

N12<522517974 021

N12<507810910 021



ubTÜBINGEN
UB Tübingen



79.80
ABS, 196

ORIENS CHRISTIANUS

Hefte für
die Kunde des christlichen Orients

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

Band 79 · 1995

HARRASSOWITZ VERLAG

220703

gelöscht
~~N12<506067116 021~~

UB Tübingen

ORIENS CHRISTIANUS
Hefte für die Kunde des christlichen Orients
Band 79

ORIENS CHRISTIANUS

Hefte für
die Kunde des christlichen Orients

Im Auftrag der Görres-Gesellschaft
unter Mitwirkung von Julius Aelpli

Herausgegeben von Hubert Kaufhold und Manfred Krupp

Band 79 · 1995

DRUCKVERLAG VON AD. WIESBADEN

ORIENS CHRISTIANUS

Hefte für
die Kunde des christlichen Orients

Im Auftrag der Görres-Gesellschaft
unter Mitwirkung von Julius Abfalg

herausgegeben von Hubert Kaufhold und Manfred Kropp

Band 79 · 1995

HARRASSOWITZ VERLAG · WIESBADEN



PF-828 b2

Gedruckt mit Unterstützung der Görres-Gesellschaft
und der Deutschen Forschungsgemeinschaft.

ORIENS CHRISTIANUS

Hefte für
die Kunde des christlichen Orients

Im Auftrag der Görres-Gesellschaft
unter Mithilfe von Julius Aßhag

herausgegeben von Hubert Kaufhold und Manfred Kropp



Manuskripte und Besprechungsexemplare werden erbeten an
Prof. Dr. Dr. Hubert Kaufhold, Brucknerstraße 15, 81677 München.

© Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1995

Die Zeitschrift und alle in ihr enthaltenen Beiträge und Abbildungen
sind urheberrechtlich geschützt.

Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist
ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere
für Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und
für die Einspeicherung in elektronische Systeme.

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Druck und Verarbeitung: MZ-Verlagsdruckerei GmbH, Memmingen

Printed in Germany

ISSN 0340-6407

Gd 368-79

Inhalt

Anschriften der Mitarbeiter	VIII
Abkürzungen	IX
Beiträge	
LUISE ABRAMOWSKI	
Über die Fragmente des Theodor von Mopsuestia in Brit. Libr. add. 12.156 und das doppelt überlieferte christologische Fragment	1
SEBASTIAN P. BROCK	
Two Syriac Papyrus Fragments from the Schøyen Collection (mit 2 Abb.)	9
HERMAN TEULE	
Juridical Texts in the Ethicon of Barhebraeus	23
HUBERT KAUFHOLD	
Notizen über das Moseskloster bei Nabk und das Julianskloster bei Qaryatain in Syrien (mit 3 Abb.)	48
MICHEL VAN ESBROECK	
Les Actes syriaques de Philippe à Carthagene en version arabe	120
SIDNEY H. GRIFFITH	
Muḥammad and the Monk Baḥîrâ: Reflections on a Syriac and Arabic Text from Early Abbasid Times	146
MICHAEL BREYDY (†)	
Georg Graf et sa »Geschichte der christlichen arabischen Literatur« à l'occasion du quarantième anniversaire de sa mort	175
EVA M. SYNEK	
»Die andere Maria«. Zum Bild der Maria von Magdala in den östlichen Kirchentraditionen	181
GUSTAV KÜHNEL	
Gemeinsame Kunstsprache und rivalisierende Ikonographie: Jüdische und christliche Kunst in Galiläa vom 4.-7. Jahrhundert (mit 17 Abb.) ..	197

Mitteilungen

K. Schüssler, Das Projekt »Biblia Coptica Patristica«	224
H. Suermann, Die Dritte Syrische Weltkonferenz in Kottayam	228
H. Kaufhold, Eine neue Zeitschrift der Chaldäischen Kirche	229

Totentafel (J. Aßfalg)	230
------------------------	-----

Besprechungen

H. Paprocki, Le mystère de l'eucharistie, Paris 1993 (R. Taft)	233
M. Arranz, I Penitenziali Bizantini, Roma 1993 (M. Kohlbacher)	236
J. Durliat, Les rentier de l'impôt, Wien 1993 (F. Tinnefeld)	240
Turchia: la Chiesa e la sua storia IV, Roma 1993 (W. Gessel)	241
R. Y. Ebied – A. van Roey – L. R. Wickham, Petri Callinicensis Patriarchae Antiocheni tractatus contra Damianum, I, Turnhout – Leuven 1994 (M. van Esbroeck)	242
J. Meyendorff, Unité de l'Empire et divisions des Chrétiens. L'Eglise de 450 à 680, Paris 1993 (M. van Esbroeck)	243
G. G. Stroumsa, Savoir et salut, Paris 1992 (M. van Esbroeck)	244
T. Bou Mansour, La Théologie de Jacques de Saroug, t. 1, Kaslik 1993 (M. van Esbroeck)	244
A. Palmer, The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles, Liverpool 1993 (H. Kaufhold)	245
J. M. Fiey, Pour un Oriens Christianus Novus, Beirut 1993 (H. Kaufhold)	247
Christian Arabic Apologetics during the Abbasid Period, ed. by S. Khalil Samir and J. S. Nielsen, Leiden 1994 (M. van Esbroeck)	263
A. Noth, The Early Arabic Historical Tradition, Princeton 1994 (M. van Esbroeck)	264
K. Urbaniak-Walczak, Die »Conceptio per aurem«. Untersuchung zum Marienbild in Ägypten, Altenberge 1992 (M. van Esbroeck)	265
Novum Testamentum Aethiopicum: Die katholischen Briefe, hrsg. von J. Hofmann und S. Uhlig, Stuttgart 1993; Die Gefangenschaftsbriefe, hrsg. von S. Uhlig und H. Maehlum, Stuttgart 1993 (S. Weninger)	265
A. Bausi, Il Qalēmentos etiopico, Napoli 1992 (M. Kropp)	270
Lusini, Studi sul monachesimo eustaziano, Napoli 1993 (M. Kropp)	272
Ch. Renoux, Le Lectionnaire de Jérusalem en Arménie: Le čašoc ^f . I, Turnhout 1989 (G. Winkler)	273
M. Tamcke, Armin T. Wegner und die Armenier, Göttingen 1993 (W. Schwaigert)	278
M. E. Stone, Selected Studies in Pseudepigrapha and Apocrypha, with special Reference to the Armenian Tradition, Leiden 1991 (M. van Esbroeck)	280
G. A. Klimov, Einführung in die kaukasische Sprachwissenschaft, Hamburg 1994 (M. van Esbroeck)	281
H. Fähnrich, Grammatik der altgeorgischen Sprache, Hamburg 1994 (M. van Esbroeck)	282

Bibliographie zur Rezeption des byzantinischen Rechts im alten Rußland sowie zur Geschichte des armenischen und georgischen Rechts, zusammengestellt von L. Burgmann und H. Kaufhold, Frankfurt a. M. 1992 (M. van Esbroeck) 283

W. Djobadze, Early Medieval Georgian Monasteries in Historic Tao, Klarjet'i, and Šavšet'i, Stuttgart 1992 (H. Kaufhold) 284

M. Albert u. a., Christianismes orientaux, Paris 1993 (H. Kaufhold) 286

R. F. Taft – J. L. Dugan (Hrsg.), II 75° anniversario del Pontificio Istituto Orientale, Roma 1994 (H. Kaufhold) 288

Neues Handbuch der Literaturwissenschaft: Orientalisches Mittelalter, hrsg. von W. Heinrichs, Wiesbaden 1990 (H. Kaufhold) 290

EYΛOΓHMA. Studies in Honor of R. Taft, hrsg. von E. Carr u. a., Rom 1993 (G. Winkler) 292

Anschriften der Mitarbeiter

- Prof. Dr. LUISE ABRAMOWSKI, Brunsstraße 18, D-72074 Tübingen
Prof. Dr. JULIUS ASSFALG, Kaulbachstraße 95/I, D-80802 München
Prof. Dr. Dr. MICHAEL BREYDY (†), Kälchensweg 38, D-51105 Köln
Prof. Dr. SEBASTIAN P. BROCK, Oriental Institute, Pusey Lane, GB-Oxford OX1 2LE
Prof. Dr. P. MICHEL VAN ESBROECK SJ, Kaulbachstraße 31a, D-80539 München
Prof. Dr. WILHELM GESSEL, Gerhard-Hauptmann-Straße 19, D-86415 Mering
Prof. Dr. SIDNEY H. GRIFFITH, Institute of Christian Oriental Research, The Catholic University of America, Washington, D. C. 20064, USA
Prof. Dr. Dr. HUBERT KAUFHOLD, Brucknerstraße 15/I, D-81677 München
Pfarrer MICHAEL KOHLBACHER, Felsbachweg 17, D-64686 Lautertal
Prof. Dr. MANFRED KROPP, Johannes Gutenberg-Universität Mainz, Seminar für Orientkunde, D-55099 Mainz
Prof. Dr. GUSTAV KÜHNEL, Yzhar 42, Givat Canada, IL-93892 Jerusalem
Dr. KARLHEINZ SCHÜSSLER, Forschungsinstitut für Koptologie und Ägyptenkunde, Mühlbacherhofweg 6, A-5020 Salzburg
Dr. WOLFGANG SCHWAIGERT, Herrlinger Straße 11, D-89143 Blaubeuren-Asch
Dr. HARALD SUERMANN, Platanenweg 21, D-52249 Eschweiler
Dr. EVA MARIA SYNEK, Institut für Kirchenrecht, Freyung 6/II/4, A-1010 Wien
Prof. Dr. P. ROBERT F. TAFT SJ, Pontificio Istituto Orientale, Piazza S. Maria Maggiore, 7, I-00185 Roma
Dr. HERMAN G. B. TEULE, Instituut voor Oosters Christendom, Erasmusplein 1, NL-6525 HT Nijmegen
Prof. Dr. FRANZ TINNEFELD, Stolzingstraße 41, D-81927 München
Dr. STEFAN WENINGER, Rosenaustraße 50/II, D-86150 Augsburg
Prof. Dr. GABRIELE WINKLER, Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft, Hölderlinstraße 19, D-72074 Tübingen

Abkürzungen

- AnBoll = Analecta Bollandiana
- Bardenhewer = O. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur, Freiburg i. B., I² 1913, II² 1914, III³ 1923, IV 1924, V 1932.
- Baumstark = A. Baumstark, Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluß der christlich-palästinensischen Texte (Bonn 1922)
- BGL = Bibliothek der griechischen Literatur
- BHG = Bibliotheca Hagiographica Graeca
- BHO = Bibliotheca Hagiographica Orientalis
- BK = Bedi Kartlisa. Revua de kartvélologie
- BKV² = Bibliothek der Kirchenväter, 2. Auflage
- BSOAS = Bulletin of the School of Oriental and African Studies
- BullSocArchCopt = Bulletin de la Société d'Archéologie Copte
- ByZ = Byzantinische Zeitschrift
- CChr.SL = Corpus Christianorum, Series Latina, Turnhout 1953 ff.
- ChrOst = Der christliche Osten
- CSCO = Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium
- CSEL = Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
- DACL = Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie
- DHGE = Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques
- DThC = Dictionnaire de théologie catholique
- EI = The Encyclopaedia of Islam. New Edition
- GAL = C. Brockelmann, Geschichte der arabischen Litteratur I-II (Leiden ²1943-49)
- GALS = C. Brockelmann, Geschichte der arabischen Litteratur – Supplementbände I-III (Leiden 1937-42)
- GAS = F. Sezgin, Geschichte des arabischen Schrifttums, Leiden 1970 ff.
- GCS = Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte
- Graf = G. Graf, Geschichte der christlichen arabischen Literatur I-V = Studi e testi 118 (Città del Vaticano 1944), 132 (1947), 146 (1949), 147 (1951) und 172 (1953).

HO	= B. Spuler (Hrsg.), Handbuch der Orientalistik
JSt	= Journal of Semitic Studies
JThS	= Journal of Theological Studies
LQF	= Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen
LThK	= Lexikon für Theologie und Kirche (² 1975 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 ältesten Kirchen
ZSem	= Zeitschrift für Semitistik und verwandte Gebiete

Luise Abramowski

Über die Fragmente des Theodor von Mopsuestia
in Brit. Libr. add. 12.156 und das
doppelt überlieferte christologische Fragment¹

1. Pater Köberts Übersetzung und sein Urteil über das berühmte
doppelt überlieferte Fragment

Kurz vor seinem Tod (27. Sept. 1987) schickte Pater Köbert vom Istituto Biblico in Rom an Pater Grillmeier in Frankfurt ein Manuskript, das eine deutsche Übersetzung der Theodor-Fragmente aus add. 12.156 und eine kurze Einleitung enthielt. Am Ende der Einleitung befindet sich ein Datum: 3. März 1985; ich nehme an, daß Köbert an diesem Tag seine Arbeit abschloß. 1903 geboren, war er also 82 Jahre alt. Nach einigen allgemeinen Bemerkungen befaßte sich seine Einleitung nur mit dem berühmten Fall, wo ein anderes syrisches Manuskript eine Gestalt des Textes überliefert, in der der Ausdruck »eine Hypostase« für den einen Christus gebraucht wird, während sich add. 12.156 mit der normalen Bezeichnung »ein prosopon« begnügte. Bekanntlich hielt Marcel Richard die Fassung von add. 14.669 für eine Wiedergabe des authentischen Theodortextes; er betrachtete folglich die Übersetzung in add. 12.156 als Beleg für die Abänderung des Originals mit feindlicher Absicht. Richards Auffassung ist in die *Clavis Patrum Graecorum II* eingegangen, wo Maurice Geerard, unter Nr. 3856, zwischen Fragmenten der *traditio genuina* (add. 14.669 und Facundus von Hermiane) und der *traditio alterata* von *De incarnatione* unterscheidet. Die Fragmente aus add. 12.156 erscheinen natürlich in der zweiten Gruppe.

Aber Köbert dreht in seinem unpublizierten Aufsatz dies Verhältnis um: nach seiner Meinung ist die Fassung von add. 14.669 das Werk eines Edesseners, der geneigt war, der Synode von Chalcedon zuzustimmen und deswegen die Terminologie in diesem Sinne änderte.

Pater Grillmeier erwog eine Veröffentlichung von Köberts Arbeit in einem Appendix zu Band II 2 von »Jesus der Christus im Glauben der Kirche«, weil Köbert zu Recht darauf hingewiesen hatte, daß es keine deutsche Übersetzung

1 Als communication auf der syrischen Konferenz 1990 in Kottayam, Kerala (Indien) auf Englisch vorgetragen; die englische Fassung ist in der Zeitschrift »The Harp« des St. Ephrem Ecumenical Institute, Kottayam erschienen (vol. VI, No. 3, 1993, p. 199-206). – Für die deutsche Fassung habe ich einige Anmerkungen beigefügt.

der Fragmente gibt. In jedem Falle wäre eine vollständige Übersetzung wünschenswert, denn Sachaus Übersetzung ist schwer zugänglich², nicht vollständig und ändert die Reihenfolge der letzten Fragmente, die einen kleinen Appendix zu den Auszügen aus *De incarnatione* bilden. Vor der Veröffentlichung beschloß Pater Grillmeier, jemand zu befragen, der mit den spezifischen Problemen vertraut war, ließ Köberts handgeschriebenen Text mit der Maschine abschreiben und schickte ihn mir. Ich votierte für getrennte Veröffentlichung, weil für bibliographische Zwecke die Übersetzung in Grillmeiers Band verloren gewesen wäre. In der Annahme, es würde nur einige technische Arbeit an der Einleitung nötig sein und eine Kontrolle der Übersetzung, war ich bereit, die Veröffentlichung zu übernehmen. Statt dessen mußte ich feststellen, daß die Übersetzung neu gemacht werden mußte, daß es keinen Verweis auf die ältere Kritik Sullivans an der These von Richard gab und daß der ganze Apparat der Parallelüberlieferungen, soweit es sie gibt, noch anzufertigen war. All dies kostete viel mehr Zeit, als ursprünglich veranschlagt war, und die Arbeit ist noch nicht ganz abgeschlossen³. Aber ich will jetzt schon sagen, daß ich vollkommen mit Köbert darin übereinstimme, auf welcher Seite der berühmte Text in seiner authentischen, wenn auch übersetzten Form zu suchen ist: in add. 12.156; die Fassung von add. 14.669 stellt eine Bearbeitung der betreffenden Stelle dar. Grillmeier sah natürlich sofort die Konsequenz von Köberts Urteil: die Bewertung der Fragmente aus *De Incarnatione* in der *Clavis Patrum Graecorum* müßte umgedreht werden (die Exzerpte bei Facundus sind freilich auszunehmen). Dies bringt uns zu unserem nächsten Abschnitt:

2. Wie zuverlässig ist die Überlieferung der Schriften Theodors?

Hinsichtlich der Überlieferung der Werke Theodors sind in Wirklichkeit folgende Unterscheidungen zu treffen:

a) Freundliche Überlieferung und Überlieferung durch Gegner, sei es des griechischen Originals oder der Übersetzungen ins Lateinische und Syrische.

2 Die UB in Tübingen besitzt kein Exemplar. Man vergleiche das mit dem beneidenswerten Zustand vor reichlich hundert Jahren, beschrieben von H. B. Schwete, *Theodori episcopi Mopsuesteni in epistolas b. Pauli comentarii*, 1882, vol. II, p. 289 n. 2: »But as these books« (sc. de Lagarde und Sachau) »are inexpensive and can easily be procured, I have contended myself with an occasional reference to them«. Die *Analecta Syriaca*, Leipzig 1858, von Paul de Lagarde sind einmal nachgedruckt worden (Osnabrück 1967). Die Arbeit von Eduard Sachau, *Theodori Mopsuesteni fragmenta syriaca*, Leipzig 1869, enthält u. a. Edition und lateinische Übersetzung der erwähnten Fragmente von add. 14.669, dazu auch eine lateinische Übersetzung dessen, was de Lagarde von Theodor aus add. 12.156 abdruckt.

3 Inzwischen habe ich auch die Reste von *De incarnatione* in add. 14.669 übersetzt; ich muß gestehen, daß sie literarisch und als Übersetzung keinen guten Eindruck machen.

Für die gegnerische Überlieferung ist charakteristisch, daß sie eine einseitige Auswahl trifft, d. h. es werden Exzerpte ausgewählt, die der Orthodoxie des Verfassers Schaden zufügen sollen, so daß sich ein schiefes Bild von seinen Auffassungen ergibt. Es gibt Fälle, wo die Fragmente so aus dem Kontext herausgeschnitten sind, daß Thesen, die der Verfasser bekämpft, als seine eigenen erscheinen (so gelegentlich in den Testimonia für das Konzil von 553 und daher von Papst Vigilius reproduziert). Die Theodor-Sammlung in add. 12.156 ist die einseitigste von allen. Es gibt da ein Exzerpt, zu dem ein breiter griechischer Kontext bei Leontius erhalten ist, selbst ein feindlich gesinnter Tradent, an ihm sieht man, daß der Text im Original von Sätzen über die Einheit der Natur des einen Christus eingerahmt war – Sätze, die vom syrischen Exzerpt mit Absicht weggelassen wurden. – Fragmente der freundlichen Überlieferung sind die bei Facundus, die auf die (verlorene) Apologie Theodoret's für Diodor und Theodor zurückgehen.

b) Eine zweite Unterscheidung betrifft nur die Übersetzungen. Es ist die Unterscheidung zwischen sklavisch wörtlicher Übersetzung und sprachlich besser zu lesender Übertragung. Sullivan hat in seinem Buch von 1956 wieder und wieder feststellen müssen, daß die lateinischen Fragmente der gegnerischen Überlieferung dem griechischen Text sklavisch folgen, wo immer man die Möglichkeit des Vergleichs hat. Das Resultat meiner Beobachtungen an unserer Sammlung ist genau das gleiche. Dies ist nicht immer eine Hilfe beim Übersetzen, im Gegenteil. Theodor ist manchmal schwierig zu verstehen und die syrische Übersetzung noch schwieriger zu lesen, hat vielleicht auch das Original nicht richtig verstanden⁴. Es gibt immer noch Stellen, wo mir die Übersetzung ins Deutsche nicht recht glücken will. Andererseits findet man Fälle, wo man den zugrundeliegenden griechischen Ausdruck errahnen und so den rechten Sinn finden kann, oder man kann wenigstens wahrnehmen, daß das Syrische eine falsche Bedeutung von mehreren möglichen eines Wortes übersetzte, und findet so den korrekten Sinn des Textes.

Die beiden verschiedenen Typen von Übersetzung können nicht Ergebnis von Zufällen sein, sondern scheinen mit der Funktion des übersetzten Textes zu tun zu haben. Die Fälle der allzu wörtlichen Übersetzungen sind sicherlich nicht das Resultat der Unfähigkeit des jeweiligen Übersetzers (obwohl Fehler in der Wahl der Synonyme oder falsches Textverständnis natürlich Mängel andeuten), auch stellen sie nicht⁵ eine Phase in der Entwicklung syrischer Übersetzungstechnik dar, da das Phänomen ja auch in der lateinischen Überlieferung auftaucht. Ich halte es für eine Sache des literarischen *genus*, genauer eines theologi-

4 Es ist nützlich daran zu erinnern, daß die Sammlung von Theodorexzerpten in add. 12.156 dem Übersetzer schon als *griechische* Zusammenstellung vorlag.

5 Man sollte besser sagen »nicht nur«.

schen literarischen genus: Fragmente, die so übersetzt werden, sind testimonia, Belegtexte in der dogmatischen Auseinandersetzung, die ihre Beweiskraft gerade durch buchstäbliche Genauigkeit erhalten sollen.

Zum Vergleich müßte man die syrischen Übersetzungen der Katechetischen Homilien, des Johanneskommentars und von *De incarnatione* in add. 14.669 heranziehen. Dies sind keine Übersetzungen von Exzerpten, sondern von ganzen Schriften, auch wenn nur Teile der Handschrift von *De incarnatione* überlebt haben. Man sollte annehmen, daß diese Werke übersetzt wurden, weil man sie in der eigenen Gemeinschaft lesen oder lehren wollte. Das schließt nicht aus, daß der Übersetzer von *De incarnatione* in add. 14.669 wünscht, daß Theodor in einer besonderen dogmatischen Interpretation gelesen werden soll und dies gewiß aus einem apologetisch-theologischen und/oder kirchenparteilichen Interesse. Übersetzungen mit einer positiv lehrmäßigen, unterweisenden oder erbaulichen Zielsetzung müssen lesbar sein und dürfen den Benutzer nicht überfürchterlich harte, unsyrische Konstruktionen stolpern lassen; dies würde den Zugang zu etwas doch für wertvoll Erachtetem sehr einschränken. Wenn wir aber im Lichte solcher Annahmen uns wieder das Syrisch von add. 14.669 ansehen (nämlich beim Versuch, es zu übersetzen), dann finden wir, daß die syrische Übersetzung dem (nicht mehr existierenden) Griechisch nur zu wörtlich folgt, wie man an der ungeschickten Syntax merkt. Das macht die berühmte christologische Stelle mit ihrer abweichenden Fassung um so auffälliger als einen bewußten Versuch der inhaltlichen Korrektur. Wir können diesen Fall nämlich mit zwei viel kürzeren Passagen vergleichen, wo add. 14.669 und 12.156 denselben griechischen Text in mehr oder weniger gleicher Weise übersetzen. So wird *De incarnatione* in den Fassungen von add. 14.669 zu einem Sonderfall, der in keine der beiden etablierten Kategorien paßt⁶.

Richard hat den Fragmenten aus *De incarnatione* in add. 12.156 laufende Nummern gegeben; das berühmte Fragment hat die Nr. 16 (die beiden anderen mit Parallelen in add. 14.669 haben die Nummern 19 und 20). In seinem Artikel hat Richard *nicht* behandelt die kleinere Gruppe von Exzerpten, die in 12.156 auf die Texte aus *De incarnatione* folgen. Ich habe jetzt seine Zählung in diesen Anhang hinein fortgeführt. Nr. 32 ist ein Zitat aus den Katechetischen Homilien; in der Handschrift, die Tonneau, der zweite Herausgeber der Homilien, photostatisch abdruckte, entsprechen dem 7 Zeilen (f. 15 u). Obwohl die Passage

6 Weitere Angaben über *De incarnatione* in add. 14.669 findet man in meinem Beitrag zur Festschrift für Sebastian Brock, die 1995 erscheinen soll. – Was den Johanneskommentar Theodors betrifft, so ergab eine Übersetzung der ersten 20 Seiten der Ausgabe von Vosté (CSCO 115/116 Script. Syri 62/63), also der Widmung, des Argumentum und des Anfangs des ersten Buches, in einer Übung mit Studenten, daß jedenfalls auf diesen Seiten eine sklavisch wörtliche Übersetzung von großer Umständlichkeit vorliegt. Aus Vostés lateinischer Übersetzung des Syrischen kann man das natürlich nicht erkennen. War die syrische Fassung vielleicht als Leseübersetzung für den Schulgebrauch in Edessa gedacht, wo man sie neben das griechische Original legte?

so kurz ist, läßt sich sogar etwas Textkritisches zu ihr sagen: einige Wörter am rechten Rand der Hs. sind leicht verwischt, und in zwei Fällen hat jemand versucht, die Buchstaben mit Bleistift nachzuzeichnen. Das erste Mal ist die Nachzeichnung richtig (ⲚⲔⲚ Zeile 20), das zweite Mal nicht ganz (Zeile 24 lies ⲡⲃⲓⲛⲏⲙⲟⲩ, so gedruckt bei Mingana und von Tonneau übersetzt). Aber Zeile 21 beginnt mit einem Wort, das Mingana als ⲡⲩⲚⲔ las; Tonneaus Übersetzung folgt dieser Lesart: »et par lui«, »and through him«. Mir scheint aber das fragliche Wort ⲡⲩⲛⲏⲙⲟⲩ zu lauten (man bedenke, daß es sich um nestorianische Schrift handelt!): »and through his garment«, »et par son vêtement«, was sehr gut in den Kontext paßt. Vergleicht man die beiden Übersetzungen dieses Textstückes auf den beiden Seiten der Tradenten, dann ergibt sich Folgendes: In der freundlichen Tradition gibt es zwei Fälle leichter Vereinfachung:

a) »Der eine Herr« wird in der gegnerischen Tradition prädiert als »der von jener Natur, die eine und göttlich ist, von der der Vater ist«. In der freundlichen Tradition heißt es: »der von der göttlichen Natur Gottes, des Vaters, ist«.

b) Eine weitere Prädikation im gegnerischen Fragment ist: »von dem der Engel sagt, auf welche Weise es geziemend war, daß er genannt werden sollte« – das spielt auf Lk 1,32 an. In der freundlichen Überlieferung lesen wir: »weil er der Mensch ist, von dem der Engel sagt, daß er Jesus genannt werden sollte« – eine Anspielung auf Lk 1,31. Diese letztere Fassung ist leichter zu verstehen, da eine direkte Aussage gemacht wird, aber sie ersetzt bei dieser Gelegenheit die für Theodor so charakteristische Phrase »es war geziemend«. Ohne Frage ist die syrische Fassung der feindlichen Fragmentensammlung die Wiedergabe des genuinen Textes. Man bemerkt auch die Übersetzung von »annehmen« (assumere), was wirklich ausreichend theodorisch ist, durch »sich bekleiden«, was man als Syriazisierung betrachten kann; »in ihm seiend« ist wiedergegeben durch das stärkere »wohnte in ihm«; »gibt Erkenntnis von sich selbst in ihm« wird zu »offenbart durch sein Gewand«. Man kann diese Beobachtungen zusammenfassen als »Antiochenisierung« eines ohnehin antiochenischen Textes, ohne Änderung des Sinnes.

Als Rudolf Abramowski 1934 (ZNW Bd. 33) auf die damals gerade erfolgte Veröffentlichung der Katechetischen Homilien durch Mingana aufmerksam machte, schrieb er, daß die lateinische Version der Konzilsexzerpte aus den Homilien nun im Licht der syrischen Übersetzung des Gesamttextes untersucht werden sollte. Seine eigene erste allgemeine Beobachtung ging dahin, daß die syrische Übersetzung in den meisten Fällen einen besseren Sinn als das oft ziemlich dunkle Latein ergibt; und daß ferner die lateinischen Exzerpte zum Nachteil des Verfassers behandelt worden waren (p.68). Auf p.69 stellte R. Abramowski die beiden syrischen Fassungen des Exzerpts aus den Homilien nebeneinander, die wir gerade behandelt haben, aber er wertete die Differenzen nicht aus, wie wir das eben getan haben. Danach verglich er die lateinischen Fragmente einzeln

mit der vollständigen syrischen Übersetzung. Sein Schlußurteil lautet, daß die syrische Übersetzung leichter zu lesen und zu verstehen ist – hier stimmen wir ihm zu; deswegen schien sie ihm getreuer das Original wiederzugeben. Dem kann ich, obwohl es sich um meinen Vater handelt, nicht zustimmen; das Umgekehrte ist vielmehr richtig.

Kehren wir nun zu Theodors christologischem Text in den voneinander abweichenden Fassungen in add. 12.156 und 14.669 zurück. Köbert stellt richtig fest, daß die Übersetzung von 12.516 einen zusammenhängenden Argumentationsgang wiedergibt, in dem jedes Argument und jeder Vergleich seinen Platz hat, wogegen add. 14.669 nur eine lose Kette von Gedanken darbietet. Ich brauche seinen Nachweis nicht im einzelnen vorzuführen, und Köberts Ergebnisse habe ich schon genannt. Aber ich kann ergänzende Beobachtungen anführen, die es unmöglich machen, an add. 14.669 als Wiedergabe des authentischen Textes des Autors (jedenfalls an dieser Stelle) festzuhalten. Add. 12.156 hat eine äußerst schwierige Passage über den inneren und äußeren Menschen, die in 14.669 radikal vereinfacht und verkürzt worden ist (und vielleicht sogar falsch gewendet worden ist). Glücklicherweise gibt es eine lateinische Parallele bei Facundus zu add. 12.156, eine Parallele nicht zum Text, sondern zum Gedanken, wodurch Theodors Meinung etwas deutlicher wird, obwohl die Übersetzung des Syrischen immer noch schwierig bleibt. Es ist unmöglich, daß die kürzere, einfachere Gestalt des Textes in add. 14.669 sich zu dem komplizierten Arrangement entwickelt haben sollte, wie es add. 12.156 aufweist. Schließlich finden wir auf der Seite von add. 14.669 den Ausdruck $\kappa\theta\alpha\lambda\omega\tau\ \kappa\alpha\theta\iota\varsigma$ πρόσωπον τῆς ἐνώσεως, das ist ein Begriff, den der späte Nestorius benutzt, aber Theodor, soweit ich sehe, niemals; add. 12.156 hat den Begriff *nicht*.

An diesem Punkt meiner Arbeit an der Sammlung von Theodorfragmenten in add. 12.156 nahm ich nach reichlich 30 Jahren wieder F. A. Sullivans Buch »The Christology of Theodore of Mopsuestia« von 1956 zur Hand und las aufs neue die Kapitel 2 und 3, d. h. die Hauptmasse dieses Werkes (p. 35-158). Sullivan behandelt darin die Verlässlichkeit der gegnerischen Überlieferung der Theodorfragmente und untersucht die Evidenz von Verfälschungen, wie sie Devreesse zusammengestellt hatte. Richard und Devreesse werden scharf kritisiert, und der Verfasser nimmt seinen eigenen Standpunkt in der damaligen Debatte über die Neubewertung der antiochenischen Theologie ein. Da solche (milde ausgedrückt) konservativen Theologen wie Ortiz de Urbina, Diepen und Parente mit Zustimmung erwähnt werden, mußte (und sollte) Sullivans Buch als Ausdruck unfreundlicher Gesinnung gegenüber Theodors Verteidigern erscheinen, die Belege für ihre Auffassung in der antiochenischen und nestorianischen Überlieferung der Werke ihres Helden suchten. Hier muß nun zwar widerwillig (widerwillig, weil wir alle Marcel Richard so sehr schätzten und seine große Gelehrsamkeit noch verehren) aber deutlich gesagt werden, daß Sullivans Untersu-

chung der Beziehungen der verschiedenen Überlieferungsstränge zueinander und zu den Übersetzungen methodisch fehlerlos ist. Und seine Beobachtungen zu den verschiedenen Graden von Freiheit in den syrischen Theodorübersetzungen sind überaus nützlich. Aber daraus folgt noch keineswegs, daß man auch seiner Auffassung vom »Nestorianismus« Theodors, des Nestorius und ihrer Freunde zustimmen muß.

3. Die Fragmente Theodors in add. 12.156

In seinem Aufsatz über die Überlieferung von Theodors *De incarnatione* (jetzt *Opera minora*, 1977, Nr. 41) behandelt Richard unsere Sammlung nur in einem Anhang (p. 72-74), entsprechend seinem abschätzigen Urteil über die gegnerische Überlieferung. Trotzdem sind seine Mitteilungen sehr hilfreich. Wie ich schon sagte, bezog er die Fragmente, die in dieser Sammlung *nicht* aus *De incarnatione* stammten, in seine Untersuchung nicht ein. Daher wird auf diese Fragmente auch nicht in *Acta Conciliorum Oecumenicorum* hingewiesen und ebenfalls nicht in einer Liste, die ich in einem kleinen Aufsatz über die ganze Hs. add. 12.156 zusammenstellte; dieser Aufsatz, verfaßt viele Jahre vorher, ist erst 1987 veröffentlicht worden in »*Texte und Textkritik*« (= *Texte und Untersuchungen* 133). Ich gebe darin eine Inhaltsübersicht von add. 12.156, die sich von den üblichen Aufstellungen löst, die sich an Wrights Katalog anlehnten. Die »Blasphemien Diodors, Theodors und des Nestorius« sind Nr. VIII in meiner Gliederung. Diese Nr. VIII gehört mit Nr. VI, VII und IX zu dem Teil der Hs., der die antiochenische Theologie denunziert, während das Rahmenwerk gegen Chalcedon und den *Tomus Leonis* gerichtet ist.

In seiner Zählung der Fragmente hat Richard übersehen, daß Nr. 9 aus zwei Stücken besteht, die ich als a) und b) unterscheide. Nr. 24 ist das letzte Fragment aus *De incarnatione*, der Appendix geht weiter bis Nr. 33. Nr. 25 habe ich in zwei Stücke geteilt, wie es das erhaltene griechische Original erfordert, obwohl im Syrischen die Unterbrechung nicht durch ein Lemma angezeigt wird, falls man nicht eine Gruppe von drei Punkten als Hinweis nehmen kann, weil solche drei Punkte oft, aber nicht immer das Ende eines Exzerpts bezeichnen.

Die größere Zahl der Fragmente ist aus anderen Tradenten nicht bekannt: Nr. 2-10. 15. 17. 18. 21-24. 26. 28. 29. 33, d. h. 17 Exzerpte aus *De incarnatione* und 4 im Anhang. Nr. 16 und 19 haben Parallelen nur in add. 14.669, ebenso der erste Satz von Nr. 20, der Rest des Fragments ist auch lateinisch überliefert. Richard meinte, daß Nr. 12 keine Parallele hätte, aber schon vor ihm hatte R. Abramowski die entsprechende Stelle griechisch in den Auszügen bei Leontius gefunden.

Wir wissen, daß *De incarnatione* in Bücher und Kapitel unterteilt war, wobei

die Kapitelzählung durch die Bücher hin kontinuierlich war. Unser Kompilator gibt nur die Kapitelzahlen an, die Fragmente sind aus den Kapiteln 11. 33. 35. 36. 37. 38. 50. 51. 56. 59. 60. 63 (das berühmte christologische Fragment stammt aus diesem Kapitel). 66. 73. 77. Die Fragmente sind meist kurz, eine der Ausnahmen ist Zitat Nr. 16 aus c. 63. Die vom Kollektor hergestellten Auszüge konzentrieren sich auf die Unterscheidung zwischen dem Logos und dem angenommenen Menschen in Christus und auf die Vollständigkeit seiner menschlichen Natur. Es ist deutlich, daß die Vorstellung vom Menschen (ἄνθρωπος) in Christus⁷ gegen Apollinarius und dessen spezifisches christologisches Verständnis von ἄνθρωπος entwickelt worden ist, wo der »Mensch« (nicht das Fleisch) »vom Himmel« ist (nach I. Kor. 15,47). Das Interesse des Kompilators ist natürlich nicht auf Apollinarius gerichtet, aber wir verstehen *Theodor* nicht richtig, wenn wir nicht wahrnehmen, wogegen er kämpfte.

7 Im Kommentar zu Joh. 1,14 verweist Theodor den Leser auf *De incarnatione*, er nennt das Werk zutreffend »den Band, den wir *über die Menschheit unseres Herrn* geschrieben haben« (115 p. 34,18f/116 p. 23,33).

Sebastian P. Brock

Two Syriac Papyrus Fragments from the Schøyen Collection

The two small Syriac papyrus fragments presented here are from the collection of Mr M. Schøyen¹, and are published here with his kind permission.

I. MS 1644/1

This fragment measures a maximum of 10 cms (horizontal) × 9 cms (vertical). On the recto there are the beginnings of 19 lines, while on the verso there are the ends of 16 lines (lines 13-14, however, are virtually illegible). The lines are c. 0.5 cms apart, and the script is a small serto.

The fragment contains two texts;

(1) Teaching of the Apostles

Lines 1-12 of the recto contain an abbreviated selection of canons from the Syriac pseudo-Apostolic collection of canons known variously as *The Teaching of the Apostles*², or *The Teaching of the Apostle Addai* (not to be confused with the much more famous narrative text of that name, concerning the correspondence of Abgar with Christ and the mission of Addai to Edessa)³. The fragment opens with the end of canon 3, followed by canons 4, 12 and 20.

The narrative opening of the *Teaching of the Apostles*, with most of the first two canons, is to be found on a single papyrus folio preserved in Florence and published by J.-M. Saugey, 'Le fragment de papyrus syriaque conservé à Florence', *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli* 45 (1985), pp. 1-16. A comparison of the photographs of the Schøyen fragment with those of the Florence folio in Saugey's article at once suggests that we are dealing with a single

1 Their official reference is: Oslo and London, The Schøyen Collection, MS 1644/1 and 1644/2.

2 For the Edessene origin of this document see W. Witakowski, "The origin of the *Teaching of the Apostles*", in *IV Symposium Syriacum* (OCA 229, 1987), pp. 161-171.

3 Edited with English translation by G. Phillips, *The Doctrine of Addai the Apostle* (London, 1876), and G. Howard, *The Teaching of Addai* (Chico, 1981).

manuscript, and that the Florence folio must be the folio immediately preceding that from which the Schøyen fragment comes: the recto of the Florence folio (PSI Inv. 3020) contains the beginning of the narrative text which continues on the verso, where it is followed by the first and most of the second canon (only the last two words are absent). The amount of text missing between the end of the Florence folio and the last words of canon 3, with which the Schøyen fragment begins, would fill two lines, and thus the damaged line 1 of the Schøyen fragment will represent the third line of the original folio. Thus, in a line by line translation of the papyrus text for canons 2 und 3 we have:

PSI Inv. 3020, verso, lines 22-25:

- 22 The apostles also appointed that on Sunday there should be
 23 a service and the reading of the holy Scriptures, and also the Offering, because
 24 on a Sunday Christ arose from the dead, and on Sunday
 25 he ascended to heaven⁴, and on a Sunday, again, he will be seen at the end with

Missing lines from top of next folio:

- 1 [his holy angels. [Canon 3] They also appointed that on Wednesday]
 2 there should be a service, since on it our Lord revealed]

Schøyen fragment:

- 1 (= 3 of folio) to them concerning his judgement, passion, crucifi[xion, death and resurrection;]
 2 (= 4 of folio) and the disciples were in grief because of this.

The Florence papyrus folio measures 10.8×14.2 cms, with 25 lines to the page; the area of writing is 9.5-10.0×12.3×13.0 cms. The papyrus fibres run at right angles to the writing on the recto, and parallel with it on the verso; this is also the case on the Schøyen fragment.

Sauget provides a discussion of the dating of the rather irregular serto hand and concludes that a date of 9th/10th century is likely. This seems entirely acceptable to me. The use of papyrus for Syriac texts at such a late date is most remarkable. An Egyptian provenance is likely, and one might suggest that the text

4 Canon 9 likewise specifies the commemoration of the Ascension 50 days after Easter, i.e. Sunday of Pentecost; this preserves the older tradition, before the commemoration was transferred at the end of the fourth century to the 40th day after Easter (i.e. Thursday). See, for example, T.J. Talley, *The Origins of the Liturgical Year* (Collegeville, 1986), pp. 63-68. The later tradition ("40 days") has in fact been introduced into Canon 9 of the Teaching of the Apostles in Paris Syr. 62 (L) and in many manuscripts of the Didascalia.

was produced by Syrian Orthodox monks at the Monastery of the Syrians in the Nitrian Desert: as is well known, it was at this monastery in the early tenth century that the Abbot, Moses of Nisibis, built up an extraordinarily fine collection of Syriac manuscripts, which today forms the basis of the Vatican and British Library collections of Syriac manuscripts.⁵

The Teaching of the Apostles has been published a number of times, from different manuscripts, notably:

- by P. de Lagarde, *Reliquiae Iuris Ecclesiastici Antiquissimae Syriace* (Vienna, 1856), pp. 32-44, taken from Paris Syr. 62, of the ninth century, where it is entitled ‘Teaching of Addai the Apostle’.
- by W. Cureton, *Ancient Syriac Documents* (London, 1864; repr. Amsterdam, 1967), pp. 24*-35* (text), 24-35 (translation), taken from British Library Add. 14644, of the fifth/sixth century.⁶
- by A. Vööbus, *The Synodicon in the West Syrian Tradition*, I (CSCO 367-8, *Scriptores Syri* 161-2; 1975), pp. 200-208 (text), taken from Damascus Patriarchate 8/11, of AD 1204. (The canons alone, without the narrative introduction and ending, are also interpolated into a large number of manuscripts of the Syriac Didascalia, also edited by Vööbus, vol. I (CSCO 401, *Scr. Syri* 175; 1979), pp. 41-49).⁷

Fragments of a Sogdian translation of the Teaching of the Apostles also survives, edited by N. Sims-Williams, *The Christian Sogdian Manuscript C2* (Berliner Turfantexte XII, 1985), pp. 101-109. The preserved part contains part of the introductory narrative with the first two canons, canons 5-11, 15-27, and a few lines of the narrative ending.

Translation of MS 1644/1, line by line (the section numbers have been added for convenience; no numbers are given in the manuscript; for the transcription of the Syriac text, see below).

[3. They also appointed that there should be a service on Wednesday, since on it]

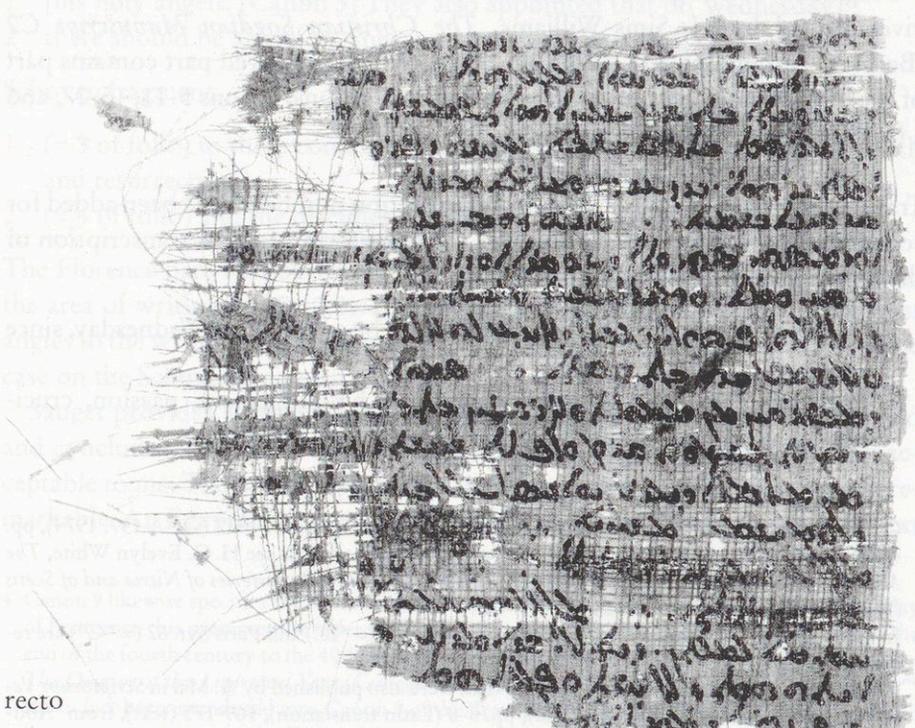
1 our Lord [revealed] to them concerning his judgement, passion, crucifixion, death and the resurrection;]

⁵ On Moses see J. Leroy, ‘Moise de Nisibe’, in *Symposium Syriacum* 1972 (OCA 197. 1974), pp. 457-470, and on the surviving manuscripts which he had collected see H. G. Evelyn White, *The Monasteries of the Wadi 'n Natrun*, Part II. *The History of the Monasteries of Nitria and of Scetis* (New York, 1932), pp. 439-458, esp. 443-445.

⁶ In the notes (on pp. 167-173) the variants of Add. 14531 (= ‘B’) and Paris Syr. 62 (= ‘C’) are recorded.

⁷ The canons, without the opening narrative text, were also published by A. Mai in *Scriptorum Veterum Nova Collectio*, 10 (Rome, 1838), pp. 3-8 (Latin translation), 169-175 (text), from ‘Abdisho’s’ collection of canons.

- 2 and the apostles were in grief because of this. 4. And the apostles also appointed
 3 that on Friday at the ninth hour there should be a service, be[cause what]
 4 was spoken of on the Wednesday concerning the passion of our Lo[rd on
 the Friday]
 5 was carried out, when the worlds and created beings quaked [and the lu-
 minaries were darkened]
 6 in the firmament, in heaven. 12. The Apostles again appointed [that he
 who swears or speaks falsely]
 7 or bears false testimony, or goes to the hou[se of sorcerers, astrologers]
 8 and diviners, and considers fates and horoscopes to be true [-something
 which is held to by those who do not know]
 9 God – he too, like a man who does not know God, [shall be ejected from the
 ministry]
 10 and shall not serve in the ministry. 20. [The apostles als]o appointed [that
 those]
 11 who strip themselves of mammon and do not run after the p[rofit of
 money,]
 12 they shall be chosen and summoned even for the ministry [of the altar].



Transcription of Syriac text

[ܕܘܢܐ ܕܥܘܢܐ ܕܥܘܢܐ ܕܥܘܢܐ . ܕܥܘܢܐ ܕܥܘܢܐ] 1
 [ܕܥܘܢܐ ܕܥܘܢܐ ܕܥܘܢܐ ܕܥܘܢܐ ܕܥܘܢܐ] 2
 [ܕܥܘܢܐ ܕܥܘܢܐ ܕܥܘܢܐ ܕܥܘܢܐ ܕܥܘܢܐ] 3
 [ܕܥܘܢܐ ܕܥܘܢܐ ܕܥܘܢܐ ܕܥܘܢܐ ܕܥܘܢܐ] 4
 [ܕܥܘܢܐ ܕܥܘܢܐ] 5
 [ܕܥܘܢܐ ܕܥܘܢܐ ܕܥܘܢܐ ܕܥܘܢܐ ܕܥܘܢܐ] 6
 [ܕܥܘܢܐ ܕܥܘܢܐ] 7
 [ܕܥܘܢܐ ܕܥܘܢܐ ܕܥܘܢܐ ܕܥܘܢܐ ܕܥܘܢܐ] 8
 [ܕܥܘܢܐ ܕܥܘܢܐ] 9
 [ܕܥܘܢܐ ܕܥܘܢܐ ܕܥܘܢܐ ܕܥܘܢܐ ܕܥܘܢܐ] 10
 [ܕܥܘܢܐ ܕܥܘܢܐ ܕܥܘܢܐ ܕܥܘܢܐ ܕܥܘܢܐ] 11
 [ܕܥܘܢܐ ܕܥܘܢܐ ܕܥܘܢܐ ܕܥܘܢܐ ܕܥܘܢܐ] 12

Collation with other main witnesses to the Teaching of the Apostles.

To avoid confusion, I use the same symbols for manuscripts that are employed by Sauget in his edition of the Florence folio, i.e.:

- C = Cureton (ed.), British Library Add. 14644
- L = de Lagarde (ed.), Paris Syr. 62
- V = Vööbus (ed.), Damascus, Patriarchate 8/11

(For editions, see above).

line 1 [ܕܥܘܢܐ ܕܥܘܢܐ] = CL] ܕܥܘܢܐ V
 2 ܕܥܘܢܐ = CL] ܕܥܘܢܐ V
 ܕܥܘܢܐ [ܕܥܘܢܐ/ܕܥܘܢܐ] tp L
 ܕܥܘܢܐ = L] om C; ܕܥܘܢܐ V
 4 ܕܥܘܢܐ = CV] ܕܥܘܢܐ L
 5 ܕܥܘܢܐ ܕܥܘܢܐ ܕܥܘܢܐ = CV (om ܕܥܘܢܐ)] ܕܥܘܢܐ ܕܥܘܢܐ L
 ܕܥܘܢܐ = CV] ܕܥܘܢܐ L

- 6 כַּמְמֹנָה] om CLV
 אַמְמֹנָה] + אַמְמֹנָה CLV
- 7 אַמְמֹנָה] אַמְמֹנָה CLV
- 8 אַמְמֹנָה [אֲמֹנָה]] tp CLV
 [אֲמֹנָה]אֲמֹנָה] pr אַמְמֹנָה CV; pr אַמְמֹנָה L
- 9 אַמְמֹנָה = L] om CV
- 10 אַמְמֹנָה אַמְמֹנָה] om CV; אַמְמֹנָה אַמְמֹנָה L
 אַמְמֹנָה] + אַמְמֹנָה CLV
 [אֲמֹנָה]אֲמֹנָה = CLV] om Sogdian
- 11 אַמְמֹנָה] אַמְמֹנָה CLV

The erroneous *lamadh* for *nun* seems clear on the papyrus (thus transforming *māmōnā* ‘mammon’ into *māmōlā* ‘flood’); Vööbus records the same error in a number of manuscripts of the Didascalia (ed. Vööbus, I, p. 47, note 278).

- 12 אַמְמֹנָה = LV] אַמְמֹנָה אַמְמֹנָה C
 אַמְמֹנָה = V] אַמְמֹנָה אַמְמֹנָה C; אַמְמֹנָה אַמְמֹנָה L; om Sogdian
- The Didascalia manuscripts follow either C or L.
 אַמְמֹנָה] om CV; אַמְמֹנָה L

The *waw* is also present in one manuscript of the Didascalia (see ed. Vööbus, I, p. 47, note 283).

At the end *d-madbhā* (‘of the altar’) has been restored on the basis of C and the Sogdian, and this seems to fit the traces best. L has *d-mdabbrānā* (‘of the leader’, which might also be possible in the papyrus), while V has *d-‘idtā* (‘of the church’, which can hardly have been the reading of the papyrus). The Didascalia manuscripts are divided between the three readings (and add a fourth): see ed. Vööbus, I, p. 47, note 285.

The papyrus has six readings which go against C L and V (in lines 6, 7, 8, 10, 11, 12); in two of these it has support in some manuscripts, or a manuscript, of the Didascalia. The reading at the beginning of line 6, with the addition of ‘in the firmament’, is remarkable.

Where C L and V are divided, the papyrus provides the reading of L, against C and V, three times, and of L, with either C or V, a further three times. There is only one agreement with V alone, but four further ones where V is joined by either C or L. There are no agreements with C alone, but five where C is joined by either L or V. From this it can be seen that the papyrus represents an individual text tradition whose closest links are with L⁸ (which happens to be the manuscript closest in date).

8 This of course makes the restoration at the end of line 12 very uncertain. See, however, note 4 for a marked difference between the papyrus (Florence fragment) and L.

(2) John (Chrysostom?), Excerpt

Line 13 of the recto begins another text, headed 'From the discourse of Mar Yo'anis on?'. Unfortunately the traces of the ensuing two words are not sufficiently legible to decide whether they should be read as *byt ḥš'* (*bēt ḥašše*, 'Passion'), *byt yld'* (*bēt yaldā*, 'the Nativity'), or even possibly *brt ql'* (*bat qālā*, 'the quotation'); in the transcription I have opted for the first. It is highly probable that Yo'anis is none other than John Chrysostom, but it has not proved possible to identify the work from which the excerpt has been taken, even though the combination of 'the supplication of the tax collector' (i.e. alluding to Luke 18:13) might have been thought sufficient to render an identification feasible: as it turns out, however, none of the references in John Chrysostom's works listed in R. A. Krupp, *Saint John Chrysostom. A Scripture Index* (Lanham, 1984), and in the apparatus to Luke 18:13 in *The New Testament in Greek: The Gospel according to St Luke, Part II, Chapters 13-24* (Oxford, 1987) conforms to the text represented here. Nor has a search of the works of John Chrysostom on IBYCUS provided an appropriate passage.⁹

Lines 13 and 14 of the verso have been left blank apart from the repeated word *nussāyā*, 'trial' (sc. of ink/pen) in a lighter ink (and perhaps a different hand).

The following is a line by line translation of what can be read of the unidentified excerpt from Mar Yo'anis:

(recto)

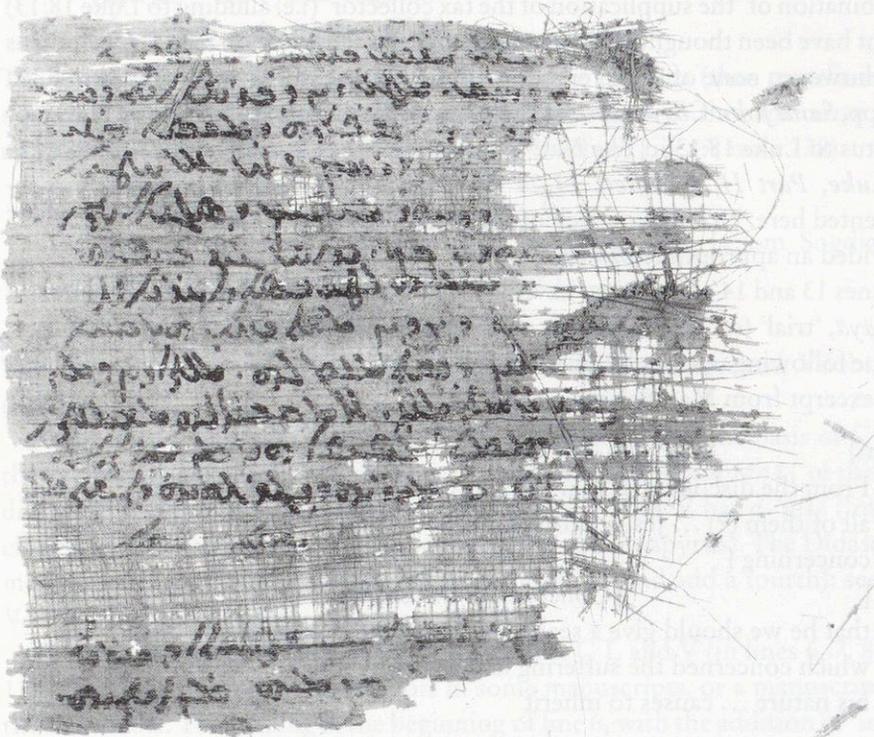
- 13 From the discourse of Mar Yo'anis on?
- 14 all of them (?) ... Jesus Christ []
- 15 concerning []
- 16 [] Concerning, therefore,
- 17 that he we should give a seal to our word(s), saying 'It was not []
- 18 which concerned the suffering and the body
- 19 his nature ... causes to inherit

(verso)

- 1 he found/was able ... majority
- 2 you (?) should determine. But because you are a person who loves []
- 3 acquire the supplication of the tax collector
- 4 have mercy on me, on a sinner
- 5 that you should look at yourself, how there is much
- 6 in you; for there wafts
- 7 ...for the arrangement of others
- 8 ...is found in life

⁹ I am most grateful to Mr J. W. Childers for making this search for me.

9 ... that they should obey him. But the word which is from
 10 good, not...; (the faculty of) hearing does not accept him
 11 this springs up double from the sight
 12 ... that they should incite him so that it should be heard
 13 Trial [tr]ial
 14
 15 as I said, folly which
 16 it is before it/her



verso

Transcription of Syriac text:

- [] 9 [] 13
- [] 14
- [] 15
- [] 16
- [] 17
- [] 18
- [] 19

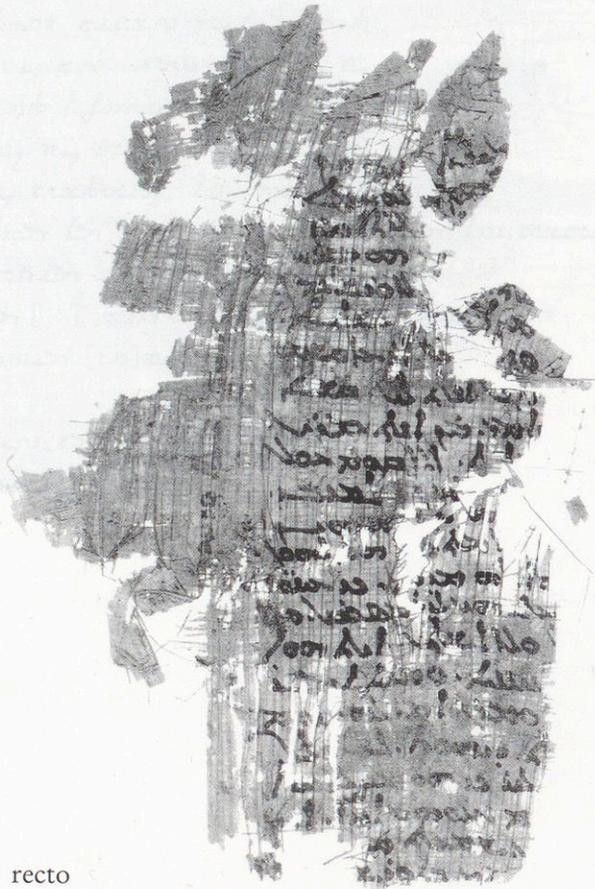
- [] 1
- [] 2
- [] 3
- [] 4
- [] 5
- [] 6
- [] 7
- [] 8
- [] 9
- [] 10
- [] 11
- [] 12
- [] 13
- [] 14
- [] 15
- [] 16

II. MS 1644/2, Fragment of Peshitta Acts of the Apostles

The second fragment measures a maximum of 7 cms (horizontal) × 11 cms (vertical). Parts of 23 lines are preserved on both recto and verso (lines 15-19 on the verso, however, are illegible). The lines are c. 0.35 cms apart. The papyrus fibres run vertically on the recto and horizontally on the verso. The script is a small and fairly neat serto.

The hand is fairly similar to that of MS 1644/1, but the general impression is much more regular, and the scribe of 1644/2 retains more estrangela features, such as an occasional estrangela *alaph* (at the end of a line), a less rounded *beth*, and final *kaph*; the *mim* is also closer to the estrangela form. The *tau* is more regular than in MS 1644/1. Perhaps a ninth-century date might be suggested.

The fragment contains the standard Peshitta text of Acts 8:40 (beginning 'in all the cities, until he came to Caesarea') – Acts 9:14 (breaking off after the first



recto

Herman G. B. Teule

Juridical Texts in the Ethicon of Barhebraeus¹

Introduction

Gregory Barhebraeus' main juridical works is undoubtedly his *ktâbâ d-Huddâyê* or Book of Directions. In the western scholarly world it is commonly referred to as the *Nomocanon*, since, like the Byzantine collections bearing this title, it contains sections devoted to ecclesiastical canons as well as to secular regulations. Both sections are characterized by the presence of a great number of *huddâyê*, personal decisions regarding ecclesiastical or secular problems, which Barhebraeus as a bishop or a Maphrian² felt obliged to form an opinion about.

Less known is that in addition to the *Nomocanon* another important corpus of juridical texts is to be found in the first two *mêmre* of Gregory's Book of Ethics or *Ethicon*, a spiritual handbook for both monks and seculars. A special characteristic of this work is its dependence on islamic sources.³ To a great extent the regulations given in the *Ethicon* provide no new material, since their content is

1 Abbreviations:

1. *Kanonessammlungen* = A. Vööbus, *Syrische Kanonessammlungen. I Westsyrische Originalurkunden I A*, CSCO 307; *I B*, CSCO 317, Leuven, 1970.
 2. *Orientalisches Kirchenrecht I* and *II* = W. Selb, *Orientalisches Kirchenrecht*, I, *Die Geschichte des Kirchenrechts der Nestorianer*, II, *Die Geschichte des Kirchenrechts der Westsyrier (von den Anfängen bis zur Mongolenzeit)*, Oesterreichische Ak. der Wissenschaften, Philos.-Hist. Klasse, Sitzungsberichte 388, 543, Veröffentlichungen der Kommission für Antike Rechtsgeschichte 3, 6, Wien 1981, 1989.
 3. *Synodicon* = A. Vööbus, *The Synodicon in the West-Syrian Tradition*, I, CSCO 367/8; II 375/6, Leuven, 1975/76.
 4. *Ethicon 1* = H. Teule, *Gregory Barhebraeus Ethicon*, CSCO 218/9, Leuven 1993, *Ethicon 2* = P. Bedjan, *Ethicon seu Moralia Gregorii Barhebraei*, Paris–Leipzig, 1898, p. 121–202.
The *Ethicon* is divided into *mêmre*, chapters and sections. My way of referring to them is as follows: *Ethicon 1 II 3* means: *Ethicon mêmre* one, chapter two, section three.
 5. *Nomocanon* = P. Bedjan, *Gregorii Barhebraei Nomocanon*, Paris–Leipzig, 1898.
- 2 According to C. Nallino (*Il diritto musulmano nel Nomocanone siriano cristiano di Barhebreo*, *Rivista degli studi orientali* IX, Roma 1921–1923, repr. in *Raccolta di scritti editi e inediti, a cura di Maria Nallino*, IV, Roma 1942, p. 228), Barhebraeus would have written the *Nomocanon* before his elevation to the Maphrianate. A passage in the *Ethicon* makes this assumption questionable, see *Ethicon 1*, p. 80 (transl.), note 45.
- 3 For this aspect, see H. Teule, *Barhebraeus' Ethicon, Al-Ghazâlî and b. Sînâ*, *Islamochristiana* 18 (1992), p. 73–86.

already known from parallel texts in the *Nomocanon*. There are, however, a number of exceptions. In some instances Barhebraeus gives an original *buddâyâ* on certain liturgical matters⁴ or even holds an opinion which is at variance with the point of view expressed in the *Nomocanon*. For example, the problem whether a person who unintentionally eats or drinks something is still allowed to receive Holy Communion is dealt with in the *Nomocanon* in a rather flexible way, whereas in the *Ethicon* Barhebraeus, for some unknown reason, adopts a much stricter position.⁵ Barhebraeus also introduces some new regulations, e.g. on the pilgrimage to Jerusalem or on travelling in general, which are in fact adaptations of prescriptions borrowed from the *Ihyâ' ulûm al-Dîn*, the *Opus Magnum* of the great islamic scholar and Şufi Abû Hâmid Al-Ghazâlî (d. 1111).

In the present paper we shall first make an inventory of the juridical texts quoted in the *Ethicon* and, if necessary, try to identify them. Next we shall give a few examples of the way in which Barhebraeus creates new canonical material by adapting islamic prescriptions to his own christian tradition. Finally, we shall attempt to find an answer to the question whether Barhebraeus used one of the numerous juridical compilations that were extant at his time or rather drew on separate canonical works at his disposal. The same problem is set by Selb for Barhebraeus' *Nomocanon*, but it needs further investigation.⁶ For reasons which will be explained below, special attention will be given in this respect to the juridical corpus edited by Vööbus under the title *Synodicon*.

I. The juridical sources of the *Ethicon*

A. The "Canons" and "Diataxeis" of the Apostles

The *Ethicon* contains a number of references to legislative sources claiming an apostolic origin. "Canons" of this kind occur in different recensions and compilations and often bear confusing and puzzling titles.⁷ The Syriac versions of these "canons" have only been edited in part. Hence it is not easy to determine what Barhebraeus actually means, when he refers to "the Canons of the Apostles".

4 "We offer the Eucharist on the Wednesday of Mid-lent. We celebrate the Feast of Annunciation on any day it falls. Also if it falls on Wednesday of Emotions (i.e. Wednesday of Holy Week) we offer the Eucharist". Some manuscripts add: "For it precedes all feasts and without it there would have been no birth, no baptism, no passion, no cruxifixion and no resurrection. The Ancients used to celebrate passion every thirty years. But in order that it would not be given over into oblivion because of this space of time, the Fathers ordered that we should suffer the Passion of our Lord every single year and that we should celebrate in joy". *Ethicon 1*, p. 95/82.

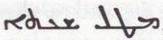
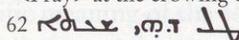
5 *Ethicon 1*, p. 89/76.

6 *Orientalisches Kirchenrecht II*, 155.

7 Cf. *Orientalisches Kirchenrecht I*, 87, *II*, 92ff.

1. In Ethicon 1 I 8⁸ the Maphrian quotes a canon “designated as the ‘Canon’ of the Blessed Paul”, which he considers to belong to the *Canons of the Apostles*. This set of canons is a document, which under this title appears separately in various West Syrian canonical collections,⁹ but mostly refers to Book 8 of the so-called *Octateuchus Syrus* or *Clementinus*, a West Syrian legislative compilation composed in the 7th century A.D. after the model of the Greek *Constitutiones Apostolicae*, possibly by Jacob of Edessa.¹⁰ In its entirety or only partially, this work has been preserved as an appendix to biblical manuscripts¹¹ or in canonical compilations.¹²

Compared to the corresponding passages of either the Parisian ms Syr. 62, a voluminous juridical compilation from the 9th cent.,¹³ or the *Synodicon*,¹⁴ the Ethicon appears to give this text in an abridged form. Still it is possible to determine that Barhebraeus did not use (a text similar to that of) the *Synodicon*, which in a number of instances differs substantially from parallel texts in other collections.¹⁵ At the prayer of the crowing of the cock, the Ethicon, in accordance with ms Par. Syr. 62¹⁶, reads:

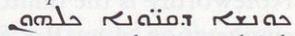
“<Pray> at the crowing of the Cock, because it is *the hour* (Ethicon: ; Par. Syr. 62 , which announces the coming of the day.”

The *Synodicon* only has:

“<Pray> at the crowing of the Cock, because it announces the coming of the day”.

Barhebraeus’ remark, that he found these prescriptions among the canons (ܡܘܨܘܪܐ) of the Apostles, remains somewhat puzzling, since in ms. Par. Syr. 62 and the *Synodicon* this particular section occurs under the heading Command-

8 *Ethicon 1*, p. 21/18.

9 E.g. BL Add. 14.526, cf. W. Wright, *A Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum acquired since the Year 1838*, II, London, 1871, 1033: ; Harvard Syr. 93 (cf. M. Goshen-Gottstein, *Syriac Manuscripts in the Harvard College Library. A Catalogue*, Harvard Semitic Studies 23, Michigan 1979, p. 75f). See *Kanonesammlungen*, p. 440-475.

10 *Orientalisches Kirchenrecht I*, p. 93. For the edition and translation of (parts of) this Octateuch, see *Kanonesammlungen*, p. 475 and F. Nau, *La version syriaque de l’Octateuque de Clément*, Paris 1913, p. 7f.

11 Nau, *o.c.*, p. 6.

12 *Kanonesammlungen*, p. 440-475. Examples of compendia containing parts of the *Octateuch* are mss Paris Syr. 62 (9th cent.), Vat. Borg. 148, Mardin 309 (8th cent.) and Dam. 8/11 (the ms edited by Vööbus under the title *Synodicon*).

According to Selb (*Or. Kirchenrecht II*, 93f.) it is not certain, whether the compiler of the “Synodicon” used the *Octateuch* as such or rather “octateuchal” fragments as separate documents.

13 The octateuchal part of this ms was edited by A. P. de Lagarde, *Reliquiae iuris ecclesiastici antiquissimae*, Leipzig 1866, 2ff.

14 I 75 (87).

15 Cf. *Kanonesammlungen*, 459-463 and *Synodicon I* (transl.), 3-24.

16 de Lagarde, *o.c.*, p. 27.

ments (ܠܡܘܨܐ or ܠܡܘܨܐ de Lagarde¹⁷ c.q. Synodicon¹⁸) of the Apostle Paul. These Commandments actually constitute the 6th chapter of the Octateuch, bearing the title: “The order (ܘܫܬܘܪܐܘܬܐ / ܠܡܘܨܐ de Lagarde/Synodicon) of the Apostles” and *not* the 8th chapter, where, as indicated above, one would normally expect to find *canons* ascribed to the Apostles.

2. Ethicon 1 VI 7¹⁹ gives two more quotations from these *Canons of the Apostles*. This time both citations were borrowed from Book VIII of the Octateuchus Syrus,²⁰ bearing the title: (ܘܫܬܘܪܐܘܬܐ) “Diataxeis” or (ܠܡܘܨܐ) “Commandments” of the Apostles (...): Ecclesiastical Canons (ܠܡܘܨܐ).

With respect to the first canon, Barhebraeus used a redaction, which, at the end, is slightly different from the text edited by de Lagarde:

Ethicon:

If a cleric is found to fast on the day of Sunday or Saturday with the exception of one <Saturday> – i.e. Saturday of Proclamation²¹ – he shall be deposed (ܘܬܘܪܘܫܐ).

Ms. Par. Syr. 62:

If a cleric is found to fast on the day of Sunday or Saturday with the exception of one Saturday, his deposition shall take place (ܘܠܗܘܐ ܘܫܬܘܪܐܘܬܐ ܠܡܘܨܐ).

The Synodicon has the same reading as the Ethicon, be it without the addition: “which is holy Saturday”.

The second canon shows a few variants with both the edition of de Lagarde and the text of the Synodicon:

“If a bishop, priest, subdeacon, reader or singer does not fast the Fast of the Forty Days (...), he shall be deposed.”

Noteworthy is the omitting of the deacon, who has his legitimate place in the enumeration of ms Par. Syr. 62 and the Synodicon. We may exclude the possibility, that this omission is due to the inadvertence of a copyist or of Barhebraeus himself, since also the *Nomocanon*²² presents the same text, omitting the deacon.²³

17 O.c. p. 25.

18 I p. 74.

19 *Ethicon* 1, p. 94/81.

20 Cf. de Lagarde, o.c. p. 44 ff. The first citation in the Ethicon is canon 61 (p. 56), the second canon 66 (p. 57). In the Synodicon (I, 68, II, 80) these canons have the numbers 59 and 65.

21 Holy Saturday.

22 P. 52.

23 This is possibly an indication that for the composition of the Ethicon Barhebraeus used the same juridical *Vorlage(n)* as for the *Nomocanon*.

3. The designation “Canons of the Apostles” being rather vague, we are most fortunate to find in Ethicon 2 III 8²⁴ a reference to the “6th Book of those of Clemens”, followed by a quotation from the “Commandment of the apostle Paul”.²⁵

This reference is extremely valuable, since it is a strong indication that Barhebraeus actually used the *Octateuchus Syrus*, (which was ascribed to Clemens of Rome), because the way in which the *Octateuch* introduces a new chapter (i.e. ch. 6) is the same as in the Ethicon: “The sixth Book of those of Clemens”.²⁶

4. In Ethicon 2 V 5²⁷ the Maphrian mentions “the sixth diataxis of the Apostles”. The quotation given occurs indeed – be it with some variants compared to the text of de Lagarde – in the 6th book of the *Octateuchus Syrus*.²⁸

We may conclude, that Barhebraeus found the Apostolic “Canons” quoted in the Ethicon in the *Octateuchus Syrus*. The recension used by him was not that of the Synodicon, where for the octateuchal material we find no references to a numbered division into different books.

The expression “Canons of the Apostles” does not appear to convey the specific meaning of the set of canons incorporated under this title into different juridical compilations or into the VIIIth Book of the *Octateuch*, but is to be interpreted in a wider sense, including all “diataxeis”, “Commandments” and “Canons” of the Apostles.

B. Synodical Decisions

In Ethicon 1 I 9 Barhebraeus mentions the “Holy and Ecumenical Synods”. The synods which he actually refers to are those of Laodicea (380) and of Gangra (about 350).²⁹

In the Syriac canonical literature the great importance attached to the decisions and canons of the first ecumenical and particular synods is reflected by the fact, that two different versions exist: the oldest is characterized by a fairly free way of rendering the Greek original³⁰ and is found in a number of canonical

²⁴ *Ethicon* 2, p. 168.

²⁵ This citation can be found in de Lagarde, *o.c.* p. 25; *Synodicon* I, p. 74 (85).

²⁶ de Lagarde, *o.c.*, p. 23.

²⁷ *Ethicon* 2, p. 193.

²⁸ de Lagarde, *o.c.*, p. 31. The Ethicon presents an abridged text, but also reverses the order as found in Par. Syr. 62. One can exclude the possibility that Barhebraeus used a redaction similar to that of the Synodicon, because the enumeration of professions in the Ethicon is quite different from that in the Synodicon (I 83/84).

²⁹ Canons of Laodicea in Ethicon 1 I 9, VI 7 (p. 23/20, 95/81), 2 I 8 and III 10 (p. 133/4, 171), of Gangra in 1 VI 7 (p. 95/81).

³⁰ *Kanonensammlungen*, 472-44.

compilations of mostly a rather limited size.³¹ The more recent version, a more literal translation of the Greek original, is also extant in canonical compendia.³² Answering the question which version was used by Barhebraeus, belongs to our inquiry into the sources he used.³³

Of the council of Laodicea he quotes canon 49 (1 I 9 and VI 7), canon 52 in combination with 51 (1 VI 7), canon 54 (2 I 8) and canon 30 (2 III 10).

1. In 1 I 9 canon 49 is given in a free way, not corresponding to either of the recensions A and B. In 1 VI 7 the same canon is given more literally:

ל ודם דכחמא דאזכב סוזכא נטב אר א כט פכר
 סכבא כלסוד .

It is not lawful that we offer the Eucharist in the fast of the forty days, except only on Sunday and on Saturday.

Rec. A³⁴ reads:

ל ודם דכחמא דאזכב סוזכא נטב אר א פכר
 סכט פכר .

It is not lawful that the Eucharist be offered in the fast of the forty days except on Saturday and on Sunday.

Rec. B has the same text as A, but adds **כלסוד** at the end. This addition is also found in the Ethicon, a first indication, that Barhebraeus followed rec. B. The reading in the Ethicon **סוזכא נטב** (opp. to Rec. A and B **נטב אר**) is also attested in ms. Par. Syr. 62 (Siglum E in the edition of Schulthess), which follows rec. B, but quite often presents a number of variants to this recension.

2. In the same paragraph (1 VI 7) Barhebraeus puts together canons 52 and 51 (in this sequence). The text of canon 52 is exactly the same in the Ethicon and in Rec. A and B;³⁵ of canon 51 the ending is quoted in the Ethicon in an abridged form:

סלדחא דשמוא כט פכר סכבא כלסוד נכד .

31 BrL Add. 14.526; 12.155 and Vat. Syr. 127. Ms Par Syr. 62 presents a text, which is related to this recension, but shows a number of particularities. Cf. F. Schulthess, *Die syrischen Kanones der Synoden von Nicaea bis Chalcedon*, Abhandl. der Königl. Gesellschaft der Wiss. zu Göttingen, Phil.-Hist. Klasse, N.F., B. X,2, Berlin 1908, I-X. For the special characteristics of ms. Par. Syr. 62 (and the related mss. Mard. 309-310), see H. Kaufhold, *Griechisch-syrische Väterlisten der frühen griechischen Synoden*, OrChr 77 (1993), 47.

32 C.f. Schulthess, *l.c.* and *Kanonensammlungen* 440-473. E.g. BrL Add. 14.528 and 14.529.

33 Both versions were edited by Schulthess, *o.c.*, who calls the primitive version Rec. B and the newer transl. Rec. A. The Synodicon and Vat. Syr. 560 follow rec. B. Cf. Kaufhold, *a.c.*, 10ff.

34 Schulthess, 102.

35 *Ibid.*

One shall celebrate the commemoration of the martyrs on Sunday and on Saturday.

Rec. A reads:

כל כליסדא רבא דאדא דאמנא דאדא דאדא דאדא דאדא דאדא דאדא דאדא דאדא דאדא

Rec. B:

כל כליסדא רבא דאדא דאמנא דאדא דאדא דאדא דאדא דאדא דאדא דאדא דאדא

The fact, that the Ethicon has כליסדא again points to Barhebraeus using rec. B.

Combining canon 52 and the end of canon 51 is probably the work of Barhebraeus himself, who quite often dealt with existing canonical material in a creative manner.³⁶

3. Canon 54³⁷ is quoted in a way which differs from both rec. A and B.

(Ethicon: It is unlawful that priests or clerics should see some plays at banquets or at suppers, but before the **לפני הכניסה**³⁸ i.e. the story tellers enter, they shall stand up and leave.)

Line 1:

Ethicon: כל ודם דחמא דא דא

Rec. A: כל ודם דחמא דא דא

Rec. B: כל ודם דחמא דא דא

Line 2:

Ethicon: דא דא

Rec. A: דא דא

Rec. B: דא דא

Line 3:

Eth.: כל כליסדא רבא דאדא דאמנא דאדא דאדא דאדא דאדא דאדא דאדא דאדא דאדא

Rec. A: כל כליסדא רבא דאדא דאמנא דאדא דאדא דאדא דאדא דאדא דאדא דאדא דאדא

Rec. B: כל כליסדא רבא דאדא דאמנא דאדא דאדא דאדא דאדא דאדא דאדא דאדא דאדא

Line 4:

Ethicon: דא דא

Rec. A: דא דא

Rec. B: דא דא

In lines 1 and 2 the Ethicon follows rec. B, but in line 3 it is at variance with both rec. A and B. The Ethicon speaks of **לפני הכניסה** or story tellers, A of mimes or dancers, B only of mimes. However, Par. Syr. 62 provides the same reading as the Ethicon and mentions the **לפני הכניסה**. So Barhebraeus follows again rec. B in the particular redaction of ms. Par. Syr. 62.

36 For examples in the Nomocanon, see *Kanonensammlungen*, 528-535.

37 Schulthess, *o.c.*, 104.

38 Θυμελικός: belonging to the stage.

4. Canon 30³⁹ in Ethicon 2 III 10 also follows rec. B in the redaction of Par. Syr. 62, which presents a few variants compared with Rec. B:

(Ethicon: It is unlawful, that priests or clerics or ascetics bathe together in a balnearium with women. Neither <is it allowed of> any christian lay man, for this is the first fault among the heathen).

ܐܪܘܚܐ ܕܥܠܝܢܐ ܕܥܠܝܢܐ ܕܥܠܝܢܐ [Par. Syr. 62: ܐܪܘܚܐ ܕܥܠܝܢܐ Ethicon: ܐܪܘܚܐ ܕܥܠܝܢܐ]
 ܕܥܠܝܢܐ ܕܥܠܝܢܐ ܕܥܠܝܢܐ [Par. Syr. 62: ܐܪܘܚܐ ܕܥܠܝܢܐ Eth.: ܐܪܘܚܐ ܕܥܠܝܢܐ]
 ܐܪܘܚܐ ܕܥܠܝܢܐ ܕܥܠܝܢܐ ܕܥܠܝܢܐ . ܐܪܘܚܐ ܕܥܠܝܢܐ ܕܥܠܝܢܐ ܕܥܠܝܢܐ
 ܐܪܘܚܐ ܕܥܠܝܢܐ ܕܥܠܝܢܐ ܕܥܠܝܢܐ .

The mss following rec. B other than Par. Syr. 62 read ܐܪܘܚܐ for ܐܪܘܚܐ, ܐܪܘܚܐ for ܐܪܘܚܐ and omit ܐܪܘܚܐ.

5. Of the council of Gangra Barhebraeus gives canons 18 and 19.⁴⁰ The text of canon 18 in the Ethicon unambiguously follows rec. B in an abridged manner (rec. A provides a quite different text). Canon 19 is quoted too freely to allow us to determine, whether Gregory follows rec. A or B.

Conclusion: Barhebraeus quotes the canons issued at the synods of Laodicea and Gangra in an abridged and sometimes liberal way. Still it is possible to prove, that he follows rec. B, sometimes even in a redaction close to that of Par. Syr. 62. We shall come back to this in part III of the present article.

C. Jacob of Edessa

The Ethicon gives the text of several canons of the Bishop of Edessa. Three of them are borrowed in a literal way from the corpus of canons found in different juridical compilations under the name of Jacob. The remaining part is based on juridical material taken from his Letters.

The bishop of Edessa entertained a lively correspondence with many different persons from all parts of Syria. Several letters contain juridical texts, cast in the so-called *Question-and-Answer* genre, decisions formulated as an answer to questions of a particular correspondent. The Ethicon gives quotations from the letters to John the Stylite from Litârb as well as to the priest Addai.

With regard to the letters to John the Stylite, one finds, that some compilers completely ignore the questions addressed by John to Jacob;⁴¹ one handbook,

39 Schulthess, *o.c.*, 97.

40 Schulthess, *o.c.*, 61. Due to a hiatus in the ms the *Synodicon* in the edition of Vööbus does not give the text of these canons.

41 *Or. Kirchenrecht II*, p. 126 f.

the *Synodicon*, appears to contain material from two letters (“A” and “B”);⁴² one compilation gives citations from Letter B.⁴³ The *Ethicon* knows of both letter “A” and “B”.

It is worthwhile to have a closer look at the two quotations from letter A in *Ethicon* 1 VI 6, since it offers insight into the way in which Gregory deals with juridical texts:⁴⁴

About the <fast of the Apostles in the week after Pentecost> the Holy Jacob said, that it is not compulsory; otherwise, anyone not keeping this fast would be blameworthy. But perhaps, because our Lord said to his apostles: *The sons of the bridechamber cannot fast as long as the bridegroom is with them. But the day will come, when the bridegroom shall be taken from them and then they shall fast* (Mt. 9:15), therefore the apostles fasted, when our Lord ascended and the Spirit came, and it was accepted as a custom, but not prescribed.

And as the Holy Jacob said: “throughout the whole year the ascetics in the East fast seven weeks and eat seven <weeks> until they arrive at the great fast.

The *Synodicon*⁴⁵ has the following *Question-with-Answer*:

John: Is the fast after Pentecost compulsory? Whence dit it start?

Jacob: It is not compulsory – otherwise anyone not keeping this fast would be blameworthy – but voluntary. As to how it started, this is not exactly known. But perhaps one could say conjecturally: Christ said about the disciples: *The sons of the bridechamber cannot fast as long as the bridegroom is with them. But the day will come, when the bridegroom shall be taken from them and then they shall fast* (Mt. 9:15), because then Christ the bridegroom ascended from them and the Spirit, the Paraclete, came, perhaps the apostles began to fast, and little by little it was accepted as a custom, but not prescribed.

Truly, in the land of the East, I know of ascetic men and monks, who the whole year do as follows: they fast seven weeks and eat and drink seven <weeks>, until they arrive at the great fast.

The original *Question-and-Answer* as formulated by Jacob of Edessa is remodelled by Barhebraeus into two different canons. Compared to the *Synodicon*, Gregory gives an abridged text, but he must have used a recension similar to that of the *Synodicon*, since all words and elements given in the *Ethicon* can also be found in the *Synodicon*.

Also in the case of *Ethicon* 1 I 9⁴⁶ a *Question-with-Answer* from letter B is recast into a new canon.⁴⁷

42 *Ibid.* and *Kanonessammlungen*, p. 286–291. For the text, see *Synodicon I*, 233–245 (transl. 215–225) = Letter “A” and 245–254 (transl. 225–233) = Letter “B”.

43 *Kanonessammlungen*, 290ff. This letter was edited by K.E. Rignell, *A Letter from Jacob of Edessa to John the Stylite. Syriac Text with Introd., Translation and Commentary*, Lund, 1979, 46–68, but the ms used by him as the basis for his edition (BL Add. 14.493, a *Sacerdotale*) is a particular rec. of this letter and covers only partially the *Questions-and-Answers* to John, but includes some *Questions-and-Answers*, which in the juridical compendia are intended for Addai.

44 *Ethicon I*, p. 93/79.

45 I, 238 (transl. 219f.).

46 P. 22/19.

47 See *Synodicon I*, 247 (227). Cf. Rignell, *o.c.*, p. 48f.

Ethicon 1 VI 7⁴⁸ and 2 III 7⁴⁹ provide quotations from Jacob's correspondence with the priest Addai, who is surnamed ܐܕܝܐ ܩܘܪܝܐ, philoponos, but remains otherwise a fully unknown person. In the juridical compendia one finds two different series of *Questions-and-Answers* to and from Addai with partly a different content.

Ethicon 1 VI 7:

1. A priest is not authorized to allow a layman to drink wine with a friend during the fast of the forty <days>.
2. A christian is not authorized to break the great fast before taking the Sacrifice of <the Thursday of> the Mysteries and the <Day> of Proclamation⁵⁰, if he is in a place, where the mysteries are found. But if he is in a place where there are no mysteries found, he may break it, as these sacraments and <those> of every day are one.

Again both citations shape Addai's questions and Jacob's answers into new canons. The first is nr 4 of the series of *Questions-and-Answers*, as they occur in the famous compendium Ms Par. 62, which was edited twice as far as this particular letter is concerned.⁵¹ The fact, that Barhebraeus gives only an abridgment of this *Question-and-Answer* makes it difficult to determine whether he follows the text of this compendium. Important is the observation, that this canon is absent from the *Synodicon*.

The second citation is *Question-and-Answer* nr 6 in ms Par. Syr. 62⁵² and occurs also in the *Synodicon*, be it in a somewhat different wording.⁵³ Although Barhebraeus again gives an abridged version, it is possible to determine, that the text used was not fully in line with either the *Synodicon* or with ms Par. Syr. 62:

The Ethicon states, that a *Christian* is not allowed to break the great Fast before receiving Holy Communion on Maundy Thursday, if he is in a *place, where the Mysteries are found* (ܐܘܬܝܢܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܩܘܪܝܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܩܘܪܝܐ); only Par. Syr. 62 mentions the *Christian*, whereas the ending *a place, where the Mysteries are found* is closer to the text of the *Synodicon* (ܐܘܬܝܢܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܩܘܪܝܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܩܘܪܝܐ) than to ms Par. Syr. 62. (ܐܘܬܝܢܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܩܘܪܝܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܩܘܪܝܐ).

The citation in 2 III 7 (*Question-and-Answer* 5 in ms Par. 62) is also remoulded into the form of a canon.⁵⁴

With regard to Jacob of Edessa's *canons*, in the Ethicon three quotations are

48 P. 95/82.

49 P. 167.

50 Maundy Thursday and Holy Saturday.

51 P. de Lagarde, *o.c.*, 117-134; TH. Lamy, *Dissertatio de Syrorum fide et disciplina in re eucharistica*, Lovanii, 1859, 98-170.

52 de Lagarde, *o.c.*, 119; Lamy, *o.c.*, 102.

53 I, 262.

54 de Lagarde, *o.c.*, 118; Lamy, *o.c.*, 102; *Synodicon* I, 262.

given.⁵⁵ The citation in 2 III 2 should be analysed more closely. Its text runs as follows:

לֹא יִזְבֵּחַ אֶת הַדָּם לְעֵלְמָה דְאֶחְלַם בְּשׂוּרָא דְחַבְרָא אִם דְחַבְרָא דְחַמֵּס שְׂבִירָא
 דְבִירָא אִם דְנִבְרָא אִם בְּשׂוּרָא אִם עִזָּא אִם לֵבָא אִם דְחַמֵּס : שְׂוִיָּה חַ
 דְשִׁמְרָא דְדַבְרָא : דְנִבְרָא אִם שְׂחִיבָא שְׂחִיבָא אִם

It is not lawful to consider those, who eat the meat of a camel, of a חַבְרָא, which means a wild ass, of a wolf or any meat whatsoever, at the exception of strangled or sacrificed <meat> as strangers or as impure.

The Synodicon, however, reads:⁵⁶

לֹא יִזְבֵּחַ אֶת הַדָּם לְעֵלְמָה דְאֶחְלַם בְּשׂוּרָא דְחַבְרָא אִם דְחַבְרָא דְחַמֵּס שְׂבִירָא
 שְׂוִיָּה חַ דְנִבְרָא דְנִבְרָא אִם שְׂחִיבָא דְשְׂחִיבָא : דְחַבְרָא אִם שְׂחִיבָא
 אִם

It is not lawful to consider those, who eat the flesh of animals, of a camel, wolf, חַבְרָא as impure, except when <this flesh> is pagan, strangled or sacrificed.

From this juxtaposition one may conclude that at least for his canons Barhebraeus did not use the Synodicon.

D. The Synod of the Persian Fathers

In Ethicon 1 VI 3⁵⁷ Barhebraeus gives the following canon:

The Synod of the Persian Fathers decreed: A believer, who <sojourns> as a foreigner in a pagan country shall fast from the twentieth of Shbât (February) and shall celebrate the Feast <of Easter> on the twentieth of Nisân (April), if he does not know the computation.

This prescription is also given in the Nomocanon, where it belongs to the set of canons ascribed to “the Persians”.⁵⁸ It is worthwhile to investigate whether the quotation in the Ethicon can shed some new light on the much debated problem of the origin of the canons of the Persians.

According to Vööbus they originated in *Monophysite* circles. He bases his assumption on the fact, that in one of them mention is made of certain monasteries (i.c. the burial places of a Patriarch or Catholicos), the jurisdiction of which was taken from the hands of the local bishops in order to be reserved for “the Patri-

55 Quoted in Ethicon 1 I 9 (two canons, p. 22/19) and 2 III 2 (p. 159).

56 I 271 (246). Vööbus translates as follows: “it is not lawful for those, who eat the flesh of animals, camels, wolf and wild ass, except the blood is separated (sic), <otherwise the animals> shall be counted as strangled and as defiled sacrifices”.

57 P. 89/75.

58 P. 57.

arch in the West and the Catholicos in the East". The mentioning of both dignitaries would point to the situation of the West Syrian Church, of which the highest spiritual leader was the Patriarch of Antioch (the West), who was represented for the faithful living in *Persian* territories by "the Catholicos of the East", sc. the Metropolitan of Tagrit, in later times called "the Maphrian".⁵⁹ This view is contradicted by Kaufhold, who believes, that Barhebraeus probably borrowed these canons from an East Syrian ("Nestorian") source, sc. Metropolitan Gabriel of Baṣra (2nd half of the 9th cent.), who wrote a codification work, which is partly preserved in the Nomocanon of 'Abdisho' b. Brikhâ (d. 1318).⁶⁰ In this case the attribution to "the Persians" would mean, that Gregory found these canons in some East Syrian ("Persian") compilation, where they were quoted anonymously.

The citation in the Ethicon is interesting, since it is not introduced as vaguely as in the *Book of Directions* under the lemma "of the Persians", but explicitly ascribed to the *Synod of the Persian Fathers*.

In 410 A.D. an important Synod was held in Seleucia Ctesiphon. The acts and canons issued at this Synod have been preserved in the East Syrian legislative corpus, known as the *Synodicon Orientale*⁶¹. It is noteworthy to observe, that the title of the Acts of this Synod also speaks of a *Synod of the Persian* bishops, possibly an indication that Barhebraeus thought of this council of Seleucia Ctesiphon, when referring in the Ethicon to the *Synod of the Persian Fathers*.⁶² Moreover, the canons of this Synod were not unknown in West Syrian circles, as appears from the fact, that they came to be incorporated into some West Syrian juridical compendia.⁶³

The problem is, that not all canons attributed by Barhebraeus to the Persians (among them also the canon cited in the Ethicon) occur in the Acts of this Synod (or in the West Syr. recension of Par. Syr. 62), neither in those of the subsequent Synods held in Seleucia. Moreover, Kaufhold is right, when he remarks, that the

59 A. Vööbus, *Syriac and Arabic Documents regarding legislation relative to Syrian Asceticism*, Pap ETSE XI, Stockholm, 1960, 87 ff. Also Selb (*Orientalisches Kirchenrecht* II, 162) thinks, that "the Persians" are the West Syrians of the Eastern territories.

60 H. Kaufhold, *Die Rechtssammlung des Gabriel von Basra und ihr Verhältnis zu den anderen juristischen Sammelwerken der Nestorianer*, Münchener Universitätsschriften (Jur. Fak.), Abhandlungen zur rechtswissenschaftlichen Grundlagenforschung, Bd. 21, Berlin 1976, P. 51-56. Kaufhold shows that the canon adduced by Vööbus as a proof for his assumption is but an adaptation by Barhebraeus of a Nestorian canon.

61 J.B. Chabot, *Synodicon orientale ou recueil de synodes nestoriens*, Paris 1902, 17-36 (cf. O. Braun, *Das Buch des Synhados oder Synodicon Orientale*, Stuttgart-Wien, 1900, 5-35)

62 In the *Synodicon Orientale* the mentioning of the Persian Bishops is only found in the introduction to the acts of the Synod of A.D. 410.

63 *Kanonessammlungen*, 491 f. Noteworthy is ms Par. syr. 62, the only compilation containing the complete text of the 27 canons of this Synod. Cf. Th. Lamy, *Concilium Seleuciaae et Ctesiphonti habitum anno 410*, Lovanii, 1868.

canons ascribed in the Nomocanon to the Persians – hence also the canon quoted in the Ethicon – are virtually without exception found in later East Syrian compilations such as that of b. at-Ṭayyib⁶⁴ and the codification work of Gabriel of Bašra, the Syriac *Vorlage* of b. at-Ṭayyib's collection.⁶⁵ This latter fact brings Kaufhold to the assumption, that Barhebraeus must have used and adapted the work of Gabriel, possibly in an anonymous way.

The weak point of this conclusion, however, is, that it does not offer a satisfactory explanation for the attribution to *the Persians* in the *Nomocanon*. One does not see why Barhebraeus would call the East Syrians (and a *fortiori* Gabriel of Bašra (!) or b. at-Ṭayyib, commonly surnamed al-ʿIrâqî), *Persians*. In his other writings he employs this designation simply for people living in Persia. Secondly, the explicit reference to “The Synod of the Persian Fathers” in the Ethicon, which is absent from the codification work of Gabriel of Bašra, makes this assumption even more questionable.

For the Ethicon it would seem to me, that a possible, though also not wholly satisfactory, explanation could be, that Gregory found the canon under discussion in some Corpus of Canons attributed to the Fathers, who gathered in Seleucia-Ctesiphon. The content of this corpus as it came under his hands must have contained material not included into the acts of the Synod as given in the Synodicon Orientale or the West Syrian juridical compilation of Ms Par. Syr. 62.

E. Patriarch John

In Ethicon 1 VI 7 one finds the following canon attributed to “Patriarch John”:

It is not allowed, that commemorations of the deceased or funeral repasts take place in the fast of the Forty <days>, unless on Sunday or on Saturday.⁶⁶

This attribution is rather puzzling: in the West Syrian canonical literature one finds two Patriarchs of this name, who were active in the field of ecclesiastical legislation. The first is Patriarch John III (d.873). The *Synodicon*⁶⁷ gives the text of a number of decisions enacted at the Synod held at the occasion of John's election to the Patriarchal throne (846) in the monastery of Mâr Shîlâ. These canons were

64 *Fiqh an-Našrânîya*, “Das Recht der Christenheit”, ed./tr. W. Hoenerbach and O. Spiel, CSCO 161/2, 167/8, Louvain, 1956/7. Cf. Kaufhold, *Gabriel von Basra*, p. 53.

65 Kaufhold, *id.*, p. 52. The canon quoted in the Ethicon occurs in the form of a Question-and-Answer in Gabriel's work as Question 45, p. 261.

66 P. 96/80. The same canon, also attributed to Patriarch John, in *Nomocanon*, (p. 55). This prescription was undoubtedly inspired by canon 51 of Laodicea: the commemoration of the Martyrs during the fast of the forty days is only allowed on Saturday and Sunday. Cf. *Synodicon I*, 70/63.

67 II, 34f./37f.

provides us with another proof of the legislative activity of this Patriarch, since it informs us about the eight decisions taken at the Synod of Kphartutâ (869).⁶⁹

Unfortunately, neither of these sets of canons contains the text of the canon under discussion.

The second Patriarch John to issue ecclesiastical canons was John X (d. 1072)⁷⁰. John, before his elevation to the patriarchate known as Ishô' b. Shusân, composed a corpus of 24 canons which were known to Barhebraeus, as appears from the biography of this Patriarch in the *Chronicon Ecclesiasticum*.⁷¹ Only fragments of these canons have been preserved. One of them is actually concerned with the problem of the commemoration of the deceased, the very subject of the canon we are trying to identify. The short description of this canon given by Vööbus⁷² allows us to conclude that Barhebraeus did not borrow the citation in the Ethicon from the corpus composed by John X.

An unexpected witness of this prescription is found, however, among the canons issued by Patriarch Dionysios (d. 909). Like his predecessor John III he issued a number of canons at his election synod in the Monastery of Mâr Shîlâ. Only the Synodicon seems to have preserved this juridical corpus, where the quotation found in the Ethicon bears number 22.⁷³

It is outside the scope of the present study to determine, whether it was Dionysios or rather a "Patriarch John", who composed this canon. As in the Ethicon and the Nomocanon it is ascribed to Patriarch Johannân, we may assume, that Barhebraeus borrowed it from the set of canons issued by John III in Mâr Shîlâ,⁷⁴ since all other references to "Patriarch John" in the Nomocanon are borrowed from this particular set of canons.

F. Patriarch Cyriacus

Cyriacus (d. 817) is represented⁷⁵ with the following canon:

A priest or a deacon or a male believer or a female believer, who is twenty years of age and over, is not allowed to break the fast of Wednesday and Friday – except those fifty days of Pentecost – unless he is in sickness, need or under constraint, or <unless> she is a pregnant or nursing woman.

69 78ff. Cf. *Kanonessammlungen*, 55-59.

70 *Kanonessammlungen*, 71-74.

71 I, 445.

72 *Kanonessammlungen*, 72 (note 12): <On the Days of the Commemoration of the Deceased> one shall not eat meat or drink wine. It is not clear whether Vööbus gives a literal translation of this canon or rather only a description of its content.

73 *Synodicon* II, 57-68. Canon 22: 63/67.

74 The confusion between Dionysios and John is possibly due to the fact, that both promulgated canons at a Synod held in Mâr Shîlâ.

75 I VI 7, (p. 96/79f.). This canon is also quoted in the *Nomocanon*, p. 54.

From the *Chronicon Ecclesiasticum*⁷⁶ it appears, that Barhebraeus was familiar with a collection of 40 canons promulgated by Cyriacus at the Synod of Bêt Bâtîn in A.D. 794. The *Synodicon*⁷⁷ has preserved a set of 46 canons issued by Cyriacus in Bêt Bâtîn. The copyist who added the documents 54 and 55⁷⁸ to the original part of ms Par. Syr. 62 also speaks of a number of 40 canons. Unfortunately he does not give the text, but informs us, that they are partly to be found "in other compilations".⁷⁹ The fact that Barhebraeus also mentions this number is an indication, that he knew of a handbook containing 40 canons rather than a work (relating to) the *Synodicon* containing 46 canons.⁸⁰

G. The Didascalia Apostolorum

The Ethicon gives six quotations: 2 III 1 (p. 155) from *Didascalia* ch. 26, 2 III 4 (161 f.), 2 III 7 (166) with two citations from ch. 26, 2 III 10 (171) from ch. 2 and 2 V 6 (193) from ch. 11. A. Vööbus is the most recent editor of the Syriac version of this work, which exists in two different recensions (A and B).⁸¹

The first citation in the Ethicon 2 III 1 runs as follows:

ܐܘܢ ܕܥܘܠܘܢ ܩܘܒܘܬܐ ܕܥܘܠܘܢ ܕܥܘܠܘܢ ܕܥܘܠܘܢ ܕܥܘܠܘܢ
ܕܥܘܠܘܢ ܕܥܘܠܘܢ ܕܥܘܠܘܢ ܕܥܘܠܘܢ ܕܥܘܠܘܢ ܕܥܘܠܘܢ ܕܥܘܠܘܢ
ܕܥܘܠܘܢ ܕܥܘܠܘܢ ܕܥܘܠܘܢ ܕܥܘܠܘܢ ܕܥܘܠܘܢ ܕܥܘܠܘܢ ܕܥܘܠܘܢ

He who defiles a foreign woman or pollutes himself with a harlot, even if he washes in all the seas and abysses and is bathed in all the rivers, he cannot be made clean.

In the text edited by Vööbus⁸² one finds

⁷⁶ I, 333.

⁷⁷ II, 6-17/7-18. Cf. *Kanonessammlungen*, 13-19.

⁷⁸ Ms par. Syr. consists of 55 different juridical documents. The nrs 54 and 55 have been added by a later hand. See H. Zotenberg, *Catalogue des manuscrits syriaques et sabéens (mandaites) de la Bibliothèque Nationale*, Paris, 1874, 22-29.

⁷⁹ This copyist of documents 54 and 55 must have lived after Barhebraeus, since he states, that he found these canons also in *ktâb huddâye dMafriânâ*, i.e. Barhebraeus' *Nomocanon*. Cf. Zotenberg, *o.c.*, 29.

⁸⁰ Also the sacerdotale Br. L. Add. 14.493 has a set of 40 canons, but in this case we may have a special selection, since this ms only gives regulations important or the clergy. A. Vööbus edited canons 17-21 of this ms in his *Syriac and Arabic documents* (102-104).

⁸¹ A. Vööbus, *The Didascalia Apostolorum in Syriac* I, CSCO 401/2, II, 404/408, Louvain 1978. For the different rec., see I (transl.), p. 33*ff. An earlier ed. was prepared by P. de Lagarde, (*Didascalia Apostolorum Syriace*, Leipzig, 1854, based on ms. Par. Syr. 62, following rec. A) and by M. Gibson (*Didascalia Apostolorum in Syriac, ed. from a Mesopotamian ms with various readings and collations of other mss*, Horae Semiticae, London, 1903; this mesopotamian ms is according to rec. B).

⁸² *Didascalia* II (ed.), 263.

Apart from this latter case it is obvious, that for his citations from the *Didascalia* Barhebraeus generally follows a recension close to A.

H. Various authors

1. Athanasius the Great is represented with one juridical canon (on nocturnal seminal emission) taken from his *Epistula ad Amunem Monachum*⁸⁸ (Ethicon 2 III 7, p. 166).

2. Basil of Caesarea is referred to in Ethicon 2 III 2 (p. 159). The citation given (on the Old Testament interdiction of eating the meat of pigs) was borrowed from Letter 99, to Amphilochius.⁸⁹

3. In Ethicon 2 III 7 (p. 167) Barhebraeus provides the following canon, ascribed to John of Tellâ:

“When a woman is in her menses, she is allowed to enter the Sanctuary to pray. The canon (*qâ-nûnâ*) prescribes not to approach (ܐܘܬܘܕܘܬܐ) the Mysteries, not because she is unclean, but on account of the honour of the Mysteries.”

John of Tellâ is, of course, John bar Qursos, bishop of Tellâ (†538),⁹⁰ known as the autor of a series of *canons* for clerics.⁹¹ The citation in the Ethicon, however, was borrowed from John's *Decisions*, cast in the Question-and-Answer genre and destined for the priest Sargis. They have been edited twice, firstly by Lamy according to ms Par. Syr. 62⁹², and recently by Vööbus in his edition of the *Synodicon*.⁹³

Compared to both editions, the Ethicon remoulds the *Question-and-Answer* into a canon, but one can still see, that the text used by Barhebraeus was closer to ms Par. Syr. 62 than to the Synodicon, since the Ethicon and the Parisian manuscript forbid the woman “to approach” (ܐܘܬܘܕܘܬܐ) the Mysteries, whereas the Synodicon does not allow her to partake (ܐܘܕܘܕܘܬܐ) of them.

4. The same paragraph of the Ethicon gives a canon of “Timothy, Pope of Alexandria”:

88 Greek text ed. by P.J. Joannou, *Discipline générale antique (IVe-IXe s.)*, Fonti IX t. II, Grottaferrata 1963, p. 65.

89 Ed. Y Courtonne, *Saint Basile, Lettres II*, Paris 1961, p. 159.

90 Cf. E. Honigmann, *Evêques et évêchés monophysites*, CSCO 1276, Louvain, 1951, p. 51 f.

91 Ed. by C. Kuberczyk, *Canones Johannis bar Qursos, Tellae Mauzlatae episcopi e codicibus syriacis Parisino et quattuor Londiniensibus editi*, Leipzig, 1901.

92 Th. Lamy, *Dissertatio de Syrorum fide*, p. 62-97. This canon: p. 86 (Decisio 32).

93 *Synodicon* I, p. 211-221/transl. p. 197-205. This canon p. 217 (Decisio 31).

“When a man has intercourse with his wife, they are not allowed to approach the Holy Mysteries on the same day. When a faithful woman has her monthly course, she is not allowed to approach in order to receive the Holy Mysteries on the same day before she becomes purified”.

This canon was taken from the *responsa canonica* of Timothy I of Alexandria († 355).⁹⁴ It constitutes a remoulding of responsa 5 and 6. Timothy’s *responsa* have found a place in many juridical compendia, e.g. the Synodicon⁹⁵ or Par. Syr. 62.⁹⁶ It is striking, that Barhebraeus designates Timothy as *Pope* (ܩܦܘܿܬܐ), whereas the Synodicon and all mss used in the edition of Schulthess call him *Patriarch* of Alexandria. The only notable exception is ms. Par. Syr. 62, which speaks of Timothy as a *Pope*.

II. New Material

As already indicated above, one of the main characteristics of the Ethicon is that it was strongly influenced by islamic authors. This influence resulted in the creation of a number of new *canons* dealing with all sorts of subjects. As a matter of fact, many of them are but adaptations of regulations directly borrowed by Barhebraeus from his islamic environment.

In this paragraph I limit myself to giving a few examples. For the rest I refer to the footnotes to the translation of mêmra I, where one can find a discussion about the islamic provenance of a great number of *qânûnê*. An instance is the prescription that in case someone is forced by illness to break his fast, he should compensate this by giving food to two hungry persons.⁹⁷ In general terms this points to the islamic practice of *kaffâra*, doing penance for failing in keeping up the rulers of fasting, e.g. by bestowing food or clothes on a definite number (from 10-60) of poor people⁹⁸. In other instances, the new *canons* are direct borrowings from the *Ihyâ’ulûm al-dîn* of Al-Ghazâlî, e.g. the prescriptions about travelling, performing the pilgrimage to Jerusalem,⁹⁹ etc. In a few cases Barhebraeus even provides a stricter interpretation than the one given by Al-Ghazâlî himself, e.g. the last canon out of a set of four assigned to the modalities of fasting of the common believer. It deals with the practice of stimulating vomiting, which according to Barhebraeus and the general islamic jurisprudence would

94 Greek text ed. by I. Ioannou, *o.c.*, p. 240-258.

95 I, p. 140-143/p. 138-141 and p. 144-145/145. The cit. in the Ethicon: p. 141.

96 The text of these Decisions in other compendia was edited by Schulthess, *o.c.*, p. 153-155. The cit. in the Ethicon: p. 153.

97 *Ethicon* 1, p. 90/77.

98 Cf. Art. *Kaffâra*, EI¹ (Th. Juynbol).

99 For the Jerusalem Pilgrimage, see H. Teule, *The Perception of the Jerusalem Pilgrimage in Syriac Monastic Circles*, in VI Symposium Syriacum 1992, ed. R. Lavenant, OCA 247 (1994), 319.

make fasting invalid. The normal islamic interpretation, which is also followed by Al-Ghazâlî, is that fasting is not invalidated in the case of unintentional vomiting. Barhebraeus, however, explicitly states that also if one happens to vomit by illness, his fast is broken.

III. Did Barhebraeus use a juridical compendium?

In the introduction we posed the question whether Barhebraeus, for the juridical texts in the Ethicon as far as they are not innovations by himself, used a juridical compendium or rather drew on separate canonical material at his disposal.

At first sight it is striking that all documents quoted can be found in various compendia. Thus, by way of an example, Ms. Mard. Orth. 309, a canonical handbook from the 8th century, contains “*Apostolic Canons*”, *Synodical Acts*, the *Didascalia*, the *Letters* of Basil the Great and Athanasius of Alexandria, the *Questions* addressed to Timothy of Alexandria, the “*Canons of the Persians*”, juridical decisions by Jacob of Edessa and the *Questions* adressed to him by the Priest Addai.¹⁰⁰ Ms. Cambridge Add. 2023, a “large collection of Ecclesiastical Canons and Extracts from various writers relating to Ecclesiastical Law”, dating from the 13th century,¹⁰¹ embraces a.o. (parts of) the *Didascalia*, the *Syrian Octateuch*, *Synodical Acts*, Basil’s *Letter to Amphilochius*, the *Questions* asked by Addai and John the Stylite to Jacob of Edessa and the latter’s *Canons*. These examples are first indications that for the composition of his Ethicon Barhebraeus may have consulted a comparable juridical compendium.

A next step is of course to pass beyond these general examples and to look for indications which provide more specific information. Before entering into more details we must have a look at the different compendia themselves. In Vööbus’ *Kanonessammlungen*¹⁰² there is an elaborate sketch of the historical development of juridical compilations of West Syrian origin. Vööbus distinguishes four stadia. In the case of a late author as Barhebraeus we can content ourselves with turning our attention to the fourth and latest stage: compilations of this stage are characterized by the fact that besides the classical material extending till the times of Jacob of Edessa, they also include Synodical decisions enacted under Patriarchs of the 9th century. As indicated above, such documents are also found in the Ethicon.

A conspicuous example of such a compilation is the so-called *Synodicon*. The

100 See *Kanonessammlungen*, p. 443-447. In an appendix to this article I give a survey of the more voluminous juridical compendia, indicating which works quoted in the Ethicon they contain.

101 Cf. W. Wright-S. Cook, *Catalogue of the Syriac Manuscripts in Cambridge, I-II*, Cambridge 1901, p. 600 ff.

102 p. 440-498.

juridical handbook edited by Vööbus under this title is noteworthy because of its utmost completeness. Hence it is not surprising that a great number of the juridical documents quoted in the *Ethicon* are also found in this compilation, e.g. *Apostolic Canons*, *Synodical Acts*, *Canons of Jacob of Edessa*, the *Questions of Addai and John the Stylite*, promulgated by the Patriarchs "John" and Cyriacus, extracts from the *Didascalia* and *Resolutions* by Timothy I of Alexandria and John Bar Qursos.

There are two other conspicuous facts which make it attractive to investigate more closely the possibility that Barhebraeus used this very compendium. Firstly, we indicated above, that the *Synodicon* seems the only surviving handbook to have preserved *both* Letters in the Question-and-Answer genre by Jacob of Edessa to John the Stylite. Also the *Ethicon* gives quotations from both letters.¹⁰³ Secondly, the date and place of its composition. The *Synodicon* was written in A.D. 1204, shortly before the lifetime of Barhebraeus, in the village of Bartelli (northern Iraq) in the Eastern Territories of the Jacobite Church within the jurisdiction of the Maphrian of the East. When Barhebraeus wrote his *Ethicon* (1279), he had occupied this function already for more than 15 years. His maphrianate is characterized by extensive travelling, including in the northern parts of Iraq. Moreover, the *Synodicon* was known to one of his predecessors, Dionysius II Šlibâ, as appears from an addition to the colophon of ms Dam. 8/11 (= the *Synodicon*), which says, that Dionysius, catholicos of the East, saw this work, which he declares to belong to the Priest Daniel of Bet Bartelli. This Dionysius is most probably Dionysius II Šlibâ (d. 1231), who stayed 8 years in the village of Bartelli¹⁰⁴. At first sight it is hardly conceivable that the *canonist* Barhebraeus would be unacquainted with such an important compendium, composed in a region much frequented by him and already known to one of his predecessors.

However, a number of arguments eliminate this hypothesis. Firstly, in section one of this paper we noted several times that the wording or recension of a particular fragment in the *Ethicon* is at variance with the corresponding passage of the *Synodicon*. This was the case for most quotations from the *Octateuchus Syrus*, the *Canons of Jacob of Edessa*, a Decision (Question-and-Answer nr 6) addressed to the priest Addai and the Decision by John of Tella.¹⁰⁵ Moreover, we found that *Addai, Question-and-Answer nr 4* quoted in the *Ethicon*, was not incorporated into the *Synodicon*.¹⁰⁶ Lacking in this compendium are also the quo-

103 See *supra*, note 42.

104 cf. *Chronicon Ecclesiasticum* III, 404; J. M. FIEY, *Les diocèses du «maphrianat» syrien 629-1860*, PdO V, 147.

105 See *supra*, p. 39.

106 see *supra*, p. 32.

tations from the *Canons of the Persians*,¹⁰⁷ Athanasius' Letter to Ammon, Basil's Letter to Amphilocheus of Iconium and from the *Didacacalia*, which is only represented in the Synodicon with a very short abstract.¹⁰⁸ The canon ascribed in the Ethicon to Patriarch John is attributed to his successor Patriarch Dionysius in the *Synodicon*.¹⁰⁹ And finally, Barhebraeus designates Timothy as *Pope* of Alexandria, whereas in the *Synodicon* he bears the title of *Patriarch*.

Hence it is clear that the *Synodicon* was not the source from which Barhebraeus drew the canonical material which he used in the Ethicon.

For the already mentioned Ms Cambridge Add. 2023, which is also a fairly complete compilation and possibly dates from Barhebraeus' lifetime, we cannot but formulate a similar conclusion: the Maphrian cannot have used this (or a similar) collection, since it does not contain the two prescriptions of Jacob of Edessa on the offering of the Eucharist by Stylites and Recluses quoted in Ethicon 1 I 9.¹¹⁰ Also lacking are Jacob's first *Letter to John* (Letter A), the canon ascribed to the *Persian Fathers*, the *Synodical Decisions* enacted by Patriarch John III and Patriarch Cyriacus, Athanasius' *Letter to Ammon*, the *Decisions* by John Bar Qursos and Timothy of Alexandria.¹¹¹

On the other hand, it would seem to me that there are several reasons why Ms Par. Syr. 62, or, more probably, an extension based on this manuscript, has a much better chance of being the source from which Barhebraeus drew his juridical material.

The first reason is that with respect to the quotations from the Synods of Gangra and Laodicea we found that the Ethicon does not only follow the so-called primitive version (Rev. B in the edition of Schulthess), which is extant in several compilations, but even gives exactly the same reading as Ms. Par. Syr. 62, which follows recension B, but also presents a number of particularities not attested by other manuscripts of this recension.

Secondly, the canons claiming an apostolic origin, quoted in the Ethicon, were probably borrowed from the *Octateuchus Syrus*. Also Par. Syr. 62 gives quotations from this Octateuch, be it with a few, unimportant variants. Thirdly, Par. Syr. 62 gives the *Decisions* of Timothy I of Alexandria. It is striking that besides the Ethicon, only this compilation designates him as *Pope*, whereas the other compendia provide him with the title *Patriarch* or *Bishop*. Fourthly, Par. Syr. 62

107 But this may be due to the mutilated state of the manuscript, Cf. *Synodicon II*, p. 102.

108 See *Synodicon II*, p. 156/157.

109 See *supra*, p. 36.

110 *Ethicon I*, p. 22/19.

111 See Wright-Cook, *o.c.*, p. 600-627.

For other important juridical compendia, such as Mss Harvard Syr. 93, Mard. Orth. 309 and 310, and Vat. Syr. 560, all dating from the 8th. Cent., I refer to the Synopsis at the end of this paper, where one can find which juridical works cited in the Ethicon are lacking in these compilations.

contains Basil's letter to Amphilochius.¹¹² The text of the fragment in the Ethicon is an abridgment of the corresponding passage in Par. Syr. 62, fol. 210v. The same holds true for Athanasius' Letter to Ammon.¹¹³ The Ethicon provides the passage concerned (fol. 192v) in a slightly abridged form.

