conjecture satisfaisante (v. 235 et 267). Il faut, d'autre part, regretter la disparition du vers 234, qui s'explique probablement par une inattention du copiste. Celui-ci a sans doute omis le dernier de cette longue suite de vers en anaphore.

Contenu, forme et plan

Le mēmrō pour la fête des Rameaux de Georges emprunte la forme du mètre dodécasyllabique sarouguien. En général, il rappelle d'ailleurs sur plus d'un point l'évêque de Batnan, ne serait-ce déjà que par son exorde en forme d'invocation, où l'orateur demande au Seigneur l'aptitude à Le proclamer dignement. Semblable à Jacques également, la disposition externe qui combine un plan thématique et un plan inspiré par l'enchaînement des péricopes du texte ou des événements bibliques choisis dans le récit évangélique. De ce point de vue, l'orateur, harmonisant les Evangiles, fait débuter le récit par l'annonce lucanienne de la Passion et de la Résurrection (*Luc* 18,31-33). Il enchaîne sur l'épisode de la guérison de l'aveugle Timée selon Marc (*Mc* 10,46-52) et passe ensuite aux diverses prophéties vétérotestamentaires des Rameaux en les confrontant aux événements de l'entrée triomphale de Jésus à Jérusalem, dans sa version matthéenne (*Mt* 21). Il termine par les pleurs de Notre Seigneur sur Jérusalem, en suivant ici de nouveau le troisième Evangile (*Lc* 19,41-44).

8 Cf. P. Bedjan, *Homiliae selectae Mar Jacobi Sarugensis*, Leipzig, 1905.

9 Cf. E. Beck, *Des heiligen Ephraem des Syrers Sermones II*, dans *CSCO*, vol. 311 (syr. 134), 1970, pp. 55-78. Les autres homélies sont celles de Sévère d'Antioche (n. 84), *Homélie XX, sur la rencontre de Notre Seigneur, c'est-à-dire sur la fête des Hosannas et sur: «il est béni»*, éd. M. Brière, F. Graffin, *Les Homélies cathédrales de Sévère d'Antioche, PO* 37, fasc. 171, 1975, pp. 46-63; du Pseudo-Chrysostome, cf. éd. F. Rilliet, «Une homélie syriaque sur la fête des Rameaux attribuée à Jean Chrysostome», dans *Parole de l'Orient* 8, 1977-8, pp. 151-216 (= n. 90) et de Jacques de Saroug, *Homélie IV sur le dimanche des Hosannas*, éd. F. Rilliet, *Jacque de Saroug. Six homélies festales en prose, PO* 43, fasc. 196, 1986, pp. 586-609 (= n. 94).

Comme chez l'évêque de Batnan, on aurait peine à trouver un modèle à cette harmonie biblique quand on aura constaté qu'elle correspond à un choix orienté par le *consilium* catéchétique de l'auteur. Le plan thématique ordonne la disposition du matériau biblique et exégétique.

Le Seigneur, qui se révèle lors des Rameaux à la fois comme Dieu élevé et homme humilié, doit être loué. Le paradoxe de cette double révélation, celle de la Puissance dans l'AT et celle de la petitesse dans l'Economie du Fils, est le noeud que l'orateur veut résoudre (vv. 1-29):

«2. (15) Seigneur, où te verra l'Esprit qui s'émerveille de toi,
En-haut, au ciel ou sur la terre, puisque tu es Un.
(17) Dans le sein du Père, nous te considérerons spirituellement,
Ou également dans le sein de (ta) Mère, la Vierge, corporellement.
(19) Lorsque tu es monté sur les ailes du vent et que tu voles,
Ou lorsque tu montes un ânon, le petit d'une ânesse, en notre lieu.
...
3. (31) Parlons maintenant du chemin que foula Notre Seigneur.
Lorsqu'il quitta Jéricho pour monter à Jérusalem.
(33) Le Verbe du Père, qui devint chair et habita également parmi nous,
Et qui voulut accomplir l'Économie à cause de nous,
(35) S'est préparé à supporter la passion pour notre salut,
L'outrage, la moquerie, les blessures, la croix et la mort.
...
(43) Notre Seigneur sortit de Jéricho pour marcher sur le chemin,
Et des signes accoururent, comme des messagers précédant sa montée.

L'Écriture va donner sur ce chemin de l'Économie, des «signes avant-coureurs» qui vont permettre de résoudre l'énigme du paradoxe de l'Incarnation (vv. 31-272; 31-44 sert d'introduction). C'est ce qu'indique d'abord la guérison de l'aveugle Timée (vv. 45-98). Celui-ci a reconnu et confessé l'égalité entre l'homme Jésus et le Fils de Dieu. Il a vu, comme le peuple des Gentils, la lumière. Avant lui, les prophètes (99-242) avaient, d'autre part, annoncé l'equivalence entre le Seigneur des terrifiantes épiphanies dont ils furent témoins et celui qui chevauche un ânon dans l'humilité. Le prédicateur peut donc conclure:

«(251) C'est le même (Seigneur) qu'ont loué les troupes des célestes,
Et le même qu'ont célébré les troupes des terrestres.
(253) Avec des rameaux d'oliviers et des palmes, il était célébré,
Lui le terrestre et céleste, qui n'est pas séparé.
(255) Car il est suprême, miséricordieux et plein de pitié,
A la fois Dieu et homme, véritablement».

Renouant avec le thème de l'exorde, l'homéliste montre comment le peuple juif n'a pas compris le message des prophètes et omet de louer son Seigneur s'avançant sur le chemin de la souffrance. Jésus annonce la destruction de la ville sainte (vv. 243-272) tandis que la nouvelle épouse, l'Église, est exhortée à louer dignement son Seigneur (vv. 273-292).

Cet enchaînement thématique et catéchétique est d'ailleurs confirmé par la structure du discours, construit selon les habitudes non rigides de la *dispositio* rhétorique de l'Antiquité tardive, commune à Jacques et à bien d'autres. L'exorde, l'introduction et la conclusion empruntent la forme de l'invocation au Seigneur. L'«argumentation», celle de la narration et de l'explication, mais d'une manière tout à fait originale en ce qui concerne le témoignage des prophètes, nous y reviendrons.

Pour l'ornementation rhétorique, nous retrouvons ici aussi bon nombre des tropes et figures des orateurs de l'Antiquité tardive et plus particulièrement des poètes.

Enfin, du point de vue du genre littéraire, même mélange que chez le docteur de Batnan entre enseignement d'une ou deux idées simples mais fondamentales et commentaire biblique. L'homélie attribuée à Georges n'emprunte presque pas, sinon aux vv. 289-292, un style festif ou festal, style qui use généralement à l'envi de mots tels que «fête» et «aujourd'hui». On trouve ici plutôt un genre catéchétique et biblique avec une parénèse impersonnelle, dans le sens qu'elle ne s'adresse non pas explicitement à l'auditoire, mais génériquement à l'«Église».

Place dans le dossier des homélies sur les Rameaux[10]

Ayant étudié ce dossier ailleurs, je me contenterai de signaler ici très brièvement les affinités et les divergences de notre texte. Pour le thème de la Louange, on retrouve les oppositions traditionnelles entre la louange céleste et la louange terrestre, entre les anges et les enfants qui rivalisent pour glorifier leur Seigneur, entre les Juifs qui la refusent et les petits, symbole des Gentils, qui l'offrent. On a également le thème parénétique de la louange de tous les âges et de toutes les conditions des chrétiens et celui, qu'affectionnait particulièrement Jacques de Saroug, de la louange universelle. Enfin, l'auteur de notre texte voit dans les pierres de Luc 19,40 un symbole des Gentils, rompant par là avec l'exégèse littérale rencontrée chez Jacques, où les pierres

10 Je reprends ici la même division des thèmes que celle que j'avais adoptée dans mon analyse de l'homélie pseudochrysostomienne citée en note 9. Pour les parallèles, je me permets d'y renvoyer le lecteur.

muettes sont celles qui se manifestèrent lors de la Crucifixion[11]; en outre, il a omis de s'arrêter sur l'explication du sens du mot Hosanna.

Pour le thème de l'ÂNON, notre homéliste fait état des exégèses suivantes: l'ânon symbolise les Gentils, la vigne à laquelle il est attaché selon *Gn* 49 et les sarments, — ce trait semble particulier à notre homélie — «le Christ selon la chair et les éclairs qui rayonnent de lui»; le fait qu'il s'assoie dessus, la *vocatio Gentium* et qu'il y ait deux disciples, s'explique parce qu'il y a deux ordres d'Église, celle des prophètes et celle des apôtres — comme par exemple chez Cyrille d'Alexandrie[12]. Enfin, l'ânon est opposé aux montures orgueilleuses ainsi qu'aux montures célestes du Seigneur, selon un choix traditionnel de passages vétérotestamentaires. Le DOSSIER SCRIPTURAIRE et notamment prophétique ne s'écarte pas des textes habituels, mais on notera comment notre prédicateur élargit le contexte de ses citations (il paraphrase tout le début du *Ps* 8 ou presque entièrement la vision d'Ézéchiel). Il ajoute par ailleurs l'utilisation du *Ps* 150 dans l'intervention de David. En revanche, rien n'est dit sur le symbolisme des vêtements, des rameaux d'olivier et des palmes.

Pour ce qui est des THÈMES THÉOLOGIQUES, on marche encore sur les sentiers battus, particulièrement dans l'église «monophysite»: paradoxe de la présence simultanée du Christ au ciel et sur terre, unicité de sa Personne, place des Rameaux dans le chemin de l'Économie, qui va de l'Incarnation à la mort sur le croix, mépris de la Synagogue, son rejet et élection des Gentils. Par contre, à l'instar des pièces syriaques, l'homéliste n'insiste pas particulièrement sur le thème de l'enfance, comme condition du chrétien, requise pour s'approprier le salut.

Rien d'original dans tout cela. L'auteur connaît bien le dossier des homélies syriaques et fait état des thèmes qui y ont été mis en évidence par Jacques de Saroug et le Ps-Ephrem. Les quelques omissions que j'ai relevées dans l'explication de symboles se rapportent plutôt aux homélies en langue grecque et à l'homélie pseudochrysostomienne que j'avais naguère trouvée proche de Sévère d'Antioche[13]. L'homélie attribuée à Georges, mis à part quelques petits détails que nous avons relevés, se contente de réordonner le matériel traditionnel.

11 Cf. à ce propos mon article: «La louange des pierres et le tonnerre. Luc 19,40, chez Jacques de Saroug et dans la patristique syriaque», dans *Revue de Théologie et de Philosophie* 117, 1985, pp. 293-304.

12 Cf. Hom. 130 *sur l'Évangile de Luc*, éd. R. PAYNE-SMITH, *S. Cyrilli commentarii in Lucae Evangelium quae supersunt syriace*, Oxford, 1858, p. 360, l. 13-ss; trad. ID., *A Commentary upon the Gospel according to S. Luke by Cyril, from an ancient Syriac Version*, vol. II, Oxford, 1859, p. 608, dernier paragraphe.

13 Cf. note 9.

Un témoin littéraire du «bîma»

Toute l'originalité de ce sermon réside dans la manière dont sont présentés les éléments traditionnels. L'orateur a su donner un découpage de l'histoire des Rameaux, un plan et un but originaux à son homélie. Elle ne constitue pas un simple plagiat de ses prédécesseurs, mais une nouvelle présentation d'une matière bien connue, qui ne manque ni d'intelligence ni de charme, en particulier dans sa manière d'invoquer le témoignage prophétique:

«7. (99) Notre Sauveur prit la route et une grande foule le suivait,
Et il s'approcha de Bethphagé et de Béthanie, puis y parvint.

(101) Et l'Esprit des prophètes souffla sur leurs tombes,
En leur criant: «Prophètes du Seigneur, sortez de là!

(103) Réveillez-vous, réveillez-vous et sortez de la tombe, en hâte,
Et voyez le prodige qui s'accomplit sur le Mont des Oliviers.

(105) Celui que je chante depuis longtemps par (l'intermédiaire de) vos langues,
Est venu pour être réellement comme vous l'avez dit.

(107) Que chacun d'entre vous apporte le livre de sa prophétie,
Et qu'il monte lire sur le bîma élevé, c'est à dire sur le Mont!»

(109) Le Mont des Oliviers est en-haut et en-dessous s'étend Sion,
Et la voix d'en-haut s'empare de celui qui est le plus bas.

(111) L'Esprit a rassemblé les prophètes du Seigneur de partout,
Et il les a fait monter sur le Mont des Oliviers et les y a placés[14]».

Ainsi Zacharie, Ézéchiel, Ésaïe et David se succèdent sur le bîma pour y lire le passage de leur livre se rapportant à la fête des Hosannas[15]. Cette mise en scène évoque la liturgie de la *Parole*, où l'orateur donne sa prédication après les lectures bibliques. Pour celles-ci les lecteurs de l'Ancien Testament ont rejoint le clergé sur le bîma pour lire le livre sacré[16]. Par un procédé tout à fait pédagogique, notre auteur intègre donc ces actes liturgiques à sa description de l'entrée de Jésus à Jérusalem, là où Jacques de Saroug et le Pseudo-Ephrem se contentent de faire participer les prophètes au cortège de la fête, comme Zacharie, par exemple, courant comme un hérault dans les rues de Sion[17] ou David excitant les enfants à la louange[18]. Cette tendance à

14 Cf. encore vv. 135-40; 155-158; 183-4; 207-212.
15 Avant les prophètes proprement dits qui peuvent lire un livre sur le bîma, accourt le patriarche Jacob pour venir proclamer son oracle. Il ne nous est pas dit s'il monte lui-aussi sur l'estrade.
16 Cf, déjà dans les *Constitutions Apostoliques* II, c. 57 (éd. M. Metzger, *Sources Chrétiennes* 320, Paris, 1985, pp. 313-4).
17 Cf. Jacques de Saroug, Tūrgomō IV,21, éd. citée à la note 9.
18 Cf. Ps-Ephrem 188-9, éd. citée à la note 9.

tenir compte des actes liturgiques se confirme dans la conclusion, où l'homéliste terminant sur une anticipation de la fête de la Crucifixion, semble bien faire allusion à la veillée pascale, probablement à l'adoration de la Croix[19], et, en parlant du «signe de la croix de feu», à une onction baptismale[20].

Notre homélie constitue donc une attestation littéraire intéressante de l'usage du «bîma» dans les communautés occidentales de langue syriaque. On sait, que les attestations littéraires de cet aménagement liturgique sont rares dans ces communautés, alors que les témoignages archéologiques y sont fréquents, du moins dans certaines régions et notamment dans le maphrianat de Tagrit[21].

Georges Évêque des Arabes : une attribution possible ?

Pour terminer, on constatera que, dans l'état actuel des connaissances sur Georges évêque des Arabes (640?-724), rien de décisif ne peut être affirmé quant à l'attribution de ce texte.

Georges est connu pour avoir été un brillant élève de Jacques d'Édesse — il en aurait achevé l'Héxaméron que le grand théologien finissait d'écrire quand la mort le surprit en 708 — et notamment pour ses traductions en syriaque des œuvres d'Aristote[22]. Il fut également évêque de tribus arabes de la région de Ḥyrtā (al-Ḥirā arabe, capitale des Lakhmides), dans un des diocèses du

19 Cf. vv. 281-2. Cf. A. RÜCKER, «Die Adoratio Crucis am Karfreitag in den orientalischen Kirchen», dans *Miscellanea liturgica (Festschrift L.C. Mohlberg)*, I, Roma, 1948, pp. 379-406.

20 V. 284 et cf. S. BROCK, «Some Early Syriac Baptismal Commentaries», dans *OrChrP* 46, 1980, pp. 20-61 et notamment p. 37. Ce sont ces textes qui ont probablement servi de base à l'*Explication des mystères* justement attribuée à Georges des Arabes, éd. R.H. CONNOLLY, H.W. CODRINGTON, *Two Commentaries on the Jacobite Liturgy*, London, 1913, p. 13, (trad. all. cf. V. RYSSEL, *Georgs... op. cit.* à la note 22, pp. 36-ss.). Pour W. STROTHMANN, *op. cit.* à la note 25, p. XLVII l'attribution de ce texte à Georges des Arabes va de soi, tandis que Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn, 1922, doute qu'il puisse être du VIIIe siècle. En tout état de cause, il ne fait pas mention du bîma, comme l'a relevé R. Taft. *art. cit.* à la note suivante, p. 352.

21 R.-G. COQUIN, «Le 'Bîma' des Églises syriennes», dans *OrSyr* 10, 1965, pp. 443-74 et R. TAFT, «Some notes on Bema on the East and West Tradition», dans *OrChrPer* 34, 1968, pp. 324-359. Pour l'archéologie, cf. en dernier lieu G. Tchalenko, E. Baccache, *Églises de village de la Syrie du Nord* (*Institut français d'Archéologie du Proche Orient* 105), Paris, 1979-80.

22 Cf. BAUMSTARK, pp. 257-8, C. MOSS, *Catalogue of Syriac Books and related Literature in the British Museum*, London, 1962, col. 386-8 et I. ORTIZ DE URBINA, *Patrologia syriaca*, Rome, 2e éd., 1964, pp. 183-4. Pour plus de détail voir : V. RYSSEL, *Ein Brief Georgs, Bischofs der Araber an den Presbyter Jesus, aus dem Syrischen übersetzt und erläutert*, Gotha, 1883 et ID., *Georgs des Araberbischofs Gedichte und Briefe, aus dem Syrischen übersetzt und erläutert*, Leipzig, 1891. Pour Aristote les travaux de Furlani sont essentiels et pour la question des scholies aux homélies de Grégoire de Nazianze on verra A. DE HALLEUX, «Les commentaires syriaques des discours de Grégoire de Nazianze», dans *Le Muséon* 98, 1985, pp. 109-112.

«Bēth ʿArabayē» sous la juridiction du maphrianat de Tagrit[23]. En tant que tel il dût également tenir des discours moins savants, dont quelques mēmrē constituent probablement les vestiges. Parmi ceux-ci on connaît surtout les deux mēmrē *sur le Myron*, dont l'attribution du plus long[24] a été mise en doute par W. Strothmann[25], sur la base d'arguments à vrai dire assez ténus. En partant du témoignage de certains manuscrits, il veut en faire une œuvre de Jacques de Saroug. Pour ma part je suivrais plutôt S.P. Brock, qui fait justement remarquer que l'onction postbaptismale avec le myron n'est pas mentionnée ni par Narsaï ni par l'évêque de Batnan[26].

Les recherches de A. Vööbus[27] ont mis à jour quelques pièces supplémentaires: l'homélie *sur la vie de Sévère d'Antioche* qui a été étudiée surtout du point de vue rhétorique par Mme K. McVey[28], une homélie *sur les quarante martyrs de Sébaste*, une autre *sur la sépulture des évêques* et, enfin, celle que nous présentons ici.

Aucun travail de critique interne n'ayant été entrepris jusqu'à maintenant — il dépasserait d'autre part le cadre de cette étude —, il me semble difficile d'être sûr que la paternité du mēmrō revienne à notre Georges. Il n'est, pour commencer, pas le seul à avoir porté ce nom et l'on sait combien les scribes peuvent parfois proposer des attributions fantaisistes. Entre autres, on connaît Georges de Saroug, dont le mēmrō sur la vie de Jacques de Saroug ne diffère pas énormément à première vue du style des homélies métriques attribuées à

23 Cf. RYSSEL, *Ein Brief…, op. cit.* à la note précédente, pp. 10-13 et J.M. FIEY, «les Diocèses du 'maphrianat' syrien 629-1860», dans *Parole de l'Orient* 5, 1974, pp. 136-ss. et not. p. 369. Un certain flou règne à propos de l'emplacement du siège: Kufā, Ḥirā appelée aussi ʿAqulā? A l'époque de Georges, un évêque Bakos est également en siège à ʿAqulā. Le R.P. Fiey pose le problème sans toutefois discuter l'hypothèse de Ryssel, qui distingue ʿAqulā-Ḥyrtā et Deir-ʿAqulā, près de Bagdad.

24 Cf. V. RYSSEL, *Poemi siriaci di Giorgio vescovo degli arabi, VIII sec.*, Mem. della reale accademia dei Lincei, Roma, 1888 (édition du texte syriaque) et V. RYSSEL, *Georgs…*, cité à note 22 (traduction allemande).

25 Cf. S. STROTHMANN, *Das Sakrament der Myron-Weihe in der Schrift* de ecclesiastica hierarchia *des Pseudo-Dionysios Areopagita in syrischen Übersetzungen und Kommentaren*, dans *Göttinger Orientforschungen, I. Reihe Syriaca*, Bd. 15, I, Wiesbaden, 1977, pp. LXVII-XLIX.

26 S. BROCK, «Die Tauf-Ordines der altsyrischen Kirche, insbesondere die Salbungen der Taufliturgie», dans *Liturgisches Jahrbuch*, 28, 1978, pp. 11-18 (= *Studia Liturgica* 12, 1977, 177-83 en anglais) et en particulier p. 14 et S. Brock, «Jacob of Edessa's Discourse on the Myron», dans *OrChr* 63, 1979, pp. 20-ss, note 5. Cf. aussi B. BOTTE, «Le baptême dans l'église syrienne», dans *OrSyr* 1, 1956, pp. 137-55 et notamment 146-48.

27 Cf. «The Discovery of New Important 'Memre' of Giwargi, The Bishop of The Arabs», dans *JSSt* 18, 1973, pp. 235-37.

28 Cf. K. MCVEY, *The Memra on the Life of Severus of Antioch, Composed by George, Bishop of the Arab Tribes* (thèse inédite de Harvard University, 1977), que je n'ai pu consulter, mais dont on peut prendre connaissance par le compte rendu de A. De Halleux, dans *Le Muséon* 94, 1981, pp. 208-11.

l'évêque des Arabes[29]. Jacques d'Édesse, le maître de notre écrivain, adressa également deux lettres à un certain Georges, lui aussi de Saroug[30].

Quoiqu'il en soit de l'attribution, certains éléments (connaissance du dossier des homélies *sur les Hosannas*[31], manière d'intégrer l'explication des actes liturgiques) vont toutefois dans le sens d'une datation tardive (VIIe-VIIIe s.).

29 Cf. J.-B. ABBELOOS, *De vita et scriptis S. Jacobi Batnarum Sarugi in Mesopotamia episcopi*, Louvain, 1867, pp. 22-103. Il a en outre l'avantage de mentionner le bîma (p. 40-41, v. 1454-5), qui joue un si grand rôle dans notre mēmrō. Il s'agit sans aucun doute d'un *topos* oratoire, mais il est quand même frappant de noter que la finale de ce texte (pp. 80-85) contient une demande au Seigneur de bénir le clergé, les fidèles et la terre, proche de celle de notre homélie *sur les Hosannas* et des mēmrē *sur le Myron*, surtout dans la recension courte.

30 Cf. G. PHILLIPS, *A letter by Jacob Bishop of Edessa on Syriac Orthography*, London, 1869 et F. NAU, «Lettre de Jacques d'Edesse au Diacre Georges sur une hymne composée par Saint Ephrem et citée par Jean Maron», dans *ROC* 6, 1901, pp. 115-31.

31 La tendance à traiter tous les thèmes connus se rapportant aux Rameaux est nette par rapport à Jacques de Saroug, qui a besoin de trois homélies pour aborder les mêmes: cf. Bedjan III, n. 88 (*sur l'aveugle Timée*); I, n. 18 (*sur les Hosannas*); V, n. 174 (*sur les Hosannas et sur l'ânon*), qui a en fait de fortes chances d'être inauthentique.

GEORGES ÉVÊQUE [illegible]

Lemme: Encore un mêmrâ [illegible], sur le rythme de Mār Jacques: sur la sainte [illegible] au milieu de la [illegible]

1. Fils de Dieu, la hauteur [illegible]
Comble ma bouche de la [illegible]
[illegible]
Ô Toi[1] dont le ciel et la terre [illegible]
[illegible]
Très-Haut [illegible]
Exalte mon esprit pour [illegible]
Ô Toi devant qui les [illegible]
Devant toi je me prosterne [illegible]
[illegible]
Toi qui montes les Chérubins [illegible]
Donne-moi la parole [illegible]
Toi qui es glorifié par [illegible]
[illegible]

2. Seigneur [illegible]
[illegible]
Dans le sein du Père [illegible]
Ou également dans le sein de la [illegible]
Lorsque tu es monté sur [illegible]
[illegible]
Quand [illegible]
Ou, quand, des vêtements [illegible]

1 Litt.: Celui … la syntaxe [illegible] discours à la seconde. Cela n'était pas possible [illegible]
2 Litt.: fais abonder.

Georges évêque des Arabes: sur les Hosannas.
Chicago, Oriental Institute Add. 1200 8, ff. 158v°a-160r°c.

ܬܘܒ ܡܐܡܪܐ ܕܡܪܝ ܓܘܪܓܝ ܐܦܣܩܘܦܐ[1] ܕܥܡ̈ܡܐ ܥܪܒܝܐ ܕܡܪܝ, [158v°a]
ܡܡܘܒ : ܥܠ ܥܐܕܐ ܩܕܝܫܐ ܕܐܘܫܥܢ̈ܐ. ܠܡܫܡ ܕܝܢ ܕܢܡܪ ܒܡܠܬܐ
ܘܒܗܬܐ ܕܠܗ ܥܐܕܐ ܩܕܝܫܐ ܒܕܘܪܬܐ ܕܒܝܬ ܩܕ̈ܝܫܐ ܕܠܗ
ܕܒܡܪܐ ✥

1 ܒܪ ܐܠܗܐ ܕܪܡܐ ܘܒܡܘܡܐ ܡܠܟ ܬܫܒܘܚܬܗ :
ܡܠܟ ܦܘܡ ܫܘܒܚܐ ܕܦܐܐ ܠܪܘܡܟ ܘܠܡܘܡܟ ✥
(3) ܐܦ ܕܫܒܚܐ ܘܐܪܥܐ ܠܫܒܚ ܦܬܚ ܫܘܒܚܗ :
ܘܟܡ ܒܝ ܩܠܐ ܕܕܡܪܢ ܫܘܒܚܟ ܒܬܪܥܬܐ ✥
(5) ܕܪܝܐ ܘܐܦ ܗܘ ܡܢ ܡܪܟܒܬܐ ܕܟܪ̈ܘܒܐ ܠܗ :
ܕܪܡ ܬܪܥܗ, ܕܬܪܘܢ ܕܪܡܐ ܕܫܒܚܘܬܟ ✥
(7) ܐܘ ܕܥ̈ܠܝܐ ܐܦ ܬܫ̈ܒܚܬܐ ܦܪܕܝܢ ܘܡܕܡܗ, :
ܠܟ ܦܪܕ ܐܢܐ ܡܠܐ ܗܘܢܝ ܡܢ ܡܠܘܬܟ ✥
(9) ܒܬܪ ܡܢ ܟܠ ܕܫܡܥ ܢܦܫܗ ܡܠܠܬ :
ܐܒܬܪ ܒܢܝ, ܠܡܠܘܫܘ ܠܫܘܒܚܘܬܟ ✥
(11) ܪܒܝܢ ܠܪ̈ܘܒܐ ܕܪܒܝܢ ܒܠܠܐ ܒܬ ܐܪ̈ܒܥܐ :
ܗܒ ܠܝ ܡܠܬܐ ܕܦܘܡܐ ܕܬܘܪܝ ܡܫܒܚܘܬܟ ✥
(13) ܫܒܚ ܡܢ ܟܠܐ ܕܫܒܚܘܗ, ܫܒܪ̈ܐ ܒܐܘ̈ܫܥܢܘܗܝ :
ܦܬܚ ܠܝ ܬܪ̈ܥܐ, ܠܫܒܚܘ ܠܡܫܒܚܘܬܟ ✥
2 ܐܝܟܢܐ ܕܪ ܚܘܢܝ ܗܘܢܐ ܒܪ. ܬܗܪ ܒܟ :
ܠܟܠ ܒܫܒܚܐ ܐܘ ܟܠ ܐܪܥܐ ܒܪ. ܚܙ. ܐܬܬܝܢ ✥
(17) ܒܒܘܡܗ * ܕܐܢܐ ܢܬܒܡܐ ܒܝ ܪܘܚܢܐܝܬ : [158v°b]
ܐܘ ܐܦ ܒܒܝܬܐ ܕܐܡܪܐ ܒܬܘܠܬܐ ܦܪܝܢܐܝܬ ✥
(19) ܒܪ. ܟܠ ܒܢ̈ܦܫ ܕܢܘܚܐ ܪܒܝܢ ܐܢܬ ܐܦ ܦܢܝܢ ܐܢܬ :
ܐܘ ܒܪ. ܟܠܠܐ ܒܪ ܐܬܠܐ ܪܒܝܢ ܐܢܬ ܟܐܬܪ ✥
(21) ܒܪ. ܒܬܘܪܘܣ ܕܢܘܪܐ ܕܫܠܡܐ ܡܬܡܛ ܪܬܝܢ ܐܢܬ :
ܐܘ ܒܪ. ܡܫ̈ܒܚܐ ܫܡܝܢܐ ܘܫܪܝܬܐ ܡܫܒܚܝܢ ܫܒܚܘܬܟ ✥

1 Ms. ܐܦܣ̄ܩ

GEORGES ÉVÊQUE DES ARABES: SUR LES HOSANNAS

Lemme: Encore un mēmrō de Mar Georges Évêque des Gentils, sur le rythme de Mar Jacques: sur la sainte fête des Hosannas, qu'il faut lire au milieu de la prière de la sainte fête, à la porte du sanctuaire du monastère.

Invocation

1. Fils de Dieu, la hauteur et l'abîme sont remplis de ta louange,
Comble ma bouche de la louange qui convient à ton élévation comme à ton abaissement!
Ô Toi[1] dont le ciel et la terre crient sans cesse la louange,
Fais retentir en moi les voix qui chantent abondamment ta louange!
Très-Haut, plus haut que le char qui le porte,
Exalte mon esprit pour qu'il proclame la grandeur de ta magnificence!
Ô Toi devant qui les êtres célestes et terrestres se prosternent,
Devant toi je me prosterne; comble mon indigence par ta plénitude!
Richissime, qui t'es appauvri à cause de nous,
Fais retentir[2] ma cythare pour célébrer ta misère!
Toi qui montes les Chérubins, qui montes un ânon chez les terrestres,
Donne-moi la parole capable de chanter ton humilité!
Toi qui es glorifié par l'Univers et que louèrent les enfants par leurs hosannas,
Ouvre mes lèvres pour louer ton humilité!

Introduction

2. Seigneur, où te verra l'Esprit qui s'émerveille de toi,
En-haut, au ciel ou sur la terre, puisque tu es Un.
Dans le sein du Père, nous te considérerons spirituellement,
Ou également dans le sein de ta Mère, la Vierge, corporellement.
Lorsque tu es monté sur les ailes du vent et que tu voles,
Ou lorsque tu montes un ânon, le petit d'une ânesse, en notre lieu.
Quand, sur le trône de feu redoutable, tu es honoré,
Ou, quand, des vêtements simples et humbles sont étendus sous toi.

1 Litt.: Celui … la syntaxe syriaque mélange volontiers invocation à la troisième personne et discours à la seconde. Cela n'étant pas possible en français j'ai opté pour la deuxième personne.
2 Litt.: fais abonder.

(23) ܒܗ ܒ̈ܢܝܐ ܘܒ̈ܢܬܐ ܕܝܘܕܝܐ ܗܪܟܐ ܐܘܫܥܢ:
ܐܦ ܒܗ ܫ̈ܒܛܐ ܦܪܣܝܢ ܠܐܘܫܥܢܐ ܩܕܡ ܡܠܟܢ ❖
(25) ܒܗ ܡܢ ܒܢ̈ܝܐ ܒܩܠܐ ܕܬܫܒܘܚܬܐ ܡܫܬܒܚ ܐܢܬ:
ܐܦ ܒܗ ܛ̈ܠܝܐ ܒܩܠܐ ܕܚܕܘܬܐ ܢܘܚܝܢ ܫܘܒܚܢ ❖
(27) ܒܗ ܒܪܬܗ ܕܐܒܐ ܗܫܐ ܘܫܦܝܪܐ ܠܗ ܒܗ ܥܠܡ:
ܐܦ ܕܒܣܘܒܐ ܡܢ ܬܠܡܝܕܐ ܡܫܬܒܚ ܐܢܬ ❖
(29) ܒܗ ܒܡܪ̈ܘܡܐ ܒܪܘܟܐ ܦܪܚ ܒܪܝܢ ܐܡܪܝܢ:
ܐܦ ܒܗ ܒܐܪܥܐ ܚܠܬܡܐ ܐܡܪܝܢ ܒܪܝܟ ܗܘ ܕܐܬܐ ❖
3 ܢܐܡܪ ܗܫܐ ܟܠܗ ܐܘܫܥܢܐ ܕܕܝܫ ܡܪܝ:
ܒܗ ܠܐܘܪܫܠܡ ܡܢ ܐܪܝܚܐ ܐܫܡܥ ܢܗܡ ❖
(33) ܡܠܬܗ ܕܐܒܐ ܕܗܘܐ ܒܣܪܐ ܘܐܦ ܐܬܐ ܒܗ:
ܕܢܟܠܐ ܢܓܒܐ ܡܢ ܒܪܢܫܬܐ ܡܠܬܗ ❖
(35) ܐܬܝܠܕ ܗܘ ܕܢܫܒܘܩ ܚ̈ܛܗܐ ܚܠܦ ܦܘܪܩܢ:
ܢܓܪܐ ܘܒܝܫܐ ܐܦ ܡܫ̈ܬܐ ܕܡܘܬܐ ܘܡܘܬܐ ❖
(37) ܘܒܗ ܒܐܪܥܢ ܒܡ ܬܠܒܫܘܗܝ ܡܬܚܦܝܢ ܗܘܐ:
ܐܘܕܒ ܐܢܐ ܡܠܠ ܡܫܬܗ ܘܒܠ ܢܫܡܗ ❖
(39) ܗܐ ܦܠܫܝܢ ܠܗ ܠܐܘܪܫܠܡ ܐܘ̄ ܬܠܡ̈ܝܕܝ:
ܕܬܬܦܠܐ ܒܗ ܒܠ ܕܚܠܬ̈ܝ ܒܒܥܘܬܐ ❖
(41) ܒܪܗ ܟܢ ܕܐܢܫܐ ܒܗܘܐ ܗܘ ܕܢܬܠܡ ܒܐܒ̈ܝ. ܐܢܫܐ
ܘܢܫܐ ܘܢܒܗܬܐ ܐܦ ܢܬܢܚܡ ܒܬܠܬܐ ❖
[158v°c] ܢܓܡ ܦܘܡܗ ܡܢ *ܐܪܝܚܐ ܕܕܪܐ ܒܐܘܪܚܐ:
ܘܪܗܛܘ ܪ̈ܐܪܐ ܐܝܟ ܐܒ̈ܕܢܐ ܩܕܡ ܡܫܝܚܗ ❖
4 ܛܟܣ ܫܒܚܐ ܡܛܠ ܠܗ ܒܐܘܫܥܢܐ ܒܗ ܝܘܡ ܗܢܐ:
ܡܪܝ ܒܪ ܕܘܝܕ ܪܚܡ ܥܠ ܐܝܟ ܕܡܒܪ[1] ܐܢܬ ❖
(47) ܒܐܘ ܒܗ ܐܢ̈ܫܐ ܕܢܫܠܐ ܘܢܫܬܠܘܢ ܡܢ ܟܒܘܬܐ:
ܘܗܘ ܬܘܪܐ ܡܛܠܐ ܒܪ ܕܘܝܕ ܪܚܡ ܥܠ ❖
(49) ܦܪܐ ܠܗ ܡܪܝ ܘܫܕܪܐ ܠܒܥܠܗ ܘܐܬܐ ܠܘܬܗ:
ܘܫܐܠܗ ܡܫܝܚܐ ܕܒܗ ܢܪܟܒ ܐܬܐ ܐܫܟܪ ܝܘܡܢ ❖
(51) ܘܦܪܣ ܫܒܚܐ ܪܒ ܕܐܢܫܐ ܢܗܘܪܐ ܒܒܢ̈ܝܢ:
ܘܐܡܪ ܡܪܝ ܕܚܝ ܢܗܘܪܐ ܐܒܒܐ ܕܟܢܫܬ ❖

23 Lorsque d'éclats et d'éclairs de feu, ton chemin est entremêlé,
Ou lorsque des habits jonchent le chemin avant ton arrivée.
25 Quand par les anges aux voix puissantes, tu es loué,
Ou quand les enfants, de leurs petites voix, clament ta louange.
27 Lorsque avec peur, près de toi les Séraphins proclament ta sainteté,
Ou que dans les rues, tu es magnifié par les petits-enfants.
29 Quand, dans les hauteurs, les Chérubins crient: «Bénie soit ta Gloire»,
Ou quand, sur la terre, les jeunes disent: «Béni soit celui qui est venu».

Commentaire

A. Jéricho: annonce de la passion

31 **3.** Parlons maintenant du chemin que foula Notre Seigneur,
Lorsqu'il quitta Jéricho pour monter à Jérusalem.
33 Le Verbe du Père, qui devint chair et habita également parmi nous,
Et qui voulut accomplir l'Économie à cause de nous,
35 S'est préparé à supporter la passion pour notre salut,
L'outrage, la moquerie, les blessures, la croix et la mort.
37 Et quand, avec ses disciples, il demeurait à Jéricho,
Il les informa de sa mort et de sa résurrection.
39 «Voici que nous montons à Jérusalem, ô mes disciples,
afin que s'accomplisse en moi tout ce qui est écrit dans la prophétie,
41 Car le Fils de l'homme va être livré aux mains des hommes,
Afin de souffrir, de mourir et d'être ressuscité le troisième jour».
43 Notre Seigneur sortit de Jéricho pour marcher sur le chemin,
Et des signes accoururent, comme des messagers précédant sa montée.

B. L'Aveugle Timée

45 **4.** Timée, l'aveugle, lui cria alors qu'il passait sur le chemin:
«Seigneur, Fils de David, aie pitié de moi», car tu es bienfaiteur[3]!
47 Les gens le réprimandèrent afin qu'il cesse et fasse taire sa question,
Mais lui, criait de plus belle: «Fils de David, aie pitié de moi!».
49 Notre Seigneur l'appela et il (Timée) jeta son manteau et vint vers lui.
Et il (Jésus) lui demanda aussitôt: «Que veux-tu que je fasse pour toi?».
51 Et l'aveugle répondit: «Maître, que je voie la lumière avec mes yeux».
Et Notre Seigneur dit: «Vois la lumière, comme tu l'as demandé,

3 Si ma conjecture est bonne, cf. apparat au texte syriaque.

(53) ܘܡܬܒܥܝܬ ܗܝ ܐܘܪܚܬܐ ܕܠܐ ܒܫܠܡܐ :
ܘܒܢܝܐ ܣܛܠܐ ܢܦܩܘ ܠܒܪܗ ܒ. ܐܘܪܚܐ ܠܗ ܀
5 ܟܕ ܒܡܠܐܟܐ ܚܝܠܬܢܐ ܒܩܠܐ ܪܡ ܗܘܐ ܡܫܬܒܚܬ :
ܕܡܫܒܚ ܗܘܘ ܡܢ ܝܠܘܕܐ ܗ̇ܝ ܕܐܠܗܐ ܀
(57) ܫܪ̈ܦܐ ܗܘܘ ܘܕܚܠܐ ܘܩܕܡ ܟܠܝܠ ܒܟܠ ܬܫܒܘܚܬܐ :
ܒ. ܪܡ̈ܐ ܗܘܘ ܟܪ̈ܘܒܐ ܡܫܒܚܐ ܒܪܝܟ ܐܝܩܪܟ ܀
(59) ܒܪܝܟ ܗܘܐ ܠܡܐܬܐ ܠܥܠܡܐ ܚܝܐ ܕܝܗܒ ܠܟܐ :
ܘܐܠܐ ܒܥܠܡܐ ܕܕܝܢܐ ܦܪ̈ܝܫܐ ܠܐ ܐܝܬ ܗܘܐ ܠܗ ܀
(61) ܢܗܘܐ ܗܘܐ ܠܡܫܬܐ ܚܕܪܐ ܦܪ̈ܝܫܐ ܡܥܝܪܐ ܠܟܐ :
ܘܐܠܐ ܒܚܘܒܐ ܕܟܐ ܕܢܣܬܐ ܠܐ ܥܒܝܕ ܗܘܐ ܠܗ ܀
(63) ܒܟܢ ܗܘܐ ܘܪܘܚܐ ܚܒܝܒܐ ܡܫܝܚܐ ܕܐܬܪ ܒܗܘ :
ܘܡܫܡܫ ܗܘܐ ܢܫܬܐ ܕܐܬܐ ܟܪܝܐ ܒܝܫܐ ܀
(65) ܡܢܗ ܗܘܐ ܘܡܫܡܫ ܡܢ ܦܪܘܫܐ ܕܡܫܬܐ ܐܠܗܐ :
ܘܐܠܐ ܐܬܐ ܗܘܐ ܐܝܟ ܕܟܠܝܐ ܠܗ ܡܫܝܪܘܬܗ ܀
(67) ܠܐ ܕܕܝܢܐ ܐܦܠܐ ܒܐܪ̈ܥܐ ܐܦܠܐ ܫܡܝܐ :
ܦܬܚܘ ܒܪ̈ܝܢܘܗ ܘܫܘܡܗ * ܐܘܪܚܐ ܕܕܕܡܘܬܐ ܀ [159r°a]
6 ܡܪܗ ܕܠܐܠܝܐ ܠܐܠܗܐ ܐܬܐ ܦܪܢܣܐ ܐܬܝܬ :
ܘܚܙܝܗ ܠܥܠܡܐ ܘܩܡܘ ܠܟܗ ܠܗܘܒܠ ܡܪܗ ܀
(71) ܡܒܠ ܘܐܡܪ ܠܗ ܡܪܝ ܒܪ ܕܘܝܕ ܪܚܡ ܥܠ :
ܚܕܝܢ ܐܢܐ ܡܪܝ ܐܦ ܫܠܡܘܢ ܕܢܘܐ ܡܪܝܢ ܀
(73) ܓܠܘ ܒܗ ܥܝ̈ܢܐ ܕܢܥܠܐ ܘܢܬܚܘܐ ܡܢ ܒܒܘܬܗ :
ܕܠܐ ܢܦܠܝ ܗܘܘ ܕܢܐܫܐ ܠܠܥܐ ܘܢܚܙܐ ܢܗܘܪܐ ܀
(75) ܘܚܘܐ ܢܗܪܐ ܐܝܟ ܡܠܗ ܒ. ܐܡܪ ܗܘܐ :
ܕܡܪ ܒܪ ܕܘܝܕ ܪܚܡ ܥܠ ܐܝܟ ܦܘܡܬܟ ܀
(77) ܒܪ ܕܘܝܕ ܚܢܢ ܦܪܐ ܐܢܐ ܠܟ ܒܪ ܐܠܗܐ :
ܚܠ ܕܥܒܕ ܠܟ ܕܒܪܐ ܠܕܘܝܕ ܬܗܘܐ ܒܒܥܘ ܀
(79) ܦܪܐ ܠܗ ܡܪܝ ܘܥܕܐ ܦܘܚܡ ܕܚܢܦ ܗܘܐ :
ܘܐܬܐ ܠܘܬܗ ܘܫܐܠܗ ܡܚܝܪܐ ܒܗ ܢܦܩ ܐܢܐ ܐܢܬ ܀
(81) ܘܥܢܐ ܒܠܝܐ ܒ. ܦܫܛ ܗܘܐ ܕܚܙܐ ܐܢܐ ܡܪܝ :
ܕܐܢܫܐ ܢܗܪܐ ܕܡܫܒܚܘܬܐ ܗ̇ܝ ܕܥܝܪܐ ܀

1 Ms. ܕܥܡܝܪ?

53 Ta foi t'a sauvé, va en paix!» Et l'aveugle vit et il suivit le Fils en lui rendant grâces.

C. Timée symbole du monde converti

55 **5.** Par Timée, l'aveugle, le monde est effectivement représenté,
Parce qu'il avait perdu la vue, celle de la connaissance de Dieu.
57 Il était aveugle, il errait et mendiait sans cesse sur les chemins,
En adorant des images vaines, œuvres de mains humaines.
59 Il avait eu faim de manger le pain vivant qui réconforte le cœur,
Mais il n'avait eu que la chair des sacrifices impurs.
61 Il avait eu soif de boire le bon vin qui réjouit le cœur,
Mais il n'avait trouvé que le sang des animaux.
63 Il était vêtu de haillons, c'est à dire des habitudes odieuses dans lesquelles il fut élevé,
Et il était couvert d'habits sales, à savoir de mauvaises actions.
65 Il était dépouillé et démuni des grâces de la maison divine,
Et il n'y avait personne pour combler son manque.
67 Ni les justes, ni les droits, ni les prophètes
Ne lui ouvrirent les yeux et ne lui montrèrent le chemin de la justice.

D. Notre seigneur apporte la lumière au monde

69 **6.** Le Seigneur du monde est venu dans le monde corporellement,
Et le monde l'a vu et son cœur a vivement désiré son Seigneur.
71 Il a crié et lui a dit: «Seigneur, fils de David, aie pitié de moi,
Je suis ton serviteur, Seigneur, même si les démons me ravissent loin de toi!»
73 Les démons le réprimandèrent afin qu'il se taise et fasse taire sa question,
Parce qu'ils ne voulaient pas que le monde soit sauvé et qu'il voie la lumière.
75 Et lui, de plus belle, éleva la voix en disant:
«Seigneur, fils de David, aie pitié de moi, selon ta bonté!
77 Fils de Dieu, je t'appelle en effet fils de David,
parce qu'il t'a plu de devenir le fils de David dans la chair».
79 Notre Seigneur l'appela. Il rejeta alors l'erreur dont il était revêtu.
Il vint vers lui et Jésus lui demanda: «Que veux-tu?»
81 Et le monde cria en l'adorant: «je demande, mon Seigneur,
A voir la lumière de la vraie foi.

(83) ܢܓܪܐ ܪܒܐ ܒܚܫܘܟܐ ܕܠܐ ܢܚܬܐ:
ܡܬܘܪܠܐ ܐܝܟ ܗܒ ܠ ܢܗܘܪܐ ܗܘ ܕܢܚܬܐ ܀
(85) ܢܗܘܪܐ ܕܐܒܐ ܕܡܬܚܘܐ ܒ ܗܘܐ ܘܠܐ ܚܙܬܗ:
ܐܢܗܪ ܚܫܟ ܒܥܝܢܬܐ ܒܢܘܗܪܐ ܚܕܬܐ ܀
(87) ܠܐ ܡܪ ܐܝܬܝܗ ܕܬܘܪܐ ܠܚܐܪܐ ܘܠܪܘܚܐ:
ܐܠܐ ܠܚܫܟܐ ܘܠܫܘܠܝܐ ܠܡܬܒܘܬܐ ܀
(89) ܠܐ ܗܘܐ ܠܚܪܒܐ ܕܒܥܬ ܐܫܬܐܠ ܬܒܥܐ ܒܠܘܕ:
ܐܠܐ ܠܒܘܠ ܕܐܝܟܐ ܒܘܠ ܒܪܬܝ ܐܝܟܐ ܀
(91) ܐܡܪ ܡܪ ܡܫܒܘܚܬܝ ܗ̇ܘ ܐܫܟܚܬܝ:
ܐܬܝ ܐܝܟ ܢܡܪ ܡܫܒܘܚܬܝ ܗ̇ܘ ܐܫܟܚܢܐ ܠܝ ܀
(93) ܗܘܐ ܫܒܩܐ ܐܝܟܐ ܐܦ ܐܫܟܚܬ ܐܝܟܐ ܘܡܬܢܫܩ ܐܝܟܐ:
ܘܡܬܥܪܪ ܐܝܟܐ ܥܠܝܡܐ ܠܗܬܝ ܕܢܦܪܘܣܝ ܀
(95) ܥܒܕ ܐܢܐ ܒܠܒܟܐ ܒܪܘܪܬܐ ܘܡܠܟܘܬܐ:
[159r°b] ܘܡܫܒܚ ܘܓܒܪ ܒܥܒܟܐ ܕܐܒܐ ܘܕܒܪܐ ܘܪܘܚܐ ܀
(97) ܟܠ ܕܥܒܪܝܢ ܘܥܒܪ ܫܢܝܐ ܘܢܘܪܐ ܢܗܘܪܐ:
ܘܕܠܐ ܥܒܪܝܢ ܚܫܝܟܐ ܗ̇ܘ ܗܘܐ ܘܡܫܬܡܥܐ ܗ̇ܘ ܀

7 ܕܕܐ ܦܪܘܩ ܘܒܥܠܡܐ ܕܒܐ ܕܢܦܩ ܗܘܐ ܠܗ:
ܘܦܪܒ ܘܓܠܐ ܘܠܥܠܡ ܦܓܪܐ ܘܠܥܠܡ ܚܫܟܐ ܀
(101) ܢܚܬ ܪܘܚܐ ܗ̇ܘ ܕܢܚܐ ܟܠ ܡܪܢܘܗܝ:
ܟܕ ܦܓܪܐ ܠܗܘܢ ܢܚܫܐ ܕܡܪܝܐ ܦܘܫܘ ܡܢ ܠܬܡܢ ܀
(103) ܐܬܬܚܪܘ ܐܬܬܚܪܘ ܘܦܩܘܘ ܡܢ ܡܪܐ ܘܠܠܐܬܐ:
ܘܒܢܘ ܬܗܪܐ ܕܒܠܒܪ ܐܬܐ ܗܘܐ ܡܫܬܥܐ ܀
(105) ܗ̇ܘ ܡܢ ܕܠܒܬ ܗ̇ܘ ܡܢ ܢܓܪܐ ܒܥܝܢܘܗܝ:
ܐܬܐ ܠܗܘܢ ܫܘܒܚܐ ܐܝܟ ܕܐܡܪܬܘ ܀
(107) ܒܠܫ ܡܢܒܘܗܝ ܢܬܐ ܫܦܪܐ ܕܢܒܘܬܗ:
ܘܢܦܩ ܢܦܪܐ ܒܠ ܒܐܝܟ ܕܐܝܬܐ ܕܐܝܬ ܒܠ ܛܘܪܐ ܀
(109) ܛܘܪ ܐܬܐ ܕܡ ܘܠܐܚܐ ܒܝܬ ܫܒܚܐ ܟܗܘ:
ܘܠܐ ܕܒܐ ܠܗ̇ܘ ܕܡܬܚܙܐ ܫܝܪ ܒܪܐ ܀
(111) ܒܢܚܬ ܕܘܚܐ ܢܚܝܐ ܕܡܪܝܐ ܡܢ ܒܠ ܦܬܝܐ:
ܘܐܫܦܬ ܐܝܟ ܘܒܠܛܪ ܐܬܐ ܫܒܚ ܐܝܟ ܀

8 ܕܗܘ ܗܘܐ ܕܡܟܐ ܫܒܚܐ ܒܡܘܒ ܓܠܐ ܠܥܠܡ ܚܫܟܐ
ܘܐܡܪ ܒܠܐ ܘܠܠܒܪ ܘܪܐ ܘܐܡܪ ܠܗ ܀

83 Depuis longtemps, dans la grande obscurité de l'ignorance,
Je suis tourmenté; donne-moi la lumière de la connaissance,
85 La lumière du Père qui toujours fut en moi et que j'ai ignorée!
Éclaire mes yeux intérieurs au moyen d'une nouvelle lumière!
87 Seigneur, tu n'es pas venu pour appeler les droits et les justes,
Mais les mauvais et les pécheurs à la pénitence.
89 Ne recherches pas seulement les brebis de la maison d'Israël,
Mais moi tout entier, car je suis ta créature à part entière.»
91 Le Seigneur dit: «Ta foi t'a sauvé».
C'est en tant qu'homme qu'il dit: ta foi te sauve.
93 «Voici, je souffre, je meurs également et je suis ressuscité,
Et je t'envoie les apôtres pour qu'ils t'évangélisent.
95 Écoute, ô monde, la proclamation et l'enseignement,
Crois[4] et sois baptisé au nom du Père, du Fils et de l'Esprit.
97 Tout croyant et baptisé vit et voit la lumière,
Mais l'incroyant, celui-là est condamné et demeure dans les ténèbres.»

E. L'Esprit convoque les prophètes

99 **7.** Notre Sauveur prit la route et une grande foule le suivait,
Et il s'approcha de Bethphagé et de Béthanie, puis y parvint.
101 Et l'Esprit des prophètes souffla sur leurs tombes,
En leur criant: «Prophètes du Seigneur, sortez de là!
103 Réveillez-vous, réveillez-vous et sortez de la tombe, en hâte,
Et voyez le prodige qui s'accomplit sur le Mont des Oliviers.
105 Celui que je chante depuis longtemps par l'intermédiaire de vos langues,
Est venu pour être réellement comme vous l'avez dit.
107 Que chacun d'entre vous apporte le livre de sa prophétie,
Et qu'il monte lire sur le bîma élevé, c'est à dire sur le Mont!»
109 Le Mont des Oliviers est en-haut et en-dessous s'étend Sion,
Et la voix d'en-haut s'empare de celui qui est le plus bas.
111 L'Esprit a rassemblé les prophètes du Seigneur de partout,
Et il les a fait monter sur le Mont des Oliviers et les y a placés.

1) Jacob et l'Âne de Lazare

113 **8.** Jacob, le vieillard, accourut le premier, il est arrivé à Béthanie,
Et il a élevé la voix, a appelé Lazare et lui a dit:

4 Litt.: croyez; le syriaque utilise souvent le pluriel pour désigner les membres d'un ensemble dont il vient de parler au singulier.

(115) ܐܘ̄ ܠܒܪܐ ܐܦܩ ܚܫܟܐ ܐܣܘܪ ܒܟܝܘܬܐ :
ܘܚܫܘܟܐ ܒܝ ܐܬܠܐ ܐܝܟ ܕܐܬܝܕܥܬ ܀
(117) ܢܗܪܝܢ ܢܘܗܪܐ ܗܘ ܕܐܒܘܟܝ ܡܢ ܒܟܠ ܙܒܢܬܐ :
ܐܗ ܡܪܝ ܠܗ ܘܡܒܟܐ ܕܒܠܗܘܢ ܢܚܒ ܢܘܢ ܀
(119) ܚܢܢܐ ܡܫܝܚܐ ܘܐܡܪ ܕܐܬܝܬ ܡܢ ܬܠܡܝܕܘܗܝ :
ܕܢܗܘ ܚܠܐ ܘܢܬܦܢܘܢ ܠܗ ܕܒܠܗܘܢ ܢܚܒ ܀
(121) ܪܐܡܪܐ ܘܒܐ ܐܘ̄ ܠܒܪܐ ܟܪܝ ܒܗ ܒܟܠܝ :
[159r°c] ܗܘ ܠܐ *ܡ[ܪܘܪܐ] ܘܡܒܪܝܐ ܘܕܠܐ ܡܟ[ܒ]ܪ ܀
(123) ܚܢܢܐ ܕܒܥܡܐ ܗܘ ܡܪܘܕܐ ܘܡܒܪܝܐ :
ܘܕܠܐ ܡܫܒܪ ܠܐ ܠܡܗܘܐ ܘܠܐ ܠܡܬܚܐ ܀
(125) ܠܒܘܬܐ ܒܗܘܢܐ ܗܘ̣ ܗ̇ܘ ܕܐܟܪܙ ܒܗ ܡܫܝܚܐ ܒܒܗܪ :
ܐܦ ܡܥܘܒܐ ܥܒܕܐ ܕܢܗܘܪ ܕܕܝܢ ܡܢܗ ܀
(127) ܗܐ ܒܠ ܒܟܠܝ ܡܫܝܚܐ ܪܒܐ ܘܡܢܝ ܠܗ :
ܘܐܦ ܒܠ ܒܢܝܢܐ ܠܥܡܗ ܦܐܡ ܘܡܫܬܝܢ ܒܗ ܀
(129) ܘܗܠܝܢ ܕܗܘܐ ܒܕܡܘܬ ܒܗܝܦܐ ܡܢܝܢܐ ܐܝܟ :
ܒܬܕܝܢ ܐܝܟ ܕܐܢܝ ܬܠܐܟܐ ܫܘܒܚܗ ܢܡܘ ܀
(131) ܐܦ ܬܠܡܝܕܐ ܬܢܝܢ ܕܡܫܕܪ ܡܢ ܢܫܒ :
ܕܢܫܒ ܒܟܠܝ ܠܬܢܝܢ ܬܟܬܒܐ ܕܒܬܐ ܡܢܘܐ ܀
(133) ܢܒܝܐ ܘܢܛܝܫܐ ܥܢܝܢ ܒܡܕܒܪܐ ܡܢ ܠܒܘܬܐ :
ܘܗܘܢ ܬܠܦܝܢ ܗܡܢܘܬܐ ܠܒܠܡܐ ܒܠܗ ܀
9 ܐܪܡܘ ܦܘܪܐ ܢܒܝܐ ܕܪܘܚܐ ܕܐܢܫܐ ܡܢܗܘ :
ܘܡܢܐ ܢܗܘ ܒܠ ܟܐܝܡ ܪܚܬܐ ܘܢܦܪܐ ܗܦܪܗ ܀
(137) ܘܗܠܒܬ ܦܝܬܐ ܠܗ̇ܘ ܒܪܘ ܕܗܘ ܡܕܒܪܐ :
ܢܗܘ ܒܠ ܟܐܝܡ ܘܢܦܪܐ ܗܦܪܐ ܕܢܡܘܬܐ ܀
(139) ܢܦܩ ܗܘܐ ܐܒܪܐ ܗܦܪܗ ܘܗܠܡ ܢܦܪܐ ܒܠ ܟܐܝܡ :
ܘܐܪܝܡ ܩܠܗ ܕܬܫܒܚ ܒܕܬܐ ܒܠ ܕܐܡܪ ܠܗ ܀
(141) ܕܗܝ ܒܪܬ ܝܗܘܢ ܘܗܒ ܗܘ̈ܝ ܒܪܬ ܐܘܪܫܠܡ :
ܕܗܘܐ ܐܬܝܐ ܗܘ ܘܗܘܐ ܡܠܟ ܠܗ ܡܠܟܒ[ܕܝ]ܒܗܠ ܀
(143) ܗܘ ܕܝܗܒܐ ܘܗܘ ܦܪܘܩܐ ܗܘ ܡܒܝܬܐ :
ܘܪܒܒ ܒܠܠܐ ܒܝ ܐܬܠܐ ܐܝܟ ܕܐܡܪܬ ܠܒ ܀
(145) ܠܐ ܬܫܘܪ ܒܗ ܕܡܒܝܢ ܘܪܒܒ ܒܠܠܐ ܥܠܝܐ :
ܘܡܛܠ ܗܕܐ ܢܬܬܥܝܪ ܡܒܒ ܘܠܐ ܢܬܦܒܠ ܀
(147) [159v°a] ܗܘܝܘ ܡ[ܠ]ܟܐ* ܕܡܘܒܕ ܗܘܫܥܐ ܢܬܢ[ܪ]ܐ ܕܐܘܪܫܠܡ :
ܐܦ ܡܪܟܒܬܐ ܗ̇ܝ ܕܡܫܠܡܐ ܡܢ ܐܘܪܫܠܡ ܀

«Ô Lazare, fais sortir l'ânon, attache-le à la vigne
Et le petit de l'ânesse au sarment, comme il a été prophétisé!
Jésus a eu pitié de toi, lui qui t'a ressuscité de la maison des morts;
Voici qu'il est arrivé et qu'il demande de s'asseoir dessus aujourd'hui.
Aussitôt il envoie ensemble deux de ses disciples[5]
Pour qu'ils délient l'ânon et le lui amènent afin de s'asseoir dessus.
Un grand mystère, ô Lazare, est représenté par ton ânon,
Lui qui n'est pas réfractaire et sauvage, ni jugulé.
C'est la foule des Gentils réfractaire et sauvage,
Qui n'est pas asservie ni à la Loi ni aux prophètes.
La vigne taillée à laquelle il est attaché est le Christ selon la chair,
Et les sarments, les éclairs de lumière qui rayonne de lui.
Voici que le Christ est assis sur ton ânon et prend pitié de lui[6],
De même qu'il établit son nom sur les gentils et qu'ils sont réconciliés par lui.
Et ceux qui maintenant sont semblables aux pierres dures,
S'apprêtent à crier comme les anges sa louange.
De même les deux disciples que Notre Seigneur Jésus envoie
Pour délier ton ânon, signifient[7] les deux sortes d'église:
Les prophètes et les apôtres délivrant les Gentils de l'erreur,
Et enseignant la foi au monde entier.

2) Zacharie

9. Les prophètes ont jeté les dés pour que l'Esprit désigne celui d'entre eux,
Qui le premier monterait sur le bîma élevé et lirait son livre.
Et le sort est échu au fils d'Addo, pour que le premier,
Il monte sur le bîma et lise le livre de la prophétie.
Zacharie a pris son livre et il est monté lire sur le bîma.
Et il a élevé la voix pour que l'Église écoute tout ce qu'il lui dit:
«Réjouis-toi fille de Sion, crie et rends grâces fille de Jérusalem!
Car il est venu, il est arrivé ton roi pour entrer.
Il est juste, sauveur et humble,
Et il monte un ânon, le petit d'une ânesse, comme je te l'ai dit.
Tu ne le regarderas pas parce qu'il est humble et monte un ânon méprisable,
Et à cause de cela, il est méprisé par toi et n'est pas reçu.
C'est lui le roi qui détruit le cheval inébranlable d'Ephraïm,
De même que le char altier de Jérusalem.

5 Litt.: une paire de deux de ses disciples.
6 La forme *meḥan* est en fait un infinitif.
7 Au sing. dans le texte.

ܗ̇ܘ ܒܡܪܟܒܐ ܐܬܪ ܡܫܬܐ ܕܗ̈ܘܪ ܟܠܬܐ :
ܘܒܪ ܟܠ ܒܚܒܒܝܢ ܫܠܚܐ ܘܥܝܠܐ ܡܬܠܠ ܚܒܪ ܀
ܗ̇ܘ ܡܫܬܠܛ ܐܦ ܗܘ ܢܚܐ ܒܪܚܐ ܠܒܚܐ :
ܐܦ ܗܘ ܢܗܪܐ ܒܪܚܐ ܠܦܩܘܕܐ ܕܒܠܗ̇ ܐܪܒܐ ܀
ܠܗܠܝܢ ܩ̈ܠܐ ܒܝ̈ܡܬܐ ܘܗܘܝܢ ܠܐ ܠܬ ܐ[ܕ]ܢܗ̇ :
ܘܠܐ ܦ̈ܠܠܗ ܠܒܢܝܐ ܡܠܒܐ ܕܐܬܐ ܕܢܝ̈ܢܗ̇ ܀
10 ܡܢܐ ܗܘܐ ܐܪܒܐ ܘܦܠܡ ܥܪܒܗ ܘܢܫܬ ܡܢ ܒܐܝܡ :
ܘܦܠܡ ܒܬܪܗ ܗ̇ܘ ܒܪ ܒܘܝ ܕܢܗܪܐ ܐܦ ܗ̇ܘ ܀
ܠܒܒܗ ܠܒܪܗ ܘܦܠܡ ܒܠ [ܒܐܝ]ܡ ܘܥܪ̈ܝ ܡܒܐ :
ܕܬܥܒܕ ܒܪܬܐ ܩ̈ܠܐ ܬܒܥܢ̈ܐ ܕܢܒܥܬܗ ܀
ܫܪܬ ܡܪܒܒܬܐ ܕܫܠܬܐ ܘ[ܪܒ]ܬܐ ܘܡܥܠܬܐ :
ܘܒܕܝܢ ܒܗ̇ ܐܪܒܝ ܢܫܘ ܬܦܩܬܐ ܀
ܬ̈ܦܩܐ ܕܢܫܐ ܘܦ̈ܩܐ ܕܐܪܐ ܡܢ ܡܒܝܢܐ :
ܘܦ̈ܩܐ ܕܬܘܪܐ ܕܢܫܪܐ ܡܢ ܗܒܠܐ ܀
ܘܒܠ ܡܪܒܒܬܐ ܒܗܪܣܐ ܕܪܒܐ ܫܪܬ ܒܗ̇ ܬܠܡ :
ܒܫܠܘܬܐ ܘܡܥܡܘܬܐ ܕܠܐ ܡܬܬܠܠ ܀
ܘܠܒܠ ܡܒܗ ܐܝܟ ܒܢܫܐ ܫܪܬ ܒܗ̇ ܬܠܒ :
ܘܫܪܬ ܫܘܐ ܐܝܟ ܐܠܗܐ ܥܪܝܪܬ ܀
ܘܫܘܐ ܕܢܘܪܐ ܫܪ ܗܘܐ ܠܗ ܡܢ ܟܠ ܒܒ̈ܘܗܝ :
ܠܒܠ ܡܢ ܣ̈ܓܘܗ، ܠܬܫܬ ܡܢ ܣ̈ܓܘܗ، ܫܘܐ ܕܢܘܪܐ ܀
ܐܦ ܒܢܣܓܘܗ، ܕܝܢ ܕܢܘܪܐ ܦܐܫܐ ܒܪܝܟ ܗܘܐ ܠܗ :
ܒܡܗܘܬ ܡܫܬܐ ܗ̇ܘ ܕܒܢܝܢܐ ܒܡܘܡܐ ܕܠܒܪܐ ܀
ܡܒܝܢܐ ܗܘܐ ܫܘܗ ܕܡܪܝܐ ܐܦ ܐܡܪܗ :
ܘܡܒܝܢܐ ܫܪܬ ܠܒܠ ܡܢ ܢܗܪܐ ܒܐܪܒܐ ܕܒܒܠ ܀
ܘܥܒܕܬ ܒܪܬ ܦܠܐ ܕܘܒܒܐ ܪܒܐ ܕܐܡܪ :
ܒܪܝܟ ܐܬܐ ܕܡܪܝܐ ܒܐܬܪܗ ܗܘܐ ܡܢ ܒܠܡ ܀ [159v°b]
ܘܗܪܐ ܕܒܬܘܬܐ ܕܗܘܐ ܫܐ ܐܢܐ ܠܒܠ ܡܢ ܒܒܠܐ :
ܗ̇ܘ، ܗ̇ܘ، ܕܫܪܬ ܒܠ ܡܪܒܒܬܐ ܕܥܡ̈ܡܐ ܀
ܕܦܪ̈ܘܦܐ ܡܢ ܗܘܒ ܒܝ ܗܘ ܥܪܝܪܬ :
ܬܒܥܬܐ ܕܝܢ ܠܒ ܢܒܪܐ ܗ̇ܘ ܕܐ ܠܗ̇، ܀
ܠܗܠ ܒܪ ܢܘܪܐ ܘܗܘܕܪܐ ܠܒܝ ܗܘܐ ܘܡܒܗܝ ܗܘܐ :
ܘܗܪܟܐ ܦܓܪܐ ܘܢܫܬܐ ܡܬܠܦ ܡܠܠ ܦܘܪܣܐ ܀
ܬܥܒܕ ܒܪܬܐ ܕܗ̇ܘܝ ܡܪܝܐ ܕܥܡ̈ܡܐ :
ܘܡܠܬܗ ܐܪܥܘ ܒܢ̈ܝܐ ܒܪܝܟ ܡܢ ܐܬܪܗ ܀

149 Dans le combat il a brisé l'arc des guerriers
Et pour toutes les nations il proclame et conclut paix et tranquilité.
151 Il gouverne d'une mer à l'autre,
Du fleuve jusqu'aux confins de toute la terre».
153 A ces clameurs qui s'élevaient à ces seuils, Sion n'a pas incliné l'oreille
Et elle n'a pas reçu le Fils, le Roi qui était venu chez elle.

3) Ezéchiel

155 **10.** Zacharie a lu, il a terminé son discours et il est descendu du bîma,
Et après lui est monté le fils de Buzi, pour lire lui-aussi.
157 Il a saisi son rouleau, il est monté sur le bîma et a commencé a crier,
Afin que l'Église écoute les voix admirables de sa prophétie.
159 «J'ai vu un char terrible, élevé et altier,
Et quatre énormes animaux qui y étaient attelés.
161 Un visage d'homme et un visage de lion, à droite;
Un visage de taureau et un visage d'aigle, à gauche.
163 Et sur le char, j'ai vu un trône élevé qui se dressait,
Dans la majesté et dans une indicible gloire.
165 Et dessus, j'ai vu comme un homme, assis,
Et j'ai vu une vision, vraiment semblable à Dieu[8].
167 Et l'aspect d'un feu l'entourait de toutes parts,
Au-dessus et au-dessous de ses reins, il y avait l'aspect d'un feu.
169 Et à la hauteur de ses reins, un éclat resplendissant l'entourait,
Semblable à l'arc en ciel, un jour de pluie.
171 Ainsi fut l'aspect du Seigneur et de sa Gloire.
Et c'est ce que j'ai vu, au-dessus du fleuve, au pays de Babylone.
173 Et j'entendis la voix d'un grand tumulte, qui disait:
«Bénie soit la Gloire du Seigneur en son lieu, maintenant pour toujours».
175 Et c'est cette ressemblance que maintenant je vois sur un ânon,
La même que je vis sur le char des êtres célestes.
177 Pour la Personne, en vérité, c'est la même,
Mais cet habit-ci est très différent de celui-là.
179 Là-bas, de feu et d'honneur il était vêtu et recouvert,
Mais ici, il endosse un corps et des vêtements à cause de l'Économie.
181 Que l'Église écoute: c'est lui le Seigneur des êtres célestes,
Et à cause de lui, les anges depuis son lieu ont crié: béni».

8 Litt. comme Dieu, véritablement.

11 ܫܠܡ ܫܪܒܗ ܐܦ ܚܙܩܝܐܝܠ ܘܢܚܬ ܡܢ ܒܐܡܐ:
ܘܣܠܩ ܒܬܪܗ ܗܘ ܒܪ ܒܘܙܝ ܕܐܦ ܗܘ ܢܩܪܐ ܀
ܐܪܝܡ ܩܠܗ ܐܦ ܐܫܪܝ ܒܟܠܐ ܕܢܒܝܐ ܗܘܐ:
ܕܬܫܡܥ ܒܪ̈ܬܗ ܗܘ ܥܕܬܐ ܕܢܒܝܘܬܗ ܀
ܒܫܢܬܐ ܕܚܡܫ ܒܗ ܗܘ ܒܝܪܚܐ ܡܠܟܐ ܐܡܪ:
ܚܙܝܬܗ ܠܡܪܟܒܬܐ ܒܟܘܪܫܢܐ ܕܟܒ. ܢܗܪ ܗܘܐ ܀
ܘܚܙܐ ܗܝܟܠܐ ܥܠܝܐ ܪܟܝܒ ܗܘ ܕܫܒܘܚܬܗ:
ܘܡܚܝܢ ܗ̈ܘܦܐ ܘܪ̈ܥܡܐ ܠܗ ܡܢ ܟܠ ܓܒ̈ܘܗܝ ܀
ܐܫܬܐ ܐܫܬܐ ܓ̈ܦܐ ܐܝܬ ܗܘܐ ܠܟܠܚܕ ܡܢܗܘܢ:
ܒܬܪ̈ܝܢ ܓ̈ܦܐ ܡܟܣܝܢ ܗܘܘ ܦܪ̈ܨܘܦܝܗܘܢ ܀
ܘܒܬܪ̈ܝܢ ܓ̈ܦܐ ܡܟܣܝܢ ܟܠܚܕ ܐܦ ܪ̈ܓܠܝܗܘܢ:
ܘܒܬܪ̈ܝܢ ܦܪܚܝܢ ܘܦܪܚܐ ܗܘܝܐ ܠܗܘܢ ܘܐܙܠܝܢ ܀
ܦ.ܪܨ ܦ.ܪܨ ܡܪܒܥ ܕܚܝ̈ܘܬܐ:
ܕܟܠܝܢ ܥܝ̈ܢܐ ܘܡܠܝܢ ܐܝܟܢܐ ܡܢ ܬܫܡܫܬܗ ܀
ܘܠܐ ܚܙܝܢ ܠܗ ܘܠܐ ܦܫܩܝܢ ܠܗ ܠܡܫܡܫܘ:
ܡܪܟܒܬܐ ܕܣܝܡܬ ܒܟܘܪܫܢܐ ܕܟܒ. ܢܗܪ ܗܘܐ ܀
ܗ[ܕ]ܘ ܗܝܢܐ ܕܗܘܐ ܚܙܐ ܐܢܐ ܕܐܚܝܕ ܒܟܠܐ:
[159v°c] ܘܗܘ *ܕܡܫܒܚܘܬܗ ܒܟܠܐ ܗܘܐ ܡܟܠܡ ܘܠܐ ܚܙܐ ܠܗܘܢ ܀
ܗܐ ܦܪܨܘܦܗ ܠܗ ܡܫܒܚܘܬܗ ܗܟܢܐ ܠܟܠ ܡܢ ܒܟܠܐ:
ܘܪ̈ܓܠܘܗܝ ܕܣܝܢܬ ܕܒܪ ܩܠܠܐ ܕܦܩܚ ܬܫܘܬܗܘܢ ܀
ܗܐ ܚܙܐ ܐܢܐ ܕܗܟܝܢ ܗܟܢܐ ܒܟܠ ܚܝ ܒܟܠܐ:
ܘܗܘ ܕܗܪ̈ܦܐ ܦ.ܪܨ ܦ.ܪܨ ܡܪܒܥ ܀
ܘܗܘ ܕܡܫܒܚܐ ܘܐܪܟܐ ܡܟܠܝ ܡܢ ܬܫܡܫܬܗ:
ܠܗ ܗܘ ܦܨܝܚ ܒܪܝܢ ܗܘ ܕܚܙܝܬܗ ܕܟܪܝܐ ܐܢܐ ܀
12 ܩܪܐ ܐܫܥܝܐ ܫܠܡ ܫܪܒܗ ܘܢܚܬ ܐܦ ܗܘ:
ܘܗܘܐ ܒܪ ܐܡܘܨ ܪܗܛ ܘܐܬܐ ܒܬܪ ܡܠܐܝܗ ܀
ܠܒܫ ܐܪ̈ܓܘܢܐ ܘܦܕ.ܬܐ ܘܒܘܨܐ ܐܝܟ ܕܒܝܬܐ[1]:
ܘܩܡ ܥܠ ܪܝܫܗ ܬܓܐ ܕܕܗܒܐ ܘܩܕܝܫ ܫܘܦܪܗ ܀
ܫܡܥ ܡܠܬܗ ܘܣܠܩ ܢܦܩ ܠܗ ܐܦ ܗܘ ܥܠ ܒܐܡܐ:
ܣܒܝܚ ܡܢܢܗ, ܢܦܫ ܒܗ ܫܡܝܐ ܘܐܪܥܐ, ܢܗܪ ܀
ܐܡܪ ܐܢܫ ܠܡܪܬܘܬܗ ܓܝ. ܦܪܘܩ:
ܒ. ܡܠܐ ܗܘܐ ܕܬܫܡܫ ܒ.ܟܬܐ ܠܡܪ̈ܬܘܬܗ ܀

1 Corr. supra ܕܒܝܬܗ

4) Ésaie

183 **11.** Ezéchiel a également terminé son discours et il est descendu du bîma,
Et après lui le fils d'Amots est monté pour lire lui-aussi.
185 Et Ésaïe a élevé la voix autant qu'il était possible,
Afin que l'Église écoute la lecture de sa prophétie.
187 L'année où mourut le roi Osias, il dit:
«J'ai vu le Seigneur assis sur un trône élevé.
189 Et son temple était rempli de sa grande traîne
Et des Séraphins et des Chérubins se tenaient là et l'entouraient de tous les côtés.
191 Chacun d'eux avait six ailes;
Avec deux ailes ils dérobaient leur visage à sa vue.
193 Et avec deux ailes ils voilaient aussi leurs pieds, sans arrêt;
Avec les deux autres ils volaient. Et l'un criait à l'autre, en disant:
195 «Saint, saint, saint, le Seigneur des armées,
Car le ciel et la terre sont pleins de sa Gloire».
197 Ils ne le voient pas et ne manquent pas de le louer,
Le Seigneur que j'ai vu assis sur un trône élevé.
199 C'est le même que je vois maintenant montant un ânon,
Et celui dont la traîne remplissait son temple, sans la contenir.
201 Voici qu'ils étendent maintenant pour lui sa traîne, sur l'ânon,
Et les pieds qui étaient au-dessous de la statue que j'ai vue debout,
203 Voici que je les vois maintenant posés sur le dos de l'ânon,
Et celui pour qui les Séraphins crient: saint, saint, saint le Seigneur,
205 Et celui dont la louange remplit ciel et terre,
C'est pour lui qu'ils crient: béni celui qui est venu au nom du Seigneur».

5) David

207 **12.** Ésaïe a lu, il a terminé son discours et est descendu lui-aussi,
Et voici que le fils d'Isaï se lève et vient avec sa cithare.
209 Il est vêtu de pourpre, de l'éphod et de lin fin, selon son habitude,
Il a placé sur sa tête une couronne d'or et sa beauté resplendit.
211 Il a pris sa cithare et est monté pour se tenir lui-aussi sur le bîma,
Il a tendu ses cordes, il joue agréablement et commence à parler.
213 Il a adressé ses psaumes à Notre Sauveur,
En criant, pour que l'Église les entende.

ܡܪܝܐ ܡܢ ܡܟܝܟ ܫܡܥܢ ܒܩܠܗ ܐܪܟܐ :
ܘܫܠܡܬܗ ܫܘܒܚܗ ܐܦ ܒܫܡܝܐ ܒܫܝܢܐܝܬ ܀
ܗܐ ܡܢ ܦܘܡܐ ܐܦ ܕܒܠܬܪܡܐ ܕܛܠܝܐ :
ܬܘܒܬ ܒܐܪܝܐ ܗ̇ܝ ܬܫܡܫܬܟ ܢܫܝܐܬ ܀
ܫܡܥܐ ܫܢܬ ܡܝܬ ܥܘܙܝܐ ܘܡܫܡܫܝܢ ܠܟ :
ܘܐܪܟܐ ܫܝܢܐ ܚܙܐ ܕܝܬܒ ܘܡܫܒܚܝܢ ܠܟ ܀
ܫܡܫܐ ܘܣܘܪܐ ܘܡܩܕܫܐ ܟܠܗܘܢ ܐܝܬ ܗܘ ܬܡܢ :
ܐܦ ܐܡܘܪܐ ܐܦ ܬܫܡܫܬܐ ܐܝܬ ܗܘ ܡܟܝܠ ܀
ܦܪܐ ܗܘܐ ܕܘܝܕ ܠܟܡܪܝܐ ܕܟܠܬ ܐܠܗܐ :
ܘܢܦܩ ܐܢܘܢ ܕܢܒܪܘܢܗ̇ ܒܡܟܪܬܗ ܀
ܫܡܥܘ ܠܡܪܝܐ ܕܪܚܡ ܒܠܐ ܟܡܘܕܫܗ ܠܟܐ :
* ܫܡܥܘܢܗ̇ ܐܦ ܟܐܡܘܪܐ ܕܟܫܝܗ ܪܟܐ ܀ [160r°a]
ܫܡܥܘܢܗ̇ ܒܫܠܬܘܬܗ ܘܒܪܘܬܗ :
ܫܡܥܘܢܗ̇ ܒܫܘܒܚܐ ܘܬܘܩܦܐ ܕܗ̇ܝ ܪܟܘܬܗ ܀
ܫܡܥܘܢܗ̇ ܘܒܫܡܬܪܐ ܘܒܟܪܝܐ :
ܫܡܥܘܢܗ̇ ܐܦ ܒܩܠܝܟܐ ܐܦ ܒܪܟܒܐ ܀
ܫܡܥܘܢܗ̇ ܒܡ̈ܠܐ ܕܢܠܝܢ ܐܦ ܒܩܝܡܢ :
ܫܡܥܘܢܗ̇ ܒܢ ܕܝܠ ܫܡܥܐ ܕܚܙܐ ܗ̇ܢܝܐ ܀
ܫܡܥܘܢܗ̇ ܒܡܠܐ ܪܡܐ ܐܦ ܒܡܩܬܐ :

[manque!]

ܒܠ [ܫܪ]ܬܐ ܕܒܠ ܚܙܬܐ ܕܐܢܬ ܒܠ ܐܪܟܐ :
ܫܡܥܘܢܗ̇ ܠܡܪܝܐ ܕܪܚܡ ܒܠܐ ܒܐܪܟܐ ܀
ܦܪܐ ܬܘܒ ܕܘܝܕ ܠܟܠܗܘܢ ܒܢ̈ܝܐ ܠܡܫܡܫܘ :
ܠܡܪܐ ܕܐܬܐ ܕܢܦܘܩ ܐܢܘܢ ܡܢ ܠܚܡܫܬܐ ܀
ܫܡܥܘ ܠܡܪܝܐ ܒܠܒܗ ܒܢ̈ܝܐ ܠܗܘܢ ܦܟܐ ܗܘܐ :
ܫ̈ܡܫܘܢܗ̇ ܒܠ ܐܡܘܬܐ ܘܒܠܗܘܢ ܠܗܘܟܐ ܀
ܟܠܠ ܕܒܢܬ ܠܒܫܘܬܐ ܒܠ ܘܒܠܒܘ ܬܘܒ :
ܫܪܐܬ ܡܪܝܐ ܗܘ ܗܘܝܐ ܒܕܡܟܐ ܠܒܠܡ ܀
13 ܡܠܦ̈ ܗܘ̇ ܒܟܕܐ ܕܫܡ̈ܥܝܢܐ ܘܕܐܪ̈ܒܥܐ :
ܪܦܫܐ ܪܒܐ ܒܠܒܪܐ ܕܪܬܐ ܡܕܡ ܦܪܘܡ ܀
ܐܡܪ ܒܗܕܐ ܗܕܐ ܒܡ ܗ̇ܝ ܕܐܢܐ ܡܢܘܡ :
ܬܦܠܣ ܢܦܪ ܠܡܪܝܐ ܕܪܚܡ ܒܪ ܐܬܢܐ ܀

215 «Seigneur, Notre Seigneur, que ton nom est magnifique sur toute la terre.
Tu as également donné ta Gloire au ciel, avec puissance.
217 Par la bouche des jeunes-gens et des enfants,
Tu as établi sur la terre, ta louange, excellemment.
219 Les cieux voient l'œuvre de tes doigts et te louent,
Et la terre voit l'ouvrage de tes mains et te bénit.
221 C'est toi qui a établi le soleil, la lune et toutes les étoiles,
Et c'est toi aussi qui (les) a revêtus de magnificence et de gloire.
223 David a appelé les chantres de la maison de Dieu,
Et il les exhorte à l'aider dans ses psaumes.
225 Louez le Seigneur qui est monté sur un ânon dans sa glorieuse sainteté,
Louez-le aussi selon la magnificence de son immense puissance.
227 Louez-le selon sa force et sa vaillance,
Louez-le selon l'abondance et la force de sa grandeur.
229 Louez-le avec des cithares et des cithres,
Louez-le aussi avec des tambours et des tambourins.
231 Louez-le avec des paroles agréables et douces,
Louez-le au son des cymbales qui sont très plaisantes.
233 Louez-le à haute voix et par acclamation,
....[9].
235 Que tous les (rangs) de toutes les créatures terrestres,
Louent le Seigneur qui monte un ânon sur la terre».
237 David appelle encore tous les peuples à louer
Le Fils qui est venu les délivrer de l'erreur.
239 «Louez le Seigneur, tous les peuples», leur crie-t-il,
Que toutes les familles et les races le louent,
241 A cause de l'abondance de sa grâce pour moi et pour vous de même;
C'est vraiment lui le Seigneur, jusque dans l'éternité».

F. JÉSUS DESCEND DU MONT DES OLIVIERS

243 **13.** Les troupes des (êtres) célestes et des (êtres) terrestres s'entrelaçaient,
En une grande danse[10] sur le Mont des oliviers, devant Notre Sauveur.
245 La première troupe se battit avec l'autre pour (savoir) laquelle d'entre elles,
Célébrait davantage le Fils qui montait le petit d'une ânesse.

9 Le copiste a oublié un vers.
10 Litt. tressaient une grande danse.

(247) ܐܝܩܪܘܢ ܟܘܪ̈ܐ ܕܫܡ̈ܝܢܐ ܗܘ ܗܘܝ :
ܘܐܪ̈ܥܢܐ ܡܢ ܐܝܩܪܐ ܠܒܪܗ ܕܕܘܝܕ ✥
(249) ܘܡܢ ܛ̈ܠܝܐ ܒܪܝܟ ܐܡܪܘ ܕܒܪܝܐ ܒܐܬܪܗ :
ܘܒܢ̈ܝܢܫܐ ܒܪܝܟ ܗܘ ܕܒܫܡܗ ܕܡܪܝܐ ܐܬܐ ✥
(251) ܠܗܘ ܒܪ ܠܗ ܫܒܚܘܢ ܟܘܪ̈ܐ ܕܫܡ̈ܝܢܐ :
ܘܠܗ ܗܘ ܒܪ ܠܗ ܡܠܟܘܢ ܟܘܪ̈ܐ ܕܐܪ̈ܥܢܐ ✥
(253) ܒܫܘ̈ܒܚܐ ܕܢܒܝܐ ܘܩ̈ܝܬܪܐ ܕܕܩ̈ܠܐ ܡܬܩܠܣ ܗܘܐ :
ܗ̇ܘ ܐܪܒܥܐ ܘܡܫܒܚܐ ܕܠܐ ܡܬܦܠܓ ✥
[160r°b] ܡܪܝܡܐ * ܗܘܐ ܒܪ ܘܡܪܘܚܡܐ ܡܪܘܚܡܐ :
ܐܦ ܐܠܗܐ ܐܦ ܒܪܢܫܐ ܫܪܝܪܐܝܬ ✥
14 ܢܚܬ ܦܘܡܗ ܡܢ ܓܠܪ ܕܬܠܬܐ ܒܗܘܢܐ ܕܒܪܐ :
ܓܒܠܐ ܠܐܘܪܫܠܡ ܘܫܪܗ̇ ܘܡܓܒܐ ܟܠ ܫܘܟܠܗ̇ ✥
(259) ܐܠܐ ܕܢܬܒ ܗܘ ܒܪܢܝ ܠܡ ܒܗܘܢܐ ܘܡܒܝܢ :
ܡܦܩܠܐ ܗܘܬ ܠܝ ܐܦ ܒܐܡܪܐ ܠܒܢ ܚܐܠ ܗܘܬ ✥
(261) ܐܠܐ ܗܫܐ ܐܬܒܩܝ ܠܗܝ ܠܒ ܡܢ ܒܢ̈ܝܟܝ :
ܘܠܐ ܡܟܠܬܢܝ ܒܡܢ ܐܡܪܐ ܕܕܘܝܕ ܗܘܐ ܠܝ ✥
(263) ܗܐ ܐܬܬܝ ܠܟܕܝ ܡܠܟܬܐ ܕܦܠܓ ܡܪܝܢ :
ܘܒܠܒܒܟܝ ܗܐ ܦܫܦܫ ܠܒܝ ܟܠ ܕܒܘܟܝ ✥
(265) ܫܠܦ ܕܠܐ ܢܒܬ، ܕܟܠܢܐ ܕܒܐܕܝ ܘܕܗܘܒܪܢܝ :
ܘܫܠܦ ܒܢ̈ܝܐ ܘܩ̈ܪ[ܝ ܚ]ܝܐ ܕܡܒܝ ܡܬܦܪܒܝܢ ܠܝ ✥
(267) ܡܒܪܬܐ ܒܫܬܐ ܗܘܬ، [ܒ]ܠܝ [..]ܡܘ ܗܐ ܡܢ [. . . .] :
ܟܠܗ̇ܕܐ ܫܪܝܪܐ ܐܢܐ ܠܗ̇ ܠܡܒܪܘܬܝ ✥
(269) ܡܒܪܬܐ ܐܚܪܬܐ ܡܘܕܐ ܐܢܐ ܠܝ ܡܒܟܐ ܘܠܗܠ :
ܒܕܬ ܒ̈ܢܝܟܐ ܕܡܒܪܘܬܗ̇ ܣܚܝܒܐ ܠܝ ✥
(271) ܦܘܩ ܡܢ ܟܢܬ ܐܝܟ ܟܠܬܐ ܕܢܚܬ ܠܒܪܐ ܘܠܐܒܘܗܝ :
ܘܬܓܠ ܒܕܬ ܟܠܬܐ ܕܪܚܡܬ ܠܒܪܐ ܘܠܐܒܘܗܝ ✥
15 ܒܪ ܐܠܗܐ ܕܒܡܟܐ ܕܕܦܢܗ ܡܒܪܗ̇ ܠܒܕܬܗ :
ܠܡܟܝ ܢܗܘܐ ܫܘܪܐ ܠܟ̈ܠܢܗ̇ ܕܡܫܟܚ ܠܝ ✥
(275) ܒܕܬܐ ܡܒܪܬܝ ܗܐ ܢܦܩܐ ܠܐܘܪܚܝ ܡܢ :
ܘܡܓܢܝܢ ܠܗ̇ ܒܠܗܘܢ ܟ̈ܠܬܗ̇ ܠܡܓܥܒܘ ✥
(277) ܩܘܡܐ ܒܠܚܘ̈ܕܐ ܐܦ ܟ̈ܠܘܕܐ ܐܦ ܒܕܘܪܐ :
ܐܦ ܗܟܬܐ ܘܚܠܝܟܬܐ ܘܚܘܠܬܐ ✥

247 Les troupes des (êtres) célestes criaient: Saint, saint,
Et celles des terrestres s'exclamaient: Hosanna au Fils de David.
249 Les anges ont crié: Bénie soit la Gloire du Seigneur, en son lieu,
Et les hommes: Béni soit celui qui est venu au nom du Seigneur.
251 C'est le même (Seigneur) qu'ont loué les troupes des célestes,
Et le même qu'ont célébré les troupes des terrestres.
253 Avec des rameaux d'oliviers et des palmes, il était célébré,
Lui le terrestre et céleste, qui n'est pas séparé.
255 Car il est suprême, miséricordieux et plein de pitié,
A la fois Dieu et homme, véritablement.

6. Jésus pleure sur Jérusalem

257 **14.** Notre Sauveur descendit du Mont des Oliviers dans une grande pompe;
Il arriva à Jérusalem, la contempla et pleura à cause de son adultère:
259 «Si tu avais reconnu que tu étais visitée[11] en ce jour qui est tien,
Tu m'aurais reçu et je serais entré glorieusement chez toi.
261 Mais maintenant cela est tout à fait caché à tes yeux,
Et tu ne m'a pas reçu avec la gloire qui me convenait.
263 Voici que viennent pour toi des jours très amers,
Et que tes ennemis t'écraseront jusqu'en ton sein,
265 Parce que tu n'as pas connu le moment de ta fête et de ta visite,
Et à cause des outrages et des moqueries qui m'ont été préparés par toi.
267 Tu as été une mauvaise fiancée pour moi …
C'est pourquoi je romps tes fiançailles.
269 Je reconnais désormais une autre fiancée,
L'Église des Gentils dont les fiançailles me sont chères.
271 Sors de la maison de mon Père, épouse qui a haï le Fils et son Père,
Et que l'Église entre, l'épouse qui aime le Fils et le Père.