Fifthly, the text of the *Decision* by John bar Qursos is in agreement with Par. Syr. 62 rather than with the *Synodicon*. Finally, for the *Didascalia Apostolorum* we demonstrated, that the Ethicon quotes this work according to Recension A, the same recension as also used in ms. Par. Syr. 62. In one instance, however, the Ethicon substantially differs from this recension and hence from Par. Syr. 62. It should be noted, however, that the *Didascalia* part of the Parisian manuscript (fol. 1r-89v) originally did not belong to it,¹¹⁴ since it is written in a different hand and was added to the original only after 1501 A.D.¹¹⁵

The original manuscript begins with quire nr. 9. It is most probable that the eight lacking quires also contained the complete text of the *Didascalia*, since the *Didascalia*, which now forms part of Par. Syr. 62 has about the same length.¹¹⁶ This would offer a good explanation for the fact that one citation from the *Didascalia* in the Ethicon differs so significantly from the corresponding passage in the *Didascalia* of ms. Par. Syr. 62 in its present form, whereas for the rest the Ethicon is hardly at variance with this manuscript.

Apart from the problem of the *canon of the Persian Fathers*¹¹⁷ the most striking difference between the Ethicon and Ms. Par. Syr. 62 is that the latter does not provide the text of the canons of Jacob of Edessa, neither his resolutions sent to John the Stylite, but only those intended for the priest Addai. This can be explained by the fact, that the older part of the manuscript (dating probably from the 9th century) is broken off exactly at the end of Jacob's *Decisions* sent to Addai.; the rest of the manuscript is written in a more recent hand.¹¹⁸ It is not exclu-

112 See H. Zotenberg, *Catalogue des manuscrits syriaques et sabéens (mandaites) de la bibliothèque nationale*, Paris, 1874, p. 25, nr. 25.

113 Zotenberg, *o.c.*, p. 25, nr. 20.

114 This fact remains unnoticed by Vööbus, *Didascalia I* (text), p. 13*.

115 This would explain the existence of the notes on fol. 89v (cf. Zotenberg, *Catal.*, p. 29). Apparently, the *Didascalia* part of the *actual* Par. Syr. 62 was a separate work in the days of Patriarch 'Aziz from Amida (enthroned in A.D. 1361), who says to have given it to the "Holy See of Mâr Jacob the Recluse" in Salah, i.e. the famous (actually ruined) St. Jacob Monastery in Salhi, about 8 kms north of Midyat. A second note speaks of the selling of this *Didascalia* part by one priest to another.

116 It consists of 9 quires (hence, the actual ms contains twice a ninth quire!), 27 lines to the page. The original part (fol. 90r, etc.) has 29-33 lines to the page, which would explain why the "original" *Didascalia* part would have consisted of only eight quires.

117 Although Ms Par. Syr. 62 seems the only West Syrian compilation to give the complete text of the 27 canons issued "at the Synod of the Persian Fathers", sc. in Seleucia-Ctesiphon in 410, the canon quoted in the Ethicon is not found among the set of canons of Seleucia Ctesiphon incorporated into Par. Syr. 62. Hence, in this instance, Barhebraeus' source cannot have been Par. Syr. 62. See *supra*, notes 78 and 79.

118 See Zotenberg, *Catalogue*, p. 28. Cf. *supra*, the passage on patriarch Cyriacus, p. 19f.

ded that the original manuscript, besides the *Questions-and-Answers* to Addai, also contained Jacob's *Canons* and *Decisions* sent to John the Stylite, especially since I do not know of larger compilations containing only Jacob's correspondence with Addai to the exclusion of his other juridical decisions¹¹⁹ and secondly, since it is not uncommon that in juridical compendia, the Decisions ascribed to be Bishop of Urhoy begin with his correspondence with Addai.¹²⁰

Conclusion

By way of a conclusion we may state that the frequent instances of a perfect agreement between the original part of ms Par. Syr. 62 and the Ethicon – which are much more important than the few differences of only minor importance – suggest that Barhebraeus used a compendium similar to this manuscript. Since the Ethicon also contains canons ascribed to the Patriarchs John and Cyriacus, which are not found in Par. Syr. 62, its source must have been an enlarged redaction of the Parisian manuscript including also the Synodical Acts promulgated by later Patriarchs.

Consequently, unlike Par. Syr. 62, probably dating from the 9th century, it must have belonged to the fourth and final (?) stage in the development of the canonical compendia.¹²¹

119 Cf. the Appendix at the end of this article.

120 See Ms Cambridge Add. 2023 (Wright–Cook, *o.c.*, p. 623–626) and Ms. Harvard Syr. 93 (M. Goshen-Gottstein, *Catalogue*, p. 75). Goshen-Gottstein's too succinct description can be completed by a number of remarks by Vööbus in *Kanonessammlungen* p. 203 (note 3), p. 227 (note 98) and p. 293 (note 122). From this it appears that in this ms the part devoted to the juridical works of Jacob of Edessa also begins with his resolutions sent to Addai, followed by his Canons, next a second series of resolutions intended for Addai as well as resolutions sent to Thomas and finally to John the Stylite.

121 *Kanonessammlungen*, p. 484–487. Also the original part of Par. Syr. 62 was enlarged with later additions, but the copyist responsible for them did not think it necessary to include Cyriacus' canons, since these could be found in other collections. See Zotenberg, *Catalogue*, p. 28/9.

Appendix: List of Juridical Compilations from the 8th- till the 13th cent.
(For footnotes, see next page)

Ethicon	Harv. Syr. 93 ¹ 8th cent.	Mar. Orth. 309 ² 8th cent.	Mar. Orth. 310 ³ 8th cent.	Vat. Syr. 560 ⁵	Par. Syr. 62 9th cent.	Camb. Add. 2023 13th cent. ⁷	Dam. Syr. 8/11 1204 ⁸
Diatexis of the Apostles/ Ocateuchus VI	59r-60r, 89v	8r-12v, 18	-	?	90r-102v ⁶	?	I 72-84
Canons of the Apostles/ Ocateuchus VIII	60r	21r-27r	-	?	113r-121r	?	I 58-72
Synod of Gangra	69r-72v	47v-50r	31v-36r	?	134r-137v	-	I 103-104
Synod of Laodicea	77v-80v	57v-60r	49r-53v	?	147r-150r	-	I 116-125
Persian Fathers	-	146r-148v	168v-172v	83rv, 72r	237v f.	-	I 198
Athanasius' Letter to Ammun	-	110r-114r	118r-120r	43v-45r	192r-194v	-	-
Basil's Letters	-	114r-130r	120v-144v	45r-59r	194v-214r	-	-
Didascalia	-	-	-	1r-22r	1r-89r	169r-205r	II 156
Decisions of John of Tella	-	?	193v-201v	68v-72r	262r-267r	245r-250v	I 145-156
Responsa Canonica of Timothy I	89v-91v	102v-104r	106v-108v	37r-38v	183v-185r	-	I 140-143
Jacob of Edessa, Canons	18r-25r	?	191r-195v ⁴	?	?	275v-277v	I 269-272
Letter A to John the Stylite	-	-	-	-	?	-	I 2333-245
Letter B to John the Stylite	37v-44v	-	-	-	?	285r-291r	I 245-254
Letter to Addai	1r-18r 25r-33v	158v-159r	212r	-	273r-284v	259r-275v 277v-281v	I 258-269
Canon of Patr. John/ Dionysius	-	-	-	-	-	-	II 57-68
Cyriacus	-	-	-	-	(cf. fl. 285r)	-	II 6-17

Notes to Appendix

- 1 Mutilated at the beginning, this ms shows many lacunae: "man muss mit der Möglichkeit rechnen, dass ihre ursprüngliche Selbständigkeit von noch weitreichenderem Ausmass war", *Kanonessammlungen*, 454.
My thanks are due to Dr. H. Kaufhold for communicating me the correct numbering of the folios of this ms.
- 2 The contents of this ms can partly be known from *Kanonessammlungen*, 443 f. Selb (II, 90 and 93) remarks that Vööbus' indications of the folios are sometimes not correct. My indications of the folios are based on Selb II, 100 f., 106-109, 120-127 as well as on information given to me by H. Kaufhold.
The ms is mutilated at the beginning and the end. Hence, in its original state it may have contained even more works referred to in the Ethicon. With respect to the works of Jacob of Edessa, this ms gives a number of unspecified *Questions-and-Answers* as well as a series of *tuhmê* (Vööbus translates by "kanones"). It is not certain whether they contain the text of Jacob's canons found in other compilations.
- 3 This ms is mutilated at the beginning (14 fol. are lacking). and the end (1 fol. missing); throughout the whole ms there are many lacunae. Cf. *Kanonessammlungen* 447. For this ms Vööbus mentions 199 fol. Selb gives the number of 239 fol., which is more in agreement with Vööbus' mentioning 25 quires of ten fol. each. I follow the numeration of Selb.
Ming. Syr. 8 is a copy of this ms.
- 4 Numeration of Vööbus, *Kanonessammlungen*, p. 203. Selb II does not mention the canons. Cf. A. Mingana, (*Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts*, Vol. I, Cambridge 1933, col. 36) only mentions for Ming. syr. 8 the correspondence with Addai.
- 4 Mutilated at the beginning, many lacunae. Cf. *Kanonessammlungen* 455, Selb II, 101, A. Van Lantschoot, *Inventaire des manuscrits syriaques des fonds Vatican (490-631)*, Barberini Oriental et Neofyti, Studi e Testi 243, Città del Vaticano, 1965, 78.
For the canons of the Synods of Gangra and Laodicea (belonging to the Antiochian Corpus Canonum), see Kaufhold, *Griechisch-Syrische Väterliste* (see *supra* note 31), 12.
- 6 Cf. Zotenberg, *Catal.* 22. Fol. 90-102v contain extracts from Books I-VII of Clemens, among which the quotations in the Ethicon. Cf. *supra* p. 25.
- 7 For this compilation, see Wright-Cook, *Catal.* II, 600 ff. and *Kanonessammlungen*, 464 ff. According to Selb II, 100 f., 106-109, 120-127, virtually all the juridical works quoted in the Ethicon are also found in this collection; no further precisions are given.
According to the description of Wright-Cook this would only be true for a limited number of texts.
- 8 For the *Synodicon* I refer to the pagination of Vööbus' edition (Vol. I and II).

Hubert Kaufhold

Notizen über das Moseskloster bei Nabk und das Julianskloster bei Qaryatain in Syrien

A) Das Kloster des Mar Moses bei Nabk

I.

»Auf der Basis eines römischen Kastells in einer geschützten Schlucht am Ostrand der Berge von Nabk entstand auf einer Höhe von 1500 m ein christliches Kloster. Um 500 n. Chr. lebt hier ein ehemaliger afrikanischer Fürst, der nach seinem Übertritt zum Christentum unter dem Namen Mar Musa al-Habashi, also St. Moses der Abessinier, das Dasein eines Einsiedlers führt. Um ihn, und später um sein Grab schart sich eine Gemeinde, die es sich zur Aufgabe macht, die Pilger aus Europa auf ihrem Weg nach Jerusalem aufzunehmen. Nachdem das Kloster lange Zeit verlassen stand, wird es seit 1984 unter Federführung eines italienischen Jesuitenpaters wiederbelebt und restauriert. Große Teile der mittelalterlichen Fresken sind jedoch gerade in jüngster Vergangenheit Wind und Wetter zum Opfer gefallen.« So die örtliche Überlieferung und Hannes Frank in seinem 1989 erschienenen Reisehandbuch »Syrien. Schauplatz der Geschichte« (S. 185).

Das Kloster liegt am östlichen Abhang des Qalamūn-Bergrückens (*Ġabal aš-šarqī* »Östlicher Berg«), der nördlich von Damaskus in nordnordöstlicher Richtung vom Antilibanon abzweigt. Vom Kloster aus überblickt man die Ebene von Djerud (*Ġarūd*). Sie trennt den Qalamūn-Rücken von der parallel verlaufenden Palmyra-Kette, die man im Hintergrund sieht (vgl. Abb. 1).¹ Es ist von der Stadt an-Nabk (Nabk, Nebk, Nabak, Nebek)² aus zu erreichen, die etwa 80 km von Damaskus entfernt in der Nähe der Autobahn nach Aleppo liegt und teilweise

1 Vgl. E. Wirth, Syrien. Eine geographische Landeskunde, Darmstadt 1971, 52 (Karte nach S. 44). Die Bezeichnung des Bergzuges ist nicht einheitlich. Nach Diener, Libanon 344, soll er *Ġabal al-ġarbī* »Westlicher Berg« heißen. Moritz, Syrische Inschriften 126, schreibt: »Einen besonderen Namen führt dieser Gebirgsrücken nicht.« Auf der 1991 in Beirut (GEOprojects) erschienenen Karte »Syria« heißt er »Jebel Sharqiyet An-Nabk«.

2 Arab. *nabka* oder *nabaka* »Hügel«. Der Name kommt nach Moritz, Topographie der Palmyrene 18 von der Lage der Stadt »auf einer niedrigen flachen Felskuppe«.



Abb. 1: Moseskloster bei Nabk, von Westen gesehen

von Christen bewohnt wird. Man kann von dort in östlicher Richtung auf einer passablen Piste ungefähr 8 km in die Berge fahren. Der Weg ist unbeschildert und nicht leicht zu finden. Zum Schluß muß man etwa eine halbe Stunde zu Fuß in einem Tal zum Kloster hinabsteigen.³

Das Kloster gehörte der syrisch-orthodoxen Kirche, wurde im vorigen Jahrhundert verlassen und ist heute verfallen. Seit einigen Jahren restauriert der italienische Pater Paolo Dall'Oglio* mit einer Gruppe syrisch-orthodoxer und sy-

³ In der Skizze von Nau, *Corrections* 488 ist das Kloster (»Mt. Tenono«) zu Unrecht nordwestlich von Nabk eingezeichnet. Im »Atlas zur Kirchengeschichte«, Karte 38, wird es fälschlich unmittelbar bei Damaskus lokalisiert (aufgrund der entsprechenden Angabe von Nabe-von Schönberg, *West-syrische Kirche* 264, die sich auf S. 275 zu Unrecht auf Assemanis *Dissertatio* [149] beruft; dort steht nämlich richtig: »S. Moysis apud Nabach pagum ditonis Damascenae«). Das Moses- und das Julianskloster sind bereits in der Kiepertschen Karte »Syrien und Mesopotamien I«, die dem 2. Band von M. Frhr. von Oppenheim, *Vom Mittelmeer zum Persischen Golf* (Berlin 1900), beigegeben ist, zutreffend verzeichnet. In Karte B VIII 2 (»Das Christentum vom 8. bis zum 14. Jh.«) des »Tübinger Atlas des Vorderen Orients« (1993) ist das Moseskloster von der Lage her zwar richtig, aber als Bischofssitz und unter der Bezeichnung »Dair Mär Mūsā al-Ḥabaši« eingetragen; wir werden noch sehen, daß es in dem betreffenden Zeitraum weder Bischofssitz war noch Moses »den Äthiopier« als Patron hatte.

* Dem ich für eine ausgiebige Führung am 31. 3. 1994 nochmals (und durch diesen Aufsatz) herzlich danken möchte.

risch-katholischer Kleriker und Laien die Wohngebäude und die mit Fresken geschmückte Kirche, weil das Kloster wieder besiedelt werden soll.

Es wird 1956 (1966) im »Guide Bleu« (bzw. »Blauen Führer«) noch ganz kurz behandelt: »Gegen O[sten von Nabk] (1 St[unde] 30 zu Pferde; Saumpfad) das jetzt aufgegebene und verfallene *Kloster Mar Musa*. Alljährliche Wallfahrt zum Mosesfest (28. August). Malerische Lage; weiter Blick auf die ganze Djerud-Ebene.«⁴ Inzwischen ist es jedoch schon ein wenig zur Touristenattraktion geworden, wie die vielen Eintragungen im Gästebuch beweisen. Auch in der vom syrischen Ministerium für Tourismus herausgegebenen, gut brauchbaren Karte »Syrien. Damaskus und Region von Damaskus« (1991) ist das Kloster nicht nur eingezeichnet, sondern es wird im Begleittext neben Orten wie Šaidnāya, Maʿlūla, Yabrūd und Qāra unter die Sehenswürdigkeiten gezählt: »Das Kloster von St. Moise al Habachi, berühmt durch seine bewundernswerten Fresken und zahlreichen Beschriftungen.« (Gemeint sind die Inschriften.)

Die wissenschaftliche Literatur hat sich des Klosters dagegen bis vor kurzem kaum angenommen. Jules Leroy erwähnt es in seinem Werk »Moines et monastères du Proche-Orient« nur ganz beiläufig.⁵

Den ersten ausführlicheren Beitrag veröffentlichte 1927 der syrisch-katholische Patriarch Ephrem Rahmani mit einem arabischen Aufsatz nebst französischer Zusammenfassung (»Nebk et monastère de Mar Moussa l'Éthiopien«).⁶ Er berichtet über die Vita des Patrons, zitiert aus einigen Handschriften, in denen das Kloster erwähnt wird, sowie aus einem Buch mit Eintragungen über Stiftungen zu dessen Gunsten.

Sein späterer syrisch-orthodoxer Amtsbruder, Patriarch Afrām (Ephraem) Barsaum schreibt im Anhang seiner arabisch verfaßten Geschichte der syrischen Literatur (2. Auflage 1956): »Kloster des Moses des Äthiopiens im »Rauchenden« Berg, in einer Entfernung von anderthalb Stunden von der Stadt Nabk; errichtet zu Beginn des 6. Jh. und im Jahr 1556 restauriert; es wurde gegen Ende des 14. Jh. Bischofssitz und es gingen aus ihm zwei Patriarchen und zwanzig Bischöfe hervor; es war bis 1832 bewohnt, dann wurde es uns durch politischen Einfluß genommen und es ist unbewohnt.«⁷ Der jetzige syrisch-orthodoxe Patriarch Ignatios Zakkā ʿĪwāš veröffentlichte 1984 in der Zeitschrift des Patriarchats einen kurzen Beitrag über das Kloster, auf den noch einzugehen ist.

4 R. Boulanger, *Mittlerer Osten*, Paris 1966, 329 (deutsche Bearbeitung von: *Moyen Orient*, Paris 1956, 251). Im Baedeker »Palästina und Syrien. Handbuch für Reisende« (verfaßt von A. Socin), Leipzig 1875 (mehrere Auflagen bis zum Beginn des 19. Jh., auch in englischer und französischer Übersetzung) kommt das Moseskloster überhaupt nicht vor.

5 Paris 1958, 171.

6 Mit dem Kloster befaßt er sich auf den S. 326-332 (arabisch) bzw. 81f. (französisch).

7 *Histoire* 515; syrische Übersetzung: 644 (das darin genannte Datum 1559 für die Restaurierung ist wohl ein Versehen).

Joseph Nasrallah hielt sich 1940 im Kloster auf und widmete ihm einen kurzen Aufsatz, der mir jedoch nicht zugänglich war.⁸

In den Handschriftenkatalogen kommt das Kloster öfter vor.⁹ Es wird auch in der sonstigen Literatur gelegentlich kurz erwähnt.¹⁰ Jean-Maurice Fiey führt in seinem 1993 erschienenen »Oriens Christianus Novus« Bischöfe des Klosters auf (S. 247).

Das Gebiet des Qalamūn, lange ein Rückzugsraum für Minderheiten,¹¹ lag früher eher außerhalb der üblichen Fernstraßen. Pilger kamen allenfalls noch nach Šaidnāya mit seiner wundertätigen Marienikone. Ich glaube deshalb nicht, daß das Kloster jemals, wie Frank in seinem zitierten Reiseführer schreibt, eine Station für Pilger auf dem Weg nach Jerusalem war. Wenn man von Aleppo nach Damaskus reiste, bevorzugte man meist den Seeweg über Beirut oder über Tripolis und Baʿalbek. Man konnte aber auch von Homs über Baʿalbek, also westlich des Antilibanon, nach Damaskus gelangen und dabei den Qalamūn im Osten liegenlassen.¹² In seinem Aufsatz »Voyageur et pèlerins au Qalamoun« gibt Nasrallah einen Überblick über die orientalischen und europäischen Reiseberichte bis ins 18. Jh.,¹³ die Zahl der Reisenden hielt sich wohl in Grenzen, und über das Kloster erfährt man nichts. Im folgenden sei noch auf einige weitere Beschreibungen hingewiesen. Carsten Niebuhr nahm auf seiner ausgedehnten Orientreise 1766 den Weg von Damaskus nach Sidon, von dort mit dem Schiff bis Lattakia und weiter nach Aleppo; über Nabk weiß er nur: »Nabki, ein Dorf, wo die Luft außerordentlich heiß seyn soll.«¹⁴ Ulrich Jasper Seetzen reiste 1801 aus Aleppo kommend allerdings von Homs über Qāra direkt nach Damaskus und kam dabei auch durch Nabk. Dort besuchte er »das hiesige Kloster der nichtunirten Syrer, worin nur 3 Geistliche sind... Das Kloster war, wie alle Dorfhäuser, von einem Kalkmergelleimen. Man übersahe die Landstrasse, und

8 Le Couvent de Saint Moïse l'Éthiopien dans le Djébel Kalamūn (Syrie), in: *Étapes, revue de la France Libre au Levant*, 1943 (zitiert nach: J. Nasrallah, *Cheminement d'un chercheur de la littérature arabe chrétienne*, Leuven 1983, 10 Fußnote 6: »Un petit article ... avec illustrations«). Dodd, *Monastery* 67f., 131 (»1941, 3 pp. unnumbered«).

9 Im Zusammenhang mit den Pariser syrischen Kolophonen war Nau 1915 kurz darauf eingegangen (*Corrections*, insbesondere 520f.). Nasrallah, *Manuscripts melkites de Yabroud* 86, Fußnote 1, zählt eine Reihe von Handschriften auf, die im Moseskloster kopiert wurden.

10 So z. B. bei Nasrallah, *Qalamoun* 84 (mit zwei Photos des Klosters, pl. VIII 3 und 4); Hindo, *Personnes* 534; Saka, *Kanīsatī* 254 (14. Jh. bis 1832).

11 S. etwa A. Escher, *Der Qalamūn. Sozial- und wirtschaftsgeographische Skizze*, in: Arnold – Behnstedt, *Arabisch-Aramäische Sprachbeziehungen*, S. XIII–XLV.

12 Vgl. etwa A. Palmer, *The History of the Syrian Orthodox in Jerusalem*, in: *OrChr* 75 (1991) 16–43; hier 20–25. Über die verschiedenen möglichen Wege in diesem Gebiet unterrichtet A. Sprenger, *Die Post- und Reiserouten des Orients*, Leipzig 1864, 92–94.

13 *Voyageurs et pèlerins* 5–6.

14 Reisebeschreibung nach Arabien und andern umliegenden Ländern, 3. Band, Kopenhagen 1778, 98. Die Mitteilung ist nicht so banal, wie sie klingt, war Niebuhr doch naturwissenschaftlich interessiert. Andere Reisende rühmten das gute Wasser.

der Prior hatte zu dem Ende immer einen Fernseher neben sich. Von Inschriften wusste er nichts. Er versicherte, es gebe eine syrische Chronik vom heiligen Gregor, ein grosser starker Folioband. Andere gab er mir nicht an, ausgenommen die heiligen Schriften. Er präsentirte mir nichts.«¹⁵ Es muß sich um ein Kloster innerhalb des Ortes gehandelt haben, nicht um das Moseskloster in den Bergen östlich von Nabk, das Seetzen anschließend vielleicht auch erwähnt: »Ausser dem Kloster ist eine Kirche vorhanden, die aber etwas entfernt auf einem Berge liegt«. In den Quellen ist tatsächlich mehrfach von einem Kloster des Moses *im* Dorf Nabk die Rede.¹⁶ Das ist keine Ungenauigkeit der Schreiber. Offenbar gab es im Ort eine Dependence des eigentlichen Klosters, vielleicht eine städtische Residenz des Abtes und Bischofs, der später Nabk in seiner Titulatur führte. 1913 berichtet Adolf Dunkel, daß die Syrer in Nabk ein »Kloster des hl. Moses des Aethiopiens« hätten. Er fährt fort: »Auf einem Berge, wegen des schlechten Weges schwer zugänglich, liegt noch ein anderes Kloster der katholischen Syrer. Das ist das eigentliche Kloster des hl. Moses des Aethiopiens; hier soll sein Grab sein, hier sollen seine Mönche, deren Gebeine man noch zeigt, von den Arabern getötet worden sein.«¹⁷

In umgekehrter Richtung von Damaskus über Maʿlūla, Yabrūd, Nabk, Qāra und Hasyā nach Homs reiste 1815 Otto Friedrich von Richter.¹⁸ Ähnlich wie Niebuhr hielt dagegen 1852 Heinrich Petermann den Seeweg ein.¹⁹ Eduard Sachau ritt 1879 von Damaskus nach Palmyra. Hierbei kam er durch »die Ortschaft Nebk (auch Nébëk gesprochen)«. ²⁰ Vom Moseskloster haben aber anscheinend alle drei nichts erfahren.

15 Ulrich Jasper Seetzen's Reisen durch Syrien, Palästina..., hrsg. und commentiert von Fr. Kruse, 1. Band, Berlin 1854, 24. Mit der »Chronik« war sicher das Werk des Gregorios Barhebraeus gemeint. »Leimen« ist »Lehm«, und der »Fernseher« war natürlich ein Teleskop! Auf dem Bericht Seetzens beruhen die Angaben von C. Ritter, Die Erdkunde, 2. Auflage, Band 17/2, Berlin 1855, 1561.

16 Damaskus Orth. 1/11 (1475 A.D) und 5/40 (1533), Vat. Syr. 51 (Ordinationsliste, 1655): *dairō d-Mōr Mūšē da-b-Nabk (qrītō)* (»Kloster des Mōr Moses im [Dorf] Nabk«); Hs. mit Anaphoren in Homs (Dolabany, Catalogue III 327): *dairō d-qadišo Mōr Mūšē Kūšōyō da-b-qrītō d-Nabk* (»Kloster des hl. Mar Moses des Äthiopiens im Dorf Nabk«) (1764), Synaxar in Homs (1793; Dolabany, Catalogue III 329): *dābiṭ kursī Mār Mūsā bi'n-Nabk* (»Inhaber des Sitzes des Mar Moses in Nabk«); Scharfeh Syr. 5/43 (1792; Armala, Catalogue, Nachtrag S. 514): *kursyō ... d-Mōr Mūšē ḥa-qrītō Nabk* (»Bischofssitz des Mar Moses im Dorf Nabk«). In der Hs. Scharfeh Syr. 6/19 (1764 A.D.) scheint trotzdem das Kloster in den Bergen gemeint zu sein: *b-tūrō da-ṭnōnō ḥa-qrītō d-Nabk* »auf dem Berg ṭnōnō im Dorf Nabk«).

Die Kataloge der in diesem Aufsatz zitierten Handschriften lassen sich dem Register am Schluß entnehmen und werden hier und im folgenden nur ausnahmsweise angegeben.

17 Wanderungen 170. Auch Rahmani, Nebk et Mar Moussa 77 scheint vom Kloster im Ort zu sprechen: »Le Monastère de Mar Moussa s'élève sur le sommet du monticule, dominant la ville et la plaine.«

18 Wallfahrten im Morgenlande. Aus seinen Tagebüchern und Briefen dargestellt von J.P.G. Ewers, Berlin 1822, 191-204.

19 Reisen im Orient II 1-13.

20 Reise in Syrien und Mesopotamien 26.

In die Berge sind sicher nur sehr selten europäische Reisende vorgedrungen. Im September 1870 besuchten Dr. C. Carter Blake und der Orientalist und britische Konsul in Damaskus Captain Richard F. Burton das Kloster. Blake interessierte sich hauptsächlich für die dort gefundenen Totenschädel, Burton erwähnt Inschriften über der Eingangstür und im Hof.²¹ 1885 kam der Berliner Orientalist Bernhard Moritz zum Kloster und veröffentlichte später drei syrische Inschriften.²² Ich komme darauf zurück. Ein Jahr danach hielt sich der Wiener Geologe Carl Diener in den Bergen auf; er nennt das Moseskloster, von dem er wohl durch Moritz Kenntnis hatte.²³ Alois Musil, der den Orient wie kaum ein zweiter bereiste, war 1915 dort, ohne nähere Angaben zu machen.²⁴

Einen entscheidenden Fortschritt bei der Erforschung des Klosters brachte die Expedition einer Gruppe der Amerikanischen Universität Beirut im Februar und Mai 1982. Sie nahm die zahlreichen Fresken in der Klosterkirche auf und leitete erste Erhaltungsmaßnahmen ein. Bereits im selben Jahr lieferte Erica Cruikshank Dodd einen kurzen Bericht.²⁵ Über die Lage, die Architektur und das ikonographische Programm des Klosters berichtete sie dann ausführlich und mit ausgezeichneten Photos und Zeichnungen in ihrem 1992 erschienenen Aufsatz »The monastery of Mar Musa al-Habashi, near Nebek, Syria«; darin ging sie auch auf die Geschichte und die Inschriften ein. Was die kunstgeschichtliche Bewertung angeht, kommt sie zu folgendem Ergebnis: »This monument is unique in that it represents the only full program of medieval church decoration to have survived in greater Syria ... The present study of Mar Musa indicates, ... that in monumental art, as in the manuscripts, the Syrians had a respectable painterly tradition of their own which had thrived vigorously, unbroken since the Empire of Justinian.« (S. 61). In einem Anhang zu dem Aufsatz beschreibt John C. McCullough die syrischen und karschunischen Inschriften.²⁶ Die von Burton und Moritz vorgefundenen sind inzwischen leider verschwunden.²⁷ Neu sind dafür zahlreiche Beischriften auf den Fresken, die im vorigen Jahrhundert

21 Unexplored Syria II. Bezeichnenderweise steht der Bericht über das Kloster (S. 273-275) im Anhang »Anthropological collections from the Holy Land«; Blake: 276-281.

22 Syrische Inschriften 124.

23 Libanon 344f.

24 Palmyrena 223.

25 Notes on the Monastery of Mar Musa al-Habashi, near Nebek, Syria, in: Crusader Art in the Twelfth Century, edited by J. Folda, Oxford 1982, 167-178 nebst Abbildungen (S. 179-189). Die Ausführungen sind weitgehend in ihren ausführlichen Bericht übernommen.

26 Syriac Inscriptions. Die Publikation ist wohl nicht erschöpfend. Ich erinnere mich z. B. an eine kurze syrische Inschrift von Besuchern aus einem Dorf bei Mardin auf einem Fresko an der Südwand der Kirche.

27 Die wahrscheinlichste Erklärung ist, daß sie entfernt wurden, um sie zu verkaufen: als die Diebe bemerkt worden seien, sollen sie die Steine in einen Abfluß geworfen haben, wobei sie zerbrochen seien; s. Dodd, Monastery 125, Fußnote 8 des Kapitels »Inscriptions«.

wohl noch übertüncht waren.²⁸ Sie tragen zur Geschichte des Klosters allerdings nichts bei. In einem zweiten Anhang widmet sich Kassim Tweir den arabischen Inschriften, die datiert und von historischer Bedeutung sind.²⁹

II.

Moritz teilt in seiner Veröffentlichung über die Inschriften noch Folgendes mit: »Sein Dasein in dieser unwirthlichen Felswüste verdankt das Kloster einer Reliquie, der Hand des (auch in Dêr 'Aṭīje verehrten) Mūsâ il ḥabeschi, die jetzt in einem silbernen Futteral von dem Nebker (syrisch-katholischen) Bischof aufbewahrt wird;³⁰ nach diesem Heiligen ist das Kloster genannt.«

Wer aber ist eigentlich der Patron? »Moses der Äthiopier« (arabisch: Mūsâ al-Ḥabašī; syrisch: Mūšē Kūšōyō) ist gut bekannt. Geboren etwa 320 in Äthiopien, war er nach der *Historia Lausiaca* »Sklave eines Staatsbeamten, doch jagte sein Herr ihn fort, weil er von störrigem Wesen und ein Räuber war; man erzählte sogar Mordtaten, die er auf dem Gewissen hatte ... Wenigstens ging das Gerücht, er sei sogar Hauptmann einer ganzen Räuberbande gewesen.«³¹ (Deshalb auch sein Name Moses »der Räuber«). Schließlich bekehrte er sich und ließ sich als Mönch in der Sketischen Wüste in Ägypten nieder. Etwa 395 wurde er dort bei einem Überfall ermordet. Seine Vita liegt auch in syrischer und arabischer Sprache vor.³²

28 Rahmani, Nebk et Mar Moussa 81 spricht 1927 schon davon, daß die Wände der Kirche »sont couverts d'inscriptions syriaques et stranguélo«.

29 Arabic Inscriptions. Einige Lesungen und Übersetzungen lassen sich verbessern. Ich gehe an den betreffenden Stellen darauf ein.

30 Die Reliquie befand sich also – entgegen der Annahme von Dodd, *Monastery* 67f. – 1885 schon nicht mehr im Kloster, wo sie Burton 1870 wohl noch sah (er spricht nur von einem »Daumen« (»thumb in a silver box«, *Unexplored Syria* II 274). Nach Ignatius Zakkā 'Iwās, *Dair Mār Mūsā* 96, habe sich der Finger bis 1870 im Kloster befunden und sei dann an einen unbekanntem Ort gekommen. Im Herbst 1877 sah Cl. Huart in Nabk in der Kirche des »convent grec catholique« »une relique de Mār-Tōma El-Habachi (saint Thomas l'Abbyssin) enchâssée dans une main en argent« (*Notes prises pendant un voyage en Syrie*, in: *Journal Asiatique*, 7. Série, tome 12 [1878] 478-498; hier: 494.) Er irrte nicht nur über die Konfession, sondern auch über den Namen des Heiligen.

31 Des Palladius von Helenopolis *Leben der heiligen Väter*, übersetzt von St. Krottenthaler, Kempten 1912 (= *Bibliothek der Kirchenväter*, 5) 359.

32 Zu Moses dem Äthiopier allgemein: E. Hammerschmidt, in: *LThK* VII 654 (mit weiterer Literatur). Zu seiner syrischen Vita: Baumstark 266, Fußnote 9; BHO 778, 856 (jeweils mit Literatur). Ausgabe: P. Bedjan, *Acta Martyrum et Sanctorum*, Band 7, Paris 1897, 219-224. Weitere Hss.: Berlin, Or. quart. 1051; Ming. Syr. 85 (H), 593 (H) und die bei Dolabany, *Catalogue* III 260-263 beschriebene Sammelhandschrift. Die verschiedenen arabischen Versionen der Vita sind noch nicht herausgegeben, s. Graf I 511. In der umfangreichen Sammlung von Heiligenviten der Hs. Jerusalem Markuskloster 199 (Dolabany, *Catalogue* I 397-405; G. Graf, in: *OrChr* 11 [1913] 311-327, als Nr. 38*) ist Moses der Äthiopier nicht enthalten.

Dieser in Ägypten lebende Mönch kann aber nicht derjenige sein, der in den letzten Jahrhunderten im Moseskloster verehrt wurde. Petermann erfuhr 1852 von den Einheimischen, daß die syrisch-katholische Kirche in Damaskus »von dem Apostel Paulus erbaut, und von dem heiligen Moses, dem Abyssinier, welcher Einer der ersten Mönche in Syrien gewesen und hier den Märtyrertod gestorben sein soll (?), restauriert worden« sei.³³ Von einem Mönch der Skete ist also keine Rede. Dazu paßt, was Nasrallah (ohne Quellenangabe) schreibt: »C'est de là [= gemeint ist das Jakobskloster bei Qāra] que partit Moïse l'Éthiopien pour fonder son monastère à l'Est de Nébeck, près de la Grande Montagne, ou de la Montagne qui Fume.«³⁴ Nasrallah, gebürtig aus Nabk, gibt damit wohl die örtliche Tradition wieder, wie sie mir auch P. Dall'Oglio erzählte. Sie liegt ebenfalls der Darstellung »Dair Mār Mūsā al-Ḥabašī« des jetzigen syrisch-orthodoxen Patriarchen Ignatios Zakkā 'Iwāṣ zugrunde: Moses, den er ausdrücklich von Moses »dem Räuber«³⁵ unterscheidet, habe Ende des 6./Anfang des 7. Jh. gelebt, stamme vom äthiopischen König ab, sei als Mönch nach Syrien gekommen und habe sich in dem Kloster in der Nähe von Nabk niedergelassen, das Anfang des 6. Jh. entstanden und später nach ihm benannt worden sei; unter Kaiser Herakleios habe er das Martyrium erlitten, weil er die Lehre von Chalcedon nicht habe annehmen wollen; der Kaiser sei nach dem Feldzug gegen die Perser in das Kloster gekommen und habe eine Anzahl Mönche getötet, darunter Moses den Äthiopier. Ähnliches hörte schon Burton von seinen Gewährsleuten: »Mār Mūsā el Habashi (St. Moses the Abyssinian) was a hermit from the land of ›Prester John,‹ who lived upon this mountain, and who died here in the odour of sanctity. The first monastery ... was built, according to priestly tradition, over his remains by the Emperor Heraclius, A. D. 610 to 641, and it has, they say, been four times destroyed by sectarian hatred.«³⁶

Die Angelegenheit ist aber noch komplizierter. In den älteren Quellen fehlt nämlich beim Patron des Klosters der Zusatz »der Äthiopier«. Aus einer der arabischen Inschriften ergibt sich darüber hinaus, daß jedenfalls im 11. Jh. der alttestamentliche Moses, der im Orient üblicherweise den Beinamen »der Prophet« trägt, als Patron angesehen wurde. In der Bauinschrift aus dem Jahre 450 der Hiḡra (1058/59 A. D.) heißt es nämlich, daß die Kirche gebaut wurde »mit der Hilfe Gottes ... und des heiligen Mar Moses des Propheten«.³⁷ Es ist zu vermuten, daß hier als Beistand der Patron der Kirche und des Klosters genannt ist. Davon geht

33 Reisen im Orient I 126.

34 Qalamoun 86.

35 Über diesen handelt der unmittelbar voraufgehende Aufsatz des Patriarchen: al-Qiddīs Mūsā al-Ḥabašī, in: al-Maḡalla al-baṭriyarkīya [The Patriarchal Journal of the Syrian Orthodox Patriarchate], vol. 22, No. 32, Februar 1984, 83-95

36 Unexplored Syria II 274.

37 Tweir, Arabic Inscriptions 136 (Nr. 1).

auch Erica Dodd aus, die dies noch durch das ikonographische Programm der zweiten Ausmalung (Ende des 12. Jh.) untermauert: »At this time, the church was still dedicated to the Prophet Moses, since Moses is the focus of the top layer of paintings. A new program was then devised for the church with Moses as its center.«³⁸ Diese Annahme wird ferner bestätigt durch eine Notiz aus dem Jahre 1625 in der Handschrift Oxford Syr. 175, in der ein Bischof Dioskoros des Klosters Mar Moses »des Propheten« erwähnt wird. Zu dieser Zeit galt zwar schon allgemein Moses der Äthiopier als Patron, doch wird sich in der Notiz noch eine Erinnerung an die ältere Zeit ausgewirkt haben.

1487 A.D. wird in einer Handschrift (in Qillit) zum ersten Mal ein anderer Patron genannt: Moses aus Nabk (*an-Nabaki*), »die Krone der Märtyrer«. Wegen der Ortsangabe muß ein syrischer Heiliger gemeint sein. Ab 1563 erscheint in den Quellen dann regelmäßig Moses »der Äthiopier«. Die offensichtliche Änderung des Patroziniums könnte mit den Beziehungen zwischen dem Kloster bei Nabk und dem Libanon zusammenhängen. Darauf gehe ich unten noch ein.

Rahmani dagegen beschreibt in seinem Aufsatz über das Moseskloster den Mönch der Skete. Ob der gelehrte Patriarch einfach vom Namen des Klosters her auf den bekannten Moses den Äthiopier gekommen ist oder ob man später (seit der Übernahme des Klosters durch die Unierten im letzten Jahrhundert?) tatsächlich den ägyptischen und nicht einen einheimischen Heiligen verehrte, läßt sich schwer sagen.

Wir müssen also drei Personen unterscheiden: den alttestamentlichen Moses »den Propheten«, einen in Syrien lebenden Heiligen namens Moses und den bekannten Moses »den Äthiopier«.

Der »syrische« Moses soll – wie wir gesehen haben – aus Äthiopien gestammt haben, Mönch im Jakobskloster bei Qāra gewesen sein, dann im Kloster bei Nabk gelebt haben und als Märtyrer gestorben sein.

In den syrischen Kalendarien findet sich am häufigsten »Moses der Schwarze« (*Mūšē Ukōmō*), dessen Fest am 18. Juni begangen wird.³⁹ Der Beiname deutet auf afrikanische, also äthiopische Herkunft. Ebenso kommt er auch in den koptischen und äthiopischen Synaxaren vor.⁴⁰ Die Hs. Paris Syr. 146, 1645 A.D. in

38 Monastery 112 a. Im Hinblick auf die älteren Quellen schreibt sie: »It is significant that none of these documents mentions anything about Mar Musa al-Habashi.« (S. 63 a).

39 Nau, Martirologe VII 96⁵, VIII 109⁹, X 111³. Ebenso auch ein Synaxar im Markuskloster in Jerusalem (Handschrift von 1729 A.D.): al-ab Mūsā al-aswad »Der Vater Moses der Schwarze« (Dolabany, Catalogue I 64).

40 R. Basset, Le synaxaire arabe jacobite (rédaction copte), V, Paris 1924 (= PO 37,3 = Nr. 84) 591-594; I. Forget, Synaxarium Alexandrinum, II, Löwen 1912 (= CSCO 67) 185-187 (Text) und 1926 (= CSCO 90) 183-185 (Übersetzung); I. Guidi – S. Grébaud, Le synaxaire éthiopiens, I, Paris 1905 (= PO 1,5 = Nr. 5) 665-670. Im armenischen Synaxar wird weder am 18. Juni noch am 28. August Moses' des Äthiopiens gedacht, s. G. Bayan, Le Synaxaire arménien de Ter Israël. I., Paris 1905 (= PO 5,3 = Nr. 23), 451 ff. und XI., Paris 1930 (= PO 21, 5 = Nr. 105) 588 ff.

Aleppo geschrieben, enthält ein Kalendarium, das für den 18. Juni die gleiche Angabe hat, darüber hinaus am 28. August aber noch einen »Martyrer Moses« (*Mōr Mūšē sōbdō*) kennt.⁴¹ Der 28. August ist in der lateinischen und in den orthodoxen Kirchen jedoch gerade das Fest des Äthiopiens. Der Heilige kommt also in dem Pariser Menologion doppelt vor,⁴² was auf westlichen Einfluß zurückgehen wird. Am 28. August vermerkt der syrische Heiligenkalender, der *Ṣḥībō bar Ḥairūn* (14. Jh.)⁴³ zugeschrieben wird und bei dem Peeters u. a. die Benutzung melkitischer Quellen feststellte, ebenfalls: »Moses der Äthiopier (*Kūšōyō*), der die Toten beraubte (*mašlah*)«; für den 18. Juni ist darin kein Moses eingetragen.⁴⁴ Ein *syrischer* hl. Moses kommt nirgends vor. Möglicherweise hat es ihn gar nicht gegeben. Da er nicht der ursprüngliche Patron war, ist er und seine Legende wohl eine spätere Fiktion.⁴⁵

Moses der Äthiopier wird auch im Libanon verehrt, sein Fest gleichfalls am 28. August gefeiert. Nach der örtlichen Überlieferung soll er in einem kleinen Kloster im Tal von Bisrī gelebt haben.⁴⁶ Vielleicht hat man dort und ebenso in Syrien im Gebiet von Nabk einem dortigen Mönch und Martyrer Züge seines ägyptischen Namensvetters, insbesondere dessen Beinamen, zugelegt. Es ist aber auch umgekehrt möglich, daß man den Moses der Skete in beiden Fällen zu einem einheimischen Heiligen gemacht hat. Das Mosesfest am 28. August, von dem der »Blaue Führer« und auch Dodd⁴⁷ berichten, dürfte jedenfalls kaum vor dem 15. Jh. begangen worden sein.

41 Nau, *Martirologe* VI 81¹, 85¹. In der Hs. Vat. Syr. 69, die 1547 ebenfalls in Aleppo geschrieben wurde und dasselbe Kalendarium enthält, fehlt der »Martyrer Moses« noch, s. Nau VI 85¹; St. E. Assemani, *Bibliothecae Apostolicae Vaticanae codicum manuscriptorum catalogus*, Band 2, Rom 1758, 414 und 416.

42 Daß es wirklich derselbe ist, ergibt sich auch daraus, daß der Heilige des 28. Augusts im syrisch-melkitischen Menaion ebenfalls *Mūšē Ukōmō* heißt (z. B. Paris Syr. 142, s. Zotenberg, *Catalogues* 102).

43 Baumstark 254, Fußnote 2; H. Kaufhold, Zwei syrische Schriftsteller des 14. Jh., in: M. Tamcke u. a. (Hrsg.), *Syrisches Christentum weltweit*. Festschrift für W. Hage, Münster 1995, 108-118.

44 P. Peeters, *Le Martyrologe de Rabban Sliba*, in: *AnBoll* 27 (1908) 129-200; hier: 131-135, 192f. Ein *Fanqītō* aus dem Jahre 1760 im Jerusalemer Markuskloster kennt ebenfalls einen Moses »den Äthiopier« (*kūšōyō*), s. Dolabany, *Catalogue* I 33 (Nr. 25). Reliquien Moses' des Äthiopiens befinden sich im Syrerklöster in Ägypten, vgl. O. Meinardus, *The Museum of the Dair as-Surīān*, in: *BSAC* 17 (1964) 230.

45 Ein solcher syrischer Mönch ist weder bei St. Schiewitz, *Das morgenländische Mönchtum*, Band 3, Mainz 1938, noch bei I. Pena – P. Castellano – R. Fernandez, *Les reclus syriens*, Jerusalem 1980, oder *Les cénobites syriens*, Jerusalem 1983, nachweisbar. Für die betreffende Gegend sind aus der frühen Zeit keine Mönche bekannt. Ende des 6. Jh. gibt es im Gebiet von Damaskus aber zahlreiche Klöster, vgl. die Liste mit Unterschriften von Äbten in der Hs. Brit. Libr. 14,602 (*Wright Catalogue* I Nr. 754; abgedruckt im Katalog auf S. 709-714) und die Identifizierungen von Nöldeke, *Topographie und Geschichte* 419-444.

46 J. M. Fiey, *De quelques saints vénérés au Liban*, in: *POC* 28 (1978) 18-43; hier 35. Der von J. M. Sauguet herausgegebene maronitische Kalender bricht leider mit dem 26. August ab: *Le Calendrier Maronite du manuscrit Vatican Syriaque* 313, in: *OCP* 33 (1967) 221-293, hier: 279.

47 *Monastery* 68a.



Abb. 2: Moses der Äthiopier, Fresko in der Sergios-Kirche in Şadad

Im Ṭūr ʿAbdīn, südöstlich von Ḥāḥ, hat es ebenfalls ein Kloster gegeben, das Moses dem Äthiopier geweiht war und *Dairō d-Ukōmō* («Kloster des Schwarzen») genannt wurde. Isaac Armaleh hat noch seine Ruinen gesehen.⁴⁸ Näheres darüber ist nicht bekannt.

In der Sergios-Kirche in Ṣadad (Syrien) findet sich ein Fresko des Mar Moses »des Äthiopiens«, das wohl aus dem 18. Jh. stammt und sicher den zu dieser Zeit verehrten Patron des Klosters darstellen soll (Abb. 2). Littmann erfuhr dazu, »dies sei ein König der Abessinier«.⁴⁹ Es handelt sich um einen Reiterheiligen, der einen Drachen bekämpft. Er gleicht dem hl. Georg in der ostsyrischen Handschrift Borg. syr. 169 aus dem 16. Jh. (fol. 86^r).⁵⁰ Das Motiv beruht wohl – mangels ikonographischer Vorlage – darauf, daß Moses als Königssohn angesehen wurde.⁵¹ Übrigens wurde sogar der hl. Julianos von Emesa, ein Arzt, auf einer Ikone in Homs zu Pferde dargestellt.⁵²

Der Heilige wird auch in einem bisher unveröffentlichten Gedicht des ʿĪsā al-Ḥazār (2. Hälfte des 16. Jh.) »zum Lob des hl. Moses des Aethiopiens, Patrons des (jakobitischen) Klosters in an-Nabk« gerühmt.⁵³

III.

Aufgrund der spärlichen Quellen ist es nicht möglich, eine Geschichte des Mosesklosters zu schreiben. Erica Dodd stellte mit Recht fest: »For a monastery of this size, the documentation is surprisingly scant.«⁵⁴ Allerdings läßt sich doch

48 Siyāḥa 747.

49 Littmann, Gemälde 289 schreibt weiter: »Einige abessinische Könige gelten als Heilige, aber unter ihnen ist kein Moses. Es ist also hier wohl der »schwarze Moses« (*Moyses Aethiops*) gemeint, der aus einem berühmten Räuber zu einem berühmten Anachoreten wurde.« Ohne wesentliche Ergänzungen wiederholt bei Littmann, *Syriac Inscriptions* 57f. Vgl. auch Johann Georg, Herzog zu Sachsen, *Sadad* 235, der die Fresken beschreibt, das Bild Moses' des Äthiopiens aber nicht erwähnt. Dodd, *Monastery* 125 a, n. 29, schreibt, daß nach Barsaum die Gemälde im 18. Jh. entstanden seien (sie meint Barsaum, *Abrašiyāt* VI 139).

50 Vgl. Leroy, *Manuscrits syriaques à peintures* 404-408 und die Abbildung im Album S. 146.

51 Auf dem alten »Bilderzyklus in der Gräberhöhle der St. Euthymios-Laura ... in der Wüste Juda« (so der Titel des Aufsatzes von A. E. Mader in: *OrChr* 34 [1937] 27-58) wird der Heilige (wenn es wirklich Moses der Äthiopier ist) stehend dargestellt. Dodd, *Monastery* 62b: »I know no representation of this saint before the 14th century.« (Mit Verweis auf E. Kirschbaum. *Lexikon der christlichen Ikonographie*, Rom u. a. 1973, 23). Unter den Reiterheiligen auf den Fresken in der Klosterkirche (s. Dodd, *Monastery* 84 a-89 a) erscheint Moses der Äthiopier (der ohnehin erst später zum Patron aufstieg) nicht.

52 S. Johann Georg Herzog zu Sachsen, *Tagebuchblätter aus Nordsyrien* 3. Der Verfasser sagt weiter: »Es wäre mir interessant zu erforschen, wie er zum Reiter geworden ist. Denn er ist als Soldat dargestellt und war es nicht. Der Pater [sein dortiger Führer, ein Franzose] meinte, die Syrer setzten alle Heiligen auf die Pferde, da sie ein Reitervolk seien.« Vgl. auch V. Căndea, *Une œuvre d'art melkite: L'icône de Saint-Elia de Homs*, in: *Syria* 49 (1972) 219-238.

53 Graf IV 19. Zum Verfasser vgl. auch Nasrallah, *Voyageurs et pèlerins* 27.

54 *Monastery* 62b.

mehr sagen, als sie in ihrem Abschnitt »History of the monastery« (S. 62-65) ausgeführt hat. Im Folgenden sollen deshalb die Nachrichten, die wir über das Kloster haben, in zeitlicher Reihenfolge zusammengestellt werden.

Zum ersten Mal wird das Kloster auf einem Blatt (fol. 1) in der Hs. Brit. Libr. Add. 14,559 (= Wright Nr. 585)⁵⁵, die aus dem Ende des 6. Jh.s stammt, erwähnt. Das Blatt gehört aber ursprünglich vielleicht zu einer anderen Handschrift, so daß es zeitlich noch weniger genau einzuordnen ist. Es enthält folgenden Vermerk, der auf der Rückseite des Blattes ähnlich wiederholt wird:

(,ܘܢܝܢܐ ܕܘܢܝܢܐ: Rückseite), ܘܢܝܢܐ ܕܘܢܝܢܐ ܕܘܢܝܢܐ ܕܘܢܝܢܐ ܕܘܢܝܢܐ ܕܘܢܝܢܐ
: Rs.) ܘܢܝܢܐ ܕܘܢܝܢܐ ܕܘܢܝܢܐ ܕܘܢܝܢܐ ܕܘܢܝܢܐ ܕܘܢܝܢܐ
(ܘܢܝܢܐ : Rs.) ܘܢܝܢܐ ܕܘܢܝܢܐ (ܘܢܝܢܐ : Rs.) ܘܢܝܢܐ ܕܘܢܝܢܐ
.(= Abschrift von Wright). ... (ܘܢܝܢܐ ܕܘܢܝܢܐ : Rs.) ܘܢܝܢܐ ܕܘܢܝܢܐ

»Dieses Buch gehört dem Kloster des Mar Mose, das auf dem Berg liegt, der »Großes Haupt« genannt wird ... des Dorfes ... [= Ortsname], im Gebiet der Stadt (Rückseite: Metropole) Damaskus (usw.)«.

Die beiden vorstehend nicht übersetzten (»...«) Wörter sind unklar. Die Nähe zu Damaskus legt nahe, daß es sich bei dem Namen des Dorfes, der auf der Vorder- und Rückseite unterschiedlich geschrieben ist (*Np̄tā* bzw. *Npkā*), um Nabk (*Nab[a]kā*, ܢܒܟܐ) handelt, in dessen Nähe unser Moseskloster tatsächlich liegt.⁵⁶

Das Wort *mnhyb* bzw. auf der Rückseite *mnyb* deutet Wright als Form von *madnḥā* »Osten« (»east of«), allerdings mit Fragezeichen. Rahmani emendiert stillschweigend in diesem Sinn.⁵⁷ Das Kloster liegt ja in der Tat östlich von Nabk. Zunächst ist aber auffällig, daß das geläufige syrische Wort für »Osten« fälschlich ohne das *d* geschrieben sein soll, und das gleich zweimal. Außerdem würde man die Präposition *b* (*b-madnāḥai*) oder eine andere Konstruktion erwarten. Das rätselhafte Wort erinnert auch an die arabische Bezeichnung des Berges: *Ġabal al-mudāḥḥan* (karšūnī: ܓܒܠ ܕܘܢܝܢܐ) »Rauchender Berg«, mit dem die spätere syrische Bezeichnung für den Berg (*Tnōnō* »Rauch«) übereinstimmt.⁵⁸ Hier wäre allerdings ebenfalls das *d* ausgefallen.

55 Wright, Catalogue II 468.

56 So schon Moritz, Syrische Inschriften 126, Fußnote 1, und Musil, Palmyrene 233, Fußnote 70. Daß der Name etwas mit dem sonst unbekanntem Kloster »von *Ntp̄ā d-Zgl*« bei Palmyra zu tun hat (so Dodd, Monastery 62f.), glaube ich nicht. Das Kloster bei Palmyra wird in der Handschrift klar unterschieden von unserem Ort »in der Provinz Damaskus«. Mit dem Kloster *Nātp̄ā* der 1319 geschriebenen Hs. British Library 12,173 (Wright, Catalogue III 1072, Nr. 923) ist sicher das bekannte Kloster bei Mardin gemeint (vgl. Barsaum, Histoire 513; Fiey, Oriens Christianus Novus 248), gehört also entgegen Dodd 63 a nicht in unseren Zusammenhang.

57 Nebk et Mar Moussa 329. Fußnote.

58 Diener, Libanon 345 gibt folgende Erklärung: »so genannt nach einer Fumarole, die an seinem östlichen Gehänge zeitweise Exhalationen von Wasserdampf ausstößt ... Am 30. April 1885 besuchte ich selbst jene Stelle, die mir von einheimischen Hirten als Dschebel el-mudachchan be-

In dem Vermerk der Londoner Handschrift lesen wir, daß der damalige Abt des Klosters, Georg, gleichzeitig Bischof von Tadmor (Palmyra) war. Das spricht nicht gegen die Identifizierung mit dem heutigen Moseskloster. Die Entfernung ist zwar beträchtlich, knapp 150 km in der Luftlinie, doch erstreckt sich zwischen den beiden Orten weithin nur Wüste, und das Kloster liegt immerhin an der alten Straße, die von Palmyra über Qaryatain durch die Ebene von Djerud nach Damaskus führt.⁵⁹ Von den Bischöfen Palmyras kennen wir nur sehr wenige. Der letzte überlieferte, Jakob, wurde zwischen 818 und 845 geweiht.⁶⁰ Unser Georg ist sonst nicht belegt. Die Bedeutung Palmyras war nach dem 3. Jh. stark gesunken. Es kann deshalb sein, daß der nominelle syrische Bischof der Stadt entfernt in einem Kloster lebte.

Wir dürfen deshalb mit einiger Wahrscheinlichkeit annehmen, daß es sich bei dem in der Handschrift der British Library genannten Moseskloster um das Kloster bei Nabk handelt.⁶¹ Fraglich ist nur das Datum der ersten Bezeugung, weil das betreffende Blatt nicht sicher dem Ende des 6. Jh. zugeordnet werden kann. Viel später ist es allerdings auch nicht zu datieren.

Die Handschrift befand sich, bevor sie nach London kam, im Syrer Kloster in Ägypten. Neben vielen anderen hatte sie dessen Abt Moses von Nisibis um 930 A.D. auf einer Reise durch Syrien und Mesopotamien erworben.⁶² Die Annahme Nasrallahs, der Abt habe das Moseskloster besucht und die Handschrift von dort mitgebracht,⁶³ geht zu weit. Aus dem Besitzvermerk des 6. Jh. läßt sich nicht herleiten, daß sich die Handschrift noch zu Beginn des 10. Jh. dort befand.

IV.

Unsicher ist die Beurteilung bei zwei Eintragungen in den Ordinationslisten im Anhang zur Chronik Michaels des Syrers. Die von Patriarch Dionysios von Telmahre (818-845) und seinem Nachfolger Johannes (846-873) geweihten Bischöfe Thomas von Hēlbōn und David von Arsamosata waren vorher Mönche in einem Moseskloster.⁶⁴ Mit Hēlbōn ist wahrscheinlich das etwa 25 km nord-

zeichnet wurde. Sie befindet sich in einer Meereshöhe von 1683 m am NO.-Abhang des Rückens und zeigt mehrere tiefe Felsspalten im Kalkstein, aus welchen zu Zeiten Wasserdampf in geringer Menge exhalirt wird.«

59 In der Antike führte die Straße von Damaskus nach Palmyra aber wohl nicht durch das Tal, sondern westlicher über Qasṭal, Nabk und Dair 'Aṭṭiya; so Moritz, Topographie der Palmyrene 18.

60 Fiey, Oriens Christianus Novus 251 (mit weiterer Literatur).

61 So auch Moritz, Syrische Inschriften 126, Fußnote 1 (mit Fragezeichen); Rahmani, Nébek et Mar Moussa 329 bzw. 81; Nasrallah, Qalamoun 84 und offensichtlich auch Barsaum, Histoire 515.

62 Wright, Catalogue III S. IV.

63 Voyageurs et pèlerins au Qalamoun 16.

64 Chabot, Chronique III 454 (Nr. 43) und 456 (Nr. 13).

westlich von Damaskus gelegene Ḥalbūn im Antilibanon gemeint.⁶⁵ Für diese Identifizierung spricht der Kolophon der Hs. Brit. Libr. 12,148 aus dem Jahre 1007, in dem die Metropoliten von Jerusalem, Tiberias und Damaskus sowie »Mar Jakob, Bischof von Ḥalbōn« genannt werden;⁶⁶ diese Aufzählung legt nahe, daß Ḥalbōn im selben Gebiet liegt. Man fragt sich allerdings, weshalb es so nah bei Damaskus und noch dazu in einem kleinen Ort, der nur durch seinen Wein berühmt war (s. Ezechiel 27, 18), einen Bischof gegeben hat.⁶⁷ Zieht man die Bischofslisten im Anhang zu Michaels Chronik heran, ergibt sich die Antwort: man findet dort nämlich einen vom Patriarchen Athanasios (986-1004?) geweihten Bischof Jakob von Ba'albek.⁶⁸ Er ist vermutlich mit Jakob von Ḥalbōn identisch. Da zwischen 1031 und 1046 die letzte Weihe eines westsyrischen Bischofs für Ba'albek und zwischen 1058 und 1063 noch eine für Ḥalbōn stattfand,⁶⁹ kann man annehmen, daß die Zahl der Gläubigen in dem Gebiet nicht (mehr) groß war (s. unten). Wahrscheinlich residierte der Bischof von Ba'albek deshalb – wie in vielen anderen Fällen in der westsyrischen Kirche – in einem Kloster, und zwar in Ḥalbōn⁷⁰, von wo aus Ba'albek auf einem Weg durch den Antilibanon zu erreichen ist. Die Quellen geben öfter den tatsächlichen Sitz eines Bischofs, nicht immer die offizielle Bezeichnung des Bistums an. Bei dieser Sachlage ist es irreführend, wenn im »Atlas zur Kirchengeschichte« und auf der erwähnten Karte des »Tübinger Atlas des Vorderen Orients« Ba'albek und Ḥalbōn nebeneinander als Bistümer erscheinen.⁷¹ Als Bischof für Ḥalbōn, oder besser: für Ba'albek könnte ohne weiteres ein Mönch aus unserem in der Nähe gelegenen Moseskloster in Betracht gekommen sein.⁷²

V.

Die erste sichere Nachricht über das Kloster stellt eine Bauinschrift des Jahres 450 der Ḥiġra, d. h. 1058/59 A. D. dar, wenn die Lesung von Kassim Tweir rich-

65 So Honigmann, *Couvent de Barṣauma* 130; danach: G. Fedalto, *Hierarchia Ecclesiastica Orientalis*, Padua 1988, II 703 (66.7.17).

66 Wright, *Catalogue I* 265 b (Nr. 321).

67 Wohl deshalb zweifelnd Fiey, *Oriens Christianus Novus* 210.

68 Chabot, *Chronique III* 468 Nr. 31.

69 Ebenda 471 Nr. 9 und 473 Nr. 12.

70 In Ḥalbōn ist nach Honigmann, *Couvent de Barṣauma* 130, Fußnote 3, schon 568 ein Kloster bezeugt. Vgl. auch Nöldeke, *Zur Topographie* 435f.; Petermann, *Reisen im Orient I* 310.

71 S. oben Fußnote 1. Der Oberhirte von Ba'albek/Ḥalbōn war als Suffragan von Damaskus nur Bischof, nicht Metropolit. Patriarch Athanasios Ḥōyē (1058-1063) weihte für Ḥalbōn einen Metropolit; die alte Metropolitanverfassung der »Notitia Antiochena« war also schon nicht mehr maßgebend. Die Unterscheidung hat damit auch in den Atlanten ihren Sinn verloren.

72 Davon geht offenbar Nabe-von Schönberg in der oben (Fußnote 3) zitierten Stelle aus.

tig ist.⁷³ In der Kirche links neben einem Fenster oberhalb der Apsis erstreckt sich eine große arabische Inschrift über zwei nebeneinanderliegende Steine. Danach wurde die Kirche »durch die Hilfe Gottes [...] und des heiligen Mar Moses des Propheten gebaut. Mit ihrer Errichtung war beauftragt Mūsā und seine Brüder, die Söhne des Abu'l-Asad...«. Am Schluß findet sich die Datierung. Sie wird durch eine weitere arabische Inschrift rechts vom Fenster gestützt, die das gleiche Datum enthalten soll, allerdings kaum zu lesen ist.⁷⁴

In einer weiteren, ebenfalls rechts von dem Fenster angebrachten arabischen Inschrift wird der Baumeister Mazlūm (?) ibn Tūmā an-Nabakī, also aus Nabk, genannt.⁷⁵ Wenn ich recht sehe, umfaßt die Inschrift nicht vier (so Tweir), sondern fünf Zeilen. Bei der letzten Zeile ist nur am Ende Schrift zu erkennen. Wahrscheinlich stand hier die Datierung. Der Schriftrest am Schluß könnte »Amen« sein.

Diese Inschriften stehen auf der ersten Putzschicht. Die Kirche wurde später erneut mit Fresken versehen. Auf der zweiten Schicht, die nur teilweise abgefallen ist und vielleicht noch weitere Inschriften verbirgt, ist ebenfalls eine arabische Inschrift angebracht. Das Datum in der ersten Zeile ist wieder schwer lesbar und von Tweir teilweise ergänzt.⁷⁶ Ich kann davon auf dem Photo nur den Schluß [*ham*]*sa*(?)*mia w-arba'a* »... fünf(?)hundertundvier« erkennen. Tweir ergänzt zu 1504 A. G., d.h. 1192/93 A. D. Diese Jahresangabe deckt sich nach Dodd mit dem Stil der Fresken.⁷⁷ Genannt ist »der Priestermonch (*ar-rabbān*) Sarkis, Sohn des Priesters (*al-qass*) 'Alī, des Priestermonches (*ar-rabbān*)«. Seine Tätigkeit, wegen der sich Sarkīs verewigt hat, liest Tweir als 'amara »made« (mit Fragezeichen). Das Wort bedeutet aber eher »bauen«, was bei einer Inschrift auf einer späteren Putzschicht nicht paßt. Ich lese 'anā »es mühte sich ab«. Sarkīs war vermutlich der Maler der Fresken.

73 Arabic Inscriptions 136 (Nr. 1). Von der Jahreszahl kann ich auf dem Photo nur das Wort »vierhundert« erkennen. Auch bei weiteren Passagen läßt sich die Lesung von Tweir anhand des Photos nur schwer überprüfen. Beim Heiligen lese ich die syrische Form *موشا Mūšē*, nicht das arabische *موسى (Mūsā)*; so aber Tweir und – richtig – beim Namen des Baumeisters). Die Inschrift ist bei Dodd, Monastery auf den Photos auf S. 69, 78 und 80 zu erkennen.

74 Tweir, Arabic Inscriptions 138 (Nr. 3): »The expedition ladder did not reach high enough to read this inscription clearly and it is badly discoloured.« Die Inschrift ist auf S. 69 des Aufsatzes von Dodd nicht zu erkennen.

75 Tweir, Arabic Inscriptions 137 (Nr. 2). Die Inschrift kann man auch auf den Photos auf S. 69 bei Dodd (kaum) und auf S. 78 (gut) erkennen.

76 Arabic Inscriptions 139 (Nr. 4). Die Inschrift ist gut sichtbar auch auf den Photos auf S. 77 und 89 bei Dodd. Tweir übersetzt *rabbān* fälschlich mit »Deacon (?)«. *al-qass* ist nicht Name, wie er meint (»Sarkis Ibn al Qass«), sondern Berufsbezeichnung (»Priester«). Der Vatersname 'Alī ist für einen Christen ungewöhnlich, aber möglich, vgl. Graf IV = Register, S. 10f. Daß der Vater als Mönch bezeichnet wird, ist nicht auffällig und kommt auch sonst vor; er wird nach dem Tod seiner Frau Mönch geworden sein.

77 Monastery 67 a. Nicht auszuschließen ist auch 504 der Hiġra (= 1110/11 A. D.), wie Dodd zunächst angenommen hatte (Notes on the Monastery of Mar Musa 174 [s. oben Fußnote 25]).

Die nächste historisch wichtige arabische Inschrift stammt aus dem Jahre 1344/45 A.D. (1656 A.G.) und berichtet über einen Besuch des Metropoliten Markos von Jerusalem, Homs (?) und Damaskus im Kloster. Genannt werden auch der Abt (*raʿīs*) Mufariğ und sein Stellvertreter (?) Priester Ibrāhīm.⁷⁸

VI.

Am 26. 7. 1462 A.D. (1773 A. Gr.) beendete ein unbekannter Schreiber im Moseskloster »auf dem Berg Tnōnō« eine Handschrift mit Anaphoren (Paris Syr. 72), und zwar für den Metropolitan Dioskoros von Jerusalem.

Wir stehen mit diesem Datum in der Zeit des Wiederaufbaus einer syrisch-jakobitischen Hierarchie im südlichen Syrien. Über die Bistümer der westsyrischen Kirche vom Ende des 8. bis zum Ende des 12. Jh. sind wir gut unterrichtet, weil im Anhang der Chronik Michaels des Syrers die Bischofsweihen der Patriarchen Kyriakos (793-817) bis zu Michael selbst (1166-1199) aufgelistet sind.⁷⁹ In Syrien südlich von Aleppo residieren zur Zeit Michaels nur noch in Jerusalem, Damaskus und Emesa (Homs) Bischöfe. Während des genannten Zeitraums sind mehrere Bistümer verschwunden, und zwar die folgenden (angegeben ist jeweils der Patriarch, zu dessen Regierungszeit die letzte Bischofsweihe erfolgte):

Kyriakos (793-813):	Gaulan (Caesarea Philippi)
Dionysios (818-845):	Aḍraʿāt (Deraʿa; südlich von Damaskus), Ğūniya (Jounieh/Libanon), Laodikeia (Lattaqieh/Syrien)
Johannes (936-954):	Qennešrīn (südlich von Aleppo)
Johannes (954-956):	Arabien (Bosra)
Johannes (965-985):	Apamea, wohl identisch mit Šaizar, für das Johannes bar ʿAbdūn (1004-1030) noch einen Bischof weihte,
Dionysios (1031-1046):	Tiberias
Athanasios (1058-1063):	Baʿalbek/Ḥelbōn (davon war oben die Rede).

⁷⁸ Tweir, Arabic Inscriptions 141 (Nr. 6; vgl. auch die Abbildungen zu Nr. 7 und 8). Auf dem Photo ist der rechte Teil der Inschrift, insbesondere die Zeilen 1 und 2, abgeschnitten. Die Lesung kann deshalb nur zum Teil überprüft werden. In Zeile 4 ist *liʿr-rabbān* und *liʿl-qassīs* zu lesen. Der Priester Ibrāhīm ist wohl Stellvertreter (*wakīl*) des Abtes. Tweirs Übersetzung der Zeilen 4 bis 7 ist mir sehr suspekt. In Zeile 5 ist jedenfalls gemeint: »und wer ihnen nachfolgt in der Verwaltung des Klosters«. Markos ist nach Fiey, Oriens Christianus Novus 219, für 1361 in der Hs. Jerusalem Markuskloster 26 bezeugt. Bei Dolabany, Catalogue I 133 findet sich zwar ein Bischof Markos von Jerusalem und Damaskus, aber kein Datum.

⁷⁹ Chabot, Chronique III 450-482. Von Chabot nach Bistümern geordnet: 492-504. Die Bischofsitze sind in Karte B VIII 2 des »Tübinger Atlas« (s. oben Fußnote 3) eingezeichnet.

Zur selben Zeit werden allerdings – wie den Listen im Anhang der Chronik Michaels zu entnehmen ist – auch zahlreiche neue Bistümer gegründet, die länger Bestand haben. Sie liegen aber fast alle weit im Norden, im kleinarmenischen oder byzantinischen Reich oder im Grenzgebiet dazu. Das Bedürfnis, dort Bistümer zu errichten, muß mit einer starken Zunahme der westsyrischen Bevölkerung zusammenhängen. Die ersten Neugründungen fanden in der ersten Hälfte des 10. Jh. statt (Anazarba, Qludia, Ḥammām, Qarnah), weitere Ende des 10. Jh. (Arqa, Gargar) und im Laufe des 11. Jh. (Gubos, Ḥeṣn Maṣūr, Ḥeṣnā d-Ziyād [Ḥarpūt], Laqqābīn, Tella d-Arsīnos, Tell Paṭrīq u. a.), einige schließlich noch Anfang des 12. Jh. (Adana, Sibāberēk). Es sieht so aus, als ob seit der islamischen Eroberung eine Bevölkerungswanderung von Süden nach Norden stattgefunden hat. Sie ist aber wohl nicht allein auf den wachsenden Einfluß des Islam zurückzuführen. Die Gegend nördlich von Damaskus, der Qalamūn hatte noch viele Jahrhunderte einen starken christlichen Bevölkerungsanteil; es sind aber vor allem Melkiten. Eine Rolle bei der Verschiebung des westsyrischen Siedlungsgebietes nach Norden spielte wohl auch die Besiedlung des Gebietes von Melitene durch Jakobiten auf Veranlassung des Kaisers Nikephoros Phokas (963-969), von der Michael der Syrer berichtet.⁸⁰ Die genaueren Umstände des Rückzugs der westsyrischen Kirche aus dem südlichen Syrien müßten noch näher untersucht werden. Dort erscheint als neuer Bischofssitz – wenn man von Zypern und dem Syrerkloster in Ägypten absieht – in der 2. Hälfte des 11. Jh. nur Kafartāb (nördlich von Homs), das etwa ein Jahrhundert bestand. Der Inhaber des Sitzes war aber zunächst Metropolit von Kafartāb und *Emesa* (Ende des 11. Jh.)⁸¹. In Ṣadad, einer noch heute rein christlichen Ortschaft, hat wohl nur vorübergehend im 12. Jh. ein Bischof residiert.⁸² In der Kreuzfahrerzeit ist eine weitere (Wieder-)Gründung zu verzeichnen, die aber nicht von langer Dauer war: in Akko ist für 1246 ein Bischof belegt.⁸³

In den nächsten beiden Jahrhunderten ging es offenbar weiter bergab. Das südliche Syrien gehörte seit dem Ende des 13. Jh. zum Bereich des westsyrischen (Gegen-)Patriarchen von Kilikien. Nachdem 1421 A. D. der kilikische Patriarch Philoxenos gestorben war, ließ sich sein Nachfolger Simon vom koptischen Pa-

80 Chabot, *Chronique III* 130: »les lieux furent remplis d'hommes qu'il (= le patriarche Mar Jean) rassembla lui-même de tous côtés«. Zur Besiedlung des Gebietes durch die Westsyrer vor und nach Nikephoros vgl. auch Th. H. Benner, *Die syrisch-jakobitische Kirche unter byzantinischer Herrschaft im 10. und 11. Jh.*, Diss. Marburg 1989, 28-34, 152-179. Zur Lokalisierung der Orte s. Honigmann, *Couvent de Barṣauma, passim*, und die Karten bei Benner 181-183.

81 Chabot, *Chronique III* 475 (X 10).

82 Ebenda 478 (XLII 6). Die nächsten Bischöfe, die Fiey (*Oriens Christianus Novus* 261) angibt, sind keine Bischöfe von Ṣadad, sondern von Jerusalem, dem Moseskloster oder Homs, oder sie stammen nur aus Ṣadad. Einige von ihnen werden uns im folgenden noch begegnen.

83 Fiey, *Oriens Christianus Novus* 157f. Die Quelle Assemanis für den Bischof von 1445 ist mir unbekannt. Ich glaube nicht, daß es zu dieser Zeit dort einen gab.

triarchen weihen. Als dieser ihn zuvor aufgefordert hatte: »Gehe zu den Bischöfen deines Volkes und laß dich von ihnen (zum Patriarchen) weihen«, entgegnete er: »Es sind nur noch wenige von ihnen übrig und sie leben unter der Herrschaft der Muslime.«⁸⁴ Simon, der sich in Damaskus niederließ, starb 1445 in Jerusalem. Von weiteren Bischöfen seines Patriarchats ist keine Rede mehr. Nach Simons Tod erschien der Patriarch der Mardiner Linie, Ignatios Behnām (1412-1455) in Jerusalem und schaffte offenbar ohne Widerstände das rivalisierende Patriarchat ab. In der Chronik heißt es dann weiter: »Er weihte ihnen (den Jerusalemern) einen Bischof namens ʿĪsā und ließ ihnen einen weiteren in Homs namens Bar Nisan ... zurück.«⁸⁵ Das Moseskloster gehörte – wie 1462 die Nennung des Jerusalemer Metropoliten Dioskoros in der Hs. Paris Syr. 72 nahelegt – zu Jerusalem, nicht zu Homs. Dieser Dioskoros ist wahrscheinlich mit dem 1445 geweihten ʿĪsā gleichzusetzen. »Dioskoros« war bis in das erste Jahrzehnt des 16. Jh. der Amtsname, den alle Jerusalemer Bischöfe trugen.

1462 A. D. (1773 A. Gr.) wird noch eine Handschrift im »Kloster des heiligen Mar Moses im Berg Tnōnō im Gebiet des Dorfes Nabk« beendet, ein Rituale: der erste Teil der Hs. Paris Syr. 103.⁸⁶ Als »unseren« Bischof nennt der unbekannte Schreiber wieder Mar Dioskoros, den Metropoliten von Jerusalem.⁸⁷

Ein Dioskoros begegnet uns auch in einer syrischen Bauinschrift mit arabischer Datierung. Moritz entdeckte sie »in dem engen Klosterhof über einer Thür des oberen Stockwerks«. Sie betrifft den Bau eines Turms (*magdlō*) im Jahre 1779 A. Gr., also 1468 A. D., »zur Zeit unseres Vaters Mar Dioskoros, des Metropoliten von Jeru[salem]«. Die beiden letzten Buchstaben des Wortes »Metropolit« waren nach Moritz nicht lesbar. Der Text setzt sich in seiner Ausgabe nach einer Lücke mit **ܡܕܘܢ** ... (...*slym*) wieder ein. Moritz schlägt keine Ergänzung vor. Es kann aber kein Zweifel bestehen, daß »Metropolit von Jerusalem« zu lesen ist. Die Buchstabenreste werden also **ܡܕܘܢ** ... (...*šlym*) gelautet haben. Es handelt sich wohl um die Inschrift, von der Burton nur sagt, daß sie »– half Arabic, half Syriac – acknowledges the piety of a certain Matran (bishop) Mattia, who restored the building in A. D. 1799«. Ein Metropolit Matta(i) kommt darin jedoch nicht vor.⁸⁸

84 Anonyme Fortsetzung der Kirchengeschichte des Barhebraeus (hrsg. und übers. von J. B. Abbe-loos – Th. J. Lamy, Gregorius Barhebraei Chronicon Ecclesiasticum, Löwen 1872, Band 1, 817f.).

85 Ebenda 819ff. Es handelt sich um Dioskoros ʿĪsā und Kyrillos Joseph bar Nisan.

86 Zotenberg, Catalogues 63 b; Nau, Corrections 520f.

87 Dioskoros ist nicht der Schreiber der Handschrift, wie Nasrallah angibt (Voyageurs et pèlerins au Qalamoun 16). Der Zusatz »l'Éthiopien« (Nau, Corrections 521) steht nicht im abgedruckten syrischen Text und offenbar nicht in der Handschrift.

88 Moritz, Syrische Inschriften 127; Burton, Unexplored Syria II 274. Der von Burton erwähnte Name »Mattia« hat in der Lücke bestimmt nicht gestanden (diese Vermutung äußert McCullough, Syriac Inscriptions 133). Burtons Lesung könnte auf einem Mißverständnis der beiden ersten Wörter beruhen: **ܡܕܘܢ** **ܡܕܘܢ** (**ܡܕܘܢ**). Eine »restauration of the monastery by a certain

Einer der bekanntesten Mönche des Klosters in dieser Zeit war Dawūd (David) al-Himsī («aus Emesa»), der als Kopist, Schriftsteller und Dichter hervortrat. Er wurde 1431 in Qaryatain geboren, lebte in Homs (daher sein Beiname), trat um die Jahrhundertmitte in das Moseskloster ein und wurde dort zum Diakon geweiht. Ab 1459 hielt er sich in Dair az-Zaʿfarān und im Kreuzkloster bei Hasankeph auf. Er starb etwa 1500.⁸⁹

Einige Jahre danach muß auch der spätere Patriarch Nūḥ (Noach) im Kloster gelebt haben. Er wurde 1451 in Baqūfa (Libanon) geboren und war ursprünglich Maronit. Laut einem kurzen Nachruf auf ihn in der Hs. Oxford Syr. 55, die er 1504 geschrieben hatte, »wurde er Mönch im Kloster des Moses und Priester«. Sein Lehrer war der Mönchspriester Thomas aus Homs. Die Priesterweihe muß vor 1473 stattgefunden haben, denn in der Hs. Ming. Syr. 33, die er 1473 im nahegelegenen Julianskloster (s. unten Abschnitt B) kopierte, bezeichnet er sich bereits als Priester. Zwischen 1477 und 1480⁹⁰ wird er – mit dem üblichen Namenswechsel – als Kyrillos Nūḥ Metropolit von Homs, als Basileios Nūḥ 1490/91 Maphrian und schließlich als Ignatios Nūḥ 1494 Patriarch. Er hielt sich hauptsächlich in Syrien auf und starb am 28. 7. 1509 in Hama.⁹¹ Nach der Hs. Vat. Syr. 271 hat er die Mönchs- und Priesterweihe vom Jerusalemer Bischof Dioskoros empfangen, wieder ein Hinweis darauf, daß das Moseskloster zu dessen Bistum gehörte.

Unter anderem in der Hs. Berlin Syr. 245 ist eine anonyme »Abhandlung über den Glauben der Syrer« überliefert, deren Inhalt Eduard Sachau in seinem Katalog ausführlich angibt.⁹² Sachau schreibt u. a.: »Als Beispiel für jakobitische Kir-

Bishop Matta, in A. D. 1799«, wie Dodd, *Monastery* 65 b, schreibt, kann jedenfalls nicht angenommen werden.

89 Barsaum, *Histoire* 451-453; A. Vööbus, *Discovery of the Mēmrē of David The Phoenician*, in: *Abr-Nahrain* 21 (1982-83) 66-69 (ohne Kenntnis des Buches von Barsaum). Die Wiedergabe seines syrischen Beinamens mit »der Phönizier« (Baumstark 328; Macuch, *Geschichte* 17f.; Vööbus) ist irreführend: *Pūnīqōyō* leitet sich von *Pūnīqī*, dem syrischen Namen der Stadt Homs/Emesa, ab. Der Zusatz ist also mit dem arabischen *al-Himsī* identisch.

90 1477 schrieb er die Hs. Scharfeh Patr. 284 noch als Priester, 1480 die Hs. Scharfeh Syr. 2/1 in Homs bereits als Bischof. Dazu paßt allerdings nicht, daß er laut Hs. Vat. Syr. 271 die Bischofsweihe von Patriarch Johannes bar Schilleh empfangen habe, denn dieser wurde erst 1483 Patriarch. Nach der bei Graf IV 8 zitierten Quelle hätte Nūḥ die Bischofsweihe von Bischof Philoxenos von Hama erhalten (danach soll er auch ab 1484 in Mardin amtiert haben). Von Patriarch Johannes bar Schilleh wurde er jedenfalls 1802 A. Gr. = 1490/91 A. D. (zum Maphrian) geweiht, s. den entsprechenden Vermerk seines Schülers Klemens in der Hs. Jerusalem Markuskloster 112 (Dolabany, *Catalogue* I 253). Dolabani präzisiert in seiner syrischen Übersetzung von Barsaums Literaturgeschichte das Jahr der Bischofsweihe auf 1480 (S. 569), ohne eine Quelle anzugeben (darauf beruht Macuch, *Geschichte* 17, Fußnote 48).

91 Baumstark, *Geschichte* 327f.; Barsaum, *Histoire* 455 (danach: Macuch, *Geschichte* 17); Dolabani, *Patriarchen* 197; Graf IV 8-11. Das Todesdatum beruht auf der Oxforder Handschrift. Nach der Hs. Jerusalem, Markuskloster 118 wäre er erst im Juli 1821 A. Gr. = 1510 A. D. gestorben, s. Dolabany, *Catalogue* I 267f.

92 II 747f.

chen, welche Beweise zeigen (Wunder wirken?) ... werden angeführt das Kloster des Mâr Mûsâ und dasjenige des Mâr Elias.« Franz Joseph Cöln, der das Werk – wie schon Joseph Simonius Assemani – dem Patriarchen Ignatios Nûh zuschreibt, hat den historischen Teil herausgegeben und übersetzt. Seine Übersetzung der Stelle lautet: »Ich will reden über die Kirchen der Jakobiten, denn sie zeigen bis heute die Beweise, und es zeugt davon das Kloster Mâr Moses und das Kloster Mâr Elias und andere von den Kirchen in Menge.«⁹³ Zweifellos sind damit unser Moseskloster und das Kloster des Julian (Elyân)⁹⁴ gemeint. Da Nûh enge Beziehungen zu den beiden Klöstern unterhielt, kommt seine Verfasser-schaft auch unter diesem Gesichtspunkt durchaus in Betracht. Daß die Schrift vor der Mitte des 16. Jh. entstanden ist (die älteste Handschrift, Oxford Syr. 141, ist auf 1584 A.D. datiert), wird dadurch nahegelegt, daß lediglich vom Kloster des Moses gesprochen wird, noch nicht von Moses dem Äthiopier. Auf diesen Gesichtspunkt komme ich zurück.

1475 A.D. (1786 A. Gr.) schrieben im Moseskloster ein namentlich nicht bekannter Kopist ein heute in der Theodorkirche in Şadad aufbewahrtes Tetra-evangelium (ohne Signatur; darin wird als Bischof wieder Dioskoros von Jerusalem genannt⁹⁵), und der Priestermonch Joseph, Sohn des verstorbenen Priesters Aaron, die Hs. Damaskus Orth. 1/11 (ein Evangeliar). Joseph kopierte auch ein im Dorf Furqlos bei Homs aufbewahrtes Evangeliar; im Kolophon gibt er an, daß er aus Nabk stammt und Metropolit Dioskoros von Jerusalem sein geistlicher Führer (*muršid*) war.⁹⁶

Am 14. 7. 1477 A.D. (1788 A. Gr.), »in harten und bitteren Zeiten und schrecklichem Tod«, wurde »im Kloster des heiligen und göttlichen Mar Moses auf dem Berg Tnōnō« die Hs. Jerusalem Markuskloster 38, ein Lektionar aus den Paulusbriefen, beendet.

Zwischen 1479 und 1506 weihte ein nicht genannter Bischof einen Isaias zum Diakon »für die heilige Kirche der Muttergottes und des Mar Moses auf dem Berg Tnōnō« (Ordinationsliste in der Hs. Paris Syr. 110).⁹⁷ Das Kloster kann, muß aber kein doppeltes Patrozinium gehabt haben. Die Kirche in Nabk (nicht das Kloster dort) war – wie wir aus anderen Handschriften wissen – der Gottesmutter geweiht.⁹⁸ Vielleicht war der Diakon in dieser Kirche und dem Kloster tätig.

93 Die anonyme Schrift »Abhandlung über den Glauben der Syrer (Einleitung und erster Teil des Textes)«, in: OrChr 4 (1904) 28-97 (zitierte Stelle: 83). Vgl. auch Baumstark 327; Graf IV 9f.

94 Zumal in drei der Handschriften (Vat. Syr. 424, Oxford Syr. 140 und 141) tatsächlich *Elyân* steht, s. Cöln aaO.

95 Eigene Einsicht in die Handschrift. Der Kolophon ist abgedruckt bei Dolabany, Catalogue III 340.

96 Dolabany, Catalogue III 320.

97 Nau, Corrections 513/516.

98 Vgl. z. B. Rahmani, Extraits historiques 201 bzw. 59: Stiftung eines Weinbergs für die Muttergotteskirche in Nabk (1387); Hs. Berlin Syr. 29: Vermächtnis einer Handschrift (1739).

Nach der eingangs zitierten Stelle in Barsaums Literaturgeschichte sollen zwei Patriarchen aus dem Moseskloster hervorgegangen sein. Vom ersten, Ignatios Nūḥ, war schon die Rede, der zweite war Patriarch Ignatios Jakob ibn al-Mazūq, der etwa von 1512-1517 regierte. Im Kolophon einer 1487 A.D. in Qillit geschriebenen Handschrift (mit *Hussayāt*) merkt der Kopist an, er habe drei Vorlagen benutzt, die der Mönch Jakob ibn al-Mazūq, Sohn des ‘Abdallāh, korrigiert und geprüft habe, als er »im Kloster des Mar Moses aus Nabk (*an-Nabakī*), der Krone der Märtyrer, auf dem Rauchenden Berg gewohnt habe«. ⁹⁹ Da Jakob 1492 schon Metropolit von Amid war, dürfte er sich in den achtziger Jahren des 15. Jh. im Kloster aufgehalten haben.

Wir sehen, daß im Kloster mehrfach syrische Handschriften kopiert wurden. Im folgenden werden wir auf weitere stoßen. Es ist jedoch keine bebilderte dabei. Man kann auch davon ausgehen, daß das Kloster über eine Bibliothek verfügte, wenngleich die meisten bekannten Handschriften liturgischen Zwecken dienten. Trotz alledem liegen aber keine ausreichenden Anhaltspunkte für die Ansicht von Dodd vor, daß das Kloster »had a well-stocked library and was known for its collection of precious manuscripts«. Ihr anschließender Satz erscheint mir ganz unbegründet: »and what is more important for the history of frescoes, there was a long tradition of manuscript illumination in the monastery«. ¹⁰⁰

Ende des 15. Jh. konnte die westsyrische Kirche große Missionserfolge unter den Maroniten des nördlichen Libanon verzeichnen, insbesondere im Gebiet von Ḥardīn (bei Tripolis). Damit hängt sicher zusammen, daß seit 1480 für fast ein Jahrhundert jakobitische Bischöfe von »Hama und Ḥardīn« erscheinen. Ende des 16. Jh. weihte Patriarch Dawūdšāh sogar eigene Bischöfe für Ḥardīn und Tripolis (Hs. Cambridge Dd 3.8¹). Es kam aber auch zu Aufständen der Maroniten und 1488 zu einer Vertreibung der Jakobiten aus Bšarrī. Aus den Schriften des Maroniten Stephan ad-Duwaiḥī wissen wir, daß ein Priester namens Jakob in das Kloster des Mar Moses »in der Wildnis« (*fi'l-barrīya*) flüchtete. ¹⁰¹

⁹⁹ Armala, *Siyāḥa* 577. Danach wohl auch Barsaum, *Histoire* 456f.; Dolabani, *Patriarchen* 202; Saka, *Kanīsatī* 166.

¹⁰⁰ *Monastery* 65 a (wiederholt auf S. 112 a). Sie bezieht sich auf eine Publikation von Rahmani. Die entsprechende Fußnote 32 verweist auf Fußnote 29, die nicht einschlägig ist. Der ebenfalls zitierte Katalog von Wright (»passim«!) gibt für die Frage nichts her. Wir wissen nur von einer einzigen illuminierten Handschrift (Evangelien), die sich im Kloster befunden habe, von Beduinen geraubt und in stark beschädigtem Zustand zurückgekauft worden sei: Rahmani, *Extraits historiques* 203-205 bzw. 60. Der betreffende Vermerk steht in der Hs. Scharfeh Patr. 296 (Sony, *Catalogue*, Nr. 663, S. 235). Über den Verbleib der illuminierten Handschrift ist mir nichts bekannt. Leroy, *Manuscrits syriaques à peintures*, erwähnt das Moseskloster als Ort, an dem Miniaturen angefertigt wurden, nicht. Auch Ignatius Zakkā ‘Iwāš, *Dair Mār Mūsā* 97, spricht von einer reichen Bibliothek.

¹⁰¹ Vgl. etwa Graf IV 6-11; K. S. Salibi, *The Maronite Church in the Middle Ages and its Union with Rome*, in: *OrChr* 42 (1958) 92-104, hier: 102f.; ders., *Maronite Historians of Medieval Lebanon*, Beirut 1959 150f.; P. Dib, *Histoire de l'église maronite*, Beirut 1962, 101f.

Der maronitische Historiker Kamal Salibi konnte es nicht identifizieren und dachte an ein Kloster im Libanon.¹⁰² Es ist aber zweifellos unser Kloster bei Nabk, dessen Verbindungen zu Ḥardīn nachweisbar sind. Im Kolophon der Hs. Paris Syr. 47 lesen wir nämlich, daß sie geschrieben wurde »im heiligen und göttlichen Kloster ... des Mar Moses, das im Berg Tnōnō liegt, ... zur Zeit ... unseres Vaters und Herrn Mar Philoxenos, des Bischofs von Ḥardīn *und des genannten Klosters*«. ¹⁰³ Das angegebene Datum kann jedoch nicht stimmen. Danach wäre sie nämlich am 9. Kanūn 1709 der Seleukidenära beendet worden. Das entspricht dem 9. 12. 1397 oder dem 9. 1. 1398 A. D. Zu dieser Zeit, also vor der Mission bei den Maroniten, hat es jedoch noch keinen jakobitischen Bischof von Ḥardīn gegeben. Wenn die Lesung von Zotenberg und Nau richtig ist, was ich annehme, liegt wohl ein Fehler des Kopisten vor, der sich – das kommt auch sonst gelegentlich vor – um ein Jahrhundert vertan hat. Die Handschrift stammt also vermutlich von 1497/98 A. D. ¹⁰⁴ Bischof von Ḥardīn war damals Philoxenos Georg ibn Qaramān. Daß er auch der für das Moseskloster zuständige Bischof gewesen sein soll, überrascht etwas. Vielleicht hielt er sich wegen der Situation im Libanon nur für längere Zeit dort auf. In den sonstigen Belegen wird er jedenfalls nirgendwo als Bischof des Mosesklosters bezeichnet. ¹⁰⁵ Ein anderer Bischof des Klosters zu dieser Zeit ist nicht belegt. Die Pariser Handschrift und ihre falsche Datumsangabe war wohl die Grundlage für Afrām Barsaums oben zitierte Ansicht, das Kloster sei gegen Ende des 14. Jh. Bischofssitz geworden.

1497/1499 fanden wieder Bauarbeiten im Kloster statt. Es kann durchaus sein, daß sie – wie Dodd vermutet ¹⁰⁶ – durch einen Zustrom von Flüchtlingen aus dem Libanon veranlaßt wurden. Laut einer von Burton nur erwähnten und von Moritz entzifferten syrischen »Inscription über dem Haupteingang des Klosters, der kaum einen Meter hoch ist und einen halben Meter über dem Boden liegt« wurde 1809 A. Gr. bzw. im Jahre 903 der Hiġra (1497/98 A. D) »dieser Turm gebaut und vollendet zur Zeit unseres Vaters Mar Dioskoros«. Eine dritte Inschrift in Karšūnī, »die sich über der Thür der kleinen Klosterkirche findet«, lautet: »Es baute dieses Tor Metropolit Elias der Syrer aus Mosul im Jahre 1810« [A. Gr. = 1498/99 A. D.] ¹⁰⁷. Dioskoros ist, wie gesagt, zu dieser Zeit der übliche Amts-

102 Salibi aaO 151, Fußn. 6. Das oben erwähnte Kloster des Moses des Äthiopiens im Libanon (vgl. auch Graf III 52) ist offenbar nicht gemeint.

103 Zotenberg, Catalogues 15; Verbesserungen bei Nau, Corrections 531, Fußnote 1.

104 Terminus ante quem ist jedenfalls das Jahr 1526, für das sich ein Kaufvermerk findet.

105 »Bischof von Ḥardīn«: Hs. Paris Syr. 58 (1480), Jerusalem Markuskloster 239 (1501); »Bischof von Ḥardīn und Hama«: Hs. Scharfeh Syr. 2/1 (1480). Vielleicht schon sein Nachfolger: Paris Syr. 171 (1505; »von Ḥardīn«); Brit. Libr. Add. 14,732 = Wright Nr. 963 (1510; »von Hama, Tripolis und Ḥardīn«). Vgl. zu ihm auch M. Breydy, Etudes maronites, Glückstadt 1991, 118 Fußnote 60.

106 Monastery 65 b.

107 Moritz, Syrische Inschriften 127. Das kleine Tor ist auf dem Photo im Anhang zu Nasrallah, Qalamoun, und vor allem bei Dodd, Monastery 66, zu sehen.

name der Bischöfe von Jerusalem (und Damaskus). Da 1491 ein Metropolit »von Jerusalem« namens Jakob geweiht wurde (Hs. Jerusalem Markuskloster 52), ist möglicherweise er in der Inschrift gemeint, eher aber wohl sein Nachfolger Dioskoros Abraham, der aus Nabk stammte und erstmals in der am 24. 7. 1500 beendeten Hs. Jerusalem Markuskloster 44 als Bischof von Damaskus erwähnt wird. Für den Metropoliten Elias der dritten Inschrift kenne ich keine weiteren Belege. Er war vielleicht ein Besucher, der sich erkenntlich zeigen wollte.

Um die Wende vom 15. zum 16. Jh. weihte Patriarch Ignatios Nūḥ im Moseskloster einmal das Myron, wie Dolabani berichtet.¹⁰⁸ Seine Quelle dafür habe ich bisher nicht gefunden.

1521 fand im Safrankloster bei Mardin eine Synode statt.¹⁰⁹ In Ṣadad (im Bistum Homs) hatte es 1519 in einer Ehesache Meinungsverschiedenheiten gegeben. Ein Teil der Gläubigen folgte der Ansicht des Metropoliten Gregorios Joseph von Jerusalem und Damaskus, ein anderer derjenigen des »Mar DIOSKOROS ʿĪsā ibn Hurrīya, des Metropoliten des Klosters des Mar Moses, von Nabk und Ṣāliḥīya«. ¹¹⁰ Wir haben hier die erste Erwähnung eines Metropoliten des Mosesklosters. »Bischof Dioskoros ʿĪsā ibn Ḥurrīya aus Nabk« wird aber schon, wenn auch ohne Ortsangabe, 1512 A. D. als Besteller der Hs. Damaskus Orth. 5/66 (Rituale) genannt, geschrieben von Philoxenos Abraham, dem auch sonst bezeugten Bischof von Hama und Ḥardīn. Wir können daraus schließen, daß ungefähr 1510 A. D. der nördlichste Teil der Diözese, die bis dahin Jerusalem, Damaskus und das Gebiet von Nabk umfaßte, abgetrennt wurde. Die Bischöfe von Jerusalem tragen von nun an bis zum Ende des 19. Jh. immer den Namen Gregorios; der erste ist Gregorios Joseph al-Kurḡī (etwa 1510-1537). Ihr bisheriger Amtsname Dioskoros geht auf die Bischöfe des Mosesklosters über. Ob die Aufwertung des Klosters aus seelsorgerischen Gründen erfolgte oder etwa noch dem Wohlwollen des Patriarchen Nūḥ (gestorben 1509 oder 1510) zu verdanken ist, wissen wir nicht. Damaskus gehört zunächst weiter zu Jerusalem. Soweit feststellbar, erhält die Stadt erst ab 1668 einen eigenen Bischof, der bis ins 18. Jh. wie sein Jerusalemer Amtsbruder den Bischofsnamen Gregorios trägt. Den Namen Dioskoros behalten die Bischöfe des Mosesklosters bis 1769. Außer diesen drei Hierarchen gibt es im südsyrischen Raum zu dieser Zeit regelmäßig noch ei-

108 Patriarchen 201. Nach Armaleh hätte die Myronweihe dort sogar zweimal stattgefunden, vgl. Hindo, Personnes 534.

109 Vgl. J. Mounayer, Les synodes syriens jacobites, Beirut 1964, 93-102.

110 Dolabani, Patriarchen 203. Mit Ṣāliḥīya ist ein Dorf zwischen Yabrūd und Nabk gemeint, das nach Nasrallah (Voyageurs et pèlerins 26) verlassen, nach Arnold – Behnstedt (Arabisch-Aramäische Sprachbeziehungen 17: iṣṢōlḥīya) »inzwischen (in Yabrūd) eingemeindet« ist. Es wird in einem Evangeliar von etwa 1475 A. D. genannt (aufbewahrt im Dorf Furqlos bei Homs), s. Dolabany, Catalogue III 320f. Es erscheint im 16. Jh. in türkischen Registern als noch weitgehend christlicher Ort, s. Bakhit, Christian Population 22.

Der Bischof schrieb vor seiner Weihe die Hs. Oxford Syr. 125 (ohne nähere Angaben).

nen Metropolit von Homs mit dem Namen Kyrillos, zu dessen Diözese meist das Julianskloster bei Qaryatain sowie Ṣadad gehörten, und ein Bischof von Hama, das etwa ab Beginn des 17. Jh. keinen eigenen Oberhirten mehr hatte und an Homs fiel.

1521 A. D. entsteht ein Fanqītō (Brevier) für das »heilige Kloster des Mar Moses auf dem Berg Tnōnō«. ¹¹¹ Der Schreiber Barṣaumō, Sohn des Joseph Hilāl aus Ṣadad, nennt neben dem Patriarchen und dem Metropolit Gregorios von Jerusalem den »Bischof Mar Dioskoros« sowie den Priestermönch ʿAbdalʿazīz, der uns – ebenso wie der Schreiber – gleich noch dreimal als Bewohner des Mosesklosters begegnen wird. Die Handschrift ist also offenbar dort auch entstanden. Bischof Dioskoros ist der erwähnte Gegner des Jerusalemer Metropoliten, der Bischof des Klosters.

Nach Fiey residierte Metropolit Basileios Jakob von Homs und vom Kloster des Mar Julian ab 1524 im Moseskloster. ¹¹² Ob zu dieser Zeit der genannte Dioskoros dort noch amtierte oder vielleicht schon gestorben war, läßt sich nicht feststellen. Es ist möglich, daß Basileios das Moseskloster zeitweise mit verwaltete. Fälle, in denen ein Bischof vorübergehend oder dauernd für mehrere Diözesen zuständig ist, kommen auch sonst vor.

1533 A. D. wird die Hs. Damaskus Orth. 5/40 (*Hussāyē*) im Moseskloster geschrieben. 1541 A. D. kopiert dort der »Priestermonch Abraham, bekannt als Gamōlō, Sohn des ʿĪsā, genannt Halāwa«, zwei Fanqītō-Handschriften für die Kirche in ʿAin Ḥalyā bei Damaskus. Er gibt im Kolophon neben Dioskoros, dem Metropolit »unseres Klosters« an: die Priestermonche Barṣaumō und ʿAbdalʿazīz, die wir gerade kennengelernt haben, den Priestermonch Johannes, den Weltpriester Abū Ṣālim, die Novizen und Diakone Julian (*Yulyān*) und Abraham sowie Joseph aus Ṣadad und Salomon aus Aleppo. ¹¹³ Johannes ist vermutlich mit dem Diakon Yūḥannā ibn Mūsā identisch, der nach einem Vermerk in der 1521 A. D. geschriebenen Handschrift am 9. 3. 1537 A. D. im Kloster die Mönchsweihe erhielt; damals waren anwesend Metropolit DIOSKOROS MICHAEL (hier erscheint erstmals der vollständige Name) und der Priester Abraham, wohl der Kopist von 1541. In derselben Handschrift wird in einem Vermerk von 1550 Dioskoros Michael ausdrücklich als Abt des Mosesklosters (*raʿīs dair al-qiddīs Mār Mūsā*) bezeichnet; er hatte einen gewissen Elyān weihen wollen, dieser brauchte jedoch noch Bedenkzeit. ¹¹⁴

111 Dolabany, Catalogue III 308. Auf der Handschrift beruht auch die Erwähnung bei Barsaum, Histoire 493 Nr. 219.

112 Oriens Christianus Novus 212.

113 So Dolabany, Catalogue III 339.

114 Dolabany, Catalogue III 309f.

1549 A.D. stiftet ein Einwohner von Yabrūd, einem Ort in der Nähe von Nabk, »dem heiligen Mar Moses« einen Weingarten.¹¹⁵

VI.

1556 A.D. soll das Kloster restauriert worden sein. Diese Angabe stammt von Patriarch Afrām Barsaum, der aber leider keine Quelle angibt.¹¹⁶ Eine Bestätigung durch eine Bauinschrift oder sonstige Anhaltspunkte dafür haben wir nicht. Über der Eingangstür zum Kloster, nicht weit von der schon erwähnten syrischen Inschrift, ist ein Loch in der Mauer, wo eine weitere Inschrift angebracht gewesen sein könnte.¹¹⁷

Fiey gibt in seiner Bischofsliste der Diözese von Mar Moses und Nabk für 1557 den Bischof »Athanasios Yaghmur de Nebk« an.¹¹⁸ Der stammte aber nur aus Nabk und war Bischof von Hama und Ḥardīn.¹¹⁹ Er lebte jedoch zeitweise im Moseskloster. So schrieb er 1559 A.D. teils im Julians- und teils im Moseskloster ein Evangeliar (heute in der Theodorkirche in Ṣadad)¹²⁰ und 1560 A.D. die Hs. Paris Syr. 160 (Fanqītō). In beiden Handschriften nennt er seinen Vetter Dioskoros Michael, der uns seit 1537 A.D. als Bischof von Mar Moses und Nabk begegnet ist. In der Hs. Paris Syr. 160 beklagt Abraham die schlechten Verhältnisse, die Heuschrecken und die große Hitze, seit sechs Jahren hätten sie gesät, aber nicht geerntet, von überall kämen beunruhigende Gerüchte.¹²¹ Abraham und Dioskoros werden auch in der 1556 in Ṣadad geschriebenen Hs. Paris Syr. 145 genannt. Der Schreiber führt darin neben dem syrischen und koptischen Patriarchen, dem Katholikos (Maphrian) und dem Metropolitan Gregorios (Johannes) von Jerusalem noch »unsere erhabenen und heiligen Väter, unsere Me-

115 Rahmani, Nabk et monastère de Mar Mousa 330.

116 Histoire 515 (in der syrischen Übersetzung von Dolabani wohl irrtümlich: 1559). Danach Ignatius Zakkā 'Iwās, Dair Mār Mūsā 96 und Fiey, Oriens Christianus Novus 247, der aber zu Unrecht schreibt, das Moseskloster sei erst danach Sitz eines Bischofs geworden.

117 Dodd, Monastery 65 b; McCullough, Syriac Inscriptions 133 b. Sie muß aber schon vor dem Besuch von Burton und Moritz entfernt worden sein.

118 Oriens Christianus Novus 247.

119 Athanasios verkaufte 1565 A.D. in Ṣadad der Theodorkirche ein von ihm kopiertes Evangeliar mit Kommentar (heute noch dort), in dem er sich als Bischof »der Stadt Hama und der anderen Orte« bezeichnet. Die ausführlichste Selbstbeschreibung haben wir in dem oben gleich zu erwähnenden Evangeliar von 1559: Bischof Athanasios von Hama und Ḥardīn, das ist Abraham Yağmūr, Sohn des 'Isā Halāwa (?), Sohn des Muhanna, Sohn des 'Isā, Sohn des Nāṣir, Sohn des Dašnō Mubārak, aus dem Dorf Nabk im Gebiet von Qāra unter der Herrschaft von Damasus.

120 So Dolabany, Catalogue III 332-334.

121 Wortlaut des Kolophons: Nau, Corrections 526-529.

tropoliten Mar Dioskoros und Mar Athanasios« auf.¹²² Natürlich waren sie nicht beide Bischöfe desselben Bistums. Die Ausdrucksweise besagt nur, daß Athanasios sich – wie schon sein Vorgänger Philoxenos Georg (s. oben) – nicht in seinem Bistum aufhalten konnte oder wollte. An weiteren Bischöfen in diesem Gebiet kennen wir noch den Metropolitanen Kyrillos Bišāra von Homs (um 1575).¹²³

Am 6. 5. 1557 wurde im Moseskloster die Hs. Scharfeh Patr. 275 (Fanqītō) beendet. Der Schreiber nennt folgende Klosterinsassen, die wir teilweise bereits kennen (arabische Formen nach dem Katalog von Sony): die Priester ‘Abdal‘azīz ibn Hurrīya, Baršaum ibn Zalṭa und Julian (*Elyān*) ibn Muḥālī, die Diakone Nāšir aus Ṣālīḥīya und Johannes aus »Madīnat Sūrīya« (Damaskus?) sowie den Novizen Moses ibn Suwaidān aus Nabk. Der Schreiber bezeichnet sich als »Mönch Michael ibn Ibrāhīm ibn Ṭāḥī (Ṭāḥai?). Wahrscheinlich ist es der Metropolitan und Abt Dioskoros Michael, der auch im Kolophon der Hs. Paris Syr. 160 als »Sohn des Abraham, Sohn des Faraḡ, Sohn des Ṭaḥḥai« erscheint; er nennt sich wohl aus Bescheidenheit nur »Mönch«. Daß der Mönch Baršaumō 1521 als »Sohn des Hillāl« erscheint, spricht nicht gegen eine Identifizierung; ibn Zalṭa kann – wie bei dem Vorfahren des gleich zu nennenden Hegumenos Bišāra – auch Beiname sein. Die Übereinstimmung bei den Namen deutet darauf hin, daß beide miteinander und wohl auch mit dem 1541 im Kloster lebenden Weltpriester Abū Sālim verwandt waren.

Im Kolophon der Handschrift in Ṣadad (und ähnlich in der Hs. Paris Syr. 160) zählt Metropolitan Athanasios 1559 weitere Bewohner des Klosters auf. Er erwähnt die Priester Baršaumō und ‘Abd‘alazīz (als älteste Mönche zuerst genannt), den Hegumenos Bišāra (es ist der gerade genannte Schreiber der Hs. Paris Syr. 145 und für 1575 bezeugte Bischof von Homs)¹²⁴, den Priester Johannes (*Yūḥanōn*) (Paris Syr. 160: und den Priester Julian [*Yūlyān*]), die Diakone David, Moses (*Mūšē*) und Abraham, den (einfachen) Mönch Moses (*Mūšē*) (Paris Syr.

122 Wortlaut des Kolophons: Nau, Corrections 529f. Dioskoros war sicher nicht Metropolitan aller der Orte, die Nau in Fußnote 2 aufzählt.

123 Barsaum, Histoire 494 Nr. 228: 1556-1578. Damit ist aber nicht die Zeit als Bischof gemeint. Barsaum gibt in der Regel den Zeitraum an, für den er Belege über die betreffende Person kennt. Ich kann ihn für 1575 als Schreiber der Hs. Paris Syr. 179 belegen: Metropolitan Kyrillos Bišāra, Sohn des ‘Abdalazīz, aus Nabk. S. auch die folgende Fußnote.

124 Er ist sicher mit dem Eigentümer der Hs. Paris Syr. 212 (Priester Bišāra, Sohn des ‘Abdalazīz aus Nabk; ohne Datum) identisch. Ferner kopierte er 1556 die im Text genannte Hs. Paris Syr. 145, bei der er sich aber als »Ṣbartō [das syrische Wort bedeutet wie das arabische *bišāra* »Frohbotschaft, Evangelium«, Sohn des ‘Abdalazīz [in syrischer Schreibweise], Sohn des Sālim, genannt bar Zalṭa aus dem gesegneten Dorf Nabk« bezeichnet (Nau, Corrections 529f.). Unter dem Namen Ṣbartō kopierte er 1563 in Ṣadad auch die Hs. Vat. Syr. 67. Für 1549 ist ein Priestermonch Julian (*Elyān*) Zalṭa aus Nabk bezeugt (Barsaum, Histoire 494, Nr. 227), vielleicht ein Bruder.

160 zusätzlich: Nāṣir und Johannes [*Yūḥanōn*] sowie den Novizen Joseph (Paris Syr. 160: und Abraham).

Die Anzahl der Mönche ist seit 1521 und 1541 weiter angestiegen. Sehr viel höher wird ihre Zahl aber wohl nie gewesen sein. Daß das Kloster einmal 1500 Mönche ernährt haben soll, wie Dodd berichtet,¹²⁵ kann man nicht glauben.

VII.

Wie bereits gesagt, war das Kloster ursprünglich wahrscheinlich dem alttestamentlichen Moses »dem Propheten« geweiht. Der oben erwähnte Schreiber der Handschrift in Qillīṭ bezeichnete den Patron Moses 1487 als »Krone der Märtyrer«, meint also einen anderen. Wen, kann ich nicht sagen. Bischof Athanasios schreibt 1560 in der Hs. Paris Syr. 160: im Kloster des »Mar Moses, der die Dämonen vertreibt (*tāred šēdē*), des Berges Tnōnō im Gebiet des Dorfes Nabk in der Provinz Damaskus«. ¹²⁶ In einem syrischen Lektionar, das Bulos Harb¹²⁷ in der Sergioskirche in Ṣadad gesehen hat, präzisiert Athanasios 1563 A. D. die Angabe in arabischer Sprache: die Handschrift wurde beendet »im Kloster des heiligen Mar Moses des Äthiopiens (*Mār Mūsā al-Habašī*) durch die Hand des ... Abraham, der Benennung nach Bischof (*bi-sm usquf*), aus dem Dorf Nabk¹²⁸«. Dabei bleibt es in der Folgezeit – mit einer Ausnahme. Offensichtlich hat das Patrozinium Ende des 15. Jh. oder Mitte des 16. Jh. gewechselt. Es ist schwer erklärlich, warum Moses »der Prophet« einem Namensvetter Platz machen mußte. Ein längerer Zeitraum, während dem das Kloster nicht besiedelt war und der alte Patron in Vergessenheit geraten sein konnte, läßt sich angesichts der dichten Reihe von Jahreszahlen nicht ausmachen. Dazu passen würde allenfalls die von Barsaum berichtete, aber unsichere Renovierung des Klosters im Jahre 1556. Man muß also wohl an eine absichtliche Änderung des Patroziniums denken. Vielleicht spielten dabei die Kontakte mit dem Libanon und dortigen äthiopischen Mönchen eine Rolle.¹²⁹

1572, 1579 und 1582 (und öfter) stifteten Bewohner von Qāra, Dair ‘Aṭīya und Baḥ’a, ebenfalls Orten des Qalamūn, Weingärten zugunsten des Klosters.¹³⁰

In einem lateinisch überlieferten Schreiben des westsyrischen Episkopats aus dem Jahre 1579/80 A. D. lautet die Unterschrift des zehnten Bischofs: »Iulius

125 Monastery 67b.

126 Nau, Corrections 521.

127 Die harklensische Übersetzung des Neuen Testaments: Neue Handschriftenfunde, in: OrChr 64 (1980) 36-47; hier: 43f.

128 Die Übersetzung von Harb (aaO 44): »auf Bestellung eines Bischofs aus dem Dorf Nabak« ist falsch.

129 Monastery 65a.

130 Rahmani, Nebk et Mar Moussa 331. Z. T. zitiert bei Reich, Villages araméens 11.

metropolitanus sedis sancti Moysis Aethiopsis et regionis Hams et Hamae«. Von den in unserem Zusammenhang interessierenden Bischöfen erscheint außerdem nur noch Metropolit Gregorios (Johannes) »von Jerusalem, Syrien und Palästina«. ¹³¹ Auch das Protokoll über die Wahl des Patriarchen Dawūdšāh (1581 A. D.) ist lateinisch erhalten. Neben dem Jerusalemer Bischof Gregorios unterschreibt – wieder an zehnter Stelle – »Iulius, metropolitanus monasterii Beati Moysis sedis Damasci Hems, et Hama«. ¹³² Danach hatte es in dem südlichsten Gebiet des Patriarchats wieder nur noch zwei Bischöfe gegeben. Der päpstliche Legat Leonardo Abel, der sich wenig später, 1583, im Orient aufhielt (und u. a. auch die Kirche in Nabk besuchte), zählt nach dem Metropolit Gregorios von Jerusalem den Erzbischof Michael von Damaskus auf. ¹³³ Letzterer könnte der Metropolit Dioskoros Michael von Mar Moses der Jahre 1537-1560 sein, ¹³⁴ aber auch ein gleichnamiger Nachfolger. Der Bischof Julius der lateinischen Briefe, sonst nirgendwo belegt und mit einem aus dem Rahmen fallenden Amtsnamen, ist verschwunden. Jedenfalls sieht es so aus, als ob es zu dieser Zeit im südlichen Syrien nur die Bischöfe von Jerusalem und von Mar Moses gegeben habe, wobei Damaskus anscheinend zuletzt zum Moseskloster gehörte.

VIII.

Nach den Quellen, vor allem den Kolophonen, läßt sich für die nächsten beiden Jahrhunderte folgende Reihe von Bischöfen des Mosesklosters aufstellen:

DIOSKOROS MANŞÜR (1598-nach 1630) ¹³⁵. Nach einer Notiz in der Hs. Oxford Syr. 175 kam 1625 u. a. der Bischof Dioskoros des Klosters des Mar Moses »des Propheten« nach Aleppo. Wenn hier der alttestamentliche Moses erscheint, handelt es sich wohl nicht um ein bloßes Versehen des Kopisten, sondern um eine Erinnerung an den früheren Patron des Klosters, der im 15./16. Jh. Moses »dem Äthiopier« weichen mußte. 1601 A. D. schreibt ein aus Gargar stammender Mönchspriester einen Fanqītō, der sich heute in Homs befindet, und nennt

131 G. Levi della Vida, Documenti intorno alle relazioni delle chiese orientali con la S. Sede durante il Pontificato di Gregorio XIII, Citta del Vaticano 1948, 87; Honigmann, Couvent de Baršauma 177f.

132 Levi della Vida aaO 89; Honigmann, Couvent de Baršauma 177f.

133 F. Nau, Relation de l'évêque de Sidon, in: ROC 3 (1898) 200-216; hier: 214f.; Levi della Vida, Documenti 85, Fußn. 2; Honigmann, Couvent de Baršauma 179f.

134 Barsaum wußte über die Lebenszeit des Dioskoros Michael auch nichts Näheres und gibt nur an: »Dioskoros Michael aus Nabk, Metropolit von Damaskus, 1559 –« (Histoire 494, Nr. 229).

135 Fiey, Oriens Christianus Novus 247 gibt unter Verweis auf Mağalla al-baṭriyarkīya 1981, Nr. 4, S. 215, an: Dioscore Musa. An der angegebenen Stelle äußert Afrām Barsaum aber die Vermutung, der in einem Brief des koptischen Patriarchen genannte Dioskoros sei »Dioskoros Manşūr, Bischof des Mosesklosters«. Ich kann den Namen Manşūr sonst nicht belegen.

darin »unseren Vater«, den Bischof Dioskoros;¹³⁶ möglicherweise war der Kopist Mönch des Mosesklosters.

Am Fest der Verklärung des Jahres 1948 A. G., also am 6. 8. 1637 A. D., hielt sich der »Diakon Yūḥannā ibn ʿAbbūd ibn al-Ġurair,¹³⁷ der Jakobit, ... [unleserlich; wohl: aus Damaskus (*aš-Šāmī* oder *ad-Dimašqī*)] az-Zurbābī (oder: az-Zarbābī)« im Kloster auf und verewigte sich in den Gewandfalten eines Märtyrerfreskos. Kassim Tweir geht mit seiner Lesung und Übersetzung »Thomas Iohanna ibn Aboud ibn Frere (sic) Yacub az-Ziryani« schwer in die Irre.¹³⁸

Fast 25 Jahre später ist Yūḥannā wieder im Moseskloster. Etwas unterhalb seiner ersten Inschrift, in denselben Gewandfalten, vermerkt er am Vorabend des Festes der heiligen Sergios und Bakchos des Jahres 1973 A. G. (7. 10. 1661 A. D.), daß er sich auf der Rückreise vom Kloster des Mar Julian (*Elyān*) sieben Tage im Kloster aufhalte. Er bezeichnet sich jetzt als »Chorbischof (*ḥūrī*) Yūḥannā az-Zurbābī, der oben (?) Genannte.«¹³⁹

Yūḥannā az-Zurbābī ist aus sonstigen Quellen gut bekannt. Er war in der Zeit von etwa 1633 bis 1670 ein fleißiger Kopist, leitete in Damaskus eine Schule, übersetzte mehrere Werke aus dem Syrischen ins Arabische und war auch als Schriftsteller tätig.¹⁴⁰ 1663 stiftete er – inzwischen Mönch – die Hs. Scharfeh Arab. 7/2 (Mēmre des Isaak von Ninive) »für die Mönche im Kloster des hl. Moses des Äthiopiens.«¹⁴¹ Yūḥannā wird uns gleich noch als Bischof von Damaskus begegnen. In seiner Begleitung befand sich 1661 »Rabbān ʿĪsā aus Ṣadad, der Diener (*ḥādīm*) des Klosters des Mar Julian (*Elyān*)«. Er ist ebenfalls kein Unbe-

136 Dolabany, Catalogue III 326f.

137 Die in der Inschrift verwendete arabische Schrift läßt nur die Lesung *Ġurair*, jedenfalls nicht *Ġarīr* (so noch Graf) zu, was in der sonst von ihm verwendeten Karšūnī-Schrift nicht zu unterscheiden ist. Bestätigt wird die Lesung durch den vom Mitkopisten ʿUbadallāh 1633 arabisch geschriebenen Kolophon der Hs. Aleppo Orth. 110: Diakon Yūḥannā al-Ġurair.

138 Arabic Inscriptions 142 (Nr. 7). Wie bei Tweir aus *šammās* ein »Thomas« werden kann, ist mir ein Rätsel. Er gibt zwar im arabischen Text das al-Yaʿqūbī »Jakobit« richtig wieder, macht daraus in der Übersetzung aber einfach einen »Jakob«. Yūḥannā bittet im Folgenden auch keineswegs um Spenden (»almsgiving«), sondern er bittet »jeden Bruder und Vater, der diese Buchstaben liest, daß er ihm Verzeihung (bei Gott) erflehe«. Das Wort »jeder« fehlt in Tweirs arabischer Abschrift, ist aber übersetzt (»every«).

139 Tweir ebenda 143 (Nr. 8), der wieder »Iohanna Ziryani« übersetzt und mit den beiden folgenden Wörtern nichts anzufangen weiß. *ḥūrī* hat hier die ursprüngliche Bedeutung »Chorbischof«, also nicht nur »priest«. Nr. 8 a, Zeile 4 bis Nr. 86 b, Zeile 1: »... in Gehorsam und Verehrung Gottes, der dies von unserer Niedrigkeit annehme. Amen.«

140 Vgl. Graf II 278f., IV 22; M. Rajji, Jean al-Chami al-Zorbabi ibn al-Ghoraîr évêque syrien de Damas (XVII^e s.) traducteur copiste, in: Mélanges Eugène Tisserant, Band 3, 2. Teil, Vatikanstadt 1964, 223-244 (arabisch in: al-Mašriq 48 [1954] 129-156); S. Khalil, Barhebraeus, le »Daf al-Hamm« et les »Contes Amusants«, in: OrChr 64 (1980) 136-160; hier: 152-155. Yūḥannā wurde um 1640 zum Priester und etwa 1650 zum Chorbischof geweiht. Ein Vorfahr war vielleicht der Priester Joseph Zurbāwī in Damaskus, der Besteller der Hss. Vat. Syr. 67 (1563) und Paris Syr. 179 (1575).

141 Die Handschrift wurde 1749 vom Diakon Anṭūn, Sohn des Diakons Ḥannā restauriert, ob im Moseskloster, erfahren wir nicht.

kannter, sondern wahrscheinlich der für 1669 bezeugte ʿĪsā aus Ṣadad, Bischof des Juliansklosters (s. unten Abschnitt B). In der Inschrift erfahren wir weiter, daß im selben Jahr einer von Yūḥannās Söhnen gestorben war, der Diakon ʿAbdalmasīḥ; »Gott sei den Toten gnädig. Wer es liest, erbarme sich unser. Amen.«¹⁴² Seines verstorbenen Sohnes ʿAbdalmasīḥ gedenkt Yūḥannā auch in der Hs. Berlin Syr. 211, die er 1663 schrieb. Ein weiterer Sohn, Sarkīs, war wie sein Vater als Kopist und Übersetzer tätig.¹⁴³

1644 kaufte Rabban ʿĪsā, der Abt (*raʿīs*) des Klosters des Mar Moses des Äthiopiens, einen Weingarten in Baḥʿa und stiftete ihn dem Kloster.¹⁴⁴ Zu dieser Zeit wirkte demnach ein »Rabban«, also ein Priestermonch als Abt. Sonst ist der Abt immer der Bischof. Vielleicht gab es damals keinen Bischof im Kloster, worauf auch die folgenden Notizen hindeuten.

Am Kreuzerhöhungsfest 1653 A. D. weihte der Jerusalemer Metropolit Gregorios (Šukrallāh) im Moseskloster einen Priester und drei Diakone für die Kirche der Muttergottes und des hl. Behnām in Damaskus.¹⁴⁵

Die Ordinationsliste der Hs. Vat. Syr. 51 (fol. 1^r) gibt 1655 bei der Weihe des Maʿtūq zum Priester »für das Kloster des Mar Moses, das im Dorf Nabk ist«, keinen Bischof an. Allerdings wurden gleichzeitig je ein Priester für Midyat und Qillit (im Tūr ʿAbdīn) geweiht, so daß der Weihende wohl sowieso nicht der Bischof von Mar Moses war. Bei Maʿtūq – ein sehr seltener Name – könnte es sich um den in einer Handschrift aus dem Jahre 1686, einem Fanqītō, in der Michaelskirche in Ṣadad genannten Priester Maʿtūq, Sohn des Ṣaidī, aus Ṣadad handeln, einen Lehrer des Kopisten.

Ein späterer Bischof war DIOSKOROS BIŠĀRA, »Abt (*raʿīs*) des Klosters des Mar Moses des Äthiopiens«, Besteller der Hs. Damaskus Orth. 5/31 (Begräbnisrituale), die 1662 in Damaskus geschrieben wurde. 1664 A. D. hielt er sich mit Patriarch ʿAbdalmasīḥ in Ṣadad auf.¹⁴⁶

Derselbe Patriarch weihte 1668 in Damaskus Yūḥannā ibn al-Ġurair, der uns als Besucher im Kloster schon bekannt ist, zum Bischof von Damaskus. Yūḥannā war verheiratet gewesen, so daß er entsprechend der Tradition der syrisch-orthodoxen Kirche nicht Metropolit werden konnte. Er bekam den Amts-

142 Tweir macht in Nr. 8b, Zeile 2 aus dem *rabbān* »Priestermonch« einen »Deacon (?)«. Das richtige Wort für »Diakon«, nämlich *šammās*, verkennt er dagegen abermals als Titel des ʿAbdalmasīḥ, liest *al-tmʿs* und erhält einen »Thomas ʿAbd el Masih«. Die Übersetzung der oben zitierten Stelle als »may God have mercy on (his soul) and on the departed (souls) of whom who read on us. Amen« ist mehr als anfechtbar. ʿAbdalmasīḥ stammte nicht aus Qāra, wie Dodd, *The Monastery* 65 a, schreibt. Die beiden Wörter *man qaraʿa* »wer (es) liest« hat sie anscheinend fälschlich als *min Qarʿa* »from Qarʿa« aufgefaßt (daher offenbar ihre ständige Schreibung »Qarʿa«).

143 Graf II 275, IV 22; Barsaum, *Histoire* 461.

144 Rahmani, *Nebk et Mar Moussa* 331.

145 Weiheliste der Hs. Dair az-Zaʿfarān 283: s. Dolabany, *Catalogue* II, 2. Teil, 303.

146 Evangeliar in der Theodorkirche in Ṣadad von 1559. s. Dolabany, *Catalogue* III 336.

namen Gregorios und starb 1684.¹⁴⁷ Von nun an ist Damaskus wieder mit einem eigenen Bischof vertreten.¹⁴⁸

1656 stiftete eine Frau, 1676 ein Mann aus Ma'lūla Ländereien (Hs. Scharfeh Patr. 296). 1688 machten zahlreiche Einwohner von 'Ain aṭ-Ṭīna (in der Nähe von Ma'lūla) Stiftungen zugunsten des Mosesklosters.¹⁴⁹

Am 27. 1. 1674 A. D. vollendete Farāğ(allāh) ibn Maqdisī Ibrāhīm aus Ṣadad auf Veranlassung des gerade genannten Bischofs Yūḥannā von Damaskus »im Kloster des heiligen ... Märtyrers Moses des Äthiopiens auf dem Ġabal Mudahḥan« die Hs. Dair az-Za'farān 100 (Barhebraeus, Leuchte des Heiligtums). Er war wohl kein ständiger Bewohner des Klosters. Aus zwei weiteren Handschriften des Kopisten ergibt sich nämlich ebenfalls nicht, daß er dort Mönch war.¹⁵⁰

Laut Dolabani ließ sich ein Bischof des Ṭūr 'Aḥdīn, BEHNĀM, auf unkanonische Weise zum Patriarchen weihen. Der legitime Patriarch Georg (1687-1708) habe ihn deshalb exkommuniziert, aber später als Metropolit wieder aufgenommen und »ihm das Kloster des Mar Moses in Nabk als Sitz« gegeben. Behnām habe dann aber unberechtigt einen Bišāra aus Ṣadad zum Bischof für das Julianskloster geweiht. Der Patriarch habe daraufhin eingegriffen, Behnām sei nach Äthiopien geflohen und dort gestorben.¹⁵¹ Barsaum berichtet ähnlich, daß der spätere Bischof Kyrillos Bišāra vom Julianskloster und von Homs vor 1695 von einem »aufrührerischen« Metropolitens namens Behnām aus Ḥabab (im Ṭūr 'Aḥdīn), der im Moseskloster gelebt habe, geweiht worden sei.¹⁵² Fiey gibt als Beleg für Behnām das Jahr 1678 an.¹⁵³ Diese frühere Datierung ist vermutlich richtiger. Der oben genannte Bischof Gregorios Yūḥannā von Damaskus schrieb nämlich 1670 A. D. die Hs. Paris Syr. 191 für »den Patriarchen Mar Behnām«, bei dem es sich wohl um den Genannten handelt. Merkwürdig ist allerdings, daß der Kopist ihn als Patriarchen bezeichnet. Sollte er ihn etwa als solchen anerkannt haben?

1686 finden wir wieder einen Bischof namens DIOSKOROS, dessen weiterer Name unbekannt ist. In dem bereits oben erwähnten, 1686 in Damaskus geschriebenen Fanqīṭō der Michaelskirche in Ṣadad werden u. a. die drei Bischöfe Gregorios, Dioskoros und Kyrillos aufgeführt. Ihr Bistum ist nicht angegeben, aber es kann angesichts der Amtsnamen kein Zweifel bestehen, daß es sich um

147 Dolabani, Die Patriarchen 213.

148 Fiey, Oriens Christianus Novus 188 nennt zu Unrecht frühere Bischöfe des 16. Jh. vgl. meine Besprechung in diesem Band.

149 Rahmani, Nebk et Mar Moussa 350. Auszugsweise zitiert bei Reich, Villages araméens 12.

150 Jerusalem, Armenisches Patriarchat 3478 (1684) und Scharfeh Syr. 8/19 (geschrieben 1702 in Rāšaiyā bei Damaskus).

151 Patriarchen 222.

152 Abrašiyāt V 77.

153 Oriens Christianus Novus 247 (nach Ṭarrāzī, Salāsil 329).

die Oberhirten von Jerusalem oder Damaskus, von Mar Musa (Nabk) und von Homs handelt.

Über die nächsten drei Bischöfe des Klosters des Mar Moses liegen biographische Beiträge von Afrām Barsaum vor.

Vom ersten, einem Bischof DIOSKOROS, hatte er Belege aus der Zeit von 1708-1721.¹⁵⁴ Ich kenne nur einen Evangelienkommentar, beendet am 1. 4. 2032 A. G. (= 1721 A. D.) in Ṣadad (im Besitz des heutigen syrisch-orthodoxen Metropoliten von Homs), in dessen Kolophon ein Metropolit Dioskoros erscheint (ohne weitere Angaben, aber sicher vom Moseskloster), außerdem ein Kyrillos (offenbar von Homs) und der Metropolit Gregorios ʿAbdalazal von Damaskus.

Der zweite ist DIOSKOROS ʿABDANNŪR, Sohn des Hadāya (1725-zwischen 1731 und 1733). Geboren in Aleppo, im Moseskloster ausgebildet und zum Priester geweiht, wurde er dort 1725 Metropolit. Wie alle Bischöfe des Mosesklosters in dieser Zeit soll er nach Afrām Barsaum den Amtsnamen Dioskoros getragen haben, aber auch Kyrillos genannt worden sein. Mir sind nur Belege mit dem Namen Kyrillos bekannt.¹⁵⁵ Dieser Name dürfte bedeuten, daß er zusätzlich das Bistum Homs verwaltete, für das zu dieser Zeit kein Bischof belegt ist. Es gab zwar einen Bischof für das Julianskloster, nämlich Julios Zacharias (Zamaryā ?; 1707-etwa 1730), doch ist nicht bekannt, daß er auch für Homs zuständig war; außerdem war er mehrfach exkommuniziert (s. unten Abschnitt B). Ende Juli 1725, also kurz vor seiner Weihe, hatte Dioskoros als »Rabbān ʿAbdannūr, Diener (*ḥādīm*) des Klosters des hl. Moses des Äthiopiens« vom Damaszener Bischof Gregorios ʿAbdalazal die Hs. Scharfeh Syr. 4/2 (Homilien des Moses bar Kepha) gekauft. Wohl bei derselben Gelegenheit, 1725 in Damaskus, war »Rabbān ʿAbdannūr aus Aleppo« Zeuge, als der Jerusalemer Metropolit Gregorios (ʿAbdalaḥad) die Hs. Scharfeh 4/5 (Nomokanon des Barhebraeus) erwarb. ʿAbdannūr ist auch als Kopist tätig geworden und starb zwischen 1731 und 1733.¹⁵⁶

DIOSKOROS ṢARŪḤĀN (1733-1769), sicherlich eine der bemerkenswertesten Persönlichkeiten des Klosters, wurde um 1659 in Mardin geboren,¹⁵⁷ trat nach dem Tod seiner Frau in das Safran-Kloster ein, wo er für 1716 als Mönch bezeugt ist,¹⁵⁸ wurde 1727 im Alter von 68 Jahren mit dem Namen Dioskoros »allgemeiner« Bischof, hatte also kein eigenes Bistum, und 1733 Bischof von Nabk und vom Moseskloster, zeitweilig amtierte er auch in Ṣadad. Nachdem Metro-

154 Abrašiyāt V 145.

155 Dair az-Zaʿfaran 233 = jetzt: Mardin Orth. 361 (1728); Vat. Syr. 526 (1729). In den Hss. Ming. Syr. 608 (1728) und Scharfeh Syr. 9/1 (1730) erscheint er nur als ʿAbdannūr.

156 Abrašiyāt VI 137f.

157 Er stammte nicht aus Qutrubbul (Qīṭirbil) bei Amid, wie Fiey, Oriens Christianus Novus 247, meint. Ein Ṣarūḥān aus Qīṭirbil kopierte 1766 und 1769 die Hss. Scharfeh Syr. 6/17 und Berlin Syr. 234. Er kann nicht mit unserem Bischof identisch sein.

158 Dolabany, Catalogue III 24.

polit Kyrillos Georg vom Julianskloster und von Homs 1748 Metropolit von Jerusalem geworden war, übernahm Šarūhān zusätzlich dessen ehemalige Diözese; ein Amtsname Kyrillos – wie bei seinem Vorgänger ʿAbdannūr – ist für ihn jedoch nicht belegt. Zu seiner Zeit gingen fünf Metropoliten aus dem Kloster hervor.¹⁵⁹ Er starb am 11. 2. 1769 im Alter von 110 Jahren in Šadad und ist in der dortigen Kirche der hll. Sergios und Bakchos begraben¹⁶⁰, wo sich auch ein Fresko mit seinem Bild findet.¹⁶¹

Drei Jahre vor seinem Tod vermachte er seine Handschriften dem Kloster, wie wir gleichlautenden Vermerken in den Hss. Berlin Syr. 318 und Beirut Syr. 16¹⁶² entnehmen können. In der Berliner Handschrift findet sich auch sein Siegelabdruck.

Bischof Šarūhān stiftete dem Kloster 1765 die Hs. Scharfeh Syr. 9/37 (Barhebraeus, Leuchte der Heiligkeit). Sie war 1761 A. D. von Sulaimān ibn Maṭar aus Šadad (vermutlich dort¹⁶³) geschrieben worden. Der Schreiber vermerkt im Kolophon, daß im Moseskloster neun Mönche lebten (im Katalog von Armalet¹⁶⁴ sind sie leider nicht namentlich aufgeführt). 1762 band der Priestermonch Ibrahīm al-Aḥras ibn ʿAbdallāh ibn Faraḥ aus der Familie ʿAlīm aus Šadad die Handschrift im Kloster ein.

Šarūhān wird in einer ganzen Reihe von Handschriften von 1733 bis 1769 als Bischof des Klosters genannt. Neben ihm erscheinen in den Kolophonen regelmäßig die Metropoliten von Jerusalem¹⁶⁵ und von Damaskus¹⁶⁶, zunächst auch der vom Julianskloster und Homs. Die Bistumsorganisation ist also unverändert.

Zur Zeit des Dioskoros Šarūhān wurden im Kloster viele Handschriften angefertigt. Der als Buchbinder gerade genannte Ibrahīm al-Aḥras war zunächst noch in Šadad tätig, wo er die Hss. Berlin Syr. 148 (1757 als Diakon) kopierte.

159 So Barsaum. Ich kann nur vier belegen, die zu seiner Zeit als Mönche im Kloster gelebt haben: Dionysios Šukrallāh von Aleppo (ab 1745), Gregorios Johannes von Damaskus (ab 1752), Johannes Niʿmatallāh von Zargal u. a. (ab 1773) und Dionysios ʿAbdallāh von Aleppo (ab 1777; zunächst »allgemeiner« Metropolit). Sie werden oben im Text noch genannt.

160 Barsaum, Abrašiyāt VI 138f.; ders., Kitāb al-aḥādīṭ, Band 19 (1981) 409.

161 Littmann, Gemälde 290: »*Usquf Šarōḥān. Šarōḥān* ist nach Priester Būluš [dem Gewährsmann Littmanns] vor etwa 150 Jahren Bischof von Nebk (sw. von Šadad) gewesen und liegt in Šadad begraben.« Ähnlich: E. Littmann, Syriae Inscriptions 60. Zu den Fresken in der Kirche vgl. auch Johann Georg, Herzog zu Sachsen, Sadad 234f. Vgl. auch Leroy, Les manuscrits syriaques à peintures, 88 Fußnote 3; Dodd, The Monastery 125 a, Fußnote 29. Da Šarūhān selbst abgebildet ist, werden die Fresken erst nach seinem Tod entstanden sein.

162 Catalogue 253 lies »Šarūhān« (statt Sarūbān) und 2077 A. Gr. (statt 2707).

163 Vgl. die Hs. Berlin Syr. 148 aus dem Jahre 1757.

164 S. 202f.

165 Gregorios Thomas (1737-1748) und Gregorios Georg (1748-1773).

166 Gregorios Thomas (1737-1752; er war seit 1730 »allgemeiner Bischof« und trug tatsächlich den gleichen Namen wie sein zeitgenössischer Jerusalemer Amtsbruder) sowie Gregorios Johannes (1752-1782; er war vorher Mönch im Moseskloster).

Seine Hss. Damaskus Orth. 3/3 und Scharfeh Patr. 203 (?) sind 1761 und 1763 an einem ungenannten Ort entstanden; in beiden bezeichnet er sich als Priester. Eine Handschrift mit Anaphoren (heute in Homs) schrieb er 1764 als Mönch im Moseskloster bzw. als Bischof,¹⁶⁷ im selben Jahr wohl auch die Karšūnī-Version der Chronik Michaels des Syrers¹⁶⁸.

Der wohl eifrigste Schreiber war der Priestermönch ʿAbdallāh ibn Ḥannā Šid-yāq aus Aleppo, »einer der Mönche des Klosters des heiligen Mar Moses des Äthiopiens, das auf dem »Rauchenden Berg« östlich des Dorfes Nabk liegt, im Land (*bilād*) Damaskus, im Bezirk (*muʿāmalā*) Qāra« (so der Jerusalemer Fanqītō von 1760¹⁶⁹; mit kürzerer Ortsangabe: Hss. Dam. Orth. 4/17 [arabischer Katalog: 4/16] und Scharfeh Syr. 7/13); er wurde 1777 unter dem Namen Dionysios ʿAbdallāh allgemeiner Metropolit und 1782 Metropolit von Aleppo. Von ihm sind folgende Handschriften erhalten:

1760: Buch über die Beichte, aus dem Syrischen ins Arabische übersetzt vom späteren unierten Patriarchen Michael Ğarwe¹⁷⁰ (Dam. Orth. 4/17),

1760: der soeben genannte Fanqītō in Jerusalem,

1762: Begräbnisrituale für die Marienkirche in Homs,

1763 (Juni): Taufrituale u. a. (Scharfeh Patr. 134); (Dezember): Myronweihe u. a. (Scharfeh 7/13),

1764: Fanqītō (Scharfeh 6/19).

1757 hatte er noch als Diakon in Damaskus die Hs. Scharfeh 7/17 (Mʿadʿōnō) restauriert.

1760 schrieb der Priestermönch Ṭaʿma, »Diener« (*ḥādīm*) des Mosesklosters, die Hs. Scharfeh Syr. 8/37 (ein Priesterhandbuch). Er ist sicher derselbe wie »Rabban Ṭaʿma aus Ṣadad, einer der Mönche des Mar Moses in der Provinz Damaskus«, der 1770 im Schenkungsvermerk einer in Anḥel (Ṭūr ʿAḥdīn) aufbewahrten Handschrift mit dem Nomokanon des Barhebraeus erwähnt wird.¹⁷¹ Wahrscheinlich ist er auch identisch mit dem 1773 A. D. geweihten Bischof Johannes Niʿmat(allāh) »oder Ṭaʿma« vor Zargal, aus Ṣadad¹⁷², der spätestens 1776 Bischof von Midyat wurde¹⁷³. Schließlich ist er wohl noch mit dem Metropoli-

167 Dolabany, Catalogue III 327f. Im Katalog wird er zunächst als Priestermönch Abraham, Sohn des Diakons ʿAbdallāh al-Yāšigī bezeichnet, im arabischen Schreibervermerk vom 13. 5. 1764 (ebenda 328f.) nennt er sich »Bischof Klemens Ibrāhīm aus Ṣadad« ohne Angabe eines Bistums; er war also zunächst offenbar »allgemeiner« Bischof.

168 Chabot, Chronique I, S. XLIII; Cheikho, Désert de Palmyre 955f. Vgl. auch Graf II 267.

169 Dolabany, Catalogue I 34 (= Baumstark Nr. 35).

170 Diese Übersetzung ist bei Graf IV 60-65 nicht aufgeführt.

171 Barsaum, Abrašiyāt VI 206 (Nr. 3). Der Nomokanon ist auch bei A. Vööbus, Syrische Kanonnensammlungen, Louvain 1970, 506 verzeichnet (Hs. Anḥel 1, aus dem 14. oder 15. Jh.).

172 Barsaum, Abrašiyāt VII 190; Dolabani, Patriarchen 232.

173 Barsaum, Abrašiyāt VII 195 (1779, 1780); Fiey, Oriens Christianus Novus 244: »Iwanis Ṭaʿma de Sadad, devenue catholique in 1782«; 1776 A. D. weihet ein Bischof Johannes Niʿma in Midyat einen Mönch zum Priester, s. die Hs. Scharfeh Syr. 7/8.

ten Johannes Nīmatallāh von Damaskus aus Ṣadad gleichzusetzen, der 1782 mit den Metropolitene Kyrillos Abraham von Homs und Hama, Gregorios Bišāra von Jerusalem und Athanasios Moses von Tripolis Michael Ġarweh zum Patriarchen wählte.¹⁷⁴ Er war offenbar kurz vorher nach dem Tod des Metropoliten Gregorios Johannes ibn Šuqair von Damaskus (1782; s. unten) zu dessen Nachfolger ernannt worden und hatte sich wohl im selben Jahr der Union mit Rom angeschlossen.¹⁷⁵

Nach einem nicht datierten, aber wohl aus dem 18. Jh. stammenden Eintrag in der Weiheliste der Hs. Damaskus Orth. 5/12 wird Abraham aus Gazarta im Moseskloster zum Mönch geweiht, wahrscheinlich von einem Metropoliten Dioskoros von Mar Mūsā, der sich auf derselben Seite verewigt hat.

Um 1740 hielt sich der spätere Metropolit Dionysios Šukrallāh Šidyāq von Aleppo als Mönch im Moseskloster auf.¹⁷⁶

Zur Zeit des Dioskoros Šarūhān muß auch ein Elias ibn Faḥallāh Amīrhān, geboren 1727 in Amid, in das Kloster eingetreten sein. Er wurde 1752 zum Priester geweiht. Danach lebte er im Safran-Kloster, bis er sich etwa 1770 unter dem Einfluß des Michael Ġarwe der syrisch-katholischen Kirche anschloß und später Chorbischof wurde.¹⁷⁷

Der nachmalige Metropolit Gregorios Johannes (Ḥannā) von Damaskus war ebenfalls Mönch des Mosesklosters. Es ist Yūḥannā ibn ʿĪsā Šuqair, Angehöriger einer alten Familie aus Ṣadad. Er wurde zuerst beim Maphrian Basileios Šukrallāh in Aleppo ausgebildet und vor 1747 zum Diakon geweiht. Anschließend trat er in das Moseskloster ein. Dioskoros Šarūhān weihte ihn zum Priester. Er war als Kopist tätig. 1750/1 A. D., also wohl noch im Kloster, übersetzte er das »Buch der Blitze« des Barhebraeus ins Arabische (vgl. Cambridge Add. 3275). 1752 wurde er Bischof und im Juli 1756 Metropolit von Damaskus.¹⁷⁸ 1759 übersetzte er die Chronik Michaels des Syrers ins Arabische. Er starb etwa 1782.¹⁷⁹

1760 bringt ein aus Nabk stammender Mönch des Mosesklosters, der seinen

174 Ṭarrāzī, Salāsil 219.

175 Ṭarrāzī, Salāsil 275, der zwar die Herkunft aus dem Moseskloster, nicht aber die Bischofsämter in Zargal und Mīdyat erwähnt.

176 Barsaum, Abrašiyāt VII 28.

177 Iḡnāṭius Anṭūn Ḥāyik, Taʿrīḥ Dair Mār Afrām ar-Ruḡm ..., Beirut 1984, 92-94; M. al-Ġamil, Taʿrīḥ was-sīrat kahna as-suryān al-kaṭūlik, Mosul o. J., 36f.; vgl. auch Graf IV 53, Fußn. 2.

178 1752 kopierte er noch als Priester einen Teil der Hs. Damaskus Orth. 10/2 (der Ort ist nicht angegeben; der zweite Kopist, der Diakon ʿAbdalazīz, Sohn des ʿĀzar, lebte in Aleppo, s. die Hs. Scharfeh Syr. 7/17). Weihe 1756: Weiheliste der Hs. Scharfeh Patr. 66 (s. Berkers, Catalogue 227).

179 Barsaum, Abrašiyāt VII 28, 186-189; Chabot, Chronique I S. XLV; Graf II 267, 277, IV 22, 31 (lies: aṣ-Ṣadadī). Zum Datum der Übersetzung der Chronik vgl. Barsaum aaO und die Abschrift (von 1899) Jerusalem Markuskloster 210 (Dolabany, Catalogue I 415) (= Baumstark Nr. 35*).

Namen verschweigt, zwei Leservermerke (arabisch und karšūnī) in der Hs. Berlin Syr. 259 an. Sie war 1739 der Muttergotteskirche in Nabk gestiftet worden und dürfte sich noch dort befunden haben.

Mit Šarūḥān endet die Reihe der Bischöfe mit dem Namen Dioskoros. Der nächste Amtsinhaber war Bischof KYRILLOS MOSES (*Mūsā*) aus Šadad (1771- etwa 1773). Sein Weihezeugnis ist im Patriarchat erhalten. Danach weihte ihn Patriarch Georg am 15. 1. 1771 zum Bischof für das Kloster des Mar Moses und für Nabk.¹⁸⁰ Schon im selben Jahr ordinierte er zwei Diakone für die Petrus- und Paulus-Kirche in Edessa (Weiheliste der Hs. Aleppo Orth. 34). Ferner weihte er einen Sulaimān aus Šadad zum Priester, vielleicht den oben genannten Schreiber der Hs. Scharfeh Syr. 9/37 (1761); Näheres gibt die Weiheliste der Hs. Damaskus Orth. 5/12 nicht an. Er kann nicht lange amtiert haben und starb in Nabk.

Ein weiterer Kopist war der Diakon ʿAbdallāh, Sohn des Moses, Sohn des Taliḡān, aus Šadad, »einer von den Mönchen des hl. Mar Moses des Äthiopiens«, der 1772 die Hs. Scharfeh Patr. 241 kopierte, als er in Damaskus tätig war; sein Lehrer war der verstorbene Bischof Šarūḥān, der ihn auch zum Mönch geweiht hatte; die Diakonsweihe hatte er von Metropolit Ḥannā aus Šadad, also Gregorios Johannes von Damaskus, erhalten. Er ist sicher identisch mit dem Rabban ʿAbdallāh, Sohn des Diakons Nāmūsī (*Mūsā?*), aus Šadad, der 1783 die Hs. Cambridge 2886 schrieb, in der auch die Vita des Moses des Äthiopiens steht.

Sein Nachfolger war KLEMENS ABRAHAM (1774-nach 1796). Es ist der oben bereits genannte Mönch des Mosesklosters und der für 1764 als »allgemeiner« Bischof bezeugte Kopist Abraham, Sohn des ʿAbdallāh, aus Šadad. Am 6. 4. 1774 wechselte er als Bischof zum Moseskloster über.¹⁸¹ Barsaum gibt für ihn die Jahre von 1764-1821 an.¹⁸² 1792 weihte Klemens Abraham einen Priester für die Muttergotteskirche in Homs (Weiheliste der Hs. Damaskus Orth. 5/12). Im selben Jahr kopierte er – als Bischof »auf dem gesegneten Sitz des Mar Moses im Dorf Nabk« – die Hs. Scharfeh 5/43 (*Bēt Gazō*)¹⁸³ und 1796 A. D. – als Bischof Klemens Abraham aus Šadad – ein Evangeliar (karšūnī) für die »Kirche des Gürtels«, also die Marienkirche in Homs (heute in der syrisch-orthodoxen Metropole in Homs). 1793 wird er in einem Synaxar in Homs wieder als Inhaber des

180 Barsaum, *Abrašiyāt* VI 202 (Nr. 1), VII 188; Dolabani, Patriarchen 232. Vgl. auch Barsaum, *Ki-tāb al-aḥādīṭ*, Band 19 (1981) 410.

181 Dolabani, Patriarchen 232. Daß er die Bischofsweihe erst etwa 1772 erhalten habe, wie Dolabani schreibt, kann nicht richtig sein. In einer Handschrift in Homs (Anaphoren) erscheint er schon in einem auf dem 13. 5. 2075 A. Gr. (= 1764 A. D.) datierten Vermerk als »Bischof Klemens Ibrāhīm aus Šadad«, s. Dolabany, *Catalogue* III 328f.

182 *Histoire* 496 (Nr. 285).

183 *Armala*, *Catalogue*, Nachtrag S. 514.

Sitzes des Mār Mūsā in Nabk bezeichnet.¹⁸⁴ Der Bischof residierte jetzt wahrscheinlich im Ort Nabk.

Daneben ist auch ein Bischof Klemens Abraham von Jerusalem bezeugt. Nach der Weiheliste der Hs. Jerusalem Markuskloster 109 weihte er 1782 zwei Diakone für Kirchen in Edessa und Ṣadad, 1786 einen Priester für Jerusalem.¹⁸⁵ Er ist offenbar mit dem Bischof des Mosesklosters identisch. Wie ich an anderer Stelle in diesem Band näher ausgeführt habe (Besprechung von J. M. Fiey, *Oriens Christianus Novus*), residierten die syrisch-orthodoxen Metropoliten wahrscheinlich seit der Mitte des 18. Jhdts. für etwa ein Jahrhundert nicht, jedenfalls nicht ständig in Jerusalem, sondern in der Patriarchatsresidenz, also in Amid oder in Dair az-Zaʿfarān. An ihrer Stelle übernahmen andere Bischöfe die Aufgaben in Jerusalem und waren gleichzeitig Äbte des Markusklosters dort. Es handelte sich u. a. um die Bischöfe von Homs. In diesem Fall scheint Klemens Abraham von Mar Moses dort amtiert zu haben.

Davon, daß Ulrich Jasper Seetzen 1801 im Kloster im Ort Nabk drei Mönche antraf, war am Anfang schon die Rede. Ob der »Prior«, »ein hübscher Mann von etlichen 30 Jahren«, der Bischof war, läßt sich nicht sagen.

1784 A. D. stiftet ein Mūsā Salūm, Diener (*ḥādīm*) des Mosesklosters, also ein Mönch, zwei Gärten für das Kloster. Außerdem sind weitere, undatierte Stiftungen von Bewohnern aus Nabk, Ğubbʿadīn und Maʿlūla belegt.¹⁸⁶

1800 A. D. erscheint ein anderer Metropolit des Mosesklosters, nämlich JOHANNES ELIAS.¹⁸⁷ Als »Metropolit Elias, Abt (*raʿīs*) des Klosters des heiligen Mar Moses im Dorf Nabk« beurkundet er 1811, daß eine Frau ihr Haus in Nabk dem Kloster stiftet. 1815 verzeichnet er eine weitere Stiftung eines Hauses in Nabk.¹⁸⁸ In einem Evangeliar (Hs. Scharfeh Patr. 296) findet sich der Vermerk, daß im Jahr 1811 der Jerusalempilger Joseph, Sohn des Behnam, aus Aleppo dem Moseskloster drei Handschriften, nämlich zwei Evangeliare und eine Anaphorensammlung, als Stiftung schickte, und zwar zur Zeit des Bischofs Johannes Elias aus Mosul.¹⁸⁹ In einem weiteren Vermerk ist für 1819 ein Metropolit Elias des Mosesklosters bezeugt,¹⁹⁰ sicherlich die gleiche Person, weil in der Hs. Scharfeh Patr. 165 für 1823/24 wieder »Johannes Elias aus Mosul, Abt des Klosters des Moses des Äthiopiens« erscheint; wir erfahren in dieser Handschrift

184 Synaxar, s. Dolabany, Catalogue III 329.

185 Dolabany, Catalogue I 247.

186 Rahmani, Nebk et Mar Moussa 332.

187 Dolabany, Catalogue III 336.

188 Rahmani, Nebk et Mar Moussa 332. Der Sohn der Frau war durch ein Gelübde dem Kloster versprochen, und die Stiftung diente wohl gewissermaßen als Mitgift: »für die Tonsur« (*ḥilāqa*) des Jungen. Im Katalog von Sony: S. 235 (Nr. 663).

189 Rahmani, *Extraits historiques* 203f. (arabisch) bzw. 60f. (französisch). Eines der beiden Evangeliare ist die illuminierte Handschrift, von der oben (Fußnote 100) schon die Rede war.

190 Ebenda 205 bzw. 61.

außerdem, daß Patriarch Georg im Moseskloster das Myron weihte. Der Text lautet in der Übersetzung (Zusammenfassung) von J. N. Berkers: »Cette même année, rite du myron au couvent de St Moïse, près de Nabk. Une grande foule y a assisté, même des gens de Sadad, Kariathein, Homs, Hama, Ferouze, Fartaka, Meskane, Damas et Rachaya. Dans le corègo on voyait les évêques Elie, supérieur du couvent, Jacques de Rachaya, l'évêque de Damas, et Gabriel de Diarberkir. Ensuite 12 prêtres et 25 diacres. La cérémonie commença a minuit. Le copiste note avec satisfaction que cet événement fut une belle démonstration en face des autres rites.«¹⁹¹

In einem Fanqītō in Bethlehem werden für 1816 u. a. aufgezählt: »Mar Severios des Klosters des Mar Moses, das ist Ilyās (Elias), und der von Syrien, das ist Bischof Georg aus Aleppo«. Ein Sever(i)os Elias vom Moseskloster läßt sich aber mit den vorstehenden Angaben nicht vereinbaren. Sever(i)os hieß jedoch 1816 der Bischof Georg von Syrien mit Amtsnamen.¹⁹² Hier liegt also sicher eine Verwechslung des Kopisten oder des Katalogverfassers vor. Gemeint ist Johannes Elias vom Moseskloster.

Fiey schreibt über den Bischof »Iwanis [= Johannes] Elie, fils de Isho' al-Asfar de Mossoul«: »Déjà la en 1810 ... et encore en 1819 ..., il est accusé auprès du patriarche Georges (en 1821?) et se retire a Qara, ou il meurt en 1832.«¹⁹³ Die Quelle dafür ist mir nicht bekannt. Die Zahl 1821 kann nicht stimmen, wie der Bericht über die Myronweihe und der unten noch zu erwähnende Streit um die Kirche in Damaskus beweist. Auch in der Hs. Scharfeh Patr. 242 wird er für 1826 als Inhaber des Sitzes von Mar Moses in Nabk genannt.

Die folgenden Ereignisse sind nicht recht aufzuklären. Dabei spielt die kirchliche Union der Westsyrer mit Rom eine wichtige Rolle. Sie hatte unter Patriarch Andreas Aḥīḡān in der 2. Hälfte des 17. Jh. große Erfolge gehabt, war aber nach dem Tod seines Nachfolgers Petros (1701) zum größten Teil zusammengebrochen.¹⁹⁴ Ende des 18. Jh. nahm sie durch den Metropolitan Dionysios Michael Ğarweh von Aleppo (seit 1782 Patriarch)¹⁹⁵ neuen Aufschwung. Die Zahl der syrisch-katholischen Bischöfe, von denen viele noch vom orthodoxen Patriarchen geweiht worden waren, stieg. In Aleppo, das wegen seiner Handelsbeziehungen schon immer stark europäisch beeinflusst war, lebte 1819 nur noch eine einzige »jakobitische« Familie.¹⁹⁶ Oft werden für den Übertritt der Bischöfe nicht Glaubensüberzeugungen entscheidend gewesen sein, sondern Streitigkei-

191 Catalogue 232f. Im Katalog von Sony: S. 243 (Nr. 677).

192 Fanqītō in Jerusalem, s. Dolabany, Catalogue I 10.

193 Oriens Christianus Novus 247. Die Angabe von I. Saka (Kanīsati 253), Johannes Elias sei von 1821-1832 Abt des Mosesklosters gewesen, kann jedenfalls so nicht richtig sein.

194 de Vries, Syrisch-katholische Hierarchie 157.

195 Zur Unionsbewegung und zu Michael Ğarweh vgl. Graf IV 57f., 60-65.

196 Rahmani, Extraits historiques 205/61.

ten mit dem Patriarchen und persönliche Rivalitäten. Teilweise fanden diese Bischöfe nach einiger Zeit zu ihrer alten Kirche zurück. Besonders verhängnisvoll für die orthodoxen Syrer war offenbar das unkluge Verhalten ihres Patriarchen Ignatios Georg Saiyār (1819-1836), der vorher als Metropolit von Damaskus und Aleppo selbst zeitweilig unierte gewesen sein soll.¹⁹⁷ Dolabani charakterisiert ihn als »einen ansehnlichen, hochgewachsenen Mann, einen eifrigen Prediger, aber zur Härte neigend«. ¹⁹⁸ Petermann berichtet, daß der Übertritt des Metropoliten Anton (Samḥīrī) von Mardin (1827) und etwa eines Viertels der dortigen Gläubigen zur syrisch-katholischen Kirche durch die »Bedrückungen« des Patriarchen in Dair az-Zaʿfarān verursacht worden seien.¹⁹⁹ Zu dessen Regierungszeit schlossen sich sechs weitere Metropoliten der Union an, die dann sicher dafür verantwortlich waren, daß es geradezu zu Massenübertritten der Gläubigen kam. Das Ergebnis war gegen Mitte des 19. Jh., daß es in Aleppo, Damaskus und Bagdad fast nur noch unierte Syrer gab, daß sich in Mosul die orthodoxe und die unierte Gemeinde etwa die Waage hielten und daß es in Mardin und Diyarbakir starke Gruppen von Unierten gab. Betrachtet man den südsyrischen Raum, konnte sich die syrisch-orthodoxe Kirche nur noch im Gebiet von Homs halten.²⁰⁰ 1863 kam es hier wegen Streitigkeiten mit dem Bischof Julius Petros jedoch noch zur Union der meisten Bewohner des einige Kilometer östlich von Homs liegenden Dorfes Zaidal.²⁰¹ Nach Petermann residierten im südlichen Syrien um 1850 die orthodoxen Metropoliten Petros in Aleppo, Homs und Damaskus sowie ʿAbdannūr in Jerusalem und die unierten Metropoliten Jakob in Damaskus, Mattai (Matthaios) in Nabk und Joseph im Kloster Scharfeh im Libanon.²⁰²

Ende des Jahrhunderts war die Lage unverändert, wie die statistischen Angaben von Vital Cuivet für das Wilajet Damaskus zeigen.²⁰³ Danach standen im Sandschak Damaskus 500 orthodoxe Syrer (die alle südwestlich von Damaskus im Gebiet von Qatanā lebten) 15459 unierten (in den Bezirken Damaskus, Qatanā, Rāšaiyā und Nabk) gegenüber. Im Sandschak Hama war es umgekehrt: es gab 12000 Orthodoxe (in den Bezirken Hama, Homs und Salamīya) und 2325

197 Fiey, *Oriens Christianus Novus* 160, 188; Ṭarrāzī, *Salāsil* 282f. Über die Umstände seiner Wahl zum Patriarchen: Graf IV 35.

198 Patriarchen 240.

199 Reisen im Orient II 32. Zu Anton Samḥīrī vgl. Graf IV 68f.

200 G.P. Badger, *The Nestorians and their Rituals*, Band 1, London 1852, 63.

201 Stété, *Conversion au catholicisme*. Nach Dunkel, *Wanderungen* 170, gab es 1913 in Zaidal 1000 unierte und 800 orthodoxe Syrer.

202 Reisen im Orient II 32, 46. Der Bischof von Nabk residierte später in Homs, s. Dunkel, *Wanderungen* 170.

203 Syrie, Liban et Palestine. *Géographie administrative, statistique, descriptive et raisonnée*, Paris 1896, 386ff. Die räumliche Verteilung der Christen deckt sich nur noch teilweise mit den Angaben der türkischen Register aus dem 16. Jh. (welche die einzelnen Gruppen nicht gesondert aufführen), s. Bakhit, *Christian Population* 20ff.

Unierte (in den Bezirken Hama, Homs, Hamidiya und Salamīya). Im Sandschak Hauran (heute zum Teil zu Jordanien gehörig) waren die Zahlen mit 5353 Orthodoxen (Bezirke Šaiḥ Sa'd, Qunaiṭra, Der'ā, Ġabal Ḥaurān, Aḡlūn) und 4737 Unierten (Bezirke Šaiḥ Sa'd, Qunaiṭra, Basr al-Harīr, Der'ā, Ġabal Ḥaurān) ungefähr ausgeglichen. Im noch südlicher gelegenen Sandschak Ma'an gab es in Karak und Tafila 900 orthodoxe und in Karak 50 unierte Anhänger der westsyrischen Kirche. Wenn die Zahlen richtig sind, waren etwa 45 % der Gläubigen orthodox und 55 % unierte. Die Zahlen, die Adolf Dunkel 1913 angibt, sind zwar weniger umfassend, gehen aber in die gleiche Richtung.²⁰⁴

Kehren wir zum Moseskloster zurück. Fieys abschließende Angabe, der Nachfolger des Johannes Elias, »Grégoire Matthieu Naqqar ... devient catholique et cède le couvent aux Catholiques«, begegnet Zweifeln. Nach Georges Stété wurde Mattai 1832 von Patriarch Ignatios Georg Saiyār nach Damaskus geschickt, um die dortige syrische Kirche wieder in Besitz zu nehmen, die durch die Union des Damaszener Bischofs Jakob aus Rāšaiyā (bald nach seiner Weihe im Jahre 1824) den Orthodoxen verlorengegangen war. Stété fährt fort: »Mgr. Nakar fut gagné à son tour par la grâce, déclara son adhésion à la foi catholique, et reçut le siège de Nebk et Kariatain.«²⁰⁵ Ein früherer Streit um die Kirche des hl. Behnām in Damaskus wird in der Handschrift eines Nomokanons (karšūnī) in Homs erwähnt: der Schreiber des betreffenden Vermerks, der »allgemeine« Metropolit Athanasios 'Abdalmasīḥ, berichtet, daß die »Abtrünnigen« (*al-ḥawālifa*) sich 2132 A. Gr. (1821 A. D.) der Kirche bemächtigt hätten; Patriarch Georg hätte deshalb den Metropolit Yaldō und ihn beauftragt; sie seien nach Nabk gekommen, hätten Metropolit Ilyās (Johannes Elias) mitgenommen und seien nach Damaskus gereist; Gott hätte ihnen geholfen, und sie hätten die Kirche mit allen Stiftungen den »Abtrünnigen« weggenommen.²⁰⁶

Nach Suhail Qasha war Gregorios Mattai Naqqār orthodoxer Bischof von Mosul, wurde am 27. 10. 1832 in Aleppo katholisch und erhielt erst danach als Metropolit die Diözese Homs und Hama.²⁰⁷ Daß Nabk sein Sitz war, wird durch die zitierte Stelle bei Petermann bestätigt. Stété und Qasha stimmen also darin überein, daß er schon unierte war, bevor er für das Moseskloster zuständig wurde. Er konnte es also nicht »abtreten«. An anderer Stelle erwähnt Fiey unter

204 Wanderungen 166-170.

205 Conversion au catholicisme 70.

206 Dolabany, Catalogue III 330f. Metropolit Athanasios 'Abdalmasīḥ reiste 1824/25 nach Indien, war später zeitweise selbst unierte und starb um 1850 in der Nähe von Amid (s. etwa E. R. Hambye, A Syrian Orthodox Mission to Malabar in 1825-1826, in: OCP 34 (1968) 141-144; H. Kaufhold, Syrische Handschriften juristischen Inhalts in südindischen Bibliotheken, Wien 1989, 53f.). Metropolit Yaldō scheint vor 1830 gestorben zu sein, weil seine Familie in diesem Jahr als Verkäufer einer ihm gehörenden Handschrift (Ming. Syr. 470) auftritt.

207 S. Qāšā, Abrašiyat al-Maušil li's-suryān al-kāṭūlik (= S. Qasha, History of Syriac Catholic Diocese of Mosul), Mosul 1985, 297-299.

den unierten Bischöfen von Homs ebenfalls Mattai Naqqār und nennt – ohne Quellenangabe – sogar ein genaues Datum: »C'est lui qui assure [...] aux catholiques, en 1849, la propriété des deux Couvents de Mar Yulian et de Mar Musa.«²⁰⁸ Gegen dieses Datum spricht, daß der Priester Mūsā ibn 'Abdallāh Farḥāt aus Qaryatain am 11. 6. 1837 A.D. im Kolophon einer Handschrift mit Ḥussāyāt bereits vermerkt, daß die Metropoliten Mattai und Jakob sich der Klöster des hl. Julian, des hl. Moses in Nabk und des hl. Behnām (in Damaskus) durch einen Prozeß widerrechtlich und gewaltsam bemächtigt hätten.²⁰⁹

Das Datum 1832 würde zu Barsaums Angabe passen, das Kloster sei den orthodoxen Syrern in diesem Jahr verlorengegangen. Auf ihn nimmt Patriarch Ignatios Zakkā 'Iwāṣ Bezug und schreibt: Johannes Elias sei bis zum 30. August 1831 Abt und letzter (syrisch-orthodoxer) Metropolit des Klosters sowie von Nabk gewesen; er sei 1832 in Qāra gestorben, machtlos gegen die Weihe seines Nachfolgers Gregorios Mattā Naqqār, der sich den Unierten angeschlossen und das Kloster mit Hilfe des Einflusses ausländischer Politik übernommen habe.²¹⁰

1837 oder 1849 stünde in Einklang mit einer Bemerkung in einer Handschrift, wonach 2163 A. Gr. (1852 A. D.) in Istanbul ein Prozeß mit den (unierten Metropolit) Mattai und Jakob »wegen der Kirchen Dair (Kloster) Mār Elyān, Mār Mūsā und Mār Behnām« stattgefunden habe.²¹¹ Die Unierten werden als *maḡlūbīn* »unterlegen« bezeichnet, so daß die Orthodoxen später die Kirchen erneut verloren haben mußten. Aus unierter Sicht berichtet Rahmani ebenfalls von Prozessen: Die Ländereien des Klosters seien unrechtmäßig weggenommen worden, daraufhin hätten die (unierten) Metropoliten Jakob al-Ḥelyāni und Mattai (Naqqār) Klage erhoben und den Prozeß gewonnen. Nach dem Tod des Metropolit Mattai (1868) seien die Usurpatoren wiedergekommen und hätten die Ländereien zum zweiten Mal in Besitz genommen. Metropolit Jakob al-Ḥelyāni habe erneut einen Prozeß angestrengt und gewonnen. Nach dem Tod des Metropolit Jakob (1877) seien die Ländereien unter den Bauern verteilt worden, die sich ihrer bemächtigt hätten.²¹²

Erica Dodd vermerkt eine weitere Jahreszahl: nach Rahmani sei das Kloster 1863 von den Katholiken übernommen worden »and the monks were scattered between Homs and Damascus, where they are still known as ›Nabaki‹«. ²¹³ Daß das Kloster 1863 verlassen wurde, würde gut zu dem passen, was Burton bei sei-

208 Oriens Christianus Novus 213.

209 Dolabany, Catalogue III 307.

210 Dair Mār Mūsā 97. Vgl. auch die unterschiedlichen Berichte bei Barsaum, Kitāb al-aḥādīṭ, Band 19 (1991) 90, 160, 412; Band 20 (1982) 16 und Y. Dolabānī, in: al-Ḥikma 4 (Jerusalem 1930) 340 (nach der »Geschichte des Markusklosters« des Metropolit 'Abdannūr von Jerusalem, Hs. Jerusalem Markuskloster 212).

211 Dolabany, Catalogue III 311.

212 Nebk et Mar Moussa 330f.

213 Monastery 65 a. Die Fundstelle bei Rahmani ist nicht angegeben.

nem Besuch 1870 hörte: »Its annual pilgrimage was well attended until the last five or six years; but since that time the incursions of the Nomades have been an effectual bar to pious visitation.«²¹⁴ Daß die Verehrung des Heiligen im Kloster später wieder aufgenommen wurde, läßt sich dem eingangs zitierten »Blauen Führer« und dem Bericht von Erica Dodd entnehmen.²¹⁵

Ein klares Bild ist also nicht zu gewinnen. Ob die letzten orthodoxen Mönche das Kloster irgendwann verließen, weil sie vertrieben wurden, weil die meisten Gläubigen in der Umgebung zur unierten Kirche übergetreten waren oder weil sie sich wegen der räuberischen Nomaden nicht mehr halten konnten, muß letztlich offenbleiben. Von syrisch-katholischen Mönchen dort ist nichts bekannt.

Im Hinblick auf die gerade erwähnten Nomadeneinfälle ist nachzutragen, was Bernhard Moritz 1885 über das Kloster erfuhr: »Vor etwa 100 Jahren soll es nach Angabe der Christen in Nebk von den 'Arab il ġebel, d. h. den Beduinen der Šafa und der Leġâ (?) während eines Festes überfallen und ausgemordet worden sein. Eine Höhle schräg gegenüber dem Kloster auf der Südseite der Schlucht ist mit Gerippen der verschiedensten Grössen und Kleiderresten vollständig angefüllt.«²¹⁶

Der für unser Gebiet zuständige syrisch-orthodoxe Bischof hieß 1837 anscheinend Georg; weitere Angaben über ihn kann ich nicht machen.²¹⁷ Die nächsten Bischöfe in diesem Gebiet bezeichnen sich meist als Metropoliten von Syrien und residieren in Damaskus oder Homs. 1840 trägt Johannes Stephan aber noch den Titel eines Bischofs »von Damaskus und vom Moseskloster«.²¹⁸ Metropolit Julios Petros (seit 1850) nennt sich in der Weiheliste der Hs. Mardin 660 in den Jahren 1850 und 1851 »Metropolit von Mar Moses und Mar Behnām« (letzteres ist die Kirche bzw. das Kloster in Damaskus), ab 1851 aber »Metropolit von Syrien«; 1852 wird er in einer Handschrift als Metropolit von »Šadad, Homs und Umgebung« bezeichnet.²¹⁹ 1866 kommt unser Kloster noch einmal in Erinnerung: nach derselben Weiheliste wird Dionysios 'Abdalmasīḥ zum Metropolit »für die heiligen Kirchen des Mar Behnām, des Mar Moses und des Mar Julian im Gebiet von Damaskus« geweiht.

Die Geschichte des Mosesklosters hatte zu dieser Zeit aber wohl schon ihr vorläufiges Ende gefunden. Die Bibliothek des Klosters scheint in alle Winde zerstreut zu sein. Ein Teil könnte sich in der Sammlung des syrisch-katholischen

214 Unexplored Syria II 274.

215 Monastery 68 a.

216 Syrische Inschriften 126. S. auch den oben (zu Fußnote 17) zitierten Bericht von Dunkel.

217 Handschrift mit Ḥussayāt, s. Dolabany, Catalogue 307f. Er ist kaum mit dem Bischof Sever(i)os Georg von Syrien des Jahres 1816 (s. oben) identisch.

218 Als Schreiber der Hs. Dair az-Za'farān 294 (Dolabany, Catalogue II, 2. Teil, 381; die Jahreszahl muß 2151 A. Gr. heißen – so auch die arabische Datierung –, nicht 2131 = 1820 A. D.).

219 Dolabany, Catalogue III 311.

Klosters Scharfeh befinden; jedenfalls war die Hs. Scharfeh Arab. 7/2 dem Kloster gestiftet worden (s. oben). Auch die Hs. Scharfeh Patr. 296, ein Evangelium, gehörte früher dem Moseskloster. Von zwei Handschriften, die ihm der Bischof Dioskoros Šarūhān vermacht hatte und die heute in Berlin (Syr. 318) und Beirut (Syr. 16) sind, war ebenfalls schon die Rede. Zumindest eines der liturgischen Bücher, ein alter Šhīmō, gelangte nach Jerusalem in das Markuskloster: Dolabani vermerkt in seinem Katalog, daß die Handschrift Nr. 70 »zu den Büchern von Mar Moses gehört«.

IX.

Bei den 24 arabischen (karšūnī) »monastic rules ... of the Fraternity or religious order of St. Moses the Abyssinian or Ethiopien« und der »formula for the vow of the above religious order«²²⁰ handelt es sich nicht um Regeln für unser Kloster, sondern um Vorschriften für eine religiöse Bruderschaft, die Michael Ġarweh noch als Priester in Aleppo verfaßte.²²¹

B) Das Kloster des Mar Julian bei Qaryatain

I.

Nicht weit vom Moseskloster, in der Luftlinie rund 50 km entfernt, liegt das Kloster des heiligen Julian, das ebenfalls den Syrisch-Orthodoxen gehörte und heute im Besitz der syrischen Katholiken ist. Es befindet sich etwa einen Kilometer westlich des Ortes Qaryatain (syrisch: Quryaṭīm), der an der Straße von Damaskus nach Palmyra gelegen ist. Nach Qaryatain kamen häufiger europäische Besucher, aber nur einige von ihnen berichteten auch über das Kloster. In der wissenschaftlichen Literatur ist es ebenfalls kaum behandelt worden.²²²

Die Quellen sind insgesamt noch dürftiger. Wir wissen von Handschriften,

220 A. Mingana, Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts, Band 1, Cambridge 1933, 912 (Ming. Syr. 495 A. B.) Dieselben Texte stehen auch in den Hss. Ming. Syr. 190 U, W (Mingana ebenda 419f.) und Scharfeh Syr. 12/8-10.

221 Ṭarrāzī, Salāsīl 212; Graf IV 63 (Nr. 5).

222 In der Aufzählung der Klöster wird es weder bei Assemani, Dissertatio noch bei Hindo, Personnes 529ff. oder bei Barsaum, Histoire 507-516 erwähnt. Leroy, Moines et monastères du Proche-Orient, Paris 1959, und die eingangs genannten Reiseführer nehmen von ihm keine Notiz. Fiey, Oriens Christianus Novus 280, führt das Kloster nicht als eigenen Bischofssitz. Der vom Honigmann, Le couvent de Baršauma 87 genannte »couvent de Julien Saba« ist ein anderes Kloster. Außerdem gab es noch ein Julianskloster bei Kaišum, s. Nabe-von Schönberg, Die westsyrische Kirche 263.

die dort kopiert wurden, und kennen einige Mönche mit Namen. Zeitweise gab es im Kloster auch Bischöfe. Es gehörte in der Regel jedoch zum Bistum Homs, dessen Metropolit manchmal auch das Julianskloster in seiner Titulatur führte.

Eine eingehende Beschreibung verdanken wir dem österreichischen Dolmetscher am Generalkonsulat in Alexandria Alfred von Kremer, der sich 1849/50 über ein Jahr in Syrien aufgehalten und auch Qaryatain besucht hatte: »Nicht weit vom Dorfe ist ein Kloster, genannt Deir Mar Eljän. Dieses Kloster ist aus ungebrannten Lehmziegeln erbaut, mit einer hohen Mauer umgeben, einige steinerne Gewölbe, offenbare Ueberreste eines älteren Gebäudes, sind jetzt durch die eingestürzten Mauern halb verschüttet. Das einzige Merkwürdige im Kloster ist ein steinerner Sarkofag, worin der Leichnam des Heiligen liegt; der Sarkofag selbst sowie der Deckel sind aus einem einzigen Stück Stein gearbeitet, jedoch ohne alle künstlerische Verzierung. Auf diesem Sarkofag findet man einige, wie es scheint, von Pilgern eingekratzte Inschriften in syrischen Charakteren, wovon jedoch die meisten ziemlich unleserlich sind. In dem Zimmer, wo der Sarg steht, hängen von der Decke an Stricken mehrere Strausseneier herab, die als fromme Gaben dem Heiligen dargebracht wurden. Im Vorhofe des Klosters sah ich Blutspuren, die, wie man mir sagte, von den Schlachtopfern herrühren, welche von Christen und Moslimen ohne Unterschied dem Heiligen dargebracht werden. Neben dem Grabzimmer ist ein zweites, wo ein kleiner Altar aus Holz angebracht ist, auf welchem an Festtagen Messe gelesen wird. Ein kleines eisernes Thor führt ins Kloster, das man aber stets verschlossen hält aus Furcht vor den Beduinen.«²²³

Wie alt das Kloster ist, läßt sich wohl nicht mehr feststellen. Eduard Sachau hielt zwei an dem Sarkophag gefundene Inschriften für älter als das 9. Jh., eine dritte für etwas jünger. Es handelt sich jeweils um kurze Bitten von Mönchen: Elias, ʿAbdallāh aus Hattākā und Barṣaumō »aus dem Ṭūr ʿAbdīn, gebürtig aus Pāfān«. Verwendet wurde die Estrangla-Schrift, die jüngere Inschrift hat Züge der Serto-Schrift.²²⁴

Wenn Sachaus Datierung stimmt und der Sarkophag nicht erst später in das Kloster gebracht wurde, müßte es schon vor der Jahrtausendwende bestanden haben. Weitere Belege dafür sind mir nicht bekannt. Es kann aber nicht bedeutend gewesen sein, weil es in den historischen Quellen – soweit ich sehe – nirgends erwähnt wird.

223 Mittelsyrien und Damascus 197f. Übernommen von C. Ritter, Die Erdkunde, 2. Auflage, Band 17/2. Berlin 1855. 1476-1478.

224 E. Sachau, Syrische Inschriften aus Ḳarjetēn, in: ZDMG 38 (1884) 543-545 (mit einer Tafel). Seine Lesungen beruhen auf Abklatschen von B. Moritz. Älterer, unzureichender Abdruck: Mordtmann, Beiträge zur Kunde Palmyra's 87. Darauf beruhend und deshalb noch ungenügend: Th. Nöldeke, Christlich-palästinensische Inschriften, in: ZDMG 32 (1878) 199f. Über eine weitere syrische Inschrift, die im Ort selbst gefunden wurde, berichtet Moritz, Syrische Inschriften 128f.

Johann Georg von Sachsen fand im Kloster, das er kurz beschreibt, eine Holztüre, die er auf das 6. Jh. datierte; die Säulen des hölzernen Altarbaldachins sollen dem 10. Jhdt. angehören.²²⁵ Abgesehen davon, daß diese Beurteilungen mit Vorsicht aufzunehmen sind, können die Stücke natürlich ebenfalls später in das Kloster gekommen sein.

Der nächste Hinweis auf das Kloster scheint ein Steinbehälter – früher im Besitz des Patriarchen Rahmani – zu sein, »qui avait été découverte dans un des murs du sanctuaire de l'église du couvent de Saint-Julien à Qariataïn«. Er trägt folgende Inschrift: »Leichnam des heiligen Simon, (seine) Fürbitte sei mit uns; gefunden hat ihn der Priester Georg, Sohn des Ḥanūn, 1528 der Griechen« (1216/17 A. D.).²²⁶ Ein hl. Simon wird gleich noch einmal im Zusammenhang mit dem Kloster zu nennen sein.

Der Ort Qaryatain ist schon im 9. Jh. durch den arabischen Geschichtsschreiber al-Balāḍurī bezeugt.²²⁷ 1431 wurde dort der bereits erwähnte Dawūd al-Ḥimṣī, Sohn des Priesters ʿAbdalkarīm ibn Ṣalāḥ ibn Rabaʿ aus Qaryatain²²⁸, geboren.

II.

Patron des Klosters ist der hl. Julian. Der Name erscheint meist nicht in der zu erwartenden syrischen Form ܝܘܠܝܢܐ oder ܝܘܠܝܢܐ *Yūlrʿān(ā)*, *Yūlyān(ā)*, sondern als ܝܠܝܢܐ (*Elyān*; ebenso arabisch). Das hat in der wissenschaftlichen Literatur mehrfach zu Verwechslungen mit dem Namen Elias geführt.²²⁹ Die Form *Elyān* oder *Elyānos*, die ich nicht erklären kann, ist auch als normaler Personennamenname gebräuchlich. Ich kenne dafür mehrere Belege aus der Zeit seit dem 15. Jh. (Personen in Mardin, Nabk, Aleppo und Hama). Vereinzelt kommt im Zusammenhang mit dem Kloster aber auch die Form *Yūlyānā* »Julianos« vor (z. B. im gleich zu nennenden Evangeliar von Homs oder in der Hs. Vat. Syr. 526; 1729 A. D.).

225 Sadad 240 (mit Abbildungen: Tafel V). Vgl. auch den Aufsatz »Die Holztüre in Deir Mar-Aelian in Syrien bei Karjeten« desselben Verfassers in: OrChr 25/6 (1930) 59-63.

226 H. Pognon, Inscriptions sémitiques de la Syrie, de la Mésopotamie et de la région de Mossoul, Paris 1907, 203 (Nr. 117).

227 In seinem Bericht über die Eroberung Syriens, s. O. Rescher, El-Belāḍorī's »kitāb futūḥ al-buldān«, Leipzig 1917, 112; P. H. Hitti, The Origins of the Islamic State, New York 1916, 171.

228 G. Levi della Vida, Ricerche sulla formazione del piu antico fondo dei manoscritti orientali della Biblioteca Vaticana, Vatikanstadt 1939 (= Studi e Testi 92) 241; zu 31.

229 In Handschriftenkatalogen steht statt Julian öfter Elias (z. B. bei Sachau, s. oben Fußnote 92; Zotenberg, Catalogues, zu Paris Syr. 108). Auch Littmann, Syriac Inscriptions 61, konnte mit dem Namen nichts anfangen: »But I have been unable to find out who ... »St. Elyān the Easterner« is. The name Elyān is known to me among the Arabic-speaking Christians of the Near East«.

v. Kremer berichtet weiter: »Ein Christ dieses Dorfes erzählte mir die Legende des Heiligen, der in diesem Kloster begraben liegt, auf folgende Weise: Der heilige Eljān Ebu Scheibe, d.i. Vater des weissen Bartes genannt, soll im Lande Ghailān (غَيْلان) in Nedschd gelebt haben. Er wallfahrtete nach Jerusalem, und als er starb befahl er seinen Leichnam auf einen Wagen zu legen und dort zu beerdigen, wo derselbe stehen bleiben würde. So zog man fort bis zu einem Wasser in der Nähe von Kuretein [= Qaryatain], hier machten die Leute halt und übernachteten. In der Nacht zog der Wagen weiter und stand erst an dem Orte still, wo jetzt das Kloster sich befindet. Dasselbst beerdigte man den Leichnam und baute später ein Kloster auf; zu demselben gehören einige Gärten, deren Einkünfte zu dessen Erhaltung verwendet werden.«²³⁰

Diese Geschichte mit dem beliebten märchenhaften Motiv für die Festlegung einer Grabstätte läßt wenig Rückschlüsse auf den Heiligen zu. Louis Cheikho, der 1906 das Kloster besuchte, berichtet sie ebenfalls, vermehrt um einige Einzelheiten: »Von dem heiligen Julianos (*Elyān*), der in Qaryatain verehrt wird, glaubt man, daß er aus Persien stammte und daß er ins Heilige Land reiste. Dann zog er sich zur Askese auf den Berg Sinai zurück und bekehrte viele Götzendiener zum Christentum. Die Jakobiten glauben, daß dieser Julianos am Konzil von Nikaia teilnahm, Patriarch von Antiochia war und im Jahre 678 der Griechen (366 A. D.) starb. Es gibt aber keine historische Stütze für diese Ansicht. Man glaubt, daß er vor seinem Tod angeordnet hat, seinen Leichnam auf einen von zwei Ochsen gezogenen Karren zu legen und ihn dort zu begraben, wo sie anhalten würden; der Karren gelangte bis zu diesem Ort und er wurde dort begraben.«²³¹

Es gibt zahlreiche Heilige mit dem Namen Julianos. Angesichts der Nähe zu Emesa (Homs) sollte man annehmen, daß Julianos von Emesa gemeint ist.²³² Er kommt – wenn man v. Kremers Bericht zugrundelegt – jedoch schon deshalb nicht in Betracht, weil er als Märtyrer gestorben und wohl in Homs in der nach ihm benannten griechisch-orthodoxen Kirche des »Mār Elyān« begraben ist.²³³ Cheikho weist ausdrücklich darauf hin, daß der Heilige in Qaryatain nicht derselbe sei, der in Homs verehrt werde. Bei dem Patron muß es sich vielmehr um

230 Mittelsyrien und Damascus 198.

231 Cheikho, *Désert de Palmyre* 958. Ausgabe der arabischen Vita: I. Armala, *Yūlyān aš-šaiḥ an-nāsik al-mu'assis dairihī fi'l-Qaryatain*, in: *al-Mašriq* 10 (1907) 115-124.

232 K. Baus, *Julianos in Emesa*, in: *LThK* V 1197f.; J. Nasrallah, *Saints et évêques d'Emèse* 215. Nach den oben (Fußnote 39) erwähnten Kalendarien wird sein Fest am 21. Dezember gefeiert.

233 Jean de Thevenot (*Voyages*, Band 2, 3. Auflage, Amsterdam 1727, 707) zählt die Kirchen in Homs am Ende des 17. Jh. auf: »La cinquième Eglise s'appella saint Merlian, autrement saint Julien, le gens du país disent que son corps est dans une Sepulture des très-beau marbre qui est derriere l'Autel.« »Merlian« kann nur »Mar Elian« sein. Auch Johann Georg Herzog zu Sachsen fuhr in Homs nach »Mar-Eliau, der ältesten und interessantesten Kirche hier«; er wußte, daß Eliau mit Julian identisch ist und erwähnt ebenfalls den Sarkophag (Tagebuchblätter 2f.). Zur Lage der Kirche vgl. den Stadtplan von Homs in *EI* III, nach S. 402.

Julianos Sabas handeln.²³⁴ In dem bereits oben zitierten Kolophon eines Evangeliums in der Theodorkirche in Ṣadad schreibt 1559 A. D. Bischof Athanasios Abraham von Ḥardīn und Hama nämlich, daß er die Handschrift unter anderem »im Kloster des Mar Julianos Sabas (*Yūlyōnō Sōbō*) im Gebiet von Qaryatain« geschrieben habe.²³⁵ Das Gleiche lesen wir bei Ignatius Ephrem Rahmani: »Sur la route de Palmyre est placé le village de Kariataïn . . . où s'élève un ancien monastère sous le vocable de S. Julien le vieux, contemporain de S. Ephrem.«²³⁶ Der derzeitige syrisch-orthodoxe Metropolit Meletios Barnaba von Homs bestätigte mir, daß es sich bei dem Patron um den hl. Julian »den Alten«, einen Zeitgenossen Ephräms des Syrers handle. Damit sind aber die Rätsel noch nicht gelöst: ob der berühmte Julianos Sabas derselbe ist wie der Heilige, über den Ephraem der Syrer schrieb²³⁷, ist höchst zweifelhaft.²³⁸

In der Sergios-Kirche in Ṣadad gibt es ein Fresko mit dem Bild dieses Heiligen. Die Beischrift in Karšūnī lautet: »Mār Elyān aš-šarqī« (Mar Julian, der Östliche).²³⁹ Genauso lautet der Name des Patrons in der Hs. Paris Syr. 108 aus dem Jahre 1549 A. D. und einer Hs. aus dem Jahre 1825, die unten noch erwähnt wird. Möglicherweise rührt diese Benennung von gut bezeugten »Kloster der Östlichen« bei Edessa her. Julianos Sabas, oder vielmehr: beide Träger dieses Namens lebten tatsächlich zeitweise als Mönch bei Edessa.

In den syrischen Heiligenkalendern erscheinen mehrere Heilige namens Julian. Aber selbst das Fest des Julianos Sabas wird an verschiedenen Tagen gefeiert: am 4. oder 8. Februar, 13. oder 14. Juni, 26. August, 23. September, 5. Dezember (wohl Verwechslung mit dem palästinensischen Sabas) und – nach dem Kalender der Hs. Paris Syr. 146 – am 9. September.²⁴⁰ An diesem Tag gedenken die orthodoxen Westsyrer in Qaryatain des Heiligen.²⁴¹ Nach Cheikhos Bericht begingen es die Unierten am 23. September.

234 A. M. Zimmermann, Julianos Sabas, in: LThK V 1199 (mit Literatur); R. Janin, Giuliano Saba, in: Bibliotheca Sanctorum, Band 6, Rom 1965, 1226.

235 Dolabany, Catalogue III 333.

236 Liste des villes archiépiscopales et épiscopales relevant du patriarcat d'Antioche, in: Documents d'Orient 1 (1927), Nr. 9 (September), S. 4 (französisch). Arabisch (S. 341): Mār Yūlyānā aš-Šaiḥ.

237 E. Beck, Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen auf Abraham Kidunaya und Julianos Saba, Louvain 1992 (= CSCO 323, 324).

238 Acta Sanctorum Octobris, Band 8, Brüssel 1853, 346 ff.

239 Littmann, Gemälde 290: ders., Syriac Inscriptions 61. Die Hs. Scharfeh Syr. 6/37 enthält Ḥusayē für das Fest des Elyān aš-Šarqī.

240 S. das Register bei Nau, Martirologe 144. BHO Nr. 553 gibt den 9. Juni an. In der lateinischen Kirche wird seiner am 17. Januar und 18. Oktober gedacht. Nach den syrisch-melkitischen Menaien ist sein Fest am 26. August (vgl. etwa Paris Syr. 142, s. Zotenberg, Catalogues 102 a).

241 Mein Besuch am 9. September 1987 fiel gerade auf das Fest.

Die Vita des Julianos Sabas ist auch syrisch überliefert.²⁴² Bedenklich in unserem Zusammenhang ist allerdings, daß nach allgemeiner Meinung beide Mönche namens Julianos Sabas nicht im Julianskloster begraben sind, sondern bei Edessa. Nach Ephräms 12. Hymnus tragen Mönche den Leichnam des Heiligen dreißig Meilen auf ihren Schultern durch die Wüste, um ihn zu begraben; die Legende mit dem Ochsenwagen, die von Kremer und Cheikho erzählen, läßt sich nicht belegen.

Vielleicht ist Julianos Sabas aber gar nicht der ursprünglich im Kloster verehrte Heilige. Wir hätten dann einen ähnlichen Sachverhalt wie beim Moseskloster. Oben wurde bereits die Inschrift auf dem Steinkasten zitiert, die einen heiligen Simon nennt. Cheikho weiß zu berichten, daß sich in der Kirche des Klosters »das Grab eines Heiligen befindet, der Simon heißt; man glaubt, daß es der heilige Simon Salos, d. h. »der Narr« ist.«²⁴³ Es handelt sich dabei um einen bekannten Heiligen des 6. Jh., der aus Emesa (Homs) stammte, jahrzehntelang in der Wüste beim Toten Meer lebte und dann in Homs das Leben »eines Narren (σαλός) um Christi willen« führte. Wegen der Nähe unseres Klosters zu Homs könnten wir jetzt auf der richtigen Fährte sein. Die Lebensbeschreibung Simons stammt von Leontios von Neapolis (6./7. Jh.). Die Anweisung, die Grabstätte durch ein Paar Ochsen festlegen zu lassen, würde zwar zu einem »Narren« passen, die Vita oder die sonstigen Quellen über Simon Salos wissen davon jedoch nichts. Allerdings geschieht doch Seltsames: Nachdem Simons Angehörige, die sich seiner schämten, ihn schnell beerdigt hatten und er dann doch ehrenvoll bestattet werden sollte, fand man seinen Leichnam im Grab nicht mehr.²⁴⁴

Die Vita ist auch arabisch erhalten. Auffällig ist eine Angabe in Grafs Literaturgeschichte über die Hs. Sinai Arab. 407 im Zusammenhang mit der Vita: »Possen, die Leontius über Julianus (lies Salus) geschrieben hat.«²⁴⁵ Sollte aus Simon Salos irgendwie »Julianos« geworden sein, und zwar nicht nur in dieser Handschrift, sondern auch beim Patrozinium des Klosters?

Die Verwirrung wird aber dadurch vollständig, daß Cheikho am Schluß seines Berichts über Qaryatain eine dortige syrische Handschrift, einen Fanqīṭō, aus dem Jahre 1096 A. D., anführt, die sein Eigentümer gestiftet hat »für die neue

242 Bedjan, *Acta Martyrum et Sanctorum*, Band 6, 380-401. In einem Jerusalemer Fanqīṭō kommt auch er vor (Dolabany, *Catalogue I 33* = Baumstark Nr. 35) Nr. 23: Mōr Yulyōnō Sōḥō. »Mār Julīnā, der schöne Greis (Julianus Sabas)« erscheint ferner in der umfangreichen Sammlung von Heiligenviten in der Hs. Jerusalem Markuskloster 199 = Baumstark Nr. 38* (Graf, *OrChr* 12 [1913] 315) Nr. 23: Mōr Yūlyān aš-Šaiḥ.

243 AaO.

244 B. Kotter, Symeon von Emesa, in: *LThK* 9 (1964) 1214 (mit Literatur); BHO Nr. 1127; Nasrallah, *Saints et évêques d'Emèse* 232f.; J. M. Sauget, Simeone »Salos«, in: *Bibliotheca Sanctorum*, Band 11, Rom 1968, 1115. Neuste Ausgabe der griechischen Vita mit Übersetzung und sonstigen Quellen: A. J. Festugière und L. Rydén, *Leontios de Néapolis. Vie de Syméon le Fou...*, Paris 1974.

245 Graf I 409.

Kirche in der Nähe von Ḥauwārīn, für die Mönche, Priester und Diakone, die in der Kirche des Mar Simon des Styliten (*al-ʿAmūdī*) beten«. ²⁴⁶ Wie wir gesehen haben, hat unser Kloster auch etwas mit einem hl. Simon zu tun, es könnte also gemeint sein. Wir hätten dann einen weiteren Heiligen als Patron.

Wieder einen anderen Namen bringt schließlich Andreas David Mordtmann ins Spiel, der im Frühjahr 1870 die Palmyrene bereiste: »Eine Viertelstunde westwärts von Karietein, auf dem Weg nach Kara, befindet sich ein Grabmal, welches bei Christen und Muhammedanern gleiche Verehrung genießt und die sterblichen Reste eines Heiligen enthält, den die Christen *ابراهيم حوري* Ibrahim Hauri, die Muhammedaner *احمد حوري* Ahmed Hauri nennen. In dem sehr soliden Grabgewölbe, welches mehrere Kammern und eine sehr künstlich gearbeitete Thür hat, befindet sich ein Sarkophag, auf welchem einige Figuren und drei syrische Inschriften eingehauen sind, die ich auf dem beifolgenden Blatt wiedergebe.« ²⁴⁷ Schon wegen der Inschriften besteht kein Zweifel, daß er das Julianskloster meint. Eine Erklärung für Ibrāhīm oder Aḥmad »Hauri« habe ich nicht. ²⁴⁸

III.

Ein weiteres Zeugnis für das Kloster wurde bereits erwähnt, die Hs. Ming. Syr. 33. Sie enthält einen Kolophon des späteren Patriarchen Nūḥ, den er 1473 A. D. im Julianskloster schrieb. Aus demselben Jahr (878 der Hiġra) soll nach Cheikho eine arabische Inschrift auf der Tür der Kirche stammen, wonach der Emir Saif den Beduinen verbot, die Bewohner des Klosters zu belästigen. ²⁴⁹ Drei Jahre später, 1476, kopierte der Mönch Mūsā (Moses) dort einen Fanqīṭō, nämlich die Hs. Scharfeh Patr. 276. Vermutlich ist es Mūsā ibn ʿUbaid aus Ṣadad, der – ab etwa 1490 A. D. in der Nachfolge des Nūḥ – als Basileios Moses Metropolit von Homs war (gestorben 1510) ²⁵⁰ und 1493 ein Tetraevangelium kopierte, das heute in der Theodorkirche in Ṣadad aufbewahrt wird. Darin nennt er sich »Bischof Basileios von Homs und Ṣadad, das ist Rabban Moses, Sohn des Manṣūr, Sohn des ʿUbaid, aus Ṣadad«. Nach Barsaum ²⁵¹ war er der Lehrer des späteren

246 Désert de Palmyre 960. Ḥauwārīn liegt tatsächlich in der Nähe von Qaryatain. Zur Geschichte des Ortes vgl. Musil, Palmyrena 37f., Fußnote.

247 Beiträge zur Kunde Palmyra's 87.

248 Haurī könnte die von dem Namen des nahegelegenen Ortes Ḥauwārīn (vgl. etwa Cheikho, Désert de Palmyre 956; EI III 645) abgeleitete Nisbe sein.

249 AaO 958.

250 Barsaum, Histoire 492, Nr. 195. Der angegebene Zeitraum 1474-1510 umfaßt alle Zeugnisse über ihn, also nicht nur die Zeit als Bischof. Das zweite Datum ist ausdrücklich mit einem Kreuz versehen, dürfte also als Sterbedatum feststehen.

251 Histoire 457.

Patriarchen Jakob ibn al-Mazūq, der vor 1480 in das Moseskloster eingetreten war (s. oben). Mūsā ibn ʿUbaid mußte deshalb dort auch Mönch gewesen sein. Nach dem Katalog von Sony wäre allerdings der oben genannte Nūḥ der Kopist gewesen. Jedenfalls schrieb Nūḥ ferner 1477 im Kloster die Hs. Scharfeh Patr. 284. In beiden Kolophonen sind die Mönche des Klosters aufgezählt: die Priester Barṣaum, Jakob (Abt), Samyā (Hs. 284 dafür: Abraham), ʿĪsā, die Diakone Johannes, Elias und Jakob (Nr. 284 dafür: Joseph) sowie die Novizen (in Nr. 284 nicht einzeln genannt), nämlich die Diakone Joseph, Moses und David sowie Jakob und Moses.

Mit »Basileios« trug Mūsā nicht den üblichen Amtsnamen der Bischöfe von Homs, der bis in die Mitte des 19. Jh. »Kyrillos« lautete. Vielleicht war er schon Bischof im Julianskloster und wurde dann zusätzlich noch Metropolit von Homs. »Basileios« könnte der regelmäßige Name der Bischöfe im Julianskloster gewesen sein. Ein »Mar Basileios, Metropolit und weiser Abt (*mdabrōnō*) des Klosters des heiligen Mar Julian« erscheint nämlich wenig später, 1513 A. D., als Besteller der Hs. Dam. 5/12, eines Pontificale. Geschrieben hat sie ein Kyrillos in Kfar Ḥaura bei Tripolis. Kyrillos kommt nur als Bischofsname vor, und es handelt sich bei dem Schreiber zweifellos um den Metropolitanen Kyrillos Joseph von Homs, Sohn des Petros, gebürtig aus Kfar Ḥaura.²⁵² Wir haben hier also eindeutig gleichzeitig Bischöfe von Homs und von Mar Julian. Da Basileios Moses, der Vorgänger, 1510 verstarb und ein Bischof natürlich bald nach Beginn seiner Amtszeit ein Pontificale benötigt, kann man annehmen, daß dieser Basileios erst kurz vorher geweiht worden war.

Im eben zitierten Kolophon wird der hl. Julian (hier: *Yūlyānā*) als »ausgezeichneter Greis, Bewirker von Krafttaten und Zeichen, Heiler von Leiden und Krankheiten, Vertreiber von Dämonen (*tāred šēdē*) aus Menschen« bezeichnet. »Vertreiber der Dämonen« ist auch Moses der Äthiopier nach der Hs. Paris Syr. 160 (1560). Zu der Charakterisierung beider Heiligen paßt gut die Angabe in der dem Patriarchen Nūḥ (1494-1509) zugeschriebenen »Abhandlung über den Glauben der Syrer«, in dem das Moses- und das Julianskloster als Beispiele für wunderwirkende Kirchen genannt werden (s. oben).

Um 1500 wird von einem ungenannten Bischof ein Diakon für die Kirche der Muttergottes und des Julian in Qaryatain geweiht.²⁵³ Vermutlich ist hier nicht

252 Vgl. Barsaum, Histoire 493, Nr. 200 (1477-1513).

253 Ordinationsliste der Hs. Paris Syr. 110, fol. 217^v, s. Nau, Corrections 513 (Text). Der Ortsname ist am Schluß unvollständig. Nau ergänzt im Text fast richtig: [Ⲛⲓ]ⲛ ⲛⲓⲁⲛⲓ, in der Übersetzung (S. 516) schreibt er: »dans le village de T...«. Die beiden Wörter sind jedoch zusammenschreiben, so daß sich der Ortsname Quryāṭīm (vgl. Thesaurus Syriacus II 3719: Quryāṭīm) ergibt. Es handelt sich wohl um einen Dual (vgl. hebräisch Qiryāṭayīm); er ist im Aramäischen ungebräuchlich, so daß von der bloßen Umschrift eines älteren Namens auszugehen ist. Der Dual wird im arabischen Qaryatain (»Zwei Dörfer«) wieder erkennbar.

das Kloster, sondern die Kirche im Ort gemeint, deren Patron ebenfalls der hl. Julian ist.²⁵⁴ Vielleicht gab es aber auch in Qaryatain einen Ableger des außerhalb des Ortes liegenden Klosters. Adolf Dunkel schreibt 1913: »In dem Dorf haben die katholischen Syrer das Kloster des hl. Julian (Elian) mit einer großen Kirche; eine Viertelstunde entfernt in der Wüste liegt ein anderes jetzt verlassenes Kloster des hl. Julianus, und daselbst befindet sich sein Grab; es gehört ebenfalls den katholischen Syrern.«²⁵⁵

Von dem Streit, der 1519 in Ṣadad herrschte, war oben schon die Rede. Dolabani berichtet in diesem Zusammenhang nach einer mir unbekanntem Quelle, daß sich damals ein Teil der Gläubigen in Ṣadad von ihrem Bistum trennten und sich dem Bistum von Mar Julian anschlossen, das dem Metropoliten Jakob von Homs verbunden war.²⁵⁶ Wir erfahren daraus zum einen, daß Homs und Mar Julian zu dieser Zeit nur einen Bischof hatten, zum anderen, daß damals Ṣadad an sich zum Moseskloster gehörte. Letzteres paßt allerdings nicht zu dem zitierten Kolophon von 1493, wonach Basileios Bischof von Homs und Ṣadad war. Metropolit Basileios Jakob starb am 21. 8. 1524 im Julianskloster (Scharfeh Patr. 284).

Louis Delaporte berichtet über ein Evangeliar in Zaidal, das 1546 geschrieben wurde und in dem als Hierarchen genannt sind »le patriarche Ignace, le maphrien Basile, Elie du monastère d'Elie et divers autres personnages«. Da Zaidal ganz in der Nähe von Homs liegt²⁵⁷ und Elias häufig mit Elyān = Julian verwechselt wird, könnte man an einen Bischof Elias (Julian?) vom Julianskloster denken. Wahrscheinlich hat Delaporte den Kolophon aber mißverstanden. Gemeint wird sein der Maphrian Basileios Elias, der aus dem Dorf Dair Mar Elias bei Mardin stammte.²⁵⁸ Die Handschrift ist für uns also nicht einschlägig.

1549 kopierte ein Athanasios einen Teil der Hs. Paris Syr. 108, ein Rituale, und zwar »im Kloster des heiligen Mar Julian (*Elyān*) des Östlichen (*aš-šarqī*) im Gebiet von Qaryatain«. Dem Namen nach muß es sich um einen Bischof handeln. Der andere Teil der Handschrift wurde 1571 in Ḥardīn vom Metropoliten Athanasios Abraham von Hama und Ḥardīn geschrieben.²⁵⁹ Er wird dann wohl der Kopist des Ganzen sein. Auch aus dem oben bereits erwähnten Evangeliar von 1559 in der Theodorkirche in Ṣadad wissen wir, daß er sich nicht nur an seinem Bischofssitz in Ḥardīn und im Moseskloster aufhielt, sondern zeitweilig auch im Julianskloster. Ob ein eigener Bischof im Kloster residierte, erfahren wir nicht.

254 Johann Georg, Herzog zu Sachsen, Sadad 239.

255 Wanderungen 170.

256 Patriarchen 204.

257 Zu Zaidal vgl. Stété, Conversion au catholicisme 70 und 73f. (des französischen Teils).

258 Zu Namen und Herkunft des Maphrian vgl. etwa die Hss. Jerusalem Markuskloster 43 (1552) und 183.

259 Zotenberg, Catalogues 66 und Nau, Corrections 532f.

Zwischen 1583 und 1590 weihte Patriarch Ignatios Dawūdšāh einen ʿĪsā aus Nabk zum Bischof des Juliansklosters (s. Hs. Cambridge Dd 3.8¹). Er dürfte mit dem »Metropolitēn KYRILLOS ʿĪSĀ« eines arabischen Vermerks aus dem Jahre 1598 im Evangeliar der Theodorkirche in Ṣadad von 1559 und mit dem aus Nabk stammenden Metropolitēn Kyrillos ʿĪsā von Hama der Hs. Scharfeh 2/15 (1605) identisch sein. Der Name Kyrillos zeigt, daß es sich um den Bischof auch von Homs handelt.²⁶⁰ Nach 1605 ist kein Bischof von Hama mehr belegt. Wir können daher annehmen, daß in dieser Zeit Hama bereits mit Homs vereinigt ist. Der Bischof residierte zunächst vielleicht im Julianskloster, 1605 dann in Hama, trug aber den traditionellen Namen der Metropolitēn vom Homs. Wieder einmal geben die Kopisten anscheinend die tatsächlichen Verhältnisse wieder, nicht den offiziellen Titel. Aus der Cambridger Handschrift erfahren wir noch, daß Dawūdšāh etwa zur selben Zeit auch Bischöfe für Ḥardīn und Tripolis weihte. Der Libanon hatte damals offenbar – wenngleich nur ganz vorübergehend – wieder an Bedeutung gewonnen.

Für 1625 haben wir einen weiteren Beleg, daß Homs und das Julianskloster einen gemeinsamen Bischof hatten. Im Kolophon der Hs. Oxford 175 wird der Metropolitēn KYRILLOS vom Kloster des Mar Julian genannt. Ob er mit dem Kyrillos ʿĪsā von 1605 gleichzusetzen ist, also wieder ins Julianskloster gezogen war, wissen wir nicht. Er könnte auch dieselbe Person sein wie der etwas rätselhafte Metropolitēn KYRILLOS ʿAṬĀʿALLĀH, angeblich von Damaskus, Homs und Nikomedien (!), der 1632 in Rom katholisch wurde.²⁶¹

1669 schrieb in Aleppo »ʿĪSĀ, der Benennung nach Bischof, aus dem Dorf Ṣadad, Verwalter des Sitzes des Klosters des Mar Julian«, die Hs. Mardin Orth. 326(b).²⁶² Vermutlich ist es der Rabban ʿĪsā aus Ṣadad, der uns oben in der Inschrift des Mosesklosters vom Jahre 1661 schon begegnet war. Er taucht noch einmal 1671 als Käufer eines Trauungsrituales auf: Bischof Kyrillos ʿĪsā, Sohn des verstorbenen Chorbischofs Joseph aus Ṣadad.²⁶³ Wie der Bischofsname Kyrillos zeigt, war er eigentlich wohl Bischof von Homs. Er ist zur Zeit des Metropolitēn Dionysios Amrallāh von Aleppo (1680-1707) verstorben, der den Tod in einem arabischen Brief an die Bewohner von Ṣadad beklagt.²⁶⁴

Über die drei nächsten Bischöfe liegen kurze Biographien von Patriarch Afrām Barsaum vor:

KYRILLOS BIŠĀRA Dabk (1695/6-1707). Er war gebürtig aus Ṣadad und wurde

260 Fiey, *Oriens Christianus Novus* 212 (ohne Quellenangabe): »Cyrille ʿIsa de Nebek est évêque, en 1590-1619, de Mar Yulian, Hims et Hama.«

261 Ṭarrāzi, *Salāsīl* 267-269; de Vries, *Syrisch-katholische Hierarchie* 146.

262 Die Nummer 326 ist doppelt vergeben. Gemeint ist die kleinformatige Handschrift. Sie erscheint auch bei Dolabany, *Catalogue III* 197f. und 247 (früher in der Petruskirche in Mardin).

263 Dolabany, *Catalogue III* 310.

264 *The Patriarchal Journal* 19 (1981), Nr. 9, 340f. (Brief 19).

Priester. Als seine Frau gestorben war, ließ er sich unerlaubterweise von dem unkanonischen Patriarchen Behnām im Moseskloster zum Bischof weihen (s. oben S. 79). Nachdem er bereut hatte, nahm ihn der rechtmäßige Patriarch wieder auf, machte ihn 1695 oder 1696 zum Bischof des Juliansklosters und von Hama. Er residierte in Ṣadad,²⁶⁵ trat 1707 zurück und starb bald nach 1721.²⁶⁶ Sein Amtsname Kyrillos deutet darauf hin, daß er auch Bischof von Homs war.

Sein Nachfolger war JULIOS ZACHARIAS (Zaḳaryā; oder: Zamaryā?)²⁶⁷ (1707- etwa 1730). In Amid geboren, wurde er als verwitweter Priester Mönch im Saffran-Kloster und am 16. 6. 1707 zum Bischof des Juliansklosters geweiht. Sein Amtsname lautete Julius, nicht mehr Kyrillos. Er starb zwischen 1730 und 1736. Er war längere Zeit vom Patriarchen exkommuniziert gewesen.²⁶⁸ Vielleicht ging es dabei um die Frage der Union mit Rom. Währenddessen amtierte Bischof Dioskoros Ṣarūḥān vom Moseskloster in Ṣadad.²⁶⁹

Mit seiner Exkommunikation hängt wohl auch zusammen, daß in den zwanziger Jahren der Metropolit ʿAbdannūr vom Moseskloster den Namen Kyrillos führt (s. oben). Wahrscheinlich verwaltete er die Diözese des Julianskloster und von Homs mit und bediente sich dabei des traditionellen Namens der dortigen Bischöfe.

Bernhard Moritz berichtet, man habe ihm in der Kirche in Qaryatain eine syrische »Handschrift der Perikopen u. s. w.« gezeigt, »an deren Schluss bemerkt war, dass sie im Jahre 1720 im Kloster Mār Eliān geschrieben worden sei.«²⁷⁰ Ob sich die Handschrift noch heute in der Kirche befindet, weiß ich nicht.

Wie mir der jetzige syrisch-orthodoxe Metropolit von Homs, Meletios Barnaba, mitteilte, sollen die Mönche von Mar Julian 1733 katholisch geworden sein. Das würde zu den angedeuteten Schwierigkeiten mit dem Bischof Julios

265 Er wird in Briefen des Metropoliten Dionysios Amrallāh von Aleppo (1680-1707) und des Maphrians Basileios Isaak (1687-1709) genannt, abgedruckt in: *The Patriarchal Journal* 19 (1981), Nr. 9, S. 441-443 (Briefe 20 und 21) bzw. 444f. (Brief 23); nach letzterem hielt er sich im Julianskloster auf.

266 Ṭarrāzī, *Salāsīl* 329f.; Barsaum, *Abrašiyāt* V 77.

267 Der Name Zamaryā ist ungewöhnlich. Ich bin bisher nur auf einen einzigen weiteren Beleg gestoßen: Weihe eines Diakons im Jahre 1663 A. D., s. die Hs. *Dair az-Zaʿfarān* 283 (Dolabany, *Catalogue* II, 2. Teil, 304); er könnte mit dem Bischof identisch sein). Die Weihe des Bischofs ist ebenfalls in der Ordinationsliste der Hs. *Dair az-Zaʿfarān* 283 dokumentiert (s. Dolabany ebenda 302). Dolabani liest eindeutig »Zamaryā«. Ebenso Barsaum (s. die beiden folgenden Fußnoten und bereits in: *Histoire du Couvent de S. Hanania. Dair az-Zaʿfarān* 1917, 121) sowie Fiey, *Oriens Christianus Novus* 212 (allerdings fälschlich »*Basile* Zamrya«). Die Hs. *Scharfeh* 18/3 (1714 A. D.) zählt die damaligen Bischöfe auf. Darin kommt laut Katalog nur ein Bischof Zaḳaryā »Zacharias« (ohne Bistumsangabe) vor. Ich halte diesen Namen, der zu Zamaryā verschrieben sein kann, für wahrscheinlicher.

268 Barsaum, *Abrašiyāt* V 143f.

269 Barsaum, *Abrašiyāt* VI 138.

270 Syrische Inschriften 129.

Zacharias passen. Die Union kann sich damals aber noch nicht endgültig durchgesetzt haben.²⁷¹

Nachfolger war KYRILLOS GEORG Fattāl (1737-1748), Sohn des Jerusalempilgers Julian (*Elyān*), genannt Sohn des Jerusalempilgers Ḥannā al-Musaddī (vgl. Hss. Scharfeh Syr. 9/1 oder Mardin Orth. 361): aus Aleppo stammend, wurde er Mönch im Safran-Kloster und am 14. 12. 1737 Metropolit von Mar Julian, »das ist Homs, Hama, Ṣadad und Qaryatain«²⁷². Er bekam wieder den üblichen Bischofsnamen Kyrillos. Ab 1738 verwaltete er gleichzeitig das Markuskloster in Jerusalem,²⁷³ wo er sich wohl hauptsächlich aufhielt. Etwa 1748 wurde er offiziell Metropolit von Jerusalem.²⁷⁴

1757 finden wir in der Hs. Berlin Syr. 148, geschrieben in Ṣadad, den Abt und Priester ʿAbdallāh des Juliansklosters. Offenbar lebte im Kloster kein Bischof mehr.

1825 A. D. schrieb der Diakon ʿAbdallāh ibn Faʿūr ibn Barṣaum eine Handschrift und stiftete sie für die Kirche des hl. Mar Julian (*Elyān*), und zwar auf Veranlassung des Chorbischofs Ḥannā, des Sohnes des Diakons Julian (*Elyān*), des Sohnes des verstorbenen Chorbischofs ʿAbdallāh, »weil er Diener (*ḥādīm*) des Sitzes des Mar Julian (*Elyān*) des Östlichen im Dorf Qaryatain ist«.²⁷⁵

Auch beim Julianskloster kann ich nicht sagen, wann es von den Mönchen verlassen wurde. Das früheste Datum, 1834, gibt Dolabani an: der unierte Metropolit Mattai (Naqqār) hätte sich wegen angeblich widersetzlicher Mönche an die ägyptische Regierung gewandt, einen Erlaß erwirkt und auf diese Weise Mitte Oktober 1834 den (gerade genannten) Chorbischof Ḥannā, den Sohn des Diakons Julian, aus dem Kloster entfernt.²⁷⁶ Nach der oben im Zusammenhang mit dem Moseskloster zitierten Handschrift mit Ḥussāyāt hätten sich die unierten Metropoliten Mattai und Jakob 1837 auch des Juliansklosters bemächtigt; sie behaupteten fälschlich, daß der Chorbischof Ḥannā (»aus der Familie Konstantin«?) und die syrisch(-orthodoxe) Partei in Qaryatain die Toten nicht beerdigen, die Kinder nicht taufen und die Brautleute nicht trauen würden, außer auf ihren Befehl.²⁷⁷ Nach Fiey wäre das Moses- und das Julianskloster 1849 den Katholiken zugefallen. Von dem Prozeß, der 1852 in Istanbul auch wegen des Juliansklosters stattgefunden hat, war oben beim Moseskloster schon die Rede.

Isabel Burton, die Frau des britischen Konsuls in Damaskus, besichtigte 1870

271 Ṭarrāzī, *Salāsil*, zählt ihn allerdings nicht unter die unierten Bischöfe (vgl. S. 328ff.: Bischöfe von Homs und Hama).

272 So seine Ernennungsurkunde (*sustāṭiqūn*), wiedergegeben in: *The Patriarchal Journal* 21 (1983), Nr. 21, S. 19f.

273 Ṭarrāzī, *Salāsil* 85f.; Barsaum, *Abrašyāt* VII 23.

274 Barsaum, *Abrašyāt* VI 200-207.

275 Dolabany, *Catalogue* III 311f.

276 Patriarchen 248.

277 Dolabany, *Catalogue* III 307f.

Qaryatain und schreibt in ihrem Buch darüber: »There were some Baths to be seen, a ruined Convent, a Catholic Chapel, a Mosque, and the Village generally.«²⁷⁸ Vorausgesetzt, bei dem »ruined Convent« handelt es sich um das Kloster außerhalb der Stadt, kann es nicht mehr bewohnt gewesen sein. Davon, daß das Kloster »längst im Besitz der Muhammedaner« war, wie Moritz 1898 schreibt, kann allerdings keine Rede sein.²⁷⁹

Auch nach dem Bericht von Alois Musil, der es am 14. 10. 1908 besuchte, war es eher verlassen: »The sanctuary is a square complex of buildings with a small church, where the grave of St. Elijân is the object of worship. Next to the building on the west in a garden there is a spring ... In the last two years everything had been repaired and the garden surrounded by a wall about two meters high. Dismounting before a low iron-bound gate, we knocked, but nobody opened. The house seemed to be deserted ... The Syriac priest, or *ḡassîs*, Philip did not live in the house of Mar Elijân but in the settlement [= Qaryatain].«²⁸⁰

Auch Adolf Dunkel sprach 1913 – wie bereits zitiert – von dem »verlassenen Kloster« in der Wüste. Ähnlich äußerte sich Johann Georg, Herzog zu Sachsen, der sich 1927 dort aufhielt, über »Deir Mar Aelian: »Gewöhnlich liegt es ganz



Abb. 3: Julianskloster bei Qaryatain (1987)

278 The Inner Life of Syria, Palestine, and the Holy Land, from my private journal, London 1876, Band 1, 216.

279 Syrische Inschriften 129.

280 Palmyrene 25. Der Abt (*ra'îs*) Philippos wird bereits 1906 von Armaleh, Siyāḥa 957 erwähnt.

verlassen und einsam. Nur zum Fest des hl. Julian kommen die Christen, und zwar die unierten, der Gegend her und wohnen dann in den Zellen des Klosters.«²⁸¹

Das Kloster wirkte bei meinem Besuch am 9. September 1987 immer noch unbewohnt und wenig eindrucksvoll. Die hohe Umfassungsmauer war, wie man auf Abb. 3 sehen kann, offenbar gerade größtenteils erneuert worden (vgl. auch die 1927 aufgenommenen Photographien von Johann Georg, Herzog zu Sachsen²⁸²). Im Inneren stehen kaum Gebäude.

Metropolit Malatios Barnaba von Homs teilte mit, daß früher wegen des Klosters ein Prozeß geführt worden sei; die Orthodoxen hätten es 1914 zurückerhalten; die französische Mandatsmacht hätte es aber 1920 den katholischen Syrern endgültig überlassen.

Ein Evangeliar aus dem 14. Jh. (Jerusalem 27, jetzt Damaskus Orth. 12/5), gehörte nach dem Jerusalemer Katalog »zu den Büchern des Klosters des hl. Mar Julian (*Elyān*) des Östlichen« bei Qaryatain. Gleiches gilt für die Hss. Scharfeh Patr. 120 (Lektionar) und 225 (Ḥussāyē). Das 1671 an Bischof Kyrillos ʿĪsā verkaufte Trauungsrituale, dessen heutiger Aufbewahrungsort nicht angegeben ist, gehörte wohl auch dem Kloster.²⁸³ Im übrigen ist die sicher einmal vorhanden gewesene Bibliothek spurlos verschwunden.

Davon, daß 1866 Dionysios ʿAbdalmasiḥ zum (orthodoxen) Metropolit »für die heiligen Kirchen des Mar Behnām, des Mar Moses und des Mar Julian im Gebiet von Damaskus« geweiht wurde, war beim Moseskloster schon die Rede.

Im Ort Qaryatain gab es weiterhin orthodoxe Syrer. So finden wir in den Weihenlisten der Hss. Mardin 660²⁸⁴, Jerusalem 114 und Dam. 5/12 Einträge über Weihen für die Julianskirche für die Jahre 1865 (ein Priester), 1879 (ein Diakon) und 1893 (ein Priester und vier Diakone). Nach Adolf Dunkel lebten 1913 in Qaryatain 250 orthodoxe und 200 unierte Syrer.²⁸⁵

C. Schlußbemerkungen

I. In den Darstellungen der syrisch-orthodoxen Kirche ist selten von dessen südlichstem Gebiet die Rede, wenn man vom Sonderfall Jerusalem einmal abseht. Als kulturelle Zentren gelten Nordsyrien, der (in dieser Hinsicht wohl etwas überschätzte) Ṭūr ʿAbdīn und vielleicht noch das Gebiet um Mosul im heu-

281 Sadad 239.

282 Sadad, Tafel V, Abbildung 2-4.

283 Dolabany, Catalogue III 310.

284 Dolabany, Catalogue II, 2. Teil, 330.

285 Wanderungen 169.

tigen Iraq. Dort liegen die aus Geschichte und Gegenwart bekannten Klöster. Das Gebiet um Homs und Damaskus spielte aber in der Vergangenheit ebenfalls eine Rolle. Heute hat es wieder an Bedeutung gewonnen, weil der syrisch-orthodoxe Patriarch seit den zwanziger Jahren unseres Jahrhunderts in Homs und seit 1959 in Damaskus residiert. In Šaidnāya ist ein kirchliches Zentrum mit einem Seminar im Bau. Es sei auch nicht vergessen, daß es im Gebiet von Homs eine Reihe von Dörfern mit starker, teilweise sogar ausschließlich westsyrischer Bevölkerung gibt.²⁸⁶ Die Bedeutung des südlichen Syrien für die syrisch-orthodoxe Kirche wäre sogar noch größer, wenn nicht, insbesondere seit dem Ende des 18. Jh., ein großer Teil der Gläubigen zur syrisch-katholischen Kirche übergegangen wäre.

II. Es kommt wohl nicht von ungefähr, daß in diesem Gebiet, in den Dörfern Ma'lūla, Baḥ'a und Ğubb'adīn, bis heute neusyrische Dialekte gesprochen werden, wenn auch nicht von Angehörigen der westsyrischen Kirche.²⁸⁷ Das Aramäische, womit natürlich nicht das klassische Syrisch gemeint ist, hatte wahrscheinlich bis in die letzten Jahrhunderte noch ein größeres Verbreitungsgebiet. In den Berichten mehrerer Reisender finden sich dafür Anhaltspunkte. Niebuhr, der sich 1766 kurz in Syrien aufhielt, erfuhr, »daß man in dem Gouvernement Damásk noch einige wenige Dörfer antrifft, wo noch jetzt Syrisch geredet wird; allein dieß soll sehr von der alten syrischen Sprache abweichen.«²⁸⁸ W. G. Browne schreibt Ende des 18. Jh.: »Bald nachher kamen wir nach Wara, einer kleinen Stadt auf der nördlichen Seite der Landstraße. Merkwürdig ist es, daß sich bloß hier und zu Malala das Syrische noch immer als eine lebendige Sprache erhält, die der Vater den Sohn lehrt, ohne hierzu eines Buches benöthigt zu seyn. Es schien mir, als wenn sich zwey unserer Mauleseltreiber viel lieber in dieser als in arabischer Sprache unterhielten.« Unklar ist, welchen Ort auf seinem Weg von Damaskus über Šaidnāya, Yabrūd nach Ba'albek er meint, wahrscheinlich Ma'arra bei Yabrūd.²⁸⁹

Ulrich Jasper Seetzen merkt am Anfang des 19. Jh. über Šadad an: »Im Dorf

286 Es sind nach Auskunft von Metropolit Malatios Barnaba von Homs neben den mehrfach genannten größeren Dörfern Šadad* und Qaryatain: Fairūza*, Fuḥaila*, Furqlos, al-Ḥafar*, Maskanna und Zaidal* (die rein christlichen Orte sind mit * gekennzeichnet). Zu al-Ḥafar vgl. N. Abu'l-Qaṣab. Ġaula fī rubū' al-Ḥafar, in: The Patriarchal Journal of the Syrian-orthodox Patriarchate 21 (1983), Nr. 23, S. 30-41.

287 Baḥ'a (offizieller Name heute: aṣ-Šarḥa) und Ğubb'adīn sind jetzt rein muslimische Dörfer, während Ma'lūla überwiegend christlich (griechisch-orthodox und melkitisch) ist. Zu den dort gesprochenen nearamäischen Dialekten s. etwa W. Arnold, Das Neuwestaramäische, Band 5: Grammatik, Wiesbaden 1990.

288 Reisebeschreibung nach Arabien, Kopenhagen 1778, Band 2, 424.

289 W. G. Brownes Reisen in Afrika, Egypten und Syrien, in den Jahren 1792 bis 1798. Aus dem Englischen übersetzt und mit Anmerkungen versehen von M. C. Sprengel, Berlin und Hamburg 1801, 407. Die mir nicht zugängliche englische Ausgabe zitiert Reich, Villages araméens 6; danach handelt es sich bei »Wara« um »Ma'arra el-Bāš«.

Szúddad (صدد), vier Stunden von Hasse²⁹⁰, sollen die syrischen Christen noch syrisch sprechen, wie mir ein Bauer von dort in Damask versicherte.«²⁹¹ Etwa fünfzig Jahre später lesen wir bei Alfred von Kremer: »Viele dieser Karâûnî-Bauern [Bewohner von Qaryatain] sprechen neben dem Arabischen auch noch Syrisch.«²⁹²

Kremer war als Orientalist und Dolmetscher durchaus sachkundig, so daß die Zweifel von Bernhard Moritz (1898) ihrerseits mit einem Fragezeichen versehen werden müssen: »Ich ... möchte nur anmerken, dass das Syrische sich in Ẓarjetên möglicherweise sehr lange erhalten hat. Wenn zwar A. von Kremer schreibt, dass es noch 1850 gesprochen worden sei, so dürfte dies wohl auf einem Missverständnis beruhen – selbst die ältesten Leute in Ẓarjetên konnten sich nicht daran erinnern ...«. Immerhin hält Moritz ein längeres Überleben des Syrischen für möglich und weist darauf hin, daß der dortige arabische Dialekt »stark vom Syrischen beeinflusst sei.«²⁹³ Jedenfalls muß das Aramäische in der 2. Hälfte des 19. Jh. verschwunden sein. Eduard Sachau, der 1879 dort war, berichtet, daß »das Syrische in Ẓarjetên vollkommen ausgestorben ist. Der Chûrî (Pastor der Gemeinde) versicherte mir, dass niemand mehr Syrisch spreche.«²⁹⁴ Ebenso stellte Eli Smith schon für 1838 fest: »So far as I have been able to learn, after extensive and careful inquiry, Syriac is now spoken in no other places in Syria« (als in Ma'lûla und den beiden Nachbardörfern Bah'a und Ġubb'adîn).²⁹⁵ Demgegenüber berichtet wiederum Heinrich Petermann, der den Orient 1852-1855 bereiste, daß nicht nur in diesen Dörfern, sondern auch in 'Ain aṭ-Ṭîne und Nabk »ein Jargon des Syrischen« gesprochen würde.²⁹⁶ Für das früher ebenfalls christliche 'Ain aṭ-Ṭîne,²⁹⁷ dicht bei Ma'lûla, aber auch für die christlichen Bewohner von Nabk erscheint das durchaus möglich. Vielleicht deutet die jetzige Aussprache des Arabischen in diesen beiden Orten darauf hin²⁹⁸. Die Angaben der Reisen-

290 Ḥasyā, an der Straße von Qāra nach Homs.

291 Ulrich Jasper Seetzen' Reisen durch Syrien und Palästina (oben Fußnote 15) 32.

292 Mittelsyrien und Damascus 196.

293 Syrische Inschriften 128f. (mit Anmerkung 2).

294 Reise in Syrien und Mesopotamien 31.

295 In: E. Robinson, Biblical Researches in Palestine, Mount Sinai and Arabic Petrea, Boston u. a. 1841, Band 3, Second Appendix B 172 (zitiert in P. Kawerau, Amerika und die orientalischen Kirchen, Berlin 1958, 421, Fußnote 462).

296 Reisen im Orient II 401. Daß die Nennung von 'Ain aṭ-Ṭîna »ohne Berechtigung« sein soll, wie F. Rosenthal, Die aramaistische Forschung, Leiden 1939, 160 Fußnote 4, meint, scheint mir nicht so sicher.

297 Die Bevölkerung von Bah'a und 'Ain aṭ-Ṭîna trat erst zur Zeit des melkitischen Patriarchen Makarios ibn az-Za'im (1647-1672) zum Islam über, s. Nasrallah, Manuscripts melkites de Yabroud 84. In den türkischen Registern erscheint allerdings nur 'Ain aṭ-Ṭîna 1543 und 1569 als weit überwiegend christlich, Bah'a fehlt, s. Bakhit, Christian Population 23. Die oben zitierten Stiftungen zugunsten des Mosesklosters zeigen aber klar, daß es dort (auch) syrisch-orthodoxe Christen gab.

298 S. P. Behnstedt, Noch einmal zum Problem der Personalpronomina ... in den syrisch-libanesi-

den lassen sich heute kaum noch überprüfen. Die Auskünfte die sie erhalten haben, waren sicher nicht immer richtig: Constantin-François Volney, der sich 1783 bis 1785 in Syrien aufhielt, bezeichnet mit Recht das Arabische als das »idiome général«, erwähnt Niebuhrs Bericht, »que le syriaque est encore usité dans quelques villages des montagnes« und fährt fort: »mais quoique j'aie interrogé à ce sujet des religieux qui connaissent le pay dans le plus grand détail, je n'ai rien appris des semblable; seulement on m'a dit que les bourgs de *Maloula* et de *Sidnâia*, près de Damas, avaient un idiome si corrompu, que l'on avait beaucoup de peine a l'entendre. Mais cette difficulté ne prouve rien, puisque dans la Syrie, comme dans tous les pays arabes, les dialectes varient et changent à chaque endroit. On peu donc regarder le syriaque comme une langue morte pour ces cantons.«²⁹⁹ Trotz seiner angeblich genauen Nachforschungen hielt er also die dortigen aramäischen Dialekte für Arabisch.

Die in jedem Fall wohl anzunehmende aramäische Substratwirkung auf die arabischen Dialekte des Qalamūn³⁰⁰ zeigt jedenfalls, daß das Aramäische dort noch bis in die letzten Jahrhunderte eine größere Rolle gespielt hat, und das wohl auch bei den westsyrischen Christen.