Conclusion

273 **15.** Fils de Dieu, qui, par le sang de ton flanc, t'es[12] fiancé à l'Église,
Ta croix sera un rempart pour ses enfants qui te louent.
275 L'Église, ta fiancée, est sortie à ta rencontre, Notre Seigneur,
Et tous ses enfants se joignent à elle pour louer.
277 Les vieillards, les jeunes-gens, les petits-enfants et les garçons,
Les vieilles, les jeunes-filles et les vierges,

11 Litt.: ta visite (ܣܘܥܪܢܟܝ), cf. Lc 19,44.
12 Cf. note 1.

(279) ܙܡܪ ܒܗ̈ܠܠܐ ܘܡܫ̈ܒܚܢܐ ܘܡܫ̈ܒܚܢܐ :
ܫܒܝܚ ܘܙܗܝܪ ܘܡܩܠܣܝܢ ܠܟ ܒܐܘ̈ܫܥܢܐ ܀
(281) ܠܒܢܝ ܗܢ ܠܒܢܫܐ ܒܪܝܟ ܕܐܬܐ ܘܒܫܡܗ ܠܗ :
[160r°c] ܘܡܫܠܡܐ * ܠܗ ܐܦ ܦܓܪܐ ܠܗ ܘܐܬܒܪܘܟܐ ܒܗ ܀
(283) ܠܗ̇ ܗܘ ܗܢ، ܒܥܡܟ ܙܕܩܐ ܡܢ ܒܢ̈ܝܢܐ :
ܘܫܬܘܡ ܬܠ̈ܝܗ ܒܣܒܐ ܝܘܡܐ ܗܢ ܗܘܫܥܢܐ ܀
(285) ܥܒܝܕ ܢܟܠܝ ܒܪ ܒܗܬܗ ܘܟܠܠܝܗ :
ܘܐܒܘܪ ܒܗܘ ܒܟܠܐ ܘܗܕܩܐ ܐܦ ܚܪܝܐ ܀
(287) ܠܐܪܒܐ ܓܒܪ ܕܒܪܐ ܦܪܝܐ ܘܕܒܠܠܬܐ :
ܘܐܒܒܪ ܒܗܢ ܕܒܪܐ ܒܢܝܫܐ ܘܕܒܝܫܘܬܐ ܀
(289) ܘܗܟܝ ܢܗܘܐ ܒܐܪܐ ܕܓܒܪܐ ܒܠ ܒܢܝܫܬܐ :
ܘܕܓܒܬܐ ܠܝ ܡܢ ܒܗܬ ܒܪܝܟ ܒܠ ܦܪܝܬܐ ܀
(291) ܒܠܗܘܢ ܒܝ̈ܘܡܐ ܕܝܢ ܐܬܝܬ ܒܢ ܐܠܗܐ :
ܕܒܦܝܣܘܬܐ ܬܒܒܐ ܒܠ ܥܒ ܠܟ ܕܒܘܚܬܐ ܀

ܥܠܡ ܡܐܡܪܐ ܕܬܪܝܢ ܕܥܠ ܚܕܒܒܐ ܕܐܘܦܝܠܐ .

279 Les grands-prêtres, les anciens et les diacres,
Se réjouissent, exultent et te célèbrent par leurs hosannas.
281 L'Église porte ta croix, Seigneur et l'exalte,
La célèbre, l'adore et s'y réfugie.
283 Garde-la, Seigneur, des injures à cause de ton grand nom,
Et marque ses enfants du signe de la croix de feu, contre l'outrage.
285 Que ta paix règne parmi ses pasteurs et ses responsables,
Et retiens loin d'eux les occasions de chute, les schismes et les disputes.
287 Donne à la terre des temps favorables et des fruits,
Et éloigne d'elle les mauvais temps et la sécheresse.
289 Que ton jour soit une fête qui fait passer tous les maux,
Et qui nous procure tous les biens de ton trésor.
291 Que dans toutes les fêtes, ton Église soit unie, Ô Fils de Dieu,
Afin qu'elle te crie sans cesse dans la joie la louange.

* * *

Le deuxième mēmrō sur le dimanche des Hosannas est terminé.

PRINCIPALES ALLUSIONS BIBLIQUES

v. 1	Cf. *Es* 6,3.
v. 5	Cf. *Ez* 1; etc.
v 11	Cf. *Ps* 18,10; etc… et *Mt* 21,7.
v. 13	Cf. *Mt* 21,9.
v. 19-20	Cf. *Ps* 18,10; etc… et *Mt* 21,7
v. 21	Cf. *Ez* 1,26-7.
v. 22	Cf. *Mt* 21,8.
v. 24	Cf. *Mt* 21,8.
v. 26	Cf. *Mt* 21,15.
v. 27	Cf. *Es* 6,3.
v. 28	Cf. *Mt* 21,15.
v. 29	Cf. *Ez* 3,12.
v. 30	Cf. *Mt* 21,9.
v. 32-42	Cf. *Lc* 18,31-33
v. 45-54	Cf. *Mc* 10,46-52 (54: *Lc* 18,43).
v. 59-60	Cf. *Jn* 15 etc…
v. 61	Cf. *Ps* 104,15.
v. 62	Cf. *Ps* 49,20.
v. 71	Cf. *Mc* 10,47.
v. 75-6	Cf. *Mc* 10,48.
v. 79-80	Cf. *Mc* 10,49-51.
v. 82	Cf. *Mc* 10,51.
v. 87-8	Cf. *Mc* 2,17.
v. 91	Cf. *Mc* 10,52.
v. 94 et 96	Cf. *Mt* 28,19.
v. 97-8	Cf. *Mc* 16,16.
v. 99-100	Cf. *Mc* 11,1.
v. 115-6	Cf. *Gn* 49,11.
v. 117	Cf. *Jn* 11.
v. 118-120	Cf. *Mc* 11,1-7.
v. 125	Cf. *Gn* 49,11; *Ps* 80,9.
v. 129-30	Cf. *Lc* 19,40.
v. 131-2	Cf. *Mc* 11,7.
v. 137	Cf. *Zach* 1,1,7.
v. 141-52	Cf. *Zach* 9,9-10.
v. 153	Cf. *Es* 55,3; etc.
v. 156	Cf. *Ez* 1,3.
v. 159-72	Cf. *Ez* 1.
v. 173-4	Cf. *Ez* 3,12.
v. 184	Cf. *Es* 1,1.
v. 187-96	Cf. *Es* 6,1-3.
v. 204-5	Cf. *Es* 6,3.
v. 206	Cf. *Mt* 21,9.
v. 208	Cf. *IChr* 11,10; etc. et *ISam* 16,16; etc.
v. 209	Cf. *IISam* 6,14; etc. et *Ex* 28,6; etc.
v. 210	Cf. *IISam* 12,30; etc.
v. 215-22	Cf. *Ps* 8,2-7.
v. 226-35	Cf. *Ps* 150.
v. 239-40	Cf. *Ps* 148,11.
v. 241	Cf. *Ps* 51,1.
v. 247	Cf. *Es* 6,3.
v. 248	Cf. *Mt* 21,9.
v. 249	Cf. *Ez* 3,12.
v. 250	Cf. *Mt* 21,9.
v. 253	Cf. *Mt* 21,8.
v. 257	Cf. *Lc* 19,37.
v. 258-65	Cf. *Lc* 19,41-4.
v. 271	Cf. *Jn* 2,16.
v. 273	Cf. *Jn* 19,34.
v. 276	Cf. *Mt* 21,15.
v. 277-8	Cf. *Ps* 148,12.

HARALD SUERMANN

Die Übersetzungen des Probus und eine Theorie zur Geschichte der syrischen Übersetzung griechischer Texte[1]

Seit recht langer Zeit interessieren sich die Orientalisten und Klassischen Philologen für die syrischen Übersetzungen der griechischen Philosophen. Die syrischen Übersetzungen dienten oft als Zwischenstufe für die Übersetzung der griechischen Texte ins Arabische. Es ist genau dieser Aspekt, unter dem die verschiedenen Texte der Philosophie untersucht worden sind. Sei es als Zeuge für die griechischen Texte durch die Klassischen Philologen, sei es als Vorlage für die arabischen Übersetzungen durch die Arabisten. In beiden Fällen wurde der syrische Text sprachlich genau untersucht. Die Arabisten interessierten sich bei diesen Untersuchungen vor allem für den Einfluß der syrischen Übersetzung auf die arabische Übersetzung in der Wortwahl und der Syntax[2].

Bei diesen Untersuchungen der Texte stand das Interesse an der syrischen Übersetzung als solcher nicht im Vordergrund. Entsprechende Arbeiten sind auch sehr selten. In diesem Beitrag geht es um die syrischen Übersetzungen an sich. Im folgenden soll der Versuch gemacht werden, eine These zur Geschichte der syrischen Übersetzung anzuwenden.

Ausgangspunkt ist die Feststellung, daß innerhalb von einem Viertel-Jahrtausend griechische Texte philosophischen Inhalts ins Syrische übersetzt wurden, und zwar der gleiche Text nicht nur einmal, sondern mehrmals. Es muß nun gefragt werden, warum der gleiche Text mehrmals übersetzt wurde. Gründe hierfür können einmal die Unzugänglichkeit der älteren Übersetzungen sein, die allgemeine Änderung der Anforderungen an eine Übersetzung

1 Dieser Vortrag wurde in französischer Sprache gehalten auf dem Seminar über »Autori greci in lingue del vicino e medio oriente«, organisiert von »Istituto Italiano per gli studi filosofici« und »Dipartimento di studi storico-religiosi dell'Università di Roma 'La Sapienza'« in Neapel vom 5.-6. Dezember 1988.

2 Vgl. V. Ryssel, Über den textkritischen Wert der syrischen Übersetzungen griechischer Klassiker, Leipzig 1880, 181; R. Walzer, New light on the Arabic translations of Aristotle, in: Oriens 6, 1953, 91ff; H. Daiber, Semitische Sprachen als Kulturvermittler zwischen Antike und Mittelalter. Stand und Aufgaben der Forschung, in: ZDMG 136, 1986, 292-313; Kh. Georr, Les Catégories d'Aristote dans leurs versions syro-arabes, Beyrouth 1948.

oder die Existenz verschiedener Schulen der Übersetzung mit verschiedenen Theorien.

Die philosophischen Texte sind nicht die einzigen Texte, die ins Syrische übersetzt wurden, sie stellen nicht einmal die Hälfte aller Übersetzungen, sondern den größten Teil bilden die theologischen Übersetzungen. Diese sind nur sehr selten ins Arabische übersetzt worden und waren häufig nur Zeugen verlorener griechischer Texte. Das Interesse an diesen Texten ist nicht von der Tatsache geleitet, daß sie eine Zwischenstufe für die Übersetzung des Griechischen ins Arabische bildeten, sondern diese Übersetzungen werden schon seit einiger Zeit als solche untersucht. Vor allem Sebastian Brock hat auf dem Gebiet der theologischen Übersetzungen an einer Geschichte dieser selben gearbeitet[3]. Durch diese Arbeit angeregt habe ich versucht, seine Ergebnisse auf die Übersetzungen der philosophischen Arbeiten zu übertragen.

Brock geht von der Bedeutung des Textes und dem Selbstverständnis des Übersetzers aus. Der Grund für die Übersetzung ist die Bedeutung des Textes. Je größer die Bedeutung des Textes ist, desto wortgetreuer wurde er übersetzt.

Das Selbstverständnis des Übersetzers kann sich zwischen zwei Punkten bewegen: Wenn der Übersetzer hinter der Autorität des Textes zurücktrat, dann benutzte er eher eine Technik, die den Akzent auf den Text legte. Die Folge war eine »Spiegel-Übersetzung«, die versuchte, jedes Detail des Originals wiederzugeben. Dieser Typ überwiegt seit dem 6. Jahrhundert. Zuvor verstand sich der Übersetzer eher als einen »Darsteller« des Textes. Es gab zwei Gruppen von »Darstellern«: die erste war die der Übermittler von Neuigkeiten, die vor allem kulturelle Äquivalente benutzte und auf dem Leser hin orientiert war; die zweite Gruppe wollte die eigenen Ansichten an die Leser durch die Übersetzung weitergeben, sie waren tendenziell.

Die Kenntnis des Griechischen hatte ebenso einen Einfluß auf die Art der Übersetzung. Die Wende vom 5. Jahrhundert zum 6. Jahrhundert war eine Übergangszeit. Seit dem 6. Jahrhundert sind die meisten syrischen Theologen zweisprachig. Sie hatten zumeist eine griechische Erziehung genossen und

3 S. Brock, Syriac Perspectives on Late Antiquity. Collected Studies. London 1984; ders., From antagonism to assimilation: Syriac attitudes to Greek learning, in: Nina G. Garsoïan, Thomas F. Mathews, Robert W. Thomsom (eds.), East of Byzantium; Syria and Armenia in the Formative Periode, Dumbarton Oaks, Washington 1982, 17/34; ders., Aspects of Translation Technique in Antiquity, in: Greek, Roman and Byzantine Studies 20, 1979, 69/87; ders., The Resolution on the Philoxenian/Harklean Problem, in: Essays in honour of B.M. Metzger, Oxford 1981, 325/43; Ders., Some Aspects of Greek Words in Syriac, in: A. Dietrich (Hrg), Synkretimus im syrisch-persischen Kulturgebiet, Göttingen 1975, 80/108; ders., Greek into Syriac and Syriac into Greek, in: Journal of the Syriac Academy, Baghdad 3, 1977, 406/22; ders., Towards A History of Syriac Translation Technique, in: Orientalia Christiana Analecta 221, 1983, 1/14.

griechische Studien betrieben. Die Übersetzung durch zweisprachige Theologen hatte die Einführung griechischer Wörter zur Folge. Der Einfluß ging aber noch weiter. Die Adjektive, die sonst sehr selten im Syrischen gebraucht werden, findet man in den Übersetzungen dieser Zeit sehr häufig. Man ging sogar so weit, daß man das Zeitsystem und die Syntax spiegelartig wiedergab. Außerdem wurde ein griechisches Wort mit genau einem syrischen Wort wiedergegeben, selbst wenn die semantische Differenz sehr groß war. Texte dieser Zeit sind für jemanden, der keine Kenntnisse des Griechischen hat, schwer verständlich.

Wenn man diese allgemeine Geschichte der Übersetzungen aus dem Griechischen ins Syrische zur Grundlage macht, müssen wir die Frage stellen, wo die Übersetzung der philosophischen Texte anzusiedeln ist.

Die Übersetzungen, die Probus zugeschrieben werden, gelten als die ältesten. Es ist wenig über ihn bekannt, er lebte wohl im 5. Jahrhundert[4]. Georg, der Araberbischof, ist der letzte syrische Übersetzer, von dem uns Texte überliefert sind.

Der Großteil der Übersetzungen stammt also aus der Periode, in der man möglichst genau, möglichst »spiegelartig« den griechischen Text wiedergab. Nach Brock ist diese Art der Wiedergabe auf die Autorität der Texte zurückzuführen. Tatsächlich genossen die griechischen Philosophen, vor allem Aristoteles, in dieser Zeit ein großes Ansehen, ihre Texte waren die Grundlage für die innerkirchlichen Auseinandersetzungen um die Dogmen, die mit Hilfe dieser Philosophie von den Konzilien definiert worden waren. Die syrischen Kirchen, die diese Dogmen in unterschiedlicher Weise bekämpften, sahen sich gezwungen, zu den gleichen Waffen zu greifen wie die Vertreter dieser Dogmen. Die Gegner sollten mit ihren eigenen Waffen geschlagen werden.

Dies setzte voraus, daß man eine genaue Kenntnis der zu Grunde liegenden Texte hatte. Eine paraphrasierende Übersetzung hätte nicht genügt. Es war auch die Zeit, in der man sich zum gleichen Zweck mit exakten Übersetzungen der Bibel und theologischer Literatur auf diese Auseinandersetzung vorbereitete. Im Laufe der Zeit und mit der Verbesserung der Griechischkenntnisse, so kann man annehmen, wurden die Anforderungen an eine »Spiegelübersetzung« immer höher, so daß nicht nur neue Texte dieser Anforderung besser entsprachen, sondern auch schon übersetzte Texte durch eine Neuübersetzung diesen Ansprüchen gerecht werden mußten. Dies ist die Hypothese, mit der ich philosophische Texte, die vom Griechischen ins Syrische übersetzt wurden, untersucht habe.

Es gibt drei Gebiete, auf denen es eine Entwicklung zu einer immer »spiegelgerechteren« Übersetzung gab.

4 S. hierzu: G.E. Hoffmann, De Hermeneuticis apud Syros Aristoteleis, Leipzig 1869, 143f.

Das erste ist die Segmentierung des Textes. Die Segmente, in die der Text für die Übersetzung zerlegt wurde, wurden mit der Zeit immer kleiner. Galt es in den ersten Übersetzungen, vor der Zeit des Probus, den Text in Segmente von der Größe eines Paragraphen zu zerlegen, und diesen dann als Ganzes wiederzugeben, so reduzierte sich dieser mit der Zeit auf die Größe eines Satzes, eines Satzteiles und dann auf die des Wortes, ja man ging sogar teilweise so weit, daß man das Wort in seine Bestandteile zerlegte[5]. Diese Segmentierung ging Hand in Hand mit der Tendenz zur Transliteration. Wurde sich zunächst mit der kulturellen Äquivalenz eines Begriffes begnügt, so ging man immer mehr dazu über, einen griechischen Begriff mit genau einem syrischen Begriff wiederzugeben, auch wenn die semantische Differenz groß war[6]. Als drittes ging es darum, auch die Syntax so genau wie möglich wiederzugeben. Ausgehend von der syrischen Syntax wurde der Satzbau in den Übersetzungen — und in deren Folge auch in der anderen Literatur — immer mehr dem griechischen Satzbau angepaßt. Man behielt nicht nur die Reihenfolge der Wörter bei, sondern fand auch syrische Konstruktionen für typisch griechische, selbst die Konjugation der Verben wurde imitiert, so daß die syrischen Texte eigentlich nur noch von jemanden verstanden werden konnten, der die griechische Grammatik beherrschte[7].

Diese Theorie soll nun auf einige Übersetzungen angewendet werden. In die Periode, in der man einen griechischen Paragraphen mit einem syrischen Paragraphen wiedergab, fällt kein bekannter philosophischer Text der griechischen Antike.

Die Übersetzungen, die Probus zugeschrieben werden, gelten als die ältesten. Es sind:

— gemäß Baumstark[8] »Peri Hermeneias«, überliefert in 6 Manuskripten, von denen das Manuskript Berlin Petermann 9 (1259/60) 230 von Hoffmann ediert wurde und hier als Grundlage der Untersuchung dient.

— gemäß Baumstark[9] »Analytika protera«, und zwar die ersten sieben Kapitel des ersten Buches. Diese Übersetzungen finden sich in denselben Manuskripten und zusätzlich in Ms. Cambridge, add. 2812 (1806) XI°. Diese Übersetzung wurde von Nagy[10] ediert und dient hier als Grundlage.

5 Vgl. Brock, Towards a History of Syriac Translation Technique 5f.
6 Brock, Towards a History of Syriac Translation Technique 6f.
7 Brock, Towards a History of Syriac Translation Technique 7f.
8 Baumstark, Geschichte der syr. Literatur 102.
9 Baumstark, Geschichte der syr. Literatur 102.
10 Albino Nagy, Una versione siriaca inedita degli Analitici d'Aristotele, in: Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei, classe di scienze morali, storiche e filologiche. Serie quinta. Vol. VII, Roma 1898, 321-347.

Des weiteren sind folgende Kommentare überliefert:

— Fragmente eines Kommentars zu »Peri Hermeneias«
— ein Kommentar zu den ersten sieben Kapiteln der »Analytika protera«
— ein Kommentar zu den »Kategorien«

Folgende Übersetzungen von »Peri Hermeneias« und »Analytika protera« sind uns neben denen, die Probus zugeschrieben werden, überliefert:

— »Peri Hermeneias« übersetzt von Georg, dem Araberbischof (+ 724)[11].
— »Analytika protera« übersetzt von Georg, dem Araberbischof[12].

Ich werde nun im Folgenden zunächst das verwendete Vokabular dieser beiden Übersetzungen und hernach die Syntax vergleichen. Als erstes untersuche ich »Peri Hermeneias«, hernach »Analytika protera«.

Es gibt eine Reihe von Begriffen, die aus dem Griechischen direkt ins Syrische übernommen, d.h. transliteriert worden sind. Hier einige Beispiele:

Griechisch	Probus	Georg	Deutsch
ἀνάγκη	ܐܢܢܩܣ	ܐܢܢܩܐ	Notwendigkeit
ἀπόφασις	ܐܦܘܦܐܣܝܣ	ܐܦܘܦܐܣܝܣ	Verneinung
ἀπόφανσις	ܐܦܘܦܐܢܣܝܣ	ܐܦܘܦܢܣܝܣ	Urteil
πραγματεία	ܦܪܓܡܛܝܐ	ܦܪܓܡܛܝܐ	Vorlesung
πτῶσις	ܦܛܘܣܝܣ	ܡܦܠܬܐ	Kasus

Abgesehen vom ersten Beispiel ܐܢܢܩܐ sind die Lehnwörter alle Fachbegriffe der griechischen Philosophie. Die Übernahme von solchen Termini setzt im allgemeinen voraus, daß es den Begriff in der eigenen Sprache nicht gibt. Rein lexikalisch lassen sich sicherlich syrische Wörter für die griechischen finden. Aber diese Begriffe sind in dem Text, der Probus zugeschrieben wird, als zentrale Termini einer spezifisch griechischen Philosophie verstanden worden, die es so nicht im Syrischen gab. Die semantische Differenz zwischen dem lexikalisch entsprechenden syrischen Wort und dem aristotelischen Terminus ist als so groß empfunden worden, daß man glaubte, Mißverständnisse nur durch die Übernahme der griechischen Termini vermeiden zu können.

Die in der Übersetzung von Probus verwendeten griechischen Fremdwörter werden auch in der Übersetzung des Georg verwendet, mit der Ausnahme von ܦܛܘܣܝܣ, wo Georg den Begriff ܡܦܠܬܐ verwendet. Dieser ist von der

11 Ed.: Hoffmann, De Hermeneuticis apud Syros Aristoteleis, Ch. 1/6, S. 22-28; vgl. 145-151; und G. Furlani, Le Categorie e gli Ermeneutici di Aristotele nella versione siriaca di Giorgio delle Nazioni, Memoria di G. Furlani, in: Memorie della Reale Accademia Nazionale dei Lincei, classe di scienze morali, storiche e filologiche, anno CCCXXX, Serie VI, Vol. V, Fasc. I, Rom 1933 (XI).

12 G. Furlani, Il primo libro dei Primi Analitici di Aristotele nella versione siriaca di Giorgio delle Nazioni, Memoria di Giuseppe Furlani, in: Memorie della Reale Accademia Nazionale dei Lincei, classe di scienze morali, storiche e filologiche, anno CCCXXXII, 1935, Serie VI, Vol. V, Fasc. III.

Wurzel ܢܦܠ (fallen) abgeleitet. Er ist die direkte Übersetzung des griechischen πτῶσις, abgeleitet von πίπτω (hinstürzen, umfallen). ܡܦܠܬܐ wird auch von Jakob von Edessa in seiner Übersetzung der »Kategorien« benutzt.

Betrachten wir nun die Begriffe, die nicht aus dem Griechischen übernommen wurden.

Griechisch	Probus	Georg	Deutsch
ἀληθής	ܫܪܝܪܐ/ܫܪܝܪܘܬܐ	ܫܪܝܪܐ	Wahrheit
ἀληθεύω	ܫܪ	ܫܪ	wahr sein
ἀόριστος	ܠܐ ܡܬܚܡܢܐ	ܠܐ ܡܬܚܡܢܐ	unbestimmt
ἁπλῶς	ܦܫܝܛܐܝܬ	ܦܫܝܛܐܝܬ	einfach
χρόνος	ܙܒܢܐ	ܙܒܢܐ	Zeit(bestimmung)
διαφέρω	ܫܚܠܦ	ܫܚܠܦ	differieren
διαφορά	ܫܘܚܠܦܐ	ܫܘܚܠܦܐ	Differenz
διαίρεσις	ܡܦܠܓܘܬܐ	ܦܘܠܓܐ	Trennung
διάνοια	ܬܪܥܝܬܐ	ܬܪܥܝܬܐ	Gedanke
φύσις	ܟܝܢܐ	ܟܝܢܐ	Natur
φωνή	ܩܠܐ	ܩܠܐ	Sprache
γραφόμενα	ܡܬܟܬܒܢ	ܡܬܟܬܒܢ	das Geschriebene
γράμμα	ܟܬܝܒܬܐ	ܟܬܝܒܬܐ	Schriftzeichen
ὁμοίωμα	ܕܡܘܬܐ	ܕܡܘܬܐ	Ähnlichkeit, Ebenbild
ὁμωνύμως	ܫܘܘܬ ܫܡܗܐܝܬ	ܒܫܘܘܬ ܫܡܗܐܝܬ	gleichnamig/der bloßen Bedeutung nach
ὁμοίως	ܒܕܡܘܬܐ/ܗܟܘܬ	ܒܕܡܘܬܐ	in gleicher Weise
κατὰ συνθήκην	ܒܫܠܡܘܬܐ	ܒܫܠܡܘܬܐ	mit verabredeter Bedeutung
κατηγορέω	ܡܬܐܡܪ	—	aussagen
λόγος	ܡܐܡܪܐ	ܡܠܬܐ	Satz
λόγος	ܬܚܘܡܐ	ܡܠܬܐ	Terminus
μέρος	ܡܢܬܐ	ܡܢܬܐ	Element, Teil
νόημα	ܣܘܟܠܐ	ܣܘܟܠܐ	Gedanke
ὄνομα	ܫܡܐ	ܫܡܐ/ܫܘܕܥܐ	Nomen
πρᾶγμα	ܣܘܥܪܢܐ	ܣܘܥܪܢܐ	Ding
ψεῦδος	ܕܓܠܘܬܐ	ܕܓܠܘܬܐ	Irrtum
ψιλός	ܫܚܝܡܐܝܬ	ܫܚܝܡܐ	unverbunden
ῥῆμα	ܡܠܬܐ	ܡܐܡܪܐ	Verb
σημεῖον	ܫܘܕܥܐ/ܐܬܐ	ܫܘܕܥܐ	Zeichen
σημαίνω	ܡܫܘܕܥ	ܡܫܘܕܥ	bedeuten
σημαντικός	ܡܫܘܕܥܢܐ	ܡܫܘܕܥܢܐ	Zeichen
σημαντικόν	ܡܫܘܕܥܢܝܬܐ	ܡܫܬܘܕܥܢܝܬܐ	Zeichen
συμπεπλεγμένος	ܡܩܦܐ	ܡܪܟܒ	zusammengesetzt
σύνθεσις	ܡܪܟܒܘܬܐ	ܪܘܟܒܐ	Verbindung

Betrachtet man diese Liste, so zeigt sich, daß Probus und Georg nahezu dieselben Begriffe benutzen, um die griechischen Termini wiederzugeben. Wo es zu Abweichungen kommt, handelt es sich jedoch um dieselbe Wurzel, mit drei Ausnahmen:

1. der Begriff λόγος wird von Georg immer mit ܡܠܬܐ übersetzt, während

Probus ihn im Sinne von Satz mit ܡܐܡܪܐ und im Sinne von Begriff mit ܬܘܚܡܐ übersetzt.

2. der Begriff »ῥῆμα« wird von Georg mit ܡܐܡܪܐ und von Probus mit ܡܠܬܐ übersetzt.

3. der Begriff συμπεπλεγμένα wird von Georg mit ܡܪܟܒܢ und von Probus mit ܡܣܬܪܟܐ übersetzt.

Warum Georg, der Araberbischof, umgekehrt wie Probus die Begriffe ܡܐܡܪܐ und ܡܠܬܐ benutzt, ist nicht geklärt. ܡܠܬܐ ist im Syrischen der Begriff für das Verb, somit liegt Probus mit seiner Übersetzung besser. Auch für die andere Übersetzung von συμπεπλεγμένα ist kein Grund erkennbar.

Georg übersetzt im Gegensatz zu Probus trotz verschiedener Bedeutung den Begriff λόγος jedesmal gleich. Hier zeigt sich die Tendenz, genau einen Begriff des griechischen Textes mit genau einem Begriff im Syrischen zu übersetzen, auch wenn sich eine semantische Differenz ergibt. Probus benutzt des öfteren für dasselbe griechische Wort verschiedene syrische Wörter; Georg tut dies in dem untersuchten Textausschnitt nur einmal. Wenn er die Tendenz hat, genau einen griechischen Begriff mit genau einem syrischen Begriff zu übersetzen, so stellt sich hier die Frage, ob nicht eine Variante vorlag.

Die möglichst getreue Übersetzung Georgs, des Araberbischofs, zeigt sich auch in der Wiedergabe der griechischen Syntax.

Zum Beispiel:

Griechisch (16a,6 ff)	Probus (23,7)	Georg (22,9)
ὧν μέντοι ταῦτα σημεῖα	ܕܗܠܝܢ ܗܟܝܠ ܕܐܬܐܡܪܘ ܐܢܘܢ ܩܕܡܝܬ	ܕܗܠܝܢ ܡܢ ܕܗܠܝܢ ܫܘܘܕܥܐ
πρώτως, ταὐτὰ πᾶσι παθήματα	ܫܘܘܕܥܐ ܗܠܝܢ. ܗܢܘܢ ܕܝܢ ܗܢܘܢ ܠܟܠ	ܩܕܡܝܬ. ܗܠܝܢ ܠܟܠ ܚܫܐ ܕܢܦܫܐ.
τῆς ψυχῆς, καὶ ὧν ταῦτα	ܚܫܐ ܕܢܦܫܐ. ܘܕܗܠܝܢ ܕܐܬܐܡܪܘ ܐܢܘܢ ܗܠܝܢ	ܘܕܗܠܝܢ ܕܡܘܬܐ ܨܒܘܬܐ
ὁμοιώματα, πράγματα ἤδη ταὐτά.	ܕܡܘܬܐ. ܨܒܘܬܐ ܐܝܬ ܗܢܘܢ ܟܒܪ ܗܢܘܢ.	ܐܝܬ ܗܢܘܢ ܟܒܪ ܗܢܘܢ.

Griechisch (16a,9 ff)	Probus (23,12 ff)	Georg (22,13 ff)
ὥσπερ ἐν τῇ ψυχῇ ὁτὲ μὲν	ܒܙܒܢ ܡܢ ܚܘܫܒܐ ܗܘ ܕܒ	ܐܝܟ ܕܒ ܢܦܫܐ، ܚܘܫܒܐ ܗܘ : ܒܙܒܢ ܡܢ
νόημα ἄνευ τοῦ ἀληθεύειν	ܕܠܐ ܫܪܪ ܐܘ ܕܓܠ. ܒܙܒܢ	ܗܘ، ܕܠܐ ܫܪܪ ܐܘ ܕܓܠ : ܒܙܒܢ
ἢ ψεύδεσθαι, ὁτὲ δὲ ἤδη	ܕܝܢ ܗܘ ܕܡܢ ܐܢܢܩܐ ܠܗ ܐܝܬ. ܐܝܟܢܐ ܕܐܦ	ܐܝܬ ܗܘ ܡܢ ܟܕ : ܠܗܘܢ ܕܐܢܢܩܐ
ᾧ ἀνάγκη τούτων ὑπάρχειν	ܠܚܕ ܡܢܗܘܢ. ܗܟܢܐ ܐܦ ܒܩܠܐ. ܕܠ	ܗܘܝܐ ܡܢ ܗܠܝܢ ܐܝܬ ܠܗ ܚܕ ܗܘܢ. ܐܟܢܐ ܘܒܩܠܐ
θάτερον, οὕτω καὶ ἐν τῇ φωνῇ·	ܥܠ ܪܘܟܒܐ ܓܝܪ ܘܦܘܠܓܐ	ܗܟܢܐ ܘܒܩܠܐ. ܠܘܬ ܪܘܟܒܐ ܓܝܪ ܡܪܟܒܘܬܐ ܘܦܘܠܓܐܬܐ
περὶ γὰρ σύνθεσιν καὶ διαίρεσίν	ܐܝܬܝܗ̇ ܕܓܠܘܬܐ ܘܫܪܝܪܘܬܐ.	ܘܦܘܠܓܐ : ܐܝܬܝܗ̇ ܕܓܠܘܬܐ
ἐστι τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθές.		ܘܫܪܪܐ.

Aus dem Vergleich der Syntax der syrischen Übersetzungen mit dem griechischen Text erkennt man, daß sowohl Probus als auch Georg, der Araberbischof, so exakt wie möglich die Syntax des griechischen Textes wiedergeben. Dabei geben sie nicht nur, so weit es möglich ist, ein griechisches Wort mit einem syrischen wieder, sondern behalten auch die Reihenfolge der Wörter

bei. Einmal ist Probus näher am griechischen Satzbau, im zweiten Beispiel Georg. Keiner von beiden vernachlässigt die griechische Syntax in einem größeren Maße als der andere.

Weder die Untersuchung zur Wortwahl noch die zur Syntax scheinen hier die Theorie von Sebastian Brock auch für philosophische Übersetzungen zu belegen.

Wenden wir uns nun dem zweiten Beispiel, den Übersetzungen von »Analytica protera« zu.

Hier eine Liste der aus dem Griechischen übernommenen Begriffe:

Griechisch	Probus	Georg	Deutsch
ἀνάγκη	ܐܢܢܩܐ	ܗܝ ܐܢܢܩܐ / ܐܘܠܨܢܐ	Notwendigkeit
ἀντίφασις	ܐܢܛܝܦܐܣܝܣ	ܐܢܛܝܦܐܣܝܣ	Widerspruch
ἀποδεικνύων	ܐܦܘܕܝܩܣܝܣܐ ܥܒܕ	ܡܚܘܝܢܐ	der Beweisende
ἀποδεικτικός	ܐܦܘܕܝܩܛܝܩܝܬܐ	ܡܚܘܝܢܝܬܐ / ܐܦܘܕܝܩܛܝܩܝܬܐ	apodiktisch
ἀπόδειξις	ܐܦܘܕܝܩܣܝܣ	ܡܚܘܝܢܘܬܐ	Beweis
ἀπόφασις	ܐܦܘܦܐܣܝܣ	ܐܦܘܦܐܣܝܣ	Urteil/Nachweis
διαλεκτικός	ܕܝܐܠܩܛܝܩܝܬܐ	ܕܝܐܠܩܛܝܩܝܬܐ	dialektisch
κατάφασις	ܩܛܐܦܐܣܝܣ	ܩܛܐܦܐܣܝܣ	Bejahung
συλλογισμός	ܣܘܠܠܘܓܝܣܡܘܣ	ܣܘܠܠܘܓܝܣܡܘܣ	Syllogismus
συλλογίζομαι	ܣܘܠܠܘܓܝܣܡܘܣܐ ܥܒܕ	ܚܒܝܪ ܚܘܫܒܢܐ	schließen
τοπικά	ܛܘܦܝܩܐ	ܐܬܪܘܬܐ	Topik

Betrachtet man diese Liste, so fällt wieder auf, wie viele Termini Probus aus dem Griechischen übernommen hat. Georg benutzt nicht alle griechischen Termini, die Probus gebraucht hat. Vor allem ἀπόδειξις und die abgeleiteten Begriffe, wie ἀνάγκη, συλλογισμός und τοπικά gibt der Araberbischof mit syrischen Wurzeln wieder. Für die Einsetzung syrischer Begriffe, dort wo Probus den griechischen übernimmt, hatte ich schon ein Beispiel bei der Übersetzung von »Peri Hermeneias« genannt. Hier ist aber die Anzahl deutlich höher. Interessant ist auch die Übersetzung von συλλογισμός durch Georg. Dies ist ein Beispiel für die Segmentierung unterhalb des Wortes. Georg zerlegt das griechische Wort in seine Bestandteile συν und λογίζομαι (rechnen) und übersetzt sie einzeln mit ܚܒܝܪ (verwickelt) und ܚܘܫܒܢܐ (Rechnung, Kalkül, Überlegung). Der griechische Begriff hat neben der ersten Bedeutung von »bei sich zusammenrechnen« auch die Bedeutung »überlegen«. In seiner Übersetzung der Kategorien übersetzt er in gleicher Art und Weise συνώνυμος mit ܚܒܝܪ ܫܡܐ.

Wieder wird der Wortbestandteil συν mit dem gleichen syrischen Wort wiedergegeben. Dies ist typisch für die Segmentierung unterhalb der Wortebene. Die Bestandteile können so immer gleich wiedergegeben und die Komposita nachgebildet werden.

Betrachten wir nun die zweite Wortliste:

Griechisch	Probus	Georg	Deutsch
ἀόριστος	ܠܐ ܡܬܚܡܢܐ	ܠܐ ܡܬܚܡܢܐ	unbestimmt
ἀγαθός	ܛܒܬܐ	ܛܒܬܐ	Gut
ἀκρίβεια	ܚܬܝܬܘܬܐ	ܚܬܝܬܘܬܐ	Genauigkeit
ἀληθής	ܫܪܝܪܬܐ	ܫܪܝܪܬܐ	Wahrheit
ἀρχή	ܪܫܝܬܐ	ܫܘܪܝܐ	Anfang
διαφέρω	ܫܚܠܦ	ܫܚܠܦ	differieren
διορίζω	ܬܚܡ	ܬܚܡ	definieren
ἐναντίον	ܣܘܩܒܠܬܐ	ܣܘܩܒܠܬܐ	Gegenteil
κατηγορέω	ܐܬܩܛܪܓ	ܐܬܩܛܪܓ	aussagen
λόγος	ܡܐܡܪܐ	ܡܠܬܐ	Satz
ὅρος	ܬܚܘܡܐ	ܬܚܘܡܐ	Terminus, Begriff
μέρος	ܡܢܬܐ	ܡܢܬܐ	Element
πάντα	ܟܠ	ܟܠܡܕܡ	alles
τρόπος	ܙܢܐ	ܙܢܐ	Modus

Betrachtet man diese Liste, so zeigt sich wieder, daß Probus und Georg weitgehend dieselben Begriffe benutzen. Die Abweichungen sind nur gering. ἀρχή übersetzt Georg mit ܫܘܪܝܐ, statt mit ܪܫܝܬܐ wie Probus. Bekannt ist schon der verschiedene Gebrauch von ܡܠܬܐ und ܡܐܡܪܐ für λόγος. Neben diesem Gebrauch von verschiedenen syrischen Wörtern für die Wiedergabe derselben griechischen Wörter, fällt hier auf, daß Georg nicht so exakt den griechischen Begriff spiegelartig wiedergibt wie Probus. Ἐν ὅλῳ gibt Probus mit ܒܟܠܗ wieder während Georg den Begriff mit ܗܘ ܕܒܟܠܗ umschreibt. Ebenso wird πάντα von Probus kurz mit ܟܠ, von Georg aber mit ܟܠܡܕܡ übersetzt. Eine Tendenz zur genaueren Wiedergabe der griechischen Konstruktion ist auch in der vorhergehenden Liste auffällig. Betrachten wir nun die Wiedergabe des Satzbaues. Der erste Satz lautet:

Griechisch (24a,18 ff)	Probus (322,12 ff)	Georg (147,11 ff)
λέγω δὲ καθόλου μὲν τὸ	ܐܡܪ ܐܢܐ ܕܝܢ ܒܟܠܢܫܐ ܡܢ : ܗܘ	ܐܡܪ ܐܢܐ ܕܝܢ ܒܟܠܢܫܬܐ ܡܢ ܗܘ،
παντὶ ἢ μηδενὶ ὑπάρχειν,	ܕܒܟܠ ܐܘ ܟܠܐ ܚܕ ܐܝܬܘܗܝ. ܡܢܬܐ	ܕܠܟܠ ܡܕܡ ܐܘ ܘܠܐ ܠܡܕܡ ܐܝܬܘܗܝ.
ἐν μέρει δὲ τὸ τινὶ ἢ μὴ	ܕܝܢ. ܗܘ ܕܒܡܕܡ ܐܘ ܟܠܐ ܡܕܡ	ܒܡܢܬܐ ܕܝܢ ܗܘ، ܕܠܡܕܡ ܐܘ ܠܘ
τινὶ ἢ μὴ παντὶ ὑπάρχειν,	ܚܕ : ܐܘ ܠܘ ܒܟܠ ܐܝܬܘܗܝ، ܠܐ	ܠܡܕܡ ܐܘ ܠܘ ܠܟܠ ܐܝܬܘܗܝ. ܠܐ
ἀδιόριστον δὲ τὸ ὑπάρχειν	ܡܬܚܡܢܐ ܕܝܢ ܗܘ ܕܐܝܬܘܗܝ، ܐܘ ܠܐ	ܡܬܚܡܢܬܐ ܕܝܢ ܗܘ، ܕܐܝܬܘܗܝ، ܐܘ
ἢ μὴ ὑπάρχειν ἄνευ τοῦ	ܐܝܬܘܗܝ، : ܣܛܪ ܡܢ ܒܟܠܢܫܐ ܐܘ	ܕܠܐ ܐܝܬܘܗܝ، ܣܛܪ ܡܢ ܗܘ، ܕܒܟܠܢܫܐ
καθόλου ἢ κατὰ μέρος,	ܕܒܡܢܬܐ.	ܐܘ ܒܡܢܬܐ

Griechisch (24a,30 ff)	Probus (323,21 ff)	Georg (148,8 ff)
ἐὰν ἀληθὴς ᾖ καὶ διὰ τῶν	ܐܢ ܐܝܬܘܗܝ ܫܪܝܪܬܐ ܘܒܝܕ. ܣܝ̈ܡܐ	ܐܢܗܘ ܕܫܪܝܪܬܐ ܬܗܘܐ ܘܒܝܕ. ܣܝ̈ܡܐ
ἐξ ἀρχῆς ὑποθέσεων εἰλημμένη,	ܕܡܢ ܪܫܝܬܐ ܐܬܢܣܒܬ. ܕܠܘܓܝܩܘܬܐ	ܗܠܝܢ ܕܡܢ ܫܘܪܝܐ ܐܬܢܣܒܬ. ܕܠܘܓܝܩܘܬܐ
διαλεκτικὴ δὲ πυνθανομένῳ μὲν	ܕܝܢ ܠܕܫܐܠ ܡܢ ܫܘܐܠܐ	ܕܝܢ ܠܗܘ ܡܢ ܕܫܐܠ ܫܘܐܠܐ
ἐρώτησις ἀντιφάσεως, συλλογιζομένῳ	ܕܐܢܛܝܦܣܝܣ. ܠܗܘ ܠܣܘܠܘܓܝܣܛܐ	ܕܐܢܛܝܦܣܝܣ : ܠܗܘ ܕܝܢ ܕܡܣܝܠ
δὲ λῆψις τοῦ φαινομένου καὶ	ܕܝܢ ܚܙܐ : ܢܣܒܬܐ ܕܗܘ،	ܘܫܩܠܐ : ܢܣܒܬܐ ܕܡܬܚܙܝܢܐ ܗܘ
ἐνδόξου, καθάπερ ἐν τοῖς	ܕܡܬܚܙܝܐ. ܘܕܡܬܝܚܣܒܢܐ. ܐܝܟܢܐ	ܕܡܬܚܙܝܐ : ܐܝܟܢܐ ܕܒܛܘܦܝܩܐ
Τοπικοῖς εἴρηται.	ܕܐܡܝܪ ܒܛܘܦܝܩܐ ✣	ܐܡܝܪܐ

Im Vergleich der Übersetzung zeigen sowohl Probus als auch Georg eine sehr große Ähnlichkeit. Beide übersetzen nahezu gleichartig. Es gibt Passagen des griechischen Textes, die von Probus getreuer übersetzt wurden, mal ist es umgekehrt. Man kann nicht annehmen, daß Georg die Übersetzung von Probus überarbeitet hat und zwar deshalb, weil Probus passagenweise spiegelgetreuer übersetzt als Georg. Probus überträgt auch häufiger den griechischen Terminus als Georg, der eher den syrischen Begriff benutzt.

Vergleicht man das Verhältnis der beiden »Peri Hermeneias«-Übersetzungen mit dem Verhältnis der beiden »Analytika protera«-Übersetzungen, so ist es gleich.

Das Ergebnis der bisherigen Untersuchung soll nun mit der eingangs erwähnten Theorie zur Geschichte der Übersetzung konfrontiert werden.

Zunächst könnte man annehmen, daß die aufgestellte Hypothese, daß es eine fortschreitende Entwicklung hin zu einer immer spiegelgetreueren Übersetzung gibt, falsch ist. Dies würde das Verhältnis von den beiden Übersetzungen des Probus zu denen des Georg erklären, wenn man an der These festhält, daß die Übersetzungen von Probus im 5. Jahrhundert angefertigt wurden.

Probus gehört dann der ersten Phase der Übersetzung philosophischer Texte an und Georg der letzten. Dies kann allerdings nicht alles erklären.

Die Übersetzungen von Probus und Georg sind so ähnlich, daß man annehmen sollte, daß die Übersetzungen von Probus Georg bekannt waren, zumindest muß eine Tradition bestanden haben, die das Vokabular der Übersetzung überliefert hat, welches in den anderen Übersetzungen philosophischer Texte nicht verwendet wird.

Eine andere Hypothese wäre, daß die Übersetzungen, die Probus zugeschrieben werden, gar nicht von Probus sind, bzw. der Übersetzer Probus gar nicht im 5. Jahrhundert gelebt hat. Das widerspräche den bisherigen Annahmen[13].

Um die beiden Hypothesen besser beurteilen zu können, habe ich die Untersuchung von Henri Hugonnard-Roche[14] hinzugezogen. Er geht in seinem Artikel, ebenso wie ich, von der Theorie S. Brocks aus, daß es eine Tendenz hin zu Spiegelübersetzungen gibt. Gegenstand seiner Untersuchung sind die Übersetzungen der »Kategorien«, Ziel ist die zeitliche Bestimmung der anonymen Übersetzung. Er vergleicht das Vokabular und die Wiedergabe der griechischen Syntax zu diesem Zweck. Einige Ergebnisse seiner Untersuchung sollen hier herangezogen werden.

Zunächst gilt es festzuhalten, daß keine Übersetzung der Kategorien in die Zeit des 5. Jahrhunderts fällt. Sie sind alle jünger. Aus dem Vergleich des

13 Vgl. Baumstark, Geschichte der syr. Literatur, 102.

14 H. Hugonnard-Roche, Sur les versions syriaques des Catégories d'Aristote, in Journal Asiatique N° 3-4, tome CCXXV, 1987, 205-222.

Vokabulars kommt Hugonnard-Roche zu dem Ergebnis, daß es eine Entwicklung zu einem Standardvokabular gibt, das in der Epoche des Jakob von Edessa erreicht ist[15]. In der Zeit Jakobs gibt es bei der Übersetzung einiger philosophischer Termini große Schwankungen. Nach Hugonnard-Roche's Untersuchungen bildet die Übersetzung der Kategorien durch Georg, den Araberbischof, den Höhepunkt des Literalismus[16].

Der Begriff κατηγορῆται kommt in allen drei Schriften des Aristoteles vor. Die anonyme Übersetzung der Kategorien gebraucht ܡܬܟܢܝܐ, während Georg und Jakob ܡܬܐܡܪ ܥܠ benutzen[17]. Auch Sergius von Reš῾aina gebraucht für die Übersetzung von »Kategorie« ܟܘܢܝܐ, was dieselbe Wurzel wie ܡܬܟܢܝܐ hat. Probus müßte demnach der Zeit von Georg und Jakob zugeordnet werden. Dies gilt noch mehr, wenn man die Beobachtung hinzuzieht, daß Sergius und der Anonymus sehr wenig Gebrauch von der Transliteration machen[18]. Selbst Jakob übersetzt λόγος καταφατικός und λόγος ἀποφατικός mit ܡܠܬܐ ܦܣܘܩܬܐ und ܡܠܬܐ ܡܪ ܡܚܝܢܝܬܐ, während Georg die Begriffe transliteriert. Die Transliteration ist auch für die Übersetzungen des Probus kennzeichnend. Gerade das letzte Beispiel zeigt, wie nahe Probus Georg steht, ja Probus geht in dem Gebrauch der Transliteration noch weiter als Georg.

Zieht man die Ergebnisse von Hugonnard-Roche zu den Ergebnissen der obigen Untersuchung hinzu, so müßte man zu der Erkenntnis kommen, daß Probus nicht am Anfang der Geschichte der Übersetzungen philosophischer Texte steht, sondern am Ende, etwa zur Zeit des Georg, des Araberbischofs, oder daß die Theorie von einer Entwicklung zur spiegelartigen Übersetzung falsch ist. Wäre sie falsch, so müßten die unterschiedlichen Übersetzungen auf eine andere Weise erklärt werden. Der Hinweis auf den persönlichen Übersetzungsstil reicht nicht aus, vor allem dann nicht, wenn man davon ausgeht, daß die einzelnen Übersetzungen weit verbreitet waren, durch die Schulen sich ein Standardvokabular verbreitete, und ein Übersetzer wenigstens eine Vorgängerversion kannte. Die verschiedenen Übersetzungen müßten dann für verschiedene Bedürfnisse angefertigt worden sein, so daß man dann aus der Übersetzungsart auf den Leserkreis schließen können müßte, für den die neue Übersetzung geschrieben wurde.

Nimmt man andererseits an, daß die oben dargestellte Theorie von der Geschichte der Übersetzungen richtig ist, dann müssen die Übersetzungen, die Probus zugeschrieben werden, in die Zeit von Georg, dem Araberbischof, datiert werden. Mit dieser Theorie können aber noch nicht alle Fragen beantwortet werden. Wichtig für die Geschichte der syrischen Übersetzung

15 Hugonnard-Roche, Catégories, 211.
16 Hugonnard-Roche, Catégories 212.
17 Hugonnard-Roche, Catégories 213.
18 Hugonnard-Roche, Catégories 213.

philosophischer Texte sind auch die Fragen nach Übersetzerschulen, Leserkreis und Zweck. Hier gilt es dann auch, die Kommentare in einem verstärkten Maße hinzuzuziehen.

Wie stark auch der Einfluß der Übersetzerschulen und des persönlichen Stils sein mag, die Theorie von der Geschichte der Übersetzung, wie sie S. Brock aufgestellt hat, ist wohl als richtig anzusehen. Nicht nur die Anwendung dieser Theorie, sondern selbst der bloße Textvergleich zeigt, daß die Probus-Übersetzungen zeitlich eng zu denen des Georg gehören.

HUBERT KAUFHOLD

Zur syrischen Kirchengeschichte des 12. Jahrhunderts

Neue Quellen über Theodoros bar Wahbūn

Herrn Professor Dr. Sten Gagnér, München,
zum 70. Geburtstag am 3.3.1991

Theodoros bar Wahbūn war sicherlich eine der farbigsten, aber auch zwiespältigsten Gestalten in der westsyrischen Kirche des ausgehenden 12. Jhdts. Seine Lebensgeschichte in bewegter Zeit, im Spannungsfeld zwischen mehreren orientalischen Kirchen, lateinischen Christen der Kreuzfahrerstaaten und Muslimen, unter verschiedenen kirchlichen und weltlichen Obrigkeiten, böte reichlich Stoff für einen historischen Roman. Einerseits begabt, belesen und in der Wissenschaft bewandert, »ein universeller, in seiner Zeit einzigartiger und beredter Gelehrter und Philosoph, der griechisch, syrisch, armenisch und arabisch konnte«[1], war Theodor andererseits so stolz und ehrgeizig, daß er dem berühmten Patriarchen Michael dem Syrer (»dem Großen«; 1166-1199) dreizehn Jahre lang das Leben schwermachte[2].

Die syrischen Quellen

Michael berichtet über die Auseinandersetzungen ausführlich in seinem Geschichtswerk[3]. Darauf beruht weitgehend die Darstellung in der Kirchengeschichte des Barhebraeus († 1286), der aber noch einige Einzelheiten hinzufügt[4]. Eine weitere, leider lückenhafte Quelle ist die von einem anonymen

1 So der Anfang des unten wiedergegebenen Berichts aus der Hs. Ming. Syr. 37.

2 Zu Theodor und seinen Werken vgl. vor allem J.S. Assemani, Bibliotheca Orientalis, vol. II, Rom 1721, 213-216 und 364; Baumstark 300 f.; Aphram Barsaum, Histoire des sciences et de la littérature syriaque (arab.), 2. Aufl., Aleppo 1956, 393f. Am ausführlichsten zum Lebenslauf, wenn auch noch nicht unter Verwendung aller jetzt bekannten Quellen: Johannes Gerber, Zwei Briefe Barwahbuns, Diss. phil. Halle-Wittenberg, Halle a.S. 1911, 3-9.

3 J.-B. Chabot, Chronique de Michel le Syrien, tome III, Paris 1905, insbesondere S. 335, 382-388, 394, 406, 410 (im folgenden: M); syrischer Text: tome IV.

4 J.B. Abbeloos - Th.J. Lamy, Gregorii Barhebraei Chronicon ecclesiasticum, tomus II, Löwen 1874, Sp. 553/554, 575/590 (im folgenden: B). Diese Quelle ist teilweise schon bei Assemani aaO zitiert.

Zeitgenossen Theodors stammende und damit besonders wertvolle Chronik, die bis zum Jahre 1234 reicht[5]. Während Barhebraeus und der Anonymus auf der Seite Michaels stehen, vertritt ein ungenannter, wohl ebenfalls zeitgenössischer Verfasser in einem kurzen Bericht, der in der Hs. Ming. Syr. 37 enthalten ist, die Partei Theodors; dieser bisher unbeachtete Text soll unten veröffentlicht werden.

Von geschichtlichem Wert sind auch zwei erhaltene Briefe Theodors selbst, die Johannes Gerber 1911 im syrischen Text mit deutscher Übersetzung und Anmerkungen herausgegeben hat[6]. Der erste ist an einen Metropoliten von Tarsos gerichtet, der andere, von dem fast die zweite Hälfte bei Gerber fehlt, an Patriarch Michael. Die Edition beruht auf nur einer Handschrift. Nach Gerbers Angaben ist es eine moderne Abschrift von einem Manuskript, das der evangelische Pastor Ernst Lohmann »bei dem syrisch-jakobitischen Erzbischof Abdun-Nur von Sis« fand; der Bischof besitze eine Sammlung zum Teil sehr wertvoller Handschriften, darunter eine mit der Kirchengeschichte Michaels des Syrers[7].

Sonstige Belege für die Existenz eines syrisch-orthodoxen Bischofs von Sis (in Kilikien) aus dem Anfang unseres Jahrhunderts oder für syrische Handschriften dort kenne ich nicht. Die Angabe Gerbers stößt deshalb auf Zweifel[8].

Pastor Lohmann, des Syrischen kundig[9], hatte sich im Rahmen des von ihm nach den Armeniermassakern gegründeten »Deutschen Hülfsbundes für christliches Liebeswerk im Orient« (später: Deutscher Hilfsbund) seit 1898 mehrfach im Nahen Osten aufgehalten. In seiner Autobiographie berichtet er: »Ich besuchte gelegentlich einen syrischen Erzbischof... Ich sah dann bei ihm uralte Manuskripte der wertvollsten Art ein. Eins dieser Manuskripte brachte ich dann nach Europa, und der junge Gelehrte Dr. Gerber bearbeitete es und gab es heraus. Aber die viel wertvolleren sind leider bei den Christenverfolgungen durch die Türken vernichtet worden«[10]. Schade, daß Lohmann nicht angibt, um welchen Bischof es sich handelte. Er hat zwar auch Sis besucht, erwähnt für dort aber — sicher zu Recht — nur einen armenischen Bischof[11].

Gerbers Bemerkung, der syrische Bischof ʿAbdannūr sei im Besitz einer

5 I.-B. Chabot (Hrsg.) und Albert Abouna — J.-M. Fiey (Übers.), Anonymi auctoris chronicon ad A.C. 1234 pertinens, II, Louvain 1916, 1974 (= CSCO 82, 354), 200, 311-313, 316-318, 323f., 326-328 (Text) bzw. 150, 233f., 236-238, 241-245 (Übersetzung; im folgenden: Chr).

6 AaO 10-37 (1. Brief), 38-49 (2. Brief), 50-67 (Anmerkungen).

7 Ebda. 1. Wo sich Gerbers Vorlage heute befindet, ist mir nicht bekannt.

8 Sis war wohl nur im 13. Jhdt. westsyrischer Bischofssitz, vgl. Ernest Honigmann, Le couvent de Barṣaumā et le patriarcat jacobite, Louvain 1954 (= CSCO 146), 167.

9 Vgl. seine Dissertation »Der textkritische Wert der syrischen Uebersetzung der Kirchengeschichte des Eusebius« (Diss. phil. Halle-Wittenberg 1899).

10 Ernst Lohmann, Nur ein Leben. Lebenserinnerungen, 2. Aufl., Schwerin 1933, 145f.

11 S. etwa Ernst Lohmann, Im Kloster zu Sis, Striegau in Schlesien o.J. (1904), 3f.

Handschrift der Chronik Michaels des Syrers gewesen, deutet auf den Metropoliten Dionysios ʿAbdannūr, der eine Karšūnī-Version dieses Werkes besaß[12]. Dionysios ʿAbdannūr Aṣlān wurde 1851 in Edessa geboren und 1896 zum Metropoliten von Ḫarpūt (Elaziğ/Türkei) geweiht; von 1914 bis 1916 war er Metropolit von Homs und Syrien und ab 1917 Metropolit von Amid (Diyarbakir), wo er 1933 starb[13].

Die Vorlage Gerbers wird deshalb vielleicht aus Ḫarpūt stammen. Ob Gerber einfach schlecht unterrichtet war oder ob seine Angabe nur der Tarnung diente, um den Handschriftenbesitz des Bischofs vor dem begehrlichen Zugriff der Obrigkeit oder anderer Interessenten zu schützen, weiß ich nicht. Über die seinerzeit in Ḫarpūt befindlichen syrischen Handschriften und ihren Verbleib ist mir nichts bekannt. Der betreffende Katalog des späteren Patriarchen Afrām Barṣōm[14] blieb ungedruckt und ist mir unzugänglich.

Inzwischen sind weitere Handschriften der Briefe Bar Wahbūns aufgetaucht. Sie enthalten den vollständigen Text: die Hss. Ming. Syr. 4, Vat. Syr. 596 und Nr. 324 der syrisch-orthodoxen Metropolie in Mardin. Barṣōm nennt in seiner Literaturgeschichte[15] noch zwei: eine aus dem 14. Jhdt. stammende in Bāsibrīnā (Bēṯ Sḇīrīnā/Ṭūr ʿAḇdīn) und eine — offenbar neueren Datums — in seiner eigenen Bibliothek. Was aus der Handschrift in Bāsibrīnā geworden ist, entzieht sich meiner Kenntnis. Barṣōms eigenes Exemplar gehört heute vielleicht zur Bibliothek des syrisch-orthodoxen Patriarchats in Damaskus. Vööbus[16] weist noch auf die Hs. 2/1 des Safran-Klosters bei Mardin (Dair az-Zaʿfarān) hin, die aus dem Jahre 1937 stammen soll.

Bei der Hs. Ming. Syr. 4 handelt es sich um einen Sammelband mit unterschiedlichem Inhalt[17], geschrieben 1895 in Mosul von dem bekannten Kopisten Diakon Matthaios, Sohn des Paulos, der am Ende seines Kolophons (fol. 141ᵛ) vermerkt, daß er sie von einer alten Vorlage abgeschrieben habe, die er aus dem Ṭūr ʿAḇdīn gebracht habe, und daß es davon keine andere Handschrift gebe, nach der er die Lücken hätte ergänzen können. Es ist also durchaus möglich, daß er die von Barṣōm erwähnte Handschrift aus Bāsibrīnā kopiert hat.

12 Chabot aaO, tome I, Paris 1899, S. XLVII: »un autre Ms. a été transporté il y a peu d'années de Mossoul à Kharpout, par Mgr Denys Abdoulnour, achevêque syrien de cette dernière ville«. S. auch I.E. Rahmani, ROC 10, 1905, 436.

13 Aziz Günel, Türk Süryaniler Tarihi, Diyarbakır 1970, 192-195. Andere Bischöfe mit dem Namen ʿAbdannūr kommen wohl nicht in Betracht.

14 Barsaum aaO 10 Nr. 26.

15 AaO 394, Fußn. 4.

16 Syrische Kanonessammlungen, I 1 A, Louvain 1970 (= CSCO 307), 85 (Datum; S. 283). Diese Hs. war mir nicht zugänglich.

17 A. Mingana, Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts, vol. I, Cambridge 1933, Sp. 6-19.

Die Hs. Vat. Syr. 596, in dem uns interessierenden Teil 1917 vom selben Kopisten geschrieben, enthält auch ganz unterschiedliche Texte[18]. Matthaios gibt wieder an, daß er eine alte Handschrift benutzt habe, vermutlich dieselbe, von der er die Hs. Ming. Syr. 4 abgeschrieben hat.

Die Mardiner Hs. 324 ist ebenfalls jüngeren Datums und stammt wohl von der Hand des Metropoliten Johannes Dolabani (1885-1969)[19]. Sie beginnt mit dem Brief des Dionysios bar Ṣalībī an Rabban Habakuk (fol. 1^v-46^r), fährt fort mit den Briefen des Theodor bar Wahbūn (46^v-63^r) und einem Mēmrā des Johannes von Dārā über das Priestertum (63^r-69^r); den Schluß bilden syrische Texte zum islamischen Erbrecht (69^r-72^v). Über die Vorlage kann ich keine Vermutung äußern. Der Inhalt weicht von dem der Hss. Ming. Syr. 4 und Vat. Syr. 596 völlig ab, jedoch stimmt der Wortlaut der Briefe Bar Wahbūns nahezu ganz überein, übrigens auch mit dem der Ausgabe Gerbers. Es finden sich nur unbedeutende Varianten.

Auszüge aus dem ersten Brief Theodors enthält noch die Hs. Ming. Syr. 37[20]. Unter der Überschrift »Aus einem Brief des Barwahbūn[21], das ist Theodoros, des Patriarchen« findet sich auf fol. $64^{r,v}$, $56^{v,r}$, $55^{v,r}$ (in dieser Reihenfolge) der bei Gerber auf Seite 10, Zeile 1, bis Seite 14, Zeile 6, herausgegebene Text, beendet durch einen kurzen Schlußvermerk. Auf fol. 53^v beginnt mit der Überschrift »Aus einem Brief Barwahbūns« ein weiterer Abschnitt (Gerber Seite 16, Zeile 7-15), dessen Fortsetzung aber verlorengegangen ist. Es fällt auf, daß Theodor, der in der syrisch-orthodoxen Kirche nicht als rechtmäßig gilt, in der Überschrift ohne weiteres als Patriarch bezeichnet wird. Die Handschrift scheint aber irgendwie auf seine Anhänger zurückzugehen. Die foll. 52, 54 und 53 (in dieser Reihenfolge) enthalten nämlich den eingangs erwähnten historischen Text, der — anders als die sonstigen bekannten Geschichtsquellen — die Dinge aus der Sicht Theodors berichtet (s. unten). Auch die Hs. Ming. Syr. 37 weicht bei dem Brief nicht wesentlich von dem Text der anderen Handschriften ab, enthält aber an einigen Stellen bessere Lesarten, allerdings auch eine Auslassung wegen Homoioteleutons.

18 Arn. van Lantschoot, Inventaire des manuscrits syriaques des Fonds Vatican (460-631), Barberini Oriental et Neofiti, Vatikanstadt 1965 (Studi e Testi 243), 126-128.

19 Bisher liegt kein gedruckter Katalog vor.

20 Mingana aaO Sp. 94-97.

21 In den Hss. wird der Name regelmäßig in einem Wort geschrieben.

Theodors Leben

Theodoros bar Wahbūn stammte, wie Michael der Syrer, aus Melitene und war dessen Patenkind[22]. Er dürfte in der Mitte der vierziger Jahre des 12. Jhdts. geboren sein[23]. Sein Vater war der Priester Sōhdō[24]. Theodor wurde Mönch und Priester. Es muß wohl schon früh Schwierigkeiten mit ihm gegeben haben. Michael erwähnt, er sei (als Mönch?) aus Melitene, Edessa, Jerusalem, ja von überall vertrieben worden. Nähere Einzelheiten erfahren wir nicht. Schließlich habe er, Michael, ihn bei sich im Kloster des Mōr Barṣaumō aufgenommen, in der Hoffnung, ihn bessern zu können. Sieben Jahre sei er dann sein Sekretär und Synkellos gewesen. Weil er aber versucht habe, diejenigen zu sammeln, die mit dem Patriarchen unzufrieden waren, habe er ihn schließlich aus dem Kloster verjagt[25]. 1180 wurde Theodor, worauf wir noch zurückkommen werden, zum Gegenpatriarchen geweiht. Er wird also in den siebziger Jahren im Barṣaumō-Kloster gewohnt haben.

Um 1170 fanden byzantinisch-armenisch-syrische Verhandlungen über eine Wiedervereinigung der Kirchen statt. Dabei spielte auch Theodor eine Rolle. Die verschiedenen Quellen sind aber nur schwer miteinander in Einklang zu bringen:

Der Kirchengeschichte Michaels ist folgendes zu entnehmen[26]: Patriarch Michael verfaßte bei einem Aufenthalt in Antiocheia 1169 ein Glaubensbekenntnis, das die dortigen Griechen nach Konstantinopel schickten. Daraufhin überbrachte der Gelehrte Christophoros ihm ein Schreiben des byzantinischen Kaisers Manuel Komnenos, in dem dieser den Wunsch nach einem Treffen äußerte. Manuel entsandte dann den Philosophen Theorianos zum armenischen Katholikos nach Hromkla (Kilikien). Von dort teilte Theorianos Michael mit, er wolle ihm ein Schreiben Manuels übergeben, und bat ihn, nach Syrien zu kommen, weil er, Theorianos, aus verschiedenen Gründen

22 Chr 233; B 575/578; Bericht der Hs. Ming. Syr. 37.

23 Sein Pate Michael ist etwa 1126 geboren. In dem griechischen Bericht über die Unionsgespräche 1171 (s. unten im Text) wird Theodor noch als junger Mann (νέος) bezeichnet (PG 133, col. 289 A).

24 Chr 233.

25 M383; vgl. auch Chr ebda.

26 M 334-336. Michael kannte als Beteiligter den Gang der Dinge sicher sehr genau. Auffällig ist, daß in dem Bericht seiner Chronik über seine Wahl, seine ersten Amtshandlungen sowie die Unionsgespräche (M 329-336) von ihm in der dritten Person die Rede ist, während er danach von sich in der ersten Person spricht. Es ist deshalb möglich, daß er hier eine zeitgenössische Quelle wiedergibt. Die nicht erhaltene Chronik des Dionysios bar Ṣalībī (vgl. Chabot I S. XXV, XXXVIf.) scheidet wohl aus, weil Dionysios zweimal als »verehrungswürdig« bezeichnet wird. In Betracht käme aber das Werk des Johannes Elias von Kaišūm (Chabot ebda.), der an den Glaubensgesprächen beteiligt war (s. gleich im Text) und damit gleichfalls ein zuverlässiger Zeuge wäre.

nicht zu Michael nach Mesopotamien kommen könne. Der Patriarch schickte aber nur den Bischof Johannes Elias von Kaišūm[27] als seinen Vertreter. Theorianos reiste im Anschluß an die Gespräche nach Konstantinopel zurück und trat dann nochmals die Reise nach Hromkla an. Wieder hatte er ein Schreiben Manuels für Michael dabei und bat um ein Treffen. Diesmal entsandte Michael seinen Schüler Theodoros bar Wahbūn. Als Theodor in Hromkla erfuhr, daß Theorianos die Armenier mit der ihnen nicht geläufigen aristotelischen Philosophie in Verlegenheit gebracht hatte, begann er, gegenüber Theorianos aus Aristoteles zu argumentieren. Daraufhin sagte der Grieche: »Was haben wir mit den Lehren dieses Heiden Aristoteles zu tun?« Die Armenier waren über diese plötzliche Kehrtwendung verblüfft und führten sie auf die Überlegenheit Theodors zurück. Theorianos ließ nun den Brief des Kaisers an Michael überbringen. Später habe der Grieche Kalojan (Q'lwyn) Michael drei weitere Briefe Manuels gebracht.

Barhebraeus übernahm diesen Bericht wörtlich in seine Kirchengeschichte[28] und gab nur zusätzlich das Jahr 1483 der Griechen (= Oktober 1171 bis September 1172 A.D.) als Datum für die erste Gesandtschaft des Theorianos an. Das kann aber kaum stimmen, weil Johannes Elias von Kaišūm bereits am 24.9.1171 gestorben sein soll[29].

Die bis zum Jahre 1234 reichende Chronik[30] berichtet, daß Christophoros mit einem Brief des Kaisers im Jahre 1484 d. Gr. (= 1172/3 A.D.) zum Katholikos der Armenier gekommen sei und diesen sowie den syrischen Patriarchen zur kirchlichen Einheit aufgefordert habe. Daraufhin habe Michael ein Glaubensbekenntnis verfaßt. Als Boten habe er den Mönch Theodor, seinen Schüler, in die Hauptstadt, also nach Konstantinopel, schicken wollen; der sei aber nur bis Melitene gekommen, so daß Christophoros das Schreiben weiterbefördert habe. Die Chronik teilt auch noch ein Begleitschreiben des Patriarchen an Theodor im Wortlaut mit, in dem er ihm Anweisungen gibt. An sich liegt es näher, daß Theodor damals bereits Michaels Sekretär und Synkellos war, doch könnte die Schriftform der Anweisungen darauf hindeuten, daß er sich noch nicht in der Umgebung des Patriarchen aufhielt. Dafür sprächen auch zeitliche Gründe, weil er ja nur sieben Jahre dieses Amt ausgeübt haben soll. Leider bricht in der Handschrift der Brief ab und es folgt eine längere Lücke, so daß wir über die weiteren Ereignisse nichts erfahren. Der Chronist hat die Kopien der Briefe offenbar im Barṣaumō-Kloster einsehen können, wo auch — wie er ausdrücklich angibt — die Schreiben des byzantinischen Kaisers aufbewahrt wurden.

27 Zu ihm Baumstark 294; Barsaum, Histoire 382.
28 B 549/560.
29 M 343f.; B 559/560.
30 Chr 232-234.

Der Bericht in der Hs. Ming. Syr. 37 erwähnt ebenfalls den Disput Theodors mit dem griechischen Gesandten und dessen Weigerung, über Aristoteles zu sprechen. Er merkt noch an, die Armenier hätten Theodor den Sieg über Theorianos geneidet, wofür Theodor sich durch eine abfällige Aufschrift an einer Kirchentüre gerächt habe. Ich gehe unten darauf noch näher ein.

In den beiden Briefen Theodors ist von den Unionsgesprächen nirgends die Rede.

Nach dem griechischen Bericht des Theorianos[31] war der Gang der Verhandlungen ein etwas anderer. Insbesondere spielte Theodor eine recht bescheidene Rolle. Die erste Gesandtschaft soll im Sommer 1169 (im Jahre 6678 nach der Erschaffung der Welt) stattgefunden haben. Während der Gespräche erschien der syrische Bischof Johannes von Kaišūm (ὁ ἐπίσκοπος Κεσσουνίου Ἰωάννης ὁ Σύρος)[32], der bei Sitzungen anwesend war, sich aber ohne Erlaubnis seines Patriarchen über die Glaubensfragen nicht äußern wollte[33]. Die zweite Gesprächsrunde fand 1171 statt (6680). Zunächst diskutierte Theorianos wieder in Hromkla mit den Armeniern, dann reiste er weiter nach Osten, um Michael aufzusuchen. Auf dem Weg, in Kaišūm, trifft er Theodor bar Wahbūn (τὸν μοναχὸν Θεόδωρον τὸν φιλόσοφον)[34], der ihn zum Kloster des Barṣaumō (Βαλσαμῶν) geleiten soll. Der byzantinische Gesandte wagt die Weiterreise in das Gebiet der Seldschuken aber nicht, sondern läßt einen Brief überbringen. Daraufhin schickt Michael sofort ein griechisch verfaßtes Glaubensbekenntnis und teilt ihm mit, daß er nicht selbst kommen könne, daß aber Theodor in seinem Namen mit ihm disputieren solle. Das Gespräch beginnt. Theodor weist gleich darauf hin, daß er vorher in der Synode der Armenier (offenbar des Jahres 1171) mit Theorianos aufgrund der aristotelischen Philosophie die Glaubensfragen habe erörtern wollen, dieser das aber abgelehnt habe. Als der Grieche sich weiterhin weigert, verläßt ihn Theodor nach einer kurzen Unterredung. Am nächsten

31 PG 133, 119-298. Kurze Zusammenfassung bei Abbeloos — Lamy aaO 551, Fußn. 1, und Honigmann aaO 64f. Ausführliche Inhaltsangabe unter Verwendung weiterer Quellen bei Pascal Tekeyan, Controverses christologiques en Arméno-Cilicie, Rom 1939 (= OrChrAn 124), 21-32. Zu Theorianos s. auch Hans-Georg Beck, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich, München 1959, 628. In den armenischen Quellen über die Unionsverhandlungen (vgl. die Angaben bei B.L. Zekiyan, St Nersēs Šnorhali en dialogue avec les Grecs, in: D. Kouymjian [Hrsg.], Armenian Studies in Memoriam Haïg Berbérian, Lissabon 1986, 861-883; hier: 863ff.) erscheint Bar Wahbūn nicht.

32 PG 133, col. 164 C.

33 Ebda. col. 172 D.

34 Ebda. col. 277 A. Theorianos hatte sich offenbar schon früher in Kaišūm aufgehalten, wo er eine für die Christologie wichtige Lesart einer Stelle aus einer Schrift des Gregor von Nazianz in einer syrischen Hs. bestätigt fand, während sie im armenischen Text fehlte (ebda. col. 152 B: ἐγὼ γὰρ Συπιστὶ οὐ γινώσκω, ἀλλ' εὗρον οὕτως ἐν τοῖς βιβλίοις τῶν Σύρων ἐν Κενσουνίῳ, καὶ πλεῖστον ἐχάρην τοῦτο εὑρών).

Tag spricht Theorianos dann mit dem syrischen Bischof. Er nennt ihn Elias (Ἠλίας ὁ ἐπίσκοπος Κεσσουνίου) und unterscheidet ihn von dem Bischof Johannes der ersten Disputation mit den Armeniern (ὁ πρὸ σοῦ τοῦ Κεσσουνίου ἐπίσκοπος Ἰωάννης), der nichts von Philosophie verstanden (ἀφιλόσοφος) und sich der Diskussion nicht gestellt habe[35]. Nach den syrischen Quellen müßte es aber derselbe Bischof gewesen sein. Er trug den Mönchsnamen Elias und zusätzlich den Bischofsnamen Johannes[36]. Theorianos' Bericht ist also nicht über jeden Zweifel erhaben. Der Bischof weist darauf hin, daß man bei den Syrern auf philosophischer Grundlage disputiere, und erwähnt, daß Theodor sein Schüler sei. Die eigentliche Diskussion führt er dann doch selbst, wobei — wie auch bei den anderen Gesprächen — reichlich Kirchenväter herangezogen werden. Theodor kommt nur am Schluß noch einmal kurz zu Wort[37]. Damit endet das Protokoll.

Nach dieser Quelle sieht es so aus, als ob sich Theodor während der griechisch-armenischen Verhandlungen des Jahres 1171 in Hromkla aufgehalten habe. Vielleicht war der schon alte Metropolit Johannes Elias gesundheitlich nicht mehr in der Lage gewesen, wie zwei Jahre zuvor nach Hromkla zu reisen. Er starb ja noch im selben Jahr (am 24. September). Zu einer ernsthaften Diskussion mit Theorianos ist Theodoros bar Wahbūn dort aber wohl nicht gekommen. Die Berichte der syrischen Quellen, wonach er den Griechen in der Diskussion besiegt habe, erscheinen ohnehin nicht sehr glaubhaft und sind wohl vom Nationalstolz diktiert worden (die armenischen bzw. griechischen Quellen behaupten übrigens ebenfalls, ihre Seite habe in der Diskussion gesiegt, schließlich war ja jeder von der Richtigkeit seines Stand-

35 Ebda. col. 285 D - 288 D.

36 Johannes Elias von Kaišūm (die Namen sind belegt: M 256; Chr 115) wurde 1142/3 geweiht (M 256) und starb am 24.9.1171; er war zweifellos bei der ersten Disputation anwesend (M 335; B 554). Seine Gelehrsamkeit wird hoch gerühmt (M 256, 344; B 560), so daß er schwerlich ἀφιλόσοφος gewesen sein wird. Wenn Theorianos seine zweite Reise vor dem 1.9.1171 unternahm (so Franz Dölger, Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches, 2. Band, München-Berlin 1925, 84 f., Nr. 1507), müßte er den alten Bischof noch angetroffen haben.
Von dem wohl unmittelbar auf Johannes Elias folgenden Amtsinhaber kennen wir nur den (Bischofs)namen Gregorios; er nahm im Herbst 1173 an der Weihe des armenischen Katholikos Gregor Tġa in Hromkla teil (M 354, 481 Nr. 14). Es ist wenig wahrscheinlich, daß er — wie sein Vorgänger und sein noch zu erwähnender Nachfolger — gleichfalls den Mönchsnamen Elias trug. Er stammte aus einem Kloster bei Edessa und es gibt keinen Hinweis dafür, daß Theodoros bar Wahbūn sein Schüler war (s. gleich im Text), auch wenn sich dieser offenbar in Edessa aufgehalten hatte (nach Michaels Angaben wurde er auch von dort vertrieben). Falls er zu Gregor aber doch in engeren Beziehungen stand, könnte er ihn nach Hromkla begleitet haben (s. gleich im Text).
Im März 1174 wurde ein weiterer Nachfolger für Kaišūm geweiht: der Mönch Elias aus dem Kreuzkloster im Ṭūr ʿAḇdīn, der den Bischofsnamen Johannes annahm (M 355, 481 Nr. 17). Obwohl der Name passen würde, scheidet er schon aus zeitlichen Gründen aus.

37 Ebda. col. 297 A.

punktes überzeugt). Es besteht aber — auch nach dem Bericht des Theorianos — kein Zweifel, daß er etwas von der griechischen Philosophie verstand.

Theodor war wahrscheinlich einige Zeit später erneut in Hromkla. Er dürfte nämlich bei der Übersetzung eines griechisch-byzantinischen Rechtsbuches aus dem Syrischen ins Armenische eine Rolle gespielt haben. Zur Zeit des armenischen Katholikos Gregor Tġa (1173-1193), der in Hromkla residierte, verspürten die dortigen Armenier das Bedürfnis nach einem Zivilgesetzbuch. In der Bibliothek des Katholikos fand man nur Kirchenrechtliches. Der Bericht darüber in einer armenischen Handschrift fährt fort: »Darob sehr betrübt, ließ der Patriarch Nachforschungen anstellen bei den anderen Nationen. Da offenbarte ein gerade dort anwesender weisheitsbeflissener syrischer Priester namens Theodosius (*եւ պատահեալ անդ յԱսորւոց Թէոդոս անուն կիրթ յիմաստութեան քահանայ*) meinem Herrn, daß bei ihm diese »gekürzte Zivilgesetzgebung« vorhanden sei; welche, nachdem er mir, seinem armen Schützling und Pflegesohn Nerses [von Lambron; 1154/4-1198], den Auftrag dazu gegeben, ins Armenische übersetzt ward ...«[38]. Der Hinweis auf das philosophische Interesse des syrischen Priesters und die Ähnlichkeit des Namens läßt an Theodoros bar Wahbūn denken. Die erwähnten griechisch-armenischen Unionsgespräche hatten noch unter dem Katholikos Nerses Schnorhali (1166-1173) stattgefunden. Im zeitlichen Zusammenhang damit kann also dieser Aufenthalt Theodors nicht stehen. Die Gespräche sollten aber unter Nerses Schnorhalis Nachfolger Gregor Tġa fortgesetzt werden, wurden jedoch durch einen Krieg zwischen Byzanz und dem Sultanat von Ikonion behindert. Theorianos konnte nicht mehr nach Hromkla gelangen[39]. Es ist möglich, daß Michael wieder Theodor als seinen Vertreter geschickt hatte. Auch an der Weihe Gregor Tġas 1173 nahmen zwei syrische Bischöfe teil (M 354). Theodor könnte sich in ihrer Begleitung befunden haben[40]. Es bot sich noch eine weitere Gelegenheit: wohl 1179 fand eine armenische Synode in Hromkla statt, auf der Abgesandte des syrischen Patriarchen anwesend waren[41]. Es liegt nicht fern, daß Theodor dazugehörte. Nach den Angaben in der armenischen Handschrift soll die Suche nach einem Zivilgesetzbuch allerdings »im Jahre 1193, dem achtzehnten des Pontifikates« des Gregor stattgefunden haben. 1193 war Theodor — worauf noch zurückzukommen ist — zweifellos

38 Übersetzung nach Joseph Karst, Grundriß der Geschichte des armenischen Rechtes, in: Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft 19, 1906, 313ff. (hier: 337f.). Armenischer Text u.a. bei G. Zarbhanalean, Catalogue des anciennes traducteurs arméniennes (siècles IV-XIII) (armen.), Venedig 1889; Nerses Akinia, Nerses von Lambron (armen.), Wien 1956 (= Nationalbibliothek 179) 246f. = Handes Amsorya 68, 1954, 189f.

39 Tekeyan aaO 35.

40 Besonders dann, wenn er — was aber wenig wahrscheinlich ist — Schüler des einen von ihnen, nämlich des Gregorios von Kaišūm war (vgl. oben Fußn. 36).

41 Tekeyan aaO 48.

in Kilikien, müßte dort aber als Patriarch gegolten haben, so daß seine Bezeichnung als Priester auffällig wäre. Das achtzehnte Regierungsjahr Gregors war außerdem nicht 1193, sondern 1191. Nerses Akinian, der in unserem Zusammenhang als erster auf Theodoros bar Wahbūn hinwies, nimmt deshalb Verschreibungen an und liest »im Jahre 1173, dem ersten des Pontifikates«[42]. Auch wenn sich ein Zeitpunkt schwer festlegen läßt, spricht vieles dafür, daß es sich bei dem »weisheitsbeflissenen syrischen Priester« um Theodoros bar Wahbūn handelte. Das übersetzte Rechtsbuch läßt sich übrigens identifizieren: es sind die sogenannten Sententiae Syriacae[43].

1180 ließ Theodor sich mit Zustimmung der muslimischen Obrigkeit in Amid von den Bischöfen Simeon von Arzūn, Johannes Yešūʿ »dem Schreiber« von Ḥiṣn-Ziyād, Abraham von Amid und Johannes von Sibāberek nachts hinter verschlossenen Türen zum Gegenpatriarchen weihen[44]. Sein Name als Patriarch soll Johannes gewesen sein[45].

Zumindest mit ein Grund dafür dürften die nepotistischen Bestrebungen Michaels gewesen sein. Der Patriarch hatte 1177 seinen Bruder Athanasios Ṣlībō zum Metropoliten von Mardin geweiht (1184 wurde er Metropolit von

42 AaO 250-253. Akinian wies dabei bereits auf die soeben angegebenen Quellen hin.

43 Hubert Kaufhold, Zur Übernahme byzantinischer Rechtsbücher durch die Armenier, in: Handes Amsorya 90, 1976, Sp. 591-614 (insbesondere 603ff.); ders., Die Überlieferung der Sententiae Syriacae und ihr historischer und literarischer Kontext, in: Dieter Simon (Hrsg.), Akten des 26. Deutschen Rechtshistorikertages, Frankfurt a.M. 1987, 505-518. Kritische Ausgabe des syrischen Textes: Walter Selb, Sententiae Syriacae, Wien 1990. Eine Ausgabe des armenischen Textes bereite ich vor. L.-H. Ter-Petrossian, Asorineri derē haykakan Kilikioy ašakowtʿayin keankʿowm XII-XIII darerowm (Bazmavep 145, Venedig 1987, 122-161), geht trotz der Zweifel von Karst (Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft 19, Stuttgart 1906, 339) und meines Hinweises auf die Sententiae Syriacae (Handes Amsorya 90, Wien 1976, 603ff.) ohne weiteres — unter Berufung auf Nerses Akinian — davon aus, es handele sich um das Syrisch-römische Rechtsbuch (S. 149f.; s. auch sein französisches Resümee in Band 146, 1988, 153).

44 M 383; B 577/580; Hs. Ming. Syr. 37 (s. unten). Der Name des Bischofs von Sibāberek wird als einziger nicht genannt. Es dürfte jedoch der 1171 von Michael geweihte Johannes (M 341; Chr 232) gewesen sein. Er stammte ebenfalls aus Melitene. Vielleicht wollte Michael seinen Landsmann nicht namentlich bloßstellen. Simeon von Arzūn war um 1155 von Michaels Vorgänger Athanasios geweiht worden (M 479, Nr. 21), die beiden anderen von Michael selbst: Abraham von Amid etwa 1177 (M 481, Nr. 25) und Johannes Yešūʿ »der Schreiber« von Ḥiṣn Ziyād (= Ḫarpūt) 1480 (M 382, 481, Nr. 28). Auch Theodor selbst gibt die Zahl der Bischöfe mit vier an, Gerber aaO 12/13. Der Bericht in der Hs. Ming. Syr. 37 spricht von einem Bischof von Ḫabūrā, womit Abraham von Amid gemeint ist (dazu unten im Text Näheres), Johannes Yešūʿ ist nicht mit dem späteren Patriarchen gleichen Namens identisch (s. gleich im Text).

45 Soweit ich sehe, erscheint dieser Name in den historischen Quellen nicht. Die Anaphora »der heiligen Väter« soll aber zusammengestellt worden sein vom »Patriarchen Mōr Johannes, das ist Barwahbūn«, jedenfalls nach einigen Hss. (Vat. Syr. 37, Oxford Bodl. Syr. 68), nach anderen Hss. allerdings vom »Patriarchen Johannes dem Großen«, was weniger auf Bar Wahbūn deutet. Vgl. Assemani, Bibl. Orient. II 216; A. Raes, Anaphorae Syriacae, vol. I, fasc. 1: Introductio, Rom 1939, XIV (Nr. 57), XLII (Hss.).

Jerusalem)[46]. Später, 1189, ernannte er seinen Neffen Jakob zum Maphrian[47], der nach Michaels Tod einen anderen Neffen, Yešūʿ Sep̄tōnō, zum Patriarchen weihen sollte. Diese Entwicklung zeichnete sich offenbar schon frühzeitig ab. Barhebraeus (B 579/580) berichtet folgendes: die Bischöfe, die Theodor geweiht hatten, hätten sich vor der Synode damit gerechtfertigt, daß Theodor nicht schon zu Lebzeiten Michaels die Kirche hätte leiten sollen; da sie vom Patriarchen selbst erfahren hätten, daß er vorhabe, seinem Neffen Yešūʿ das Patriarchat »wie eine weltliche Herrschaft zu vererben«, hätten sie Theodor vielmehr geweiht, damit er nach Michaels Tod das Amt antreten könnte. Eine solche Weihe »auf Vorrat« war kirchenrechtlich sicher unzulässig, und diese — man muß wohl sagen — Ausrede stieß bei der Synode auch nicht auf Verständnis. Der Bericht der Hs. Ming. Syr. 37 führt ebenfalls aus, Theodor habe zu Lebzeiten Michaels noch nicht als Patriarch auftreten sollen, sondern erst nach ihm; ebenso sei Yešūʿ schon vorher geweiht worden, ohne als Patriarch zu amtieren. Nach der bis zum Jahre 1234 reichenden Chronik (Chr 251) und Barhebraeus (B 611/612) ist die Weihe Yešūʿs aber erst nach Michaels Tod erfolgt, was ich auch für wahrscheinlicher halte.

Exkurs: Wer war der rechtmäßige Nachfolger Michaels des Syrers?

Vor der Weihe des Yešūʿ Sep̄tōnō, der den Amtsnamen Michael II. annahm, hatten einige Bischöfe bereits einen anderen zum Patriarchen geweiht, nämlich Athanasios Ṣlībō Qrōḥō, den Abt des Barṣaumō-Klosters[48]. Michael II. scheint in der heutigen syrisch-orthodoxen Kirche als illegitim zu gelten, weil er in deren Literatur in der Reihe der Patriarchen nicht genannt wird[49]. Bei ihnen folgt auf Michael (I.) »den Syrer« gleich Athanasios Ṣlībō (1200-1207) und dann Johannes Yešūʿ »der Schreiber« (1208-1220), während nach einer Liste Bertold Spulers[50] Michael II. von 1207 bis 1214 und Johannes Yešūʿ erst ab 1214 regierte. Spulers Angaben lassen sich auf eine Liste stützen, die Dionysios bar Ṣalībī zugeschrieben wird und nach dessen Tod (1171) von einem Unbekannten weitergeführt wurde. Darin heißt es: »102. Mōr Michael, das ist Yešūʿ, der Brudersohn des oben genannten Mōr Michael, den alle Bischöfe und der Maphrian, die sich im Kloster des Mōr Barṣaumō versam-

46 M 374, 394; Chr 232 (Weihe bereits 1170?), 150.

47 M 403; B III (= Abbeloos-Lamy aaO, tome III, Löwen 1877) 381/382.

48 Chr 250, nach der Lücke in der Hs.; B 609/610.

49 Z.B. Günel aaO 225; Isḥaq Sākā, As-Suryān, Īmām wa-ḥaḍāra, Band 1, Aleppo 1983, 112; ders., Kanīsati's-suryānīya, Damaskus 1985, 161. Bei Barsaum, Histoire 437, wird erst der 1312 gestorbene Patriarch als »Michael II«. bezeichnet; zu Michael des Syrers Neffen ebda. 400.

50 Die morgenländischen Kirchen, Leiden-Köln 1964, S. [213].

melt hatten, im Monat Juli des Jahres 1518 [d. Gr. = A.D. 1207] anerkannten«[51]. Vermutlich enthielt auch die bis 1234 reichende Chronik einen Bericht darüber, doch bricht der Text gerade hier ab (Chr 260). Barhebraeus sagt davon nichts, erzählt dafür aber von der Wahl und Weihe des Johannes Yešūʿ »des Schreibers«[52] zum Gegenpatriarchen im Jahre 1208 (B 617/622), welcher nicht mit dem gleichnamigen Bischof von Ḥiṣn Ziyād identisch ist, der Theodoros bar Wahbūn mitgeweiht hatte. Nach dem Tod Michaels II. 1215 wurde Johannes Yešūʿ allgemein anerkannt.

Weder Athanasios noch Michael II. konnten sich überall durchsetzen. Im Jahre 1204 wurde Athanasios in Syrien, im Gebiet der »Rūm« (= Byzantiner, also Kilikien, Kappadokien) und im Ṭūr ʿAbḏīn anerkannt, sein Rivale im Osten, im Gebiet des Maphrians, zu dem damals auch Nisibis, Ḫābūrā und Mardin gehörten (Chr 253, 240, 246f.). Daß sich an dieser Verteilung nicht viel geändert hat, belegen die Kolophone der folgenden mir bekannten zeitgenössischen Handschriften, soweit ihr Entstehungsort feststellbar ist.

Athanasios wird in den meisten davon als Patriarch genannt:

1200: Evangelien, geschrieben in Edessa (heute in Aleppo)
1201: Evangeliar, Kloster Qartmīn (zuletzt in ʿAinward)
1202: Damaskus, syr.-orth. 5/52 (geschrieben im Barṣaumō-Kloster)
1203: Paris Syr. 31 und BL Add. 7160 (beide Edessa)
1204: BL Add. 7154 (Edessa) und Berlin Diez A. Oct. 175
1206: Paris Syr. 289 (Barṣaumō-Kloster).

Michael II. erscheint dagegen seltener:

1204: Dam. 8/11 (Bēṯ Sahrōyē, etwa 25 km östlich von Mosul)[53]
1207: Dam. 4/35 (als letzter in einer Patriarchenliste)
1209: Oxford Syr. d. 12
1210: BL Add. 17,232 (Sigistan)
1214: Halle, DMG Syr. 1 (= Aßfalg 50) (»Bēṯ Kēnē«, »Bēṯ RMD[?]« = Bēṯ Kiyōnāyē, Bēṯ Rimma, zwischen Mosul und Tagrit[54]?)

51 Assemani, BO II 230f. und 324f. Die Liste findet sich in der heute im syrisch-orthodoxen Patriarchat in Damaskus aufbewahrten Hs. 4/35, die polemische Werke des Dionysios bar Ṣalībī enthält. Möglicherweise ist diese Hs. Assemanis Quelle (S. 323[1]: »... quem ex ms. Codice Beroeensis [= Aleppo] Jacobitarum Ecclesiae descripsi«. S. auch ebda. S. 170.)

52 Zu ihm Baumstark 302 und vor allem Barsaum, Histoire 28, 400f. Er stammte aus Rumōnīyō im Gebiet von Gargar (nicht aus Castra Romanorum = Hromkla) und hieß deshalb auch der »rumonische Schreiber« (nicht, wie Baumstark schreibt: romäische Schreiber). Nach den erhaltenen Hss., die er zwischen 1191 und 1200 kopiert hat, lebte er zu dieser Zeit in der Nähe von Edessa. Ein eigenhändiger Vermerk wohl vom Jahre 1209 mit Angaben über seine Weihe und einen Aufenthalt in Amid findet sich in der Hs. Paris Syr. 289 (s. F. Nau, ROC 16, 1911, 275).

53 Wenn man die historischen Quellen zur Kenntnis nimmt, ist das Datum 1204 keineswegs auffällig, wie Arthur Vööbus, The Synodicon in the West Syrian Tradition. I (Text), Louvain 1975 (= CSCO 367), S. XI, meint.

54 S. J.M. Fiey, Assyrie chrétienne, vol. 3, Beirut 1968, 86f.

Johannes Yešūʿ taucht in folgenden Handschriften auf:
1209: Hs. im Besitz von Rücker (s. OrChr 24, 1927, 159)
1210: Evangelienkommentar u.a., geschrieben in Kfaršōmaʿ/Ṭūr ʿAḇdīn (heute in Anḥel)
1211: Vat. Syr. 13 (in einem Vermerk)
1214: BL Add. 18,714 (Kloster Mōr Malkē/Ṭūr ʿAḇdīn)
1216: Paris Syr. 34 (in einem Vermerk)
1218: Cambridge Add. 2918.