III. Eine nähere Beschäftigung mit den historischen Quellen läßt erkennen, daß die Zahl der westsyrischen Bischofssitze im südlichen Syrien bis zum 15. Jh. ständig zurückging, also wohl auch die Zahl der Gläubigen. Seit dem 15. Jh. wurde die kirchliche Organisation aber wieder aufgebaut, zunächst mit Metropolen in Jerusalem und Homs. Seit dem Anfang des 16. Jh. scheint das Moseskloster an Gewicht gewonnen zu haben und wurde Sitz eines Bischofs. Zu seinem Sprengel gehörte der nördliche Teil des Bistums Jerusalem-Damaskus, insbesondere das Gebiet von Nabk. Die Bischöfe wurden später deshalb auch als Bischöfe des Mosesklosters und von Nabk bezeichnet. Wahrscheinlich residierten sie dann auch eher in der Stadt als in dem entlegenen Kloster. Nur zeitweilig, im 16. Jh., offenbar infolge des Erstarkens der Jakobiten im Libanon, bestand ein Bistum von Hama und Ḥardīn, das später mit Homs zusammenfiel. Im Julianskloster saß zeitweise ebenfalls ein Bischof. Es gehörte jedoch meist zum Bistum Homs. Das gleiche gilt für das große Dorf Ṣadad mit seiner noch heute rein christlichen Bevölkerung.³⁰¹ Die Bistumsgrenzen lagen aber durch die Jahrhun-

schen Dialekten, in: ZDMG 141 (1991) 247, Fußnote 47; Arnold – Behnstedt, Arabisch-Aramäische Sprachbeziehungen 67, Fußnote 33.

299 Voyage en Égypte et en Syrie pendant les années 1783, 1784 et 1785, Ausgabe Paris 1825, 1. Band, 319 (S. 199 des Nachdrucks der Ausgabe von 1799, hrsg. von J. Gaulmier, Paris 1959).

300 Arnold – Behnstedt, ebenda 65-92, insbesondere die Zusammenfassung S. 92. Vgl. auch Rosenthal, Die aramaistische Forschung aaO 169-172.

301 Robert Wood, Ruines de Palmyre, London 1753, macht sie zu Maroniten, der Herausgeber des Nachdruckes von Volneys »Voyage en Egypte et en Syrie« (wo Wood zitiert wird), Jean Gaulmier (Paris 1959), zu Griechisch-Orthodoxen (S. 324, Fußnote 8). Zu Ṣadad vgl. auch Sachau, Reise in Syrien und Mesopotamien 27 (auch Form: Ṣudud); Johann Georg, Herzog zu Sachsen,

derte hindurch sicher nicht fest. Eine grundlegende Veränderung trat durch die Union vieler Bischöfe, Priester und Gläubiger besonders seit dem Ende des 18. Jh. ein. Die syrisch-orthodoxe Kirche konnte sich allein im Bistum Homs einigermaßen halten. Die Folge war, daß sie – abgesehen von Jerusalem – nur noch einen Bischof hatte, der für das ganze Gebiet zuständig war. Das Moses- und das Julianskloster mußten sie aufgeben. Die syrischen Katholiken waren jedoch anscheinend auch nicht in der Lage, das klösterliche Leben dort aufrechtzuerhalten, so daß die Klöster seit dem 19. Jh. verfielen.

Leider sind wir über die Geschichte der Klöster und ihrer Bewohner, die – soweit man feststellen kann – meist aus der betreffenden Gegend, vor allem aus Şadad und Nabk, stammten, nur bruchstückhaft unterrichtet. Die Pontifikalhandschriften der Klöster etwa, in die die Weihen der Kleriker eingetragen werden, sind bisher nicht aufgetaucht. Wir kennen deshalb nur Ordinationen, die in Handschriften anderer Orte bzw. Bischöfe eingetragen wurden.

Die beiden Klöster waren nicht nur administrative, sondern auch kulturelle Zentren. Vor allem im Moseskloster, das zweifellos das bedeutendere war, wurden zahlreiche Handschriften kopiert. Mönche des Klosters übersetzten auch Texte aus dem Syrischen ins Arabische. Für sein Ansehen spricht ferner, daß zahlreiche Bischöfe und um die Wende vom 15. zum 16. Jh. sogar zwei Patriarchen aus ihm hervorgingen. Zumindest zweimal weihte ein Patriarch im Kloster das Myron. Die hervorragende Ausmalung der Kirche des Moseskloster weist ebenfalls auf seine Bedeutung hin. Die wirtschaftliche Grundlage für die wissenschaftlichen und kulturellen Aktivitäten dürfte bestanden haben, wissen wir doch von einer Reihe von Stiftungen zugunsten des Klosters. Insbesondere zum Moseskloster fanden auch Wallfahrten statt, die sogar andauerten, als das Kloster von den Mönchen schon aufgegeben war.

Daneben hören wir gelegentlich auch von Klöstern in Ḥardīn (Mar Johannes, 1505),³⁰² Damaskus (Mar Behnām)³⁰³ und Şadad (Mar Michael),³⁰⁴ die aber mit den beiden großen und traditionsreichen Klöstern in keiner Weise konkurrieren können.

Insgesamt läßt sich sagen, daß das Moses-, aber auch das Julianskloster zumindest vom 15. bis zum 19. Jh. eine bedeutende Rolle in der Geschichte der westsyrischen Kirche gespielt haben.

Şadad 233-238; H. al-ʿArab, Şadad fiʿt-taʿrīḥ, in: The Patriarchal Journal 20 (1982) Nr. 20, S. 55-61; 21 (1983), Nr. 22, S. 29-36ff. (in Fortsetzungen).

302 Hs. Paris Syr. 171 (Catalogues 121).

303 S. oben S. 90.

304 Vat. Syr. 271.

Patriarchen, Maphriane und Bischöfe des südlichen Syrien

(soweit im Aufsatz erwähnt)

Patriarchen

Dionysios von Telmahre (818-845) 61
 Johannes (846-873) 61
 Athanasios (986-1004) 62
 Athanasios Höyē (1058-1063) 62⁷¹ 64
 Ignatios Behnām (1412-1455) 66
 Johannes bar Schilleh (1483-1490) 67⁹⁰
 Ignatios Nūh (1494-1509/10) 67f. 69 71 97 98
 Ignatios Jakob ibn al-Mazūq (1512-1517) 69
 98
 Ignatios Dawūdšāh (1576-1591) 69 76 100
 Ignatios ʿAbdalmasīh (1662-1686) 78
 Ignatios Georg (1687-1708) 79
 Ignatios Georg (1768-1781) 84
 Ignatios Georg (1819-1836) 86-88

Gegenpatriarchen

Philoxenos von Kilikien (1387-1421) 65
 Simeon von Kilikien (1421-1455) 65f.
 Behnām aus dem Tur ʿAbdīn (Habab) (Ende
 des 17. Jh.) 79 101

Unierte Patriarchen

Andreas Ahīgān (1662-1677) 86
 Petros (1678-1701) 86
 Michael Ğarweh (1783-1800) 82 83 86

Maphriane

Basileios Nūh (1490-1494) 67
 Basileios Elias (1533-1552) 99
 Basileios Isaak (1687-1709) 101²⁶⁵
 Basileios Šukrallāh (1746-1760) 83

Aleppo

Dionysios Amrallāh (1680-1707) 100 101²⁶⁵
 Dionysios Šukrallāh Šidyāq (1745-) 81¹⁵⁹ 83
 Dionysios Michael Ğarweh (1766-1775/82;
 später unierter Patr.) 83 86 91
 Dionysios ʿAbdallāh (1777-1801) 81¹⁵⁹ 82
 Dionysios Georg Saiyār (1817) 87

Damaskus

Markos (von Jerusalem und D., 1344/
 1361) 64
 Dioskoros Abraham (von Jerusalem und D.,
 1500) 71

Gregorios Joseph (von Jerusalem und D.,
 1519) 71
 Julios (vom Moseskloster, D., Homs und
 Hama, 1579/1581) 76
 (Dioskoros) Michael (vom Moseskloster?,
 1583) 76
 Gregorios Yūḥannā (1668-1684) 77 78f.
 Gregorios ʿAbdalazal (1706-1736) 80
 Gregorios Thomas (1737-1752) 81¹⁶⁶
 Gregorios Yūḥannā (Ḥannā) ibn Šuqair (1752/6-
 1782) 81¹⁵⁹ 81¹⁶⁶ 83 84
 Johannes Niʿmatallāh (uniert, 1782-1812)
 82f.
 Gregorios Georg Saiyār (1816) 86 87
 Gregorios Jakob Ḥelyānī (1824-1877, seit etwa
 1829 uniert) 87-89 102

Ḥalbūn (Helbōn)/Bāalbek

Thomas (9. Jh.) 61
 Jakob (10./11. Jh.) 62

Hama und Ḥardīn

Philoxenos (um 1480) 67⁹⁰
 Philoxenos Georg (von Ḥardīn, 1497) 70 74
 Philoxenos Abraham (1512) 71
 Athanasios Abraham Yağmūr (1549/1571)
 73-75 95 99
 Julios (vom Moseskloster, Homs, H. und Da-
 maskus 1579/1581) 75f.
 Kyrillos ʿĪsā (von Homs und H.?, etwa 1590)
 100
 Kyrillos Abraham (von Homs und H., 1782/3)
 83

Homs (Emesa) (später einschließlich Hama)

Markos (von Jerusalem, H. und Damaskus,
 1344/1361) 64
 (Kyrillos) Joseph bar Nisan (1445) 66
 Kyrillos Nūh (1480-1490; später Patr.) 67
 97
 Basileios Moses (von H. und Šadad, 1490-
 1510) 97f.
 Kyrillos Joseph (1513) 98
 Basileios Jakob (von H. und dem Juliansklo-
 ster, 1480, 1524) 72 99
 Kyrillos Bišāra (1575) 74

Julios (vom Moseskloster, H., Hama und Damaskus, 1579/1581) 75f.
 Kyrillos 'Īsā (von H. und Hama?, etwa 1590) 100
 Kyrillos 'Aṭallāh (-1632) 100
 Kyrillos 'Īsā aus Ṣadad (1669, 1671) 100 104
 Kyrillos (1686) 79f.
 Kyrillos Bišāra (von H. und dem Julianskloster, 1695/6-1707) 79 100f.
 Kyrillos (1721) 80
 Kyrillos 'Abdannūr (?) (1725 – etwa 1731) 80 101
 Kyrillos Georg (vom Julianskloster und H., 1737-1748) 81
 Kyrillos Abraham (von H. und Hama, 1782) 83
 Gregorios Mattai Naqqār (uniert, 1832-) 87-89 102
 Malatios Barnaba (seit 1957) 95 101 104 105²⁸⁶
 S. auch Syrien

Jerusalem

Markos (von J., Homs und Damaskus, 1344/5, 1361) 64
 Dioskoros 'Īsā (1445-nach 1483, belegt 1462, 1468, 1475) 64 66
 Dioskoros Jakob (1491-?) 71
 Dioskoros (identisch?) (1497/8) 70f.
 Dioskoros Abraham (etwa 1500-etwa 1510) 71
 Gregorios Joseph al-Kurḡī (etwa 1515-1537) 71f.
 Gregorios Johannes (etwa 1540-1577) 73
 Gregorios Johannes (etwa 1578-1587) 76
 Gregorios Šukrallāh (1652-1661) 78
 Gregorios (Simeon) (vor 1682 (?)-1692) 79f.
 Gregorios 'Abdalaḥad (etwa 1721-1731) 80
 Gregorios Thomas (1737-1747) 81¹⁶⁵
 Gregorios Georg (1749-1773) 81
 Gregorios Bišāra (etwa 1774-1789) 83
 Gregorios 'Abdannūr (1840-1871) 87 89²¹⁰

Julianskloster

Basileios Moses (Mūsā) (von Homs und dem J., 1490-1510) 97f.
 Basileios (1513) 98
 Basileios Jakob (von Homs und dem J., 1524) 72 99

Kyrillos 'Īsā aus Nabk (etwa 1590) 100
 Kyrillos (1625) 100
 Kyrillos 'Īsā aus Ṣadad (1669, 1671) 77f. 100 104
 Kyrillos Bišāra (1695/6-1707) 79 100
 Julios Zacharias (Zamaryā, 1707-etwa 1730) 80 101f.
 Kyrillos Georg Fattāl (vom J. und Homs, 1737-1748) 81 102
 S. auch Homs, Syrien

Moseskloster/Nabk

Dioskoros 'Īsā ibn Hurriya (1512/1521) 71f.
 Dioskoros Michael (1537-1556/60) 72-74
 Julios (vom M., Homs, Hama [und Damaskus], 1579/1581) 75f.
 Dioskoros Michael (?) (1583) 76
 Dioskoros Maṣṣūr (Mūsā ?; 1598-nach 1630) 56 76f.
 Dioskoros Bišāra (1662, 1664) 78
 Behnām (aus Ḥabab/Ṭūr 'Abdīn, Ende des 17. Jh.) 79 101
 Dioskoros (1686) 79f.
 Dioskoros (1708-1721) 80
 Dioskoros (Kyrillos) 'Abdannūr (1725-etwa 1731) 80 101
 Dioskoros Ṣarūḥān (1733-1769) 80-84 91 101
 Kyrillos Moses (1771-etwa 1773) 84
 Klemens Abraham (1774-nach 1796) 82¹⁶⁷ 84f.
 Johannes Elias (1800/1824) 85f. 88
 Gregorios Mattai Naqqār (uniert, 1832-) 87-89 102
 S. auch Syrien

Ṣadad

Basileios Moses (von Homs und Ṣ., 1493) 97f.
 Julios Petros (von Syrien bzw. »von Homs, Ṣadad und Umgebung«) 90

Scharfeh (Beirut)

Joseph (uniert, 1850) 87

Syrien

Sever(i)os Georg (1816) 86 90²¹⁷
 Georg (1837) 90
 Johannes Stephan (1840-) 90

Julios Petros (1850-1866) 87 90
Dionysios ʿAbdalmasīḥ (1866-) 90 104

Tadmor (Palmyra)

Georg (7. Jh. ?) 61

Jakob (9. Jh.) 61

Tripolis

Philoxenos Georg (1510) 70¹⁰⁵

Athanasios Moses (1782) 83

Sonstige Personen

(Patr. = Patriarch, Metr. = Metropolit, B. = Bischof, Pr. = Priester, D. = Diakon,
Mö. = Mönch; Nov. = Novize; Kop. = Kopist; Bes. = Besucher; soweit nicht anders
angegeben, handelt es sich bei Mönchen um solche des Mosesklosters)

ʿAbdalʿazīz b. Hurrīya (Mö., 1521-60) 72 74
ʿAbdalʿazīz ibn ʿĀzar (Kop., 1752) 83¹⁷⁸
ʿAbdallāh aus Hattāka (Mö., Bes. im Jul.-Kloster, 9. Jh.) 92
ʿAbdallāh, Sohn des Ḥannā Šidyāq (Mö., Kop., 1760-77) 82
ʿAbdallāh, Sohn des Moses (Mö., Kop., 1772-1783) 84
ʿAbdallāh (Abt des Jul.-Klosters, 1757) 102
ʿAbdallāh ibn Faʿūr (Kop., 1825) 102
ʿAbdalmasīḥ (D., Sohn des Yūḥannā ibn Ġurair, †1661) 78
ʿAbdannūr (Mö., später B., 1725) 80
Abraham s. a. Ibrāhīm
Abraham (Mö. des Jul.-Klosters, 1477) 98
Abraham, Sohn des ʿĪsā (Mö., Kop., 1541) 72
Abraham (Nov., später D., 1541-60) 72
Abraham (Nov., 1560) 75
Abraham (Ibrāhīm) ibn ʿAbdallāh al-Aḥras (Mö., Kop., 1757-64; später B.) 81f. 84
Abraham aus Gazarta (Mö., 18. Jh.) 83
Abū Sālim (Pr., 1541) 72 74
Ahmad Hauri 97
Anton Šamḥīrī (unierter Metr. von Mardin, ab 1827) 87
Anṭūn ibn Ḥannā (D., 1749) 77¹⁴¹
Athanasios ʿAbdalmasīḥ (allg. Metr., 1821) 88
Baṣaumō aus dem Ṭūr ʿAbdīn (Bes. des Jul.-Klosters, 9. Jh.) 92
Baṣaumō (Mö. des Jul.-Klosters, 1476/77) 98
Baṣaumō, Sohn des Joseph Hilāl, bar Zalṭa (Mö., Kop., 1521-1560) 72 74
Bišāra, Sohn des ʿAbdalazīz (?) (Hegumenos, 1559/60) 74
Bišāra aus Ṣadad (später B., 2. Hälfte des 17. Jh.) 79

Būlus (Pr. in Ṣadad, 20. Jh.) 81¹⁶¹
David (Metr. von Arsamosata, 9. Jh.) 61
David (Nov. des Jul.-Klosters, 1476) 98
David (Mö., D., 1559/60) 74
Dawūd al-Ḥimsī (Schriftsteller, 15. Jh.) 67 93
Elias (Mö., Bes. des Jul.-Klosters, 9. Jh.) 92
Elias (Mö. des Jul.-Klosters, 1476/77) 98
Elias (Metr. aus Mosul, 1498/9) 70f.
Elias ibn Fatḥallāh Amīrḥān (Mö., etwa 1750) 83
Elyān = Julianos, hl. 93
Elyān (Weihelikandidat, 1550) 72
Ephraem der Syrer 95f.
Faraḡ(allāh) ibn Ibrāhīm (1674) 79
Gabriel (Metr. von Amid, 1824) 86
Georg (Heiliger) 59
Georg, Sohn des Ḥanūn (Pr., 1216/7) 92
Ḥannā ibn Elyān (Chor-B., 1825) 102
Herakleios (byzant. Kaiser) 55
Ibrāhīm s. auch Abraham
Ibrāhīm (Pr. im Moseskloster, 1344/5) 64
Ibrāhīm Hauri 97
ʿĪsā al-Ḥazār (Dichter, 16. Jh.) 59
ʿĪsā (Mö. des Jul.-Klosters, 1476/77) 98
ʿĪsā aus Nabk (um 1585) 100
ʿĪsā aus Ṣadad (Mö. des Jul.-Klosters, 1661) 77 100
ʿĪsā (Abt des Mosesklosters, 1644) 78
Isaias (D., Ende des 15. Jh.) 68
Jakob ibn al-Mazūq (Mö., später Metr. von Amid und Patr.) 69
Jakob (Abt des Jul.-Klosters, 1476/77) 98
Jakob (D., Mö. des Jul.-Klosters, 1476) 98
Jakob (Nov. des Jul.-Klosters, 1476) 98
Jakob (Pr., Ende des 15. Jh.) 69
Johannes s. auch Yūḥannā
Johannes (»Priester Johannes«) 55

- Johannes (Mö. des Jul.-Klosters, 1476/77) 98
 Johannes (Yūḥannā ibn Mūsā) (Mö., 1537-1559/60) 72 74
 Johannes (Mö. 1557/60) 74f.
 Johannes Nīmatallāh (B. von Zargal, 1773- etwa 1776, dann von Midyat) 81¹⁵⁹ 82f.
 Joseph, Sohn des Pr.s Aaron (Mö., 1475) 68
 Joseph (Mö. des Jul.-Klosters, 1477) 98
 Joseph (Nov. des Jul.-Klosters, 1476) 98
 Joseph aus Ṣadad (1541) 72
 Joseph (Nov., 1559/60) 75
 Joseph Zurbawī (Pr. in Damaskus, 1563, 1575) 77¹⁴⁰
 Joseph, Sohn des Behnām aus Aleppo (Stifter, 1811) 85
 Julian s. a. Elyān
 Julian ibn Muḥālī (Nov., später Pr., 1541-59) 72 74
 Julian (Elyān) Zaḷṭa aus Nabk (1549) 74¹²⁴
 Julianos von Emesa 59 94
 Julianos »der Östliche« 93²²⁹ 95 99 102
 Julianos Sabas 93-96 98f.
 Klemens (Schüler des Patr. Nūḥ) 67⁹⁰
 Makarios ibn az-Zaʿīm (melchitischer Patr., 1647-72) 106²⁹⁷
 Mattia (angeblicher Metr.) 66
 Maʿtūq (Pr., 1655) 78
 Maḏlūm ibn Tūmā (Baumeister) 63
 Michael ibn Ibrāhīm ibn Ṭāḥī (Mö., 1557) 74
 Moses s. a. Mūsā
 Moses der Äthiopier (Mūsā al-Ḥabašī, Mūšē Kūšōyō) 50 52 54-59 75 84 98
 Moses aus Nabk (Martyrer) 56f. 69 75
 Moses aus Nisibis (Abt des Syrerklusters) 61
 Moses der Prophet (AT) 55f. 63 75 76
 Moses »der Räuber« 54 55
 Moses »der Schwarze« 56 59
 Moses (D., Nov. des Jul.-Klosters, 1476) 98
 Moses (Nov. des Jul.-Klosters, 1476) 98
 Moses (Mö., D., 1559/60) 74
 Moses (Mö., 1559/60) 74
 Moses ibn Suwaidān (Novize, 1557) 74
 Mufariḡ (Abt des Mosesklosters, 1344/5) 64
 Mūsā s. auch Moses
 Mūsā ibn abuʿl-Asad (Baumeister, 11. Jh.) 63
 Mūsā ibn ʿUbad aus Ṣadad (Mö., 1476) 97f.
 Mūsā Salūm (Mö., 1784) 85
 Mūsā ibn ʿAbdallāh Farḥāṭ (Pr., 1837) 89
 Nāšir aus Ṣaliḥīya (Mö., 1557/60) 74f.
 Nūḥ (Mö., später Patr.) 67 98
 Paulus (Apostel) 55
 Philipp (Pr., 1906, 1908) 103
 Saif (Emir, 1473) 97
 Salomon aus Aleppo (1541) 72
 Samyā (Mö. des Jul.-Klosters, 1476) 98
 Sarkīs ibn ʿAlī (Mö., Maler [?] 1192/3) 63
 Sarkīs, Sohn des Yūḥannā ibn Ġurair (Kop., 17. Jh.) 78
 Ṣarūḥān aus Qīṭirbil (1766, 1769) 80¹⁵⁷
 Ṣbartō (s. auch Bišāra) 74¹²⁴
 Simeon (Salos) (Heiliger) 93 96
 Simeon Stylites 97
 Slīḃō bar Ḥairūn (Schriftsteller, 15. Jh.) 57
 Šukrallāh Šidyāq (Mö., um 1740) 83
 Sulaimān ibn Maṭar aus Ṣadad (Kop., 1761) 81 84
 Sulaimān aus Ṣadad (Pr., 1771) 84
 Taʿma aus Ṣadad (Mö., 1760, 1770) 82f.
 Thomas aus Homs (Mö., um 1470) 67
 ʿUbadallāh (Kop., 1633) 77¹³⁷
 Yaldō (Metr., 1821) 88
 Yūḥannā s. auch Johannes
 Yūḥannā ibn ʿAbbūd ibn al-Ġurair az-Zurbābī (Bes., 1637, 1661) 77f.
 Yūḥannā ibn ʿĪsā Šuqair (Mö., Kop., 1747-1752) 82
 Zamaryā (D., 1663) 101²⁶⁷

Orte

- Aḏraʿāt (Deraʿa) 64 88
 Aḡlūn 88
 ʿAin Ḥalya 72
 ʿAin aṭ-Ṭīna 79 106
 Akko 65
 Aleppo 51 57 76 80 82 85 86 88 93 100 102
 Amid (Diyarbakir) 69 83 87 101
 Apameia 64
 Baʿalbek 51 62 105
 Bagdad 87
 Baḥʿa (= aš-Šarḥa) 75 78 105f.
 Baqūfa 67

- Basr al-Harīr 88
 Beirut 51
 Bosra 64
 Bšarrī 69
 Caesarea Philippi 64
 Dair 'Aṭīya 54 61⁵⁹ 75
 Dair Mār Elias (Dorf bei Mardin) 99
 Dair az-Za'farān (Safran-Kloster) 67 71 80 83
 101 102
 Damaskus 51 52 55 61 62 64 71 76 77 78 81 84
 86 87 88 89 90 91 105 108
 Der'ā s. Adra'āt
 Diyarbakir s. Amid
 Djerūd 48 61
 Edessa 84 85 95f.
 Emesa s. Homs
 Fairūza 86 105²⁸⁶
 Fartaka 86
 Fuḥaila 105²⁸⁶
 Furqlos 105²⁸⁶
 al-Ġabal al-Mudaḥḥan s. »Rauchender Berg«
 Gargar 76
 Gaulan (Caesarea Philippi) 64
 Gazarta 83
 Ġubb'adīn 85 105f.
 Ġūniya (Jounieh) 64
 Ḥabab 79
 al-Ḥafar 105²⁸⁶
 Ḥāḥ 59
 Ḥalbūn (Ḥelbōn) 61f.
 Hama (Ḥamāt) 67 69 70¹⁰⁵ 72 73 76 86 87f.
 93 100 101 102 107
 Ḥamidīya 88
 Ḥardīn 69f. 73 99 100 107 108
 Hasankeph 67
 Hasyā 52 106
 Hattākā 92
 Ḥauwarīn 97
 Homs (Ḥimš, Emesa) 51 52 59 64-66 72 76 79
 81 84-88 90 92 94 96 98 99 101 102 105
 107
 Istanbul 89 102
 Jerusalem 48 51 62 64 66 71 81 85 102 107
 Julianskloster 49³ 67 68 72 73 77-81 89 91-
 104 107f.
 Kaišum 91¹²²
 Karak 88
 Kfar Ḥaura 98
 Kfarṭab 65
 Kreuzkloster (bei Hasankeph) 67
 Laodikeia (Lattaqiyeh/Syrien) 51 64
 Ma'an 88
 Ma'lūla 50 52 79 85 105-107
 Ma'arra 105
 Mardin 67⁹⁰ 80 87 93
 Maskanna 86 105²⁸⁶
 Midyat 78 82
 Moseskloster bei Ḥāḥ 59
 Moseskloster bei Nabk 48-91 98 99 107f.
 Moseskloster im Libanon 57
 Mosul 87 88 104
 Nabk (Nebk) 48 50-52 54³⁰ 55 59 60 61⁵⁰ 63
 68 71-80 83-88 90 93 100 106-108
 Nāṭpā (Kloster bei Mardin) 60⁵⁶
 Pāfān 92
 Palmyra (Tadmor) 52 60⁵⁶ 61 91
 Qāra 50 51 52 55 56 75 78 86 89
 Qaryatain 61 67 86 88 89 91-99 101-103
 105²⁸⁶ 106
 Qaşṭal 61⁵⁹
 Qatanā 87
 Qennešrīn 64
 Qillīṭ 69 78
 Qīṭirbil (Quṭrabbul) 80¹⁵⁷
 Qunaiṭra 88
 Rašaiyā 79¹⁵⁰ 86 87
 »Rauchender Berg« (al-Ġabal al-Mudaḥḥan;
 Tnōnō) 50 55 60 64 66 68 69 70 72 75 79
 82
 Ṣadad 59 65 71 72 73 78 80-86 90 95 97 99-102
 105-108
 Ṣaidnāya 50 51 105 107
 Šaiḥ Sa'd 88
 Šaizar 64
 Salāmiya 87f.
 Šaliḥīya 71
 aš-Šarḥa s. Baḥ'a
 Scharfeh (Kloster) 87 91
 Sidon 51
 Syrerkloster (Ägypten) 61 65
 Tadmor (Palmyra) 61
 Tafilā 88
 Tiberias 62
 Tnōnō s. »Rauchender Berg«
 Tripolis 51 69 70¹⁰⁵ 100
 Yabrūd 50 52 71¹¹⁰ 73 105
 Zaidal 87 105²⁸⁶
 Zargal 82

Sachregister

- | | | | |
|---------------------|---|---------------------------------|---|
| Bibliothek | 69 90f. 104 | Myronweihe im Moseskloster | 71 86 |
| Bistumsorganisation | 62 64-66 69 71 76 81 90 | Stiftungen für das Moseskloster | 50 68 ⁹⁸ 73 75
77 78 79 81 85 |
| Fresken | 50 53 56 59 63 81 95 | Übersetzungen ins Arabische | 77 83 |
| Inschriften | 50 52 53f. 62-64 66 70f. 73 77 92
97 | Unierte | 82 86-90 100 101-104 |
| Miniaturen | 69 85 ¹⁸⁹ | Zahl der Mönche im Moseskloster | 71 74f. 81;
im Julianskloster 98 |
| Mission im Libanon | 69f. | | |

Verzeichnis der zitierten Handschriften

(bei den in einem der beiden Klöster entstandenen Handschriften
ist die Jahreszahl und *Mos.* oder *Jul.* vermerkt)

*Aleppo, Syr.-orth. Georgskirche*¹

34: 84

110: 77¹³⁷*Anḫel (Ṭūr ʿAḫdīn)*²

Nomokanon: 82

*Beirut, Université St. Joseph*³

Syr. 16: 81 91

*Berlin, Staatsbibliothek*⁴Syr. 29 (Or. quart. 803): 68⁹⁸

Syr. 148 (Sachau 225): 81 102

Syr. 211 (Sachau 206): 78

Syr. 234 (Sachau 348): 80¹⁵⁷

Syr. 245 (Sachau 43): 67

Syr. 259 (Or. quart. 451): 84

Syr. 318 (Sachau 126): 81 91

Or. quart. 1051 (Aßfalg Nr. 25)⁵: 54³²*Bethlehem, Syr.-orth. Kirche*⁶

Fanqīṭō: 86

*Birmingham, Mingana Collection*⁷Syr. 33 (1473, *Jul.*): 67 97Syr. 85: 54³²Syr. 190: 91²²⁰Syr. 470: 88²⁰⁶Syr. 495: 91²²⁰Syr. 593: 54³²Syr. 608: 80¹⁵⁵*Cambridge, University Library*⁸Add. 2886 (1783, *Mos.*): 84

Add. 3275: 83

Dd 3.8¹: 69 100*Dair az-Zaʿfarān*⁹100 (1674, *Mos.*): 79

1 Kein Katalog, eigene Einsicht.

2 Kein Katalog, eigene Einsicht.

3 I. A. Khalifé – A. Baissari, *Manuscripts syriaques*, MUSJ 40 (1964) 239-285.4 E. Sachau, *Die Handschriftenverzeichnisse der Kgl. Bibliothek zu Berlin*. Band 23: Verzeichnis der syrischen Handschriften, 2 Bände, Berlin 1899.5 J. Aßfalg, *Syrische Handschriften*, Wiesbaden 1963, 48-53.6 F. Y. Dolabani, *Catalogue of Syriac Manuscripts in St. Mark's Monastery (Dairo dMor Marqos)*, ed. G. Y. Ibrahim, Aleppo 1994, 100-105. Zitierte Handschrift: 102f.7 A. Mingana, *Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts*, 3 Bände, Cambridge 1933-1939.8 W. Wright – S. A. Cook, *A Catalogue of Syriac Manuscripts preserved in the Library of the University of Cambridge*, Cambridge 1901.9 F. Y. Dolabani, *Catalogue of Syriac Manuscripts in Zaʿfaran Monastery (Dairo dMor Hananyo)*, ed. G. Y. Ibrahim, Aleppo 1994.

233 (= Mardin Orth. 361): 80¹⁵⁵
 283: 78¹⁴⁵ 101²⁶⁷
 294: 90²¹⁸
 Hs. des Mönchs Sa'īd (1792)¹⁰: 54³²

*Damaskus, Syr.-orth. Patriarchat*¹¹

1/11 (1475, Mos.): 52¹⁶ 68
 3/3: 82
 4/17 (arab. Kat.: 4/16) (1760, Mos.): 82
 5/12: 83 84 98 104
 5/31: 78
 5/40 (1533, Mos.): 52¹⁶ 72
 5/66: 71
 10/2: 83¹⁷⁸
 12/5 (= Jerusalem 27): 104

*Furqlos (bei Homs)*¹²

Evangeliar (um 1475): 68 71¹¹⁰

*Homs, Syr.-orth. Metropole*¹³

Nomokanon (1600)¹⁴: 88
 Fanqītō (1601)¹⁵: 76
 Evangelienkommentar (1721): 80
 Begräbnisrituale (1762, Mos.)¹⁶: 82
 Anaphoren (1764, Mos.)¹⁷: 52¹⁶ 82 84¹⁸¹
 Synaxar (1793)¹⁸: 52¹⁶ 84
 Evangeliar (1796, Mos.): 84 93

*Jerusalem, Armenisches Patriarchat*¹⁹

3478: 79¹⁵⁰

*Jerusalem, Markuskloster*²⁰

26: 64⁷⁸
 27 (= Damaskus Orth. 12/5): 104
 38 (1477, Mos.): 68
 43: 99²⁵⁸
 44: 71
 52: 71
 70: 91
 109: 85
 112: 67⁹⁰
 114: 104
 118: 67⁹¹
 183: 99²⁵⁸
 199 (= Baumstark 38*): 54³² 96²⁴²
 210 (= Baumstark 35*): 83¹⁷⁹
 212: 89²¹⁰
 239: 70¹⁰⁵
 Fanqītō (1760) (= Baumstark 35): 57⁴⁴ 82 86²⁴²
 Fanqītō: 86¹⁹²
 Synaxar (1729)²¹: 56³⁹

*London, British Library*²²

Add. 12,148 (= Wright Nr. 321): 62
 Add. 12,173 (= Wright Nr. 923): 60⁵⁶
 Add. 14,559 (= Wright Nr. 585): 60f.
 Add. 14,602 (= Wright Nr. 754): 57⁴⁵
 Add. 14,732 (= Wright Nr. 963): 70¹⁰⁵

10 Dolabany, Catalogue III 260-263.

11 Teilweise eigene Einsicht. Syrischer handschriftlicher Katalog. Arabische Übersetzung in: G. B. Behnām, Nafahāt al-huzām [= Biographie des Patriarchen Ephrem Barsaum], Mosul 1959, 126-167.

12 Dolabany, Catalogue III 320.

13 Teilweise eigene Einsicht.

14 Dolabany, Catalogue III 330.

15 Dolabany, Catalogue III 326f.

16 Communiqué patriarcal sur la découverte de la ceinture de la Sainte Vierge Marie dans l'église de Homs, Damaskus (1953) 21 (englische Ausgabe, »translated from Arabic by F.H. Bismarji«, Damaskus 1967, 21).

17 Dolabany, Catalogue III 327-329.

18 Dolabany, Catalogue III 329.

19 N. Bogharian. Grand Catalogue of St. James Manuscripts. Band 10, Jerusalem 1990, 445-449 (Nr. 3475-3479). Zitierte Hs. 447f.

20 Dolabany, Catalogue I; Baumstark, OrChr 9 (1911) 103-115, 286-314. Teilweise eigene Einsicht.

21 Dolabany, Catalogue III 46-72.

22 W. Wright, Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum, 3 Bände, London 1870-1872.

*Mardin, Syr.-orth. Metropole*²³

326 (b): 100

361²⁴: 80¹⁵⁵ 102

660: 90 104

*Oxford, Bodleian Library*²⁵

Syr. 55 (Marsh 437): 67

Syr. 125 (Or. 154): 71¹¹⁰Syr. 140 (Hunt. 199): 68⁹⁴

Syr. 141 (Poc. 79): 68

Syr. 175 (Marsh. 561): 56 76 100

*Paris, Bibliothèque Nationale*²⁶

Syr. 47 (1497/8?, Mos.): 70

Syr. 58: 70¹⁰⁵

Syr. 72 (1462, Mos.): 64 66

Syr. 103 (1462, Mos.): 66

Syr. 108 (1549, Jul.): 93²²⁹ 95 99Syr. 110: 68 98²⁵³Syr. 142: 57⁴² 95²⁴⁰

Syr. 145: 73 74

Syr. 146: 56f. 95

Syr. 160: (1560, Mos.): 73-75 98

Syr. 171: 70¹⁰⁵ 108³⁰²Syr. 179: 74¹²³ 77¹⁴⁰

Syr. 191: 79

Syr. 212: 74¹²⁴*Qaryatain*Fanqītō (1096)²⁷: 96Perikopen (1720, Jul.)²⁸: 101*Qillit (Ṭūr ʿAbdīn)*²⁹

Ḥussayāt (1487; Vorlage: um 1480, Mos.): 56

69 75

*Ṣadad, Michaelskirche*³⁰

Fanqītō (1686): 78 79

*Ṣadad, Sergioskirche*³¹

Lektionar (1563, Mos.): 75

*Ṣadad, Theodorikirche*³²

Tetraevangelium (1475, Mos.): 68

Tetraevangelium (1493)³³: 97Evangeliar (1559, Mos., Jul.)³⁴: 73-75 78¹⁴⁶ 95
99f.Evangeliar und Kommentar (1565): 73¹¹⁹*Scharfeh, Alter Fonds (Syr.)*³⁵2/1: 67⁹⁰ 70¹⁰⁵

2/15: 100

4/2: 80

4/5: 80

5/43 (1792, Mos.?): 52¹⁶ 846/17: 80¹⁵⁷6/19 (1764, Mos.): 52¹⁶ 826/37: 95²³⁹7/8: 82¹⁷³

7/13 (1764, Mos.): 82

7/17: 82 83¹⁷⁸8/19: 79¹⁵⁰

8/37 (1760, Mos.): 82

23 Kein Katalog, eigene Einsicht.

24 Dolabany, Catalogue II, 2. Teil, 285f. (Dair az-Za'farān 233).

25 R. P. Smith, Catalogi codicum manuscriptorum bibliothecae Bodleianae. Pars VI: Codices Syriacos, Carshunicos, Mandaecos complectens, Oxford 1864.

26 H. Zotenberg, Catalogues des manuscrits syriaques et sabéens (mandaites) de la Bibliothèque Nationale, Paris 1874. Die Ergänzungen und Korrekturen von Nau sind jeweils angegeben.

27 Cheikho, Désert de Palmyre 960.

28 Moritz, Syrische Inschriften 129.

29 Kein Katalog. Vgl. Armaleh, Siyāḥa 577.

30 Kein Katalog. Eigene Einsicht.

31 Kein Katalog. Vgl. B. Harb, Die harklensische Übersetzung des Neuen Testaments: Neue Handschriftenfunde, in: OrChr 64 (1980), 36-47; hier: 43f.

32 Kein Katalog. Eigene Einsicht.

33 Dolabany, Catalogue III 337f.

34 Dolabany, Catalogue 332-324. Vgl. auch Harb, OrChr 64 (1980) 43.

35 I. Armala, at-Turfa fī maḥṭūṭāt Dair aš-Šarfah, Jounieh 1936. Erster Teil vorher abgedruckt als: Fihris maḥṭūṭāt maktabat Dair aš-Šarfah, in: Documents d'Orient 3 (1929) und 4 (1930).

9/1: 80¹⁵⁵ 102
 9/37: 81 84
 12/8-10: 91²²⁰
 18/3: 101²⁶⁷

*Scharfeh, Alter Fonds (Arab.)*³⁶

7/2: 77 91

*Scharfeh, Fonds Patriarcal (Rahmani)*³⁷

66 (Sony Nr. 701): 83¹⁷⁸
 120 (Sony Nr. 1): 104
 134 (Sony Nr. 807): 82
 165 (Sony Nr. 677): 85
 203 (Sony Nr. 811): 82
 225 (Sony Nr. 91): 104
 241 (Sony Nr. 342): 84
 242 (Sony Nr. 405): 86
 275 (1557; *Mos.*) (Sony Nr. 110): 74
 276 (1476, *Jul.*) (Sony Nr. 105): 97
 284 (Sony Nr. 106): 67⁹⁰ 98f.
 296 (Sony Nr. 663): 69¹⁰⁰ 78 85 91

*Vatikan, Bibliotheca Apostolica*³⁸

Syr. 51: 52¹⁶ 78
 Syr. 67: 74¹²⁴ 77¹⁴⁰
 Syr. 69: 57⁴¹
 Syr. 271: 67 108³⁰⁴
 Syr. 313: 57⁴⁶
 Syr. 424: 68⁹⁴
 Syr. 526: 80¹⁵⁵ 93
 Borg. Syr. 169: 59

*Zaidal (bei Homs)*³⁹

Evangeliar (1546): 99

Unbekannt

Fanqītō (1521, *Mos.*): 72
 Fanqītō (1541, *Mos.*): 72
 Trauungsrituale (vor 1661): 100 104
 Chronik Michaels des Syrsers (1764, *Mos.*): 82
 Ḥussayāt (1837): 89 90²¹⁷ 102
 Evangeliare (Stiftung für das Moseskloster):
 69¹⁰⁰ 85

Sinai

Arab. 407: 96

36 Armala, at-Turfa aaO 379f.

37 B. Sony, Le catalogue des manuscrits du patriarcat au couvent de Charfet – Liban. Beyrouth 1993. Vgl. auch Berkers, Catalogue.

38 St. E. Assemani, Bibliothecae Apostolicae Vaticanae Codicum Manuscriptorum Catalogus, 2 Bände, Rom 1758-1759 (Hss. Vat. syr. 1 bis 257); St. E. Assemani, in: A. Mai, Scriptorum Veterum Nova Collectio, Band 4, Rom 1831, 1-82 (Hss. Vat. Syr. 258-459); A. van Lantschoot, Inventaire des manuscrits syriaques, Vatikanstadt 1965 (Hss. Vat. Syr. 460-631); A. Scher, Notice sur les manuscrits syriaques du Musée Borgia, in: JA, 10. série, 13 (1909) 249-287.

39 L. Delaporte, Rapport sur une mission scientifique à Charfe, in: Nouvelles Archives des missions scientifiques et littéraires 17,2 (1908) 46.

Verzeichnis der abgekürzt zitierten Literatur

(soweit nicht im allgemeinen Abkürzungsverzeichnis aufgeführt;
 kursiv = abgekürzt verwendeter Titel)

Armala (Armalet), Ishāq, *Siyāḥa fī Ṭūr ʿAbdīn*, in: al-Mašriq 16 (1913), 561-578, 662-675, 739-754, 835-854

Arnold, Werner – Behnstedt, Peter, *Arabisch-Aramäische Sprachbeziehungen im Qalamūn* (Syrien), Wiesbaden 1993

Assemani, Josephus Simonius, Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana, Band 2, Rom 1721, *Dissertatio* (unpaginiert)

Atlas zur Kirchengeschichte, hrsg. von Hubert Jedin u. a., 2. Auflage, Freiburg 1987

Bakhit, Muhammad Adnan, *The Christian Population of the Province of Damascus in the Sixteenth*

- Century, in: Benjamin Braude – Bernard Lewis (Hrsg.), *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, Band 2, New York – London 1982, 19-66
- Baršaum, Ignāṭius Afrām, *Kitāb al-Lu'lu' al-manṭūr fī ta'rīḥ al-'ulūm wa'l-ādāb as-suryānīya* (französischer Nebentitel: *Ignatius Aphram Barsaum, Histoire des sciences et de la littérature syriacque*), 2. Aufl., Aleppo 1956 (syrische Übersetzung von Yūḥanōn Dolabani, *Ḳṭōbo d-berūle bḏīrē*, Qamišli 1967)
- ders., *Kitāb al-aḥādīṭ*, in: al-Maḡalla al-baṭṛiyarkīya [The Patriarchal Journal of the Syrian Orthodox Patriarchate] 19 (1981) – 20 (1982) (in Fortsetzungen)
- ders., *Nuḥba min ta'rīḥ al-abrašiyāt as-suryānīya*, in: al-Maḡalla al-baṭṛiyarkīya, Damaskus, Band 5 (1938) 72-78, 138-145, 250-255; Band 6 (1939) 23-31, 79-86, 130-143, 196-207, 262-271; Band 7 (1940) 22-34, 83-103, 125-147, 186-200; Band 8 (1941) 25-43 (V-VIII)
- Berkers, J. N., *Catalogue des manuscrits du fond patriarcal de Rahmani conservés à Charfet, contenant des anaphores*, in: POC 12 (1962) 224-243
- Burton, Richard F., *Unexplored Syria*, 2 Bände, London 1872
- Chabot, Jean-Baptiste (Hrsg.), *Chronique de Michel le Syrien*, Band 1 und 3, Paris 1905 (I, III)
- Cheikho (Šaiḥū), Louis, *Riḥla ilā ʔaraf bādīyat Tadmur* (Nebentitel: *Sur les bords du désert de Palmyre*), in: al-Mašriq 9 (1906) 953-960
- Diener, C., *Libanon. Grundlinien der physischen Geographie und Geologie von Mittel-Syrien*, Wien 1886
- Dodd, Erica Cruikshank, *The Monastery of Mar Musa al-Habashi, near Nebek, Syria*, in: *Arte medievale. Periodico internazionale di critica dell'arte medievale*, 2. Serie, 6. Jahrgang, Nr. 1, Rom 1992, 61-132
- Dolabani, F. Y., *Catalogue of Syriac Manuscripts in St. Mark's Monastery*, hrsg. von Gregorios Yohanna Ibrahim, Aleppo 1994 (= *Catalogue I*)
- ders., *Catalogue of Syriac Manuscripts in Zaʔfaran Monastery*, hrsg. von Gregorios Yohanna Ibrahim, Aleppo 1994 (= *Catalogue II*)
- ders., *Catalogue of Syriac Manuscripts in Syrian Churches and Monasteries*, hrsg. von Gregorios Yohanna Ibrahim, Aleppo 1994 (= *Catalogue III*)
- ders., *Die Patriarchen der syrisch-orthodoxen Kirche von Antiochien* [syrisch], Glane/Losser (Holland) 1990
- D[unkel], Adolf, *Wanderungen durch eine syrisch-katholische Diözese nördlich vom Hl. Land*, in: *Das Heilige Land* 57 (1913) 165-171
- Fiey, Jean Maurice, *Pour un Oriens Christianus Novus. Répertoire des diocèses syriaques orientaux et occidentaux*, Beirut 1993 (= *Beiruter Texte und Studien*, 49)
- Hindo, Paul, *Disciplina Antiochena Antica. Siri II: Les personnes*, Vatikanstadt 1951
- Honigmann, Ernest, *Le couvent de Baršauma*, Louvain 1954 (= CSCO 146)
- ʔwāš, Ignāṭius Zakkā, *Dair Mār Mūsā al-Ḥabašī fi'n-Nabk Sūrīya*, in: al-Maḡalla al-baṭṛiyarkīya [The Patriarchal Journal of the Syrian Orthodox Patriarchate] 22, No. 32, Februar 1984, 96-97
- Johann Georg, Herzog zu Sachsen, *Sadad*, Karjeten und Hawarin, in: *OrChr* 24 [1927] 233-242
- ders., *Tagebuchblätter aus Nordsyrien*, Leipzig – Berlin 1912
- Kremer, Alfred von, *Mittelsyrien und Damascus. Studien ... während eines Aufenthalts daselbst in den Jahren 1849, 1850 u. 1851*, Wien 1853
- Leroy, Jules, *Les manuscrits syriaques à peintures*, Textband und Album, Paris 1964
- Littmann, Enno, *Die Gemälde der Sergios-Kirche in Šadad*, in: *OrChr* 25/26 (1930) 288-291
- ders., *Syriac Inscriptions*, in: *Publications of the Princeton University Archaeological Expeditions to Syria in 1904-5 and 1909*, Division IV, Section B, Leyden 1934
- Macuch, Rudolf, *Geschichte der spät- und neusyrischen Literatur*, Berlin 1976
- McCullough, John C., *Syriac Inscriptions*, in: E. C. Dodd, *The Monastery of Mar Musa*, Appendix I, 133-135

- Mordtmann, Andreas David, *Neue Beiträge zur Kunde Palmyra's*, in: Sitzungsberichte der philol.-philol. und histor. Classe der k. b. Academie der Wissenschaften zu München, 1875, Band 2, Supplementheft 3, München 1875
- Moritz, Bernhard, *Syrische Inschriften* aus Syrien und Mesopotamien, in: Mittheilungen des Seminars für Orientalische Sprachen zu Berlin, hrsg. von E. Sachau, Jahrgang 1, Berlin – Stuttgart 1898, zweite Abteilung, 124-149
- ders., *Zur antiken Topographie der Palmyrene*, Berlin 1890 (= Abhandlungen der K. Akademie der Wissenschaften zu Berlin des Jahres 1889)
- Musil, Alois, *Palmyrena*, New York 1928
- Nabe-von Schönberg, Ilse, *Die westsyrische Kirche im Mittelalter*, Diss. Heidelberg 1977
- Nasrallah, Joseph, *Manuscrits melkites de Yabroud dans le Qalamoun*, in: OCP 6 (1940) 83-113
- ders., *Le Qalamoun a l'époque romano-byzantine*, in: Annales archéologiques de Syrie 6 (1956) 63-86
- ders., *Saint et évêques d'Émèse* (Homs), in: POC 21 (1971) 213-234
- ders., *Voyageurs et pèlerins au Qalamūn*, in: Bulletin d'Études Orientales, Damaskus 1943-44, 1-38
- Nau, François, *Corrections et additions au catalogue des manuscrits syriaques de Paris*, in: Journal Asiatique, XI. série, tome 5 (Paris 1915) 387-436
- ders., *Un martyrologe et douze ménologues syriaques*, in: PO 10 (Paris 1912)
- Nöldeke, Theodor, *Zur Topographie und Geschichte des Damascenischen Gebietes und der Hau-rângegend*, in: ZDMG 29 (1875) 419-444
- Petermann, Heinrich, *Reisen im Orient*, 2. Aufl., Leipzig 1865, 2 Bände (*I, II*)
- Rahmani, Ignatius Ephrem, *Nebk et monastère de Mar Moussa l'Éthiopiens*, in: al-Āṭār aš-šarqīya' (französischer Titel: Documents d'Orient), Band 2, Nr. 11 (November), 1927, 317-332 (arabisch), 77-82 (französisch)
- ders., *Nubaḍ ta'riḥīya* (= *Extraits historiques*), in: Documents d'Orient 2 (1928) 135-149 und 199-206 (arabisch) bzw. 35-38 und 59-61 (französisch)
- Reich, S., *Etudes sur les villages araméens de l'Anti-Liban*, Damaskus 1937 (= Documents d'Études Orientales, 7)
- Sachau, Eduard, *Reisen in Syrien und Mesopotamien*, Leipzig 1883
- Saka, I., *Kanīsati as-suryāniya*, Damaskus 1985
- Stété, Georges, *La conversion au catholicisme du village de Zaïdal* (diocèse de Homs), in: Documents d'Orient 2, 1927) 283-288 (arabisch) bzw. 70-74 (französisch)
- de Ṭarrāzī, Philipp, *as-Salāsīl at-ta'riḥīya fi asāqīfat al-abrašīyāt as-suryāniya*, Beirut 1910
- Tweir, Kassim, *Arabic Inscriptions*, in: Dodd, The Monastery of Mar Musa, Appendix II, 136-144
- Zotenberg, Hermann, *Catalogues des manuscrits syriaques*, Paris 1874
- Wright, William, *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum, part I-III*, London 1871-72
- de Vries, Wilhelm, *Dreihundert Jahre syrisch-katholische Hierarchie* in: OstSt 5 (1976) 137-157

Michel van Esbroeck

Les Actes syriaques de Philippe à Carthagène en version arabe

Les Actes de Philippe à Carthagène ont été publiés et traduits par W. Wright en 1871 d'après un codex de la Royal Asiatic Society of London, écrit d'une main nestorienne en 1569 par le prêtre Elias.¹ Cette date tardive n'était pas de nature à faire prendre très au sérieux ce spécimen d'un genre apocryphe qui est de toutes les époques. Baumstark repérait cependant le parallèle de Paris ms. syr. 235 (avant 1291) le ms. de Berlin 74 (daté de 1694), Urmia 103 (de 1885) et Br. Library Or. 4526 de 1726/7.² Il ajoutait en note que les Actes se trouvaient aussi dans un manuscrit arabe alors en vente chez Hiersemann.³ Il y a plus d'une dizaine d'années déjà, nous avons reconstitué ce ms jadis mis en vente par Hiersemann, et qui est dépecé aujourd'hui entre Bryn Mawr College près de Philadelphie, Birmingham dans la collection de Mingana et Leiden, qui en a acquis la plus grande partie. Ce codex possède une version arabe des Actes de Philippe, conservée sous trois cotes dans la collection de Mingana, Add 130, Add. 149 et Add 148.⁴ Nous observions déjà à cette époque qu'un feuillet manquait dans ces Actes de Philippe, dûment signalés par G. Graf, mais que précisément un extrait de la partie manquante se trouvait dans l'écriture supérieure arabe du palimpseste syriaque utilisé par A. Smith Lewis en 1902.⁵ Le manuscrit de Smith-Lewis avait été exposé à Leipzig en 1914, et ne retourna qu'en 1936 à Cambridge, où il porte aujourd'hui la cote Or.1287. Le codex a été dépecé en fonction de l'écriture inférieure, si bien que la planche II de Smith-Lewis correspond aux numéros des feuillets initiaux (notés dans la marge restaurée) 135r et 136v, c'est-à-dire le dos

1 W. Wright, *Apocryphal Acts of the Apostles*, Vol. I, *The Syriac Texts*, London 1971, p. x-xi et p. 73-99. Id., vol. II, *The English Translations*, p. 69-92.

2 A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922, p. 68, note 8.

3 Id., p. 346.

4 M. van Esbroeck, *Remembrement d'un manuscrit sinaïtique arabe de 950*, dans *Actes du premier Congrès international d'études arabes chrétiennes*, ed. Kh. SAMIR, Rome 1982, p. 138-139 (= *Orientalia Christiana Analecta* 218).

5 Ibid., p. 145. G. GRAF, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, t.1 (Rome 1944), p. 264, sous les cotes Mingana 94 et 149. A. Smith-Lewis, *Apocrypha Syriaca*, Londres 1902 (= *Studia Sinaitica* XI), pl. ii et vi. L'éditrice, qui s'intéressait avant tout au texte syriaque sous-jacent, a globalement caractérisé le texte supérieur comme *Chrysostomica*.

du feuillet interne d'un cahier dont la face intérieure correspond donc au fol. 135v-136r. La planche VI donne les feuillets 132r et 139v, soit à nouveau le revers de la quatrième feuille du même cahier, en partant de l'intérieur. Le fol. 132r porte la marque grecque 15: on voit ainsi que le codex possédait initialement au moins 120 feuillets (15 cahiers de quatre feuilles ou huit feuillets), mais quelques cahiers précédents doivent avoir déjà manqué, pour aboutir au feuillet 132 comme 15e cahier.

La raison qui nous a poussé à offrir ici la transcription et la traduction d'après le codex de Cambridge est multiple. D'abord l'ancienneté du manuscrit lui-même, certainement le plus ancien, sans doute du IXe siècle. Ensuite l'archaïsme de la langue, qui se conforme à la plus grande partie des observations effectuées par J. Blau sur les plus vieux témoins de la littérature arabe chrétienne. En troisième lieu, l'observation de quelques autres témoins montre qu'ici, comme souvent ailleurs, il y a une grande variété dans les traductions arabes. Enfin, la distance par rapport au texte syriaque édité est assez grande, pour qu'il vaille la peine de prendre connaissance de ce parallèle plus vieux de six siècles au moins.

L'écriture est d'un style analogue à celui du Mingana 94/149, mais nettement plus archaïque. Elle se rapproche très fort de l'écriture du ms de Strasbourg 4225, écrit par un certain Thomas en 900, particulièrement pour les *ʿayn* finaux.⁶ Le nombre de lignes par page est cependant un peu moins élevé, de 15 à 17 contre 19 lignes à Strasbourg. Pour les graphies archaïques, on se reportera aux analyses de J. Blau.⁷ Nous avons cependant systématiquement évité de fondre en un seul *alif* la finale d'un verbe au pluriel et l'article initial du mot qui le suit. On remarquera en particulier quatre fois l'usage de la finale possessive de la première personne en *-ya* après *yod* avec une graphie très déroutante en *he* au lieu d'un second *yod*.⁸ Ainsi fol. 129v *ʿlyh* = sur moi; *rjʿyh* = mon espoir; fol. 140r *fyh* = en moi; fol. 141r *qʿtylyh* = ceux qui me tuent. Le scribe écrit indifféremment *ʿbyl* ou *hbʿyl* «Abel» dans la même ligne au fol. 139v. Vu l'antiquité du codex, il nous a paru préférable de laisser surnager cette manière ancienne d'écrire l'arabe chrétien. Nous avons vu également le ms. Paris Arabe 81, fol. 236-240v.⁹ Il s'agit pratiquement d'une autre traduction, d'ailleurs très résumée. La rédaction de Mingana 94/149, datant de 950 environ, est également assez différente. Il y aurait encore à vérifier plusieurs autres témoins mentionnés par Graf,¹⁰ mais dont il ne donne pas avec

6 M. van Esbroeck, Remembrement, p. 136.

7 J. Blau, A Grammar of Christian arabic, Louvain 1966.

8 Id., p. 75-76, n° 8.9.1.

9 G. Troupeau, Catalogue des manuscrits arabes, !ère Partie. Manuscrits chrétiens, Paris 1972, p. 64.

10 G. Graf, Geschichte, t.1, p. 260: Bodl Nicoll 49 et Vat ar.694; fol. 74v-78r, que nous avons vu; et p. 264: Sbath 68.1. Nous avons également vu les microfilms de Sin ar.397,1 (fol. 1-8), a.1333; 469,2 (fol. 102-114) XIII s., et 553,5 (fol. 82-87)a.1282. Le seul vrai parallèle au texte de Cambridge est le Sin. 469, qui est beaucoup plus récent.

précision le contenu. En raison même de cette diversité, il nous a paru utile de donner un texte de base ancien assez différent du syriaque, avant d'entrer dans l'évolution régulièrement touffue des rédactions arabes ultérieures.¹¹

R. Lipsius a résumé excellentement ce qu'on peut retenir au sujet des Actes syriaques de Philippe.¹² Les épisodes majeurs sont les mêmes en syriaque et en arabe. Nous les avons divisé en 13 chapitres:

1. Vocation de Philippe.
2. Quête du navire pour Carthagène.
3. Prière de Philippe pour obtenir le vent favorable.
4. Châtiment d'Ananie qui n'avait pas prié avec les autres et est suspendu au mât.
5. Confession de foi d'Ananie.
6. Arrivée à Carthagène en un jour au lieu de 95.
7. Expulsion du prince des démons.
8. Exhortation de Philippe à la foule.
9. Discours d'Ananie à la synagogue et son assassinat.
10. Le dauphin apporte la victime à la prière de Philippe.
11. Plaidoyer de Philippe auprès des Juifs en face du gouverneur.
12. Un taureau va chercher Ananie ressuscité pour la cause.
13. Jugement d'Ananie entre les mains de Dieu.

Voici une brève revue des principales différences. (1) A lire les Actes arabes, on peut croire que Carthage «qui est Azot» en syriaque n'est qu'une glose à partir d'*Actes* 8,40, le passage par Samarie avant Césarée étant emprunté au même chapitre. Les Actes syriaques font ignorer à Philippe le grec et le latin, et non le syriaque au profit du palestinien! (2) Les Actes arabes mettent mieux en lumière que le capitaine entend faire payer la traversée grâce à l'initiation à l'évangile, dont Philippe cite *Matt.* 10,10. (5) La profession de foi d'Ananie en ajoute et en retranche, bien que dans les deux cas, le modèle soit évidemment le discours d'Etienne dans *Actes* 7,2-53. (6) Lors de l'arrivée à Carthagène, le syriaque mentionne que la distance normale serait de 75 *mansiones*, emprunt du syriaque au latin. L'arabe compte 95 jours, et accrédite par là davantage Carthagène en Espagne plutôt que Carthage en Afrique (mais les graphies arabes 75 et 95 sont très proches). (7) Le syriaque fait dire au prince des démons qu'il siège là sur son trône depuis 3795 ans; l'arabe donne 5795 ans, soit cinq ans avant le septième jour de Dieu. Cette échéance avait un sens aux alentours de 500.¹³ La ruse du

11 M. van Esbroeck. Incidence des versions arabes chrétiennes pour la reconstitution de textes perdus, dans G. Contamine, Traductions et traducteurs au Moyen-Âge. Colloque du CNRS, Paris 1989, p. 133-143.

12 R. Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden, II,2, Braunschweig 1884, p. 32-36.

13 W. Brandes, Die apokalyptische Literatur, in F. Winkelmann, Quellen zur Geschichte des frühen Byzanz, Amsterdam 1990, p. 308.

prince des démons qui cherche à mettre Philippe de son côté est beaucoup plus perceptible dans la version arabe. (8) Dans l'exhortation de Philippe, le texte syriaque commence par relever l'interdiction de faire des images de Dieu. Au vu de la version arabe, tout-à-fait dépourvue de parallèle, cette injonction syriaque semble une interpolation de l'époque iconoclaste. (9) Le grand discours d'Ananie emploie des citations scripturaires qui sont parfois différentes en syriaque et en arabe. (10) Le texte arabe respecte beaucoup mieux la conception géophysique, selon laquelle la terre repose sur la mer, de manière à ce que le dauphin se fraye un passage à la base de la terre et non à la base de la mer. (12) Les citations sur la miséricorde ne sont pas toutes les mêmes. (13) Les convertis juifs sont 400 en arabe, 1500 en syriaque. Le nombre de milliers de Gentils convertis n'est pas précisé; en syriaque ils sont 3000. Les 40 prêtres juifs sont exécutés par l'Ange de Dieu en syriaque, mais par le gouverneur Théophile dans le texte arabe. Peut-être y a-t-il lieu de se rappeler la controverse entre Théophile et le Juif Syméon qu'il convertit?¹⁴

Ces différences sont de toute manière significatives pour la littérature arabe chrétienne ancienne. Il y a bien quelque chance que les topiques de cette pièce (navire ailé, dauphin intelligent, taureau parlant), aient été repris par les orthodoxes pour faire pièce à la propagande monophysite en mal d'apostolicité au moment où Justinien reprenait pied en Espagne, dans la ligne d'une orthodoxie impavide.

14 E. Bratke, *Evagrii altercatio legis inter Simeonem iudaeum et Theophilum christianum*, Vienne-Leipzig 1904. Ce texte est antérieur au Ve siècle.

هذه قصة القديس فلبس السليح تلميذ ربنا المسيح

هي غيرة لكل أمن يشك بالمسيح

1 عندما كلم الرب يسوع المسيح للتلاميذ من بعد قيامته من الموت وامرهم ان يخرجوا الي جميع الدنيا يكرزوه بالانجيل المقدس ويبشروا بملكوة السما . وكانوا التلاميذ يوميذ مجتمعين كلهم باورشلم . وان السيد يسوع المسيح ترا بالفلبس تلميذه وقال له « قم واذهب الي قرطاجنا المدينة فاخرج منها اركون الشيطان 129r لانه مذ خمسة الاف سنة فيها وهو مثل الذيب الخاطف الذي يتبني الغنم الذي ليس لها راعي. فاذا اخرجته منها فاكرز فيها الانجيل ! » فقال فلبس « يا رب يا رب اني ليس احسن اتكلم الا باللسان الفلسطيني وهولا يعرفون السرياني, فكيف اكرز وبياي لسان انطق الانجيل ؟ » فقال الرب لفلبس « من خلق ادم علي صورته ومثاله ومن خلق له عينين وسمع ولسان ينطق به . ا ليس انا الرب ؟ » اجاب فلبس فقال « انت هو ايه الله الجبار الذي خلقت السماوات والارض! » فقال له يسوع المسيح « اذهب بسلم ولا تشك ! انا اكون معك واتكلم علي فمك بكل لسان تشا الكلام به . » اجاب فلبس وقال « انا انطلق يا سيدي ولاكن لا تفارقني معونتك وخيرك يلقاني ! »

2 فنزل فلبس الرسول من اورشلم في ارض السامرة بفلسطين. ثم مضى الي قسارية وانه انحدر الي ساحل البحر يطلب مركب 129v يركب فيه الي قرطاجنا . فوفا هناك سفينة مرسية مذ ايام كثيرة ينتظر تطيب الريح وتقلع . فتقدم فلبس السليح الي ريس المركب فكلمه لكيما يحمله الي مدينه قرطاجنا وذلك ان الربان كان مستعدا . فقال له ذلك الرجل « لا تحزن لان لي عشرين يوما منتظر الريح تطيب ولم تطيب ولكن جيب ثيابك وتعال اركب معنا . فلعل بك يطيب لنا الريح ونسز في طريقنا لاني ارا فيك سيما الخير . » اجاب فلبس فقال له « يا اخي ليس لي من الدنيا الا عليه لان ربي وسيدي المسيح هو رجايه وقد قال لنا لا تاخذوا معكم لا كيس ولا منجلاة ولا ثوبين ! وهو الذي صلب منجلنا ! » فقال له النوتي « اعلم الي قد تفرست فيك الخير والامانه فاطلع اركب في المركب ! » فقال له فلبس « قول لهولي القوم الذين يركبون معك يطلعون في المركب كلهم ! » حينئذ امرهم صاحب 130r السفينة يصعدوا جميع . ثم صعد هو وفلبس السليح اخرهم .

Le Christ Dieu est ma force mon aide mon salut et la lumière de mon intellect.

Ceci est l'histoire du saint apôtre Philippe
disciple de notre Seigneur Jésus le Christ.
Stimulant pour tout croyant doutant du Christ.

1. Lorsque, après sa résurrection d'entre les morts, le Christ eut parlé à ses disciples, il leur ordonna de partir dans le monde entier prêcher le saint évangile et annoncer le royaume des cieux. Or ce jour là les disciples étaient tous rassemblés à Jérusalem. Et le Seigneur Jésus apparut à Philippe son disciple et lui dit: «Lève-toi et va dans la ville de Carthagène, et chasse de là l'archonte des démons, car il y est demeuré cinq mille ans, et il est comme le loup ravisseur qui adopte pour enfants les brebis qui n'ont pas de pasteur. Et quand tu l'auras chassé, proclame là-bas l'évangile!» Philippe dit: «Ô Seigneur ô Seigneur, je ne suis en mesure de parler bien que le palestinien, et ceux-là comprennent le syriaque. Et comment prêcherai-je? En quelle langue prononcerai-je l'évangile?» Et le Seigneur dit à Philippe: «Qui a créé Adam à son image et à sa ressemblance (Gen.1,26)? Qui a créé les yeux, l'ouïe et la langue pour s'exprimer? Ne suis-je pas le Seigneur?» Philippe répondit et dit: »Tu es Dieu lui-même, le fort qui a créé le ciel et la terre!» Et Jésus-Christ lui dit: »Va en paix et ne doute pas! Je serai avec toi et je parlerai par ta bouche dans toute langue que tu voudras parler!» Philippe répondit et dit: «Je me mets en route, ô mon Maître, mais ne m'éloigne pas de ton secours et ta grâce me fera aboutir!»

2. Et l'apôtre Philippe descendit de Jérusalem dans la terre de Samarie en Palestine. Ensuite il alla à Césarée et dévala jusqu'au rivage de la mer pour chercher une embarcation à bord de laquelle il monterait à destination de Carthagène. Et il trouva là un navire à l'ancre depuis de nombreux jours, et qui attendait un vent favorable pour mettre à la voile. Et l'apôtre Philippe s'approcha du commandant du vaisseau et lui parla afin qu'il le prenne à bord à destination de la ville de Carthagène, du moins si le capitaine était prêt pour cela. Et cet homme lui dit: «Ne t'irrite pas car voici vingt jours que j'attends le vent favorable et il ne souffle pas. Mais relève donc ton vêtement et monte à bord du vaisseau avec nous. Peut-être que grâce à toi le vent nous sera favorable et nous naviguerons à Carthagène, car je vois que tu es de bonne mine.» Philippe lui répondit et lui dit «Je ne possède rien du monde sinon ce qui est sur moi, car mon Seigneur et maître le Christ est lui mon espoir. Il a nous dit en effet: N'emportez avec vous ni bourse, ni bâton ni deux vêtements! (Matt.10,10), et lui a été crucifié pour nous!» Et le marin lui dit «Instruis-moi alors comment la grâce et la foi t'ont envahi et monte à bord de la barque!» Philippe lui dit «Dis à toute cette équipe de ceux qui s'embarquent avec toi qu'ils montent tous dans le navire!» Alors, le propriétaire du navire leur donna l'ordre de monter tous à bord. Ensuite l'apôtre Philippe monta lui-même le dernier de tous.

3 فقال فلبس للذي في السفينة « قوموا بنا يا اخوة جميع نصلي وتدعوا ربنا والهنا يسوع المسيح لكيما يعيننا بريح طيبة للسلامة لنسير في طريقنا ! » عند ذلك قاموا جميع فصلا فلبس ودعا قايلا « ربنا والهنا يسوع المسيح اقبل من دعوتي الذي ادعوا اليك في هذه الساعة لكيما يسلمون اصحابي هولاء الذين هم في هذا المركب معي ويعملون انك انت الذي بعثني ضوا او نور الانفس كثيرة ! » ثم نظر تلميذ المسيح فلبس الي الغرب وبروح القدس صاح صوت عالي وقال « اذ ادعوا يا ملك السما الذي يدعي الارواح كلها ! ابعث الينا ريح طيبة حتا يعلموا اهل هذه البحر الكبير بشرنا ربنا يسوع المسيح , فبلغنا الي قرطاجنا لا لخمسين يوما ولا لعشرين يوما ولا لعشرة ايام 130v الا في يومنا هذا الواحد تدخلنا اياها حتا يومنوا هولاء الناس الركاب معي انك اله السما والارض وليس اله غيرك ! »

4 وكان في المركب معهم رجل يهودي يقال له حنانيا. فلما قام فلبس السليح يصلا لم تقوم اليهودي ولا صلي معه ولكنه جدف في قلبه وقال في نفسه « يخزيك ادوناي ولذلك الذي دعوت باسمه الذي تطغي به الناس الذين لا معرفة لهم بلكتب . » فلما فزع فلبس من صلاته من ساعته حات ريح وتحرك المركب. ولما ارا الربان ذلك. قال للنوتية « ارفعوا مرساكم وشبلوا اقلعكم وضعوا حبالكم!» فلما قلوا القلع قام ذلك اليهودي يعاونهم فاخذه ملاك الرب وعلقه برجليه منكسر علي راسه فوق راس الصاري. وسار المركب باطيب ريح يكون كمثل النسر الذي يطير بين 131r سما والارض. فصاح ذلك اليهودي من فوق راس الصاري , وهو منكسر علي راسه فقال « ارحمني يا تلميذ المسيح ورسول الله القوي العارف بما تضره القلوب » اجاب فلبس وقال لليهودي « لا وعش هامان صديقك لا ياتيک فرج ولا راحة انفسك ولا تنزل من حيث انت حتا تعرف هولاء الخلق الذي في هذا المركب وتعلمهم بما جدفت به في قلبك علي المسيح لاباثمارك السوا علي خالقك لذلك ربطك ملاك الرب ونكسك مثل راسك ! » فبكا اليهودي وقال « انا اعترف يا سيدي بذنبي وبخطيتي وان كنت لا اهو ذلك. لانكم لما قمتم تصلون لم اقوم انا ولا صليت معكم ولكني جدفت واقتريت في قلبي وقلت : بخزيك ادوناي وللمسيح الذي تدعوه لتطغي الناس باسمه وقد صار تراب وغيار في القبر باورشلم. لانك تضل الذين لا معرفة لهم بالكتب. هذا الذي قلته في قلبي 131v ولم يسمعوا الانسان . ومن بعد ذلك الي اتت الريح فقامت اعوانهم علي رفع القلع فربطني ملاك الله برجليي نكسني كما تراني علي راسي وتسال علي سيف

من النار وهو اذا هو الي جانبي يضربني به ويعذبني , فانا اسلك يا سيدي واطلب اليك ان تخلصي لان نفسي خارجة »

5 اجاب فلبس السليح وقال له « فايشي هواك اعلمنا به ! هل تقوم بالرب المسيح ويتقن انه بن الله امولا ؟ » قال اليهودي وهو يبكي « نعم يا سيدي انا اعترف ان تبينت وان ابنت وامن بالمسيح الاهك وانه هو اهيا اشرا اهيا ادوناي صباوث الرب القدوس خالق السما والارض والبحر وكل ما يتحرك فيها , وهو الذي خلق ادم علي صورته ومثالهه وهو الذي قبل قربان ابل الصديق , وهو الذي اردل قربان قاين القاتول وهو الذي احبا اخنوخ ولم يذيقه الموت وهو الذي خلص نوح من الطوفان وهو الذي كلم لابراهيم ونقذ اسحق من الذبح وهو الذي ترا باليعقوب ببنت ايل 132r وهو الذي فسر الاحلام ليسوف وهو الذي كلم موسى من العليقة وهو الذي اخرج بني اسرايل من ارض مصر وهو الذي قسر لهم البحر الاحمر وغرق فرعون عدوهم وهو الذي حلا لهم الما المصرا[المرا] , وهو الذي خلص لوط من خبال سدم وهو الذي اخرج لبني اسرايل الما من الصخرة الصما وانزل لهم المن من السما واتاهم من الجزاير بالسلاوا وهو الذي هزم قدامهم العمالقه وهو الذي اعان يسوع بن نون في القتال وهو الذي شدد ابراق ويفتاح ولدبورا ولجدعون ولشمسون في اسرايل وهو الذي <دعا> صمويل وهو الذي اهلك جليات الجبار قدام داود وهو الذي اعطا الحكمه لسليمن وهو الذي اخرج دانياال من جب الاسد وهو الذي خلص اليسوع من عدوه جودي وهو اله الالهة القوي واله السماوات والارض والبحار والارواح والملايكة المستعدين له ! » 132v وفرح عند ذلك فلبس السليح بامانة اليهودي وسبح الله وقال « سبحانك يا رب مغير القلوب ! انك انت الذي اقلبت القلوب الماردة واللسن الكافرة الجاحدة والهمتها ,مناطق التمجيد يسبحون لوقارك! نعم يا رب انك تعرف لعبدك حنانيا المقر بلاهوتك المومن باسمك » ومن ساعته اطلقه ملاك الله من رباطه واخذ بيمينه واقامه قدام فلبس الرسول . حينئذ يكا حنانيا وقال « انا اسلك يا سيدي ان تطلب منجلي الي المسيح الاهي ليغفر لي ما اخطيت وما تكلمت به عليك وعلي الاهي والهك ! » اجاب فلبس وقال له « از قد غفر لك السيد وزكاك ممن يقدر يرد لك , ولكن قوم يا اخي وحببي , المسيح يهديك الي المعمودية المقدسة ! » فلما سمعوا جميع الذين كانوا معه في المركب اخذتهم مخافة شديدة وكان عددهم اربع مائة وتسعين انسانا فسبحوا الله وقالوا « لم نرا مذ كنا عجب مثل هذا العجب 133r الذي

feu est dégainée contre moi et voici qu'avec elle il me harcèle les flancs et me mets à la torture. Et je te le demande, ô mon maître, je t'en supplie, délivre-moi car mon âme est en train de sortir!»

5. Philippe l'apôtre répondit et lui dit «Quelle est donc ta dévotion, fais-le nous savoir! Crois-tu au Seigneur le Christ, et qu'il a affirmé qu'il est Fils de Dieu seul?» Le Juif lui répondit en pleurant «Oui mon maître, je reconnais que j'ai discuté et refusé, et je crois au Christ ton Dieu, et qu'il est *Ehieh ašer ehieh* (Ex 3,14), Adonai Sabaoth le Seigneur saint, le créateur du ciel et de la terre, de la mer et de tout ce qui s'y remue. C'est lui qui a créé Adam à son image et à sa ressemblance (Gn 1,26), lui qui a accepté l'offrande d'Abel le juste et lui qui a rejeté l'offrande de Caïn le meurtrier (Gn 4,3-20), lui qui a aimé Hénoch et ne lui a pas laissé goûter la mort (Gn 5,21-24), lui qui a sauvé Noé du déluge (Gn 9,1-17), lui qui a parlé à Abraham (Gn 15,1-5) et a retiré Isaac du sacrifice (Gn 22,11-12), lui qui est apparu à Jacob à Béthel (Gn 35,1-15), lui qui a interprété les songes pour Joseph (Gn 41,1-36), lui qui a parlé à Moïse à partir du buisson (Ex 3,4), lui qui a fait sortir les enfants d'Israël de l'Égypte, a fendu pour eux la Mer rouge et a noyé Pharaon son ennemi (Ex 14,19-1), lui qui a rendu douces les eaux d'Égypte à Mara¹ (Ex 15,23-25), lui qui a sauvé Loth des vices de Sodome (Gn 19,15-22), lui qui fit sortir pour les enfants d'Israël l'eau du rocher aride (Ex 17,3-7), lui qui fit descendre la manne du ciel (Ex 16,27-36) et leur fit venir des îles les cailles (Ex 16,13), lui qui a mis les Amalécites en fuite devant eux (Ex 17,8-13), lui qui a soutenu Josué fils de Nun dans son combat, lui qui a rendu forts en Israël Baraq, Jephté, Deborah, Gédéon et Samson, lui qui a appelé² Samuel (1 Sam 3,6-11), lui qui a détruit Goliath le géant devant David (1 Sam 17, 41-54), lui qui a donné la sagesse à Salomon (1 Reg 5,9-14), lui qui a fait sortir Daniel de la fosse aux lions (Dn 6,23) et lui qui a sauvé Jésus de l'hostilité d'Hérode³ (Matt 2,12-18); il est lui le Dieu des dieux, le Fort, le Dieu du ciel et de la terre, des mers et des airs, et les anges le servent (Ps 103,4)!» Dès lors, Philippe se réjouit de la foi du Juif, loua Dieu et dit: «Louange à toi, ô Seigneur qui retournes les coeurs! Car tu es celui qui a sondé les coeurs rebelles et la langue renégate et opiniâtre, et il t'a inspiré d'exprimer la louange et de célébrer ta dignité! Oui, ô Seigneur, c'est toi qui connais ton serviteur Ananie, versé dans la théologie, lui qui croit en ton nom!» Et aussitôt l'ange de Dieu le délivra de sa suspension, il le prit par la main droite et le plaça devant l'apôtre Philippe. Alors Ananie pleura et dit: «Je t'en prie, ô mon maître, intercède pour moi auprès du Christ pour qu'il me pardonne mon offense et ce que j'ai dit contre lui et contre mon Dieu et ton Dieu!» Philippe répondit et dit: «Voilà que le maître t'a pardonné et t'a purifié de ce qui pourrait l'opposer à toi. Mais lève-toi, ô frère, le Christ te conduira au baptême saint.» Et quand tous ceux qui étaient avec lui dans le navire eurent entendu, une crainte violente les saisit, et leur nombre était de quatre cent quatre-vingt quinze hommes. Ils louèrent Dieu et dirent: «Jamais jusqu'ici nous n'avions vu un mira-

1 Mot apparemment requis là où le ms. porte quatre point de suspension.

2 Mot manquant dans le texte.

3 Ms. *Gūdi*. Ce nom sans parallèle en syriaque est peut-être une déformation de *Hrwdy*.

اصاب هذا اليهودي ! »

6 ولا مثل ما اتكلم به فنظروا ايضا فاذهم ينظرون الي تلك المدينة بحذاهم. وجعلوا يتشاوروا بعضهم مع بعض ويقولوا « ترا هذا منام ام شيطان قد اطغانا او ا يكون الله مع هذا الرجل لانه مصدق لكلامه من سمع بهذا العجب قط ان الشمس لم تغيب بعد وفي مسيرة خمسه وتسعين يوما كنا نبلع الي هذه المدينة فاما اليوم فبلغنا في اقل من يوم ! » فلما سمع ذلك اليهودي منهم وهم يتشاورون بعضهم مع بعض , اخذ يخرق ثيابه ويقول لهم « يا معاشرنا الحلما , الذين لهم اعين ولا يبصرون ولا يفهمون بقلوبهم ! تراكم ما رايتم ما لقيت انا لما تكسني ملاك الله علي راسي عندما شككت في قلبي وجدفت علي ربي يسوع المسيح واسكتوا واحذروا ولا تقولوا شي من السوا علي هذا الرجل الصلح ليلا يصيبكم في هذا الساعة كما اصابني 133v وتنكسوا علي روسكم مثلي ! حقا اقول لكم ان من لا يؤمن باله هذا الصديق فانه يندم لانه لو اعزم ان نامر هذه المدينة في ساعة واحدة تتحول هي وسكانها الي مصر لم تعصيه ! » فبينما اليهود يكلم الجماعه بها الكلام اذا السفينة داخله مينا قرطجنا. فصاحوا هوليك القوم الذين كانوا ركاب فيها كلهم بصوت واحد التسبحة الي يسوع المسيح اله فلبس « الان البحر والريح واجناد الملائكه وكل شي فهو مستعيد لك ! » فباركهم كلهم فلبس تلميذ المسيح وارسلهم بسلام. فاما هو مات في المركب لكيما يشدد الربان بامانة الاهنا يسوع المسيح.

7 فلما كان يوم السبت طلع السليح فلبس ليدخل الي المدينة ويخرج منها اركون الشياطين كما امره محيينا يسوع المسيح. فلما دخل من باب المدينة صلب علي وجهه وعلي صدره ورفع عينه الي السما. حينئذ نظر الي رجل حبشي جالس علي كرسي مرتفع 134r وعلي راسه افعا مثل الاكليل وحقو به منتطق بحقش وعينيه يثقبوا مثل جمر النار ولهيب صعف يخرج من فمه , وحبشان عده وقوف عن عينه وعن يساره والموضع الذي هو فيه يخرج منه النار والدخان. فلما نظر الي فلبس وهوذا حل من الباب وقد صلب علي وجهه وعلي صدره تقلقل ذلك الاركون ووقع عن الكرسي لكم خلفه وكل شيعته وقومه. وقال فلبس الرسول لذلك الاركون « يا بن النار والهلاك الي دهر الدهار ويا ولد الجحيم المر الذي لا ينخلا ويا باغض الابرار وعدو الحق الذي اطغا ابونا ادم وجلب الموت علي امنا حوا وعلي ولدا ! » حينئذ استعانت ذلك الاركون بفلبس الرسول وقال له « لم تقذفني مجان بن مريم ؟ لم يقميني وانت

cle pareil au miracle qui est survenu à ce Juif!»

6. Et la foule n'avait pas encore achevé de dire cela qu'ils regardent à nouveau, et voici qu'ils voyaient cette ville à courte distance d'eux. Et ils commencèrent à se disputer entre eux en disant: «C'est un mirage qui nous apparaît, oeuvre de Satan, car il nous a abusé! Et Dieu est-il avec cet homme car il est juste en sa parole? Qui a entendu un tel miracle? Le soleil ne s'est pas encore couché une fois, et pour le voyage il nous fallait quatre-vingt quinze jours pour atteindre cette ville. Mais maintenant nous l'avons atteinte en moins d'un jour!» Et quand ce Juif entendit leur dispute les uns avec les autres, il se mit à déchirer ses vêtements et à leur dire: «Ô compagnons des songes, vous qui avez des yeux et ne voyez pas et ne comprenez pas en vos coeurs! Il vous est apparu ce que vous avez vu qu'il m'est survenu lorsque l'ange de Dieu m'a renversé sur la tête parce que j'avais douté en mon coeur et blasphémé contre mon maître Jésus Christ. Faites silence et prenez garde et ne dites rien de mal contre cet homme excellent afin qu'il ne vous arrive par aussitôt ce qui m'est arrivé et que vous ne vous trouviez renversés sur vos têtes comme moi! En vérité je vous le dis, celui qui ne croit pas au Dieu de ce juste se repentira, et s'il n'admet pas que nous avons commandé cette ville, en un seul instant, elle déménagera avec ses habitants en Égypte sans résistance!» Et tandis que le Juif parlait de la sorte au groupe, voici que le navire pénétrait dans le port de Carthagène. Et tout le groupe qui était embarqué dans le navire dit d'une seule voix la louange de Jésus Christ le Dieu de Philippe: «Car la mer, les vents et les armées des anges et toute chose lui obéissent!» Et Philippe l'apôtre du Christ les bénit tous et les renvoya en paix. Mais lui-même demeura dans le navire pour confirmer le capitaine dans la foi en notre Dieu Jésus Christ.

7. Et quand ce fut le jour du Sabbat, l'apôtre du Christ monta pour entrer dans la ville et en chasser l'archonte des démons comme le lui avait ordonné notre sauveur Jésus Christ. Et quand il entra par la porte de la ville, il se signa de la croix sur le visage et sur la poitrine et leva les yeux vers le ciel. Alors il observa un homme noir⁴ assis sur un trône élevé. Sur sa tête il y avait une vipère comme une couronne et ses flancs étaient ceinturés de serpents. Ses yeux étincellaient comme le charbon de feu et une faible flamme lui sortait de la bouche. Des noirs lui servaient de support à droite et à gauche et de l'endroit où il était sortait du feu et de la fumée. Et quand il aperçut Philippe, tandis que ce dernier se trouvait à la porte et se signait de la croix sur le visage et sur la poitrine, cet archonte se troubla et tomba de son trône tandis que toute sa horde et sa force le suivait. Et Philippe l'apôtre dit à cet archonte «Ô fils du feu et de la destruction depuis les siècles des siècles, ô fils de la Géhenne d'amertume qui ne cesse jamais, ô hâisseur des justes et adversaire de la vérité, toi qui a dévoyé notre père Adam et endossé la mort à notre mère Ève et à ses descendants!» Alors cet archonte se chercha une issue auprès de l'apôtre Philippe et lui dit: «Pourquoi me harcèles-tu, bouclier du fils de Marie? Pourquoi m'injurie-t-il et toi son disciple me méprises-tu?

4 L'«éthiopien» classique pour désigner le diable.

تلميذه اقميتني ؟ ايشي الذي اسيت اليك خبرني به و ايش الذي صنعت بك ؟ قول لي اليس انا جالس في هذا المدينة منذ 134v خمسة الف سنة وسبعة مائة سنة وخمسة و تسعين سنة و جنودي يطرقون الارض كلها وياتو في كل يوم قبل ثلاثة ساعات من النهار وقد امرتهم الا يقربوا احد من تلاميذ المسيح , وحيث تذكر هذا الاسم لا يرنوا اليه املا يجلووا علي العذاب قبل حيني. ويلي لعل احدهم خالف قولي الذي امرته به وذهب الي احد تلاميذ المسيح و يجوبه فغضب علينا ولذلك بعثك ايه المخطار لتحف بني وتخرجني من هذه المدينة. ويلي ويلي وماذا انا علي من الذي احزن وحل بي هذا ؟ ويلي ويلي اين اذهب من قدام هذا الشديد؟ ويلي ويلي اين اختفي من قدام بن مريم؟ اين اهرب من بن داود ؟ ان طلعت الي الهوا فهو ثم يلقاني ! وان انا القيت نفسي في البحر فليس اموت لان النار معدة لي ولاصحابي . في الشرق كوكبه ينفيني وفي الغرب انجيله يكرز وفي الحوف ليمينه يسجدون وفي اليمين لصليبه 135r مجدون , قد قتلني هذا بموته واهلكني بقيامته , وافضحني وطف حميتي بتدبيره واهتكني بشفاه. حيرني وذهب بتدبيره بجوعه كسر قوتي ودقني باوجاعه. حطم فخاخي وقطع معاودي واورا اعماله لتلاميذه بقيامته. واطهر مكري لمختاريه وجعلني ضحكة لاصحابي. كشف سراري وصيرني حديث للخطايين وطرح كرسيي الي خلف ونزع تاجي عن راسي وقطع منطقتي وذهب سلطاني واعطاه لغيري وجعل وقاري للقمامة. اخذ مني كل شي واعطاني البك وصرير الاسنان واهوا بي وباصحابي في النار والظلمة الجوانب !» بهكذا الكلام تكلم اركون الشياطين فقال له فلبس الرسول «سالتك باسم الرب يسوع المسيح, لما حملتكم سيدي علي 135v راسك وخرجت انت و جنودك من هذا المدينة » عند ذلك قام ذلك الاركون حمل كرسيه وخرج مع شيعته كلهم من ثم يطيطون وهم يكون ينوحون ويولولون قايلين « ويلنا علينا يا اركوننا ويلنا عليك يا ابونا وملكنا !» ولم تهدوا من النوح حتا صاروا الي بابل هناك بضوا كرسي اركون الشياطين في مدينة بابل الشقية. وكان اهل مدينة قرطاجنا كلهم قيام يسمعون كلام اركون الشياطين و جنوده ولا يروهم .

8 فاما تلميذ المسيح فلبس فكان ينظر اليهم لان روح الله كانت طاهرة فيه. فقال فلبس لاهل قرطاجنا « سمعتم يا احباي كلام اركون السوا ! اذ وقع هو وكرسيه الي خلفه واحذفت به النار مع العذاب الشديد بكلمة بن الله الذي هو قوة بحكمة الاب

Qu'est-ce que j'ai fait de mal contre toi? Explique-le! Et qu'est-ce que je t'ai fait? Dis-le moi! Ne suis-je pas assis dans cette ville depuis cinq mille sept cent quatre-vingt quinze ans? Et mes troupes parcourent toute la terre et vont tous les jours avant la troisième heure de chaque jour, et comme je leur en ai donné l'ordre ils ne s'approchent pas des disciples du Christ. Et quand tu rappelles ce nom, ils n'y prêtent pas attention de peur d'attirer sur moi les supplices avant mon temps. Malheur à moi si peut-être l'un d'entre eux a failli à ma parole que je lui avais ordonnée, et est allé chez un disciple du Christ et lui a répondu. Il s'est fâché contre nous et pour cela, il t'a envoyé, toi l'élu, pour qu'il me neutralise et me chasse de cette ville! Malheur à moi, malheur à moi, que suis-je en face de celui qui m'afflige et m'inflige cela? Malheur à moi, malheur à moi, où irais-je devant cette violence? Malheur à moi, malheur à moi, où me cacherais-je devant le fils de Marie? Où m'enfuirais-je devant le fils de David? Si je monte dans les airs, il m'y saisira! Et si je me précipite dans la mer, je ne mourrai pas non plus car le feu est préparé pour moi et mes compagnons! A l'est son étoile m'expulsera, à l'ouest son évangile est prêché, sur le bord septentrional,⁵ on adore sa droite, et au sud on magnifie sa croix! Car c'est lui qui m'a tué par sa mort et m'a détruit par sa résurrection. Il a couvert de honte et étouffé mon point d'honneur par son économie, il m'a déshonoré par sa médication, il m'a surpris et est intervenu dans mon économie. Par sa souffrance il a cassé ma force, il m'a pulvérisé par ses supplices, il a scellé mon orgueil, il a brisé ma constance et dévoilé mes oeuvres à ses disciples par sa résurrection. Il a mis ma ruse raffinée à nu et a m'a tourné moi et mes compagnons en ridicule. Il a découvert les secrets et m'a rendu la fable des pécheurs. Il a renversé mon trône par terre et m'a ôté la couronne de la tête. Il a sectionné mon intellect. Ma puissance s'en est allée et il l'a donnée à un autre que moi. Il a transformé mon honneur en mépris. Il m'a pris toute chose et m'a octroyé les pleurs et les grincements de dents. Il m'a soufflé moi et mes compagnons dans le feu et la ténèbre périphérique!» Telles sont les paroles que prononça l'archonte des démons et l'apôtre Philippe lui dit: «Je te demande au nom de notre Seigneur Jésus le Christ, ne laisse pas porter par vous mon maître à ta tête et sors, toi et tes troupes, de cette ville!» Après cela, cet archonte se leva, emporta son trône et sortit de là avec tous ses comparses. Ils volaient, gémissaient et hululaient en disant: «Malheur à nous, malheur à nous, ô notre archonte, malheur à toi, ô notre père et notre roi!» Et ils ne cessèrent de gémir qu'ils ne soient arrivés dans la Babel de l'au-delà, dans la lumière du trône de l'archonte des démons, dans la misérable ville de Babel. Et la population toute entière de la ville de Carthagène entendait la voix de l'archonte des démons et de ses troupes mais ne les voyaient pas.

8. Mais l'apôtre du Christ Philippe les voyait car l'Esprit de Dieu était limpide en lui. Et Philippe dit à la population de Carthagène: «Ô mes bien-aimés, vous avez entendu la voix de l'archonte du mal! Voici qu'il est tombé de son trône à la renverse, et je l'ai frappé du feu et de supplices violents par la parole du Fils de Dieu. Lui est en effet la force dans la sagesse du Père par lequel tiennent debout

5 Littéralement «sur le bord», implicitement le bord de la montagne du nord.

الذي به قاموا السما الارض وكل ما فيهما، وهو الاله 136r الاول ولا اخر وليس اله غيره ! فالان اترعوا عن من كنتم عليه من الضلالة والسجود الشيطان، واقتربوا الي اله الالهة الذي اورا لكم هذا اليوم ! له فاسجدوا وبالشيطان فاكفروا لتخرجوا من الظلمة وان المسيح يعطيكم الضو المعجب. اخرجوا من موفق الشمال واثبتوا علي اليمين واستبعدوا من النار الذي اعدت للشيطان وجنوده ! وتعالوا الي فردوس النعيم واجعلوا نفس ذرايكم مساكنه لله فيفرح الرب يسوع المسيح ويغفر لكم خطاياكم الذي اخطيتم، واذ ما تقويتم الي الله من كل قلبكم فانه يهي لكم معمودية الخلاص ويهب لكم الحياة ويبعد عنكم الشرور وتروا حاتم الملك السماوي علي اجسادكم والسوا لا يقترب اليكم، فتكون اولاد للمسيح ملك الملوك وخالق الخالق !» فصاحوا باجماعهم قايلين « لا اله مسوا اله فلبس الذي لم نكن نعرفه وهو التمسنا 136v وبعث الينا رسوله ولم يواخذنا بخطايانا ولا باعمالنا جازانا. فسلح ايمينه الذي فاضت علينا. » فامن في تلك الساعة خلق عظيم وبارك عليهم فلبس السليح. وانه نزل الي المينا ليستريح في المركب الذي كان ركب فيه.

9 فلما كان يوم السبت اجتمعوا اليهود كلهم الي مجمعهم وبعثوا خلف حنانيا المؤمن بالرب يسوع المسيح فقالوا له « يا اخونا حنانيا حق هو ما سمعنا وما صنع فلبس هذا الساحر المطغي في المركب ؟ » اجابهم قايل « ايش تريدوا من عبد الله ؟ » وان حنانيا صلب علي وجهه وعلي صدره وقال « باسم الرب يسوع المسيح محيي الخلق !» وامتلا حنانيا روح القدس و تحرك مثل رجل يريد القتال وقد غلب، وقال لهوليك اليهود « كل شي سمعتم هو حق واني لمومن بالرب المسيح !» 137r قالوا له اليهود « تكفر بموسي وتومن بالمسيح المطغي و تلاميذه السحرة ؟» فامتلت حنانيا من الامانه بالمسيح فقال لهم « بهذا الطغيان احشر انا واهلي و ولدي و سحر تلميذه يكون علي وعلي عظامي وعظام والديه في قبة رهم ! بل انتم بحق الذي تنبا عليكم شعيا النبي وكما قال الله له : اذهب فقول لهولا الخيثا بني اسرايل سمع يستمعون ولا تومنون بقلوبكم وترجعون الي واغفر لكم خطاياكم ! يا علاطين الاعناق واراكنة سدم، وناس عامرة الزرع الخبيث الزان بني اقرام ذلك القت السرية الكذابة الزانية والورق الذي فسله خالفه، الغنم المبددة، الثوب الخلق المتخلخل الذي لا يصلح لشئ، الفخارة المكسورة، الدقاق البالية، الكيس المنقوب الذي للتاجر الملعون، الجباب الخوبة التي لا تمسك الماء، 137v سلا جرفه الحنيفة ! انتم الملاعين الذين تاسون الي عبيد الله ! انتم

le ciel et la terre et tout ce qui s'y trouve. Lui est Dieu, le premier et le dernier (Ap 1,13), et il n'y a pas d'autre Dieu que lui! Et maintenant, quittez l'égarément et l'adoration de Satan dans lesquels vous vous trouviez, et approchez-vous du Dieu des dieux qui s'est rendu visible pour vous aujourd'hui! Adorez-le et renoncez à Satan, et sortez de la ténèbre, et le Christ vous recevra dans une lumière admirable. Sortez de la zone gauche, affermissez vous dans la droite et éloignez-vous du feu qui a été préparé pour Satan et pour ses troupes. Montez dans le paradis des délices! Faites de l'âme de votre malice une demeure pour Dieu de tout votre coeur, et le Seigneur Jésus le Christ se réjouira et vous remettra les péchés que vous avez commis et quand vous vous serez affermis auprès de Dieu, il fera se déclancher pour vous le baptême du salut et vous donnera la vie. Il écartera de vous le mal et vous verrez le sceau du roi des cieus sur vos corps et le mal ne vous approchera pas. Vous serez enfants du Christ, le roi des rois et le créateur des créateurs!» Et ils crièrent tous ensemble en disant: «Il n'y a pas de Dieu semblable au Dieu de Philippe. Nous ne le connaissions pas et il nous a touchés et nous a envoyé son apôtre. Il ne nous a pas fait valoir nos péchés et ne nous a pas rétribué selon nos oeuvres et il a procuré la foi qui a surabondé pour nous!» Et à ce moment une foule immense crut et l'apôtre Philippe les bénit. Et lui-même descendit au port pour se reposer dans le navire dans lequel il s'était embarqué.

9. Et quand ce fut le jour du Sabbat, tous les Juifs se réunirent dans leur synagogue, et ils envoyèrent chercher Ananie le croyant au Seigneur Jésus le Christ, et lui dirent: «Ô notre frère Ananie, est-ce vrai ce que nous avons entendu et ce qu'a fait dans le navire ce sorcier Philippe le dévoyeur?» Il répondit et dit: «Que voulez-vous du serviteur de Dieu?» Et Ananie se signa de la croix sur le visage et sur la poitrine et dit: «Au nom de mon Seigneur Jésus Christ le sauveur du monde!» Et l'Esprit saint remplit Ananie, et il se mit en mouvement comme un homme qui cherche le combat et a déjà gagné, et il dit à ces Juifs: «Tout ce que vous avez entendu est vrai, et moi je crois au Seigneur le Christ!» Les Juifs lui dirent: «Tu renies Moïse et tu crois au Christ qui égare et à son disciple le sorcier?» Et Ananie fut rempli de la foi au Christ et leur dit «Je me situe dans cet égarement moi, ma famille et mes enfants, et que son disciple le sorcier soit sur moi, sur mes ossements et sur les ossements de mes ancêtres et sur ceux qui demeurent dans la coupole nébuleuse!⁶ Quant à vous, en vérité le prophète Isaïe a prophétisé à votre sujet quand Dieu lui a dit: Va et dis aux hypocrites, les enfants d'Israël: ils ont des oreilles pour entendre et ils ne comprennent pas dans leur coeur, pour ne pas revenir vers moi et que je vous remette vos péchés! (Is 6,9-10) Ô nuques bridées et chefs de Sodome, habitants d'une race hypocrite et bâtarde, fils blanchis au plâtre! Voilà ce qu'a atteint la vigueur mensongère et bâtarde, la feuille que son Créateur a fanée. Brebis dispersées, moeurs usées et branlantes qui ne sont bonnes à rien, cruches fêlées, grains pourris, bourse percée maudite du marchand, citernes arides qui ne retiennent pas l'eau (Jer 2,13), pointes émoussées! C'est vous qui maudissez et dites du mal des serviteurs de Dieu! Vous êtes la compagnie de la ténèbre dans laquelle il n'a pas de lumière et l'aspect de la

6 En syriaque le Shéol.

السحابة المظلم الذي لا نور لها والمنظرة الخربة والسياح المعفور والمرج المهودوم والثور المارد! انتم الذين اندلتم الالهكم بشبهه عجل ميت باعضين للابن الذي من روح القدس! انتم الذي سجدتم قدام بني احاب وقدام بنت ابل باجماعة باعل وخدام الشيطان! يا اولاد الافاعي الشديدين الاعناق الا تعترفوا بقلوبكم! امن من الانبيا صدقتم حتا تصدقون حنانيا الخاطي المسكين؟ موسي و هرون اخرجوكم ولاباكم من مصر و من عبودية فرعون! قام عليكم براق وجدعون ويفتاح ودبور وشقيتموهم! قام داود وبالبكا اخرجتموه من اورشلم! قام سليمان ملككم وبرياده سجدتم لشريوت عصم الصيدايين! قام عاموص 138r النبي ومنعتموه يتنبا! قام ميخا النبي ولطمتموه علي وجهه مثل الصبي! قام حبقوق النبي وبخطاياكم طغيتم قدام الالهة! قام زكريا النبي فذبحتموه مثل المناة بين يدي المذباح! قام ملكيا النبي وعصيتم الالهة بترجمتكم! قام شعيا النبي المذكور في الانبيا فنشرتموه عنشر الخشب! قام اليا النبي فهو يتموه الي خوريب! قام اليسع النبي وبالسيف اردتم قتله! قام حزقيا النبي فجررتم برجله حتا حرج مخ راسه! قام ارميا النبي فالقيتموه في جب الحماة! قام يحنا المعدان فقطعتم راسه ليلا تظهر خطاياكم وتام اعمالكم الخبيثة! صلبتم لرب الانبيا وانتم اليوم تطردوا تلاميذه الذي وهب لهم الجلوس علي اثنا عشر كرسي لتدينوا اثنا عشر سبط اسرائيل! « فقاموا اليهود فرمحه برجله وقتله. وانهم جعروا له في بعض بيوت مجمعهم ودفنوه واحرموا كل من يخبر بما صنعوا.

10 فلما كان بعد ذلك اليوم قام فلبس تلميذ المسيح يصلي في المركب فذكر حنانيا في صلاته وقال « ربنا والاهنا يسوع المسيح انتقم من اليهود الذين قتلوه واور بيني وجه اخي حنانيا وفرحني به » فسمع الرب صلاته واذن للارض فانفتحت ونزل حنانيا من اسفل الارض الي البحر، وامر الله دلفين ياخذ حنانيا. وكان فلبس السليح مد من علي صلاته في سفينته فرفع عينه ونظر الي الما فاذا الدلفين صاعد في البحر واذا جسد حنانيا عليه. فصاحوا جميع اللذين كانوا في السفينة بفخارة وقالوا لفلبس « ان العدوا قد اري لنا! » فقال لهم فلبس « لا تخافوا يا اخوتي الاحبا، لان مناجل هذا الجسد كثيرين يحيون ويدخلون ملكوة السما بالامانة بربنا يسوع المسيح! » 139r « انه سبح الله وقال لذلك الدلفين « امرك باسم الرب يسوع المسيح اله البر والبحر ان تذهب وترك هذا الجسد مكانه حتا اطلع الي الملك واوبخ الذين قتلوه علانية » فغطس

ruine, la haie empoussiérée, le paturage dévasté et le taureau emporté! Vous êtes ceux qui avez exalté comme votre Dieu l'effigie d'un veau mort (Ex 32,24) au lieu du Fils venu de l'Esprit saint! Vous êtes ceux qui avez adoré devant les fils d'Achab (1 R 18,20) et devant les filles de Jézabel⁷ (1 R 18,4) dans les assemblées des Baals et des serviteurs de Satan! Ô enfants de vipères, à la nuque raidie, vous ne comprenez pas en vos coeurs? Avec lequel des prophètes vous êtes-vous entendus pour accorder crédit à Ananie le pauvre pécheur? Moïse et Ahron vous ont fait sortir vous et vos pères de l'Égypte et de la servitude de Pharaon. Pour vous se sont levés Baraq, Gédéon, Jephthé, Debora et vous les avez pourfendus. David s'est levé, et vous l'avez fait sortir en pleurs de Jérusalem! Salomon votre roi s'est levé et sur vos hauteurs, vous avez adoré Astaroth l'idole des gens de Sidon! Le prophète Amos s'est levé, et vous l'avez empêché de prophétiser! Le prophète Michée s'est levé et vous l'avez gifflé au visage comme un enfant! Habaquq le prophète s'est levé, et par vos péchés vous l'avez dévoyé devant les dieux! Zacharie le prophète s'est levé, et vous l'avez sacrifié comme une victime devant l'autel! Malachie le prophète s'est levé et vous avez résisté à la divinité par votre lapidation! Isaïe le prophète célèbre entre les prophètes, vous l'avez scié avec une scie de bois. Élie le prophète s'est levé, et vous l'avez éconduit dans l'Horeb! Le prophète Élisée s'est levé, et vous l'avez tué par l'épée! Le prophète Ezéchiel s'est levé, et vous l'avez suspendu par les pieds jusqu'à ce que la cervelle lui sorte de la tête! Le prophète Jérémie s'est levé et vous l'avez colloqué dans la citerne bourbeuse! Jean-Baptiste s'est levé, et vous lui avez coupé la tête afin que vos péchés ne soient pas dévoilés ni la plénitude de vos agissements hypocrites! Vous avez crucifié le Seigneur des prophètes et aujourd'hui vous repoussez ses disciples auxquels il a été donné de siéger sur douze trônes pour juger les douze tribus d'Israël (Matt 19,28)!» Et tous les Juifs se levèrent et s'unirent contre Ananie comme s'ils avaient été mus par un ange. Et un des prêtres juifs se leva et le frappa à l'aisne d'un coup de lance et le tua. Et ils le reléguèrent dans un des hangars de leur synagogue et l'enterrèrent. Et ils interdirent à quiconque de raconter ce qu'ils avaient fait.

10. Or après que ce jour se fut écoulé, l'apôtre Philippe se leva. Il pria dans le navire et il fit commémoration d'Ananie dans sa prière et dit: «Notre Seigneur et notre Dieu Jésus le Christ, venge-toi des Juifs qui ont tué Ananie! Place devant mes yeux Ananie mon frère et fais-moi ce plaisir!» Et il entendit sa prière et donna des ordres à la terre. Elle s'ouvrit et Ananie descendit jusqu'à la base de la terre dans la mer. Et Dieu ordonna à un dauphin de saisir Ananie. Et Philippe en était encore en train avec sa prière quand il leva les yeux et regarda la mer, et voici que le dauphin montait sur la mer et que le corps d'Ananie se trouvait sur lui. Et tous ceux qui étaient dans la barque se mirent à crier à qui mieux mieux et dirent à Philippe: «Voici que l'adversaire se montre à nous!» Et Philippe leur dit «Ne craignez pas, mes frères bien-aimés, car à cause de ce corps beaucoup vivront et entreront dans le royaume des cieux grâce à la foi au Seigneur Jésus le Christ!» Et lui-même loua Dieu et dit à ce dauphin: «Je t'en donne l'ordre au nom du Sei-

7 «Bent Abel» au lieu de »filles de Jezabel«.

ذلك الدلفين في البحر حتا را الجسد الي مكانه في كنيسة اليهود. ثم ان الله تبارك وتعلا امر الارض لتتغلق لكيلا يطلع الما فيغرق المدينة.

11 وان فلبس صعده بعد ذلك وكان يوم السبت فدخل الي الملك وقال له « ايه الملك اجمع لي امة اليهود الذي في هذه المدينة كلهم فاني اريك اناظرهم بين يديك » فبعث الملك جنده حتا جمعوا اليهود كلهم. وان فلبس يسال لملك ان يصعد فوق منبره ففعل. وادخلوا اليهود كلهم اليه فجعل فلبس السليح يناقض اليهود وكل اهل المدينة يسمعون كلامه لهم وردهم عليه فقال فلبس 139v لليهود « اين حنانيا الذي انا معي من قيسارية وامن بالرب يسوع المسيح ؟ » اجابوا اليهود وقالوا له « لم نحن نواطير لذلك المميز الذي كفر بعوسي وامن بالمسيح المطخي ؟ » قال فلبس « بحق دعاك شعيا النبي اذ قال : يا قاتولين وبني القاتولين لان قاين عندما قتل اخيه هابيل قال الرب تبارك اسمه اين ابييل اخوك ؟ وظن ان الله لم ينظره. فقال قاين لله كما قلت انتم : ما ادري اين هابيل اخي، ناطور انا له ؟ فقال الله مبارك اسمه لاني صنعت دم اخوك يصيح من الارض، ملعونة الارض منجل حين فتحت فمها وقبلت دم اخوك من يدك ! » فقال فلبس « قروا لي اين حنانيا وانا اطلب من ربي يسوع المسيح فيغفر لكم خطاياكم ! » اجابوا اليهود وقالوا له « قد قلنا لك مرة واحدة انا ما ندري اين هو ولا ما اصاب ذلك الكافر بالنوموس » فقال لهم 140r « انظروا ما تتكلموا او اعلموا ان ليس لي تكذوبون ولكن لروح القدس الساكنة فيه ! » اجابوا وقالوا له « ان كانت فيك روح القدس فهي تعلمك اين هو فاما نحن فليس ندري اين حنانيا المميز ولكنك انت ساحر ومطغي وشي صلح ليس تعرف منجل ذلك. انت لنا ظالم بكلامك ! » قال فلبس « فان انا وجدت حنانيا عنديكم ايش اجابكم ؟ » اجابوه وقالوا « ان وجدت حنانيا عندنا فنقتل وتدرنا ومن قبله فقد وجب علينا القتل من الله ومن قيصر الملك ! » فقال لهم « الله عليكم كفيلا انكم ما تادروا ان حنانيا الذي امن بالرب يسوع المسيح ! » اجابوه اليهود وقالوا « لا واله اباينا ابراهيم الذي من تسله موسي، انا ما ندري ايش اصاب حنانيا فاما عندنا مما اصابه شي ! » حينئذ امتلا فلبس غضب شديد وتحرك بروح القدس وقال لمن حضر من الناس « اوسعوا لي قليلا 140v واتبعوني لتسمعوا امر ده علي ! »

12 فالتفت فلبس السليح فاذا رجل داخل من القرا يسوق ثور له يكاد الموت وصاحبه مسرع به ليبيعه للذبح قبل ان يموت. فقال فلبس لذلك الثور « ايه الثور

gneur Jésus le Christ, Dieu du sec et de l'humide, de t'en aller, et laisse ce corps à sa place afin que je monte chez le roi et que je fasse un affront public à ceux qui l'ont tué!» Et ce dauphin plongea dans la mer jusqu'à ce qu'il ait vu le corps à sa place dans la synagogue des Juifs. Alors Dieu, qu'il soit béni et exalté, donna l'ordre à la terre de se refermer afin que l'eau ne monte pas et n'engloutisse pas la ville.

11. Alors Philippe monta après cela, et c'était le jour du Sabbat, et il entra chez le roi et lui dit «Ô roi, rassemble la communauté des Juifs de cette ville, et moi je te les ferai voir et les mettrai à jour devant toi». Et le roi envoya sa police pour rassembler tous les Juifs. Et Philippe demanda au roi de monter sur l'ambon, ce qu'il fit. Et il fit entrer chez lui tous les Juifs, et Philippe commença un plaidoyer contre les Juifs, et toute la population de la ville entendait la parole qui leur était adressée. Et Philippe les attaqua et dit aux Juifs: «Où est Ananie qui était avec moi depuis Césarée et qui avait cru dans le Seigneur Jésus le Christ?» Les Juifs répondirent et dirent: «Nous ne sommes pas les gardiens de cet entêté qui a renié Moïse et a cru au Christ le dévoyeur!» Philippe dit: «En vérité Isaïe t'a nommé quand il a dit: Meurtriers (Is 1,22) et fils de meurtriers! Car lorsque Caïn a tué son frère Abel, le Seigneur, que son nom soit béni, a dit: Où est ton frère Abel? Il crut que Dieu ne l'avait pas vu. Et Caïn dit à Dieu comme vous l'avez dit: Je n'ai rien entendu sur l'endroit où se trouve Abel mon frère. Suis-je le gardien de mon frère? (Gn 4,9) Et Dieu, que son nom soit béni, dit: Et moi j'ai laissé le sang de ton frère crier de la terre! Maudite soit la terre du moment qu'elle a ouvert la bouche et accueilli le sang de ton frère par ta main! (Cf. Gn 4,10-11)» Et Philippe dit: «Déclarez-moi où est Ananie, et moi je supplierai mon Seigneur Jésus le Christ, et il vous pardonnera vos péchés!» Les Juifs répondirent et lui dirent «Comme nous l'avons déjà dit une fois, nous n'avons pas entendu où il est, ni ce qui est arrivé à ce renégat de la loi!» Et il leur dit «Prenez garde à ce que vous dites ou apprenez que ce n'est pas à moi que vous mentez, mais à l'Esprit saint qui habite en moi!» Ils répondirent et lui dirent: «Si l'Esprit saint était en toi, il te dirait lui-même où il se trouve. Nous autres nous n'avons pas appris où est Ananie l'entêté. Mais toi-même tu es un sorcier dévoyeur, et à cause de cela tu ne sais rien de valable. Tu nous portes discrédit par tes paroles!» Et Philippe dit «Et si je trouve Ananie auprès de vous, que répondrez-vous?» Ils lui répondirent et dirent «Si tu trouves Ananie chez nous, nous serons exécutés et tu en seras informé avant lui, car il est juste que nous soyons exécutés de par Dieu et de par César le roi!» Et il leur dit «Dieu vous sera le garant si vous n'avez rien appris sur l'endroit où est Ananie, lui qui a cru au Seigneur Jésus le Christ!» Les Juifs répondirent: «Non par le Dieu de nos pères Abraham, celui qui s'est dérobé à Moïse, nous n'avons rien appris de ce qui est arrivé à Ananie, et nous n'avons absolument rien de ce qui le touche!» Alors Philippe fut rempli d'une colère véhémement, et mû par l'Esprit saint il dit aux gens qui étaient présents «Laissez-moi un peu de place, et suivez-moi afin que vous entendiez la malice de leur cause à mon égard!».