Aus den kirchenrechtlichen Quellen läßt sich für die Frage der Rechtmäßigkeit kaum etwas herleiten. Sicher mußte die Wahl eines neuen Patriarchen auf einer Synode möglichst aller Bischöfe stattfinden. Genauere Regelungen über Einberufung, Leitung und Beschlußfähigkeit fehlen jedoch. Eine Synode des Jahres 869, deren Kanones Barhebraeus in seinen Nomokanon aufnahm (Kapitel VII,1), legt nur fest, daß der Maphrian einverstanden sein muß. Die Bestimmung des neuen Patriarchen erfolgte zu dieser Zeit, wie auch der erste Brief Theodors zeigt, durch das Los[55]. Bei keinem der genannten Nachfolger Michaels des Syrers waren alle diese Voraussetzungen gegeben.

Der zeitgenössische Verfasser der bis 1234 reichenden Chronik wußte auch nicht, wer der rechtmäßige Patriarch war, denn er schließt das Kapitel mit dem Satz: »Ehre sei Gott, der die Wahrheit am Tage des Gerichts zeigen wird«. (Chr 253f.).

* * *

Die Weihe seines Neffen Jakob zum Maphrian brachte Michael noch von anderer Seite den Vorwurf des Nepotismus ein. 1193 mußte sich eine Synode damit befassen. Sie hieß anhand von Beispielen aus der Geschichte der westsyrischen Kirche das Verhalten Michaels gut (Chr 236, am Anfang unvollständig).

Vielleicht hatte Theodor gehofft, Nachfolger Michaels zu werden, und gemerkt, daß sein Lehrer andere Pläne verfolgte. Es ist gut möglich, daß hierin der Grund für ihr Zerwürfnis lag.

Michael rückt die Weihe Theodors in ganz schlechtes Licht: die vier Bischöfe seien vorher von ihm schon gemaßregelt (so auch Barhebraeus) und deshalb unzufrieden gewesen; Theodor habe jedem zwei Bistümer (also höhere Einkünfte) versprochen, wenn sie ihn zum Patriarchen weihen würden.

55 Gerber aaO 12/15. Die vorwiegend historischen Quellen für die Patriarchenwahl sind gesammelt bei P. Hindo, Disciplina Antiochena. Siri II: Les personnes, Vatikanstadt 1951, 92-100. S. jetzt auch Walter Selb, Orientalisches Kirchenrecht. Band 2: Die Geschichte des Kirchenrechts der Westsyrer, Wien 1989, 213f.

Wegen solcher Machenschaften habe er ihn aus dem Barṣaumō-Kloster verjagt[56].

Großen Anhang scheint Theodor nicht gehabt zu haben. Er floh verkleidet mit seinen Anhängern nach Mosul und wandte sich an den Maphrian Gregor Johannes, der mit Michael wegen einer anderen Angelegenheit im Streit lag. Er wurde dort aber nicht freundlich aufgenommen. Vielmehr reiste der Maphrian mit seinen Bischöfen zum Patriarchen, der sich gerade im Safran-Kloster bei Mardin aufhielt, und brachte Theodor und seine Gefährten gefangen dorthin. Auf einer offenbar gleich abgehaltenen Synode unterwarfen sie sich — wie Theodor in seinem ersten Brief behauptet, unter Zwang. Daraufhin zogen alle zum Barṣaumō-Kloster. Unterwegs entfloh Theodor, wurde aber wieder ergriffen. Dort angekommen, fand noch eine Synode statt, auf der Theodor förmlich in den Laienstand zurückversetzt wurde[57]. Barhebraeus schildert mißbilligend die Art und Weise der Absetzung, von der in Michaels Chronik nichts stehe, die er aber von vielen glaubwürdigen älteren Leuten erfahren habe: man habe Theodor während der Liturgie die priesterlichen Gewänder aus- und weltliche Kleidung angezogen, dann habe man ihm eine rote Mütze aufgesetzt; sie hätten ihn neben den Altar gestellt, ihm alle ins Gesicht gespuckt und dann die Kommunion empfangen[58]. Einige dieser Einzelheiten finden sich auch in dem Bericht der Hs. Ming. Syr. 37. Nach Theodors Briefen hat Michael ihn auch noch gebannt und angeordnet, daß er niemals als Bischof amtieren dürfe[59].

Michael reiste dann wieder ins Safran-Kloster zurück. Theodor blieb im Barṣaumō-Kloster. Übereinstimmend geben die Quellen an, daß Michael Theodor wenigstens wieder mit dem Mönchsgewand bekleidet habe, nachdem er — so Michael — Reue gezeigt habe. Es besteht aber kein Zweifel, daß Theodor als Gefangener behandelt wurde. Die Haftbedingungen werden allerdings unterschiedlich geschildert. Michael behauptet, er habe Theodor eine Zelle und das für den Lebensunterhalt Erforderliche gegeben, ihm außerdem für den Fall, daß er sich weiterhin reuig erweise, die Aufhebung der Absetzung durch eine Synode in Aussicht gestellt[60]. Theodor dagegen gibt an, er sei geschlagen und schließlich zwei Jahre lang in eisernen Banden in einem Turm (*purqōsō*) gehalten worden[61]; einer der Neffen des Patriarchen habe

56 M 383. Aus der Bischofsliste im Anhang zu Michaels Chronik ergibt sich, daß Michael bald nach 1180 zwei neue Bischöfe für Ḥiṣn Ziyād und Amid weihte (M 481. Nr. 31 und 32), die Vorgänger also ihr Amt verloren hatten.

57 M 384f.; B 579/582; Gerber aaO 28/31.

58 B 581/582. Vgl. auch Chr 245. Das Ausziehen der priesterlichen Kleidung spielt in Theodors erstem Brief eine wichtige Rolle, s. Gerber aaO 18/23.

59 Gerber aaO 32/33 und unten S. 31.

60 M 385f.; B 581/582.

61 Gerber aaO 32/33.

ihm auch das Mönchsgewand wieder nehmen wollen[62]. Nach dem Bericht der Hs. Ming. Syr. 37 soll Michael Theodor in eine Grube (oder Zisterne) geworfen haben. Wer hier die Wahrheit sagt, läßt sich kaum herausfinden.

Nach dem verheerenden Brand des Barṣaumō-Klosters am 30. Juli 1183[63], den Theodor als göttliche Strafe für das ihm zugefügte Unrecht bezeichnet[64], aber wohl nicht in unmittelbarem zeitlichen Zusammenhang damit, gelang es Theodor, mithilfe einiger mitleidiger Mönche an Stricken über die Klostermauer zu entkommen. Er ging zunächst nach Damaskus, wo er sich vergeblich um die Anerkennung als Patriarch durch Sultan Saladin bemühte, anschließend nach Jerusalem[65]. Von hier schrieb er die beiden Briefe.

Jerusalem war seit 1099 Hauptstadt des Königreichs der Kreuzritter. Als Theodor dort erschien, wurden die Kreuzfahrer von Saladin bereits schwer bedrängt. Für seinen Aufenthalt bringt der bisher unveröffentlichte Schluß seines zweiten Briefes neue Einzelheiten.

Theodor versuchte, beim lateinischen Patriarchen Rückhalt zu finden. Seit 1180 regierte in Jerusalem der unwürdige Heraclius. Er war vorher Erzbischof von Caesarea gewesen und durch die Gunst der Königinmutter zu seinem Amt gekommen. Seine Mätresse war als »Madame la patriarchesse« allgemein bekannt[66]. Neben den Kreuzfahrern gab es in Jerusalem größere Gruppen orientalischer Christen, vor allem orthodoxe Griechen, Armenier und Westsyrer[67].

Die Westsyrer besaßen damals das Kloster der Maria Magdalena im nordöstlichen Teil der Stadt, in der Nähe der Stadtmauer. Dort soll eine große Zahl von Mönchen gelebt haben. 1168 beim Besuch des Patriarchen Michael waren es angeblich neunzig. Abt war damals wohl Sōhdō aus Edessa, auf den Theodor in seinem zweiten Brief nicht gut zu sprechen ist. Über ihn besitzen wir einige Nachrichten. 1149 schrieb ein Mönch dieses Namens aus Edessa in Jerusalem im »Kloster des Mōr Simeon des Pharisäers und der heiligen Maria Magdalena«, ein Evangeliar[68]. Der Verfasser der bis 1234

62 Zweiter Brief Theodors, s. unten im Text.

63 M 391 f.; B 591/594. Das Kloster wurde in drei Jahren wieder aufgebaut, M 393; B ebda.

64 Gerber aaO 32/33.

65 M 386; B 581/584.

66 Steven Runciman, Geschichte der Kreuzzüge, 2. Band, München 1958, 411 (nach dem Bericht des Wilhelm von Tyrus). Zurückhaltender Hans Eberhard Mayer, Geschichte der Kreuzzüge, 6. Aufl., Stuttgart 1985, 118.

67 J. Prawer, Histoire du royaume latin de Jérusalem, tome I, Paris 1969, 513-516; Runciman aaO 283f., 312f.; Otto F.A. Meinardus, The Syrian Jacobites in the Holy City, in: Orientalia Suecana 12, Uppsala 1964, 60-82, insbesondere 62-66; ders., The Copts in Jerusalem, Cairo 1960, 13-16; Jacoub Koriah (Karkenny), The Syrian Orthodox Church in the Holy Land, Jerusalem 1976; Kevork Hintlian, History of the Armenians in the Holy Land, Jerusalem 1976, 18-23.

68 Früher: Hs. Jerusalem, Markuskloster 27 (s. A. Rücker, OrChr 15/6, 1918, 152; W.A.P. Hatch, An Album of Dated Syriac Manuscripts, Boston 1946, Nr. 82: I. Armalet, Mašriq 47,

reichenden Chronik, der sich seinerzeit in Jerusalem aufhielt, nennt als anwesend neben dem Bischof Athanasios und Theodoros bar Wahbūn noch den Mönch Sōhdō aus Edessa, »der nach dem Tod des Athanasios Bischof wurde und sich Ignatios nannte« (Chr 150). Das geschah 1193. Nach Michael und Barhebraeus war der Nachfolger vorher Abt des dortigen Klosters gewesen[69].

In den Quellen erscheint in dieser Zeit noch öfter ein Mönch Sōhdō aus Edessa. Er war ebenfalls als Kopist tätig, so daß er gut mit dem Jerusalemer Mönch gleichgesetzt werden könnte. 1166 stand ein »Rabban Sōhdō vom Berg bei Edessa« (auf dem »heiligen Berg« gab es mehrere Klöster) auf einem der drei Lose für die umstrittene Nachfolge des Patriarchen Athanasios bar Qetreh; gezogen wurde das Los Michaels des Syrers (M 329; B 535/536). Aufschlußreich ist vielleicht ein Schreiben des Jerusalemer Metropoliten (Ignatios Romanos): er könne nicht zur Synode kommen, würde aber einer Weihe Michaels oder des Archidiakons Denḥō aus Edessa zustimmen, nicht dagegen der eines anderen (M 330; B 537/538). Er war also mit Sōhdō offenbar nicht einverstanden, den er sicherlich kannte, wenn es der Kopist der Jerusalemer Handschrift ist. Vielleicht hatte er Streit mit ihm bekommen, so daß Sōhdō nach Edessa zurückgekehrt war. Wahrscheinlicher aber ist, daß Sōhdō wegen der Eroberung der bis dahin den Kreuzfahrern gehörenden Stadt Edessa durch die Seldschuken (1144, 1146) von dort geflohen war[70] und sich nur vorübergehend in Jerusalem aufgehalten hatte. Die Namen Denḥō und Sōhdō tauchen erneut bei der Nachfolge des Metropoliten Basileios bar Šumōnō von Edessa († 1169) auf. Nach der bis 1234 reichenden Chronik, die über die Ereignisse in Edessa besonders gut unterrichtet ist, war Denḥō Arzt und ein geeigneter Kandidat; Sōhdō und sein Bruder Fāris, wie der verstorbene Basileios aus der Familie Šumōnō, lebten als Mönche auf dem Berg bei Edessa; Sōhdō war ebenfalls Arzt, begabt, fähig, beredt sowie des Syrischen und Arabischen kundig, führte jedoch keinen vorbildlichen Lebenswandel. Weil man sich nicht einigen konnte, blieb der Bischofssitz zwei Jahre unbesetzt (Chr 231f.). 1171 wurde schließlich Denḥō geweiht[71]. Als er

1953, 539; W.R. Taylor, A New Syriac Fragment Dealing with Incidents in the Second Crusade, in: The Annual of the American Schools of Oriental Research, vol. 11, New 1931, 120-130); jetzt: Hs. Damaskus 12/4.

69 M 412, 482 Nr. 52; B 598. Chabot aaO III 412 Fußn. 11 meint zu Unrecht, er sei wahrscheinlich Abt des Barṣaumō-Klosters gewesen. S. auch Fußn. 73.

70 Dafür spräche, daß er in dem erwähnten Evangeliar aus dem Jahre 1149 auf 8 Seiten einen Bericht über die Ereignisse der Jahre 1144-1146 in Edessa gibt, s. Barsaum, Histoire 398f.; Taylor aaO (mit Reproduktion einer modernen Abschrift des Kolophons und nicht ganz verläßlicher Übersetzung, so fehlt der Name Sōhdō).

71 Chr 242; M 334, 481 Nr. 12; B 549/550. Michael und Barhebraeus berichten von der Verzögerung nichts.

1181 starb, trat Fāris seine Nachfolge an, »Mönch im Barbara-Kloster auf dem Berg bei Edessa« und damit sicherlich Sōhdōs Bruder (Chr 242f.; M 482 Nr. 48). Sōhdō schrieb 1170 im Kloster des Mōr Ṣlīḇō bei Edessa die Hs. Cambridge Add. 1700[72]. Es wäre erstaunlich, wenn er, der ja immerhin als Patriarch in Betracht gezogen worden war, keine kirchliche Karriere gemacht hätte. Es würde deshalb gut passen, wenn er in Jerusalem — vielleicht unter dem ab Oktober 1184 dort amtierenden neuen Bischof — Abt und später Metropolit geworden wäre[73]. Einen anderen Sōhdō enthält Michaels Weiheliste nicht. Auffällig ist allerdings, daß der Verfasser der bis 1234 reichenden Chronik, der sicher alle Beteiligten persönlich kannte, keine Verbindung zwischen ihnen zieht. Bei ihm kommt ein Arzt Sōhdō aus der Familie Šumōnō sogar noch einmal vor. Er gehörte um 1180 zu den Rädelsführern eines Aufruhrs in Edessa und mußte zeitweilig die Stadt verlassen (Chr 144). Name, Familienzugehörigkeit und Beruf lassen an den Mönch denken, doch fehlt wieder jeder weitere Hinweis auf eine Identität.

Wenn sich alle Stellen auf ein- und denselben Mann beziehen, ist klar, daß es keine unkomplizierte Persönlichkeit war. Es nimmt dann nicht Wunder, daß der ähnlich veranlagte Theodoros bar Wahbūn mit ihm nicht auskam. Die näheren Umstände der Spannungen teilt uns Theodor in seinem Brief an Michael nicht mit. Es muß mit dem Kloster in Jerusalem zusammengehangen haben.

Dort residierte auch der westsyrische Metropolit. Er war gleichzeitig für die Kopten zuständig. Erst 1238 weihte der koptische Patriarch einen eigenen Bischof für Jerusalem, was zu Spannungen zwischen den beiden Schwesterkirchen führte (B 657/658). Die Armenier hatten dagegen schon lange einen eigenen Bischof in der Stadt, der später den Titel Patriarch erhielt.

Ob beim Eintreffen Theodors in Jerusalem dort gerade noch Ignatios Romanos westsyrischer Bischof war, der 45 Jahre dies Amt versah und 1183 starb, oder schon Athanasios Ṣlīḇō, der Bruder des Patriarchen Michael, läßt

72 W. Wright, A Catalogue of the Syriac Manuscripts preserved in the Library of the University of Cambridge, vol. 1, Cambridge 1901, 6ff.; Hatch aaO Nr. 129. Vermutlich stammt von ihm auch die 1165 im selben Kloster geschriebene Hs. Paris Syr. 52, in der kein Kopist angegeben ist, s. H. Zotenberg, Catalogues des manuscrits syriaques et sabéens (mandaïtes) de la Bibliothèque nationale, Paris 1874, 19; Hatch aaO Nr. 128.

73 Nach Barsaum, Histoire 398f., waren Sōhdō und sein Bruder Fāris zunächst Mönche im Barbara-Kloster bei Edessa. Sōhdō habe sich eine Zeitlang in Jerusalem aufgehalten und dort 1149 die Hs. Jerusalem 27 geschrieben, sei in sein Kloster zurückgekehrt, dann Abt des Magdalenen-Klosters und 1193 Metropolit in Jerusalem geworden; gestorben sei er im ersten Jahrzehnt des 13. Jhdts. Bei der Liste der Kopisten gibt Barsaum (aaO 488 Nr. 84) 1207 als Todesdatum an, allerdings mit Fragezeichen. Auch Armalet aaO vermerkt, daß der Schreiber der Hs. Jerusalem 27 1207 gestorben sei. In der mir nicht zugänglichen Hs. muß sich wohl ein entsprechender Vermerk finden; die Abschrift des Kolophons bei Taylor aaO enthält dazu nichts.

sich nicht feststellen (vgl. M 394; B 595/596). Jedenfalls wird berichtet, daß Athanasios Schwierigkeiten mit den Mönchen bekommen und daß Theodor dabei eine Rolle gespielt habe (M 386, 394; B 583/584). Theodor versöhnte sich aber wieder mit ihm, »denn er stammte aus seinem (Heimat)land und der Bischof war gutmütig« (Chr 150).

1187 wurde Jerusalem von Saladin erobert. Als Theodor, der nach dem Fall der Stadt offenbar zunächst noch dort geblieben war, vom Tod des Maphrians Gregor Johannes (1188) erfuhr, zog er nach Mosul und weiter nach Mardin (M 386; B 583/584). An beiden Orten bemühte er sich, so Michael, durch Zahlungen an die muslimische Obrigkeit als Patriarch anerkannt zu werden. Dabei verbündete er sich mit dem Mönch Karīm bar Māsiḥ, der von einigen Bischöfen ohne Zustimmung Michaels zum Maphrian geweiht worden war und der Theodor als Patriarchen anerkannte[74]. Michael ist sich in seiner Chronik übrigens nicht zu schade, den Namen Bar Māsiḥ (»Sohn des Māsiḥ«)[75] um ein *t* zu erweitern, so daß daraus »Bar Tamāsīḥ« (arab. plur. von *timsāḥ*) wird, »Sohn der Krokodile«[76]. Nachdem Bar Māsiḥ auf einer Synode im Barṣaumō-Kloster 1188 ausgeschlossen worden war (M 408), konnten sich beide in Mardin nicht mehr halten und ließen sich in Mosul nieder (Chr 237f.). Aber der von Michael geweihte neue Maphrian, sein Neffe Gregor Jakob, setzte sich schließlich durch (M 406; Chr 241f.; B III 383/386), auch wenn es bis zum Tod des Bar Māsiḥ (1203) noch Schwierigkeiten gab (Chr 245f., 254; B III 385/386). Theodor konnte sich mit dem Maphrian — beide stammten aus Melitene! — zunächst noch arrangieren, mußte dann aber Mosul doch verlassen und begab sich nach Kilikien (M 386; Chr 242). Michael berichtet, daß ihn König und Katholikos der Armenier als Patriarchen der dortigen Westsyrer anerkannt hätten.

Aus armenischen Quellen erfahren wir darüber allerdings nichts[77]. Auch der armenischen Übersetzung von Michaels Chronik ist davon nichts bekannt[78].

74 M 406; Chr 236-238; B III 379/384.

75 māsiḥ = arab. »(Schuh)putzer«. Als Name sonst nicht belegt.

76 M 403, 406, 408f., 412. Wahrscheinlich ist »Sohn des Schuhputzers« auch schon eine abschätzige Bezeichnung, die Michael noch überbietet. Michael verwendet ein ähnliches Wortspiel für einen Gegenpatriarchen aus dem 9. Jhdt.: Abiram (vgl. Num. 16) für Abraham; es stammt aber nicht von ihm, sondern wird schon von älteren Quellen verwendet, s. H. Kaufhold, Ein syrischer Brief aus dem 9. Jahrhundert über die kirchenrechtliche Oikonomia, in: OrChr 73, 1989, 44-67; hier: 48).

77 Tekeyan aaO 49. Ter-Petrossian beruft sich für Bar Wahbūn in seinem Aufsatz über die kulturelle Rolle der Syrer in Kilikien nur auf die bekannten syrischen Quellen (aaO 125f.), die er in einem weiteren Beitrag (Bazmavep 146, 1988, 112-154) auszugsweise ins Armenische übersetzt.

78 Victor Langlois, Chronique de Michel le Grand, Venedig 1868. Theodor kommt dort nur — ohne Namensnennung (330: »un des nos disciples«) — im Zusammenhang mit den Unionsgesprächen und dem Streit um die heidnische Philosophie vor.

Nimmt man die oben wiedergegebene Geschichte über die Suche der Armenier nach einem Zivilgesetzbuch so hin, wie sie in der Handschrift steht, und geht man davon aus, Theodor sei noch 1193 als »Priester« bezeichnet worden, könnte man vermuten, daß Michael übertrieben und Theodor in Kilikien keine große Rolle gespielt habe. Dagegen sprechen aber gewichtige Gründe. Michael gibt nicht nur an, daß Theodor Edikte des Königs und des Katholikos erhalten, sondern auch, daß er in Kilikien Bischöfe und Priester abgesetzt habe, die ihn nicht als Patriarchen anerkennen wollten. Das kann er nicht einfach erfunden haben. Die von seinem Werk unabhängige bis 1234 reichende Chronik berichtet zwar nicht ausdrücklich von einer Anerkennung durch König und Katholikos, aber davon, daß Theodor sich als Patriarch bezeichnen ließ, Bischöfe vertrieb und sich die Gläubigen gewaltsam untertan machte (Chr 244). Ohne Zustimmung der armenischen Obrigkeit wäre ihm das sicher nicht möglich gewesen. Barhebraeus übernimmt im wesentlichen Michaels Darstellung (B 583/586). Er hat, 1216 erst geboren, die Ereignisse zwar nicht selbst erlebt, aber man darf voraussetzen, daß er — wie über die Art und Weise von Theodors Absetzung (s. oben) — auch über die folgenden Ereignisse von Zeitgenossen unterrichtet wurde. Er kann deshalb als eigenständiger Zeuge angesehen werden. Schließlich erklärt auch nur Theodors Verhalten in Kilikien, warum er 1193 von einer Synode seiner Kirche im Barṣaumō-Kloster erneut verurteilt wurde (Chr 244).

Eine Anerkennung Theodors durch die kilikischen Autoritäten erscheint auch glaubhaft, weil damals erhebliche Spannungen zwischen der armenischen und der westsyrischen Kirche bestanden[79]. Mehrere syrische Theologen (Johannes bar Šušan, Johannes bar Andreas, Dionysios bar Ṣalībī) hatten polemische Werke gegen die Armenier geschrieben. Michael scheint der von den Armeniern — wohl auch aus politisch-militärischen Gründen — gewünschten Kirchenunion mit den Byzantinern zurückhaltend gegenübergestanden zu haben; persönlich hat er an den Verhandlungen nie teilgenommen. Vielleicht erhoffte man sich von Theodoros bar Wahbūn mehr Entgegenkommen.

Die Erwartungen erfüllten sich jedoch nicht. 1193 starben laut Michael und Barhebraeus nicht nur der armenische Katholikos und weitere armenische Bischöfe, sondern auch sieben Mönche aus Theodors Anhängerschaft. Kurze Zeit nach seiner erneuten Verurteilung starb plötzlich auch Theodor selbst[80]. In der Folgezeit verbesserten sich die Beziehungen zwischen den beiden

79 Erwand Ter-Minassiantz, Die armenische Kirche in ihren Beziehungen zu den syrischen Kirchen, Leipzig 1904 (= TU NS 11,4), 130f.; Tekeyan aaO 47-51.

80 M 387f.; Chr 243f.; B 587/588. Katholikos Gregor Tġa ist tatsächlich 1193 gestorben, von der Häufung der Todesfälle wissen die armenischen Quellen wieder nichts, s. Tekeyan aaO 49. Die bis 1234 reichende Chronik berichtet auch nur vom Tod des Katholikos und Theodors (Chr 243f.).

Kirchen wieder[81]. Möglicherweise ist das der Grund, weshalb die Episode um Theodor in den armenischen Quellen fehlt; sie hatte keine Bedeutung.

Der Bericht in der Hs. Ming. Syr. 37 verkürzt — gewiß zu Unrecht — Theodors Biographie ganz beträchtlich und läßt ihn nach der ersten Verurteilung und Gefangenschaft im Barṣaumō-Kloster gleich nach Kilikien fliehen, wo er und zwei seiner Mönche einem Giftanschlag zum Opfer fallen, mit dem einige Leute den Patriarchen Michael in Verbindung brächten.

Auch wenn Theodor nicht viele Anhänger hatte, konnte er der Kirche und ihrem Patriarchen dadurch gefährlich werden, daß er — wie viele vor und nach ihm[82] — die muslimische Obrigkeit auf seine Seite zog, vor allem natürlich durch Geldgeschenke. An Versuchen dazu hat es bei ihm offenbar nicht gefehlt. Wirklichen Erfolg hatte er aber erst bei den christlichen Glaubensbrüdern im armenischen Kilikien.

Der Brief Theodors an Michael zeigt, daß auch nach seiner Flucht aus dem Kloster die Brücken zwischen ihnen noch nicht völlig abgebrochen waren und daß beide versuchten, den Streit beizulegen. Trotz aller Schmeichelei unterwirft sich Theodor aber nicht bedingungslos, sondern er verlangt in seinem durchaus auch selbstbewußten Schreiben vor allem die Aufhebung seiner Verurteilung durch eine Synode. Ob Michael diese Bedingung nicht annehmen wollte oder ob die Versöhnung durch den Gang der Ereignisse, nämlich die Eroberung Jerusalems durch die Muslime und Theodors Übersiedlung nach Mosul, überholt wurde, ist schwer zu sagen. Mit Theodors Versuch, dort die Anerkennung als Patriarch zu erreichen, und vor allem mit der Übernahme der Kirchenleitung im armenisch-kilikischen Reich war die Grundlage für eine Einigung sicher endgültig zerstört.

Die Ereignisse um Theodoros bar Wahbūn sind ein bedauerliches, aber nicht ungewöhnliches Kapitel in der an Rivalitäten und Uneinigkeit so reichen Geschichte der westsyrischen Kirche. Derartige Streitigkeiten (die wir natürlich auch anderswo antreffen) ziehen sich geradezu wie ein roter Faden durch die Geschichtswerke und haben zweifellos mit zum Niedergang der Kirche geführt. Etwa ein Jahrhundert nach dem Tod Michaels des Syrers wurden die Gegensätze so stark, daß sich die westsyrische Kirche in zwei unabhängige Patriarchate aufspaltete, nämlich das von Kilikien für den westlichen Teil einschließlich Syriens und Jerusalems und das von Mardin für das übrige Gebiet. Als Vorspiel dazu könnte man das Gegenpatriarchat Theodors in Kilikien bezeichnen, auch wenn es nur von kurzer Dauer war. 1364 kam sogar als drittes noch das Patriarchat für den Ṭūr ʿAbdīn hinzu. Die beiden ersteren konnten erst Mitte des 15. Jhds. wiedervereinigt werden.

81 Ter-Minassiantz aaO 131-135; Tekeyan aaO 51.

82 Vgl. Peter Kawerau, Die jakobitische Kirche im Zeitalter der syrischen Renaissance, Berlin 1960, 96-98.

Das Patriarchat im Ṭūr ʿAḇdīn bestand noch, wenn auch später in Abhängigkeit, bis in die erste Hälfte des 19. Jhdts.

Theodors Briefe

Im ersten Brief, gerichtet an den Metropoliten von Tarsos[83], rechtfertigt Theodor vor allem seine Weihe zum (Gegen-)Patriarchen. Dabei versucht er, mehrere Argumente zu entkräften, nicht zuletzt durch Hinweise auf Präzedenzfälle. Er geht auf folgende Vorwürfe ein: Weihe bereits zu Lebzeiten Michaels, geweiht von nur vier Bischöfen, nicht — wie bei Patriarchen erforderlich — bestimmt durch das Los[84]; es dürfe nicht mehrere Patriarchen nebeneinander geben. Dann legt er dar, daß seine Verurteilung und die gewaltsame Wegnahme seiner priesterlichen Kleidung für seinen Stand ohne Bedeutung sei; wie die Taufe verleihe die Priesterweihe ein unverlierbares »Siegel«[85]. Schließlich setzt er sich noch damit auseinander, daß er von Bischöfen geweiht wurde, die dem Patriarchen abtrünnig geworden waren. Nach den Angaben über seine Klosterhaft, von denen schon die Rede war, berichtet er weiter, daß er nach Jerusalem gekommen sei. Seinen erfolglosen Versuch, in Damaskus bei Saladin Gehör zu finden, verschweigt er. In Jerusalem habe er zuerst bei den Armeniern Zuflucht gefunden, sei aber aufgrund einer Intervention »seines Feindes« (gemeint ist Michael, wie auch der zweite Brief zeigt) vertrieben worden und habe bei Bettlern und Fremdlingen im Tal Josaphat, also außerhalb der Stadt wohnen müssen. Daraufhin habe er sich an den lateinischen Patriarchen gewandt, der ihm Jerusalem (als Bistum der Westsyrer) habe übergeben wollen. Das habe er jedoch abgelehnt[86]. Zum Schluß beklagt er, daß er als Gast bei fremden Völkern leben

83 Es ist sicher der westsyrische Metropolit von Tarsos gemeint, also wohl der 1168 in Antiocheia geweihte Johannes (M 480 Nr. 2-4 in Verbindung mit M 332). Gerber aaO 8f. erwog auch, ob der armenische Bischof der Stadt, Nerses von Lambron, der Empfänger gewesen sein könnte, entschied sich aber dagegen. Die zahlreichen Beispiele aus der Geschichte der westsyrischen Kirche deuten in der Tat viel eher auf einen Syrer. Theoretisch käme auch der lateinische Erzbischof von Tarsos in Frage, den der lateinische Patriarch von Antiocheia 1179 zu Michael entsandt hatte (M 377). Ter-Petrossian nimmt ohne nähere Begründung an, der Brief sei an Nerses von Lambron gerichtet und stamme aus dem Jahr, in dem Bar Wahbūn in Kilikien Patriarch geworden sei (aaO 126; Resümee in Band 146: S. 150).

84 In der Ausgabe Gerbers liegt auf S. 12, Zeile 21 ein Homoioteleuton vor (auch in den Hss. Mardin 324, Vat. Syr. 596 und Ming. Syr. 4). Nach der Hs. Ming. Syr. 37 ist zu übersetzen: »... und noch von Severos an, bis zu der Zeit, da das Los ⟨in der syrischen Kirche angeordnet wurde, 15 andere, und nachdem das Los⟩ von den Bischöfen angeordnet wurde, hat es viele ohne Los gegeben, wie Dionysios ...«.

85 Zu dieser für die westsyrische Tradition fremden, wohl von Theodors Kontakten mit der lateinischen Kirche herrührenden Vorstellung s. Wilhelm de Vries, Sakramententheologie bei den syrischen Monophysiten, Rom 1940 (= OrChrAn 125) 44.

86 Michael wirft ihm vor, dem lateinischen Patriarchen 1000 Dinare angeboten zu haben, wenn

müsse, wegen Michael, der das Patriarchenamt erblich machen wolle, so wie es bei den Armeniern erblich sei.

Dem zweiten, ebenfalls in Jerusalem und sicher später verfaßten Brief liegt eine ganz andere Stimmung zugrunde. Er ist an Michael gerichtet und voller Schmeichelei und Unterwürfigkeit, enthält allerdings auch einige Forderungen. In der Ausgabe von Gerber bricht er ab, bevor der Schreiber zum eigentlichen Inhalt kommt. Theodor hatte von Michael zwei Schreiben bekommen, worüber er höchste Freude bekundet. Deren Inhalt wird in dem unten veröffentlichten Text teilweise angedeutet. Der Patriarch hatte Theodor Vorwürfe wegen seiner Flucht aus dem Kloster gemacht und ihn aufgefordert, zu ihm zu kommen. Allerdings hatte er ihm wohl freigestellt, zu wohnen, wo er wolle und wo er Ruhe habe, entweder in Jerusalem oder »bei Rabban Ṣlībō«, womit vermutlich der Abt des Barṣaumo-Klosters gemeint ist[87]. Nach der sehr weitschweifigen, schon von Gerber veröffentlichten Einleitung und dem Zugeständnis, daß er das Bischofsamt nur vom Patriarchen erhalten könne, rechtfertigt er zunächst seine Flucht aus dem Barṣaumō-Kloster, die nicht den Zweck gehabt habe, das Patriarchat anzustreben. Von einer Gefangenschaft im Turm ist keine Rede mehr, sondern nur davon, daß ihm der Neffe Michaels wieder das Mönchsgewand nehmen wollte. Offenbar war einer der beiden genannten Neffen Michaels damals im Kloster in leitender Stellung tätig. Den Aufenthalt in Jerusalem schildert Theodor so: Er habe sich erst bei den Armeniern aufgehalten, sei dann aber aufgrund eines Schreibens, das Michael an den Katholikos geschickt habe, dort nicht mehr geduldet worden. Als der lateinische Patriarch aus Rom zurückgekehrt sei[88], habe sich darüber hinaus »euer heiliger Bischof«, also wohl der westsyrische Metropolit von Jerusalem, an ihn gewandt, um Theodor aus Jerusalem vertreiben zu lassen. Der lateinische Patriarch habe ihn, Theodor, deshalb zu sich gerufen. Die Unterredung sei aber für ihn günstig ausgegangen. Auch der armenische (syrische?) Bischof Atonos (d.i. Athanasios)[89] habe sich besonnen. Er lebe nun in Frieden bei ihm, wobei unklar ist, ob bei Heraclius oder bei dem

er ihm das Kloster der Maria Magdalena übergebe (M 386). Nach dem Kolophon der Hs. Jerusalem 27 war ein solcher Betrag »viel Geld« (Taylor aaO 124/129).

87 Ein Rabban Ṣlībō, Abt des Barṣaumō-Klosters, wurde nach Michaels Tod zum Patriarchen geweiht und nahm den Amtsnamen Athanasios an, s. oben Fußn. 48.

88 Heraclius hatte 1184 an den Verhandlungen zwischen Papst Lucius III. und Kaiser Friedrich I. Barbarossa in Verona teilgenommen und im Westen um Unterstützung für Jerusalem geworben. Er kehrte Anfang 1185 wieder zurück, s. Runciman aaO 428f.; Mayer aaO 121.

89 Der armenische Bischof von Jerusalem für die Jahre 1180-1191 hieß Abraham (s. K.J. Basmajian, Chronologie de l'histoire de l'Arménie, in: ROC 19, 1914, 369). Den Namen Athanasios (Ṣlībō) trug der westsyrische Metropolit, der bereits erwähnte Bruder Michaels. Ob der armenische Bischof — wie die syrischen — zwei Namen hatte oder ein Irrtum vorliegt, läßt sich nicht feststellen. Eine Verwechslung ist schwer vorstellbar, weil Theodor ja die Verhältnisse in Jerusalem genau kannte.

syrischen Bischof. Ihm sei sogar die Steuer ermäßigt worden[90]. Dann habe der Patriarch von Michael einen in arabischer Sprache verfaßten Brief bekommen, in dem Michael sich als »Patriarch von Antiocheia der Syrer« bezeichnet habe (der auch in Kolophonen dieser Zeit übliche Titel). Dies habe der Lateiner zum Anlaß genommen, in Jerusalem die Kommemorierung Michaels in der Liturgie (der Syrer) zu verbieten. Der syrische Bischof wolle das durch eine Geldzahlung abwenden. Weiterhin fordert Theodor seinen Patriarchen auf, Jerusalem zu besuchen[91] oder drei, vier Bischöfe zu senden, mit denen er die Angelegenheit des Jerusalemer Klosters regeln wolle[92]. Während der syrische Bischof von Jerusalem, der Bruder des Patriarchen, eigentlich nur beiläufig erwähnt und respektvoll mit »euer heiliger Bischof« bezeichnet wird, polemisiert Theodor heftig gegen den, »der über das Kloster eingesetzt wurde«, also wohl den Abt Sōhdō aus Edessa, von dem oben bereits die Rede war. Ihn macht Theodor vor allem für die Besteuerung des Klosters verantwortlich und schlägt — gleich an zwei Stellen — vor, daß er den Betrag aus eigener Tasche bezahlen soll. Schließlich wünscht Theodor noch eine Synode, auf der seine Verurteilung und die seiner Anhänger aufgehoben werden soll. Theodor verwendet dann einige Mühe darauf zu erklären, warum er es vorziehe, in Jerusalem zu bleiben, jedenfalls solange, wie ihm woanders Unheil drohe; es wird ganz deutlich, daß er sich bei den Kreuzfahrern sicherer fühlt als im muslimischen Herrschaftsgebiet. Etwas dreist wirkt sein Hinweis, daß, wenn Michael nach Jerusalem käme, sich das vom Patriarchen gewünschte Treffen ja ergäbe. Er läßt aber noch durchblicken, daß er einem Ruf auf einen Bischofssitz folgen würde[93].

Fortsetzung des zweiten Briefes Theodors

Es folgt der bei Gerber fehlende Schluß des Briefes an Michael. Ich setze einige Zeilen vor dem Textabbruch der Ausgabe ein (Gerber S. 48, Zeile 4/49). Für den syrischen Text habe ich die Hs. Mardin 324, fol. 60^r-63^r, zugrundegelegt, die nur an einigen Stellen emendiert wurde. Die abweichenden Lesarten der Mardiner Handschrift (= Mard) sowie die der Hss. Ming. Syr. 4 fol. 67r-68r (= M) und Vat. Syr. 596, fol. 98^r-99^v (= V) finden sich im Apparat. Die wenigen Abkürzungen sind stillschweigend aufgelöst. Bei der Übersetzung habe ich möglichst den Wortlaut beibehalten.

90 Zur Besteuerung der orientalischen Christen im Königreich Jerusalem s. Prawer aaO 507; Runciman aaO 287.

91 Michael hatte sich bereits 1167 in Jerusalem aufgehalten (M 332; Chr 230).

92 Welche Probleme es gab, ist nicht klar. Die syrischen Quellen sprechen ganz allgemein von Schwierigkeiten (M 386, 394; Chr 150).

93 Die in Theodors Brief, aber sonst nicht erwähnten Schreiben Michaels sind nicht erhalten, vgl. Baumstark 299; Barsaum, Histoire 395-397; Graf II 265-267.

*ܡܕܝܢ ܘܐܦ ܠܐ ܒܕܝܟ ܫܠܝܐ ** ܘܐܬܪܘܬܐ ܡܥܡܕܢܐ 60r
ܕܐܬܗܡܟ ܠܗ ܪܚܡܬܐ. ܒܪܡܐ ܕܡܠܦ̈ܢܐ ܡܢ ܐܢܕܝܢ ܢܫܒ ܐܝܟ 60v
ܥܡܕܘ ܡܢ ܡܥܡܕܢܐ. ܐ. ܕܝܢ ܐܬܦܪܣܘ. ܕܒ ܗܠܝܢ ܗܟܝܠ ܐܬܐ
ܠܗܝ ܐܚܝܢܐ ܡܢ ܡܣܝܒܠ ܕܢܣܒܠܘܦ ܡܢ ܗܘܪܒܐ ܠܟܘܪܣܝܐ
ܕܫܠܝܚܘܬܐ. ܐܠܐ ܘܐܡܪܝܢ ܒܗ[1] ܦܪܗܣܝܐ[2]: ܕܚܫܘ ܠܝ ܕܒܐܝܕܐ.
ܕܐܣ̈ܝܪܝܢ ܥܪܘܒܬܐ ܐܝܟ ܠܫܠܝܚܐ ܠܕܪܓܐ ܡܟܠܝܐ ܢܚܘܒ.
ܘܠܦܐܝܣܘܬܐ ܕܒܪܬܐ ܢܥܫܦ. ܐܘ ܣܠܩ ܣܪ. ܡܗܘܕܐ. ܡܗܘܕܐ
ܘܐܫܡܐܠ ܢܡܟܠ. ܘܐܦ ܠܡܗܘܬܢܐ ܗ̇، ܡܝܬܪ ܡܢ ܟܠ ܟܐܢܐ ܘܟܡ
ܐܦܝܣܛܘܠܐ ܢܦܠܢ. ܐܠܐ ܕܒ ܡܢ ܒܪ ܐܣܘܦ ܒܪܡܝܢ. ܡܛܠ
ܕܒܪܡ ܗܘܐ ܠܝ ܕܢܫܒ ܡܢ ܠܐܡܣܡܣܐ[3] ܗ̇ܘ ܕܟܐܪ̈ܘܗܝ، ܐܬܗܦܟ
ܗܘܐ ܠܝ. ܐܡܝܢܐ ܕܒܪܬ[4] ܐܢ̈ܫܐ ܕܒܬܪܢ ܒܦܘܩܕܢܗ ܠܐܦ̈ܘܗܝ،
ܒܪܘܡܝܐ ܐܬܚܙܝܢ. ܘܡܢ ܬܡ ܠܐܘܪܫܠܡ ܐܬܡܛܝܢ. ܘܒܕܝܢܐ
ܕܐܬܡܛܐ ܐܬܬܘܬܒܢ. ܘܡܢ ܕܘܟܝܣܘ، ܒܩܘܫܪܐ ܪܒܐ ܐܬܡܠܝܢ.
ܘܒܝܫ ܒܬܟ̈ܬܒܗ ܕܠܘܬ ܡܐܬܘܠܝܩܐ: ܡܢ ܬܡܢ ܐܬܦܪܢܝ. ܘܡܢ
ܕܐܢܐ ܕܟܗ̇ ܡܬܟܬܫܝܢ ܗܘܐ[5]. ܘܐܩ̈ܠܝܬܐ ܟܠ ܡܘܟܟܢ ܡܪܟܒܢ
ܗܘܝ.
ܘܟܕ ܡܐܬܘܠܝܩܐ ܕܪ̈ܘܡܝܐ ܡܢ ܪܘܡܝ ܦܢܐ: ܫܐܠܗ ܡܕܡ
ܘܠܟܘ ܒܗ ܐܬܚܙܐ: ܘܦܬܫܐ ܥܡܗ ܐܢܫܐ ܠܗ ܦܪܨ. ܘܟܬܒܗ،
ܒܙܪ. ܘܡܛܠ ܡܟܢܫ ܐܬܥܕܪ، * ܘܐܬܦܠܛܪܐ ܦܪܐ ܠܝ ܠܘܬܗ. ܘܟܕ 61r
ܠܡܕܒܪܘܗ، ܐܬܬܬܝܢ ܠܡܟܬܒ. ܕܠܐ ܗܘܐ ܕܠܝ ܐܝܟ ܕܕܘܡ.
ܐܬܐܢܘܣ ܕܝܢ ܫܡܥܐ ܕܐܬ̈ܦܢܝܐ ܒܙ. ܕܝܢ ܐܬܐ ܠܘܬ ܢܥܡ.
ܘܐܬܦܪܕ ܠܣܘܦܢܐ ܕܡܢ ܢܬܘܬܐ ܢܦܫ. ܘܟܕ[6] ܐܬܡܠܟܘ ܗܘܘ *
ܐܬܘ̈ܢܝܐ ܒܫܪ̈ܝܪܐ. ܠܘ ܡܢ ܦܘܡ ܘܫܐܠܬ[7]. ܐܠܐ ܡܢ ܒܝܫܘܬܗ M 67v
ܕܐܠܗܐ. ܘܐܦܠܐ ܒܝܕܐ ܦܬܓܡܐ ܕܐܬ̈ܝܪܐ[8]: ܐܠܐ[9]
ܒܚܢܦܘܬܗ ܒܥܠܘܬܐ ܘܡܥܡܕܢܐ ܘܗܘܟܢܐ ܒܟܗ ܗܘܝ. ܒܕ ܕܝܢ
ܟܠܐ ܘܟܢܐ ܕܦܘܪܫܢܐ ܕܐܬܐܬܐ. ܒܗ̇، ܕܐܬܟܠܐ ܡ̈ܢܐ ܕܠܐ
ܘܐܬܥܕܪܝܢ ܕܟܬܒܐ: ܐܝܟ ܡܢ ܗܘܦܪܐ ܕܗܠܝܢ ܕܡܠܝܢ ܐܕܢܐ: ܒܪ ܬܘܒܪܬܐ
ܗ̇، ܕܡܕܡ ܒܚܒܢ. ܘܟܕ ܗ̇ܘ ܡܘܡܐ ܛ̈ܠܠܬܐ ܦܫ̈ܝܛܬܐ[8] ܟܠܗ
ܟܠܐ ܗܘܐ ܕܢܬܠܐ: ܡܛܠ ܐܟܬܒܐ ܗ̇، ܕܐܬܡܥܕܬ ܘܟܘܢܫܗ
ܐܬܬܥܡܕܬ.

[1] Textabbruch bei Gerber — [2] M ܦܐܪܗܣܝܐ — [3] M, V ܠܐܡܣܡܣܐ — [4] M, V ܕܒܪ̈ܬ — [5]¹ M, V ܗܘܘ ܡܬܟܬܫܝܢ — [6] M, V ܘܟܢ — [7] V plur. — [8] V sing. — [9] M, V om.

Also kann auch dein schwacher und träger Knecht (d.i. Theodor selbst) nicht mit dem Hirtenamt betraut werden, bis er die Schlüssel von deinen Händen empfangen hat wie Simon von Christus. Wenn ihr aber sagt, wie wir daher, wenn dem so ist, den Stuhl eurer Apostolizität an uns reißen können, sagen wir doch mit[a] Freimut: Fern sei uns, daß wir mithilfe Außenstehender wie ein Räuber den erhabenen Rang stehlen, die Ordnung der Kirche schädigen oder anstelle (nur) eines Judas Judas und Israel aufnehmen und auch das Gewand, das von oben gewoben ist[b], durch die Soldaten und mit ihnen teilen. Vielmehr haben wir, als wir von dem Sohn deines Bruders entflohen, weil er über uns entschieden hatte, uns das (Mönchs-)Schema zu nehmen, das uns von seinen (eigenen) Händen gegeben worden war, (gleichsam) wie eine eigenhändige Unterschrift, die wir unter euren an ihn gerichteten Befehl setzten, unser Heil in der Flucht gesucht. Von dort kamen wir nach Jerusalem und ließen uns im Kloster der Armenier nieder. Von ihren Oberen wurden wir mit großer Ehre aufgenommen. Aber wegen eurer Schreiben an den Katholikos wurden wir von dort vertrieben und von dem Kloster, in dem wir gastlich empfangen worden waren. Wir verfaßten Trauergesänge über unsere Erniedrigung.

Als der Katholikos der Römer (d.h. der lateinische Patriarch) aus Rom zurückgekehrt war, wandte sich euer heiliger Bischof an ihn, brachte ihm viele Argumente vor und blendete seine Augen. Da gab er Versprechungen wegen unserer Vertreibung und rief uns deshalb zu sich. Als wir vor ihn gebracht wurden, machte er das uns Betreffende ausfindig, wie es sich ziemt. Als aber Athanasios, der Bischof der Armenier (Syrer?), wieder zur Vernunft gekommen war und den Schaden erkannt hatte, der durch die Erbschaft (kirchlicher Ämter entsteht), gingen wir (frei) hinaus. Nachdem sich die Hirten beraten hatten, sind wir nicht aufgrund unseres Ersuchens und unserer Bitte, sondern durch Gottes Willen, und nicht durch die starke Hand der Machthaber, sondern durch seine brüderliche Zustimmung und in Frieden und Liebe bei ihm. Als aber die Zeit für die Bezahlung der Steuer kam, erleichterte er uns — weil man uns verleumdet hatte und wir siegreich gefunden wurden — die Last dieser Dinare, wegen der Eintracht, die wir vorher hergestellt hatten, und weil er persönlich viele Beschuldigungen gegen uns hatte vorbringen wollen, wegen des Ärgers, der voraufgegangen und durch ihn selbst beigelegt worden war.

a Hier Textabbruch in der von Gerber benutzten Handschrift.
b Vgl. Johannes 19, 23.

ܒܝ. ܡܠܝܬ ܐܓܪܬܗ ܡܫܬܐ ܕܟܬܒܬܐ ܗܘܬ ܟܠܒܥܪܐ
ܐܪܐܒܟܐ : ܠܗ ܠܦܛܪܝܪܟܐ[10] ܘܐܫܬܠ ܐܦ ܐܫܟܚ ܒܩܘܪܗ̇ ܢܫܩܗ V 98v
ܕܗܪܝ، ܡܟܝܠ ܦܛܪܝܪܟܐ ܕܐܢܛܝܘܟܝܐ ܕܣܘܪܝܐ[12]. ܗܘܬ ܠܗ
ܒܪܬ ܩܠܐ ܗܝܕܐ ܠܒܘܒܐ ܡܕܡ ܫܘܦܣܛܝܩܐ[13]. ܘܐܡܪ ܠܗ
ܕܦܛܪܝܪܟܐ ܕܐܢܛܝܘܟܝܐ : ܠܐ ܡܫܟܚ ܕܢܦܪܘܫ ܒܪܟܬܐ
ܕܦܛܪܝܪܟܐ ܕܐܘܪܫܠܡ. ܡܛܠܗܕܐ ܦܩܕ ܕܠܐ ܢܦܪܘܕ ܦܛܪܝܪܟܐ ܕܝܠܗ
ܫܩܡ *ܐܠܐ ܕܠܐ. ܡܫܝܚܐ ܫܒܩܗ ܗܘ ܕܐܣܛܪܛܝܘܛܐ ܒܥܪܩܐ 61v
ܕܟܒܘܗܝ ܡܫܝܚܐ ܢܬܦܩܘܢ ܐܬܚܙܝܘ. ܠܗ ܟܘܬܢܐ ܡܫܝܚܐ ܕܐܪܒܥܝܢ
ܬܠܬܟܐ ܕܝܢܐ ܘܗܘܐ ܡܩܒܠ ܕܢܬܬܪܝ ܡܥܘܒܪܐ.
ܒܡܘܗܒܬܐ ܡܕܡ ܘܒܘܪܬܐ.

ܠܟܘܬ ܘܐܬܬܣܡ ܗܘܕܐ. ܠܐܘܪܫܠܡ ܕܐܬܬܐ ܐܪܡܢܝܐ ܒܕܝܪ
ܡܩܕܝܐ ܐܘܪܥܠܡ : ܘܬܪܝܐ ܡܫܒܚܐ ܐܝܬ ܡܒܐܬܬܢ.
ܒܬܠܬܐ ܐܦ ܢܩܦ ܠܗ ܘܗܘܐ ܠܢܝܬܐ ܦܠܝܫܐ ܕܚܕ ܫܐ
ܕܥܠܗ ܕܐܦܝܡܐ ܐܢܬܘܢ ܘܐܬܪܐ ܕܐܬܬܚܝܠܬ ܘ ܥܒܕܐ ܕܫܘܠܛܢܐ.
ܕܘܠܐ ܟܬܘܒܐ ܘܐܦܣܩܘܦܐ ܕܪܘܡܝܐ[14] ܐܠܐ ܒܬܪ ܕܡܬܒܠܟܘ
ܥܠܘܗܝ ܡܢ ܕܦܘܠܩܝܢ ܘܐܬܬܪܝܒ ܠܢܪܐ. ܘܗܘ ܡܢ ܣܘܦܪܢܝܬܐ ܘܐܬܬܐ ܕܗܘ
ܡܢ ܠܥܡܠܐ ܘܬܪܣܝܠ ܕܟܝܠܐ ܡܢ ܠܗ:ܡܕܡܐ[15] ܗܘܢܐ ܣܘܪܝܝܐ[16] ܒܥܠ
ܐܬܐ ܒܪ ܦܪܥ ܠܗܘܢܐ ܕܐܬܬܚܫܒ ܡܢ ܒܐܝܬܘ. ܘܠܐ ܐܬܠܒ
ܕܐܪ̈ܡܢܝܐ ܘܐܦܣܩܘܦܐ ܕܐܪܡܢܝܐ ܘܥܠ ܚܙܘܐ ܒܝܫ. ܡܢ ܕܚܫܐ.
ܘܒܬܪ ܡܬܬܚܡܘܬܐ ܕܝܠܗܘܢ ܪܫܝܢܐ ܚܣܝܢ ܐܢܫ. ܘܐܬܘܕܥ ܠܗ
ܕܒܪܬܐ ܡܬܬܘܣܦܐ ܠܗ.
ܘܐܝܢܐ ܡܥܒܕܗ ܐܝܟ ܕܒܥܐ ܘܠܐ ܒܚܝܠܐ ܘܡܫܠܛܢܐ ܕܠܗ
ܒܢܝܚܘ. ܠܗ ܚܠܝܡ. ܠܗ ܥܕܢܐ. ܐܠܐ ܠܗ ܦܛܪܝܪܟܐ ܕܦܪܝܫܐ
ܕܡܢ ܡܕܡ ܕܟܠܐ ܐܝܬ ܠܬܘܣܦܬܗ : ܒܐܓܪܬܐ ܘܡܫܘܕܥܢܐ ܕܟܬܒܗ
ܡܬܡܕܡ ܐܝܬ ܡܬܡܨܝ. ܘܒܡܘܫܐ ܘܒܐܡܪܐ ܐܝܟ ܕܒܥܐ
ܕܦܛܪܝܪܟܐ[17] ܒܟܠ ܐܝܬ *ܠܐܘܪܫܠܡ. ܐܬܬܫܝܠ ܘܠܐ ܬܘܩܦܐ. ܘܠܐ 62r
ܢܩܡ ܡܫܟܚܬܐ ܡܫܠܡܬܐ ܥܠ ܠܒܥܠܕܒܒܗ. ܐܠܐ[18] ܐܝܬ ܐܬܠܒܒ.
ܘܐܝܢܐ ܡܥܒܕܗ ܒܚܫܐ ܬܪܝܢ : ܘܒܫܘܒܚܐ ܕܠܐ ܡܫܡܫ[19]

[10] M, V ܥܠ — [11] M, V ܠܦܛܪܝܪܟܐ — [12] M, V ܕܣܘܪܝܝܐ — [13] M, V ܗܦܣܛܘܢܐ — [14] Hss. ܘܡܬܗܦܟܝܢ — [15] Hss. om. — [16] M ܣܘܪܝܝܐ — [17] Mard. ܕܦܛܪܝܪܟܗ — [18] Mard. add. ܐܢ — [19] M ܡܫܡܫ

Als euer heiliger Brief, der in arabischer Sprache geschrieben war, den Patriarchen erreichte, machte er ihn auf und fand am Anfang die Bezeichnung »Mar Michael, Patriarch von Antiocheia der Syrer«. Diese Benennung war für ihn ein sophistischer Vorwand und er sagte: »Der Patriarch von Antiocheia kann nicht in der Gemeinde des Patriarchats von Jerusalem Leitung ausüben«. Deshalb befahl er, daß unser Patriarch beim Brechen der Eucharistie nicht (mehr) kommemoriert werde. Der heilige Bischof (der Westsyrer) aber versprach ihm, damit er nicht darauf bestehe, daß euer heiliger Name weggelassen werde, am heiligen Fasten der vierzig (Tage) dreihundert Dinare. Und nun erwarten wir, daß die Angelegenheit durch ein kleines Geschenk in Ordnung gebracht wird.

Also findest du, wenn du wünschst, in diese Gegend zu kommen und zur heiligen Stadt Jerusalem hinaufzusteigen, vielen Nutzen durch dein Kommen. Einer (besteht darin), daß du deinen Knecht (d.i. Theodor) wiedergewinnst und du selbst Ruhe erlangst sowie die Kirche Christi Frieden. Das Kloster wird erneuert und nimmt in euren Tagen keinen Schaden. Diejenigen werden zurechtgewiesen, die es gewagt haben, euren Namen zu tilgen sowie Steuern aufzuerlegen und dem Kloster Schaden zuzufügen. Der, welcher über es eingesetzt wurde, soll zusätzlich dazu, daß er von der ganzen Kirche abgesetzt und verflucht wird, wegen(?) dieses Vergehens vor euch gerechterweise das Gold, das festgesetzt wurde, bezahlen. Dann erleidet ihr, der Bischof und das Kloster auf keine Weise Schaden. Durch euer Kommen vervielfacht ihr den Ruhm, und Ehre und Größe wird euch vermehrt. Ich werde vor euch sein wie ein Diener, Schüler und Erfüller eures ganzen Willens, nicht nur bei unserem Volk (den Westsyrern), sondern auch bei dem Patriarchen der Franken, damit du, bevor du sein Gebiet betrittst, mit Briefen und Zusicherungen von ihm vorher geehrt wirst. Mit Pracht und Ehre nach dem Gesetz der Patriarchen betrittst du Jerusalem, gestärkt und nicht ängstlich, und nicht steigen bange Gedanken in euer Herz, sondern du wirst ermutigt. Ich bin vor dir mit aufrechtem Sinn und mit Liebe ohne Heuchelei. Gott bezeugt für mich, daß

ܒܐܦ̈ܐ. ܦܫܪ̇. ܗܘ ܠܗ ܒܪ ܐܠܗܐ ܕܠܗ ܡܫܡܫ ܐܝܟ ܒܪܘܫ. ܕܝܠܗ
ܘܦܛܪܝܪܟܘ ܘܡܫܡܠܝܐ ܕ.ܒܢܝܢ ܐܠܗܐ ܡܠܟܐ ܐܝܢܐ ܕ.ܟܘܬܐ
ܐܦܢܝܬ. ܐܡܢܢܐ ܕ.ܒܝ ܠܦܠܚܘܬܐ ܕܡܫܪ̈ܐ : ܠܦܠܚܘܬܐ ܡܫ.ܠܝܬܐ
ܐܦܢܝܐ. ܘܐ ܣܘܦܝܢܐ ܦܪܝܫܬܐ ܗܘܿܐ : ܡܢ ܐܬܠܝ ܕܐܡܪܝܘ
ܘܡܪܝܘ ܒܠ ܘܘܫܬܐ ܡܬܘܟܡ. ܒܠܝܘܢ. *ܠܐ ܬܬܒܪܪ. V 99r
ܘܐܢܝܢ ܠܐ ܡܫܡܫ ܐܢܬ ܕ.ܬܐܬܐ. ܡܛܠ ܐܦܪܐ ܕ.ܦܫܝܛܘܬܐ
ܕ.ܠܟܘ ܐܘܢ ܡܢ ܕܟܝܐ ܘܡܢܐ ܐܢܫܬܐ ܕܢܣܒ : ܫܪܝ ܬܬܬܐ
ܐܘܦܪܟܢܐ ܐܦܣܩܘܦܐ ܐܡܠܢ ܕܡܫܡܬܘܢ ܒܪ.ܟܬܐ ܐܦ ܡܠܝܟܢ
*ܒܟܠܬܐ ܘܪܘܡܢ ܡܢ ܫܘܦܪܢܐ ܘܡܫܘܚܐ. ܘܟܪ. ܢܬܬܘܢ ܒܪ. M 68r
ܟܬܝܒܬܘܢ ܘܐܢܫܝܢ ܦܘܩ.ܕܢܐ : ܡܫܡܫܝܢ ܕ.ܒܢܝܢ ܢܚܐ
ܘܗܘܢ ܘܗܘܝܢ ܬܘܪܐ ܡܢ ܒܠܗܘܢ ܡܪ.ܒܢܝܢ ܠܗܝܟܠܐ[21] ܕ.ܕ.ܢܪܐ.
ܘܗܘ ܕܡܬܘܡܝܬ ܒܠܗܘܢ, ܕ.ܐܡܪ̈ܝܢ ܘܦܫܡ ܡܕ.ܐܬܐ ܒܠ ܕ.ܢܪܐ : ܡܫܬܠܐ
ܡܢ ܡܫܒ̈ܚܐ ܘܐܬ̈ܪܚܐ. ܘܦܪ̈ܝܒ ܠܗܟܢܐ ܗܘ ܒܡܘܒܠܗܘܢ. ܘܡܬܚܢܪܝܢ
ܒܠܗܘܢ ܚܘ̈ܒܐ ܡܢ ܪܝܫܢܐ.[20]
ܒܢܦܫܘܢ ܠܐ ܬܗܘܟܐ ܐܘ ܐܢܟܐ. ܘܬܪܝܢܐ ܫܘܝܢܐ ܗܘܐ ܠ
ܘܠܕ.ܢܪܐ ܡܢ ܡܬܐܬܬܐ ܕ.ܠܟܘ. ܡܕ.ܡܟܐܬ ܕ.ܝܢ ܕ.ܢܘܗܘܢ *ܡܫܪܝܢ 62v
ܕ̈ܒܢܝܟܘ. ܘܡܟܠܒ ܐܢܝܐ ܠܡܬܐܬܬܐ ܕ.ܠܘܬܟܘ ܐܝܟ ܒܢܘܡܘܟ.
ܘܕ.ܬܪܬܝܢ ܕ.ܡܬܘܡܝܢ ܐܝܬܘ ܘܡܬܚܘܪܝܢ ܡܢ ܒܠܗܝܢ[21] ܬܘܪ.ܢܬܐ
ܘܠܥ̈ܝܢܐ. ܘܕ.ܬܠܬ[22]. ܐܡܟܢܐ ܕ.ܡܬܚܪܪ ܒܠܝܫ ܡܢ ܒܪ.ܠܝܐ. ܘܡܬܬܒܪܪ
ܫܡܟܘ ܘܡܫܡܫ.ܕ.ܘܢ ܐܝܟ ܒܝ̈ܢܐ. ܘܡܫܬܠܡܬܘܢ ܐܝܟ ܫܘܡܠ.ܕ.ܘܢ[23]
ܫܪܝܐ.

ܘܫܘܚܝ.ܕ.ܘܢ ܕ.ܝܢ ܒܠܝܬܐ ܘܒܠܗܘܢ ܕ.ܐܬܒܬܒܘܢ ܒܟܡܗܘܢ
ܡܢ ܒܬܟܬܒ ܕ.ܡܫܝܚܘܬܐ ܘܫܘܢܝܐ ܒܢܝܫܐ ܘܒܪܟܐ ܢܬܬܘܢ ܐܦܣܩܘܦܐ ܕ.
ܫܠܦܘܗܝ. ܡܫܡܫܘܢܐ ܕܡܗܘܘܢ ܕܦܫܫܬܐ ܕ.ܡܬܗܘܢ ܘ.ܗܝ, ܘܡܬܝܬܒܘܢ.ܡ
ܘܡܢ ܫܪ̈ܝܢ ܢܘܗܘܢ ܒܠܒܒܐ ܘܐܚ̈ܝܢ. ܘܡܒܪ̈ܬܐ ܠܠܘܬܐ ܢܬܚܪܪܢ
ܫܘܚܪܢܐ ܒܝܬ ܠܒܐ.

ܒܪܟܬܐ ܕ.ܡܢ ܫܘܝܢܐ ܡܢ ܠܐ : ܢܬܠܘܢ ܠܐܬܐ ܗܘܢܐ ܒܪܟܐ[24] ܘܒܪ.
ܒܠܝܬܐ.[25] ܡܬܚܫܒܬܬܐ ܠܐ ܒܬ ܐܬ ܠܗܠ ܐܘ ܡܬܚܫܒܬܬܘܢ. ܐܬ
ܐܠܦܐ. ܡܢܢܝ. ܡܢ ܚܘܪ. ܕܟܬܒܐ ܡܠܬܐ ܡܬܚܫܒܢ ܠܐ ܒܪ. ܕܡܫܢ.
ܒܣܡ ܕ.ܚܝ̈ܪ ܕ.ܒܬܗ ܐܘ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܡܢ ܕ.ܢܚ ܐܘ ܕ.ܡܠܝܬ

[20] M, V plur. — [21] M, V ܒܠܗܘܢ — [22] M ܕܢܝ̄ — [23] M ܫܘܡܠܕܘܢ; leg. ܫܘܡܠܕܘܢ? —
[24] Hss. ܘܒܪ — [25] M, V ܡܬܬܚܫܒܢ —

ich ihm im Geist diene, daß ich wegen eures Ruhmes und der Erfüllung eures göttlichen Willens bereit bin, den Tod zu schmecken, damit ich durch den Geschmack der Bitternis den falschen Geschmack verliere. Wenn ein körperlicher Schaden durch die, die gewagt haben, die Wahrheit zu überschreiten, entstanden ist, wird er wiederhergestellt, nur laß dich nicht abhalten (zu kommen).

Wenn du nicht kommen kannst, wegen der Ehre eures Alters[c], aus Zeit(mangel) oder aus irgendwelchen zwingenden Gründen, schicke drei oder vier Bischöfe, solche, die kenntnisreich sowie wortgewandt sind, sich fernhalten von Schmeichelei und Bestechung. Wenn sie aufgrund eures Schreibens kommen und eure Befehle befolgen, setzen wir euren Willen durch, wir und sie, und wir regeln vor allem die Angelegenheit des Klosters. Der, welcher über es eingesetzt wurde und es gewagt hat, Steuer für das Kloster festzusetzen, soll von den Himmlischen und Irdischen verachtet werden und soll das Gold selbst bezahlen. Dann werden alle Seiten von der Bedrückung befreit.

Deshalb zögere nicht, o Vater! Großer Nutzen entstünde uns und dem Kloster durch euer Kommen. Erstens nämlich, daß eure Gedanken Wirklichkeit werden und ich bereitstehe, persönlich mit euch zusammenzukommen. Zweitens, daß ihr bestätigt und geehrt werdet von allen Bekenntnissen und Sprachen. Drittens, damit jeder befreit werde von dem Frevler, euer heiliger Name kommemoriert werde gemäß der Sitte und ihr anerkannt werdet gemäß eurer wirklichen Bedeutung (Ruhm?).

Eine umfassende Synode und alle, die mit den Bischöfen eingeladen werden, sollen zusammenkommen, und ein allgemeiner und synodaler Erlaß soll von eurer Heiligkeit geschrieben werden. Wegen jener Absetzung, die früher war und bezeugt wurde, sollen Gebete und Verneigungen verrichtet werden. Unsere verurteilten Brüder sollen gelöst und von der Schande befreit werden.

Bis dieser Erlaß zu uns kommt, wechseln wir nicht unseren Ort, an dem wir uns niedergelassen haben, oder lassen uns bei Rabban Ṣlīḇō gastlich nieder. In der Ruhe unserer Seele verbleiben wir, indem wir kein Wort des Widerspruchs auf irgendeine Art vorbringen, weder eines gegen euch, einen der Bischöfe oder die Kirche unseres Herrn Jesus Christus, sondern wir ordnen

c Michael war damals erst etwa 60 Jahre alt. Der verwendete Ausdruck *saibūṯō* leitet sich von *sōḇō* »Greis« ab. *sōḇō* wird nicht nur im Bericht der Hs. Ming. Syr. 37 für Michael verwendet, sondern auch in mehreren Kolophonen (s. F. Nau, ROC 19, 1914, 381, Fußn. 2). Vermutlich ist dabei weniger das Lebensalter gemeint als das hohe Ansehen des Patriarchen (vgl. die entsprechende Verwendung des arab. Wortes *šaiḫ*).

ܡܬܥܣܩܢܐ ܡܨܒܝܢ[26]. ܐܠܗܐ ܟܡ ܡܬܝܪ̈ܬܐ ܘܬܪ̈ܘܦܐ ܘܐܟܣܢܝܐ ܐܦ[27]
ܡܪ̈ܝܠܝܢ. ܫܝܢܗ ܗܘܡ ܘܠܦ ܢܦܫ. ܡܬܚܫܒܝܢ ܘܡܬܢܚܐ ܡܩܒܠܢܐ
ܕܐܡܪܬܐ. ܕܠܝ. ܬܬܪ ܒܐܬܪ̈ܘܬܐ ܕܢܘܬܝ ܕܗܘ̈ܦܐ ܐܝܕܡܬܐ ܡܕܡ
ܕܐܘܪܬܐ ܒܐܬܘ̈ܪܬܐ ܐܝ. ܚܕܝܢ ܘܢܣܒܐ ܒܝܟܝܠܐ ܠ ܕܗܘܐ
ܗܘܐ ܐܢܬ ܒܪ ܘܐܠܘ. ܚܟܝܡܝܢ ܡܢ ܗܒܠܐ ܕܝܢ. ܠܒܟܐ ܕܝ ܠܗܬܪ ܐܘ
ܘܐܢ ܠܐ: ܕܬܐ* ܐܝܩܪܐ ܕܣܝܒܘܬܐ ܡܛܠ ܥܠܬܐ ܐܘ ܚܣܝܢܘܬܐ 63r
ܥܠܬܐ ܬܠܬ* ܠܗ ܕܢܬܩܪܘܢ ܥܡܠ ܐܠܐ. ܗܪܟܐ ܡܢ ܢܦܩܘ ܥܠ ܗܘܬ V 99v
ܐܠܬܚܬܐ ܠܒܢܝ ܐܝܟ. ܦܐܪܐ ܘܦܘܡܐ ܡܢ ܐܬܟܠܝܠ: ܐܢܫܝܬܐ
ܗܘܐ ܐܢܬ ܒܪ: ܗܘܬ ܬܘܪܬܐ ܡܕܡ ܡܢ ܘܕܡܟܬܐ ܠܕܢܐ ܐܘ
ܒܢ̈ܝܐ ܕܠܐ: ܒܢܦܫܟܘܢ ܐܬܬܚܝܒܬ ܕܝܢ ܒܕ. ܦܘܪܥܢܘܬܐ ܥܠ ܣܘܢܝܐ
ܕܟܡ ܠ ܦܘܫܩܐ: [28]ܠܬܗܘܡܟܝܢ ܠܟܘܢܬܐ ܕܠܐ ܒܟܘܬܐ ܐܦܠܐ
ܐܠܐ. ܒܬܪܥܬܐ ܠܗ. ܢܣܒ ܦܘܪܥܢܘܬܗ ܘܡܢ. ܘܝܢܝ ܢܒܪ ܠܦܬܘܢ
ܬܬܦܣܘܢ. ܕܒܢ̈ܝܐ ܘܡܪܟܒܘܬܐ ܦܠܚܐ ܕܠܗ ܐܠܐ. ܒܬܪܐ
ܐܝܟ ܘܢܚܝܪ ܒܪܚܡܬܐ ܘܢܦܪܘܩ ܢܦܩ ܐܠܗܐ ܕܝܢ ܠܟܘܢ
ܒܪܚܡܬܐ ܬܬܟܬܒܘܢ ܘܡܟܬܒܢ̈ܐ ܐܪ̈ܝܟܐ ܘܒܫܢ̈ܝܐ. ܡܬܟܐ ܥܠܝܗܘܢ
ܐܦ ܘܬܠܡܝܕܐ ܕܗܘܝܢ ܕܒܪܐ ܐܝܟܢܐ ܘܫܢ. ܕܡܫܝܚܐ ܕܒܪܬܗ
ܠܥܠܡܝ̈ܢ. ܕܬܫܒܘܚܬ ܐܠܗ ܡܢ ܬܘܒ. ܗܘܢܝܐ ܕܠܗ ܡܫܒܚܐ
ܐܡܝܢ..

[26] Mard. ܘܕܨܒܝܢ — [27] M, V ܘܐܦ — [28] M, V ܡܬܗܘܡܟܝܢ

uns selbst ein unter die Gequälten, Verfolgten, Fremden sowie die Armen und Elenden und beten für den Bestand eures Lebens. Deshalb wohnen wir dort, wie deine Größe in deinen zwei Briefen befahl, wo wir wollen und Ruhe haben, sei es im Gebiet von Jerusalem oder bei Rabban Ṣlībō. Deswegen handeln wir so. Wenn aber ein Nutzen oder ein Bedürfnis für mein persönliches Kommen bestünde, würde ich selbst keinen Abstand davon nehmen; aber weil mir scheint, daß dafür kein zwingender Grund besteht, nehme ich von der Wanderung und der Mühsal Abstand. Wenn ich aber zu einer Herde, einem Kloster oder einem Ort von irgendwem gerufen würde, bestünde schon ein Anlaß für mein Hingehen. Weil aber von euch selbst bestimmt wurde, daß wir weder zu unseren Lebzeiten noch im Tode mit der Hirtensorge betraut werden, ist es besser für uns, wenn wir bei unserem Stand bleiben und als Mönch leben und uns von eurer Nähe fernhalten, nicht in Gedanken, sondern räumlich, außer wenn aller Eifer und alle Angriffe der Bösen ausgeschlossen sind.

Euch aber möge Gott beschützen und euch erhöhen in der Hirtensorge und auszeichnen wie die heiligen Apostel, und eines langen und stetigen Lebens mögest du dich bei der Leitung der Kirche Christi erfreuen. Und wir sind, wo wir auch sind, euer Knecht, Schüler sowie euch Ergebener, mehr als die, welche sich deiner Wohltaten erfreuen. Amen.

Der Bericht der Hs. Ming. Syr. 37

Die in der Handschrift durch eine andere Schriftart deutlich abgesetzte Überschrift ist unbefriedigend. Sie nennt — neben Theodoros bar Wahbūn — nur drei der Bischöfe, die ihn geweiht haben, umschreibt aber den Inhalt des Textes in keiner Weise. Auch ein Verfasser fehlt. Die Einleitung mit *men* »aus, von« deutet auf einen Auszug aus einem anderen Werk hin, das aber nicht angegeben wird. Die auf fol. 52ʳ am Blattanfang beginnende Überschrift scheint vollständig zu sein. Die Blätter der Handschrift sind gegen Ende stark in Unordnung geraten. Es ist aber anhand einer wohl zutreffenden Blattzählung mit arabischen Ziffern festzustellen, daß fol. 52 ursprünglich auf fol. 55 folgte. Fol. 55 ist falsch herum eingebunden, so daß unmittelbar der Text von fol. 55ʳ vorausging. Er endet mit einem Schlußvermerk für das Zitat aus dem ersten Brief Theodors und einem Ornament. Es ist deshalb nicht anzunehmen, daß die Überschrift unseres Berichtes bereits auf dem vorigen Blatt einsetzte.

Einen Anhaltspunkt für die Datierung bietet die Angabe der Bischöfe, die Theodor geweiht haben. Wie bei Michael dem Syrer und Barhebraeus werden Yešūʿ der Schreiber und der Bischof von Sib̲āb̲erek genannt, nicht dagegen

Simeon von Arzūn und Abraham von Amid. Dafür erscheint der Bischof von Ḫābūrā. Diese Abweichung läßt sich aufklären. Aus der bis 1234 reichenden Chronik (Chr 246, 254f., 260) wissen wir nämlich, daß Abraham von Amid einige Zeit nach seiner Absetzung, die um 1180 erfolgte, das Bistum Ḫābūrā erhielt; nachdem er es wegen seiner Schulden verlassen hatte, gab ihm Michael der Syrer ungefähr 1195 die Hälfte des Bistums Mardin, später dessen Nachfolger Athanasios das Bistum Edessa. Da der Verfasser unseres Textes vom Tod Theodors (1193) weiß und er Abraham noch als Bischof von Ḫābūrā, und nicht von Mardin oder Edessa bezeichnet, müßte der Bericht um 1195 entstanden sein. Er stammt also von einem Zeitgenossen. Daß Simeon von Arzūn, der bereits von Michaels Vorgänger geweiht worden war[94], nicht vorkommt, könnte daran liegen, daß er nicht mehr lebte.

Unser Text enthält einige Einzelheiten, die in den anderen bekannten Quellen fehlen und hat damit eigenständige Bedeutung. In weiteren Details stimmt er mit Barhebraeus überein. Auffällig ist, daß er Theodors Lebenslauf stark verkürzt und sein Auftreten in Jerusalem, Mosul und Mardin unerwähnt läßt. Da der Verfasser Theodor gegenüber wohlwollend eingestellt ist, läßt sich die Kürze vielleicht damit erklären, daß diese Stationen für Theodor kein Ruhmesblatt waren.

Der Bericht ist nicht frei von Irrtümern. Das Kloster des Mōr Hanānya bei Mardin (Dair az-Zaʿfarān) wird als Kloster des Johannes bezeichnet, womit wohl kaum dessen Restaurator Johannes von Mardin gemeint ist. Es könnte sich aber auch um ein Versehen eines Abschreibers handeln. Der Text ist an einigen weiteren Stellen offenkundig fehlerhaft. Die obersten Zeilen von fol. $53^{r.v.}$ sind zum Teil unleserlich. Sie lassen sich auch aus den anderen Quellen nicht sicher ergänzen.

Eine kritische Stelle gegen Ende sei hier vorweg besprochen. Nach den Religionsgesprächen soll Theodor aus Verärgerung über die Armenier ihre Kirchentür mit der Aufschrift versehen haben: »Von allen Völkern der Schöpfung verflucht wird das Volk, DAQRK STBA'Z«. Keine andere Quelle teilt diese Begebenheit mit. Die beiden letzten Wörter des Satzes sind rätselhaft. Das zweite ist wohl eine syrische Transkription des armenischen աստուած (*astuac*) »Gott«. Wenn man das syrische *b* spirantisch ausspricht, gleicht es dem vor Vokalen halbvokalischen oder konsonantischen armenischen ու (*u*). Armenisch ծ (*c*) wird auch in sonstigen syrischen Umschriften mit ܙ (*z*) wiedergegeben[95]. Das vorletzte Wort wird dann ebenfalls armenisch sein, vielleicht mit der vorangestellten syrischen Relativpartikel *-d*. Das *q*

94 S. oben Fußn. 44.

95 Arnold van Lantschoot, Un texte arménien en lettres syriaques, in: Mélanges Eugène Tisserant, vol. III, Vatikanstadt 1964, (= Studi e Testi 233), 419-428 (Tabelle: 428).

könnte das armenische *խ* darstellen[96], so daß sich das Verb *խառնեմ* (*ḫaṙnem*) »vermischen« anbietet. Theodor hätte dann auf eine christologische Frage angespielt, die Gegenstand der Unionsgespräche war. Während Theorianos als Chalkedonenser natürlich zwei unvermischte (ἀσύγχυτος) Naturen in Christus annahm, beharrten die Armenier und Westsyrer letztlich auf ihrem monophysitischen Standpunkt. Die Armenier verwendeten dabei eine antichalkedonensische Formel, wonach sich der Logos mit dem Körper vermischt habe, vgl. z.B. Nerses Schnorhali: »Das unkörperliche Wort vermischt sich mit dem Körper« (*խառնի ընդ մարմնոյ անմարմին Բանն*)[97] oder der Brief der Synode von Hromkla 1179 an Kaiser Manuel: »Der Körper vermischte sich mit der göttlichen Natur« (*խառնեցաւ մարմինն ընդ աստուածեղէն բնութիւնն*)[98]. Gemeint hätte Theodor dann: »... das Volk ..., das Gott vermischt (d-*խառնէ զաստուած*)«. Im vorletzten syrischen Wort wäre der letzte Buchstabe ܓ eine Verschreibung aus ܒ, wobei der deutlich zu erkennende senkrechte Unterstrich vielleicht sogar ein ursprünglich zum folgenden Wort zu ziehendes ܝ wäre, so daß, wenn man schließlich noch den übergesetzten Vokal *a* an die richtige Stelle rückt, zu ܕܡܙܓ ܐܠܗܘܬܐ zu verbessern wäre.

Theodor selbst hat also offenbar nicht wie die Armenier eine »Vermischung« der Naturen vertreten. Die »Vermischung« entsprach ja auch nicht dem Standpunkt der Westsyrer. Severos von Antiocheia, auf den sie sich beriefen, spricht nur von einer »Einigung« (ἕνωσις)[99]. Kurz vorher wird berichtet, daß Theodor die klassische monophysitische Formel von der »einen Natur des fleischgewordenen Wortes« (*ḥad kyōnō d-meltō da-mbasrā*; μία φύσις τοῦ λόγου σεσαρκωμένη) erwiesen habe. Zu einem Dyophysiten ist er also nicht geworden, obwohl er nach dem Bericht des Theorianos die Annahme des Chalkedonense nicht rundweg ablehnte[100]. Wenn Theodor tatsächlich den Satz geschrieben hat, muß er die Christologie der Armenier verworfen haben. Das hinderte ihn aber nicht, später zu ihnen seine Zuflucht zu nehmen.

Es folgen der syrische Text* und eine deutsche Übersetzung.

96 Vgl. die Tabelle van Lantschoots aaO, der allerdings eine Verschreibung annimmt.
97 Tekeyan aaO 86, Fußn. 2. Zum Begriff der »Vermischung« bei den Armeniern s. auch Zekiyan aaO (oben Fußn. 31) 869, n. 16.
98 Ebda. 91, Fußn. 4; vgl. auch 90, Fußn. 4.
99 Vgl. Beck, Kirche und theologische Literatur aaO 289.
100 PG 133, col. 298 A.

* Während des von den Selly Oak Colleges in Birmingham veranstalteten Symposiums »Christian Arabic apologetical texts during the Abbasid Period« (25.-28.5.1990) hatte ich Gelegenheit, einige Lesungen anhand der Handschrift zu überprüfen und zu verbessern. Dafür möchte ich den Verantwortlichen der Selly Oak Colleges Library herzlich danken.

* ܡܢ ܒܪܘܗܘܢ ܘܫܡܥ ܟܬܘܒܐ [ܘ]ܐܦܣܩܘܦܐ ܕܫܒܥܐ ܪܢ 52r
ܘܐܦܣܩܘܦܐ ܕܚܒܘܪܐ ܀
ܐܬܟܢܫܘ ܐܚܣܢܐ ܒܕܘܟܐ ܒܡܕܝܢܬܐ ܕܐܡܝܕ ܘܐܪܫܘ
ܠܒܪܘܗܡ ܒܪܢܐ ܡܠܦܢܐ ܬܐܠܠܐ ܚܫܝܐ ܕܝܗܘ ܡܠܠܐ
ܘܦܠܘܣܘܦܐ ܕܪܒ ܘܠܐܬ ܘܣܘܪܝܐܬ ܘܐܪܡܢܝܐܬ ܘܐܬܪܐܬ:
ܦܪܢܓܝܐ ܀ ܠܗ ܕܟܣܝܘܗܝ، ܕܫܡܥ ܢܫܡܥ ܐܠܐ ܟܠܗ ܗܟܘܬܗ
ܢܗܘܐ ܀ ܐܟܡܢ ܕܘܝܢ ܡܫܪܝ ܘܠܐ ܢܗܘܐ ܢܫܒ ܒܪ ܐܢܫܐ، ܕܫܡܥܐ
ܘܒܬܠ ܢܫܡ ܕܕܕܗ: ܦܪܢܓܝܐ *ܕܝܢ ܫܡܥܐ ܡܪ، ܡܫܡܥܠ ܒ.ܥܒܕ 52v
ܕܒܪܘܗܡ ܦܪܢܓܝܐ ܐܬܬܪܣܐܬܗ ܘܗܘܢ ܢܫܐ ܠܐܡܥܝ ܀
ܘܐܬܐ ܡܢ ܠܒܪܕܝܢ ܀ ܒܪܘܗܡ ܕܝܢ ܒ. ܒܪܘ ܡܢ ܡ.ܒܗܘܗܝ،
ܘܐܬܐ ܠܟܘܠ. ܡܦܪܢܣܐ ܕܝܢ ܡܪ، ܘܢܫܢ ܒ. ܥ[ܪ] ܠܗ ܘܐܬܥܘܪ، ܠܗ
ܥܘܕܪܐ ܒܗܠܝܠ. ܡܢ ܦܘܫܗ ܕܦܪܢܓܝܐ ܢܫܡܗ ܘܠܝܪܐ ܕܡܪ،
ܢܫܢ ܠܒܪܕܝܢ ܐܘܒܠܗ ܕܝܢ. ܦܪܢܓܝܐ ܀ ܦܪܢܓܝܐ ܕܝܢ ܒܥܬܐ
ܗܝܡܢܘܬܐ ܘܐܬܟܢܫܗ ܐܡܝܕ ܠܒܪܘܗܡ ܘܐܘܠܝܢܗ ܐܡܡܘܢܐ ܕ.ܕ.ܪܘܬܐ
ܘܠܒܥܐ ܕܠܟܬܐ ܐܠܒܥܐ ܀ ܡܘܡܚܐ ܡܘܡܚܐ ܡܢ ܒܢܥܗ ܀
* ܪܒܘܢ ܘܠܒܡܕܪܐ ܕܡܪ، ܒܝܘܡܟܐ ܐܡܘܘ ܘܐܪܡܟܗ ܬܡܢ 54r
ܟܗܒܐ ܀ ܘܒܬܪ ܡܠܠ ܢܫܬܬ ܢܘܪܐ ܒܡܡܪܐ ܘܐܘܡܝܬ ܠܟܠܗܝܢ
ܩܠܝܬܐ[1] ܕܟܗ ܀ ܘܐܬܦܠܛ ܒܪܘܗܡ ܡܢ ܟܗܒܐ ܘܟܪܡ ܘܐܪܠ
ܠܡܠܝܟܐ ܀ ܘܒܪ ܟܬܪ ܬܡܢ ܘܫܬܐ ܀ ܐܬܐ ܠܗ ܡܢ ܢܫܪܐ[2] ܫܢ.[3] ܡܢ
ܡܡܪܐ ܀ ܘܒܪ ܐܟܠ ܡܫܗ ܗܘ ܘܬܪܬܝܢ ܕܢܫܐ ܟܟܗ ܬܠܬܡܘ

[1] Hs. zunächst ܩܠܝܬܐ ܩܠܝܬܐ — [2] Hs. ܢܫܐ — [3] Hs. ܫܢ ܡܢ

Von Bar Wahbūn und Yešūʿ dem Schreiber, dem Bischof von Sib̲āb̲erek und dem Bischof von Ḫābūrā.

Sie versammelten sich in einem Kloster in der Nähe von Amid[a] und weihten Barwahbūn, einen universellen, in seiner Zeit einzigartigen und beredten Gelehrten und Philosophen, der griechisch, syrisch, armenisch und arabisch konnte[b], zum Patriarchen, nicht (etwa) daß er zu Lebzeiten des Greises (d.i. Patriarch Michael)[c] das Amt ausübe, sondern es nach dessen Tod antrete, so wie Yešūʿ, der Brudersohn des Greises, vorher geweiht worden war, aber (das Amt) nicht antrat und die Würde seines Onkels nicht antastete[d]. Als der greise Patriarch Mōr Michael gehört hatte, daß Barwahbūn zum Patriarchen geweiht worden war, ergrimmte er, erhob sich und stieg nach Amid herab; von dort kam er nach Mardin[e]. Als aber Barwahbūn vor ihm geflohen und nach Mosul gekommen war, ergriff ihn der Maphrian Mōr Johannes, nachdem man an ihn gesandt hatte und man ihm leere Versprechungen gemacht hatte von seiten des Patriarchen[f], und brachte ihn in das Kloster des Mōr Johannes[g] nach Mardin zum Patriarchen. Der Patriarch tat Barwahbūn viel Schlimmes an, zog ihm das Mönchsgewand aus und bekleidete ihn mit der Kleidung der Laien; er setzte ihm eine rote Mütze auf; er fesselte ihn, brachte ihn hinauf in das Kloster des Mōr Barṣaumō und warf ihn dort in eine Grube (Zisterne?)[h]. Nach kurzer Zeit fiel Feuer auf das Kloster und verbrannte alle Zellen darin[i]. Barwahbūn entwich aus der Grube[j], floh und kam nach Kilikien. Als er dort einige Zeit verweilt hatte, kam zu ihm einer von den Vornehmen von der Jagd(?)[k]. Als er (etwas) von ihm gegessen hatte, er und zwei Mönche mit ihm, starben alle drei zusammen[l]. Deswegen

a Nach Michael (M 384; danach B 577/580) hat die Weihe in einer Kirche in Amid stattgefunden.

b Barhebraeus gibt dieselben Sprachen an (B 577/582). Zu Theodors Gelehrsamkeit vgl. M. 383; Chr 233; B 583/584.

c S. oben Fußn. c zur Übersetzung des Briefes.

d S. oben im Text S. 125.

e Vgl. M. 384f.; B 579/580. Er hatte sich zuvor in dem auf einem Berg gelegenen Barsaumō-Kloster aufgehalten.

f Michael und Barhebraeus geben keinen Grund für das Verhalten des Maphrians an. In der leider gegen Ende sehr lückenhaften bis 1234 reichenden Chronik fehlen die Wahl Theodors und die folgenden Ereignisse, vgl. Chr. 234.

g Richtig: Mōr Ḥanānya (vgl. M 385; B 579/580).

h M 385f.; B 579/582. Nach beiden Quellen fand die Laisierung erst im Barṣaumō-Kloster statt. Die Einzelheiten schildert nur Barhebraeus.

i Vgl. M. 391f.; B 591/594.

j M 386; B 581/582.

k Der syr. Text der Hs. ist unübersetzbar.

l Auch nach Michael, der bis 1234 reichenden Chronik und Barhebraeus ist Theodor eines plötzlichen Todes gestorben; nähere Umstände fehlen aber (M 3388; Chr 244; B 587/588).

ܐܚܝܕܐ ܡܛܘ ܀ ܘܒܗܘܢ ܡܫܡ̈ܫܢܘܬܐ ܡܫܠܩ̈ܬܐ ܐܘܦܪܘ ܐܢܫܝܢ
ܥܠ ܦܛܪܝܪܟܐ ܘܥܠ ܒܢ̈ܘܗܝ ܕܐܚܘܗܝ:

ܗܘ ܓܒܪ ܗܘܐ ܒܪܘܗܒܘܢ ܬܠܡܝܕܗ ܗܘܐ ܕܡܪܝ ܡܝܟܐܝܠ ܪܒܐ ܀
ܐܦ ܓܒܪ ܘܡܢ ܡܗܝܪܘܬܐ ܗܘ ܡܠܝܐ ܗܘܐ ܀ ܘܚܟܝܡ ܡܢ ܕܝܘ̈ܢܝܢ ܐܬܐ
ܐܝܓܒܪܐ ܡܢ ܡܠܟܐ ܕܝܘ̈ܢܝܐ ܠܘܬ ܩܐܬܘܠܝܩܐ ܕܐܪ̈ܡܢܝܐ ܒܡܠܟܗ * 54v
ܪܘܡܝܬܐ ܀ ܡܛܠ ܫܪܒܐ ܕܬܘܕܝܬܐ. ܘܗܘ ܐܝܓܒܪܐ ܓܒܪܐ[4] ܗܘܐ
ܡܠܠܐ ܀ ܘܠܐ ܡܨܝܢ ܗܘܘ ܐܪ̈ܡܢܝܐ ܠܡܬܪܥ ܥܡܗ ܀ ܘܒܬܪ
ܡܐܬܝܬܗ ܠܘܬ ܦܛܪܝܪܟܐ ܀ ܘܐܘܕܥܗ ܠܥܪܒܐ ܘܒܥܐ ܡܢܗ ܀
ܕܐܢ ܐܢܬ ܝ̈ܕܘܗܝ، ܡܢ ܕܡܦܣ ܒܬ̈ܠܬܗܘܢ، ܕܐܪܣܛܘܛܠܝܣ ܢܗܝܪ
ܠܘܬܗ : ܘܗܘ ܦܛܪܝܪܟܐ ܫܕܪܗ ܠܒܪܘܗܒܘܢ ܀ ܘܟܕ ܡܛܠܐ ܘܥܪܩ،
ܕܢܙ ܠܘܬܗ ܀ ܕܓܒܪܐ ܐܝܟ ܙ̈ܚܝܠܐ ܡܠܬܠܒܐ ܘܐܬܕܒܪ ܗܘܐ
ܐܝܓܒܪܐ ܡܢܗ : ܘܐܡܪ ܠܗ ܗܘ ܡܦܝܣܐ ܗܘ̇ ܕܝܢ ܐܘ ܡܛܬܪܐ[5] ܒܢ̈
ܒܝܬܐ ܣܝܡ ܀ ܘܒܝܬܐ ܡܫܠܡܐ ܠܐܪܣܛܘܛܠܝܣ ܘܠܟܬ̈ܒܘܗܝ، ܀
ܗܕܝܢ ܐܪܒܥ ܒܠܒܘܗܝ، ܕܐܝܓܒܪܐ ܐܪ̈ܡܢܝܐ : ܘܐܣܪܗ ܠܗ. . ܐܝܟܢܐ
ܡܢ ܡܦܩ ܕܐܬܐ ܗܘܐ ܀ ܠܗܠ * [ܗ]ܘܐ ܠܟ ܠܡܬܚܫܒܘ ܠܒܪ 53r
ܒܝܬܐ (?)[...][6] ܘܗܘܫܐ ܕܐܬܐ ܥܠ ܕܡܦܣ ܒܗܘܢ ܒܬܠܝܟ ܐܪܝܡ
ܐܢܬ ܀ ܘܗܟܝܠ ܥܠ ܐܦ̈ܝ ܬܘܕܝܬܐ ܕܚܕ ܒܢܝܐ ܕܡܠܬܐ ܕܡܫܪ̈ܝܐ[7]
ܦܣܩܐ ܒܕ ܗܘܐ ܒܪܘܗܒܘܢ : ܘܡܬܠ̈ܒܬܐ ܒܠܝܐ ܡܢܐܬ ܠܘܬܗ
ܕܡܠܟܐ ܕܗܘܢܐ ܀ ܘܐܙܠ ܐܝܓܒܪܐ ܗܘ ܀ ܘܐܬܓܒܘ ܥܡܗ
ܐܪ̈ܡܢܝܐ ܀ ܘܡܬܐܬܪܐ ܕܗܘܝܢ ܡܠܩܝܐ ܐܪ̈ܡܢܝܐ ܀ ܘܟܕ ܫܡܥܘ
ܒܗ ܕܒܪܘܗܒܘܢ ܠܐ ܦܪܥܘ ܐܣܘܪܐ ܕܙܕܩ : ܟܕ ܢܦܩ ܡܢ ܕܝܪ̈ܝܗܘܢ
ܒܠܒ ܥܠ ܬܝܪ ܒܬܗܘܢ[8] : ܡܗܝܢܐ ܀ ܡܢ ܚܠܡܗ ܒܩ̈ܛܝܠܐ ܕܒܪܬ
ܠܛܠ ܚܕܟܐ ܕܙܒܢ ܐܬܦܠܓܝ[9] ܀
ܗܘ ܓܒܪ ܒܪܘܗܒܘܢ ܒܪ ܡܬܦܛܪ ܗܘܐ ܕܐܢܫܐ ܒܪ
ܦܛܪܝܪܟܐ ܚܝ ܀ ܡܢ ܢ[ܦܫܗ] * ܕܢܬܬܦܪܫ [...][10] ܗܕܐ ܀
ܘܐܡܪܢ ܬܪ̈ܝܢ ܬܪ̈ܝܢ ܡܢܗ ܠܘܩܒܠ ܚܕ̈ܕܐ ܀

[4] Hs. ܕܓܒܪܐ — [5] Hs. ܡܛܬܪܐ — [6] Hs. erste Zeile teilweise unleserlich — [7] Hs. ܕܡܫܒܪ — [8] Hs. ܒܪܬܗܘܢ — [9] S. oben im Text — [10] Ein Wort unleserlich, Zusatz mit Bleistift: ܐܡܪ

äußerten die Leute verschiedene Vermutungen gegen den Patriarchen und gegen seine Brudersöhne.