12. Et Philippe l'apôtre se retourna, et voici qu'un homme de la campagne entra en conduisant un taureau qui était près de mourir. Son propriétaire s'empressait de le vendre pour le sacrifice avant qu'il ne meure. Et Philippe dit à ce

الغير ناطق سالتك باسم ربنا يسوع المسيح اله العالم! لما اشتدت وذهبت الي الكنيسة اليهود القاتولين القيام هاهنا, فنادى وقول : حنانيا ! فلبس رسول المسيح يقول لك : قوم وتعال حتا نوبخ اليهود الذين قتلوك ! « فدفع الثور لصاحبه علي الارض واشتد الي الكنيسة اليهود فصاح ثم وقال مثل الانسان « حنانيا حنانيا » ثلثة مرات « فلبس رسول المسيح يقول الي تعال حتا نوبخ اليهود الذين قتلوك ! » في تلك ساعة انشقت عنه الارض وقام الميت وجلس حاليا وامسك باذن الثور واقبل حتا اتيا الي رسول المسيح وساحب الثور خلفهما عشي. فلما 141r بلغوا الي الشيخ سجدوا بين يديه. فقال فلبس لحنانيا « من اين جيت يا اخي وحببي شاهد المسيح ؟ » اجاب حنانيا وقال « من كنيسة اليهود القاتولين القيام قدامك الذين قتلوني ودفنوني منجل امانتي بربي يسوع المسيح ! » فلما انظروا اليهود الي حنانيا ادركهم الخزي والخافة الشديدة ونكسوا روسهم الي الارض ولم نطيقوه الكلام لما نظروا الي الثور ايضا قد تكلم مثل الانسان ونظروا الي حنانيا المقتول وقد عاش. فقال حنانيا لفلبس « اقضي يا رسول المسيح وتلميذه بالحق ببني وبين قاتليه ! » فقال فلبس « اسمع يا بني وحببي انه مكتوب : لا تنصر نفسك فاني انا انصرك. وهكذا ايضا قال ربنا الاهنا علي فم سليمان ان جاع عدوك فاطعمه وان عطش فاسق واذا انت صنعت به ذلك جمر من نار تضع علي راسه والله حينك يجزيك جيذا 141v وايضا قال الكتاب . ان كان لك عدوا فلانك غوا عليه ليلا يغضب الرب عليك ويحل بك بسياته وغمسكنك. وايضا قال الانجيل المقدس : اذا اعفرتم غفر لكم. فقال ايضا : طوبا لرحما فانهم يرحموا. وفي حكمه سيراخ هكذا يقول : ان تغفر لاخيك من نفسك وامسكت السر فكيف تلتمس من الله الرحمة . وكذلك سيدنا المسيح قال : كونوا رحما مثل ابوكم الذي في السما انه رحمن. وكذلك يجب علينا ان نسمع كلمه ونعمل به . وقال ايضا سيدنا ليطرس راس التلاميذ : اغفر لاجل لا الي سبعة مرار فقط ولكن حتا سبعين سابوع ! » فقال الملك لفلبس « الان قد وجب علي هولي القتل ان قد اوجدنا هذا المقتول عندهم ؟ » اجاب فلبس وقال للملك « لم بعثني المسيح اقتل بني اسرايل الكنه ارسلني احيي القتلا الذي اطعاهم ابليس لكيما اخلصهم من الموت الثاني ! » استجاب ذلك الثور فقال لفلبس « يا تلميذ المسيح الذي اختاره الله ربه سلطني علي هولي 142r اليهود فاني في ساعة واحدة اقبينهم بغير السيف ! » فقال لفلبس للثور « لا تقتل ولا تنطح ولكن اذهب مع صاحبك بسلم واعمل معه كما كنت تعمل اولا وربنا

taureau «Ô taureau dépourvu de raison, au nom de mon Seigneur Jésus le Christ Dieu de l'univers, quand tu auras repris force et seras allé à la synagogue des Juifs, cette assemblée de meurtriers, appelle là et dit: Ananie, Philippe l'apôtre du Christ te dit: Lève-toi et monte afin que nous confondions les Juifs qui t'ont tué!» Et le taureau jeta son propriétaire par terre, reprit force, (courut) à la synagogue des Juifs et cria là en parlant comme un homme «Ananie! Ananie!» trois fois: «Philippe l'apôtre du Christ dit à ton adresse: Monte afin que nous confondions les Juifs qui t'ont tué!» Et aussitôt, la terre se secoua autour de lui, le mort se leva, s'assit sur la monture et toucha le taureau à l'oreille, et il le transporta jusqu'à ce qu'ils arrivent auprès de l'apôtre du Christ, et le propriétaire du taureau les suivait tous deux en marchant. Quand ils arrivèrent chez le chef, ils s'inclinèrent devant lui. Et Philippe dit à Ananie «D'où viens-tu ô mon frère et mon bien-aimé martyr du Christ?» Ananie répondit et dit «De la synagogue des Juifs meurtriers, la communauté qui se trouve devant toi, eux qui m'ont tué et enterré à cause de ma foi en mon Seigneur Jésus le Christ!» Et quand les Juifs virent Ananie, la confusion et une peur extrême les toucha, et ils baissèrent la tête vers le sol, et ne prononçaient pas une parole car ils observaient le taureau également, lequel parlait comme un homme, et Ananie le tué qui vivait! Et Ananie dit à Philippe «Ô apôtre du Christ et son disciple, juge à présent en vérité entre moi et mes meurtriers!» Et Philippe dit «Écoute, mon fils et mon bien-aimé ce qui est écrit: Ne rends pas ta propre justice et moi je te rendrai justice! (Dt 32,35) Et ainsi a parlé notre Seigneur et notre Dieu par la bouche de Salomon: Si ton ennemi a faim et que tu lui donnes à manger, et s'il a soif et que tu lui donnes à boire, et si tu agis de la sorte, tu mettras des charbons de feu sur sa tête (Prov 25,21-22), et Dieu pourvoira en son temps pour ta récompense. Et le livre dit aussi: Si tu as un ennemi et que tu lui dresses des embûches la nuit le Seigneur s'irritera contre toi et il te laissera dans ta méchanceté et ta misère! (?) Et encore le saint évangile dit: Si vous pardonnez, il vous sera pardonné! (Matt 6,14). Et il dit encore: Bienheureux les miséricordieux car on leur fera miséricorde (Matt 5,7). Et dans la sagesse de Sirach on dit ainsi: Si tu pardonnes à ton frère de toute ton âme tu obtiendras le mystère toutes les fois que tu imploreras la miséricorde auprès de Dieu (Sir.28,2). Et ainsi aussi notre maître le Christ a dit: Soyez miséricordieux comme votre Père qui est dans les cieux car il est le miséricordieux (Matt 5,45). C'est ainsi qu'il convient que nous entendions la parole et que nous la pratiquions. Et notre Seigneur a dit aussi à Pierre le chef des apôtres: Pardonne non pas pour sept occurrences mais bien plus jusqu'à sept fois soixante-dix fois (Matt 18,21-22).» Et le roi dit à Philippe «Mais maintenant il incombe à moi de juger ces criminels puisque nous avons trouvé auprès d'eux celui qui a été tué». Philippe répondit et dit au roi «Le Seigneur ne m'a pas envoyé pour que je tue les fils d'Israël, mais il m'a envoyé pour que je fasse vivre les meurtriers que Satan a dévoyés, et que je les sauve de la seconde mort!» Et le taureau se mit à répondre et dit à Philippe «Ô disciple du Christ, que Dieu son Seigneur a choisi, donne-moi la puissance sur ces Juifs, et moi en un instant et sans épée je les anéantirai!» Et Philippe dit au taureau «Ne tue pas et n'encorne pas, mais va avec ton propriétaire sain et sauf, et travaille avec lui comme tu travaillais auparavant, et notre

المسيح يحفظكم ويشددكم لك ولاربابكم ! » وسجد الثور وصاحبه قدام تلميذ المسيح ورجعا الي قريتهم بسلم.

13 فقال حنانيا لفلبس « ماذا تامرني اصنع بهولا اليهود الذين قتلوا الصديقين ؟ » اجاب تلميذ المسيح وقال له « اسمع مني يا شاهد المسيح الذي تبعاه ربه وطلبه لاكليل الشهادة مع الشهدا العالين , اقترب الي هولي القتلة الرذالين ومثل ما يعلمك روح القدس ويلهمك كلمهم بما تحب انت ! » فدعا حنانيا لهولايك اليهود فيسوق في وجوههم وقال كما تمبيا ارميا النبي عليهم . قال « مثلما يبتهت السارق والقتال كذلك تبهتون يا بني اسرايل انتم وملوككم وعظماكم وكهنتكم واباكم الذين يقولون للعود : انت ابونا , 142v للجر . انت امنا ! بحق تنبيا ارميا النبي عليكم! اذهبوا بغير سلم يا زرع القتل المضعف فان ربي يسوع المسيح الذي احياني بامانتني به وهو يحكم بيني وبينكم وطلب دمي من يدكم ! » ومن بعد هذا الكلام امر الملك ان يخرجون اليهود من امامه بالضرب والطرده . فكان في المدينة قرطاجنا فزع ورعب عظيم في اليهود وكثيرين سبحو الله باصوات عالية وقالوا « سبحانك وبنا في العلا والسلامة في مدينة او في سكانها , لان اعينا اليوم قد نظرت الي عجايبك الذي اظهرها وسواك ! » فامن في تلك الساعة بربنا يسوع المسيح من اليهود سكان قرطاجنا منجل حنانيا الشاهد اربعة مائة نفس ومن عباد الاصنام الاف عدة من الرجل سوا النساء والصبيان . واخذوا معمودية الحياة وكانوا ليلهم ونهارهم يجتمعوا الي فلبس السليح 143r وكل يهودي لم يؤمن بربنا المسيح اخرج من مدينة قرطاجنا وبعد ذلك اقبل ثافلوس الملك في تلك الايام وقتل من الذين لم يؤمنوا بالرب يسوع المسيح اربعين كاهن منجل اهراق دم حنانيا شاهد المسيح بن الله الحي الذي له السبح المجد والوقار الي دهر الدهرين امين .

Seigneur le Messie vous protégera et vous fortifiera toi et tes maîtres!» Et le taureau et son propriétaire s'inclinèrent devant le disciple du Christ et retournèrent en paix dans leur village.

13. Et Ananie dit à Philippe «Que m'ordonnes-tu de faire à ces Juifs qui tuent les justes?» Le disciple du Christ répondit et lui dit «Ecoute-moi, ô martyr du Christ, qui a suivi son maître et lui a demandé la couronne du martyr avec les martyres d'en-haut, approche-toi de ces meurtriers ignobles, et comme te l'enseignera l'Esprit saint et comme il t'inspirera les paroles, tu donneras ta réponse!» Et Ananie apostropha ces Juifs les chargea en plein visage et parla comme avait prophétisé Jérémie le prophète à leur adresse: Comme le voleur et le meurtrier est surpris, ainsi vous aussi serez surpris, ô enfants d'Israël, vous, vos rois, vos magnats et vos prêtres et vos pères, eux qui disent au bois: Tu es notre père; et à la pierre: Tu es notre mère! (Jer 2,26-27). En vérité le prophète Jérémie a prophétisé à votre sujet. Allez sans paix, ô race de meurtriers misérables. Mon Seigneur Jésus le Christ, lui qui m'a vivifié par ma foi en lui, lui jugera entre moi et vous et il vous a demandé le compte de mon sang!» Et après cette parole, le roi ordonna qu'on fasse sortir les Juifs de son entourage avec bâtons et fouets. Et il y eut dans la ville de Carthagène une frayeur et une peur immense parmi les Juifs, et beaucoup louaient Dieu à voix haute et disaient: «Louange à toi de notre part aussi dans les hauteurs et paix sur la ville ou sur ses habitants, car nous avons vu le jour dans lequel se sont manifestés tes miracles que tu as manifestés et les choses semblables!» Et à ce moment parmi les Juifs habitant Carthagène quatre cents âmes crurent en notre Seigneur Jésus le Christ à cause d'Ananie le martyr, et parmi les idolâtres quelques milliers d'hommes et autant de femmes et d'enfants. Et ils reçurent le baptême de vie, et ils demeuraient jour et nuit assemblés auprès de l'apôtre Philippe. Tout Juif ne croyant pas en notre Seigneur le Christ, il le fit sortir de la ville de Carthagène. Et après cela, le roi Théophile⁸ prit une décision et exécuta parmi ceux qui ne croyaient pas au Seigneur Jésus le Christ quarante prêtres à cause du sang versé par Ananie le martyr du Christ fils du Dieu vivant, à qui revient la louange, la gloire, et l'honneur pour les siècles des siècles, Amen.

8 Ce nom qui ne peut provenir en dernier ressort que du grec, est complètement absent en syriaque.

لليهود ابن حنايا الذي دنا معي من قيسار
 ما عن باليه يسوع المسيح احباوه اليهود وقالوا
 له انا نحن واولادنا المصرون الذين ذكرهم موسى
 وامر الفسيف المظني فقال فليس نحن يا
 قيسار بل اهل ارضنا فاننا نحن وبنو اهلنا
 قيسار نحن اقول احبه اسرائيل قال الرب له ما
 اسمك ان اسرائيل خوفه ومن ان الله يكره
 فقال قيسار له كما تعلم انهم اخذوا ابن اسرائيل
 ناطورا ناله فقال الله ما انت اسمك اني
 دعوا خوفه يصح من ارضي ملعونه الارض
 حين قلت فيها اوقلتكم من ارضي
 فقال له فليس قيسار ابن حنايا ولا انا اطلب
 من يسوع المسيح فمعه في كوخ حنايا
 اليهود وقالوا له فقال لهم واهلكه اهلنا
 اني هو ولا انا اصاب ذلك الكافر بالاسم

Sidney H. Griffith

Muḥammad and the Monk Baḥîrâ:
Reflections on a Syriac and Arabic Text from Early Abbasid Times

In Syriac-speaking communities, from sometime in the ninth century until virtually the present day, a story has circulated according to which the prophet Muḥammad received his early religious instruction from an errant Christian monk of the east. The story is couched within the framework of an apocalyptic narrative which builds on earlier Christian apocalypses in Syriac composed in the early years of the eighth century. The text has been published since the years 1898-1903, but few scholars have paid much attention to it as an exercise in Christian literary apologetics.¹ Rather, the work has mostly attracted the attention of scholars bent either on tracing the history of Christian apocalyptic texts, or on investigating the many reports, Muslim as well as Christian, of Muḥammad's encounter with the monk Sargis/Baḥîrâ, whose principal claim to fame in Islamic lore is to have recognized the signs of prophethood in connection with the person of the youthful Muḥammad.² It is the purpose of the present article to review this important work from the point of view of its role as an exercise in Christian literary apologetics. Accordingly, the study will unfold under three major headings: the text in its present forms and the literary history of the work; the disputational design of its arguments; and its place in the Christian controversial literature of the early Islamic period.

- 1 See Richard Gottheil, "A Christian Bahira Legend," *Zeitschrift für Assyriologie* 13 (1898), pp. 189-242; 14 (1899), pp. 203-268; 15 (1900), pp. 56-102; 17 (1903), pp. 125-166. Gottheil read a paper on the Baḥîrâ legend before the members of the American Oriental Society in May, 1887. See Richard J.H. Gottheil, "A Syriac Bahîrâ Legend," *Journal of the American Oriental Society* 13 (1889), pp. clxxvii-clxxx. In the course of the lecture he announced that the text of the legend would be published in the Society's journal. Instead, it appeared in the *Zeitschrift für Assyriologie*.
- 2 See most recently Stephen Gero, "The Legend of the Monk Bahira; the Cult of the Cross and Iconoclasm," in P. Canivet & J-P. Rey-Coquais (eds.) *La Syrie de Byzance à l'Islam* (Damas: Institut Français de Damas, 1992), pp. 47-57. Gero's article contains copious references to the most important earlier bibliography.

I. The Story and its History

A. The Text

The Christian Baḥîrâ story has survived in both Syriac and Arabic versions. The Syriac manuscripts known to contain it are all of a relatively recent vintage, and they emanate from both West Syrian ('Jacobite') and East Syrian ('Nestorian') milieux.³ While they all agree on the essential outline of the story, there are so many variations in the telling that in his edition of the text Richard Gottheil opted to publish the West Syrian and East Syrian recensions side by side rather than to attempt to re-constitute the common original from which, in his judgment, they may be presumed to descend.⁴ The variations in fact testify not only to the composite origins of the story, as we shall see, but to its timely topicality in the communities in which it continues to circulate. Each hand which has copied it seems to have contributed refinements of its own to the telling, thereby signifying the story's continuing interest.

The Arabic version of the Christian Baḥîrâ story survives in at least nine known manuscripts dating from the fifteenth through the eighteenth centuries.⁵ While there are shorter and longer recensions among them, Gottheil based his edition on three manuscripts from the fifteenth, the sixteenth and the seventeenth centuries respectively, which all represent the same, fuller recension of the text. He cites an occasional reading from other manuscripts, but otherwise made no attempt to produce a critical edition. This state of affairs allows one to conclude only that the work was popular among Arab Christian readers, without providing enough evidence to chart its history in any more concrete way. Clearly, a modern, critical edition of the text is a scholarly *desideratum*.

The story-line is the same in both the Syriac and Arabic versions, and the outline is simple. There is a frame-story in which a monk-narrator (Isho'yahb in Syriac, Murhib in Arabic⁶) tells of his encounter with the fugitive monk Baḥîrâ

3 One knows of a copy made as recently as 1971 for the use of the current Syrian Orthodox Archbishop of the Americas. The three Syriac manuscripts used by Gottheil all date from the nineteenth century. See Gottheil, "A Christian Bahira Legend," 13 (1898), pp. 199-200.

4 See Gottheil, "A Christian Bahira Legend," 13 (1898), p. 200. A truly critical edition of the Syriac text, based on all the available manuscripts, is in the planning stages, under the direction of Prof. G. J. Reinink of the Dutch Rijksuniversiteit at Groningen.

5 See Gottheil, "A Christian Bahira Legend," 13 (1898), pp. 200-201. See also Georg Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur* (vol. II, Studi e Testi, no. 133; Vatican City, 1947), p. 149.

6 The vowelng of the Arabic name is uncertain. 'Murhib' is Gottheil's choice; 'Murhab' is another possibility, but neither of them are known Arabic names. One scholar has made the ingenious suggestion that the text be emended to read 'Mawhib', that is to say 'Gift', a reading which would correspond somewhat with the meaning of the Syriac name, i.e., 'Jesus has given'. He notes that the letters 'r' and 'w' can resemble one another in some Arabic hands. See J. Bignami-Odier & M.G. Levi Della Vida, "Une version latine de l'apocalypse syro-arabe de Serge-Bahira," *Mélan-*

(called Sargis-Bahîrâ in Syriac). The narrator recounts the story of Bahîrâ's adventures, tells of his experience of apocalyptic visions, of his encounters with Muḥammad, and of the monk's prophetic vision of the hardships to come with life under the Muslims. Within the text bounded by the frame-work story then there are three major divisions of material in the narrative: the apocalyptic vision of the coming rule of the Arab 'Ishmaelites,' the 'sons of Hagar,' as the text calls the Muslims;⁷ an account of the catechizing of Muḥammad by Bahîrâ; and the prediction, or prophecy *ex eventu*, of the course of Islamic history from the time of Muḥammad to the projected coming of the Mahdî, and the end-time when, according to the text, the Christian emperor of the Romans will, by God's grace and dispensation, set the world aright once again.

It is clear from the outline of the story that a Christian writer has chosen as his leitmotif the well known episode in the biography of the prophet Muḥammad, in which a monk, called only by the epithet *bahîrah*, an Arabic calque on the Syriac title of honor for monks, *bahîrâ*, recognizes the signs of Muḥammad's prophethood. As in Islamic sources, so in this story, Bahîrâ lives in a hut by a well, where nomad Arabs come for water. On one such occasion the monk unexpectedly singles out the teen-aged Muḥammad among his visitors, recognizes and foretells his prophetic career. For all practical purposes, the details aside, this is all there is to the Islamic account. But in the Christian writer's hands Bahîrâ acquires a story of his own. He is an errant monk with a troubled past. And into his story the Christian author grafts examples of two genres of writing which were common in the Syriac and Arabic-speaking communities of Christians in the early Islamic period: apocalypse and apologetics. There does not seem to be any reason to suppose that there were independent memories of Bahîrâ in the Christian communities. As we shall argue below, the best hypothesis seems to be that the Christian story is a clever construct, not lacking in verisimilitude, which builds on well-known Islamic lore, to serve as a literary vehicle for a Christian response to the civil and religious pressure of Islam. It provides the Christian reader not only with a way religiously to account for the rise of Islam and the course of its history, but it also suggests that Islam is actually a misunderstood form of Christianity. And it provides the Christian reader with apologetic strategies for rebutting Islamic objections to Christian doctrines.

ges d'Archéologie et d'Histoire 62 (1950), p. 129, n. 4. Alternatively, Stephen Gero prefers the vocalization 'Marhab', and he suggests that it represents an elision of the monk's full title and name, viz., Mar Ishō' Yahb. See Gero, "The Legend of the Monk Bahira," p. 52, n. 36.

7 These are standard epithets for Muslims in Christian texts in Syriac and Arabic. They are theologically suggestive terms, with polemical overtones. See S.H. Griffith, "The Prophet Muhammad, his Scripture and his Message according to the Christian Apologies in Arabic and Syriac from the First Abbasid Century," in T. Fahd (ed.), *La vie du prophète; colloque de Strasbourg - 1980* (Paris, 1983), pp. 122-123. See also the remarks in S.H. Griffith, "Free Will in Christian *Kalām*: Moshe bar Kepha against the Teachings of the Muslims," *Le Muséon* 100 (1987), pp. 151-154.

The frame story tells the tale of Sargis-Baḥîrâ in different ways in the Syriac and Arabic versions. The differences have been meticulously detailed by earlier commentators.⁸ Suffice it to say here that the monk is called by the double name Sargis-Baḥîrâ in Syriac, while in Arabic, as in the Islamic story, he is called simply Baḥîrâ.⁹ And in Syriac there is a much fuller account of Sargis-Baḥîrâ's ecclesiastical affiliations with seemingly 'Nestorian' hierarchs, while in Arabic he is said simply to be "of the people of Antioch."¹⁰ In Arabic the narrator-monk, Murhib *ar-râhib*, meets Baḥîrâ in a desert monastery, the location of which is not specified, but it is in the desert "near the Ishmaelites."¹¹ In Syriac, the narrator-monk Isho'yahb, after having toured the famous sites of desert monasticism, meets Sargis-Baḥîrâ in "the desert of Yathrib."¹² In both versions Sargis-Baḥîrâ is himself an ecclesiastical fugitive who has sought refuge in the remote desert because of the irregularity of his view that in Christian churches there should be only one wooden cross to receive the veneration of the worshippers – no more than one, and no cross of precious metals, nor any ornamented with gems. He had worn out his welcome in Christian communities by vandalizing crosses which did not meet his approval.

In the Syriac versions of the story of Sargis-Baḥîrâ the apocalyptic sections are the most important features, and they occupy by far the most space in the texts. This prominence of the apocalyptic genre is not surprising, given the fact that in the Syriac-speaking communities apocalypses were the most important literary reactions to the challenge of Islam, from the time of the caliph 'Abd al-Malik (685-705) until the Abbasid revolution, as we shall see below. In the Baḥîrâ story the apocalyptic sections have two foci. The first part, which details Sargis-Baḥîrâ's vision at Sinai about the coming rule of the 'Ishmaelites' is an apocalypse in the vintage Danielesque style, which owes a large debt to the earlier apocalypse of Pseudo-Methodius, itself an originally Syriac composition.¹³ In fact, in the

8 See Gero, "The Legend of the Monk Bahira."

9 See A. Abel, "Baḥîrâ," *EI*, new ed., vol. I (1960), pp. 922-923. The name Sargis/Sergius for the monk was not unknown to Muslims. Al-Mas'ûdi says that Baḥîrâ is called by this name in Christian writings. See C. Pellat (ed.), *Mas'ûdi; les prairies d'or* (vol. I; Beirut, 1966), p. 83. The name Sargis/Sergius was common among Syriac and Arabic-speaking Christians. The popularity of the cult of St. Sergius is evident also in the number of churches and sanctuaries dedicated to him. See R. B. Serjeant, "Saint Sergius," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 22 (1959), pp. 574-575. His main shrine and martyrion was at Rusafah/Sergiopolis in Syria. See M. Mackensen, *Resafa I: eine befestigte spätantike Anlage vor den Stadtmauern von Resafa* (Mainz am Rhein, 1984); T. Ulbert, *Resafa II; die Basilika des heiligen Kreuzes in Resafa-Sergiopolis* (Mainz am Rhein, 1986).

10 Gottheil, "A Christian Bahira Legend," 14 (1899), p. 254.

11 Gottheil, "A Christian Bahira Legend," 14 (1899), p. 260.

12 Gottheil, "A Christian Bahira Legend," 13 (1898), p. 203.

13 See F. J. Martinez, "Eastern Christian Apocalyptic in the Early Muslim Period: Pseudo-Methodius and Pseudo-Athanasius," (Ph.D. Dissertation, The Catholic University of America; Washington, D.C., 1985); G. J. Reinink, *Die syrische Apokalypse des Pseudo-Methodius* (CSCO, vols. 540 & 541; Leuven: Peeters, 1993).

Arabic version, the text refers explicitly to Methodius twice.¹⁴ Both the Arabic and the Syriac versions then say that Sargis-Baḥîrâ brought the warning of his vision to the Byzantine emperor Maurice and the Persian emperor Chosroes, to no avail.

The second apocalyptic section of the Baḥîrâ story comes after the report of the monk's encounter with Muḥammad in both versions. In this section the accent is on the *ex eventu* prophecy of the conditions of life for Christians under Islam until the projected coming of the Mahdî and the inception of the events of the end-time. There are references not only to the many disabilities to be suffered by Christians, but pointed references to numerous Christians who will have become Ishmaelites. Here, and throughout the apocalyptic sections of the work there are a number of allusions to Islamic history and lore which have given scholars some points of reference for their efforts to date the text, as we shall see below.

In the Arabic version of the Baḥîrâ story, in sharp contrast to the Syriac versions, the monk's encounter with Muḥammad is the longest and obviously the most important part of the narrative. Here, in both versions, the Qur'ân is the focus of attention; the text claims that effectively Baḥîrâ is the author of this new scripture. In the Syriac versions of the report of the encounter, the narrator-monk, Ishô'yahb, has the story not from Sargis-Baḥîrâ himself but from a disciple named Ḥâkim, whom Ishô'yahb met only after Baḥîrâ's death. He is said to have reported the gist of the conversations between Muḥammad and the monk, and he also tells the tale according to which Baḥîrâ contrived to have the scripture destined to become the Qur'ân arrive, seemingly miraculously, in the midst of a gathering of Muḥammad and his followers. In its original form, as the story goes, the Qur'ân contained Christian truth told in a form suitable for Arab ears. But in the Syriac telling, in the end the text that was to become the Qur'ân first came into the possession of Jews and was distorted into the familiar form of it we now have, at the hands of a scribe variously called Ka'b, Kalef, and Kaleb, who seems to have been none other than the Jewish early convert to Islam, well-known from Islamic sources, Ka'b al-Aḥbar.¹⁵ There are also a number of other anti-Jewish remarks in both versions, to which we shall call further attention below.

In the Arabic version of the Baḥîrâ story the author has expanded the section reporting Muḥammad's encounter with the monk to become the major part of the text. It includes numerous quotations from the Qur'ân, supplying in each instance the Christian understanding of the passage which the author says Baḥîrâ

14 See Gottheil, "A Christian Bahira Legend," 14 (1899), p.262 and 15 (1900), p.71.

15 See the discussion below, and the references in n.74.

actually intended to communicate to the Arabs. In fact, throughout the section Baḥîrâ speaks in the first person, as reported by the monk Murhib.

Clearly, the text of the Christian Baḥîrâ story in both its Syriac and Arabic versions is an artfully conceived exercise in apocalypse and apologetic, carefully plotted and well articulated. It depends not only on earlier Syriac apocalypses, and Islamic traditions about the monk Baḥîrâ, but on Christian modes of apologetics in Arabic and Syriac as well. It is in fact a hybrid of Christian modes of discourse in Syriac and Arabic in the early Islamic period, the literary history of which will help to propose a suggested date for its composition and the ecclesiastical milieu of its first appearance. And this is also the framework within which the question of the relationship of the Syriac and Arabic versions to one another will most naturally come up for discussion.

B. Literary History

Stephen Gero, the most recent scholar to give a close scrutiny to the text of the Christian Baḥîrâ legend, concludes that in its present form it is a composite work. He says,

The oldest layer of the Christian Bahira legend is in fact the first part, the apocalypse proper in the context of the autobiographical narrative; this section, as the Latin version demonstrates, had at some point an independent literary existence, perhaps already in the ninth century; the other sections, with the echoes of the Muslim tradition proper about Muhammad and the citations of the Qur'anic material, were added piecemeal later.¹⁶

Gero's mention of the "Latin version" refers to the translation of the first part of the Baḥîrâ legend which was done into Latin by the early years of the fourteenth century.¹⁷ On the basis of certain syntactic and stylistic features of the version, the editors of the Latin text have suggested that the translation was made from an Arabic original. Since this Latin version contains only the first part of the story as we have it in the published Syriac and Arabic texts, including only the account of the monk's vision at Sinai and his settlement in the territory of the Ishmaelites, these same scholars have concluded that the Latin version preserves an earlier form of the story, perhaps even the original Christian Baḥîrâ legend, before it was embellished with the additional features one now finds in the available Syriac and Arabic texts. On this account, the Arabic text from which the Latin version was made is presumed to have been itself a translation from the Syriac original of the Baḥîrâ legend.¹⁸ Be this as it may, it is nevertheless clear that the

16 Gero, "The Legend of the Monk Bahira," p. 55.

17 See Bignami-Odier & M. G. Levi Della Vida, "Une version latine."

18 See Bignami-Odier & M. G. Levi Della Vida, "Une version latine," p. 133.

substance of the apocalyptic vision which came to be part of the legend would already have been available to the original composer of the Bahîrâ story in the eighth century apocalypses which are the earliest literary responses to the challenge of Islam to be found in Syriac.

Recent studies, particularly those by Han J. W. Drijvers and Gerrit Reinink, have called attention to a number of Syriac compositions of an apocalyptic character which were produced by Syriac writers in the Syro-Mesopotamian milieu in the Umayyad period, beginning in the reign of the caliph 'Abd al-Malik (685-705). The *Apocalypse of Pseudo-Methodius* is the most well known of these compositions, but in the same breath one might also mention the Syriac *Gospel of the Twelve Apostles*, and the so-called *Edessene Apocalypse*.¹⁹ All of these texts, as Reinink and Drijvers have shown, have their roots deep in Syrian tradition as far back as Ephraem the Syrian (d.373), and they rely heavily on motifs found in such earlier works as the *Romance of Julian*, the *Alexander Legend*, and the *Judas Cyriacus Legend*. For the most part these texts seem to have been composed in a Syrian Orthodox ('Jacobite') milieu, although they became widely popular throughout the Syriac-speaking world.²⁰ They attempted to make sense of the rise of Islam and the rule of the Muslims in terms of the traditional eastern Christian exegesis of the book of Daniel. In this sense, while the texts are often highly polemical against Islam, they are very much intra-Christian documents. And they would have been readily available to the composer of the Christian Bahîrâ legend.

19 See F. J. Martinez, "Eastern Christian Apocalyptic in the Early Muslim Period: Pseudo-Methodius and Pseudo-Athanasius," (Ph. D. Dissertation, The Catholic University of America; Washington, D.C., 1985); *idem*, "The Apocalyptic Genre in Syriac: the World of Pseudo-Methodius," in H. J. W. Drijvers *et al.* (eds.), *IV Symposium Syriacum 1984* (Orientalia Christiana Analecta, 229: Rome, 1987), pp. 337-352; H. Suermann, *Die geschichtstheologische Reaktion auf die einfallenden Muslime in der edessenischen Apokalypik des 7. Jahrhunderts* (Frankfurt a.M., 1985); *idem*, "Der byzantinische Endkaiser bei Pseudo-Methodios," *Oriens Christianus* 71 (1987), pp. 140-155; G. J. Reinink, "Pseudo-Methodius und die Legende vom römischen Endkaiser," in W. Verbeke *et al.* (eds.), *The Use and Abuse of Eschatology in the Middle Ages* (Leuven, 1988), pp. 82-111; H. J. W. Drijvers, "Christians, Jews and Muslims in Northern Mesopotamia in Early Islamic Times; the Gospel of the Twelve Apostles and Related Texts," and G. J. Reinink, "The Romance of Julian the Apostate as a Source for Seventh Century Apocalypses," in P. Canivet & J.-P. Rey-Coquais (eds.), *La Syrie de Byzance à l'Islam*, pp. 67-74 & 75-86; G. J. Reinink, "Ps.-Methodius: a Concept of History in Response to the Rise of Islam," and Han J. W. Drijvers, "The Gospel of the Twelve Apostles: a Syriac Apocalypse from the Early Islamic Period," in A. Cameron & L. I. Conrad (eds.), *The Byzantine and Early Islamic Near East* (Studies in Late Antiquity and Early Islam, I: Problems in the Literary Source Material; Princeton, N.J., 1992), pp. 149-187 & 189-213.

20 The problem of the community of origin for these texts is still not completely solved. It is difficult to judge between the Melkite community and the Jacobite community. For Pseudo-Methodius, for example, Martinez opts for a Melkite origin, while Reinink chooses the Jacobite option. See Martinez, "Eastern Christian Apocalyptic", and Reinink, "Ps.-Methodius: a Concept of History." The same ambivalence will emerge in the case of the Christian Bahîrâ Legend.

The genius of the author of the Christian Baḥîrâ legend was to have chosen the Islamic story of Muḥammad's encounter with the monk as the center-piece for his work of apocalypse and apologetics. The Islamic story was widespread by the ninth century. It appears already in Muḥammad ibn Ishâq's (d.767) biography of the prophet as it has survived in the recension of Ibn Hishâm (d. 834).²¹ The appearance of the Baḥîra story in Ibn Ishâq's *Sîrah* reminds the reader that such a document itself had an apologetical/polemical agenda.²² In it Baḥîrâ's recognition of the sign of prophecy on the person of the youthful Muḥammad was one of a series of *topoi* in the narrative, designed to show that the prophet's coming was expected, foretold, and recognized by earlier 'scripture people'. The Christian writer's adoption of this motif as the center-piece for his narrative shows his recognition of the fact that in the Islamic story the figure of Baḥîrâ was already a character in the drama of inter-religious controversy. And it is worth noting that in the *sîrah* account, in aid of his recognition of the signs of Muḥammad's future prophethood, Baḥîrâ is said to have asked him a number of questions about himself which the future prophet readily answered, enabling the monk to verify the distinguishing characteristics of Muḥammad's vocation. This brief interrogatory dialogue is the feature of the story which in the Christian writer's hands was expanded to become what we may call "the catechesis of Muḥammad."²³

In Christian sources too there are early reports of Muḥammad's alleged encounter with a monk. One finds them in the heresiography of John of Damascus (d. c. 749), where Muḥammad is said to have been in dialogue with an Arian monk,²⁴ and in the chronicles of Theophanes (d. 817), and of George Hamartolos (fl. 866), which report that Muḥammad's wife received reassurances about his experience of revelation from "a monk exiled for false belief" and living among the Arabs.²⁵

By the mid-eighth century it was already clear to writers such as Anastasius of

21 See Th. 'Abd ar-Ra'îf Sa'd (ed.), *As-Sîrah an-Nabawiyyah* (4 vols.; Beirut, 1975), vol. I, pp.165-167. Among other Islamic sources, the story of Bahîrâ also appears in the biographical traditions transmitted in Ibn Sa'd's *aṭ-Ṭabaqât al-Kabîr*. See E. Mittwoch & E. Sachau (eds.), *Ibn Saad, Biographien* (vol.I; Leiden, 1917), pp.99-101.

22 See J. Wansbrough, *The Sectarian Milieu; Content and Composition of Islamic Salvation History* (Oxford, 1978).

23 Mention of "le catechisation de Mahomet" seems first to have been mentioned in Bignami-Odier & Levi Della Vida, "Une version latine," p.133.

24 See the text quoted and discussed in Daniel J. Sahas, *John of Damascus on Islam; the "Heresy of the Ishmaelites,"* (Leiden, 1972), p. 132; R. Le Coz, *Jean Damascène, écrits sur l'islam* (Sources Chrétiennes, n.383; Paris, 1992), pp.97-98, 210-212.

25 Carolus de Boor (ed.), *Theophanis Chronographia* (2 vols.: Leipzig, 1883 & 1885), vol. I., p.334. Carolus de Boor (ed.), *Georgius Monachus Chronicon* (2 vols.; Leipzig, 1904), vol. II, p.699.

Sinai,²⁶ John of Damascus,²⁷ the writer of the dialogue of the Syrian Patriarch John III with the emir ʿUmayr ibn Ṣāʿd al-Anṣarī, and the composer of the dialogue between the monk of Bêt Ḥālê and an Arab notable,²⁸ to name only a few, that Christology was the main issue between Muslims and Christians. In the theological vocabulary of all the contemporary Christian denominations, the label 'Arian' fairly well expressed the intra-Christian theological judgment about the Islamic view ʿIsā ibn Maryam. For 'Melkites' and 'Jacobites' the further label 'Nestorian' served the same purpose. Indeed this Christian characterization of the situation seems even to have found its way back into the Islamic apologetical/polemical tradition. For there is yet another episode in the biography of the prophet Muḥammad in which he is said to have encountered a monk who recognized his prophetic vocation. According to the tradition, as a young man in the employ of his future wife Khadijah, Muḥammad came once with a merchant caravan to Syria, there a monk whom Islamic tradition calls *Nastūr* (Nestorius?) is said to have recognized him as a future prophet.²⁹

The dialogue of the monk of Bêt Ḥālê with a Muslim notable, which was in all probability composed in the 720's, is the earliest Christian text actually to mention the monk Baḥîrâ by name. In it the monk tells his Muslim interlocutor that Muḥammad's teaching of monotheism was "the doctrine he had received from Sargis-Baḥîrâ."³⁰

An Arab Christian apologetical/polemical text with its roots in the ninth century, the correspondence between ʿAbd Allāh ibn Ismaʿīl al-Hāshimī and ʿAbd al-Masīḥ ibn Ishāq al-Kindī melded the figures of Sargis-Baḥîrâ and the monk *Nastūr*. The text claims that Sargis-Baḥîrâ, "gave himself the name Nestorius, wanting by the change to prop up the doctrine of Nestorius to which he adhered and which he professed."³¹ The monk succeeded in weaning Muḥammad away from idolatry, the text says, and "he made him his disciple and a propagator of

26 See S.H. Griffith, "Anastasios of Sinai, the *Hodegos*, and the Muslims," *Greek Orthodox Theological Review* 32 (1987), pp. 341-358; John Haldon, "The Works of Anastasios of Sinai: a Key Source for the History of Seventh-Century East Mediterranean Society and Belief," in Cameron and Conrad, *The Byzantine and Early Islamic Near East*, pp. 107-147.

27 See Sahas, *John of Damascus on Islam*.

28 See S.H. Griffith, "Disputes with Muslims in Syriac Christian Texts: from Patriarch John (d. 648) to Bar Hebraeus (d. 1286)," in B. Lewis & F. Niewöhner (eds.), *Religionsgespräche im Mittelalter* (Wolfenbütteler Mittelalter-Studien, 4; Wiesbaden, 1992), pp. 257-261.

29 ʿAbd ar-Raʿūf Saʿd, *As-Sīrah an-Nabawiyyah*, vol. I, p. 172; Mittwoch & Sachau, *Ibn Saad, Biographien*, vol. I, pp. 82-83. A character named *Nastūr* also appears in Jewish polemical texts of the early Islamic period. See Daniel J. Lasker, "Qissat Mujadalat al-Usquf and Nestor Ha-Komer; the earliest Arabic and Hebrew anti-Christian Polemics," in J. Blau & S.C. Reif (eds.), *Genizah Research after Ninety Years: the Case of Judaeo-Arabic* (Cambridge, 1992), pp. 112-118.

30 Diyarbakir MS 95, f. 9.

31 Georges Tartar, "Dialogue Islamo-Chrétien sous le calife al Ma'mûn (813-834); les épîtres d'al-Hashimi et d'al-Kindi," (2 vols.; Combs-la-Ville, France: Centre Évangélique de Temoignage et de Dialogue, 1982), vol. I., p. 107; vol. II, p. 112.

the religion of Nestorius.”³² The most sensible construction to put upon this remark is to see in it a polemical characterization of the faith in which Baḥîrâ is said to have instructed Muḥammad. That is to say, the Christian composer of the al-Ḥāshimî/al-Kindî correspondence was himself probably a ‘Melkite’ or a ‘Jacobite’.³³

In the ninth century the Muslims too put the Baḥîrâ story to a further polemical purpose in the on-going religious confrontation with Christians. For example, the *Muʿtazilî littérateur* al-Jāḥiẓ (d. 869), in his *Kitāb ar radd ʿalā n-naṣārā*, wrote that the Christians whom the *Qurʾān* says are “the nearest in loving friendship to those who believe” (*al-Māʾidah*, V:82) were not those with whom he, al-Jāḥiẓ, was arguing in the ninth century. Rather, he said, “God did not mean these Christians nor their like, i.e., the ‘Melkites’ and the ‘Jacobites’. He meant the likes of Baḥîrâ and the monks who were at the service of Salmān.”³⁴

Together with the Syriac apocalypses and the stories about Muḥammad’s encounter with a monk, both Christian and Islamic, the author of the Christian Baḥîrâ legend also had at hand a growing supply of dispute texts, particularly in Syriac and Arabic, to inspire him.³⁵ No small part of his own literary genius in this line is displayed in the middle section of his work, the catechesis of Muḥammad. Here there is a marked difference in the Syriac and the Arabic versions of the story. In Syriac the catechizing of Muḥammad is reported briefly, and second hand, as it were. The narrator-monk hears it from Ḥākīm, Baḥîrâ’s disciple. And the author is content to report how in those *Qurʾān* passages and Islamic beliefs and practices which Christians find most objectionable, the refugee monk had misguidedly accomodated his instructions to the weaknesses of the Arabs – thereby not only explaining but dismissing them from serious religious consideration, as far as any Christian reader of the text would have been concerned. In this section the major points of dispute between Christians and Muslims are cleverly addressed in an artfully literary way. In the Arabic version of the story this section is expanded almost to vie with the apocalyptic portions of the text in literary importance. The author cites numerous quotations from the *Qurʾān* and then explains how Baḥîrâ had, misguidedly, it is implied, originally intended

32 Tartar, “Dialogue Islamo-Chrétien,” vol. I., p. 107; vol. II., p. 112.

33 There has been no scholarly consensus on this point. L. Massignon thought the writer was a Jacobite. See L. Massignon, “al-Kindî,” *EI*, 1st ed., vol. II (1927), p. 1080; Georg Graf insisted that he was a Nestorian. See Graf, *Geschichte*, vol. II, pp. 135-145. Armand Abel claimed that he was a Melkite. See A. Abel, “L’apologie d’al-Kindî et sa place dans la polemique islamochrétienne,” in *L’Orient cristiano nella storia della civiltà* (Accademia Nazionale dei Lincei, Anno CCCLXI, Quaderno no. 62; Rome, 1964), pp. 501-523. Tartar would like to have al-Kindî be a non-denominational Christian. See Tartar, “Dialogue Islamo-Chrétien,” vol. II., pp. XLI-XLIII.

34 J. Finkel (ed.), *Three Essays of Abu ʿOthman ʿAmr ibn Babr al-Jahiz (d. 869)*, (Cairo, 1926), p. 14.

35 For rapid surveys see S.H. Griffith, “Disputes with Muslims in Syriac Christian Texts,” and *idem*, “The Prophet Muhammad, his Scripture and his Message.”

them to be interpreted in an acceptably Christian way. In the process, the author manages to cover all of the issues currently in dispute between Christians and Muslims in the early Islamic period.

In view of these considerations of the antecedent materials available to the composer of the Christian Baḥîrâ legend in the forms in which we actually have it: the Syriac apocalypses, the Islamic and Christian accounts of Muḥammad's encounters with monks, and the dispute texts of the early Islamic period, one returns to the question of authorship. Gero and others, as we have seen, have spoken of "layers" in the composition of the work, and of the earlier "independent existence" of the first part of the story. However this may be, and it is clearly not improbable that the account of Baḥîrâ's vision at Sinai may have once had an independent circulation, the fact remains that the whole work integrally is a literarily ingenious composition. In the forms in which it has survived, the Syriac version of the story seems to be the primary one; all of the constitutive features are present. In the Arabic version, the catechesis of Muḥammad is expanded and the whole work is tightened up in a stylistic way which bespeaks not only translation but re-authoring. Yet, *mutatis mutandis*, the story remains the same.

There are a number of items in the Arabic version which suggest its dependence on Syriac sources. Twice the author cites the authority of 'Methodius', in reference to the work which scholars now call the *Apocalypse of Pseudo-Methodius*, an original composition in Syriac of the late seventh century.³⁶ He cites dates according to the years of Alexander,³⁷ a convention of the Syriac writers of the Syrian Orthodox community. And Syria (*bilād ash-Shām*), the homeland of the Syriac-speaking communities, is the geographical setting of the oppressive treatment of Christians at the hands of Muḥammad's Ishmaelite successors as it is described in the author's second apocalyptic section of the work. These considerations, plus the fact that the Arabic version follows the outline established in the Syriac version, argue in behalf of the priority of the Syriac.

The Arabic version, in its subtlety and literary ingenuity, is on the order of other Christian apologetical/polemical compositions of which one knows from the ninth or tenth centuries: the dialogue of the monk Abraham of Tiberias with the emir 'Abd al-Raḥmān al-Hāshimī,³⁸ and the correspondence between al-Hāshimī and al-Kindī mentioned earlier. All three of these compositions have it

36 See Gottheil, 14 (1899), p. 262 (Arabic); 17 (1903), p. 132 (English) & 15 (1900), p. 71 (Arabic); 17 (1903), p. 146 (English). On Pseudo-Methodius see n. 19 above.

37 See, e.g., Gottheil 15 (1900), p. 91 (Arabic); 17 (1903), p. 153 (English).

38 See Giacinto Bulus Marcuzzo, *Le Dialogue d'Abraham de Tiberiade avec 'Abd al-Rahman al-Hashimi à Jerusalem vers 820* (Rome, 1986). See also S.H. Griffith, "The Monk in the Emir's *Majlis*: the Apologetic Dialogue of Abraham of Tiberias; a Christian Arabic Text of the Early Abbasid Era," forthcoming publication.

in common that they are now virtually anonymous; they have their origins in the ninth century; they are artfully contrived in an ingeniously literary way; and they have all enjoyed a long and widely disseminated popularity in all the Christian communities of the Middle East, not least in more recent centuries. In this latter feature they have eclipsed the more scholarly and staid Christian apologies in Syriac and Arabic of the early Islamic period. Indeed, these three works are more rhetorically and more knowingly anti-Islamic in their polemics than most other apologetical/polemical texts. One might conclude that it is their very artfulness that has carried them forward.

As with all of these works, so with the Christian Baḥîrâ legend, to date them one must rely on internal criteria to suggest a plausible time for their composition. Here one has been speaking of ninth-century origins. The justification for this position is twofold: the descriptions of, or allusions to, persons and events in Islamic history one finds in the text; and the character of the apologetical/polemical arguments the author advances against Islam. In the former instance, the apocalyptic parts of the text yield the most helpful information. Armand Abel studied them from this point of view and came to the conclusion, which remains the most plausible one today, that the material reflects the state of affairs in the second half of the first Abbasid century, probably during the reign of al-Ma'mûn (813-833).³⁹ It is the burden of the second half of the present essay to study the overtly argumentative parts of the text more closely, especially the section of the story dealing with the catechesis of Muḥammad. Here too, as we shall see, it makes sense to think that the material has its origins in the ninth century, and that it is plausible to think of the mid-tenth century as the period when the full text will have come into its present form, particularly in the Arabic version. It remains true, however, that throughout the history of its transmission through the several Christian denominations in which it was read, editors and copyists have adapted the story to their own requirements. Only a true critical edition of the text will allow any more specific conclusions to be made.

There remains the question of the denomination in which the text was first composed. The role of the monk and his own ecclesiastical profile is the best indicator.⁴⁰ Here one consideration is primary: Baḥîrâ is a fugitive; he is *persona non grata* in his own community. What he has taught Muḥammad and what he provided in the *Qur'ân*, according to the story, independently of any alleged dis-

39 See A. Abel, "L'Apocalypse de Bahira et la notion islamique de Mahdi," *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales* 3 (1953), pp. 1-12; *idem*, "Changements politiques et littérature eschatologique dans le monde musulman," *Studia Islamica* 2 (1954), pp. 23-43.

40 Gottheil mistakenly thought that the references to the 'Romans' in the apocalyptic portions of the legend referred to the Crusaders, rather than to the Byzantine rulers, and he therefore not only dated the text much later than current scholars do, but he supposed on this basis that the text came from a Chalcedonian Orthodox milieu. See Gottheil, "A Christian Bahira Legend," 13 (1898), p. 192.

tortions at the hands of Jews or others, is not acceptable to Christians. In spite of the monk's good intentions, what he taught Muḥammad is presented as both doctrinally and morally objectionable to Christians, as our review of this material will show. As for the monk's ecclesiastical profile, the author seems clearly to portray him as a refugee from the 'Nestorian' community. As Stephen Gero has noted, the reported episodes in Sargis-Baḥîrâ's life "are put into a church-historical context of unambiguously 'Nestorian', East Syrian character."⁴¹ The ecclesiastical events and personages in his story all confirm this assessment. However, this fact does not mean that the work is simply a product of the 'Nestorian' community, as some scholars have assumed. Rather, the best assumption seems to be that the author has cast the story in a 'Nestorian' mode for polemical purposes. That is to say, the 'Nestorian' church, through one of its errant monks, is seen to be responsible for the rise of Islam. To a 'Melkite' or 'Jacobite' author and audience such an innuendo would be plausible, and, like the 'Arian' monk in the account of the "heresy of the Ishmaelites" attributed to John of Damascus, Sargis-Baḥîrâ's 'Nestorian' ecclesiastical identity would serve as a theological label as well as an historical claim about Islam. In fact it seems that the Syrian 'Jacobite' milieu was the more likely provenance of most of the apocalyptic sources from which the author of the Sargis-Baḥîrâ story drew his material. And in the longest text containing the Syriac version of Baḥîrâ's teaching, in contrast to the text which circulated in the 'Nestorian' community, the monk is made, uncharacteristically and inconsistently, explicitly to teach 'Jacobite' Orthodoxy.⁴² So it is not improbable that the author was 'Jacobite'.

A peculiar twist in the Sargis-Baḥîrâ story is the nature of the monk's own reported misdemeanors. One will recall that he was passionately devoted to the idea that there should be only one cross in a church and that a wooden one. Accordingly, he did not shrink from vandalism in his enthusiasm to enforce his conviction. Stephen Gero has speculated in this connection "that the ninth century redactor of the Sergius-Baḥîrâ legend, for reasons of his own, attributed to his hero a view espoused and promulgated by the Byzantine iconoclasts."⁴³ Gero's observation that Sargis-Baḥîrâ's attitude toward the cross is compatible with that of the Byzantine iconoclasts is correct, and it must be put into context by calling to mind the additional fact that in Syria too in the eighth and early ninth centuries the cross and the icon were moments of conflict between Christians and Muslims. Furthermore, there is evidence that as a result of this conflict, there was also dissension within the Christian communities over the appropriate public veneration to be paid to cross and icon.⁴⁴ With this fact in mind, one may

41 Gero, "The Legend of the Monk Bahira," p. 55.

42 See below, n. 58.

43 Gero, "The Legend of the Monk Bahira," p. 56.

44 See Sidney H. Griffith, "Theodore Abû Qurrah's Arabic Tract on the Christian Practice of Ve-

notice yet another instance in which Sargis-Baḥîrâ is at variance with the mainstream Christian communities over an issue that had arisen from the encounter with Islam. On this reading Sargis-Baḥîrâ could be seen portrayed as one of those ‘hypocrites’ (*munāfiqîn*) of whom a ‘Melkite’ writer complained in the second half of the ninth century that “they are the hypocrites among us, marked with our mark [i.e., the cross], standing in our congregations, contradicting our faith, forfeiters of themselves, who are Christians in name only.”⁴⁵

In the present state of research one must be content to say that the author of the Christian Baḥîrâ legend in its full Syriac form was a West Syrian, perhaps a ‘Jacobite’, but widely knowledgeable about ecclesiastical affairs generally in ninth century Syria. He drew on pre-existing materials in terms of the apocalyptic sources he used, and on the Islamic and Christian stories about the monk whom Muḥammad is said to have encountered; he highlighted doctrinal issues which were in dispute between Muslims and Christians in the ninth century. Subsequently, but perhaps still within the ninth century, or the first half of the tenth century, the story was re-told in Arabic, with a considerable enhancement of the section dealing with the catechesis of Muḥammad, in line with the heightened interest in debate and apologetic among Arabophone Christians in the early Islamic period. Throughout the work in both languages there is a perceptible interest on the author’s part to suggest that Islam was inspired in its origins from within the ‘Nestorian’ community, albeit at the hands of a monk whom the ‘Nestorians’ themselves had repudiated. The work achieved a wide popularity in all the Christian denominations in the Middle East, surviving in a number of manuscripts which show how later copyists occasionally adjusted the details of the story, the better to make it accord with the copyist’s own confessional requirements. It is particularly noticeable at the end of the Arabic version of the story, as we shall see, that presumably later hands have enhanced the monk’s sense of contrition for the instructions he gave to Muḥammad, and have added

nerating Images,” *Journal of the American Oriental Society* 105 (1985), pp. 53-73; *idem*, “Bashîr/ Bêsêr: Boon Companion of the Byzantine Emperor Leo III: the Islamic Recension of his Story in Leiden Oriental MS 951 (2),” *Le Muséon* 103 (1990), pp. 289-323; *idem*, “Images, Islam and Christian Icons: a Moment in the Christian/Muslim Encounter in Early Islamic Times,” in Canivet & Rey Coquais, *La Syrie de Byzance à l’Islam*, pp. 121-138. See also A. P. Kazhdan, “Kosmas of Jerusalem: 2. Can We Speak of his Political Views?” *Le Muséon* 103 (1990), pp. 329-346; Marie-France Auzépy, “De la Palestine à Constantinople (VIIIe – IXe siècles): Étienne le sabaïte et Jean Damascène,” *Travaux et Mémoires* 12 (1994), pp. 183-218.

45 British Library Or. MS 4950, ff. 6r-6v. The remark comes from a work which the present writer calls the *Summa Theologiae Arabica*. See S.H. Griffith, “The First Christian *Summa Theologiae* in Arabic: Christian *Kalām* in Ninth-Century Palestine,” in Michael Gervers & Ramzi Jibran Bikhazi (eds.), *Conversion and Continuity: Indigenous Christian Communities in Islamic Lands Eighth to Eighteenth Centuries* (Papers in Mediaeval Studies, 9; Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1990), pp. 15-31.

a number of lines in which he abjectly confesses his sinfulness – this in contradistinction to his earlier, more confident tones.

Up until now most scholarly commentary on the Christian Baḥîrâ legend has so much concentrated on its apocalyptic features that little sustained attention has been paid to its disputational sections, particularly in the Arabic version. It is to this study that the present inquiry now turns.

II. Disputational Design

The major polemical/apologetical claim of the Christian Baḥîrâ legend is, as the Syriac version puts it, the allegation that Baḥîrâ “had made disciples of the Sons of Ishmael and had become their chief, because he prophesied to them what they liked. He wrote and handed over to them the scripture which they call *Qurʾān*.”⁴⁶ The author elaborates on this claim in the middle section of the work, in which the narrator-Monk tells the story of Sargis-Baḥîrâ’s interviews with Muḥammad – the catechesis of Muḥammad in the narrative. The account is different in the Syriac and Arabic versions, and so one must review them separately.

A. *The Syriac Version*

According to the Syriac version, Ishōʿyahb, the narrator, heard the account of Sargis-Baḥîrâ’s interviews with Muḥammad, not from the monk himself, but only after his death from a disciple of Sargis-Baḥîrâ named Ḥâkim. From a narratological point of view, therefore, Ḥâkim is the reporter of the advice which Baḥîrâ is said to have given to Muḥammad. Given the tenor of this advice, it may be the case that from the point of view of the narrative, Ḥâkim is introduced precisely to put some distance between the narrator-monk and Sargis-Baḥîrâ in matters of which a well informed Christian could only disapprove. For although Sargis-Baḥîrâ is an errant, misguided monk, he is also presented as a holy man who works miracles. Even after his death, the text says that his bones miraculously aided in the identification of a murderer.⁴⁷ Ḥâkim is himself not a monk, but one who as a child had been cured of leprosy at Baḥîrâ’s hands when he, at the monk’s insistence, came to believe in the “Messiah, the son of the living God,” the “Messiah God,” as he testifies.⁴⁸

Ḥâkim first tells what the reader recognizes as being essentially the Islamic Baḥîrâ story. He relates how the monk recognized Muḥammad’s future pro-

46 Gottheil, 13 (1898), p.212 (Syriac); 14 (1899), pp.213-214 (English).

47 See Gottheil, 14 (1899), p.214.

48 Gottheil, 13 (1898), p.214 (Syriac); 14 (1899), pp.215-216 (English).

phethood when he came to the well by the hermitage in the company of a troop of Arabs. Baḥîrâ saw a vision above Muḥammad's head, "the likeness of a cloud," and he recognized it as a sign of prophecy.⁴⁹ He blessed Muḥammad and foretold the Arab conquest and the coming peace of Islam. It is at this juncture that the catechesis of Muḥammad takes place. It is in the guise of a dialogue between Muḥammad and Sargis, in the question and answer format: Muḥammad poses leading questions, which Baḥîrâ answers in a way which allows the reader to see both a statement of Christian doctrine, and, by implication, the normative Islamic position which it is meant to countervail.

In the first place Sargis explains that he has received his vision about Muḥammad and his future from Mt. Sinai, "the place where Moses received his divine visions."⁵⁰ And the monk specifies that Muḥammad's mission will be "to turn your people away from the worship of images to the worship of the one true God."⁵¹ One recognizes in this purpose what Christian apologists writing in Syriac and Arabic in the early Islamic period were always prepared to concede to Muḥammad: he turned the Arabs away from idolatry to the worship of God.⁵²

As to the identity of the one true God, the Monk testifies as follows:

I worship the living God ... I profess and believe in his son Jesus the Messiah, and in the Holy Spirit.⁵³

One notices immediately the locution, "his son Jesus the Messiah," a phrase which in Syriac echoes more the *Qur'ân's* "*al-masîḥ 'Isā ibn Maryam*" (e.g., in *an-Nisā*, IV: 157, 171) than it does current Christian usage. In Syriac, Christians customarily spoke simply of "our Lord Jesus" (*māran Ishū*).

In answer to the question about how one comes to know about such a God, Baḥîrâ replies, "from the Law and the Prophets."⁵⁴ This was the answer of all the Christian controversialists in the early Islamic period; many of them developed elaborate apologies for Christianity based on testimonies drawn from the Law and the prophets.⁵⁵ This strategy drew its strength from the *Qur'ân's* own prophetology, in which Muḥammad's mission is presented as continuous with that of Abraham, Moses and the rest of the prophets. Christians argued that prophecy was truly fulfilled only in the life and ministry of the Lord Jesus.

49 Gottheil, 13 (1898), p. 216 (Syriac); 14 (1899), p. 216 (English). The Islamic version of the story mentions a mark on Muhammad's body, not a cloud hovering over his head.

50 Gottheil, 13 (1898), p. 217 (Syriac); 14 (1899), p. 217 (English).

51 Gottheil, 13 (1898), pp. 217-218 (Syriac); 14 (1899), pp. 217-218 (English).

52 See, e.g., the dialogue of the monk of Bêt Ḥālê with a Muslim notable in Diyarbakir MS 95, f. 9, where the author characterizes Muḥammad's teaching of monotheism as "the doctrine he had received from Sargis-Baḥîrâ." See also Marcuzzo, *Le Dialogue d'Abraham de Tiberiade*, p. 321.

53 Gottheil, 13 (1898), p. 218 (Syriac); 14 (1899), p. 218 (English).

54 Gottheil, 13 (1898), p. 218 (Syriac); 14 (1899), p. 218 (English).

55 See, e.g., Theodore Abû Qurrah's tract on the Law of Moses and the prophets who prophesied

As one would expect, a major portion of the exchange is concerned with Christology. The monk confesses, "I am a Christian (*kristyānā*)." In answer to Muḥammad's question, "What is Christianity (*kristyānūtā*)?" the monk answers that "it is being anointed" (*mshihūtā*). When Muḥammad asks "what is being anointed?" the monk answers with a quotation from the *Qurʾān*. He says,

The Messiah is the Word of God and his Spirit. The Ishmaelites too acknowledge the Messiah, that he is the Word of God and his Spirit.⁵⁶

One readily recognizes here the quotation from *an-Nisā*, IV:171, as well as the attempt to elucidate the sense of the term 'Messiah' by reference to the root meaning of the verb *masaha*, 'to anoint'. Then, in answer to Muḥammad's question, "Is the Messiah God, prophet, or man?" Baḥrā replies that "the Word of God the Father was sent by God, and came down and dwelt in the womb of the holy virgin Mary. She became pregnant and gave birth without copulation."⁵⁷ When Muḥammad wanted to know, "how could a virgin get pregnant without copulation?" the monk gives the answer that "the Word of God came down from heaven and was clothed with a body from the virgin. The Messiah was born from her in a bodily way, although he was God in terms of person and nature."⁵⁸ The 'Jacobite'/Monophysite character of this statement is very clear, insisting as it clearly does that the Messiah is God in both 'person' or 'hypostasis', and 'nature', the very terms of the Christological controversy. It is significant that in the form of the story which circulated in the 'Nestorian' community, the corresponding passage states only that the virgin "gave birth to a son without copulation and God became man."⁵⁹ The Christological section of the dialogue then concludes with a brief exchange about the crucifixion of Jesus. The monk teaches, in direct contradiction to the *Qurʾān* (see *an-Nisā*, IV: 157) that "the Jews crucified him" and he answers Muḥammad's question about why he would worship (*sāged*) someone whom the Jews crucified, as follows:

I worship the man in whom [God] worked wonders, and many signs on the earth, whom he took up with him to heaven (cf. *an-Nisā*, IV:158), and in whom he will come to bring about the resurrection of the just and the wicked.⁶⁰

about Christ, and the Gospel in C. Bacha (ed.), *Un traité des oeuvres arabes de Théodore Abou-Kurra* (Tripoli de Syrie & Rome, 1905).

56 Gottheil, 13 (1898), p. 219 (Syriac); 14 (1899), p. 218 (English). In the Syriac text circulated in the 'Nestorian' community the monk's reply is different. He says, "Christianity is the confession the Messiah taught us." In answer to the question, "Who is the Messiah?" Sargis says, "The Messiah is the Word of God and his Spirit." Gottheil, 13 (1898), p. 219 (Syriac); 14 (1899), p. 239.

57 Gottheil, 13 (1898), p. 220 (Syriac); 14 (1899), p. 219 (English).

58 Gottheil, 13 (1898), p. 220 (Syriac); 14 (1899), p. 219 (English). The translation given here differs from the one given by Gottheil, who seems to have missed the Christological significance of the terms.

59 Gottheil, 13 (1898), p. 220 (Syriac); 14 (1899), p. 240 (English).

60 Gottheil, 13 (1898), p. 221 (Syriac); 14 (1899), p. 219 (English).

Next the monk beseeches Muḥammad in behalf of the Christians (*kristyânê*) “who are ‘Messiahites’ (*mshihāyyê*),” as the text calls them,⁶¹ because there are among them monks, priests and deacons who are humble, God-fearing, celibate, poor, and who live in monasteries, cloisters and hermitages. This intervention echoes a positive sentiment in regard to monks and solitaries which one does in fact find in some early Islamic sources,⁶² and which is also evoked in Christian dispute texts in Syriac and Arabic.⁶³ No Christian reader of the Baḥîrâ legend could miss its appeal.

The latter part of the Syriac account of the monk’s interview with Muḥammad consists of a report of the strategies which the two of them are said to have devised to facilitate the Arabs’ acceptance of Baḥîrâ’s religious teaching. Since Muḥammad was worried that his people would not accept him, “because I do not read scripture and I do not know anything,”⁶⁴ the monk proposed to teach him by night what he would preach by day. Muḥammad would then claim that the angel Gabriel had given him instructions. As for the heavenly reward which would await the believers in his message, Baḥîrâ provides Muḥammad with a description of paradise which echoes that of the *Qur’ân*. When Muḥammad says that Arabs cannot go without sex, the monk tells him to say that “in the garden there are girls with large eyes, fat and beautiful to look at, seven of whom will be given to each man.”⁶⁵ Christian apologists and polemicists in the early Islamic period seldom failed to highlight such Islamic pictures of paradise as this one, to suggest that it is morally deficient.⁶⁶ As for other religious observances and practices, the monk counsels Muḥammad to enjoin his followers to fast only during day-light hours for thirty days, if they cannot bear more intense fasts. He counsels prayer seven times a day, “five times during the day-time and twice at

61 Gottheil, 13 (1898), p. 222 (Syriac); 14 (1899), p. 219 (English). The Syriac text which circulated among the ‘Nestorians’ explains the Greek term ‘Christian’ by the phrase “clothed in the Messiah.” Gottheil, 13 (1898), p. 222 (Syriac); 14 (1899), p. 240, a phrase which Gottheil renders “imitators of the Messiah,” thereby missing the rich sense of the clothing metaphor in Syriac.

62 One finds such a sentiment in commentaries on such passages in the *Qur’ân* as *al-Mā'idah*, V:82 and *al-Ḥadīd*, LV:27. See Jane Dammen McAuliffe, *Qur’anic Christians; an Analysis of Classical and Modern Exegesis* (Cambridge, 1991), pp. 220-233, 263-284.

63 See, e.g., the debate of the monk of Bêt Ḥālê with a Muslim notable, Diyarbakir MS 95, f. 15.

64 Gottheil, 13 (1898), p. 223 (Syriac); 14 (1899), p. 220 (English). One thinks in this connection of the *Qur’ân*’s description of Muḥammad as *nabī’ummī*. See *al-Arāf*, VII:157 & 158.

65 Gottheil, 13 (1898), p. 225 (Syriac); 14 (1899), p. 221 (English). The description echoes such passages from the *Qur’ân* as *ad-Duhān*, XLIV:54, *at-Tūr*, LII:20, and *al-Wāq'iah*, LVI:22.

66 See S.H. Griffith, “Comparative Religion in the Apologetics of the First Christian Arabic Theologians,” *Proceedings of the PMR Conference: Annual Publication of the Patristic, Mediaeval and Renaissance Conference* 4 (1979), pp. 63-87.

night.”⁶⁷ And he appoints Friday as the day for a communal assembly for prayer, “for on it you received divine laws and statutes.”⁶⁸

As a warrant for these measures Bahîrâ is said to have written a scripture (i.e., the *Qurʾān*) for Muḥammad to set before his people. He tells the future prophet:

I shall write a book for you and I shall teach you. On a Friday I will put it on the horn of a cow. You go and assemble the people in one place. Take a seat among them and say, today the Lord will send you from heaven a great book, laws and statutes, by which you are to be guided all your life. When you see a cow coming, rise from your seat, go towards it, and take the book from its horn in the sight of all your people. Then say to them, this book has come down from heaven, from God. The earth was not worthy enough to receive it; so this cow received it on its horn. From that day on the book was called, *sūrat al-Baqarab*.⁶⁹

One could hardly miss the polemical intent of this passage. It was a ploy that had appeared in earlier Christian texts in the early Islamic period, so to indict parts of the *Qurʾān*. One finds it in the Greek account of the rise of Islam attributed to John of Damascus, and in the Syriac account of the debate of the monk of Bêt Hālê with a Muslim notable.⁷⁰ Some modern scholars have seen in these mentions of the names of individual *sūrat* evidence for the gradual growth of the *Qurʾān* to the form in which we presently have it.⁷¹

Islam, of course, did not profess the doctrines which the Christian legend says that Bahîrâ taught Muḥammad. To explain this fact the Syriac version of the story says that after Bahîrâ's death a Jewish scribe, variously called ‘Kaleb,’ ‘Kaʿaf,’ or ‘Kaʿb’ in the manuscripts, came to prominence among the Arabs, and “corrupted what Sargis had written and taught.”⁷² It was ‘Kaleb,’ according to the story, who suggested to the Arabs that the ‘Paraclete’ whom, according to the Gospel, Jesus would send after his ascension to heaven (see John 15:26), would be Muḥammad. But ‘Kaleb’ fell into disgrace when his prophecy about Muḥammad's resurrection from the dead failed to come true. Nevertheless, the text says:

Because of their ignorance, the people discarded the words of Rabban Sargis-Bahîrâ, which were the truth, and received and accepted this tradition (*mashlmânûtâ / shalmûtâ*) which Kaleb the scribe had given them; even to this day they say that the Paraclete is Muḥammad.⁷³

67 Gottheil, 13 (1898), p. 226 (Syriac); 14 (1899), p. 222 (English). Presumably, in the Syriac author's mind the reduction of the number of times of prayer from the Christian seven times a day to the Islamic five is a result of the alteration of the *Qurʾān* at a later time.

68 Gottheil, 13 (1898), pp. 226-227 (Syriac); 14 (1899), p. 222 (English).

69 Gottheil, 13 (1898), pp. 227-228 (Syriac); 14 (1899), p. 222 (English).

70 See Sahas, *John of Damascus on Islam*, pp. 89-94, 137-141; Diyarbakir MS 95, f. 11.

71 See P. Crone & M. Cook, *Hagarism; the Making of the Islamic World* (Cambridge, 1977), p. 17.

72 Gottheil, 13 (1898), p. 213 (Syriac); 14 (1899), 214 (English).

73 Gottheil, 13 (1898), pp. 213-214 (Syriac); 14 (1899), p. 215 (English).

'Kaleb' here is no doubt a reference to Ka'b al-Aḥbār, the early Jewish convert to Islam, to whom a number of early Islamic traditions are traced.⁷⁴ His appearance in the Baḥîrâ story is in service of the *adversus Judaeos* strain in Christian apologetics/polemics in the early Islamic period. In this literature there was a considerable effort to portray Islam as a species of Judaism, which the writers would then describe in the most disdainful tones.⁷⁵

In the Syriac version of the Baḥîrâ story, the catechesis of Muḥammad is clearly a literary attempt, knowingly to depict Islam as a degraded and simplified form of Christianity, which was further distorted by Jews. It fairly well reflects in its fictional form many of the features of the more formally conceived Christian apologies in the Islamic milieu. And even its fictional motifs are well selected items from the lore of the Muslims, including the *Qur'ān* and the *ḥadīth*, which the composer of the story has woven into a narrative which is both apocalyptic and historical in its claims.

B. *The Arabic Version*

The Arabic version of the catechesis of Muḥammad is longer than this feature of the story is in the Syriac version. It is better integrated into the narrative as a whole, and it is of a different character. In Arabic the narrator-monk tells the story in the first person, reporting Baḥîrâ's account of his meeting with Muḥammad. He had previously told of his location among the Ishmaelites near a well, and how he had begun "to tell them the story of their father Ishmael, and the promise of God to Abraham in regard to him."⁷⁶ The allusion to God's scriptural promise regarding Ishmael (cf. Gen. 21: 13 & 18) attracts the reader's attention because one knows of only one other reference to this promise in Christian controversial texts of the early Islamic period, in the dialogue of the monk Abraham of Tiberias with a Muslim emir.⁷⁷

The catechesis of Muḥammad begins with the story of the meeting of Baḥîrâ and Muḥammad at the former's well, where the monk recognizes the future prophet straightaway among some approaching Arabs by his bearing and his de-

74 On Ka'b see M. Schmitz, "Ka'b al-Aḥbār," *EI*, new ed., vol. IV (1978), pp. 316-317; M. Perlmann, "A Legendary Story of Ka'b al-Aḥbar's Conversion to Islam," *Joshua Starr Memorial Volume* (New York, 1953), pp. 85-99; *idem*, "Another Ka'b al-Aḥbar Story," *Jewish Quarterly Review* 14 (1954), pp. 48-58. For further bibliography see Gordon D. Newby, *A History of the Jews of Arabia; from Ancient Times to their Eclipse under Islam* (Columbia, S.C., 1988), p. 141, n. 41.

75 See S.H. Griffith, "Jews and Muslims in Christian Syriac and Arabic Texts of the Ninth Century," *Jewish History* 3 (1988), pp. 65-94.

76 Gottheil, 14 (1899), p. 261 (Arabic); 17 (1903), p. 131 (English).

77 See Marcuzzo, *Le Dialogue d'Abraham de Tiberiade*, p. 321.

meanor among his fellows. Three days after the first encounter, according to the story, Muḥammad returned alone to visit the monk, who reports that “he asked me questions and listened wonderingly.”⁷⁸

At the very start of the catechesis the monk assures Muḥammad, “You will remove the people of your house and all your countrymen from worshipping idols, and you will bring them to the worship of God the exalted one, the only one (*Allāhu taʿālā waḥdahu*)”.⁷⁹ The reader recognizes immediately the *Qurʾān*’s diction in this statement (e.g., in *al-Aʿrāf*, VII: 70, 90); it marks what will be the writer’s style throughout the narrative – he evokes the *Qurʾān* in allusions and quotations at every opportunity. In the present statement he makes a claim about Muḥammad which often appears in Christian texts of the early Islamic period: while not a prophet in Christian eyes, he nevertheless saved his people from idolatry.⁸⁰

Baḥîrâ’s first instructions to Muḥammad took the form of a brief statement of the doctrines of the Trinity and the Incarnation, which are presented as fulfilling the preaching of the ancient prophets. The monk proposed that Muḥammad too was going “to certify the coming of the Messiah, his miraculous signs, his resurrection, and his ascent into heaven.”⁸¹ What is more, at the outset Baḥîrâ sounds the *Adversus Judaeos* theme. He says that Muḥammad’s testimony to Christ, “will be received as true by the nations and the tribes, with the exception of the cursed Jews. For they wrongly say, ‘the Messiah has not yet come; the one who did come with innovation, him we have crucified, killed and destroyed.’ But they are wrong about this. In their craftiness they have become hostile towards all peoples.”⁸² Here one recognizes the language of the *Qurʾān* about the alleged Jewish claim to have killed and crucified “the Messiah, Jesus, Mary’s son” (*an-Nisāʾ*, IV: 157). And it is clear that the author is notifying the reader in advance that in his opinion Jewish hostility will account for the deformation of Christian doctrines at the hands of the Muslims, a not uncommon claim in Christian dispute texts of the early Islamic period.⁸³ As for Muḥammad, when he expresses the desire to learn more, the monk first extracts from him the pledge not to levy taxes on monks in the future, nor to engage in hostilities against Christians and their churches. He promises to teach Muḥammad by night what he should say to his followers by day, claiming the authority of the angel Gabriel. Then he pledges to equip Muḥammad with all the knowledge he will require, from scrip-

78 Gottheil, 14 (1899), p. 264 (Arabic); 17 (1903), p. 133 (English).

79 Gottheil, 14 (1899), p. 265 (Arabic); 17 (1903), p. 134 (English).

80 See, e.g., the remarks of Patriarch Timothy I in H. Putman, *L’église et l’islam sous Timothée I* (Beyrouth, 1975), pp. 31-33 (Arabic).

81 Gottheil, 14 (1899), p. 267 (Arabic); 17 (1903), p. 135 (English).

82 Gottheil, 14 (1899), p. 267 (Arabic); 17 (1903), p. 135 (English).

83 See Griffith, “Jews and Muslims in Texts of the Ninth Century.”

ture and from reason, to deal with any 'question' (*mas'alah*) anyone will pose to him.⁸⁴ This too is the language of the dispute texts of the early Abbasid period.⁸⁵

The main body of the catechesis of Muḥammad in the Arabic version of the Christian Baḥrâ legend consists of the quotation in succession of passages from the *Qur'ân* which the monk says, "I wrote", together with an explanation of their Christian interpretation. This is said to have been in response to Muḥammad's request to the monk to "set out to write down for me something I might say and learn."⁸⁶ The passages quoted or alluded to raise most of the issues of doctrine and practice which were the subjects of controversy between Muslims and Christians at the time. Here we may review only some of the more interesting ones.

The monk alleges that the *basmalah* indicates the Trinity; the night of *al-Qadr* (XCVII), he says, describes the night of Christ's birth in Bethlehem. The *ṣibghat Allāh* ('God's dye' or 'color') mentioned in *al-Baqarah*, II:138 refers to Christ's baptism by John the Baptist.⁸⁷ The famous passage which denies that the Jews killed or crucified Christ (*an-Nisā'*, IV:157) means "that the Messiah did not die in his divine being (*jawhar*), but he died only in his human being (*jawhar*)."⁸⁸ The admonition to call in witnesses for a commercial transaction in *al-Baqarah*, II:182 is taken to refer to the testimony of the Father and the Holy Spirit in behalf of the Son at Christ's baptism (Mk. 1:11). John the Baptist and all the people present heard it, the text says, as "a testimony of the two hypostases (*al-uqnūmayn*) to the [one] hypostasis (*al-uqnūm*), in the harmony of the unity of the being (*jawhar*), one eternal God, living, speaking."⁸⁹ Of the famous *crux interpretum* in *al-Mā'idah*, V:64: "The Jews say 'God's hand is bound.' But their hand is bound and they are cursed in what they say," the monk says that the passage refers to what the Jews are on record in the Gospel as saying in mockery to Christ on the cross (Mt. 27: 40-43).

The text refutes the Islamic charge that Christians have changed and altered the scriptures by having the monk claim that he wrote *Yūnus*, X:94, "If you are in doubt . . . ask those to whom the scripture was given before you"⁹⁰ to prove that the Gospel of all the scriptures has not been affected by any deficiency, alteration or corruption. He implicitly explains the *Qur'ân*'s term for 'Christi-

84 See Gottheil, 15 (1900), pp. 57-58 (Arabic); 17 (1903), p. 137.

85 See this issue discussed in S.H. Griffith, "Faith and Reason in Christian *Kalām*: Theodore Abu Qurrah on Discerning the True Religion," in Samir K. Samir & Jørgen S. Nielsen, *Christian Arabic Apologetics during the Abbasid Period (750-1258)* (Leiden, 1994), pp. 1-43.

86 Gottheil, 15 (1900), p. 58 (Arabic); 17 (1903), p. 137 (English).

87 Christian writers use the root *ṣ-b-gh* to mean 'to baptize'. See G. Graf, *Verzeichnis arabischer kirchlicher Termini* (CSCO, vol. 147; Louvain, 1954), p. 70.

88 Gottheil, 15 (1900), p. 61 (Arabic); 17 (1903), p. 138 (English).

89 Gottheil, 15 (1900), p. 62 (Arabic); 17 (1903), p. 140 (English).

90 The *Qur'ân*'s text actually has "those who read the scripture before you."

ans,' i.e., *an-naṣārā*, by reference to the phrases *anṣār Allāh* and *anṣārī ilā Allāh* used in reference to Christ's apostles (*ḥawāriyyīn*) in *aṣ-Ṣaff*, LXI:14.⁹¹ And he says that the apostles were called God's *anṣār* (helpers) because of the confession of Christ's divinity attributed to Peter in Mt. 16:16, "You are the Messiah, the son of the living God." The monk ended his first account of how he had tried to express Christian doctrines in the *Qurʾān* with the following allegation:

Many other things I wrote for him, too numerous to mention, by which I sought to turn him to a belief in the truth and a recognition of the coming of the Messiah into the world, and the condemnation of the Jews in regard to that which they say of our Lord, the true Messiah.⁹²

The discussion between Muḥammad and the monk turns next to the religious practices to be inculcated among the Arabs. Baḥîrâ counsels prayer and fasting. He describes what the reader recognizes as the typical Islamic ritual for the Friday prayers: the worshippers lined up in ranks behind the *imām* who sets the pattern for the three *rakʿāt* and the accompanying recitations, which the monk says he intended as testimonies to the Trinity. Similarly with the regular ablutions before prayer, the monk explains that the washings of face, hands and feet are meant to be a similitude for the Trinity. Initially Baḥîrâ counselled prayer seven times a day, with the *qiblah* eastward,⁹³ toward the rising of the sun, with the times for prayer marked by the sound of the bell. But Muḥammad's followers resisted these innovations, so the monk told Muḥammad to say, "God gave me orders that you should pray toward Mecca."⁹⁴

At this point in the narrative, as Muḥammad demands special concessions for the Arabs in religious practice, Baḥîrâ becomes defensive in his confession to the monk-narrator. He explains that in accordance with his vision at Sinai, and with what he had learned from Methodius about the coming rule of the Ishmaelites,⁹⁵ Baḥîrâ was determined to teach Muḥammad the truth about the Messiah. But, he says of Muḥammad, "his understanding could not encompass it, and the faith of Arius . . . became fixed in his thinking, who had said, 'I believe that the Messiah is the Word of God and the son of God, but he was created, . . . limited'."⁹⁶ It is at this juncture that the monk admits his responsibility for the *Qurʾān*'s descrip-

91 See the same evocation in Marcuzzo, *Le Dialogue d'Abraham de Tiberiade*, p.396.

92 Gottheil, 15 (1900), p.64 (Arabic); 17 (1903), p.141 (English).

93 This was, of course, the Christian *qiblah*.

94 Gottheil, 15 (1900), p.69 (Arabic); 17 (1903), p.145 (English).

95 The reference is to Methodius of Patara, the pseudepigraphic author of the *Apocalypse of Pseudo-Methodius*, the principal source for the apocalyptic sections in the legend of Baḥîrâ. The author of the Arabic version refers to Methodius twice. See Gottheil, 14 (1899), p.261 (Arabic); 17 (1903), p.132 (English) and 15 (1900), p.71 (Arabic); 17 (1903), p.146 (English).

96 Gottheil, 15 (1900), p.72 (Arabic); 17 (1903), p.146 (English). John of Damascus was, as mentioned above, the first Christian writer to identify the monk whom Muḥammad met as an Arian. See n.24 above.

tions of the garden of paradise, and of the pleasures which there await the believers – including the beautiful *Houris*, which all the Christian polemicists of the day were in the habit of ridiculing. The monk goes on to take the credit for having taught Muḥammad the first phrase of the *shahādah*. And he taught him to say to people:

You should become Muslims. God said to me, “I want Islam to be your religion.” I meant by this name the ‘Muslim’ of the Messiah.⁹⁷

Then the monk takes credit for directing Muḥammad to forbid celibacy, and the consumption of blood or pork among his followers. He appoints Friday as their day of assembly because, he says, Adam was created on a Friday, at the time of the mid-day prayers.⁹⁸ And the monk admits his responsibility for the second phrase of the *shahādah*. He says, “I wrote, ‘Muḥammad is God’s messenger’ (*ra-sūl Allāh*).”⁹⁹ And he includes a number of passages from the *Qurʾān* which refer to Muḥammad’s mission. It is at this point that the monk admits that he knew that after his time others would come to the fore to “change the greater part of what I wrote for him.”¹⁰⁰ Nevertheless, he continues to cite what he wrote in the *Qurʾān*, and to explain how he intended the passages to affirm both the Trinity and the Unity of God. For example, the plural verb and the singular noun (your Lord) in the phrase, “we have given you abundance, so pray to your Lord” (*al-Kawthar*, CVIII:1-2) means the affirmation of three *aqānīm* (hypostases) but one Lordship (*rubūbiyyah*).¹⁰¹ Similarly, “Do not dispute with the scripture, except for what is better” (*al-ʿAnkabūt*, XXIX:46) means “do not address the Gospel people, except courteously.”¹⁰² “To say, ‘We have become Muslims’,” the monk tells Muḥammad, means that “the true faith is faith in the Messiah and Islam is the submission (*islām*) of the Messiah’s disciple.”¹⁰³

As in the Syriac version, so in the Arabic one, the monk devises the ruse of sending the scripture he wrote for Muḥammad into the assembly of his followers on the horn of a cow to dramatize the allegation that it was not composed by man but was supposed to have come down from God in heaven. Muḥammad is said to have called the scripture *Furqān* “because it was scatter-shot (*mufarraḡ*); it was assembled from many scriptures.”¹⁰⁴ One could hardly miss here

97 Gottheil, 15 (1900), p. 74 (Arabic); 17 (1903), p. 148 (English). Here, as in a number of instances, the English translation given in the present essay is different from Gottheil’s.

98 For the time of Adam’s creation in Jewish lore see Louis Ginzberg, *The Legends of the Jews* (7 vols.; Philadelphia, 1918-1938), vol. I, p. 82.

99 Gottheil, 15 (1900), p. 76 (Arabic); 17 (1903), p. 149 (English).

100 Gottheil, 15 (1900), p. 76 (Arabic); 17 (1903), p. 150 (English).

101 See Gottheil, 15 (1900), p. 77 (Arabic); 17 (1903), p. 150 (English).

102 Gottheil, 15 (1900), p. 78 (Arabic); 17 (1903), p. 151 (English).

103 Gottheil, 15 (1900), p. 79 (Arabic); 17 (1903), p. 152 (English).

104 Gottheil, 15 (1900), p. 80 (Arabic); 17 (1903), p. 153 (English).

one of the *Qurʾān*'s own names for itself and previous revelations, (i.e., *al-Furqān* in, e.g., *al-Baqarah*, II:53 & 185; *Al-Imrān*, III:4), polemically used to signify the *Qurʾān*'s disparate and derivative character.

At the end of the Arabic version of the Baḥîrâ legend, after the second apocalyptic section, the narrator-monk recounts Baḥîrâ's own apology for what he had done, with an emphasis on his guilty conscience for having composed the *Qurʾān*. He confesses:

I know that I have brought a grievous sin upon myself by reason of what I have done – especially for what this book contains. I know that it will, someday, fall into the hands of some of the Christians. They will blame me for what I have done to them: for I know that I have strengthened the power of the enemy over them.¹⁰⁵

Although Baḥîrâ agrees that “the sons of Ishmael . . . are the very worst of men,”¹⁰⁶ he nevertheless explains that in what he did for them he was motivated by God's promise to Abraham about Ishmael. He says,

I wanted to confirm the dominion of the sons of Ishmael so that God's promise to Abraham about Ishmael might be fulfilled.¹⁰⁷

Furthermore, Baḥîrâ says that he sponsored Muḥammad's mission, and composed the *Qurʾān*, “so that our Lord the Messiah's saying in the Gospel might be fulfilled, ‘False prophets will surely come to you after I am gone. Woe to him who follows them’ (cf. Mt. 24:11).”¹⁰⁸ Nevertheless, Baḥîrâ insists,

I made the better part of this scripture a recollection of the divinity and the humanity [of Christ], of the pure mother of light¹⁰⁹, and of all the miracles he worked among the sons of Israel. I confirmed the curse upon the sons of Israel and I commended the Christians (*an-naṣārā*) to him (i.e., to Muḥammad).¹¹⁰

Still, the author of the Arabic version has a hard time bringing his work to a close. He goes on to cite other passages from the *Qurʾān*, together with the interpretations he had in mind when he composed them for Muḥammad. Due to the lack of a truly critical edition of the text, however, as well as its inherent obscurities, a number of the passages are difficult fully to understand. He goes on too, to speak of the great sin he has committed. In this connection he mentions the moral laxities he permitted Muḥammad. He mentions that in the book he

105 Gottheil, 15 (1900), pp. 89-90 (Arabic); 17 (1903), p. 158 (English).

106 Gottheil, 15 (1900), p. 91 (Arabic); 17 (1903), p. 159 (English).

107 Gottheil, 15 (1900), p. 91 (Arabic); 17 (1903), p. 159 (English).

108 Gottheil, 15 (1900), p. 92 (Arabic); 17 (1903), p. 160 (English).

109 By this expression the author means the Virgin Mary. Throughout the text he has cited a number of passages from the *Qurʾān* referring to Mary, the authorship of which he claims for himself.

110 Gottheil, 15 (1900), p. 92 (Arabic); 17 (1903), p. 160 (English).

had allowed up to ten wives, and he does not forget to bring up the affair of Muḥammad's marriage to Zayd's wife.¹¹¹ Finally, Baḥîrâ claims that "in the greater part of what I wrote for him, one part contradicted the other, one verse abrogated another."¹¹² He even claims credit for the mysterious letters which appear at the head of some *sûrât*; he says they are the names he gave them. He cites *al-Baqarah*, II:2, "This is the book in which, without doubt, there is guidance for the pious." And he says, "I meant only the holy Gospel in this statement, and that its adherents are the pious ones."¹¹³

There are many difficult and obscure passages in the Arabic version of the Baḥîrâ story. The text is sorely in need of a new and more critical edition. Even the quotations from the *Qur'ân* have many variations from the received text. But enough has been said here to convey a fair sense of the gist and the ingenuity of the work. More than once the reader has had the sense that the text has grown over the years of its transmission, as later scribes have added more material. But in the present state of research it is difficult to separate the "original" from the "accretions". Suffice it for now to take notice of the ambiguity of Baḥîrâ's career as the Christian writer presents it. He has at once portrayed a sympathetic character who has lost no opportunity to insinuate Christian truth into the *Qur'ân*, and a heretical monk who has in the end done great damage to the Christian community.

III. Christian Apologetics in the World of Islam

In comparison with the other apologetical/polemical texts written by Christians in the early Islamic period, the Baḥîrâ legend is unique; it combines both apocalypse and disputation. The disputation is embedded in the dialogue between Muḥammad and Baḥîrâ. This feature of the legend is much more evident in the Arabic version, where the dialogue has become as important a part of the narrative as the apocalyptic sections of the story are in both the Syriac and the Arabic versions. For the apocalyptic material the author is heavily dependent on the *Apocalypse of Pseudo-Methodius* and works like it from the late seventh and early eighth centuries.¹¹⁴ He displays his ingenuity and his literary originality by construing this material together with the Islamic story of Muḥammad's meeting with Baḥîrâ, which by the second half of the eighth century had already become a feature in nascent Islam's apologetic stance in the "sectarian mi-

111 Actually the *Qur'ân* allows only four wives (*an-Nisâ'*, IV:3).

112 Gottheil, 15 (1900), pp. 99-100 (Arabic); 17 (1903), pp. 164-165 (English).

113 Gottheil, 15 (1900), p. 100 (Arabic); 17 (1903), p. 165 (English).

114 See the references in n. 19 above.

lieu".¹¹⁵ In the Christian context there was already a disposition to see in the teachings of Islam evidence of Muḥammad's having had contact with a heretical monk, as in the famous passage from the *De heresibus* of John of Damascus.¹¹⁶ But one is inclined to take this as an expression of a theological judgment about Islamic teaching, rather than as a statement of how historically Muḥammad came by his distinctive doctrine. Among Christians, the theological label 'Arian', or 'Nestorian' in some circles, would already effectively classify Islam. In the Islamic story the monk, who already has a name, serves as a representative of one community from among the 'Scripture People' who in the newly minted Islamic 'salvation history' testifies to Muḥammad's prophethood. What both the Christian and the Islamic stories share is the assumption that early in his career Muḥammad was in colloquy with at least one monk. The same kind of story serves the apologetical/polemical purposes of both communities, albeit from different perspectives. The Christian writer of the Baḥîrâ legend, therefore, attempts to seize a dialectical advantage when in the ninth century he construes the apocalyptic material about the rise of Islam, which had already become traditional in his community, together with the outline of the Islamic Baḥîrâ story, and folds the whole narrative, again not without apologetical/polemical intent, into a framework story which situates the action in the 'Nestorian' community. The message is that the 'Nestorians' are in some measure responsible for Islam, at least theologically, through the machinations of the errant monk Baḥîrâ, a fugitive from within their ranks.

In the Islamic Baḥîrâ story there was already a scene in which the monk plies Muḥammad with questions. The writer of the Christian legend used this feature of the story as the setting for a dialogue between the two characters after the manner of an interview between a master and his disciple. It gave him the opportunity to argue that Islam is simply misunderstood Christian heresy, which has subsequently been distorted at the hands of Jewish scribes. And he hit on the polemically effective idea of alleging that the monk, misguidedly as it turned out, had originally taught Muḥammad the text of the *Qur'ân*, together with Christian interpretations of it, which upheld the Christian side of all the major points of dispute between Christians and Muslims, both doctrinal and practical. In the Syriac version of the story, this feature is less well developed, and it is short by comparison with the apocalyptic material, which is of much greater interest to the writer. But in the Arabic version it has been expanded to become a major component of the composition. In Arabic there is not just the claim that Baḥîrâ taught Muḥammad what one might call a Christian *Qur'ân*, but there are numer-

115 Here one presumes the basic accuracy of the views expressed in Wansbrough, *The Sectarial Milieu*.

116 See Sahas, *John of Damascus on Islam*, p.132.

ous quotations from the actual *Qur'ân*, for which the writer provides what he presents as the monk's original interpretations. All of the major topics of debate between Christians and Muslims come up in the course of the narrative, not just doctrinal ones, but practical ones as well, such as the *qiblah*, the direction the worshipper should face when he prays. In this way the Baḥîrâ story becomes a vehicle for a Christian presentation of all the issues about which the disputants of the two communities were arguing at the time of the composition of the work. And it is certainly the first Christian commentary on selected verses from the *Qur'ân*, if one may so call it.

In terms of its place in the Christian literature of the Muslim/Christian dialogue in the early Islamic period, the Baḥîrâ legend goes together with those other anonymous pieces such as the al-Hāshimî/al-Kindî correspondence, and the literary dialogues, such as the one between Abraham of Tiberias and the emir in Jerusalem,¹¹⁷ to form a body of imaginative compositions which allow their Christian readers not only to fend off the challenge of Islam, but to reinforce in themselves the sense of being in the right. They have defended their faith in the very idiom, and indeed, in the instance of the Baḥîrâ legend, in terms of the very traditions which in Islamic lore, to the contrary, suggest the Christian commendation of Islam.

The Baḥîrâ legend, or portions of it, were translated into Latin, as we have seen, and into Armenian.¹¹⁸ Like the other exercises in what one might call imaginative apologetics/polemics, the Baḥîrâ legend had a wide circulation in the Christian communities in the Middle East, in both its Syriac and its Arabic versions. As for its value as a historical document, it is of interest chiefly for the light it sheds on the growth and development of Christian controversial literature, beginning in the first Abbasid century. It clearly presumes the prior circulation of the Islamic Baḥîrâ story for its effectiveness. Like the other, mostly anonymous Christian texts with which we have compared the Baḥîrâ legend, it shows a detailed knowledge of the *Qur'ân*, and of Islamic religious beliefs and practices generally. It is likely that it was intended to play a role in discouraging conversion to Islam on the part of socially upwardly mobile Christians. In it one can also see the attempt on the part of Christians to find a theological rationale for the appearance and success of Islam in the world. But the most important thing to notice in this unique document is the fact that in it the author manages to

117 For the bibliographical information on these two works, see above, nn. 31 & 38.

118 See J. Bignami-Odier & M. G. Della Vida, "Une version latine" and Robert W. Thomson, "Armenian Variations on the Bahira Legend," in I. Sevcenko & F. E. Sysyn (eds.), *Eucharisterion: Essays Presented to Omeljan Pritsak* (Harvard Ukrainian Studies, vol. III/IV; Cambridge, Mass., 1979-1980), pp. 884-895; *idem*, "Muḥammad and the Origin of Islam in the Armenian Literary Tradition," in Dickran Kouymjian (ed.), *Armenian Studies/Études Arméniennes in Memoriam Haïg Berbérian* (Lisbon, 1986), pp. 829-858.

combine in the same work the two literary reactions to Islam that had appeared in the Christian communities, apocalypse and apologetics. Furthermore, in its literary history the work shows the progression of thought from Syriac to Arabic which parallels the actual growth of the Christian reaction to the religious challenge of Islam, from an apocalyptic assessment in traditional theological terms to dialectical engagement in inter-religious controversy.

Michel Breydy (†)

Georg Graf et sa «Geschichte der christlichen arabischen Literatur» à l'occasion du quarantième anniversaire de sa mort

Georg Graf est, après Baumstark et Rucker, le troisième pilier de l'Orientalisme chrétien en Allemagne. Il est né à Münsingen im Ries (Schwaben) le 15 mars 1875 et mourut le 18 septembre 1955.

Il n'est pas à confondre avec un autre Dr. Graf qui lui était contemporain, et dont on connaît seulement un article sur les Maronites, paru dans la *Theologisch-praktische Monatsschrift*, Passau (1917), 237-247.¹

G. Graf avait choisi la voie cléricale et fut ordonné prêtre dans le diocèse de Augsbourg. Pour ce qui est de l'Orientalisme, et surtout de la littérature arabe des Chrétiens du Proche-Orient, il ne faut pas oublier qu'il était un *outsider* et un *self-made man*.

Il avait commencé l'étude de l'arabe au gymnase. Devenu prêtre il s'était consacré au travail pastoral comme curé de paroisse. Ce n'est que par la lecture assidue de la revue al-Mašriq (depuis 1898) qu'il s'initiait peu à peu aux différents thèmes de la littérature arabe chez les chrétiens des différentes Eglises de l'Orient.

Ce sont surtout les publications du P. Louis Cheikho sur les auteurs arabes chrétiens avant et après l'Islam qui attiraient son attention de jour en jour et l'incitaient à continuer à son compte les recherches sur ces auteurs.

En 1910/1911, il obtint une bourse d'études à l'Institut de la Görres-Gesellschaft et vint résider à Jérusalem. Jusqu'en 1930, il s'occupait de problèmes particuliers de la littérature des Coptes et il a publié plusieurs articles et monographies sur ces sujets, tout en continuant à desservir sa paroisse.

A l'âge de 55 ans (1930), il fut nommé Professeur honoraire à l'Université de Munich pour les littératures de l'Orient chrétien en y ajoutant en plus la langue et la littérature géorgienne.

1 Sous le titre «Zur Geschichte der Maroniten» ce Dr. Graf (Karl?) se base sur les données recueillies personnellement par l'évêque Paul von Keppler sur les Maronites durant un voyage fait au Proche-Orient en 1892. Son opinion sur les Maronites se résume en ces mots par lesquels Dr. Graf commençait aussi son article: «Die Maroniten, wohl die edelste aller christlichen Völkerschaften des Orients, sind eine wahre Heldenschar des Kreuzes». L'ouvrage de Mgr von Keppler a été édité pour la première fois chez Herder en 1894 et réédité en peu de temps plusieurs fois: la

Libéré de la cure pastorale, il se rendait souvent pour des longs séjours dans différentes bibliothèques en Orient et en Europe. Après celles du Caire, il convient de rappeler la Bibliothèque Orientale (USJ Beyrouth), celle des Maronites d'Alep, la bibliothèque de Florence et celle du Fonds Heinrich Goussen à Bonn, où il s'est familiarisé avec les imprimés par Goussen de toutes les régions de l'Orient, et enfin celle du Vatican, où il a pu se pencher longuement sur les manuscrits arabo-chrétiens écrits en karschouni.

En 1905, déjà, il publiait une esquisse de cette littérature sous le titre «*Die Christlich-arabische Literatur bis zur fränkischen Zeit*» (Freiburg) = La littérature arabo-chrétienne jusqu'à la fin de l'époque franque (fin du XI^e siècle).

Entre 1931-39, et sur l'invitation du Pro-Préfet de la Bibliothèque Vaticane, Mgr Eugène Tissérant, Graf avait entrepris la description minutieuse des manuscrits arabo-chrétiens de la Vaticane. Malheureusement ces textes n'ont pas été édités et ils se sont perdus après sa mort, quoiqu'on les cite à des endroits contradictoires.

En 1934 sortait des presses le *Catalogue de manuscrits arabes chrétiens conservés au Caire* (Studi e Testi 63) comprenant la description des manuscrits du Musée et ceux du Patriarcat Copte au Caire.

Citons encore les études suivantes:

- *Die koptische Gelehrtenfamilie der Aulād al-'Assāl und ihr Schrifttum*.²
- *Ein Reformversuch innerhalb der koptischen Kirche im zwölften Jahrhundert*, Paderborn 1923, autour d'un auteur copte très discuté: Marcus ibn Qanbar.
- enfin sur le même auteur: *Ein arabischer Pentateuchkommentar des 12. Jahrhunderts*.³

Sur l'équivoque créé parmi les Maronites par la publication abusive et falsifiée de cet ouvrage en 1985, voir mon étude dans la revue *al-Manara* 27 (1986), p. 367-380.

L'œuvre monumentale de Graf, sur laquelle il a travaillé plus de 40 ans avec un acharnement dont seul un personnage bavarois⁴ était capable, est la *Geschichte der christlichen arabischen Literatur* (en abrégé GCAL), publiée en cinq volumes entre 1944 et 1953.⁵

Le 1^{er} volume traite des «Traductions», c.-à-d. de la littérature arabe des

dixième en 1922. Georg Graf s'est distancé expressément de son homonyme dans sa GCAL I, p. 65, note 2.

2 Cf. *Orientalia* 1 (1932), pp. 34-56; 129-148; 193-204.

3 Cf. *Biblica* 23 (1942), pp. 113-138.

4 Géographiquement parlant Graf était un souabe; mais H. Engberding dans son *Nachruf* en disait «Graf... hat sich zeitlebens als echter Bayer gefühlt und bewährt».

5 Dans la série Studi e Testi au Vatican.

chrétiens traduite soit du syriaque, soit du grec, soit du copte, comprenant les sections suivantes: introduction sur le concept de la littérature arabe chrétienne; les traductions de la Bible et de ses Apocryphes; les traductions des écrits patristiques, hagiographiques et ascétiques; enfin la littérature concernant le droit ecclésiastique et liturgique chez les Melkites, les Coptes, et les Syriens (traitée sommairement).

Le 2ème volume concerne les écrivains arabes chrétiens jusqu'à la moitié du XV^e siècle. Il les aborde dans l'ordre suivant: les Melkites en commençant par Théodore ibn Qurra; les Maronites; les Nestoriens; les Syriens Jacobites et les Coptes, en ajoutant à la fin de chacune de ces sections un appendice spécial pour traiter les «œuvres anonymes» qu'il attribue à son gré, à l'une ou l'autre de ces sections.

Le 3ème volume embrasse les écrivains des différentes confessions depuis la moitié du XV^e siècle jusqu'à la fin du XIX^e siècle. Graf distingue entre auteurs melkites orthodoxes et uniates ou gréco-melkites. Il y consacre la plus grande partie aux auteurs maronites tant écrivains que compositeurs de poésies, de traductions ou d'histoires des ordres religieux, etc.

Le 4ème volume est consacré aux auteurs de la même époque, appartenant aux confessions suivantes: syriens orthodoxes et syriens catholiques, arméniens catholiques, nestoriens, coptes orthodoxes et catholiques et enfin une section spéciale pour la littérature arabe des missionnaires catholiques (franciscains, capucins, jésuites, carmes, dominicains et anonymes); puis une autre section pour les productions littéraires des missionnaires protestants d'origine européenne ou américaine. Il termine le tout par un résumé de littérature profane, comme l'historiographie, la poétique, la philologie et le journalisme.

Le 5ème volume est constitué d'un registre alphabétique très détaillé, puis d'une innovation très utile: les «Buchtitel», qui donnent par ordre alphabétique les «Incipits» ou premiers mots des ouvrages arabes manuscrits cités dans les quatre volumes précédents.

L'œuvre très méritoire réalisée par une seule personne est un instrument de travail indispensable pour quiconque s'intéresse à la matière. Cependant Graf lui-même a remarqué durant la publication qu'il y avait beaucoup à réviser, et a ajouté déjà dans le premier volume beaucoup de remarques corrigeant le texte publié. Mais malgré l'assistance de plusieurs amis (van Lantschoot et Simon) des erreurs y sont restées.

A l'occasion du Congrès International d'Arabe Chrétien tenu en 1980 à Goslar (Allemagne), les membres présents ont voté pour la traduction de cet ouvrage pour que les Orientaux qui ne possèdent pas la langue allemande y trouvent accès. Mais devant la lourde tâche d'une nouvelle vérification de tous les manuscrits cités par Graf, les Coptes présents ainsi que les Melkites et les Chaldéens décidèrent de ne rien changer au texte de Graf et de la traduire avec les erreurs

d'information qu'il pourrait contenir. La paresse mentale ou l'incompétence et le manque des moyens financiers pour venir à bout d'un travail de longue haleine ont empêché de prendre une décision unanime. On a fixé cependant les travaux de première importance du commencement jusqu'à la fondation du Collège Maronite (1585): cette date avait créé en fait un revirement global dans la culture générale des chrétiens de tout le Proche-Orient et surtout dans la naissance de nouvelles littératures enrichissant celles qui avaient précédé, en les rappelant à une nouvelle vie.

À la demande unanime des membres du Congrès, j'ai accepté la charge de réviser la partie de la GCAL qui concerne les Maronites, mais en précisant vouloir relever toutes les erreurs rencontrées et dont plusieurs m'étaient déjà connues.

J'ai été le seul qui dans l'espace prévu a réalisé ce tour de force. Ma *Geschichte der Syro-arabischen Literatur der Maroniten vom VII. bis XVI. Jahrhundert* = Histoire de la littérature Syro-Arabe des Maronites, depuis le VII^e jusqu'au XVI^e siècle, est paru en 1985.

En Appendice II, p. 242-248, j'ai présenté une première liste des erreurs d'information et d'interprétation relevées dans GCAL II et III à l'intention des confrères d'autres confessions qui se chargeraient de la révision des autres parties. Quant aux erreurs qui touchaient directement l'histoire maronite à l'époque indiquée, je les ai toutes incluses dans le corps de l'ouvrage. En principe, ces erreurs sont de nature perfide, difficiles à dénicher. Cela arrive, d'après mon expérience, partout où Graf a prétendu lire le karschouni tout seul, c'est-à-dire en épelant les lettres alphabétiques syriaques. De même partout où il attribue des traités anonymes à un auteur ou bien à une confession déterminée sans connaissance de cause, ou bien devenant le dupe de son propre système de travail.

Je donne quelques exemples pour initier ceux qui après moi voudront continuer la tâche entreprise:

- GCAL II, 90, Graf classe un traité contre les deux natures trouvé dans le Ms. Borg. Arab. 135 aux pages 140-159 (sic!) parmi les traités anonymes des Melkites. Aucun lecteur n'est capable de flairer ici une erreur à la fois qu'une contradiction; en effet Graf considère le même traité quelques pages plus loin (II, 102) comme une traduction arabe de l'*Exposé de la foi* de Jean Maron et il se réfère effrontément au Borg. Ar. 135, fol 70v-79v et 81rv. Cette erreur dissimulée ne peut être corrigée qu'en rappelant à l'attention du lecteur que les feuilles du Borg. Arab. 135 sont doublement paginées: une fois par foliotation et une autre par pagination. Graf a oublié au cours des dizaines d'années que durait sa recherche qu'il avait catalogué deux fois les mêmes pièces conservées dans le gros volume Borg. Arab. 135, qui est lui-même composé de deux manuscrits complètement indépendants l'un de l'autre et portant différentes dates.

- La date de 1384 (qui est celle des traités de la deuxième partie du volume) ne vaut pas pour le traité mentionné, qui est de la fin du XVI^e siècle, puisqu'il est de la plume de Ibn al-Qila'y († 1516)⁶.
- Une autre erreur d'information, où Graf se contredit aussi pour la même raison signalée plus haut, se trouve dans GCAL II, 292: le traité indiqué aux pages 91-101 du Borg. Arab. 135 est classé par Graf parmi les Écrits anonymes des Jacobites. Ce même traité désigné sous fol. 46-51 est placé par Graf (p. 469) parmi les Anonymes sans distinction de confession. Voir les autres précisions que je donne dans ma *Geschichte*, p. 245.
 - A côté de ces erreurs dues au système de travail, et au peu d'expérience dans la lecture du karschouni, il y a celles qui dépendent d'une lecture superficielle du traité indiqué: ainsi dans GCAL II, 91, Graf classe un traité conservé dans le même ms. Borg. Arab. fol. 27r-39v parmi les «Anonyma der Melkiten». Il a omis de lire à l'intérieur de ce traité les témoignages cités nommément des auteurs jacobites suivants: Michel le Syrien, dit le Grand, Barhebraeus et Dionysius bar Salibi (voir ff. 37 ss.)
 - Un imbroglio est né de la confusion entre deux lettres karschouni le Phe et le Qaf; ce qui a conduit Graf (p. 469) à lire au fol. 59r du Borg. Arab. 135 le titre «Über die Erschaffung Adams (sur la création d'Adam) au lieu de «Über den Ungehorsam Adams (sur la désobéissance d'Adam) : **ف خلق الله ادم**».
 - Le dernier genre d'erreurs sournoises parce qu'impossibles à relever à l'œil nu se présente dans le récit donné en p. 313 de la GCAL I: Graf y affirme avoir consulté dans la bibliothèque du patriarcat Syrien Catholique à Deir Charfet un volume côté 8/10 contenant le traité des «*Questions et Réponses d'Athanasius*»; puis il ajoute «im neuen Katalog ist sie nicht mehr vermerkt». Il entend par «nouveau Catalogue» celui de Mgr Ishac Armalé, publié à Jounieh en 1936/1937. Par fidélité à un ami très vénéré, je signale ici que le traité est bien décrit dans le Catalogue de Mgr Armalé, mais qu'il se trouve parmi les manuscrits de la section arabe du Catalogue (pp. 399-400).

Je me contente des exemples cités non sans prévenir le lecteur des données contenues au 3^{ème} volume, visant les auteurs maronites du XVII^e siècle. Il faudrait consacrer à chaque auteur une monographie spéciale.

Voici les thèmes où j'ai déjà réalisé la mise à découvert nécessaire des erreurs:

- sur St. Jean Maron, que Graf (GCAL II, 101-102) qualifie de «Pseudonyme», corriger toutes ses informations selon les introductions à mon «Jean Maron, Opuscules»;⁷

6 Comme je l'ai prouvé dans la revue al-Manara 24 (1983), pp. 261-274.

7 Cf. *Jean Maron, Exposé de la Foi et autres opuscles*, Texte et Version parus dans CSCO 497, 498 (1988).

- sur l'historien maronite Theophile ibn Touma (GCAL II, 94), voir le chap. IV de ma *Geschichte*;
 - sur Kitab-al-Huda (GCAL II, 95-98), corriger toutes les données de Graf, selon le chap. 5ème de ma «*Geschichte*» et ma «*Littérature compilée*». ⁸
 - sur Gabriel ibn al-Qila'y voir le chap. VII de ma «*Geschichte*»;
 - sur Abraham Ecchellensis, dont le vrai gentilicium est «Daoud», voir les deux études qui ont révolutionné les données biobibliographiques de cet auteur ⁹;
 - sur le patriarche Duayhy, voir dans mes *Études Maronites, l'Apologie de Duayhy*, pp. 9-79.
- Quant aux auteurs d'autres confessions, par ex. sur le Melkite Sa'ïd ibn Baṭrīq (GCAL II, 32-38), voir mon édition des *Annales d'Eutychès d'Alexandrie* et mes «*Etudes sur Sa'ïd ibn Baṭrīq et ses sources*», CSCO 450, 471 (1983 et 1985);
- sur Mahboub / Agapios al-Manbigi (GCAL II, 39-41), voir mes «*Précisions*» ¹⁰.

Sources Biographiques

- Nachruf, dans OrChr 40 (1956), pp. 138-140 (H. Engberding)
- J. Aßfalg, art. Graf, dans *Neue Deutsche Biographie*, B. 6 (1958), p. 722.
- E. Hammerschmidt, *Die Erforschung des christlichen Orients*, dans OrChr 47 (1963), pp. 14-15.
- H. Kaufhold, *Einleitung zum Gesamtregister des Oriens Christianus*, Wiesbaden, 1989, pp.10-11.

8 Cf. *Les problèmes de la littérature compilée en Proche-Orient chrétien*, dans mes *Etudes Maronites*, Glückstadt, 1991, pp. 80-140.

9 Cf. Breydy, *Abraham Ecchellensis et la collection dite (Kitab) al Huda*, dans OrChr 67 (1983), 123-143; puis: *Abraham Ecchellensis et les Canons arabes de Nicée*, dans *Parole de l'Orient X* (1981-82), pp. 223-255.

10 Cf. *Précisions sur Mahboub de Manbig et son Histoire universelle appelée faussement Kitab al Unwān*, = *Richtigstellungen über Agapius von Manbig und sein historisches Werk*, dans OrChr 73 (1989), pp.90-96.

Eva M. Synek

»Die andere Maria«

#335

| Zum Bild der Maria von Magdala
in den östlichen Kirchentraditionen

»Es gibt nur eine Frau in der Welt, doch sie hat unzählige Gesichter, eines entschwindet, und ein anderes steigt herauf. Maria Magdalena ist tot, Maria, die Schwester des Lazarus, lebt. ... sie erwartet dich, es ist die gleiche Magdalena, nur mit einem anderen Gesicht.«¹

Es ist nicht ohne Ironie, daß Nikos Kazantzakis diese Worte in seinem bekannten Roman »Die letzte Versuchung« gerade dem Versucher in den Mund legt. Immerhin war es vermutlich kein geringerer denn Gregor der Große – oder, wie die Griechen sagen, »der Dialoge« – der aus verschiedenen biblischen Frauengestalten die eine Frau mit den »unzähligen Gesichtern« kreierte. So heißt es in der 25. Evangelienhomilie Gregors: »Maria Magdalene, quae fuerat in civitate peccatrix, amando veritatem, lavit lacrymis maculas criminis ... (Lk 7,47)«. ² In einer anderen Predigt stellt Gregor fest: »Hanc vero, quam Lucas peccatricem mulierem, Joannes Mariam nominat, illam esse Mariam credimus, de qua Marcus³ septem daemonia eiecta fuisse testatur.«⁴

In der Folge verehrte man »die Frau mit den unzähligen Gesichtern« durch die Jahrhunderte unter dem Namen »Maria von Magdala«. Wie in einem Kaleidoskop leuchteten in ihr die ambivalenten kirchlichen Frauenbilder auf. Gleichzeitig wurde im mittelalterlichen Frankreich ihr Kult bekanntlich zu einem ausgesprochen gewinnbringenden Unternehmen ausgebaut. In Frankreich war es aber auch, wo sich Anfang des 16. Jahrhunderts erste kritische Stimmen gegenüber der Vermischung Maria von Magdalas mit ihren biblischen Schwestern zu regen begannen. Als erster (1517/18) wagte der Pariser Gelehrte Jacques Lefèvre

1 Kazantzakis N., Die letzte Versuchung (Ullstein-Buch, Nr. 22199), Berlin 1989, 472.

2 Gregorius Magnus, Homiliarum in Evangelia Lib. II, Hom. XXV, in: PL 76, 1189; vgl. weiters ders., Homiliarum in Ezechielem Prophetam Lib. I, Hom. VIII, 854: »Venit Maria Magdalene post multas maculas culpae, ad pedes Redemptoris nostri cum lacrymis (Lk 22,61)...«; Epistula XXV, PL 77, 877f; In Librum primum regum, Lib. IV, PL 79, 243: Hier aber liegt der Akzent darauf, daß der Herr die (bekehrte) Sünderin in seinen Dienst nahm. (»Hanc etiam in opere suo posuit...«; die »magna peccatrix« wird zur »Evangelista«.)

3 Bezogen auf den sekundären Mk-schluß; vgl. auch Lk 8.

4 Gregorius Magnus, Homiliarum in Evangelia Lib. II, Hom. XXXIII, in: PL 76, 1239.

d'Étaples (auch bekannt als Jacobus Faber Stapulensis), angeregt durch seinen Schüler François de Rochefort⁵, Widerspruch gegen die seit Gregor allgemein akzeptierte Auffassung der Identität der in verschiedenen Evangelienperikopen bezeugten Frauengestalten, Josse Clichtoue (Jodok Chlichtovaeus) schloß sich der Auffassung seines ehemaligen Lehrers an. Gemeinsam handelten sie sich damit eine Zensur der Sorbonne ein: »...definimus, discernimus, atque determinamus, sententiam S. Gregorii ... unica tamen sit Maria Magdalena, quae Marthae soror extitit, peccatrix illa cuius conversionem scripsit Lucas in capite sui Evangelii 7, amplectendam esse et tenendam, ut Evangelio Christi conformem, et Ecclesiae Catholicae ritui consentaneam.«⁶ So einfach waren damals noch textkritische Probleme zu lösen: Roma locuta, causa finita ... Nicht zuletzt dank der starken ikonographischen⁷ wie literarischen⁸ Rezeption von Gregors »magna peccatrix Magdalene« in der abendländischen Kunst bestimmt diese bis auf heute *das* Magdalenenbild schlechthin⁹.

Da aber im 20. Jahrhundert die kritischen Bibelwissenschaften – spät aber doch – auch in der katholischen Kirche Heimatrecht erhielten, zeichnet sich neuerdings eine gewisse Gegenbewegung ab: Die von den Exegeten erarbeitete Revision hat sich inzwischen in Bibelkommentaren durchgesetzt und wird durch feministisch-theologische Ansätze gern weitergeführt. Exegeten und Exegetinnen sind sich heute weitgehend einig, daß im traditionellen Magdalenenbild vier Frauen der Evangelienüberlieferung miteinander verschmolzen sind: die Auferstehungszeugin Maria von Magdala, eine namenlose »Sünderin«, die schon innerntl. in Lk 7,36-50 mit der anonymen Frau¹⁰, die durch die Salbung Jesu vor seiner Passion eine prophetische Zeichenhandlung setzte (vgl. Mk 14,3-8, par Mt 26,7-13), verwechselt wurde und Maria von Bethanien.

Doch hält sich natürlich die Breitenwirkung eines durchschnittlichen exegeti-

5 Zu den Anfängen der Kontroverse vgl. Haskins S., Die Jüngerin. Maria Magdalena und die Unterdrückung der Frau in der Kirche, Regensburg 1994 (= dt. Übers. zu: Mary Magdalen. Myth and Metaphor, London 1993), 281; zum weiteren Verlauf auch: Hufstader A., Lefèvre d'Étaples and the Magdalen, in: Studies in the Renaissance 16 (1969) 31-60. François de Rochefort, der im Auftrag der Mutter von Königin Louise von Savoyen eine Magdalenenbiographie verfassen sollte, hatte sich an seinen ehemaligen Lehrer um Hilfe gewandt.