Dieser Barwahbūn war der Schüler des Mōr Michael des Großen gewesen, er (Michael) hatte ihn auch aus der Taufe gehoben[m]. Zu irgendeiner Zeit kam ein Gesandter vom König der Griechen zum Katholikos der Armenier in Hromkla wegen der Sache des Glaubens. Dieser Gesandte war ein beredter Mann, und die Armenier vermochten mit ihm nicht zu disputieren. Da sandte der Katholikos an den Patriarchen, teilte ihm die Sache mit und bat ihn, daß er ihm, wenn bei ihm jemand wäre, der sich in den Werken des Aristoteles auskenne, diesen zu ihm sende. Der Patriarch sandte ihm Barwahbūn. Als er angekommen war, begann er mit dem Mann zu disputieren gemäß den logischen Überlegungen, und der Gesandte wurde von ihm besiegt. Da sagte jener Grieche zu ihm: »Wir, o Vortrefflicher, wir sind Söhne der Kirche, und die Kirche verwirft Aristoteles und seine Werke«. Darauf erhoben die Armenier ein Geschrei gegen den Gesandten und sagten zu ihm folgendes: »Bevor dieser kam, dachtest du nicht daran, daß wir Söhne der Kirche sind … (?)[n], aber jetzt, wo jemand gekommen ist, der sich darin (in den aristotelischen Werken) auskennt, sprichst du davon«. So erwies Barwahbūn den Glauben an die eine Natur des fleischgewordenen Wortes. Sie (die Armenier) schrieben auf griechisch Schreiben an den König der Griechen. Jener Gesandte ging weg und die Armenier waren von ihm befreit. Es heißt, daß die armenischen Gelehrten, weil sie neidisch auf Barwahbūn waren, ihm nicht die gebührende Ehre erwiesen. Als er von ihnen wegging, schrieb er folgendes auf die Tür ihrer Kirche: »Von allen Völkern der Schöpfung wird das Volk verflucht, das Gott vermischt«(?)[o]

Als Barwahbūn angeklagt wurde, wie er, während der Patriarch noch lebte, es habe anstreben können, sich (zum Patriarchen) weihen zu lassen, sagte[p] er folgendes: Aber auch anderweitig standen zwei (Patriarchen) gegeneinander auf.

(Es folgt die betreffende Stelle über die Gegenpatriarchen aus dem ersten Brief Theodors.)

m B 575/578.
n Oder ähnlich; mehrere Wörter der ersten Zeile des syrischen Textes sind unleserlich.
o S. oben im Text.
p Das Wort ist unleserlich. Übersetzung nach einer Ergänzung mit Bleistift in der Hs.

HERIBERT HORST

Eutychios und die Kirchengeschichte — Das Erste Konzil von Nikaia (325)

Eutychios (ʾFTYŠYWS = Eftichios) oder Saʿīd, Sohn des Patrik[ios][1], lebte in Ägypten von 877 bis 940; er war zuerst Arzt, dann von 935 bis zu seinem Tode Patriarch der melkitischen (also byzanztreuen) Kirche von Alexandreia. Er schrieb arabisch und zwar u.a. für seinen Bruder ʿIsā eine »Kritische Weltgeschichte« von der Erschaffung der Welt bis zum Jahre 937[2], die nach eigenem Bekunden in gebotener Kürze, d.h. ohne Quellenangaben, alle anderen Chroniken überflüssig machen sollte, wobei er den Ermahnungen des Evangeliums ebenso folgte wie den Grundsätzen des Platon und des Aristoteles[3]. Dieses Buch ist das einzige historische Werk der frühen arabischen Literatur, das sich mit einiger Ausführlichkeit mit europäischer Geschichte befaßt[4]; breiten Raum nimmt — wie es bei dem geistlichen Autor nicht anders zu erwarten ist — die Kirchengeschichte ein, wie er denn überhaupt Weltgeschichte vor allem als Heilsgeschichte betrachtet. So behandelt er u.a.

1 M. Breydy, Études sur Saʿīd ibn Baṭrīq et ses sources (CSCO Vol. 450. Subsidia T. 69), Louvain 1983; Dictionnaire de Théologie Catholique, Tome 5e, Paris 1939, Sp. 1609ff. Enzyklopaedie des Islam, Bd. 2, S. 34. C. Brockelmann, Geschichte der Arabischen Litteratur Bd. 1[2], Leiden 1943, S. 154f. F. Sezgin, Geschichte des arabischen Schrifttums Bd. 1, Leiden 1967, S. 329f.; Lexikon für Theologie und Kirche (LThK), 10 Bde. + Register, Freiburg 1957-1965[2], Bd. 3, Sp. 873f.; G. Graf, Geschichte der christlichen arabischen Literatur, 5 Bde., Città del Vaticano 1944-1951, Bd. 2, S. 32ff.; Fr. Rosenthal, History of Muslim Historiography, Leiden 1968[2], S. 80.137ff.; J. Karayannopoulos, G. Weiss, Quellenkunde zur Geschichte von Byzanz, 2. Halbbd. 4. Haupttl. Wiesbaden 1982, S. 376.

2 At-taʾrīḫ al-maǧmūʿ ʿala t-taḥqiq wat-taṣdīq; Eutychii patriarchae Alexandrini Annales I.II (CSCO Vol. 50.51, Scriptores Arabici Tom. 6.7), Louvain 1906.1909, ed. L. Cheikho et al.; lat. Übersetzung von E. Pocock in: Migne, Patrologia graeca 111, Nachdr. Turnhout 1976, Sp. 889ff.; Das Annalenwerk des Eutychios von Alexandrien. Ausgewählte Geschichten und Legenden kompiliert von Saʿīd ibn Baṭrīq um 935 A.D., hrsg. von M. Breydy (CSCO Vol. 471. Scr. arab. T. 44) Louvain 1985; übers. von M. Breydy (CSCO Vol. 472, Scr. ar. T. 45), Louvain 1985; Breydys Text beruht auf der lückenhaften anonymen Handschrift Sinaiticus 582 (seiner Meinung nach das Autograph) ohne Anfang und Ende, die etwa zwei Drittel des von Cheikho edierten Textes umfaßt (Breydy, Études S. 29ff. und Text S. xxiiiff.) und meist wörtlich mit diesem übereinstimmt. Im Folgenden wird Eutychios immer nach der vollständigen Ausgabe von Cheikho zitiert.

3 Eutychios I, S. 3ff.; fehlt bei Breydy.

4 Vgl. meinen Beitrag Über die Römer, in: Die islamische Welt zwischen Mittelalter und Neuzeit. Festschrift für H. R. Roemer zum 65. Geburtstag, Beirut 1979, S. 315ff.

auch — mit unterschiedlicher Ausführlichkeit — die ökumenischen Konzilien.

Da Eutychios seine Quellen nicht nennt, war man bisher in dieser Hinsicht auf Vermutungen angewiesen: die Abhängigkeit — für die Geschichte des Byzantinischen Reiches und der Kirche, die allein uns hier interressiert — von volkstümlichen griechisch schreibenden Chronographen ist offensichtlich; auch wird die Ergiebigkeit des Werkes für unseren Bereich nicht hoch eingeschätzt. Bei einer näheren Befassung mit seiner Darstellung des Ersten Konzils von Nikaia 325, die ich seinerzeit übergangen hatte, stellte sich mir die Frage, ob sich die erwähnten Feststellungen nicht vielleicht präzisieren oder modifizieren lassen.

* * *

Anfang des 4. Jahrhunderts[5] versetzte in Alexandreia ein theologischer Streit zwischen dem Priester Areios, der die Ewigkeit und die Wesensgleichheit Christi mit dem Vater leugnete, und seinem Bischof Alexandros die östlichen Provinzen des Römischen Reiches in Unruhe. Kaiser Constantinus, der gerade — im September 324 — nach seinem Sieg über Licinius in die Hauptstadt des Ostens, Nikomedeia[6], eingezogen war, war tief besorgt und versuchte, wenn auch in Unterschätzung der Schwere des Problems, zu vermitteln. Areios, auf einer Synode exkommuniziert, hatte bei seinem Freund Eusebios, dem Bischof von Nikomedeia, Zuflucht gesucht.

Als Konstantin seinen Schlichtungsversuch gescheitert sah, berief er ein ökumenisches Konzil nach Nikaia[7] ein; im Mai 325 versammelten sich dort etwa 300 Teilnehmer, die natürlich sofort miteinander zu diskutieren begannen und sich, z.T. auch brieflich, an den Kaiser wandten. Die feierliche Eröffnung fand am 20. Mai 325 statt; Konstantin selbst hielt die Begrüßungsrede. Dann begannen die Verhandlungen und Diskussionen.

Es besteht heute weitestgehend Einigkeit darüber, daß die offiziellen Akten des Konzils — sollten sie jemals existiert haben — verloren sind; erhalten sind vier Dokumente, die wohl auf Sitzungsprotokolle o.ä. zurückgehen: das Glaubensbekenntnis, das Osterdekret und die Kanones, die Liste der anwesenden Bischöfe und ein Synodalbrief[8].

Die Verhandlungen des Konzils begannen mit der Diskussion über den

5 Das Folgende nach I. Ortiz de Urbina, Nizäa und Konstantinopel (Geschichte der ökumenischen Konzilien Bd. 1) Mainz 1964. S. auch H. Jedin, Handbuch der Kirchengeschichte, Freiburg u.a. Bd. 2,1, 1973, S. 17ff.

6 In Nordwest-Anatolien, heute Izmit (Le Strange, The Lands of the Eastern Caliphate, Cambridge 1930, S. 157).

7 Nahe Nikaia/Izmit, heute Iznik (Le Strange S. 156f.).

8 S. auch K. J. Hefele, Histoire des conciles, Bd. 1, Paris 1907, S. 335ff.

wichtigsten Punkt der Tagesordnung, den Arianismus, die zur Formulierung des Glaubensbekenntnisses führte; nur Areios und zwei seiner Anhänger verweigerten die Unterschrift und wurden exkommuniziert. Wohl im Anschluß hieran wurde der Osterfesttermin besprochen und beschlossen, dann Fragen der Kirchendisziplin, die in 20 Kanones niedergelegt wurden. Von den wahrscheinlich an viele Bischofssitze geschickten Synodalbriefen ist nur der an die Kirche von Alexandreia auf uns gekommen. Nach einem offiziellen Bankett wurden die Bischöfe vom Kaiser in ihre Heimat entlassen.

Die vorstehenden Bemerkungen sollten, auf ein Minimum reduziert, den Gang der Ereignisse, wie sie sich nach dem heutigen Stand der Forschung darstellen, ins Gedächtnis zurückrufen.

* * *

Dem gegenübergestellt sei nun die Beschreibung der Geschehnisse aus der Feder des Eutychios in einer möglichst getreuen, gelegentlich gekürzten Übersetzung, die den Stil und die Darstellungsweise des Originals deutlich machen soll, beginnend mit der Vorgeschichte des Konzils[9].

(116) Im 10. Jahr der Regierung des Diokletian[10] [284-305] und des Maximinian [286-305] wurde Petros Patriarch von Alexandreia[11] [300-311]; er blieb 10 Jahre und wurde in ihrem 20. Regierungsjahr in Alexandreia enthauptet... Petros, der Patriarch von Alexandreia, hatte zwei Schüler, Achilas und Alexandros. In Alexandreia gab es einen Ungläubigen (kāfir) namens Areios[12], der sagte: Der Vater allein ist Gott, und der Sohn ist geschaffen (maḫlūq maṣnūʿ), und der Vater hat schon existiert, als der Sohn noch nicht existierte. Da sagte Petros zu seinen beiden Schülern: Der Herr Christus hat diesen Areios verflucht; also hütet euch, mit ihm oder (117) seinem Wort einverstanden zu sein; ... Fünf Jahre nach dem Tod des Petros wurde sein Schüler Achilas Patriarch von Alexandreia [311-312]; er blieb sechs Monate und starb. Areios hatte mit seinen Anhängern bei Achilas Hilfe gesucht und ihm versichert, daß er seiner falschen Lehre und seinem Unglauben abgeschworen habe; da nahm Achilas ihn wieder auf, gestattete ihm den Zutritt zur Kirche und machte ihn zum Priester ...

(123) Konstantin [(306) 324-337] nahm in einer Stadt namens Nikomedeia

9 Eutychios I S. 116-134. Breydy, Text S. 63-73 mit einer großen Lücke: es fehlt der Bericht über das Konzil, der nach Breydy, Études, S. 75f., ein späterer Einschub ist.

10 Die Daten der Kaiser nach K. J. Matz, Regententabellen zur Weltgeschichte, München 1980, S. 35ff.

11 Die Daten der Patriarchen nach P. Lemerle (Hrsg.), Traité d'études byzantines I: La chronologie, V. Grummel, Paris 1958.

12 Dazu s. Ortiz de Urbina S. 34ff.; RGG³ Bd. 1, S. 593ff.

das Christentum an; dies geschah im Jahre 12 seiner Regierung. Er ließ in jedem Land Kirchen bauen und aus der Grundsteuerkasse (bait māl al-ḫarāǧ) Geld für die Herstellung der Kirchengefäße anweisen.

Im Jahre 1 seiner Regierung wurde Eusebius [309/310] Patriarch von Rom[13]; er blieb sechs Jahre und starb[14]. Im Jahre 7 seiner Regierung wurde Miltiades [311-314] Patriarch von Rom; er blieb vier Jahre und starb. Im Jahre 11 seiner Regierung wurde Silvester [314-335] Patriarch von Rom; er blieb 28 Jahre und starb. Im 9. Jahr seiner Amtszeit war das Konzil in der Stadt Nikaia. Im Jahre 3 der Regierung Konstantins wurde Philogonos[15] [320-324] Patriarch von Antiocheia; er blieb fünf Jahre und starb. Im Jahre 9 seiner Regierung wurde Paulinos [330] Patriarch von Antiocheia; er blieb fünf Jahre und starb. Im Jahre 15 seiner Regierung wurde Eustathios [324/5-330] Patriarch von Antiocheia; er blieb acht Jahre und starb. Im 5. Jahr seiner Amtszeit war (124) das Konzil in der Stadt Nikaia.

Im Jahre 1 der Regierung Konstantins wurde Hermon[16] [300-314] Bischof von Jerusalem; er blieb neun Jahre und starb. Im Jahre 10 seiner Regierung wurde Makarios [314-333] Bischof von Jerusalem; er blieb 19 Jahre und starb. Im 10. Jahr seiner Amtszeit war das Konzil in der Stadt Nikaia.

Im Jahre 5 der Regierung Konstantins wurde Alexandros [312-329] Patriarch von Alexandreia; er war der Schüler des Märtyrers Petros [300-311], des Patriarchen von Alexandreia, der getötet wurde, der Gefährte des Achilas [311-312], des Patriarchen von Alexandreia; er blieb 16 Jahre und starb. Im 15. Jahr seiner Amtszeit war das Konzil in der Stadt Nikaia.

Alexandros, der Patriarch von Alexandreia, verbot dem Areios das Betreten der Kirche und verfluchte ihn. Er sagte: Areios ist verflucht, weil der Patriarch Petros zu uns vor seinem Märtyrertod gesagt hat: Gott hat den Areios verflucht. Also nehmt ihn nicht auf und laßt ihn nicht mit euch in die Kirche eintreten. In Asyūṭ[17] im Land Ägypten gab es einen Bischof mit Namen Meletios[18], der die Lehre des Areios vertrat; da verfluchte ihn der Patriarch Alexandros ...

Nachdem Alexandros, Patriarch von Alexandreia, dem Areios das Betreten der Kirche verboten (125) und ihn verflucht hatte, reiste Areios zum König Konstantin, um ihn um Hilfe gegen den Patriarchen Alexandros zu bitten.

13 Die Daten der Päpste nach H. Stadler, Päpste und Konzilien (Hermes Handlexikon), Düsseldorf 1983.

14 Von hier bis Eutychios S. 130, Z. 6 (hier u. S. 8) hat Breydys Text eine Lücke (S. 69 zwischen § 194 und § 195; die Anm. 20 ist unzutreffend).

15 Der Text hat Filūniqūs = Philonikos.

16 Oder Hermas; der Text hat 'ṢWN.

17 Größte Stadt Oberägyptens, das antike Lykopolis (Encyclopaedia of Islam², Bd. 1, S. 728 s.v.).

18 RGG Bd. 4, Sp. 845f.

Dem Areios hatten sich zwei Bischöfe angeschlossen: einer namens Eusebios [318-338], Bischof der Stadt Nikomedeia, und der andere namens Eumenios[19], Bischof der Stadt Philai. Sie wandten sich an den König Konstantin um Hilfe, und Areios sagte: »Alexandros, der Patriarch von Alexandreia, hat mich ungerecht behandelt und mit Gewalt aus der Kirche getrieben«, und er bat den König, ihn berbeizuzitieren, damit er vor dem König mit ihm disputiere. Da schickte der König Konstantin einen Gesandten nach Alexandreia, ließ ihn rufen und brachte ihn mit Areios zusammen, damit er mit ihm disputiere. Der König Konstantin sagte zu Areios: »Erkläre deine Lehre!«, und Areios antwortete: »Ich sage, daß der Vater war, als der Sohn noch nicht war; dann wurde der Sohn geschaffen, und er war ein Wort von ihm, nur daß er hervorgebracht und geschaffen ist. Dann betraute der Vater den Sohn, der Wort genannt wird, mit dem Befehl (al-amr), und er war der Schöpfer des Himmels und der Erde und was dazwischen ist, wie er in seinem heiligen Evangelium gesagt hat, da er sagt: 'Mir ist alle Macht über Himmel und Erde gegeben worden', und er war der Schöpfer beider durch das, was ihm davon gegeben worden ist. Dann ist jenes Wort später Mensch geworden von der Jungfrau Maria und vom Heiligen Geist, und jener wurde ein Messias. Messias hat also zwei Bedeutungen: Wort und Körper (ǧasad); indessen sind beide geschaffen«.

Darauf antwortete ihm Alexandros: »Sage uns: Was ist deiner Meinung nach für uns eine höhere Verpflichtung (auǧab): die Verehrung dessen, der uns geschaffen hat, oder die Verehrung dessen, der uns nicht geschaffen hat«? Areios sagte: »Die Verehrung dessen, der uns geschaffen hat«. Alexandros sagte: »Wenn uns der Sohn geschaffen hat, wie du erklärt hast, und wenn der Sohn geschaffen ist, so ist also die Verehrung des geschaffenen Sohnes eine höhere Pflicht als die Verehrung des Vaters, der nicht geschaffen ist, vielmehr wird die Verehrung des erschaffenden Vaters Unglaube und die Verehrung des geschaffenen Sohnes Glaube, und das ist das Schlimmste des Schlimmen«. Der König und die übrigen Anwesenden billigten die Lehre des Alexandros, und sie lehnten die Lehre des Areios ab. Außerdem wurden noch viele andere Probleme verhandelt.

Da befahl König Konstantin dem Alexandros, Patriarchen von Alexandreia, den Areios und alle seine Anhänger zu verfluchen; der aber sagte: »Nein, der König möge vielmehr die Patriarchen und Bischöfe zu einem Konzil einladen; auf diesem wollen wir einen Prozeß führen und den Areios

19 Der Text scheint die beiden Namen zu verwechseln: er nennt den bekannten Bischof von Nikomedeia, den Freund des Areios (s. o. S. 153), 'WM'NYWS, — den Bischof von Philai, der Nilinsel beim heutigen Assuan, 'WS'BYWS, den ich nicht ermitteln konnte; jedoch scheint der erste Bischof von Philai nach bisheriger Kenntnis erst später ernannt worden zu sein, s. Jedin S. 190.

verfluchen und den Glauben (dīn) erklären (126) und den Menschen alles deutlich darlegen«.

Da sandte der König Konstantin in alle Länder und lud alle Patriarchen und Bischöfe ein. Nach einem Jahr und zwei Monaten versammelten sich in der Stadt Nikaia 2048 Bischöfe. Diese vertraten verschiedene Lehrmeinungen (arā') und Glaubensrichtungen (adyān): die einen sagten, der Messias und seine Mutter seien zwei Götter neben Gott[20]; das sind die Burburānīya[21], auch Maryamīyūn genannt. Andere sagten: Der Messias verhält sich zum Vater wie eine Feuerfackel, die mit einer anderen Feuerfackel zusammenhängt, ohne daß die erste sich vermindert, wenn die zweite sich von ihr trennt; das ist die Lehre des Sabellios[22] und seiner Anhänger. Andere wiederum sagen: Maria ist nicht neun Monate mit ihm schwanger gewesen, er ist nur durch ihren Leib gegangen wie Wasser durch das Abflußrohr, denn das Wort ist in ihr Ohr eingetreten und dort ausgetreten, wo das Kind, wenn ihre Stunde kommt, heraustritt; das ist die Lehre des Valentinus[23] und seiner Anhänger. Andere sagen, der Messias sei ein Mensch, geschaffen von der Gottheit wie einer von uns in seiner Wesenheit (fī ǧauharihī), und der Anfang des Sohnes sei von Maria, und weil er auserwählt sei, ein Erlöser des menschlichen Wesens (al-ǧauhar al-insī) zu sein, habe ihn die göttliche Gnade (an-niʿma al-ilāhīya) begleitet und sich in ihm durch (in? bi-) die Liebe und den Willen niedergelassen, und deshalb werde er Sohn Gottes genannt; und sie sagen: Gott ist *eine* Wesenheit (ǧauhar) und *eine* Person (uqnūm), und sie nennen ihn mit drei Namen und glauben nicht an das Wort und den Heiligen Geist. Das ist die Lehre des Paulos von Samosata[24], des Patriarchen von Antiocheia, und seiner Anhänger, der Paulikianer[25]. Andere sagen: Es sind

20 Diese Lehre entspricht der islamischen Auffassung von der christlichen Trinitätslehre (Gott-Jesus-Maria) nach Koran 4, 169; 5, 79; 116; eine Verwechselung des Verfasser bzw. seiner Vorlage?

21 Der Name wird sich wohl von den Borborianern, einer gnostischen Sekte des 2. bis 5. Jahrhunderts, herleiten (LThK Bd. 2, Sp. 605f.).

22 Haupt einer monarchianistischen Sekte Anfang des 3. Jahrhunderts (LThK Bd. 9, Sp. 193f.). Die Lehre von den zwei Fackeln wird dem Hierakas, einem ägyptischen Asketen des 4. Jahrhunderts (LThK Bd. 5, Sp. 321), zugeschrieben, s. Ortiz de Urbina S. 281: Credo des Areios; A. v. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte[5], 3 Bde., Tübingen 1931, 1932. Bd. 2, S. 192.

23 Der Text hat 'LY'N, vielleicht aus einer Umschrift für Valentin verstümmelt; so — Aelian o.ä. — ist der Name in einschlägigen Werken nicht zu finden. Der Vergleich mit einem Abflußrohr ist von Valentianern und dem Apelles, einem Schüler des Markion, bekannt (v. Harnack Bd. 1, S. 281.285, Anm. 1).

24 Zweimal wegen Lehrirrtümern verurteilt, gest. nach 272. »Von ihm soll sich eine Sekte abgeleitet haben, die Paulianisten; sie galten im 4. Jahrhundert (Nikaia) als Antitrinitarier ...« (LThK Bd. 8, Sp. 213).

25 Al-Būlīqānīyūn; diese sind streng genommen eine armenische dualistische Sekte seit dem 7. Jahrhundert (LThK Bd. 8, Sp. 205f.; v. Harnack Bd. 2, S. 527dd.), die aber Eutychios augenscheinlich nicht gemeint hat.

drei Götter, die nicht vergehen(?): ein guter, ein böser und einer zwischen beiden; das ist die Lehre des Markion[26], des Verfluchten, und seiner Anhänger. Sie haben behauptet, daß Markion der Apostelfürst sei, und den Apostel Petrus abgelehnt. Andere vertreten die Göttlichkeit (ta'alluh) des Messias; das ist die Lehre des Apostels Paulus und die Lehre von 318 Bischöfen.

Als König Konstantin ihre Lehren gehört hatte, wunderte er sich über diese Unterschiedlichkeit, ließ ein Haus für sie räumen und ihnen darin Unterhalt geben und befahl ihnen, miteinander zu disputieren, um zu sehen, wer den rechten Glauben habe, dem er folgen könne. Da stimmten von ihnen diese 318 Bischöfe in *einem* Glauben und *einer* Lehre (ra'y) überein, und die übrigen Bischöfe disputierten miteinander und mit ihnen. Sie obsiegten über ihre Argumente und offenbarten den rechten (mustaqīm) Glauben. Die übrigen Bischöfe waren auch untereinander in ihren Lehren und Glaubensrichtungen uneins. Der König veranstaltete für die 318 Bischöfe eine große Sondersitzung; er setzte sich in ihre Mitte und nahm seinen Ring, sein Schwert und seinen Stab und händigte sie ihnen aus und sagte: »Ich gebe euch (127) heute Macht über mein Reich, das zu tun, was ihr zur Stärkung des Glaubens und zur Wohlfahrt der Gläubigen tun müßt«.

Da segneten sie den König und umgürteten ihn mit seinem Schwert und sagten zu ihm: »Bekenne den Glauben des Christentums und verteidigte ihn«. Sie verfaßten für ihn 40 Bücher mit Gesetzen und Geboten, u.a. solche, die der König ausführen und befolgen soll, und solche, die die Bischöfe ausführen sollen. Das Oberhaupt und der Anführer der Vereinigung waren Alexandros, der Patriarch von Alexandreia, Eustathios, der Patriarch von Antiocheia, und Makarios, der Bischof von Jerusalem. Silvester, der Patriarch von Rom, schickte zwei Priester namens Victor und Vicentius. Sie [alle] wiesen den Areios und seine Anhänger zurück und verfluchten sie und alle, die ihre Lehre vertraten. Sie legten das Glaubensbekenntnis ab und bekräftigten, daß der Sohn von dem Vater geboren sei vor allen Zeiten, und daß der Sohn von der Natur des Vaters und nicht geschaffen sei. Sie setzten in der Stadt Konstantinopel den Metrophanos als Patriarch [306/7-314] ein. Sie kamen überein, daß das Osterfest der Christen am Sonntag nach dem Osterfest der Juden sein solle, und bestätigten die Berechnung der Fastenzeit und des Osterfestes, die Demetrios, Patriarch von Alexandreia [189-231], Gaianus, Bischof von Jerusalem, Maximus, Patriarch von Antiocheia († 190/1], und Victor, Patriarch von Rom [189-199], vorgenommen hatten, und daß das Fastenbrechen der Christen an ihrem Ostertag sein solle, und zwar am Sonntag nach dem Osterfest der Juden.

26 Gnostiker des 2. Jahrhunderts, vertrat die dualistische Lehre von einem guten fremden Gott und einem bösen Schöpfergott (LThK Bd. 6, Sp. 875f.); die von Eutychios erwähnte Dreiprinzipienlehre stammt von Schülern des Markion (v. Harnack Bd. 1, S. 301).

(Es folgen genaue Berechnungen des Verfassers über die Daten der Geburt (128) und Kreuzigung Jesu). Sie verboten ihnen (den Christen), mit den Juden zu feiern und mit ihnen oder vor ihnen das Osterfest zu halten, vielmehr sollte das Ostern der Christen immer nach dem Ostern der Juden sein. Sie verboten, daß der Bischof eine Frau haben dürfe; die Bischöfe hatten nämlich seit der Zeit der Jünger bis zum Konzil der 318 Frauen, denn wenn jemand zum Bischof gemacht wurde und eine Frau hatte, blieb sie bei ihm und trennte sich nicht von ihm, mit Ausnahme der Patriarchen; denn sie hatten keine Frauen, und man pflegte keinen zum Patriarchen zu machen, der eine Frau hatte. Was den Alexandros angeht, so verstieß er seinen Gefährten Achilas, der vor ihm Patriarch von Alexandreia gewesen war, aus dem Weihegrad der Patriarchenwürde, weil er sich dem Areios angeschlossen und dem Gebot seines Lehrers, des Märtyrers Petros, des Patriarchen von Alexandreia, zuwidergehandelt hatte.

Die 318 kehrten hochgeehrt in ihre Heimat zurück; dies geschah im 19. Jahr der Regierung des Königs Konstantin. Dieser führte drei Gesetze ein, die besagten (129), daß die Götzen zertrümmert und die Götzendiener getötet werden sollten, daß nur Christensöhne in der Musterrolle (dīwān) registriert und Befehlshaber und Offiziere werden könnten, und daß in der Osterwoche und der Woche danach nicht gearbeitet und nicht Krieg geführt werden dürfe ... Konstantin befahl dem Makarios, dem Bischof von Jerusalem, den Ort des Grabes und das Kreuz zu suchen und Kirchen zu bauen. (Helena reiste nach Jerusalem, um das Kreuz zu suchen. Sie erfuhr durch Folter von einem Juden den Ort und fand durch die wunderbare Heilung eines kranken Mannes das richtige Kreuz (130). Dann ließ sie die Auferstehungskirche [327], die Golgotha[kirche] (al-Iqrāniyūn)[27] und die Konstantinskirche errichten, im 28. Regierungsjahr des Konstantin. Die Kreuzauffindung war im Jahr 328 n. Chr.).

Im 21. Regierungsjahr Konstantins wurde Athanasios Patriarch von Alexandreia [328-373]; er war ein Schriftsteller (kātib); er blieb 46 Jahre; im 23. Regierungsjahr des Konstantin wurde Eulalios (WL'RYWS) Patriarch von Antiochien [331-332]; er blieb elf Jahre und starb; er war Arianer ... Eusebios, Bischof von Nikomedeia, und sein Gefährte, die von den 318 mit Areios verflucht worden waren, gingen zu Konstantin und baten ihn, sie wieder aufzunehmen und den Fluch von ihnen zu nehmen, und sie verfluchten den Areios und seine Anhänger und erklärten den Glauben der 318 als ihren Glauben. Er erfüllte ihren Wunsch und machte den Eusebios zum Patriarchen von Konstantinopel [338]. (Helena ließ in Edessa eine Kirche bauen). Als diese Kirche und die Kirchen in Jerusalem fertig waren [335], wollte der

27 Aus griech. kranion »Schädel(stätte)«.

König sie weihen lassen und befahl dem Eusebios, nach Jerusalem zu gehen und eine Gruppe von Bischöfen zur Weihe einzuladen; Konstantin zitierte brieflich den Athanasios von Alexandreia. Seinem Neffen Dalmatios[28] befahl er, der Versammlung beizuwohnen und sich in Tyros aufzuhalten. Als man sich über die Weihe geeinigt hatte, reiste man nach Jerusalem ab und traf sich in Tyros [335], u.a. der einäugige Bischof (131) Maximianos von Jerusalem [333-350/1], Athanasios von Alexandreia, Eulalios von Antiocheia, viele andere Bischöfe und eine große Menge Volkes. In der Versammlung war ein Mann namens Eumenios (ʾWMʾNYWS) mit einigen Freunden, Anhänger des Areios. Diesem sagte Eusebios, immer noch insgeheim Arianer, heimlich die Fragen vor, die er dem Athanasios stellen sollte.

Eumenios sagte: »Areios hat nicht gesagt, daß Christus die Dinge geschaffen habe, sondern er hat gesagt: 'Durch ihn sind die Dinge geschaffen worden; denn er ist das Wort Gottes (kalimat Allāh), durch das Himmel und Erde geschaffen sind, und Gott hat die Dinge eben durch sein Wort geschaffen, und nicht hat sein Wort die Dinge geschaffen'[29]. Wie unser Herr Christus im Evangelium sagt: 'Alles war durch ihn, und ohne ihn war nichts von dem, was war'[30]. Und er sagt: 'Durch ihn war das Leben, und das Leben ist das Licht der Menschheit'[31] ... Dies war die Lehre des Areios, aber die 318 Bischöfe behandelten ihn feindlich und bannten ihn ungerechterweise«.

Athanasios erwiderte: »Die 318 Bischöfe haben den Areios nicht verleumdet und ungerecht behandelt; denn er hat gesagt: 'Der Sohn hat die Dinge ohne den Vater geschaffen'. Wenn aber die Dinge vom (durch?: bi-) Sohn geschaffen sind, ohne daß der Vater ein Schöpfer von ihnen ist, dann müßte es möglich sein, daß er nichts davon geschaffen hat; damit würde sein Wort im Evangelium Lügen gestraft: 'Der Vater erschafft und ich erschaffe'[32], und 'Wenn ich nicht handle wie mein Vater, dann glaubt mir nicht'[33]...

Nachdem Athanasios, der Patriarch von Alexandreia, die Argumente der Gegner widerlegt hatte und allen Anwesenden die Nichtigkeit ihrer Lehre offenbar geworden war, stürmten sie auf ihn ein und schlugen ihn fast tot, aber Dalmatios rettete ihn, und er floh nach Jerusalem. (Dort weihte er in Abwesenheit der Bischöfe die Kirchen). Dann reiste er zum König, berichtete ihm alles und kehrte hochgeehrt nach Alexandreia zurück. Der König aber ergrimmte gegen Eusebios und bereute, daß er ihn zum Patriarchen gemacht hatte. Die in Tyros versammelten Bischöfe reisten nach Jerusalem und stellten

28 H. Lietzmann, Geschichte der alten Kirche, Bd. 3, Berlin 1961³, S. 122, und Jedin S. 32: Dionysios.

29 So mit Pocock S. 1010; der Text (S. 131, Z. 8) vokalisiert wa-lam taḫluqi l-ašyāʾu̱ kalimatahū̱.

30 Joh. 1,3.

31 Joh. 1,4.

32 Joh. 5,17.

33 Joh. 10,37.

fest, daß Athanasios ihnen bei der Kirchweihe zuvorgekommen war, feierten ein großes Fest und reisten wieder ab. Dies geschah im 30. Jahr der Regierung des Konstantin. Eusebios, der Patriarch von Konstantinopel, starb als Verfluchter nach zwei Jahren; ihm folgte für vier Jahre Paulos, der dann von Konstantin verbannt wurde. (133) ...

(134) ... Konstantin starb nach einer Regierungszeit von 32 Jahren im Alter von 65 Jahren.

* * *

Es kann nun nicht meine Aufgabe sein, die Ausführungen des Eutychios zu berichtigen; deshalb sollen nur einige kommentierende Bemerkungen folgen, die keineswegs den Anspruch auf Vollständigkeit erheben.

Im Jahre 303 (oder 305) hatte sich der Patriarch Petros von Alexandreia während der diokletianischen Christenverfolgung in Sicherheit gebracht; diesen Umstand benutzte der Bischof Meletios von Lykopolis, sich dessen Funktionen anzueignen; dafür wurde er von Petros exkommuniziert. Dieses sogenannte »meletianische Schisma«[34] wird in unserem Text nicht erwähnt, abgesehen von dem Bann, den unser Autor jedoch dem Alexandros zuschreibt. Auch über die Art und den Zeitpunkt der Verbindung zwischen Areios und Meletios scheint keine Klarheit zu herrschen: Lietzmann[35] nennt den Areios als einen der Helfer des Meletios in Alexandreia, unser Autor bezeichnet, wie auch Ortiz de Urbina[36], den Meletios als einen Anhänger des Areios, was natürlich kein Widerspruch sein muß. Der äußere Verlauf des frühen Berufslebens des Areios wird von Eutychios zutreffend geschildert, nur der Grund für die Exkommunikation durch Petros war nicht seine häretische Lehrtätigkeit, sondern meletianische Umtriebe; noch Alexandros, der 312 Patriarch wurde, soll ihn hoch geschätzt haben[37]. Dies scheint sich nach übereinstimmender Meinung erst Jahre später geändert zu haben: der Bruch zwischen dem Bischof und Areios wegen dessen häretischer Äußerungen fand erst gegen 318 statt[38]. Wie der Streit im einzelnen ausgebrochen ist, scheint nicht feststellbar zu sein; jedenfalls wurde um 320 Areios auf einer Synode in Alexandreia exkommuniziert und ausgewiesen[39], ein Sachverhalt, der in unserem Text nicht erwähnt wird. Nach seiner Flucht aus Alexandreia, die ihn auf längeren Umwegen nach Nikomedeia führte, entwickelte sich eine

34 Lietzmann S. 89ff., Ortiz S. 42.
35 Lietzmann S. 90.93.
36 Ortiz S. 42.
37 Lietzmann S. 93.
38 Ortiz S. 43.
39 Ortiz S. 45, Lietzmann S. 95.97 (318), Jedin S. 18ff.

sehr umfangreiche briefliche Polemik zwischen den beiden Kontrahenten[40], die unser Verfasser nicht kennt, wie er auch nichts über die umstrittene Synode von Antiocheia 324/5 zu berichten weiß[41]. Bemerkenswert ist der Bericht des Eutychios, Areios sei zu Konstantin gereist, um gegen die ungerechte Behandlung durch Alexandros Beschwerde zu führen: so hat sich die Sache sicherlich nicht zugetragen; könnte der Bericht aber ein Reflex eines tatsächlich — wenn auch unter anderen Umständen — stattgefundenen Zusammentreffens Konstantins mit Areios in Nikomedeia sein[42]? Daß eine Disputation mit Alexander in Nikomedeia abgehalten worden sei, ist sonst nirgendwo belegt.

Der Kaiser lud nun die Bischöfe der gesamten Christenheit nach Nikaia ein; es kamen zwischen 250 und 300 Bischöfe[43], darunter kaum zehn aus dem Abendland, und als Vertreter des Papstes der in unserem Text nicht erwähnte Ossius/Hosios und die beiden genannten Priester. Die Zahl 2048[44] ist natürlich viel zu hoch gegriffen, es seien denn alle Gefolgsleute mitgerechnet[45]; die später genannte Zahl der 318 (glaubenstreuen) Bischöfe, die auch bei griechischen Autoren vorkommt, ist die Zahl der Knechte Abrahams in Genesis 14,14[46].

Die in unserem Text nun folgende nicht eben korrekte Aufzählung der verschiedenen Lehrmeinungen, deren Vertreter in Nikaia versammelt waren, findet sich allem Anschein nach bei keinem Kirchenhistoriker; bemerkenswert ist, daß die Arianer nicht erwähnt werden. Eine ähnliche Aufzählung wird von Athanasios und anderen in einem Glaubensbekenntnis des Areios überliefert[47]. Die einzige häretische Richtung, die in den erhaltenen Dokumenten des Konzils überhaupt vorkommt, ist die der Paulianisten, von denen der 19. Kanon handelt[48]. Dagegen enthält der erste Kanon des Ersten Konzils von Konstantinopel (381)[49] eine Liste von Häresien, die aber weder mit der unseren, noch mit der des Areios übereinstimmt, aber auch nicht von Eutychios bei der Behandlung dieses Konzils[50] erwähnt wird.

Die in unserem Text geschilderten Vordiskussionen werden schon von den

40 Ortiz S. 48.
41 Ortiz S. 49f. gegen Lietzmann S. 102f.
42 Vgl. dazu Ortiz S. 50.
43 Lietzmann S. 104, Ortiz S. 61ff.
44 2048 = 2^{11} (zwei hoch elf), ein Zufall?
45 Zum Vergleich: in der ersten Sitzungsperiode des 2. Vatikanischen Konzils (1962-65) waren mehr als 2500 stimmberechtigte Teilnehmer anwesend (Stadler S. 326), beim 1. Vatikanischen Konzil (1869-70) über 700 (Stadler S. 325), beim Konzil von Trient (1545-63) zwischen 71 und 213 (Stadler S. 310f.).
46 Ortiz S. 61; im Zusammenhang mit Abraham (S. 21) nennt Eutychios diese Zahl nicht.
47 Ortiz S. 281.
48 Ortiz S. 293.
49 Ortiz S. 313.233.
50 S. 145ff.

ältesten Kirchenhistorikern berichtet[51]; allerdings kann von einer »Sondersynode« der 318 rechtgläubigen — gegen 1730 häretische (!) — Bischöfe so, wie hier geschildert, nicht die Rede sein, jedoch verrät der schon genannte erste Kanon von Konstantinopel einen ähnlichen Gedankengang: dort stehen die 318 in Nizäa versammelten Väter gegen eine Reihe von häretischen Richtungen.

Von der feierlichen Eröffnung[52] und dem Schlußbankett[53] scheint Eutychios nichts zu wissen; er berichtet nur knapp über die Ergebnisse der Beratungen: aus den 20 Kanones[54], die sich mit rein kirchlichen Dingen befassen, sind »40 Bücher« geworden, die sich auch mit Aufgaben des Königs beschäftigen. Die Exkommunizierung des Areios wird erwähnt, von dem hochbedeutsamen Glaubensbekenntnis eine Kurzfassung geboten und der neu festgesetzte Ostertermin genannt.

Die dann in unserem Text behandelte Frage des Zölibats der Bischöfe ist dagegen nicht Gegenstand eines Konzilsbeschlusses gewesen: allein Sokrates († 439) berichtet in seiner Kirchengeschichte, daß dieses Thema zwar diskutiert, aber nicht zu einem Beschluß erhoben wurde[55].

Der weitere Bericht des Eutychios ist reich an Anachronismen und anderen offensichtlichen Fehlern, auf die ich im einzelnen nicht eingehen will. Augenscheinlich weiß auch er nichts von einer Wiederaufnahme der Beratungen des Konzils in Nikaia im Jahre 327[56]; die Frage, ob eine solche zweite Sitzungsperiode überhaupt stattgefunden habe, ist bis in die Gegenwart umstritten[57].

Die komplizierten Zusammenhänge, die zu der Synode von Tyros 335 geführt haben, werden von unserem Autor nur stark vereinfacht und verzerrt dargestellt[58]; das gleiche gilt für den Ablauf der Beratungen: Der Bericht unseres Autors macht den Eindruck, als ob er nicht die geringste Kenntnis von den wirklichen Ereignissen, den Verleumdungen und Intrigen der Gefolgsleute des Eusebios und des Areios gegen Athanasios hätte, oder als ob er die wirklichen Ereignisse totschweigen und stattdessen eine »normale« Synode mit theologischen Diskussionen beschreiben wollte, die aber bei keinem der unten (S. 165) genannten byzantinischen Autoren belegt sind. Auch die Darstellung der Geschehnisse im Anschluß an die Synode in Tyros ist unzutreffend: Athanasios floh tatsächlich, aber nicht nach Jerusalem, um allein die neu erbauten Kirchen zu weihen, sondern nach Konstantinopel; er

51 Ortiz S. 65ff.
52 Ortiz S. 68.
53 Ortiz S. 75.
54 Ortiz S. 288ff. 108ff.
55 Ortiz S. 74. 122.
56 So Lietzmann S. 111; RGG Bd. 1, S. 593; vgl. Jedin S. 31, Anm. 75.
57 Dagegen Ortiz S. 139.
58 Lietzmann S. 122ff. Ortiz S. 141ff. Jedin S. 32.

kehrte auch nicht »hochgeehrt« in seine Heimat zurück, sondern wurde nach Trier verbannt, während sein Gegenspieler Areios rehabilitiert wurde[59]. Dessen Tod 336 vermeldet Eutychios nicht.

* * *

Bei der Betrachtung und Bewertung der Aussagen des Eutychios und meiner kurzen Bemerkungen dazu muß immer im Auge behalten werden, daß auch für die heutige Forschung die Ereignisse der frühen Kirchengeschichte und vor allem die Chronologie derselben nichts weniger als klar durchschaubar und gesichert gelten dürfen; manches ist unbekannt, manche Angaben sind widersprüchlich, manche Ergebnisse strittig. Auf der anderen Seite ist die Wahrscheinlichkeit groß, daß der arabisch schreibende Autor des 10. Jahrhunderts über Quellen verfügte, die uns heute verloren sind, ebenso wie wir heute Quellen besitzen, die er nicht hatte. Ob nun unser Text geeignet ist, einzelne Punkte der Geschichte der Kirche oder des Byzantinischen Reiches in ein neues Licht zu setzen oder zu revidieren, mögen die jeweiligen Fachleute beurteilen; immerhin möchte ich auf einige strittige Punkte hinweisen, für die unser Autor vielleicht hilfreich sein könnte.

In diesem Zusammenhang nenne ich die Chronologie der Patriarchen bzw. Bischöfe: ob sie dazu beitragen kann, Unklarheiten zu beseitigen?

Ein zweiter Punkt ist die Liste der Häretiker[60]; ich habe schon darauf hingewiesen[61], daß solche Listen auch in anderem Zusammenhang vorkommen[62]. Aber auch für das Konzil von Nikaia überliefert uns Gelasios II,27 eine Namensliste, die auch in einer koptischen Fassung existiert[63]: Areios, Sabellios, Photeinos, Paulos von Samosata, Manichaios (sic!), Valentinos, Markion. Diese Liste stimmt mit der unseres Autors immerhin in fünf Namen (wenn man Areios als in unserem Text impliziert mitzählt) überein, ist aber nicht mit ihr identisch, so daß für Eutychios eine andere, uns unbekannte Quelle angenommen werden kann. Vielleicht bietet diese Stelle unseres Textes einen Hinweis darauf, daß in Nikaia neben dem Arianismus noch andere Häresien verurteilt worden sind, wie dies im sicher belegten 1. Kanon des Zweiten Konzils 381 in Konstantinopel geschehen ist.

Als dritten und letzten Punkt nenne ich das Alter Konstantins zum

59 Lietzmann S. 123, Ortiz S. 143f.

60 S. o. S. 157f.

61 S. o. S. 162.

62 Auch den pseudo-nizänischen Kanones geht ein Häretikerkatalog voraus, wir mir H. Kaufhold freundlicherweise mitteilt.

63 Hefele S. 397, Anm. 2; F. Haase, Die koptischen Quellen zum Konzil von Nicäa (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums, X,4. Heft), Paderborn 1920 (Nachdruck 1967), S. 23ff. 72ff.

Zeitpunkt seines Todes. Eutychios[64] berichtet, er sei mit 65 Jahren gestorben; diese Zahl wird von den verschiedenen Autoren verschieden angegeben; sie ist auch heute noch umstritten[65].

* * *

Als Quellen für Eutychios bzw. seine (arabische) Vorlage kommen wohl nur griechisch schreibende Autoren in Frage[66], denn die Nachrichten der arabischen Historiker, soweit wir sie kennen[67], sind viel zu spärlich, und andere Sprachen dürfte er nicht gekonnt haben[68]. Eine Überprüfung der möglichen griechischen Vorbilder zeigt mit großer Wahrscheinlichkeit, daß Eutychios die byzantinischen Historiker des 4. bis 6. Jahrhunderts[69] nicht gekannt hat: ein mit den einschlägigen Passagen der Werke der wichtigsten Autoren (Eusebios von Kaisereia († 338/340); Gelasios von Kyzikos (5. Jh.), Zosimos (5. Jh.), Sokrates Scholastikos († 439), Sozomenos (1. Hälfte 5. Jh.), Theodoretos († ca. 466), Philostorgios († ca. 433), Ioannes Malalas († nach 574), Hesychios Illustrios (1. Hälfte 6. Jh.)) durchgeführter Vergleich unseres Textes war unergiebig. Die Frage, ob und wie weit die Sektenliste unseres Textes mit der bei Gelasios (II,27,7) zusammenhängt, kann hier nicht entschieden werden.

Ich glaube, er hat auch die Werke des von ihm selbst als »Autor« (kātib) bezeichneten Kirchenlehrers Athanasios, seines großen Amtsvorgängers, nicht gekannt: bei seiner Vorliebe für drastische Schilderungen der verschiedenen Todesarten christenverfolgender Kaiser[70] hätte er sich bestimmt nicht die Schauergeschichte über den Tod des »verfluchten« Areios, die Athanasios erzählt[71], entgehen lassen.

Da es nun als erwiesen gelten kann, daß Eutychios für seinen Bericht über das 1. Konzil von Nikaia als Quellen nicht die frühen Berichte benutzt hat — Eusebios und Athanasios waren sogar Augenzeugen —, mußten spätere Autoren in Betracht gezogen werden. Bei der Überprüfung der Osterchronik (nach 629) und der Werke von Theophanes († 818) und Georgios Monachos († vor 867) ergab sich folgendes Bild: Das sog. Chronicon Paschale wurde

64 S. o. S. 161.

65 Z. B. Lietzmann S. 125: weniger als 60; K. Kupisch, Kirchengeschichte, Bd. 1, Stuttgart u.a. 1983², S. 75: 63 Jahre.

66 Für freundliche Beratung danke ich G. Prinzing und K. P. Todt, Mainz.

67 S. meinen Beitrag »Über die Römer«, S. 315ff.

68 Die Möglichkeit, daß er das Koptische beherrscht haben könnte, ist äußerst gering; zudem könnten die koptischen Autoren wie die arabischen auch nur griechischen Quellen ausschreiben.

69 Zu den einzelnen Namen s. Karayannopoulos/Weiß, Index s. vv.

70 Vgl. »über die Römer«, S. 330.

71 S. Lietzmann S. 125.

weder für das Nizänum, noch für die Datumsberechnungen der Geburt und der Kreuzigung Jesu[72] noch für die Chronologie der Bischöfe benutzt. Mit Theophanes hingegen stimmen mehrere — nicht alle — Einzelheiten unseres Textes überein: 1) Bei beiden Autoren stirbt Konstantin mit 65 Jahren[73]. 2) Bei beiden Autoren baut Helena in Jerusalem — gegen alle alten Autoren und gegen den archäologischen Befund[74] — drei Kirchen — statt einer[75] —, und zwar bei Theophanes[76] über dem Grab, auf Golgotha (kranion) und am Ort der Kreuzauffindung auf den Namen ihres Sohnes. 3) Bei beiden Autoren[77] ist der Regierungskommissar auf der Synode von Tyros Konstantins Neffe Dalmatios[78]. 4) Bei beiden Autoren[79] geht Athanasios nach seiner Flucht aus Tyros nach Jerusalem und weiht dort die Kirchen (Plural!). Anschließend begibt er sich zum König, erstattet Bericht und wird mitr allen Ehren nach Alexandreia entlassen. Von hier an divergieren die beiden Berichte wieder: nur Theophanes[80] kennt die Verbannung des Athanasios nach Trier[81].

Georgios Monachos stimmt mit unserem Text insofern überein, als er von der Errichtung »wunderbarer Kirchen« (Plural!) durch Helena in Jerusalem spricht[82], und er kennt die von Sokrates (I,11) überlieferte Geschichte von der Diskussion über die eheliche Enthaltsamkeit der Kleriker[83], nur mit dem Unterschied, daß bei Sokrates den Geistlichen keine Beschränkungen auferlegt werden[84], während bei Georgios wie auch in unserem Text die Bischöfe zur Abstinenz verpflichtet werden. Die führende Rolle des Ägypters Paphnutios, den die beiden byzantinischen Autoren nennen, erwähnt unser Autor nicht.

Haben wir nun als eine direkte oder mittelbare Quelle des Eutychios für die untersuchte Zeit die Chronographia des Theophanes (und vielleicht und in geringerem Maße auch das Chronikon des Georgios Monachos) ermittelt[85],

72 S. o. S. 159 nicht übersetzt.
73 S. o. S. 161; Theophanes, Chronographia, ed. K. de Boor, Bd. 1, Leipzig 1883 (Nachdruck Hildesheim 1963), S. 33, vielleicht nach Sozomenos, Histoire ecclésiastique, Livre II, Paris 1983, S. 380ff.
74 LThK Bd. 6, S. 480.
75 S. o. S. 159.
76 Chronographia, S. 26.
77 Eutychios, o. S. 160; Theophanes S. 31.
78 Dagegen Lietzmann S. 122 und Hefele S. 656: Dionysios.
79 Eutychios, o. S. 160; Theophanes S. 31 f.
80 S. 32.
81 Vgl. Lietzmann S. 122ff.
82 Chronikon ed. K. de Boor, 2 Bde. Stuttgart 1978 (Nachdruck der Ausgabe 1904), Bd. 2, S. 501.
83 Eutychios, o. S. 159; Georgios S. 507.
84 Ortiz de Urbina S. 74.122.
85 Gegen Breydy, Études, S. 26f.

so ist mit Sicherheit zu sagen, wie schon gezeigt, daß Eutychios nicht einfach den Theophanes abgeschrieben hat — auch die Chronologie der Bischöfe stammt weder von ihm noch von den anderen überprüften Autoren; die Hauptquelle, vielleicht eine noch spätere Chronik, liegt nach wie vor im Dunkel, ist möglicherweise nicht erhalten. Dies gilt natürlich in gleicher Weise für die arabischen »sources historico-légendaires antérieures«, die nach Breydy[86] von Eutychios bzw. — für den größten Teil unserer Textpassage — von seinem späteren Interpolator[87] ausgeschrieben worden sind.

Die Annalen des Eutychios liegen auch in einer italienischen Übersetzung vor: Eutichio, Gli Annali, introd., trad. e note a cura di Bartolomeo Pirone (Studia Orientalia Christiana. Monographiae N. 1), Cairo 1987. Die oben behandelte Passage entspricht dem Cap. XI, S. 187-204.

86 Études, S. 39ff.
87 Breydy, Études, S. 75f. Vgl. o. S. 154, Anm. 9.

C. DETLEF G. MÜLLER

Gabriel II. ibn Turaik, 70. Papst und Patriarch des Missionsbereiches des Heiligen Markos*

Ohne Zweifel hat die gut zweihundertjährige Herrschaft der schi'itischen Fāṭimiden die Geschichte und Entwicklung Ägyptens in der islamischen Zeit entscheidend geprägt und ihr die Richtung gewiesen. Kaum hatten sie nach dreißigjährigem Kampf dank der Einnahme der Hauptstadt durch den General Ǧauhar im Jahre 969 endgültig die Herrschaft errungen, gründeten sie am 6. Juli 969 etwas nördlich von Babylon und Fusṭāt die neue Stadt Kairo. Eine wirkliche und dauerhafte Hauptstadt für das neue Ägypten entstand. Schon 970 wurde der Grundstein zur al-Azhar-Moschee gelegt, später unter den Mamlūken große Universität und Zentrum der islamischen Welt[1]. Bereits diese beiden Daten aus der Anfangszeit zeigen, was für eine großartige Entwicklung die neuen Herren einleiteten, deren Herrschaft bis 1171 andauerte. Ägypten wurde ein vollkommen unabhängiger Staat, niemand untertan und tributpflichtig. Die Militärorganisation wurde neu gestaltet, indem je besondere Berber-, Türken-, Neger- und Armeniertruppenkörper die Grenzen verteidigten[2]. Allerdings war dieses Verfahren nicht ganz unbedenklich, da hier national geschlossene Gruppen entstanden, die auf die Dauer

* Überarbeitete Fassung eines Vortrages auf dem IV. internationalen Koptologenkongreß in Louvain-la-Neuve am 7. September 1988. — Literatur, die nicht in jeder Anmerkung erneut zitiert wird: Sawîrus Ibn al-Muḳaffa': History of the Patriarchs of the Egyptian Church, Volume III,1 (herausgegeben und übersetzt von Antoine Khater und O.H.E. KHS-Burmester), Kairo 1968 (Publications de la Société d'Archéologie Copte, Textes et Documents XI) = ص ٢٥–٣٦ (arabischer Text), pp. 39-59 (englische Übersetzung); — René Basset: Le Synaxaire arabe jacobite (rédaction copte), pp. [940]-[942] (= Patrologia Orientalis, Vol. XVI,2, pp. 298-300 = Dix de Barmoudah); — Kairo 1947, كامل صالح نخلة : سيرة البابا غبريال بن تريك البطريرك السبعين. — Khalil Samir: Gabriel II, Patriarche Copte d'Alexandrie, in Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques, Vol. 19 (1981), pp. 528-539. — Khalil Samir: Ibn Tarik ou Ibn Turayk?, in Le Muséon, Vol. 101 (1988), pp. 171-178. — O.H.E. Burmester: The canons of Gabriel Ibn Turaīk LXX Patriarch of Alexandria, in Le Muséon, Vol. 46 (1933), pp. 43-54.

1 C.D.G. Müller: Kairo, in J. Aßfalg (P. Krüger †): Kleines Wörterbuch des Christlichen Orients, Wiesbaden 1975, pp. 157-159; Idem, Die Entwicklung des orientalischen Universitäts- und Schulwesens, in Mitteilungen des Hochschulverbandes, Vol. 34 (1986), pp. 203-205.

2 C.D.G. Müller: Grundzüge des christlich-islamischen Ägypten von der Ptolemäerzeit bis zur Gegenwart, Darmstadt 1969 (Grundzüge, Vol. 11), p. 148.

natürlich selbst Einfluß auf die Belange des Staates beanspruchten und Privatkriege führten[3].

Auch die Christen profitierten von diesem Aufschwung Ägyptens. So kann man die Fāṭimīdenherrschaft als eine für die Kopten zumeist glückliche bezeichnen. Der ausgesprochen liberale al-ʿAzīz (365-386 A.H.) hatte sogar eine christliche Frau und verzichtete auf die Verfolgung von Muslimrenegaten. Selbst die Juden konnten in hohe Staatsstellungen aufsteigen. Lediglich unter al-Ḥākim (386-411 A.H.), dem Bruder von al-ʿAzīz, der schon mit 11 Jahren den Thron erklomm, gab es den bekannten — oft zitierten — Rückschlag. Nach seinem Verschwinden am 13. Februar 1021 machte sein Sohn az-Ẓāhir (411-427 A.H.) die antichristlichen und sonstigen Schreckensmaßnahmen seines Vaters wieder rückgängig und ließ sogar zum Islam entflohene Christen wieder zu ihrer angestammten Religion zurückkehren[4].

Sein Sohn al-Mustanṣir von einer Negerin war offiziell von 427 bis 487 A.H., also 60 Jahre lang, Herrscher in Ägypten. Er hatte allerdings ein durch die Vergnügungssucht seines Vaters wirtschaftlich geschwächtes Land übernommen. Außerdem fehlte diesem Herrscher die staatsmännische Entschlossenheit und Klugheit, um die Zügel des Reiches voll in seine Hände zu nehmen. Er war eigentlich nie im vollen Sinne Herr der Situation. Vielmehr hatte umgekehrt die stärkste Armeefraktion ihn in der Hand. Diese hatten ihre Kasernen zu Festungen ausgebaut. In Kairo herrschten Kleinkriege und Revolten vor. Die Türken und Neger drückten die Berber weithin an die Wand. 1074 ruft al-Mustanṣir in seiner Not aus Akka (Saint Jean d'Acre) den Armenier Badr al-Ǧamālī als Wesir nach Kairo. Das erwies sich als eine glückliche Eingebung. Der große Armenier vermag mit starker Hand die Sicherheit im Inneren wieder herzustellen. Allerdings gehen Damaskus und der größte Teil Syriens 1076 an den Selǧuqengeneral ʾAtsīz at-Turkī (= ʾAtsīz, Sohn des Uvak) verloren. Die Sicherheit Ägyptens bleibt jedoch gewährleistet[5].

Es handelt sich also um eine recht turbulente Zeit, unmittelbar vor Beginn der Kreuzzüge, die bereits 1099 zur Eroberung Jerusalems führten. In dieser Zeit wurde in Kairo ein Mann geboren, der einer der wenigen Laien bleiben sollte, die zu der Höhe des Patriarchenthrones emporsteigen sollten[6]. Seine Geburt dürfte im Jahre 1084, eventuell auch 1083 der julianischen Zeitrechnung stattgefunden haben, auf jeden Fall vor dem 10. Paopi 801 A.M. =

3 Müller, l.c. (Anmerkung 2), pp. 150/51.
4 Müller, l.c. (Anm. 2), p. 149.
5 Müller, l.c. (Anm. 2), pp. 150/51; Cl. Cahen: Atsīz b. Uvak, in Encyclopédie de l'Islam, Vol. I (Leiden-Paris 1960²), p. 773.
6 O.H.E. KHS-Burmester: The rite of consecration of the Patriarch of Alexandria, Kairo 1960 (Publications de la Société d'Archéologie Copte, Textes et Documents), p. 3 betont noch, daß bis zum 20. Jahrhundert nur Mönche Patriarchen wurden.

7. Oktober 1084 A.D.(J.). Dieser Mann, der als Gabriel II. Ibn Turaik (غبريال ابن تريك) in die Geschichte einging, stammte aus einer angesehenen Familie der Vornehmen des Schreiberstandes. Bekannt unter dem Namen Abū al-ʿUlā, empfing er offenbar die für diese Familien charakteristische sorgfältige Erziehung und ging dann traditionsgemäß in die Verwaltung, um dort seine Karriere zu machen. Er versah einen Posten im Diwān der Korrespondenzen für einige Zeit und für eine andere einen solchen im Schatzhaus, also der Staatskasse (بيت المال). Er dürfte somit eine Vertrauensstellung innegehabt und durch Leistung Karriere gemacht haben.

Gleichzeitig war er ein treuer Anhänger der Kirche und beschäftigte sich eifrig mit der Theologie. Die Patriarchengeschichte lobt ihn natürlich in den höchsten Tönen. Das dürfte jedoch kaum so falsch gewesen sein. Deutlich beweist es seine Erhebung auf den Patriarchenstuhl. Das wäre wohl kaum geschehen, wenn er nicht in positiver Weise in der Kirche auffällig geworden wäre. Er war schließlich Laie und lediglich Diakon in der Kirche des heiligen Merkurios zu Kairo. Es handelt sich um die Hauptkirche im Dair Abū ʾs-Saifain, eben des Merkuriū, des Herrn der zwei Schwerter. Dieser Komplex gehört zu Alt-Kairo, wenn auch nicht zu der Festung Babylon, und war ursprünglich am Nilufer gelegen[7]. Die genannte Kirche hatte ein wechselndes Geschick und war offensichtlich stets als bedeutend betrachtet worden. Man hatte sie einst zerstört und zu einem Zuckerrohrspeicher gemacht. Unter Patriarch Abraham (975-978) wurde sie wieder aufgebaut, 1168 nochmals vom Pöbel gebrandschatzt und 1176 erneut repariert[8]. Doch liegt das schon jenseits unserer Zeit. Auf jeden Fall scheint ein Diakon an dieser Kirche gute Chancen gehabt zu haben, in der Christenheit Kairos und dem Patriarchen gegenüber bekannt zu werden. Neben seiner Bildung und den sonstigen guten Eigenschaften, auch der Mildtätigkeit, war der Diakon ein eifriger Teilnehmer an den Gebetsstunden und der Liturgie. Das alles hätte sicher noch nicht für seine Berufung zum Patriarchen ausgereicht. Er war aber außerdem ein eifriger Student der Bibel und ihrer Exegese. Schließlich machte er sich auch als Kopist in koptischer und arabischer Schrift einen Namen und hatte sich offenbar eine recht bedeutende Bibliothek zugelegt, wobei er sich ausschließlich um theologische Werke bemühte; also die christliche Religion ganz in den Mittelpunkt stellte.

7 Marcelle Baud et Magdelaine Parisot: Égypte, Paris 1956 (Les guides bleu), p. 108; O.H.E. KHS-Burmester: A guide to the Ancient Coptic churches of Cairo, Giza 1955, pp. 40/41; Charalambia Coquin: Les édifices chrétiens du Vieux-Caire, Vol. I, Kairo 1974 (Bibliothèque d'Études Coptes XI), pp. 13-36 und Planche IX mit dem Verlauf des Nilufers.

8 Burmester, l.c. (Anm. 7), pp. 41-42; Coquin, l.c. (Anm. 7), pp. 18-20; Alfred J. Butler: The Ancient Coptic Churches of Egypt, Vol. I (Oxford 1970²), pp. 75-128, 372 (p. 128 Hinweis auf Gabriel als Diakon); Georg Graf: Ein alter Kelchthron in der Kirche Abū Sēfēn, in BullSocArchCopte, Vol. IV (Kairo 1938), pp. 29-36.

Auf diese Weise dürfte er sich eine erhebliche theologische Bildung erworben haben, die ohne jeden Zweifel diejenige des durchschnittlichen damaligen koptischen Kleros weit übertraf. Man kann ohne weiteres supponieren, daß er neben der Bibel und ihrer Auslegung auch mit den koptischen Liturgica und weiterer kirchlicher Literatur der Zeit bestens vertraut war und sie in seiner Bibliothek hatte.

Wir wissen nun nicht, wer ihn vorschlug und seine Erhebung auf den Patriarchenthron betrieb. Es heißt nur, daß man ihn von dem Sekretariat des Schatzhauses nahm, sobald eine Einigung über ihn erzielt war. Zumindest ersehen wir daraus, daß er auch dort eine erhebliche Rolle spielte, und man ihn nicht ohne weiteres ziehen lassen wollte. Jedenfalls wurde er zum Patriarchen geweiht im Alter von 47 Jahren. Zusammen mit den christlichen Notabeln (الاراخنة = Ἄρχοντες) half dabei der Šaiḫ Abū 'l-Barakāt ibn Abū 'l-Lait al-Malkī, Direktor des Ermittlungsbüros (صاحب ديوان التحقيق), und wer von den Alexandrinern in Kairo anwesend war. Die Alexandriner waren nämlich an der Reihe. Das bedeutet, daß sie diesmal den Patriarchen zu wählen hatten. Das entspricht ja der alten Tradition, daß die 12 alexandrinischen Presbyter den Erzbischof wählen[9]. Es ist insofern zu bemerken, als nach der Übersiedlung des Patriarchen Christodulos (1046-1077) nach Kairo[10] auch diese Stadt ihre Rechte beanspruchte. Auf keinen Fall war die Wahl des Patriarchen damals Angelegenheit einer gesamtägyptischen Synode oder Bischofsversammlung. Ob Gabriel II. als Diakon in Alexandrien bekanntgeworden war durch seine Bücherliebe und seinen Eifer, muß dahingestellt bleiben. Denkbar wäre es, denn gerade im alexandrinischen Raum wird der eifrige Büchersucher und Manuskriptkopist fündig geworden sein und Verbindungen geknüpft haben.

Eine Salbung fand laut Patriarchengeschichte in der berühmten hängenden Kirche (al-muʿallaqa) statt, die der Theotokos geweiht ist und an den beiden südwestlichen Türmen der Festung Babylon über dem Südwesteingang hängt. Seit Patriarch Christodulos war diese Kirche nämlich für einige Zeit Residenz der Patriarchen[11]. Sie dürfte vorher ohnedies bereits Kathedralkirche der Bischöfe von Babylon gewesen sein. Der genannte Šaiḫ tat dem bedeutenden Staatsbeamten sogar die Ehre an, mit zu dem feierlichen Actus in dieser Kirche zu gehen. Es handelte sich um Dienstag, den 9. Mechir (= Amšir) des Jahres 847 der Märtyrer (= 5. Februar 1131 A.D.J.).

Eine derartige Salbung ist auffallend. Es könnte sich um reines Olivenöl

9 Martiniano Roncaglia: Histoire de l'Église Copte, Vol. I (Bairūt 1966), p. 134.

10 Cf. Wilhelm Riedel: Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien, Aalen 1968², p. 299.

11 Burmester, l.c. (Anm. 7), pp. 23-31, besonders p. 24; Butler, l.c. (Anm. 8), pp. 206-235, 373, besonders 233-235, 373; Coquin, l.c. (Anm. 7), pp. 63-86.

handeln, so daß man mit Burmester an das bei der Lesung der Apokalypse am Ostersonnabend geweihte Öl denken kann[12]. Doch ist überhaupt zu fragen, ob man den Terminus دهن hier auf diese wörtliche Weise verstehen muß. Die koptischen Weiheriten kennen seit jeher den Gedanken der Salbung von Bischöfen und Presbytern, jedoch nicht im materiellen Sinne. Es handelt sich vielmehr um eine bildliche Salbung, wie schon Hofmeister feststellt[13]. Daher ist bei dem Verbum doch wohl eher daran zu denken, daß man hier den bisherigen Diakon im Weihegrad anhebt, ihn wenigstens zum Presbyter macht. Es wäre doch schlecht gegangen, zur Patriarchenweihe in Alexandrien nur mit einem Laien und dazu schlichten Diakon anzurücken. Die ägyptische Tradition bestand schon lange darauf, daß man nur Mönche zu Patriarchen machte. Der neue Mann konnte beim besten Willen nicht als solcher gelten. Dieses Manko mußte man auf irgendeine Weise auszugleichen suchen.

Es ist daher eher daran zu denken, daß der Candidat in dieser Zeremonie zum Mönch gemacht wird. رَهَّبَ heißt »zum Mönch machen«, im V. Stamm »Mönch werden«. راهب ist ein Mönch[14]. Man sollte sich daher nicht scheuen, دهن in رهب zu verbessern[15]. Ein anderer Punkt ist, ob nicht doch irgendeine Form der Salbung in diesem Fall zur Anwendung gelangte. Dann hätte دهن auch seine Berechtigung.

Anschließend ging es dann nach Alexandrien, und zwar in dem bekannten, »Zehner« genannten Nilboot in der Ausstattung als offizielles Prozessionsboot. Es kann sich also um ein im Besitze des Patriarchats befindliches Boot dieses Typs gehandelt haben, das für feierliche Gelegenheiten ausgestattet war und als Prozessionsboot bezeichnet werden kann. Man nennt diesen Schiffstyp auch Nilgondel[15a]. Diese ʿUšariyāt sind typische Erzeugnisse der Fāṭimīdenzeit und waren oft geradezu prunkvoll und verschwenderich ausgestattet, kosteten demgemäß auch entsprechende Gelder. Es handelt sich um ziemlich große Schiffe, wie sie nur der Khalīf und bedeutende Persönlichkeiten benutzten. Passagiere und Mannschaften waren vollständig voneinander getrennt, da diese Flußschiffe sehr geräumig und solide gebaut waren. Über dem festen

12 O.H.E. KHS-Burmester: The Egyptian or Coptic Church, Kairo 1967 (Publications de la Société d'Archéologie Copte, Textes et Documents), pp. 293/94, 153 (cf. auch die englische Übersetzung der Patriarchengeschichte, Anmerkung 7 auf p. 40).

13 Philipp Hofmeister, O.S.B.: Die heiligen Öle in der morgen- und abendländischen Kirche, Würzburg 1948 (Das östliche Christentum, Neue Folge, Heft 6/7), p. 165.

14 Cf. Georg Graf: Verzeichnis arabischer kirchlicher Termini, Löwen 1954² (CSCO, Vol. 147 = Subsidia, Tom. 8), p. 54.

15 Diese These geht auf eine Anregung von Heinzgerd Brakmann auf dem Koptologenkongreß in Louvain-la-Neuve vom 7.IX.1988 zurück.

15a مركب نيلية ;كامل صالح نخلة l.c. (allgemeine Anmerkung zu Beginn) scheint an ein staatliches Fahrzeug zu denken, das zu diesem Zweck zur Verfügung gestellt wurde (S. 14). In der Tat ist sonst über Schiffe des Patriarchats in der Fāṭimīdenzeit nichts bekannt. Eine staatliche Unterstützung auch in dieser Hinsicht wäre damals durchaus denkbar.

Deck befand sich in einem Falle, wie dem unseren ein großes Deckshaus mit Fenstern nach allen Richtungen, die auch durch Schotts abgedeckt werden konnten. Oben auf diesem Deckshaus war eine entsprechend ausgestaltete Kuppel angebracht. In diesem Deckshaus hielt sich nun der Thronanwärter auf. Neben dem offiziellen Raum verfügte er in ihm über ein Privatcabinett und ein Wasserklosett. Auch für die Begleiter und das Gepäck gab es entsprechende Unterbringungsmöglichkeiten. Man kann sich den Anblick dieses Schiffes also nicht imposant genug vorstellen, würdig der Zeit und des zukünftigen Patriarchen[16].

In Alexandrien fand dann der übliche Ritus der Patriarchenweihe statt — sicher von den Alexandrinern, die den neuen Mann gewählt hatten, in entsprechender Weise ausgestattet[17]. Die Patriarchengeschichte erwähnt in diesem Zusammenhang Aḥmad ibn al-Afḍal ibn Amīr al-Ǧuyūš, genannt Šāhanšāh. Es handelt sich dabei um den Sohn des bereits genannten armenischen Wesirs (Abū an-Naḏm Badr al-Ǧamālī Amīr al-Ǧuyūš mit Namen) Abū al-Qāsim Šāhanšah al-Afḍal i. Badr al-Ǧamālī Amīr al-Ǧuyūš, der schon Assistent seines Vaters war und selbst — von der Armee unterstützt — von März/April 1094 an wirkte und am 12. Dezember 1121 A.D.(J.) ermordet wurde[18]. Dieser diktatorische und prunkliebende Mann war bei der Thronbesteigung Gabriels also schon fast 10 Jahre tot. Aber der Verfasser unserer Biographie, der Vater Markos Ibn Zurʿah hat ihn offensichtlich mit seinem Sohn Abū ʿAlī Aḥmad al-Afdal Kutayfāt verwechselt, der nach dem Tode des Khalīfen (1130) von der Armee zum Wesir gemacht wurde, die fāṭimīdische Dynastie für abgesetzt erklärte und sich als Souverain aufspielte. Aber bereits am 8. Dezember 1131 wurde er ermordet und die Dynastie restituiert, die dieses Tages jedes Jahr bis zu ihrem Ende gedachte[19].

Vielleicht half diese politische Situation auch, die Weihe ohne Probleme über die Bühne zu bringen. Man war schon einige Zeit ohne Patriarchen, da Makarios II., der Vorgänger, schon länger nicht mehr lebte[20]. Allerdings

16 Cf. Aly Mohamed Fahmy: Muslim Naval Organisation in the Eastern Mediterranean, Kairo 1966², pp. 150-152 (mit Hinweisen auf Maqrīzī und ʿAbd al-Latīf al-Baġdādī). Demnach ist dieser Schiffstyp bereits zur Zeit der Ṭūlūniden in Ägypten durchaus geläufig; weiter cf. zu درويش النخيلى : السفن الاسلامية على حروف المعجم : عشارى، اوعشيرى Alexandrien 1979². Auf ص ٩٨ zu den schön ausgestatteten Nilschiffen dieses Typs für Khalīf und Wesir. — Beide Werke bieten keine Bilder, Risse oder Zeichnungen und sind historisch beschreibend orientiert. ص ٩٥–١٠١.

17 Allgemein Burmester, l.c. (Anmerkung 6).

18 G. Wiet: Al-Afḍal b. Badr al-Djamālī, in Encyclopédie de l'Islam, Vol. I (Leiden-Paris 1960²), pp. 221-222.

19 S.M. Stern: Al-Afḍal, Abū ʿAlī Aḥmad, surnomm, Kutayfāt, Encyclopédie de l'Islam, Vol. I (Leiden-Paris 1960²), pp. 222-223.

20 Laut Patriarchengeschichte, ص ٢٦. — Nach Marcus Simaika Pasha/Yassa ʿAbd al-Masiḥ Effendi: Catalogue of the Coptic and Arabic Manuscripts in the Coptic Museum, ..., Vol. II,1 (Kairo 1942), p. 506 (497) wohl seit gut zwei Jahren.

waren die Notabeln an der zentralen Stelle ohne Beteiligung von Bischöfen oder Mönchen vorgegangen. Traditionell ließ man Oberägypten außer Betracht. Schon die alten Priestersynoden hatten Schwierigkeiten mit dem Süden, da die Anreise zu lange dauerte[21]. Aber in Unterägypten — zumal in der Umgebung von Alexandrien und Kairo — verständigte man sich doch und lud zu der Zeremonie ein. Außerdem sind zu der Patriarchenweihe Bischöfe erforderlich[22]. Laut Patriarchengeschichte wußte allerdings kein Bischof von der Weihe. Wäre diese Angabe zutreffend, dann hätte man sich an den alten alexandrinischen Modus gehalten, der den Presbytern der Stadt die Kreierung ihres Erzbischofes erlaubte. Überdies scheint man nicht starren Vorschriften über die zu der Weihe benötigte Bischofszahl gehuldigt zu haben, sondern in der Praxis sehr flexibel gewesen zu sein[23]. Aus anderen Hinweisen ergibt sich jedoch, daß Bischöfe — wohl aus der Umgegend — anwesend waren.

Ganz scheint man aber die maßgebenden Mönchskreise doch nicht vergessen zu haben. Von einer vertrauenswürdigen Person wird jedenfalls berichtet, daß die Versammlung der Notabeln, die sich zur Patriarchenwahl zusammengefunden hatte, sich zum Apa Makarioskloster im Wādī 'n-Naṭrūn begab. Über Zusammensetzung und Größe dieses Gremiums von wohl ausschließlich oder überwiegend Alexandrinern erfahren wir auch jetzt nichts. Reiste es wirklich komplett, wird es nicht allzu groß gewesen sein! Jedenfalls empfing man die Abgesandten dort und ging gemeinsam zu dem Heiligen Apa Joseph, dem Syrer im Syrerkloster. Es bleibt unklar, ob Suryānī nur als Bezeichnung für einen Mönch des Syrerklosters zu nehmen ist, oder ob sich ein wirklicher Syrer dahinter verbirgt. Das Syrerkloster ist zwar bereits 987 unter koptischem Schutz, doch sind in unserer Zeit Syrer und Armenier in der Sketis noch

21 Cf. Eddy Lanciers: Die ägyptischen Tempelbauten zur Zeit des Ptolemaios V. Epiphanes (204-180 v. Chr.), in Mitteilungen des deutschen archäologischen Instituts, Abteilung Kairo, Vol. 43 (1987), pp. 173-182: p. 181 mit Anmerkung 57. Danach ist für die Synode von 197/196 in Memphis und die von 186 in Alexandrien anzunehmen, daß die Priester aus dem Süden kaum rechtzeitig anreisen konnten. Die Einberufungsspannen sind zu kurz. In christlicher Zeit scheint man zumeist nicht einmal den Versuch gemacht zu haben, Oberägypten heranzuziehen; sicher nicht nur aus Zeitgründen, sondern auch wegen der kirchlichen und theologischen Eigentümlichkeiten dort.

22 Die Äthiopier wurden gerade von der Weihe eines eigenen Katholikos oder Patriarchen durch den Bischofsmangel abgehalten, da sie nach koptischem Recht eigentlich 12 Bischöfe zur Wahl und Weihe des Abūna benötigt hätten; cf. Bernard Velat: Un grand Dignitaire de l'Église Éthiopienne, l'Abouna, in Les Cahiers Coptes, No 4 (Kairo 1953), pp. 4-20, besonders p. 19.

23 Daß Bischöfe sonst zur Patriarchenweihe benötigt werden, ist klar, da sie ja auf einen Ruf des Erzdiakons feierlich aus der Sakristei herausgezogen kommen (cf. Burmester, l.c. [Anmerkung 12], p. 177; und allgemein Burmester, l.c. [Anmerkung 6]). — Otto F.A. Meinardus: Christian Egypt, Faith and Life, Kairo 1970, zitiert pp. 104/105, 113 unseren Fall; jedoch ohne auf das Problem tiefer einzugehen.

zahlreich[24]. Daher ist diese Frage aufzuwerfen, wenn auch in Folge der Quellenlage nicht stringent zu beantworten.

Dieser hochangesehene Asket und Seher hatte sich schon zu dem Vorgänger unseres Patriarchen geäußert. Auch jetzt suchte man seinen Segen für die neue Patriarchenwahl zu erlangen. Man berichtete zunächst wohl einigermaßen ausführlich von den möglichen Candidaten und ihren Fähigkeiten. Der Weise forderte die Besucher aber zur Rückkehr auf. Der Patriarch sei bereits in Kairo und wäre ein Ibn Turaik. Man wird sich die Sache so vorstellen müssen, daß man hier Rückendeckung suchte und wenigstens von dem bekannten Seher eine Billigung und Bestätigung der wohl bereits vollzogenen Entscheidung erhoffte. So wird man diese Szene also wohl kurz vor dem feierlichen Actus in der hängenden Theotokoskirche zu Babylon ansetzen dürfen und wohl nachdem man bereits die Entlassung des in Aussicht genommenen Candidaten aus dem weltlichen Verwaltungsdienst erreicht hatte.

Darüber hinaus wird man annehmen dürfen, daß dieser Seher den neuen Patriarchen schon kannte. Er dürfte jedenfalls gute Beziehungen auch zu Anachoretenkreisen gehabt haben. Hier ist Merkurios, der Anachoret von Abyār, zu nennen, der schon einmal Candidat für das neue Amt des Bischofs von Kairo gewesen war. Abyār (Ἄβιαρ, ϩⲁϩ ϣⲏⲓ)[25] liegt in der Provinz Ġarbīyah und zwar im Distrikt Maḥallet Manūf. Dieser Merkurios stammte jedoch offenbar auch aus Kairo und war Jugendgespiele Gabriels gewesen. Er berichtet nun nicht irgendwelche vaticinia ex eventu, sondern durchaus realistisch aus der Kindheit Gabriels, der so voll des gottesdienstlichen Geschehens war, daß er in kindlicher Weise die Liturgie nachzuspielen suchte, im väterlichen Hause alles entsprechend arrangierte und sich selbstverständlich als Patriarch bezeichnete, die prunkvollste Person wählte. Jetzt wird das natürlich bedeutungsvoll und man versucht, durch zahlreiche Bibelzitate in dem Jungen bereits eine prophetische Voraussicht seines zukünftigen Amtes zu finden.

Die enge Beziehung zu den maßgebenden Mönchskreisen zeigt sich auch darin, daß Gabriel, nach der Rückkehr nach al-Ǧīzah von der Weihe in Alexandrien, sich von dort gleich weiter in die Wüste begab zum Apa Makarioskloster im Wādī 'n-Naṭrūn. Al-Ǧīzah war Ausgangspunkt für diese Reise und beherbergte stets Mönche in seinen Mauern[26]. Es war üblich

24 Otto F.A. Meinardus: Monks and Monasteries of the Egyptian deserts, Kairo 1961, pp. 248/49; dazu der Synodalbrief von 987, den Philotheos an Athanasios VI. von Antiochien schrieb und der die Situation des Syrerklosters unter koptischem Schutz beweist (hier bei Meinardus auf p. 248 zitiert).

25 Cf. E. Amélineau: La géographie de l'Égypte à l'époque copte, Paris 1893, p. 1: ابيار ist Plural von بير und übersetzt ϩⲁϩ ϣⲏⲓ, besser ϩⲁⲛϣⲏⲓ oder ϩⲁϩ ⲛ̄ϣⲏⲓ = zahlreiche Brunnen.

26 Cf. Amélineau, l.c. (Anmerkung 25), p. 190.

geworden, im Apa Makarioskloster ebenfalls eine Weihezeremonie durchzuführen (كرز = weihen, ordinieren).

Das Interessante ist nun, daß die Mönche dieses für den Patriarchen so wichtigen Klosters sich auch Hüter der Rechtgläubigkeit dünkten. Jedenfalls fühlten sie dem neuen Patriarchen in den entscheidenden Punkten auf den Zahn. Dabei kam es zu einem Gespräch über die Bedeutung des Bekenntnisses, das über der Eucharistie (القربان) gesprochen wird vor ihrer Darreichung, also im Rahmen der Oratio fractionis. Hier geht es in der Tat um entscheidende Bekenntnisfragen. In der koptischen Gregoriosanaphora 365 wird diese Stelle mit einem dreimaligen »Ich glaube« und noch »ich bekenne« (ϯⲉⲣⲟⲙⲟⲗⲟⲅⲓⲛ) eingeleitet[27]. Es geht darum, daß die Eucharistie in 366 das lebendigmachende Fleisch sei, das Du o Christos, Mein Gott aus Unser aller Herrin, der Heiligen Theotokos (Gottesgebärerin), der heiligen Maria angenommen hast. Hinzugesetzt wurde von Gabriel nun: »... und Es wurde eins mit Seiner Gottheit«. Letzterer Zusatz findet sich in der koptischen Basiliosliturgie: ⲁϥⲁⲓⲥ ⲛ̀ⲟⲩⲁⲓ ⲛⲉⲙ ⲧⲉϥⲙⲉⲑⲛⲟⲩϯ[28]. Die Mönche des Makariosklosters müssen gute Theologen gewesen sein. Sie hatten damit ohne weiteres die kritische Stelle erkannt, da es hier weiter geht »unvermischt und unvermischbar und ohne Veränderung«[29]. Es geht um die Christologie. Unser Text ist natürlich in Ordnung und noch heute gültig: Aber in der griechischen Gregoriosliturgie gibt es drei orationes fractionis, von denen nur die dritte mit der koptischen identisch ist. Die erste oratio fehlt natürlich bei den Kopten, da sie interpoiliert ist und von der fünften Sitzung des Konzils von Chalkedon am 22. Oktober 451 in der Kapelle der Heiligen Euphemia abhängt[30]. Um derartige Vorgänge dürfte man gewußt haben. Auch die Kenntnis des Griechischen mag nicht zu gering gewesen sein. Jedenfalls lehnen einige Mönche des Klosters diesen Zusatz ab und benutzen ihn nicht. Der neugebackene Patriarch steht aber fest zu dieser Formel, die er in Übereinstimmung mit den ihn konsekrierenden Bischöfen am Tage der Weihe benutzte. Sie darf nicht unter den Tisch fallen. Es kommt zu erregten Debatten. Schließlich stimmen die Mönche zu, verlangen aber den Zusatz ϧⲉⲛ ⲟⲩⲙⲉⲧⲁⲧⲑⲱϧ ⲛⲉⲙ ⲟⲩⲙⲉⲧⲁⲧⲙⲟⲩϫⲧ (بغير امتزاج ولاختلاط). Das entspricht zu einem Drittel dem heutigen Zusatz in der Basiliosanaphora: بغير

27 Ernst Hammerschmidt: Die koptische Gregoriosanaphora, Berlin 1957 (Berliner byzantinistische Arbeiten, Vol. 8), pp. 70/71.

28 ϯⲁⲛⲁⲫⲟⲣⲁ ⲉⲑⲟⲩⲁⲃ: القداس المقدس للقديس باسيليوس، الطبعة الثالثة في عهد غبطة الأنبا كيرلس الخامس، طبع بمعرفة الشماس فرج جرجس، ص ٢٧٥–٢٧٦. — Eusèbe Renaudot: Liturgiarum Orientalium Collectio, Gregg International Publishers England 1970 (Nachdruck der Ausgabe 1847, ed. J.M. Hussey), Vol. I, p. 23.

29 Hammerschmidt, l.c. (Anmerkung 27), pp. 70/71; die Ausgabe der Basiliosanaphora (Anmerkung 28), ص ٢٧٦.

30 Hammerschmidt, l.c. (Anmerkungen 27), pp. 156-164, insbesondere p. 160.

اختلاط ولاامتزاج ولاتغير = ϧⲈⲚ ⲘⲈⲦⲀⲦⲘⲞⲨϪⲦ ⲚⲈⲘ ⲞⲨⲘⲈⲦⲀⲦⲐⲰϢ ⲚⲈⲘ ⲞⲨⲘⲈⲦⲀⲦϢⲒⲂϯ[31].

Gabriel folgte nun dieser Vereinbarung. Die meisten Menschen gingen mit ihm einig. Nur die Oberägypter natürlich lehnten strikt ab. Sie blieben bei ihrer bekannten Sitte. Gabriel erhob zunächst keinen Einspruch und nötigte sie nicht. Man ersieht daraus, daß auch um diese Zeit die Oberägypter noch auf ihrer traditionellen Eigenständigkeit beharrten. Aber selbst in Unterägypten gibt es noch keine straffe Organisation. Gabriel dürfte noch viel Überzeugungsarbeit geleistet haben, um das Gros auf seine Seite zu ziehen.

Selbst in der Kirchenorganisation hatte Gabriel durchaus seine eigenen Vorstellungen. Da der Patriarch ja Erzbischof von Alexandrien war, hatte man inzwischen für die neue Hauptstadt Kairo einen eigenen Bischofssitz geschaffen. Bischof Jonas von Kairo (انبا يونس[32] اسقف مصر) starb nun im Monate Rabīʿ II des Jahres 528 der Hiǧra, also im Februar 1134 (eventuell noch Ende Januar oder Anfang März). Gabriel sorgte für eine angemessene Totenfeier und das Begräbnis in al-Ḥabas bei Kairo (الحبس)[33]. Aber zumal als Kairiner besetzte er den Stuhl nicht neu und schied hier jede Beschränkung seiner Handlungsfreiheit für die Dauer seines Pontifikats von vornherein aus.

Weiterhin bekämpfte er die Sitte, bedeutende Tote in Kirchen zu begraben. Zu Hause verlieh er seinem Befehl besonderen Nachdruck, als er hörte, daß man in Kairo in der Kirche Ḥārat ar-Rūm den Ἡγούμενος (قمص) Bassūs begraben hatte. Er veranlaßte die Schließung der Kirche, und erst nach einiger Zeit konnten die Notabeln (الاراخنه) die Rücknahme dieser Anordnung erreichen.

Außerdem kümmerte er sich um das ordnungsgemäße Begräbnis seines Vorgängers, des Vaters Amba Makarios. Man hatte ihn zunächst in Babylon in der »hängenden« Kirche beigesetzt. Das erschien ihm nicht richtig. Es zeugt gleichzeitig von seinen guten Beziehungen zu den Mönchen, daß er die Überführung des Leichnams in das Apa Makarioskloster anordnete. Es unterliegt wohl keinem Zweifel, daß er den Gründer des Klosters, Apa Makarios den Großen, mit seiner Anordnung besonders ehren wollte. Darüber hinaus legte natürlich auch der Name seines Vorgängers diese Verbin-

31 Basiliosanaphora, l.c. (Anmerkung 28), ص ٢٧٦.

32 Die Übersetzung der Patriarchengeschichte bietet auf p. 43 »John« (Yû'annis). Man muß dann eine nachlässige arabische Schreibweise supponieren, die vorkommt. Leider konnte eine andere Quelle über diesen Bischof nicht ausfindig gemacht werden. نخلة l.c. (Allgemeine Anmerkung), ص ١٤, nennt ihn: يونس بن شنهوت.

33 Für الحبش = ⲚⲒⲈⲐⲀⲨϢ; cf. Amélineau, l.c. (Anmerkung 25), p. 162; B.T.A. Evetts: The Churches and Monasteries of Egypt and some neighbouring countries attributed to Abû Ṣâliḥ, the Armenian (Notes by Alfred J. Butler), Oxford 1969², pp. 127-131: Gemeint ist möglicherweise das Kloster Johannes' des Täufers an dem gleichnamigen See.

dung besonders nahe. Gabriel sprach jedenfalls die Gebete über dem Leichnam seines Vorgängers, hüllte ihn in eine seidene عفاره[34] und brachte ihn in das Apa Makarioskloster. Das geschah im zweiten Jahre seiner Regierung. In das lederne Leichentuch, das zum Transport benutzt wurde, ließ er Apa Makarios den Großen hüllen, während die Hülle seiner Leiche um den neu begrabenen Patriarchen gewunden wurde. Offenbar wünschte er, daß dieses Vorgehen auch später weitergeführt wird. Damit nähme jeder folgende Patriarch an der Heiligkeit des großen Apa Makarios teil, indem er in ein Leichentuch gehüllt würde, das vorher mit den sterblichen Überresten des großen Mönchsvaters in Berührung stand. Stärker kann man die Verehrung sicher nicht zum Ausdruck bringen.

Allerdings blieb Gabriel nicht unbehelligt von den geschilderten schwierigen Verhältnissen in Ägypten zu Beginn seines Pontifikats. Nach der Ermordung des genannten Wesirs Abū ʿAlī Aḥmad ibn al-Afdal (526 A.H.), regierte als rechtmäßiger Fāṭimīde al-Ḥāfiẓ Abū 'l-Maimūn ʿAbdalmaǧid (525-544 A.H.) weiter. Sein neuer Wesir war wieder ein Armenier, ein Sklave namens Yānis, der auch gleich 526 vergiftet wurde, da er erneut nach der absoluten Macht strebte. Schlimmer war jedoch Abū ʿAlī al-Ḥasan ibn al-Ḥāfiẓ, ein Sohn des Khalīfen, der nun als Wesir wirkte, sich aber in Wirklichkeit von seinen Anhängern zum Khalīfen ausrufen ließ und seinen Vater einkerkerte. Diese Anhänger, die mit einem Ringpanzer versehenen Jungen (صبيان الزرد) stellten eine heterogene Gruppe aus Soldaten und Anhängern anderer Parteiungen und Sekten dar[35]. Wie es nahelag, versicherte sich Ḥasan auch des Patriarchen, um sich an ihm schadlos zu halten. Er wurde im Flaggenmagazin (خزانه البنود) festgesetzt, bis die Kopten zahlten: Die Schreiber gaben von ihren Sklavinnen und die Kaufleute von ihrem Gelde ab. Der Usurpator erhielt so 1000 Dīnāre, bis er Gabriel freigab.

34 Die Übersetzer der Patriarchengeschichte sprechen von »a silk covering«. Es handelt sich aber doch bestimmt um ein geistliches Kleidungsstück. So dürfte غفارة (Ġaffāra) zu lesen sein. Wir stehen hier vor dem Kleidungsstück, das Alfred J. Butler (The ancient Coptic Churches of Egypt, Vol. II, Oxford 1970², p. 99) als »Cope (chappe) which must have a hood (chaperon) for bishops but not for priests« bezeichnet. Wir sind leider noch weit von einer wirklichen Geschichte der geistlichen Gewandung in Ägypten entfernt. Man wird an das im Abendland Cappa, später Pluviale genannte Kleidungsstück denken müssen (Joseph Braun: Die liturgische Gewandung im Occident und Orient, Darmstadt 1964², pp. 306-358). Wie hier, wird es auch in Ägypten ursprünglich ein festtägliches Mönchsobergewand gewesen sein für Gottesdienst und Processionen statt der gewöhnlichen schwarzen Cappa (Braun, p. 349). Man wird annehmen können, daß dieser Kapuzenmantel nur den Bischöfen und damit auch dem Patriarchen zustand, da sie allein Mönche waren.

35 Auch Kämpfe gab es, wie zwischen den Negersklaven (العبد السودان) und den Soldaten bei كوم الدرب, südlich von Kairo in der Gegend von اطفيح, wobei unter den ersteren ein ziemliches Blutbad angerichtet wurde.

Rettung brachte in der ganzen Situation ein Christ, nämlich der Gouverneur (والى) der Provinz Ġarbīyah: der Armenier Bahrām, ein Mann königlichen Geblütes — als »Krone des Reiches« (تاج الدوله) bezeichnet. Er war auch mit dem Emīr al-Ǧuyūš Badr al-Ǧamālī aus Akka gekommen in den Tagen des seligen al-Mustanṣir. Mit Hilfe der sich an ihn wendenden Soldaten kann er den Usurpator verjagen und den Vater befreien und als rechtmäßigen Herrscher wieder einsetzen (529 A.H.). Das zeigt erneut die Bedeutung der Armenier in Ägypten. Der Bruder des Befreiers, Amba Gregor, ein heiliger, den geistlichen Dingen zugewandter Mann, wurde Patriarch für die Armenier in Ägypten, die sich von nun an auch hier eigener geistlicher Führung erfreuen konnten. Nach dem Tode dieses Amba Gregor wurde ohne Schwierigkeiten in der Person eines gewissen Ananias ein Nachfolger bestimmt.

Offenbar die entscheidenden Emīre und zahlreiche ihnen anhängende Soldaten wollten nun den ungetreuen Sohn des regierenden Khalīfen gefangen nehmen und töten. Es scheint, daß der doch vor der Auslieferung des eigenen Fleisches und Blutes zurückschreckende Khalīf sie beruhigen wollte. Doch vergebens! Der Palast wurde umzingelt, und man schoß mit Pfeilen hinein. Die Belagerer forderten die Auslieferung des Emīr Ḥasan binnen einer Stunde. Andernfalls würden sie den Palast und alle anderen Khalīfenpaläste mit allem verbrennen. So suchten die Palastbewohner, bis sie den Sohn fanden. Der Vater stellte dem Sohn das Aussichtslose seiner Lage dar, die nur Quälerei und Tod für ihn bürge. Anschließend warf er ihm einen vergifteten Ring zu, wie ihn Könige für derart aussichtslose Situationen bei sich führen. Er sog daran und starb. Die wütenden Feinde stachen zwar später noch in seinen aufgebahrten Leichnam, konnten ihm aber nichts mehr anhaben. Einer der fanatischsten Gegner Ḥasans unter den Staatsemīren, Ruḍwān ibn Walḥaši, wurde vom Khalīfen zum Meister der Emīre (فحل الامرا) und zum Gouverneur der Westprovinz[36] gemacht. Tāǧ ad-Daulah Bahrām blieb Wesir vom Monat Ǧumādā I des Jahres 529 A.H. bis zum Rabīʿ II 531 A.H. (1135-1136). Er genoß hohes Ansehen bei dem Khalīfen, und sein Wort galt. So wurden die Christen von der Verwaltung auch gut behandelt und hatten Einfluß. Christen wurden Inspektoren (نظار) und Aufseher (مشارفين) in ganz Ägypten, in seinem Süden und seinem Norden und seinen Häfen (Grenzen)[37]. Damit war das Wort der Muslime schwach, während dasjenige der Christen Ansehen hatte. Das erweckte Gegenkräfte bei den Muslimen, die mit diesem Wesir unzufrieden waren und sich nach der Provinz Ġarbīyah, der Westprovinz, begaben zu Ruḍwān ibn Walḥaši, ihrem Gouverneur (Wālī), den sie als Meister der Emīre zum Eingreifen aufforderten, zur Rettung vom

36 Cf. Amélineau, l.c. (Anmerkung 25), pp. 186-187.
37 ص ٣٠, linea 10: ثغورها und nicht تغورها, wie gedruckt.

Schimpf der Armenier. Andernfalls würden viele Muslime Christen werden. Der Meister der Emīre sammelte eine Armee um sich. Man befestigte Qur'ānhandschriften an den Spitzen der Lanzen und brach auf. Als man zur grünen Moschee (مسجد الخضر) gelangt war, ließ er den Fluß überschreiten. Bahrām erfuhr davon und geriet in Todesangst. Er stellt fest, daß Gott den Muslimen die Herrschaft über dieses Land gegeben habe. Dagegen könne man sich nicht auflehnen. Bahrām weist auf das Einverständnis des Khalīfen mit seinen Handlungen hin, fordert die Armenier aber doch auf, mit Geld und Kindern nach Qūṣ[37a] zu gehen, wo er seinen Bruder Bāsāk zum Wālī gemacht habe. Von dort könne man mit allem in die Heimat ziehen und den Krieg vermeiden. Doch die Tapferen unter den Armeniern weisen darauf hin, daß sie 1000 Bogenschützen seien. Sie könnten die Welt bis vor die Tore Roms erobern. Doch Bahrām hörte nicht und eilte nach Qūṣ, wo der Aufstand auch schon ausgebrochen war. Die Muslimeinwohner hatten seinen Bruder längst getötet, weil die Nachricht vom Wesirat, also der Ernennung des Ruḍwān ibn Walḥaṣī, schon eingetroffen war. Die Leiche fand sich im Dung des Gouvernementsstalles für die Lasttiere. Bahrāms Krieger konnten der Lage nicht Herr werden. So zog sich der Wesir, sein Heer im Stich lassend, ganz allein zur weißen Klostergemeinschaft (الديارات البيض)[38] zurück und blieb in einer der Wohnanlagen dieses Weißen Klosters, während sein Gegner Kairo erreichte und von dem Khalīfen im Jahre 531 A.H. (1136/37 A.D.) zum Wesir gemacht wurde. In Kairo ging es gleich hart her. Der neue Wesir plünderte die Kirchen der Stadt und von al-Ḫandaq[39]. Weiterhin verbrannten die Muslime das bekannte Kloster der Armenier in az-Zuhrī[40], töteten ihren Patriarchen und alle Mönche des Klosters bei ihm.

Allerdings sollte auch der neue Wesir kein gutes Ende finden. Zunächst zeigte er aber seine Macht und bestimmte als neuer Wesir, daß Christen nicht in bedeutenden Ministerien beschäftigt werden sollten, auch nicht als Inspektoren und Aufseher. Außerdem sollten sie wieder ihre Gürtel als Erkennungs-

37a Qūṣ liegt weit im Süden in der Thebaïs II und ist ab 1086 als Bischofssitz nachgewiesen; Griechisch = Apollonopolis mikrá, Dioklētianoúpolis, Koptisch = Kos birbir (später barbir). Cf. C. Detlef G. Müller: Ägypten IV, in Theologische Realenzyklopädie, Vol. I (Berlin-New York 1977), die ober-ägyptische Faltkarte mit den Ortslisten (vor p. 513). Weiter: Aristide Calderini: Dizionario dei nomi geografici e topografici dell'Egitto greco-romano, Vol. I,2 (Madrid 1966, pp. 169-170, und Vol. II (a cura di Sergio Daris, Mailand 1975/77), p. 106.

38 Es dürfte sich um das von Schenūte dem Großen gegründete Kloster bei Atripe beziehungsweise Sōhāğ handeln, das weiter nördlich in der Thebaïs I genau an der Südgrenze zur Thebaïs II gelegen ist. — Cf. in der Übersetzung der Patriarchengeschichte die Anmerkung 3 auf p. 50.

39 Cf. Amélineau, l.c. (Anmerkung 25), pp. 220-221. Der koptische Namen dieses inzwischen verschwundenen Dorfes bei Kairo lautete demnach ϣⲁⲧⲥ.

40 Cf. Evetts, l.c. (Anmerkung 33), pp. 328-340 unter Nr. 15 und in der Übersetzung der Patriarchengeschichte die Anmerkung 7 auf p. 50.

zeichen umbinden und kein Pferd reiten[41]. Außerdem verdoppelte er für Christen und Juden die Kopfsteuer und teilte die Steuerpflichtigen in Kategorien ein: 4 Dīnāre und ein Sechstel, zwei Dīnāre und zwei Qīrāṭ (قيراط, κεράτιον)[42], ein Dīnār und ein Drittel und ein Viertel und dazu ein Dirham[43].

Nicht einfach scheint es gewesen zu sein, die christlichen Beamten aus den bedeutenden Ministerien zu entfernen. Es war nicht nur so, daß ihre Positionen von dem Khalīfen eigentlich garantiert waren, sondern auch so, daß sie unentbehrlich und nur schwer durch muslimische Fachkräfte zu ersetzen waren. Im Ermittlungsdiwān (ديوان التحقيق) wirkte, von dem Khalīfen protegiert, der Šaiḫ Abū Zikrī ibn Yaḥyā ibn Būlus. Er trug das دراعة genannte weite, vorne offene Obergewand mit Ärmeln und saß im Salon des Goldenen Tores auf einem besonderen Platz[44]. Unter Bahrām (Ende 530 A.H. = 1136 A.D.) hatten noch 12 vornehme Christen als Schreiber gewirkt. Der Šaiḫ wurde schließlich in seine Heimat, die Provinz Asyūṭ, verbannt, als zwei Muslime zur Verfügung standen.

Das Genick brach diesem Muslimwesir jedoch eine schwere Hungersnot und große Teuerung, die sich offenbar über längere Zeit hinzog. 534 A.H. (1139/40 A.D.) blieb dazu der Nilwasserstand ziemlich dürftig. Viel Land trocknete aus.

Für die Christen blieb die Lage jedoch nach wie vor prekär: Als Michael, Bischof von Ṣahraǧt[45], die Kirche von Minyat Ziftā[46] erneuert, die Liturgie gefeiert und sie dem Heiligen Georg geweiht hatte, erschienen die Muslime des Ortes, zerstörten die Kirche und machten eine kleine Moschee daraus. Der Bischof begab sich zum Wesir und suchte ihm klarzumachen, daß es sich um eine alte Kirche handele. Deshalb veranlaßte der Wesir auch die Rück-

41 Cf. Müller, l.c. (Anmerkung 2), p. 167.

42 Lateinisch: Siliqua(e). Karat ist ein am Mittelmeer übliches Gewicht und entspricht dem Gewicht des getrockneten Schotenkerns des Johannisbrotes = 0,189 gr. Somit ergeben 1728 Karat ein römisches Pfund. Karat wird auch Maßzahl für den Feingehalt eines Metalls (ein Solidus wog 24 Karat = 4,5 gr.). Cf. P.D. Whitting: Münzen von Byzanz, München 1973, p. 303.

43 Der Dīnār entsprach in etwa dem byzantinischen Solidus (circa 4,25 gr.); G.C. Miles: Dīnār in Encyclopédie de l'Islam, Vol. II (Leiden-Paris 1965²), pp. 305-307. — Den Dirhām kann man als Silberdrachme bezeichnen. Ein Gewicht von 12 Karat kommt ihm zu; cf. Adolf Wahrmund: Handwörterbuch der neu-arabischen und deutschen Sprache, Vol. I,1, p. 660.

44 Cf. Anmerkung 2 auf p. 51 der Übersetzung der Patriarchengeschichte.

45 Cf. Amélineau, l.c. (Anmerkung 25), p. 409: ⲥⲁϩⲣⲁϣⲧ. H. Munier: Recueil des listes épiscopales de l'Église Copte, Kairo 1943 (Publications de la Société d'archéologie copte, Textes et Documents), p. 79 sub voce صهرجت. Müller, l.c. (Anmerkung 37a), unterägyptische Faltkarte nach p. 512: Dieser Bischofssitz ist bereits 325 nachweisbar und liegt in der Augustamnika II (für die Chalkedonenser wohl Metropolitansitz dieser Provinz), Griechisch = Leontō, Koptisch = Nathō, Nathōpi (der arabische Name aus ⲥⲁϩⲣⲁϣⲧ ist sekundär).

46 Cf. die Anmerkung 6 auf p. 52 der Übersetzung der Patriarchengeschichte.

gabe und den Wiederaufbau. Eine neue Kirche wäre ja eigentlich nicht erlaubt gewesen.

Der Wesir Ruḍwān mußte übrigens vor einem Aufstand zu den Dirmāwiyīn-Arabern und weiter nach Syrien (الشام) fliehen. Aber er blieb dort nicht untätig, sondern kehrte mit Hilfe einer Truppe der Ġuzz[47] und der Araber, die ihn aufgenommen hatten, nach Ägypten zurück, wurde aber erneut besiegt und retirierte sich wieder nach Syrien. Der Imām al-Ḥāfiẓ veranlaßte ihn aber, zurükzukehren und mit seinen Angehörigen in einem Schloß Aufenthalt zu nehmen, wo er unbewacht blieb. Den vorhergehenden Wesir Bahrām, den Armenier, hatte Ruḍwān aus dem Weißen Kloster in sein Haus geholt. Der vornehme Herr (مولانا) al-Ḥāfiẓ wollte ihn später wieder zum Wesir machen. Doch er verzichtete und erklärte, daß er Mönch sei und nicht Soldat. Er blieb aber bis zu seinem Tode wohlversorgt in dem Schloß des al-Ḥāfiẓ. Nach seinem Tode veranlaßte letzterer die Beisetzung seines Sarkophages (تابوته) in der Kirche az-Zuhrī[48].

In Aṭfīḥ[49] gab es immer noch einen armenischen Bischof, der Patriarch der Armenier werden wollte. Er bat Amba Gabriel ibn Turaik, zu seiner Inthronisationsfeier zu erscheinen, um ihm seine Hand aufzulegen. Dieser kam aber nicht zu der Weihezeremonie, sondern verweilte zur Eucharistie in seiner Kirche. Außerdem brach er sein Fasten, um nicht zu dieser Handauflegung gezwungen zu sein. Offensichtlich sind die Beziehungen der Kopten zu den Armeniern — zumindest auf kirchlichem Gebiet — nicht so, daß der Ägypter hier einspringen würde. Es geht ja auch um die Kanonizität der Weihe, auch wenn man in der Frage der Zahl der zur Weihe benötigten Bischöfe vielfach flexibel gewesen sein dürfte[50].

Der Verfasser der Patriarchengeschichte scheint die Angelegenheit jedoch weit kritischer zu sehen. Er schließt nämlich als Begründung für die Zurückhaltung des Patriarchen einen Abschnitt über die Simonie an. Daher kann es durchaus so gewesen sein, daß dieser Armenier durch Bestechung, eben durch Ämterkauf zu seiner Würde zu gelangen suchte. Gerade die doch nur sehr wackelige armenische Patriarchenwürde für Ägypten kann das nahelegen.

47 Es handelt sich um ein Turkvolk, näherhin um die Ongut (Öngüt), die in der Süd-Mongolei an der Grenze Chinas Christen waren (Wilhelm Barthold: Zwölf Vorlesungen über die Geschichte der Türken Mittelasiens, Darmstadt 1962², pp. 127-128). De facto handelt es sich bei den Ongut nur um eine lose Verbindung von Stämmen. Seit dem IX. Jahrhundert spalten sich westliche Gruppen zunehmend von dem Gesamtverband ab, ziehen weiter nach Westen und sind militärisch vielfach unentbehrlich, so für das Reich der Fāṭimīden. Ausführlich P.M. Holt: Ghuzz, in Encyclopédie de l'Islam, Vol. II (Leiden-Paris 1965), pp. 1132-1137.

48 Cf. Anmerkung 40.

49 Cf. Amélineau, l.c. (Anmerkung 25), p. 326. — Müller, l.c. (Anmerkung 45): Dieser Bischofssitz liegt in der Provinz Arkadia und ist ab 431 nachweisbar (wurde 1299 mit anderen Sitzen vereinigt); Griechisch = Aphroditópolis, Koptisch = Petpeḥ.

50 Cf. schon die Weihe Gabriels II. selbst.

Überhaupt sind es ja nur die Armenier, die — wegen ihrer Zerstreuung — bis in die Gegenwart mehrere Patriarchen- beziehungsweise Katholikoiwürden kennen[51].

Jedenfalls hat Gabriel gegen die Simonie Front gemacht. Der Terminus شرطونية (= Χειροτονία) sagt ja zunächst nur den Akt der Weihe durch Handauflegung aus. Bezeichnenderweise für die Zustände in Ägypten in arabischer Zeit bedeutet er für die Kopten auch Ämterkauf oder schlicht Simonie, beziehungsweise das Weihegeld[52]. Laut Patriarchengeschichte nahm Gabriel dieses nicht, für keine Bischofsweihe und niemals. Er verbot es auch grundsätzlich für die Presbyterweihe und berief sich auf Matthaios X,8b. Gabriel verfaßte auch ein Schriftstück (مسطور) bezüglich dieser Frage. Denjenigen, der derartiges Geld nahm, und denjenigen, der es bezahlte, suspendierte (منع) er.

Einer, der den Patriarchen kannte, wußte, daß er 53 Bischöfe weihte, und daß einst zu ihm ein Presbyter kam namens Buqīrah. Dieser wollte sich für Aḫmīm zum Bischof weihen lassen. Gabriel nahm das mitgebrachte Geld aber nicht an und lehnte die Weihe ab. Darauf suchte der Presbyter den Wālī al-ʿAhd auf, den Sohn des Imām al-Ḥāfiẓ. Diesen Khalīfensohn rief er um Hilfe an und bot ihm viel Geld. Der Patriarch widerstand aber und legte dem Khalīfen die in der christlichen Religion liegenden Gründe für sein Verhalten in einem Briefe dar. Al-Ḥāfiẓ akzeptierte, sorgte für die Befreiung des Patriarchen von jeglichem Druck in innerchristlichen Angelegenheiten und erhöhte seine offizielle Position eher. Um das Geld des Presbyters aber für die Christen zu retten, weihte Gabriel ihn zum Bischof einer anderen Diözese. Auf diese Weise hinderte er ihn am Abfall vom Christentum, rettete seine Seele und hieß ihn, das Weihegeld dem Vikar (وكيل) für das Kirchenland übergeben. Er solle es für die Kirchenpflege benutzen. Das Wachs(Kerzen)-Kloster (دير الشمع) wird dabei als vordringlich genannt[53].

Ein schwieriger Fall wurde der Sohn einer vornehmen Schreiberfamilie, der Abū ʾl-Yamon ibn al-ʿAmīdī hieß[54], der seine bisherige Lebenswelt aufgege-

51 Heute gibt es noch das Katholikat von Ejmiažin, das Patriarchat Jerusalem, das Patriarchat Constantinopel, das Katholikat von Sis in Antelias (Inṭilyās) bei Bairūt (Müller, in Friedrich Heyer: Konfessionskunde, Berlin-New York 1977, pp. 284-285).

52 Georg Graf: Verzeichnis arabischer kirchlicher Termini, Löwen 1954² (CSCO 147 = Subsidia 8), p. 66. — Hans Wehr (Lorenz Kropfitsch): Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart, Wiesbaden 1985⁵, p. 647.

53 Cf. Evetts (Anmerkung 33), pp. 192-196. Dieses Kloster war wichtig als Residenz des Patriarchen; gegen al-Fusṭāṭ drei Parasangen nilaufwärts. P. 195 wird von den Restaurierungsarbeiten durch Gabriel II. berichtet.

54 Evetts, l.c. (Anmerkung 33), p. 124 berichtet, daß dieser Schreiber als Presbyter den Sommer in der dem Apa Anūb geweihten Kirche und ihrem Hofe zu verbringen pflegte, wo auch die Patriarchen im Sommer Kühle suchten.

ben hatte und in der Sankt Georgskirche des Tonklosters (بدير الطين) im Gottesdienst (خدمه) wirkte. Er wurde leider beim Patriarchen verleumdet. Da dieser seinerseits sich nicht die Zeit nahm, der Angelegenheit in Ruhe nachzugehen, war der Schreiberssohn sehr beleidigt und verließ seine Religion. Der Patriarch nahm sich diese Affäre so zu Herzen, daß er sich später immer von hitzigen Wortwechseln zurückhielt und milde urteilte.

Ein Problem stellten noch die Äthiopier dar. Damals regierte dort die Zagwē-Dynastie und zwar der heilige Gäbrä Maryam (1100-1140) und der heilige Gäbrä Mäsqäl, genannt Lalibäla (1140-1180). Der Neguś versuchte, den ägyptische Metropoliten für Äthiopien mit Namen Abba Michael (vor der Weihe für Äthiopien Ḥabīb geheißen) dazu zu bewegen, mehr äthiopische Bischöfe zu weihen als zulässig. Da er sich weigerte, schrieb der Neguś nicht nur an den Patriarchen, sondern auch an den König Ägyptens. Ein Ukas des Khalīfats unterstützte daher das Ansuchen des Äthiopiers (فخرج امر الخليفه الى البطرك باجابته الى ما طلب). Der Patriarch erklärte dem Khalīfen jedoch die Lage. Mit bewegten Worten macht er klar, was die äthiopische Eigenständigkeit mit äthiopischem Patriarchen bedeuten würde. Geschickt warnt er auch vor dem, was ein starkes Äthiopien für die umgebenden Muslimstaaten bedeuten würde. Er, der ägyptische Patriarch als geistlicher Oberherr, verhindere sozusagen Angriffe der Äthiopier auf diese Muslimstaaten. Die Äthiopier würden wieder so aggressiv werden wie in den Zeiten der Pharaonen und Mosis. In einem Briefe warnte der Patriarch nun den Neguś vor seinem Vorhaben. Zugleich bekräftigte Gott, daß so alles rechtens wäre, indem zur Warnung ein Teil des äthiopischen Kaiserpalastes abbrannte und außerdem Teuerung (غلاء) und Pestilenz (وباء) ausbrachen, während kein Regen fiel. Das soll alles in dem gleichen Jahre passiert sein. Leider sind unsere Kenntnisse Äthiopiens in dieser Zeit so lückenhaft, daß dieses Jahr nicht mit Sicherheit bestimmt und der Wahrheitsgehalt dieser Überlieferung nicht geprüft werden kann[55]. Der Neguś soll nun laut Patriarchengeschichte an den Khalīfen geschrieben haben, um durch seine Vermittlung vom Patriarchen absolviert zu werden (ان يسال البطرك يحلله) und einen Segensbrief (كتاب بركه) zu erhalten. Der Patriarch habe auch in der Tat geschrieben und Gott habe sofort alles Leid von Äthiopien genommen.

Ein Jahr vor seinem Tode wurde Gabriel von einer schweren Krankheit geplagt, von der er aber genas. Leider ist über die Art dieser Krankheit nichts bekannt. Jedenfalls rechnete er nun bereits mit seinem Tode, der am 10. Parmûthi (Baramūdah) 862 A.M. (= 5, April 1146 A.D.J.), einem Freitag, erfolgte[56]. Das Synaxarium sieht die Krankheit jedoch nur als leicht an und

55 Velat, l.c. (Anmerkung 22), p. 19 datiert dieses Ereignis auf das Jahr 1140.

56 Die Patriarchengeschichte datiert weiter auf den 11. Šawwāl 539 A.H., der allerdings dem 6. April 1145 A.D.J. entsprechen würde. Nur der Wochentag (Freitag) würde stimmen. Diese

schreibt dem Patriarchen bei dieser Gelegenheit — gleich der Patriarchengeschichte — eine Schauung zu, in der ihm eine Prozession von Presbytern und Mönchen den Tod binnen eines Jahres voraussagt. Es handelt sich hier offenbar um eine feste Tradition. Das Synaxarium zum 10. Baramūdah sieht dabei Gott am Werk, der den Patriarchen vor den Menschen erhöhen wollte (اراد الله يظهر فضيلته للناس)[57].

Gabriel II. ist als großer Reformer in die Geschichte eingegangen. Zahlreiche Canones[58] sind unter seinem Namen überliefert und halten sein Andenken wach. Das schon bei seiner Einsetzung angesprochene Problem der unterschiedlichen Anaphorenformulare ließ ihm keine Ruhe. In den 32 Canones (auch als 30 überliefert), die sich an Bischöfe und Presbyter wenden[59], aber auch die Lebenshaltung der Laien reformieren wollen, behandelt er in Canon 26 die abweichenden Usancen Oberägyptens und sucht die vorliegenden Anaphoren unter den Namen Basilios, Gregorios und Kyrillos auch dort verbindlich zu machen. Die oberägyptischen Sonderformulare seien abzuschaffen. In Canon 3 wünscht er arabische Übersetzung und Belehrung der Gläubigen. Die Presbyter müssen Doxologie, Vaterunser und Glaubensbekenntnis auf Arabisch lehren.

Das führt zu der bleibenden Leistung Gabriels für die koptische Kirche. Alle Indizien deuten darauf hin, daß es dieser Patriarch war, dem es gelungen ist, die drei bis heute gültigen Anaphorenformulare in bohairischer Zunge durchzusetzen. Die ober-ägyptischen Eigenheiten, die dort noch gebräuchlichen anderen Anaphoren oder sonstigen Formulare, sind natürlich auf Saïdisch abgefaßt gewesen. Gabriel II. gelingt es, den bisherigen Siegeszug des Bohairischen fortzusetzen und den bohairischen Dialekt des Koptischen endgültig zu der maßgebenden Kirchensprache zu machen. Gleichzeitig läßt er — der faktischen Situation Rechnung tragend — verbindliche arabische Übersetzungen hinzufügen. Das koptisch-arabische Formular wird geboren und bestimmt nun die Zukunft, denn nur in Rückzugsgebieten ist jetzt noch mit einer des Koptischen mächtigen Bevölkerung zu rechnen. Der theologisch gebildete ehemalige Diakon Gabriel II. ordnet mit diesen und anderen Maßnahmen das liturgische Leben der koptischen Kirche völlig neu und bestimmt es bis auf die Gegenwart. Auch arabische Versionen der Bibel gehen auf den großen Patriarchen zurück[60].

Datierung mag auf die Kranklheit ein Jahr vor dem Tode zurückgehen. — Als Regierungszeit werden 14 Jahre und 6 Monate angegeben, eine Berechnung, die auf die Weihe in Alexandrien zurückgehen mag.

57 Pagina [952].

58 Wilhelm Riedel: Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien, Aalen 1968², p. 300. — Graf, Vol. II, pp. 324-327, 478, 484. — Burmester, The canons... (cf. die allgemeine Literatur zu Beginn).

59 Arabischer Text mit englischer Übersetzung der 10 Canones (= 2. Serie) bezüglich der Pflichten und des Lebenswandels der verschiedenen Kleriker bei Burmester, l.c. (Anmerkung 58).

60 Cf. Burmester, l.c. (Anmerkung 58).

Wichtig sind auch die Erbschaftsvorschriften, die der Patriarch erläßt. Wie bei den Ostsyrern, werden ebenfalls hier entscheidende Punkte des bürgerlichen Lebens der ägyptischen Christen von der Kirche in die Hand genommen und — ausgehend von der Bibel und der christlichen Überlieferung — geordnet.

Gabriel II. prägte somit in vieler Hinsicht der ägyptischen Kirche seinen Stempel auf.

61 Die arabischen Canones aus drei Büchern sind ediert bei كامل صالح نخلة l.c. (cf. die allgemeine Anmerkung zu Beginn), ص ٦٥–٩٢. — Von Antonios Mina ist angekündigt: Le Nomocanon de Gabriel II Ibn Turayk, étude, édition critique et index exhaustif, als Vols. 14-15 der Sammlung Patrimoine arabe chrétien (Jounieh - Roma).

MANFRED KROPP

Amharisch Čäbčä(b)bo — Trophäe?

Ich danke T.L. Kane und L. Ricci für wertvolle Auskünfte und — nicht immer zustimmende, aber stets fördernde — Kritik. Wenn ich meine Überlegungen hier veröffentliche, so nicht nur, weil sie ein grundlegendes Problem der äthiopischen Chronikensprache — ständige Interferenz einer »toten« Kultursprache mit lebendiger Volkssprache — betreffen, sondern auch, weil ich die Ansicht A.F.L. Beestons, dargelegt in seiner »autobiography« (In: Sayhadica. 1987. [L'Arabie préislamique. 1.] p. XIX) teile: »I have always held that a learned journal is the place not only for definitive results of research but also for a dialectical process in which hypotheses may be put forward for discussion which may either validate or invalidate them«.

In der »Geschichte der Galla« des Asmä-Giyorgis (AGHistGal = Asma Giyorgis and his Work: History of the Gālā and the Kingdom of Šawā. Ed. by Bairu Tafla. Stuttgart, 1987. (Äthiopistische Forschungen. 18.) hat der Bearbeiter einen amharischen *terminus technicus* ohne jede weitere Erklärung in seiner Übersetzung stehenlassen. Wir finden im *general index* S. 1014: »čabčabbo« (die angegebenen Stellen sind zu ergänzen) 371-377; 423; 457. Der *index of proper names and technical terms* weist S. 898 dieses Lemma nicht auf. In der Übersetzung der genannten Textstellen wird das Wort (im Englischen groß geschrieben wie ein Eigenname) zumeist in der Verbindung »Galla Čabčabbo« verwendet, so daß man zunächst an eine Untergruppe des Galla-Volkes denken könnte; S. 423 bzw. 457 jedoch bringt ein Krieger den Čabčabbo (des besiegten Feindes) jeweils seinem Souverän. Da auch die Mehrzahl der amharischen Wörterbücher den *terminus technicus* nicht erklären, bzw. im Zirkelschluß an den anzuführenden Stellen der Chroniken deuten, lohnt es sich, das Wort genauer zu analysieren. Dabei wird sich zeigen, daß Asmä-Giyorgis in der Benutzung des ungewöhnlichen Ausdrucks ganz von seinen Quellen abhängt.

AGHistGal, S. 370-71: Kaiser Susnəyos ist auf dem Feldzug gegen die Galla bei Guna. »Seine Helden häufen die *čäbčäbbo* der Galla auf wie Berge. Die Hälfte der Köpfe (*ar'əst* bzw. *rasočč*) der Galla bleibt allerdings wegen der hereinbrechenden Nacht noch in Händen der siegreichen Krieger… Man will die *čäbčäbbo* zählen, bricht aber bei 1.500 mit dem Zählen ab.« Dem entspricht in der Gəʿəz-Chronik (*PeS* = Chronica de Susenyos. Ed.

M.E. Pereira. Lisboa, 1892-1900; Aṣmä-Giyorgis hat höchstwahrscheinlich diese Druckausgabe benutzt; die Oxforder Hs. der Chronik aus der Sammlung Bruce ist bisher ein Unikum geblieben) cap. 58 (*T*(ext) S. 230), 380 ff; *Ü*(bers.) S. 177. Der Chronist gebraucht in seiner Schilderung *ar'əst* (Köpfe) und *čäbčäbbo* anscheinend unterschiedslos; Aṣmä-Giyorgis setzt zuweilen die Begriffe an den jeweiligen Stellen um. Pereira beließ *chabechabo* ohne weitere Erklärung in seinen »notas«; Bairu Tafla hat damit einen illustren Vorgänger für sein Verfahren. »Über den König gehen die *čäbčäbbo* wie ein wahrer Regen nieder. Der König befiehlt, sie im Kreis um sein Zelt zu legen, und sie werden in sechs *nabra* wie kreisförmige Vorhänge (zuriya mänṭolə'at) um sein Zelt gelegt«. Schon das Bild des Regens läßt etwas an den Köpfen zweifeln; hier wäre u. U. ein anderer Vergleich angebrachter. *Nabra* wird in *GV* (I. Guidis Vocabolario amarico. Roma, 1901.) 386 ohne Bedeutungsangabe nach der Chronik des Susnəyos (PeS 230, 393; 232, 442) gebucht. Pereira hat es, aus dem Kontext erschlossen, mit »volta« (Mal) wiedergegeben. In einer Etymologisierung, »die mir selbst Reinisch nicht verziehen hätte«, habe ich in einem ersten Moment daran gedacht, es — mit zweimaliger Metathese — an *anbar* (Armreif; also Ring, Kreis) zusammenzubringen. Ricci schlägt eine Verbindung mit »annäbabbärä. astänababbärä« (aufhäufen, aufschichten), also »Schicht, Lage« vor; der *terminus* bedarf weiterer philologischer Klärung, wie übrigens auch *am|nbar*, das Leslaus Comparative dictionary of Geʿez (Wiesbaden, 1987) 23 a ohne weitere etymologischen Bezüge bucht; als Quelle *Lt*, d.h. nicht näher spezifizierte Gəʿəz-Literatur.

Ob sich Köpfe oder etwas anderes besser zum Aufhängen in einer Trennwand oder Vorhang eignet, und was man in Äthiopien bei Häusern und Kirchen als Trophäen besiegter Feinde aufhängt, möge man zwei Tafeln aus E. Cerullis Etiopia Occidentale (Roma, 1933) entnehmen: Vol. 1. Tafel gegenüber S. 201: »Il recinto di S. Giorgio con i trofei dei nemici con le code delle fiere« (zu sehen sind an einer Rohrwand aufgehängte Kleiderfetzen bei einer Kirche in Kafa) und vol. 2. Tavola 26 gegenüber S. 147 (als Trophäen aufgehängte männliche Glieder bei den Galla in Wollega). Ich bin mir des zeitlichen und räumlichen Abstandes dieser Illustrationen zu den zu behandelnden Texten bewußt, verweise aber auf die Zeiten, Räume und Völker überspannende Koiné Äthiopiens in vielen Ausdrucksformen seiner materiellen Kultur; die angesprochenen Bräuche mußte noch Mənilək widerwillig dulden und erst Ḫaylä-Śəllase gelang es, sie nach und nach zurückzudrängen. Die angesprochenen Gegenstände — Kleider und Glieder der toten Feinde — sind zudem in allen Chronikentexten die üblichen Spolien und Trophäen, neben den Köpfen. Auf das übelriechende Ende solcher Zurschaustellung wird die Wahl des Einzelgegenstandes keinen Einfluß gehabt haben; Susnəyos verlegt aus diesem Grunde kurz darauf sein Feldlager.

AGHistGal, 372-373: Dieselbe Szene vor dem königlichen Zelt; Berge von *čäbčäbbo* aus dem Kampf gegen die Galla. Die Stelle entspricht PeS, cap. 58 (T 232), 430 ff; Ü 178. Allerdings wird der der dort stehende Satz »wä-amṣəʾu säläba-homu wä-arʾəsti-homu lä-Galla wä-wägäru bä-qədmä gäṣu (lä-nəguś) čäbčäbbo« zu einem wichtigen Beleg für die Interpretation werden. Pereira übersetzt *säläba* unspezifisch mit »despojo« (Beute, Spolie); wie wir sehen werden, für frühere Texte, etwa die Chronik des Claudius, durchaus angebracht, aber gerade für die Chronik des Susnəyos nicht mehr. Dillmanns Lexicon (DL 324) und GV 145 bieten daneben die spezifische und häufigste Bedeutung für diesen Kontext: Genitalien, die als Trophäen dem Feinde abgeschnitten und getragen, bzw. Belohnung und Ehrung heischend vor den Souverän geworfen werden. Die Belege für diesen Brauch aus dem äthiopischen Raum sind zahlreich: G.W. Huntingford: The Galla of Ethiopia. London, 1955. (Ethnographic Survey of Africa. North-Eastern Africa. 2.) 127; E. Haberland: Untersuchungen zum äthiopischen Königtum. Wiesbaden, 1965. (Studien zur Kulturkunde. 18.) 195-196. Zu den frühesten äthiopischen Belegen zählt *säläba* in den altamharischen Kaiserliedern; vgl. E. Littmann: Altamharisches Glossar. In: Rivista degli Studi Orientali. 20. 1943. 486b: abgeschnittenes scrotum als Trophäe. Der Beleg aus dem Lied XI,27 auf Kaiser Claudius; dazu weiterhin Pereira: Canção de Galawdewos. Lisboa, 1899. S. 13 und nota 4, wo auf die Gəʿəz-Chronik des Claudius (ed. Conzelman. Paris, 1895) verwiesen wird. Chap. 32 und 35 (texte 39; 41 und trad. 145, n. 2 und 146) bringen das Gəʿəz-Fachwort *ʿəlgät* (vgl. DL 955 »victoria, victoriae signum, i.e. membrum virile (caesi hostis) abscisum« mit den einschlägigen Bibelstellen und weiteren Belegen aus der äthiopischen Literatur). So eindeutig und klar jedoch die Bedeutung von *ʿəlgät* in den späteren Texten ist — z.B. direkt erklärt mit *zä-wəʾətu ʿabalä zärʾ* in BlundChron (= The Royal Chronicles of Ethiopia. Ed. H. Weld Blundell. Cambridge, 1922) 5,3 ff|208 — so muß doch gerade für die noch zu besprechenden Stellen aus den altamharischen Kaiserliedern und der Claudius-Chronik der allgemeine Sinn angenommen werden. Doch zunächst zu dem »schändlichen« Brauch:

Ludolf schreibt in seiner Historia Aethiopica (LuHist I, 16,21-22) über die Galla-Völker: »Adhaec necessum est, indicium caesi hostis (ʿəlgät: Aethiopes vocant) post pugnam afferre. Primo quidem capita, çeu honestissimum corporis partem attulerunt; at postquam de sexu imberbium dubitaretur, turpissimam viris amputavere. Res dictu foeda: numerant et cumulant exercitu coram; tamquam barbara ista fortitudo, sine textibus esse non posset. Sed hac ratione sciri non potest, hostis an socius fuerit occisus; id enim ex capite solum cognoscitur«. Diese Sitte gilt, wie wir noch sehen werden, spätestens seit den Galla-Stürmen auch für die christlichen Äthiopier, für die in ideolo-

gischer Rechtfertigung die betreffenden Stellen aus der Bibel, besonders über den Ahnherrn ihres Königshauses, David, Vorbild sein konnten. Die von Ludolf angeführte rationale »logificatio« für die jungen Gefallenen ist durchaus nicht übel, wenn man den außergewöhnlich schönen Menschenschlag der Äthiopier in Betracht zieht; allerdings ist auch der vorgebrachte Einwand zu bedenken. Es bleibt, daß man als Trophäe bei wichtigen Feinden zum Beweis der Identität sicherlich den Kopf brachte; ansonsten aber aus religiösen und magischen Gründen dem Feinde die Genitalien abschlug; als solche sind die Angaben für Trophäen insbesondere bei größeren Zahlen zu verstehen. Somit hat der Sprachgebrauch des vorher zitierten Satzes *säläba wä-ar'əst* seine präzise Bedeutung.

AGHistGal 374-375f: Susnəyos auf dem Galla-Feldzug in Bägəmdər; täglich werden 100, 50, 60 čäbčäbbo der Galla gebracht. Dies entspricht PeS, cap. 58 (T234), 505ff; Ü 180f. Zunächst werden in dieser Zahl Häupter der Galla (ar'əst) gebracht; die Krieger werden nicht müde, chabechabo heranzubringen.

AGHistGal, 422-423; aus dem dritten Regierungsjahre des Tewoflos, 1710-11 n.Chr.: der Rebell Tege (Tige) wird von Bauern in Wäramit getötet; sein *čäbčäbbo* zum König nach Yəbaba geschickt. Dem entspricht die Passage in der *KC* (Kurzen Chronik; Basset: Études sur l'histoire d'Éthiopie. Paris, 1882 (BassÉt), 66,27; 179: porta leur têtes; Übersetzung Béguinot (BégCA. Roma, 1901) 93: testa. Eine andere Version der KC, die sich genau für die Zeit von Kaiser Täklä-Haymanot I. bis Bäkaffa in sehr unterschiedliche Redaktionen auffächert, schildert das Ereignis ausführlicher und ersetzt *čäbčäbbo* durch *rə's* (Kopf; vgl. Hs. d'Abbadie Nr. 100).

AGHistGal, 456-457: Im Jahre 1844 n.Chr. besiegt ein Krieger der Yäǧǧu einen berühmten Galla-Krieger aus Wällo und präsentiert dem Kaiser Tewodros II. die Löwenmähne, die der Galla trug, sowie dessen *čäbčäbbo*. So hatte ich den Satz »anbäsa yä-läbbäsäw-n Galla« fußend auf Bairu Taflas Übersetzung und an der realen Situation orientiert zunächst verstanden: »Abay presented the Negus with the mane worn by the Galla as well as his čäbčäbbo«. Dies setzt eine für das Amharische äußerst ungewöhnliche Wortstellung in Aṣmä-Giyorgis' Stil voraus. Ricci übersetzt hier, der Grammatik und dem Sprachgeist des Amharischen angemessen: »Abay presentó al re il galla con la pelle di leone insieme alla sua testa (con i capelli, ancora attaccata al busto), e cioè, il corpo intero non spogliato neanche dei suoi indumenti di spicco«. Solange eine quasi-europäische (etwa: la crinière qu'avait vêtue le Galla; Aṣmä-Giyorgis beherrschte das Französische!) Satzstellung als bewußte stilistische Eigenheit des Autors nicht nachweisbar ist, kann dies natürlich nur die Übersetzung sein.

Will man sich in den gängigen amharischen Wörterbüchern über den Sinn

von *čäbčäbbo* informieren, so versagen sich die Werke von Baeteman, Gankin, Leslau und d'Abbadie. Guidi (GV 375) gibt die Definition »la testa dal collo in su«; sie wird sich als Übersetzung einer amharischen Definition, sehr wahrscheinlich des Kəflä-Giyorgis, erweisen. Als Belege führt er einige Stellen aus der Chronik des Susnəyos und aus der KC an. Auf die weitere Bedeutung »specie e segno di canto« wird im Zusammenhang mit der Bedeutung der Verbalwurzel zurückzukommen sein. Aläqa Dästa-Wäld, Enkelschüler von Kəflä-Giyorgis, gibt in seinem einsprachigen, ausführlichen Wörterbuch (Addis y-Amarəñña mäzgäbä qalat. Addis Abeba, 1962 a.m. = 1970 n.Chr.) S. 1176 b die Definition »Körperteil, oberhalb des Halses (so auch für *ras* S. 1150b). Als Beispiel folgt die amharische Version von 1 Sam 17,52 (David schlägt dem besiegten Goliat das Haupt ab); in den mir zur Verfügung stehenden amharischen Bibeln (United Bible Societies, 1962; Bəluy Kidan. Mäṣḥafä nägäśt (Gəʿəz-Amharisch. Asmara, 1974 a.m. = 1981|82) steht jeweils *ras* (Kopf). Weiterhin steht als Bedeutungsangabe in DTW Qʷändala (nach GV 285 nach hinten gekämmtes Haar nach Art der Krieger) und Qunčo (GV 289 »ciuffo«), eine Bedeutung, die nach freundlicher Auskunft von T.L. Kane als »modern hairdo, bang or bobs« (kurzgeschnittenes Haar, Bubikopf) überlebt hat; vgl. Amsalu Aklilu: Amharic-English Dictionary, p. 136.

Sicherlich werden an der genannten Bibelstelle, wie auch an vielen anderen der zuvor aus den äthiopischen Chroniken zitierten, *čäbčäbbo* und *ras* austauschbar und synonym gebraucht sein, aber es ist festzuhalten, daß es sich immer — von Goliat bis zum Jahre 1844 n.Chr. — um abgeschlagene Köpfe handelt, zudem in einer Funktion als Siegeszeichen in einer noch zu beschreibenden Zeremonie des Siegers vor seinem Herrn. Kopf im allgemeinen, einen lebenden, denkenden Kopf, kann *čäbčäbbo* nicht bezeichnen. Somit bleibt in Kenntnis der äthiopischen Realität zu fragen, ob die vielen abgeschlagenen Köpfe, die für manchen der überlasteten Helden wohl auch zum Transportproblem gerieten, nicht prüde, puritanische Euphemismen, bzw. Verschleierungen der Wirklichkeit sind. Auch dazu hätte die Bibel (AT) ein Vorbild gegeben, denn wenn man die in DL 955 *ʿəlgät* »Siegeszeichen, membrum virile« genannten Stellen nachschlägt, findet man oft nicht die wörtlichen Entsprechungen. Vgl. dazu generell E. Ullendorff: The Bawdy Bible. In: BSOAS. 52.1979.423-456; wieder abgedr. in: ders.: Studia Aethiopica et Semitica. Stuttgart, 1987. (ÄthFor. 24.) 236-267. Freilich bräuchte sich ein äthiopischer Chronist dieser Sitte nicht zu schämen, des Beispiels Davids wegen und weil — wie es in einer Chronik steht (GYoḥ = Annales Iohannis I, Iyāsu I, Bakāffā. Ed. Guidi. Paris, 1903. 246|264) — »der Hl. Geist es befahl!« Im Lichte dieser Erkenntnis sind noch weitere Stellen aus der äthiopischen Historiographie zu betrachten. Doch lohnt es sich, die frühesten

Nachrichten über diesen Brauch bei Völkern Äthiopiens und des Horns von Afrika sowie über den Zeitpunkt der Übernahme durch die christlichen Äthiopier anzuschauen.

Die Sitte ist nach Auskunft des arabischen Historikers und Geographen Ibn Saʿīd (Kitāb Ǧuġrāfiyā. Ed. Ismāʿīl ʿArabī. Bairūt, 1970, S. 98) aus dem 13. Jhdt. belegt; zitiert später bei Abū-l-Fidā': Taqwīm al-Buldān. Paris, 1840. S. 153f: Im Norden von Saḥarta, zwischen dem Nil (= Täkazze?) und dem Meer liegt das Land der al-Ḫāsa, die einen üblen Ruf unter den Völkern Athiopiens haben. Am berüchtigsten ist von ihnen, daß sie entmannen, wer ihnen in die Hände fällt, und daß sie die männlichen Glieder zur Brautgabe zählen und sich dessen rühmen«. El-Khasa sind nach E. Haberland und H. Straube: Nordostafrika. In: Die Völker Afrikas und ihre traditionellen Kulturen. 2. Wiesbaden, 1979. (Studien zur Kulturkunde. 35.) S. 82 tigresprechende Vasallen der Beni Amer, wenn die Identifikation über einen so langen Zeitraum aufrecht zu erhalten ist. Dieselbe Sitte wird für Bewohner des Horns von Afrika durch chinesische Berichte aus dem späten 12. oder frühen 13. Jhdt. bestätigt in einer Enzyklopädie der Sung-Zeit »Shih-lin Kuang-chi«, kompiliert von Ch'en Yüan-ching; vgl. Paul Wheatley: Analecta Sino-Africana Recensa. In: East Africa and the Orient. Ed. by H.N. Chittick and R.I. Rotberg. New York, 1975. S. 97: »When a marriage is to be arranged the bride's family announces the agreement by cutting off the tail of a cow in calf as (a gesture) of good faith. The period of betrothal starts from the day when the tail is cut, and the marriage can be consumated only after the cow has calved. The groom's family must respond to the cutting of the cow's tail as a pledge of the date (of betrothal) by bringing a severed »human tail« to the house of the bride. The »human tail« which serves as a betrothal is the male organ. When it arrives the bride's family welcomes it with music... Each marriage (consequently) deprives a man of his life...«.

Die äthiopischen Quellen setzen etwas später, für das 14. Jhdt., ein. In dem Feldzugsbericht des ʿAmdä-Ṣəyon wird Adal-Völkern der Brauch der Entmannung, nicht nur toter Feinde, zugeschrieben. Danach kann, auch wenn bekannt, er nicht Teil des äthiopischen Verdienstkomplexes in christlichem Umfeld gewesen sein, auch wenn natürlich die Verzerrung der Quelle durch die Sicht eines Klerikers immer zu berücksichtigen ist. Ein Jhdt. später hat sich, nach Ausweis der Chronikenfragmente über die Regierungszeit des Bä-Ǝdä-Maryam, an dieser Sachlage nichts geändert: Die Dobəʿa, ein Grenzvolk nach Adal, die sich empörten, werden gezüchtigt. Den Männern werden die Köpfe abgeschlagen. Die Frauen der Gefallenen müssen die Trophäen (Glieder) ihrer Männer als Schandzeichen tragen; vgl. Chronique des Zar'a-Yaʿeqôb et de Ba'eda Mâryâm. Ed. Perruchon. Paris, 1893. 146. Auch hier ist klar, daß der Brauch nichts mit der Triumphzeremonie der äthiopischen Krieger zu tun

hat, im Gegenteil, hier ist eine deutliche Anspielung auf die Schimpflichkeit des Verhaltens der Dobəʿa zu sehen, denen in gleicher Münze heimgezahlt wird.

Die nächsten Zeugnisse datieren erst wieder aus der Zeit des Gälawdewos (Claudius; Mitte 16. Jhdt.). In dem altamharischen Preislied auf seine Taten (XI,27), das schon angesprochen wurde, ist mit dem terminus *säläba* freilich nicht klar, ob Spolien allgemein, oder das Spezifikum gemeint ist, wie Littmann und Pereira (s.o.) meinen. Bei dem terminus *ʾəlgät* in seiner Chronik will der Bearbeiter Conzelman die frühesten Belege für den Brauch der Trophäen sehen. Nach genauer Durchsicht der Stellen ist der Sachverhalt textlich nicht eindeutig: Fanu'el, Feldherr des Claudius, bringt nach seinem Sieg über die Muslime seinem König die *ʾəlgät* (Siegeszeichen), an der ersten Passage paraphrasierend erläutert: »Pferde, Waffen, Kampfschmuck« (chap. 32 (T 39; Ü 145 und n. 2.). Auch bei der zweiten Passage bietet der Text über den terminus *ʾəlgät* hinaus keinen Anhalt für Conzelmans Übersetzung »trophées (sanglants de l'ennemi)« (chap. 35 (T 41; Ü 146). Somit müssen die Belege aus der Chronik des Gälawdewos ausscheiden; *ʾəlgät* ist noch durchaus in der allgemeinen Bedeutung »Trophäe, Siegeszeichen« anzusetzen, wenn auch aus dem literarischen Sprachgebrauch kein gänzlich verbindlicher Schluß auf die Wirklichkeit zu ziehen ist. Der erklärende Zusatz des Chronisten, dessen Text in vielem eine Sonderstellung in der äthiopischen Historiographie einnimmt, kann auch so gedeutet werden, daß er gerade eine im realen Leben gängige Definition des Wortes für seinen Text ausschließen will.

Den ersten sicheren Beleg, daß christlich-äthiopische Krieger ihren gefallenen Gegnern die bestimmten Siegeszeichen abnehmen, finden wir in der Chronik des Śärṣä-Dəngəl (Ende des 16. Jhdts., also nach dem Galla-Einbruch). Der Sprachgebrauch dieser Chronik bietet darüberhinaus interessante Beispiele für die Verwendung der Wörter *säläba, čäbčäbbo* und *rəʾs*. CRHistSD (= Historia Regis Sarsa Dengel (Malak Sagad). Ed. Conti Rossini. Paris, 1907.) 38,33 ff; 45: ... Man schlägt ihnen die Köpfe ab (*arʾəst*); die ganzen Spolien (*säläba*), die man ins Zelt ihrer Majestät brachte, zählten 150 Trophäen (*čäbčäbbo*)«. Ähnlich 45|53: »Man brachte ihrer Majestät die Spolien (*säläba*), nachdem man ihnen die Köpfe (*arʾəst*) abgeschlagen hatte, mehr als 80 Trophäen (*čäbčäbbo*) an der Zahl«. *Čäbčäbbo* erweist sich hier als der spezifische Ausdruck für die dem König in förmlicher Zeremonie dargebrachte Trophäe; hier alles Köpfe. Hingegen wird einem Rebellen, S. 73|84 einfach der Kopf abgeschlagen, wie auch die beiden Köpfe des Yəsḥaq und des türkischen Paschas (75,14 ff|86) friedlich vereint nach dem Siege des Śärṣä-Dəngəl auf einem Teppich vor dessen Zelt liegen. Der Türkentöter Yona'el bringt — erstaunlicherweise — das Haupt (*rəʾs*), nicht den *čäbčäbbo* des Paschas zu seinem König (74|85). 129,20|147 die für unsere Frage

wichtigste Stelle: Ǝqubä-Mika'el legt den Türken einen Hinterhalt. Er tötet viele, raubt ihre Panzer und Helme, spoliert auch ihre Glieder (*säläbä näfəstomu*), ungefähr 70 an der Zahl, und zwei Offizieren schägt er den *čäbčäbbo* (Trophäe, Kopf) ab. Der Sache nach tendiert der Sprachgebrauch von *čäbčäbbo* in diesem Text nach »Kopf« hin, allerdings immer mit der Konnotation »dem König dargebrachte Trophäe«.

Wenn der Kleriker und Beichtvater (qes Haṭe) des gleichen Kaisers, Baḥrəy, in seiner Geschichte der Galla (zena-hu lä-Galla; ed. Guidi im Anhang zur Chronik des Śärṣä-Dəngəl. Paris, 1907. S. 228|203) schreibt, Särsä-Dəngəl habe Hunderten von Galla-Männern die Köpfe abschlagen lassen und damit »Adora, das ist ein weiter Platz« gefüllt, so könnte auch ein Euphemismus für das ja nunmehr bezeugte *ʾəlgät* bzw. *näfəst* vorliegen. Für »Adora«, das Guidi, S. 203 n. 1 nicht zu deuten wußte, bietet sich das arabische »dawra« (vgl. Lane, 930 »a round tract of sand, with a vacancy in the middle; and sometimes people sit and drink there«) an, hier, wie auch andere arabische Lehnwörter, mit dem Artikel und in dialektaler Aussprache übernommen »ad-dora«; erinnern wir uns daran, daß auch Susnəyos Trophäen wie runde Vorhänge um Zelt aufstellen ließ. Die Geschichte des Baḥrəy gehört, wie die Chroniken des Claudius, Śärṣä-Dəngəl und Susnəyos, in eine sprachlich stark vom Arabischen beeinflußte Epoche der äthiopischen Historiographie. L. Ricci verdanke ich den Einwand, ob es sich bei Adora, im Goǧǧam in von Galla beeinflußten Gebiet, nicht einfach um ein Toponym handle. Dem Inhalt nach werde er, ein Hinweis, für den ich herzlich danke, an amharisch *arada* »Platz, Markplatz« erinnert, aus dem Galla-Wort *araddaa* (vgl. Gene B. Gragg: Oromo Dictionary. East Lansing, 1982. 17).

Für die Zeit des Susnəyos bietet die KC, über die Chronik hinaus, eine weitere aufschlußreiche Stelle: Im 16. Jahre des Susnəyos (1622 n.Chr.; BassÉt 27,13-14; 130; BégCA, 45: ʿArkä-Śəllus (ein Galla) tötet den Rebellen Yona'el und bringt dessen Spolien (*säläba*) zum König. Basset erklärt in note 255 den Brauch, Genitalien als Trophäen zu nehmen; seine Ansicht, daß dies die erstmalige Erwähnung für das christlich-äthiopische Milieu sei, ist durch die besprochene Stelle aus der Chronik des Śärṣä-Dəngəl überholt. Die Erzählung hat ihre Parallele in der Chronik des Susnəyos (cap. 67 (T 265),7 und cap. 67 (T 268), 84 ff; der Chronist berichtet, Galla hätten den Yona'el getötet und nach *ihrer* Weise beraubt, d.h. verstümmelt (*säläbä*). Soweit stimmt er mit der KC überein. Dann aber folgt, man habe sein Haupt über Angot, seine *Hand* aber über Amhara zum König geschickt. Es liegt nahe, daß der Chronist, der die Bibel kennt (zum Euphemismus *Hand* vgl. E. Ullendorff, loc. cit., S. 441), hier diesen Ausdruck, sei es aus Prüderie, sei es aus Respekt vor der hochgestellten Persönlichkeit des Yona'el, wählt, die Galla aber in Wirklichkeit und ganz nach *ihrer* Sitte dem König den »kom-

pletten Mann« als Trophäe schickten. Der weitere Sprachgebrauch des Chronisten war schon in Verbindung mit Aṣmä-Giyorgis' Exzerpten erörtert worden; weitere Stellen wären noch cap. 33,45; 36,26.

Auch hier weiß ich mich in profundem Dissens mit L. Ricci, der zu Recht daran erinnert, daß die Hand in Äthiopien »... è l'organo (di regola la mano destra) con cui l'uomo agisce e offende *materialmente*, mentre il capo è il motore di ogni azione e sentimento aggressivo«. Diese Auffassung wird gänzlich bestätigt vom Fətḥa nägäśt, Kap. 49 (Ausgabe Guidi, 317|516f), wo für den Dieb und Gewalttäter das Abschlagen der rechten Hand, bzw. auch der rechten Hand und des linken Fußes vorgesehen ist; weiterhin im historischen Beispiel, wenn Mənilək II. nach der Schlacht von Adua äthiopischen Kollaborateuren (ascaris) der Italiener eben die rechte Hand und den linken Fuß abschlagen läßt. Aber da handelt es sich um gerechte Bestrafung des Übeltäters an den ausführenden Organen seiner Untat, und eben nicht um das Nehmen von Trophäen eines (ehrenhaft!) besiegten Feindes, für das andere Vorstellungen maßgebend sind, auch im Falle der Galla und des Rebellen Yona'el. In äthiopischen Chroniken liegt mir nur das Beispiel des Adal-Fürsten Maḥiko vor, dem man nach seiner Niederlage und Tod Haupt, Hände und Füße abschlägt und sie dem König Zär'a-Yaʿqob als Trophäen schickt. Doch kann hier eine weitere Untersuchung der einschlägigen Texte sicherlich neues Material zutage fördern.

Aus der KC wären noch zwei Stellen anzuführen, an denen *čäbčäbbo* verwendet wird, beide aus dem vierten Jahre des Bäkaffa (1724-25 n.Chr.); BassEt 85,11ff; 201 = BégCA 112: die *čäbčäbbo* der getöteten Rebellen Amḫa-Iyäsus, seines Vaters Konis, des Asallafi Elyas und des Darye werden dem König vor die Füße geworfen, sowie alle weiteren Trophäen. Béguinot übersetzt konsequent »teste«; Basset: »jetèrent les cadavres et tout le butin« trotz seiner zitierten note 255.

Die Annalen des Bäkaffa (GYoh 297|318) bieten dazu keinen Parallelbericht. Allerdings finden sich in diesen — offiziellen — Annalen des öfteren Stellen, in denen Trophäen mit dem Gəʿəz-Wort ʿəlgät bezeichnet werden: 22,7: »albasä qətulan wä-ʿəlgätat« (beachte die schon eingangs erwähnte Einheit von Kleidung und Genitalien der Toten); 26,24; 102|5; 104|106 u.ö. 177,22f|187 bietet die einzige mir bekannte Stelle, für die gleichzeitige Verwendung der beiden Wörter: »wä-mätäru ʿəlgäto wä-čäbčäbbo-hu« = on lui coupa les parties sexuelles et la tête«. Die Chronik von Iyasu I. bietet eine genaue Schilderung der Zeremonie der Trophäenniederlegung vor dem König und veranschaulicht zugleich, weshalb nach einem großen Sieg manche Trophäe »unerledigt« bleiben mußte. Dem Bericht aus dem Jahre 1704 n.Chr., Feldzug gegen die Gibe (GYoh 262/282f) ist erklärend nur wenig hinzuzufügen, daher sei er in einer — leicht von Guidis Übersetzung abwei-

chenden — Fassung hier gegeben. Er ist die authentische Grundlage, auf der Bruces paraphrasierende Schilderung (vgl. HabKö, 1965-196 mit den weiteren Angaben) beruht:

»An diesem Tage ... nahm der König auf seinem Thronsitz Platz, er hatte ein blendendes Kleid angezogen, ließ vor sich sieben Standarten aufstellen und befahl seinen kampfestüchtigen Kriegern, die Trophäen (ʿəlgät) der Unbeschnittenen vor ihm niederzulegen. Diese kamen, nach ihrem Rang geschmückt, zu Pferd oder zu Fuß. Folgendermaßen verläuft diese Zeremonie für jeden einzelnen von ihnen: Der Reiter besteigt sein Rennpferd und trägt seinen Schild am linken Arm; in der (linken) Faust hält er zwei Speere und den Zügel. Mit der Rechten ergreift er Schild und Speer des getöteten Feindes. Auf dem Buckel (wörtl. Nabel) des Schildes hängt die Trophäe und die blutgetränkten Kleider werden an den Flanken des Pferdes festgebunden. Dann läßt er sein Pferd geradeaus loslaufen. Sobald er sich dem König nähert, preist er überschwenglich seine Tapferkeit und ruft: »Dein Diener, Iyasu, dein Diener! Sieh' nur her, mein Herr, wie ich ihn (den Feind) herausgefordert und niedergestreckt habe! Mich selbst gebe ich für dich als Opfer hin! Du schenkst mir sicherlich Amt und Würden!« Manche sprechen dabei über (künftigen) Erbbesitz (an Land) oder eine Lebensstellung, andere über sonstige Anliegen (wörtl.: Beschwerden). Auch wenn einer es lange hinzieht, gebietet man ihm nicht zu schweigen, ebensowenig wie man den, der sich kurz faßt, dazu anhält, länger zu sprechen; nein, jeder wie es ihm beliebt. Mit seiner Rede fertig, wirft er vor den König, was er in der Rechten hält. Dann ergreift er einen der Speere aus seiner Linken. Er wendet sich ab und galoppiert wie zuvor davon. Dies wiederholt er je nach Zahl seiner Trophäen. Danach steigt er vom Pferd und wirft sich zu Füßen des Königs nieder (wo er seine Auszeichnungen erhält). Die Zeremonie ist für die Fußsoldaten die gleiche. So verfuhren die Helden des erhabenen Königs Iyasu an diesem Tage. Die Trophäen der Unbeschnittenen türmten sich wie ein Haufen Korn. Und als man von morgens bis abends nicht damit fertig war, ließ man den Rest.«

Ähnliche Schilderungen noch BlundChron 27/241; 37/255; 5/208, wo das gleiche Bild: »die Trophäen türmen sich wie ein Haufen Korn im Felde des Reichen«, zusammen mit einer ironischen Anmerkung über die anwesenden Frauen, die sich fragen, was dies sei, obwohl sie es doch genau wüßten. Ein ähnliches Motiv in einem Beschwerdebrief an Ras Mikaʾel, der natürlich mit einer langen schmeichelhaften Lobrede auf den Ras eröffnet wird: »Nach deinem Siege türmten sich die Trophäen (hier das Fachwort: *əskit* Genitalien) derart, daß die dabeistehenden Frauen fürchteten, keinen Mann mehr zu sehen; vgl. Hs. d'Abbadie 153, fol. 1 ff. Dieses Wort wird sonst benutzt, wenn es sich um die Sache ohne Bezug auf ihre Funktion als Trophäe handelt.

Wie sehr dieser Brauch und die Zeremonie Teil des Brauchtums im christlich-äthiopischen Reich geworden war, beweist die Reflexion des Chronisten Abägaz (vgl. BlundChron, 191 f|476 = Conti Rossini: Cronaca Reale d'Abissinia, 29|100): Das Reich Delnaʿads ging an die Zagʷe verloren, weil der König seinen Kriegern befahl, bei der Niederlegung der Trophäen zu sprechen: »Durch die Macht Delnaʿads« und nicht mehr »durch die Macht des Herrn«. So habe er es in der Heiligenvita des Yəmrəḥannä-Krəstos gefunden.

Ein letztes Beispiel aus der KC; Viertes Jahr des Bäkaffa; BassÉt 86,3f; 202 = BégCA 113: weil man ihn irrtümlich für einen Rebellen hält, schlägt man dem Sändäq Yoḥannəs den *čäbčäbbo* ab; Basset (und Nachfolger): »il fut mis en pièces«. Béguinot: »tagliarono la testa«. An solchen Beispielen wird deutlich, wie tastend und inkonsequent noch die Bassetsche Pionierarbeit an diesem schwierigen Text war, auch wenn sie große Bewunderung verdient, und wie zuverlässig im Detail die Übersetzung von Béguinot ist.

Die schon angeführte Stelle aus der Susnəyos-Chronik (cap. 58 (T 232), 430ff = Ü 178) ist in der Differenzierung von *säläba, ar'əst* und *čäbčäbbo* zu übersetzen. »Sie brachten die Genitalien und die Köpfe der Galla und warfen sie (in der üblichen Zeremonie) als Trophäen vor sein (des Königs) Angesicht«. Im Blickpunkt steht damit bei *čäbčäbbo* die Funktion als Siegeszeichen in der für den Krieger wichtigen Zeremonie. Darunter wird man im Einzelfall sicherlich, besonders bei einem berühmten, unbedingt zu identifizierenden Feind, den Kopf verstehen können, bei vielen namenlosen Feinden, wo es nur auf die Tatsache und den Gewinn des Tötens ankommt, werden — synonym zu *'əlgät* und *säläba* — die Genitalien gemeint sein. An manchen Stellen wird *ar'əst* (Köpfe) oder *əd* (Hand) als Euphemismus zu entlarven sein.

Zum Abschluß sei ein Ausblick auf die Form und die Etymologie des Wortes angefügt. Olga Kapeliuk schreibt zur Bedeutung dieser Nominalform im Amharischen (les noms terminés par la voyelle -o en amharique. In: Guirlande pour Abba Jerôme. Paris, 1983. 275-285. bes. S. 280): »... du point de vue de leur sens (noms en -o rattachés à une racine verbale): le produit ou le résultat d'une action, l'action elle-même, l'instrument d'une action». Da es sich in unserem Falle um eine konkrete Sache handelt, die durch eine Aktion ihre Form gewinnt, wird man sich für »das Ergebnis einer Handlung« entscheiden können. Bliebe noch die Frage: welche Handlung? Wie viele reduplizierte und vierradikalige Wurzeln ist *čäbäččäbä* wohl onomatopoetischen Ursprungs; dafür spricht der Wechsel mit *čäbäččäbä* »in die Hände klatschen« und *čäbčaba* »eine vom Händeklatschen begleitete Gesangsart« (GV 375; 849; DTW 1176b), eine Bedeutung, die auch *čäbčäbbo* haben kann. Als Grundbedeutung wäre anzusetzen »rhythmisches Schlagen und dessen Lärm«. Dies führt zu der in den Wörterbüchern angegebenen Bedeutung »(Korn) dreschen« (Baeteman 494; Gankin 436a). Das Weitere sind einsehbare Verschiebungen und bildliche Ausdrucksweisen, wie sie etwa auch dem deutschen »dreschen« in reichem Maße anhaften. DTW gibt als synonym *wäqqa* — jemanden hart schlagen, den Feind im Kampf töten; die weiteren Verben *arrädä* und *q^{w}ärräṭä* erscheinen mir zu sehr aus dem biblischen Beispiel mit David und Goliat extrapoliert, zumal sie die anderen Wörterbücher nicht verzeichnen. Hingegen sind im Supplement zu Guidi (GVS 114) »battere (di persone) di piccoli colpi« und «verkaufen, absetzen, (billig)

verkaufen (d.h. Schlag auf Schlag)« gut bezeugt. *Čäbčäbbo* somit das Ergebnis des auf den Feind Eindreschens«; vgl. dazu das beliebte Bild »wie ein Haufen Korn« für die niedergelegten Trophäen. Sollte sich der terminus weniger auf Köpfe und mehr auf die anderen Trophäen beziehen, bzw. sich an ihnen entwickelt haben, so würde eine grob sexuelle Metapher mitschwingen, die — bei diesem Thema nicht verwunderlich — in vielen Sprachen, etwa in alemannischen Fastnachtszoten, ihre wörtlichen Parallelen hat.

MICHEL VAN ESBROECK

Une homélie arménienne sur la dormition attribuée à Chrysostome

Copiée en 1307 en Crimée, la grosse collection homilétique qui porte aujourd'hui la cote 116-118 dans le fonds arménien de Paris[1] a conservé parfois des pièces devenues quasi uniques: sur 978 feuillets écrits en trois colonnes s'aligne un répertoire d'une richesse exceptionnelle pour l'ensemble de l'année liturgique. L'homélie dont nous traitons ici se trouve dans le codex 117, fol. 158va à 163^{rc}. On peut croire qu'elle aurait déjà été publiée beaucoup plus tôt: les textes attribués à Chrysostome sur la Dormition n'existent pratiquement pas. L'examen du manuscrit explique la chose: plusieurs feuillets sont irrémédiablement mutilés de quelques lignes au bas des colonnes, et un trou a également fait disparaître plusieurs mots dans la colonne 159ra et son verso correspondant 159^{vc}. Ces séries de petites lacunes n'engageaient certes pas à une publication. Cependant, grâce à des homélies parallèles, attribuées à Zacharie le Catholicos, il est possible de remplir les lacunes avec une sûreté quasi-absolue, sauf dans les trois dernières colonnes mutilées, fol. 162^{v}a, b, et c et fol. 163^{r}a. Pour ces passages qui décrivent la Dormition proprement dite, nous n'avons trouvé nulle part un modèle parallèle. Les conjectures seules peuvent donner une idée de ce qui a disparu.

Les textes parallèles arméniens dont nous nous sommes servis sont les suivants. Dans le manuscrit Matenadaran 3791, un gros Florilège écrit avant 1453, fol. 42^{v}-50^{v}[2]: *Du bienheureux Zacharie. Discours sur la sainte Nativité de notre Seigneur Jésus-Christ Dieu*; ce texte permet de combler les lacunes au bas de 150va, ^{vb} et ^{vc}, 158^{rc}-159va, 160vb, 169^{rc}-61va et 163rb. Dans le manuscrit Matenadaran 7443, un Tônapatčar daté de 1353[3], à la fin de l'année liturgique, on trouve fol. 596va-601vb la pièce suivante: *De Zacharie le caholicos et de Moïse Kherthogh sur le Transitus de la Mère de Dieu et de son image*. Ce texte permet de combler les lacunes au bas des colonnes 160rb et ^{rc}, 160va, 162ra, ^{rb} et ^{rc}.

Ces deux adaptations de Zacharie le Catholicos (855-877) ne sont pas

1 F. MACLER, *Catalogue des manuscrits arméniens et géorgiens*, Paris 1908, p. 60.

2 O. EGANYAN, A. ZEYTOUNYAN et P. ANTHABYAN, *C'ouc'ak jeṙagrac' Maštoc'i anvan Matenadarani*, t. 1 (Erévan, 1965), p. 1085.

3 Id., t. 2 (Erévan, 1970), p. 533.

isolées: dans le ms. Matenadaran 1007, qui date du XI/XIIe siècle[4], on trouve encore une homélie de Zacharie sur la Dormition, qui s'avère un condensé réécrit en style plus simple de l'homélie attribuée à la fois à Zacharie et Moïse Kherthogh, fol. 428vb-439rb. Ce Tônapatčar a toutes les chances d'être celui de Moïse Kamrǰajorecʿi, qui travaillait à la fin du Xe siècle[5]. Ce recueil mentionne comme modèles antérieurs Aristakès, Cyrille de Jérusalem et Zacharie le Catholicos. Enfin, une homélie de Zacharie sur l'Annonciation se trouve aussi au début du ms. 7443, fol. 15^{r}-21^{r}. Il s'inspire beaucoup du texte chrysostomien, surtout dans le paragraphe final[6].

L'examen du texte de Chrysostome par rapport à ses deux adaptations ne saurait être mené dans le cadre d'un article. Observons cependant un fait qui saute aux yeux: la partie qui touche la Dormition elle-même n'a pas été reprise parce qu'elle plaçait l'apôtre Thomas comme l'auteur principal de la découverte du tombeau vide. En Arménie, cette fonction était déjà remplie par Barthélémy au moment où Zacharie transpose. En conséquence, dans les deux textes où il traite formellement de la Dormition, il remplace le récit en usant de Moïse Kherthogh, dans un texte à vrai dire perdu, mais largement récupéré par la légende de Hogeacʿ Vankʿ, dans une correspondance fictive entre Sahak Ardzrouni et Moïse de Khorène qui mentionne des personnages du XIe siècle[7]. L'autre adaptation zacharienne, dans le ms. 3791, dérive le thème de l'homélie vers la Nativité: cette opération lui a cependant valu de garder mieux que le ms. 7443 un grand nombre de passages plus conformes à l'homélie chrysostomienne. Mais même Zacharie simplifie le style vraiment difficile et archaïque de son modèle. Nous sommes donc renvoyés, pour la traduction en arménien, avant le IXe siècle.

Car il s'agit bien d'une traduction du grec. A elle seule, la citation de Prov. 29,2 le prouve indubitablement[8]. Le grec y est déjà par lui-même fort éloigné de l'hébreu: ce dernier écrit «Quand les justes se multiplient, le peuple se réjouit», ce que les LXX rendent par »Ἐγκωμιαζομένων δικαίων εὐφρανθήσονται λαοί«. La bible arménienne donne pour ce passage: *Ի գովութեան արդարոց, ուրախ եղիցին ժողովուրդք*, qui traduit excellement les LXX. Notre traducteur arménien écrit: «Par la commémoration des justes, les peuples brillent». Non seulement il n'a probablement pas identifié le passage cité dans l'Écriture, mais il a dû lire ἐπιφανήσονται dans un modèle grec sans doute perturbé à cet endroit. Le pluriel «les peuples» garantit la dépendance des LXX, indépendamment de l'usage de la traduction arménienne de la bible. Le

4 Id., t. 1 (Erévan, 1965), p. 457.

5 Voir P. ANTHABYAN, «*Tônaptčar*» *žołovacoun*, dans *Banber Matenadarani*, t. 10 (1971), p. 118.

6 Paru dans Handes Amsoreay 101 (1987), p. 487-503.

7 Edité dans *Srboy hôrn meroy Movsēsi Xorenacʿwocʿ matenagroutʿiwnkʿ*, Venise 1843, p. 283-296.

8 Dans le chapitre 1.

tout indique un modèle grec à postuler en amont de l'arménien. Dès le début, on peut rétroverser sans redondance, à partir du ms. 3791, un peu plus complet: ὁ κτίστης τῶν κτισμάτων καὶ ὁ δημιουργὸς καὶ ὁ ἀρχιτέκτων τῶν ὅλων. Comment traduire *պայծառանան տեսարանք իշխանական մտաց մերոց* sinon en grec φαιδρύνεται τὰ τῆς ἡμῶν ἡγεμονικῆς νοήσεως ὁράματα[9]? Ces exemples suffiront à illustrer combien nous rencontrons, dans cette homélie arménienne, un auteur grec très cultivé, dont le contexte et le contenu seul de l'homélie permettent peut-être d'entrevoir la personnalité.

Pour situer l'homélie grecque sous-jacente, il restent quelques critères: les passages théologiques sur la Trinité et l'Incarnation, le degré d'évolution dans les louanges mariales par rapport à l'homilétique grecque parallèle, et enfin la situation du récit même de la Dormition au regard des innombrables récits qui ont foisonné en grec et dans les autres langues. Mais il faut auparavant saisir le plan de cette homélie, plus travaillée qu'elle n'en a l'air à première vue.

I. Exposition et actualisation du thème (1-6)

1. La fête de la Vierge dépasse celle des saints d'autant que le soleil dépasse toutes les autres lumières: ainsi elle frappe nos intellects.

2. Triple actualisation: aujourd'hui l'univers et les immortels tressaillent, aujourd'hui l'Esprit saint coule positivement, aujourd'hui les aspects négatifs sont éliminés.

3. Triple intercession de la Vierge: en positif liée à l'abondance de la moisson d'été, la mort corporelle acquiert un sens positif, les puissances hostiles sont repoussées.

4. Au regard des macarismes des Pères et des prophètes, la Vierge reçoit infiniment plus: la Trinité l'a choisie.

5. Comment ce choix réalise l'incarnation, comment le Fils est en la Vierge.

6. Comment la mère de Dieu est Theotokos.

II. Louanges du mystère exposé précédemment théologiquement (7-9)

7. Ce qui s'est fait grâce à Marie
   (1) élévation au dessus des Chérubins.
   (2) la croix salvatrice et rituelle.
   (3) écrasement du mal.
   (4) l'arbre de Vie est accessible.

9 Également dans le même chapitre, peu avant la citation qui reprend le verbe.

(5) la source de l'Esprit irrigue l'univers.
(6) destruction des idoles.
(7) l'eucharistie abolit le temps.

8. Attributs scripturaires sur les tons de la musique:
(1) Jardin d'Eden
(2) Arche de Noé
(3) Buisson inconsummable
(4) Arche d'Alliance
(5) Urne d'or
(6) Surgeon qui a fleuri
(7) Chandelier à sept branches

9. Les dons de Marie à l'Univers:
(1) le Soleil de Justice
(2) la Montagne du refuge comme église *katholikè*
(3) la Toison rationnelle de Gédéon
(4) la Nuée légère d'Isaïe en Égypte avec les anachorètes
(5) suppression des malédictions d'Adam
(6) abolition des souffrances d'Eve
(7) la Colonne de lumière

III. Récit de la Vie de la Vierge jusqu'a la dormition (10-18)

10. Naissance de Marie selon le protévangile de Jacques.
11. Choix de Joseph par les prêtres, soumission religieuse de Joseph.
12. Visitation, craintes de Joseph et apaisement grâce à l'ange.
13. Ordalie de Marie et Joseph par les prêtres. Virginité après l'enfantement.
14. Dialogue de Marie et Jésus au temps de l'Ascension.
15. Chronotaxie et derniers onze ans de la Vierge.
16. Récit de la Dormition de la Vierge.
17. Arrivée de Thomas et discours théologique de Pierre.
18. La Vierge dans le Paradis

IV. Épilogue de l'auteur

19. Humble supplique et prière de l'homéliste.

L'homélie dont il convient de rapprocher le plus la nôtre serait celle de Theoteknos de Livias, écrite pour le 15 août sur le même thème, dans l'orbite de Jérusalem: l'ancienneté du manuscrit qui la contient et de la collection homilétique mariale elle-même est à placer avant André de Crète et Jean

Damascène[10]. Qu'il en soit de même dans notre homélie, on le voit au début du chapitre **8** qui annonce une énumération sur les tons musicaux: si l'octoéchos était déjà en usage, ainsi que les canons liturgiques classiques sur les quatre tons droits et les quatre tons plagaux, l'orateur aurait assurément placé huit attributs mariaux scripturaires et non sept comme il le fait, sur la base de la pure gamme musicale. On est donc renvoyé avant 700, et vraisemblablement du côté de Jérusalem où la fête a en quelque sorte son berceau naturel. Comme l'observe A. Wenger à la suite de Dom Capelle à propos de l'homélie de Chrysippe de Jérusalem, les lectures du 15 août du lectionnaire de Jérusalem sont celles commentées par Chrysippe[11]. Le début du Ve siècle n'est donc pas exclu pour le cadre très estival de l'homélie, qui réunit harmonieusement les allusions au climat plantureux de l'été et les fastes de la libéralité de la Vierge dans la vie spirituelle.

Mais entre l'homélie de Theoteknos et la nôtre, la différence est notoire: la présence massive de sections fortement théologiques (**4**, **5**, **6** et **17**) et l'armature très élaborée du discours contrastent avec les rapprochements diffus et inattendus de Theoteknos[12]. Pour la théologie, on ne peut manquer de remarquer, combien dans le chapitre **4-6** et dans le discours de Pierre (**17**) qui en fournit une sorte de raccourci, le chemin de l'exposition est toujours d'abord la Trinité, ensuite l'Incarnation, enfin la Theotokos. Cet accent d'abord trinitaire apparaît aussi dans la profession de foi demandée par Pierre au grand prêtre dont les mains viennent d'être arrachées alors qu'il attentait à la dépouille de Marie: «Crois-tu au Verbe intemporel Jésus Christ?» (**16**). Toutes les autres légendes placent ici une confession incluant Marie.

L'opposition temporel/intemporel est partout fortement marquée. En face d'une théologie si cohérente et forte, on est évidemment tenté de se demander si l'auteur est chalcédonien ou monophysite, voire hénoticien. Les deux natures (*bnout'iwn*) sont en effet «mélangées sans confusion». Le mot «mélanger» était déjà largement employé par Grégoire de Nazianze, particulièrement dans les épitres à Clédonius[13]. Notre homéliste distingue celui qui oint et celui qui est oint, celui qui divinise et celui qui est divinisé. Dans le discours final de Pierre (**17**), ce dernier insiste également sur «le mélange de la divinité sans mélange», mais il déclare aussi: «à partir de deux essences complètes, une essence complète», où on pourrait subodorer une thèse

10 A. WENGER, *L'assomption de la T.S. Vierge dans la tradition byzantine du VIe au Xe siècle*, Paris 1955, p. 103 et 272-291.

11 Id., p. 102, note 6.

12 Id., p. 104-105.

13 P. GALLAY, *Grégoire de Nazianze. Lettres théologiques* (Sources Chrétiennes 208), Paris, 1974, p. 42, nº 31.

monophysite d'une nature après l'union. Le mot «*goyacʻoutʻiwn*» que nous avons rendu par essence, pourrait aussi bien se traduire par existence. Il ne s'agit en tous cas pas de nature *bnoutʻiwn* (celles-ci sont nettement distinguées), ni de *goyoutʻiwn*, hypostase.

La formation érudite philosophique de l'auteur ne fait pas de doute. Cependant, si on considère les deux grands florilèges arméniens anti-chalcédoniens, celui de Timothée Elure du côté sévérien, et celui de Komitas du côté julianiste, la problématique de notre théologien semble entièrement dépassée[14]. Si on se réfère à l'ardent propagandiste monophysite que fut Jean Rufus, il est intéressant d'observer ce qu'il écrit vers 500 dans les Plérophories: il parle d'un pieux ascète qu'il connut à Antioche et qui devait prendre le parti de Calendion. «Il poussa l'impiété jusqu'à appeler le Christ un homme Théophore et un homme assumé, et la sainte Vierge la mère du Christ, et à affirmer dans le Christ la confusion, le mélange, la dualité et autres choses analogues que nos Pères orthodoxes (entendez monophysites) rejetèrent ensuite. Si quelques-uns des saints Pères les ont dites, en toute simplicité assurément, ce ne fut pas pour professer qu'il y eût deux Fils ou deux personnes ou deux Christs ou deux natures, mais ce fut pour établir et pour affirmer que l'Incarnation était véritable et complète, comme nous l'apprenons par leurs écrits et leurs livres»[15]. Du côté orthodoxe, deux auteurs du milieu du VIe siècle ont également des passages théologiques dans des homélies mariales. Abraham d'Ephèse dans son homélie sur l'Annonciation, juste après avoir décrit l'union du Verbe Dieu avec la chair prise de Marie, ajoute: Ἀλλὰ μηδὲ τῇ ἀφράστῳ ἑνώσει σύγχυσιν ἀγάγῃς μηδ᾽ ὁποτέρας φύσεως ἀλλοίωσιν προσδέξῃ. Mais n'ajoute pas à l'ineffable union le mélange, et n'apporte à aucune des deux natures une transformation[16]. On voit combien les chalcédoniens étaient également attentifs à rejeter les expressions qui s'étalent dans notre homélie. Pierre de Jérusalem, dans son homélie sur la Nativité vers 551, consacre également deux longs chapitres au même thème théologique en se gardant d'introduire la moindre notion de mélange, ou de transformation[17]. Il résulte de tout ceci que l'homélie sur la Dormition a toutes les chances d'être antérieure au concile de Chalcédoine.

En fait c'est surtout de Proclus que les expressions théologiques du pseudo-

14 K. TER-MEKERTTSCHIAN et E. TER-MINASSIANTZ, *Timotheus Älurus' des Patriarchen von Alexandrien Widerlegung der auf der Synode zu Chalcedon festgesetzten Lehre*, Leipzig 1908; K. TER-MKRTČĖAN, *Knikʻ hawatoy əndhanur surb Ekełecʻwoy yułłapʻaṙ ew s.hogekir harcʻn merocʻ dawanutʻeancʻ yawurs Komitas katʻułikosi hamahawakʻeal*, Ējmiaicn, 1914.

15 JEAN RUFUS, *évêque de Maiouma. Plérophories*, ed. F. NAU dans *PO*, t. 8 (Paris, 1911), p. 146-147.

16 M. JUGIE, *Homélies mariales byzantines*, dans *PO*, t. 16 (Paris, 1922), p. 445.

17 M. VAN ESBROECK, *L'homélie de Pierre de Jérusalem et la fin de l'origénisme palestinien en 551*, dans *OrChrP*, t. 51 (1985), p. 46-48.

chrysostome arménien doivent être rapprochées: on y trouve l'insistance sur «sans mère dans le ciel et sans père sur terre»[18], et aussi la quasi-nécessité de justifier le titre de Theotokos. Dans la bouche de Pierre, le passage par la Trinité et l'Incarnation permet d'affirmer: «Et c'est pourquoi nous l'appelons Theotokos» (**17**). Bien sûr le titre de Theotokos est déjà utilisé dans l'ensemble de l'homélie, mais la longue explication de Pierre pour justifier l'appellation fait penser avant tout à la situation de Proclus en face de Nestorius.

Si nous examinons alors les louanges de la Vierge (7-9), on peut observer également des archaïsmes. Les attributs scripturaires du chapitre huit sont introduits par des formules «j'appelerai», «je nommerai» et «j'invoquerai» qui laissent entendre que le titre dégagé de l'Écriture n'est pas encore engagé dans une litanie mariale, comme il le sera de manière de plus en plus mécanique, non seulement dans l'hymnologie, mais dans une série d'homélies, en particulier celles attribuées à Grégoire le Thaumaturge, dont la diffusion doit être placée à l'époque de l'Hénotique de Zénon[19]. Les sept attributs centraux sont tous cultuels dans l'ancienne alliance: on ne peut manquer de faire le rapprochement avec l'homélie de Jean II de Jérusalem qui introduit par une série de «j'ai reconnu» ou «j'ai pris pour type ou exemple typologique» les sept composantes du propitiatoire de l'ancien temple, transposés dans l'expiation céleste où l'Esprit culmine dans l'Ogdoade finale de la Pentecôte, allusion à la Sainte-Sion comme chambre haute de la Pentecôte[20].

Le chandelier liturgique aux sept branches sert subtilement de passage aux dons de la Vierge répartis comme ceux de l'Esprit en sept catégories (**9**). Parmi ces dons, il en est deux qui portent exactement dans la même direction la recherche de l'auteur. Dans les sept dons de Marie à l'Univers il y a la montagne de refuge, assimilée à celle dont Daniel tire le rocher qui détruit et frappe l'idole sans que l'homme n'ait coopéré à le retirer de la montagne: ce rocher est le Christ, né sans l'aide de l'homme, qui a jeté les fondements de l'Église catholique, dit le texte, nous avons traduit *Katholikè*, car le rocher est évidemment celui du Golgotha sur lesquel la Katholikè de Constantin a été construite, ou plus exactement le tombeau neuf de la basilique constantinienne à Jérusalem[21]. Il est difficile de ne pas situer cette homélie à Jérusalem même, avec une pareille application spontanée. L'autre actualisation est celle qui touche la nuée légère décrite par Isaïe 19,1, qui elle aussi a provoqué la

18 E. SCHWARTZ, *Concilium universale Ephesenum*, vol. 1, pars 1 (Berlin 1924), p. 104,25. On pourrait même p. 106,22-23, où Proclus invite à ne pas couper le Christ du Dieu Verbe, entendre une réaction contre les expressions comme «celui qui oint et celui qui est oint».

19 Cf. M. GEERARD, *Clavis Patrum Graecorum*, t. 1 (Turnhout 1983), n° 1775, 1776 et 1784.

20 M. VAN ESBROECK, *Jean II de Jérusalem et les cultes de S. Etienne, de la Sainte-Sion et de la Croix*, dans *AnBoll*, t. 102 (1984), p. 117-124.

21 *Ibid.*, p. 131-132.

chute des idoles d'Égypte, cette nuée légère sur laquelle le Seigneur était assis: l'auteur ajoute, tout en commémorant la fuite en Égypte de l'Évangile, que les fruits en sont les bienheureux anachorètes Antoine, Paul et Macaire et leurs innombrables émules. On sait que Jean de Jérusalem passa une partie de sa jeunesse auprès des anachorètes d'Égypte[22]. Les noms ainsi évoqués sont les plus anciens et les plus célèbres: ils sont morts environ et respectivement en 341, 357 et 390. Le dernier a parfaitement pu être connu personnellement de Jean de Jérusalem. Ce qu'il paraît nécessaire d'expliquer, c'est que dans un texte aussi éloigné et aussi typologique, l'Égypte idolâtre classique de l'Ancien Testament soit spontanément et explicitement évoquée par son contraire le plus absolu, illustrant ainsi de manière actuelle la force de la citation d'Isaïe 19,1. On notera enfin l'importance donnée à l'apparition de la Croix, premier facteur de vie parmi les réalisations rendues possibles par Marie au chapitre **7**. À nul endroit le symbole n'est plus plénier qu'à Jérusalem, non seulement à cause des Inventions, mais aussi à cause de l'apparition de la Croix en 351, de la Vision de Constantin et de celle de Porphyre de Gaza en 392, le premier staurophylax de Jérusalem[23].