6 Acta Sanctorum/Juli V, Paris 1868, 189.

7 Vgl. neben den allgemeinen Handbüchern zur christlichen Ikonographie z. B. Janssen M., Maria Magdalena in der abendländischen Kunst, Freiburg i. B. 1961 (Diss.), den von M. Mosco herausgegebenen Ausstellungskatalog »La Maddalena tra Sacro e Profano« (Mailand 1986) sowie Haskins.

8 Einen Überblick, der auch auf neuere Belletristik eingeht, bietet Haskins.

9 Neuerdings tragen auch die filmische Vermarktung von Evangelienstoffen und pseudowissenschaftliche Ergüsse wie das Buch »Der heilige Gral und seine Erben« von M. Baigent/R. Leigh/H. Lincoln (Bergisch Gladbach 1984) zur Perpetuierung des Magdalenenmythos bei. Vgl. auch dazu Haskins, insbes. das letzte Kapitel »Vielgeschmähte Magdalena«.

10 Nach Joh 12, 1-8 hieß die Frau Maria, der Kontext legt es nahe, sie mit der Lazarusschwester zu identifizieren.

schen Kommentars in Grenzen. Volkstümlich verankert ist also durchwegs noch die Vorstellung von einer bekehrten Sünderin namens Maria von Magdala, einer Prostituierten, die womöglich noch zu einem Bestandteil der »letzten Versuchung« Jesu¹¹ wird.

Wie der Titel dieses Beitrags bereits unterstellt, ist damit aber doch nicht das einzige in der kirchlichen Tradition verwurzelte Magdalenenbild beschrieben. Die Maria von Magdala der Ostkirchen ist eine andere als die in den Fußstapfen Gregors im Westen durch die Jahrhunderte verehrte, gemalte und in Gedichten besungene Heilige. In der Folge soll versucht werden aufzuzeigen, wie Maria von Magdala im ostkirchlichen Kontext als jene Frau im Blick blieb, von der die Evangelien erzählen, so daß hier erst gar keine grundsätzliche bibelwissenschaftliche Revision des Magdalenenbildes von Nöten scheint¹²: Die »östliche« Maria von Magdala ist eine Jüngerin Jesu, eine Auferstehungszeugin und auch Evangelistin, aber sie ist nicht die Schwester von Martha und Lazarus, und vor allem keine »Magdalena«¹³. Umgekehrt muß natürlich festgehalten werden, daß die westliche Magdalena ihrerseits ein Stück weit »Maria von Magdala« geblieben ist: eines der »unzähligen Gesichter« der westlichen Mischheiligen ist das der »apostola apostolorum« der Osterevangelien; manchmal auch das einer »evangelista«¹⁴ über die Erstverkündigung hinaus. Es muß in diesem Zusammenhang nur an die mittelalterliche Tradition der Mission Frankreichs durch Maria, Martha und Lazarus erinnert werden¹⁵.

11 Nicht erst der gleichnamige Film von Martin Scorsese führte vor einigen Jahren zu hitzigen Diskussionen; bereits der zugrundeliegende Roman von Nikos Kazantzakis brachte diesem in den 50er Jahren sowohl einen Eintrag im damals noch existenten »Index« der katholischen Kirche als auch ein orthodoxes Anathem ein. Welche der zahlreichen orth. Denominationen in Amerika für letzteres verantwortlich war, konnte ich leider nicht ausmachen, doch verweist Eleni Kazantzakis in der posthumen Biographie ihres Mannes ausdrücklich darauf. Vgl. dazu und zu den Reaktionen des Autors: Nikos Kazantzakis einsame Freiheit. Biographie aus Briefen und Aufzeichnungen. Zusammengestellt von Eleni N. Kazantzakis (Ullstein Buch Bd. 22519), Frankfurt 1991, 504f. Neben jenen Apokryphen, die ein eigentümliches Naheverhältnis zwischen Jesus und der Frau aus Magdala (vgl. insbes. die Pistis Sophia und den sog. Dialog des Erlösers aber z. B. auch das Philippus-Evangelium: Schneemelcher W. [Hg.], Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. Bd. 1, Tübingen 1990, 6. Aufl.) anklingen lassen, müssen vor allem barocke Bilder von der »Sünderin« einen inspirierenden Eindruck auf den Romancier gemacht haben. Immerhin blieb Maria von Bethanien bei ihm – abgesehen von der eingangs zitierten Versuchung – eine eigenständige Person. Wie man auch immer zu dem Roman stehen mag – eines ist jedenfalls festzuhalten: Der allgemeine Kirchengroll hat sich hier über eine späte Frucht der von Gregor gestifteten Verwirrung entladen.

12 Natürlich gab es aber auch im Osten Ansätze, die Geschichte der Frau aus Magdala fortzuschreiben; eine Reihe von Legenden begannen sich um die knappen biblischen Angaben zu ranken.

13 Vgl. Jensen A., Maria von Magdala – Traditionen der frühen Christenheit, in: Bader D. (Hg.), Maria Magdalena – Zu einem Bild der Frau in der christlichen Verkündigung, Freiburg 1990, 35.

14 Vgl. Gregorius Magnus, In Librum primum regum, Lib. IV, PL 79, 243.

15 Vgl. die Monographien von V. Saxer, Le Culte de Marie Madeleine en Occident des origines à la fin du moyen âge (Auxerre – Paris 1959) bzw. Le Dossier vézelien de Marie Madeleine. Inven-

Gemäß griechischen Zeugnissen aus dem Mittelalter wandert Maria nun ebenfalls als Missionarin durch die Ökumene, doch entbehrt sie dabei der Unterstützung der Geschwister aus Bethanien, die sie nach vielen Rezensionen der abendländischen Fassung ihrer Vita begleiten¹⁶. Nach Nikephoros Kallistos Xanthopoulos war sie, die man im Westen als eine der beiden Schwestern ansah, eine Bekannte und Freundin dieser beiden Freundinnen Jesu¹⁷. Eine bisher nicht genau datierte anonyme Vita¹⁸ hat die Frankreichtradition in jener Variante aufgenommen, wonach der Begleiter Marias von Magdala Maximos (einer der 72 Jünger) gewesen sei. Die Apostolin soll in einem Schiff ohne Segel nach Marseille gekommen sein, das sich in der Folge bekehrt: Petrus, vom Stadtpräfecten in Rom kontaktiert, empfiehlt diesem, sich von Maria von Magdala taufen zu lassen. Und so geschieht es auch: »Maria von Magdala aber taufte sie, den Archonten und sein Haus und alle (Bewohner) der Stadt, die großen und kleinen. Und sie baute Kirchen, verwaltete¹⁹ und vermehrte ihre Unterweisungen und predigte (auch) an anderen Orten den Namen Christi.«²⁰

Vielleicht müßte man also den Titel dieses Beitrags nochmals präzisieren: Es geht um die *partiell* andere Maria von Magdala, die – wenn das Element der Sünderin ganz fehlen sollte – eben doch eine *ganz andere* Gestalt ist als die westliche »Magdalena«.

1. Die byzantinische Überlieferung

In der Folge sei darauf verzichtet, die Texte griechischer Väter ante Gregorium näher darzustellen. Susan Haskins Andeutungen in »Mary Magdalen. Myth and Metaphor«, daß das von Gregor fixierte Bild der Mischheiligen sich auch schon zuvor bei einigen Vätern abgezeichnet habe, bleibt Belege schuldig. Dagegen vermochte Richard Atwood in seiner 1993 erschienenen Dissertation »Mary Magdalene in the New Testament Gospels and Early Tradition« für die in der Sekundärliteratur manchmal der Vermischungshypothese »verdächtigten« Autoren überzeugend aufzuweisen, daß diese erst durch die Interpreten in die alten Texte hineingetragen wurde²¹. Daß Gregor der Erfinder der Mischheiligen war,

tion et translation des reliques en 1265-1267 (Brüssel 1975) sowie den Überblick desselben, Maria Maddalena, in: BS VII, 1078-1104 (mit umfassendem Literaturverzeichnis).

16 Zu den verschiedenen westlichen Fassungen der Frankreichtradition vgl. neben den grundlegenden Studien von Saxer auch Haskins (hier insbes. Kap. IV, »Die Grandes Heures von Vézelay«).

17 Vgl. PG 147, 552.

18 Ediert in: *Analecta Bollandiana* 105 (1987) 5-23.

19 F. Halkin ergänzt in seiner Übersetzung »die Stadt« (»la ville«); ein anderes mögliches Objekt zu »verwalten« (οἰκονομῆσας) wäre »die Kirche«.

20 *Analecta Bollandiana* 105 (1987) 16.

21 Atwood R., *Mary Magdalene in the New Testament Gospels and Early Tradition*, Bern 1993.

kann somit heute wohl als höchst wahrscheinlich gelten, wenngleich die Möglichkeit, daß er für seine Exegese aus nicht erhaltenen Quellen schöpfen konnte, natürlich nicht vollständig auszuschließen ist.

Die beiden bereits kurz erwähnten Zeugnisse mittelalterlicher Volksfrömmigkeit, die anonyme *Vita* sowie Nikephoros' große »Rede auf die heilige und apostelgleiche salbentragende Maria von Magdala«, wurden vor nicht allzu langer Zeit von Anne Jensen bei einer Tagung der Katholischen Akademie Freiburg vorgestellt. Jensen behandelt in ihrem Beitrag auch knapp die liturgischen Texte byzantinischer Tradition²², so daß diesbezüglich also ebenfalls auf bereits vorliegende Literatur verwiesen werden kann. Ein älterer Aufsatz des bekannten Magdalenenforschers Victor Saxer »Les Saintes Marie Madeleine et Marie de Béthanie dans la tradition liturgique et homilétique orientale«²³ hat unter anderem die einschlägige byzantinische Synaxartradition zum Gegenstand. Ich werde mich daher zunächst auf drei Texte konzentrieren, die bisher weniger Beachtung gefunden haben. Sie stammen aus dem 6. Jahrhundert – die Autoren sind also in etwa Zeitgenossen Gregors: sein Namensvetter Gregor von Antiochien, Leontios von Konstantinopel und Romanos der Melode.

a. Die Apostolin

Leontios hat eine erst 1972 in den *Sources Chrétiennes* (SC) von Aubineau edierte Homilie auf das heilige Pascha hinterlassen, die an Mt 28,2 anknüpft. Der Text ist nicht zuletzt wegen seiner apologetischen Tendenz von Interesse. Leontios predigt in einem Milieu, in dem das Apostolat von Frauen nicht gerade selbstverständlich ist: »Gewisse Leute werden aber sicher sagen: ›und weshalb ist der von den Toten auferstandene Herr nicht zuerst von den Aposteln gesehen worden sondern von den Frauen...‹«²⁴. Die Antwort des Predigers schöpft aus der zu seiner Zeit bereits zum theologischen Topos gewordenen Antithese Eva-Maria Magdalena. »Weil einmal durch eine Frau die Trauer eingepflanzt wurde, verbreitete der Herr auch die Freude durch eine Frau, damit das Wort erfüllt wird, das sagt: ›Wo die Sünde mächtig wurde, ist die Gnade übergroß geworden.««²⁵ Immer wieder sind, wie Atwood an älteren Texten aufgezeigt hat, Interpretationen an der Rede von der Sünde irre geworden und haben vergleichbare anti-

22 Vgl. Jensen A., *Maria von Magdala – Traditionen der frühen Christenheit*, in: D. Bader (Hg.), *Maria Magdalena – Zu einem Bild der Frau in der christlichen Verkündigung*, Freiburg 1990, 33–50; zum gottesdienstlichen Erbe auch: Synek E. M., *Jauchzet in Eintracht. Zur Ostersendung der Frauen im Licht der byzantinischen Ostertradition*, in: *Der Christliche Osten* 47 (1992) 77–82.

23 Saxer V., *Les Saintes Marie Madeleine et Marie de Béthanie dans la tradition liturgique et homilétique orientale*, in: *Revue des sciences religieuses* 32 (1958) 1–37.

24 SC 187, 372.

25 Ebd. (Schriftzitat Röm 5,20b).

thetische Formulierungen als Brücke zu ihrem westlichen Vorverständnis von Maria Magdalena, der Sünderin, mißverstanden. Von Sünde ist zwar die Rede, aber eben nicht in Hinblick auf Maria von Magdala. Die heute – mindestens bei uns im Westen – weit gängigere Gegenüberstellung von Eva-Maria (der Mutter des Herrn), die Leontios übrigens ebenfalls aufgreift, hat wohl noch nie dazu geführt, die Theotokos zur Sünderin zu erklären ... Wir haben hier ein Schulbeispiel für die Auswirkungen von Vor-urteilen in der Textinterpretation.

Doch zurück zu Leontios: Er hat noch ein zweites Argument im Talon, um das Apostolat der Frauen zu rechtfertigen. Nicht ohne Ironie stellt er fest, daß alle (männlichen) Apostel sich durch die Flucht das Heil (τὴν σωτηρίαν) geschaffen haben, die Frauen hingegen haben den Heilbringer (τὸν σωτῆρα) erwartet²⁶.

Ähnlich schlecht kommen die männlichen Jünger, insbesondere aber Petrus, in Gregor von Antiochiens Homilie »auf die Myrophoren und das Grab des göttlichen Leibes (θεόσωμον) unseres Herrn Jesus Christus und Joseph von Arimathäa und die Auferstehung unseres Herrn Jesus Christus am dritten Tag«²⁷ weg. Auch diese Predigt kommentiert die Auferstehungspenikope von Mt 28. Erstmals streicht sie im Anschluß an Mt 28,1 den Gegensatz zwischen dem ironisierend als »ersten Strategen des Herrn« bezeichneten Petrus und den »schwachen und furchtsamen Frauen« heraus: während ersterer floh und negierte, daß der Herr lebt, glaubten zwar auch »die Frauen nicht richtig (ἀκριβῶς) dem Wort von der Auferstehung«, doch gehen sie immerhin, »um ihrem eigenen Lehrer die Ehre zu erweisen«²⁸ zum Grab.

Gregor von Antiochien hat den größten Teil seiner Homilie in rhythmische (den biblischen Akteuren in den Mund gelegte) Monologe gefaßt²⁹. Nach dem hier nicht näher zu behandelnden Monolog des Joseph von Arimathäa, der an das Szenarium von Grablegung und Bewachung des Grabes anknüpft, kommen die trauernden Frauen zu Wort. Gregor läßt sie die ungerechte Ermordung des Herrn beklagen, um dann eine Rede des Auferstandenen an den Botenengel zu stilisieren, der ausgesandt wird, um die Trauernden zu trösten und in das Mysterium der Auferstehung einzuführen: »Geh zu diesen mannhaften (ἀνδρείας) und gläubigen Frauen, zu diesen Trauernden, die mich unter den Toten meinen, und lehre sie, wie ich den Tod besiegt habe, und lebe, wie du siehst...«³⁰. In der Engelsrede an die Frauen wird das »fürchtet euch nicht« aus Mt 28,4 aufgenommen, von dort führt der Text weiter zu Mt 28,5f. Die Frauen werden zur Freude

26 Vgl. ebd.

27 Vgl. PG 88, 1847-1866.

28 Vgl. a. a. O., 1853 ff.

29 Der Predigttext ähnelt damit nicht zuletzt der Kontakiendichtung, die ebenfalls gern zu diesem Stilmittel greift.

30 PG 88, 1856.

aufgerufen, es wird ihnen – wohl in Anlehnung an die Märtyrertheologie – zugesagt: »Ihr habt euch Kronen für würdig erwiesen.«³¹ Letztendlich mündet die Auferstehungspredigt des Engels an die zunächst von Unverständnis geplagten Myrophoren in den Verkündigungsauftrag aus der Angelophanie von Mt 28,7f, von wo sich Gregor zur Christophanie Mt 28,9 weitertastet. Die Herrenrede beginnt mit dem biblischen »χαίρετε«, um dann den Grund der Freude auszuführen: »Die verurteilte Eva ist gerechtfertigt, der exilierte Adam zurückgerufen, das Urteil aufgehoben ... der Tod bekennt die Niederlage, die Unsterblichkeit ist den Menschen verbrieft (ὕπογέγραπται) ... deswegen freut euch, bildet einen Chor, jubelt, feiert ein Fest (πανηγυρίζετε), macht euch auf, verkündet (ἀπαγγείλατε) meinen Jüngern: Seht, wie ich einer bin, der Amnestie gewährt, und ein Menschenfreund. Ich nenne die Brüder, die mich zur Zeit des Kreuzes verlassen haben ...«³². Schließlich wird der bereits in Mt 28,9 als Herrenwort gefaßte zweite Verkündigungsauftrag aufgenommen: Hier klingt ein letztes Mal die Antithese Jünger-Jüngerinnen (resp. Petrus-Maria Magdalena und die »andere« Maria) an: »Verkündet meinen Jüngern, welche Mysterien ihr gesehen habt. Werdet die ersten Lehrer der Lehrer (πρῶται ... τῶν διδασκάλων διδάσκαλοι). Petrus, der mich verleugnet hat, soll lernen, daß ich auch Frauen zu Aposteln wählen (χειροτονεῖν) kann.«³³

Etwas bekannter als die beiden bisher dargestellten Osterhomilien dürfte Romanos' erstes Kontakion auf die Auferstehung³⁴ sein. Auch hier handelt es sich um eine Art von Predigt, freilich nicht in diskursiver Sprache wie bei Leontios, und auch nicht in rhythmischer Prosa wie bei Gregor von Antiochien, sondern in Form eines in Strophen gegliederten hymnischen Kommentars³⁵. Dem entspricht, daß kein systematisch durchdrungener Entwurf vorgelegt wird. Die Gedanken, die die einzelnen Troparien zur Sprache bringen, folgen zum Teil recht unvermittelt aufeinander. Da es problematisch ist, ein Gedicht in Prosa, hymnische Meditation in Dogmatik zu übersetzen, soll auch hier möglichst viel wörtlich zitiert werden.

Der erste Teil des Kontakions meditiert mit zahlreichen Bezügen zu Joh 20 vor allem Maria von Magdalas Rolle bei den Osterereignissen. Nichts weist darauf hin, daß Romanos diese mit der anonymen Sünderin verwechselt, der er üb-

31 A. a. O., 1857.

32 A. a. O., 1861 ff.

33 A. a. O., 1864. Ich habe hier »χειροτονεῖν« vorsichtig mit »wählen« übersetzt, doch könnte der Begriff, der in byzantinischer Zeit den terminus technicus für die Ordination des höheren Klerus darstellt, auch mit »weihen«, »ordinieren« wiedergegeben werden.

34 SC 128, 380-421.

35 Vgl. Grosdidier de Matons J., Romanos le Mélode et les origines de la poésie religieuse à Byzance, Paris 1977; zur Herkunft der Kontakienichtung auch: Petersen W. L., The Dependence of Romanos the Melodist upon the Syriac Ephrem: Its Importance for the Origin of the Kontakion, in: Vigiliae Christianae 39 (1985) 171-187.

rigens ein eigenes Kontaktion gewidmet hat³⁶. Lediglich von Maria von Magdalas Rolle als Osterzeugin ist die Rede: Von den anderen Frauen beauftragt, wird sie als Kundschafterin zum Grab geschickt: »Weggehen soll Maria und besuchen das Grab, und nach dem, was sie sagen wird, wollen wir uns richten.«³⁷ Irgendwie scheinen die Frauen auch schon vor der Engelsbotschaft mit der Auferstehung des Herrn zu rechnen. Maria berichtet den Jüngern (μαθηταί) vom leeren Grab, bittet um deren Deutung. »Jünger, lernt (μάθετε), was ich gesehen habe und verbergt es mir nicht, wenn ihr es versteht: Der Stein bedeckt nicht mehr das Grab. Sie haben doch nicht meinen Herrn weggetragen? Denn Wachen werden nicht gesehen, vielmehr sind sie geflohen. Ist er auferweckt, (er), der den Gefallenen die Auferstehung anbietet?« Petrus und Johannes besichtigen hierauf ebenfalls das Grab, sie glauben, zugleich sind sie aber auch verzagt, weil sich der Herr ihnen nicht zu erkennen gibt. Nun ist es Maria, die erklärt, »daß die Frauen, weil sie die ersten Gefallenen« waren, auch »die ersten sein sollen, um den Auferstandenen zu sehen«³⁸. Das Theologumenon nimmt sich ein wenig eigentümlich im Mund Maria von Magdalas aus, noch war ja von der Ersterscheinung des Herrn vor den Frauen gar nicht die Rede, und in der nächsten Strophe erscheint Maria in Anlehnung an Joh 20 auch wieder unversehens als Zweifelnde. Aber wir haben es hier eben mit Dichtung, nicht mit Systematik zu tun! Die in der Folge ausgemalte Begegnung mit dem auferstandenen Herrn gipfelt im Auftrag an Maria von Magdala, als Verkünderin der Frohbotschaft zu den »Söhnen des Reiches« zu gehen: »Eile, Maria, und versammle meine Jünger. Ich benütze dich als lauttönende Trompete. Bringe Frieden in die furchtsamen Ohren meiner sich verbergenden Freunde, erwecke alle auf wie vom Schlaf, damit sie mich treffen...«³⁹. Maria von Magdala kommt ihrem Auftrag zunächst bei jenen Frauen nach, die – so jedenfalls Romanos – sie zunächst einmal von sich aus zum Grab gesandt hatten. Die Frauen glauben, gehen ihrerseits zum Grab; sie wollen an Marias Zeugenschaft teilhaben und erklären sich ohne Umschweife zur Verkündigung der Osterbotschaft bereit.

In diesem zweiten Teil des Kontaktions bringt Romanos dann stärker die synoptische Überlieferung ein: Die Frauen sagen ihren Brüdern die frohe Botschaft zu, fordern zum gemeinsamen Bekenntnis und der Feier des Ostergeheimnisses auf: »Was verliert ihr den Mut? Was verhüllt ihr die Gesichter? Erhebet die Herzen! Christus ist auferstanden. Stellt euch zum Reigentanz und sagt mit uns: Der Herr ist auferweckt.«⁴⁰

Man könnte mutmaßen, daß Romanos' Hymnus weitgehend aus den Oster-

36 Vgl. SC 114, 13-43.

37 SC 128, 384.

38 SC 128, 390.

39 SC 128, 400.

40 SC 128, 416.

gottesdiensten byzantinischer Tradition verschwunden ist, weil er die Myrophoren doch recht kühn zeichnet: Den Frauen sind liturgisch geformte Worte in den Mund gelegt (»ἄνω τὰς καρδίας« ist bekanntlich von alters her die Einleitungsformel zum eucharistischen Hochgebet); der ihnen zugeeignete Titel »Gottesträgerinnen« (θεοφόροι) stellt sie auf eine Stufe mit jenen Kirchenvätern, die den Griechen als die ganz Großen galten. Die Rolle Maria von Magdala im Kreis der Jüngerinnen wird gewissermaßen primatial gezeichnet, und schließlich wird sie auch noch in einem kühnen Bild mit Mose auf eine Ebene gestellt: Wie dieser Gott schauen durfte – verhüllt durch eine Wolke, so durfte auch sie ihn sehen – verhüllt durch einen Körper⁴¹. Es sei daran erinnert, daß das Neue Testament die Mosetypologie für Jesus Christus selbst aufgreift.

Doch der Verdacht, daß Romanos' Hymnus der Zensur zum Opfer gefallen sein könnte, ist unbegründet: Er teilt nur ein der Kontakiendichtung insgesamt zuteil gewordenes Schicksal. Andere Texte aus der byzantinischen Tradition wie die beiden mittelalterlichen Zeugnisse, auf die eingangs kurz hingewiesen wurde, vermitteln ein in mancherlei Hinsicht vielleicht sogar noch herausfordernderes Bild Marias als Romanos. Aber natürlich wagte nicht jeder Theologe solche Texte. Theophanes Kerameus⁴² hat sich im 12. Jahrhundert mit Kollegen auseinandergesetzt, die nicht nur ihren Zeitgenossinnen, sondern, man muß eigentlich sagen, konsequenter Weise, auch bereits den neutestamentlichen Frauen unter Hinweis auf das paulinische Lehrverbot Apostolat und Predigt absprechen wollten. Seine Predigten verteidigen energisch, daß die Myrophoren »den Aposteln Apostel« (τοῖς ἀποστόλοις ἀπόστολοι) und den »Predigern Prediger« (τοῖς κήρυξι κήρυκες) waren, Maria von Magdala ist ihm »Evangelistin« (εὐαγγελίστρια) und »Christusträgerin« (ἡ χριστοφόρος). Neben dem bekannten »felix culpa«-Motiv bringt er neue Argumente zugunsten der Frauen ins Spiel. Einerseits argumentiert er historisch, andererseits aus der hagiographischen Tradition: Das Gebot des Paulus kann für die Myrophoren nicht geltend gemacht werden, hat es doch zur Zeit der Primärverkündigung noch gar nicht existiert. Und was Paulus angeht, so stellt er die Theklatradition neben die Lehrverbotstradition: Nach der Theklaüberlieferung hat Paulus diese seine Schülerin selbst als Lehrerin und Predigerin entsandt; es hat sich für sie in der byzantinischen Tradition – wie auch für Maria von Magdala – der Ehrentitel einer Apostelgleichen durchgesetzt.

Es ist also gar nicht erstaunlich, wenn frauen-bewegte Theologinnen und Theologen Maria Magdalena heute neu entdecken und als Kronzeugin dafür benutzen, daß Frauen in der Kirche mehr »dürfen« als jahrhundertlang gemein-

41 SC 128, 402; siehe insgesamt zur Mosetypologie bei Romanos auch die Dissertation von R.J. Reichmuth, *Typology in the Genuine Kontakia of Romanos the Melodist*, Minnesota 1975, 91 ff (insbes. 95 f).

42 Vgl. die Homilien XXX, XXXI und XXXIV, in: PG 132, 629-642; 641-648; 671-682.

hin angenommen wurde. Theophanes zeigt, daß die Berufung auf eine heilige Frau als Legitimation für das kirchliche Engagement einer anderen Frau nicht erst im 20. Jahrhundert erfunden wurde. Im spezifischen Fall sollte Thekla die Überlieferung von Maria von Magdala als Predigerin und Apostolin stützen; doch konnte natürlich auch das Beispiel letzterer für andere Frauen fruchtbar gemacht werden, so etwa in der georgischen Ninotradition⁴³.

b. Eine Sünderin?

Eher ruft es Verwunderung hervor, wie unbekümmert Maria von Magdala noch in dem 1987 publizierten Bändchen »Harlots of the Desert. A Study of Repentance in Early Monastic Sources« behandelt wird. Das Erstaunen ist um so größer, als die Autorin sich nicht nur in der ntl. Exegese auskennt, sondern als Übersetzerin der Apophthegmata-Sammlung doch wohl auch in der patristischen Literatur gut beheimatet und obendrein in Sachen »Matristik« interessiert ist⁴⁴. Dennoch wird in der Studie ungeniert allein die westliche Entwicklung der Magdalenentradition zu Grunde gelegt⁴⁵. Erst recht unterlagen natürlich Wissenschaftler des vorigen Jahrhunderts dem Magdalenenmythos. So behauptete Corluy in seinem umfangreichen Johanneskommentar voll Überzeugung, die Identität Maria von Magdalas mit Maria von Bethanien und der Sünderin sei seit Gregor in der ganzen Kirche anerkannt – »non latina modo, sed et graeca et syriaca«⁴⁶.

Wenn man nun jedenfalls für die griechische Tradition Gregors Vermischungshypothese ganz sicher nicht im Sinne Corluy's als allgemein anerkannt (accepta) bezeichnen kann, so bleibt doch die Frage, ob Maria von Magdala aus griechischer Sicht deswegen *überhaupt nichts* in Ward's Studie über frühchristliche Büsserinnen zu suchen hat. Könnte sie nicht auch ohne Verwechslung mit der »Sünderin« des Evangeliums eine »bekehrte Büsserin« gewesen sein?

Einen möglichen, wenngleich nicht notwendigen Anknüpfungspunkt bietet immerhin Lk 8 (bzw. der sekundäre Mk-schluß): Bekanntlich sollen nach diesen

43 Vgl. die von G. Pätšch übersetzte »Bekehrung Georgiens« (vgl. Bedi Kartlisa. *Révue de Kartvélogie* 23 [1975] 306; 310) bzw. auch eine von Tarchnišvili vorgestellte Predigt des Katholikos Gulaberidze (Tarchnišvili M., *Die heilige Nino. Bekehrer von Georgien*, in: *Analecta Ordinis Sancti Basilii Magni* [1953] 580).

44 Vgl. Ward B., *Apophthegmata Matrum*, in: *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur* 129, 1985 (*Studia Patristica XVI*), 64.

45 »It is a curious fact that, although it was always clear in the scriptures that several persons had been combined to make up ›Mary Magdalene‹, it was quite impossible to think of her as anything others than what myth had made her.« (Ward, *Harlots*, 12) Es scheint so, als spräche sich die Wissenschaftlerin hier gewissermaßen selbst das Urteil: Sie hat den Magdalenenmythos als Mythos durchschaut – und fällt doch selbst darauf herein!

46 Corluy J., *Commentarius in Joannem* 3, Gundavi 1889, 314.

Texten sieben Dämonen aus Maria von Magdala ausgefahren sein⁴⁷. Heute sind wir gewohnt, Dämonen als Chiffren für Krankheiten bzw. psychiatrische Phänomene zu verstehen. Für den antiken und mittelalterlichen Menschen lag aber auch die Relation Dämon/Sünde nahe. Hier sei nun geprüft, was die griechischen Väter in diesem Kontext zu sagen haben.

Zunächst muß einmal auf eine in Photios' Myrobiblion überlieferte Homilie des Modestos von Jerusalem (7. Jh.) hingewiesen werden⁴⁸. Der kurze Text auf die Myrophoren handelt eigentlich nur von Maria von Magdala, der eine besonders hervorragende Stellung innerhalb der nachösterlichen Jünergemeinde zugeschrieben wird. Modestos sieht in ihrer Stellung unter den Frauen gewissermaßen ein Pendant zu Petrus. Überspitzt könnte man formulieren: aus der Darstellung des Modestos müßte man auf ein primatales Frauenamt in Analogie zum Petrusamt schließen. So unglaublich die Sache vom Horizont der Wirkungsgeschichte her klingen mag, daß Modestos, was die ntl. Überlieferung betrifft, gar nicht so falsch liegt, zeigen neuere exegetische Untersuchungen⁴⁹.

Was nun die Frage nach der »Sünderin« angeht, so stellt Modestos fest: Jesus habe aus Maria von Magdala die sieben Dämonen ausgetrieben, damit durch sie die Menschheit vom Bösen befreit werde. Der Gedanke an eine persönliche Sünde Marias wird nicht einmal angedeutet. Wir haben es hier also kaum mit einer Variante des Sünderinnenmotivs zu tun, eher mit einer Variante des »felix culpa«-Motivs, wobei die Relation zum Sündenfall diesmal nicht vom Verkündigungsauftrag her bestimmt wird, sondern an der Dämonenaustreibung anknüpft. Eine explizite Antithese Eva-Maria Magdalena findet man – anders als etwa bei Leontios aber z. B. auch schon bei Gregor von Nyssa⁵⁰ – nicht. Maria von Magdala ist für Modestos nicht nur keine »Sünderin« (und schon gar keine bekehrte Prostituierte!), sondern, wie es sich für die »typische« Heilige gehört, Jungfrau und Märtyrerin.

Wieder anders gehen die bereits erwähnten mittelalterlichen Texte mit der Dämonenüberlieferung um. Den Autoren mußte die Relation Dämon – Sünde wohl bewußt gewesen sein, diese galt es nun in Beziehung zu setzen mit dem Bild der großen Heiligen. Als Lösung bot sich die in hagiographischen Texten übliche Deutung der Dämonen als Versuchung an, die selbst den Heiligen nicht

47 Zum biblischen Dämonenverständnis vgl. die Bibliographie in TRE 8 (1981) 286.

48 PG 104, 243f (= PG 86, 3273-3276).

49 Vgl. etwa Hengel M., Maria Magdalena und die Frauen als Zeugen, in: Abraham unser Vater (FS für O. Michel), Tübingen 1963, 243-256; Schottroff L., Maria Magdalena und die Frauen am Grabe Jesu, in: Evangelische Theologie 42 (1982) 3-25; Schüngel-Straumann H., Maria von Magdala – Apostolin und erste Verkünderin der Osterbotschaft, in: Bader, Maria Magdalena, 9-32. Die »Primatsfrage« wird ausführlich behandelt in Synek E. M., Heilige Frauen der frühen Christenheit. Zu den Frauenbildern in hagiographischen Texten des christlichen Ostens (Das östliche Christentum, N. F. 43), Würzburg 1994, 49 ff.

50 Vgl. Gregorios von Nyssa, Oratio II, in: PG 46, 631f.

erspart bleibt: daß sich Dämonen bemerkbar machen, ist ja an sich noch nicht Sünde im eigentlichen Sinn, solange der bzw. die Heilige tapfer Widerstand leistet und der Versuchung nicht nachgibt. Es gilt, die Bedrohung je neu mit Gottes Hilfe zu überwinden.

Mit diesem Vorverständnis kann auch Nikephoros, der Maria von Magdala als Tochter heiligmäßiger Eltern als heilig gleichsam vom Mutterschoß an zeichnet, die Dämonen-tradition in sein ganz und gar positives Magdalenenbild einbauen: Gott habe es zugelassen, daß Maria vor ihrer Begegnung mit Jesus einige Zeit von Dämonen bedrängt wurde.⁵¹ Interessant scheint die Deutung, warum es der »Vater des Neides« gerade auf der heiligen Frau Jungfräulichkeit abgesehen gehabt habe: Nikephoros hält den Satan für bibelfest; weil dieser von der Weissagung in Jes 7 – »die Jungfrau wird empfangen« – wußte, sei er von Furcht gepackt worden.

Einige Autoren versuchen schließlich, eine möglichst genaue Deutung der Überlieferung von den *sieben* Dämonen in der Tradition der Tugend- und Lasterkataloge. So stellt Theophanes die sieben Dämonen den in Anlehnung an Jes 11,2 formulierten Geistesgaben entgegen. Gemäß der LXX werden aufgezählt: Geist der Weisheit, der Erkenntnis, der Willenskraft, der Stärke, des Wissens, der Frömmigkeit, der Gottesfurcht. »Diesen«, so heißt es wörtlich, »sind entgegengesetzt die Energien der Dämonen, die (auch selbst) Dämonen genannt werden: Akedia, Geiz, Ungehorsam, Neid, Lüge, Habgier und jede der Leiden-schaften, die mit ihrem Schöpfer synonym ist.«⁵²

Ähnlich verfährt auch die eingangs zitierte anonyme mittelalterliche Vita. Der hier gebotene Lasterkatalog weicht zwar im Detail von der Liste des Theophanes ab, die Grundlinie der Exegese bleibt aber dieselbe: »Geist mangelnder Gottesfurcht (wörtl.: ἀφοβίας), Geist der Unvernunft, Geist der Unkenntnis, Geist der Lüge, Geist der Eitelkeit, Geist des Hochmuts, Geist der Schönheit (κάλλους)«⁵³ werden als die Quälgeister der Heiligen aufgezählt. Warum aber hieß es gerade, Christus habe Maria von Magdala von sieben Dämonen »befreit und geheilt«? Der Hagiograph sieht sich eigens veranlaßt, dem Leser zu erklären: »Sieben« stehe für »eine große Zahl«, die Dämonen aber meinen die »Gegensätze (ἐναντία) der sieben Tugenden«.

Festgehalten sei, daß keiner der bisher besprochenen Texte eine Brücke zur »magna peccatrix«-Tradition des Westens zu schlagen geeignet scheint. Bei Modestos und Theophanes fehlt jegliche sexuelle Konnotation, aus der anonymen Vita ließe sich eine solche nur durch eine gewaltsame Interpretation des etwas dunklen »πνεῦμα κάλλους« erschließen. Nikephoros betont zwar die Bedro-

51 PG 147, 549f.

52 Hom. XXX, PG 132, 632.

53 Analecta Bollandiana 105 (1987) 7; vielleicht darf man »πνεῦμα κάλλους« frei als Gefallsucht oder Eitelkeit übersetzen.

hung ihrer Keuschheit, vollzieht aber dennoch keine Annäherung an die westliche Exegese, und das, obwohl er sehr bemüht ist, »seine« Heilige möglichst häufig im Evangeliengeschehen zu verorten, was z. B. dazu führt, daß er sie mit jener anonymen Frau identifiziert, der in Lk 11,27 ein Makarismus über die Mutter des Herrn in den Mund gelegt wird.

Dennoch tauchte erst jüngst wieder die Frage auf, ob die These, daß die Sünderintradition ein rein westliches Phänomen darstelle, wirklich haltbar sei. Zweifel wurden von Elisabeth Gössmann selbst geäußert, die die Publikation der bereits erwähnten Akten jener Tagung der Freiburger Katholischen Akademie mitverantwortet hat, wo diese These klar vertreten worden war. Anlaß für ihre Irritation war ein im 9. Jh. gedichtetes Troparion der Hymnographin Kassiane, das Gössmann vermuten ließ, es sei vielleicht doch zur Rezeption der westlichen Magdalenenkonstruktion auch im byzantinischen Raum gekommen⁵⁴.

Was das strittige Troparion⁵⁵ angeht – es wird noch heute im Gottesdienst verwendet⁵⁶ – so ist »das Ding an sich« freilich kein Grund, westlichen Einfluß anzunehmen, ganz im Gegenteil. Kassiane besingt die namenlose Sünderin, nichts weist darauf hin, daß sie dabei an die Auferstehungszeugin dachte. Der Text auf die »ἐν πολλαῖς ἁμαρτίαις περιπεσοῦσα γυνή« steht also fest in gut griechischer Tradition. Z. B. hat auch Romanos, wie bereits kurz erwähnt, die Frau, die die Vergebung des Herrn fand, in einem seiner Kontakia als Vorbild der Gläubigen stilisiert; die von Grosdidier de Matons verantwortete Edition nennt noch drei weitere Kompositionen desselben Genres⁵⁷, andere Literargenera wie die Kanondichtung nicht mitberücksichtigt. Allen Texten ist die Anonymität der besungenen Sünderin gemeinsam. Ob nun da und dort späterer westlicher Einfluß zu neuen Lesarten der alten Texte geführt haben mag, ist freilich eine andere Frage. Die angewandte Myrophorentitulatur – bezogen auf die Salbungsszene des Evangeliums – erweist sich als eine Brücke zu Assoziationen an die Myrophore Maria von Magdala, die liturgische Verwendung der Sünderintexte in der Karwoche bringt eine für die Rezeption durch die Gottesdienstbesucher vielleicht ebenso beachtliche Nähe zur Osterzeugin. Gössmanns Irritation

54 Vor etwa zwei Jahren erhielt ich auf Umwegen einen Brief von Elisabeth Gössmann, in dem sie – anknüpfend an Kassiane's Troparion – ihren »Schreck« artikulierte, »daß im byzantinischen Bereich anscheinend doch die Maria Magd. zur Sünderin gemacht wurde«. »Haben wir da ... etwas falsch gemacht oder ist das »böser Einfluß« des Westens in späterer Zeit?« (Anfrage von Prof. Dr. Elisabeth Gössmann an Dr. Anne Jensen).

55 Vgl. dazu Catafygiotu-Topping E., Kassiane the Nun and the Sinful Woman, in: Greek orthodox theological review 26 (1981) 201-209; wieder abgedruckt in: dies., Holy Mothers of Orthodoxy. Women and the Church, Minneapolis 1987, 30-41.

56 Im Abendgottesdienst des Mittwochs der »Großen Woche« (in westlicher Terminologie: der Karwoche).

57 Vgl. SC 114, 13-17.

wurde ausgelöst durch eine ihr zugetragene 20. Jahrhundert-Auslegung. Die Texte, auf die sich ihre ins Wanken geratene These stützte, stammen aus der Spätantike bzw. dem Mittelalter. Zwischen Literalsinn und heutigem volkstümlichen Verständnis liegt oft ein weiter Weg. Sollte sich heute, da im Westen die biblisch-ostkirchliche Maria von Magdala neu entdeckt wird, in Griechenland wirklich die gregorianisch-westliche Magdalena der byzantinischen Tradition bemächtigen? Es wäre ein Kabinettstück der Geschichte, würde im 20. Jahrhundert im Osten die »westliche« Tradition zum Interpretament der biblischen Texte bzw. der byzantinischen Auslegungsgeschichte, während der Westen »seine« Tradition (post Gregorium) der alten östlichen Lesart annähert. Der Kazantzakis-Roman weist in diese Richtung, wenngleich man ihn nicht überbewerten sollte. Er wurde zwar von einem Griechen geschrieben, doch dieser war sich bewußt, (zumindest auch) aus der abendländischen Tradition zu schöpfen: »Ich wollte den heiligen Mythos erneuern und ergänzen, auf den sich die christliche Kultur des Abendlandes stützt«, schrieb Kazantzakis 1951 zu seinem Jesus-Buch.⁵⁸

Ein 1989 in Athen erschienenes Bändchen, das die »Ἁγία Μαγδαληνή« den griechischen Gläubigen zu erschließen versucht, liefert dagegen überhaupt keine Anhaltspunkte für eine Rezeption westlicher Vorstellungen. So lautet die hier vorgelegte Deutung der Dämonenaustreibung: »Er (Jesus) heilte sie (Maria von Magdala) vom Geist mangelnder Gottesfurcht (πνεῦμα ἀφοβίας θεοῦ), vom Geist der Unvernunft, vom Geist der Unwissenheit, vom Geist der Unwahrhaftigkeit, vom Geist der Eitelkeit, vom Geist des Stolzes, vom Geist der Schönheit, die den Tugenden entgegengesetzt sind.«⁵⁹ In den im Anhang beigegebenen gottesdienstlichen Eigentexten zum Magdalenenfest wird die »offizielle« Magdalentheologie der griechischen Kirche dokumentiert, als Kronzeugen unter den griechischen Vätern, die über Maria von Magdala geschrieben haben, nennt die Autorin Modestos und Nikephoros. So bietet auch ein Beispiel heutiger griechischer »Schriftenstand-Theologie« ein durchwegs in der alten byzantinischen Tradition stehendes Magdalenenbild. Literarische Seitenhiebe deuten freilich an, daß bei der Leserschaft westliche Einflüsse vermutet werden. Es ist wohl kein reines Schattengefecht, wenn das Büchlein vehement die Vorstellung zurückweist, Marias große Liebe zum Erlöser könnte auch etwas mit Erotik zu tun gehabt haben.

58 Vgl. Einsame Freiheit, 484.

59 Kleidara E., Ἡ Ἁγία Μαγδαληνή, Athen 1989, 11.

2. Altorientalische Traditionsstücke

Bisher wurden ausschließlich Beispiele aus der griechischen Tradition gebracht. Nun ist bei allen vorhandenen Wechselwirkungsprozessen »griechisch« natürlich nicht mit »östlich« einfach gleichzusetzen. Ich möchte daher zumindest bruchstückhaft auch auf die altorientalischen Traditionen hinweisen. Als mir zugängliche Zeugen deren Magdalenenbildes werde ich exemplarisch Synaxartexte der koptischen und der armenischen Kirche vorstellen. Diese Auswahl scheint mir insofern vertretbar, als in den Synaxartexten ja ein gewissermaßen »kirchen-offizielles Bild« eines bzw. einer Heiligen dokumentiert wird⁶⁰.

Das armenische Synaxar⁶¹ sieht – ganz wie die byzantinische Tradition – im Einklang mit den biblischen Zeugnissen Maria von Magdala als Myrophore und Apostolin. Das Leben der Heiligen in der nachösterlichen Jüngergemeinde wird als das einer großen Asketin charakterisiert. Die Tendenz, Maria als asketisch lebende Frau darzustellen, entspricht wohl dem Bedürfnis, ihr Bild dem klassischen Ideal von einer heiligen Frau anzugleichen. Interessant erscheint aber vor allem die in der von Bayan edierten Rezension belegte Rezeption unterschiedlicher Traditionsströme hinsichtlich des Todesortes der Heiligen. Der armenischen Lokaltradition, Maria sei in der Nähe von Nazareth gestorben, wird die byzantinische Ephesosüberlieferung aber auch die französische Vézelay-Variante ohne Harmonisierungsversuch zur Seite gestellt. Angesichts des Umstands, daß hinsichtlich der Traditionen also sichtlich ein reicher Austausch stattfand, scheint es um so bedeutsamer, daß sich in dem Text keine Spuren der gregorianischen Vermischung finden.

Diese fehlt auch im koptisch-äthiopischen Überlieferungsstrang⁶²: Ohne Maria von Magdala »Apostel« zu nennen, hat sich die – in Äthiopien rezipierte – koptische Synaxartradition gerade deren apostolisches Wirken zum Thema gemacht. Die Zusammenfassung des Evangelienstoffs gipfelt im Zitat von Joh 20,17 (»Geh hin zu meinen Brüdern und sag ihnen...«) und der Ausführung des Verkündigungsauftrags. Im weiteren geht das Summarium über das explizit im NT Überlieferte hinaus: Maria habe nach der Erstverkündigung an die (männlichen) Apostel gemeinsam mit diesen das Evangelium verkündet und viele Frauen zum Glauben an den Messias bekehrt. Scheinbar bedurfte es für diese Tradition der Legitimation. Wir finden zwei neue Legitimationsfiguren im

60 Was die syrischen Kirchen angeht, auf die ich hier nicht näher eingehen werde, hat Atwood jedenfalls die Behauptung entkräftet, Ephraem habe die Vermischungshypothese vertreten.

61 Ich beziehe mich hier auf die von Vardapet G. Bayan in der *Patrologia Orientalis* übersetzte Rezension von Kirakos dem Orientalen (13. Jh.): PO XXI, 278-280, 303-308, 763f, 769.

62 Für die koptische Tradition beziehe ich mich hier auf die Edition des sog. arabisch-jakobitischen Synaxars in der *Patrologia Orientalis* von René Basset: PO XVII, 693f und für das äthiopische Pendant auf die engl. Übersetzung von Budge: Budge E. A. W., *The Book of the Saints of the Ethiopic Church*, Bd. 4, Cambridge 1928, 1195f.

Vergleich zu den bisher behandelten Texten. Erstens wird das in der Apg im Rahmen der Pfingstpredigt des Petrus aufgenommene Joelzitat (Joel 3,1 f) eingefügt, um so das Verhalten Maria von Magdalas im Sinne der eschatologischen Geistbegabung zu deuten, die Frauen wie Männer zu Propheten macht. Dann wird noch hinzugefügt, die Apostel hätten Maria von Magdala zur Diakonin gemacht, »um die Frauen zu unterweisen und zu taufen«.

Alle behandelten Texte zeigen das Bild einer »anderen Maria«, als das in der lateinischen Tradition post Gregorium – durchwegs bunt und facettenreich – geschichtswirksam gewordene. Gegenüber der westlichen Frau mit den »unzähligen Gesichtern« ist das östliche Magdalenenbild weit eintöniger. Man hat zwar da und dort die biblische Überlieferung mit weiteren Daten aufgefettet, aber nichts an der grundsätzlichen Identität der in den Evangelien bezeugten Frau verändert.

Um das, was in den behandelten Texten ganz eindeutig ist, pauschal behaupten zu können, müßten natürlich noch umfassendere Studien erfolgen. Irreführende Angaben – wie erst kürzlich wieder im Register zur Edition des äth. Synaxars in der *Patrologia Orientalis* – erleichtern die Arbeit nicht gerade⁶³. Der Synaxartext zu der hier als Maria Magdalena ausgewiesenen Maryam hat zwar die lukanische Vermischung der Sünderin mit der Jesus salbenden Frau mit der johanneischen Tradition von der Benennung der Salbenden kombiniert. Es fehlt aber jeglicher Hinweis darauf, daß die »Sünderin Maria, die unseren Herrn salbte«⁶⁴ auch in eins gesehen sein will mit der Osterzeugin. Aber vielleicht sollte man beim Kritisieren zurückhaltend sein: Wenn selbst im Osten eine Tendenz da ist, den Literalsinn der alten Texte mißzuverstehen, scheint es wohl erst recht verständlich, wenn westliche Autoren sich als Gefangene ihres Vorverständnisses erweisen.

63 Vgl. PO 45 (1992) 610.

64 A. a. O., 495.

Gustav Kühnel

Gemeinsame Kunstsprache und rivalisierende Ikonographie: Jüdische und Christliche Kunst in Galiläa vom 4.-7. Jahrhundert¹

Eine der faszinierendsten Erscheinungen für den Historiker, der sich für archäologische, kunsthistorische und religiöse Aspekte des Heiligen Landes interessiert, stellt die Luftaufnahme von den Ausgrabungen in Kapernaum am Nordwestufer des Sees Genezareth dar (*Abb. 1*). Auf relativ kleinem Raum stehen sich zwei monumentale Bauten gegenüber: die berühmte Synagoge mit longitudinalem Grundriß und der christliche Memorialbau aus dem 5. Jh. über dem Hause Petri (*Abb. 2*). Diese Konstellation fasziniert nicht zuletzt wegen ihrer Entstehungsperiode; es handelt sich um ein Schlüsseldokument für das Verständnis der jüdisch-christlichen Beziehungen während der byzantinischen Herrschaft im Hl. Land.

Die traditionelle Datierung der Synagoge von Kapernaum im 2. bis 3. Jh. beruht auf der Annahme einer gleichmäßig-linearen Entwicklung in der Typologie der Synagogenarchitektur.² Diese Datierung ist seit 1968 durch die Ausgrabungen der Franziskaner ernsthaft in Frage gestellt worden.³ Den ausgegrabenen Münzen und der Keramik zufolge soll die Synagoge von Kapernaum in der Zeit zwischen Mitte des 4. und Anfang des 5. Jh. entstanden sein. Aus der älteren Datierung in das 2.-3. Jh. ließ sich eine klare chronologische Abfolge in den Entstehungszeiten der jüdischen Synagoge und des christlichen Baus aus dem 5. Jh. herleiten. Die jüngere Datierung, die auf den Ausgrabungsfunden der Franziskaner basiert, hat die Forschung in eine gewisse Verlegenheit versetzt, die sie bis heute nicht ganz überwunden hat.⁴ Die Periode seit Konstantin wurde tradi-

1 Dieser Aufsatz ist die deutsche erweiterte Fassung eines Vortrags, der an dem 28. Internationalen Kongreß für Mittelalterliche Studien in Kalamazoo und am 5. 6. 1994 in Jerusalem im Rahmen eines Internationalen Symposiums in Erinnerung an Kurt Weitzmann vorgetragen wurde.

2 H. Kohl, C. Watzinger, *Antike Synagogen in Galiläa*, Leipzig, 1916, 4-40, 219-227; N. Avigad, in: *Encyclopaedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*, Bd. 1, Jerusalem, 1965, 288-290.

3 S. Loffreda, The Late Chronology of the Synagogue of Capernaum, in: *Ancient Synagogues Revealed*, Hrsg. L. I. Levine, 52-56; V. C. Corbo, *Cafarnaio I. Gli edifici della Città*, Jerusalem, 1975.

4 G. Foerster, Notes of Recent Excavations at Capernaum, *Israel Exploration Journal* 21, 1971, 207-209 (auch in: *Ancient Synagogues Revealed*, 57-59); M. Avi-Yonah, Some Comments on the Capernaum Excavations, *ebenda*, 60-62; H. Bloedhorn, *Die Kapitelle der Synagoge von Kapernaum. Ihre zeitliche und stilistische Einordnung im Rahmen der Kapitellentwicklung in der Dekapolis und in Palaestina*, Wiesbaden, 1993, bes. 1-11.

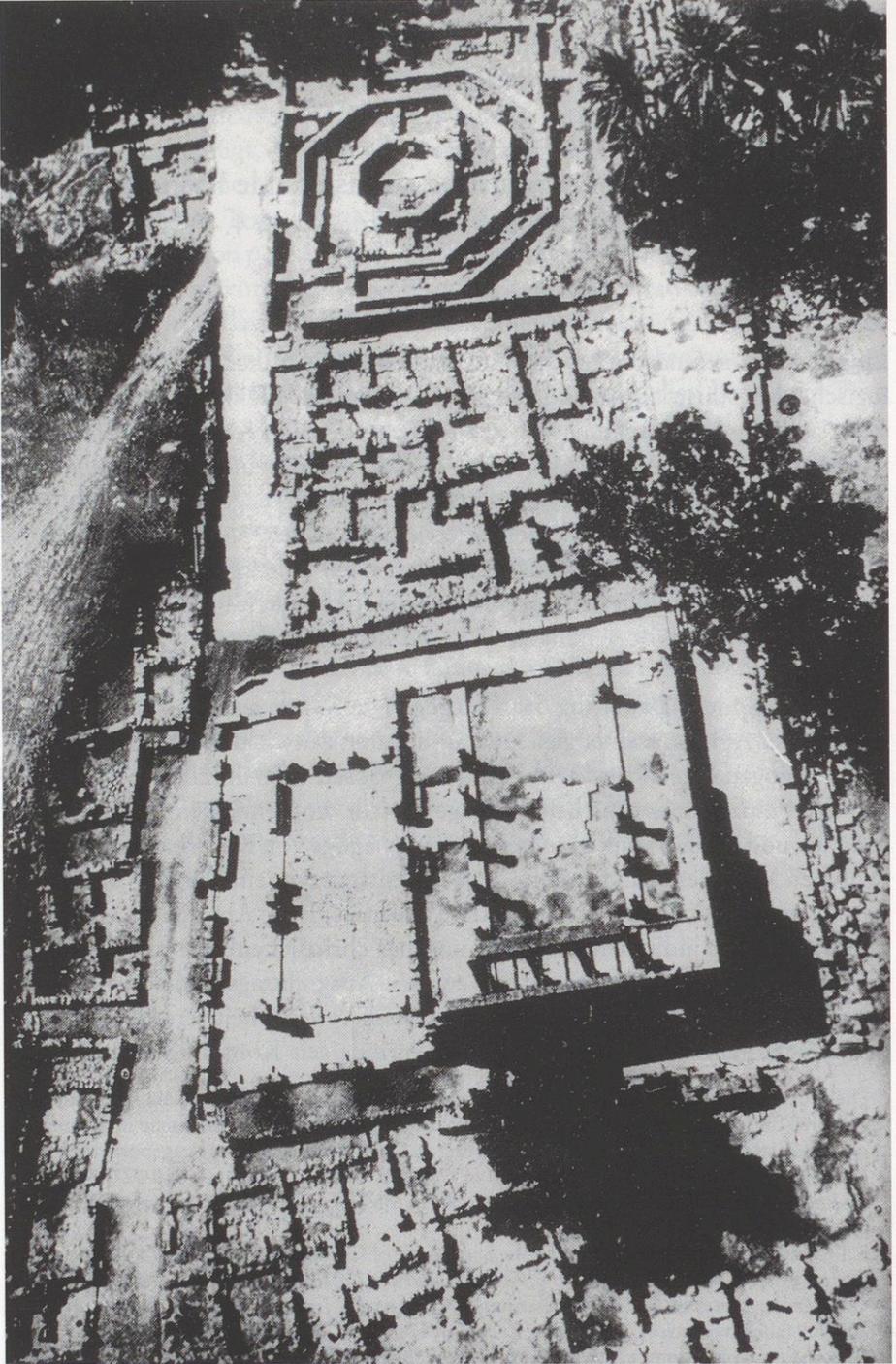


Abb. 1. Kapernaum, Luftaufnahme.

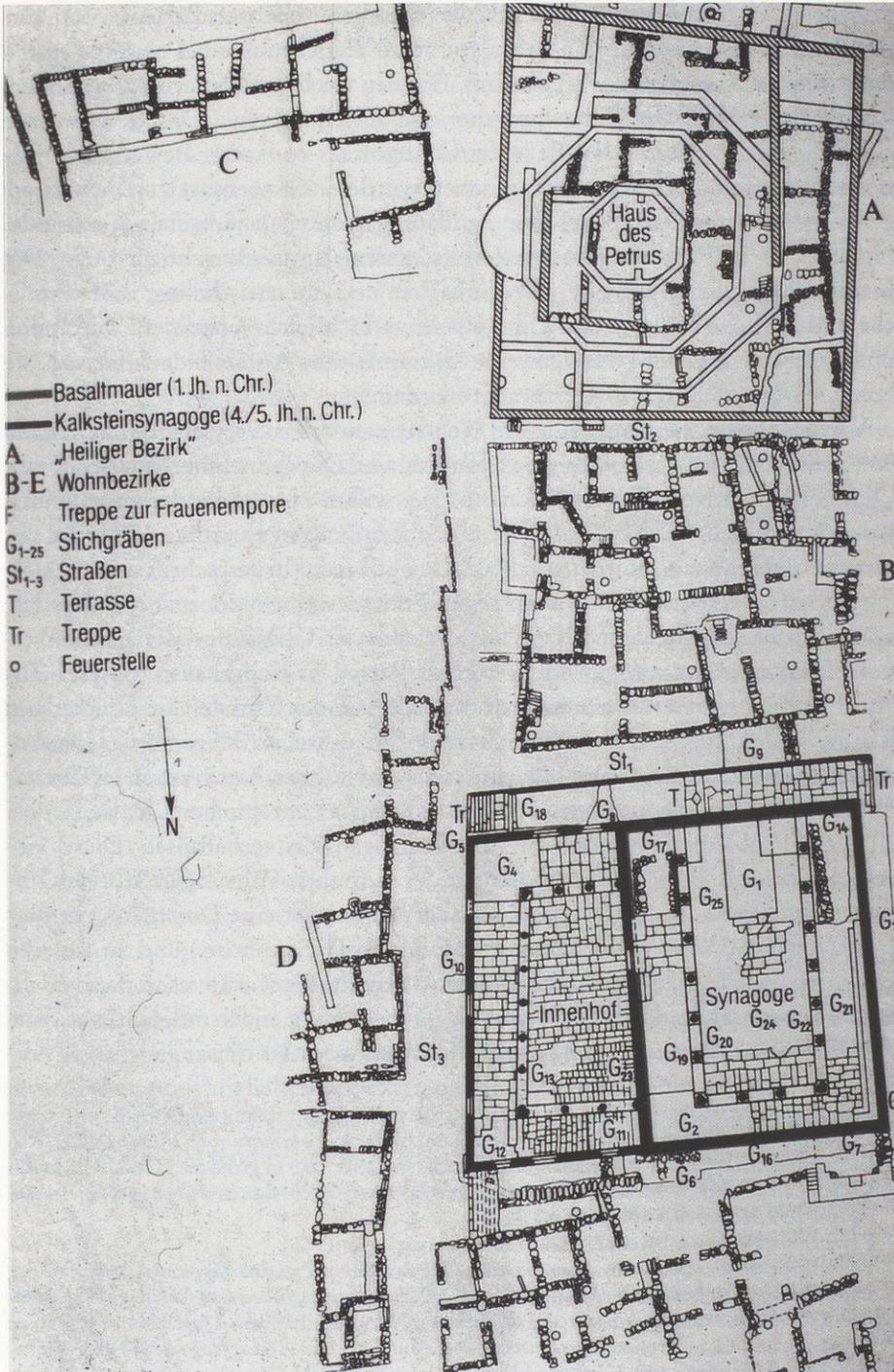


Abb. 2. Kapernaum, Grundriß.

tionsgemäß als die eines raschen Verfalls jüdischen Lebens in Palästina betrachtet, eine durchaus ungünstige Zeit also für die Errichtung eines so imposanten Baus wie die Synagoge in Kapernaum. Die neu erkannte Datierung, besonders ihre zeitliche Nähe zur Entstehungsperiode des christlichen Oktogons, wurde als Widerspruch empfunden, da ja der Oktogon als konkreter Beweis einer florierenden christlichen Gemeinde gesehen wurde, im Gegensatz zu einer im argen liegenden, in den Prozeß der Auflösung geratenen jüdischen Gemeinde. Nun war diese Schlußfolgerung wohl zu extrem, um auch richtig zu sein. Die Juxtaposition der zwei Bauten, des jüdischen und des christlichen, ihre räumliche und zeitliche Nähe, entspricht wohl der tatsächlichen Koexistenz von Juden und Christen in Galiläa mehr als eine klar umrissene Aufeinanderfolge, wie sie von der älteren Chronologie erbracht worden war.

Versuchen wir, diese Situation des Nebeneinanders zu verstehen, so erkennen wir, daß Galiläa im 4. Jh. jüdisches Bollwerk war. Die Teilnehmerliste des Ersten Ökumenischen Konzils von Nikaia (325) erwähnt bezeichnenderweise keinen Bischof nördlich von Skytopolis (Beth-Schean).⁵ Kein christlicher Bau ist vor der zweiten Hälfte des 4. Jh. in Galiläa bezeugt, weder in den schriftlichen Quellen noch archäologisch. Und auch gegen Ende des Jahrhunderts hören wir nur von zwei sehr bescheidenen Kapellen: der einen in Tabgha und der anderen, einer Hauskirche, dem sogenannten »Haus Petri«, in Kapernaum.⁶ Dieser Zustand spiegelt nicht etwa ein mangelndes Interesse der Christen am Heimatland Christi wider, sondern eher das Ausmaß der jüdischen Hegemonie. Die berühmte Geschichte des Comes Joseph, eines christlichen Konvertiten in Tiberias zur Zeit des Kaiser Konstantin, überliefert von einer christlichen Quelle,⁷ ist bei all ihrer Problematik typisch für die damaligen Zeitverhältnisse. Diese Geschichte einer Reihe von Konflikten mit der jüdischen Führung in Tiberias, übrigens nicht ganz frei von Klatscherei über letztere, ist eine Darstellung erfolgloser Versuche, Kirchen in Tiberias, in Diocesarea (Sepphoris) und an anderen Orten zu bauen.⁸ Aus der Geschichte wird ersichtlich, warum es in der damaligen Atmosphäre feindlicher Gesinnung und Rivalität nicht möglich war, Kirchen in Galiläa zu errichten. Es ist vielleicht ein Ausdruck dieser gleichen Rivali-

5 Eine Ausnahme macht das rätselhafte Zabulon, das vielleicht mit Kabul, ein Dorf an der Grenze von Galiläa identifiziert werden kann. J. D. Mansi, *Collectio Conciliorum II*, Florenz, 1759, 698.

6 Die Kirche in Tabgha (Heptapegon = Siebenquell) war 15,5 × 9,5 m groß, die Hauskirche in Kafarnaum 7,7 × 7,5 m. A. M. Schneider, *Die Brotvermehrungskirche von et-Tabga am Genesarethsee und ihre Mosaiken*, Paderborn, 1934.

7 Epiphanius, *Panarion*, 30, 4-12, ed. K. Holl, Leipzig, 1915 (GCS).

8 M. Avi-Yonah, *Geschichte der Juden im Zeitalter des Talmud, in den Tagen von Rom und Byzanz*, Berlin, 1962, bes. 170 ff. (Studia Judaica, 2); G. Stemmerger, *Juden und Christen im Heiligen Land. Palästina unter Konstantin und Theodosius*, München, 1987, 66-73; F. Manns, Joseph de Tiberiade, un judeo-chrétien du quatrième siècle, in: *Christian Archaeology in the Holy Land. New Discoveries*, Essays in Honour of Virgilio C. Corbo, OFM, Jerusalem, 1990, 553-559 (Studium Biblicum Franciscanum, Collectio Maior, 36).

tät, die aus christlicher Sicht siegreich beendet wird, wenn der Bischof von Jerusalem auf dem Konzil von Chalkedon im Jahre 451 nunmehr als Patriarch von Jerusalem auftritt, während zur gleichen Zeit das jüdische Patriarchat zu existieren aufhört.⁹ Nach dem Bar-Kochba-Aufstand entwickelten sich Galiläa und der Norden zum jüdischen Zentrum Palästinas an Stelle von Jerusalem. Maßgebend war die Tatsache, daß in Tiberias nunmehr das Patriarchat untergebracht war, also diejenige Institution, die nicht nur die Juden Palästinas, sondern das ganze Judentum gegenüber dem Imperium Romanum vertrat. Galiläa wurde zu einem stark zentralisierten jüdischen Territorium. Der Patriarch genoß die Stellung eines Vasallenherrschers mit ausgedehnter Autonomie.¹⁰

Die Christianisierung Galiläas erfolgte später als die Jerusalems. Der bedeutende Wendepunkt vollzog sich in Galiläa um rund 400 und nicht 325, wie es so deutlich in Jerusalem der Fall war. Um das Jahr 400 nahm in Galiläa die christliche Bevölkerung so stark zu, daß der Punkt erreicht wurde, wo sich die demographischen Verhältnisse zu ändern begannen. Und aus der Zeit rund um 400 besitzen wir Hinweise auf einzelne Kirchen in Galiläa, Nazareth, Tabor, Bardala (das Tal um Beth-Schean) und Kafar el-Makr im Westen Galiläas. Der allmähliche Prozeß dieser Veränderungen zeigt, daß sich die Lage der Juden nach Konstantin nicht unverzüglich verschlechterte. Noch Kaiser Theodosius II. (408-450) verlieh dem jüdischen Patriarchen die höchsten Auszeichnungen. Selbst nach Auflösung des Patriarchats hatten die Juden noch einige Formen ihrer Autonomie bewahren können. Es ist auch bezeichnend, daß die Auflösung des Patriarchats das Resultat interner Uneinigkeiten in rabbinischen Kreisen war und nicht das Ergebnis imperialer Verfolgung oder administrativer Verordnungen.¹¹

Dieses Beweismaterial führt also zu einer Revision des bisher zu sehr verallgemeinerten Bildes einer rapiden Christianisierung in der konstantinischen Ära. Die schnelle Christianisierung erfolgte in Jerusalem, nicht jedoch in Galiläa. Die Juden waren zur Zeit Konstantins schon über zweihundert Jahre lang physisch nicht mehr in Jerusalem anwesend, während sie zur gleichen Zeit in Galiläa einen Höhepunkt nationalen und geistlichen Bewußtseins erreicht hatten. Galiläa war in allen nur möglichen Aspekten an die Stelle Jerusalems getreten und zum Brennpunkt jüdischer Existenz in Palästina geworden. Es war Sitz der nationalen Führung und Sammelpunkt aller Aspirationen und Hoffnungen auf Rückkehr nach Jerusalem. Die Nekropole von Beth-Shearim, ein Dorf in der Nach-

9 Es wurde irgendwann zwischen 415 und 429 aufgelöst.

10 Stemberger, *Juden und Christen*, 186-213. Siehe auch: L. I. Levine, *The Jewish Patriarch (Nasi) in Third Century Palestine*, in: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II, 19/2, Berlin, 1979, 649-688.

11 Stemberger, *Juden und Christen*. Siehe auch: *The Galilee in Late Antiquity*, Hrsg. L. I. Levine, Cambridge, Mass., 1992.

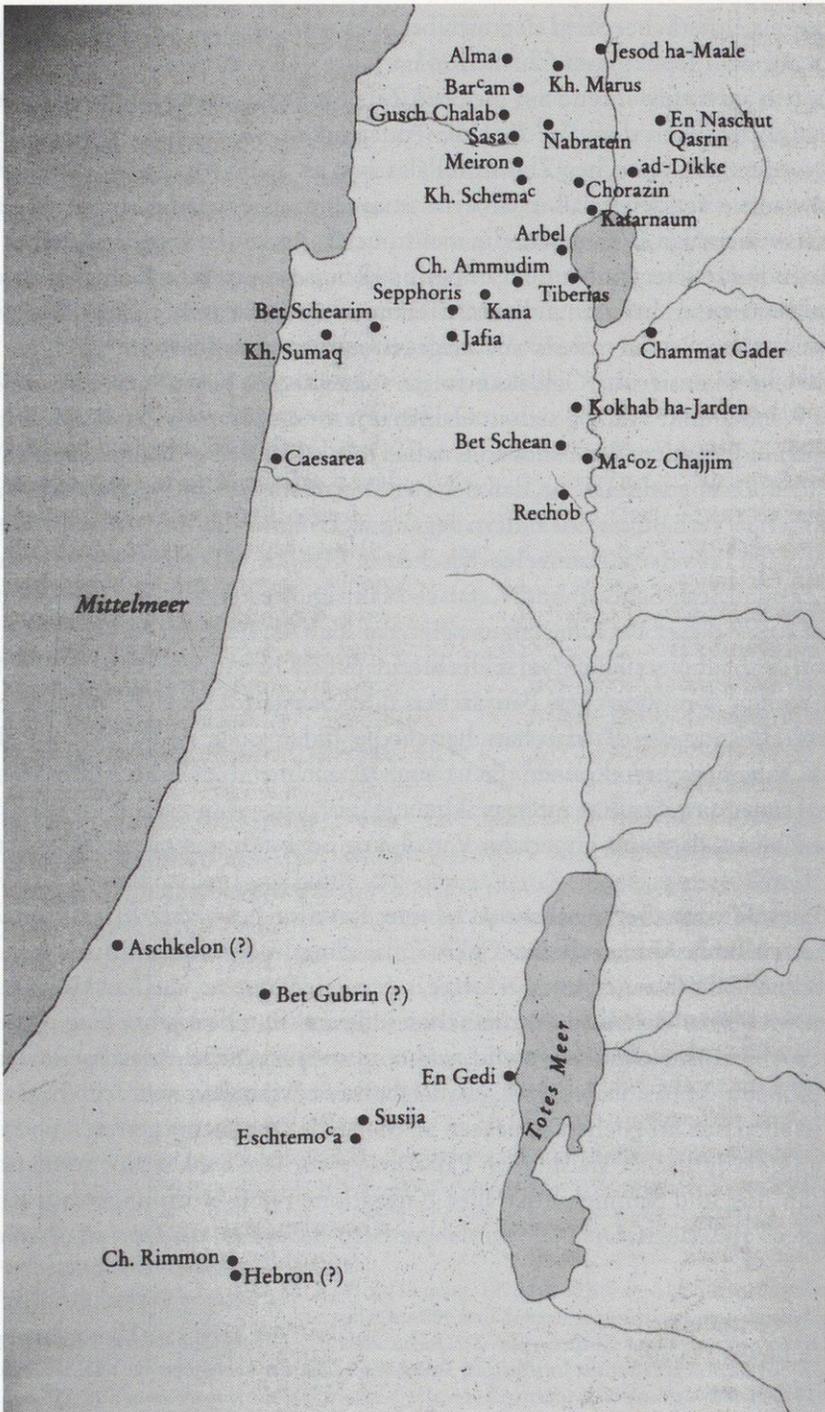


Abb. 3. Galiläa, Synagogenbau im 4. und frühen 5. Jh.

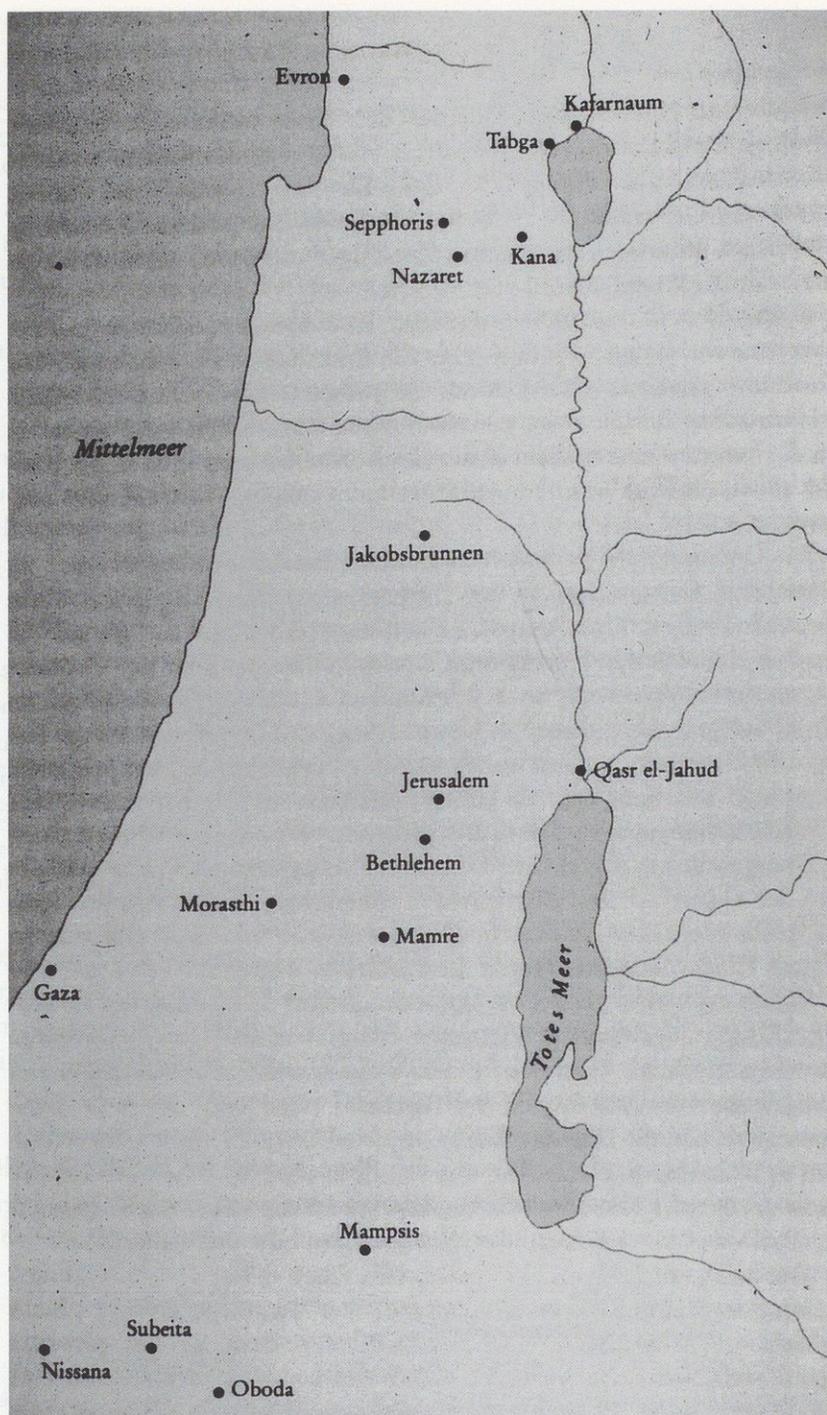


Abb. 4. Galiläa, Kirchenbau im 4. und frühen 5. Jh.

barschaft von Sepphoris, etwa 15 Kilometer südöstlich von Haifa, trat an die Stelle des Ölbergs als bevorzugtem Bestattungsort, nicht nur der Juden in Palästina, sondern auch derjenigen in der Diaspora.¹² Eine Fülle von schriftlichen Quellen, die bereits oft zitiert wurden, bezeugen diese historische Entwicklung. Der Reichtum an archäologischen Funden im Galiläa der byzantinischen Periode, verglichen mit anderen Teilen Palästinas, hebt die Bedeutung Galiläas für das jüdische Leben ebenfalls deutlich hervor. Das gleiche Bild zeichnet sich ab, wenn wir die Entfaltung des Synagogen- und Kirchenbaus mit Hilfe von Karten aus dem 4. und 5. Jh. miteinander vergleichen (*Abb. 3-4*).

Nachdem wir einige wesentliche Aspekte der geschichtlichen Entwicklung und archäologischen Statistik hervorgehoben haben, wenden wir uns nun der Kunstgeschichte zu. Die nähere Untersuchung von Ikonographie und Stil der erhaltenen Monumente in Galiläa, die von Juden und Christen zwischen dem 4. und 6. Jh. geschaffen wurden, bekräftigt nicht nur das durch historische und archäologische Beweise gewonnene Bild, sondern bereichert es beträchtlich, wobei auch eine tiefere Einsicht in den Mechanismus des jüdisch-christlichen Dialogs möglich wird. Denn es war ein Dialog zwischen zwei Rivalen, die auf gleicher Ebene wetteiferten, sich desselben Kunstvokabulars bedienten und mit denselben Kulturwaffen fochten. Dieser Kampf fing nicht nur ungleich an, sondern endete auch ungleich. Über lange Strecken hinweg jedoch war es ein Kampf von zwei Gleichwertigen, und zwar während des 5. und 6. Jh.s. Die Juden starteten im 4. Jh. als absolute Herrscher Galiläas, verdoppelten im 5. und 6. Jh. ihre Anstrengungen als Antwort auf den stufenweise immer stärker werdenden Einfluß der Christen, um dann, gegen Ende des 6. und zu Anfang des 7. Jh.s unvermeidlich, jedoch nie freiwillig, von der geschichtlichen Entwicklung überholt zu werden.

Spricht man über frühbyzantinische Kunst jüdischer und christlicher Prägung im Heiligen Land, sowohl im Norden als auch im Süden, so ragt als Medium, neben Architektur und Bauplastik, in erster Linie die Kunst des Fußbodenmosaiks hervor. Zweifellos weist es die reichsten künstlerischen Ausdrucksmittel auf, nicht nur, was die dekorativen Motive betrifft, sondern auch bezüglich der figurativen Thematik und der symbolischen Komposition. Besonders ein Thema der synagogalen Mosaikkunst taucht immer wieder auf: die Giebelfassade, die flankiert ist von Menoroth, Schofar, Lulav und Etrog. Wir begegnen ihm, leicht variiert, im 4. Jh. in der Synagoge von Hammat-Tiberias (*Abb. 5*),¹³

12 B. Mazar, *Beth She'arim*, Jerusalem, 1958; N. Avigad, B. Mazar, in: *Encyclopaedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*, Bd. 1, Jerusalem, 1965, 83-97.

13 M. Dothan, The Synagogue at Hammath-Tiberias, in: *Ancient Synagogues Revealed*, 63-69.

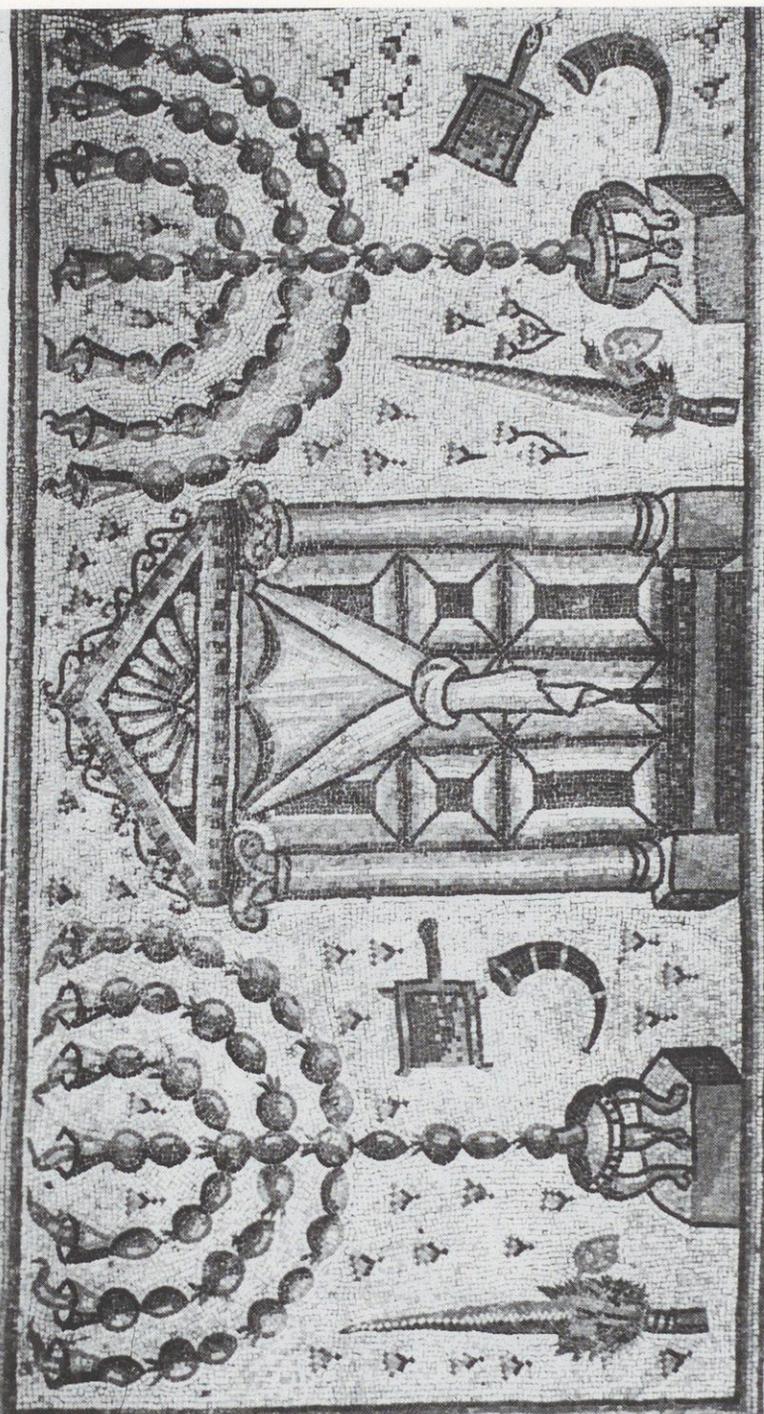


Abb. 5. Hammat-Tiberias, Synagoge, Fußbodenmosaik.

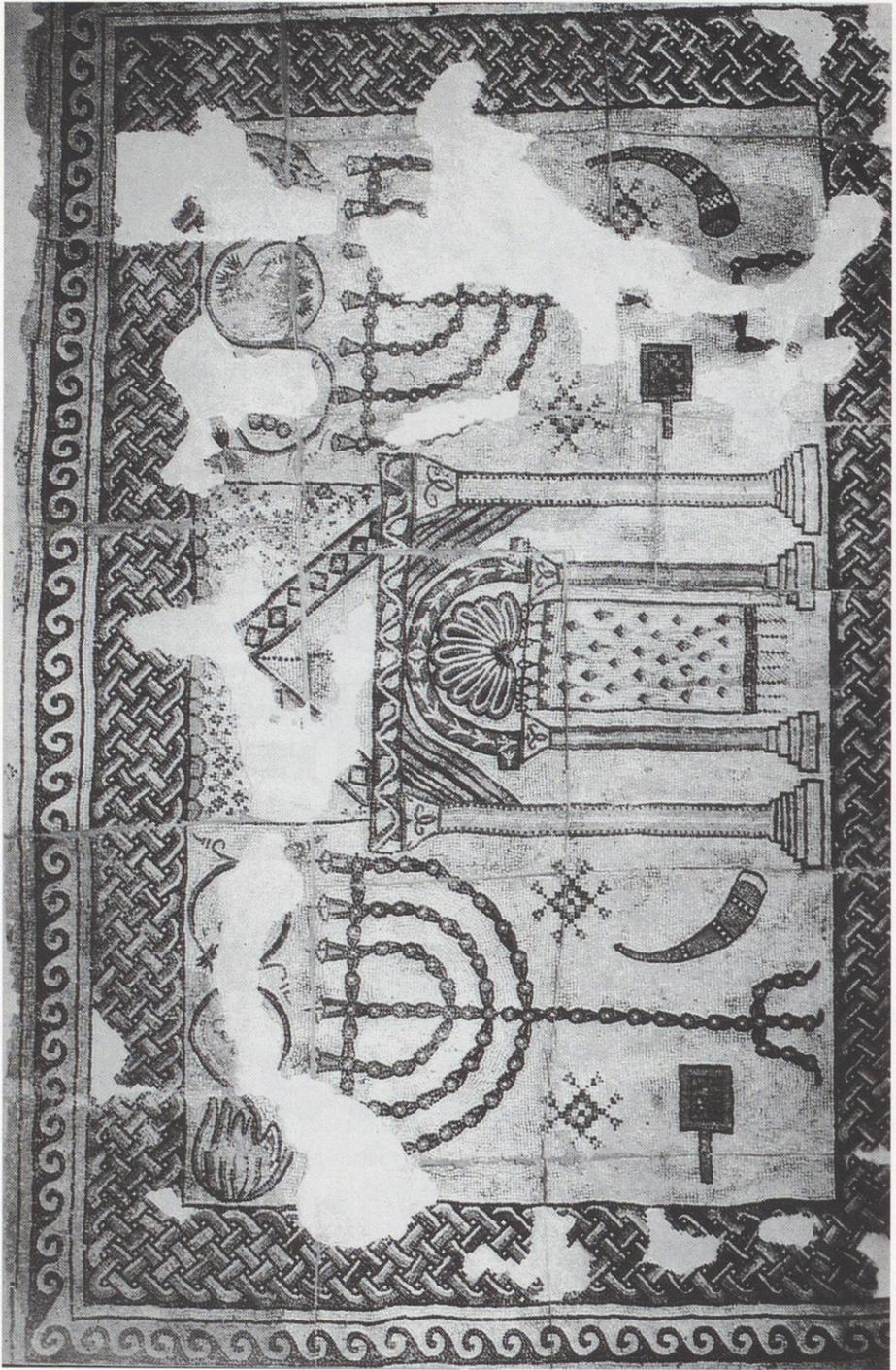


Abb. 6. Beth-Schean, Synagoge, Fußbodenmosaik.

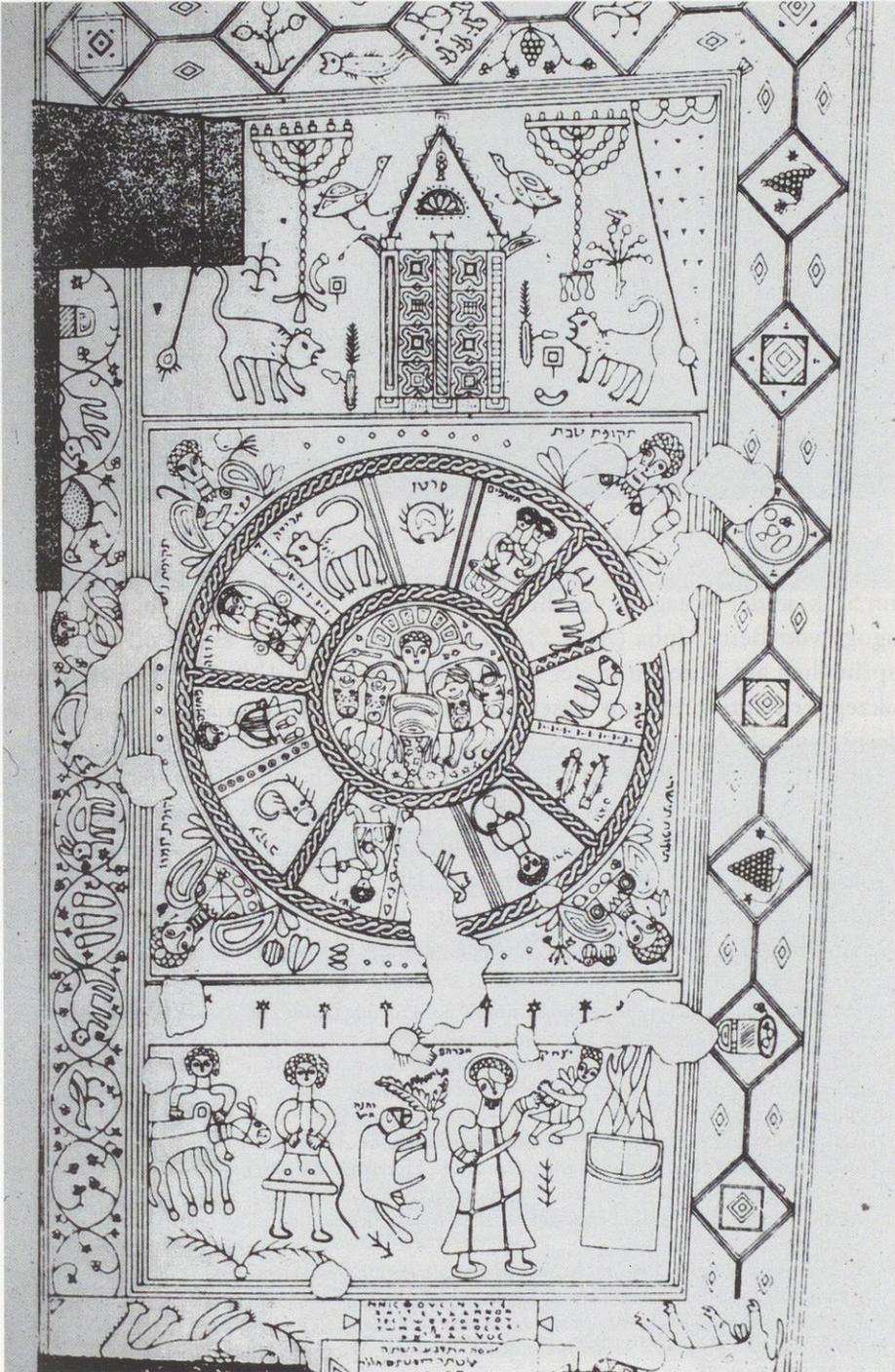


Abb. 7. Beth-Alpha, Synagoge, Fußbodenmosaik.



Abb. 8. Münze der Bar-Kochba Zeit, Jerusalem, Israel Museum.

im 5. Jh. in der Synagoge von Beth-Schean (Abb. 6)¹⁴ und im 6. Jh. in der Synagoge von Beth-Alpha (Abb. 7).¹⁵ Das Motiv ist jedoch älter und taucht ursprünglich auf Münzen in der Bar-Kochba Zeit auf (Abb. 8).¹⁶ Die allgemein akzeptierte Interpretation dieser Ikonographie als Hinweis auf dem Tempel in Jerusalem, als Ausdruck der Sehnsucht nach dem verlorenen Tempel und der Hoffnung auf Rückkehr nach Jerusalem ist wahrscheinlich richtig.¹⁷ Das Wandern des Motivs von einem öffentlich-offiziellen bis hin zu einem individuell-funeralen Kontext, wie es zwei Grabreliefs in Beth-Shearim (Abb. 9) und zwei Goldgläser im Israel Museum darlegen (Abb. 10)¹⁸, ist symptomatisch für das weite Spektrum des verkündeten Inhalts wie auch für seine Popularität. Die Darstellung der Bundeslade in Kapernaum als kleiner Tempel auf Rädern hat

- 14 A. Cohen-Mushlin, Synagogue floor mosaic with temple façade and implements, in: K. Weitzmann, ed., *Age of Spirituality, Late Antique and Early Christian Art, Third to Seventh Century, Catalogue of the Exhibition at the Metropolitan Museum of Art*, New York, 1976, Nr. 371; M. J. Chiat, Synagogues and Churches in Byzantine Beit She'an, *Journal of Jewish Art* 7, 1980, 7-10; L. Roussin, The Beit Leontis Mosaic: An Eschatological Interpretation, *Ebenda* 8, 1981, 6-19.
- 15 E. L. Sukenik, *The Ancient Synagogue of Beth Alpha; An Account of the Excavations Conducted on Behalf of the Hebrew University, Jerusalem*, Hildesheim, 1975; J. Wilkinson, The Beth-Alpha Synagogue Mosaic: Towards an Interpretation, *Journal of Jewish Art* 5, 1978, 161ff.; A. W. G. Poseq, The Mythic Perspective in Early Jewish Art, *Journal of Jewish Studies* 40, 1989, 213ff.
- 16 Y. Meshorer, *Jewish Coins of the Second Temple Period*, Jerusalem, 1967; L. Mildemberg, *The Coinage of the Bar Kokhba Period*, Aarau, 1984.
- 17 B. Kühnel, *From the Earthly to the Heavenly Jerusalem; Representations of the Holy City in Christian Art of the First Millennium*, Rom, Freiburg, Wien, 1987, bes. 107-111.
- 18 B. Mazar, Beth Shearim. Report on the Excavations during 1936-40, Bd. 1, Jerusalem, 1957, 121f. Taf. 32-34; From the Beginnng. Archaeology and Art in the Israel Museum, Jerusalem.

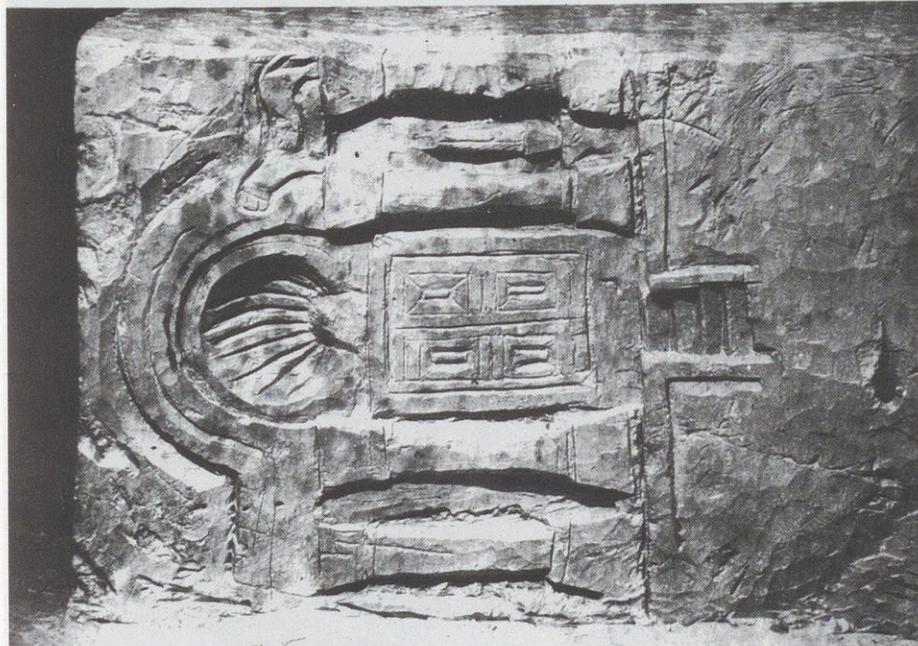
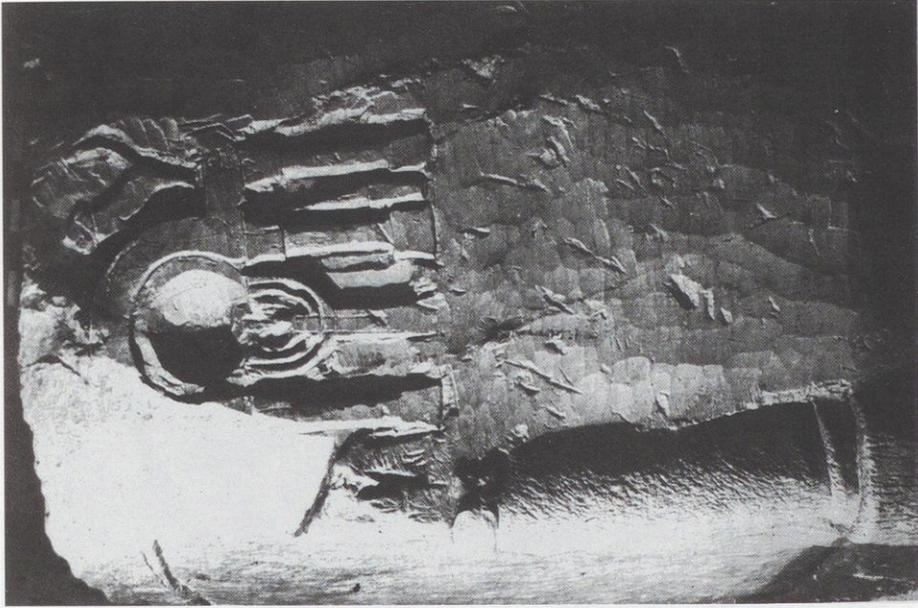


Abb. 9. Grabreliefs in Beth-Shearim.

Abb. 11. Relief der Kathayya, St. Georg Kirche, Palästina.

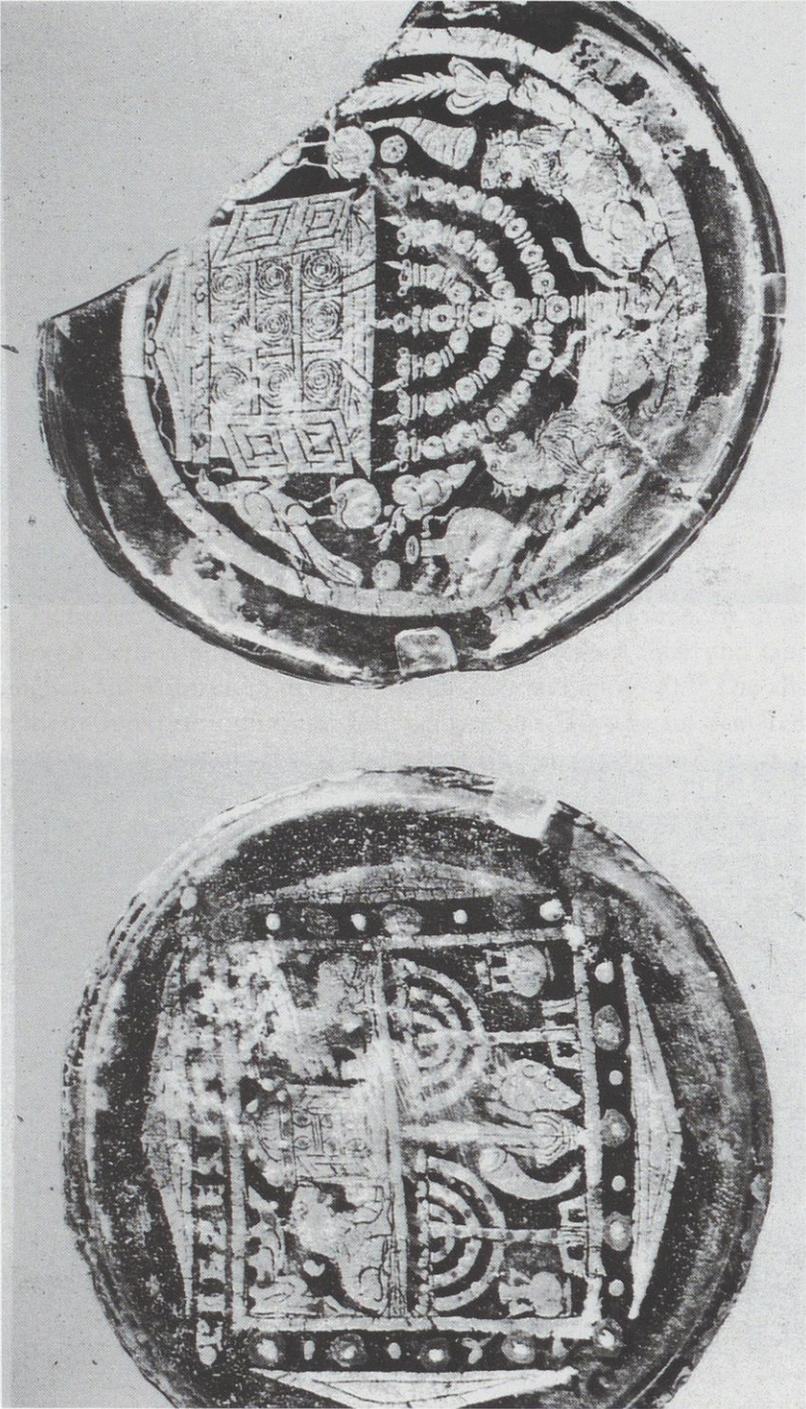


Abb. 10. Goldgläser im Israel Museum, Jerusalem.

(11) Taf. 32, 34; From the Beginning, Archaeology and Art in the Israel Museum, Jerusalem.



Abb. 11. Khirbat al-Mukhayyat, St. Georg Kirche, Fußbodenmosaik.

unverkennbar den gleichen ikonographischen Inhalt.¹⁹ Die früheste erhaltene monumentale Darstellung in einem Fußbodenmosaik befindet sich in der Synagoge von Hammat (*Abb. 5*); dann folgen die Darstellungen von Beth-Schean (*Abb. 6*) und Beth-Alpha (*Abb. 7*) im Norden und von Horvath-Susyia und Naaran im Süden.²⁰ Die Aufnahme des Motivs in die Dekoration der Synagoge markiert eine gewisse Akzentverschiebung seines Symbolgehalts in Richtung auf messianische Hoffnungen mit nationalem Charakter. Das Feld mit dieser Komposition richtet sich immer auf die Thora-Nische in der Wand aus, die wiederum nach Jerusalem ausgerichtet ist. Angesichts seines breiten und dichten Auftretens, sowie wegen seiner starken Relevanz für Geschichte und Glaube der Juden nach dem Fall des Zweiten Tempels, besteht gewiß kein Zweifel darüber, daß das Motiv der Tempelfassade, kombiniert mit Tempelgeräten, ein echt jüdisches Motiv ist. Wenn wir dieses Motiv also in einer Kirche des 6. Jh.s in Khirbat al-Mukhayyat, der antiken Stadt Nebo in Moab, gegenüber der Apsis wiederfinden, parallel zu jener Stelle, an der es in den Synagogen erscheint, dann ist die Frage des Primats mühelos beantwortet (*Abb. 11*).²¹ Darüber hinaus bezeugt eine genaue Untersuchung der vom christlichen Künstler eingeführten Änderungen sein einführendes Verständnis für das Motiv und dessen Symbolismus; diese Änderungen weisen auf eine kontroverse Aussage hin, die mit Hilfe der gleichen visuellen Sprache gemacht wird. Die Giebelfassade ist nicht mehr von den Menoroth flankiert, sondern von Leuchtern und Pfauen. Gemeinsam mit den Hähnen, die die Stelle der Akroterien einnehmen, weisen sie das Gebäude als christliches Sanktuarium aus, im Gegensatz zu dem auf den Mosaikfußböden abgebildeten Tempel. Die Darstellung in Khirbat al-Mukhayyat ragt aus einer teppichartigen Komposition von bevölkerten Akantusranken hervor. Terra füllt das zentrale Medaillon aus, ihr nähern sich zwei junge Männer, die volle Körbe mit Früchten darbringen. Die anderen Medaillons zeigen Jagd- und Pastoralsszenen, sowie weitere Gaben der Erde: Brot, Früchte und Fische. Gemäß den Auslegungen von André Grabar und in jüngerer Zeit von Henry Maguire (ersterer läßt das östliche Mosaikfeld außer acht, letzterer betrachtet das gleiche Feld nur als Rahmen für die Inschrift) bedeutet die Darstellung der bevölkerten Ranken die von der Menschheit in der gottgeschaffenen Welt der Natur eingenommene Stelle.²² Die Deutung des über dieser

19 E. Revel-Neher, *L'arche d'alliance dans l'art juif et chrétien de second au dixième siècle*, Paris, 1984, Abb. 43.

20 S. Gutman, Z. Yeivin, E. Netzer, Excavations at the Synagogue of Horvath Susiya, *Qadmoniot* 5,2, 1972, 47-52 (Hebräisch); G. Foerster, Allegorical and Symbolic Motifs with Christian Significance from Mosaic Pavements of Sixth-Century Palestinian Synagogues, in: *Christian Archaeology in the Holy Land. New Discoveries*, Essays in Honour of Virgilio C. Corbo, OFM, Jerusalem, 1990, 545-552, Abb. 1.

21 M. Piccirillo, *The Mosaics of Jordan*, Amman, 1993, 174-175, Abb. 228, 230 (American Center of Oriental Research Publications, 1).

22 A. Grabar, Recherches sur les sources juives de l'art paléochrétien, *Cahiers Archéologiques* 12, 1962, 115-152; H. Maguire, *Earth and Ocean; The Terrestrial World in Early Byzantine Art*,



Abb. 12. Hammat-Tiberias, Synagoge, Fußbodenmosaik, Zodiakus.

Komposition dargestellten Gebäudes als Gotteshaus vervollständigt diese Interpretation und stellt die Beziehung zur älteren jüdischen Ikonographie her.

Das Fußbodenmosaik der Synagoge von Hammat-Tiberias aus dem 4. Jh. wird von einem Zodiakus dominiert (Abb. 12), in dessen Mittelfeld die Personifikation der aufsteigenden Sonne in der Quadriga dargestellt ist. Weibliche Personifikationen der Jahreszeiten, die die jeweiligen Erntegaben halten, nehmen die Ecken des quadratischen Feldes ein, in dem der Tierkreis wiedergegeben ist. Der Zodiakus und die Jahreszeiten verbildlichen die Zeit und ihre kosmisch-zyklische, unendliche Bewegung. Ohne hier das Problem der Astrologie im Juden-

University Park and London, 1987, 72. Siehe auch: C. Dauphin, Symbolic or Decorative? The Inhabited Scroll as a Means of Studying Some Early Byzantine Mentalities, *Byzantium* 48, 1978, 10-34.

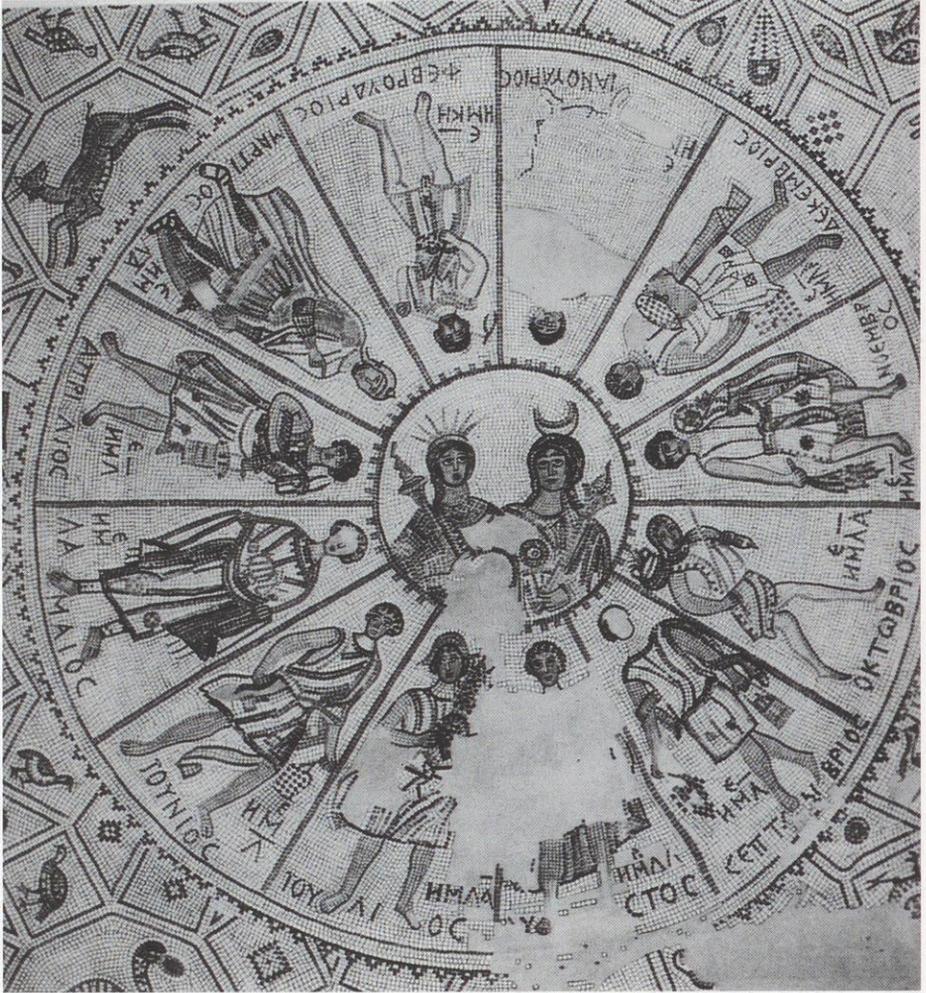


Abb. 13. Beth-Schean, Klosterkirche der Kyria Maria, Fußbodenmosaik.

tum der Spätantike bzw. das Auftauchen des Zodiakbildes in Synagogen näher zu erörtern²³, kann der ikonographische Zusammenhang von Tierkreis und Tempel in unserer Darstellung wie folgt zusammengefaßt werden: Die zyklische Bewegung der Zeit und des liturgischen Jahres ist der Garant für die messianischen und eschatologischen Hoffnungen der Juden, die immer an Jerusalem und dem Tempel orientiert waren.

23 Das würde weit über unser Ziel hinausführen, nämlich das Aufkommen gleicher und verwandter ikonographischer Motive in der jüdischen und christlichen Kunst Palästinas, bzw. in Galiläa, aus der Perspektive des ideologisch-politischen Wettewifers der beiden Religionen zu sehen und das Resultat dieses Wettewifers als eine Bereicherung des ikonographischen Repertoires der spätantiken Kunst, analog der Kunst in Dura-Europos, zu betrachten. Der immer wieder erörterten Frage, wie ist das heidnische Thema des Zodiakus, und noch in bildlicher Form, im Judentum



Abb. 14. Beth-Alpha, Synagoge, Fußbodenmosaik.

Der Zodiakus hat, ebenso wie die Darstellung des Tempels, auch in christlichen Fußbodenmosaiken Wiederhall gefunden. Das Mosaik in der Klosterkirche der Kyria Maria in Beth-Schean zeigt eine runde Komposition mit Darstellungen

möglich gewesen, sollen hier einige bibliographische Angaben genügen: D. Feuchtwang, *Der Tierkreis in der Tradition und im Synagogenritus*, *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 59, 1915, 241-267; E. R. Goodenough, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, Bd. 8, New York, 1958, 167-268; A. G. Sternberg, *The Zodiac of Tiberias*, Tiberias, 1972 (Hebräisch); G. Stemberger, *Die Bedeutung des Tierkreises auf Mosaikfußböden spätantiker Synagogen*, *Kairos* 17, 1975, 23-56; R. Hachlili, *The Zodiac in Ancient Jewish Art: Representation and Significance*, *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 228, 1977, 63 ff.; H.-P. Stähli, *Solare Elemente im Jahwerglauben des Alten Testaments*, Göttingen, 1985 (*Orbis Biblicus et Orientalis*, 66); G. Foerster, *Representations of the Zodiac in Ancient Synagogues*, *Eretz-Israel* 18, 1985, 380-391; 19, 1987, 225-234 (Hebräisch); L. J. Ness, *Astrology and*

gen der Monate, die radial im Kreis um die Personifikationen des Sol und der Luna verteilt sind (*Abb. 13*).²⁴ Sie bildet den Kern eines rechteckigen Mosaikfußbodens aus dem Jahre 567, der geometrische Muster von polygonalen Medaillons zeigt, in denen Tiere, Vögel, Fische und ein Jäger dargestellt sind. Der Zusammenhang zwischen Monatsbildern und Zodiakus, bzw. Monatsarbeiten und Zodiakalzeichen war in den schriftlichen Quellen und visuellen Darstellungen der damaligen Zeit gut fundiert.²⁵ Die Umwandlung von Tierkreiszeichen in Monatspersonifikationen in der galiläischen Kunst des 6. Jh.s entspricht wahrscheinlich der veränderten Identität dieser Landschaft, wobei die Anwendung eines identischen Kompositionsschemas den Willen demonstriert, sich in der gleichen Sprache zu äußern. Selbstverständlich haben Juden wie Christen eine gemeinsame Quelle in der römischen Kunst gefunden, wo das Motiv in seinen beiden Erscheinungsformen bekannt war.²⁶ Es kann kaum ein Zweifel bestehen, daß der unmittelbare Impuls, auf ein altes Motiv zurückzugreifen und es ins Ausschmückungsprogramm einer Kirche aufzunehmen, durch die Nähe zu den Synagogen diktiert wurde, in denen das Motiv ja verbreitet war. Anders ausgedrückt: die Juden Galiläas haben dieses Motiv in Palästina während der byzantinischen Zeit beliebt und »modisch« gemacht. Der ikonographische Kontext, in dem die Monatsdarstellungen im Kyria-Maria-Mosaik auftauchen, erlaubt eine ähnliche Deutung wie die des Mosaiks in Hammat-Tiberias: Alles Leben der die Erde bevölkernden Arten (Mensch, Tier, Vogel, Fisch) wird vom Zeitlauf der zwölf von Sonne und Mond in Bewegung gesetzten Monate bestimmt. Ihre unendliche zyklische Bewegung ist eine Verheißung der christlichen Erlösung. Wir sehen, daß Sonne und Mond, die heidnischen Gottheiten der Spätantike, in beiden Kunstkreisen zu untergeordneten Naturmächten des jüdischen bzw. christlichen Gottes werden. Die Parallele ist gewiß nur bis zu einem bestimmten Punkt möglich und hat die Unterschiede der jüdischen und christlichen Eschatologie zu berücksichtigen.

Das aus dem 6. Jh. stammende Mosaik in Beth-Alpha (*Abb. 14*) hat einen von den älteren jüdischen Mosaiken etwas abweichenden Charakter, obwohl es den gleichen überlieferten Motivschatz verwendet. Der Unterschied ist wohl durch den Wunsch erklärbar, der machtvollen Präsenz der Christen und dem Reichtum ihrer Kunst ein in der gleichen Sprache verfaßtes Monument entgegenzustellen. Die Synagoge in Beth-Alpha ist eine axial angeordnete Basilika mit einer

Judaism in Late Antiquity, Diss., Miami University, Oxford, Ohio, 1990; H. Schreckenberg, K. Schubert, *Jewish Historiography and Iconography in Early and Medieval Christianity*, Assen/Maastricht, 1992, bes. 141 ff. (Compendium Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum, III, Bd. 2).

24 G. M. Fitzgerald, *A Sixth Century Monastery at Beth Shan*, Philadelphia, 1939.

25 D. Levi, *The Allegories of the Months in Classical Art*, *Art Bulletin* 23, 1941, 282, Anm. 73.

26 H. G. Gundel, *Zodiakos. Tierkreisbilder im Altertum. Kosmische Bezüge und Jenseitsvorstellungen im antiken Alltagsleben*, Mainz am Rhein, 1992 (Kulturgeschichte der antiken Welt, Bd. 54).

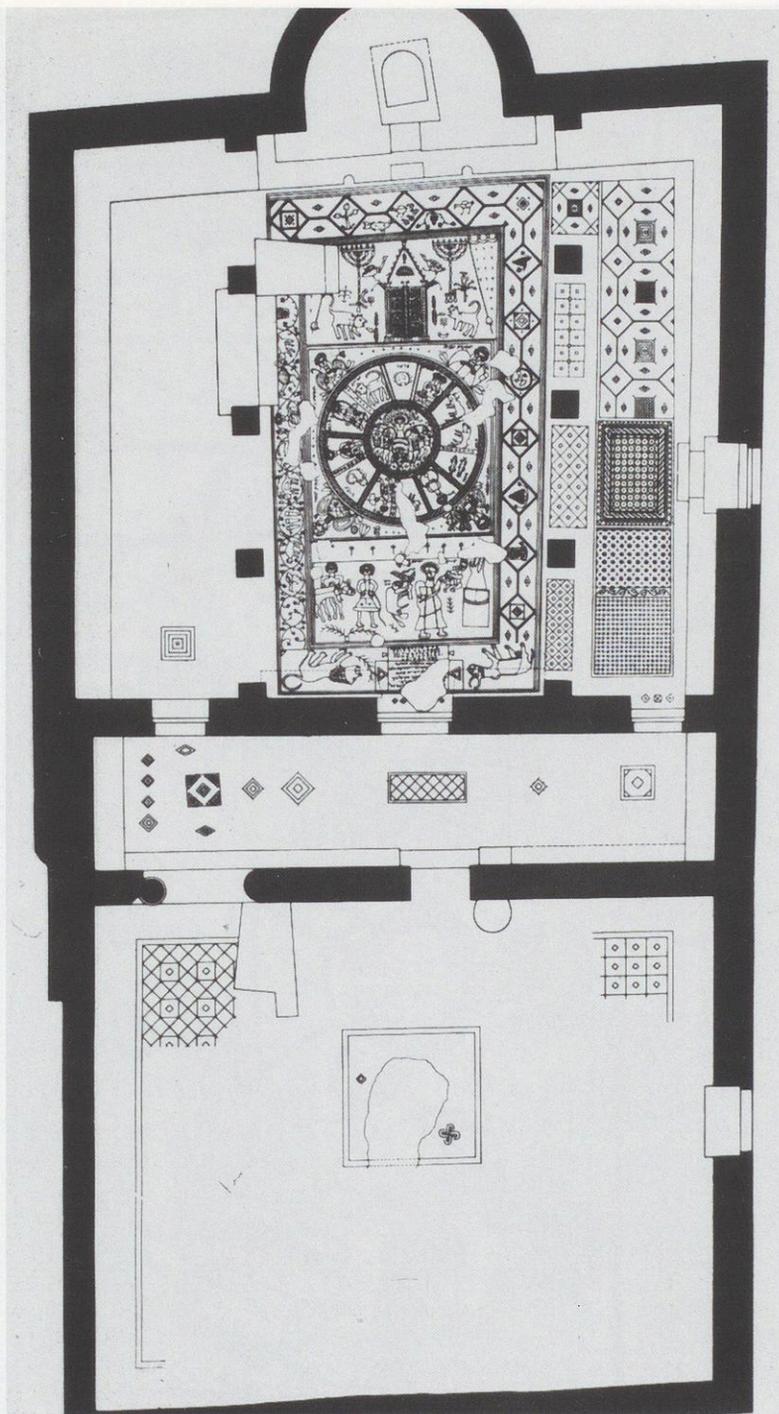


Abb. 15. Beth-Alpha, Synagoge, Grundriß.