Ainsi donc le récit de la Dormition qu'il nous reste à examiner se situe-t-il d'emblée dans un contexte hiérosolymitain ancien. Et de fait, plusieurs bizarreries par rapport aux récits courants invitent à une date ancienne. Les chapitres **10-15** se présentent comme une courte Vie de la Vierge, terminés par le récit de la Dormition (**16-17**). Bien que en accord fondamental avec les données du Protévangile de Jacques, l'histoire de Joachim et d'Anne, puis celle de Joseph et Marie, n'en comportent pas moins plusieurs traits rares. Très rare est l'exégèse d'Isaïe 29,11-12, où la lettre scellée donnée à un homme qui connaît les lettres signifie la Vierge donnée à Joseph, et à nouveau la lettre donnée à l'homme qui ne sait pas les lettres est la Vierge donnée à saint Jean, au pied de la Croix. Cette exégèse nous semble jeter une lumière sur l'exégèse impossible de l'Ode 23 de Salomon[24], qui permettrait de l'aligner sans trop de peine sur ses parallèles nettement mariologiques. La majorité des interprètes place les Odes au début du IIe siècle[25]. Aussi remarquables sont les fondements de la crainte de Joseph, et pourquoi il veut répudier Marie en secret: la présence divine à laquelle Joseph croit parfaitement lui inspire la crainte même, fondée sur l'expérience divine dans l'Ancien testament. L'explication de la parole de l'Ange «Ta femme» entend également écarter toute mésinter-

22 H. GRÉGOIRE et M. KUGENER, *Marc le Diacre. Vie de Porphyre de Gaza*, Paris 1930, p. LXXIV et A. GUILLAUMONT, *Les «Kephalaia Gnostica d'Évagre le Pontique*, Paris 1962, p. 92.

23 M. VAN ESBROECK, *Jean II de Jérusalem*, p. 126-129.

24 M. LATTKE, *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis*, Bd 1 (Göttingen 1979), p. 142-145.

25 ID., Bd. 3 (Göttingen, 1986), p. 459 où Is. 29,11 ne figure pas au registre du dépouillement de la littérature afférente aux Odes de Salomon.

prétation visant à faire de Joseph le mari réel de Marie. Enfin la chronotaxie de la Vie de la Vierge permet un recoupement remarquable: à 48 ans, lors de l'Annonciation, Marie dialogue avec le Christ, et onze ans plus tard elle accomplit sa dormition. L'homélie d'Eusèbe d'Alexandrie cite également un discours du Christ à l'Ascension adressé à sa mère, et où l'on trouve la même affirmation «Je n'enverrai pas les anges ni les archanges sur toi, mais je viendrai moi-même!»[26]. Or, cette homélie portait encore, grâce à la plus ancienne version géorgienne, deux formes indubitables *homéennes*, le *homoiousios* semi-arien étant en géorgien tout à fait différent de son homologue *homoousios*, comme l'a traduit la deuxième version géorgienne[27]. Ce fait permet de placer l'homélie au IVe siècle et d'entrevoir des apocryphes de la Dormition déjà en ce siècle réputé vierge de toute tradition en la matière. La plupart des Transitus situe cette déclaration du Christ, non à l'Ascension, mais peu avant la Dormition.

Le récit proprement dit de la Dormition (**16**) appartient au groupe le plus ancien: l'agresseur est le grand prêtre, et il n'y a pas de passage par Bethléem[28]. En dépit d'une grande discrétion dans les détails, on ne peut manquer de remarquer que l'arrivée du Seigneur de gloire se fait *invisiblement*. Il y a à cet endroit une lacune de près de douze mots. Elle nous paraît trop petite pour expliquer à cet endroit une mention du Christ venant prendre l'âme de Marie, selon le schème classique. En effet, «l'heureuse sainte» juste avant la lacune, est au nominatif, et les saints archanges associent *aussi* leur voix à celles de ceux qui sont descendus avant eux. Ceci oblige à donner un sens plus banal au moment même de la Dormition.

Un autre détail est singulier parmi les foisonnement des théories ultérieures: la Vierge, pendant les onze ans, a habité avec saint Jean dans la maison de ses parents à elle à Jérusalem. En fait la maison de Marie, mère de Jean-Marc, apparaît d'abord à Bethléem, qui fait concurrence à Jérusalem[29]. Plus tard, l'achat de la maison près de la Sainte-Sion sera évoqué avec insistance dans la Vie de la Vierge par Maxime le Confesseur[30], et on en trouve mention déjà chez Antonin de Plaisance vers 570. L'homélie ne nous dit pas où se trouvait la maison de Joachim et Anne.

Le problème de Thomas est le plus intéressant. C'est ici la seule mention où Thomas obtient d'ouvrir le tombeau où, à l'imitation du récit évangélique

26 M. VAN ESBROECK, *Version géorgienne de l'homélie eusébienne CPG 5528 sur l'Ascension*, dans *OrChrA*, t. 51 (1985), p. 292, n° 52.

27 IBID., p. 282 et paragraphes 28 et 74, p. 289 et 293.

28 M. VAN ESBROECK, *Les textes littéraires sur l'Assomption avant le Xe siècle*, dans *Les Actes Apocryphes des Apôtres*, ed. F. BOVON et alii, Genève 1981, p. 265-269.

29 IBID., p. 276-277, 281 et 283.

30 MAXIME LE CONFESSEUR, *Vie de la Vierge*, ed. M. VAN ESBROECK, Louvain 1986, p. XXIII-XXIV (CSCO, vol. 479).

pour le Christ, on ne trouve trois jours après que les bandelettes, et où il n'est absolument pas parlé du sort de la relique. On se rappellera que l'Histoire Euthymiaque présente Juvénal comme ayant appris l'ouverture du tombeau par Thomas[31]. On sait aujourd'hui que l'Histoire Euthymiaque ne doit pas être considérée comme entièrement fictive[32]. Par ailleurs, les concurrences entre les reliques constantinopolitaines de la Vierge commencent dès l'époque d'Eudocie et Pulchérie, qui font assaut de zèle non sans une défiance mutuelle[33]. L'absence de l'épisode de Thomas dans une série de Transitus anciens et parmi les plus anciens serait à expliquer à partir d'une censure, la relique ayant été obtenue par la très chalcédonienne Pulchérie, et la transmission du récit se faisant dans la ligne tout aussi orthodoxe du cycle de Denys l'Aréopagite et de Hiérothée. Ce cycle triomphe complètement dans le récit pseudo-basilien conservé en géorgien et lié à Justinien à Jérusalem[34].

La section **18** est intéressante parce qu'elle explicite typologiquement ce à quoi se réfère la mention fréquente «elle fut placée sous l'arbre du Paradis», dans les finales des homélies de Jean de Thessalonique[35]. Dans cette section, l'auteur transpose en millénarisme terrestre la création initiale de l'Eden, dessinant une félicité corporelle sur le plan même de la Genèse. On ne peut mieux illustrer la résurrection des corps anticipée par la Vierge.

De quelque côté que l'on se tourne, il y a donc de très sérieuses présomptions pour attribuer ce pseudo-chrysostome à Jean II de Jérusalem. Ce ne sera pas la première fois que l'orateur, peu estimé de Saint Jérôme pour son origénisme, mais dont l'œuvre eut incontestablement de l'ampleur, nous serait parvenue sous le nom de Jean Chrysostome[36].

31 E. HONIGMANN, *Juvenal of Jerusalem*, in Dumbarton Oaks Papers, t. 5 (1950), p. 267-268 pour les divers témoins de cette histoire.

32 A. WENGER, *L'Assomption de la T.S. Vierge*, p. 136-140.

33 M. VAN ESBROECK, *Le culte de la Vierge de Jérusalem à Constantinople aux 6e-7e siècles*, dans *Revue des Études Byzantines*, t. 46 (1988), p. 181-190.

34 M. VAN ESBROECK, *L'Assomption de la Vierge dans un Transitus pseudo-basilien*, dans *AnBoll*, t. 92 (1974), p. 125-163.

35 A. WENGER, *L'Assomption de la T.S. Vierge*, p. 57-58.

36 Cf. D. STIERNON, *Jean de Jérusalem*, dans le *Dictionnaire de Spiritualité*, t. 8 (1974), col. 565-574.

158va *Սրբոյն Յոհաննու Ոսկեբերանի ասացեալ ի ննջումն ամենաւրհնեալ*
Աստուածածնին:

1. *Արարիչն արարածոցն ճարտարապետն բոլորից սահմեալ գոյացոյց ի սկզբանէ*
զանազան լուսաւորս լոյս ծագեալ յերկիր որ հալածեալ վանեն զխաւար և զմութ
գիշերոյ, և յորժամ հպեալ մերձենան ի տեսարանս մեր համարձակութիւն շնորհեն և
զառաջի կացեալ էութիւն տեսանել տան. և ուրախացեալ հրճուեն զերևոյթ տեսանե-
լեացն մերոց՝ այսինքն լուսին և աստեղք և ջահք և մոմեղէնք, և գերիվերոյ
ամենեցուն արեգակն դիւրաւ շահաւորեալ անշիջանելի ճառագայթիւք որ հալածեալ
պարաբառնայ զխաւար և ընծայաբերեալ շնորհեն մեզ զլոյս: Այսպիսի ինչ գաղափա-
րեալ տպաւորի ի սիրտս մեր զուարճալից ուրախութեամբ, և յորժամ զսրբոց և
զմաքրելոց զյիշատակս տաւնախմբեմք և զսուր նահատակութեան յաղթանակ մարտի
նոցա կատարեմք, մաքրափայլ պայծարանան տեսարանք իշխանական մտաց մերոց
և լուսաւորեալ հրճուին աչք սրտից մերոց. և ամբարձեալ գերագոյն անցանեն[1]
158vb *[քան զգալի և զնիւթական զբաւսանս աշխարհածուփ կենցաղ]* ոյս մրրկածին*
զբաւսանաց, և վերաբարձեալ զերաթռիչ լինին միտք մեր ի բարձաբերձ և յանմահու-
թեան խորանսն ըստ գրեցելումն եթէ. յիշատակ[2] արդարոցն պայծարանան ժողո-
վուրդք: Իսկ որչափ արեգակն գերիվերոյ է և հրաշափառ քան զամենայն լուսաւորսդ
և խնկագոյն և տիրական է ամենեցուն. աննուազելի և անշէջ շահաւորեալ
ճառագայթ[3] իւրովք բազում մղոնս և ասպարէզս հեռագոյն ձգէ զտեսարանս մեր քան
զայլ լուսաւորացդ զոր յառաջագոյն յիշեցաք, այսպէս զսրբոյ և զամենաւրհնեալ
զԱստուածամաւրն և զանարատ կուսին զյիշատակն կատարեմք և զփոխման և
զհանգստեան աւր տաւնախմբեմք:

2. *Յայնժամ ուրախացեալ ցնծան երկինք և զուարճանայ երկիր տաւնակից լինին և*
ընդ մեզ ամենայն զաւրք անմահիցն:

Յայնժամ և պարգևք աստուածապետական հոգւոյն սրբոյ տարածի և իջեալ զեղու
յարարածս, և նոյնինքն ամենաւրհնեալ անարատ սրբուհին բարեխաւս լինի վասն
մեր և դրունք շնորհացն Աստուծոյ բանին յերկնից. և առատ և անչափելի ողորմու-
թիւն մարդասիրին հոսեալ եջաւորի[4] առ մեզ:

158vc *[Յայնժամ հերձին կտակք մեղաց մերոց և սորա ջնջին]*[5] ձեռագրութիւն*
յանցանաց մերոց պատշաճահորդի ճանապարհ մտից անշարժ յուսոյ մշտնջենաւոր
ուրախութեան. և բժշկեալ բացափարատին ցաւք տաժանելիք՝ դժնեա և ծանր
ախտակրութիւնք և հարուածեալ նեղութիւնք ի հոգւոց և ի մարմնոց մերոց:

1 Cf. Ms. 3791, fol. 42vb.
2 Ms. 3791: *յիշատակաւ.*
3 Ms. 3791: *ճառագայթիւք.*
4 Ms. *էջաւորի* parallèle à *եկաւորի.*
5 Cf. Ms. 3791, fol. 43vb.

3. *Եւ բարեխաւսութեամբ անարատ և ամենաւրհնեալ Աստուածածնի աւդք բարեձև
և չաՀաւոր և աւկտակար շնչեն մեզ և անձրևք և ցաւղք պտղազարդոյք արդիւնաւէտք
ստորաՀոսեալք ի բարձանց ի վայր իջեալք ծաւալին յանդաստանս սաՀմանաց մերոց
և պարարեալ բազմացուցանեն զանազան բուսոց և զտնկոց առատութիւն ի բնակա-
րանի մերում. և զեղուն Հնձանք մեր և զուբք և ամանք մեր գինով. և անբան պաճ-
արական անասունք մեր բազմածինք և բազմանան ի գնացս իւրեանց. և յոլովս
անցեալ շատանան ի թիւս անբաւս ի լրումն անկարաւտ բովականի մերում. քանզի ի
տաւնախմբել մեր զվերափոխումն յիշատակի Հանգստեան սրբուՀոյ անարատ ամեն-
աւրՀնեալ Աստուածածնին լռեալ դադարէ վաղաՀաս և տարաժամ մաՀ յաշխարՀէս
մերմէ, և ամենեքեան կատարեալ Հասակաւ ճանապարՀորդեալ գնամք ի գերեզման
որպէս ցորեան Հասեալ ի Հունձս որ անփո[փեալ ժողովի ի շտեմարանս և
159ra Հաւաքեալ առաջնորդեն Հրեշ][6]*տակք Հոգւոց մերոց և կառավարեալ Հանգուցանեն
ի գոգն ԱբրաՀամու: ՍրբուՀոյ անարատ Աստուածածնին բարեխաւսութեամբ փրկեա
զմարդիկ ի պիղծ և յանմաքուր դիւաց. պաՀպանէ և ի մարդոյ չարէ. և յատենի աւգնէ.
ի գետոցն և յորոգայթից պարսպէ. և գազանաց և յաւազակաց ամրացուցանէ և ի
մրրկածին ալեաց ծովու և ի պատերազմէ շրջափակեալ պարուրէ և զյարձակումն
թշնամեաց խորտակէ և ի շարժմանէ և յնկղմութենէ և ի Հրկիզութենէ. յաղմկէ և ի
խռովութենէ զքաղաքս ամրացուցանէ, քանզի զսա միայն ընտրեաց Աստուած
յամենայն ազգաց ծնանիլ ի նմանէ:*

4. *Սա երանեալ խմբեցաւ ի բոլոր ազգաց որ ընդՀանուր ոլորտս տիեզերաց են
բնակեալ: Պ[ատուեցաւ] և Ադամ [նախաստե]ղծն քան[զի ի ձեռացն] Աստուծոյ
գոյաց[աւ: Երանե]ցաւ ԱբրաՀ[ամ քանզի] բարեկամ [Աստուծոյ կոչե]ցաւ: Եւ
[Յակոբ] գովեցաւ քանզի [ընդ] Աստուծոյ ժուժկալեալ զաւտէկրիւ եղև: ԲարեՀամ-
բաւեցաւ Մովսէս քանզի զԱստուած ետես: ԲարեՀաճոյացան մարգարէքն քանզի
Հոգւոյն սրբոյ լցեալ զգալուստն Աստուծոյ յերկնից յերկիր քարոզեցին: Երջան-
կացան առաքեալքն քանզի մարմնով զբանն Աստուած ի վերայ երկրի տեսին և
159rb շաւշափեցին ձեռաւք իւրեանց * ի վերայ բանին կենաց: Իսկ անարատ սրբուՀին
գերազանց և անպատում և Հրաշափառ երանութեանց արժանի եղև. որ անդր և
վեՀագոյն է քան զմիտս և զլսելիս մարդկան վերանցեալ բանն. որ ի Հաւրէ նախ քան
զժամս և զժամանակս. որոյ ծննդեան Հայրն փառաց միայն է գիտակ. որ յարգանդէ
յառաջ քան զարուսեակ ծնեալ որդին որ ընդ Հաւրն է յէութեան և յաւիտենից. որ
աթոռակից է Հաւր. որ լոյս է անստուեր յանմատոյց լուսոյ Հաւրէ ճառագայթ և
կերպարան և նկարագիր էութեան ծնողին.և ծագումն Հրաշափառ յարփիափայլ
փառաց. պատկեր անպարագրելոյ և աներևութին Աստուծոյ: Անսկիզբն բան
յանսկզբնական Հաւրէ. Աստուած յԱստուծոյ. պատկերակից զոլով Հաւր բանն.
փառակից նորոգաւղ և պետական սուրբ Հոգւոյն. որում փառաց ցանկային վերանկա-
տել Հոգեղէն բանակք անմաՀիցն. և փափագեալ բաղձային աստուածակիր մար-*

6 Ms. 3791, fol. 43ra.

*գարէքն. և արդարքն և Թագաւորքն. և Հայրապետքն տենչային. գոնեա ընդ աղաւտ
տեսանել և ոչ ժամանեցին։*

5. *Իսկ սա բաւանդակաբար ամենաւրՀնեալ սրբուՀիս. զանբովանդակելի զՀուր
աստուածութեան անծախաբար յորովայնի իւրում կրեաց. քանզի որ ի Հաւրէ ծնեալ
159rc * անժամանակ բանն. որպէս զանձրև իջեալ յերկնից բնակեցաւ յանարատ և ի
մաքրափայլ որովայնի սուրբ կուսին։ Եւ զոր աւրինակ յայնժամ երբեմն զկողն
առեալ յԱդամայ. շինեաց զԵւայ՝ մարդ կատարեալ բաւանդակ գոյացութեամբ և
յԱդամայ ոչինչ ծախեալ պակասեցաւ, այսպէս առեալ բանին Աստուած մասն
յանդամոց մարմնոյ սրբոյ կուսին և տաճար. և ի սուրբ մարմնոյ երջանիկ կուսին
ոչինչ ծախեալ պարաբարձաւ. և ի մաքրափայլ յորովայնի սուրբ կուսին պարա-
գրեցաւ ի մարմնի անպարագրելի բանն Աստուած։ Եւ զանխառնելիսն խառնեաց
զմարդկութիւն ընդ աստուածութեան. և նորա ձևեալ Հրաշափառագործեցան բնու-
թիւնք. քանզի բնութիւն մարդկային խառնեալ միացաւ ընդ բնութեան Աստուծոյ։
Եւ որ երբեմն աւտար և անյանգ էին բնութիւնք ի միմեանց արդ եղեն մի՝ անշփոթ
խառնեալ և միացեալ և ոչ բնութիւն ծախեալ կամ պարաբարձեալ. այլ պաՀեաց
ամբողջ բանն Աստուած զերկուց բնութեանցն զյատկութիւնսն ի մի անձն և ի մի
դէմս միաւորեալ. և զոյգ ընթանան բնութիւնքն առանց պարաբարձելոյ բնութեան.
Հոգոյ բանականի միջնորդեալ աստուածութեան և մարմնոյ Թանձրացունի։ Եւ ծնեալ
լինի մանուկ անժամանակն Հին աւուրցն Եմմանուէլ՝ ընդ մեզ Աստուած և մարդ
[գոլով]։*

159va **6.** *Ա[րդ այսպիսի]*[7] * *գերազանցեալ և սքանչելի փառաց ժամանեալ եՀաս ամեն-
աւրՀնեալ սուրբ Աստուածածինն, քանզի յերկինս անմայր որդոյն Աստուծոյ՝ եղև
մայր յերկրի առանց երկրաւոր Հաւր՝ և անժամանակ ծնեալն ի Հաւրէ, ընդ ժաման-
ակաւ ծնանի ի մաւրէ՝ մերոյ փրկութեան ի մշտնջենաւոր լուսոյ Հաւր որդին այսաւր
անարատ կուսի լինի որդի և կոչի սակս փրկութեան Հեթանոսաց։ ԱՀա խորՀուրդ
մեծ Հրաշափառ և զարմանալի, քանզի Հայրն փառաց՝ ծնաւղն անսկիզբն որդոյն
յերկինս, արժանի արար զամեներջանիկ կոյսն լինել ծնող մարմնով ի վերայ յերկրի
անբաւելոյ բանին. քանզի զոր անՀասաբար ծնաւ Հայր զնախ յառաջ քան զարուս-
եակ որդին՝ այսաւր անճառաբար ծնաւ զնա սուրբ կոյսն Մարիամ. քանզի որ
յարգանդէ յառաջ քան զարուսեակ ծնեալն ի Հաւրէ սուրբ կոյսն իննամսեայ
ժամանակաւ, անսկզբնաբար կրեաց. յանարատ և ի մաքրափայլ յիւր յորովայնն։ Եւ
ընդ որում խաւսեցաւ Հայրն ամենակալ և ասէ. եթէ ընդ քեզ է իմ սկիզբն աւուրց
զաւրութեանց*[8] *՝այսաւր սկզբնաւորեալ անքննաբար ծնաւ յանարատ ի սուրբ կուսէն
ի Բեթղեէմ Հրէաստանի։ Եւ որ բանիւ պարաբարձեալ կրէ զամենայն, և որ
159vb Հրամանաւ [չր]Թանց իւրոց կառավա[րէ զարուս]եակս յերկ[նից յերկիր այս]աւր * ի
գիրկս կուսին շարաբարձաւ անժամանակ որդին՝ մանուկ գեռաԹիւ ժամանակաւ*

7 Ms. 3791, fol. 44va.
8 Le Ps. 109,3 est ici conforme à la bible de Zohrab.

աւուրց ամաց: Սա զանապական կաթն իւր արբոյց արարչին իւրոյ որ տայ կերակուր ամենայն կենդանեաց:

7. Եւ արու զի՞նչ ասացից կամ զի՞նչ խաւսեցայց. քանզի սա գերագոյն է ոչ միայն քան զառաքեալս և զմարգարէս և զնախաՀարս և զմարտիրոսս և զսուրբ վարդապետս այլ և քան զիշխանութիւնս և զպետութիւնս և քան զքերոբէս և զսերաբէս և քան զամենայն երկնային զաւրութիւնսն վերՀամբարձեալ սսեմ: Բայց յարարչական գերազանցեալ աներևոյթ և միեղ բնութեան, այլ քան զամենայն արարածս գերիվերոյ է. քանզի տերունեան մարմինն ի սորա բնութենէս զգեցաւ մարմին. և Հրաշագործ բանն ընդ աջմէ Հաւր նստի յաթոռս քառակերպիցն և երկրպագի յանմարմին Հոգեղէն և ի Հրեղէն բիւրաւոր բանակն:

Ի ձեռն սրբուՀոյ Աստուածածնին խաչ ծագեաց յաշխարՀս զաւազան զաւրութեան և կնիք ի դէմս ամենեցուն. և պաՀապն յելս և ի մուտս և ապաւէն երկրպագուացս ի Հրաշափառ գալուստն փրկագործաւղ. քաւչապետին մերոյ մեծի և
159vc կենագործաւղ անբաւին Աստուծոյ: *

Ի ձեռն սրբուՀոյ անարատիս. մաՀ մեռաւ դժոխք կործանեցան և բանսարկու թշնամին մարդկան լքեալ եղև ի ստորին սանդարամետս անդնդոց աքսորեալ եղև լեգէոն զաւրաւք իւրովք ջաղջաղեալ փշրեցաւ գլուխ կամակոր վիշապին փախուցելոյ աւձին ի վերայ ջուրցն և տուաւ կերակուր զաւրացն Հնդկաց ընդՀանուր Հեթանոսաց որք առին իշխանութիւն կոխել զաւձս և զկարիճս և գնալ ի վերայ զաւրութեան թշնամոյն:

Ի ձեռն ամենաւրՀնեալ Աստուածածնին տենչալի ճանապարՀ ծառոյն կենաց բացաւ. քանզի բոցեղէն սէրոբէն սուրբ և անմարմին զուարթունն զՀրեղէն սուրն անփոփեաց և մեզ ճանապարՀ բացեալ յաւրինեաց առ բաղձալի տնկոյն վայելչութիւն:

Ի ձեռն [անարատ] կուսին ա[ղբիւր ար]բուցեալ Հ[եղեղեց]աւ յերկրի. և վ[երածնու]թեամբ ջրով և Հո[գով զՔրիստո]ս զգեցաք. ե[ւ որդիք] և ժառանգք [եղ]եալ[9] նուիրեցաք վեր[ակ]արգիլ ժառանգակից Քրիստոսի. և զպատկերն զապականեալ Հին չարին խաբէութեան մերկացեալ ստորընկեցաք. և զկորըստական թիւնս չար վիշապին որ ի ձեռն աւձապատիր դաւաճանութեան Հեղաւ ի մեզ ի բաց մերկացաք. և մի պատկեր ի Քրիստոս կեանք և կենարար յամենեսին սպասաւորեալ դնի: *
160ra Ի ձեռն անարատ սրբոյ Աստուածածնին բագինք և բարձունք կոոցն մոլորութեան տապալեալ կործանեցան, և Հրեշտակք ընդ մարդկան պարեն ի Հոգևորական նուագսն, և գեղապանծ Հրճուանաւք Համաձայնեալ երգեն զերգս աւրՀնութեան արքային յաւիտենից:

Ի ձեռն ամենաւրՀնեալ Աստուածածնին բացեալ ժամանակք և յառաջեկաւորեալ անճառապէս յամենաւրՀնեալ որովայնէ նորա մարմին առեալ բնակեցաւ ի մեզ, և արտագործեաց փրկութիւն ի մէջ երկրի պատարագեալ ի Գողգոթայ բաշխեաց զանապական մարմին և զփրկաւէտ արիւնն իւր կերակուր կենդանեաց տիեզերաց,

9 Ms. 7443, 596vb.

որով ի Հաղորդելն մեր սրբութեամբ և ոչ սովորութեամբ Հաւատովք և ոչ կարծեաւք, զոր աւրինակ երկաթի քուրայէ արտաշիկացեալ յեղափոխի ի կերպարանս Հրոյ, նոյնպէս ապականացու բնութիւնս մեր Հրաշագործի, վասն որոյ մարդիկ Հրեշտակացեալ ելանեն և ժառանգեն զտեղի անկելոց Հրեշտակացն ի ձեռն ճաշակման Հացին իջելոյ յերկնից:

8. Արդ ո՞ր բերան բաւականէ պատմել զմեծ և զՀռչակելի և զՀոյակապ և զսքանչելի
զզարդափայլութիւն սրբոյ անարատ կուսին: Եւ արդ որպէս երաժշտական ձայնիւ
160rb ներբողեան գովեստական բանիւ երանեցից բարէ*Համբաւեցից և Եդեմական դրախտ
զսա անուանեցից. նա ես առաւել և բարձրագոյն յորմէ բղխեաց Տէր մեր Յիսուս
Քրիստոս աղբիւրն կենաց, և բաժանեալ ի չորս գետս քառաբաժ աւետարանին
քարոզութեամբն, և Հաւատով լուսաւորեաց զաշխարՀս: Նոյեան տապան զսա
կոչեցից քանզի նա զմի տան մարդիկ պաՀեաց ի մրրկածին ալեաց ջրՀեղեղէ ջուրցն,
իսկ սա բոլորից տիեզերաց եղև պատճառք փրկութեան: Մորենի անկիզելի զսա
անուանեցից քանզի ծախիչ և կիզողական Հուր փայլակնատարած բոցոյ աստուածութեան իջեալ բնակեցաւ ի սուրբ յորովայնի սորա, և ոչ բոցակիզեաց յորմէ
միայն Մովսէս առաքեցաւ յԵգիպտոս պատժել զՓարաւն և փրկել զԻսրայէլ: Այլ ի
սմանէ երկոտասան աշակերտքն առաքեցան ընդ տիեզերս Հարուածեալ կործանեցին
զանմարմինն զՓարաւոն լեգեոն զաւրաւքն իւրովք, և զՀամաւրէն զտիեզերս վերակոչեցին ի փրկութիւն և ի կեանս անմաՀականս: Տապանակ ուխտի զսա առձայնեալ
ասացից, քանզի վերամբարձեալ կրեաց զանպարագրելի զբանն Աստուած որ առաջնորդեաց ոչ միայն Իսրայէլի յԵգիպտոսէ, այլ բոլոր ազգաց մարդկան յաշխարՀէ
աստի յերկնային քաղաքն Յերուսաղէմ: Ս[ա անուա ն]եց[ից սափոր ոսկի
160rc որ][10]* կրեաց զանժամանս [բանն] ի Հաւրէ՝ զմանանայն իջեալ յերկնից՝ զՀացն
անմաՀութեան ոչ որ յատուկ զապիրատսն Իսրայէլի կերակրեաց այլ զբոլոր տիեզերս: Գաւազան ծաղկեալ զսա կոչեցից քանզի վերաբղխեալ յարմատոյն Յեսեայ և
շառաւիղեալ ի զարմէ Դաւթի, արտածաղկեալ վերընծայեաց մեզ զողկոյզն կենաց
յուրախութիւն տրտմեցելոցս, որպէս բարունակ քաջուղէշ տարածեալ ընդ Համասփիւռ ոլորտս տիեզերաց: Աշտարակ զսա առձայնեցից քանզի մարմնացեալ և
մարդացեալ բանն Աստուած, ճրագ լուցեալ կառուցաւ ի վերայ նորա և ևթն բերան
աւէ ճրագին, ևթն արփի շնորՀք Հոգւոյն և երկու ձիթենիք յաջմէ և երկուք յաՀեկէ
Հին և նոր կտակարանք քանզի յառաջին աշտարակէն պատառումն և բաժանումն
լեզուաց և ցրումն ազգաց. իսկ ի յաստուածածնին սուրբ աշտարակէս ի մի
Հաւաքումն բոլորից տիեզերաց ի Հաւատս ճշմարիտ և յուղիղ դաւանութիւն: Ի ձեռն
երջանիկ սուրբ առաքելոցն որք արբին զՀուրն կենդանի և ընթացեալ արբուցին
տիեզերաց որք արբին զբաժակն անմաՀութեան:

9. Սա ընծայեցաւ մեզ արևելք[11] որ ծագէ ի մեզ զարեգակն արդար[ութեան որ

10 Cf. Ms. 7443, fol. 596vb.
11 Sic sans accusatif.

160va *Հալածեաց ի Հոգւոց մերոց]*[և եղծա][12] նեաց ի մէնջ զխաւարն աղջամղջին
և լոյս անըստուէր ընծայեաց նստելոցս ի խաւարի ի ստուերս մահու: Սա վեր-
ընծայեալ պարգևեցաւ մեզ լեառն ապաւէն և աւգնական յորմէ Հատաւ վէմն առանց
ձեռին անճառելի և մարմնացեալ բանն առանց սերման և կործանեալ խորտակեաց
զկռոցն մոլորութիւն, և Հիմնարկեալ բարձրացոյց զկաթողիկէ եկեղեցի՝ լեառն
բարձր և լեառն պարարտ և լեառնմածեալ յորում բնակեաց Տէր ի սպառ ի սմա: Սա
գեղմն իմանալի յոր վայր իջեալ անպարագրելի բանն Աստուած որպէս ցաւղ
չարաբնակեցաւ ի սմա, և մշտաՀոսեալ յաւէժաբուղխ ծաւալմամբ ելից զՀամասփիւռ
տիեզերաց ջրովն կենդանի յարբուցումն պասքեցելոցս: Զսա Եսայաս եռես կանխաւ
թեթև ամպ յորոյ վերայ նստեալ անժամանակ բանն ի Հաւրէ, կառավարեալ էջ
յԵգիպտոս և տապալեալ կործանեաց զբազմաստուած մոլորութիւն նոցա, և Եգիպ-
տոս մաքրափայլեալ վերաբերեաց զսուրբ և զճգնազգեստ զերջանիկ Հրեշտականման
և զնշանագործ կրաւնաւորսն յորոց էին մեծն Անտոն և Պաւղոս և [Մակար և անՀուն
160vb ՀոյԼք Քրիստոսազգեաց կրաւնաւորաց՝ սովաւ բարձան անեծք Ադամայ, ի ձեռն]*[13]
սորա լուծան տաժանելի և վտանգաւոր երկունք Եւայի: Սա պարգևեալ շնորՀեցաւ
մեզ սիւն լուսոյ փայլեալ անշիջանելի ճառագայթիւք որ ջաՀաւորեալ լուսազարդեաց
զտիեզերս:*

10. *Քանզի ծնաւղք սուրբ և ամենաւրՀնեալ Աստուածածնիս էին Աննայ և Յովա-
կիմ յազգէ Յուդա, ամենայն շնորՀաւք լցեալ աստուածաՀաճոյ կարգիւք քաղաքա-
վարեին զկեանս իւրեանց: Կային առաջի Տեառն և ամենայն մարդկան և սուրբ
երջանիկն Աննայ ամուլ էր, և տրտմեին ամենայնի տխրեալք, սակս որոյ ոչ գոյր
նոցա զաւակ: Եւ երանելին Յովակիմ յարուցեալ Հետևէր Հովուաց իւրոց, ճանապարՀ
Հորդեալ գնայր զկնի Հաւտից իւրոց, և ելեալ ի լեառն մշտաբուղխ աղաւթս
մատուցանէր առ բարձրեալն արտասուագոչ պաղատանաւք՝ և Աննա մտեալ յան-
դառախիտ բուրաստան առնն իւրոյ, աղաւթէր մորմոքեալ և վիրաւորեալ սրտիւ
քանզի նախ ատեալ և դսրովեալ էր ամենայն անծին և ամուլ ի մէջ Իսրաելի: Քանզի
յերկրի էր յոյս և խոստումն ժառանգութեան նոցա, և երկրաւոր էր պատուիրանն
աւանդեալն ի ձեռն Մովսէս ի նոցա, վասն որոյ առաւել վիրաւորեալ [Յովակիմ և
160vc Աննա և ուժգին գոչմամբ և արտասուաւք վերաՀայցեին ի բոլորից Տեառնէ]*[14] և զի
առաւել Համարձակութիւնն ունեին առ Աստուած վասն անարատ վարուց իւրեանց:
Եկեալ Հրեշտակ Տեառն եկաց առաջի Աննայի և ետ զաւետաբեր ողջոյնն՝ զուրախ
լեր՝ բերկրանսն աւէ. յղացեալ ծնցիս զաւակ և նուիրեսցես առաջի Տեառն ի
տաճարին Աստուծոյ, և բարգաւաճեալ Հրճուեցաւ Աննայ: Եւ գնացեալ խաւսեցաւ
Հրեշտակն ընդ Յովակիմայ արագել և իջանել նմա ի լեռնէն և փութանակի չոգաւ
Յովակիմ ի տուն իւր և արտապատմեցին միմեանց զառածս տեսլեանն Յովակիմ և
Աննայ: Եւ զուարճացեալ արարին ուրախութիւն մեծ և յղացեալ ծնաւ Աննայ
զամենաւրՀնեալ պտուղն, և դիացուցեալ սնոյց զերկամ մի, և ետուն այնուՀետև ի*

12 Cf. Ms. 7443, fol. 597ra.
13 Cf. Ms. 7443, fol. 597rb.
14 Cf. Ms. 3791, fol. 43vb.

տաճարին Աստուծոյ նուէրս Տեառն, և գործէր սպասս տաճարին, և մանէր զբեհեզն և
զծիրանին:

11. Եւ իբրև լցան նորա ամք չորեքտասան, այնուհետև խնդրեցին քահանայքն
այր պարկեշտ և հաւատարիմ և երկիւղած յԱստուծոյ մեկնեալ և որոշեալ
յամենայն չարութենէ վկայեալ ի բոլորից մարդոց որպէս զի տացեն զնա ի
պահպանութիւն կուսութեան որպէս նուիրեցաւ ի ծնողացն հրամանաւ Տեառն
պահպանիլ ի զուարճալի և յանթառամ կուսութեան անբիծ և անարատ առաջի
161ra Աստուծոյ, որպէս զի հանդերձեալ * պահեսցի լինել տաճար և բնակարան անբաւելոյ
բանին Աստուծոյ, որպէս վերախաւսեցաւ Հոգին սուրբ ի ձեռն Եզեկիելի մարգա-
րէին. Տեսանէի աւէ դուռն մի աղխեալ և կնքով փակեալ, և ոչ ոք մտանէր ընդ նա, և
ոչ ոք ելանէր բայց Տէր Աստուած Իսրաելի միայն: Յայնժամ արկին քահանայքն
վիճակ ի մէջ հաւատարիմ ծերոց[15] և նա ոչ առնոյր յանձն: Աւէ զքահանայսն. Ես ոչ
կարեմ դմա պահապան լինել: Ասեն ցնա քահանայքն Տեառն. Այր դու մի լինիր
դիմադարձ Աստուծոյ՝ յիշեա յանապատին զԿորխ և զԴադան քանզի ի Տեառնէ ել
քեզ վիճակդ: Յայնժամ յակամայ հաւանեալ Յովսէփ առեալ ի պահպանութիւն
զտաճար բանին Աստուծոյ գնաց ի տուն իւր ի կողմանս Գալիլեացւոցն: Եւ էին
Յովսեփու որդիք չորք Յակոբոս և Յովսէս, Սիմոն և Յուդա, և դստերք երկու
քանզի էր յառաջագոյն ըմբռնեալ Յովսէփ ի պարկեշտ ամուսնութեան ի կապանս
սրբութեան: Եւ յետ բազում ժամանակաց ամուրի մնացեալ որպէս և վերապատմէ
Եսայի վասն առնս այսորիկ և վասն անարատ կուսիս. եթէ թուղթս այս կնքեալ տացի
առն որ գիտիցէ զդպրութիւն, քանզի հմուտ էր ամուսնութեան Յովսէփ՝ և նա աւէ. ոչ
161rb կարեմ ընթեռնուլ քանզի կնքեալ է, վասն անխախտելի կուսութան * նշանակէ
քարտէս կնքեալ ընդունակ գոլ անպարագրելի գրոյն անճառելի բանին Աստուծոյ:
Եւ դարձեալ աւէ. տացի նոյն թուղթն առն որ ոչ գիտասցէ զդպութիւն, և նա աւէ. ոչ
կարեմ ընթեռնուլ զի դպրութիւն ոչ գիտեմ, որ գուշակեաց զՅովհաննէս զորդին
Զեբեդեայ, քանզի ի վերայ սրբոյ խաչին Տէրն փառաց յանձն արար զսուրբ
Աստուածածինն Յոհաննու: Եւ առեալ զՄարիամ Յովսէփ կարգեաց ի մէջ զաւակաց
իւրոց, և ի նոյն ամի եկեալ հրեշտակապետն յերկնից աւետարանեաց նմա զխնդումն
անճառելոյ բանին յերկիր, և միշտուրախաբեր ողջոյնն նմա բերեալ մատուցանէր և
նշանակեաց թէ Եղիսաբէթ ազգական քո յղի է ի ծերութեան իւրում: Ազգական
վասն այնորիկ է քանզի խնամութիւն առնէին քահանայքն ընդ ցեղն Յուդայ: Ոչ
պատմեաց Մարիամ զտեսիլ սրբոյ հրեշտակապետին, և զուրախաբեր ողջոյնն
Յովսեփու և կամ զաւակաց նորա, բայց խնդրեաց երջանիկն Մարիամ յերանելոյն
Յովսեփայ ելանել ի Հրեաստան առ Եղիսաբէթ, և Յովսեփ արձակեաց յորդւոց և
դստերաց իւրոց ուղաւորեալ ընդ Մարիամու:

12. Յւ յորժամ մերձեալ հասին ի տունն Զաքարիայի քահանայապետի. յայնժամ
161rc իբրև ե*տես Եղիսաբէթ զՄարիամ, աճապարեալ յարեաւ ի գահոյից իւրոց և

15 Une lacune est possible. Cependant le ms. 1007, fol. 433va écrit de même.

խոնարհեալ անկաւ առաջի Մարիամու յերկիր և ուրհնեաց զՄարիամ Եղիսաբէթ և
գուշակեաց զանժամանակ պտուղ որովայնի նորա: Եւ կարդաց զնա մայր Աստուծոյ
և Զաքարիայ խաւսել ոչ կարէր, և կալան զնա մեծարանաւք և պատւով ի տունն
իւրեանց եռամսեա ժամակաւք, և վերակարգէր զնա Զաքարիայ ի պատիւ և ի տեղի
կուսանաց վերագոյն քան զամենայն կուսանսն, և լցաւ Մարիամ Հոգւով սրբով և
սկսաւ մարգարէանալ զհանդերձեալն լինել ի վերայ նորա զերանաւետ զխորհուրդն և
ասէ. Մեծացուսցէ անձն իմ զՏէր և որ ի կարգին է: Եւ զարմացեալ սքանչացան
ճանապարհորդակիցքն Մարիամու որք ընդ նմա ուղաւորեցան ի տանէ Յովսեփու:
Եւ Յովսէփ մեծաւ հիացմամբ զարհուրեալ էր քանզի տեսանէր զերեսս նորա լի
հոգւովն սրբով լուսաւորեալ և զարդափայլեալ հրեշտակային դիմաւք, բացափայլեալ
պատկառելի և բաղձալի ամենայն տեսողացն: Եւ հիացեալ սքանչանայր Յովսէփ ընդ
պարկեշտ և ընդ առաքինի վարս նորա թէ զիարդ ի յառենիս մանկութեան զծերոյն
161va կատարելոյ և զ<հ>նարելոյն բերէ յինքն զպարկեշտութիւն: Եւ ի լ[րման]* վեցամթիւ
ամսոց[16], արտայայտեալ բաց երևեցաւ աշխարհակեցոյց և հրաշափառ յղութիւն
նորա: Յայնժամ ասէ Յովսէփ ցՄարիամ. Երդմնեցուցանեմ զքեզ ի Տէր Աստուած
Իսրաէլի, ասէ, պատմեա ինձ զգործ և զպատահումն որ քեզ հանդիպեցաւ: Եւ
չարապատմեաց Մարիամ Յովսեփու զտեսիլն և զաւետիս հրեշտակապետին և
հաւատաց Յովսէփ և զհրաշագործն Աստուած փառաւորեաց: Եւ զոր աւրինակ
Պետրոս անկաւ առ ծունկսն Յիսուսի և ասէ. Ի բաց գնա յինէն Տէր զի այր մեղաւոր
եմ ես, նոյնպէս և Յովսէփ ասէ. եթէ Ոզիայ զի ուղղեաց ի մերձենալն իւրում[17]
զտապանակն Աստուծոյ առժամայն մեռաւ[18], և որդիքն Ահարոնի զի աւտար հուր
արկին ի խորանն առաջի Տեառն բոցակէզ եղեն, արդ սա եթէ կայ ի տան իմում ես և
որդիք իմ առհասարակ սատակիմք, և եթէ չարապատմեմ հրէիցն նոքա ոչ հաւատան՝
քանզի և մարգարէիցն ոչ հաւատացին, նաև խոշտանգանս և չարչարանս յարուցանեն
ի վերայ նորա, և ածեն զբարկութիւն ի վերայ Իսրաէլի, այլ լռելեայն արձակեցից
զդա, և Հոգին սուրբ որ հովանի է ի վերայ դորա պահեսցէ զդա: Եւ երևեցաւ նմա ի
161vb տեսլեանն հրեշտակն [և] ասէ. մի երկնչիր * առնուլ զՄարիամ կին քո և աղախին քո
և կամ աղջիկ քո, ոչ եթէ այլ ինչ նշանակեաց ասելով այլ եթէ Մարիամ կին է և առ
քեզ է: Եւ փրկիչն ի խաչին ասէր. Կին դու ահա որդի քո, և. Ահա մայր քո: Ոչ նա
մայր էր բնութեամբ աշակերտին և ոչ աշակերտն նորա բնութեամբ որդի, այլ
համանուն և դրութեամբ և կոչմամբ, նոյնպէս և աստ ասէ. կին քո, ոչ բնութեամբ
այլ առ ասութեամք համանուն: Եւ դարձեալ քանզի Յովսէփ զարհուրեալ էր ի
սքանչելեացն վասն այնորիկ կին քո, ասաց, ասէ, զոր աւրինակ աներկիւղ է այր ի
կնոջէ չարաբնակիլ ընդ նմա, նոյնպէս աներկիւղ ես դու ի դմանէ: Ապա այնուհետև
դադարեալ հանդարտեաց Յովսէփ յերկիւղէն:

13. Եւ լուր եհաս ի քահանայսն եթէ զկոյսն զոր ետուք ի Յովսէփ ի պահեստ
աւանդութեան յղացեալ գտաւ: Եւ առաքեալ քահանայիցն առնուն զՅովսէփ և

16 Cf. Ms. 3791, fol. 48vb.
17 Ms. *իմում* qui est inacceptable.
18 Ms. *մեծափ* qui est inadmissible.

զՄարիամ յԵրուսաղէմ ի տաճարին, և խորհէին քահանայքն խոշտանգել զՅովսէփ
առաջի ամենայն հրապարակեալ բազմութեան։ Եւ Յովսէփ քաւեալ արդարացոյց
զանձն իւր անարատ գոլ ի նմանէ, և պատմեաց զամենայն սքանչելիսն զոր ինչ առ
161vc նմա յարարչէն ներգործե*ցան։ Վերակոչեն զամեներջանիկ Մարիամ և զնոյն բանից
բարբառ լուան ի բերանոյ նորա։ Բայց ոչ հաւատացին քահանայքն և ապա տարին
զնա ի տունն Աստուծոյ և տան նմա զՋուրն յանդիմանութեան որպէս և հրամայեաց
Տէր Մովսեսի, և ոչինչ զամագիւտ գտաւ այլ անարատ երևեցաւ առաջի ամենայն
հրապարակին, և ոչ գտին տեղի դատաստանի ի վերայ նորա ըստ Մովսեսի
աւրինացն։ Եւ հիացեալ զարմացաւ ամենայն Յերուսաղէմ ընդ սքանչելի իրակու-
թեան, քանզի աղջիկ յղի տեսանէին և զայր ոք ոչ ճանաչէին պատճառ գործոյն։ Եւ
սրբութիւնք տաճարին որպէս սուրբ և զանարատ ընդունէին։ Եւ ընդ աւուրսն ի
ծնընդեանն Յոհաննու, բացեալ էր բերանն Զաքարիայի քահանայապետի, և նորա
առեալ զՄարիամ կարգէր ի տեղի կուսանաց, և առաւել ևս զչարեցան հրեայքն։ Նա
և յետ անճառելի ծնընդեանն ընդ կուսանն վերակարգէր Մարիամ, և ցուցանէր
յայտնի և ճշմարիտ և հաւատեաւ զանարատ կուսութիւն անխախտելի և անկապուտ
պահելով ի նմա, ի ձեռն նշանաց որով իմաստասէրքն և փիլիսոփայքն զկուսանսն
փորձեալ ճանաչէին չափ դնեին միջոյն և գլխոյն, և կամ կինամոն ծխելով ի
162ra ներքուստ և ի բերանն հոտոտալ։ * Հինգ և տասն ամաց էր ամեներճանիկն Մարիամ
յորժամ ծնաւ զմարմնացեալ բանն զանժամանակ ծնեալն ի Հաւրէ, և զարդափայլեալ
հրեշտակատեսիլ կուսութին նորա անկապուտ գոլով, և ամենայն ոք ի զարմանալի և
ի հրաշափառ գեղոյ երեսաց նորա յայտնեալ ճանաչէր, որ վերայ նկատեալ տեսա-
նեին զանթարշամելի և զվարդագոյն երեսս նորա, գունազարդեալ և գեղապաճոյճ
իբրև զհովիտս գարնանային, զանազան և համասպարամ ծաղկաւք, զարդափայլեալ և
պաճուճեալ և բարետեսիլչք եղացեալ, և յորդեալ բղխէր անարատ և անապական
կաթնն ի սուրբ և յանբիծ ստեանց արբուցանելով զարարչագործն բոլորից։

14. Եւ ի ժամանակս աշխարհակեցոյց չարչարանաց փրկագործին էր սրբուհի
անարատն ամաց քարասուն և ութից, և յորժամ եկաւորեալ լինէր քաւչապետն
Քրիստոս ի լեառն ձիթենեաց, և հանդերձեալ էր համբառնալ ի փառս անճառելի
աստուածութեան իւրոյ, կացեալ առաջի փառաց թագաւորին ամեներջանիկն ի
կանայս թախանձեալ և մորմոքեալ սրտիւ։ Աւէ ցփրկագործն բոլորից. Տէր իմ և
Աստուած իմ, արարիչ իմ և որդի իմ[19] [զի°նչ հրամայեա ինձ ի վերանալն քո, զի
162rb վերա]*նաս ի հայրական ի փառս քո, և հիմ բացալքեալ թողուս զիս անայցելու և
անտերունչ շրջել ի յայսմ կենցաղումս, քանզի ի մէջ հեթանոսաց ոչ գոյ ինձ
հանգիստ, և զհրեից զապիրատութիւն և զկատաղեալ ապարասանութիւն Տէր դու
գիտես որ զաղտնեաց գիտակես և ճանաչես։ Արդ առ ո°վ ապահովեալ այաւանիմ։
Աւէ ցնա փրկագործաւղն բոլորից. Մայր իմ և տաճար մարդեղութեանս իմոյ, և
խորան բանաւոր անհասանելի տնաւրէնութեանս իմոյ, ոչ եթէ արհամարհելով
անտես առնեմ զքեզ և կամ թէ բացալքեալ թողում։ Այլ որպէս յանձն արարի զքեզ

19 Cf. Ms, 7443, fol. 600rb.

*Հաւատարիմ և սիրելի աշակերտին իմոյ, առ ժամանակ մի թողում զքեզ յաշխարհս ի
մէջ իմոյ ընտրեալ աշակերտացդ, որպէս զի նկատեալ զքեզ ւր ըստ ւրէ սփոփեալ
մխիթարեսցին: Եւ դու նկատեալ վերատեսցես զարուեստ նշանացն և սքանչելեացն,
զոր յանուն իմ կատարի ի ձեռս նոցա, ի զարմանս և ի հիացումն բոլորից տիեզերաց:
Տեսանես և զայն պարտելի զզաւրութիւն հոգւոյն սրբոյն, գալ իջանել ի վերայ ձեր:
Եւ զի թերահաւատեալ լքաւ սիրտ քո, տեսանելով զիս վերամբարձեալ խաչին վասն
162rc մեղանաց ազգի մարդկան թելադրեալ զաւ[րացի անձն քո ի ձեռն][20]* նշանացն և
սքանչելեացն յանուն իմ կատարելոյ, և ի լրման ժամանակիդ կենաց քոց ըստ կամաց
իմոց սահմանեալ ի վերայ քո, ոչ հրեշտակ առաքեցից առ քեզ և ոչ հրեշտակապետ,
և ոչ միտք ի գերագունից զաւրաց վերին իշխանութեանցն, այլ ես եկեալ պատուով
զարդափայլեալ և հրաշափառ փառաւք առեալ վերափոխեցից զքեզ ի հրաշափառ և ի
տենչալի գեղապանծ ի դրախտին վայելչազարդութեան:*

15. *Եւ յետ բանիցս այսոցիկ բաղաքավարեալ անարատ վարուք ի մարմնի երջա-
նիկն Մարիամ որ թարգմանի լուսաւոր իմ սուրբ անուն նորա, ամս ժ̅ա̅ որ լցեալ
բովանդակեցաւ ընդ ամենայն լրումն ժամանակաց սրբուհոյ անարատ Աստուածա-
ծնին ամք ծ̅թ̅ և ոչ փոփոխումն եղև վայելչութեան գեղոյ զարդափայլ կերպարանաց
նորա, այլ որպէս երբեմն ի տաճարին Տեառն հրաշազարդեալ երեսքն հոյակապ և
աշխարհալոյր, ի զարմանս համբաւոյ փառաւորեալ երեսք նորա, և մինչև ի լրումն
ժամանակի ամփոփոխելի եկաց և անթարշամելի և ոչ երբեք խոշորեցաւ: Եւ յայտնի
էր ամենայն տեսողացն թէ ոչ շարժեալ յեղր փոխեցաւ կուսութեամբ փառաց նորա,
այլ անապական և անկապելի մնաց և բնակէր երանելի սուրբ կոյսն յԵրուսաղէմ ի
162va տեղի ծնաւ[ղաց իւրոց յԵրուսաղէմ և սպասա]*[ւորէր նմա Յո][21] հաննէս և քարոզէր
զբանն կենաց ի թլփատութեան:*

16. *Եւ եղև յաւուր միում տեսիլ երևեցաւ Աստուածածնին թէ փոխելոց է յայսմ
կենաց յաշխարհն կենդանեաց: Եւ ժտեալ վերահայցէր ի Տեառնէ տեսանել զերջա-
նիկ սուրբ զաշակերտսն զամենայն քանզի գնացեալ էին ի տարաշխարհ և ցրուեալ
էին ընդ ոլորտս տիեզերաց վերապատմել տիեզերաց զաւետարանն փրկութեան, և
ամպք սուրբք յափշտակեալ զաստուածային սուրբ զառաքեալսն յիւրաքանչիւր
աշխարհէ և ի զանազանեալ գործոց, յական թաւթափելոյ, բերեալ գումարեցին
յԵրուսաղէմ, և յանդիման կացեալ սրբոյ Աստուածածնին մինչդեռ անկեալ դնէր ի
սուրբ յանկողնի իւրում: Եւ ներբակառեալ սրբոց առաքելոցն ստորանստան շուրջ
զմահճաւք նորա և արթնութեամբ խաւսէին առ միմեանս զբանն փրկութեան: Եւ ի
մէջ գիշերին եղև շարժումն սաստիկ և սքանչելի, և փայլատակունք ճառագայթ
շուրջ փայլեալ զնոքաւք, և ահա Քրիստոս Տէրն տերանց և թագաւորն Սէրոբեից
եկաւորեալ եկաց ի մէջ նոցա, և ընդ մերկանալ առաւաւտուն ննջեաց ամենաւրհնեալ
Աստուածածինն, և Տէրն փառաց եղև ի նոցանէ աներևոյթ, և երջանիկ սուրբ*

20 Cf. Ms. 7443, fol. 600va.
21 Cf. Ms. 7443, fol. 600vb.

162vb [*desunt c.9 verba* խաւ][22]* սիւք և աւրհնութեամբ, որ և բանակք սրբոց հրեշտա-
կացն վայր իջեալ համաձայնեալ երգէին ընդ նոսա: Եւ լցաւ քաղաքն հնչմամբ
ձայնիւ հոգևոր բարբառով նոցա, որք զերկնայինն իջեալ զքաղցրալուր գեղապարու-
թիւն, և հոչակեալ համաւրէն խառնիճաղանճ բազմութիւն, ի մի վայր գումարեալ և ի
տես ընթացեալ ճեպէին հրաշափառ և սքանչելի գործոյն, ընդ որս չարեալ անաւրէն
հրէիցն կամեցան յափշտակել և այրել զսուրբն զանձն հոգևոր: Եւ ընթացեալ
քահանայապետն, բուռն եհար զսուրբ դագաղացն կամէր յերկիր ընկենուլ, և ծայրա-
տեալ ձեռքն յարմկաց մնային տպաւորեալ ի դագաղսն կոճոպեալ ի դաստակացն:
Աղաղակեաց առ Պետրս և առ այլ աշակերտակիցս նորա ասէ. Ողորմեցարուք ինձ,
աշակերտք Քրիստոսի: Եւ Պետրոս ասէ. Հաւատա՞ս յանժամանակ բանն ի Յիսուս
Քրիստոս: Եւ նա ասէ. Հաւատամ: Եւ մերձեցուցեալ զզաւդուած ձեռացն առ
միմեանս առժամայն կցեցան, և հաւատացեալ յաւուր յայնմիկ և մկրտեցան բազումք
ի Քրիստոսն, և սրբոց առաքելոցն տարեալ հանգուցին ի ձորն Գեթսամանի, և նստան
162vc սուրբ առաքեալքն աւր [*desunt circa 9 verba*][23]* կութեան զոր քարոզէին
զհաւատսն կենաց Հրէից և հեթանոսաց:

17. Եւ ահա յաւուրն երրորդի եկն Թովմաս ի Հնդկաց և աղաչեալ մաղթեաց
զՊետրոս և զայլ առաքեալսն տեսանել զզանձն կենաց զսուրբ զնշխարսն երջանիկն
Մարիամու անարատ Աստուածածնին որպէս զի արժանի եղէց համբուրել զտաճար
անճառելոյ բանին Աստուծոյ: Եւ ճանապարհ գործեալ միաբան աշակերտացն ի տեղի
գանձարանին սրբոյ կատարել զտենչանսն Թովմայի հանդերձ բազում ժողովրդաւք և
ծանր ամբոխիւ և ահիւ և դողութեամբ աղաւթս արարեալ բացին զաման երկնաւոր
գանձին, և ոչ ինչ գտին ի սուրբ տապանին բայց միայն զպատանսն, և փառաւորեալ
զԱստուած դարձան: Ասէ Պետրոս ցբազմութիւն. Ով սիրելիք և հաւատակիցք իմ,
դաւանեալք ուղիղ փառաւորութեամբ զամենաւրհնեալ զսուրբ և զանբաժանելի
զերեակ միութիւն ունկնդիր բանից իմոց: Վեցթևեան Սէրոբէքն երանելիք են
քանզի մերձակայք են անհասանելի Աստուածութեան, բազմակամբք Քերոբէքն
ցանկալիք են, քանզի ընթերակացք են սուրբ երրորդու[թեան *desunt circa 12*
163ra *verba*][24]* թեն, և ամենայն զաւարթունք երկնից բաղձալիք են քանզի սպասաւորք
են անժամանակ և գերազանցեալ լուսոյն: Իսկ սա առաւել փառաց եհաս և սքանչելի
եղև քան զամենեսեան քանզի ի սմա բնակեաց անճառելի բանն Աստուած և մարմին
էառ ի բնութենէ սորա խառնեաց յանխառնելի աստուածութիւն իւր, և եղև որ
առաւն և ածաւն որպէս որ էաւծն, և համարձակեալ առատանամ իսկ ասել զոյգ
Աստուած ի կատարեալ աստուածութեան, և ի բոլոր մարդկութենէ մի երկուց ընդ
դիմակցաց յորոց մինն աստուածացոյց և մինն աստուածացաւ, մի որդի և մի դէմք և
մի երեսք և մի անձն յերկուց կատարելոց գոյացութեանց մի կատարեալ գոյացու-
թիւն Աստուած ի Հաւրէ և մարդ ի կուսէ, որդի Աստուծոյ յԱստուծոյ Հաւրէ, և որդի
մարդոյ ի մարդոյ ի մարդոյ կուսէ, անմայր յերկինս անհայր յերկրի, ի Հաւրէ անմայր

22 Conj. *կոյսն Մարիամ ընկալաւ ի Սերովբէից եւ Քերոբէից երկնաւոր խաւսիւք.*
23 Conj. *երեւ.*
24 Conj. *եւ դասք հրեշտակացն յառաջ կալ նմա կամին քանզի վասն մարդոց աղաւթեն.*

ծնաւ անժամանակ և ի կուսէ անՀայր ընդ ժամանակաւ, վասն որոյ Աստուածածին զնա կոչեմք քանզի զբանն Աստուած մարմնով ծնաւ յորմէ մաՀ կործանեցաւ, և ոչ կարէր զնա մաՀ զբռամբ ածել, քանզի ոչ գոյր յանարատ վայր սորա տեղի և ճարակ
163rb [ութիւն որդանց]: Ա[րդ (1)] նա[(2)]եաց[(3v.)][25] *դուզնախեայ և խոնաւին ժամանակաւ զպարտեացն կատարելով, զսաՀմանեալ արարչադիր իւրակութիւնն:

18. Եւ այժմ մարմնով փոխեցաւ յերկիրն կենդանեաց առ տենչալի փայտն կենաց դրախտին ուր զանազանն և ազգի ազգի Հրաշափառ տունկքն են, գեղեցկապաճոյճ զարդափայլեալ պտղովք տրամադրեալ ի Համս և ի գոյնս, և կամ եդեմածին աղբիւրն մշտաբուղխ եռացեալ զուարճանայ, քառաբաժ գետաւքն զանազանեալ յաւէժաձիգ խաղացմամբ սրբուցեալ զուարճացուցանէ զվայրս տենչալի դրախտին և անմարմին սրբափայլ Սէրոբէն ներփակեալ պաՀէ զճանապարՀս ծառայն կենաց: Որ այսաւր փոխեցաւ մարմնով երանելի Աստուածամայրն և միշտ կենդանի է, քանզի զանմաՀութեան ճաշակեաց զբաժակն և միշտ բարեխաւսէ վասն աշխարՀի, և կարգեալ յանձնեցուցին զյիշատակ նորա յոգոստոս ամսոյ ի տասն և ի Հինգ:

19. Արդ ով ամենաւրՀնեալ սուրբ Աստուածածին, ոսկի և արծաթ և կնդրուկ և զմուռ ոչ գոյ իմ զի ընդ մոգուցն ընթացեալ քեզ ի քո Հրաշափառ ծննդեանդ ընծայաբեր լինէի և կամ գեղեցկատես և բարձր տաճար չինէի, այլ յաղքատ և
163rc [չքաւոր մտաց իմոց]*[26] դուզնաքեայ և երաժշտականս քեզ յարմարեցի վերընկնալ ի Հաճոյս քեզ, և բարեխաւսեա վասն իմ Տէրդ բոլորից զի մի տարագիր արասցէ զիս ի յաւէժական կենացն, այլ արժանաւորել իւր Հանդիպման և ընդ զաւրս անմարմնոցն փառաւորել զամենայն սուրբ զերրորդութիւն զՀայր և զՈրդի և զսուրբ զՀոգին, այժմ և միշտ և յաւիտեանս յաւիտենից, ամէն:

De saint Jean Chrysostome sur la dormition de la toute bénie Theotokos

1. Le créateur des créatures et l'architecte de l'univers, s'étant mis à l'œuvre, a dès le début mené à l'existence divers luminaires, lumière montant sur la terre, chassant et repoussant la ténèbre et le brouillard de la nuit, et quand elle s'approche et touche notre vue, elle prodigue la confiance et donne de voir la réalité qui se présente. Avec joie ils (les luminaires) suscitent ce qui apparaît à notre vue, c'est-à-dire, la lune et les astres, les torches et les cierges, et pardessus tout le soleil, qui l'emporte aisément avec ses rayons inextinguibles, et nous gratifie du don de la lumière en chassant et en écartant la ténèbre. Telle est son empreinte qu'il imprime en nos cœurs avec une joie jubilante, et lorsque nous célébrons la mémoire des saints et des purs, et que

25 Les cinq mots manquants restent impossibles à conjecturer.
26 Cf. Ms. 3791, fol. 50rb.

nous observons le jour de combat victorieux de leur héroïsme, la vue de nos facultés morales brille purifiée et les yeux de nos cœurs se réjouissent en répandant la lumière, et d'un mouvement ascendant ils dépassent les jeux sensibles de cette vie d'agitation cosmique qui engendrent les tempêtes, et élevés vers le haut, nos esprits s'envolent dans les demeures sublimes et immortelles selon ce qui est écrit: «Les peuples brillent dans la commémoration des justes» (*Prov.* 29,2)[1]. Et d'autant le soleil est-il plus haut que tout les luminaires, plus universel et plus imposant que tous, et que, jouissant d'innombrables rayons inextinguibles, il s'étend jusqu'à nos vues à travers de nombreux milles et des espaces plus vastes que ceux des autres luminaires que nous rappelions, ainsi nous accomplissons la mémoire de la sainte et tout bénie mère de Dieu et Vierge immaculée, et nous célébrons le jour de de son Transitus et de son repos[2].

2. En cet instant les cieux tressaillent et la terre jubile, et avec nous participent à la fête toutes les forces des immortels.

En cet instant s'élargissent les dons de l'Esprit saint suprêmement divin, et ils descendent irriguer les créatures, et la toute bénie sainte et immaculée intercède pour nous, et les portes de la grâce de Dieu s'ouvrent aux cieux, et l'abondante et incommensurable miséricorde de l'amour envers les hommes coule en descendant vers nous.

En cet instant se brisent les tables de nos péchés, et le libelle de nos transgressions s'efface (cf. *Col.* 2,14), le chemin de nos esprits est tracé dans l'espérance indéfectible (cf. *Heb.* 10,23) de l'allégresse perpétuelle, et les maux accablants soignés s'évanouissent, les handicaps pénibles et pesants et les angoisses qui frappent nos esprits et nos corps.

3. Et par l'intercession de l'immaculée et tout bénie Theotokos, nous respirons un air exquis, utile et salutaire, et la pluie et la rosée fécondes et fructueuses descendent d'en-haut et par leur chute s'étendent sur les champs de nos contrées, et comme l'engrais, multiplient une abondante variété de plantes et de surgeons dans notre habitat, et nos pressoirs, nos puits et nos outres se remplissent de vin; nos animaux domestiques sans raison ont des portées nombreuses et se multiplient dans leurs voies, et accrus en nombre ils pullulent à l'excès afin de combler à profusion nos besoins; car au moment de fêter chez nous le trépas dans la commémoraison de la sainte, immaculée et

1 La citation est déformée en fonction du contexte. La participation à l'activité noétique des sphères supérieures est une donnée classique de la philosophie antique.

2 L'opposition entre le soleil et les autres lumières pour exalter par rapport aux saints la Vierge immaculée se rencontre dans beaucoup d'homélies, mais rarement le thème est aussi développé qu'ici.

toute bénie Theotokos, la mort précoce et la mort chargée d'années se taisent et délaissent notre monde, et à toute âge nous allons guidés sur le chemin vers le tombeau, comme le blé qui a atteint la moisson est rassemblé intact dans les greniers, et les anges de nos âmes en dirigent l'accumulation (cf. *Matth.* 13,39), et ils les orientent vers le repos dans le sein d'Abraham (cf. *Lc* 16,22). Par l'intercession de la sainte et immaculée Theotokos, sauve l'homme des démons hideux et infects. Elle protège de l'homme mauvais, l'aide au tribunal, elle préserve des fleuves et des tourbillons, elle dresse un rempart contre les bêtes sauvages et les voleurs, elle ceinture de tous côtés les flots déchaînés de la mer et la guerre, et écrase l'attaque des ennemis, elle fortifie la cité contre les bouleversements, les inondations et les incendies, contre les séditions et les révoltes, car elle seule, Dieu l'a choisie parmi toutes les nations pour naître d'elle[3].

4. Elle a été proclamée bienheureuse par toutes les nations (cf. *Lc* 1,48), qui habitent toutes les extrémités de la terre. Adam aussi a été honoré car il est le protoplaste sorti des mains de Dieu (cf. *Gn* 2,7). Abraham a été dit bienheureux car il a été appelé l'ami de Dieu (*Jac* 2,23). Jacob a été loué parce qu'il a enduré de lutter avec Dieu (*Gn* 32,29). Moïse a été célébré car il a vu Dieu (*Ex.* 3,6). Les prophètes ont été appréciés car remplis de l'Esprit saint ils ont proclamé l'avènement de Dieu, du ciel sur la terre. Les apôtres sont dits bienheureux parce qu'ils ont vu sur la terre dans la chair le Verbe Dieu et ont palpé de leurs mains le Verbe de Vie (*1J* 1,1). Or, la sainte immaculée fut digne de macarismes plus élevés, indicibles et admirables, ce qui d'ailleurs surpasse l'intelligence et l'entendement humains, l'avènement du Verbe, qui vient de Père avant les temps et les époques, dont la naissance est connue seulement du Père, qui de son sein a engendré le Fils avant l'aurore, qui avec le Père est de l'Être et des siècles, qui partage le trône du Père, qui est la lumière non artificielle de la lumière inaccessible du Père, le rayon et la forme et l'empreinte de l'Être de celui qui engendre (cf. *Heb.* 1,3), la source admirable de la gloire éclatante, l'image du Dieu incirconscrit et invisible, le Verbe sans commencement du Père sans commencement, Dieu de Dieu, le Verbe faisant partie de l'image du Père, prenant part à la gloire du saint Esprit rénovateur et principal, dans la gloire duquel les demeures spirituelles des immortels ont désiré jeter leur regard, que les prophètes divinement inspirés ont exaltée avec envie, que les justes, les rois et les patriarches ont désiré voir ne fût-ce que dans la pénombre, et les temps ne leur en ont pas été donnés (cf. *Matth.* 13,17).

3 Le rôle apotropaïque de la Vierge est ici très développé. Cependant la série des miracles joints au Transitus syriaque illustre la plupart de ces thèmes, dans la deuxième moitié du Ve siècle. Par ailleurs la prière «Sub tuum praesidium» a été retrouvée sur un papyrus du IIIe siècle.

5. Or, cette sainte toute bénie a contenu de manière limitée le feu illimité de la divinité en son sein sans se consummer, car ce qui est né du Père est le Verbe intemporel; comme la pluie il est descendu des cieux et a habité dans le sein immaculé et purifié de la sainte Vierge. Et comme en ce temps-là il a construit Eve en prélevant une côte d'Adam (*Gn* 2,21-22), un être humain parfait et délimité dans son existence sans que rien de consumé ne manque à Adam, ainsi le Verbe Dieu a prélevé une partie des membres de la sainte Vierge et temple, sans que rien d'amputé n'échappe à la sainte chair de la bienheureuse Vierge, et dans le sein purifié de la sainte Vierge a été limité dans la chair le Verbe Dieu illimité. Et elle a mélangé ce qui ne peut être mélangé, l'humanité avec la divinité, et à sa forme les natures ont été admirablement ouvragées, car la nature humaine mélangée a été unie avec la nature de Dieu, et les natures qui furent toujours étrangères et disparates l'une par rapport à l'autre devinrent alors uniques, mélangées et réunies sans confusion[4], sans qu'une nature ne soit consumée ni amputée, car le Verbe Dieu a conservé entières les deux natures propres dans la réunion d'une personne et d'un visage, et les deux natures se déroulent ensemble sans amputation de nature, l'habitation de l'Esprit jouant l'intermédiaire entre la divinité et l'épaisseur de la chair. Et l'enfant intemporel naquit, l'Ancien des jours (*Dan.* 7,9), l'Emmanuel, Dieu avec nous en étant aussi homme.

6. Or, c'est à une gloire aussi exceptionnelle et prodigieuse qu'est arrivée en son temps la toute bénie et sainte Theotokos, car elle est devenue sur terre et sans père terrestre la mère du Fils de Dieu qui est sans mère dans les cieux[5]. Et celui qui est né intemporellement du Père est né d'une mère dans le temps, notre salut. Le Fils du Père lumière éternelle devient aujourd'hui fils de la Vierge immaculée et est appelé pour le salut des païens. O mystère immense, admirable et stupéfiant, car le Père des gloires, celui qui engendre sans commencement le Fils dans le ciel a rendu digne la toute bienheureuse Vierge de devenir celle qui met au monde dans la chair sur la terre le Verbe illimité. Aujourd'hui la sainte vierge Marie l'a mis au monde de manière indicible, car celui qui est né du sein du Père avant l'aurore, la sainte Vierge l'a contenu l'espace de neuf mois, de manière dépourvue de commencement, en son propre sein immaculé et purifié. Celui avec qui le Père tout-puissant a parlé et a dit: Avec toi est le début des jours, des puissances (*Ps 109,13*), a commencé aujourd'hui et est né de manière inscrutable de la sainte Vierge immaculée à Bethléem de Judée. Et celui qui contient tout par la parole (cf. *Heb.* 1,3) et par l'ordre de ses lèvres guide l'aurore dans les cieux (cf. *Jn* 38,12), le Fils

4 Sur l'usage de la catégorie du mélange, voir ci-dessus.
5 Thème cher à Proclus dans l'homélie CPG 5800 (BHG 1129).

intemporel, est porté sur les bras de la Vierge, enfant dans l'espace précis d'un temps des jours des années. Elle désaltère de son lait incorruptible son Créateur qui donne la nourriture à tous les vivants (*Ps* 135,25).

7. Et alors que dirai-je ou comment parlerai-je? Car elle surpasse non seulement les apôtres, les prophètes, les premiers parents et les saints docteurs, mais aussi les puissances et les principautés, les Chérubins et les Séraphins, et je la dis portée plus haut que toutes les armées célestes. Aussi en surpassant la création invisible est-elle au dessus, non d'une nature singulière mais de toutes les créatures, car la chair du Seigneur a revêtu la chair a partir de sa nature, et l'admirable artisan, le Verbe siège à la droite de Père sur le trône quadrimorphe (*Ez* 1,10) et est adoré par les esprits immatériels et les myriades des demeures de feu (cf *Ps.* 103,3-4).

Grâce à la sainte Theotokos la croix est apparue dans le monde, surgeon de puissance et sceau à la face de tous, protection à l'entrée et à la sortie et refuge des adorateurs, facteur de salut dans le glorieux avènement, grâce à notre grand prêtre (cf. *Heb.* 9,11), et facteur de vie grâce au Dieu infini.

Grâce a cette sainte immaculée, la mort est morte, les enfers sont détruits et l'Accusateur ennemi de l'homme est délaissé dans le Tartare souterrain de l'abîme, Légion (cf. *Lc* 8,30), a été banni avec ses forces, la tête retorse du dragon a été broyée et écrasée (cf. *Gn* 3,15), du serpent qui s'échappe sur les eaux (cf. *Job* 41,23), et la nourriture a été donnée aux forces des Ethiopiens (cf. *Act.* 8,27) et de tous les païens qui ont reçu la force de marcher sur le serpent et le scorpion (*Lc* 10,19) et de marcher face à la force de l'ennemi.

Grâce à la toute bénie Theotokos, le chemin désirable de l'arbre de Vie a été ouvert, car le Séraphin de flammes, le saint veilleur incorporel, a écarté le glaive de feu (cf. *Gn* 3,24), le chemin nous a été ouvert de par la loi vers l'excellence de la plante exquise.

Grâce à la Vierge immaculée, une source désaltérante a coulé sur la terre, et par les eaux nées d'en haut et par l'Esprit nous avons revêtu le Christ, et devenus fils et héritiers (cf. *Rom.* 8,17), nous avons reçu d'être ordonnés comme cohéritiers du Christ, et nous avons rejeté l'image corruptible en nous dépouillant de la perversion du mal ancien (cf. *Col.* 3,9), et nous avons dénudé le poison destructeur du dragon mauvais qui avait coulé chez nous par l'imposture de la ruse du serpent (cf. *Gn* 3,4), et l'unique image dans le Christ a été établie comme salut, vie et facteur de vie pour tous.

Grâce à la sainte immaculée Theotokos, les idoles et les haut-lieux des statues de l'erreur ont été renversés et détruits, et les anges dansent avec les hommes dans des chants spirituels, et avec une joie sublime ils chantent d'une seule voix les hymnes de bénédiction du souverain des siècles.

Grâce à la toute bénie Theotokos, les temps sont ouverts, et ayant pris

chair, indiciblement advenu dans son sein entièrement béni, il a habité parmi nous (*Jn* 1,14). Et il a mis en œuvre le salut au milieu de la terre, offert en sacrifice au Golgotha, il a distribué sa chair incorruptible et son sang salutaire en nourriture aux vivants de l'univers; quand nous y communions en sainteté et non par habitude, avec foi et non par semblant, de même que le fer allumé au creuset est transformé dans la forme du feu, ainsi notre nature corruptible est admirablement travaillée, ce pourquoi l'homme est transformé en ange et hérite le lieu des anges déchus grâce à la coupe du pain descendu du ciel.

8. Maintenant, quelle bouche suffit à raconter la grandeur, la solennité, la majesté, et le merveilleux de l'éclat de la sainte Vierge immaculée? Et maintenant comme sur les tons de la musique[7] je la dirai bienheureuse et la célébrerai avec le discours élogieux du panégyrique. Et je la nommerai *Jardin d'Eden*: elle et plus encore l'est davantage, elle dont a jailli notre Seigneur Jésus Christ la source de la Vie, qui s'est divisée en quatre fleuves (cf. *Gn* 2,10), par la prédication du quadruple évangile, et a illuminé le monde par la foi. Je l'invoquerai comme l'*Arche de Noé*, car lui a préservé une unique famille humaine des flots tempétueux du déluge des eaux, mais elle est devenu la cause du salut de l'univers entier. Je la nommerai *Buisson inconsummable*, car le feu brûlant et dévorant de la flamme étincellante de la divinité est descendu et a habité en son sein sanctifié, et celui-là ne s'est pas consummé à partir duquel Moïse a été envoyé en Égypte châtier Pharaon et sauver Israël, mais à partir d'elle douze apôtres ont été envoyés dans l'univers pour détruire de leurs coups le Pharaon incorporel, Légion et ses forces, et pour appeler l'univers entier au salut et à la vie immortelle. Je dirai qu'on peut l'invoquer comme *Arche d'alliance*, car dans son élévation elle a contenu le Verbe Dieu incirconscribile, qui a conduit non seulement Israël hors d'Égypte, mais l'entièreté des nations humaines de ce monde vers la ville céleste de Jérusalem. Je la nommerai l'*Urne d'or* qui a contenu le Verbe intemporel de Père, la manne descendue du ciel, le pain d'immortalité, non pas celui qui a spécialement nourri les rebelles d'Israël, mais l'univers entier. Je l'appellerai le *Surgeon qui a fleuri*, car il a poussé de la racine de Jessé (*Is.* 11,1), il a bourgeonné de la race de David, et il a fleuri en nous procurant la grappe de vie pour la joie des accablés, comme un cep noueux s'étend jusqu'à la sphère entière des extrémités de l'univers. Je l'invoquerai comme *Chandelier*, car le Verbe Dieu incarné et devenu homme, lampe allumée est portée par elle, et les sept supports de lampe qu'il a dits (*Zach.* 4,2) les sept grâces rayonnantes de l'esprit; et les deux figuiers à droite et les deux à gauche (cf. *Zach.* 4,3),

6 La suite montre qu'il ne faut pas entendre ici les tons de l'hymnographie.

l'ancien et le nouveau Testament, car du premier chandelier viennent la dislocation et la division des langues et la dispersion des nations, mais du chandelier de la sainte Theotokos le rassemblement de l'univers entier dans la foi véritable et la tradition droite. Grâce aux bienheureux saints apôtres qui ont bu au feu vivant et l'emportant l'ont donné à boire à l'univers qui a bu la coupe d'immortalité.

9. Elle nous a donné en présent l'orient qui fait surgir pour nous le Soleil de Justice (*Mal.* 4,2), qui a chassé de nos âmes et a effacé en nous la pénombre de l'aube, et a présenté la lumière sans ombre à ceux qui étaient assis dans la ténèbre et dans l'ombre de la mort (*Matth.* 4,16). Elle nous a gratifié en l'apportant de la montagne de refuge et de profit d'où a été taillé le rocher d'une main indicible (*Dan.* 2,34), et le Verbe s'est fait chair sans semence et a anéanti en le détruisant l'égarement des idoles, et a jeté les fondement pour élever l'église *Katholikè*[7], montagne haute et montagne grasse et fermentée dans laquelle le Seigneur s'est plu à habiter (*Ps.* 67,16-17). Elle est la Toison rationnelle (cf. *Jg* 36,40) sur laquelle est descendu le Verbe Dieu incontenable, comme la rosée il l'a imprégnée, et par l'extension de son ruisellement continuel il vivifie de son eau l'univers entier pour désaltérer les assoiffés. Isaïe l'a vue à l'avance comme une nuée légère sur laquelle est assis le Verbe intemporel du Père (*Is.* 19,1), ainsi guidé il descendit en Égypte et il détruisit en les culbutant l'erreur de leur polythéisme, et l'Égypte purifiée a produit les saints et les ascètes, les bienheureux angéliques et les religieux thaumaturges dont faisaient partie Antoine et Paul et Macaire et la foule innombrable des religieux de la nation chrétienne. Par elle ont été levées les malédictions d'Adam (cf. *Gn* 3,17-19), par elle ont été dissoutes les souffrances et les angoisses de la parturition d'Eve (cf. *Gn* 3,16). Elle nous a gratifié du présent de la colonne de lumière brillant de ses rayons inextinguibles (cf. *Ex.* 13,22) qui a apporté le bénéfice de sa lumière à l'univers.

10. Or les parents de la sainte et toute bénie Theotokos étaient Anne et Joachim de la tribu de Juda, remplis de tout grâce, ils menaient leurs vies dans l'ordre qui plait à Dieu. Ils se tenaient devant Dieu et devant tous les hommes, et la bienheureuse sainte Anne était stérile, et ils étaient tout à fait troublés dans leur chagrin parce qu'ils n'avaient pas de rejeton. Le bienheureux Joachim faisait chemin en allant après ses ouailles, et sortant vers la montagne toujours ruisselante il présentait des offrandes au Très-Haut avec des supplications et des larmes. Et Anne pénétrait dans le bois touffu de son

7 Il s'agit sans doute de l'Église principale de Jérusalem, fondée par Constantin.

mari[8], priait et murmurant et était blessée au cœur car on la méprisait et la délaissait chez tout le monde, et elle était stérile en Israël. Car sur terre se trouvait l'espoir et la promesse de leur héritage, et au ciel l'ordre à eux transmis par Moïse, pour lequel surtout Joachim et Anne étaient mortifiés, et avec des acclamations véhémentes et des larmes, ils se tournaient vers le Seigneur de Tout, d'autant plus qu'ils avaient auprès de Dieu un franc-parler à cause de leur conduite immaculée. Alors l'Ange du Seigneur vint auprès d'Anne et lui donna le salut de la bonne nouvelle, le «Réjouis-toi!» dit-il, «et sois dans la joie, tu concevras et tu mettras au monde un rejeton, et tu offriras au Seigneur dans le temple de Dieu!» Toute honorée Anne se réjouit. Et arrivant aussi auprès de Joachim, l'ange lui dit de se hâter, de descendre de la montagne, et en hâte Joachim survint dans sa maison, et Joachim et Anne se racontèrent mutuellement l'événement des visions. Et en jubilant, ils firent une joie immense et ayant conçu, Anne mit au monde le fruit totalement béni, elle le sevra et l'éleva un couple d'années, et ils le donnèrent alors au temple de Dieu en offrande au Seigneur, et elle faisait le service du temple et filait le lin fin et la pourpre.

11. Et lorsque quatorze ans se furent accomplis, les prêtres se demandèrent désormais où trouver un homme chaste, pieux et craignant Dieu, éloigné et séparé de tout mal et attesté par tous les hommes, afin de la lui confier pour la sauvegarde de sa virginité comme elle avait été offerte par ses parents par l'ordre du Seigneur pour être sauvegardée dans une chasteté florissante et imputrescible, sans tâche et immaculée devant Dieu, afin de se conserver prète à construire le temple et la demeure du Verbe Dieu Infini. Comme l'Esprit saint l'a dit à l'avance à travers le prophète Ezéchiel: «J'ai vu, dit-il, une porte verrouillée et fermée avec un sceau, et personne n'y peut entrer, et personne n'en peut sortir si ce n'est Dieu le Seigneur d'Israël lui seul» (cf. *Ez.* 44,2). Alors, les prêtres jetèrent les sorts au milieu des vieillards accrédités[9], et lui ne la prit pas pour lui. Il dit aux prêtres: «je ne puis pas lui servir de protection». Les prêtres du Seigneur dirent: «Ne sois pas un homme qui se détourne de Dieu! Rappelle-toi Coré et Dathan dans le désert (*Nb* 16) de crainte que ce destin du Seigneur ne vienne à être le tieu!» Alors Joseph accepta à contre-cœur et prit en protection le temple du Verbe Dieu. Il rentra en sa maison dans la région de Galilée. Et Joseph avait quatre fils, Jacques, José, Simon et Jude (*Matth.* 13,55) et deux filles, car déjà auparavant Joseph avait été accepté dans la dignité du mariage, dans les liens de la sainteté. Et après bien du temps, il demeura veuf comme Isaïe l'a raconté à l'avance à

8 Déjà dans le Protévangile, Anne se rend dans le jardin sous un laurier.
9 Peut-être une ligne a-t-elle disparu ici.

propos de cet homme et de la vierge immaculée: «Cette lettre sera donnée scellée à un homme qui connaît les lettres» (*Is.* 29,12), car Joseph avait l'expérience du mariage; et lui dit: «Je ne sais pas lire car elle est sceléée» (*Is.* 29,11)[10], à cause de la virginité irréfutable il montre la lettre scellée, déjà porteuse de l'écrit incontenable, l'indicible Verbe Dieu. Et ensuite il dit: «Cette lettre sera donnée à quelque'un qui ne connaît pas les lettres, et il dit: Je ne sais pas lire car je ne connais pas les lettres» (*Is.* 29,12). Ce qui faisait allusion à Jean le fils de Zébédée, car sur la sainte Croix le Seigneur des gloires a confié la sainte Theotokos à Jean. Aussi Joseph prit-il Marie et la plaça-t-il parmi ses enfants, et en cette année l'archange descendit des cieux et lui donna la bonne nouvelle de la descente du Verbe indicible sur la terre, et en lui apportant la salutation de la joie perpétuelle, il indiqua et signifia: «Élisabeth ta cousine est enceinte en sa vieillesse (*Lc* 1,36)». Elle est cousine parce que les prêtres avaient fait alliance avec la lignée de Juda. Marie ne raconta la vision du saint archange et l'annonce réjouissante ni à Joseph ni à ses enfants. Mais l'heureuse Marie demanda au bienheureux Joseph de monter en Judée auprès d'Elisabeth, et Joseph envoya ses fils et leurs sœurs pour conduire Marie.

12. Et lorsqu'il s'approchèrent de la maison du grand prêtre Zacharie, alors aussitôt qu'Elisabeth eût vu Marie, elle sauta du lit et s'humilia jusqu'à terre aux pieds de Marie. Et Elisabeth bénit Marie et devina le fruit intemporel en son sein. Et elle l'appela mère de Dieu, et Zacharie ne pouvait pas parler. Et il l'accueillirent avec respect et honneur en leur maison le temps de trois mois. Et Zacharie la plaça à l'honneur au gynécée au dessus des autres vierges. Et Marie fut remplie de l'Esprit saint et commença de prophétiser le mystère joyeux qui se préparait à lui survenir et dit: «Mon âme exalte le Seigneur (Lc 1,46), et ce qui suit. Et surpris les compagnons de Marie qui avaient fait route avec elle depuis la maison de Joseph, s'étonnèrent. Et Joseph était envahi d'une grande stupeur car il voyait son visage briller plein de l'Esprit saint, et rayonner d'un regard angélique, ouvert, respectueux et attrayant pour tous les spectateurs. Et Joseph ébahi s'émerveillait de sa conduite chaste et vertueuse, et comment dans le cercle de l'enfance elle portait la chasteté d'un vieillard accompli et affable. Et à l'achèvement de six mois, se dévoila et apparut clairement sa grossesse merveilleuse portant la vie au monde. Alors Joseph dit à Marie: «Je t'adjure par le Seigneur Dieu d'Israël, dit-il, raconte-moi les faits et la rencontre qui t'est survenue». Et Marie raconta au long à Joseph la vision et la promesse de l'archange. Et Joseph crut et glorifia Dieu qui fait des merveilles. Et tout comme Pierre tomba aux genoux de Jésus et

10 L'exégèse est reprise par Zacharie le Catholicos dans son homélie pour l'Annonciation.

dit: «Va-t-en loin de moi, Seigneur, car je suis un homme pécheur!» (*Lc* 5,8), ainsi Joseph aussi déclara: «Si Uzzia pour avoir brusquement touché lui-même l'arche de Dieu est mort sur-le-champ (*2R* 6,7), et si les fils d'Aaron pour avoir entretenu un feu étranger devant le Seigneur ont été brûlés (*Nb* 3,4), alors si celle-ci demeure dans ma maison, moi et mes enfants nous sommes aussitôt perdus; et si je le raconte aux Juifs, il ne me croiront pas, car ils n'ont pas non plus cru aux prophètes (cf. *Matth.* 23,31), mais leur ont suscité des déboires et des supplices et ont entraîné la colère contre Israël. Mais je te renverrai en secret (cf. *Matth.* 1,19)[11], et l'Esprit saint qui est ton berger te gardera». Alors lui apparut en vision l'ange qui lui dit: «Ne crains pas de prendre Marie ta femme (cf. *Matth.* 1,20), et ta servante et ta fille, non qu'il ait signifié quoi que ce soit d'autre en disant que Marie est ta femme et t'appartient. Même le Seigneur disait sur la Croix: «Toi femme, voilà ton Fils» et «Voici ta mère» (*Jn* 19,26-27). Elle n'était pas mère du disciple par la nature, ni son disciple fils par nature, mais par synonymie, imposition et appellation. C'est ainsi qu'il dit «Ta femme» non par nature, mais par une diction homonyme. Et à nouveau, tandis que Joseph était étonné des merveilles au sujet de ce qu'il avait dit «Ta femme», il dit: «Comme l'homme n'a pas peur de sa femme pour cohabiter avec elle, ainsi toi aussi tu n'en as pas peur». Alors, s'étant apaisé de la sorte, Joseph mit fin à ses craintes.

13. Le bruit parvint aux prêtres que la Vierge qu'ils avaient confiée à la garde de Joseph avait été trouvée enceinte. Et les prêtres envoyèrent prendre Joseph et Marie au Temple à Jérusalem, et les prêtres songeaient à mettre Joseph à l'épreuve devant toute la foule sur la place publique. Et Joseph leur donna satisfaction et se justifia lui-même d'être innocent de la chose, et raconta toutes les merveilles qu'avaient accomplies pour lui le Créateur. Ils appellent la toute heureuse Marie et entendent de sa bouche l'histoire avec les mêmes mots. Mais les prêtres ne crurent pas et l'apportèrent dans la maison du Seigneur, et ils lui donnèrent l'eau de l'ordalie comme l'a commandé Moïse (*Nb* 5,26), et on ne trouva aucun indice car elle apparut innocente devant toute la place publique, et il ne trouvèrent aucun motif de condamnation à son propos d'après la loi de Moïse. Et stupéfaite, toute Jérusalem s'étonnait de la réalité merveilleuse, car ils voyaient la jeune fille enceinte et personne ne connaissait d'homme qui soit cause de la chose. Et ils recevaient les institutions sacrées du Temple comme saintes et pures. Et lors de la naissance de Jean, la bouche de Zacharie le grand prêtre s'ouvrit, et il prit Marie et la plaça à l'endroit des vierges, et les Juifs s'indignèrent encore davantage. Après

11 Chez MAXIME LE CONFESSEUR, Vie de la Vierge, 30, Joseph n'ose pas laisser transgresser la loi dans sa maison. Le motif est ici moins juridique et plus mystique.

la naissance inexplicable, il avait placé Marie parmi les vierges, et il démontrait en clair et en vérité qu'il croyait à la virginité pure conservée en elle incorrompue et non déflorée, grâce aux indices par lesquels les sages et les philosophes savent mettre à l'épreuve les vierges; ils faisaient des mesures au milieu et à la tête, en faisant fumer la cinnamone à l'intérieur ou en la faisant respirer par la bouche. La toute heureuse Marie avait quinze ans lorsqu'elle mit au monde le Verbe incarné, l'intemporel né du Père, tout en maintenant intact le rayonnement angélique de sa virginité. Et tous ceux qui connaissaient l'apparence des traits admirables et superbes de son visage, voyaient dessiné d'en haut son visage imputrescible couleur de rose, riche en couleur et en fraîcheur comme une vallée printannière, rayonnante et ornée de fleurs variées et odorantes et agréables à voir. Et elle faisait sourdre le lait saint et incorruptible de son sein pur et immaculé en désaltérant le démiurge de l'Univers.

14. Et au temps des souffrances salutaires pour le monde endurées par le Sauveur, la sainte immaculée avait quarante-huit ans, et lorsque le grand prêtre le Christ arriva à la montagne des Oliviers, et se prépara à monter dans la gloire indicible de sa divinité, la bienheureuse entre les femmes se tint devant le roi de gloire, le cœur suppliant et déchiré. Elle dit à celui qui réalise le salut de l'univers: «Mon Seigneur et mon Dieu, mon créateur et mon fils, que me commandes-tu au moment de ton Ascension, car tu montes dans la gloire de ton Père? Et pourquoi me laisses-tu isolée à vaquer sans visite et sans maître en ce monde d'ici? Car au milieu des païens je n'ai pas de repos, et quant à la perfidie et l'arrogance forcenée des Juifs, Seigneur toi tu les connais qui scrutes les secrets et les perces! Maintenant auprès de qui vais-je trouver le refuge certain?» Et le réalisateur du salut de l'univers lui dit: «Ma mère et le temple de mon humanité, inaccessible demeure rationnelle de mon économie, je ne t'oublie pas par mépris ni ne te laisse isolée. Mais comme je t'ai confiée à la personne sûre et aimable de mon disciple, en ce moment je te laisse dans le monde au milieu de mes disciples choisis, afin qu'en te regardant de jour en jour ils soient soulagés et consolés. Et toi, par ton regard tu verras les prodiges, les signes et les miracles qui se font par eux en mon nom pour l'émerveillement et la stupéfaction de l'univers entier. Tu vois aussi cette puissance victorieuse de l'Esprit saint venant descendre sur vous. Et ton cœur est resté hésitant en me voyant élevé sur la croix à cause des péchés du genre humain, par mon conseil je te fortifierai par les signes et les miracles accomplis en mon nom, et à la plénitude des temps de ta vie selon mon bon plaisir je te ferai signe. Je ne t'enverrai pas un ange ni un archange ni un esprit de parmi les forces sublimes des puissances d'en-haut, mais moi-même,

venant rayonnant d'honneur et brillant de la gloire, je te prendrai[12] et te déplacerai au jardin des valeurs, brillant, attrayant et délicieux».