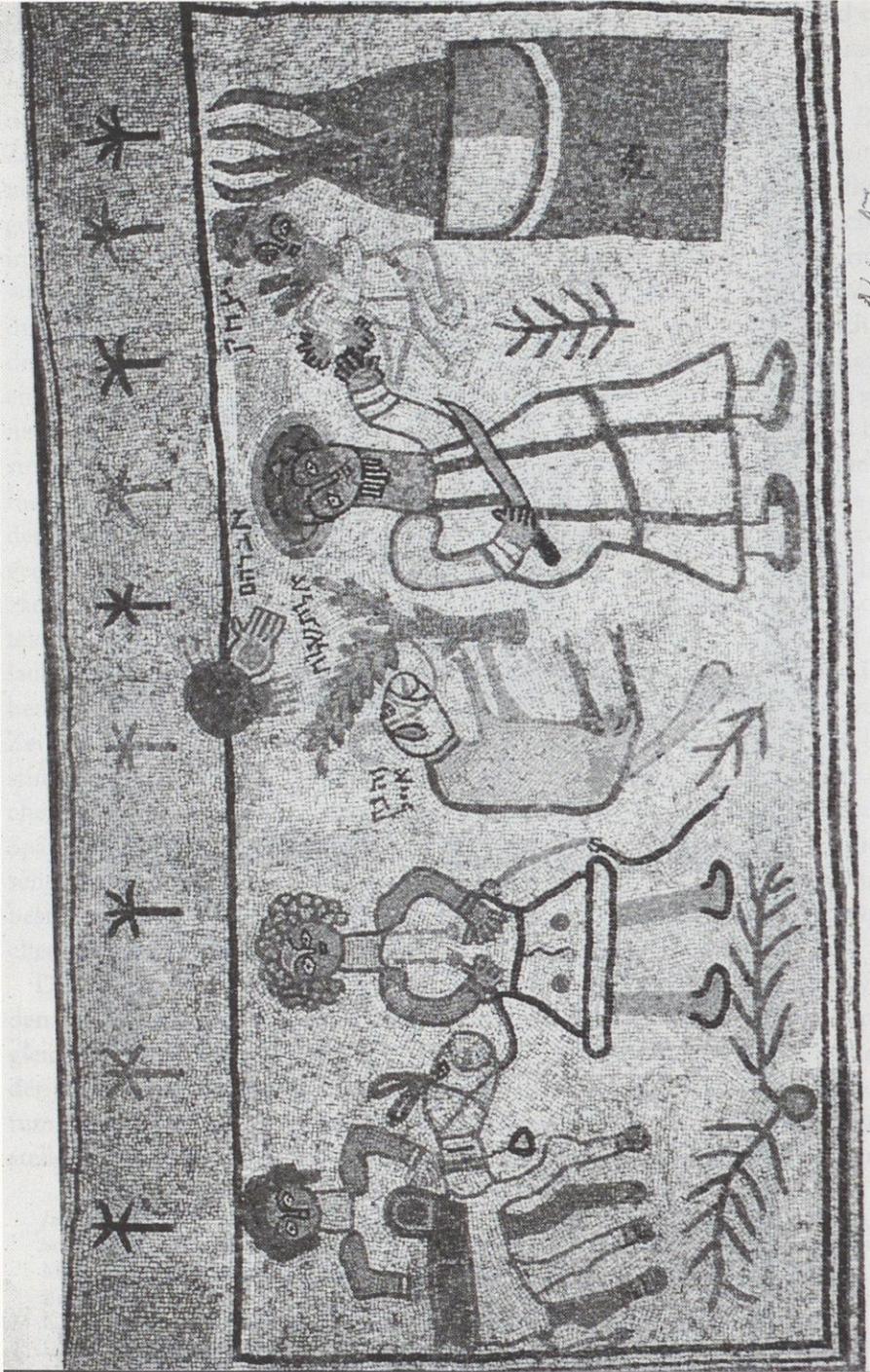


Abb. 16. Beth-Alpha, Synagoge, Opferung Isaaks.

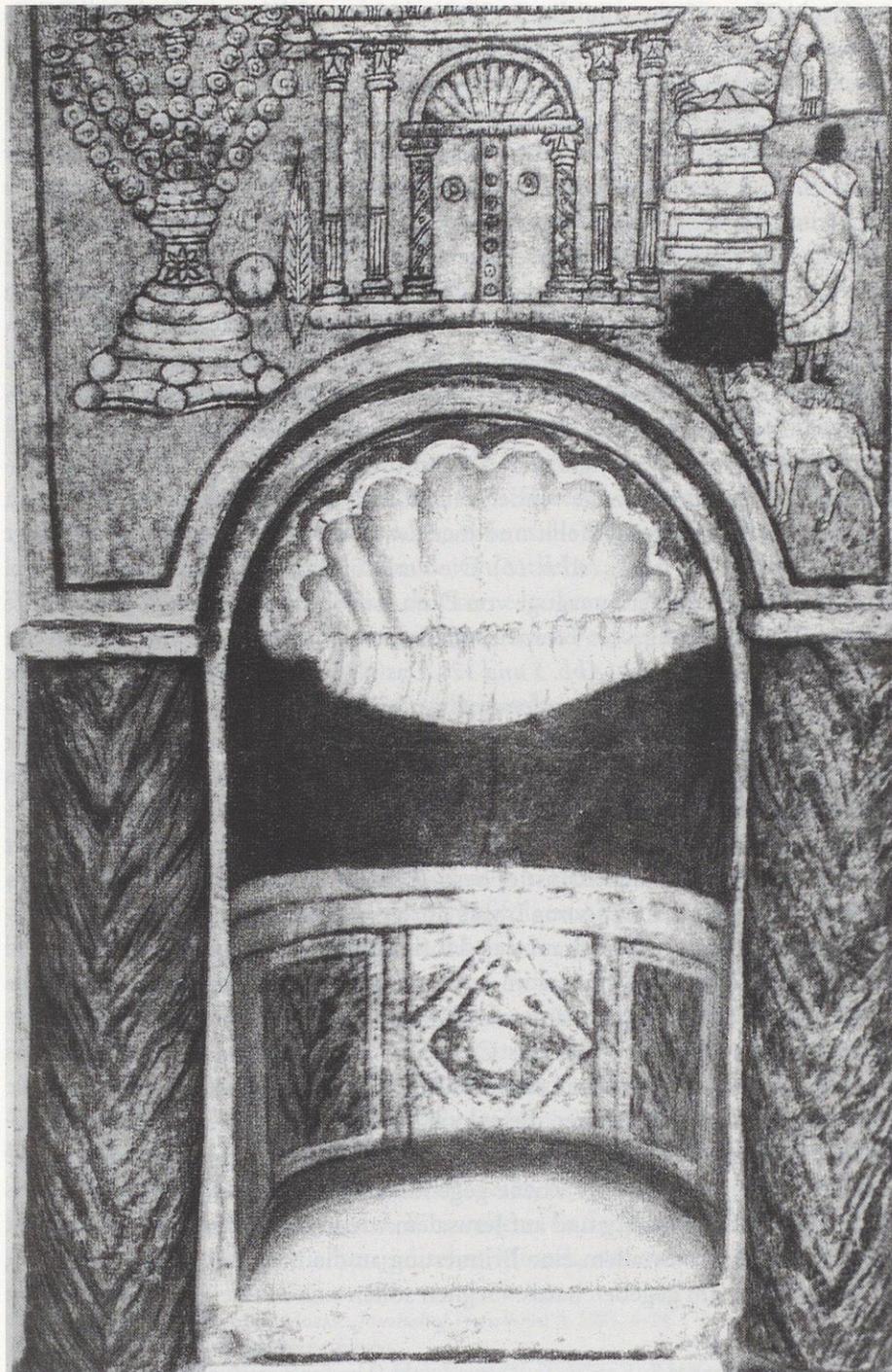


Abb. 17. Dura-Europos, Thoranische mit Akedah und Tempeldarstellung.

Apsis als Thoranische, die die Breite des Hauptschiffes einnimmt und dem Haupteingang gegenübersteht (*Abb. 15*). Die Nebenschiffe sind durch jeweils eine Säulenreihe vom Hauptschiff abgegrenzt. Die Basilika hat drei Eingänge, einen Narthex und ein Atrium. Man sieht, es handelt sich um einen typisch longitudinalen Kirchenplan, von denen viele im Heiligen Land bezeugt sind. Der durch einen Rahmen umgrenzte rechteckige Mosaikfußboden des Hauptschiffes ist durch eine dreiteilige symmetrische Komposition gestaltet, die der architektonischen Struktur vollkommen entspricht: Das größere Mittelfeld wird von einer quadratischen Komposition bestimmt, die identisch ist mit derjenigen in Hammat-Tiberias (*Abb. 12*). Sie zeigt den Zodiakus-Ring, in dessen Mitte Sol in einer frontalen Quadriga dargestellt ist, und in den Ecken die vier Jahreszeiten. Über diesem Feld befindet sich, der Apsis mit der Thoranische zugewendet, wiederum, wie in Hammat, ein kleineres Mosaikfeld. Es enthält die Giebelfassade, flankiert von Tempelgeräten, Vögeln und zwei Löwen. Unter dem Tierkreisfeld, dem Eingang zugewendet, taucht eine Szene auf, die in dem Mosaik aus dem 4. Jh. in Hammat fehlt und hier der Gesamtkomposition hinzugefügt wird: die Opferung Isaaks (*Abb. 16*). Die Verknüpfung von Akedah und Tempel ist schon im 3. Jh. in der Synagoge von Dura-Europos zu finden (*Abb. 17*);²⁷ die früheste Verknüpfung von Tempel und Zodiakus ist im 4. Jh. im Mosaik von Hammat-Tiberias belegt (*Abb. 5 und 12*). Das Neue in Beth-Alpha besteht nicht in der Auswahl der Szenen, sondern in ihrer hierarchischen Verteilung und in ihrem Einklang mit der architektonischen Gliederung. Bei näherer Betrachtung der Opferszene fällt besonders der Unterschied zwischen dem erzählerischen Charakter dieser Darstellung und der emblematischen Wiedergabe des Zodiakus und des Tempels ins Auge. Dieser Unterschied der Darstellungsmodi deutet an, daß Auftraggeber und Künstler besonders daran interessiert waren, den historischen Aspekt der Opferung Isaaks durch Abraham hervorzuheben, um dadurch ihren Primatanspruch auf den Moriah-Berg, den Tempel und den Bund nachzuweisen. Der Beweis war im 4. Jh. nicht so notwendig wie im 6. Jh. Die jüdisch-christliche Konfrontation in Galiläa hatte im 6. Jh. eine neue Phase erreicht, die dem Höhepunkt des Christianisierungsprozesses entsprach. Das Mosaik in Beth-Alpha verrät eine ebenso selbstbewußte und vertrauensvolle jüdische Gemeinde wie früher, die jedoch der christlichen Kunstsprache gegenüber aufnahmebereiter geworden ist. Sie enthüllt ferner eine jüdische Kunst, die der christlichen auf gleicher Ebene gegenübertritt und ihr eigenes historisches Recht auf den Tempelberg und auf Jerusalem wieder geltend macht. Das Mosaik in Beth Alpha ist vor allem eine Erinnerung an die ursprüngliche Verheißung, die Gott Abraham gegeben hatte: »Segnen sollen sich mit deinen Nachkommen

27 K. Weitzmann und H. L. Kessler, *The Frescoes of the Dura Synagogue and Christian Art*, Washington, D.C., 1990 (Dumbarton Oaks Studies, 28).

alle Völker der Erde, weil du auf meine Stimme gehört hast« (Gen. 22:18). Diese Verheißung und ihre Erfüllung in der Vergangenheit wurde von einer exilierten Gemeinde, deren Gesicht buchstäblich immer nach Jerusalem gerichtet war, als Bürgschaft für eine künftige Wiedereinsetzung interpretiert. Der Tempel, im oberen Feld des Beth-Alpha-Mosaiks als Gegenstück zur Opferszene dargestellt, ist der historische und gleichzeitig der zukünftig-messianische Tempel. Diese Botschaft wurde an die Christen gerichtet, die in der Zeit zwischen dem 4. und 6. Jh. ein vollkommenes typologisches System entwickelt hatten, indem sie sich der gleichen Terminologie und Symbolik bedienten, jedoch mit anderer Finalität: Statt des Tempels in Jerusalem – das himmlische Jerusalem; statt Abrahams Opfer – das Opfer Christi, des Messias. Das aus einem polemischen Geist entstandene Mosaik von Beth-Alpha enthält die Aussage, daß der Messias noch kommen wird und der sogenannte »Alte« Bund weiterhin in Kraft ist. Die Darstellung des Zodiakus verleiht der ganzen Komposition eine kosmische Dimension. Hier wird Gott als Schöpfer, der Gott Israels, visualisiert. Bildliche und schriftliche Aussage stehen im Einklang, wie es die folgende Stelle aus dem fast gleichzeitigen Babylonischen Talmud verdeutlicht: »Wer die Sonne in ihrer Wende, den Mond in seiner Stärke, die Sterne in ihren Bahnen und die Sternbilder in ihrer Ordnung sieht, spreche: ›Gepriesen sei er, der das Schöpfungswerk vollbracht hat« (Berakhoth, 59 b).

Das Mosaik von Beth-Alpha ist ein polemisches Kunstwerk, das dem Bedürfnis der Juden nach erneuter Selbstbehauptung Rechnung trägt. Es vertritt den jüdischen Standpunkt in einem seit dem 4. Jh. permanent geführten Dialog mit den Christen. Außer diesem berühmten Mosaik lassen sich andere Beispiele anführen, die als Marksteine dieses Dialogs betrachtet werden können und dem gleichen Themenkreis angehören, Motive mit gemeinsamem jüdisch-christlichen Vokabular, die alle zur gleichen Schlußfolgerung führen. Zum Beispiel das sehr verbreitete Motiv der belebten Ranken oder die sogenannte Ikonographie der »nilotischen Landschaft«, die in einer Synagoge aus dem 5. Jh. in Beth-Schean zu finden ist.²⁸ Sie steht geographisch und historisch der Kirche in Tabgha mit ihren wunderschönen, selbstverständlich christlich verstandenen »nilotischen« Mosaiken sehr nahe.²⁹ Zu den bedeutendsten Beispielen, die die Konsistenz des hier besprochenen Phänomens verdeutlichen, gehören die unlängst ausgegrabenen Mosaiken in Sepphoris.³⁰ Hier wurde ein weiteres Mosaik mit der Darstellung der Nilandschaft entdeckt, das die Einmaligkeit des Mosaiks in Tabgha nunmehr relativiert. Ein weiteres in Sepphoris frisch entdecktes und noch nicht veröffentlichtes jüdisches Mosaik, das den Tierkreis darstellt

28 Roussin, The Beit Leontis Mosaic, *Journal of Jewish Art* 8, 1981, 6-19.

29 Schneider, *Die Brotvermehrungskirche*.

30 E. Netzer, Z. Weiss, New Mosaic Art from Sepphoris, *Biblical Archaeology Review* 18, 1992, 36-43; *Id.*, Sepphoris en Galilée, *Archéologie nouvelle* 2, 1994, 50-55.

und in Stil und Qualität klassische Züge aufweist, gesellt sich zu den hier erwähnten themengleichen Beispielen in Naaran, Husifa,³¹ Hammat-Tiberias und Beth-Alpha.

Kommen wir nun auf Kapernaum zurück und fassen das Gesagte zusammen. Die unmittelbare Nachbarschaft der Synagoge und des christlichen Memorialbaus (*Abb. 1, 2*) ist ein weiterer konkret-faßbarer Ausdruck der seit dem 4. Jh. in Galiläa ausgetragenen jüdisch-christlichen Kontroverse. Eine Synagoge, nach Lukas (7, 5) die Synagoge des Centurio, hat zweifellos schon in früherer Zeit am gleichen Ort existiert. Das zeitgenössische Haus des Petrus, von dem noch Reste erhalten sind, schloß einen kleinen Kultraum ein, der als *Domus Ecclesiae* bezeichnet wird. Seit Konstantin hat das Pilgern von Christen zum Haus des Petrus trotz der jüdischen Hegemonie in Galiläa natürlicherweise zugenommen. Die Antwort der Juden war der Bau einer imposanten Synagoge. Sie ist auffällig wegen ihrer Dimensionen (der kultische Hauptraum ist $24,4 \times 18,65$ m groß), wie auch wegen des Baumaterials: Im Gegensatz zu den umliegenden Häusern des Ortes, die alle aus Basaltstein bestehen, war die Synagoge aus hartem weißen lokalen Kalkstein errichtet. Sie ragte somit aus der Umgebung hervor, wie es die Rekonstruktion der Franziskaner jahrelang vermittelte, bevor unlängst über dem Oktogon ein Betongebäude errichtet wurde. Der Bau der Synagoge fand allem Anschein nach gegen Ende des 4. und zu Anfang des 5. Jh.s statt. Die Antwort der Christen darauf war die Errichtung eines monumentalen Oktogons über dem Haus des Petrus, vergleichbar in den Dimensionen und identisch im Baumaterial. Ohne über die exakte Datierung der beiden Bauten zu spekulieren, steht eines fest: Sie haben über einen ziemlich langen Zeitraum nebeneinander existiert. Somit entspricht das Bild, das wir vor uns haben (*Abb. 1, 2*), getreu der Epoche, die es hervorgebracht hat, und spiegelt die historische Lage der Juden und Christen in Galiläa während der byzantinischen Herrschaft zuverlässig wider. Betrachtet man die beiden Bauwerke mit anderen Kunstwerken zusammen, jüdischen wie auch christlichen, früheren wie auch späteren, so enthüllen sie etwas von der Dynamik der byzantinischen Kunst in Galiläa: Im Gegensatz zur traditionellen, allzu verallgemeinerten Vorstellung vom raschen und kontinuierlichen Verfall des Judentums in Palästina nach Errichtung der christlichen Herrschaft hat die jüdische Gemeinde in Galiläa intensive geistige und künstlerische Aktivitäten entwickelt. Noch lange Zeit nach Konstantin haben die Juden in Galiläa unbehelligte Autonomie genossen, und es ist ihnen gelungen, ein eigenes Repertoire von Themen und Motiven zu entwickeln, die sicherlich von der römischen Kunst inspiriert, doch ihren eigenen Bedürfnissen und Bestrebungen angepaßt waren. Ein wesentlicher Teil dieses Repertoires war im 5. Jh. so gut eta-

31 R. und A. Ovadia, *Hellenistic, Roman and Early Byzantine Mosaic Pavements in Israel*, Roma, 1987, Nr. 103, S. 72, Taf. LXXXIV/1.

bliert, daß er seitens der Christen benutzt wurde, zumal ja der gemeinsame hellenistische Hintergrund und die gemeinsame religiöse Grundlage bestanden. Motiviert von einer polemischen Einstellung, benutzten Christen und Juden ein gemeinsames Vokabular. Es besteht kein Zweifel, daß in diesem Wettstreit sowohl die jüdischen wie auch die christlichen Künstler zu höchster Klarheit ihrer Ideen und Ausdrucksmittel gelangt sind. Das Mosaik von Beth-Alpha ist in seiner lebendig-treffenden Ausdrucksweise der Höhepunkt dieser Entwicklung.

Ein abschließendes Wort über die allgemeineren kunsthistorischen Implikationen dieses Themas: In einer ansonsten an Kunstschätzen armen Epoche erweist sich Galiläa als eine Fundgrube für das Studium gegenseitiger Beeinflussung jüdisch-christlicher Kunst. Sowohl auf jüdischer als auch auf christlicher Seite begegnen wir einer gedrängten Abfolge von Monumenten, die zum Teil datiert sind. Ihre Bedeutung für die byzantinische Kunst des 4. bis 6. Jh.s ist zumindest so groß wie die Bedeutung von Dura-Europos für das 3. Jh. Zwar ist Dura reicher an narrativen Szenen, doch erlaubt Galiläa Vergleiche zwischen vielen Monumenten im gleichen geopolitischen Rahmen während einer Zeitspanne, die einerseits lang genug ist, um Entwicklung zu schaffen, und andererseits kurz genug, um nichts an Tradition einzubüßen. Ich hoffe, daß dieser Aufsatz überzeugend genug ist, um einen ersten Schritt in Richtung auf eine intensive Beschäftigung mit der Kunstgeschichte Galiläas und mit ihrer Bedeutung im Rahmen der frühbyzantinischen Kunst darzustellen.

Mitteilungen

Das Projekt »Biblia Coptica Patristica«

In der ersten Hälfte des Jahres 1993 beschloß die Universität in Salzburg, das Forschungsinstitut für Koptologie und Ägyptenkunde auf Initiative von Karlheinz Schüssler zu errichten. Entsprechende Räumlichkeiten mit dem gewünschten Mobiliar und allen notwendigen technischen Einrichtungen waren schnell gefunden, so daß das neue Institut am 1. Oktober 1993 unverzüglich mit der Arbeit beginnen konnte. Derzeit sind hier zwei Vertragsassistentinnen (Frau Mag. Christine Rogl und Frau Mag. Ingrid Schlor) beschäftigt; die Leitung hat Schüssler übernommen.

Das Forschungsinstitut für Koptologie und Ägyptenkunde hat sich zur Aufgabe gesetzt, das an der Universität vorhandene Angebot an Lehre und Forschung sinnvoll zu ergänzen, sei es z. B. am Institut für Alttestamentliche Bibelwissenschaft oder etwa am Institut für Alte Geschichte und Altertumskunde. Zugleich ist das Institut bemüht, jungen Wissenschaftlern die Möglichkeit zu eigenständigen längerfristigen Forschungsarbeiten zu bieten.

Den Schwerpunkt seiner Tätigkeit hat das Forschungsinstitut auf die Bibelforschung gelegt und zwei Projekte in Angriff genommen:

1. Die »BIBLIA COPTICA PATRISTICA« als Hauptprojekt;
2. »DIE KOPTISCHEN BIBELTEXTE: DAS ALTE UND NEUE TESTAMENT«.

Zu 1: DIE »BIBLIA COPTICA PATRISTICA«

Bei dem Vorhaben »BIBLIA COPTICA PATRISTICA« wird die koptische patristische Literatur auf ihre Bibelzitate hin untersucht, und zwar zunächst diejenige, die im sahidischen Dialekt des Koptischen vorliegt. Die Zitate werden herausgesucht und zusammengestellt. So läßt sich anhand der Zitate die Bibel mit dem Text des Alten und Neuen Testaments rekonstruieren, wenn auch in etlichen Fällen nur unzureichend. Dieser so aus Zitaten gewonnene Bibeltext soll mit den bekannten koptischen Texten der Bibelhandschriften verglichen werden; Abweichungen vom koptischen »Standardbibeltext« werden in einem textkritischen Apparat notiert. Eine deutsche Übersetzung des koptischen Bibeltextes rundet das Bild ab.

Gewünscht wird dieses Werk ja schon lange. Hintergrund ist unter anderem die Tatsache, daß einige Bibeltexte nicht auf uns gekommen sind, während wir die Zitate jener Texte aus der Literatur längst kennen. So sind die Zitate eine willkommene Ergänzung für die Bezeugung des koptischen Bibeltextes; zugleich geben sie uns Hinweise auf die Fragen, wie, wo, wann, welche und in welchem Umfang Bibeltexte verwendet wurden.

Die in der »BIBLIA COPTICA PATRISTICA« vorgelegten Zitate begegnen uns in den Schriften kirchlicher Lehrer, die als Patres, »Väter«, gerade wegen ihrer Orthodoxie in hohem Ansehen standen. Sie waren davon überzeugt, daß sie die göttliche Wahrheit vertreten. Die Auseinandersetzung mit ihren Werken im Rahmen der Patrologie bezieht aber auch die Literatur ihrer Kommentatoren und Widersacher mit ein, so daß wir uns mit der altchristlichen Literatur schlechthin beschäftigen. So werden wir hier also nicht nur die Kirchenväter in dogmatischem Sinne des Begriffs zu verstehen haben, sondern auch alle jene christlichen Schriftsteller, die sich mit der Bibel auseinandersetzen und aus ihr zitieren. Die Zitate beziehen sich somit auf das Alte und Neue Testament, aber auch auf Schriften, die nicht in unseren Kanon eingegangen sind, somit auch auf Apokryphen. Selbst Kir-

chenordnungen, Konzilsakten und Legenden sowie Orationen, Responsorien und Antiphone in den Liturgien beinhalten wertvolle Zitate, auch Prologe und sonstige religiöse Handschriften enthalten so manches Bibelzitat. Schließlich denke ich noch an Aufschriften an Kirchenwänden oder an den Wänden heidnischer Grabanlagen, die einigen Frommen als Unterkunft dienten; selbst Inschriften auf Grabsteinen sollen schließlich nicht unerwähnt bleiben.

So werden die Schriften der Kirchenväter Pachomius, der nur des Koptischen mächtig war, und die seines Lieblingsschülers Theodorus, die Briefe und Predigten des Sinuthius und weitgehend die seines Nachfolgers Besa ebenso berücksichtigt wie etwa aus der Gattung der apokalyptischen Literatur die original-ägyptische Schrift »Die Mysterien des keuschen Apostel Johannes« oder die vielen Heiligen- und Märtyrer-Legenden und Viten, besonders jene von Antonius, Pachomius und Sinuthius bis hin zu den Apophthegmata, jenen Aussprüchen von Mönchen, die uns Kunde über ihre Einstellung zum Glauben vermitteln.

Die Zitate aus all jenen Schriften werden dem uns bekannten Bibeltext gegenübergestellt. Allerdings fehlt er im Sahidischen stellenweise (z. B. Am 4,9-7,14) bei beschädigten Handschriften, und gänzlich nicht greifbar ist er für 1 Par / 2 Par / Neh / 1 Mac / 2 Mac (mit Ausnahme von 2 Mac 5,27-7,41 im Crosby-Schøyen-Codex MS 193) / 3 Mac / 4 Mac.

Diese Bücher sind als biblische Schriften im Sahidischen bisher nicht auf uns gekommen, wenngleich sie von ihrem Inhalt her im sahidischen Sprachraum nicht unbekannt gewesen sein können, wie uns ja die Passage über das Martyrium der Juden im Crosby-Schøyen-Codex MS 193 zeigt, ferner eine Bibliothekliste des Eliasklosters »am Berg« bei Kus aus dem 7./8. Jh., in der unter anderem Par und Esr jeweils auf Pergament ausdrücklich genannt sind, schließlich auch eine Schreibübung mit 1 Par 18,16-17; 2 Par 6,20. Nicht greifbar ist der Bibeltext zuweilen aber auch dort, wo zwar die entsprechende Handschrift auf uns gekommen, der Text aber gerade an der gewünschten Stelle verderbt oder gar ausgebrochen ist. So sind gerade die Zitate nicht nur eine wertvolle Hilfe für die Textkritik, sondern bisweilen das einzige Hilfsmittel, um einen verlorengegangenen Text zu ergänzen, wiederherzustellen oder überhaupt zu gewinnen. Umgekehrt muß aber auch gesagt werden, daß es für die eine oder andere Schrift – wohl aufgrund ihrer geringen Aussagekraft – offenbar kein Zitat gibt (z. B. 3 Joh).

Im Rahmen der Vorarbeiten für die zunächst vorgesehene sahidische Ausgabe der »BIBLIA COP-TICA PATRISTICA« gilt es, das Quellenmaterial zu erfassen, es auf seine Zusammengehörigkeit hin zu untersuchen und entsprechend zu katalogisieren. Das verwendete Material wird stichwortartig beschrieben. Dabei wird das beschriebene Material durchnummeriert, beginnend mit sa 3000 (bis sa 2999 ist für die sahidischen Bibeltexte zum Alten und Neuen Testament reserviert, siehe unten). Verfasser und Inhalt des Textzeugen werden möglichst prägnant und kurz genannt. So sind die Namen der Schriftsteller mit nur wenigen Buchstaben abgekürzt. Bei den gewählten Abkürzungen lehne ich mich eng an das ausgefeilte System der Vetus Latina an. Die Namen der Schriftsteller werden mit wenigen Majuskeln in Fettdruck abgekürzt, die aus dem Anfang des Namens stammen, also z. B. **PACH** = Pachomius oder **SIN** = Sinuthius. Die Abkürzungen werden in einer Aufstellung alphabetisch angeordnet.

Nicht nur die Autoren, sondern auch die Werke selbst sind sehr kurz gefaßt. Bei echten Schriften wird das zitierte Werk mit wenigen nicht fetten Buchstaben dem Autorennamen nachgestellt, z. B. **PACH ep** = Pachomius, epistulae. Bei unechten Werken wird ein **PS** vor das Namenskürzel gesetzt, also z. B. **PS-SIN** = Pseudo-Sinuthius. Diese Pseudo-Schrift wird im Anschluß an die echte Schrift des Autors genannt. Nun kann es vorkommen, daß diese Pseudo-Schrift in einer Sammlung echter Schriften steht; in diesem Falle ist der Name in eckige Klammern gesetzt, also [**SIN**]. Sollte der wirkliche Verfasser einer unechten Schrift hingegen bekannt sein, so erscheint zu allererst dessen Sigel mit einem nachfolgenden Doppelpunkt; hiernach erscheint die Bezeichnung der Pseudo-Schrift.

Wird ein koptischer Schriftsteller von einem anderen zitiert, so erscheint zunächst der Urheber-

Name in Fettdruck und danach mit *ap* = apud der Verweis auf den Zitierer (nicht fett). Stammt ein bekanntes Werk eines bestimmten Kirchenvaters aus der Feder eines anderen, dann wird der Urheber, soweit namentlich bekannt, mit einem nachfolgenden Doppelpunkt vorangestellt.

Die Zitate sind entweder Veröffentlichungen entnommen oder – wenn diese nicht vorliegen – den Originalhandschriften. So steht unter den Quellenangaben nach der Handschriftennummer in runden Klammern hinter »Ed.« die Seiten- und Zeilenzahl der Edition. Bei den unveröffentlichten Originalhandschriften folgt auf die Handschriftennummer in runden Klammern bei nur einem Blatt (bzw. Originalstück) lediglich die Zeilenangabe, bei mehreren Stücken zunächst die Foliengahl (ggfs. die Signatur), danach der Zeilenumfang.

Geht ein koptischer Textzeuge eindeutig auf eine anderssprachige (z. B. griechische) Vorlage zurück, stellt also die koptische Version lediglich eine Übersetzung dar, dann sind Kapitel- und Verszahl der zitierten Schriftstelle kursiv gesetzt, und zwar *Gen 40,1-2*. Kursiv erscheint auch der Name des Verfassers, wenn der Name des Übersetzers unbekannt ist; sonst wird letzterer in normaler Type genannt.

Das gesamte Quellenmaterial für die »BIBLIA COPTICA PATRISTICA« wird in einer separaten Ausgabe publiziert, und zwar in Lieferungen, beginnend mit der Sinuthius-Literatur.

In der Edition der »BIBLIA COPTICA PATRISTICA« erscheint nicht nur das nackte Bibelzitat oder die Anspielung auf eine Bibelstelle, sondern stets wird auch der Kontext mitgenannt. Rechts neben dem Zitat erscheint der Bibeltext in klassischem Sahidisch und demnach von Ungenauigkeiten befreit, soweit die zugrundegelegte Handschrift unkorrekt gewesen sein sollte. Gelegentlich kann es vorkommen, daß ein sahidischer alttestamentlicher Bibeltext nicht zum Vergleich zur Verfügung steht (z. B. derzeit nicht für Am 5,15); in diesem Falle erscheint statt dessen der griechische Text der Septuaginta.

Eine deutsche Übersetzung soll den Inhalt des koptischen Textes verdeutlichen; dabei werden die griechischen Lehnwörter im Koptischen in der Übersetzung kursiv gesetzt.

Im textkritischen Apparat wird auf Unregelmäßigkeiten des zitierten Textes sowie auf abweichende Lesarten anderer Textzeugen hingewiesen.

Zu 2: »DIE KOPTISCHEN BIBELTEXTE: DAS ALTE UND NEUE TESTAMENT«

Voraussetzung für eine eindeutige Zitierweise ist, daß zunächst die Handschriften mit dem Bibeltext des Alten und Neuen Testaments zusammengestellt, nach Zusammengehörigkeit bearbeitet und dann in Lieferungen ab 1995 publiziert werden. Bei diesem Vorhaben ließ ich mich davon leiten, daß die Zusammenstellung von Handschriften sowie deren Bearbeitung und Publikation trotz der Anstrengungen vieler Fachleute immer noch unbefriedigend ist. Ein Großteil von Codices ist nicht in vollem Umfang erhalten; vielmehr liegen viele Blätter verstreut in zahlreichen Museen und Sammlungen in aller Welt. Es gilt, diese Blätter aufzuspüren, sie zu identifizieren, ihre Zugehörigkeit zu schon bekannten festzustellen und sie zusammen mit den bereits vorhandenen zu einem Codex wiederzuvereinigen und entsprechend zu publizieren.

Dabei handelt es sich um Handschriften aus dem etwa 3. bis hin zum 14. Jahrhundert, geschrieben auf Papyrus, Pergament und Papier; Schreibübungen (auch auf anderem Material, etwa auf Holz oder Tonscherben) werden berücksichtigt. Zu beachten ist, daß die Texte in verschiedenen ägyptischen Dialekten überliefert sind. Zunächst werden die sahidischen Handschriften bearbeitet; später folgen die achmimischen, dann die fajumischen usw., zum Schluß die bohairischen.

Dieses Vorhaben war ursprünglich nicht als eigenständiges Projekt geplant, sondern zunächst nur als ein erster Teil der »BIBLIA COPTICA PATRISTICA«. Im Laufe der Arbeit stellte sich aber immer deutlicher heraus, diesen Teil allein schon aufgrund seines Umfangs losgelöst vom Hauptprojekt separat zu behandeln.

Da gilt es zunächst, mit viel Zeitaufwand in den Aufstellungen von Delaporte, Hyvernat, Nagel, Porcher, Schmitz/Mink, Till, Vaschalde u. a. zu suchen mit dem uns allen bekannten Ergebnis, daß keiner von ihnen eine Auflistung aller entsprechenden (bekannten) Handschriften bis heute in Angriff genommen hat. Noch zeitraubender ist das Aufsuchen koptischer Bibeltexte in Bibliotheks-/Museumskatalogen. Hat man endlich die gesuchte Handschrift irgendwo gefunden, taucht das Problem der Siglierung auf. Schmitz/Mink zählen die sahidischen Handschriften der Evangelien (und nur diese) von sa 1 an mehr oder minder fortlaufend; Peter Nagel beginnt mit der Zählung der von ihm für die Septuaginta-Ausgabe herangezogenen alttestamentlichen Handschriften anscheinend ebenfalls mit sa 1. Ziehe ich nun etwa Nagels alttestamentliche Hs. sa 1 in der »BIBLIA COPTICA PATRISTICA« zum Vergleich heran sowie die neutestamentliche Hs. sa 1 von Schmitz/Mink und übernehme diese Signaturen, kann sich jeder rasch das entstehende Durcheinander allein schon im textkritischen Apparat ausmalen.

So entsteht jetzt am Forschungsinstitut für Koptologie und Ägyptenkunde in Salzburg ein gänzlich neues Verzeichnis mit den Textzeugen – ob publiziert oder auch nicht – zum Alten und Neuen Testament. Dieses Verzeichnis bringt sowohl reine Bibelhandschriften als auch Lektionarhandschriften, liturgische Handschriften und diverse Texte, deren Lesarten gewöhnlich mit denen der reinen Bibelhandschriften übereinstimmen und daher eine bedeutende Stellung für die Textkritik einnehmen. Auch Schreibübungen sind mit aufgenommen.

Die Handschriften sind nach ihrer Dialektzugehörigkeit getrennt; zunächst werden die sahidischen Handschriften behandelt. Innerhalb der Handschriften-Nummern sind die Blätter bzw. Bruchstücke nach ihren Seitenzahlen und/oder Lagenzahlen oder – wenn diese fehlen – nach der Reihenfolge ihres Inhalts sortiert. Blätter, die sich weder nach ihren Seitenzahlen noch nach ihrem Inhalt in die Handschrift einordnen lassen, stehen am Schluß der jeweiligen Handschrift.

Es erschien am zweckmäßigsten, alle Zeugen des Alten und Neuen Testaments durchzunummerieren, wobei sahidische Handschriften des Alten Testaments den Anfang bilden und mit sa 1 ff. bezeichnet werden. Jede Handschrift hat eine eigene Nummer, unter der die zu dieser Handschrift gehörenden Blätter oder Bruchstücke derselben mit ihren unterschiedlichsten Bibliotheks-Signaturen aufgeführt sind. Die Lektionarhandschriften sind durch hochgestelltes ^L hinter der Handschriftennummer kenntlich gemacht, die Schreibübungen in ähnlicher Weise durch hochgestelltes ^{ex}, liturgische Handschriften durch hochgestelltes ^{lit} und sonstwie nicht näher bestimmbare (diverse) Zeugen mit hochgestelltem ^{div}.

Besonderer Wert ist auf die Inhaltsangabe gelegt. Im übrigen wird die Handschrift knapp beschrieben, wobei alle wichtigen Details in Stichworten genannt werden. Bei den Abkürzungen wird – soweit nötig und möglich – auf das Internationale Abkürzungsverzeichnis (IATG²) von Schwertner Bezug genommen.

Die Handschriftenliste enthält selbstverständlich ausführliche Inhaltszusammenstellungen, Register und Konkordanzen.

Weitere Arbeiten im Zusammenhang mit der Erstellung der neuen Handschriftenliste sind denkbar, etwa die Publikation noch unveröffentlichter Codices in der Pierpont Morgan Library (PML) zu New York mit dem sahidischen Text des Alten Testaments, z. B. Genesis/Numeri/Deuteronomium (M 566) oder des Neuen Testaments, z. B. die Paulinischen Briefe (M 666, M 570 und 571), oder die noch völlig unzureichend bearbeiteten Lektionarhandschriften (allein schon M 573, oder die Bilingue M 615). Auch die Beschäftigung mit den neutestamentlichen Apokryphen ist lohnenswert.

Soweit zu den Projekten des Forschungsinstitutes für Koptologie und Ägyptenkunde.

Zu großem Dank bin ich dem Verlag Otto Harrassowitz in Wiesbaden verpflichtet, der die gesamte Publikation der Arbeiten des Forschungsinstitutes besorgen wird; so erscheint schon in diesen Tagen der erste Teil der Reihe »DIE KOPTISCHEN BIBELTEXTE: DAS SAHIDISCHE ALTE UND NEUE TESTAMENT«. Als bald folgt der erste Teil der Reihe »DIE PATRISTISCHEN HANDSCHRIFTEN UND SON-

STIGE QUELLEN ZUR BIBLIA COPTICA PATRISTICA«, ehe dann mit der »BIBLIA COPTICA PATRISTICA« begonnen werden kann.

Karlheinz Schüssler

Die Dritte Syrische Weltkonferenz in Kottayam

Vom 4. bis 10. September 1994 fand im St. Ephrem Ecumenical Research Institute (SEERI), Kottayam (Indien) die Dritte Syrische Weltkonferenz statt. In der Zählung ist dies nicht die dritte Konferenz dieses weltweiten Ausmaßes, sondern die dritte Konferenz einer Reihe, die alle drei bis vier Jahre von diesem Institut in Kottayam durchgeführt wird. Die erste Konferenz 1987 war in ihren Ausmaßen noch recht bescheiden. Diesmal waren fast 70 Beiträge angemeldet, was zeigt, daß die Konferenz mittlerweile großes Interesse in den Zirkeln derer gefunden hat, die sich mit syrischen Studien befassen. Fast vierzig Teilnehmer kamen aus Europa und Nordamerika, ein Teilnehmer stammte aus Südafrika, ein weiterer aus dem Iran. Die übrigen dreißig kamen aus Indien. Es war bedauerlich, daß keine Teilnehmer aus dem Nahen Osten teilgenommen haben.

Die Vorträge deckten viele Bereiche der syrischen Studien ab: syrische Bibel, Überlieferungen zu dem Apostel Thomas, Kirchenväter, Kirchengeschichte, Hagiographie, Liturgie, Spiritualität, Pneumatologie, Ökumene, islamisch-christlicher Dialog, Literatur, Linguistik, Inschriften, Kreuzesformen, ja selbst Musik und Theater. Es wurden sowohl die Ursprünge der syrischen Tradition behandelt wie auch die gegenwärtigen Aktivitäten und Probleme der Kirchen syrischer Tradition. Der Schwerpunkt lag auf den Traditionen und der Gegenwart der Christen in Indien. Einzelne Themen können aus Platzmangel hier nicht aufgezählt werden. Zu vermerken ist allerdings, daß sich auf dem Kongreß die wachsende Bedeutung der Sprache Malayalam für die Studien zu den Thomas-Christen in Indien gezeigt hat. Zum einen werden immer mehr liturgische Texte in diese Sprache und in einem geringeren Umfang auch in andere indische Sprachen übersetzt, wobei gleichzeitig die Liturgie in bestimmten Grenzen den heutigen Erfordernissen angepaßt wird, andererseits erscheinen immer mehr Werke in Malayalam, die das Selbstverständnis der Thomas-Christen zum Ausdruck bringen. Die einzelnen Vorträge genügten sehr unterschiedlichen Ansprüchen: Es gab Erfahrungsberichte, Darstellungen von Forschungsergebnissen, Vorstellungen von Forschungsplänen wie auch Themenüberblicke; deutlich waren auch die unterschiedlichen Zugänge zu den verschiedenen Themen: als außenstehender Gelehrter, der in einer anderen Tradition steht, oder als Betroffener, der in der syrischen Tradition lebt. Aufgrund der Anzahl der Beiträge mußte streng darauf geachtet werden, daß keiner länger als 30 Minuten beanspruchte. So stellte sich auch aufgrund des gedrängten Programms am Ende der Tagung die Frage, ob bei der nächsten Konferenz Vorträge parallel gelegt werden sollen oder ob die zur Verfügung stehende Zeit gekürzt werden soll. Die Vorträge werden demnächst in der Zeitschrift »The Harp« veröffentlicht.

Während der Eröffnungs- und der Schlußzeremonie sowie bei vielen Veranstaltungen war die örtliche Hierarchie der Kirchen syrischer Tradition vertreten. Abends standen Besuche auf dem Programm: der Erzdiözese Changanacherry; des Provinzialats der Carmelites of Mary Immaculate, Kottayam; des Thomas Mar Athanasios Memorial Orientation Centre, Manganam; des Syrian Orthodox Theological Seminary, Udayagiri; des Generalats der Bethany Padres und des Devalokam Armana. Die Teilnahme der Hierarchen an der Konferenz wie auch der herzliche Empfang in den einzelnen Häusern zeigte, welches Interesse die einzelnen Kirchen an dieser Konferenz hatten und welche Bedeutung sie ihr zumaßen. Für die Gäste bot sich die Gelegenheit, an den Liturgien syrischer Tradition teilzunehmen und bedeutende Zentren der einheimischen Kirchen kennenzulernen. Im Anschluß an die Tagung wurde den ausländischen Gästen noch angeboten, verschiedene alte Kirchen zu besichtigen und die Manuskripte in Pampakuda einzusehen.

Die ausländischen Gäste waren von der Gastfreundschaft von J. Thekeparampil und seiner

Equipe beeindruckt und von der Notwendigkeit von SEERI und seiner wissenschaftlichen Qualität so überzeugt, daß verschiedene Teilnehmer aus Europa und Nordamerika den Wunsch äußerten, sich gemeinsam erkenntlich zu zeigen. Um diesem Anliegen dauerhaft zu entsprechen, wird eine *Association des amis de SEERI* gegründet, die die akademische Arbeit von SEERI unterstützen und von dem Institut und seiner Arbeit berichten soll.

Harald Suermann

Eine neue Zeitschrift der Chaldäischen Kirche

Das Chaldäische Patriarchat in Bagdad gibt seit diesem Jahr eine neue Zeitschrift in arabischer Sprache heraus. Der Titel lautet: Nağmu' l-mašriq (syrischer Titel: Kaukbā d-maḏnḥā; Nebentitel: Etoile de l'Orient. Nağmu'al-mašriq. Revue du Patriarcat Chaldéen). Der Titel schließt an die chaldäische Zeitschrift »an-Nağm« an, die mit Unterbrechungen von 1928 bis etwa 1955 in Mosul erschien. Das erste Heft (Vol. 1, No. 1, 1995) besteht aus 76 Seiten und ist einwandfrei ausgestattet. Jährlich sollen vier Hefte erscheinen (Abonnementspreis 25\$). Der Redaktion gehören Jacques Isaac (Chefredakteur), Albert Abouna, Joseph Habbi, Petrus Haddad und Louis Sako an. Die Zeitschrift dient in erster Linie pastoralen Zwecken und der Information über Ereignisse in der Chaldäischen Kirche (teilweise mit Photographien). Für wissenschaftliche Abhandlungen sind weiterhin eher die seit 1973 bestehende Zeitschrift »Bayn al-Nahrayn« (letztes Heft: Vol. 23, No. 89/90, 1995) und das »Journal of the Iraqi Academy, Syriac Corporation« (letzter Band: Vol. 15, Baghdad 1995) gedacht.

Hubert Kaufhold

Totentafel

Am 19. November 1993 verstarb in Paris MGR DR. JOSEPH NASRALLAH, Exarch des katholisch-melchitischen Patriarchen von Antiochien. Geboren am 10. 10. 1911 in Nebek (Syrien), erwarb er am 9. 5. 1983 das Doctorat d'Etat an der Universität Dijon. Zeit seines Lebens arbeitete er unermüdlich und sehr erfolgreich an der Erforschung des christlichen Orients, besonders seiner Glaubensgemeinschaft, der Melchiten. Seine zahlreichen Arbeiten sind bis 1983 zusammengestellt in seiner Schrift: »Cheminement d'un chercheur de la littérature arabe chrétienne« (Imprimerie Orientaliste, B-3000 Leuven, 1983). Bis zu seinem Tode arbeitete er mit ganzer Kraft an der Fertigstellung seines großen Werkes »Histoire du mouvement littéraire dans l'église melchite du V^e au XX^e siècle«. Bereits erschienen sind die Bände: II/2 (750-X^e s.), 1988; III/1 (969-1250), 1983; III/2 (1250-1516), 1981; IV/1 (1516-1724), 1979; IV/2 (1724-1800), 1989. Die noch fehlenden Bände I und II/1 will Prof. Dr. Rachid Haddad, Ankara, der schon seit 1988 an diesem Werk mitgearbeitet hat, noch herausgeben bzw. verfassen. Nach brieflicher Mitteilung von Prof. Haddad (17. 7. 1994) ist Band II/1 (Omayyadenzeit) bereits im Druck. Die Arbeiten an Band I (451-634) sind weit fortgeschritten, aber noch nicht abgeschlossen, Band V (19. Jh.) wird auch die Indices zum Gesamtwerk enthalten. Die Arbeiten von J. Nasrallah sind über den Verlag Letouzey, Paris, zu beziehen. Es wäre J. Nasrallah und der Wissenschaft vom christlichen Orient sehr zu wünschen, daß dieses grundlegende Werk für einen wichtigen Bereich der christlich-arabischen Literatur und der Kultur des christlichen Orients überhaupt, noch zu einem guten Ende gebracht werden kann.

Mgr Joseph Nasrallah hat sich großes Verdienst um die Wissenschaft vom christlichen Orient erworben.

Am 16. Juli 1994 verstarb in Köln MSGR. DR. WILHELM PETER ÄGIDIUS NYSEN, Dr. phil., Dr. theol., Honorarprofessor, Hochschulpfarrer. Geboren am 19. 4. 1925 in Köln, dort 1944 Abitur, 1945 amerikanische Kriegsgefangenschaft, an die Franzosen ausgeliefert, konnte er Ende 1945 das Studium der katholischen Theologie im Kriegsgefangenenlager Chartres beginnen und nach seiner Entlassung in Bonn, München und Freiburg fortsetzen. In Freiburg promovierte er 1954 zum Dr. phil., erhielt 1956 in Köln die Priesterweihe, wurde 1957 Studentenpfarrer, 1975 Msgr., 1977 Dr. theol. h.c. durch das orthodoxe Patriarchar Bukarest, 1992 Dr. theol. h.c. in Isai (Rumänien), 1980 Honorarprofessor für Ostkirchenkunde an der Universität Köln. 1990 wurde er zum Großarchimandriten

der griech.-melchit.-katholischen Kirche im Libanon geweiht. Nyssen förderte die Ostkirchenkunde durch eigene Werke und als Herausgeber wichtiger und umfangreicher Reihen: »Sophia – Quellen östlicher Theologie« (26 Bände ab 1960); »Occidens – Horizonte des Westens« (6 Bände ab 1977); »Koinonia – Oriens« (40 Bände ab 1978). Bei all seinen Arbeiten und bei seiner Tätigkeit als Herausgeber ging es Nyssen vor allem um die Erschließung der christlichen, besonders auch der ostkirchlichen Kunst als Glaubenshilfe für den modernen Menschen und um stetige Hinführung zu einem besseren und vertieften Verständnis der Kirchen des Ostens.

Am 11. September 1994 verstarb PROF. DR. DR. MICHAEL BREYDY nach langer, schwerer Krankheit in seinem Heimatland Libanon. Michael Breydy kam am 16. 11. 1928 in Kobayat/Libanon in einer maronitischen Familie zur Welt. Nach dem Abitur in Tripoli/Libanon 1946 studierte er an der Universität St. Joseph in Beyrouth von 1948-1951, unterbrochen von einem Studienaufenthalt in Salamanca, wo er zum Dr. theol. promovierte. 1954-1957 setzte er seine Studien an der Lateran-Universität in Rom fort, wo er zum Dr. iur. can. promovierte. 1953/54 lehrte er Geschichte der Philosophie am Collège St.e. Famille in Tripoli, 1958-1965 Theologie und Liturgiewissenschaft an der Theol. Hochschule in Karm-Saddé im Nordlibanon. Ab 1966 führte er seine Forschungen, unterstützt von verschiedenen Stiftungen, großenteils in Deutschland (Heidelberg und Köln) und Österreich (Salzburg) fort. Am 1. 8. 1984 folgte er einem Ruf auf den Lehrstuhl für Nahöstliche Orientalistik und als Leiter des Instituts für christliche arabische Literatur an die neugegründete Private Universität Witten/Herdecke, mußte aber 1991 wegen einer schweren Erkrankung seine Lehrtätigkeit aufgeben. Das Fachgebiet von Breydy war weit gefächert, über 60 Publikationen in fünf Sprachen liegen vor, vor allem aber interessierten ihn Themen aus dem maronitischen Umfeld, wie christlich-arabische Literatur, Liturgie, kirchliche Musik, Kirchenrecht, neben Monographien zahlreiche Artikel in Zeitschriften, Fachwörterbüchern, Vorträge auf wissenschaftlichen Kongressen. Die Wissenschaft vom christlichen Orient hat mit Breydy einen bedeutenden Forscher, die Maroniten haben einen gründlichen Kenner ihrer Kultur und Geschichte verloren.

PROF. DR. THEOL. P. HERMENEGILD M. (ALFONS) BIEDERMANN, OSA, Würzburg, verstarb unerwartet am 26. Oktober 1994 in Bad Kissingen. Er wurde geboren am 15. 12. 1911 als Sohn einer fränkischen Bauernfamilie in Hausen bei Würzburg, absolvierte 1931 am Gymnasium in Münnerstadt und trat noch im gleichen Jahr in den Augustinerorden ein. Nach dem Studium der Theologie an der Universität Würzburg wurde er am 1. 3. 1936 zum Priester geweiht, promovierte 1939 zum Dr. theol. und wurde 1940 Lazarettpfarrer und Studentenseel-

sorger in Würzburg. 1948 habilitierte er sich mit der Arbeit: »Das Menschenbild bei Simeon dem Jüngeren, dem Theologen« für das Fach »Kunde des christlichen Ostens« in Würzburg, wurde 1949 Privatdozent und übernahm nach dem Tod von Prof. Dr. Georg Wunderle (1950) dessen Lehrstuhl an der Universität Würzburg, den er bis zu seiner Emeritierung am 1. 4. 1977 innehatte. Neben seiner eigenen wissenschaftlichen Tätigkeit in Forschung und Lehre hat sich P. Hermenegild noch besondere Verdienste erworben durch die Gründung des Ostkirchlichen Instituts der Augustiner in Würzburg (1947) und durch die Herausgabe der Fachzeitschrift »Ostkirchliche Studien« (ab 1952) und der wissenschaftlichen Reihe »Das östliche Christentum« (ab 1952), die sich in Fachkreisen hoher Wertschätzung erfreuen. Institut und Editionen betreute er auch noch nach seiner Emeritierung (1977) bis zu seinem Tode. Daneben leitete P. Hermenegild 1953-1962 auch die deutsche Augustinerprovinz und war bis zuletzt noch in der Seelsorge tätig. So ist ein in mehrfacher Hinsicht, in Wissenschaft, Seelsorge und Ordensleben, erfülltes Leben zu Ende gegangen. (Siehe: G. Hohmann in Ostkirchliche Studien 43 (1994), S. 273 f.).

Julius Aßfalg

Besprechungen

Henryk Paprocki, *Le mystère de l'eucharistie. Genèse et interprétation de la liturgie eucharistique byzantine*. Les Éditions du Cerf, Paris 1993, iii + 555 pp.

The subtitle of this lengthy study summarizes its scope: the genesis and interpretation of the Byzantine eucharistic liturgy, expressed more fully in the author's introduction as "an historical and theological commentary on the eucharistic liturgies of the Orthodox Church which also takes into account the mutual relations and sources common to the liturgies of the entire Christian world" (p. 16).

There are many good and interesting things in this book. Several of its sections give an adequate account of the state of our knowledge of the material (e.g., pp. 293-339 on the kiss of peace, creed, preanaphoral dialogue and Chrysostom anaphora are generally representative). And apart from some lacunae noted below, P's bibliography is excellent, especially in little-known pre-revolutionary Russian sources. Furthermore, his complex-free acceptance of history and modern scholarship (pp. 31 ff. and *passim* throughout) is refreshing: P's book is totally free of the paranoia and xenophobia unfortunately characteristic of too much Orthodox religious writing today. P. openly accepts an evolutionary view of eucharistic development, is not intimidated by eucharistic prayers without the Words of Institution (pp. 32 ff.), recognizes that the Epiiclesis, so seminal a part of Orthodox liturgical consciousness (and polemics) also has its history (pp. 45 ff.), expresses what is now the generally accepted contemporary view of the eucharist consecratory formula as comprising the whole prayer of blessing over the gifts and not just certain isolated words (p. 327), etc.

One can also endorse unreservedly P's concluding plea for a renewal of Orthodox liturgical studies (pp. 377-85). Unfortunately, it is not without reserve that one could accept this book as a contribution to that renewal. For P. has bitten off more than he could chew. The vast bibliography and the notes show that he is cognizant of the relevant literature. This is especially true of the older, still-important works in Russian. But that is part of the problem, for P. relies, often indiscriminately, on outdated works now superseded by more recent research, overwhelmingly from the West, where almost all reliable scholarly work on Byzantine liturgy is being done today. P. often cites the later literature, but he has clearly not mastered all the literature he cites, and he sometimes attempts to synthesize all opinions on a topic, right or wrong. In some instances the result is a hotch-potch that only one in full control of the field can sort out.

In particular: I would advise the reader to skip the section on the Jewish roots of Christian liturgy (pp. 23-30). P. does not successfully negotiate this still-shifting quicksand. He does not use the seminal and indispensable recent work of Jewish scholars like Joseph Heinemann, and Paul Bradshaw's *The Search for the Origins of Christian Worship* (Oxford 1992) was not available in time to warn P. away from this morass. In his overview of the ante-Nicene formative period (pp. 31-34) P. stands on firmer ground, though even here he is not always sure-footed: M. Metzger of Strasbourg will doubtless be surprised to read that modern scholarship has proven that Hippolytus wrote the *Apostolic Tradition* (p. 40)!

Though chapter 1 on the genesis of the Greek liturgies (pp. 43-69) is one of the more satisfying sections of the book, P's account jumps disconcertingly from place to place and age to age, and is marred by the tendency to treat "Greek liturgies" as one reality with a single history (p. 62). This is a gross oversimplification. Indeed, "Greek liturgies" is a less-than-useful category in liturgical history, where geography and culture count for much more than language in the early era when most

Christian liturgy was in Greek. There are also numerous problems of detail: in Constantinople the bishop said the Introit Prayer before the Imperial Doors leading into the nave, not “devant la porte du sanctuaire” (p. 52); the entire Third Antiphon and not just its refrain corresponds to the Latin Introit (p. 53); the Latin “Introibo ad altare Dei” (Ps 42) is in no way “le correspondant des antiennes byzantines” (p. 231); codex *Grottaferrata Γβ VII* (ed. Passarelli, *Analekta Vlatadon* 36, pp. 67-68, 157-58; cf. 36-37) does not lack the Enarxis antiphons (p. 56); the Πληρωθήτω is not replaced in Nicholas Cabasilas’ commentary (ch. 41.3 = ed. SC 4bis, p. 238) by the Holy Thursday refrain (Τοῦ δεῖπνου); the Constantinopolitan ἀκολουθία ἑορταστικὴ was not “composé à Antioche et à Jérusalem” (p. 60). And occasionally one finds oneself confronted with generalizations of synthesis (p. 63: “L’Église byzantine, de même que les autres Églises orientales, est restée fidèle dans sa liturgie à la tradition du christianisme primitif...”) that are flatly false except in the broadest sense of fidelity to the apostolic kerygma. The common cliché that eastern liturgy in its present shape represents the apostolic tradition has long been laid to rest by modern liturgiology.

Similar problems emerge in chapter 2, “L’origine des liturgies eucharistiques de l’Église orthodoxe” (pp. 71-116). The present identical framework of the Chrysostom and Basil liturgies (hereafter CHR, BAS) is the result of fitting CHR into the framework of the Constantinopolitan eucharistic rite, and not because CHR “a influencé” BAS and the Liturgy of the Presanctified (hereafter PRES) (p. 73). What is said concerning the origins of CHR (pp. 73-79) will need to be reviewed in the light of my recent study in OCP 56 (1990) 5-51. If that study was too recent for P. to take account of it, the same cannot be said for Leroy’s work on Ps.-Proclus (OCP 28 [1962] 288-99) of which P. seems unaware, an oversight that renders superfluous his whole discussion of the *De traditione divinae missae* (p. 75). In the section on PRES (pp. 94-113), a liturgical formulary obviously in need of a thoroughgoing modern scientific treatment, P. has brought forward many of the elements and much (though by no means all) of the literature, and pp. 113-16 on PRES and the frequency of communion are very good. But here, too, one is faced with the basic problem of the book: liturgical history is not P’s forte, and, unfortunately, only the discriminating expert can winnow through this book, separating the wheat from the chaff. The treatment of the origins of PRES (pp. 96-98), largely dependent on the work of N. D. Uspenskij, is a perfect paradigm of what is problematic about P’s method, mixing and jumbling a variety of irreconcilable and discrete traditions concerning presanctified communion rites outside the normal eucharistic liturgy. As if there were no distinction between the highly developed Byzantine PRES and communion at home outside the liturgy, we are told that PRES goes back to the latter (true only in the sense that any eucharist can be said to go back to the Last Supper), which P. would connect to the persecutions. Here the distinctions to be made and the nuancing demanded are simply dizzying. Byzantine PRES is a Constantinopolitan communion service attached to vespers. Peculiarities of its vespers still contain remnants betraying this genesis. Byzantine PRES has nothing to do with anchorites, Syria, Severus of Antioch, James of Edessa, Bar Hebraeus, all of whom are thrown into the blender here. Nor has it anything to do with Roman stational liturgy and its *fermentum*; nor with another, completely distinct Orthodox presanctified service called the Typika, a hagiopolite monastic communion rite for aliturgical days which lost this purpose when interpolated into Constantinopolitan monastic rules (also called “typika”) precisely because Constantinople already had its native PRES. Again, it is by no means certain that the Great Entrance chant of Byzantine PRES was “transféré de la Liturgie de Chrysostome dans la Liturgie des Dons présanctifiés” (p. 100, cf. 111). And PRES is celebrated in the evening because of the fast, and has nothing whatever to do with early Christian usage in Acts 3:1, or the Temple of Jerusalem, or Jewish liturgy (101). P. could have known most of this from the recent studies on PRES or the Typika of Arranz, Funtulis, Janeras, Mateos, Winkler, some of which he cites but, from what he writes, seems not to have digested. What he does write is a terrible muddle that can only confuse the unwary reader.

In chapter 3 on “Le lieu et le temps du drame liturgique,” aspects of liturgy where the Byzantine

tradition excels, P's treatment improves notably, though here too his mingling of present usage with historical data is often counterproductive and confusing, and the literature he cites is not always the latest and best (on the antimimension he omits: J. Izzo, *The Antimension*... [Rome 1975]; on the Russian iconostasis: N. Lebreque-Pervouchine, *L'iconostase*... [Montréal 1982]; on the ambo/Opisthambonos: G. Passarelli, BBGG 33 [1979] 85-91, A. Jacob, Byz 51 [1981] 306-15, A. Kazhdan, Byz 57 [1987] 422-26).

Chapter 4 on "Le Mystère de la proskomidie" informs us that Constantinopolitan patriarch Philotheos Kokkinos composed the present entry prayers before the liturgy (p. 163), though in the earliest ms his diataxis contains only the final prayer of today's series (ed. Trempelas, p. 1). The section on the opening rites of the hierarchical liturgy (pp. 189-90) is entirely wrong, as P. could have known had he consulted my edition of the patriarchal diataxis with commentary in OCP 45 (1979) 279-307, 46 (1980) 89-124. Regarding the place of the Prothesis (p. 198), we are once again confronted by material from as far afield as Africa, none of which has the slightest relevance for the Byzantine rite. As for the Prothesis itself, i.e., the rite for preparing the gifts at the beginning of the Byzantine eucharist, the notion that the Prothesis Prayer of BAS in *Barberini Gr. 336* is from JAS (p. 210) is certainly wrong. P. could have spared himself some mistakes had he used G. Descoedres, *Die Pastophorien im syro-byzantinischen Osten* (Wiesbaden 1983). As it is, P's account, dependent on the old studies of Muretov, Petrovskij, etc., is totally outdated, repeating long-disproven clichés about the Byzantine "offertory" having once been located just before the Great Entrance (pp. 158, 195-97, 247, 269-70, 283), and even asserting that Chrysostom witnesses to this (p. 159), which is absolutely false. In chapter 6 P. even cites me (p. 283 note 52) as if in support of this pseudo-theory I have dispensed so much ink disproving. Failure to take adequate account of contemporary scholarly work on this question (OCP 36 [1970] 73-107; OCA 200) renders P's whole discussion of it worthless. It is not enough to include works in the bibliography. They must also be read, digested, and taken account of – not necessarily agreed with, but confronted and either followed or challenged on scholarly grounds. Otherwise progress is excluded, and the science of oriental liturgy winds up chasing its own tail.

In chapter 5 on the Liturgy of the Word, P. does not use Baldovin's seminal monograph on stational liturgy (OCA 228). And because chapters 5 and 6 (on the eucharistic part of the liturgy) retain the long outmoded and baseless terminology, "Liturgy of the Catechumens" and "Liturgy of the Faithful," P. treats the Prayers of the Faithful as the beginning of "Le mystère du sacrifice," (chapter 6, pp. 257-63) rather than dealing with them where they belong (at least structurally), as part of the "Les prières pour toute l'Église" in chapter 5. Furthermore, the Great Synapte found in some mss before the Trisagion is not called ἡ ἐκτενή τοῦ τρισαγίου "dans des nombreux manuscrits" (p. 242). In fact, it is not called that in any ms whatever – at least not in any of the hundreds I have examined. That is simply the marginal title added by Orlov on p. 66 of his edition of BAS (which P. cites, p. 242 note 82), and based on the traditional confusion caused by the fact that Slavonic and Russian use (wrongly) the term *ektenija* as the generic synonym for "litaney". The litany in question is the μεγάλη συναπτή (cf. Mateos, OCA 191, pp. 115-18; OCA 166, pp. 293, 320), though at least one euchology ms, the 10th c. *St. Petersburg 226*, calls it αἰτήσεις τοῦ τρισαγίου (f. 16^v). Again, the *Vita s. Basilii Magni* (= BHG 247-260aa) attributed to Amphilochius of Iconium (†post 394) which P. considers a fundamental source for BAS (p. 340) is not authentic (cf. CPG 3253) And the section on the diptychs would have to be revised in the light of my *The Diptychs* (OCA 238).

Concerning the rites of communion, P. (pp. 351-53) challenges my interpretation of the Inclination Prayer of CHR (*Ecclesia orans* 3 [1986] 29-60). My admittedly hypothetical interpretation of it may well be wrong, as P. says – but certainly not because of the arguments he advances. The fact that the text of the prayer in one 11th-century ms, *Messina 160*, appends to the *textus receptus* reading τὰ προκεείμενα the substantive δῶρα in no way means that gloss was *omitted*, as P. argues, from

other mss. Since the universal ms tradition (which P. has clearly not studied) supports the *lectio difficilior* of the *textus receptus*, it is methodologically unacceptable to argue that a word interpolated into only one ms must therefore have been excised from all others. What it shows, rather, is that a least one copyist agreed with me that the *textus receptus* as it stands is problematic, and he took it upon himself to correct it. Furthermore, the phrase of the prayer P. cites on p. 352 in no way "indique son lien avec l'eucharistie." Nor is the argument from other liturgies valid. It is perfectly obvious that the Inclination Prayer was ultimately worked into a prayer before communion. But the Inclination Prayer is a liturgical unit added only later to the Antiochene-type liturgical structure, and the provenance of what seems to be one of its earlier examples, that of CHR, remains a problem because its text does not refer to communion. I tried to solve that problem (perhaps unsuccessfully).

Although continental scholarship too often seems to revel in the pit-bull approach to book-reviewing, that is not the preferred Anglo-Saxon style, and I take no pleasure in being constrained to write such a negative review. But as one who has passed a lifetime studying the Byzantine eucharistic liturgy, I consider the topic too important to pass over so much misinformation in silence. The issue is not that P. is sometimes mistaken or wrong. The work of every scholar, including this reviewer's, contains mistakes, or floats theories that are later challenged or disproven. The problem is P's failure to exploit adequately the best contemporary scholarship on his chosen topic. That is why P's call for a renewal of Orthodox liturgical studies freed from the slavish imitation of the West (pp. 377-85) is misplaced. Though one must agree in viewing any slavish imitation negatively, like it or not the tradition of objective, historico-critical study of Byzantine liturgy, carried on principally in the theological academies of Orthodox Russia before the darkness fell, has been continued thereafter chiefly in the West, where, thankfully, confessional propaganda no longer masquerades as scholarship, and where scholarship is neither Catholic nor Protestant nor Orthodox but simply the objective, historico-critical search for truth. To recognize and profit from that is not slavish imitation but a recognition of reality. Orthodox attempts to make do without fully exploiting western scholarship on their own tradition can lead only to mistakes, of which P's book itself provides altogether too many examples.

Robert F. Taft

Miguel Arranz, *I Penitenziali Bizantini: Il Protokanonarion o Kanonarion Primitivo di Giovanni Monaco e Diacono e il Deuterokanonarion o »Secondo Kanonarion« di Basilio Monaco*, Roma 1993 (= KANONIKA 3), 207pp., US\$ 30.00, Lit. 35.000

Nach Joseph Praders rechtsvergleichendem Überblick zum Eherecht in Ost und West (KANONIKA 1) und Ivan Žužeks *Index analyticus* zum CEO (KANONIKA 2) ist in kurzer Zeit ein dritter Band der neuen Kirchenrechtsreihe *Kanonika* des *Pontificio Istituto Orientale* erschienen. Der Band enthält zwei wichtige Quellentexte zur byzantinischen Bußliturgie und Bußstrafenpraxis in griechischem Text und lateinischer Übersetzung mit einer knappen Einleitung. Das Buch bildet im Werk des bekannten Kenners der byzantinischen Liturgiegeschichte eher ein Parergon, vor allem zu einer parallel in OCP erscheinenden Reihe von Aufsätzen (Les sacrements de la restauration de l'ancien euchologe constantinopolitain II-2: Les prières pénitentielles de la tradition byzantine I-III: OCP 57 [1991] 87-143. 309-329, 58 [1992] 23-82; und II-3: Les formulaires de confession dans la tradition byzantine I-III: OCP 58 [1992] 423-459, 59 [1993] 63-89. 357-386), in denen M. A. die verschiedenen Akoluthien und Einzelgebete zur Buße in der byzantinisch-orthodoxen Tradition in griechischem Text und Übersetzung vorlegte; Rez. wünscht sich diese wichtige Ausgabe ebenfalls als Monographie.

Die Ausgabe ist in Text und lateinischer Übersetzung ein neu geschriebener Nachdruck der Ausgabe des Johannes Morinus, *Commentarius historicus de disciplina in administratione Sacramenti Poenitentiae...*, Paris 1651; während die dort Appendix S. 79-90. 91-97 edierten Texte von J.-P. Migne nachgedruckt wurden (PG 88, 1889-1918. 1920-1932), war das Kanonarion (S. 101-117) nur in der Originalausgabe erreichbar. Die um die Jahrhundertwende erfolgten Forschungen und Teileditionen russischer Gelehrter, die gleichfalls nur schwer erreichbar sind, wurden von M. A. in Anmerkungen eingearbeitet und führten zu gelegentlichen Verbesserungen in Text und Übersetzung. Grundlegend bleibt auch für M. A. die Analyse der Schriften durch Emil Herman (*Il più antico penitenziale greco: OCP 19 [1953] 71-127*), ein Aufsatz, dessen Neudruck als Ergänzung zu der recht knappen Einleitung zum Protokanonarion (S. 15-22) wünschenswert gewesen wäre.

Das »Protokanonarion« (griechischer Text mit lateinischer Übersetzung: S. 30-129) ist ein Traktat zur Anleitung von Beichtvätern für die Findung angemessener Bußstrafen. Der Titel ist eine – m. E. sinnvolle – Neuschöpfung von M. A., mit der er die Schrift von dem »Deuterokanonarion« und weiteren Schriften unterscheiden möchte, die sämtlich in den Handschriften einfach »Kanonarion« (und auch anders) betitelt sind, was in der Sekundärliteratur wiederholt zu Konfusion geführt hat. Der Autor wird teils als Mönch und Diakon Johannes mit dem Beinamen »Sohn des Gehorsams« bezeichnet, welcher ein Schüler des großen Basilius sei (wohl nur in ideellem Sinn), teils mit Johannes IV. von Konstantinopel (mit dem Beinamen »der Faste« *Νηστευτής*) identifiziert; daß letzterer als Autor nicht in Frage kommt, hat bereits Nikon vom Schwarzen Berg in einem Traktat (*Taktikon 4*) im 11. Jh. mit Argumenten nachgewiesen, denen bis heute kaum etwas hinzuzufügen ist. Der Autor wird im 9. oder 10. Jh. geschrieben haben und selbst anerkannter Beichtvater gewesen sein. Während Karl Holls Versuch (*Enthusiasmus und Bußgewalt beim griechischen Mönchtum*, Leipzig 1898, 289-301), die Schrift Ende des 11. Jh.s zu datieren, durch neuere Textkenntnisse überholt sind, bleiben die theologiegeschichtlichen Wertungen uneingeholt.

Aus seiner Erfahrung und charismatischen Vollmacht kommt der Autor zu Thesen, die mit der altkirchlichen Bußpraxis grundsätzlich brechen. Erstens solle der Beichtvater ausführlich die Lebensumstände berücksichtigen (situativer Ansatz). Sodann solle er die innere Beteiligung des Beichtenden ausforschen (personaler Ansatz). Danach solle er bei der Festsetzung der Bußleistungen die Bereitwilligkeit des Büßenden und dessen durch gesellschaftliche Verpflichtungen beschränkte Möglichkeiten berücksichtigen, so daß letztlich der Büßende selbst bestimmt, wie hoch die zu erbringende Bußleistung sein solle (Devise: die Hemmschwelle senken, um zur Buße zu ermutigen [*ὀλιγοψυχία*]). Daß sich dieser Ansatz nicht konfliktfrei durchsetzte, überrascht nicht.

Das »Deuterokanonarion« (Einführung: S. 132-148; Text mit Übersetzung: S. 152-207) ist eine Bearbeitung für den liturgischen Gebrauch mit vielen Variationen in den (wenigen herangezogenen!) Handschriften, von denen die verschiedenen Titel und Einleitungen (S. 152-158) und die diversen »Anhänge« (S. 186-207) eindrücklich zeugen. Teilweise werden (unterschiedlich umfangreiche) Auszüge aus dem Protokanonarion eingefügt oder angehängt, was die Konfusion fördert (hier nicht ediert). Es ist ein Handbuch für den Bußpriester mit Fragekatalogen, das eine gewisse Ähnlichkeit mit zeitgenössischen lateinischen Bußbüchern kaum leugnen kann, zumal die benutzten frühen Handschriften aus dem Südtalien des 12. und 13. Jh.s stammen. Während in den Fragenreihen des Protokanonarion eine bisweilen penetrante Verengung der potentiellen Sünden auf das Sexuelle wahrnehmbar ist, stehen im Deuterokanonarion Schädigungen anderer (von Diebstahl über Mord bis zu Schadenszauber) im Mittelpunkt.

An der Editionstechnik entspricht leider einiges nicht dem Standard: So enttäuscht doch der bloße Nachdruck einer sehr alten, unkritischen Edition, ohne weitere der vielen erhaltenen Handschriften einzusehen; hierin spiegelt die Ausgabe des Liturgiehistorikers den bedauerlichen Mangel an weiterführenden Forschungen seit dem Jahrhundertbeginn. Auch auf umfassende Berücksichtigung der sehr frühen indirekten Textzeugen (Nikon, georgische Übersetzung) bei der Textgestaltung wird weitgehend verzichtet; lediglich die sich aus der russischen Übersetzung des

georgischen Textes bei Zaozerskij / Khakhanov ergebenden Varianten werden mit der Sigel »GEO« verzeichnet.

In der knappen Einleitung hätte auf die verschiedenen literaturgeschichtlichen Nachschlagewerke hingewiesen werden sollen; dadurch wäre auch mancher Aspekt nicht übergangen worden (V. Grumel, *Les registres des actes du patriarcat de Constantinople* I.107-110 nr. 270; M. Geerard, CPG 7558 mit 7559; H. G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München 1959, 423ff; Graf I. 609-613; J. Nasrallah, *Histoire du mouvement littéraire de l'Église melkite* III.1 [1983] 356f; III.2 [1981] 179. 184. 188f. 195f; M. Tarchnišvili / J. Aßfalg, *Geschichte der kirchlichen georgischen Literatur*, 1955 [= StT 185], 152).

Die nicht eben zahlreichen Zitate (selbst Bibelzitate) wurden trotz der Vorarbeiten von Morinus und Herman nicht identifiziert; entsprechend fehlt ein *Index locorum* ebenso wie ein *Index graecitatis* oder ein Glossar zu den *termini technici*, die erst den Inhalt der Schrift wirklich erschließen und das Auffinden von Exzerpten erleichterten. Während die penible Gliederung in kurze Abschnitte die Benutzung der Edition als kirchenrechtlicher Quelle unterstützt, ist die unpraktische, viel zu schwerfällige Bezeichnung der Einteilungen des Textes (wie auch der Textzeugen) geeignet, die Zitierungen zu unlesbaren Kolonnen von Ziffern und Buchstaben zu machen; die Vielzahl von lateinischen Zwischenüberschriften behindert die *lectio continua* des griechischen Textes, zumal sie sich ebenso in der lateinischen Übersetzung finden. Schließlich stören die relativ zahlreichen Schreibversehen im griechischen Text (Akzente, Spiritus, vor allem bei ô- fast konsequentes Fehlen des *spiritus asper*). Hingegen ist die präzise Angabe bei jedem Abschnitt, wo sich derselbe in anderen Editionen und wo sich parallele Stellen in den verwandten Dokumenten finden, ein bedeutsames Hilfsmittel für die Aufklärung der Beziehungen zwischen den Texten, das präziser und leichter zu benutzen ist als die Tabelle E. Hermans.

Zwei wichtige indirekte Textzeugen, die erstens in die Zeit vor den erhaltenen griechischen Handschriften (vorausgesetzt, Monac.gr. 498 und Vat.gr. 1554 werden nicht ins 10. Jh. datiert!) führen, zweitens durch ihre Existenz wichtige Zeugen der Rezeption des Protokanonarion darstellen, und drittens für den *Oriens Christianus* relevante Dokumente sind, bedürften einer vertieften Bearbeitung:

1. die georgische Übersetzung durch Euthymios vom Athos († 1028), die in Handschriften des 11. Jh.s erhalten ist (vgl. M. Tarchnišvili/J. Aßfalg, *Geschichte*, 126-154 zu Euthymius [bes. 152]);
2. das von Nikon vom Schwarzen Berg zusammengestellte und bisher weder publizierte noch vollständig inventarisierte Florilegium mit dem Titel »Auslegungen der Gebote unseres Herrn Jesus Christus« (in arabischen und äthiopischen wie in einigen griechischen und russischen Handschriften fälschlich Antiochos Sabaites zugeschrieben), das vor 1067 entstanden ist und einige Zitate aus dem Protokanonarion bietet. Eine Probekollation (Athon.Lavra B 108, Flor.Laur.Plut. VI.4, Par.gr. 877, Par.gr. 880, Par. Coisl.gr. 37, Par.Coisl.gr. 122, Par.Coisl.gr. 297, Vat.Palat.gr. 357) des umfangreicheren Zitats im 57. Kapitel (= Kan: Z6-3-Z7-7) ergibt erhebliche Abweichungen vom Drucktext, dabei einige Übereinstimmungen mit Lesarten der Kollationen von Pitra (Par.Coisl.gr. 364) und Suvorov (Monac.gr. 498) und erhebliche Eigenheiten, die mehrheitlich den Eindruck einer ausführlicheren älteren Textfassung vermitteln. Zur Bedeutung Nikons für die slawische Rezeption des Protokanonarion vgl. F.J. Thomson in: *Palaeobulgarica* 13 (1989) 81-95.

Beachtung verdient auch die arabischen Übersetzungen (s. u.) in melkitischen und koptischen Handschriften (vgl. Graf I.610f. 612; J. Nasrallah, *Histoire*, s. o.; hinzu kommt der neu gefundene Sin.ar. N. F. Pap.3).

Konfessionskundlich und für eine Theologiegeschichte des *Oriens christianus* interessant ist die Beobachtung, daß offensichtlich länder- und konfessionsübergreifend während des 11. und 12. Jh.s ein Mentalitätsumbruch an einer Krise der bisherigen Bußpraxis wahrnehmbar wird und eine auch kanonistisch relevante Erneuerungsbewegung in Gang kommt, die zu Veränderungen im Bußverständnis und damit auch der bisherigen Bußriten führt.

Im lateinischen Westen erfolgt nach der mit Humbert von Silva Candida einsetzenden »gregorianischen« Reform eine Abkehr von der hergebrachten Bußpraxis, die mit einer neuen persönlichen Frömmigkeit einhergeht; während des 12. Jh.s setzt sich die Privatbeichte als zeitgemäßere Form der Bußpraxis durch, der eine Zuspitzung der Buße auf die existenzielle Reue z. B. bei Abaelard entspricht (Psychologisierung); dies führt auch zu einer synodalen Neuordnung vom 2. bis zum 4. Laterankonzil (1139-1215; vgl. H. Denzinger – A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum*, Freiburg i. B. ³⁶1976 [= DS] 717, 729-730, 812-814. Der Konzils-Satz DS 813 könnte ebensogut eine lateinische Übersetzung aus dem Protokanonarion sein!).

In Byzanz gingen wohl schon vor dem Jahr 1000 Anstöße zu einer Erneuerung, d. h. Intensivierung der Bußpraxis von Symeon dem Neuen Theologen (s. K. Holls Monographie und H. J. M. Turner, *St. Symeon the New Theologian and Spiritual Fatherhood*, Leiden 1990) und vom Autor des Protokanonarion aus, die vor allem am Ende des 11. Jh.s in kanonistischen Briefen und Erlassen kontrovers diskutiert wurden, aber auch in den Kommentaren zu den alten Bußkanones in den kanonischen Briefen des Basileios bei den Kanonisten Zonaras und Balsamon. Durch den Reform-Erlass Alexios I. von 1107 (ed. Paul Gautier: *Revue des Études byzantines* 31 [1973] 165-201 [193 lin. 234ff]) wurde es geradezu zu einer Bürgerpflicht, einen anerkannten Beichtvater zu haben (was praktisch dem Beschluß des 4. Laterankonzils DS 812 entspricht); dies setzte den Klerus unter Druck, dafür geeignete Konzepte und Hilfsmittel zur Hand zu haben.

In Ägypten versuchte die zwischen koptischen und melkitischen Kreisen schwankende Gestalt des Markus ibn al-Qanbar zwischen 1165 und 1185 eine Erneuerung, bei der die Pflicht persönlicher Beichte bei einem Beichtvater einen zentralen Platz einnimmt (dargestellt mit deutscher Übersetzung der Quellen von G. Graf, *Ein Reformversuch innerhalb der koptischen Kirche im zwölften Jahrhundert*, Paderborn 1923 [Collectanea Hierosolymitana 2], va. 38-71; Graf II. 327-332. 333ff; zur Auffindung einer Hauptschrift des Markus vgl. U. Zanetti: OCP 49 [1983] 426-433); es wurden auch Teile des Protokanonarion ins Arabische übersetzt (in deutscher Übersetzung veröffentlicht von G. Graf, *Ein arabisches Poenitentiale bei den Kopten*: OrChr 32 [1935] 100-123 nach Vat.ar. 162 mit einer melkitischen Parallele in Vat.ar. 174) und die aufgeworfenen Fragen vor allem nach der Heilsnotwendigkeit der Beichte bei einem Priester weiter diskutiert (vgl. A. Tanghe, *Un document inédit sur la confession chez les Coptes*, Vat.ar. 145ff. 154r-159r, in: *Mélanges E. Tisserant III* [= StT 233], Città del Vaticano 1964, 357-365).

Auch die Verschiebungen in der Bußpraxis in Syrien (vgl. einführend Wilhelm de Vries, *Beicht- und Bußpraxis bei Ost- und Westsyrrern*: Ostkirchliche Studien 20 [1971] 273-279) sollten in dieser Perspektive einer erneuten quellenkritischen Betrachtung unterzogen werden. Auffällig kurz vor Markus ibn al-Qanbar inauguriert Jôhannân von Mardê (2. Drittel 12. Jh.) eine »Erneuerung« der Bußdisziplin; sein Anliegen wird von den miteinander befreundeten Reformbischöfen Dionysios bar Šalibî (1166-1171 Metropolit von Amid) und Michael dem Großen (1167-1199 Patriarch) fortgeführt. Die wichtigste Quelle, die verschiedenen Bearbeitungen der Bußkanones des Dionysios in vielen (teilweise auch ostsyrischen!) Handschriften, ist immer noch nicht zureichend ediert (vgl. A. Vööbus, *Syrische Kanonessammlungen I: Westsyrische Originalurkunden 1B*, Louvain 1970 [CSCO 317 Subs 38], 405-439; W. Selb, *Orientalisches Kirchenrecht II*, Wien 1989 [SbÖAW 543], 158. 164. 284-294; sowie ders., *Orientalisches Kirchenrecht I*, Wien 1981 [SbÖAW 388], 159ff. 218ff).

Unbeschadet aller Kritik an editionstechnischen Unzulänglichkeiten ist das Buch zu begrüßen, weil es eine wichtige Quelle, die bisher in fast unzugänglichen Büchern verborgen war, leicht benutzbar macht und Eigenes zum Verständnis der literarischen Gestalt der Schrift beiträgt. Es ist zu wünschen, daß die Textausgabe als Anregung und Arbeitsgrundlage genutzt wird, die fehlenden handschriftlichen Forschungen in Angriff zu nehmen und den theologiegeschichtlichen Hintergründen nachzugehen. Dabei kommt den Philologen des christlichen Orients für Texteditionen von Übersetzungen (georgisch, arabisch) und von inhaltsparallelen Schriften wie für die liturgiege-

schichtlichen Fragen erhebliche Bedeutung zu, die hoffentlich auch einige dieser Orientalisten zu neuen Forschungen anregen wird. Rez. arbeitet bereits an den griechischen Zitate bei Nikon.

Michael Kohlbacher

Jean Durliat, *Les rentiers de l'impôt. Recherches sur les finances municipales dans la pars orientis au IV^e siècle*, Wien 1993 (= *Byzantina Vindobonensia*, XXI), 150 Seiten, broschiert, 490 ÖS, 75 DM

Thema dieses Buches ist das Finanzwesen der Städte im spätantiken Römischen Reich. Da das hier verwendete vielfältige Quellenmaterial vornehmlich den Osten dieses Reiches betrifft, handelt es sich mit Schwerpunkt um eine Untersuchung der »frühbyzantinischen« Verhältnisse, doch kann, da der Osten nur ein Teil des Gesamtreiches ist, der Westen nicht grundsätzlich ausgeklammert bleiben (S. 20). Besonderes Interesse verdient die von D. in völlig neuem Licht gesehene Frage, welche Rolle die Magistrate der Städte, die Kurialen, bei der Vermittlung von Steuereinnahmen an den Fiskus spielten.

D. hat bereits i. J. 1990 zwei größere Untersuchungen mit z. T. verwandter Thematik vorgelegt, eine über die Lebensmittelversorgung der frühbyzantinischen Stadt und eine zweite über die öffentlichen Finanzen von Diokletian bis zu den Karolingern¹. In der letzteren Arbeit wird bereits das Konzept von der Schlüsselrolle der Kurialen im staatlichen Finanzwesen angedeutet, das D. nun ausführlich entwickelt. Sie sind die im Titel des vorliegenden Buches genannten »rentiers de l'impôt«, was etwa mit »Träger der Steuerverantwortung für Ländereien der öffentlichen Hand« übersetzt werden kann. Damit ist zugleich die zentrale These der Arbeit angedeutet: Die Kurialen haften als Verwalter staatlicher Ländereien für die Zahlung der Grundrente an den Fiskus und standen als solche zwischen den kaiserlichen Finanzbeamten und den an diese Ländereien gebundenen steuerpflichtigen Kolonen; in ihrer Eigenschaft als honestiores "mediatisierten" sie die Beziehungen zwischen den humiliores und dem Staat (S. 142).

Im Zusammenhang mit dieser These hält D. analog zum Feudalrecht des Mittelalters eine zweifache Bedeutung der in den Quellen häufig verwendeten Begriffe *possessor* bzw. *dominus* (griechisch *γηοῦχος* bzw. *κτίτωρ*) für gegeben: Der *possessor* im üblichen Sinne besitzt Ländereien als »*propriété utile*«, über die er frei verfügt, für die er die Grundsteuer zahlt und die er nach Belieben verkaufen kann, unter der Voraussetzung, daß der Käufer die Steuerverpflichtung übernimmt. In zahlreichen Fällen werden aber, wie D. aufgrund scharfsinniger Quellenanalyse überzeugend darlegen kann, auch Personen als *possessores* bezeichnet, denen nur die Steuerverantwortung über eine Landparzelle obliegt; in diesem Falle handelt es sich um »*propriété éminente*«, was man etwa als »mittelbares« Eigentum übersetzen kann, denn unmittelbarer Eigentümer des Landes ist der Kolone, der das Land bebaut und dafür steuerpflichtig (*contribuable*) ist; der Kuriale hingegen, der für die Zahlung dieser Steuer haftet, ist wie der Lehensherr *possessor* einer *propriété éminente* (S. 41 ff.).

Wenn aber der Begriff *possessor* hier nur den Träger der Steuerverantwortung bezeichnet, ist der Kolone nicht persönlich von ihm abhängig. Er ist auch nicht Sklave des Landes, das er bebaut, sondern nur wegen der Steuerpflicht an sein Land gebunden. Gegenüber dem *possessor* oder *dominus* hat der Kolone ausschließlich Verpflichtungen fiskalen Charakters, wie die Gesetze über die Institution des Kolonats zeigen. Besonders wichtig ist die Einsicht, daß der Kolone sein Land tatsächlich verkaufen kann, wenn er seinen *dominus* darüber informiert hat, was absurd wäre, wenn das Land nicht sein Eigentum wäre (S. 55). Da er aber an sein Land gebunden ist, unterstellt er sich mit diesem

1) 1) *De la ville antique à la ville byzantine. Le problème des subsistances*, Rom 1990. 2) *Les finances publiques de Dioclétien aux Carolingiens (284-889)*, Sigmaringen 1990.

einem anderen possessor. Ein possessor wiederum kann Land nicht ohne die zugehörigen Kolonen verkaufen (S. 56), aber was er verkauft, ist nur die »propriété éminente« über das Land, also die Steuerverantwortung gegenüber dem Fiskus (S. 57).

Die domini besitzen also nicht eine »autorité économique« über die Kolonen, sondern eine autorité publique, gestützt auf die Möglichkeit, in dem ihnen zugewiesenen lokalen Bereich staatliche Hoheitsrechte auszuüben. D. betont, daß damit das gesamte bisherige Konzept der frühbyzantinischen Agrarstruktur, wonach die Kolonen in hohem Grade ökonomisch abhängig von ihren Grundherren waren, in Frage gestellt werde (S. 72). Doch muß er zugeben, daß in der Realität die Lage des Kolonen oft weniger eindeutig war (S. 54). Er will damit wohl nicht ausschließen, daß die Kurialen ihre Befugnisse als Steuereinnahmer zur persönlichen Bereicherung mißbrauchten. Doch scheint er eher auf die Wirksamkeit des überall im Reich geltenden Rechtes zu vertrauen (S. 138).

Auch über die dargelegten Aspekte hinaus bleibt das Buch, das auch die Frage der städtischen Einnahmen und Ausgaben umfassend behandelt, eine anregende, aber trotz der Absicht des Autors, es einem »public assez large« anzubieten (S. 7), nicht immer leichte Lektüre.

Franz Tinnefeld

Turchia: la Chiesa e la sua storia IV. Atti del III simposio di Efeso su s. Giovanni Apostolo a cura di L. Padovesi. Roma 1993, 243 S., Kart.

Das Symposium vom 17.-19. Mai 1992 vereinigt neben Grußadressen und einer Predigt im enkomiaistischen Stil ein Sammelsurium pseudoexegetischer Referate zu Johannes und bietet einige mariologische Beiträge. Der Anlaß für letztere war das Marianische Jahr der katholischen Erzdiozese Izmir. Nach B. Studer: La mariologia di due grandi Padri della Chiesa: Cirillo Alessandrino e Agostino (183-199) verdienen zwei Aufsätze Aufmerksamkeit. A. di Berardino befaßt sich mit dem Johannes der Johannesakten (173-182). Unter Verweis auf die neueste Literatur wird zunächst die Gattung der apokryphen Schriften vorgestellt und mit dem alten Vorurteil der Wertlosigkeit dieser altchristlichen Literaturgattung aufgeräumt. Zu Recht bemerkt Vf., daß im orbis christianus antiquus die Grenzen zwischen Häresie und Orthodoxie fließend waren. Dies läßt sich bei den Johannesakten, die zwischen 150 und 200 in Syrien oder Ägypten entstanden sind, nachweisen. Daß die Johannesakten auf keinen Fall in Ephesos entstanden sein können, wird anhand innerer Kriterien schlüssig dargelegt. Die Schlußfolgerung ist überzeugend: Auch außerhalb der römischen Provinz Asia war ab der Mitte des 2. Jahrhunderts bekannt, daß Johannes dort (Smyrna, Laodizea, Milet) und insbesondere in Ephesos missionarisch tätig war. Berardino vermutet außerhalb der römischen Provinz Asia Elemente einer johanneischen Schule (»circolo, communita, gruppo«) nicht im doktrinären Sinn, sondern im Rahmen einer missionarischen Bewegung, die sich um den Namen Johannes geschart hat. Mit der Zeitstellung der Johannesakten bleibt der Anspruch, Johannes sei bei Ephesos begraben worden, durchgehend aufrecht erhalten. Keine andere spätantike Stadt erhebt den Anspruch, das Johannesgrab zu bergen. Umso mehr wäre es erforderlich, den Ayasoluk erneuten archäologischen Untersuchungen zu unterziehen (vgl. Oriens Christianus 76, 1992, 286), um aus dem durch unglückliche Restaurationsmaßnahmen erstellten Trümmerhaufen schlüssige Ergebnisse zu erzielen. Eine neue Hypothese zur Frage, warum besuchen Jahr für Jahr Moslems das sogenannte Marienhaus, 1 km unterhalb des Aladağ-Gipfels in der Nähe von Ephesos, bietet M. Kasgarli (201-205). Vf. postuliert eine präislamische männliche Gottheit Tängri. Dieser Himmelsgottheit ist ein Repräsentant Kagan zugeordnet, eine Art Abgesandter des Himmelsgottes. Die Mutter Kagans ist eine Erdgottheit Umay. Die Nestorianer hätten den Kult der Muttergottes in ihrem Verständnis über die Mongolei in der Türkei verbreitet. Und der Kult der Mutter Christi, der Jungfrau Maria, sei mit Umay identifiziert worden. Die türkischen Nestorianer in Zentralasien verehrten demzufolge die Mutter Gottes mit derselben Intensität wie die sunnitischen Moslems der Türkei Umay,

die Mutter Kagans. Dabei handle es sich um einen Kult, der in der Nähe von Brunnen oder Quellen installiert worden sei. Das Phänomen sei ein Parallelkult des sunnitischen Islam in Anatolien. Das tertium comparationis ist eine Quelle, ein Brunnen, ein Fluß oder eine Zisterne. Immerhin sprudelt bei dem sogenannten Marienhaus eine reichlich wasserführende Quelle. Ob dies für eine solch kühne Hypothese ausreicht, dürfte fraglich sein.

Wilhelm Gessel

Petri Callinicensis Patriarchae Antiocheni tractatus contra Damianum. Bd. I *Quae supersunt libri secundi, ediderunt et anglice reddiderunt* Rifaat Y. Ebied, Albert van Roey, Lionel R. Wickham, Turnhout Brepols/Leuven University Press, 1994, LVII-385 S. (= Corpus Christianorum, Series Graeca 29)

Bereits 1981 hatten die drei Autoren in dem Buch « Peter of Callinicum, *Anti-Tritheist Dossier* » die gesamten Texte von Peter von Kallinikum beschrieben und sogar eine Reihe seiner unveröffentlichten Traktate aus verschiedenen syrischen Handschriften herausgegeben. Sie gehören wahrscheinlich zu dem ersten, verlorengegangenen Band der Trilogie Peter's gegen Damian von Alexandria. Jedoch ist es nicht ganz möglich, diese Zugehörigkeit grundsätzlich zu demonstrieren. Demgegenüber sind die Bände 2 und 3 des Petrus von Kallinikum mit ihrem ursprünglichen Titel nachweisbar, und ihr Kapitelverzeichnis ist sogar 1981 schon übersetzt worden. Davon erscheint hier Buch 2 als Band I. Grundhandschrift ist die Handschrift BL Add. 7191 wohl aus dem 7. Jahrhundert, und kleinere Zitate aus den Florilegien Add. 12155 und 14533 helfen die Lücken einiger Folien zu füllen. Mit 22 Kapiteln scheint das mutilierte 2. Buch fast vollständig. Die 4 ersten Kapitel, der Anfang vom 5. und die Kapitel 14-16 sind nur teilweise überliefert. Immerhin bleibt damit das zweite ursprüngliche Buch noch sehr umfangreich. Das 3. Buch wird bald erscheinen, und mit seinen 50 vollständig erhaltenen Kapiteln wird es sicher noch mehr Seiten benötigen. Die geschichtlichen Umstände wurden erstmals 1981 analysiert. Peter von Kallinikum, Patriarch von Antiochien (581-591) in der Kirche des Severus von Antiochien, wurde anfangs in voller Übereinstimmung mit Damian, Patriarch von Alexandrien (577/8 [Druckfehler 557/8 S. VII!] -607/8), zum Kirchenleiter geweiht. 560 hatte bereits Theodosios von Alexandrien Johannes Askotzanges wegen Tritheismus angeklagt. Um das J. 585 schrieb Damian einen Traktat gegen die inzwischen publizierten tritheistischen Arbeiten des Philosophen Johannes Philoponos. Dieses Buch schien dem Peter von Kallinikum nicht frei von Sabellianismus zu sein. Es folgte eine peinliche Auseinandersetzung, in der die beiden Patriarchen sich bis zum Ende gegenseitig verletzten. 587 hat Peter seine Vorbehalte in den drei Büchern ausgesprochen, von denen hier das zweite gedruckt vorliegt. Es ist die patristische Abteilung der Diskussion. Hier hat man Gelegenheit, einen Blick auf die Regale der Bibliotheken Peters zu werfen. Die Kappadokier sind weit mehr zitiert als Athanasius und Cyrillus. Kern des Streites ist *ousia* und *hypostasis* in den göttlichen Personen. Peter erschien Damian fast als Nominalist, da er die drei Gottesnamen nur als Namen wahrnehmen wollte. Der antiochenische Patriarch wirkt hauptsächlich maieutisch. Seine Vorwürfe sind leichter zu verstehen als seine eigenen dogmatischen Überlegungen. Erst 616 endete das Schisma zwischen beiden Kirchen durch Athanasius Gammala. Man entschloß sich damals, die entstandene Kontroverse nicht mehr zu beachten, wegen ihrer zu großen Subtilität. Wohl damals wurden die drei Bücher ins Syrische übersetzt, um die Gründe der Spaltung gemeinsam zu besichtigen. Die Ausgabe ist sehr angenehm zu benutzen. Alle Zeichen der Grundhandschrift sind so weit wie möglich wiedergegeben, so die Marginalzeichen für die Zitate, Blümchen bei den Orthodoxen Vätern und nur Linien bei Damianoszitaten. Wir haben nicht verstanden, warum S. 346, 442/443 als *Locum non invenimus* bezeichnet wird. Dem syrischen Text nach ist das Zitat genau vor »*ousiai* oder *hypostaseis*« zuende, und die Z. 442/443 sind normale Wiederholungen.

Im Index hat man dann den falschen Eindruck, etwas von Gregor von Nyssa zurückzugewinnen. Die kodikologischen und kritischen Untersuchungen S. XXVII-XXXIV sind ausreichend. Man darf jetzt das 3. Buch abwarten, über welches M. Parmentier uns in seinen zahlreichen Artikeln über die syrische Überlieferung des Gregor von Nyssa bereits etwas im voraus gesagt hat.

Michel van Esbroeck

Jean Meyendorff, *Unité de l'Empire et divisions des Chrétiens, L'Église de 450 à 680*. Traduction de l'anglais par Françoise Lhoest revue par l'auteur. Les éditions du Cerf, Paris 1993, 427 S. (= *Théologies*)

Diese knappe Darstellung einer kritischen Periode der Kirchengeschichte erschien zuerst 1989 in New York unter dem Titel *Imperial Unity and Christian Divisions*. Der wohlbekannte Autor, J. Meyendorff, ist leider am 22. 7. 92 gestorben. Dieses Buch, dessen Übersetzung er selbst noch kontrolliert hatte, erscheint damit fast wie ein Testament seiner eifrigen Bemühungen, die Einheit der Kirche zumindest geschichtlich unter die Lupe zu nehmen. Die 10 Kapitel umfassen tatsächlich sowohl die westliche als auch die byzantinische und die östliche Kirchengeschichte, in einer Periode, in der die alten Klassiker wie Jedin nicht erlauben, den Blick so weit auszudehnen. Breiter und mit weniger Detailansprüchen als das Buch *Friends* über den Monophysitismus, etwas kondensierter als E. Stein, aber bis in das Jahr 680 reichend, schildert J.M. mit großem Gefühl alles, was die Entwicklung von Rechtsbegründungen betrifft. Weil er für das sogenannte »acacianische Schisma« den Spuren von E. Schwartz folgt, der bereits gesehen hatte, daß der Primat Roms während der Verhandlungen mehr Gewicht hatte als die Verteidigung der Orthodoxie, ist er umso mehr entsetzt darüber, daß nicht nur Akakios, sondern auch Euphemios und Makedonios aus den Diptycha getilgt wurden (S. 181, 222 und 235). Ebenso beeindruckt ihn die liturgische Praxis, durch welche ein »monophysitischer« Mönch wie Petrus der Iberer doch als Heiliger von der orthodoxen georgischen Kirche angenommen wurde (S. 102, 126 und 274). Wir halten Petrus, wegen seiner Opposition zu Petrus dem Walker, vielmehr für orthodox und sogar in die Redaktion der *Pseudo-Areopagitica* stark verwickelt. Seine Vita, von Johannes Rufus geschrieben, ist höchstens ein Plädoyer. Die ursprüngliche Abwesenheit des Iberers in der georgischen Geschichte hängt damit zusammen, daß Petrus der Walker die Schlußfigur für die neue Kirche Vakhtangs gewesen ist, wie J.M. sehr richtig notiert hat (S. 125). Wir bemerken auch, daß J.M. den Tomos des Proklos fast ausschließlich in der interpolierten armenischen Fassung benutzt (S. 142). Ebenso folgt er noch Schwartz (S. 239), der ACO IV, 2 736 dem Proklos die Formel *Unus de Trinitate passus est* zuschreibt, während 1942 M. Richard die Unechtheit dieser Zitate bei Innokentios von Maroneia bewiesen hat (*Oper. Minor. II*, 303-331). Ebenso S. 190 ist das Trishagion wohl früher in der Zeit des Proklos entstanden. Mit Recht unterstreicht er S. 248 den katastrophalen Einfluß einer Aussage des Severus von Antiochien in einem Brief an Julianus vom Kloster Mar Bassos, wonach jeder Bischof berechtigt ist, andere Bischöfe zu ernennen und zu weihen. S. 186 notieren wir auch, daß Mari der Perser wohl bei den Akoimeten zu suchen sei (*JThSt* 1987, 49-53). Diese kleinen Details sind aber nicht so zahlreich, so daß man sich wundern muß, wie hervorragend es dem A. gelungen ist, ein weitergestecktes Bild der postchalkedonischen Periode und sogar ihrer Vorbedingungen in den drei ersten Kapiteln aufzuzeichnen. Die orientalischen Ereignisse sind viel mehr beachtet worden als bei ähnlichen Darstellungen. Merkwürdigerweise stellt J.M. fest, daß die lockeren Beziehungen der irischen, spanischen und gallischen Kirchen zu Rom ihnen mehrere innere Spannungen erspart haben, wie sie sich dagegen durch die kaiserlichen Bemühungen um die politische Einheit im Osten immer neu entwickelt haben. Aber zur selben Zeit notiert er, was man nicht genug unterstreichen kann, daß die theologischen Lösungen mit der Zeit wirklich gefunden wurden. Erst der Islam hat den Prozeß unterbunden. Damit ist das Werk J.M.'s eigentlich fundamental optimistisch. Er empfiehlt eine bessere ge-

gegenseitige Kenntnis zwischen Orthodoxen und Katholiken auf Grund eines objektiven Geschichtsbewußtseins im Rahmen einer recht geschichtlichen Religion. Damit kann man ihn mit dem 1900 gestorbenen V.V. Bolotov vergleichen, dessen Arbeiten er erfolgreich benutzt. Dieser große Kirchengeschichtler war ebenso wie J.M. von der Einheit der christlichen Kirche völlig fasziniert.

Michel van Esbroeck

Gedaliahu Guy Stroumsa, *Savoir et salut*, Les éditions du Cerf, Paris 1992, 404 p. (*Collection Patrimoines*)

Wahrscheinlich ist dieser Titel im Untertitel der Einleitung verständlicher, wo er mit *Gnoses de l'Antiquité tardive* (S. 9) glossiert wird. Es handelt sich um eine Sammlung verstreuter Artikel, die elegant durch den Autor zusammengestellt worden sind. G. G. Stroumsa hatte schon 1984 der Gnosis von Nag-Hammadi ein Buch gewidmet: *Another Seed*. Hier sind 21 Artikel zu finden, die unter vier Hauptthemen eingeordnet worden sind: die jüdischen Traditionen (1-123), die gnostische Versuchung (127-223), die manichäischen Ursprünge (227-288) und die manichäische Herausforderung (291-377). Ausführliche Indices zeigen die Bibelstellen und Literaturzitate (379-396) an. Eine Namensliste (397-402) schließt das Buch. Am meisten ist der Leser beeindruckt durch die Mannigfaltigkeit der Quellen. Im ersten Teil sucht G.S. Vorahnungen der Trinität in der jüdischen Unmöglichkeit, direkt von Gott selbst zu sprechen. Am Ende sucht er, die Spuren des Manichäismus bis in den Islam zu verfolgen. Man bemerke S. 118, daß Johannes II. nie *Patriarch* von Jerusalem gewesen ist. Über die Komplexität der Autorschaft hätte man CPG III (1974) 4506. erwähnen müssen. S. 131 wäre das Datum der Peregrinatio Egeriae um 384 anzusetzen. Mehrere Formeln sind zutreffend, wie S. 171 »Plus qu'une secte chrétienne, le gnosticisme demeura moins qu'une religion mondiale«. S. 255 ist das Thema des Angelhakens Christi weit über Theodoret, Titus von Bostra und Epiphanius von Salamina ausgebreitet und ist auf Job 40,25 gegründet: cf. A. Datema, *Amphilochius Iconiensis Opera* in CCSG (1978), S. 15, Anm. 31 und 161. G.S. hat mehrmals von wenig erwähnten Quellen eine gute Benützung gefunden, so S. 312-313 von dem eucharistischen Wunder in Kyrills von Alexandriens koptischer Homilie über die Reue (*Mél. de l'Univ. St. Jos. de Beyrouth* 1923, nicht in CPG). Interessant ist die Vermutung, daß Mani sich nicht als Siegel der Propheten, sondern als Siegel der Apostel angesehen hat. Diese Meditation über die Vergangenheit zwischen *Vetus* und *Novum Israel* wird jeder mit großem Gewinn lesen.

Michel van Esbroeck

Tanios Bou Mansour, *La Théologie de Jacques de Saroug*, t. 1. *Création, Anthropologie, Ecclésiologie et Sacrements*, Kaslik. Liban 1993 (= *Bibliothèque de l'Université du Saint-Esprit* 36)

1988 hatte Bou Mansour bereits mit viel Erfolg das symbolische Denken Ephrems in derselben Reihe analysiert. Hier stellt sich ein syrischer Schriftsteller vor, der zwar um die 150 Jahre später lebte, doch ebensoviel, wenn nicht noch mehr, Verse geschrieben hat als der alte Meister der christlichen Poesie. Jeder Spezialist weiß, daß um die Christologie des Jakob von Sarug von P. Krüger, T. Jansma und anderen heftig gestritten wurde. Hier hat man eine sorgfältige Analyse, die sich mit Grundthemen beschäftigt, die bisher nicht Thema der Forschung waren. Damit ist die Hauptfrage der Christologie bewußt nicht direkt angetastet worden. Man freut sich zu bemerken, wie B.M. sich an die Arbeiten von Khalil 'Alwân komplementär anschließt. So beschäftigt sich das Buch unmittelbar mit der Lehre der menschlichen Schöpfung (3-134), der Kirche (135-213) und der Sakramente

(215-303). Einem zweiten, noch nicht erschienenen Band bleiben Christologie, Trinität, Eschatologie, theologische und exegetische Methode vorbehalten. Wie vorher bei Ephrem, beginnt B.M. immer mit einer genauen Sprachanalyse. Die benutzten Termini stammen immer primär aus den vorliegenden Texten. Ab und zu liefert eine einzige Fußnote eine besondere Einsicht, eine fast erschöpfende Tabelle aller vorkommenden Stellen (so für *remzâ* [Zeichen] und *hailâ* [Kraft] S.21, Anm. 44-46, für die Engel S. 13-15, Anm. 30 und für Satan S.98-100, Anm. 209). Obwohl die Mariologie explizit bei Jakob v. Sarug hier nicht direkt behandelt wurde, ist sie sehr deutlich anwesend, zuerst in der Protologie in Auseinandersetzung mit P. Krüger, A. Van Roey und C. Vona (S.103), dann im Kirchenkonzept S.223-227, und Anm. 107, wo B.M. den Memra über das Priestertum gegen M. Alberts Meinung nicht als authentisch akzeptiert und es knapp begründet, und noch einmal beim Taufbegriff (S.250). Was diese Untersuchung kennzeichnet, ist, daß fast kein Satz ohne Stellenbegründung ausgewiesen ist, so daß der Leser den Eindruck hat, mit dem Autor ständig in den mehr als hundert Memra zu blättern. Für das Kirchenthema steht B.M. in engem Dialog mit dem Artikel, den S. Brock über dasselbe Thema veröffentlicht hat. Die Übereinstimmung der Analyse zeigt, wie B.M. wirklich den Weg gefunden hat, die wahrhaftigen Begriffe der orientalischen Theologie wahrzunehmen, wie vorher auch R. Murray 1975 begonnen hatte, diese stark syrisch geprägte Terminologie ernst zu nehmen.

Wenn der Autor uns die Erlaubnis gibt, einige ganz persönliche Reaktionen zu äußern, darf ich nur zwei Punkte hervorheben. Zuerst S.118: »Aussi est-on bien loin de la conception philosophique selon laquelle l'âme constitue une partie de l'homme«. Dieser Ausdruck läßt ahnen, daß dem Autor das klassische *Peri Psychês* des Aristoteles oder die scholastische *Anima est quodammodo omnia* nicht mehr sehr vertraut ist. Zum zweiten ist es uns unmöglich nicht wahrzunehmen, wie die zentralen Punkte, Korruption (S.95), Brautgemach (S.77 und 244) und das Trishagion als Kraft (S.19) der Trinität (S.248) auf Golgotha (S.248) den als etwas problematisch angesehenen Taufakt als Kreuz (S.241) stark bestätigen. Hier schwebt man in dem Kontext des Trishagion und des Kreuzes, der in den Jahren 471-532 für die kirchliche und sogar politische Geschichte von Byzanz so bedeutend gewesen ist. Schon lang haben wir den Eindruck, daß Jakob von Sarug, wenn er nicht 521 gestorben wäre, sich mehr an Julianus von Halikarnass angeschlossen hätte als an Severus. Wie B.M. schreibt: »De la christologie à la Trinité, la force passe d'un sens distinctif à un sens unitaire«. Man wird wohl auf den zweiten Band warten müssen, um besser zu begreifen, wie in Christus selbst diese Einheit der konkreten Natur zur Verwirklichung gekommen ist.

Das Werk B. M.'s ist Folge eines Aufenthalts in Tübingen dank eines Stipendiums der Humboldtstiftung. Die Erwartungen sind hier ganz positiv erfüllt worden. Das Buch wurde in Kaslik mit Computer gedruckt. S.282-286 sind davon noch einige Sonderbuchstaben unrichtig wiedergegeben worden. Auch einige Druckfehler wurden nicht korrigiert. Sie sind jedoch glücklicherweise nicht so zahlreich, daß der Leser darunter zu leiden hätte.

Michel van Esbroeck

The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles, introduced, translated and annotated by Andrew Palmer, including two seventh-century Syriac apocalyptic texts, introduced, translated and annotated by Sebastian Brock with added annotation and an historical introduction by Robert Hoyland, Liverpool (Liverpool University Press) 1993 (= Translated Texts for Historians, vol.15), LXVI und 305 Seiten

Zweck des Buches ist es – wie schon der Titel der Reihe verrät – westsyrische Geschichtsquellen denen zugänglich zu machen, die nicht über syrische Sprachkenntnisse verfügen. Die Verfasser be-

schränken sich jedoch nicht auf die Übersetzung ins Englische, sondern wollen dem Leser auch den Zugang zu diesen Quellen und ihr Verständnis erleichtern.

Das Buch umfaßt das 7. Jahrhundert, genauer: die Zeit von 582 A. D. (Regierungsantritt des Kaisers Maurikios) bis 718 A. D. (die Araber scheitern mit ihrem Versuch, Konstantinopel zu erobern). Historisch gesehen ist diese Grenzziehung nicht zwingend, doch erscheint sie insofern sinnvoll, als das wichtigste syrische Geschichtswerk für diese Zeit, nämlich die Chronik des Dionysios von Telmaḥrē, mit Maurikios einsetzt (= Michael der Syrer II 358) und nach dem Bericht über den Abzug der Araber (718) die Gründung von Byzanz erzählt (Michael II 486ff.), was einen gewissen Einschnitt darstellt. Für diesen Zeitraum sind nur wenige griechische Quellen erhalten.

Eine Vorarbeit leistete schon Sebastian Brock, der in zwei Aufsätzen die Quellen beschrieben und die einschlägige Literatur gesammelt hat: *Syriac Sources for Seventh-Century History* (in: *Byzantium and Modern Greek Studies* 2, Oxford 1976, 17-36 = Brock, *Syriac Perspectives on Late Antiquity*, London 1984, Nr. VII) und – weiter ausgreifend – *Syriac historical writing: a survey of the main sources* (in: *Journal of the Iraqi Academy, Syriac Corporation*, vol. 5, Baghdad 1979-1980, 297-326 bzw. 1-30 = Brock, *Studies in Syriac Christianity*, London 1992, Nr. I).

Das Buch besteht aus drei Hauptteilen: der erste enthält 13 kleinere syrische Chroniken (ostsyrische und kirchengeschichtliche Quellen sind nicht berücksichtigt), der zweite die Chronik des Dionysios von Telmaḥrē und der dritte, für den Brock verantwortlich zeichnet, zwei apokalyptische Texte.

Nach einer allgemeinen Einleitung von Palmer (konfessioneller Hintergrund, zusammenfassende Charakterisierung der Quellen) und Hoyland (historischer Kontext) folgen vergleichende Tabellen insbesondere der Herrscher, eine Liste der wichtigsten Ereignisse im behandelten Zeitraum mit jeweiliger Angabe der Quelle und eine Bibliographie. Es schließen sich die dreizehn historischen Texte an, teilweise im Auszug. Palmer beginnt jeweils mit einer Einleitung, dann folgt die englische Übersetzung mit erklärenden und weiterführenden Fußnoten, den Schluß bildet ein mit »Discussion« überschriebener Abschnitt, der weitere Erläuterungen und Hinweise enthält.