15. Et après ces paroles, l'heureuse Marie, dont le nom se traduit «Mon illumination»[13], vaqua en ce monde de chair à des occupations immaculées pendant onze ans accomplis, et le total de tous les temps de la sainte Theotokos immaculée et de 59 ans, et il n'y eut pas de changement à l'extrême beauté de son aspect rayonnant, mais comme toujours son visage rayonnait dans le temple du Seigneur, grandiose et connu du monde, et son visage rendait gloire au miracle de sa réputation. Et jusqu'à l'accomplissement du temps, elle demeura inchangée et non fanée, et elle ne devint jamais rugueuse. Et il était clair pour tous ceux qui la voyaient qu'en agissant jusqu'à la fin avec sa virginité, elle n'altéra jamais son éclat, mais demeura incorruptible et sans entraves. Et la bienheureuse sainte Vierge habitait Jérusalem, à l'endroit de ses parents à Jérusalem[14], et Jean la servait et annonçait la parole de vie à la Circoncision.

16. Et en ce jour une vision apparut à la Theotokos qu'elle allait être mutée de cette vie dans le monde des vivants. Et avec audace la bienheureuse Vierge demanda au Seigneur de voir tous les apôtres, car ils s'en étaient allés dans des pays lointains et étaient dispersés aux extrémités de l'univers pour raconter à l'univers l'évangile du salut. Et en un clin d'œil, des nuées saintes ravirent les divins et saints apôtres, chacun en leur contrée, au milieu d'occupations variées, et les portèrent à Jérusalem[15], et ils se trouvèrent en face de la sainte Theotokos tandis qu'elle reposait étendue sur son saint grabat. Et les saints apôtres l'entouraient et s'inclinèrent autour de son lit, et ils se communiquaient avec vivacité la parole du salut. Et au milieu de la nuit, il y eut un grondement soudain et merveilleux, et des éclairs et des rayons brillèrent autour d'eux. Et voici que le Christ le Seigneur des Seigneurs et le roi des Séraphins était arrivé parmi eux, et au dévoilement de l'aube la Vierge s'endormit. Et le Seigneur de gloire était parmi eux invisible[16], et l'heureuse sainte [*desunt 12 verba* (Vierge fut accueillie par les Séraphims et les Chérubins

12 Phrase citée comme appartenant à l'Ascension dans l'homélie d'Eusèbe d'Alexandrie CPG 5528.

13 EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Onomastica sacra, ed.* LAGARDE, Göttingen 1870, p. 175,22. Mais l'arménien ajoute «mon» comme s'il avait inclu un génitif grec dans *Mariamou.* Aussi MAXIME LE CONFESSEUR, Vie de la Vierge, 4.

14 Cette demeure contredit les données de plus d'un Transitus.

15 Le voyage classique des apôtres sur les nuées est une historicisation exégétique de 1 Thessaloniciens 4,16-17.

16 L'invisibilité du Seigneur est une donnée rare dans les Transitus.

avec de célestes[17])] paroles et des bénédictions, (elle) que les campements des saints archanges sont aussi descendus célébrer d'une seule voix avec eux. Et la ville s'emplit de la rumeur de son histoire spirituelle, que les habitants célestes sont descendus et ont chanté un choral exquis, et sont appelées à la solennité de partout les foules bigarrées qui s'étaient rassemblées ici-bas et se sont précipitées en courant pour voir l'admirable et merveilleuse opération. C'est pourquoi les Juifs mauvais et impies voulurent ravir et brûler le saint trésor spirituel. Et le grand prêtre[18] accourut, jeta le trouble et voulut jeter à terre la sainte civière, et ses mains furent coupées des coudes et fixées à la civière, arrachées des poignets. Il se mit à crier à Pierre et à ses condisciples et dit: «Ayez pitié de moi, disciples du Christ!» Et Pierre dit: «Crois-tu au Verbe intemporel Jésus Christ?»[19] Et lui dit: «Je le crois». Et ayant approché les jonctions des mains l'une à l'autre, elles se soudèrent à l'instant. Et en ce jour-là, beaucoup crurent et furent baptisés dans le Christ, et emportant (le corps) les saints apôtres le firent reposer dans le vallon de Gethsemani. Et les saints apôtres restèrent (trois) jours [*desunt 9 verba* (à chanter la Mère du Sauveur[20], celui dont la person)]nalité est celle qu'ils proclamaient, la foi en la vie, aux Juifs et aux païens.

17. Et voici que le troisième jour Thomas vint des Indes, et suppliant il pria Pierre et les autres apôtres de voir le trésor de vie, la sainte dépouille de l'heureuse Marie l'immaculée Theotokos: «Je veux être digne d'embrasser le temple inexprimable du Verbe Dieu!» Et ils firent chemin avec l'accord des apôtres au lieu du dépôt saint pour accomplir les désirs de Thomas, avec une grande foule et des groupes compacts. Avec crainte et tremblement, il fit la prière et ouvrit le trésor de l'urne céleste, et ils ne trouvèrent rien dans le saint cercueil sinon seulement les bandelettes[21], et ils s'en retournèrent en glorifiant Dieu. Pierre dit à la foule: «Mes bien-aimés et compagnons croyants, recevez dans l'orthodoxie la toute bénie, sainte et indivisible unité trine par mes paroles. Les Séraphins aux six ailes sont heureux car ils sont proches de la divinité inaccessible, les Chérubins avec les lampes sont désireux d'être les assistants de la sainte Trinité, [*desunt 12 verba* (les troupes des anges qui aiment se tenir debout devant Dieu)][22], et toutes les milices célestes souhai-

17 L'espace est trop court pour placer ici l'épisode du Christ prenant l'âme de Marie. Mais Theoteknos de Livias et les homélistes sont en général discrets par rapport aux récits semi-apocryphes.

18 En général, le grand prêtre s'appelle Jephonias dans les autres Transitus. Quand il est anonyme, il n'est pas le grand prêtre.

19 Profession de foi sans mention de Marie. Le fait est exceptionnel, mais le Transitus latin le plus ancien écrit: «si credis quia ihesus christus filius dei de spiritu sancto natus est et maria virgine ...» (A. WENGER, l'Assomption de la Vierge, p. 256, nº 42.)

20 L'ensemble des transitus, et le peu de mots manquants invite à remplir dans ce style la lacune.

21 L'épisode de Thomas en retard est sinon partout associé à la déposition de la relique.

22 La conjecture n'est évidemment pas à prendre pour plus qu'elle n'est.

tent d'être les serviteurs de la lumière intemporelle et suprême. Mais elle a atteint davantage de gloire et est plus merveilleuse que tous, car en elle a habité l'indicible Verbe Dieu, et il a pris chair de sa nature. Il a mélangé sa divinité sans mélange, et il fut celui qui a été assumé et oint comme celui qui a oint, et j'estime pouvoir le déclarer purement égal à Dieu à partir de la Divinité parfaite et de l'humanité accomplie, unique avec deux faces associées dont l'une divinise et l'autre est divinisée, un fils et une personne et un visage et une identité à partir de deux essences complètes, une essence complète, Dieu du Père et être humain de la Vierge, fils de Dieu du Dieu Père et fils de l'homme de l'humaine Vierge, sans mère au ciel et sans père sur terre, il est né sans mère du Père intemporellement, et de la vierge sans Père selon le temps, c'est pourquoi nous l'appelons Theotokos car elle a mis au monde le Verbe Dieu dans la chair, à partir de qui la mort a été détruite, et la mort n'a pas pu l'étouffer, car sa place n'était pas dans la matière impure et la nourriture [(des vers)]. Main[tenant (*desunt 9 verba*)] petit et humide, accomplissant avec le temps ce qu'il convient, l'ipséité ordonnée et établie par le créateur».

18. Et maintenant elle a été mutée dans la terre des vivants, près du bois de vie désirable dans le jardin où il y a des plantes admirables, variées et de tout genre, disposées avec des fruits agréables à voir et brillants par le goût et la couleur, où encore la source qui engendre l'Eden jaillit dans un bouillonnement incessant et réjouit, en se divisant en quatre fleuves sanctifiants par leur flux varié et perpétuel; elle réjouit les bosquets attrayants du jardin, et le pur et brillant incorporel, le Séraphin[23] qui s'y trouve inclus garde le chemin de l'arbre de vie. La mère de Dieu qui aujourd'hui est mutée dans la chair est aussi toujours vivante, car elle a bu à la source de l'immortalité, et elle intercède toujours pour le monde. Et selon l'ordre on a fixé sa commémoration au mois d'août le quinze[24].

19. Maintenant ô toute sainte et bénie Theotokos, je n'ai ni l'or ni l'argent ni la myrrhe pour te l'apporter avec les mages en offrande à ton admirable Nativité, ou encore pour construire un temple élevé et beau à voir, mais de mon intelligence pauvre et démunie, je t'apporte ce bref poème, l'offrant pour te plaire, et intercède pour moi auprès du Seigneur de l'Univers afin qu'il ne m'exclue pas des noces vitales, mais me rende digne de le fréquenter et de louer avec les forces incorporelles toute la sainte Trinité[25], le Père, le Fils et le saint Esprit, maintenant et toujours en dans les siècles des siècles. Amen.

23 Ici comme au chapitre 7 à la quatrième intercession, on attendrait plutôt le Chérubin biblique de Gen. 3,24. Peut-être l'étymologie «feu» dans Séraphin a-t-il contribué au glissement?

24 Cette date de célébration est déjà possible au début du Ve siècle.

25 Cette épilogue plein de poésie est repris et adapté plusieurs fois par Zacharie le Catholicos dans les homélies parallèles.

WASSILIOS KLEIN

Der Autor der Joannis Orthodoxi Disputatio cum Manichaeo

Anläßlich der Arbeit an meiner Dissertation zum Thema »Die Argumentation in den griechisch-christlichen Antimanichaica« bin ich auf die Disputatio cum Manichaeo aufmerksam geworden, die einem ansonsten unbekannten Johannes Orthodoxos zugeschrieben wird. Diese Schrift befaßt sich vorwiegend mit dem manichäischen dualistischen Mythos, wie ihn der Religionsstifter Mani im 3. Jh. als reinste Form eines gnostischen Dualismus verkündet hat. Das Niveau des kleinen Kunstdialogs ist außergewöhnlich[1], weshalb es als besonders unbefriedigend empfunden werden muß, daß wir weder den Verfasser noch die Abfassungszeit kennen. Versuche zu einer Identifizierung des Autors sind bisher nennenswert[2] nur von den beiden Herausgebern der kritischen Neuedition[3], M. Richard[4] und M. Aubineau[5], unternommen worden, allerdings ohne sichere Ergebnisse. A. de Halleux faßt ihre Ausführungen zusammen:

> »à l'adroit plaidoyer de Richard, qui, faute de convergences stylistiques et doctrinales bien caractéristiques, transfigure les divergences elles-mêmes en argument d'authenticité, répond l'appréciation beaucoup plus réservée d'Aubineau, laissant le dernier mot aux spécialistes du manichéisme«[6].

Daß der Manichäologe bei der Identifizierung des Johannes Orthodoxos weiterhelfen kann, ist jedoch zu bezweifeln. Unser Text weist einerseits keine auffallenden manichäischen Lehren auf, die auch nur eine Datierung erlauben, andererseits wissen wir über die Entwicklung des Manichäismus zu wenig, um

1 H. Beck, Vorsehung und Vorherbestimmung in der theologischen Literatur der Byzantiner, Rom 1937 (OrChrA 114), 17.

2 Ohne Angabe von Gründen datieren ins 8. Jahrhundert I. Rochow, Zum Fortleben des Manichäismus im Byzantinischen Reich nach Justinian I., in: Byzantinoslavica 40 (1979), 19, und H. Beck, Vorsehung, 15ff.

3 M. Richard et M. Aubineau, Iohannis Caesariensis presbyteri et grammatici opera quae supersunt (Corpus Christianorum, Series Graeca 1 (= CCSG 1)), Turnhout et Leuven 1977, 117-128.

4 CCSG 1, XLV-LIV.

5 CCSG 1, 112-116.

6 A. de Halleux, Rezension zu CCSG 1, in: Le Muséon 90 (1977) 461 f.

solche Sonderlehren, wenn sie sich fänden, einordnen zu können. Auch der Philologe kann unmittelbar nichts zur Lösung des Problems beitragen. Der Dialog geht nämlich an keiner Stelle über den Wortschatz eines altgriechischen Schulwörterbuches hinaus. Formen, Syntax und Dialektik entsprechen ebenfalls dem aus dem klassischen Griechisch Bekannten[7]. Aus diesem Grund ist zu Recht nie daran gezweifelt worden, daß der Text von Anfang an auf Griechisch verfaßt worden ist. Der Theologe bleibt ratlos, weil Johannes das für eine Datierung möglicherweise aufschlußreiche Gebiet der Christologie meidet. Die früheste Handschrift im *cod. Sinaiticus* aus dem 9.-10. Jh.[8] verhilft uns nur zu einem unbefriedigenden *terminus ante quem*. Die Rätsel um den interessanten Text lassen sich m.E. jedoch über den Vergleich mit der übrigen griechischen Manichäismuspolemik einer teilweisen Lösung zuführen.

Die Identität mit einem bekannten Kirchenvater ist wegen »*selten erreichter Tiefe*«[9] dieses theologischen Meisterwerks[10] anzunehmen, was den Kreis der möglichen Verfasser verkleinert. Die Disputatio kann in ihrer scharfsinnigen, knappen und schlagenden Argumentation nur dem Dialog mit einem Manichäer des Johannes von Damaskos an die Seite gestellt werden. Ein solcher Text kann kaum ein Zufallsprodukt eines Unbekannten sein.

So drängt sich die Zuweisung an Johannes von Damaskos und die Gegenüberstellung mit seinem antimanichäischen Dialog[11] auf. Als Argument gegen dessen Autorschaft wendet M. Aubineau ein, daß dieser niemals das Epitheton »Orthodoxos« erhalten habe[12]. Der Einwand ist zwar richtig, wird von M. Aubineau aber nicht bei der Frage nach einer Zuweisung an Johannes von Kaisareia vorgebracht. Es wird noch inkonsequenter, wenn er die Anordnung des Textes im *cod. Vatopedinus* nach den Homilien des Johannes von Kaisareia als Indiz für eine Identität ansieht[13], dem ich durchaus zustimme, wohingegen die Nähe von Schriften des Johannes von Damaskus in den drei anderen Codices[14] ihm keine Schlußfolgerungen erlaubt. Vorsicht, wie sie M. Aubineau zum Abschluß walten läßt[15], ist in jedem Fall angebracht, da die Codices auch einen Zusammenhang mit Theodoros Abū Qurra (ca. 750-

7 Diese Feststellungen werden von meinem Lehrer E. Trapp, der den Text freundlicherweise durchgesehen hat, bestätigt.
8 CCSG 1, 110.
9 H. Beck, Vorsehung, 17.
10 Ebd.
11 Johannes von Damaskus, Contra Manichaeos, in: Die Schriften des Johannes von Damaskos, 4. Bd.: Liber de haeresibus, Opera polemica; Besorgt von B. Kotter; Berlin, New York 1981, 351-398.
12 CCSG 1, 112.
13 Ebd., 115.
14 Ebd., 112.
15 Ebd., 116.

nach 820)[16] und Paulos dem Perser[17] nahelegen. Immerhin läßt sich beobachten, daß unser Dialog stets im Zusammenhang mit anderen Antimanichaica oder mit Schriften von Autoren, die als Verfasser von Antimanichaica in Betracht kommen, zu finden ist. Außerdem ist festzuhalten, daß der zeitliche Rahmen für eine Datierung durch die anderen Schriften in den Manuskripten, die den Text enthalten, auf das 6.-8. Jh. eingegrenzt ist.

Die Zuweisung an Theodoros Abū Qurra ist wegen der Überschrift über einem seiner sicher echten Werke, das im Anschluß an unseren Dialog zu finden ist, in die Diskussion gekommen. Diese Überschrift im *Cod. Parisinus* lautet: »*desselben*«[18]. Doch ist der Name des Johannes Orthodoxos als Pseudonym für Theodoros nirgendwo belegt und erscheint sehr weit hergeholt. So kommt M. Aubineau nach dem Vergleich der Überschriften der folgenden Opuscula, der hier nicht wiederholt zu werden braucht, zu dem Ergebnis: »*Les copistes s'y perdent!*«[19]. Da die Zuweisung keinerlei sachliches Argument für sich hat und sich das der Überschrift als haltlos erweist, braucht diese Spur nicht weiter verfolgt zu werden.

Die ohne Begründung von B. Kotter[20] vorgenommene Zuweisung an Leon Grammatikos (nach 1000) ist haltlos. Die älteste Handschrift der Disputatio, der *cod. Sinaiticus*, ist früher anzusetzen (9.-10. Jh.). B. Kotter dürfte hier nur ein Lapsus unterlaufen sein.

Doch zurück zu Johannes von Damaskos. Er ist zum orthodoxen Kirchenvater schlechthin geworden und verdient am ehesten den Beinamen »Orthodoxos«. Belegt ist diese Benennung freilich auch hier nicht. Die Disputatio entspricht mit ihrer klaren Sprache durchaus dem Stil des längeren Dialogs des Damaskeners, weshalb A. Mai in der Erstedition der Schrift bemerkt: »*Ich erkenne Johannes Damascenus*«[21]. Für M. Jugie ist die Disputatio »*sans doute*«[22] ein erster Entwurf des Dialogs, da in einem Bios des 10. Jahrhunderts von einer Überarbeitung der Schriften die Rede ist. H. Beck macht zu Recht dagegen geltend, daß das Abhängigkeitsverhältnis, wollte man dem unzuverlässigen Bios folgen, umgekehrt sein müßte, da von einer Kürzung langatmiger Teile gesprochen werde[23]. Doch warum sollte Johannes von Damaskos zwei Dialoge zum selben Thema schreiben? Wenn die eine Schrift eine Frühform der anderen, späteren darstellt, müßten beide Schriften, da zur selben Literaturgattung gehörend, wenigstens in Einzelfällen wörtliche Über-

16 Ebd., 113 ff.
17 Ebd., 115.
18 »τοῦ αὐτοῦ«, Ebd., 113.
19 Ebd., 114.
20 B. Kotter, Johannes von Damaskus, in: Theologische Realenzyklopädie 17 (1988), 129.
21 »*Intelligo Joannem Damascenum*«, in: PG 96, 1319 (1).
22 M. Jugie, Jean Damascène (Saint), in: DThC VIII, 700.
23 H. Beck, Vorsehung, 16 f.

einstimmungen aufweisen. Das ist jedoch nicht der Fall. Weil der Dialog des Damaskeners länger ist, der Mythos weiter ausgeführt wird und die Argumentation viel variantenreicher ist, müßte der Dialog später als die Disputatio geschrieben worden sein und den höheren Wissensstand widerspiegeln. Es ist nun zu prüfen, ob eine diesen Prämissen entsprechende Abhängigkeit nachgewiesen werden kann, hat nach J. Hoeck doch schon K.'I. Δυοβουνιώτης[24] *»gewisse Differenzen zu sonstigen damaskenischen Anschauungen«*[25] gefunden.

Tatsächlich irrt sich Johannes von Damaskos in der Frage der Aufteilung der vier Himmelsrichtungen an die beiden Prinzipien, wohingegen Johannes Orthodoxos den manichäischen Mythos[26] richtig referiert. So heißt es bei Johannes von Damaskos: »*Und jedes von ihnen* [d.h. den Prinzipien] *war an einem Ort, und zwar war der Gute an einem einzigen Ort, der Böse aber an dreien*«[27]. Eine Verwechslung bzw. ein Vertauschen von »Gut« und »Böse« in den Handschriften läßt sich bei elf übereinstimmenden Textzeugen[28] ausschließen. Johannes Orthodoxos sagt dagegen: »*das Südliche wird der Hyle, das Nördliche, Östliche und Westliche aber dem guten Gott zugewiesen*«[29]. Mit dieser Aussage ist die manichäische Lehre korrekt wiedergegeben. Darüber hinaus enthält die Formulierung mehr Informationen als die des Johannes von Damaskos, da nicht nur die Zahl der Orte, sondern auch die konkreten Himmelsrichtungen genannt werden. Hätte Johannes von Damaskos die Disputatio später zum Dialog ausgeweitet, wären der grobe Fehler wie auch der Informationsverlust kaum zu erklären.

Beide Verfasser sprechen über die Zusammensetzung der Hyle. Johannes von Damaskos läßt verschiedene Möglichkeiten zu. Schließlich fragt er: »*war sie ein Körper, wie Erde, Wasser, Luft, Feuer, oder unkörperlich?*«[30]. Wenn er

24 K.'I. Δυοβουνιώτης, Ἰωάννης ὁ Δαμασκηνός, Ἀθῆναι 1903, 51f. Sh. auch die Rezension dazu von F. Diekamp, in: *ByZ* 13 (1904), 162-166, besonders 163.

25 J. Hoeck, Stand und Aufgaben der Damaskenos-Forschung, in: OrChrP 17 (1951), 23[4].

26 Vgl. Severos von Antiochien, 123. hom., in: PO XXIX, fasc. 1, 152: ܛܒܬܐ : ܗܘ ܕܝܢ ܕܐܡܪܝܢ ... ܢܘܗܪܐ ܐܦ ܐܝܠܢܐ ܕܚܝܐ ܩܪܝܢ ܠܗ، : ܐܚܝܕܐ ܐܝܬܘܗܝ ܠܗܘܢ ܕܠܘܬ ܡܕܢܚܐ ܘܡܥܪܒܐ ܘܓܪܒܝܐ : ܐܚܝܕ : ܠܗܝܢ ܕܝܢ ܬܝܡܢܝܐ ܘܕܪܘܡܐ : ܐܝܠܢܐ ܗܘ ܕܡܘܬܐ :; übers. bei A. Böhlig, Die Gnosis III, Zürich und München 1980, 133: «*Das Gute, das sie Licht und Baum des Lebens genannt haben, hat die Gegenden im Osten, Westen und Norden inne, die mittäglichen und südlichen aber der Baum des Todes*»; Theodoret von Kyros, Haereticorum fabularum compendium, in: PG 83, 377, übers. bei A. Böhlig, Die Gnosis III, 137; Aš-Šahrastānī, Über die Manichäer, übers. bei A. Böhlig, Die Gnosis III, 151, u.a.

27 »Καὶ ἕκαστον αὐτῶν ἀνὰ μέρος ἦν, καὶ ὁ μὲν ἀγαθὸς ἐν ἑνὶ μέρει ἦν, ὁ δὲ πονηρὸς ἐν τρισίν«. Joh. Dam., Dialog c. 28., ed. Kotter, 366.

28 Ed. Kotter, 345, der zwölfte Codex konnte von ihm nicht eingesehen werden.

29 »τὸ μὲν νότιον τῇ ὕλῃ, τὸ δὲ βόρειον καὶ ἀνατολικὸν καὶ δυτικὸν προσνέμεται τῷ ἀγαθῷ θεῷ«, Joh. Orth., Disputatio c. 9, CCSG 1, 118.

30 »σῶμα ἦν, οἷον γῆ, ὕδωρ, ἀήρ, πῦρ, ἢ ἀσώματον«, Joh. Dam., Dialog c. 66, ed. Kotter, 384.

wenig später in demselben Absatz darauf zurückkommt, fragt er nach der Zusammensetzung der Hyle aus Materiellem und Körperlosem, was sie auf einen anderen Ursprung zurückführen soll. Als Beispiel führt er den Menschen an, der aus Seele und Leib bestehe, und der Leib wiederum sei aus den vier Elementen aufgebaut. Da auch die Hyle zusammengesetzt sein müsse, gelte für die Manichäer: »*Es werden nun nicht zwei Prinzipien sein, sondern drei*«[31]. Ganz anders Johannes Orthodoxos. Auch er will auf die Zusammengesetztheit der Hyle hinaus, geht dabei aber geradliniger vor. Er vergleicht ihre Grundbestandteile nicht mit den Elementen der klassischen Naturkunde, sondern mit dem Elektron, das aus Gold und Silber besteht, oder einem Kopf, der aus Knochen, Fleisch, Häuten und Sehnen aufgebaut ist, also mit materiellen Dingen, die ihrerseits aus den Elementen zusammengesetzt sind[32]. So kommt er für die Hyle zu dem Ergebnis: »*und es wird nicht mehr ein Prinzip sein, sondern viel mehr*«[33]. Wenn nun die von A. Mai vorgenommene Zuweisung des Textes richtig wäre, müßte Johannes von Damaskos Möglichkeiten zur Polemik aufgegeben haben.

Johannes Orthodoxos hat auch die Chancen des Beispiels vom menschlichen Leib weit intensiver genutzt. Während Johannes von Damaskos vom Leib des Menschen, der aus den vier Elementen zusammengesetzt sei, spricht, nennt Johannes Orthodoxos lediglich einen Teil des Leibes, den Kopf. Dessen im Text angeführte Bestandteile müssen, was dem byzantinischen Leser unmittelbar klar war, ihrerseits aus Elementen zusammengesetzt sein. Die damit gegebene Gelegenheit zum Erweis der Absurdität des manichäischen Mythos nutzt er geschickt aus, wenn er den Leib nicht sogleich auf die vier Elemente zurückführt, sondern zunächst in Körperglieder aufteilt, die aus untergeordneten Bestandteilen des menschlichen Körpers zusammengesetzt sind, und erst in einem dritten Schritt sind implizit die vier Elemente zu erkennen. So ist einsichtig, warum er nicht nur von einer Vermehrung der Prinzipien von zwei auf drei, sondern von einem auf viele spricht. Die Frage nach der Beschaffenheit der Hyle wird folglich grundverschieden angegangen, wobei auffällt, daß der ausführlichere Dialog auch bei der Behandlung der Beispiele Möglichkeiten zur Polemik verschenkt. Daß Johannes von Damaskos, der im allgemeinen ebenso wie bei der hier behandelten Frage nach der Beschaffenheit der Hyle mehr Varianten bietet und um eine die gesamte Manichäerpolemik der Vorgänger einschließende Argumentation bemüht ist, die hier vorgegebenen Anregungen unbeachtet läßt, ist nicht denkbar. Dies ist ein zweiter Beleg dafür, daß Johannes von Damaskos die Disputatio als Basis für eine Neufassung nicht verwendet haben kann.

31 »Ἔσονται οὖν οὐ δύο ἀρχαί, ἀλλὰ τρεῖς«, Ebd.
32 Joh. Orth., Disputatio c. 17, CCSG 1, 119f.
33 »οὐκέτι ἔσται μία ἀρχή, ἀλλὰ πολὺ πλείους«, Ebd., CCSG 1, 120.

Beachtung verdient schließlich die Stellungnahme zur Neutralität der Begierde. Diese ohnehin in den Antimanichaica höchst selten diskutierte Frage wird bei diesen beiden Autoren mit dem Beispiel der geschlechtlichen Begierde illustriert. Die Disputatio stellt sehr knapp den guten und schlechten Gebrauch der Begierde gegenüber:

»Der eine liebt die Armut, der andere das Geld, und der eine gebraucht die geschlechtliche Vereinigung wegen des Kindermachens (παιδοποιία), der andere wegen der Lust«[34].

Johannes von Damaskos widmet der Frage weit mehr Raum. Nach ihm ist die Begierde dann gut, wenn sie in den Grenzen des göttlichen Gesetzes entfaltet wird, ein Gedanke, der ausführlich behandelt und häufig ausgesprochen wird, beim Orthodoxos in diesem Abschnitt aber völlig fehlt. Er bewegt sich nur in den allgemein anerkannten ethischen Kategorien von Gut und Böse. Johannes von Damaskos bringt an Beispielen den Gebrauch der Nahrungsmittel, des Schlafes, die Liebe zu Gott und zu den Menschen, aber auch den Haß auf das Böse, Zorn usw., was ebenfalls in der Disputatio nicht direkt erwähnt wird. Dann gibt Johannes von Damaskos Ex. 20,17 wieder: »*Du sollst nicht begehren deines Nächsten Acker noch seine Frau noch das, was ihm gehört*«[35]. Das Gebot erwähnt er im Kontext des außerehelichen Geschlechtsverkehrs und weniger mit Blick auf das Begehren fremden materiellen Gutes, worin ein Anklang an das Beispiel des Orthodoxen über die Geldgier hätte gesehen werden können. Ist es denkbar, daß ein Johannes von Damaskos, der in einer späteren Überarbeitung der Disputatio das Gebot aus Exodus ergänzt, sich die Gelegenheit entgehen ließe, das alte Beispiel von Liebe zur Armut und Geldgier nun mit dem AT zu erhärten? Den Fortschritt, den er mit der Berufung auf göttliche Gebote erreicht hätte, würde er auf für ihn untypische, leichtfertige Weise wieder aufgegeben haben.

Es folgt nun unmittelbar das Beispiel der geschlechtlichen Begierde:

»Und wenn wir die geschlechtliche Vereinigung mit unseren eigenen Frauen zur Kindeszeugung (τεκνογονία) entsprechend dem Gesetz gebrauchen, das der Natur von Gott gegeben ist, ist es gut; wenn wir die Begierde zu etwas Fremden gegen das Gesetz Gottes gebrauchen, ist es schlecht«[36].

Dasselbe Beispiel wird in den beiden Texten als Beleg für verschiedene Sachverhalte verwendet. Ist für den Orthodoxen die Frage nach der eigenen oder fremden Frau unbedeutend neben der Frage nach Kindeszeugung im

34 »ὁ μὲν γάρ ἐστι φιλόπτωχος, ὁ δὲ φιλάργυρος, καὶ ὁ μὲν παιδοποιίας χάριν τῇ μίξει κέχρηται, ὁ δὲ χάριν ἡδονῆς«, Ebd., c. 41, CCSG 1, 123.

35 »Οὐκ ἐπιθυμήσεις τὸν ἀγρὸν τοῦ πλησίον σου οὐδὲ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ οὐδὲ ὅσα αὐτῷ ἐστιν«, Joh. Dam., Dialog c. 14, ed. Kotter, 359.

36 »Καὶ εἰ τῇ μίξει χρησόμεθα ταῖς ἑαυτῶν γυναιξὶ πρὸς τεκνογονίαν κατὰ τὸν νόμον τὸν δοθέντα τῇ φύσει παρὰ θεοῦ, καλόν· εἰ δὲ χρησόμεθα τῇ ἐπιθυμίᾳ πρὸς τὰ ἀλλότρια παρὰ τὸν νόμον τοῦ θεοῦ, κακόν«, Joh. Dam., Dialog c. 14, ed. Kotter, 359.

Gegensatz zu Hedonismus (so ist das griechische Wort ἡδονή hier aufzufassen), so ist für den Damaskener gerade sie die entscheidende Frage. Die Kindeszeugung wirkt bei ihm wie nur der Vollständigkeit halber eingefügt. Hinzu kommt das unterschiedliche Wort für »*Kindeszeugung*«. Es soll schon hier festgehalten werden, daß Johannes von Kaisareia wie Johannes Orthodoxos das Wort »παιδοποιία« verwendet[37], vielleicht nur ein Zufall.

Die Stellen zeigen deutlich, daß die Hypothese derselben Autorschaft der Disputatio und des Dialogs auch mit der Konstruktion einer späteren Weiterentwicklung nicht gehalten werden kann. Ich sehe keine Möglichkeit, eine Harmonisierung der gezeigten Widersprüche oder gar eine Verkehrung in einen positiven Beweis der Identität der Autoren zu erreichen. Nicht einmal eine direkte literarische Abhängigkeit kann konstatiert werden. Man wird also, nun an Textbeispielen belegt, M. Aubineau zustimmen können, wenn er resümiert: »*trop d'idées exprimées dans ce dialogue contrastent avec la doctrine de Jean Damascène*«[38], zumal, wie gezeigt, nicht immer Johannes von Damaskos der Kenntnisreichere von beiden ist. Johannes von Damaskos ist eindeutig nicht der Verfasser der Disputatio.

Mit dem Wegfall dieser Zuweisungsmöglichkeit kann gleichzeitig die Datierung korrigiert werden. Wir kennen keinen anderen Johannes mehr vom Format des Orthodoxos, außer vielleicht dem Begründer der neuchalkedonensischen Christologie, Johannes von Kaisareia. Der Handschriftenbefund verweist uns aufgrund der Zusammenstellung unseres Textes mit anderen nach Wegfall der beiden Zuweisungsmöglichkeiten des 8. Jh.'s zurück ins 6. Jh.

Beim Vergleich der Disputatio mit dem Dialog Paulos' des Persers mit dem Manichäer Photeinos[39] fällt ein Argument auf, das m.W. außer diesen beiden Texten nirgendwo Verwendung findet. Bei Paulos dem Perser heißt es:

»M[anichäer]: *Woher ist das Böse?*

Ch[rist]: *Aus dem freien Willen.*

M.: *Woher ist der freie Wille?*

Ch.: *Aus der Seele.*

M.: *Woher ist die Seele?*

Ch.: *Nach deiner* [Meinung] *aus dem göttlichen Wesen; folglich ist auch das Böse nach deiner* [Meinung] *aus dem göttlichen Wesen; nach meiner* [Auffassung] *aber ist die Seele aus dem Nichtseienden; folglich ist auch das Böse aus dem Nichtseienden.*

M.: *Du gehst überhaupt nicht auf das ein, was entsprechend unserer* [Lehrmeinung] *gesagt*

37 Joh. Kais., 2. hom., c.17, CCSG 1, 100. Thema dieser Stelle ist die Freiheit bzw. Abhängigkeit des Menschen von der Natur. Die Stelle widerspricht in keiner Weise der der Disputatio, scheint aber auch nicht in direktem Bezug dazu zu stehen.

38 CCSG 1,112.

39 PG 88, 529-578.

wurde; ich werde aber versuchen zu zeigen, daß auch nach unserer [Meinung] *das Böse nicht aus dem göttlichen Wesen ist*«[40]

Dieselbe Erkenntnis ist bei Johannes Orthodoxos knapp zusammengefaßt zu finden:

»Jede Sünde nämlich geschieht aus dem freien Willen. Der freie Wille aber ist aus der Seele, die Seele ist nach euch [d.h. den Manichäern] Wesen Gottes; folglich ist die Sünde aus Gott und nicht aus der Hyle, nach eurem höchst gottlosen Lehrsatz«[41].

Was bei Paulos umständlich entwickelt wird, findet sich bei Johannes prägnant in einer Aussage, zusätzlich verdeutlicht durch die Gegenüberstellung Gott-Hyle und abgeschlossen mit einer unsachlichen, polemischen Bemerkung. Sodann wechselt er das Thema. Bei Paulos hingegen folgt der Widerspruch des Manichäers gegen die falsche Darstellung manichäischer Lehre und im weiteren eine Erklärung seines Standpunkts. U.a. aufgrund solcher ungeschönter Äußerungen, die häufig im Text vorkommen, ist gegen das Gefühl S. Lieu's[42] sicherlich G. Mercati zu folgen, der nach Nennung weiterer Argumente zu dem Schluß kommt: »... *die Anlage und gerade auch die Entfaltung des Dialogs schließen die Annahme einer literarischen Fiktion aus*«[43]. Die polemische Schlußbemerkung des Johannes Orthodoxos läßt sich nun bestens erklären als Reaktion auf die Protestäußerung des Manichäers bei Paulos. Im Kunstdialog des Johannes konnte der Manichäer nicht widersprechen, so daß sich hier die Möglichkeit bot, es ihm heimzuzahlen, was die Abhängigkeit des Johannes Orthodoxos von Paulos nahelegt. Für eine umgekehrte Übernahme gibt es kein Indiz.

Da die Schrift aufgrund ihrer Einleitung zweifelsfrei ins Jahr 527 zu datieren ist[44] und von der Form der Mitschrift einer öffentlichen Disputation her die Abhängigkeit nicht nur sachlich, wie gezeigt, sondern vor allem formal nur in eine Richtung verlaufen kann, ist Johannes Orthodoxos als der Nehmende zu betrachten. Will man nicht an eine zufällige Übereinstimmung

40 »M. Πόθεν τὰ κακά; X. Ἐκ τῆς προαιρέσεως. M. Πόθεν ἡ προαίρεσις; X. Ἐκ τῆς ψυχῆς. M. Πόθεν ἡ ψυχή; X. Κατὰ σὲ ἐκ τῆς θείας οὐσίας· καὶ τὰ κακὰ ἄρα ἐκ τῆς θείας οὐσίας κατὰ σέ· κατ' ἐμὲ δὲ ἐκ μὴ ὄντων ἡ ψυχή· καὶ τὰ κακὰ ἄρα ἐκ μὴ ὄντων εἰσί. M. Πρὸς τὸ μὲν κατὰ τὴν ἡμετέραν δόξαν λεχθὲν οὐδείς σοι λόγος ἐστίν· πειράσομαι δὲ δεῖξαι, ὡς οὔτε καθ' ἡμᾶς τὰ κακὰ ἐκ τῆς θείας οὐσίας εἰσίν«, Paul, Pers., 2. Dialog, PG 88, 544 AB.

41 »πᾶσα γὰρ ἁμαρτία ἐκ προαιρέσεως γίνεται [sic]. Ἡ δὲ προαίρεσις ἐκ ψυχῆς, ἡ δὲ ψυχὴ οὐσία θεοῦ καθ' ὑμᾶς· ἐκ θεοῦ ἄρα ἡ ἁμαρτία καὶ οὐκ ἐκ τῆς ὕλης, κατὰ τὸ ὑμῶν ἀσεβέστατον δόγμα«, Joh. Orth., Disputatio c. 63, CCSG 1, 127.

42 S. Lieu, An Early Byzantine Formula for the Renunciation of Manichaeism — The Capita VII contra Manichaeos of <Zacharias of Mitylene>, Introduction, text, translation and commentary, in: Jahrbuch für Antike und Christentum 26 (1983), 165[107].

43 »... l'impianto e sviluppo stesso del dialogo escludono l'ipotesi d'une finzione letteraria«, G. Mercati, Per la vita e gli scritti di »Paolo il Persiano«, Appunti da una disputa di religione sotto Giustino e Giustiniano, in: Studi e Testi 5 (1901), 191.

44 Ebd., 193.

einer viergliedrigen Argumentationskette, die sonst unbekannt ist, glauben, so steht als *terminus post quem* für die Disputatio des Johannes Orthodoxos das Jahr 527 fest. Gleichzeitig ist erstmals eine Quelle nachgewiesen, aus der Johannes geschöpft haben muß.

Die Untersuchung führt damit zurück zu Johannes von Kaisareia. Wie schon gesagt, hat M. Richard das Problem der Identität der beiden Johannes bereits ausführlich behandelt. Er vergleicht dabei das Programm und die Themen der zwei antimanichäischen Homilien des Johannes von Kaisareia mit dem Dialog. Doch ist offensichtlich, daß über die Methode des Vergleichs ein positiver Beweis nicht möglich ist. Die Homilien sind langatmig, schwerfällig und machen eher den Eindruck einer nicht sehr gelungenen Rhetorikübung. Da er schon 514-518 die Apologie der Synode von Chalkedon verfaßte, die ein so bedeutender Vertreter des Diplophysitismus wie Severos von Antiochien einer ausführlichen Widerlegung für wert erachtete[45], dürften die theologisch schwachen Homilien als Frühwerk des »*erste*[n] *bedeutendere*[n] *Vertreter*[s] *der sogenannten neuchalkedonischen Christologie*«[46] gesehen werden. Da außerdem die Disputatio nach 527 geschrieben worden sein muß, läßt sich der Unterschied in Stil und Vokabular leicht erklären, zumal der Dialog einer gänzlich anderen Literaturgattung angehört als die Homilie. Für die christologischen Werke bescheinigt H.-G. Beck Johannes von Kaisareia einen klaren und sachlichen Stil[47], was seine Verfasserschaft für die Disputatio stützen würde, da er hier einen ebensolchen Stil verwendet. Daraus, daß Homilien und Disputatio teilweise dieselben inhaltlichen Lücken haben, ist positiv nichts zu folgern. Auch andere Antimanichaica behandeln nicht alle Themen. Schließlich ist die angesichts des Stils offensichtlich angestrebte Kürze des Dialogs zu berücksichtigen, die Einschränkungen erforderlich macht. Eine allumfassende Behandlung des Manichäismus war wohl ebensowenig beabsichtigt wie bei den Homilien. Wie bei Johannes von Damaskos muß aber auch hier gefragt werden, was den Anlaß zu einem nochmaligen Aufgreifen des Themas gegeben haben mag.

Vielleicht war Johannes bei der öffentlichen Disputation von Paulos dem Perser mit dem Manichäer Photeinos zugegen oder erfuhr davon und fühlte sich nun herausgefordert, seinen alten Homilien, mit denen er zu dieser Zeit kaum mehr zufrieden sein konnte, ein neues Werk zur Seite zu stellen, ohne einen störenden Gegner zu haben wie Paulos. Um die Einzelheiten der oben

45 B. Altaner u. A. Stuiber, Patrologie. Freiburg, Basel, Wien [8]1978, 508. Das griechische Original ist leider bis auf Florilegienfragmente verloren, so daß ein detaillierter Vergleich von Apologie und Disputatio nicht mehr möglich ist. Es wären davon ohnehin keine neuen Erkenntnisse zu erwarten, da mindestens 9 Jahre zwischen den Texten liegen und die Apologie die Christologie behandelt, die in der Disputatio nicht thematisiert wird.

46 Ebd.

47 H.-G. Beck, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich München 1959, 377.

vorgeführten Argumentationskette so getreu widerzugeben, mußte er jedenfalls die schriftliche Form dieses öffentlichen Streitgesprächs vorliegen haben. War diese Disputation einer der Gründe, die Dialogform zu wählen? Möglicherweise war die mit Kaiser Justinian im Jahr 527 neu auflebende Bekämpfung der Häresien im allgemeinen und der Manichäer im besonderen ein Ansporn, überhaupt noch einmal zu diesem Thema zu schreiben. Auf die völlig anders gearteten Homilien direkt zurückzugreifen, war wenig sinnvoll. Das einzige, was von dort ohne Probleme zu übernehmen war, war das Programm, die Hauptthemen. Das würde erklären, warum dieser in christologischen Fragen bewanderte Theologie die manichäische Christologie keiner nennenswerten Beachtung würdigte, fehlt dieser Komplex doch auch in den sicher echten Homilien. Als weiterer Grund könnte vermutet werden, daß Johannes die Schlagkraft der Polemik nicht mindern wollte, indem er dem Gegner das Argument der Zerstrittenheit der Christen in der Kernaussage ihres Glaubens an die Hand gab. Das Fehlen des christologischen Problems ist somit als Indiz *für* die Verfasserschaft des Johannes von Kaisareia zu werten.

Auf eine letzte von den Herausgebern angesprochene Schwierigkeit muß noch eingegangen werden. Die von M. Richard versuchte Zuweisung an Johannes von Kaisareia ist zunächst deshalb nicht eindeutig, da der *cod. Vatopedinus* 236 (12. Jh) die Disputation, die nur dort den beiden antimanichäischen Homilien des Johannes von Kaisareia folgt, mit »*Disputation eines Orthodoxen mit einem Manichäer*«[48] überschreibt und nicht mit »*Desselben Johannes des Presbyters*«, was bei der Identität der beiden Autoren zu erwarten, aber nicht nötig gewesen wäre. Die beiden früheren Codices, die denselben Text bieten, nämlich *cod. Parisinus gr.* 1111 (11. Jh.) und *cod. Sinaiticus gr.* 383 (9.-10. Jh.) sowie der spätere *cod. Vaticanus gr.* 1838 (13. Jh.), fügen zur Ergänzung den Namen des Johannes[49] an. Da uns ein Johannes Orthodoxos aus der patristischen Literatur nicht bekannt ist, scheint diese Überschrift eher gegen die Autorschaft des Johannes von Kaisareia zu sprechen. Doch ist zu fragen, ob »Orthodoxos« überhaupt als Epitheton zu verstehen ist, wie bisher geschehen. Ursprünglich könnte die Überschrift der Fassung des *cod. Vatopedinus* entsprochen haben, nämlich »*Disputation eines Orthodoxen mit einem Manichäer*«, wie oben angegeben. Dann würden in der Überschrift lediglich die beiden Dialogpartner genannt, so, wie sie auch im Text angesprochen werden. Da der Text im Autograph entsprechend dem *cod. Vatopedinus* einmal den Homilien des Johannes von Kaisareia gefolgt sein mag, wurde auf das »*desselben (τοῦ αὐτοῦ)*« einfach

48 »Διάλεξις Ὀρθοδόξου πρὸς Μανιχαῖον«, Joh. Orth., Disputatio, Überschrift, in: CCSG 1, 117 in Verbindung mit 108.

49 CCSG 1, 117 in Verbindung mit 108.

verzichtet. Es gibt genügend Beispiele bei Schriften anderer Kirchenväter für diese Erscheinung. Erst mit der Trennung der Disputatio von den Homilien in späteren Abschriften mußte der Name des Johannes wieder ergänzt werden. In einem ersten Schritt ist die Nähe zu den Texten des Johannes von Kaisareia vielleicht noch so eng gewesen, daß der Zusatz »*von Kaisareia*« wegen der Eindeutigkeit der Zuordnung überflüssig erschien. Erst in einem weiteren Schritt könnte die Zuweisung nicht mehr bewußt, »Orthodoxos« als Epitheton mißverstanden und in dieser Form tradiert worden sein.

Nichts spricht gegen diese Annahmen. Widersprüche, die eine Identität ausschließen und wie sie sich zu dem Dialog des Johannes von Damaskos nachweisen lassen, sind nicht auszumachen. Auch das hat M. Richard gezeigt. Jedenfalls hindert uns nichts an der Zuweisung der Disputatio an Johannes von Kaisareia. Vieles spricht sogar dafür. Mag auch ohne ein sicheres Zeugnis eines anderen Kirchenvaters oder neue Handschriftenfunde ein unumstößlicher Beweis nicht zu erbringen sein, so kann doch mit hoher Wahrscheinlichkeit von einer Identität des Johannes Orthodoxos mit Johannes von Kaisareia ausgegangen werden. Da er die 527 gehaltene Disputation Paulos des Persers mit dem Manichäer Photeinos verwandte, ergibt sich als neues Datum in der sonst praktisch unbekannten Vita des Johannes von Kaisareia, daß er nach 527 noch gelebt und gewirkt hat.

PERSONALIA

Frau Prof. Dr. Gertrud Pätsch, Jena, feierte am 22. Januar 1990 ihren 80. Geburtstag. Die Sprachwissenschaftlerin arbeitete besonders auf dem Gebiet der alt- und neugeorgischen Sprache und Literatur. Sie hat eine Menge von Untersuchungen und Übersetzungen veröffentlicht, die auch für den Christlichen Orient, besonders das georgische Christentum, von großer Bedeutung sind. Vergl. H. Rohrbacher, Materialien zur georgischen Bibliographie, Bonn 1981, Nr. 966, 967, 1378-1421.

Prof. Dr. theol. Bernhard Kötting, Münster, vollendete am 29. März 1990 sein 80. Lebensjahr. Geboren in Stadtlohn/Westfalen, promovierte er 1940, habilitierte sich 1948 in Münster, wo er ab 1951 als o. Professor wirkte und Direktor des Instituts für Religiöse Volkskunde, Abteilung Spätantike, an der Universität Münster war. In seinen Arbeiten über Alte Kirchengeschichte, Patrologie und Christliche Archäologie hat er auch den Christlichen Orient mit einbezogen.

Prof. Dr. Wachtang Beridze, ehemaliger Direktor des Instituts für Georgische Kunstgeschichte, Tbilissi, beging am 30. Mai 1989 seinen 75. Geburtstag. Geboren in Kutaissi (Westgeorgien), promovierte er 1959 zum Dr. der Kunstwissenschaft, wurde 1960 Professor, 1973 Direktor des Institutes für Georgische Kunstgeschichte, 1974 Mitglied der Akademie der Wissenschaften der Georg. SSR. Er hat viele Aufsätze und Bücher über Themen der georgischen Kunstgeschichte publiziert, über altgeorgische Kirchen, Klöster und deren Architekten. Im Westen ist er bekannt geworden z.B. durch »Die Baukunst des Mittelalters in Georgien«, verfaßt zusammen mit E. Neubauer und K.G. Beyer, Berlin 1980, und »Architecture de Tao-Klardjétie«, Tbilissi 1981, und die von ihm organisierten Symposia über georgische Kunstgeschichte, an denen auch immer eine ganze Anzahl westlicher Gelehrter teilnahm.

Prof. Dr. Anton Schall, Heidelberg, wurde am 1. April 1990 siebzig Jahre alt. Der Semitist und Islamwissenschaftler hat in seinen Arbeiten den Christlichen Orient laufend berücksichtigt und auch in vielen seiner Schüler das wissenschaftliche Interesse am Christlichen Orient geweckt.

P.Dr. Charles Renoux, OSB, Abbaye d'en Calcat, F-81110 Dourgne, vollendete am 30. April 1990 das 65. Lebensjahr. Geboren in F-85230 Bouin (Vendée), wurde er 1965 am Centre National de la Recherche Scientifique Chercheur, 1981 Maître de Recherche und 1985 Directeur de Recherche. Sein Hauptarbeitsgebiet ist die frühe christliche Literatur von Jerusalem und die

armenische Literatur. Seine Textausgaben und Übersetzungen erschienen in der PO, wo er 10 Bücher veröffentlichte, zuletzt »Le Lectionnaire de Jérusalem en Arménie: I. Le Čašoc'«. Außerdem publizierte er über 85 Artikel in wissenschaftlichen Zeitschriften.

P.Dr. Robert Murray, SJ, wurde am 8. Juni 1990 fünfundsechzig Jahre alt. 1925 in Peking geboren, erwarb er an der Universität Oxford den Grad eines M.A. und 1964 an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom den Grad eines S.T.D. (Sanctae Theologiae Doctor). Seit 1963 lehrt er am Heythrop College (Universität London), zunächst als Lecturer, seit 1987 als Senior Research Fellow. Seine Hauptarbeitsgebiete sind Altes Testament, Frühes Judentum, Frühkirche, besonders im syrischen Raum. Neben seinem bekannten Werk »Symbols of Church and Kingdom: A Study in Early Syriac Tradition«, Cambridge 1975, publizierte er zahlreiche Artikel, zumeist über syrisches Christentum.

Prof. Dr. Otto Meinardus, B.D., S.T.M., Ph.D., F.I.C.S., beging am 29. September 1990 seinen 65. Geburtstag. Der gebürtige Hamburger befaßt sich intensiv mit dem Christlichen Orient in seiner ganzen Breite. Ab 1956 lehrte er an der Amerikanischen Universität in Kairo, von 1968-1975 war er evangelischer Pastor in Athen, nun lebt er in D-2086 Ellerau. Seine zahlreichen Veröffentlichungen befassen sich hauptsächlich mit der koptischen Kirche und dem koptischen Mönchtum, aber auch mit biblischen und byzantinischen Themen, sowie mit dem Christlichen Orient insgesamt von Rußland über Armenien, Syrien, Ägypten, Nubien bis hin nach Äthiopien.

Prof. Dr.Dr. Martin Krause, Koptologe an der Universität Münster, wurde am 7. September 1990 sechzig Jahre alt. Nach Promotion zum Dr. phil. (1956) und Dr. theol. (1958) habilitierte er sich 1965 für Koptologie. 1966 wurde er Dozent, 1969 apl. Professor und 1980 Professor an der Universität Münster. Neben einer ausgedehnten Lehrtätigkeit veröffentlichte er wichtige Arbeiten zur koptischen Literatur, der koptischen Bibelübersetzung und den gnostischen Texten von Nag Hammadi.

Dr.theol., Dr.iur., Dr.phil., Mag.iur., M.Litt. Ernst Hammerschmidt, seit 1970 o. Professor für Äthiopistik an der Universität Hamburg, hat nun noch als vierten Doktortitel den D.Litt. (Doctor in Litteris) von der Universität Oxford erhalten, wo er 1955 bis 1957 als Forschungsstipendiat über äthiopische Liturgie gearbeitet hatte. Prof. Hammerschmidt wird sich mit Ende des Sommersemesters 1990 emeritieren lassen. In den »Ruhestand« wird er damit wohl nicht treten.

Prof. Dr. Zaza Alek'sidze, Tbilissi, wurde als Nachfolger von Frau Prof. Dr. Elene Metreweli neuer Direktor des Instituts der Handschriften in Tbilissi. Er ist u.a. durch Herausgabe, Übersetzung und Untersuchung armenischer Quellen zur georgischen Geschichte, vor allem der Kirchengeschichte,

bekanntgeworden, z.B.: »Liber epistolarum«, Tbilissi 1968, und »Uchtanes, Historia separationis Iberorum ex Armeniis«, Tbilissi 1975.

Prof. Dr. Manfred Kropp, Heidelberg, wurde zum 1. April 1990 als ordentlicher Professor für die Semitischen Sprachen an die Universität Lund/ Schweden berufen.

Frau Andrea B. Schmidt, Tübingen, promovierte am 27. Februar 1990 an der Universität Osnabrück zum Dr.phil. Ihre Dissertation befaßt sich mit dem armenischen Begräbnisritus: »Kanon der Entschlafenen. Das Begräbnisrituale der Armenier«. Am 23. Juli 1984 hatte Frau Schmidt an der Universität Tübingen den Grad einer M.A. erworben mit der Arbeit »Die Chalzedon-Rezeption bei den Armeniern — untersucht an Hand einiger Briefe des 6. Jh. aus dem 'Girkh thłthoc'«.

Lic.theol. Frédéric Rilliet promovierte am 13. Juli 1990 an der Faculté Autonome de Théologie Protestante an der Universität Genf zum Dr.theol. mit der Dissertation »Jacques de Saroug, prédicateur. Commentaire aux six homélies festales en prose«.

Prof. Dr. Paul-Hubert Poirier, Université Laval, Québec, wurde am 3. Juni 1990 zum Mitglied der Académie des lettres et des sciences humaines der Société royale du Canada ernannt.

Julius Aßfalg

BESPRECHUNGEN

A. Gerhards, *Die griechische Gregoriosanaphora. Ein Beitrag zur Geschichte des eucharistischen Hochgebets* (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 65, Münster 1984), S. XXIV-261.

Die Arbeit wurde als Dissertation unter Leitung von Prof. Dr. B. Fischer in Trier eingereicht, nachdem bereits 1977 eine Lizentiatsarbeit mit dem Titel *Die griechische Gregoriusanaphora. Zur Bedeutung des Christusgebets im Rahmen der Eucharistie* als Vorstudie unter der Leitung von Prof. L. Ligier an der Pont. Universitas Gregoriana in Rom vorgelegt worden war (cf. S. 3, Anm. 18).

Die schöne Studie hat folgende Bestandteile: Ein Literaturverzeichnis, das 12 S. umfaßt; im *1. Teil* (Die griechische Gregoriosanaphora) ist der Überblick über die handschriftliche Überlieferung (und die griechische Textausgabe) besonders wichtig, wobei der A. die erste vollständige deutsche Übersetzung des griechischen Texts bietet, nachdem E. Hammerschmidt den koptischen Text mit einer deutschen Übertragung 1957 herausgegeben hatte (Druckfehler auf S. 26 Z. 66, u. S. 49 [Überschrift] etc.). Der *2. Teil* (S. 50-103) ist dem Kommentar gewidmet, der *3. Abschnitt* (S. 104-167) dem Überblick über die theologiegeschichtlichen Zusammenhänge, und der *4. Teil* (S. 168-242) umfaßt m.E. neben dem Kommentar den wichtigsten Abschnitt der Untersuchung, da hier die liturgiegeschichtlichen Zusammenhänge hergestellt werden, auf die z.T. bereits in den Anmerkungen zum Kommentar im 2. Teil hingewiesen wurde. Daraus ergibt sich, daß es vielleicht überlegenswert gewesen wäre, den Kommentar (= 2. Teil) mit der liturgiegeschichtlichen Analyse (= 4. Teil) zu verbinden. Da jedoch offensichtlich eine innere Spannung zwischen liturgievergleichender und liturgiegeschichtlicher Analyse einerseits und theologischer Untersuchung des Texts andererseits vorlag, wobei der Akzent auf die theologischen Zusammenhänge gelegt wurde, sind hochbedeutsame textkritische Beobachtungen im 2. Teil (= Kommentar) nicht in den Text, sondern in die Anmerkungen eingegliedert worden, auf die dann im 4. Teil (= Liturgiegeschichtliche Zusammenhänge) zurückverwiesen wird. Somit enthalten die Anmerkungen generell nicht nur einen knappen Quellen- und Stellennachweis, sondern wichtige Darlegungen von liturgievergleichenden Untersuchungen. Diese Anmerkungen sind von großer Bedeutung und generell eine Fundgrube für den Liturgiewissenschaftler.

Im 4. Teil dieser Dissertation ist vor allem das 9. u. 10. Kapitel (= Die Christusanrede, Christus als Adressat des Eucharistiegebets) hervorzuheben, da hier eine detaillierte Diskussion und überzeugende Widerlegung der These Jungmanns (*Die Stellung Christi im liturgischen Gebet*) geboten wird. Ein Überblick über die Ergebnisse der Untersuchung und ein Ausblick (S. 143-249) rundet die schöne Dissertation ab. Leider ist das Sachregister (S. 257-261) wohl etwas zu mager ausgefallen.

Insgesamt hat der A. hier im algemeinen einen wichtigen Beitrag zur Liturgiewissenschaft gebracht, indem die Jahrhunderte anhaltenden Vorurteile der Lateiner gegenüber dem Osten einerseits, und dem im vierten und fünften Jahrhundert sich endgültig durchsetzenden Kulturprimat der Griechen gegenüber den Syrern andererseits, implizit einer Kritik unterworfen wurde.

Wenn hier noch einige Korrekturen und Vorschläge gemacht werden, so soll dies die Bedeutung der Untersuchung nicht schmälern.

Auf S. 50 Anm. 112, 55 Anm. 137, 207, 209 Anm. 951 wird auf manche Übereinstimmungen zwischen der Anaphora und der Wasserweihe verwiesen, ohne daß dabei ein ursächlicher

Zusammenhang hergestellt wird. Der Grund für einige dieser Affinitäten liegt darin, daß die Wasserweihe in den orientalischen Riten im Laufe der Zeit dem *Canon Missae* angeglichen wurde. Ausgangspunkt für diese Erweiterung der Wasserweihe war die Einschiebung des Lesematerials (cf. Winkler, *Das armenische Initiationsrituale* [Rom 1982], S. 424ff.).

Auf S. 88-89 (= Kommentar zu S. 37 Z. 202), 183-185, 207 hätten im Zusammenhang mit der Erläuterung der Epiklese die bahnbrechenden Ergebnisse der Untersuchung von S. Brock über die Herkunft des Vokabulars »sende« bzw. dem wesentlich älteren »komm« in der Epiklese und ihre älteste Gestalt in den syrischen Thomasakten miteinbezogen werden müssen (cf. S. Brock, »The Epiklesis in the Antiochene Baptismal *Ordines*«, vor allem S. 195-200, 213-214). Zwar gibt der A. im Literaturverzeichnis (S. xvi) die Studie von Brock an, jedoch flossen die Ergebnisse Brocks nicht oder ungenügend in den Kommentar ein: Auf S. 183-184 wird lediglich auf die Arbeit Kretschmars verwiesen, auf S. 185 nur auf die Klijns, auf S. 207 zu eingeschränkt auf Brock.

Die Thomasakten [S. 183ff] (wie auch andere frühchristliche Quellen) sollten nicht nach dem in *Prex Eucharistica* (von Lipsius-Bonnet übernommenen griechischen Text) und der deutschen Übertragung in Hennecke-Schneemelcher zitiert werden, sondern nach Lipsius-Bonnet. Neben dem griechischen Text sollte das syrische Original, herausgegeben von W. Wright (*Apocryphal Acts of the Apostles* [London 1871]) mit englischer Übersetzung, herangezogen werden. Eine detailliertere Untersuchung der Thomasakten in ihrer syrischen und griechischen Textgestalt wäre deshalb so wichtig gewesen, weil ja bekanntlich die Thomasakten der (syrische) Kronzeuge für die älteste Form der Christusanrede sind.

Auf S. 104 kommt der A. auf die Zuschreibung der Anaphora an Chrysostomus zu sprechen, wobei er sich ausschließlich auf die Angaben von Wagner stützt. Hierzu wäre jedoch die Rezension zu Wagners Studie in ByZ 70 (1977) S. 121-123 zu konsultieren.

Zum armenischen Zeugnis im Zusammenhang mit der Gregoriusanaphora s. OrChr 58 (1974), insbes. S. 159, und vor allem die leider nur in Neuarmenisch vorliegende, detaillierte Untersuchung Gatʻrčeans (Catergian) in Gatʻrčeans und Tašeans Ausgabe der armenischen Anaphoren, S. 219, 336-340 (cf. J. Catergian, *Die Liturgien bei den Armeniern ... herausgegeben von P.J. Dashian* [Wien 1897]).

Gabriele Winkler

Robert Taft, S.J., *The Liturgy of the Hours in East and West: The Origins of the Divine Office and its Meaning for Today* (The Liturgical Press, Collegeville 1986), XVI u. 421 S.

Wichtige Kapitel dieser Untersuchung zum Stundengebet sind aus einer kritischen Auseinandersetzung mit P. Bradshaws anregendem Buch, *Daily Prayer in the Early Church* (London 1981) hervorgegangen und hatten zunächst zu einer Veröffentlichung über das Offizium der orientalischen Kirchen geführt (*The Liturgy of the Hours in the Christian East: Origins, Meaning, Place in the Life of the Church* [Cochin, Kerala 1984]), um dann in die vorliegende Studie einzumünden, die eine Überarbeitung des in Indien erschienenen Bandes und die Eingliederung des westlichen Traditionsstranges darstellt.

Die äußerst übersichtliche Untersuchung, die sich auch durch einen überzeugenden Argumentationsstil auszeichnet, gliedert sich in vier größere Abschnitte: Teil I: Die Anfänge (S. 3-213), II: Das Stundengebet der orientalischen Kirche (S. 215-291), III: Das Offizium des Westens (S. 293-326), IV: Vom Sinn des gemeinschaftlichen Betens für die heutige Kirche (S. 327-373). Die ausgezeichnete Auswahl der wichtigsten Untersuchungen zum Stundengebet besteht aus: Veröffentlichungen zur Frühgeschichte des Offiziums und übergreifende Studien, sowie Arbeiten zu den verschiedenen Riten (S. 375-391). Besonders hilfreich sind auch die Sachregister zu den

einzelnen liturgischen Bestandteilen (S. 393-395), den patristischen Zitaten (S. 397-404) und der allgemeine Index (S. 405-421).

Der wichtigste Teil umspannt zweifelsohne die Kapitel über die Entstehungsgeschichte des Stundengebets, die besonders unsere Anerkennung und unseren Dank verdienen. Denn in diesem Abschnitt widerlegt der A. nicht nur überzeugend die These Bradshaws über den Ursprung der Laudespsalmen 148-150[1], sondern der V. bietet darüber hinaus, vor allem in den Kapiteln 6 (*The Monastic Office in the West*, S. 93-120), 8 (*The Cathedral Hours in the West*, S. 141-163) und 9 (*Cathedral Vigils*, S. 165-190), völlig neue und umfassende Analysen der westlichen Quellen.

Bevor auf die skrupulöse Diskussion des Befunds in diesen westlichen Quellen näher eingegangen wird, sei noch kurz vermerkt, daß das Schema zum Morgenoffizium des armenischen Ritus (S. 222-223) in der vorliegenden Arbeit des A. gegenüber seinem zuvor in Kerala erschienenen Band[2] wichtige Korrekturen bietet, und daß seitdem eine weitere Untersuchung zur sonntäglichen Kathedralvigil erschienen ist, die den Einbezug der Cantica in das Auferstehungsoffizium des Sonntags und in die Matutin zum Thema hat, und zudem das Verhältnis zwischen den Oden des Alten Testaments (Ex 15,1 ff., Dan 3,26 ff., Dan 3,52 ff.) und dem Gedächtnis der Auferstehung (= »Das Offizium der balsamtragenden Frauen«) zu klären sucht[3].

Wenden wir uns nun der Entwicklungsgeschichte des Stundengebets im Westen zu, das den A. zu neuen und, wie ich meine, maßgeblichen Einsichten geführt hat und somit besonders hervorzuheben ist. Der A. bietet hier nicht nur eine beeindruckende Diskussion zum Quellenmaterial, sondern die Aufstellung des strukturellen Ablaufs der einzelnen Stunden gibt einen Einblick in die umfassenden liturgiewissenschaftlichen Kenntnisse des A.s.

Besonders anregend sind m.E. die strukturellen Bausteine der festlichen Matutin in Arles (S. 112) und in der Mönchsregel des Isidor (S. 118) sowie die sog. »euangelia« (S. 126), die verschiedenen Bestandteile der Matutin der *Regula Magistri* (RM, S. 127-130, cf. S. 133), aber auch der dritten Nokturn der Regel des hl. Benedikt (RB, S. 135, cf. S. 133), die meiner Meinung nach alle eine Beeinflussung durch das Jerusalemer Auferstehungsoffizium zeigen.

Um meinem weiterführenden Gedankengang besser folgen zu können, bringe ich zunächst einmal die entsprechenden Schemata in der Untersuchung des A.s., wobei der sonntäglichen dritten Nokturn und Matutin der *Regula Benedicti* (RB) sowie der festlichen Matutin der *Regula Magistri* (RM) vorerst besondere Aufmerksamkeit geschenkt werden soll:

Sonntägliche 3. Nokturn in RB, S. 135	*Sonntags-Matutin (Laudes) der RB, S. 135*	*Festliche Matutin der RM, S. 129-130*
Canticum		
Canticum		
Canticum		
Segen des Abts		
4 neutestamentl. Lesungen		
Evangelium		
	Ps 50	
	Dan 3,52-56 u. 57-90	Dan 3
		Magnificat

1 S. dazu auch meine Besprechung in *OrChr* 70 (1986), p. 199-201.

2 Cf. Taft, *The Liturgy of the Hours in the Christian East*, p. 147-148 u. *OrChr* 70 (1986), p. 200-201.

3 Cf. G. Winkler, »Ungelöste Fragen im Zusammenhang mit den liturgischen Gebräuchen in Jerusalem«, *Handes Amsorya* (1987), p. 303-315.

		Benedictus
	Pss 148-150	Pss 148-150

Dazu kann auch noch die festliche Matutin im altspanischen Ritus und der Ablauf im ambrosianischen Traditionsstrang herangezogen werden; ich benutze hierzu den Überblick des A.s. (S.118) und meine Untersuchung in *Handes Amsorya* von 1987:

Isidors Matutin, S. 118 (cf. Winkler, S. 305)	*Ambrosianischer Ritus (cf. Winkler, S. 305)*
	Dan 3,52ff.
	Is 26
	Sam 2
	Hab 3 oder Jon 2
	3 Lesungen
Ps 50	
Cantica:	*Cantica*:
— 1 variabel	— Ex 15,18
— Dan 3,52ff.	— Dan 3,57ff.
Pss 148-150	Pss 148-150

Was ist hieraus zu entnehmen? Besonders auffällig ist (1) die Präsenz von 3 (bzw. 1+3) Cantica des Alten Testaments in der Vigil (= Nokturn bei Benedikt), die offensichtlich einen wesentlichen Bestandteil des Offiziums bilden und dabei stets der Lesung vorangehen, sowie (2) das Canticum von Dan 3 (bzw. mehrerer Cantica) im Morgenoffizium, die stets vor den Laudespsalmen 148-150 eingeschoben sind. Grundsätzlich muß hier also unterschieden werden, ob das Canticum bzw. die Cantica sich zwischen Ps 50 und Pss 148-150 finden, so in der Morgenstunde, oder ob diese Oden mit der Lesung vor dem eigentlichen Morgenoffizium, das mit Ps 50 einsetzt, verbunden sind.

Es kann kein Zweifel bestehen, daß der ursprüngliche Sitz im Leben dieser drei alttestamentlichen Cantica in der Vigil zu suchen ist und daß die Präsenz des Canticums der drei Jünglinge im Feuerofen (= Dan 3) bzw. anderer Oden im Morgenoffizium eine sekundäre Entwicklungsstufe darstellt.

Im Zusammenhang mit den Cantica möchte ich auf wichtige Beobachtungen von A. Baumstark, H. Schneider und J. Mateos zurückgreifen[4], die in Tafts Untersuchung unberücksichtigt geblieben sind und die ich in einer Arbeit über das Fortleben wichtiger Bestandteile der Jerusalemer Vigil (= der jährlichen bzw. sonntäglichen Auferstehungsfeier) gedanklich weitergeführt habe[5]. Bereits Baumstark meinte im Zusammenhang mit den alttestamentlichen Oden in der Vigil: »Das älteste der verschiedenen Elemente [der Vigil] sind ... die ... alttestamentlichen Cantica. Ihre Herkunft aus der Ostervigil ist augenscheinlich«[6]. Ganz gleicher Auffassung ist

4 Cf. A. Baumstark, *Nocturna Laus* (LQF 32, Münster 1957), insbes. p. 175; H. Schneider, »Die biblischen Oden im christlichen Altertum«, *Biblica* 30 (1949), insbes. p. 41; J. Mateos, »La vigile cathédrale chez Égérie«, *OrChrP* 27 (1961), p. 281-312.

5 Cf. Anm. 3.

6 Cf. Anm. 4.

Schneider: »So erscheint der Gottesdienst der *Osternacht* geradezu als *die Heimat des biblischen Odengesangs*«[7].

Auch Mateos hatte völlig richtig erkannt, daß die Präsenz der drei Cantica vor der Lesung in der dritten Nokturn der *Regula Benedicti* (RB) mit dem sonntäglichen Jerusalemer Auferstehungsoffizium verbunden werden muß[8]. Ein ähnliches, wenn auch komplizierteres Bild zeigt der ambrosianische Ritus. In meinem Aufsatz (»Ungelöste Fragen im Zusammenhang mit den liturgischen Gebräuchen Jerusalems«) bin ich den Feststellungen von Baumstark, Schneider und Mateos nachgegangen und habe dabei zudem versucht, das Verhältnis zwischen dem Befund der Cantica in der Vigil und in der Matutin zu klären. Hier muß von der Tatsache ausgegangen werden, daß die sonntägliche Auferstehungsvigil ganz allgemein zuerst die festliche und dann auch tägliche Matutin strukturell beeinflußt, und die Eingliederung der Cantica in das Morgenoffizium nach sich gezogen hat. Dies war umso leichter, als sich der Lobpreis der drei Jünglinge im Feuerofen (= Dan 3) gut mit dem Lob der »Laudes«-Psalmen 148-150 verbinden ließ. Der Ausgangspunkt für die Einfügung von Cantica in die Matutin war also sicherlich die Ode Dan 3, die dann manchmal auch noch die Eingliederung anderer Oden bewirkt hat, wie z.B. in der *Regula Magistri* das Magnificat und Benedictus, oder im ambrosianischen Ritus und in Arles die Einfügung des Gesangs des Mose (Ex 15 — hier zeigt sich besonders deutlich der Zusammenhang mit der Ostervigil), oder im altspanischen Traditionsstrang die Verbindung einer variablen Ode mit Dan 3. Auch der byzantinische Orthros gehört hierher, der zwischen Ps 50 und den Laudespsalmen 148-150 sogar 9 Oden (= 3 + 3 + 3) eingeschoben hat[9].

Fassen wir zusammen:

(1) Der Ursprung der alttestamentlichen Cantica ist in der Jerusalemer Ostervigil zu suchen (cf. Baumstark, Schneider, Winkler).

(2) Die drei Cantica vor der Lesung in der sonntäglichen dritten Nokturn der RB und im ambrosianischen Ritus, aber auch bei den Armeniern geht auf die Übernahme der Oster- bzw. Sonntagsvigil in Jerusalem, d.h. auf die Feier der Auferstehung, zurück (cf. Mateos, Winkler).

(3) Die Präsenz von Cantica im Morgenoffizium hängt mit der Tatsache zusammen, daß die sonntägliche Kathedralvigil inhaltlich erst das festliche, dann auch das tägliche Morgenoffizium beeinflußt hat. Ausgangspunkt für die Übernahme von Cantica in die Matutin bildete offensichtlich der Gesang der drei Jünglinge im Feuerofen (= Dan 3), der den Lobpreis der Pss 148-150 gedanklich weiterführte (cf. Winkler).

Die Herstellung dieser Zusammenhänge ist insofern von Bedeutung, als sie die Herkunft einzelner Bausteine des Offiziums verdeutlicht.

Auch ist es durchaus denkbar, daß die sog. »euangelia« in der Matutin und Vesper tatsächlich Cantica beinhalteten (cf. S. 126), wie dies Heiming und de Vogüé annahmen. Sollte sich diese Vermutung als richtig erweisen, dann dürfte die Struktur der Matutin hier die Vesper beeinflußt haben.

Aber auch das Verhältnis einiger Bauelemente zueinander ist von Bedeutung. So scheint mir z.B. wichtig festzuhalten, daß das *Capitellum* und *Kyrie* sachlich zusammengehören (cf. S. 113), denn das *Capitellum* erwies sich als Interzessionen, und das *Kyrie* stellt bekanntlich die Fortsetzung der einzelnen Fürbitten dar.

Abgesehen von dem Fehlen einer Diskussion zur Jerusalemer Kathedralvigil und ihrem Fortleben in den westlichen und östlichen Riten, bietet die Untersuchung des A. nicht nur für die, die mit dem Studium des Offiziums beginnen, sondern auch für die Fachleute eine wahre

7 Cf. Anm. 4.
8 Cf. Mateos, »La vigile cathédrale«, p. 302-310, insbes. p. 305-308.
9 Cf. Winkler, »Ungelöste Fragen«, p. 305, 315.

Fundgrube, wobei die skrupulöse Darstellung eines weiten Kreises von Überlieferungen beeindruckend ist.

Gabriele Winkler

Aphraate le sage Persan: Les exposés. Tome I Exposés I-X. Traduction du Syriaque, introduction et notes par Marie-Joseph Pierre (= Sources Chrétiennes Nº 349). Les Éditions du Cerf, Paris 1988, Kart., 518 S.

Firmus de Césarée: Lettres. Introduction, texte et traduction, notes et index par Marie-Ange Calvet-Sebasti et Pierre-Louis Gatier (= Sources Chrétiennes Nº 350). Les Éditions du Cerf, Paris 1989, Kart., 206 S.

Évagre le Pontique: Le gnostique ou à Celui qui est devenu digne de la science. Edition critique des fragments grecs. Traduction intégrale établie des version syriaques et arménienne. Commentaire et tables par Antoine Guillaumont et Claire Guillaumont (= Sources Chrétiennes Nº 356). Les Éditions du Cerf, Paris 1989, Kart., 208 S.

Afrahat ist der älteste syrisch-christliche Schriftsteller im Perserreich, geboren zwischen 260 und 275, gestorben nach 345. Er war Mönch (Asket), wohl kaum Bischof, wie eine Nachricht aus dem 14. Jh. behauptet. Er lebte im Perserreich (Sassaniden) und wird daher als »der persische Weise« bezeichnet. Seine 22 Abhandlungen (= demonstrationes) mit einem Nachtrag atmen in ihrer archaischen Theologie jüdisch-rabbinische Gedankenwelt. Westliches Denken nimmt Afrahat nicht zur Kenntnis. Der erste Band seiner Demonstrationes vom Syrischen in das Französische übersetzt behandelt die Themen: Glaube, Liebe, Fasten, Gebet, Krieg, Asketen, Buße, Auferstehung, Demut, Hirten. Diese Aneinanderreihung stellt eine ziemlich willkürliche Abfolge dar, die nicht logisch aufeinander bezogen ist, vermutlich, weil sich Afrahat gedrängt fühlte, die zu seiner Zeit und in seinem Ambiente dringlichen Anfragen nach dem Prinzip zu behandeln: »il renvoie chacun à sa libre conscience spirituelle, mesurée à l'aune de l'unique commendement de l'amour« (S. 41). Der Übersetzung geht eine Einleitung voraus (S. 33-202), die nicht nur den handschriftlichen Befund, sondern auch wertvolle Darlegungen zur zeitgenössischen Kirchengeschichte bringt und umfassend die Theologie des persischen Weisen präsentiert. Dadurch wurde ein dogmengeschichtlicher Beitrag geleistet, der in die allgemeine Dogmengeschichte aufgenommen werden sollte. Hilfreich ist die Bibliographie (S. 13-31), die allerdings die Wirkungsgeschichte und die näheren Bezüge zur Abhängigkeit Afrahats ausklammert.

Dem kleinen Kappadozier Firmus von Caesarea wurde bisher wenig Aufmerksamkeit geschenkt. B. Altaner - A. Stuiber: Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter. Freiburg-Basel-Wien [9]1980 übergehen ihn völlig. Auch das LThK[2] räumte dem Bischof keine Zeile ein. Nur die Clavis Patrum Graecorum, Vol. III, 192 übersah den Autor nicht. Bis zur jetzt erschienenen Ausgabe seiner Briefe sollte Firmus wohl von den großen Kappadoziern überstrahlt bleiben. Dennoch weist seine, wenn auch kleine literarische Hinterlassenschaft ihn als würdigen Nachfolger der Jungnizäner in seiner Bildung und in seinem Einsatz für die Orthodoxie aus. Seine Korrespondenz bietet wertvolle prosopographische Auskünfte, historische Details und hilfreiche Einblicke in das tägliche Leben und in die Gesellschaft des 5. Jhs. Die hier mustergültig erschlossene Quelle führt zu einer vertiefteren Kenntnis des altchristlichen Kleinasiens, insbesondere Kappadoziens.

Ebenso verdienstvoll ist die erstmalige Rekonstruktion des Gnostikers von Evagrius Pontikus durch die erhaltenen Fragmente, die syrischen und armenischen Übersetzungen. Evagrius ist der erste Mönch, der eine umfassende literarische Tätigkeit entfaltet und als Vertreter der altchristli-

chen Spruchweisheit Bedeutendes geleistet hat. Da er basierend auf Origenes in die Mystik und Asketik einführen wollte, ist er aus der Wirkungsgeschichte des großen Alexandriners nicht wegzudenken. So teilte er auch das spätere Schicksal des Origenes und verfiel dem Anathem. Die Folge war, daß der größere Teil seiner in griechischer Sprache abgefaßten Werke verlorenging. Dennoch beeinflußte sein Gedankengut die Geschichte der Frömmigkeit in erheblichem Maße.

Die hier in Kürze vorgestellten neuen Bände der Sources Chrétiennes sind nicht nur interessante Untersuchungsobjekte für die philologischen Wissenschaften und die theologiegeschichtlichen Bemühungen, sondern sie ermöglichen mit ihren sorgfältigen Einleitungen zu Person und Werk des jeweiligen altchristlichen Autors und mit den Anmerkungen zum übersetzten Text ein tieferes verstehendes Eindringen in die Gedankenwelt der Ostkirchen, zumal sich dort eine Neubesinnung auf die Erkenntnis der Aktualität und die Verwirklichung der dynamischen patristischen Synthesen abzeichnet.

Wilhelm Gessel

Claude Selis, Les Syriens orthodoxes et catholiques. Editions Brepols, Turnhout 1988, 288 S. und 15 Abbildungen (Collection »Fils d'Abraham«).

Wenn man sich ganz rasch die wichtigsten Informationen über die syrische Kirche verschaffen will, dann greift man am besten nach diesem Büchlein von C. Selis. Das Buch behandelt, mit einer umfangreichen Bibliographie und zahlreichen Vergleichstabellen ausgestattet, folgende Gebiete: Geschichte (S. 1-43), Dogmengeschichte (S. 44-64), eine umfangreiche Anthologie aus verschiedenen syrischen Autoren (S. 65-142) gegliedert in sieben Bereiche: Theologie, Bibel und Exegese, Asketik, Hagiographie, Geschichte, Profanwissenschaften und Philologie. Insgesamt sind hier 54 Autoren vertreten. Unter dem Titel »Religiöse Kunst« (S. 143-179) findet man kurze Beschreibungen alter Klöster, wobei 180 Ortsnamen erwähnt werden und fünf Landkarten die syrische Geographie erschließen. Der Abschnitt »Geistliches Leben« (S. 180-198) beschreibt Anaphoren, Heiligenkalender, Rituale, Stundengebet, Sakramente. Das Kapitel »Soziologisches Profil« (S. 199-209) beschreibt die Lebensumstände im Tur Abdin und gibt Statistiken über die heutige Diaspora. Ein letzter Abschnitt »Organisation« (S. 210-221) beschreibt die Kirchenverwaltung, gibt eine vollständige Liste der Patriarchen von Antiochien und der fünf gegenwärtigen Patriarchenreihen: syrisch-orthodox, syrisch-katholisch, griechisch-orthodox, griechisch-katholisch und maronitisch. Die letzten Erklärungen über die geschichtlich bedingten Verschiedenheiten zwischen den syrischen Kirchen, die vom gegenwärtigen Patriarchen Ignatius Zakka I. am 23. Juni 1984 Papst Johannes Paul II. übergeben wurden, findet man auf S. 221. Es ist erstaunlich, wieviel Material der Verfasser auf verhältnismäßig kleinem Raum zusammengestellt hat. Dafür können die Leser dem Verfasser sehr dankbar sein.

Michel van Esbroeck

Robert Beulay, La lumière sans forme. Introduction à l'étude de la mystique chrétienne syro-orientale. Editions de Chevetogne, B-5395 Chevetogne, ohne Jahr, 356 S. (Collection »L'Esprit et le Feu«).

Es ist wahrscheinlich dem Einfluß der Mystik zuzuschreiben, daß dieses ganz neue und recht interessante Büchlein ohne Angabe des Erscheinungsjahres veröffentlicht worden ist; denn die Mystiker sind schon immer grenzen- und zeitlos gewesen. R. Beulay hat die Briefe des Johannes von Dalyatha schon 1978 herausgegeben. Hier stellt Beulay die Nachfolger des Ps.-Makarius und des Evagrius Ponticus in der ostsyrischen Literatur knapp, aber eindringlich vor. Unter diesen Autoren findet man Johannes den Einsiedler, Dadišo' von Qatar, Simon von Taibutheh, Isaac von Ninive, Joseph Hazzaya, Ḥenanišo' von Beith Qoqa, Johannes bar Penkaye, Abraham bar

Dašandad und Nestorius von Nuhadra. Dabei hat R.B. eine Reihe bisher nicht veröffentlicher Hss benutzt. Die gemeinsamen Strukturen des Aufbaus dieser Mystik sind sorgfältig beschrieben. Offensichtlich haben die Nachkömmlinge des Ps.-Dionysius Areopagita in Ost und West Zenturien geschaffen, in denen die Unbestimmbarkeit Gottes stark betont wird. Auch Gregor von Nyssa wird eine gründliche Untersuchung (S. 126-158) gewidmet, die seinen Einfluß auf die Mystik zeigt. Ein Blick in Baumstarks Geschichte der syrischen Literatur zeigt, wieviel Neues hier geboten wird. Manche dieser Mystiker sind, da meist ziemlich am Rande des Pantheismus stehend, von der Kirche nicht offiziell anerkannt worden. So gibt R.B. auf S. 229-231 die Übersetzung der Warnungen des Patriarchen Timotheus I. gegen Johannes von Dalyatha, Johannes von Apamea und Joseph Hazzaya wieder. Schon 536 waren die Schriften des Hierotheos verurteilt worden. Doch sind im Westen auch orthodoxe Zenturien verfaßt worden, z.B. von Maximus Confessor. Das Buch von R.B. bietet reichliche Literaturangaben und enthält unter seinen Indices auch ein Verzeichnis der wichtigsten Begriffe der syrischen Mystik. Mit diesem Buch ist eine Lücke in der Geschichte der syrischen Kirche und der syrischen Literatur geschlossen worden. Seine Ergebnisse sollten in allen künftigen Darstellungen der syrischen Kirchen- und Literaturgeschichte Berücksichtigung finden.

Michel van Esbroeck

Abrohom Nuro (Nouro), Suloko. Kṯōḇō qaḏmōyō / Book 1, Hengelo / Holland 1989, 132 S.

Das Syrische ist keine tote Sprache und war es wohl nie. Auch nachdem es als Umgangssprache allmählich vom Arabischen abgelöst worden war, gab es immer noch genügend Leute, die in der Lage waren, sich in dieser Sprache mühelos auszudrücken. Das gilt nicht nur für das 11. bis 14. Jhdt., die sogenannte »syrische Renaissance«. (Diese Bezeichnung erscheint mir übrigens angesichts des ununterbrochenen literarischen Schaffens in syrischer Sprache gar nicht so berechtigt.) Europäische Reisende des 19. Jhdts. berichten zwar, nicht ohne Herablassung, daß der syrische Klerus ungebildet war und das Syrische zwar lesen, aber kaum verstehen konnte (vgl. z.B. G.P. Badger, The Nestorians and their Rituals, vol. 1, London 1852, 61f.: »The Bishops generally are illiterate men... All of them can of course read the Syriac of their rituals, but few thoroughly unterstand it... the lower orders of the Syrian clergy are generally more illiterate than the Bishops«). Diese Feststellungen waren sicher nicht grundlos, aber die ganze Wahrheit war es auch nicht. Badger nennt selbst eine Ausnahme. Auch nach dem 14. Jhdt. wurden noch viele Werke in syrischer Sprache verfaßt, wie vor allem die Literaturgeschichten von Afrem Barsaum, Albert Abuna und — darauf beruhend — Rudolf Macuch zeigen. Die westliche Wissenschaft hat sie allerdings bisher kaum zur Kenntnis genommen. Als Belege für die weitere Verwendung des Syrischen kommen noch Inschriften sowie zahlreiche Kolophone und Vermerke in Handschriften hinzu, die sich keineswegs alle an ältere Muster anlehnen.

In den letzten Jahrzehnten hat die Kenntnis des Syrischen bei Klerus und Laien erfreuliche Fortschritte gemacht (vgl. jetzt S. B. Brock, Some Observations on the Use of Classical Syriac in the Late Twentieth Century, in: JSST 34, 1989, 363-375). Viele können in dieser Sprache sprechen und schreiben. Auch dem Unterricht der syrischen Sprache wird größere Aufmerksamkeit geschenkt. Ihre Verwendung in der Liturgie ist dagegen stark zurückgegangen.

Einer der eifrigsten Propagandisten des Syrischen ist der unermüdliche Malfono Abrohom Nouro, geboren 1923 in Edessa, der Wiege der klassischen syrischen Sprache, und heute in Aleppo lebend. Da er auf vielen Kongressen anwesend war und fast alle Kollegen besucht hat, braucht er den Lesern dieser Zeitschrift gewiß nicht weiter vorgestellt zu werden. Nachdem 1967 in Beirut bereits sein nützliches Buch »My Tour in the Parishes of the Syrian Church in Syria & Lebanon« erschien, hat er jetzt als Ergebnis einer vierzigjährigen Lehrtätigkeit den ersten Band

eines Lehrbuchs des Syrischen herausgebracht. Es soll die Fähigkeit zum Lesen und Schreiben, aber auch zum Sprechen vermitteln. Das Buch beginnt mit einfachen, alltäglichen Sätzen und schreitet zu schwierigeren fort. Daher der Name der Methode und Titel des Buches: Sulōkō »Aufstieg«. Verwendet wird die Serṭō-Schrift. Vokalzeichen werden nur dort gesetzt, wo sie unbedingt erforderlich sind. Das Buch ist ganz syrisch verfaßt, also ohne Übersetzungen. Der Verfasser gibt aber viele Photos und Zeichnungen bei, die das Verständnis erleichtern und die Bedeutung der Wörter — nicht zuletzt der für eine moderne Sprache erforderlichen Neubildungen — anschaulich machen. Im Laufe der Lektionen wird der Schüler mit der Grammatik vertraut gemacht und lernt immer neue Wörter hinzu, so daß er am Schluß eine einfache Unterhaltung führen kann. Es bleibt zu hoffen, daß weitere Bände des Lehrbuchs erscheinen und daß der Verfasser seine überaus verdienstvolle Arbeit fortsetzen kann, im Interesse der in die verschiedensten Länder ausgewanderten Syrer, damit sie ihr kulturelles Erbe bewahren können, und vor allem der in der nahöstlichen Heimat verbliebenen, die dort als Christen unter schwierigen Bedingungen leben müssen.

Ich glaube aber, daß das neue Lehrbuch nicht nur den syrischen Christen von Nutzen sein kann. Die europäischen Syrologen sollten sich nicht darauf beschränken, die syrischen Schriftsteller der vergangenen Jahrhunderte zu sich sprechen zu lassen. Sie sollten vielmehr auch versuchen, mit den heute lebenden Syrern in ihrer ehrwürdigen Sprache ins Gespräch zu kommen. Dafür ist Abrohom Nouros Buch eine gute Hilfe.

Hubert Kaufhold

J.-M. Sevrin, *Le dossier baptismal Séthien. Études sur la sacramentaire gnostique* (*Bibliothèque copte de Nag Hammadi. Section »Études« 2*, Québec 1986), S. xx, 306.

Die vorgestellten und untersuchten Texte wurden in einer Kette aneinandergereiht: Johannes-Apokryphon, Protennoia, Ägypter-Evangelium, Adam-Apokalypse, Zostrianos, Codex Bruce, Melchisedek (S. 9-246) und mit einem Kapitel über die Seth'sche Taufe (S. 247-294) zusammengefaßt. Ein Index über die kommentierten Stellen der gnostischen Schriften (S. 295-302) schließt die Studie ab. Das Fehlen eines Sachregisters erschwert das rasche Auffinden wichtiger Bestandteile der gnostischen Einweihung.

Der Studie ist eine sieben Seiten umfassende Bibliographie vorangestellt und in der Einleitung (S. 1-8) wird u.a. der Begriffsgebrauch von »Sakrament« erläutert. Von liturgiewissenschaftlicher Seite ist hier m.E. einzuwenden, daß der aus den lateinischen Kirchen hervorgegangene und doktrinell besetzte Begriff »Sakrament« in einem zu großen Gegensatz zu den Grundanliegen der Gnosis steht und wohl besser durch »gnostische Einweihung« oder ähnliches Vokabular zu ersetzen ist. Auch der Ausgangspunkt der an sich technisch bedeutsamen Arbeit stellt den Leser vor das grundsätzliche Problem, inwieweit diese gnostischen Schriften überhaupt nach einem streng angelegten Sakramenten- und Ritenschema abgefragt werden können.

Trotz dieser Einwände bietet die Arbeit wichtige Einsichten. Auch ist die detaillierte Analyse der Nuancierungen des koptischen Vokabulars und die sorgfältige Darstellung der grammatikalischen Schwierigkeiten hervorzuheben. Wichtig ist zudem die sorgfältige Untersuchung der Texte unter Einbezug der handschriftlichen Varianten und die durchwegs behutsame Erläuterung eines äußerst schwierigen Quellenmaterials. Besonders gut gelungen ist z.B. die schöne Erklärung des Symbols des Wassers mit seiner Oberfläche, das das Licht widerspiegelt und somit ein Bild des Erkennens und des Ursprungs des Lebens ist (cf. Johannes-Apokryphon, S. 25-37). Von einigem Interesse wäre wohl ein Vergleich mancher gnostischer Symbole mit syrischen Quellen gewesen, wie z.B. beim Bild des Spiegels, über den Ephräm sehr schöne Erklärungen gegeben hat, und bei

der Metapher des Lichtgewands, das auch in den syrischen und manichäischen Schriften eine große Rolle spielt.

Auf S. 137, 141 wird die im Ägypter-Evangelium hervorgehobene Mischung des Wassers mit dem »Duft des Lebens« leider als exorzistische Läuterung des Wassers interpretiert, was wohl nicht richtig ist. Hier ist eher an eine pneumatische Erklärung zu denken und im weiteren Sinn mit der *infusio olei* bei der Wasserweihe in den östlichen Riten zu assoziieren, die durch orientalischen Einluß auch in einigen westlichen Riten Eingang fand.

Bei der gnostischen Urtriade, Vater - Mutter (= Barbelo) - Sohn, im Johannes-Apokryphon und in der dreigestaltigen Protennoia, schließt der A. ausdrücklich auf S. 276 Anm. 27 eine Verknüpfung mit der christlichen Trinität, Vater - Sohn - Heiliger Geist, aus: »L'ApocrJn et PrôTri ... témoignent donc d'un enracinement de cette doctrine baptismale dans la structure ternaire ... dont la structure, et donc l'origine, n'ont rien de commun avec la Trinité chrétienne«. Hier muß jedoch an judenchristliche und frühe syrische Quellen erinnert werden, die den Heiligen Geist als Mutter aufgefaßt und Jesus als ihren Sohn dargestellt haben: Hebräer- und Thomas-Evangelium, Aphrahat und eingeschränkt auch Ephräm, wovon sich auch noch Bruchstücke in einigen frühen armenischen Quellen nachweisen lassen. Zu diesem Fragenkomplex cf. G. Winkler, »Überlegungen zum Gottesgeist als mütterlichem Prinzip und der Bedeutung der Androgynie in einigen frühchristlichen Quellen« in: T. Berger u. A. Gerhards (Hrsg.), *Liturgie und Frauenfrage* (1990).

Obgleich insbesondere auf liturgiewissenschaftlichem Gebiet einige Schwächen nachzuweisen sind, ist die Untersuchung aufgrund der sorgfältigen Analyse des gnostischen Quellenmaterials als ein bedeutsamer Beitrag zu werten und von großem Interesse für die Kenntnis der gnostischen Schriften.

Gabriele Winkler

Adel Y. Sidarus: Ibn ar-Rāhibs Leben und Werk, ein koptisch-arabischer Enzyklopädist des 7./13. Jahrhunderts, Freiburg/Breisgau 1975, Klaus Schwarz Verlag (Islamkundliche Untersuchungen, Band 36); Preis: 42,- DM.

Trotz beachtlicher Leistungen und vor allem Georg Grafs (1875-1955) monumentaler Literaturgeschichte steht die Erforschung der arabischen Literatur der ägyptischen Christen noch in den Anfängen. Sidarus erschließt in diesem dem Andenken Georg Grafs gewidmeten Werk einen der bedeutendsten Schriftsteller dieses goldenen Zeitalters der christlich-arabischen Literatur, nämlich Nušū al-Ḫilāfa Abū Šākir b. al-Rāhib. Die Arbeit gibt einen umfassenden Einblick in die Herkunft, das Leben, die Arbeiten des großen Enzyklopädisten und analysiert die erhaltene handschriftliche Überlieferung, soweit sie dem Autor zugänglich war. Nach Vorwort, Literaturverzeichnis, Verzeichnis der Handschriften-Kataloge und knappem Abkürzungsverzeichnis folgt die Darstellung des Lebens Ibn ar-Rāhibs (pp. 1-25). Dabei wird auch die bedeutende Familie, der der große Mann entstammt, gebührend herausgestellt. Dankenswerterweise geht Sidarus auf p. 6 in diesem Zusammenhang auch dem Problem der Namensüberlieferung bei den Kopten der Zeit nach. Ehrentitel herrschen vor. Der Eigenname (إسم علم) bleibt — wie auch in unserem Falle — unbekannt. Die Bezeichnungen der Notabeln zeigen — wie bei Ibn ar-Rāhib — die Herkunft aus angesehener Familie an (pp. 6/7). Sein mit der Sergioskirche in Alt-Kairo verbundener Vater wurde — nach offenbar glänzender Karriere (Finanzverwaltung) — unter dem Namen Buṭrus (Petros) Mönch und zeitweise faktisch Interims-Patriarch (pp. 10-13; wichtig zum Schicksal der Frauen in derartigen Fällen Anmerkung 26 auf p. 9). In diesem Zusammenhang kann Sidarus in Anmerkung 34 auf pp. 10/11 einen Lesefehler der Patriarchengeschichte nachweisen. Auf jeden Fall war der Vater eine energische und einflußreiche Persönlichkeit. Da er in Opposition gegen Kyrill III. Ibn Laqlaq stand, blieb die Sankt Sergioskirche exempt, an die er sich 1228/9

zurückgezogen hatte (pp. 12, 14, 15). Die Lage illustriert auch der Vorfall, daß ein Familienmitglied 1216 gefoltert und aufgehängt wurde (p. 18). Selbst der Vater unseres Helden lernte ein Gefängnis von innen kennen im Rahmen der Auseinandersetzung um die Besitzungen der Sankt Sergioskirche. In diesem Zusammenhang geht Sidarus auch der Frage seines Spitznamens (نبز), nach, den er auf fanatische Muslime zurückführt (p. 19).

Ibn ar-Rāhib selbst dürfte seine vier Werke zwischen 1257 und 1271 verfaßt haben. Neben diesen (كتاب التواريخ von 1257 zur Zeitrechnung und Geschichte; das philologische Werk von 1264 zur arabisch-koptischen Lexikographie und Grammatik; das christologisch-exegetische كتاب الشفاء von 1267/68; die philosophisch-theologische Summa كتاب البرهان von 1270/71) schließt Sidarus andere, noch unbekannte Schriften aus. In diesen Werken seien bereits die üblichen Wissenschaftsgebiete abgehandelt (p. 21). Die Lebensdaten — 1200/1210 — nach 1290/95(?) — sind erschlossen. Wie vielen Geisteswissenschaftlern ermangelt Sidarus jedwede Kenntnis der modernen Vererbungslehre. In den siebziger Jahren des Lebens fehlte nach ihm seinem Autor, altersbedingt, die Kraft für schöpferische Schriftstellerei. Das kann möglich sein, braucht es aber nicht. Ohne Kenntnis von Familie und Herkunft kann die Aussage nicht gewagt werden. So als »Lehrsatz« ist sie zweifelsohne falsch (p. 22). Wichtig sind ferner die Ausführungen zur zivilen Stellung Ibn ar-Rāhibs und seiner daraus folgenden Position bei der Patriarchenwahl (pp. 23/24). Zur schriftstellerischen Tätigkeit gelangt er — wohl schon aus biographischen Gründen — erst in späterer Zeit (p. 24). Die tabellarische Übersicht über die Lebensdaten zeigt andererseits, wie dünn das Lebensgerüst eigentlich ist, das Sidarus selbst nach intensiver Forschungsarbeit zusammenstellen kann (p. 25). Zu beachten ist jedoch, daß der Autor in diesem Kapitel eine intime Kenntnis der damaligen ägyptischen Lebensverhältnisse zeigt und jeweils mit Belegstellen wichtige Tatsachen mitteilt, die weit über die vorliegende Biographie hinaus für den Forscher von Wichtigkeit sind.

Auf pp. 27-61 wendet sich Sidarus nun dem كتاب التواريخ zu. Dieses Erstlingswerk Ibn ar-Rāhibs wird als umfangreiches Buch über Zeitrechnung und Astronomie, sowie als Welt- und Kirchenchronik erkannt (p. 27) und in seinem Schicksal bis hin zu der äthiopischen Übersetzung charakterisiert (pp. 27-29). Abraham Ecchellensis (Ibrāhīm al-Ḥaqillānī, 1605-1664), etwas modern als libanesischer Gelehrter bezeichnet (p. 27), gebührt das Verdienst, dieses Werk und damit Ibn ar-Rāhib bekanntgemacht zu haben. Sidarus beschreibt das Buch bis hin zu der Übersetzung in die äthiopische Sprache, die dem كتاب التواريخ ab Mitte des 16. Jahrhunderts auch in jenem Lande eine bedeutende Karriere eröffnete (pp. 27-29). Pp. 30-40 werden Anlage, Inhalt und die Quellen des Buches dargestellt. Es erweist sich, daß es in drei ursprünglich selbständige Traktate (1. über Zeitrechnung und Astronomie, 2. die Welt- und Kirchenchronik, 3. der Abriß der Konziliengeschichte) zerfällt (p. 30), die schon vor 1260 von dem Verfasser zusammengefügt wurden (p. 31). Bei dem Inhalt zur Zeitrechnung (p. 32) geht es auch um »die Schöpfung der einzelnen Gestirne, die ja die Grundlage der Zeitrechnung überhaupt sind«. Leider wird von dem Verfasser nicht herausgearbeitet, ob und wie die Astrologie und ihre Probleme verarbeitet sind. Der Mond sei jedenfalls noch vor der Sonne in der vierten Nacht der Schöpfung erschaffen worden. Der Chronik, ihrem Inhalt und den Quellen widmet Sidarus die Seiten 34 bis 39. Interessant ist die synoptische Darbietung der Quellen (p. 39 mit Tafel 8). Neben diesen Kolumnen wird noch ein fortlaufender Text mit detaillierten Angaben geboten. Die sorgfältige und kritische Arbeitsmethode Ibn ar-Rāhibs wird so dokumentiert. Die Konziliengeschichte behandelt alle sieben ökumenischen Konzilien (pp. 39/40). Überlegen verteidigt Sidarus die Autorschaft Ibn ar-Rāhibs gegen Chaîne und Graf (pp. 41-45). Der Textüberlieferung (pp. 46-49) und der äthiopischen Übersetzung (pp. 50-54) sind eigene Abschnitte gewidmet. Letztere ist natürlich aus dem Arabischen gefertigt (p. 52), weist jedoch die Zusatzkapitel 51-59 auf (Inhalt auf p. 53), die nach dem Autor echt sein könnten. Andere Kapitel fehlen wieder im Äthiopischen (p. 54). Dankenswerterweise geht Sidarus auf das Nachleben des Werkes in der äthiopischen Literatur ausführlich ein (pp. 55-61). Ein Handbuch der Zeitrechnung und der Weltgeschichte

fußt auf ihm (p. 56). Die Alexandergeschichte sieht Sidarus nicht als Ibn ar-Rāhibs Werk an (pp. 59-61). Auf jeden Fall sind so bedeutende Nachwirkungen in der äthiopischen Literatur auf Ge'ez und Amharisch festzustellen.

Sieben Jahre später (980 A.H. = 1263/64 A.D.) beendet Ibn ar-Rāhib die Scala (koptisch-arabisches Vokabular) mit dazugehöriger Grammatik (pp. 63-83). Sidarus bietet nach einer Einleitung Ausführungen über das Vokabular (pp. 67/68: Problem des Alphabetes = alphabetisch »gereimte« Anordnung der Wörter nach Wortende und Wortanfang), die Grammatik und die sogenannten »zwei kleinen Praefationes«, sowie die Textüberlieferung der Grammatik. Ibn ar-Rāhib erhebt sich in der wissenschaftlichen Verarbeitung der Wörter weit über das Vokabular des Mu'taman al-Daula Abū Isḥāq Ibrāhīm Ibn al-'Assāl (p. 70). Das gilt auch für den größeren Wortschatz (p. 71). Interessant ist in dem ersten Teil der Grammatik die systematische Behandlung der Buchstaben, die morphologische Bedeutung haben (Präfixbuchstaben; p. 73). Bemerkenswert ist auch, daß der vierte Teil Paradigmata bietet über Nomina, Verba und Partikeln; und zwar in ausgedehnter Form bis hin zu Zusammensetzungen mit Präfixen und Suffixen.

Nach Geschichte und Philologie zeigt Ibn ar-Rāhib in dem christologisch-exegetischen Werk كتاب الشفة sein theologisches Können (pp. 85-95). Das Buch wurde A.M. 984 (A.D. 1267/68) vollendet. Sidarus stellt es nach einer kurzen Einleitung bezüglich Inhalt und Aufbau, sowie Textüberlieferung dar. Es ist nach dem Vorbild des paradiesischen Lebensbaumes in drei Hauptäste mit jeweils drei Zweigen, die viele Früchte tragen, eingeteilt (p. 87). Sidarus spricht diesem Werk eine wissenschaftliche Basis und einen einheitlichen Interpretationsgedanken ab. Es zeige mehr die Originalität eines Kopten des 13. Jahrhunderts.

Der »Summa Theologica« كتاب البرهان widmet Sidarus die Seiten 97 bis 133. Dieses aus 50 »Quaestiones« (مسائل) bestehende Werk wurde laut Prolog A.M. 987 (= A.D. 1270/71, A.H. 669) abgefaßt. Wir haben in diesem Buch nicht nur praktische Belehrung in religiösen und kirchlichen Dingen vor uns, sondern auch eine Verteidigung des christlichen Glaubens im allgemeinen und des diplophysitischen (Verfasser: monophysitischen) Bekenntnisses im besonderen vor uns (pp. 97/98). Dabei erkennt der Autor eine ungewöhnliche literarische Bildung und Belesenheit des Enzyklopädisten Ibn ar-Rāhib (p. 99). Nach einer Einleitung schildert ersterer die Arbeitsweise seines Helden, Anlage und Inhalt des Werkes und die »Prolegomena logica« (pp. 97-129). Hier ergeht sich Ibn ar-Rāhib in haarspalterischen Definitionen, Distinktionen und syllogistischen Kettenschlüssen. Sidarus erkennt dabei eine Abhängigkeit von Avicenna (p. 116). Von erheblicher Bedeutung sind die Ausführungen zu den Begriffen Substanz, Hypostase und Natur (pp. 122-127; Zusammenfassung auf pp. 124/25). Aufmerksam gemacht sei auch auf die Ausführung zu der Einheit des Willens, Wollens und Wirkens des Heilandes (pp. 128-129). Ein christologischer Traktat folgt noch, der nicht mehr logisch-philosophisch angelegt ist, sondern der seinen Stoff in der Art der Bibelexegese behandelt. Matth. 16,16 (Lukas 9,20) wird dabei auf Griechisch, Koptisch und Arabisch zitiert (pp. 130/31). Die Gottesgebärerin wird nicht mit dem kraftvollen Ehrentitel Θεοτόκος genannt, sondern dem älteren Μήτηρ Θεοῦ (p. 131). Ein Anhang widmet sich dem كتاب الأربعين des Persers ar-Rāzi und der auf ihm fußenden Theodizee (Quaestiones 28-40 Ibn ar-Rāhibs; pp. 134-135).

Ausführlich wird schließlich die Textüberlieferung des كتاب البرهان gewürdigt (pp. 137-182). Der Autor zählt pp. 137/38 alle ihm bekannten Handschriften auf, von denen ihm allerdings nur ein Teil zugänglich war. Dafür kann er neu eine Pariser Sammelhandschrift in die Reihe der Textzeugen stellen. Ausführlich werden die vatikanischen Handschriften (darunter der Autograph Vat. ar. 104) und die Pariser Reste (von Troupeau identifiziert) beschrieben (pp. 139-158). Auf den Seiten 159-163 folgt die Beschreibung der anderen Handschriften, zumeist im Orient und in Ägypten, die der Autor nicht selbst einsehen konnte. Pp. 164-182 werden schließlich die Textzeugen und Handschriftenfamilien zusammengestellt. Der Autor schrieb sein Werk dreimal selbst nieder, jeweils mit Änderungen und Nachträgen noch in später Zeit (p. 168). Über die Handschriften des Dair as-Suryān, des Dair az-Za'farān und zu Šarfeh muß sich der Autor mit Spekulationen begnügen (pp. 180/81). Dennoch gelangt er auf p. 182 zu einem komplizierten Stemma, ausgehend von den drei Autographen.

Pp. 183-186 bieten einige Addenda zu verschiedenen Teilen der Arbeit. Abgerundet wird sie auf pp. 187-218 durch Indices: Sachregister, allgemeines Namensregister, Handschriftenverzeichnis, Verzeichnis der arabischen Termini, Verzeichnis der griechischen Termini. 11 instruktive Tafeln verdeutlichen den Charakter der benutzten Handschriften.

Beigefügt ist dem Band ein Dokumentenbeiheft »Ibn ar-Rāhibs Leben und Werk«. Es enthält 11 Dokumente auf Arabisch, sowie in deutscher Übersetzung äthiopische und koptische Texte.

Deutlich dürfte sein, daß Adel Y. Sidarus hier Pionierarbeit geleistet hat; Ibn ar-Rāhib durch die Auswertung der ihm zugänglichen Quellen erst in das Licht der Öffentlichkeit gerückt und ihm einen angemessenen Platz zugeteilt hat. So wird das Werk für den Leser selbst zur sorgfältig belegten Quellensammlung, in der er aus intimer Kenntnis heraus ein lebendiges Bild des Lebens und der Zeit des großen Enzyklopädisten zeichnet.

Der Autor hat seine Arbeit sorgfältig redigiert und einen gut lesbaren Text vorgelegt. In der Transkription des Arabischen schließt er einen Kompromiß, indem er die Assimilation der Sonnenbuchstaben lateinisch ausschreibt. Unerfindlich bleibt jedoch die Ausgestaltung der Zeitrechnungsabkürzungen auf p. XXXIX. Trotz der Benutzung der lateinischen Sprache wird das eingeführte »Anno Domini« (A.D.) durch »C« ersetzt, was Anno Christi heißen soll.

C. Detlef G. Müller

James E. Goehring: The Letter of Ammon and Pachomian Monasticism (Patristische Texte und Studien, Band 27), Berlin-New York 1986, XII/308 Seiten, Ganzleinen, 178,- DM.

Die Frage des paḫōmianischen Mönchstums, vornehmlich seines Beginns und der wirklich dort gepflogenen Sitten und Gebräuche, läßt die Forschung nicht los und erweist sich immer wieder als reizvoll. Allerdings geht der Autor des hier zu besprechenden Werkes wohl doch zu weit, wenn er die Frage nach dem historischen Paḫōm mit der Frage nach dem historischen Jesus vergleicht (p. 23). Bei aller Problematik ist die Quellenlage für Paḫōm doch deutlich klarer und übersichtlicher.

Goehrung bietet eine Neuedition der griechischen Epistula Ammonis und springt damit in das Zentrum der paḫōmianischen Literatur, indem er eine Schrift vorlegt und untersucht, die in der bisherigen Forschung gleichermaßen als Primärquelle oder auch als wertloses Apokryphon gewertet wurde. Nach Vorwort, unzureichendem Abkürzungsverzeichnis und Einleitung bietet Goehring eine ausführliche Forschungsgeschichte, erst der griechischen Vita und dann der Epistula Ammonis (pp. 3-33). In einer blumigen Sprache führt der Autor hier dem Leser die Gesamtproblematik des paḫōmianischen Corpus und seiner Erforschung vor; angefangen von der ersten Edition Papebrochs im Jahre 1680. So ist ein einzigartiger Überblick über die Forschungsgeschichte entstanden. Neben anderen lesen wir von Amélineau (1889; pp. 4/5), der erstmals die koptische und arabische Überlieferung in den Vordergrund rückte, wie immer über das Ziel hinausschoß, aber als wichtiger Anreger nicht unterschätzt werden darf. Paul Ladeuze geht schon 1898 dagegen an und kann — ausgehend von der griechischen Paḫōmsvita G1 — erstmals ein Überlieferungsstemma aufstellen (p. 6). Der große W.E. Crum (1913; p. 7) läßt sich aber nicht ganz überzeugen. François Nau (1907; p. 7) folgt Ladeuze, bestreitet jedoch dessen These von der selbständigen Überlieferung der lateinischen Tradition. Auch Bousset (1923), der nächste Große, geht von G1 aus und kann ein neues, wesentlich detaillierteres Stemma aufstellen (pp. 8/9), während François Halkin (1929) die griechische Vitaüberlieferung genau analysierte, die koptische Tradition dabei als völlig sekundär betrachtend (pp. 9/10).

Die entscheidende moderne Konzeption, mit der sich Goehring im ganzen Buch auseinandersetzt, entwickelte der koptologische Altmeister Louis-Théophile Lefort von 1925 bis 1943. Er kämpfte unablässig für die Priorität der koptischen Tradition (pp. 10-14). Was Amélineau

begonnen hatte, vollendete Lefort mit dem ganzen Gewicht seiner umfassenden Gelehrsamkeit. Allerdings sah er bei dem gegenwärtigen Stand unserer Kenntnisse noch nicht ganz klar über die Verwandtschaft zwischen der koptischen und griechischen Tradition, hielt das Problem aber für lösbar. Erst 1954 erstand den Ergebnissen Leforts in Gestalt von Derwas J. Chitty ein ernsthafter Gegner, der auf der Priorität der griechischen Überlieferung beharrte (pp. 14-18). Chitty datiert somit G1 auf A.D. 390, während Lefort darin eine späte Komposition sah. André-Jean Festugière, O.P., urteilte 1965 daher vorsichtiger (p. 18), während Armand Veilleux — weiter in der Nachfolge Amélineaus — die komplexe arabische Überlieferung unter die Lupe nimmt und ein kompliziertes Stemma aufstellt (pp. 19-21).

Goehring muß zum Schluß doch Hans Achelis (1896) recht geben, der in jeder Quelle Gutes und Sekundäres sah. Wir stehen hier vor dem Problem einer Literatur, die wie die Apophthegmata Patrum, immer neue Traditionen und Überlieferungen aufnimmt und so selbst in späten und abgelegenen Versionen Ursprüngliches überliefert und andererseits in alten Fassungen bereits Sekundäres mitschleppt. Man kann hier kaum, wie bei einem bestimmten Schriftsteller, ein Stemma aufstellen und das ursprüngliche Manuskript feststellen, das den Urtext am besten überliefert hat. Hier gilt René Draguets (1896-1980) These, die er für diese Art Literatur aufstellte: Man muß ein Manuskript für eine Edition als Basis nehmen und die Varianten der anderen anführen. Diese Entscheidung steht im Belieben des Editors, da es kein ursprüngliches Manuskript mit einem Urtext gibt.

Die spezielle Forschungsgeschichte der Epistula Ammonis wird dann gesondert dargestellt (pp. 24-33), von Papebroch (1680) über Amélineau, Grützmacher, Ladeuze bis zu Lefort, der 1943 dieses Werk als nicht ursprünglich, als späte Komposition zu liturgischen Zwecken, verwarf. Dagegen stand schon Peeters auf, da ohne diesen Brief die ganze paḫōmianische Chronologie in das Schwanken käme. In der Epistula Ammonis fänden wir vielmehr eine gute Symbiose koptischer und griechischer paḫōmianischer Tradition. Goehring zeigt natürlich auch eine positive Haltung und macht für einige Fehler die späteren Jahre Ammons als Mönch der Nitria und als Bischof verantwortlich. Manches sei ihm aus dem Gedächtnis geschwunden.

Anschließend (pp. 34-41) stellt er die Manuskripte vor und bietet auf p. 41 eine gute Vergleichstabelle für vier Manuskripte in Bezug auf die paḫōmianische Tradition. Pp. 42-59 wird die Beziehung zwischen den Manuskripten in Florenz und Athen dargestellt, wobei insbesondere Halkin als Philologe und Historiker (p. 42) herangezogen wird. Dieser stellt auch fest, daß das Manuskript in Mailand, das faktisch den Text von Athen bietet, mit der ägyptischen Sprache nicht vertraut sei (p. 42). Allerdings sind alle Paḫōmiana redigiert (p. 43). Die Handschrift in Florenz steht wieder mit dem klassischen Griechischen auf Kriegsfuß (p. 46). Athen macht durch Vereinfachung der syntaktischen Struktur die grammatikalisch korrekten Aussagen von Florenz verständlicher (p. 53). Athen ist eine Redaktion von Florenz (p. 57). Es fügt auch eine antiarianische Passage ein zwecks Präzisierung. Goehring sieht hier auch Angst vor einem gewissen Monarchianismus (p. 56).

Weiter stellt der Herausgeber fest, daß eine ursprüngliche Sammlung die Vita G1, die Epistula Ammonis und die Ascetica umfaßte. Der Textüberlieferung der letzteren wendet er sich nun auf pp. 60-102 zu. Sie sind allein griechisch und in frühem Syrisch überliefert. Häufiger sind die Ascetica in die Vita Pachomii inkorporiert; auch lateinisch und arabisch, aber nicht koptisch wegen griechischer Herkunft (Liste auf p. 60). Für die verschiedenen Viten erfuhren die Ascetica unterschiedliche Bearbeitungen (p. 61). Mit Lefort ist die syrisch-athenische Sondergruppe vorzuziehen, da sie den besten Text bietet. Nach der Untersuchung und Vergleichung verschiedener Textstellen kommt Goehring auf p. 78 zu einem Stemma, bei dem ein angenommener Redaktor ß vor dieser ganzen Gruppe steht, während das späte und keinesfalls zuverlässige Manuskript aus Florenz (A.D. 1021) einziger Textzeuge der Urfassung vor ß sei (p. 73). Pp. 80-88 werden Ascetica 21 und pp. 91-94 Ascetica 32 genau mit allen griechischen Textzeugen verglichen. Pp. 96/97 folgt

dann das endgültige Stemma, das für alle Verwandtschaften hypothetische gemeinsame Quellen aufführt, mit entsprechenden Erklärungen. Pp. 97-102 wird schließlich die Gesamttradition mit Einschluß der Vita behandelt und auf p. 101 ein Stemma geboten, aus dem man die gegenseitige Beeinflussung ersehen kann. Damit wird auf p. 102 lapidar dem Manuskript in Florenz (F) für die Epistula Ammonis der Vorzug gegeben und festgestellt, daß es der kritischen Edition zu Grunde gelegt werden muß.

Pp. 103-122 folgt die literarische und historische Interpretation des Textes. Goehring stellt fest, die Epistula Ammonis bezeichnet sich als Brief eines Bischofs Ammōn auf ein Ersuchen eines Theophilos hin, wahrscheinlich des Erzbischofs von Alexandrien (385-412). Ammōn ist sonst nicht bekannt, die Identifikation Theophilū mit dem Erzbischof in dem Briefe nicht expressis verbis belegt. Ammōn wird 352 Paḫōmiusmönch (p. 103). Von den Tabennesioten geht er in die Nitria über und wird später Bischof. Goehring sucht mit allgemeinen Argumenten Theophilos als Erzbischof zu erweisen und somit die Identifikation festzumachen (p. 104). Pp. 105/106 bietet er eine Übersicht über die sieben Abschnitte des Briefes, wobei Abschnitt VII die Antwort darstellt. Der Brief ist literarisch, kein echter Brief und ist mit der Vita Antonii Atanasiū des Apostolischen oder der Historia Lausiaca Palladiū zu vergleichen (p. 106). Wie Athanasios benutzt auch Ammon existierende Quellen (p. 110). Es geht dabei aber nicht nur um mündliche Tradition, sondern auch um schriftliche Quellen, was mit Beispielen belegt wird (p. 111). Er überarbeitet auch. Die jetzige Ordnung des Textes hat somit eigenen literarischen Wert (p. 112). Der Verfasser ist antiarianisch (p. 107) und orthodox, was für ihn athanasianisch heißt (p. 110). Ammōn kennt die Sündenvergebung nach der Taufe und betont die Auferstehung des Fleisches (p. 107). Er stellt insbesondere Theodor heraus, der als wahrer Erbe Paḫōms erscheint und hellsichtig ist, indem wunderbare Kräfte und Offenbarungen bei ihm sind (pp. 108-110, 116). Erfreulich ist, daß Goehring Leforts Leistung würdigt, wenn er ihn auch für zu streng hält (p. 110). Er vergleicht weiter die Tradition der Vita mit der Epistula Ammonis. Ammōn konnte Koptisch. Trotz der griechischen Abfassung finden sich Koptizismen und somit Spuren der koptischen Tradition. Auch unterlag Ammōn nichtpaḫōmianischen Einflüssen und war in den technischen Ausdrücken der Paḫōmianer ungenügend versiert, da seine Zeit dort zu lange zurücklag (p. 115). Gegen Lefort betont Goehring, daß die Nichterwähnung Hōrsiēses (erst nach Ammōn an der Spitze der Kongregation) und die nun zu Tage tretende milde Einstellung Theodors (schon früher von Paḫōm selbst angemahnt) nichts gegen Ammōn aussagen. Für ihn ist die Epistula Ammonis nicht apokryph, sondern eine gute Quelle. Paḫōms Tod kann sogar auf 346 fest datiert werden, da er sechs Jahre vor Ammōns Ankunft im Jahre 352 liegt (pp. 116-119). Im Endurteil steht Goehring zwischen Lefort und Chitty (Kopten- und Griechenhypothese). Er urteilt vorsichtig, empfiehlt aber doch, die Epistula Ammonis nicht ohne die Vita als historische Quelle zu benutzen. Ammōn ist Unterägypter und Grieche (pp. 121/22).

Pp. 123-158 folgt der kritische Text. Unter Zugrundelegung des Florentiner Manuskriptes wird ein lesbarer griechischer Text mit Varianten im Apparat geboten; dazu in einem ersten Apparat Bibelstellen und einige wenige andere Parallelen. Eine erfreuliche Leistung! Es erstaunt etwas, daß auf p. 149 (§ 27) Πατρίκιος nicht als griechischer Titel erkannt ist. Er erscheint in den Quellen zuweilen wie ein Eigenname, was er nicht ist[1]. Die Anmerkung auf p. 275 ist insofern ungenügend. Wenn der Titel hier tatsächlich Eigenname ist, hätte das zumindest als Besonderheit vermerkt werden sollen[2]. Die englische Übersetzung auf pp. 159-182 folgt ganz dem Florentiner

1 Cf. den Fall des Herzogs von Arkadien »Patrikios« bei Jean Maspero (Ler. Ad. Fortescue — Gaston Wiet): Histoire des Patriarches d'Alexandrie...«, Paris 1923 (Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences historiques et philologiques, Vol. 237), pp. 330/31.

2 Als Parallele sei an einen als Übersetzer hervorgetretenen Mönch Patrikios der Sabas-Laura verwiesen; cf. Hans-Georg Beck: Kirche und theologische Literatur im Byzantinischen Reich, München 1959, p. 358.

Manuskript. Der Text aus Athen wird nur zur Verdeutlichung und Klärung herangezogen. Seine Änderungen und Erweiterungen scheinen in der Übersetzung nicht auf. Prinzipiell soll die Übersetzung wörtlich, aber auch lesbar sein. Sie ist im allgemeinen zuverlässig. Doch schon in der Überschrift wundert man sich, warum καὶ βίου μερικοῦ nur mit »... and life« übersetzt ist. Μερικός ist doch wohl eingefügt, um zu zeigen, daß hier keine komplette Vita von Paḫōm und Theodor vorliegt (pp. 124, 159).

Pp. 183-295 bieten sehr ausführliche Anmerkungen zum Text. Dabei zeigt der Verfasser seine ganze Gelehrsamkeit; behandelt alles, was ihm durch den Kopf geht und bietet — versteckt — vielfach eine Fundgrube an Wissenswertem; weit mehr, als die bloße Texterklärung erheischt. P. 199 betont Goehring die große Anzahl von Dämonennamen in der Bibliothek von Chenoboskion (Naǧʿ Ḥamādī). Hier in der Dämonenfrage sieht er eine Verbindung zwischen den Gnostikern und der paḫomiānischen Bewegung. Allerdings scheint er nicht zu sehen, daß Dämonen allgemein bekannt sind. So eine Verbindung kann man eigentlich doch nur herstellen, wenn man woanders das Fehlen der Dämonenkenntnis feststellt. So bleibt die Argumentation etwas naiv. P. 225 wird die Arianerfrage behandelt, indem einfach wahllos Zitate einiger Theologen geboten werden. Auch die Meletianer werden unter Berufung auf ein Enkomion als »Häresie« bezeichnet. Dabei handelt es sich bei dieser »Kirche der Märtyrer« um Rigoristen und nicht um Häretiker. Auf einem anderen Blatt steht, daß derartige Gruppen — bleiben sie länger bestehen — natürlich in vieler Hinsicht Eigenarten entwickeln, sich über den nun verjährten Grund der Trennung hinaus auch auf andere Weise von der Umgebung deutlich abzusetzen suchen. So bleibt Goehring auch hier naiv und bietet nur zufällig ihm bekannte Hinweise.

Hervorgehoben sei noch p. 253, auf der der Verfasser das Problem des paḫōmianischen Hausvorstehers kundig abhandelt und die Situation klarstellt. Goehring ist dort am stärksten, wo er streng im paḫōmianischen Milieu bleibt.

Pp. 296-303 findet sich eine Auswahlbibliographie paḫōmianischer Quellen auf Koptisch, Griechisch, Lateinisch, Arabisch, Syrisch und nicht paḫōmianischer Quellen (Apophthegmata Patrum, Historia Lausiaca, Historia Monachorum, Athanasios), sowie der Sekundärliteratur. Pp. 304-307 folgen Indices der Personennamen und der Bibelzitate. Bedauerlich ist, daß Autor und Verlag einen systematischen Index versäumt haben, der dem Leser und Benutzer insbesondere die Textanmerkungen erschlossen hätte; auch dem Benutzer, der nicht ein systematisches Studium des Werkes durchführt, sondern etwas sucht. Des Verzeichnisses der Bibelzitate hätte man eher entraten können.

Auf jeden Fall legt Goehring einen gewichtigen Beitrag zu den Quellen und zu der Beurteilung der paḫōmianischen Bewegung vor. Kein zukünftiger Forscher wird an dem Werk vorbeigehen können.

C. Detlef G. Müller

Catalogues of the Syriac Manuscripts in Iraq, Baghdad (arabischer Titel: Fahāris al-maḫṭuṭāt as-suryānīya fi'l-ʿIrāq; syrischer Titel: Mḥauyānē ḏa-ḵṯīḇāṯā suryāyāṯā ḏa-ḇ-ḡau ʿIrāq), vol. 1 und 2: The libraries of Mosul and its suburbs, 1977 und 1981, 348 und 249 S.; vol. 3: Syriac and Arabic manuscripts in the library of the Chaldean monastery Baghdad. Part 1: Syriac manuscripts, 1988, 521 S., Part 2: Arabic manuscripts, 1988, 95 S.

Behnam Sony, Catalogue of Karakosh Manuscripts (Behnām Sōnī, Fihrist maḫṭuṭāt Qaraḥqōš; syrischer Titel: Mḥauyānā da-ḵtābē ḏ-Ḇēṯ Ḵūdaidā), Bagdad 1988, 351 S.

Die ersten drei dieser arabisch verfaßten Kataloge christlicher Handschriften im Iraq sind aus der Arbeit der 1975 gegründeten Syrischen Akademie in Bagdad erwachsen, die seit etwa 1980 der Iraqischen Akademie eingegliedert ist. Band 1 wird demgemäß noch als »Publication of the Syriac Academy Baghdad« bezeichnet, die folgenden stellen »Publications of the Iraqi Academy, Syriac Corporation, Baghdad« dar. Diese begrüßenswerte wissenschaftliche Institution hat sich außerdem durch eine Reihe weiterer Werke (u.a. auch Nachdrucke und Hilfsmittel) große Verdienste erworben und gibt seit 1975 ein wichtiges Jahrbuch heraus (vgl. die Besprechung der Bände 2 und 3 von S. Khalil, OrChr 66, 1982, 218-230; zuletzt erschienen ist Band 11, 1987).

Die Handschriftenbeschreibungen, die jeweils mit einer kurzen Einleitung für die betreffende Sammlung beginnen, stammen von verschiedenen Verfassern (Joseph Habbi, Petrus Haddad, Behnam Daniel u.a.), folgen aber dem gleichen Aufbau. Sie sind verhältnismäßig knapp, bieten aber meist die notwendigen Angaben: Größe der Handschrift, Anzahl der Lagen und Blätter, Zeilenzahl, Farbe der Schrift, Schreiber, Datierung (mit regierenden Bischöfen), Ort, enthaltene Werke und wichtigere Vermerke (in Übersetzung; in der Regel sind nur die Titel der Werke kurz in syrischer Schrift vermerkt). Verweise auf frühere Beschreibungen (soweit vorhanden) fehlen ebensowenig wie gelegentliche biographische Anmerkungen zu vorkommenden Personen und vereinzelte Hinweise auf Literatur. Jeder Band enthält ausführliche Indizes (Titel der Werke, Schriftsteller, Kopisten, andere Personen, Orte, alte Handschriften), Band darüber hinaus einige Photos von Handschriften, die von der Qualität her allerdings nicht ganz befriedigen.

Der erste Band umfaßt folgende ost- und westsyrische Bibliotheken (mit hauptsächlich syrischen, aber auch karšūnischen und wenigen arabischen Handschriften): Chaldäische Metropolie in Mosul (22 Hss.), Tellkēf (101 Hss.), Šmūnī-Kirche in Barṭelli (64 Hss.), Karamles (62 Hss.), Marienkirche in Qaraqōš (51 Hss.; mit einem Anhang über aus Qaraqōš [= Bēṯ Ḫudaida] stammende Hss. anderer Bibliotheken), Baṭnāya (56 Hss.), Tellesqof (26 Hss.), Bāqōfā (18 Hss.), Kirche in Alqōš (111 Hss.). Die Beschreibungen der Hss. von Mosul, Karamles und Tellkēf wurden vorher bereits in den Bänden 2 (1974) und 4 (1976) der Zeitschrift »Bayn al-Nahrayn«, Mosul, veröffentlicht.

Im zweiten Band sind beschrieben die Sammlungen von ʿAqra (97 Hss.; Vosté [1939]: 67 Hss., wovon jetzt 17 fehlen; zu ergänzen ist: Vosté 44 = neu 64), des Klosters Mār Mattai (27 wichtige Hss. und 3 abhandengekommene, von Dehōk (58 Hss.), der Georgskirche in Barṭelli (79 Hss.) und der syrisch-orthodoxen Metropolie in Mosul (98 Hss.).

Es handelt sich zum überwiegenden Teil um Handschriften für den liturgischen Gebrauch. Sonst finden sich hauptsächlich die gängigen Werke. Stärker vertreten ist — auch in ostsyrischen Sammlungen — Barhebraeus, ferner der chaldäische Patriarch Joseph II. († 1713). Literarische Überraschungen sind mir nicht aufgefallen. Allerdings werden einige Handschriften nur sehr summarisch beschrieben (z.B. »Medizinisches Buch«, »Grammatik«, »Kirchengeschichte«). Es ist deshalb nicht ausgeschlossen, daß darin bisher unbekannte Texte überliefert sind. Die bedeutenderen Sammlungen wie die der chaldäischen und der syrisch-orthodoxen Metropolie von Mosul sowie natürlich des Klosters Mār Mattai umfassen eine ganze Reihe von älteren Handschriften (ab dem 12. Jhdt.), im übrigen finden wir — von einigen Ausnahmen abgesehen — nur solche jüngeren Datums.

Im umfangreichen dritten Band beschreiben Petrus Haddad und Jacques Isaac (Buṭrus Ḥaddād, Ǧāk Isḥāq) die 977 syrischen und karšūnischen Handschriften des chaldäischen Klosters in Bagdad. Grundstock dieser Sammlung sind die Handschriften des Klosters »Notre-Dame des Semences« bei Alqōš, die bereits 1906 Addai Scher (153 Hss.) und 1928 Jacques-M. Vosté (330 Hss.) katalogisiert hatten. Zu den weiterhin nach Sachgebieten und innerhalb der Gruppen nach dem Alter geordneten Handschriften sind viele neue hinzugekommen, so daß sich die Signaturen verschoben haben. Die Nummern von Scher und Vosté sind jeweils angegeben. Dazu noch einige Ergänzungen:

Scher 13 = neu 44 Scher 62 = neu 224 Scher 54 = neu 400 Scher 63 = neu 226
(diese Handschriften fehlen im Katalog von Vosté)
Scher 77 = neu 409? (= Vosté 108) Vosté 30 = neu 38 Scher 23 = Vat. Syr. 500.

Die Entsprechungen zwischen Vosté und den heutigen Signaturen lassen sich auch einer Tabelle am Schluß entnehmen. Aus ihr ist ferner ersichtlich, daß etwa 40 der von Vosté beschriebenen Handschriften fehlen, so daß der Band über 680 wohl bisher noch nicht bekannte enthält. Diese neuen Handschriften stammen aber weitgehend aus dem 19. und 20. Jhdt., außerdem sind sehr viele Dubletten darunter. Insofern ist die Lektüre des Katalogs etwas enttäuschend. Auch hier machen die liturgischen Handschriften den größten Teil aus (Nr. 193-481). Einige Manuskripte sind westsyrischer und maronitischer Herkunft. Soweit bereits eine Beschreibung von Scher oder Vosté vorliegt, bringt der Katalog nicht allzuviel weitere Informationen (das gilt auch für die Handschriften von ʿAqra). Zusätzlichen Aufschluß ermöglicht in nicht wenigen Fällen der ausführliche Katalog der Mingana Collection in Birmingham, weil dazu viele moderne und zuverlässige Abschriften vor allem aus Notre-Dame des Semences und Mār Mattai zählen.

Im zweiten Teil des dritten Bandes beschreiben dieselben Verfasser 196 arabische (darunter auch einige islamische) und drei persische (Nr. 197-199) Handschriften des Klosters. Auch sie sind fast alle neueren Datums. Liturgische Texte sind weniger vertreten, weil der Gottesdienst wohl vorwiegend in syrischer Sprache abgehalten wurde. Zahlreicher sind die theologischen (Nr. 23-62) und philosophischen (Nr. 63-86) Werke, teils Übersetzungen, die der Priesterausbildung dienten. Im übrigen gilt das zu den syrischen Handschriften Gesagte. Von besonderer Bedeutung könnte die Hs. 162 aus dem Jahre 1137 sein, die nach Ansicht der Verfasser den bisher verlorenen, ersten Teil der Chronik von Seʿert bietet (laut Kolophon beginnt der zweite Teil mit dem Katholikos Tomarṣa).

Teilweise ausführlicher ist der separat erschienene Band über die Handschriften von Qaraqōš von Behnam Sony, der bereits einen — leider bisher unveröffentlichten — Katalog des Fonds patriarcal (Rahmani) in Scharfeh erstellt hat (s. Khalil Samir, OrChr 64, 1980, 152, Fußn. 49). Sony beschreibt 112 Handschriften der Muttergotteskirche (darunter die 51 bereits in den oben angezeigten Katalog aufgenommenen) und 175 Handschriften der Georgskirche. Es handelt sich ganz überwiegend um syrische und karšūnische Manuskripte ostsyrischer Herkunft, doch sind auch einige westsyrische und arabische darunter. Besonders bei den Handschriften der Marienkirche haben wir weit überwiegend liturgische Werke vor uns. Auch in Qaraqōš stoßen wir wohl kaum auf bislang unbekannte Texte. Die Beschreibungen Sonys entsprechen etwa denen der oben zuerst angegebenen Kataloge, geben aber insbesondere ausführlich die Kolophone und Vermerke wieder, im arabischen Original bzw. in arabischer Übersetzung.

Leider wird in allen Katalogen nicht jeweils auf eine der gängigen Literaturgeschichten (Baumstark, Barsaum, Abuna, Graf) verwiesen. Das hätte dem Leser die Identifizierung der Texte in vielen Fällen wesentlich erleichtert.

Obwohl die Beschreibungen an Ausführlichkeit bei weitem nicht mit den großen Handschriftenkatalogen etwa von Assemani, Wright, Zotenberg, Payne Smith, Sachau und Aßfalg zu vergleichen sind und auch sonst einige Wünsche offenbleiben, stellen sie doch eine sehr anerkennenswerte und beachtliche Leistung dar, für die wir allen Verfassern Dank schulden. Die Kataloge ermöglichen uns einen Einblick in manche bisher verschlossene iraqische Bibliothek und einen Überblick über das, was wir dort an Texten erwarten dürfen. Darüber hinaus bieten die zahlreichen ganz oder teilweise wiedergegebenen Kolophone und Vermerke reiches Material für die Geschichte insbesondere der ostsyrischen Kirchen. Es ist zu hoffen, daß weitere Bände erscheinen. So fehlt insbesondere noch ein Katalog der zweifelsohne sehr wichtigen Handschriftensammlung des chaldäischen Patriarchats in Bagdad. Ein bereits fertiggestelltes Manuskript von Raphael Bidawid (in Zusammenarbeit mit Stephan Babeka und Isaak Isko) ist leider vor der

Veröffentlichung verbrannt. Da Mgr. Bidawid im letzten Jahr zum chaldäischen Patriarchen gewählt wurde, besteht wohl kein grundsätzliches Hindernis mehr, daß jemand das Unternehmen jetzt erneut in Angriff nimmt.

Hubert Kaufhold

Corpus Nazianzenum 1: Versiones orientales, repertorium ibericum et studia ad editiones curandas, edita a Bernard Coulie, cum Proemio a Gerard Garitte et praefatione a Justin Mossay. Brepols-Turnhout 1988, XI-297 S. (= Corpus Christianorum, series graeca, 20).

Der erste Band des neu erscheinenden Corpus Nazianzenum enthält manche völlig neue Materialien. Es handelt sich aber nicht um ein Verzeichnis aller in orientalischen Übersetzungen erhaltenen Werke Gregors von Nazianz (GvN). Dafür erschienen schon 1981 und 1983 Repertorien von J. Mossay. In Corpus Nazianzenum 1 wird dem Leser eine Sammlung verschiedener Einzelstudien vorgelegt, die sich teilweise mit der Zusammenstellung der Handschriften befassen, teilweise Vorarbeiten bieten und schließlich auch die Ausgaben zweier bislang unveröffentlichter Texte bringen. Bei diesen Editionen handelt es sich um ein sicher apokryphes, aber höchst interessantes Credo in armenischer Sprache (herausgegeben von B. Coulie, S. 1-18) und um die Ausgabe der 24. Homilie des GvN über den hl. Cyprian nach mehreren arabischen Handschriften (herausgegeben von J. Grand'Henry, S. 197-291).

Die Zusammenstellung der georgischen Handschriften wurde von Frau Thamar Bregadze vom Handschrifteninstitut Tbilissi in möglichster Vollständigkeit erarbeitet (S. 19-126). A. de Halleux kann den bisher bekannten syrischen Handschriften eine weitere, schwer aufzufindende Hs des GvN aus Damaskus anfügen, von der er die interessanten Varianten anführt und durch griechischen oder syrischen Ursprung zu erklären sucht (S. 181-195). X. Lequeux und M. Fromont widmen ihre bahnbrechende Untersuchung (S. 127-155) einem guten Kenner des GvN aus dem Kreis der Humanisten, nämlich Gregorius Florellius, einem Schüler des Kardinals Sirleto (1514-1585). Florelius verfaßte eine Reihe von Kommentaren zu den griechischen Texten des GvN. Die Quellen dieser Kommentare wurden von den beiden Verfassern im einzelnen eruiert. Schließlich findet man auch noch eine literarische Untersuchung über das Thema des Schiffbruches in drei Fassungen, in denen GvN seine eigenen Erfahrungen geschildert hat. Der Kirchenvater stützt sich hier auf einen weit verbreiteten Topos der alten Literatur (S. 157-180). So viel zum Inhalt des Bandes.

Wenn man sich über den vielgestaltigen Inhalt des ersten Bandes des Corpus wundert, kann man aus einigen Fußnoten erkennen, daß hier Material zusammengestellt worden ist, das schon vor längerer Zeit bearbeitet worden, aber noch nicht endgültig ediert war. So erklärt sich wohl auch, daß das von Th. Bregadze zusammengestellte Verzeichnis der georgischen Hss mit Werken des GvN 1988 nicht nur französisch, sondern im gleichen Jahr auch georgisch in Tbilissi erschien, wobei sich beide Arbeiten nicht völlig decken. Die französische Darstellung gibt zunächst eine Gesamtdarstellung: welche Werke sind georgisch erhalten und in wie vielen Übersetzungen? 45 Titel sind in der klassischen Sammlung, 15 in anderen Hss zusammen mit anderen Texten überliefert. Diese Reden werden dann in 159 Hss nachgewiesen. Leider ist der Palimpsestzeuge der Weihnachtshomilie, heute Hs M 13 des Instits für Orientalistik in Leningrad, nicht angeführt (Vergl. Le Muséon 99 [1986] 309-317).

Der georgische Hss-Katalog, Tbilissi 1988, ist nach anderen Prinzipien aufgebaut. Hier werden 199 Hss zusammengestellt, die nur Texte des GvN enthalten. Hier gab es offenbar Terminschwierigkeiten, die die Verschiedenheit der beiden Hss-Verzeichnisse erklären. Einige Homilien wurden bis zu viermal von verschiedenen Übersetzern übersetzt. Dadurch wird nicht nur die große

Bedeutung des GvN für die georgische Literatur bezeugt, sondern auch höchst interessantes Material zur Geschichte der georgischen Sprache und Übersetzungstechnik zusammengestellt.

Die beiden hier neu herausgegebenen Texte sind nicht nur für sich genommen wichtig, sondern auch als Muster für künftige kritische Ausgaben armenischer und arabischer Texte. Das Credo ist in 13 Hss überliefert, die alle für die Edition benützt werden. Es zeigen sich drei Rezensionen: eine kürzere, eine andere mit einem kurzen Anhang und eine weitere mit einem langen Anhang. Wie der Herausgeber B. Coulie gefunden hat, ist dieses Credo stark durch Zitate aus den Cledoniusbriefen des GvN beeinflußt. Diese Textstellen wurden gern von den Monophysiten benützt, um ihre Glaubensrichtung durch das Wort des »Theologen« zu stützen. Die zweite Rezension benützt die nizänische Legende von Constantin und Jakob von Nisibis. Den sehr komplexen Kontext dieser Legende hat Coulie sorgfältig dargelegt. Neben diesem apokryphen Credo des GvN weist Coulie auf S. 2 noch auf acht weitere dem GvN zugeschriebene Apokryphen hin.

Eine ganz andere bedeutung hat die arabische Edition der 24. Homilie des GvN auf den hl. Cyprian durch J. Grand'Henry. Grand'Henry wendet hier erstmals eine neue Methode an, die es erlaubt, das gesamte in 14 Hss vorliegende Material in der Edition zu publizieren. Die hier vorliegende christlich-arabische Überlieferung hat Grand'Henry bereits in vier Aufsätzen in Le Muséon beschrieben. Die Homilie ist in 14 Hss überliefert, deren älteste nicht vor dem 13. Jh. anzusetzen ist. Die angewandte Methode stützt sich auf eine Computeranalyse der gegenseitigen Beziehungen der Hss untereinander. Daraus ergibt sich ein Muster für das Stemma, dieses wird sodann mit den wirklichen Datierungen der Hss in Einklang gebracht. Daraus ergibt sich dann eine Regel, welche Hs einer anderen vorzuziehen ist. Nicht immer erscheint dabei die bessere Lesart im Text. In dem Stemma ist es GH gelungen, die Beziehungen zwischen den beiden Hauptfamilien x und y fast historisch zu bestimmen, da er bemerkte, daß die x-Gruppe sinaitischen und die y-Gruppe syrischen Ursprungs ist. Wie sich an einigen Stellen zeigt, birgt die Methode bei allzu strenger Anwendung auch ihre Gefahren in sich. Die französiche Übersetzung liest sich gut. Doch gibt es einige Unregelmäßigkeiten: S. 236 ist وليكن ابتدانا هكذا nicht übersetzt. Für den Ausdruck لعمرى findet man einmal die Übersetzung »vraiment«, anderswo »Je le jure«. An anderer Stelle ist der gleiche arabische Ausdruck einmal mit »un martyr parmi les martyrs«, ein andermal mit »une raison déterminée« übersetzt. Solche Kleinigkeiten fallen aber nicht ins Gewicht gegenüber dem beachtlichen Fortschritt in der Kenntnis der christlich-arabischen Überlieferung. Wie de Halleux für die syrischen Übersetzungen festgestellt hat, ist auch hier eine sich immer fortsetzende Verbesserung korrupter Stellen anzunehmen. Die Glossen und die Textverderbnisse, die durch GH festgestellt worden sind, lassen auf eine lange und verwickelte Textüberlieferung schließen, die auf griechischen und syrischen Vorlagen beruht. Auf dem Gebiet der christlich-arabischen Literatur ist bis jetzt noch niemals eine so gründliche Textausgabe vorgelegt worden. So kann man feststellen, daß für das künftige Corpus Nazianzenum die besten Voraussetzungen gegeben sind.

Michel van Esbroeck

Hubertus R. Drobner, Bibelindex zu den Werken Gregors von Nyssa. Paderborn, Selbstverlag des Verfassers, 1988, 126 S.

Mit dem Computer wurden hier die gesamten Werke des Gregor von Nyssa nach den verschiedenen kritischen Ausgaben ausgewertet, um nicht nur die Bibelzitate, sondern auch die Zitate aus den Apokryphen zusammenzustellen. Die Zitate aus dem Protoevangelium Jacobi in PG 46, 1137 D, könnte man noch bei den Apokryphen anfügen. Es ist wirklich notwendig, nicht auf die Vollendung der endgültigen Ausgabe zu warten, da sich deren Fertigstellung noch länger hinziehen kann. Wie dem Verfasser bekannt ist, wird in Straßburg ein ähnlicher Index über die

griechische Kirchenväterliteratur vorbereitet. Aber wann wird das so reichhaltige und umfangreiche Schrifttum des 4. Jh.s in Straßburg vollständig bearbeitet sein? Es ist sehr zu begrüßen, daß auch solche kleineren Hilfsmittel wie Drobners Index noch erscheinen können. Die Patristiker werden diesen Bibelindex freudig und mit Nutzen gebrauchen.

Michel van Esbroeck

Fr. Francisci Quaresimii OFM: Elucidatio Terrae Sanctae. Brani scelti et tradotti da Sabino de Sandoli (= Studium Biblicum Franciscanum N. 32). Franciscan Printing Press Jerusalem 1989, Großoktav, kart., 495 S.

F. Quaresimi wurde am 4. April 1583 oder 1586 geboren. Nahezu 30 Jahre hielt er sich im Vorderen Orient auf. Über ein Jahr war er Custos des Heiligen Landes an der Spitze der Franziskaner. Hauptsächlich leitete er den Franziskanerkonvent in Aleppo. Zugleich wurde er von Papst Urban VIII. mit hohen Ämtern betraut mit dem Ziel, die Chaldäer und Maroniten zu betreuen, sowie die Nestorianer zur katholischen Kirche zurückzuführen. Am 25. Oktober 1656 verstarb Q. als Generalprokurator seines Ordens.

Auf die Zeit im Vorderen Orient geht seine »Elucidatio T.S.« zurück, die 1639 in Antwerpen erschien und 1880 in zweiter Auflage gedruckt wurde. Vorliegender, etwas emendierter Nachdruck bietet den lateinischen Text und dessen Übersetzung in das Italienische. Erläuternde Anmerkungen wurden nicht beigefügt. Dies erschwert die Lektüre. Q. möchte hauptsächlich mit seiner »Elucidatio« die Hl. Schrift illustrieren, ins rechte Licht setzen, indem er die heiligen Stätten beschreibt. Den monumentalen Resten, dem Land mit seinen Produkten, Pflanzen und Tieren widmet er seine Aufmerksamkeit. Brunnen und Quellen werden beschrieben. Gelegentlich finden sich Notizen über Türken und Araber. Die von Q. in Anspruch genommenen Quellen für seine Darstellung bewegen sich im kleinen Rahmen, Bibel, Josephus Flavius, Hieronymus, das Martyrologium des Beda Venerabilis und der Kreuzfahrerchronist Wilhelm von Tyros. Einige zeitgenössische Autoren kommen hinzu. Besonders interessant sind seine Berichte über lokale Traditionen.

Der Wert der Publikation besteht im Erschließen einer bisher kaum bekannten Quelle zur Geschichte des Heiligen Landes im 17. Jahrhundert. Darüber hinaus wird für diese Zeit die dort wirksame Präsenz des Franziskanerordens dokumentiert. Dem Archäologen dient das Buch als Information über Veränderungen an seinen Forschungsobjekten der letzten drei Jahrhunderte.

Wilhelm Gessel

Stanislao Loffreda: Lucerne bizantine in Terra Santa con iscrizioni in Greco (= Studium Biblicum Franciscanum, Collectio maior N. 35). Franciscan Printing Press Jerusalem 1989, Großoktav, Kart., 244 S. mit Anhang: Zeichnungen und Bildtafeln.

Die Kapiteleinteilung des Werkes läßt auf den ersten Blick die Ordnung des reichhaltigen Materials und den Gang der Untersuchung erkennen: Schematisierung zur Erfassung und zur Typologie — Untersuchtes Material — Formeln auf den Lampen ohne das Symbol der Leiter — Lampenformeln mit dem Leitersymbol — Lampen mit unterschiedlichen Aufschriften — Lampen mit abgekürzten Inschriften — Vokabular und Schreibweise — chronologische Fragestellungen — Kontinuität der Verbreitung und Bestimmung — Geographische Verbreitung — Schlußfolgerungen — hervorragende Indices — Zeichnungen und Abbildungen.

Vf. bietet jeweils eine detaillierte Beschreibung der Objekte und scheut auch die immense Mühe der korrekten Umzeichnung des Originals nicht. Dadurch ist der Leser in die Lage versetzt,

eigenständig die Vorschläge zur Auflösung der bildlichen Darstellungen und der knappen Inschriften nachzuprüfen, zumal ihm zugleich die Fotographien zur Verfügung stehen.

Insgesamt stellt das Werk einen mit außergewöhnlichem Fleiß erstellten Beitrag zur sog. Kleinforschung dar, die einen reichen Fundus handwerklicher Massenware analysiert, der geeignet ist, einem genormten Denken und Empfinden der Käufer und Benutzer solcher einfacher Beleuchtungskörper auf die Spur zu kommen. Das sehr umsichtig zugänglich gemachte Material öffnet den Blick für eine Volkstheologie, die sich vergleichsweise auch auf Friedhöfen und auf deren Grabmälern und Inschriften unserer Tage widerspiegelt. Gewiß, das Licht ist zunächst für die Lebenden bestimmt und wird auch so interpretiert. Wenn aber die gängige Inschriftenformel »Das Licht Christi leuchte allen; guten Abend« lautet, dann ist Wirklichkeit, Symbol und der Überschritt zur Ruhe, vermutlich auch zur ewigen Ruhe, in einen engen Zusammenhang gebracht, der über die blasse Formel hinaus Christus als das Licht für das Diesseits und Jenseits zusammennimmt. Freilich darf dabei nicht übersehen werden, daß solche Inschriften zu leeren Schmuckformen degenerieren konnten, die als Redensart kaum mehr aussagen dürften als unsere in der Regel entleerten Grußformeln. Daher bietet die von Vf. entworfene Typologie der untersuchten byzantinischen Kleinleuchten den eigentlichen wissenschaftlichen Gewinn seiner akribischen Forschungsarbeit.

Wilhelm Gessel

Mélanges Antoine Guillaumont. Contributions à l'étude des christianismes orientaux, Genf 1988 (Cahiers d'orientalisme, 20), 310 S.

Die Herausgeber der Reihe haben sich entschlossen, jeden zehnten Band einem bedeutenden Orientalisten zu widmen. Nach der Gedächtnisschrift für André-Jean Festugière (Band 10, 1984) liegt nun mit dem 20. Band eine Ehrengabe für Antoine Guillaumont vor, der am 13.1.1990 seinen 75. Geburtstag beging (s. OrChr 73, 1989, 226). Beteiligt haben sich alle Kollegen aus dem französischsprachigen Raum, die Rang und Namen haben, und darüber hinaus weitere. Thematisch ist der Sammelband in folgende, den Arbeitsgebieten des Jubilars entsprechende Teile gegliedert: Apocryphes et Gnose, Monachisme et Spiritualité und Patrologie et Histoire. Vertreten sind 29 Autoren, woraus sich schon ergibt, daß ihre Beiträge meist verhältnismäßig kurz sind. Das war unvermeidbar und tut der wissenschaftlichen Bedeutung des Buches keinen Abbruch.

Im ersten Abschnitt geben G. Troupeau eine arabische Version des »Testamentes des Adam« und A.I. Elanskaya die »Passio Pauli« nach einer Moskauer koptischen Handschrift heraus; P.-H. Poirier geht dem Verhältnis zwischen Thomasevangelium und Aphraat nach: Im zweiten Abschnitt werden behandelt: der Einfluß des alten Ägypten auf das christliche Mönchtum (P. de Bourguet), die ursprüngliche sprachliche Gestalt der Vita Antonii (L. Abramowski), die äthiopische Version eines Gebetes des Pachom (G. Colin), ein Schenute zugeschriebenes Gebet (Ausgabe des koptischen Textes mit Übersetzung von M. Pezin), Apophthegmen (P. Devos), der geistliche Beistand in der mönchischen Tradition (L. Leloir), eine Ermahnung des Armeniers Eliše an die Mönche (B. Outtier), die »Regel« des Moses von Abydos, koptischer Text und Übersetzung (R.-G. Coquin), Inschriften im Apollon-Kloster in Bawit (M. Krause), der Begriff *maggnā-nūṯā* in der ostsyrischen Spiritualität (S. Brock), das Licht in der Mystik des Johannes von Dalyāṯā (R. Beulay) und eine Zenturie des Johannes bar Penkāyē (M. Albert).

Im dritten Abschnitt befassen sich R. Beylot mit der äthiopischen Version des Hirten des Hermas und Ch. Renoux mit Athanasios von Alexandreia in dem armenischen Florilegium der Hs. Galata 54. A. Caquot gibt eine Ephräm zugeschriebene Homilie über den Aufenthalt Abrahams und Saras in Ägypten heraus (äthiopisch, mit Übersetzung), J.-M. Sauget eine angeblich von Johannes Chrysostomos stammende Homilie über die Berufung des Matthäus (syrisch, mit Übersetzung). E. Lucchesi untersucht die Frage, ob Schenute griechisch geschrieben

hat. Weitere Beiträge gelten der Hs. Leningrad, Neue Serie 4 (M. van Esbroeck), Theodorets Kirchengeschichte in syrischen Florilegien (A. de Halleux), dem Begriff *šeḵīnṯā* (N. Séd), der Exegese der Armenier (J.-P. Mahé). Ferner werden ediert die Ansprache eines Abtes aus dem 6. Jhdt. anläßlich des Weihnachtsfestes, syrisch mit Übersetzung (Fr. Graffin), der 6. Abschnitt aus Yaḥyā b. ʿAdīs Kitāb al-Burhān (E. Platti) und ein Panegyricus Michael des Syrers auf den hl. Barṣaumā (A. Vööbus). J.-M. Fiey stellt die Gewänder und Insignien der ostsyrischen Bischöfe zusammen. Der letzte Beitrag gilt den Namen der Tierkreiszeichen im Syrischen, Mittelpersischen und Mandäischen (Ph. Gignoux).

Diese dürre Aufzählung soll nur einen Überblick über das Gebotene geben. Angesichts der Fülle kann auf Einzelheiten nicht eingegangen werden.

Neben einem Photo des Jubilars und seiner Bibliographie, einer Widmung und Verba gratulatoria enthält der Band noch einen Index der zitierten Handschriften.

Das Buch ist mit einer Reihe von Abbildungen (meist Handschriften) und auch sonst hervorragend ausgestattet. Die orientalischen Schriften sind tadellos gesetzt. Der schönen Reihe »Cahiers d'orientalisme« kann man nur weiteren Erfolg wünschen. Wir dürfen gespannt sein, wem der 30. Band, der sicher nicht lange auf sich warten läßt, gewidmet wird.

Hubert Kaufhold

Wolf Leslau: Comparative Dictionary of Geʿez (Classical Ethiopic). Geʿez-English/English-Geʿez, with an index of the Semitic roots. Wiesbaden, 1987, XLIX, 813 Seiten. 248,- DM.

Es fällt paradoxerweise nicht leicht, über ein Buch zu referieren, das seit seinem Erwerb täglich mehrmals in die Hand genommen und zu Rate gezogen wird, mit dem somit eine Fülle von Erfahrungen verbunden sind, auf das sich schon Ergebnisse eigener Arbeit in der Zwischenzeit stützen. Leslaus Werk, für das ich die Abkürzung LCD vorschlage, wird neben dem DL (Dillmanns Lexicon linguae aethiopicae) seinen festen Platz in äthiopistischen und semitistischen Arbeiten haben, und um seinen Wert und seine Bedeutung festzulegen, wäre es das Aussagekräftigste, die zukünftigen statistischen Daten des SSCI (Social Sciences Citations Index) zitieren zu können.

Neben Brockelmanns Lexicon Syriacum und dem nicht abgeschlossenen und für den größeren Rahmen des Hamito-Semitischen ausgelegten Etymologischen Wörterbuch von Diakonoff, fortgesetzt von Militarev, das zudem sehr schwer zugänglich ist, stellt nun Leslaus »Comparative Dictionary« das umfangreichste etymologische Nachschlagewerk nicht nur für den Äthiopisten, sondern für den Semitisten allgemein dar, dies trotz seines bescheidenen Titels, der sich aus der Entstehungsgeschichte und dem Lebenswerk Leslaus erklären läßt. Als logische Folge des beeindruckenden »Etymological Dictionary of Gurage (Ethiopic)«. Vol. 1-3. Wiesbaden, 1979 (vgl. die wichtige Rez. von W.W. Müller, in: ZDMG. 131. 1981. 396-404) war ein »Etymological Lexicon of Geʿez« geplant. Das Gurage, ein südäthiopisch-semitisches Dialektbündel illiterater Sprachen, bruchstückhaft seit etwa 200 Jahren bekannt und erschlossen durch Wortlisten und kleinere Textsammlungen, somit ohne große, erkennbare historische Tiefe und ohne die vielfältige Funktion und den Reichtum einer jahrtausendealten Schrift- und Kultursprache, ließ sich in vollständiger Ausschöpfung des Materials in einem etymologischen Werk darstellen. Für das Gəʿəz, das Lateinische und Mittellateinische der äthiopischen Kultur und Geschichte, mußte dieser Anspruch aufgegeben werden; dies nicht wegen der begrenzten Leistung Leslaus — das vorliegende Werk gehört in eine Kategorie mit Dillmanns Lexicon, »des ouvrages qui font peur et découragent par leur monumentalité« nach dem Urteil eines meiner verehrten Pariser Lehrer. Nein, es war die realistische Konsequenz aus dem Stande der Vorarbeiten in verschiedenen Disziplinen — der äthiopischen Semitistik, der anderen semitischen Einzeldisziplinen, der

Kuschitistik, aber auch der Erforschung des Koptischen und Spätgriechischen —, die Leslau mehr als einmal auf eine etymologische Aussage verzichten ließen, den nüchternen Vergleich erzwangen, dem detaillierte Einzelforschung erst noch folgen muß. Der Ausblick auf das vorausgegangene Werk des Verf. läßt die Widmung (für seine Frau — once more time; l. amhar: ∃ndägäna) verstehen und zugleich die Entsagung, nicht nur von seiner Seite, ahnen, die die Basis für solche Arbeiten bildet.

Von den 40 Seiten Einführung (S. IX-XLIX) entfällt etwa die Hälfte auf die umfangreiche Bibliographie der häufiger zitierten Arbeiten (in den einzelnen Wörterbuchartikeln ist eine noch weit umfangreichere Zahl von Veröffentlichungen berücksichtigt), die Abkürzungen und Quellenangaben, die restlichen Seiten bieten eine bibliographisch-methodische Einführung. Dazu zählt die Aufzählung und Charakteristik der Hauptquellen (S. X-XV): Wörterbücher des Gəʿəz aus der europäischen Wissenschaftstradition und die Werke einheimischer Verfasser bis hin zu nur handschriftlich vorliegenden Wortverzeichnissen (säwasəw); auch die mündliche Tradition ist durch die Angaben äthiopischer Gelehrter vertreten. Natur und Eigenart der traditionellen äthiopischen Wörterverzeichnisse und Wörterbücher erläutert Getachew Haile (S. XV-XVII) in einem selbständigen Beitrag, datierend von Mai 1987. Gerade zu dem in der einheimischen grammatischen und sprachlichen Tradition gebotenen Material, das eine klar abzuhebende Schicht im gesamten Stoff des vorliegenden Lexikons bildet, werden noch prinzipielle Erwägungen, auch zur Sprachgeschichte des Gəʿəz allgemein, anzubringen sein. Die phonetische Entwicklung der äthio-semitischen Sprachen führte zum Zusammenfall verschiedener Laryngale, Zischlaute und Emphatika. Dies bedingte eine entsprechende Freiheit in der Orthographie, da die Schrift, im Verständnis der späteren Schreiber, eine Reihe von lautlich gleichen, nur graphisch unterschiedenen Zeichen aufwies. Damit ist es eine besondere Schwierigkeit, die ursprüngliche Gəʿəz-Wurzel festzulegen, etymologische Vergleiche mit anderen Sprachen in der Folge anzustellen. Leslau geht auf dieses methodische Problem ein, nennt die Lösungsmöglichkeiten in den verwandten semitischen Sprachen, die natürlich von der richtigen — aufgrund semantischer Erwägungen — getroffenen Identifikation der Wurzel abhängen. Nachzutragen wäre das materialmäßig zwar sehr begrenzte, aber methodisch vorrangige Zeugnis der altäthiopischen Inschriften, die wohl aus einer Zeit datieren, in der die angesprochene lautliche Entwicklung noch nicht oder doch erst in unbedeutendem Maße eingesetzt hatte. Handschriften äthiopischer Texte, die in diese Zeit hinabreichten, sind bis heute nicht aufgetaucht. Der Bestand der Inschriften ist in ungedeuteten Wörtern wohl auch sonst nicht vollständig erfaßt; ich vermisse z.B. *mstʿzl* (DAE 4, No. 18; Drewes, Inscriptions, S. 68-70); *mzlt* (J.E. 5; vgl. AE. 1.1955.33); *swt* und *bdḥ* (beide in DAE 4 und Paralleltexte); vgl. R. Schneider in BiOr. 44.1987.604; letzte Arbeit wohl zu spät, um noch Berücksichtigung zu finden. Das Material der frühen Inschriften sollte in einem Wörterbuch und einer Geschichte des Gəʿəz als ältestes und authentischstes Zeugnis einen besonderen Platz haben.

Den methodischen Teil betreffen »comparisons and etymologies« sowie »loanwords« (S. XXII-XXV). Erstere zielen auf die genetische Verwandtschaft mit allen wichtigen semitischen Sprachen ab; die Wörter und Wurzeln werden in lautgesetzlicher Entsprechung verglichen. Für die ebenfalls hier behandelten kuschitischen Sprachen ist dies im Rahmen des Hamito-Semitischen zweifellos auch möglich, doch ist die lautgesetzliche Entsprechung zwischen den Sprachfamilien noch keinesfalls so weit geklärt, daß eine sichere Abgrenzung zum Lehnwort hin möglich wäre. Folgerichtig entschließt sich der Verf. für dieses Feld der Vergleichung zu einem pragmatischen, den Bereich der Entlehnung (in beide Richtungen) umfassenden Verfahren: *common*, soweit eine verwandtschaftliche Beziehung zu etablieren ist; *borrowed* (from Cushitic) bei einem erkennbaren Lehnwort im Gəʿəz; *passed* (into cushitic) beim umgekehrten Fall; *also* (in Cushitic) in allen vergleichbaren, aber nicht zu klassifizierenden Fällen.

Der Begriff des Lehnworts ist weit gefaßt. Gəʿəz war für Jahrhunderte eine »tote« Sprache, aber schriftlicher Ausdruck einer sich lebendig entwickelnden Kultur; durch Übersetzungen

bereicherte es sich um Hunderte, Tausende von Wörtern v.a. aus dem Arabischen; dort schon z.T. wieder Fremdwörter. Solche Fremdwörter waren z.T. reine Transkriptionen, sicher in der Mehrzahl der Fälle nie Teil der gesprochenen Sprache. Trotzdem sind sie als Teil der Sprachgeschichte (in schriftlicher Form) aufgenommen worden. Gleiches gilt für Wörter aus den lebenden Semitensprachen Äthiopiens, besonders in den späteren Chroniken. Auch sie sind, gegen eine alte Ansicht Nöldekes, Teil des Gəʿəz. Zu beachten ist, daß uns nur Fälle, in denen Lautgestalt und Morphologie die betreffenden Wörter sicher ausweisen, als solche Intarsien in Gəʿəz auffallen. Sehr viel schwieriger ist schon das Feld der Semantik (mit Lehnübersetzungen etc.) zu übersehen, bei dem u.U. die äußere Gestalt des Wortes keinerlei Anhaltspunkt für seinen fremden Ursprung liefert, ganz abgesehen davon, daß uns authentisches Gəʿəz nur in einem begrenzten Korpus bekannt ist, das in vielen Fällen keine Vergleichspunkte oder Parallelen zu den lebenden Sprachen liefert. Ähnliche Schwierigkeiten bestehen natürlich auch beim Vergleich mit den anderen semitischen Sprachen. Der restliche Teil des Fremdwortbestandes stammt aus dem Griechischen, Koptischen, in sehr geringem Maße aus anderen europäischen Sprachen und dem Indischen.

Tabellen über die wichtigsten Lautentsprechungen zwischen den semitischen Sprachen Äthiopiens und dem Gəʿəz zu anderen (»asiatisch«-)semitischen Sprachen (S. XXV-XXVII) runden die Einleitung ab.

Den Hauptteil bildet das eigentliche Wörterbuch (bescheiden »Geʿez-English Vocabulary) genannt; S. 1 — (mit additions) 649. Rez. folgt nicht mehr ganz der naiven Begeisterung eines J. von Hammer-Purgstall, der angehenden Orientalisten die Lektüre von Wörterbüchern empfahl (vgl. J. Fück: Die arabischen Studien in Europa. In: Beiträge zur Arabistik, Semitistik und Islamwissenschaft. 1944.249). Trotzdem muß er zugeben, daß die Lektüre dieses »dictionary« zum Lehrreichsten und Anregendsten der letzten Zeit gehört, daß er das Buch oft lange nach Erfüllung des aktuellen Nachschlagezwecks aus der Hand legt. Dies liegt zum einen daran, daß die weit verstreuten und unübersichtlichen Ergebnisse wissenschaftlicher Forschung auf dem Gebiet aus nunmehr über 300 Jahren zusammengestellt und ausgewertet sind. Zum anderen liegt in den Lexikonartikeln eine über das Sprachliche und Literarische hinausgehende Geschichte der äthiopischen Kultur aus 1500 Jahren vor für den Leser, der mit entsprechend strukturierenden Fragestellungen an das Werk herangeht.

Der Aufbau der einzelnen Artikel: Das Lemma (jeweils fett gedruckt) in Umschrift, dann in äthiopischer Originalschrift. In Klammern folgen grammatische Erläuterungen (bei Verben der Konjunktiv) und Quellenangaben. Es folgen die englische Bedeutungsangabe, bei Verbalwurzeln geordnet nach Stämmen und nominalen Ableitungen; besondere Verwendungen, Syntagma usw. Damit ist der Wörterbuchteil abgeschlossen, den der Verf. im Auszug als Concise Dictionary of Geʿez (Classical Ethiopic), Wiesbaden 1989, getrennt veröffentlicht hat. Bei den englischen Bedeutungsangaben ist deutlich eine Präzisierung gegenüber den lateinischen Übersetzungen Dillmanns zu erkennen, auch wenn Dillmann wegen seiner Belegstellen und Textauszüge weiterhin unentbehrlich bleibt. Der Weg zu einem Thesaurus aethiopicus ist noch weit; es existiert weder eine Konkordanz zu den bisher veröffentlichten Bibeltexten noch eine kritische Gesamtausgabe der Bibel. Ein Großteil der nach Dillmanns Lexicon erschienenen Gəʿəz-Texte ist lexikographisch nur unzureichend erfaßt, die Erstellung eines Gesamtkorpus aller Texte, gespeichert im Computer und bereit zu umfassender sprachlicher Auswertung, wie es etwa für die griechischen Kirchenväter und andere Literaturen vorliegt, ein ferner Traum. Die Stellenangaben »Lt«, unspezifizierte Gəʿəz-Literatur, täuschen über Leslaus reiche Lesefrüchte, die gerade in vielen englischen Bedeutungsangaben ihren Niederschlag finden; Rez. konnte dies an seinen eigenen Sammlungen zu historischen Texten immer wieder überprüfen. Umso bedauerlicher, daß hier die Fundstellen nicht näher angegeben wurden. Für Wortuntersuchungen ist aber der Fundort, verbunden mit Chronologie, Textsorte usw., von ausschlaggebender Bedeutung.

In kleinerem Druck folgt der Unterbau der Vergleichung mit Angaben der einschlägigen

Sekundärliteratur. Dieser ist — in statistischer Weise — an die Quellenangabe geknüpft; er zeigt zugleich den seltsamsten und problematischsten Teil des verarbeiteten Sprachmaterials an. Fehlt er nämlich, bzw. steht anstatt seiner »an enigmatic form; a strange form« o.ä. so ist die Quellenangabe in der Mehrzahl der Fälle ein einheimisches »säwasəw«, ein Wörterverzeichnis, über dessen Entstehungsart Getachew Haile in der Einleitung unterrichtet: hier spielt der mündliche Überlieferungsweg eine große Rolle; kein Wunder also, daß sich hier Wörter der seltsamsten Bildungen und Bedeutungen finden, von denen oft schwer zu entscheiden ist, ob sie überhaupt sprachliche Realität haben: 522 a *seyademu*: moon; 362b *muryānsu*: water for the gäbäta-bowl serving for washing the feet (ein abenteuerlicher Gedanke an türk. *su*- Wasser); ibidem *marzān* — compilation; abridgment of a book. Vieles hat der Verf. in seiner umfassenden Kenntnis als Verschreibungen und Verballhornungen bekannter Lemmata entlarven können; damit zeitraubende und ermüdende Irrwege für andere erspart. Doch bleibt die methodische Frage: Sind Wörter, die sich nur in solchen Quellen finden, dem Gə'əz oder überhaupt einer äthiopischen Sprache zuzurechnen? Denn dies hieße, abgesehen von der vagen Möglichkeit, sie eines Tages in unveröffentlichten Handschriften zu finden, daß authentisches Gəʿəz sich in mündlicher Gelehrtenüberlieferung bis in unsere Tage erhalten hätte. Ein paralleles Problem stellt sich ja für die traditionelle Aussprache des Gəʿəz in der einheimischen Überlieferung. Ohne auf diese Frage eine kategorische Antwort geben zu wollen, gebe ich hier zwei Beispiele für die Art des Materials, das sich in den genannten Quellen findet: 45b: *'aṣfār*, *'aṣfur* (nach DL 1397 aus einem säwasəw): crudely made hockeyball; perhaps from G(ree)k *sphaira* »ball« «Ambros). Träfe dies zu, so wäre ein sonst nicht belegtes griechisches Fremdwort (mündlich?) überliefert und schließlich für einen Alltagsgegenstand (in der Literatursprache) verwandt worden. Läßt schon die Lautgestalt zweifeln (ṣ), so wird man das arabische *'uṣfūr(a)* Zapfen, Pflock (am Sattel); spitzes Holz- oder Metallstück (auch Schiffnagel)« Lane 2065a; Dozy II 135 a vorziehen. Ich habe im Moment keinen Beleg, ob die Metapher (das Wort bedeutet »Vogel; Spatz«; DL gibt für das Äthiopische ebenfalls amharisch *fadät* und *gʷəmäy* »Schakal? o.ä.« vgl. GV 718; 892 neben dem *ərur* »Ball« GV 431 an) im Arabischen dann für den (Hockey-)Ball gebraucht wurde, doch ist im historischen Kontakt, auch über Dialektwörter, sicherlich eine arabische Bezeichnung für den genannten Gegenstand wahrscheinlich. Somit hätte sich ein sonst nicht belegtes arabisches Lehnwort in den Säwasəw erhalten; es ist fraglich, ob es jemals Bestandteil der Schriftsprache Gəʿəz war.

Ein anders gelagertes Beispiel: 220-221: Leslau bucht neben *heda (ḥeda)* »to rob, take by force« mit allen Abschattierungen ein *hayada* »glitter, shine« *hayādi* »that glitters, that shines«, ebenfalls nach säwasəw. Dies ist ohne Zweifel der abgekürzte Gebrauch der Wendung *heda 'aynä|a'ayəntä* (vgl. 2 Sam 6,14; DL 16): das Auge rauben = strahlen, glänzen, die auch in den Chroniken sehr beliebt ist.

Die weiteren — nun echten Möglichkeiten — der Kommentierung des Wortgutes durch den Vergleich ergeben, strukturell gelesen, eine Abschichtung des Gəʿəz-Wortschatzes, stellen, wie schon gesagt, zugleich eine Geschichte der Herkunft dieser Sprache und ihres Schicksals in geographisch, ethnisch und sprachlicher Hinsicht afrikanischer Umgebung von der Zeit des Hellenismus und der Spätantike bis praktisch in die Gegenwart dar. Erinnern wir uns, daß noch 1964 a.m. = 1971|72 Veröffentlichungen erschienen unter dem Titel »Tənśa'e Gəʿəz« die Renaissance des Gəʿəz«, die für eine weitere Verwendung dieser Sprache in der Gegenwart plädierten. Da die politische Zukunft dieses Landes nicht vorauszusehen ist — sollte es ganz unmöglich sein, daß das Gəʿəz bei der Identitätsfindung eines neuen Äthiopien eine neue Rolle spielen kann? Als Steinbruch für Neologismen im Amharischen und in anderen äthio-semitischen Sprachen dient es bereits seit längerer Zeit.

Zunächst die Fälle des Vergleichs in nur einer Spalte. Hier ist der einfachste das echte Fremdwort:

a) G(ree)k: Griechische Fremdwörter. Diese kommen aus der Übersetzungsliteratur, wie Bibel, den theologischen Schriften des Qərellos und etwa Physiologos, und datieren z.T. noch aus der aksumitischen Zeit, der ersten Periode der Gəʿəz-Literatur. Ihrer Natur nach zunächst literarische Übernahmen, die aber durch Gebrauch in Predigt usw. sicherlich auch in die lebendige Sprache eindringen konnten und dort in Ableitungen von Sekundärwurzeln wirksam wurden. Daneben aber gab es in der Welt der Spätantike, zu der Aksum in Handelsbeziehungen einen engen Kontakt pflegte, auch lebendige sprachliche Beziehungen in Häfen, bei Kaufleuten und Handwerkern; so ist anzunehmen, daß auch hier griechische Wörter, wohl auch in der Form der Volkssprache oder z.B. durch das Koptische vermittelt, in das Gəʿəz kamen; vgl. dazu etwa H.C. Fleming in Ethno-History. 15.1968.356. Solche Wörter waren durch Lautgestalt (kopt. Einfluß; vgl. etwa *kʷarāpita* aus *graphida*; LCD 293b) und von der inhaltlichen Seite her (Handelsgüter, Seemannssprache usw.) abzusetzen. In der lebenden Sprache scheint es zu einer Pseudo-Wurzel k⁽ʷ⁾rp »schreiben, arbeiten etc.« hervorgehend aus dem letzten Beispiel gekommen zu sein[1].

Schließlich gibt es die durch das Arabische vermittelten Fremdwörter, die ihrerseits oft Teil eines »gemeinsemitischen« Fremdwortbestandes im Syrischen usw. sind, zumeist der Sphäre der Theologie, Philosophie, aber auch der Naturwissenschaften und der Medizin angehören. Ein Großteil dieser Wörter ist durch Übersetzungen aus dem Arabischen erst im Mittelalter und in der frühen Neuzeit ins Äthiopische gedrungen (in diesen Fällen kann dann der Vergleich Griechisch-Semitisch lauten). Durch die aus der arabischen Schrift und die Besonderheiten arabischer Wortbildung zu erklärenden Entstellungen und Verballhornungen ist diese Schicht zumeist mit einiger Sicherheit einzugrenzen, der Traditionskanal zu ermitteln.

Die Herkunft der weiteren, wesentlich selteneren Fremdwörter ist indisch, persisch, wohl auch lateinisch (oder eine andere romanische Sprache) für so seltsame Fälle wie *Karap|Korep|El-Korep* u.ä. (LCD 19b; 293b), das man von lat. *corpus* ableiten möchte.

Der ganze, große Bestand von Lehn- oder Fremdwörtern aus afrikanischen, kuschitischen Sprachen (nur auf Vergleich mit letzteren läßt sich Leslau ein; vgl. LCD, S. XXIV) wird vom Verf. unter der Spalte »Ethiopic« subsumiert, die also über die genetische (semitische) Verwandtschaft hinaus die hamito-semitische umfaßt, und weiterhin, ohne diesen Begriff zu verwenden, den äthiopischen Sprachbund, der, abgesehen von der fernen genetischen Verwandtschaft, in faßbarer, historischer Kontinuität seit mindestens 3000 Jahren auf dem äthiopischen Hochland besteht, und dessen sprachliche Phänomene sich des öfteren besser mit den Methoden der Balkanologie als mit denen der historisch-vergleichenden, rekonstruierenden Sprachwissenschaft erklären lassen.

Ist nur »Ethiopic« als Vergleich möglich, so finden sich unter den betreffenden Lemmata die Wörter dieses Sprachbundes; falls in der Rubrik auch »Cushitic« fehlt, so handelt es sich — immer den gegebenen Stand der Kenntnis absolut gesetzt — um Sondergut der äthiosemitischen Sprachen gegenüber den asiatisch-semitischen. Hier überrascht die relativ hohe Eigenständigkeit.

Inhaltlich wäre dieses Sondergut auf beiden Ebenen einer Untersuchung wert. Es handelt sich um Begriffe der natürlichen Umwelt, Jahreszeiten, Landschaftsformationen, Tiere, Pflanzen, aber auch Ausdrücke des Handwerks, der Landwirtschaft, die darauf hindeuten, daß im gegenseitigen Kontakt die Kuschiten auf vielen Gebieten die Gebenden waren; vgl. dazu Steven A. Brandt: New Perspectives on the Origins of Food Production in Ethiopia. In: From Hunters to Farmers. Berkeley, 1984. 173-199; C. Ehret: On the Antiquity of Agriculture in Ethiopia. In: Journal of

1 Somit ist auch die Wurzel KRP »wash, cleanse« wohl nicht als semitisch anzusetzen, auch kein Beweis für Grimmes semitische P-Laute; seine vorgeschlagene Verbindung zu ESA mkrb »Reiniger, Gereinigter = Priesterfürst« fällt auch inhaltlich aus, da mkrb heute als »Bundeschließer, Oberhaupt der Föderation« erklärt wird.

African History. 20.1979.161-177. Neuerdings werden diese Ergebnisse von einer Forschergruppe um A.M. Militarev und V.A. Shnirelman in den größeren Rahmen des Afro-Asiatischen gestellt, der sich neben der Frage der Rekonstruktion des Afro-Asiatischen (Hamito-Semitischen) und des Ursprungs der Landwirtschaft auch mit dem Problem der »Urheimat« der Afro-Asiaten befaßt; vgl. A. Yu. Militarev; V.A. Shnirelman: The Problem of Proto-Afrasian home and culture: An essay in Linguo-Archaeological Reconstruction. In: 12th International Congress of Anthropological and Ethnological Studies. Zagreb, 1988. (Sonderdruck Moskau, 1988. 1-8). Doch abgesehen von dieser sehr weiten Perspektive bleibt für den äthiopischen Raum der Befund des Gebenden für das Kuschitische bestehen, in vielen Fällen wird man sich für das Lehnwort aus dem Kuschitischen entscheiden können; LCD bildet für alle weiteren Untersuchungen eine wichtige Grundlage.

Die zahlenmäßig umfangreichste, am weitesten ausgeprägte Schicht ist diejenige, die im Vergleich mit Ethiopic und Semitic unterbaut ist; sie bildet den semitischen Kern des Gəʿəz, »das auf die semitischen Sprachen genauso viel Licht wirft, wie es von ihnen empfängt«. Wenn auch dieses gut bezeugte semitische Erbe schon in vielem bekannt ist, so wären doch noch manche Gesetzmäßigkeiten des eigenäthiopischen Lautwandels und der Wurzelstruktur (kombinatorischer Lautwandel, Metathesen u. dgl.) herauszuarbeiten und zu formulieren. Dieser semitische Kernbestand bildet die Folie, den Hintergrund, gegen den erst die Sonderstellung des Gəʿəz zu erkennen möglich ist, ähnlich wie in der Dialektgeographie erst die allgemeinen und gültigen Lautgesetze das Sonder- und Einzelschicksal bestimmter Wörter erhellen.

Eine weitere Illustration der Bedeutung des gemeinsemitischen Erbes ist der »Index of Semitic Roots« S. 763-813, der ca. 2.500 semitische Nominal- und Verbalwurzeln umfaßt. Das sind bei knapp 4.000 existierenden, 3-radikaligen Verbwurzeln, zu denen etwa — von mir grob geschätzt — 2.000 zwei-, vier- und mehrradikalige Verbal-, sowie die Nominalwurzeln hinzukommen, also ca. 6.000 Wurzeln, etwas weniger als die Hälfte des Bestandes der semitischen Sprachen.

Voraus geht diesem Wurzelwörterbuch das English-Geʿez Vocabulary, (S. 651-761), in der Tradition von Dillmanns Index Latinus (DL, col. 1435-1522). Den praktischen Wert eines solchen Verzeichnisses kann ermessen, wer für Wort- und Übersetzungsuntersuchungen (synonyma etc.) bisher auf den lateinischen Index bei Dillmann angewiesen war, wenn das eigene Text- und Wortgedächtnis zum Extemporieren des gewünschten Materials nicht mehr ausreichte.

Schließen wir die Besprechung ab, die — s. meine einleitenden Sätze — nur weniges Prinzipielle vorstellen konnte; die reiche Detailarbeit, die dieses Werk auslösen wird, seinen täglichen Nutzen wird der Fortgang der äthiopischen Philologie erweisen, mit dem es verbunden sein wird. LCD ist zum täglich gebrauchten Werkzeug, Nachschlagewerk und Anreger geworden; darüber hinaus ist es eine spannende Lektüre für den eher neugierigen, von aktuellen Detailfragen ungerichteten Leser. Weiteres in einer Besprechung zu sagen ist überflüssig.

Manfred Kropp

Der Kohelet-Kommentar des Johannes von Apamea
Syrischer Text mit vollständigem Wörterverzeichnis
herausgegeben von Werner Strothmann
(Göttinger Orientforschungen, I. Reihe, Band 30)
1988. XLIV, 283 Seiten, 1 Abb., br. DM 56,–

Der Kohelet-Kommentar des Dionysius bar Salibi
Auslegung des Septuaginta-Textes
Syrischer Text mit vollständigem Wörterverzeichnis
herausgegeben von Werner Strothmann
(Göttinger Orientforschungen, I. Reihe, Band 31)
1988. XIII, 116 Seiten, br. DM 30,–

Das syrische Fragment des Ecclesiastes-Kommentars von Theodor von Mopsuestia
Syrischer Text mit vollständigem Wörterverzeichnis
herausgegeben von Werner Strothmann
(Göttinger Orientforschungen, I. Reihe, Band 28)
1988. XXVIII, 146 Seiten, 2 Abb. br. DM 36,–

Syrische Katenen aus dem Ecclesiastes-Kommentar des Theodor von Mopsuestia
Syrischer Text mit vollständigem Wörterverzeichnis
herausgegeben von Werner Strothmann
(Göttinger Orientforschungen, I. Reihe, Band 29)
1988. XXXIII, 133 Seiten, br. DM 34,–

Wörterverzeichnis der apokryphen-deuterokanonischen Schriften des Alten Testaments in der Peshitta
Bearbeitet von Werner Strothmann
(Göttinger Orientforschungen, I. Reihe, Band 27)
1988. XII, 492 Seiten, br. DM 86,–

Rudolf Macuch
Neumandäische Chrestomathie mit grammatischer Skizze, kommentierter Übersetzung und Glossar
Unter Mitwirkung von Klaus Boekels
(Porta Linguarum Orientalium, Band XVIII)
1989. XXII, 263 Seiten, 2 Abb. br. DM 68,–

VERLAG OTTO HARRASSOWITZ · WIESBADEN

Johann von Gardner

Gesang der russisch-orthodoxen Kirche

Band I: Bis zur Mitte des 17. Jh.
(Schriften zur Geistesgeschichte des östlichen Europas, Band 15)

1983. XIV, 285 Seiten, br. DM 114,–

Band II: Zweite Epoche (Mitte des 17 Jh. bis 1918)
(Schriften zur Geistesgeschichte des östlichen Europas, Band 17)

1987. IX, 330 Seiten, 9 Notenbeispiele, 1 Abb., br. DM 92,–

Julia Männchen

Gustaf Dalmans Leben und Wirken in der Brüdergemeine, für die Judenmission und an der Universität Leipzig 1855–1902

(Abhandlungen des Deutschen Palästina-Vereins)

1987. VII, 158 Seiten, Frontispiz, br. DM 68,–

Gustaf Dalman (1855–1941) wurde 1902 der erste Vorsteher des Deutschen evangelischen Instituts für Altertumswissenschaft des Heiligen Landes in Jerusalem und gilt als Begründer der Palästinawissenschaft.
Das Werk beschäftigt sich mit der Zeit bis 1902. Nach der Darstellung von Kindheit, Jugend und Ausbildung wird ausführlich auf seine Dozententätigkeit am Theologischen Seminar der Brüdergemeine eingegangen, die 1887 mit seinem Austritt aus der Brüderkirche endete.
Bei der Behandlung von Dalmans Arbeiten zur Judenmission ergeben sich als Schwerpunkte die theologische Grundlegung sowie Ziel und Methode der Judenmission, die jüdische Messiasvorstellung im Vergleich zur christlichen und seine Auseinandersetzung mit dem Antisemitismus. Bei der Beschreibung seines akademischen Werdeganges wird aufgezeigt, welche inneren und äußeren Faktoren für Dalmans Berufung nach Jerusalem ausschlaggebend waren.

VERLAG OTTO HARRASSOWITZ · WIESBADEN