Da das Buch für Leser gedacht ist, die mit diesen Quellen kaum vertraut sind, hätte man sich bei den Einleitungen jeweils einige grundlegende Angaben gewünscht, wie sie Brock bei den beiden apokalyptischen Texten mustergültig bietet (Verfasser, allgemeine Charakterisierung, verwendete Quellen, Datum, Herkunft, Textausgaben, Übersetzungen und Literatur). Palmer kommt darauf meist allenfalls beiläufig zu sprechen, insbesondere erfährt man fast nirgendwo etwas über die ausnahmslos vorhandenen früheren Übersetzungen in westliche Sprachen, auf die der eine oder andere Leser vielleicht gern zum Vergleich zurückgreifen würde. So muß man insoweit andere Hilfsmittel, vor allem die oben genannten Aufsätze von Brock heranziehen. Didaktisch weniger geschickt erscheint mir auch, daß Palmer in den Einleitungen mehrfach sofort Einzelprobleme diskutiert (vor allem bei Nr. 1, 2, 5), die einen Leser, der von den Quellen wenig oder nichts weiß, überfordern und sicher zunächst auch weniger interessieren. Hier kann Palmer zwar teilweise eigene Forschungsergebnisse vortragen, doch fragt man sich, ob ein solches »Lesebuch« dafür der richtige Ort ist. Das sieht der Verfasser eigentlich selber, schreibt er doch auf S. 12: »For the purpose of introducing the text, it is necessary only to register a conclusion from what has been said«; an diese Bemerkung schließt er eine kurze Zusammenfassung an, die als Einleitung ausgereicht hätte. Das Verhältnis von Inhalt der Einleitung, erklärenden Fußnoten und »Discussion« erscheint nicht überall ganz durchdacht.

Der zweite Teil enthält die eigenständig nicht überlieferte Chronik des Dionysios von Telmaḥrē (»Dionysius reconstituted«, S. 111-221), und zwar die weltliche Geschichte, soweit sie den einschlägigen Zeitraum betrifft. Auch hier hätte die vorangestellte Einleitung (S. 85-104) – dem Zweck des Buches entsprechend – straffer sein können. Eine Rekonstruktion der Chronik des Dionysios ist keine einfache Aufgabe, weil die beiden davon abhängigen Werke, nämlich die Chronik Michaels des Syrers und die bis zum Jahre 1234 reichende Chronik, häufig voneinander abweichen. Palmer

hat recht, daß »new studies of Dionysius and of Michael are needed« (S. 102). Er geht davon aus, daß die bis 1234 reichende Chronik »preserves Dionysius faithfully« (was meist, aber wohl nicht überall zutrifft) und legt deren Text seiner Übersetzung zugrunde (mit neuer Kapiteleinteilung; bei der Konkordanz auf S. 105-110 hätte man sich auch die Fundstellen der Chronik Michaels gewünscht). Abweichungen oder Ergänzungen bei Michael gibt er in den Fußnoten an. Das ist leider gelegentlich unübersichtlich, zumal nicht immer eindeutig erkennbar ist, an welcher Stelle im Text die Abweichungen einsetzen oder ob es sich gar um Zusätze handelt. Ohne Rückgriff auf die Editionen oder Übersetzungen der beiden Werke läßt sich der genaue Textbestand dann nicht ermitteln. Es wäre besser gewesen, insoweit die Passagen der beiden späteren Geschichtswerke in zwei Spalten nebeneinanderzustellen. Die »Rekonstruktion« im eigentlichen Sinn muß noch geleistet werden.

Der dritte Teil (S. 222-250; von S. Brock), der einen Auszug aus der Apokalypse des Ps.-Methodios und ein edessenisches apokalyptisches Fragment (»edessenischer Ps.-Methodios«) enthält, läßt keine Wünsche offen.

Den Schluß bilden drei Anhänge (chronologische Fragen, Sonnenfinsternisse, Landkarten) und ein ausführliches Namensregister.

Einige Einzelheiten: Die auf S. 43 verwendete Abkürzung »AS« (= Land, Anecdota Syriaca) fehlt im Abkürzungsverzeichnis; die Abkürzung »Land, AS« (S. 19, Fußnote 119) oder die bloße Angabe »Land« (S. 5 und 7) reicht gleichfalls nicht, weil das Werk in der Bibliographie nicht erscheint. – Die Fundstellen für die auf S. 71 genannten früheren Ausgaben von Chabot und Pognon lassen sich ohne weitere Hilfsmittel ebenfalls nicht ermitteln. – Barsaums Abschrift der bis 819 reichenden Chronik (vgl. S. 75) und die Vorlage für Chabots Reproduktion der Chronik Michaels des Syrers (vgl. S. 103f.) befinden sich heute in Louvain-la-Neuve (Hss. CSCO syr. 17 bzw. syr. 09), vgl. A. de Halleux, *Les manuscrits syriaques du CSCO*, in: *Muséon* 100 (1987) 35-48 (hier: 43f. bzw. 40). – Entgegen S. 82, Fußnote 212, kann keine Rede davon sein, daß das Kloster von Tel'ada (die Vokalisation ist unsicher; das Dorf in der Nähe heißt heute »Tel'ade«) »has just been rebuilt«, es liegt vielmehr – wie seit Jahrhunderten – in Ruinen; der syrisch-orthodoxe Metropolit von Aleppo plant den Neubau eines Klosters auf dem Gelände.

Es ist keine Frage, daß das Buch außerordentlich nützlich ist und geeignet, neue Leser an die syrischen Geschichtsquellen heranzuführen. Es enthält darüber hinaus auch für die Syrologen zahlreiche weiterführende Erkenntnisse und Anregungen, so daß man es bei der künftigen Forschung mit Gewinn heranziehen kann. Dem in erster Linie angesprochenen Leserkreis hätte die Benutzung allerdings manchmal leichter gemacht werden können.

Hubert Kaufhold

Jean Maurice Fiey, *Pour un Oriens Christianus Novus. Répertoire des diocèses syriaques orientaux et occidentaux*, Beirut 1993 (= *Beiruter Texte und Studien*, Band 49), in Kommission bei Franz Steiner Verlag Stuttgart, 286 S., 98,- DM

Zunächst sei der erfreuliche Umstand hervorgehoben, daß in die Reihe »Beiruter Texte und Studien« der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft nun endlich auch einmal ein Werk aus dem Bereich des Christlichen Orients aufgenommen wurde, allerdings erst, nachdem schon fast ein halbes Hundert Bände erschienen sind. Daß dieser Anfang (hoffentlich ist es einer!) nicht von einem Mitglied der DMG oder einem deutschen Fachvertreter gemacht wurde, spricht nicht gerade für einen guten Zustand der Wissenschaft vom Christlichen Orient in Deutschland, wird aber dadurch aufgewogen, daß das Buch vom Altmeister der syrischen Kirchengeschichte und kirchlichen Geographie stammt, der in dieser Zeitschrift nicht vorgestellt werden muß.

Der dreibändige »Oriens Christianus« des Dominikaners Michel Le Quien (1661-1733), post-

hum 1740 in Paris erschienen, gibt einen für die damalige Zeit umfassenden Überblick über die Bischofssitze der Patriarchate von Konstantinopel, Alexandria, Antiocheia und Jerusalem sowie der außerhalb davon gelegenen Kirchen. Das Werk ist bis heute unentbehrlich und wurde dankenswerterweise auch nachgedruckt (Graz 1958). Natürlich ist eine solche Zusammenstellung historischer Nachrichten nach mehr als 250 Jahren in weiten Bereichen durch zahlreiche neue Quellen überholt. Eine Neubearbeitung war schon lange ein Desiderat. So erwartete bereits vor rund hundert Jahren Martin Hartmann ungeduldig einen »neuen Le Quien« und fragte: »wann wird er endlich kommen?« (Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins 23 [1899] 130f., Fußnote 3).

In der jüngsten Vergangenheit war Giorgio Fedalto kühn genug, eine »Hierarchia Ecclesiastica Orientalis« erscheinen zu lassen (Padua 1988), die in gewisser Weise als Neubearbeitung angesehen werden kann. Er behielt die Gliederung nach Patriarchaten und Metropolen bei, beschränkte sich aber darauf, die Bischöfe listenmäßig (mit kurzer Quellenangabe) zu vermerken, während Le Quien jeweils biographische Angaben hinzufügte. Das Ergebnis zeigt aber, daß eine wirkliche Neubearbeitung die Arbeitskraft eines Einzelnen weit übersteigt. Fedaltos Werk stellt durch die Aufnahme vieler neuer Namen sicher einen Fortschritt dar, ist aber – wie schon verschiedentlich in Rezensionen festgestellt wurde – viel zu lückenhaft.

Fiey ist bescheidener und behandelt in seinem Beitrag »für einen neuen Oriens Christianus« nur die Ostsyrer (S. 43-145) und Westsyrer (S. 147-284), mit Ausnahme der Maroniten. Er führt jeweils die Diözesen alphabetisch auf (soweit erforderlich mit Querverweisen). Das ist für die letzten Jahrhunderte auch die einzig vernünftige Anordnung. Die alte Metropolitanverfassung ist nach den Mongolenstürmen sowohl bei den Ost- wie bei den Westsyrrern völlig verschwunden. Bischöfe residieren ohnehin nur noch in größeren Städten oder in Klöstern und haben wohl keine Suffragane mehr. Bei den Nestorianern gab es auch Stammesbischöfe. Ihr Metropolitan in Rustaqa, der immer den Amtsnamen Ḥnānīšōʿ trug, hatte wohl nur ein einziges Vorrecht, nämlich den Katholikos zu weihen. Die Unterscheidung zwischen einem »Metropolit« und einem einfachen »Bischof« besteht bei den Westsyrrern schon seit Jahrhunderten darin, daß erstere aus dem Mönchsstand stammen, während es sich bei letzteren um verwitwete Priester handelt; die Bezeichnung ist also unabhängig vom Bischofssitz (allerdings wurden wichtige Bischofssitze wohl immer mit Mönchen besetzt). Eine besondere Schwierigkeit bei beiden Kirchen bieten die nicht seltenen Fälle von Gegenpatriarchen oder Doppelbesetzungen von Bischofsstühlen, sei es wegen interner Streitigkeiten oder wegen der Union mit Rom. Dem müßte wohl genauer nachgegangen werden, als Fiey dies in seiner Gesamtübersicht tun konnte. Überhaupt ist die Geschichte der syrischen Kirchen für die Zeit seit dem 14. Jh. erst noch zu schreiben. Fiey hat dafür – neben seinen bisherigen bewundernswerten Veröffentlichungen – mit seinem neuen Buch eine weitere wichtige Vorarbeit geleistet.

Bei der Behandlung der ostsyrischen Kirche kamen ihm seine eigenen jahrzehntelangen intensiven Forschungen außerordentlich zustatten. Es war sicher niemand so wie er in der Lage, für diesen Bereich einen neuen »Oriens Christianus« zu schreiben. Er kann deshalb auch weithin auf eigene Veröffentlichungen verweisen, in denen er die in Frage kommenden Quellen (historische Werke, Kolophone, Inschriften, Reiseberichte usw.) und die wissenschaftliche Literatur verwertet hat.

Bei jedem Ort folgen nach einer knappen Geschichte der jeweiligen Diözese (soweit möglich) die Namen der bekannten Bischöfe, teilweise mit biographischen Hinweisen und in Einzelfällen auch mit eigenen Quellennachweisen. In der Regel findet sich die Literatur, aus der die Einzelheiten entnommen werden können, am Schluß.

Die Arbeit Fieys bietet gewiß den umfassendsten Überblick über die Bischofssitze und den Episkopat der ostsyrischen Kirche (Nestorianer und Unierte), den überhaupt jemand geben konnte. Angesichts des großen Materials ist es aber selbstverständlich, daß ihm gelegentlich auch Belege entgangen sind. Ich komme im folgenden seiner eigenen Ankündigung nach: »Les recensions fourniront les »corrigenda et addenda« (S. 11).

Ada: 1593 (1904 d. Gr.) lebte dort der Bischof ʿAḥdīšōʿ, der Schreiber einer Hs. des Nomokanon

des Ebedjesus von Nisibis, die sich im Besitz von Thomas Audo befand (Hs. »A« der Ausgabe von J. de Qelāytā, Urmia 1918). Einleitung der Ausgabe S. 4: »ansässig im Gebiet von Urmia, im ... Dorf Gāzartā Z'örtā, das in türkischer Sprache 'Ādā heißt«. Um 1700 lebte ein chaldäischer Metropolit Simon von 'Ādā (Hambye, ParOr 6/7 [1975/6] 493-513; Köbert, OCP 45 [1979] 178-180). Der von Fiey genannte Bischof Joseph ist bereits für 1836 bezeugt (Th. Laurie, Dr. Grant and the Mountain Nestorians, Boston 1863, 83; C. Sandreczki, Reise nach Mosul und durch Kurdistan nach Urumia, unternommen ... 1850, Stuttgart 1857, III 8 [1836], 64 [Bischof von Urmia], 219f. [1850; Sitz in Ada]).

Akhlāt: s. unten Dasen.

Amid: 1477/1483: Metropolit Elias von Nisibis, Mardin, Amid, Hisn Kayfa und Seert (Hss. Kerkuk 39, Diyarbakir 73, Mardin 43).

1554: Metropolit ʾĪṣō'yahb von Nisibis, Mardin, Amid und ganz Armenien (Hs. Jerusalem, Griech.-orth. Patr. 8).

Der von Fiey für 1607-1610 genannte Metropolit Elias ist für die Jahre 1599-1618 belegt. Es handelt sich um Elias »bar Tappē« (Hss. Seert 34, Mardin 91, Vat. Syr. 609), gebürtig aus Seert (Hss. Notre-Dame des Sem. 22; Diyarbakir 108), der im Kloster des Jakob des Einsiedlers (Jacques le Reclus) bei Seert erzogen wurde (Hss. Mardin 91, Vat. Syr. 609) und später – auch als Metropolit – dessen Abt war (Hs. Seert 4). Er führte für das Kloster Baumaßnahmen durch (Hs. Mardin 91), kaufte 1606 dort Bücher (Hs. Seert 84) und ließ 1606 und 1608 im Kloster von einem aus Dair az-Za'farān herbeigerufenen jakobitischen Mönch Bücher einbinden (Hs. Seert 56); wahrscheinlich weihte er 1604 dort auch einen Altar (Seert 20). Er begegnet uns 1599 als Metropolit von Gāzartā (Notre-Dame des Sem. 22; nach der Beschreibung von Addai Scher nur »administrateur«) und wird zumindest ab 1604 (Hss. Seert 20, 46) als Metropolit von Amid, Gāzartā (Djazira ibn 'Umar), Seert und dem Gebiet der Buḥtāyē bezeichnet (so die Titulatur nach der Hs. Seert 21; die Bezeichnung ist in den Hss. nicht ganz einheitlich). Er starb am 1. 3. 1618 (Hss. Seert 34, Mardin 91) und wurde im genannten Kloster begraben (Hss. Vat. Syr. 609, Mardin 91). Er gehörte zur Linie der Katholikoi von Alqoš, deren Katholikos Elias bis 1606 vor ihm in den Kolophonen genannt wird, schloß sich aber offenbar vorübergehend der Linie von Mosul an, weil in Kolophonen der Jahre 1608 (Hs. Diyarbakir 21) bis 1611 (Hs. Seert 54) deren Katholikos Simon oder gar kein Katholikos erscheint (Hss. Diyarbakir 49 [1608]; Seert 87, 109 [1609]; Borg. Syr. 12 [1611]). In der Hs. Seert 34 (1611) tauchen beide Katholikoi, Elias und Simeon, auf. Ab 1612 wird wieder Elias allein genannt (Hss. Vat. Syr. 572; Seert 40 und 90 u. a.). 1616 nahm er an einer Synode unter dem Katholikos Elias teil, die der nestorianischen Lehre abschwor und an der neben ihm u. a. ein Metropolit Timotheos von Jerusalem und Amid anwesend war (Assemani, Bibl. Or. I 547), dem Elias das Bistum Amid abgetreten haben soll (ebda. 549f.); in der Tat erscheint Elias später nur noch als Metropolit von Gāzartā und Seert. Wahrscheinlich wegen der zeitweiligen Zugehörigkeit des Metropoliten Elias zu Mosul gab es außerdem 1606 mit ʾĪṣō'yahb einen anderen Metropolit für Amid (Vermerk in der Hs. Diyarbakir 38).

Elias hatte einen Neffen namens ʾĪṣō'yahb (Hss. Seert 34, Diyarbakir 108; nicht: Bruder, so laut Katalog die Hs. Vat. Syr. 609). Dieser wurde 1619 sein Nachfolger als Metropolit (Hss. Seert 34, Mardin 91, Vat. Syr. 609). Er war vorher Bischof von Hezzō und der Gurlāyē (Hs. Diyarbakir 108) und kann kaum der oben genannte Bischof ʾĪṣō'yahb des Jahres 1606 gewesen sein. 1625 wird er als Metropolit von Amid bezeichnet (Hs. Seert 6); der oben erwähnte Timotheos kann also den Sitz nicht mehr innegehabt haben (nach der Hs. Brit. Libr. Add. 7197 ist er 1622 an der Pest gestorben, s. Rosen-Forshall, Cat. 89; Chronik des Elias von Nisibis, ed. Brooks, 229/112; Fiey vermerkt für Timotheos dagegen: 1615-1633). ʾĪṣō'yahb ist sicher mit dem gleichnamigen Metropolit von Seert und Hisn Kayfa des Jahres 1628 identisch (Hs. Mardin 86) und noch für 1629 bezeugt (Hs. Seert 34). Fiey gibt an: »1622-1628?«.

Der von Fiey genannte Joseph (der spätere chaldäische Patriarch) ist für 1672 in der Hs. Mardin 17 bezeugt.

Metropolit Basileios ʿAbdalaḥad starb am 3. 1. 1728 (Hs. Diyarbakir 155).

Metropolit Basileios Asmar (Fiey: 1824-1842) wurde später Metropolit von Gāzartā (vgl. Hss. Alqōš 90, 106, Tellkeph 96) und starb am 14. 6. 1859 (Hs. Tellkeph 96).

ʿAqra: Elias Sefaro (Fiey: 1852-1863) starb nach der Hs. Aqra 58 (bzw. 83) bereits am 22. 9. 1854 (s. auch die Einleitung der Hss.-Beschreibung von Vosté). Johannes Elias Mellus wurde nach seiner Rückkehr aus Indien Metropolit von Mardin (von Fiey dort verzeichnet).

Ardehabi: Sandreczki traf den Bischof Gabriel bereits 1850 an (III 189f.).

Azerbaydjan: 1598: Bischof Joseph (Hs. »A« der Ausgabe des »Hudra«, ed. Thoma Darmo, Trichur 1960, s. Band 1, Einleitung S. 3f., = Hs. Trichur 27). Er könnte mit dem Bischof Joseph von Urmia des Jahres 1600 identisch sein (Hs. Mardin 40).

1686: Bischof Johannes »von Taron, Tergawar, Arni und Azerbaydjan« (Hs. Cambridge Add. 2045); als Bischof von Azerbaydjan auch erwähnt in den Hss. Berlin Syr. 50, Urmia 17, 51 und Harvard UTS Syr. 10 (Beschreibung von I. Hall).

Arzun: 1497: Metropolit Sabrīšōʿ von Hisn Kayfa und »Arzengan« (Hs. Seert 98 = Paris Syr. 369). Arzengan ist – wie sich aus dem folgenden Bischof ergibt – wohl mit Arzun gleichzusetzen und nicht mit der heutigen türkischen Stadt Erzincan.

1574: Metropolit Sabrīšōʿ von Ḥesna (Hisn Kayfa) und Arzun (Hs. Mardin 19; Hs. Berlin Syr. 64, ohne Datum). Ein Bischof Sabrīšōʿ von Ḥesna (und Arzun?) war Eigentümer der Hs. Seert 129 = Paris Arab. 6501.

Berwari: Ein Metropolit Sabrīšōʿ des Gebietes vor Berwār ist Verfasser eines Gedichts, das in der Hs. Diyarbakir 84 (1579) überliefert ist. Ob er mit dem von Fiey als erstem genannten Bischof Sabrīšōʿ (1610) identisch ist, muß offenbleiben. S. auch unten Beṭ Tannūra.

Beth Garmaʿ (Kerkuk): Nach der Hs. Kerkuk 31 war 1798 Johannes (Hormizd) Metropolit von Kerkuk. Ob der von Fiey genannte Abraham (1789-1821/24) überhaupt Bischof war, ist fraglich (vgl. Vosté, Kat. Kerkuk 72f., 92¹; Fiey, Ass. Chrét. III 48).

Beth Nuhadhra: Elias bar Šīnāyā wurde 1008 Metropolit von Nisibis.

Beṭ Tannūra (zusätzlich): 1731 Yahballāhā (Hs. Alqōš 69); vielleicht handelte es sich um den Bischof von Dūrē (s. dort, mit Verweis auf Berwari; vgl. auch Fiey Ass. Chrét. I 305).

Dasen: In einem Besitzervermerk in der 1481 geschriebenen Hs. »A«, die der Ausgabe von Ebedjesus' »Paradies Eden« (ed. Qelāitā, 2. Aufl. Mosul 1928) zugrundeliegt, wird ein Bischof Yahballāhā von Dāsān ʿElaitā und Aḳlaṭ genannt. Ob der Besitzervermerk aus dem genannten Jahr stammt, ist nicht feststellbar.

Djazira ibn ʿUmar: 1555: Joseph, Bischof von Mansuriya und Gāzartā (Mardin 66). Zu Elias bar Tappē (Anfang des 17. Jh.s) vgl. Amid. 1601/1618: Metropolit Joseph (Hss. Seert 43 [1601], 58 [1618] u. a.). Es folgen mehrere Bischöfe mit demselben Namen, so daß die zeitliche Abgrenzung schwierig ist. S. auch Shakh.

1848: Metropolit Basileios (Hs. Alqōš 106, 90), vorher Metropolit von Amid (s. oben). Ein Bischof Joseph von Gāzartā soll sich um 1879 den amerikanischen Presbyterianern angeschlossen und geheiratet haben (s. Mar Aprem, Western Missions among Assyrians, Trichur 1982, 86); vermutlich ist es der von Fiey unter dem Ortsnamen Hassen angegebene anonyme Bischof. 1894: Metropolit Jakob (Hs. Paris Syr. 332; s. Nau, Notices des mss. syr. 290f.).

Djilu: bis 1581: Metropolit Denḥā von Djilu und Seert, der dann als Patriarch Simon Denḥā hieß (s. Assemani, Bibl. Or. I 538).

1850 Sargis (Sandreczki III 237: »Mar Serdschis, Bischof von Dschelu, ein noch junger Mann, der im Seminar zu Uruma gewesen war«). 1945 hielt sich der assyrische Bischof Zaiya Sargis von Dschelu in Bagdad auf.

Djulamerke: 1514: Bischof Jahballāhā (Vermerk in der Hs. Berlin Syr. 88).

Gavilan: Bei Sandreczki (III 8, 37ff., 137, 160, 179f., 200f.) und P. Kawerau, Amerika und die orientalischen Kirchen, Berlin 1958 (Register s. v. Yūḥannā) ist ein Bischof »Johannan von Gawalan für

1834 bis 1850 bezeugt. Er hatte sich 1842/3 in Amerika aufgehalten. Er wird wohl mit dem Bischof Johannes (1854-1873) bei Fiey identisch sein.

Gawer: Weitere Träger des Namens Sliwa lebten 1743 (Hs. Berlin Syr. 48) und 1840 (Sandreczki III 36; wohl der von Fiey für 1850 genannte Bischof).

Goytaph: Ein Bischof Elias erscheint schon 1834 (Kawerau, Amerika und die orientalischen Christen 230, 548), 1840 (Sandreczky III 36) und 1850 (ebenda 173: »Der liebe alte Mann«); nach Fiey starb er 1863.

Hamadan: 1275: Bischof Johannes von Hamadan, Qāšān und Jazd (Hs. New York, Episcopal Church Center, vgl. Clemons, Checklist S.490 Nr.261; s. J. A. Montgomery, in: Journal of Biblical Literature 39 [1920] 116f.).

Hassen: s. unten Shakh.

Hisn Kayfa: vor 1333: Metropolit Saḫrīšōʿ (Hs. Cambridge, Jenks Collection 1319). Später (nicht erst seit 1628, wie Fiey schreibt) war Hisn Kayfa mit Amid (s. dort), Seert u. a. verbunden, Elias (1477/83), Elias (1599/1619), Išoʿyahḫ (1619/25).

Inde: Die Angaben Fieys erscheinen mir sehr lückenhaft. Die Quellenlage ist allerdings wohl auch schwierig. Vgl. G. Chediath, The list of the bishops of the Thomas Christians, in: Christian Orient 6 (1985) 2-4, 68-70, 130-4.

Mansuriya: 1555 war Joseph Bischof von Mansuriya und Djazira ibn ʿUmar (Hs. Mardin 66).

Mardin: Joseph bar Malkūn (später Metropolit von Nisibis, s. dort). Johannes mußte noch 1645 gelebt haben (Hs. Jerusalem 6). Nach der Hs. Mardin 4 starb Michael schon 1800, wurde Ignatius Dašto 1827 geweiht und regierte Timotheos ʿAṭṭār bis 1891.

Mossoul: 1490/3: Metropolit Elias (Hss. St.-Petersburg 33, Cambridge Add. 1965). 1539: Ḥnānīšōʿ (Hs. Vat. Syr. 379; s. auch Sauget, in: OCP 46 [1980] 151). 1698: Metropolit Išoʿyahḫ (Hs. Notre-Dame des Semences 45). 1824: Metropolit Basileios (Hs. Beirut Syr. 19).

Nisibe: Metropolit Išoʿyahḫ (Joseph bar Malkūn), der bekannte Schriftsteller (vgl. Baumstark 309f.) starb 1256 (Hs. Ming. Arab. 2). ʿAbdīšōʿ bar Brikā, ebenfalls durch seine Werke berühmt, wurde vor 1290/1 Metropolit von Nisibis und starb 1318. 1477/83: Elias (s. Amid). 1616/22: Timotheos (s. Amid). 1698: Metropolit Išoʿyahḫ (Hs. Cambridge Add. 1982).

Salmas: 1667/86: Išoʿyahḫ (Hss. Athen 1801, St.-Petersburg 67; Berlin Or. quart. 1160 = Aßfalḡ Nr. 29 II). 1716: ʿAbdīšōʿ (Hs. Urmia 136), was nicht zu Fieys Angabe »Išoʿyaw ... (1709-1752) paßt. Nach der Hs. Seert 54 ist dieser Išoʿyahḫ nicht 1752 als Märtyrer gestorben, sondern hat die Vernichtung seiner Diözese im Jahre 1751 noch lange überlebt. Fieys Daten über Isaac Khudabakhash und Pierre Aziz stimmen mit den Angaben in: Statistica ... della gerarchia e di fedeli di rito orientale, Vatikanstadt 1932, 243f. nicht überein.

Seert: 1477/83: Elias (s. Amid). Bis 1581: Metropolit Denḫā (s. oben Djilu). Zu Elias bar Tappē (1599/1618) und Išoʿyahḫ (1619/25) s. Amid. Der Sitz des Bischofs befand sich wohl im Kloster Jakobs des Einsiedlers bei Seert.

Shakh: Den von Fiey genannten Metropolit Joseph (1822, 1826) im Kloster des Isaak von Ninive kann ich für 1808 (Restaurator der Hs. Berlin Syr. 319 im Moseskloster im Dorf Hassen, vorher im Isaakskloster), 1822 (Hs. Berlin Or. fol. 3124 = Aßfalḡ Nr. 1; geschrieben für den Metropolit Joseph im Dorf Šāḡ) und 1826 (Restaurator der Hs. Ming. Syr. 31, im Isaakskloster unterhalb von Šāḡ) belegen. Er war wohl – wie Fiey schreibt – nestorianischer Bischof von Gāzartā.

Tergawar: 1665: Bischof Johannes (Hs. Athen 1807). 1813/36: Bischof Abraham (Hss. Athen 1805, 1806, Berlin Syr. 43). Die Weihe des Bischofs Elias durch die russisch-orthodoxe Kirche fand nicht 1904, sondern wohl schon 1898 statt (s. K.-P. Hartmann, Untersuchung zur Sozialgeographie christlicher Minderheiten im Orient, Wiesbaden 1980, 68). S. a. Azerbaidjan und Urmiah.

Thamanon: Terminus ante quem für den Bischof Joseph von »Djazira et de Thamanon«, den Verfasser einer Hymne, ist 1660, die Entstehung der Gazzā-Hs. St.-Petersburg 60 (s. die Beschreibung von Diettrich, Nr. 8, 211).

Urmiah: 1596/1614: Bischof 'Abdīšō' von Tārōn und Urmiah (Hs. Berlin Syr. 55) bzw. von Urmiah und Tergawar (Hs. St.-Petersburg 14). Bereits 1600 ist aber auch ein Bischof Joseph belegt (Hs. Mosul 40). 1837: Bischof Johannes (Hs. Berlin 51).

Einige weitere Verweise wären zweckmäßig gewesen: Ahmadiya s. Imadiya; Arménie s. auch Nisibis; Arzangan s. Hisn Kayfa; Dasen s. auch Djilu; Gazarta s. Djazirat ibn 'Umar; Taron s. Urmiah, Trichur s. Inde.

Die derzeitigen Bischöfe der assyrischen (und der syrisch-orthodoxen) Kirche im Orient, in Amerika und Australien lassen sich am besten dem von N. Wyrwoll zusammengestellten und vom Ostkirchlichen Institut Regensburg herausgegebenen Verzeichnis entnehmen: »Orthodoxia«, 7. Auflage, 1994/95, S. 96-98 bzw. 146-151.

Bei den ostsyrischen Katholikoi sowie den westsyrischen Patriarchen und Maphrianen stützt Fiey sich im wesentlichen auf die Tabelle in P. Hindos Buch »Primats d'Orient ou Catholicos nestoriens et Maphriens syriens«, Vatikanstadt 1936, die er am Anfang (S. 19-41) in verbesserter Form nachdruckt. Nicht ganz befriedigend ist, daß die Gegenpatriarchen und Gegenmaphriane nur zum Teil erscheinen. So finden sich etwa die westsyrischen Patriarchen von Kilikien ganz versteckt unter Melitene und Damaskus. Die Patriarchen und Maphriane des Tūr 'Abdīn sind immerhin unter diesem Stichwort aufgeführt. Auch sonstige Fälle, bei denen schwer zu entscheiden ist, wer von den Präbendenten rechtmäßiger Patriarch war (z. B. nach dem Tod Michaels des Syrers oder um die Wende vom 15. zum 16. Jh.), sind nicht vermerkt. Auf die heutigen offiziellen Listen der Kirchen kann sich der Historiker nicht verlassen. Die verschiedenen Linien der ostsyrischen Katholikoi (seit der Mitte des 16. Jh.) sind dagegen sorgfältig verzeichnet.

Überhaupt sind Fieys Angaben über die Westsyrer nicht so vollständig wie die über die Ostsyrer, weil er dabei weniger auf eigenes Material zurückgreifen konnte, sondern sich im wesentlichen auf Sekundärliteratur stützen mußte. Er räumt das selbst ein: »La partie que nous commençons du présent travail ne serait qu'une compilation de mes illustres prédécesseurs si on ne pouvait ici ou là compléter la recherche par l'apport très précieux des colophons de manuscrits ... et des études des Syriaques, surtout orthodoxes.« (S. 150f.) Neben den bekannten Arbeiten zur Geschichte der westsyrischen Kirche (u. a. Devreesse, Honigmann, Kawerau, Hage) hat er insbesondere für die neuere Zeit die verdienstvollen Arbeiten syrisch-orthodoxer Autoren benutzt (vor allem von Patriarch Ephrem Barsaum); letztere bieten zwar viele historische Fakten, haben aber den Nachteil, daß sie meist ihre Quellen nicht nennen. Kolophone hat Fiey weniger herangezogen. Er erwähnt nur den – inzwischen erschienenen – Katalog der Handschriften des Fonds Rahmani in Scharfeh (S. 151) und, sogar bloß als »Addendum« (S. 153), das Verzeichnis der Bibliothek des syrisch-orthodoxen Patriarchats in Damaskus. In den einzelnen Artikeln werden nur sehr wenige Kolophone zitiert.

Fiey weist auf S. 152 zu Recht auf eine besondere Schwierigkeit bei den Westsyrern hin, nämlich den Umstand, daß die Bischöfe meist zusätzlich einen Amtsnamen tragen, der für den jeweiligen Sitz üblich ist (er führt als Beispiel »Dionysios« für Aleppo an). Wenn bloß dieser Amtsnamen erscheint, erschwert das die Identifizierung und die Feststellung der Lebenszeit einer bestimmten Person. Der Amtsnamen ist der neue Name, der bei der Bischofswahl angenommen wurde. Soweit ich feststellen kann, gehört seit dem 11. Jh. zur vollständigen Bezeichnung eines Bischofs sowohl sein Amtsnamen wie sein Vor- oder Mönchsname; dabei können die beiden Namen einfach hintereinandergestellt werden, oft wird aber auch z. B. formuliert »Metropolit Gregorios [= Amtsnamen], das ist Simon«. Allerdings werden auch später häufig entweder nur der Amtsnamen oder der eigentliche Name genannt. Bei den Amtsnamen handelt es sich fast ausnahmslos um die Namen bekannter Kirchenväter. Sie werden im Laufe der Zeit gewissermaßen erblich und von den Nachfolgern in der Regel übernommen, wohl aus Pietät gegenüber den Vorgängern, denn einen Bezug des betreffenden Kirchenvaters zu den Bischofssitzen kann ich nicht feststellen (außer bei Ignatios von Antiocheia

als dem Patriarchennamen). Die Regel gilt aber längst nicht ausnahmslos. Es tauchen in den Diözesen plötzlich auch neue Namen auf, und es gibt nicht wenige Ausnahmen. Ansätze für solche Amtsnamen finden wir übrigens auch bei den Nestorianern. Von den Metropolitane von Rustaqa namens Ḥnānīšōʿ war schon die Rede, und als Patriarchennamen sind Simon, Elias und Joseph (für die verschiedenen Linien) seit dem 14. Jahrhundert ganz üblich gewesen. Es mag nützlich sein, nachstehend die sehr begrenzte Zahl westsyrischer Bischofsnamen sowie die Bistümer, bei denen sie nach den mir bekannten Belegen hauptsächlich vorkommen, aufzulisten:

Athanasios: Amid (15.-18. Jh.); Gāzartā (15., 17.-19. Jh.)

Basileios: ausnahmslos Name des Maphrians seit dem 15. Jh. bis zur Abschaffung des Maphrianats in den 50er Jahren des 19. Jh.s; heute Amtsname des Katholikos in Indien; Julianskloster (15.-16. Jh.); Zargal (15.-18. Jh.)

Dionysios: Aleppo (16.-19. Jh.); Amid (13.-14., 17.-19. Jh.); Ḥāḥ (15.-19. Jh.); Ma'dan (15.-19. Jh.)

Dioskoros: Gāzartā (13., 15.-19. Jh.); Jerusalem (15.-16. Jh.; s. unten); Moseskloster (16.-18. Jh.; s. meinen Aufsatz über das Moseskloster in diesem Band)

Gregorios: Damaskus (17.-19. Jh.); Gargar (16.-18. Jh.); Jerusalem (16.-19. Jh.; s. unten)

Ignatios: seit dem 13. Jh. regelmäßig Name der Patriarchen (in der Fortsetzung von Barhebraeus' »Chronicon ecclesiasticum« des Barhebraeus heißt es, daß Patriarch Ḥalaf von Mardin [seit 1455] »Ignatios genannt wurde wie seine Vorgänger seit Bar Wahīb Badr Zākē [1292-1312] bis heute«)

Johannes: Amid (13.-15. Jh.); Kloster des Mōr Abai bei Ṣaurō/Qillit (15.-17. Jh.), des Mōr Behnām (16.-18. Jh.); Qartmīn (14.-19. Jh.)

Kyryllos: Homs (15.-18. Jh.); Midyat (15.-19. Jh.); Mosul (18.-19. Jh.)

Philoxenos: Ḥāḥ (14.-15. Jh.); Hama (15.-16. Jh.); Zypern (16.-17. Jh.)

Sever(i)os: Edessa (17.-18. Jh.); Kloster des Mōr Malkē (15.-19. Jh.)

Timotheos: Amid (16.-18. Jh.); Edessa (17.-19. Jh.); Dair az-Za'farān (16.-18. Jh.).

Mit Ausnahme von Johannes und Kyriakos kommen diese Namen als normale Personennamen so gut wie nie vor. Man kann deshalb immer davon ausgehen, daß es sich um Bischofsnamen handelt. Wenn das Bistum nicht genannt ist, läßt es sich durch den Amtsnamen oft erschließen.

Gelegentlich werden noch die Amtsnamen Eustathios (seit dem 18. Jh.) und Julios (seit dem 15. Jh., ich habe Belege für etwa 30 Bischöfe) sowie Klemens (frühester Beleg vom Ende des 15. Jh.s) verwendet. Ausnahmsweise erscheinen auch Barṣaumō (Barṣaumō Ḥabīb, Inschrift von 1508 bei Ṣalah, s. Pognon, Inscription S. 70), Behnām (Behnām Bišāra, unierter Bischof von Mosul, 1835, Hs. Bartelli, Georgskirche Nr. 34), Isaak (Isaak Ṣalība von Ṣaurō [Sawur], 1697/1730) und Theophilos.

Auch heute noch beschränken sich die syrisch-orthodoxen Bischofsnamen auf die genannten; zusätzlich ist nur der Name Meletios (»Malatios«) des heutigen Bischofs von Homs zu nennen, für den ich keinen früheren Beleg kenne. Im 19. Jh. ist man in der westsyrischen Kirche allerdings von der »Erblichkeit« der Bischofsnamen (außer beim Patriarchen und beim indischen Katholikos) ganz abgekommen.

Fiey weist mit Recht darauf hin, daß ein Bischof bei Übernahme einer neuen Diözese regelmäßig auch den dortigen Amtsnamen erhielt. So hieß z. B. der aus dem Libanon stammende Nūḥ (Noah) als Bischof von Homs Kyrillos Nūḥ, als Maphrian Basileios Nūḥ und (ab 1493) als Patriarch Ignatios Nūḥ. Abgesehen davon, daß die Übernahme einer anderen Diözese eigentlich gar nicht erlaubt war (vgl. W. Selb, Orientalisches Kirchenrecht, II, Wien 1989, 234), stieß der Namenswechsel in solchen Fällen zunächst übrigens auf Ablehnung. In der Fortsetzung von Barhebraeus' »Chronicon ecclesiasticum« wird berichtet, daß der Metropolit Johannes Ismael von Amid zum Patriarchen ordiniert wurde und den Namen Ignatios erhielt; dies sei ebenso ungesetzlich gewesen wie zur Zeit des Patriarchen Johannes bar Ma'dānī (1252-1263) der Fall des Metropoliten Basileios von Aleppo, der nach seiner Weihe zum Maphrian seinen Amtsnamen in Ignatios umänderte (Abbelloos-Lamy I 791-794). Später hebt der Chronist – offenbar lobend – hervor, daß der zum Patriarchen der kilikischen Linie geweihte Basileios von Melitene seinen Namen nicht geändert habe (ebenda 797f.) Als

ungesetzlich rügt er dann wieder, daß der Metropolit Bar Ġarīb von Amid nach seiner Wahl zum Patriarchen (1381) den Namen Ignatios annahm, weil sein Bischofsname bereits Kyrillos gelautet habe (ebenda 805f.) Richtig verhielt sich dagegen wieder Metropolit Philoxenos von Damaskus, weil er als Patriarch der kilikischen Linie seinen Amtsnamen beibehielt (ebenda 807f.). Schließlich weist er noch darauf hin, daß Maphrian Behnām als Patriarch der Linie von Mardin seinen Namen in Ignatios änderte, obwohl er als Maphrian Basileios hieß (ebenda 809f.)

Neben den Diözesanbischöfen gab es, vor allem wohl im 18. und 19. Jh., auch »allgemeine« oder »ökumenische« (*tēbelōyō* oder *d-tēbel*) Bischöfe oder Metropolit. Entgegen der Bezeichnung hatten sie aber nicht etwa größere Befugnisse, sondern waren Hilfsbischöfe, in der Regel wohl in der Umgebung des Patriarchen. Soweit ich sehe, bekamen sie häufig die Amtsnamen Julios oder Kyrillos. Es läßt sich feststellen, daß sie vielfach später eine eigene Diözese erhielten.

Wie bereits gesagt, hat Fiey bei der westsyrischen Kirche Kolophone nur in sehr begrenztem Umfang verwendet. Sie machen jedoch nach meinen Erfahrungen äußerst zuverlässige Angaben über den Episkopat. Fast immer wird der Patriarch und der Maphrian sowie der Ortsbischof genannt, häufig darüber hinaus der Bischof von Jerusalem und andere Hierarchen; manchmal teilen sie mehr oder weniger vollständige Listen der zeitgenössischen Bischöfe mit. Diese Kolophone, aber auch die in den Pontifikalhandschriften enthaltenen Ordinationslisten sind eine unschätzbare Quelle für die kirchliche Geographie und Prosopographie. Für eine wirkliche Aktualisierung des »Oriens Christianus« hätten sie – wie es Fiey bei den Ostsyrern getan hat – unbedingt herangezogen werden müssen. Natürlich stützt sich die von Fiey benutzte Literatur, nicht zuletzt die Arbeiten syrischer Autoren, auch auf diese Materialien. Da darin aber meist genaue Quellenangaben fehlen, sind die Namen und Daten nicht ohne weiteres überprüfbar. Neben den längst bekannten Handschriftenkatalogen sind aus der jüngsten Zeit vor allem die drei Kataloge syrischer und arabischer Handschriften zu nennen, die der gelehrte Metropolit Yōhannōn Dolabani von Mardin († 1969) in den zwanziger Jahren verfaßt und die der syrisch-orthodoxe Metropolit Gregorios Yūḥannā Ibrāhīm von Aleppo 1994 in photomechanischer Reproduktion veröffentlicht hat (vgl. meine Anzeige in OrChr 78 [1994] 250f.), also von Fiey noch nicht verwendet werden konnten. Sie sind eine wahre Fundgrube für unser Thema.

Ich muß hier auf Ergänzungen und Berichtigungen der Angaben Fieys verzichten, weil das Material für die Zeit nach dem Mongolensturm, das ich seit Jahren aus Handschriftenkatalogen, aber auch durch Einsicht in Handschriften im Orient gesammelt habe, den Rahmen einer Rezension sprengen würde. Zu gegebener Zeit, nach Durchsicht weiterer Sammlungen im Orient, wird es vielleicht eines Tages möglich sein, einen Beitrag »für einen Oriens Christianus *Novissimus*« zu veröffentlichen. Damit soll der Wert von Fieys Bearbeitung der westsyrischen Diözesen nicht in Zweifel gezogen werden. Es steht außer Frage, daß auch der zweite Teil seines Buches einen gewaltigen Fortschritt gegenüber dem Werk seines Ordensbruders Le Quien darstellt und ein ausgezeichnetes Nachschlagewerk darstellt. Im Hinblick darauf, daß er sich auf Vorarbeiten anderer stützen mußte, war ihm selbst durchaus bewußt, daß seine Darstellung nicht von gleicher Zuverlässigkeit sein konnte wie die des ersten Teils über die Ostsyrer. Er schreibt: »On peut donc s'attendre à ce que cette seconde partie de mon travail contienne plus d'erreurs que la première. Je m'en excuse d'avance auprès du lecteur.« (S. 152). In der Tat bedürfen seine Angaben einer näheren Überprüfung. Wegen der Bischöfe des Moses- und des Juliasklosters sowie – weniger vollständig – der anderen Bischöfe des südsyrischen Raums kann ich insoweit auf meinen entsprechenden Aufsatz in diesem Band verweisen. Zum Schluß möchte ich nur noch Fieys Reihe der Metropoliten von Jerusalem kritisch untersuchen. Ich beschränke mich dabei auf die Amtsinhaber seit dem 15. Jh., also nach der Aufhebung des kilikischen Patriarchats, dessen Oberhaupt zum Schluß in Damaskus residiert hatte. In der linken Spalte stehen die Angaben von Fiey, rechts das, was ich aufgrund von Kolophonen und sonstigen Quellen ermitteln konnte. Der sicher feststellbare Beginn der Regierung eines Bischofs oder deren Ende ist fett gedruckt, die übrigen Daten stellen nur den frühesten bzw. späte-

sten mir bekannten Beleg dar; die Regierungszeit kann in diesen Fällen darüber hinausgehen. Bei den Belegen beschränke ich mich auf diejenigen, welche derartige »Eckdaten« bieten oder in denen sich zusätzliche Informationen (vollständiger Name, Herkunft usw.) finden.

- ʿIsa
(1455) **Dioskoros ʿIsā b. Ḍau b. Sabia aus Nabk (1445/1483)**
Lit.: Y. Koriah, The Syrian Orthodox Church in the Holy Land, Jerusalem 1976, 79 (1465; Hs. 16); G. A. Kiraz, Ikduljuman, Glane 1988, 45 (gestorben 1477); I. Saka, Kanisatī as-Suryāniya, Damaskus 1985, 252 (1445-77); Graf IV 8
1445: geweiht (Abbeloos-Lamy, Gregorii Barhebraei Chronicon Eccles. I 821f.: ʿIsā)
1448: BrLibr Arund. Or. 11 (Rosen-Forshall, Catalogus Nr. 38: Dioskoros)
1455: Vat. Arab. 74 (Graf IV 6f., Fußn. 1: Dioskoros b. Ḍau aus Nabk von Damaskus, wohnhaft im Kloster von J.)
1470: Amsterdam 184 (Dioskoros ʿIsā von J.)
1483: Vat. Syr. 271 (Dioskoros bar Sabia von J.; er hatte den Kopisten, den späteren Patriarchen Nūh, zum Mönch und [vor 1475] Priester geweiht, also identisch)
J. Dolabani, Die Patriarchen der syrisch-orthodoxen Kirche von Antiochien, Glane 1990, 164 berichtet über einen Bischof Abraham von J. zur Zeit des Patr. Ḥalaf († 1483); das kann nicht stimmen.
- Dioscore Jacques*
Halis de Yabroud
(entre 1455 et
1480) **Dioskoros Jakob (1491/1493 [1498?])**
Lit.: Kiraz 45 (gestorben 1510)
1491: Jerus. 52 (Jakob von J., im selben Jahr geweiht; Koriah 79 Nr. 95 b fälschlich: 1689)
1492: *Der von Kiraz 45 genannte Georg b. Gabriel (Käufer eines Hauses; vgl. Koriah 35) war Bischof des Klosters Mar Gabriel. s. E. A. W. Budge, The Chronography of Gregory Abūʿl Faraj II, S. L, nach der Hs. Oxford Syr. 167; ebenso Hs. Jerus. 211)*
1493: Jerus. 27 (Jakob)
1498: Inschrift im Moseskloster (Dioskoros) (es kann aber auch der folgende Bischof sein)
- Dioskoros Abraham ʿIsā Sebīa aus Nabk (1500/1507)**
1500: Jerus. 44 (Dioskoros Abraham aus Nabk von Damaskus)
1506: Paris Syr. 165 (Dioskoros Abraham aus Nabk)
1507: Leipzig Syr. 1 (Abraham von J. und Syrien, genannt ʿIsā Sebīa b. Mahna b. Simon, aus Nabk)
- Dioskoros ʿIsā b. Ḥurrīyā aus Nabk (1512)**
(identisch mit dem Vorigen?)
1512: Damaskus Orth. 5/66
- Grégoire Joseph*
ʿAbd Allah Kurdji
(1510-1537) **Gregorios Joseph b. Georg al-Kurḡī (1515/1537)**
Lit.: O. Meinardus, The Syrian Jacobites in the Holy City, in: Orientalia Suecana 12, Uppsala 1964, 81 (1511-1537); Koriah 79 (1511-1537; Hs. 212); Kiraz 46, 49f. (1510-1537)
1515: Vat. Syr. 259 (Gregorios Joseph b. Georg)
1530: Dair az-Zaʿfarān, ohne Signatur (Dolabany, Catalogue (s. oben) II b 357: Gregorios von J., Damaskus, Homs (Pūniqī) und Tripolis)

- 1536: BrLibr. Arund. Or. 53 (Rosen-Forshall Nr. 62) (Gregorios)
 1537: gestorben (Vorlage für Pontificale von 1947 in Damaskus, ohne Signatur: Gregorios Joseph Ḥberāyā [»der Georgier«, genannt Ğürġī [dsgl.], von J.)
- Grégoire Jean
 ibn ʿAbd Allah
 de Mardin
 (1540-1577) **Gregorios Johannes** aus Mardin (1540/1577)
Lit.: Meinardus 81 (1540-1577); Koriah 79 (1548-1587; Hs. 2); Kiraz 46 (1540-1577)
 1540: Ḥarput 38 (Dolabany, Cat. III 72f.: Gregorios von J., Damaskus und Tripolis)
 1550: Jerus. 2 (Gregorios Johannes aus Mardin)
 1561, gestorben 1577: Jerusalem [3; Dolabany, Cat. I 22-24] = Baumstark Nr. 7 (Metr. Gregorios Johannes aus Mardin von J.)
- Grégoire Jean
 de Gargar
 (1570-1587) **Gregorios Johannes** b. Simon b. Ḥidršāh aus Gargar (1578/1587)
Lit.: Meinardus 81 (1578-81)
 1578: Šarfeh 5/3 (Johannes aus Gargar)
 1579: Cambridge Add. 2005 (Gregorios b. Simon b. Ḥidršāh aus Gargar)
 1585: Šarfeh 2/9 (Gregorios Johannes)
 1587: Muttergotteskloster (Nāṭpā) 33 (Dolabany, Cat. III 71: Johannes von J.)
 1587: hingerichtet (Koriah 54; A. Palmer, History of the Syrian Orthodox, in: OrChr 75 [1991] 33f.; ders., Syriac and Arabic Inscriptions, in: OrChr 78 [1994] 37 [= spätere Inschrift: 1585/6])
- Ignatios
 (1587-1594) 1588: kein Bischof in Jerusalem (Mardin Orth. 121)
Der von Fiey genannte Ignatios lebte im 13. Jh. Es handelt sich um Jahre der Seleukidenära. Das Gleiche könnte für den bei ihm folgenden Joseph gelten, den ich nicht belegen kann.
- Joseph
 (1595-1614) **Gregorios Behnām** b. Simon b. Ḥabīb aus Quṣūr (Familie aus Arbo stammend) (etwa 1590/1/1613)
Lit.: I. A. Barsaum, al-Lu'lu' al-mantūr 494 (1574-1614); Koriah 79 (1608; Hs. 111); Kiraz 46 (1577-1614)
 Februar 1540: noch Mönch (Jerus. 135 = Baumstark 6*: Behnām b. Simon b. Ḥabīb, der Abstammung nach aus Arbo, in Quṣūr ansässig)
 1590/91: geweiht vom Patr. Dawūdšāh († Juni 1591) (Cambridge D 3.8¹)
 1599-1610: Jerus. 113 (Weiheliste: Gregorios Behnām von J.)
 1603: BrLibr. 18295 (Behnām b. Simon von J.; Wright, Cat. S. 1184: fälschlich »of Antioch«)
 1607-1613: Jerus. 112 (Weiheliste: Gregorios Behnām)
- Grégoire Matthieu
 (1614-1621) **Gregorios Mattai** aus Bēt Ḥudaidā (1618/1622)
Lit.: Meinardus 81 (1614-21); Koriah 79 (1620; Hs. 94); Kiraz 46 (1614-1621)
 1618: Brief (Gregorios Mattai von J.; in: The Patriarchal Journal 19 [1981], Nr. 6, S. 269f.)
 1622: Jerus. 94 (Gregorios Mattai von J. aus Bēt Ḥudaidā)
- Grégoire ʿAbd
 al-Azali
 (1625-1644) **Gregorios ʿAbdalazal(ī)** (1631/1640)
Lit.: Meinardus 81 (1625-44); Koriah 79 (1638; Hs. 34); Kiraz 46 (1625-44)

- 1631: Vat. Syr. 524 (Gregorios 'Abdalazal von J.)
 1635: Brief (Metr. Gregorios 'Eḅed İtyā [syr. »Diener des Ewigen« = arab. 'Abdalazālī]; in: *The Patriarchal Journal* 19 [1981] Nr. 9, S. 340)
 1640: Jerusalem 34 (Gregorios 'Abdalazal)
 Grégoire Behnam (1645-1654) ? (kein Beleg bekannt)
Lit.: Meinardus 81 (1645-51)
Gregorios Šukrallāh (1652/3/1661?)
Lit.: Koriah 79 (1661: Hs. 109); *Kiraz* 46 (1661)
 1652/3: geweiht (Jerus. 109, Weiheliste)
 1653-1654: Dair az-Za'farān 283 (Weiheliste: Gregorios Šukrallāh von J.)
 1661: Jerusalem 109 (? nach Koriah)
 Grégoire 'Abd al-Djalil (1654) **Gregorios 'Abdalḡalīl** aus Mosul (1664/5), vorher (seit 1654) Metr. von Amid (Timotheos 'Abdalḡalīl)
Lit.: Meinardus 81 (1652-62); *Koriah* 79 (1651; Hs. 229); *Kiraz* 46, 50 (1664-5)
 1664/5: Vat. Syr. 117 (vgl. Leservermerk: 'Abdalḡalīl von J., 1976 A. Gr.; im arab. Text: 'Abdalḡalīl aus Mosul von J., 1975 A. Gr.)
 seit 1665 in Indien, wo er 1671/2 starb
Gregorios Julianos (1674)
 1674: Oxford 68 (Weiheliste, fol. 183a: Gregorios Julianos [*Elyānā*] von J.)
 Grégoire Pierre Shahbadin (1662; 1678 Patriarch) **Gregorios Petros** aus Edessa (1675/1678)
 1675: Aleppo Orth. 34 (Weiheliste)
 1678: Cambridge Add. 3283 (Gregorios Petros)
 ab etwa 1677 униert (s. unten)
 Grégoire Isho' (1680; später униert) [Gregorios Yešū': униert (s. unten)]
 Grégoire Habib Simon de Salah (1683-1719) **Gregorios Simon [I.] b. 'Abdalmasīḥ** aus Quṣūr (bei Mardin) (1682/1692/3)
Lit.: Koriah 79 (aus Mardin; 1690; Hs. 94); *Kiraz* 46 (Gregorios Simon I. b. 'Abdalmasīḥ aus Mardin, 1690; Gregorios Simon II. al-Qaiṣūrī, gestorben 1692)
 1682: Ming. Syr. 127 (Gregorios Simon von J.)
 1686: Dair az-Za'farān 9 (Dolabany, Cat. II a 184f., Leservermerk: Simon b. 'Abdalmasīḥ aus dem Dorf Quṣūr von J.)
 April 1692 (2003 A. Gr.): gestorben (Jerus. 94: Gregorios Simon b. 'Abdalmasīḥ aus Mardin [sic] von J.)
 Okt. 1692/Sept. 1693 (2004 A. Gr.): Aleppo 52 (geschrieben von Rabban Murād b. 'Abdalmasīḥ, leiblicher Bruder des Metr. Simon von J., zu dessen Lebzeiten; wenn das Datum stimmt, müßte dieser aber schon tot gewesen sein)
 [Die Nennung eines Metr. Jakob (1689) bei Kiraz 46 beruht wohl auf Koriah 79 Nr. 95 b, der auf die Hs. Jerus. 52 verweist. Dort findet sich jedoch das Datum 1491. Es handelt sich also um den oben genannten Metr. (Dioskoros) Jakob.]
Gregorios Simon [II.] Kephās (1692/1697?)

- Lit.: Meinardus 81 (1693-1719); Kiraz 46 (Gregorios Simon III. aus Şalah), 51 (1693-1719)*
- 1692: Jerus. 112 (Schenkung eines Pontificale an Gregorios Simon, wohl zu Beginn von dessen Amtszeit, so daß nicht Simon I. gemeint ist. Umschrift auf dessen Siegel: »Gregorios der Schwache von J., das ist Simon Kephas«.
- 1697: Cambridge Add. 2001 (Gregorios Simon von J.)
- Gregorios Dīmeṭ** aus Şalah/Ṭūr 'Abdīn (1698)
- Nach Barsaum, Ṭūr 'Abdīn 62 wurde er 1691 unkanonisch geweiht und lebte im Kloster Nāṭpā (bei Mardin); wahrscheinlich ist er mit dem Metr. Dīmeṭ, Abt des Klosters Jakobs des Lehrers (ebenfalls bei Mardin) der Hs. Halle, DMG Syr. 5 = Aßfalg Nr. 80 (1694) identisch.*
- 1698: Fanqītō in Anḥel (Gregorios Dīmeṭ aus Şalah)
- Gregorios Simon (III.)** aus Şalah (1699/1720)
- Identisch mit Simon II.?*
- 1699: Scharfeh Patr. 302 (Sony Nr. 235)
- 1701: Dair az-Za'farān 205 (Dolabany, Cat. IIb 394: Gregorios Simon aus dem Ṭūr 'Abdīn von J.)
- 1714: Šarfeh 18/3 (Simon aus Şalah)
- 1718: Reise nach J. (Palmer, Inscriptions 39)
- 1720: Dair az-Za'farān Arab. 40 (Dolabany, Cat. IIb 180f.: Gregorios Simon von J.)
- Gregorios 'Abdalaḥad** aus Amid (1721/1731)
- Lit.: Barsaum, in: Maḡalla al-baṭriyarkīya 6 (1939) 83 (1719-31); Meinardus 81 (1731); Koriah 79 (1727; Hs. 58); Kiraz 46, 51 (1719-31); Palmer, Inscriptions 39 ('Abdalaḥad b. Fannah aus Mardin)*
- Ende 1721: Dair az-Za'farān 51 (Dolabany, Cat. IIa 218: 'Abdalaḥad von J.)
- 1722: Aleppo Orth. 36 (Gregorios 'Abdalaḥad)
- 1729: Jerus., ohne Signatur (Dolabany, Cat. I 72: Gregorios 'Abdalaḥad aus Amid)
13. 2. 1731: gestorben (Inschrift in Mardin, s. Jarry, in: Annales Islamologiques 10 [1972] 240)
- Jules Barsaum** (1731-1737?)
- Gregorios Barṣaum** (Şan'a aus Mardin (1733), vorher »allgemeiner« Metr. (Julios Barṣaum; 1729-1731)
- Lit.: Barsaum ebda. 140f. (1731-1737), 198; Meinardus 81 (1731-1737); Koriah 79 (1731; Hs. 212); Kiraz 46, 52 (Gregorios Barṣaum Şan'a aus Mardin, 1731-1737)*
- 1733: Aleppo Orth. 20
- Grégoire George Fattal (1738-1747?)
- [= »Zweiter« Bischof Kyrillos (später: Gregorios) Georg (1740/8), s. unten]
- Grégoire Thomas (1739, 1747)
- Gregorios Thomas** aus Mosul (1737/1747), vorher (seit 1731) »allgemeiner« Bischof (Athanasios Thomas)
- Lit.: Barsaum ebda. 197f. (Athanasios Thomas, 1731-48); Meinardus 81 (Athanasios Thomas; 1742-67); Kiraz 46, 52f. (1737-48)*
- Dez. 1737: Ernennungsurkunde (s. The Patriarchal Journal 21 (1983), Nr. 22, S. 19, 21)
- 1747: Šarfeh 5/25 (Gregorios Thomas)

- (*Etwa gleichzeitig gab es auch einen Bischof Gregorios Thomas von Damaskus, vgl. Jerusalem 174 [1729]. Bei dem von Palmer, Inscriptions 39 genannten B. Gregor Georg handelte es sich wohl um den »zweiten« Bischof, Kyrillos Georg, s. unten*)
- Grégoire Gabriel [uniert, s. unten]
Fizon (1749, 1761; später uniert)
Grégoire Jean (1763)
- Gregorios Johannes** aus Bēt Ḥudaidā (1753)
1753: Scharfeh Patr. 267 (Sony Nr. 809) (Metr. Gregorios Johannes von J.)
Nach Barsaum, al-Mağalla al-baṭriyarkīya 7 (1940) 29f. wurde er 1747 Metr. des Klosters Mar Behnām und 1748 Metr. von J., ging dann aber nach Indien.
- Cyrille ou Grégoire Georges († 1773?)
- Gregorios Georg** aus Aleppo (1749/1773) vorher »zweiter« Bischof Kyrillos Georg
Lit.: Barsaum, al-Mağalla al-baṭriyarkīya 6 (1939) 200-7 (Kyrillos Georg, 1737-73); Meinardus 81 (1738-1742); Kiraz 46 (Gregorios Giwargis Fattāl aus Aleppo, 1748-1773)
1749: A. Günel, Türk Süryaniler Tarihi, Diyarbakir 1970, 215: Gregorios Georg von J.
1773: Manšūriya (Dolabany, Cat. III 223: Gregorios Georg aus Aleppo von J.)
- Georges Bishara (1767-1777; seit 1769 uniert)
- Gregorios Bišāra** b. Abraham aus Bitlis (1774/1789)
Lit.: Meinardus 81 (1767-77); Koriah 79 (1780; Hs. 212); Kiraz 46 (1780-92); Palmer, Inscriptions aaO 39 (1780 Reise nach Jerus.)
1774: Ming. Syr. 247 (Gregorios Bišāra aus Bitlis von J.)
1779: Dair az-Za'farān (Dolabany, Cat. III 197: Bišāra von J. und Diyarbakir)
1784: Scharfeh Patr. 533 (Sony Nr. 818) (Metr. Bišāra b. Pr. Abraham)
1789: Günel aaO 220f. (Gregorios Bišāra von J.)
1789: Maphrian (Basileios Bišāra)
- Grégoire d'Alep (1761, 1766) [=Gregorios Georg aus Aleppo, s. oben]
- Grégoire Joseph (1774) [uniert, s. u.]
Abraham [»Zweiter« Bischof Klemens Abraham (1781/96), s. unten]
(1777-1779)
Athanasē ?
Jacques (1779-1786) [= »Zweiter« Bischof Dionysios Jakob (1794/6), s. unten]
Cyrille Mansur (1786-1787) [= »Zweiter« Bischof Kyrillos Manšūr (1770/5), s. unten]
- Denys 'Abd Allah (1788-1790)
- (Gregorios) 'Abdalaḥad** aus Kāla/Se'erd (1789/1790)
Lit.: Meinardus 81 (Dionysius Abdullah: 1788-1790)
1788/89 (2100 A. Gr.): Jerus. 219 = Baumstark Nr. 30* (noch Mönch: 'Abdalaḥad aus dem Dorf Kāla bei Se'erd)
1789/90 (2101 A. Gr.): Jerus. 229 = Baumstark Nr. 29* ('Abdalaḥad von J.; im selben Jahr verstorben)
Er trug sicher den Amtsnamen Gregorios. Es gab zu seiner Zeit einen »zweiten« Bischof namens Dionysios (s. unten).

- Grégoire Elie
(1790/1796) **Gregorios Elías** b. Karmeh al-Banā aus Mosul (1790/1815)
Lit.: *Meinardus* 82 (1790-1)
1790: Hs. in Mar Elías (Dolabany, Cat. I Ib 179: Gregorios Elías aus Mosul von J.)
1809: (vorübergehend?) abgesetzt (Dolabani, Patriarchen aaO 236)
1814: Jerusalem 103 (Elías aus Mosul b. Karmeh al-Banā von J.)
1815: Teilnahme an einer Synode (Dolabani aaO 238)
[= »Zweiter« Bischof Dionysios Jakob (1794/6), s. unten]
- Athanasé Jacques
(bis 1800) **Gregorios Abdalaḥad** aus Dāgālā/Se'erd (1816/1840)
(nach 1808, vor 1836) *Lit.:* *Kiraz* 46, 53 (1820-41 [1840?]); *Palmer, Inscriptions* 40 (1833: *Restaurierung des Klosters*)
Cyrille 'Abd al-Ahad Dakala
(ca. 1818) 1816: Jerusalem [7] (Dolabany, Cat. I 10) und Bethlehem [1] (ebenda 103: Gregorios 'Abdalaḥad aus dem Dorf Dāgālā von J.)
1840 (2151, nicht 2111 A. Gr.): Jerus. 209 (Metr. 'Abdalaḥad ad-Dagālī aus dem Gebiet von Se'erd)
Gleichzeitig gab es einen »zweiten« Bischof in Jerusalem namens Kyrillos 'Abdalaḥad (s. unten)
[= »Zweiter« Bischof; dann uniert, s. unten]
- Grégoire 'Isa Mahfudh
(1826; 1827 uniert ?) **Gregorios Jakob** (1840/1847), 1836-8 »zweiter« Bischof (?), danach
(Bar) Hadhbshabba [syr. Ḥaḏḏbšabba = arab. 'Abdalaḥad, also: Gregorios 'Abdalaḥad aus
de Da'alāh Dāgālā (Daḡāla ?), s. oben]
(ca. 1838)
- Gregorios Jakob** (1840/1847), 1836-8 »zweiter« Bischof (?), danach
Metr. von Dair az-Za'farān
Lit.: *Badger, Nestorians* I 49f.; *Koriah* 79 (1842; Hs. 21)
1840 (oder 1846 ?; 2151 oder 2157 A. Gr.): Dair az-Za'farān 294 (Dolabany, Cat. I Ib 381) = Mardin Orth. 660: Gregorios Jakob, »Epi-tropos« von J. Als »Metr. von J. im Markuskloster« wird Kyrillos 'Abdalaḥad bezeichnet; er ist aber nur »zweiter« Bischof, s. unten.
1842: Jerus. 21 (Jakob, Inhaber des Sitzes von J.)
1847: Patriarch ?
- Elie al-Darazi (ca. 1842) **Gregorios 'Abdannūr** aus Edessa (1851/1871), vorher »zweiter« Bischof; 1871 abgesetzt; 1877 verstorben
Eustathe 'Abd al-Nur d'Edesse
(1840-1877) *Lit.:* *Graf* IV 35; *Meinardus* 81 (*Eustathios 'Abdannūr: 1841-77*); *Kiraz* 46 (1841-2, 1847-71, 1874-7), 53-55 (1841-77); *Palmer, Inscriptions* aaO 42 (*ab 1840; gestorben 1877*)
- Grégoire 'Abd Allah de Sadat
(1873-1880) **Gregorios 'Abdallāh** aus Ṣadad (1872/3-1876)
später Patriarch *Lit.:* *Meinardus* 82 (1871-1874); *Koriah* 79 (1860; Hs. 282); *Kiraz* 46, 56f. (1871-1873)
1872/3: Damaskus 5/15 (Weihehilfe)
ab 1876: in Indien; ab 1881: Metr. von Syrien; ab 1883: vorübergehend uniert; ab 1906: Patriarch
- Grégoire Georges Fattal de Sadat **Gregorios Georg** Kassāb aus Ṣadad (1877-1896)
Lit.: *Meinardus* 82 (1877-85); *Koriah* 79 (1876; Hs. 33); *Kiraz* 46, 57

- (1888/1896) (1877-96); *Palmer, Inscriptions* 49-53
 1877 geweiht: Mardin Orth. 660; Jerus. 212
 1896: gestorben (Palmer, *Inscriptions* aaO 52f.)
- Grégoire Éphrem de Sadad [s. unten]
- Iwanis Élie Halluli **Johannes Elias** Hallūlī aus Mardin (1905/1908)
 (1903) *Lit.: Koriah* 79 (1908-23); *Kiraz* 46, 58 (1896-1906)
 1905: Inschrift im Markuskloster (Palmer, *Inscriptions* 54: Metr. des Sitzes von J.)
 1908: Jerusalem 109 (Weiheliste)
 1933: gestorben (Palmer, *Inscriptions* aaO 55)
- s. oben **Gregorios Ephrām** b. Georg aus Ṣadad (1910/1922)
Lit.: Meinardus 82 (1885-1908); *Koriah* 79 (1882-1908); *Kiraz* 46, 58 (1906-22)
 1910: Jerusalem 1
 1922: gestorben (Palmer, *Inscriptions* 54f.)

Fiey weist unter Bezugnahme auf I. Saka, *Kanīsatī as-suryāniya*, Damaskus 1985, 280 zu recht auf die Institution der »zweiten« Bischöfe von Jerusalem hin (S.222). Ich würde – anders als Saka und Fiey – aber nicht den eigentlichen Inhaber des Sitzes (mit dem Amtsnamen Gregorios), der sich im 18./19. Jh. in der Regel in der Umgebung des Patriarchen aufhielt, so bezeichnen, sondern seinen im Markuskloster in Jerusalem residierenden Stellvertreter, bei dem es sich entweder um einen »allgemeinen« Bischof handelte, gelegentlich wohl auch um den in Personalunion amtierenden Bischof einer nahegelegenen Diözese (Homs, Moseskloster bei Nabk). Soweit ich sehe, kommt der Ausdruck »zweiter« Bischof in den Quellen nicht vor; verwendet werden meist die (arabischen) Bezeichnungen »Verwalter« (*wakīl*) oder »Abt (*raʿīs*) des Markusklosters«. Zeitweise gab es auch Äbte, die nicht Bischof waren (für die Jahre 1718/19 vgl. Palmer, *Inscriptions* 39). Folgende »zweite« Bischöfe sind belegt:

Kyrillos Georg Fattāl aus Aleppo, Metropolit von Homs, Mar Julian und Verwalter des Markusklosters (1740/48), vorher (seit 1730) »allgemeiner« Bischof
Lit.: Koriah 38, 79 (1738; Hs. 27); *Saka, Kanīsatī* 281 (seit 1738); *Palmer, Inscriptions* 39 (*Bischof Gregor Georg aus/von Aleppo; 1744 in seine eigene Diözese Aleppo zurückgekehrt [??]; Kaufhold, Notizen über das Moseskloster (in diesem Band).*

1740: Jerus. 27 (= Damaskus Orth 12/4) (Metr. Kyrillos Georg aus Aleppo, Verwalter des Markusklosters)

1740: Jerus. 28 (= Damaskus Orth 12/3 = Baumstark Nr. 6) (Kyrillos Georg aus Aleppo, Metropolit von Jerusalem [sic !] und Verwalter des Markusklosters)

1748: Jerus. 209 (Leservermerk: Metr. Georg, Verwalter des Markusklosters in J.)

ab 1748/9 ist er wirklicher Metropolit von Jerusalem (Gregorios Georg, s. oben)

Nach Barsaum, *al-Mağalla al-baṭriyarkīya* 6 (1939) 200 war der Mönch Elias b. Farağallāh aus Aleppo, Schwestersonn des genannten Metropoliten Kyrillos (= Gregorios) Georg von 1754 bis 1763 (einfacher) Abt des Markusklosters.

Kyrillos Manṣūr aus Jerusalem, »allgemeiner« Bischof (1770/1775)

Lit.: Meinardus 81 (1786-7); *Koriah* 79 (1773; Hs. 5); *Kiraz*: 1773-80; *Kaufhold, Notizen aaO.*

Januar 1770: Pontificale (Dolabany, Cat. Iib 316: Weihe des Rabban Manṣūr aus Jerusalem zum allgemeinen Bischof mit dem Amtsnamen Kyrillos)

1770: Šarfeh 12/8 (Bischof Kyrillos Manṣūr; wohnhaft in Jerusalem)

1775: Jerus. 109 (Weiheliste: Bischof Kyrillos Manṣūr)

Klemens Abraham b. ʿAbdallāh aus Ṣadad, Bischof (1781/1795/6)

Lit.: Meinardus 81 (1777-89); Koriah 79 (1780; Hs. 109); Kiraz 46 (1792-?); Palmer, Inscriptions 39. 1781: Jerus. [23] (Dolabany, Cat. I 41: Bischof Ibrāhīm aus Ṣadad, Abt des Markusklosters)

1782-1786: Jerus. 109 (Weiheliste) (Bischof Qlīmīs Ibrāhīm von Jerusalem)

1795/6: Evangeliar in Homs (Schreiber: Bischof Qlīmīs Ibrāhīm aus Ṣadad; vielleicht amtierte er zu diesem Zeitpunkt nicht mehr in Jerusalem, weil dort schon der folgende Bischof belegt ist)

Er ist wohl mit dem Bischof Klemens Abraham vom Kloster Moses des Athiopiens (1774-etwa 1796) identisch, s. Kaufhold, Notizen aaO.

Dionysios Jakob aus Amid (1794/6), seit 1789 »allgemeiner« Metropolit

Lit.: Meinardus 81f. (Jakob: 1779-86; Athanasios Jakob: 1792-1800); Koriah 79 (1788; Hs. 114); Kiraz 46 (?-1820)

1794/5: Baumstark 15 = Jerus. 104 (Abt des Markusklosters, Metropolit Dionysios Jakob aus Diyarbakir [= Amid])

1795/6: Jerusalem 114 (Weiheliste: Metropolit Dionysios Jakob von Jerusalem)

Dolabani ergänzt den Namen des Jerusalemer Bischofs Gregorios in der 1785 geschriebenen Hs. Jerus. 128 (Cat. I S. 287) zu Unrecht mit »Jakob«. Jakob hatte jedoch den Amtsnamen Dionysios; richtig ist vielmehr: Gregorios »Bišāra« (s. oben).

Kyrillos 'Abdalaḥad b. Thomas aus Amid (1801/1826), Metropolit

Lit.: Meinardus 82 (1801-40); Koriah 79 (1820; Hs. 77); Palmer, Inscriptions 40-43

1801-36: Jerusalem 114 (Weiheliste) (Metropolit Kyrillos 'Abdalaḥad von Jerusalem)

1816: Jerus. [7] (Dolabany, Cat. I 107: Metr. 'Abdalaḥad aus Amid aus der Familie Bargal b. Thomas)

1826: Scharfeh Patr. 644 (Sony Nr. 605) (Metr. 'Abdalaḥad, das ist Kyrillos, Inhaber des Sitzes von J.) *Nicht identisch mit dem zeitgenössischen Metropoliten Gregorios 'Abdalaḥad von Jerusalem (s. oben).*

Gregorios 'Īsā b. 'Abdallāh Maḥfūd aus Mosul (1826; 1827 uniert)

Lit.: Dolabani, Patriarchen 245; S. Qasha, History of Syriac Catholic Diocese of Mosul [arab.], Bagdad 1985, 100-102

Kein Beleg

Gregorios Georg b. Isaias aus Amid (1836), Bischof

1836: Weihe des Rabban Georg, Sohn des Isaias, aus Amid zum Bischof für Jerusalem (Dolabani, Patriarchen 248)

1836: Leservermerk in einer Hs. (Dolabany, Cat. III 260: Bischof Gregorios Georg, Sohn des verstorbenen Isaias, aus Diyarbakir, Abt des Markusklosters)

Er war später (1843-1860) Metr. von Amid (Günel aaO 213).

Kyrillos Jakob (1836-8) (?) (kein Beleg bekannt)

Es handelt sich um den späteren Patriarchen Ignatios Jakob (1847-1871). Nach Saka, Kanisati 175 wurde er 1831 zum »allgemeinen« Metropoliten geweiht und war von 1836-8 »zweiter« Metr. von J., anschließend Metr. von Dair az-Zāfarān und Mardin. Auch A. Barsaum, Histoire du couvent de S. Hanania, Dair az-Zāfarān 1917, 88 bezeichnet ihn als »zweiten« Metr. von J. Nach der Biographie in der Zeitschrift al-Ḥikma, 2. Jahrgang, Jerusalem 1928, 479-484 wäre er nach seiner Bischofsweihe »zweiter« Metr. in J. und ab 1836 Metr. von Dair az-Zāfarān gewesen (S. 480). Ausweislich der Ordinationsliste in einer Hs. der Metropole der Mar-Thoma-Kirche in Tirwālla war er 1838 jedenfalls Metr. von Dair az-Zāfarān und später wirklicher Metropolit von Jerusalem (s. oben).

Eustathios 'Abdannūr aus Edessa (1841/1851), Metropolit

Lit.: Koriah 79 (1841; Hs. 282); Kiraz (1841-2; 1842-7; Ephrām al-Kasrawāni ?!)

1841-53: Jerusalem 114 (Weiheliste) (Metropolit Eustathios 'Abdannūr)

1851: Inschrift im Markuskloster (Palmer, Inscriptions 44) (Metropolit 'Abdannūr aus Edessa, Abt des Syrerklusters in Jerusalem)

Später wirklicher Metropolit von Jerusalem (Gregorios 'Abdannūr, s. oben).

Bei den unierten Metropolitane von Jerusalem, die sicher nicht alle dort residierten, läßt sich folgende Reihe aufstellen (fast alle auch bei Fiey):

Gregorios Petros aus Edessa (1677-1678). Vgl. Graf IV 46.

Gregorios Yešū' (1678/nach 1700). Vgl. Graf IV 46; Koriah 79 (1684; Hs. 44); Kiraz 46 (1684).

Er kopierte 1682 die Hs. Vat. Arab. 607 Beim Schreiber handelt es sich also nicht um einen Nestorianer oder Melkiten, wie J. M. Sauget, Un cas très curieux de restauration de manuscrit: le Borgia syriacque 39, Vatikanstadt 1981, 37f. erwägt; vgl. schon meine Rez. in: OrChr 68 (1984) 223, in der ich ihn aber noch für einen Jakobiten gehalten habe.

Gregorios Ni'ma Qudsi (1730-1740). Vgl. Graf IV 57. Von Fiey nicht erwähnt.

Gregorios Gabriel Faizūn (1740-1760). Vgl. Graf III 57; IV 57.

Dafür, daß Gregorios Fattāl (s. oben) 1769 katholisch geworden sei (so Fiey), habe ich keinen Beleg.

Gregorios Šukrallā Ğarweh (1760/1774): kein Beleg bekannt.

Gregorios Joseph Qudsi (1774-1797)

Gregorios (nicht: Georg) Bišāra kann kaum 1769 katholisch geworden sein (so Fiey), weil er 1789 Maphrian wurde.

Gregorios Petros Ğarweh (1810-1820): kein Beleg bekannt.

Gregorios Elias (s. oben) dürfte sich 1811 kaum – wie Fiey schreibt – der Union angeschlossen haben (allenfalls kurzfristig), weil er 1815 an einer Synode der syrisch-orthodoxen Kirche teilnahm.

Gregorios 'Isā Maḥfūd, 1826 »zweiter Bischof«, 1827 katholisch geworden, 1837 syrisch-katholischer Bischof von Mosul.

Hubert Kaufhold

Christian Arabic Apologetics during the Abbasid Period (725-1258), edited by Samir Khalil Samir and Jørgen S. Nielsen, E. J. Brill, Leiden - New York - Köln 1994, XIII-250 S. (= Studies in the History of Religions [*Numen* Bookseries] vol. LXIII).

Die hier vorliegenden 11 Studien bieten die Vorträge, die von 24. - 28. Mai 1990 im Woodbrooke College in Birmingham gehalten wurden. Mit seiner anerkannten Kompetenz eröffnete S. H. Griffith das Symposium mit Abū Qurrahs *On discerning the true Religion* (S. 1-43) in Auseinandersetzung mit dem Kalām. Sehr beeindruckend ist das anonyme christliche Glaubensbekenntnis aus der Handschrift Sin. ar. 154, das erst 1898 unvollständig durch M. Dunlop publiziert wurde. Völlig unpolemisch enthält dieses christliche Poem ein inneres Datum: »diese christliche Religion ist 746 Jahre aufrecht geblieben«. Von dem Poem gibt S. Khalil Samir die Gliederung in 388 Versen. Er ediert mehrere davon, leider nicht die Verse 95-96, von denen er S. 73, Anm. 54 uns sagt, daß der Koranvers *Sure* 4, 171 dasselbe schreibt, jedoch ersetzt er *Rasūl* dort, wo das Poem noch *Kalīma* hat. Der A. entscheidet nicht, ob es hier wirklich um eine alte Koranvariante geht. Mehrere andere Anspielungen, manchmal wortwörtlich, machen deutlich, daß der anonyme Autor sich dem Koran sehr nahe fühlte, obwohl die Lehre hier absolut rein christlich ist. So bringt *The earliest Arab Apology for Christianity* (S. 57-114) eine wahrhaftige Neuigkeit. Mark S. Swanson sammelt arabische Belege über *The Cross in the earliest Arabic Melkite Apologies* (S. 115-145). A. Khalidi, der Aussagen muslimischer Quellen über Jesus gesammelt hat, die schon auf etwa 500 Stichwörter gestiegen sind, betrachtet den »literarischen Jesus«: *The role of Jesus in intra-Muslim Polemics* (S. 146-156). In Auseinandersetzung mit Dr. Madelung um den eschatologischen Jesus zitiert er ein Logion Wahb's aus dem Kitāb al-Zuhd von Ibn Ḥanbal: »Yaḥya ibn Zakariyyā ist Herr aller aus Frauen Geborenen

und Girgis ist der Herr der Märtyrer«. Wie dieses Zitat aus Matth. 11,11 (das mit dem hl. Georg gekoppelt vorliegt) Jesus zum Mahdī befördern kann, haben wir nicht verstanden (S. 153, Anm. 16). H. Suermann betrachtet die göttlichen Attribute in den Schriften des Abū Rā'īta (S. 157-171) und E. Platti die Refutation von Al-Warrāq durch Yahya ibn 'Adī (S. 172-191). J. Den Heyer untersucht das Wunder vom Berg Muqāṭṭam im Leben des 62. Patriarchen von Alexandrien, Abraham ibn Zur'ah, und zeigt, daß der damalige fatimidische Khalif al-Mu'izz († 975) der ursprüngliche Träger der Legende war. Schließlich kündigt J. D. H. eine neue Ausgabe aufgrund besserer Handschriften an. Dann präsentiert J. van Koningsveld eine Übersicht über die spanisch-arabische Literatur, und Hugh Goddard sortiert die verschiedenen Themen der Kontroversen zwischen Christen und Muslimen im modernen Ägypten. Endlich liefert L. A. Hunt einige Aufnahmen aus der Sammlung Mingana, besonders Ming. christ. Ar. 93: dort hat sie nicht bemerkt (S. 239, Anm. 5), daß die OCA 226 (1986), S. 31 ff. das vorher erschienene *Un feuillet oublié du codex arabe or.4226 à Strasbourg*, An-Boll 96 (1978), S. 383-384, nie registriert haben.

Michel van Esbroeck

Albrecht Noth, *The Early Arabic Historical Tradition. A Source-critical Study*. second edition in Collaboration with Lawrence I. Conrad. Translated from the German by Michael Bonner, Princeton, New Jersey, 1994, XI-248 S. (= *Studies in Late Antiquity and Early Islam* 3).

Diese Arbeit erschien zuerst unter dem Titel *Quellenkritische Studien zu Themen, Formen und Tendenzen frühislamischer Geschichtsüberlieferung*. Teil 1: Themen und Formen, Bonn 1973, mit Schreibmaschine hergestellt, im Selbstverlag des Orientalischen Seminars. Die Übersetzung ist um zwei neue Quellen, al-Azdī und Ibn A'tham al-Kūfī erweitert worden, und A. Noth läßt die Zitierenden ein, die Abkürzung »Noth/Conrad« zu benutzen. Die gesamte Auslegung ist dieselbe geblieben. Man betont, wie diese angeblichen *Tarikh*-Geschichten (am meisten at-Ṭabarī), die lange als Grundquelle für die Wiederbelebung des frühen Islam gedient haben, eigentlich erst im 3./10. Jh. zu finden sind, weil die früheren Quellen andere Formen anbieten. Damit wird Ridda, Fitna und Futūḥ als Primärquelle angesehen, während andere Formen als sekundär gelten. Erst am Ende dieses Prozesses hat man versucht, die zerstückelt vorliegenden Ereignisse durch eine einheitliche Chronologie zusammenzufassen. Weiter sind in diesen Quellen kleinere literarische Einheiten analysiert, die die buchstäbliche Wahrheit des Geschehens immer zurückdrängen, gemäß den allgemeinen menschlichen Gesetzen, wonach eine vorausgehende Situation bald als Muster und Rechtfertigung für die folgende gilt. Diese Wahrnehmungen gelten für eine sehr weit gespannte Reihe von Autoren. Gewiß wurden die Bibliographie und die Indizes (S. 219-248) stark erweitert. Es fällt dem Spezialisten des christlichen Orients unmittelbar auf, wie parallel manche nicht-muslimischen Quellen eine ähnliche Entwicklung durchgemacht haben, wie A. Cameron es bereits 1985 besonders im Fall des Prokopius bemerkt hat. Die wirkliche Geschichte ist nicht leicht wiederzugewinnen. Dazu werden solche Arbeiten wie von Noth/Conrad sehr nützliche Hilfsmittel sein.

Michel van Esbroeck

Katarzyna Urbaniak-Walczak: Die »Conceptio per aurem«. Untersuchung zum Marienbild in Ägypten unter besonderer Berücksichtigung der Malereien in El-Bagawat. Oros-Verlag, Altenberge 1992, XV + 263 S., inkl. 33 Abbildungen.

In seine Reihe *Arbeiten zum spätantiken und koptischen Ägypten* hat Prof. Martin Krause das Werk von K. Urbaniak-Walczak aufgenommen. Das Werk beschreibt den Kuppelraum der Friedenskapelle des Klosters El-Bagawat in der Oase Kharga in Ägypten. Es geht um ein zirkuläres Malereiprogramm aus den 4.-5. Jh. Besonders erforscht wird dort die Gottesmutter als Orante neben einer Taube. Nach der Beschreibung gibt das zweite Kapitel die »frühen literarischen Zeugnisse der Inkarnation Christi« (S. 54-107). Ein letztes Kapitel analysiert die ikonographischen Nebenthemen, Taube, Schweigen und Lauschgestus. Dem Gesamtzyklus sind die S. 179-187 gewidmet. Eine reiche Bibliographie mit Indices der Bibelstellen und der Hauptthemen (192-228) machen die Arbeit leicht benutzbar. Die besondere Schwierigkeit dieses Buchs liegt in der grenzenlos dokumentierten Gattung der theologischen Themen. Die 860 Fußnoten sind manchmal jede eine Monographie wert, da K. U.-W. fast überall den Kern höchst umstrittener Fragestellungen antastet. Obwohl sie sich hauptsächlich mit der koptischen Überlieferung beschäftigt, geht sie leicht zur syrischen, griechischen und sogar zur lateinischen Dokumentation über. Damit ist der Spezialist ab und zu unzufrieden. Z. B. S. 23 sind nach H. Stern (1960) die *Acta Theclae* von Basilius v. Seleucia für die nebenan gelegene Exodus-Kapelle Hauptargumente für eine Datierung in die 2. Hälfte des 5. Jahrhunderts. Die beschränkte Verbreitung dieser Lokal-Akten lassen das kaum vermuten. S. 61 hätte man etwas über *memra* = *logos* für Gen. 1.3 *vayyomer* im Kodex Neofiti erwartet. S. 67 und 76-79 für die *Epistula Apostolorum* hätte man J. Barbel, *Christos Angelos*, Bonn 1941, S. 235ff. ausweisen können, und Hornschuh's (PTS 4 Berlin 1965) Datierung 160-170 ist nicht erwähnt, noch seine Parallelen für *diakonia*. S. 80 werden die Oden Salomos nur koptisch in Betracht gezogen, ohne Berücksichtigung der Literaturgeschichte durch Lattke in seinem 3. Band (1986). Um kurz zusammenzufassen, könnte man mit derselben Methode z. B. dem Thema *Sigè*, (wo S. 158 sogar das Leben Petrus des Iberers auftaucht!) ein riesiges Buch widmen. Abgesehen von der normalen Komparatistik im Rahmen der Kunstgeschichte begegnet man einer sehr treffenden literarischen Stelle in Konstantins *Ad coetum sanctorum* (S. 75). Mehrmals scheint uns, daß die literarischen Konvergenzen weniger für Ägypten gültig sind, als für die gesamte untergegangene Einheit des christlichen Denkens vor der Aufspaltung in verschiedene Sprachen. Mit dem Buch K. U.-W's wird der Leser immerhin sich unzähliger Themen erinnern müssen, was nicht unnütz ist.

Michel van Esbroeck

Novum Testamentum Aethiopicum: Die katholischen Briefe. Herausgegeben von Josef Hofmann (†) und Siegbert Uhlig (= Äthiopistische Forschungen 29). Stuttgart, Steiner, 1993. 264 S., Ln., 168,- DM.

Novum Testamentum Aethiopicum: Die Gefangenschaftsbriefe. Herausgegeben von Siegbert Uhlig und Helge Maehlum (= Äthiopistische Forschungen 33). Stuttgart, Steiner, 1993. 186 S., Ln., 124,- DM.

Vom äthiopischen AT sind die meisten Bücher in kritischen Ausgaben zugänglich,¹ auch wenn

¹ Den bei E. Ullendorff: *Ethiopia and the Bible* (London: Oxford Univ. Press, 1968), S. 34 aufgelisteten Ausgaben sind jetzt noch Mich und Hos hinzuzufügen, beide hg. v. H. F. Fuhs, Bonner Biblische Beiträge 28 bzw. 38 (Bonn: Hanstein, 1968 bzw. 1971).

manche der Ausgaben aus heutiger Sicht überarbeitet oder ersetzt werden müßten. Lediglich von Jer, Ez und Prov fehlen noch Ausgaben.² Die deuterokanonischen und apokryphen Bücher sind seit jeher besser bearbeitet. Viel schlechter ist dagegen die Situation beim äth. NT. Bis jetzt waren erst Mk³, Apk⁴ und eine Probe aus Mt⁵ in kritischen Ausgaben zugänglich, für alle anderen Teile mußte man sich mit unkritischen Drucken behelfen, die bei der äth. Bibel oft auf sehr jungen, mehrfach revidierten Textfassungen basieren. Ausgaben von Mt und Lk bereitet R. Zuurmond erst vor. Es ist das Verdienst von S. Uhlig, zwei weitere Teile des äth. NT, deren kritische Bearbeitung schon weit fortgeschritten war, durch tätige Mithilfe von ihrem Schattendasein in Schubladen erlöst zu haben, so daß sie jetzt in überarbeiteter Form der Öffentlichkeit zugänglich sind.

I.

Der kürzlich verstorbene J. Hofmann hatte schon vor etlichen Jahren eine kritische Ausgabe der Katholischen Apostelbriefe (1,2 Petr, 1, 2, 3 Joh, Jak, Jud) aufgrund von 15 äth. und einigen arabischen Hss. vorbereitet. Im Jahre 1987, regte der Hg. der »Äthiopistischen Forschungen«, E. Hammerschmidt, an, die Arbeit bald zum Druck zu befördern. Allerdings hatte Hofmann die älteste Hs. übersehen (Ambrosiana B 20 inf.), außerdem ist mittlerweile noch weiteres handschriftliches Material durch Mikrofilme zugänglich geworden. Auf die Einarbeitung dieser Zeugen konnte natürlich nicht verzichtet werden, so daß S. Uhlig mit dieser Aufgabe betraut wurde. An der Überarbeitung konnte Hofmann nicht mehr mitwirken.

Im ersten Teil des Abkürzungsverzeichnisses werden die Siglen der Textzeugen aufgelistet. Leider fehlt eine eingehendere Beschreibung der Hss., so daß der Benutzer auf die Kataloge zurückgreifen muß. Die älteste Hs. stammt aus dem 14., die jüngste aus dem 18. Jh. Die Auswahl der Hss. wird nicht begründet, was wohl auch mit der Entstehungsgeschichte der Arbeit zu tun hat. In der Einleitung wird zunächst durch Vergleich mit den griechischen, syrischen, bohairischen und saidischen Versionen die Frage nach der Übersetzungsvorlage der altäthiopischen Üb. geklärt (S. 32-49). Für den syrischen Text wurde die Ausgabe der British and Foreign Bible Society zugrunde gelegt.⁶ Für die großen katholischen Briefe (Jak, 1 Petr und 1 Joh) hätte mittlerweile allerdings B. Alands Bearbeitung herangezogen werden können.⁷ Für die kleinen katholischen Briefe (2 Petr, 2 und 3 Joh, Jud), die nicht Teil des Pšittā-Kanons waren, wäre es besser gewesen, J. Gwynns Ausgabe im Original zu verwenden.⁸ Deren Text wird in der Ausgabe der BFBS zwar reproduziert, wie Hofmann/Uhlig S. 36, Anm. 20 richtig feststellen, doch freilich ohne den Apparat.⁹ Der Vergleich führt

2 Eine Edition von Prov existiert als unpublizierte Dissertation (Hugh Pilkington: *A Critical Edition of the Book of Proverbs in Ethiopic*. Oxford D. Phil. thesis 1978).

3 Ed. R. Zuurmond. Äthiopistische Forschungen 27 (Wiesbaden: Steiner, 1989).

4 Ed. J. Hofmann. CSCO 281-282, Scr. Aeth. 55-56.

5 L. Hackspill, »Die äthiopische Evangelienübersetzung (Math. I-X).« ZA 11 (1896), 117-196, 367-388.

6 Die bibliographische Beschreibung im Abkürzungsverzeichnis (S. 17) »syrischer Text der Katholischen Briefe nach der Ausgabe der British and Foreign Bible Society« ist etwas dürftig. Das Erscheinungsjahr (1950) ist auf S. 36 in Fußnote 20 gut versteckt.

7 *Das Neue Testament in syrischer Überlieferung: I. Die Großen Katholischen Briefe*. In Verb. mit A. Juckel hg. u. untersucht von B. Aland. Arbeiten zur Neutestamentlichen Textforschung 7 (Berlin: de Gruyter, 1986).

8 J. Gwynn: *Remnants of the Later Syriac Versions of the Bible. Part I: New Testament. The Four Minor Catholic Epistles (...) and The History of the Woman taken in Adultery* (London: Williams and Norgate, 1909).

9 Doch scheinbar verwendete Hofmann (oder Uhlig?) noch einen anderen als den angegebenen syrischen Text. Zumindest werden im Apparat zum Text zwei Varianten zitiert, die sich in der Ausgabe der BFBS nicht auffinden lassen: *ṭaybūtā 'amkōn 'amēn* (2 Joh 13) und *w-yāḏū(n) 'attōn* für *yāda' att* (3 Joh 12). Beide finden sich aber in Gwynns Ausgabe als Varianten.

zu dem Ergebnis, daß die Übersetzungsvorlage die alexandrinische Textform des griechischen Textes ist. Für andere griechische Rezensionen oder gar außergriechische Versionen als Vorlage lassen sich keine stichhaltigen Indizien finden. Unter dem Stichwort »Arbeitsmethode des Übersetzers« (S. 49 f.) behandeln die Autoren die oft zu umständlichen Übertragungen, »Wort-für-Wort-Übersetzungen«, die im Äth. unklar sind, Fehllösungen, zu freie Übersetzungen, »Auslassungen« und »unklare Übersetzungen«. Die Mängel der altäthiopischen Übersetzung führten zu weiteren inner-äthiopischen Textänderungen, von denen S. 56 ff. einige namhaft gemacht werden. Vorlage für die durch die Textmängel notwendig gewordene große Revision ist der arabische Text, und zwar in Form der alexandrischen Vulgata, wie S. 62-72 nachgewiesen wird. Warum für diese Untersuchung zwar die von M. Dunlop Gibson edierte Sinai-Hs. no 154 verglichen wird, nicht aber der genauso leicht zugängliche Text der von H. Staal edierten Sinai-Hs. no. 151¹⁰, ist nicht recht verständlich. Allerdings muß der Rezensent zugestehen, daß diese Hs., deren Text ebenso wie der von Sinai no. 154 aus dem Syrischen übersetzt wurde, keinen Einfluß auf die äth. Fassung hatte, wie er anhand einiger Stichproben feststellen konnte. Der Schaden ist also gering. Freilich bleiben trotz aller Bemühungen noch eine Reihe von »Unbestimmbaren Varianten« im revidierten Text (S. 72-75). Als Zeit der Revision läßt sich das 14. Jh. festmachen. Allerdings verging einige Zeit, bis sich die Revision durchsetzte. Einzelne Hss. aus dem 16. Jh. zeigen noch den unrevidierten Text (S. 76-81).

Die Anlage des Textes und des Apparates entsprechen weitgehend der Apk-Ausgabe von Hofmann (CSCO 281, Scr. Aeth. 55): Der Apparat folgt unmittelbar nach jedem einzelnen Vers. Bei diesem sehr praktischen Verfahren ist die Gefahr, den Apparat zu überlesen, viel geringer als bei der Anordnung in Fußnoten oder in einem eigenen Teil des Buches mit *variae lectionis*. Jedes einzelne Wort des Textes ist mit einer Indexziffer versehen, die den Bezug zum Apparat herstellt; die Abbriviaturen sind dieselben wie in Apk; die griechischen Passagen sind ohne Akzente wiedergegeben. Die Orthographie ist daher wohl ebenfalls nach Dillmanns *Lexicon* normiert, auch wenn dies nicht explizit gesagt ist. In seiner Apk-Ausgabe ist Hofmann so verfahren. Bei der Konstitution des Textes hatte Hofmann sich für ein eklektisches Verfahren entschieden. Der Text basiert in der Hauptsache auf den fünf ältesten Hss. und dem Text der Walton'schen Polyglotte. Der Apparat verzeichnet akribisch auch kleinste Varianten, zumindest in den von Hofmann kollationierten Hss.¹¹ Im Apparat wird laufend auf den griechischen und den arabischen Text Bezug genommen, an geeigneten Stellen auch auf syrische und koptische Parallelen. So wird nicht nur der Befund der äth. Textzeugen dokumentiert, sondern auch die Genese des Textes. Druckfehler finden sich im äth. Text und Apparat nur wenige: S. 96 (App. zu 1 Petr 1, 6): Die Var. *hallokəmmu* gehört wohl zu Wort 5 und nicht 6. – S. 213 (Jak 1, 5): Lies *ba-səfuḥ* statt *ba-səfāḥ*. – S. 214 (Jak 1, 7): Lies *la-wəḏtu* statt *la-wəḏti*. – S. 215: Die Angabe im App. zu Jak 1, 13 »6 om ḥssa X Wp;« (d. h. in Hs. X und der Walton'schen Polyglotte fehlt die enklitische Partikel *-ssa* bei Wort 6 des Verses) ist nicht verständlich, da das betreffende Wort die Partikel nicht hat. – S. 236 (Jak 4, 1): Lies *əm-afqəro* statt *am-afqaro* und *za-yətgabbər* statt *za-yətgabbər*; *əngwəkkəmmu* ist wohl nach Dillmann, *Lexicon* 692 als *an-gwəkkəmmu* zu lesen. Oder fehlt nur das »sic!«?).

Leider sind in den syrischen Zitaten eine Reihe von Druckfehlern stehengeblieben: S. 37 (zu 2 Petr 1, 12): Lies **ܠܡ** »diese« statt **ܠܡ**. – S. 115 (1 Petr 3, 1): Lies **ܝܗܪ** »ihr (f.)« statt **ܝܗܪܡ** »ihr (m.)« (wie äth. *antən*, und nicht wie der Zeuge arab Sin *antum*); lies **ܐܢܬܘܢ**

10 *Mt. Sinai Arabic Codex 151*. I. Pauline Epistles. CSCO 452, Scr. Ar. 40. II. Acts of the Apostles. Catholic Epistles. CSCO 462, Scr. Arab. 42.

11 Nicht ganz klar ist mir Uhlig's Angabe: »Hatte Hofmann entschieden, Lesarten im Apparat zu notieren, fügte ich bei besonderen Auffälligkeiten die entsprechenden Beobachtungen – insbesondere unter Berücksichtigung des ältesten Zeugen – hinzu, ohne jedoch Vollständigkeit anzustreben.« (S. 12). Müssen wir bei der Benutzung des Apparates erst einmal im Vorwort nachsehen, welcher der beiden Herausgeber die betreffende Hs. kollationiert hat?

»euren Ehemännern« statt **ለከሌክ** »eurem Ehemann«. – S. 115 (1 Petr 3, 2): Lies **ጸሎትና ጸሎትና ጸሎትና** »daß ... in (Gottes)furcht und in Keuschheit« statt **ጸሎትና ጸሎትና**. – S. 117 (1 Petr 3, 6): Lies **ጸሎትና ጸሎትና** »und sie nannte ihn »mein Herr« statt **ጸሎትና ጸሎትና**. – S. 140 (2 Petr 1, 10): Bei **ከሌክ** »durch eure Werke« fehlen die *syāmē*. – S. 144 (2 Petr 1, 19): Lies **ጸሎትና** (mask.) statt **ጸሎትና** (fem.). – S. 157 (2 Petr 3, 4): Bei **ከሌክ** fehlen die *syāmē*. – S. 191 (1 Joh 4, 19): Lies **ጸሎትና** statt **ጸሎትና**.

Um wieviel sicherer wir durch die vorliegende Arbeit in der Beurteilung des äth. Textes werden, mag ein Beispiel verdeutlichen: Der Text von 1 Petr 2, 3, den uns der Platt'sche Druck¹² bietet (*wa-nābu ṭəʾmḱəmmu kama ḥer ʾəgzīabəḥer* »und siehe, ihr habt gekostet, daß der Herr gut ist«), liest sich wie eine glatte Übersetzung des griechischen Originals (εἰ ἐγγεύσασθε ὅτι ἡγοῖστος ὁ κύριος). Tatsächlich ist die Textgeschichte jedoch viel verwickelter. Die älteste Hs. liest hier *wa-ʾemma-ssa ṭəʾmḱəmmu kama Krəstos wəʾətu ʾəgzīabəḥer ḥer*. Offenbar hat der Übersetzer seiner Üb. Χριστός »Christus« statt ἡγοῖστος »gut« zugrunde gelegt. *Ḥer* ist demzufolge ein Korrekturversuch. Ein anderer Korrekturversuch ist die Lesart *la-Krəstos wa-tāamməru kama ḥer ʾəgzīabəḥer* »(ihr habt) Christus (gekostet) und ihr wißt, daß der Herr gut ist«. Die Platt'sche Lesart findet sich erst in einigen Hss. seit dem 16. Jh. und basiert auf einer Korrektur nach dem arabischen *ʾanna r-rabba ṣāliḥun*.

II.

Im Jahre 1974 habilitierte sich H. Maehlum mit einer kritischen Ausgabe des äth. Kolosserbriefes und den dazugehörigen textkritischen Untersuchungen. In den folgenden Jahren setzte er seine Arbeiten an den paulinischen Briefen fort, brachte die Arbeit aber nie zum Druck. Im Rahmen seiner Untersuchungen an äth. NT-Hss. erkannte S. Uhlig die Notwendigkeit, weitere, vor allem ältere Textzeugen mit hinzuzuziehen. H. Maehlum stellte sein Manuskript zur Verfügung und überprüfte das Ergebnis, nachdem Uhlig die besagten Hss. eingearbeitet hatte. Als Ergebnis dieses Teamworks liegt somit eine kritische Ausgabe der sogenannten »Gefangenschaftsbriefe« vor (Eph, Phil, Kol und Phlm).

In der Einleitung werden vier Textfamilien voneinander geschieden (S. 31-49): Die »altäthiopische«, die dem Text des Übersetzers relativ am nächsten steht, die Revisionsstufe des 13.-15. Jh.s, in der aus verschiedenen überlieferten Lesarten und Beiträgen aus der arabischen Version ein »im Umfang vermehrter Text« (S. 34) geschaffen wird, und eine Revisionsstufe des 16.-17. Jh., die sich hauptsächlich aus den arabischen Versionen speist (S. 39-47) und die durch Ausmerzung alter Fehler dem griechischen z. T. näher steht als die älteren Textfamilien. Im weiteren werden die Beziehungen des äth. Textes zum griechischen untersucht (S. 49-59): Übersetzungsvorlage ist auch für die Gefangenschaftsbriefe der alexandrinische Text. Auch hier lassen sich ungrammatische Wort-für-Wort-Übersetzungen namhaft machen (S. 56-57), ebenso wie »ungenau und fehlerhafte Übertragungen« (S. 57-59). Im folgenden wird der äth. Text auf außergriechische Einflüsse untersucht. Der Vergleich mit der syrischen Version zeigt, »daß ältere wie jüngere Zeugen der äthiopischen Version keinen syrischen Einfluß erkennen lassen« (S. 61). In den syrischen Zitaten S. 61-66 sind bei der Drucklegung leider eine ganze Reihe von sinnenstellenden Druckfehlern stehengeblieben: S. 61 (zu Eph 2, 17): Lies **ጸሎትና** »und den Nahen« statt **ጸሎትና**. – S. 62 (zu Eph. 4, 6): Lies **ጸሎትና** »und in uns allen« statt **ጸሎትና**. – S. 62 (zu Eph 4, 16): Lies **ጸሎትና** »jedes Glied« statt **ጸሎትና**. – S. 63 (zu Eph 5, 30): Lies **ጸሎትና** »von seinem Fleisch sind wir und von seinem Gebein« statt **ጸሎትና**. – S. 64 (zu Kol 1, 22): Lies **ጸሎትና** »durch seinen Tod« **ጸሎትና**. – S. 64 (zu Kol 3, 6): Lies

12 Wangel *qəddus za- ʾəgzīəna wa-madḥanina ʾIyasus Krəstos wa-maṣāḥəftihomu la-ḥawārəyātu qəddusān = Novum Testamentum domini nostri et servatoris Jesu Christi aethiopice*, ed. Th. P. Platt (London: Societas ad Biblia sacra in Britannia, 1830).

ጸሐፊዎች ጸሐፊዎች :Gehorsam« statt ጸሐፊዎች. – S. 66 (zu Eph. 2, 19): Lies ከ (wö.) Söhne« statt ከ.

Der Vergleich mit den bohairischen und saidischen Versionen (S. 66-72) zeigt, daß sie »dem Äthiopen weder als Übersetzungs- noch als Revisionsvorlage gedient« haben, »wenngleich die eine oder andere Stelle herangezogen werden kann, die eine Übereinstimmung von *Ae* und *Sa* gegen *Bo* aufweist« (S. 71).

Für den Vergleich mit der arabischen Version (S. 72-76) wurden drei der zahlreichen in Frage kommenden Zeugen benutzt¹³: British Library, Cod. Harleiani 5474 (13. Jh.); British Library, Orient 1328 (14. Jh.); Ausgabe der BFBS (Kairo, 1982). Die Auswahl wird leider nicht begründet. Insbesondere wären hier Angaben zum Text der Kairiner Ausgabe interessant gewesen. Arabische Einflüsse zeigen sich schon in der Revision des 13.-15. Jh.s, in viel größerem Umfang natürlich in der großen Revision des 16.-17. Jh.s.

Es folgen die Listen der kollationierten Hss. mit kurzen Beschreibungen, der nicht kollationierten Hss. und der Drucke.

Der Haupttext folgt im allgemeinen der ältesten Hs. A (Ambrosiana 20 B.20 inf), von Eklektizismus ist der Text jedoch nicht ganz frei: »Daß wir bei der Würdigung der ältesten Handschriften dem »Kronzeugen« A freilich nicht blindlings folgen, sondern versuchen, innerhalb der alten Zeugen die textkritisch sinnvollste Lesung zu übernehmen, braucht wohl nicht besonders begründet zu werden.« (S. 30). Im Apparat, der auch hier unmittelbar jedem Vers folgt, werden die Varianten der alten Hss. vor der großen Revision »nahezu vollständig« (?) erfaßt, die Varianten der revidierten Version nur »auszugsweise« und »mit Näherungsangaben versehen (pc, mlt, pl)« (S. 94). Anders als bei Hofmann/Uhlig's Ausgabe der Katholischen Briefe wird nicht durchgängig mit den griechischen und arabischen Versionen verglichen.

Eine crux äth. Textausgaben, sobald mehr als eine Hs. zu berücksichtigen ist, ist die Orthographie, die bei äth. Hss. ja oft recht schwankt (*d/ḏ, ḥ, ḥ/ḥ/b*, 1. und 4. Ordnung bei Laryngalen usw.). Solche »Varianten« vollständig in den Apparat aufzunehmen, ist wenig sinnvoll, und jeder Hg. wird hier einen pragmatischen Weg finden müssen. Uhlig/Maehlum schreiben dazu S. 91: »In der Regel ist die gebräuchliche Schreibweise übernommen.« Es hätte den Rezensenten sehr interessiert, nach welchen Kriterien eine Schreibweise als »gebräuchlich« eingestuft wurde. War die Mehrheit der Hss. an der fraglichen Stelle entscheidend, war es die notwendigerweise subjektive Erfahrung der Hgg., oder wurde nach Dillmanns *Lexicon* entschieden? Und wie wurde dann verfahren, wenn in einem Fall z. B. sämtliche Hss. gegen die »gebräuchliche Schreibweise« stehen? Aber orthographische Untersuchungen wird man letztlich nur an den Hss. selbst durchführen können, so daß dies nur von untergeordneter Bedeutung ist. Im folgenden (S. 92) heißt es dann aber: »Vermerkt wird das Schwanken zwischen den Stämmen I 1 und I 2 oder dem Imperfekt und Subjunktiv in unserem Apparat aber nur dann, wenn damit deutliche Verschiebungen des Sinns verbunden sind. (...) Dasselbe gilt für Wechsel zwischen Perfekt und Imperfekt, aber auch für das Vorhandensein oder Fehlen des Status constructus oder des Akkusativs.« Da fragt sich der Rezensent dann doch, ob hier die Erfordernisse der neutestamentlichen Textkritik nicht zu sehr im Vordergrund stehen. Auf welche Grundlage sollen wir die grammatische und lexikalische Arbeit denn stellen, wenn nicht auf kritische Ausgaben der Originaltexte? Verbalstämme sind ebenso distinkte lexikalische Kategorien, wie Perfekt, Imperfekt und Subjunktiv distinkte grammatische Kategorien sind. Daß sich etwa der Unterschied zwischen Impf. und Subj. nicht in allen Verbalstämmen orthographisch niederschlägt, und daß sie *in manchen Positionen* (!) tatsächlich miteinander wechseln können, tut dem keinen Ab-

¹³ Angesichts der großen Zahl arabischer Bibelhss. und -drucke wirkt es etwas befremdlich, wenn Uhlig/Maehlum schreiben: »Drei arabische Texte standen zur Verfügung.« (S. 72). Vgl. auch Anm. 10.

bruch. In welchen Positionen ein schwankender Gebrauch festzustellen ist, ist daher von großem Interesse.

Druckfehler scheinen im äthiopischen Text und Apparat nicht häufig zu sein (S. 182 (Phlm 5): Lies *hāymānotaka* statt *hāymānotəka*).

Auch hier mag ein Beispiel verdeutlichen, um wieviel klarer die Textgeschichte durch Uhlig/Maehlum wird: Im griechischen Text von Eph 4, 11 heißt es καὶ αὐτὸς ἔδωκεν τοὺς μὲν ἀποστόλους, τοὺς δὲ προφῆτας, τοὺς δὲ εὐαγγελιστάς, τοὺς δὲ ποιμένας καὶ διδασκάλους. (»Und er gab sowohl Apostel, als auch Propheten, Evangelisten, Hirten und Lehrer.«), ohne daß dazu nennenswerte Varianten registriert werden. Im Platt'schen Druck lesen wir dagegen *wa-wə- ʾətu wahaba saḡgā wa-kafalana wa-rassayana ʾəm-sabʾa zīʾahu hawārayāta wa-ʾəmmehomu nabiyāta wa-mambə-rāna wa-ʾəmmehomu nolota wa-ʾəmmehomu liqawənta* (»Und er hat die Gnade gegeben und uns verliehen und uns eingesetzt Apostel aus seinem Volk, und unter ihnen gibt es Propheten und Lehrer und Hirten und Vorsteher.«). Aus Uhlig/Maehlums Ausgabe ist nun zu ersehen, daß die alten Hss. einen Text bieten, der dem Griechen etwas näher ist (*wa-wəʾətu wahaba hawārayāta-ni wa-nabiyāta-ni wa-mambə-rāna wa-nolota wa-liqawənta*). »Und er gab Apostel, Propheten, Lehrer, Hirten und Vorsteher.«). Dem gr. Text am nächsten sind aber die Hss. E und F, die der ersten Revisionsstufe (13.-15. Jh.) angehören, sowie H (Mitte 16. Jh.). Hier liegt die Reihe Apostel – Propheten – Evangelisten – Hirten – Lehrer so vor wie in der griechischen Vorlage. Der Text Platts, mit der Erweiterung am Anfang, und der Reihe Apostel – Propheten – Lehrer – Hirten – Vorsteher, entstand dagegen erst in der großen Revision des 16. und 17. Jh.s. Die größte Nähe zum gr. Original haben hier also weder die ältesten noch die jüngsten Zeugen, sondern die mittleren Alters.

III.

Insgesamt sollen die obigen kritischen Anmerkungen nicht darüber hinwegtäuschen, daß hier zwei sehr gute Ausgaben vorliegen, die viele Äthiopisten, Semitisten und Theologen begrüßen werden. Vielleicht kann S. Uhlig ja eines Tages noch weitere Teile des *Novum Testamentum Aethiopicum* in den »Äthiopistischen Forschungen« präsentieren.¹⁴ Zu wünschen wäre es.

Stefan Weninger

Alessandro Bausi: **ቀሌምንጦስ** Il Qalēmōṣ etiopico. La rivelazione di Pietro a Clemente I libri 3-7. Traduzione e introduzione. Napoli, 1992 (Istituto Universitario Orientale. Dipartimento di Studi e Ricerche su Africa e Paesi Arabi. Studi Africanistici. Serie Etiopica. 2), II, 187 S., 29 gez. Blatt Faksimileausgabe im Anhang.

Daß das Interesse und die Erforschung der äthiopischen Literatur nach einer langen Zeit der Stagnation seit dem 1. Weltkrieg in der letzten Zeit einen erfreulichen Aufschwung mit bemerkenswerten Ergebnissen zu verzeichnen haben, ist nicht zuletzt Verdienst des traditionsreichen AION in Neapel. Dort wirken Yacob Beyene (zuletzt hervorgetreten mit einer Bearbeitung eines grundlegenden Werks der äthiopischen Theologie, des *Mäṣḥafä məṣṥir* des Giyorgis von Sägla im CSCO), und Paolo Marrassini hat begabte und fruchtbare Schüler für die äthiopischen Studien gewinnen können, aus deren Kreis die in den beiden folgenden Rezensionen anzuzeigenden Arbeiten stammen.

Der Qalēmōṣ zählt zu dem in der äthiopischen Kirche angesehenen und autoritativen pseudoapostolischen Schrifttum, in dem die Pseudo-Clementinen des Petrus-Schülers und Nachfolgers

¹⁴ Wenn R. Zuurmond die Synoptiker abgeschlossen haben wird, fehlen noch Joh, Apg, Röm, 1-2 Kor, Gal, 1-2 Thess, 1-2 Tim, Tit, Hebr.

Klemens noch einmal einen besonderen Rang einnehmen. Zu nennen sind hier v. a. die *Didascalia Apostolorum*, der *Senodos* und das *Testamentum Domini Nostrī*. Der Qalemāṇṭos ist nach Inhalt und verarbeiteten Vorlagen weiterhin zu dem pseudoepigraphischen und apokalyptischen Schrifttum zu zählen. Interessanterweise ist er nicht als Oktateuch gestaltet, sondern in sieben Bücher eingeteilt. Buch 1 und 2 entsprechen inhaltlich in etwa der *Schatzhöhle* und verwandter Literatur. Als formale und inhaltliche Klammer ist die Apokalypse St. Petri zu nennen (die *acta St. Petri* hingegen sind in die *gädlä ḥawaryat*, die Taten der Apostel eingegangen). Buch 3-7 haben als redaktionellen Faden weiterhin apokalyptischen und erbaulichen Inhalt, verbinden diesen jedoch konsequent mit reichen und variierten Kirchenregeln und –recht, insbesondere Bußbestimmungen.

Die verwickelte und bisher nicht zu einem rechten Abschluß gekommene Erforschung und Erschließung des Qalemāṇṭos seit Dillmanns Notiz »Bericht über das äthiopische Buch Clementinischer Schriften« (GGA 1858, 185-199; 201-215; 216-226; D. hat das Werk recht oft in seinem *lexicon* herangezogen) wird vom Autor nachgezeichnet (vorzügliche Bibliographie S. 3-12; Einl. S. 13-32). Zu erwähnen ist S. Grébauts in über 25 Einzelbeiträgen in der *Revue de l'Orient Chrétien* zerstreute Teiledition- und -übersetzung, die wegen unzureichender handschriftlicher Textgrundlage von der Redaktion der PO seinerzeit zurückgewiesen wurde. Zu Recht hebt dabei der Autor die Bedeutung und Ausführung des Bildes des *navis ecclesiae*, des »Schiffes der Kirche« heraus (S. 24-32), das in einem Binnenland wie es das christliche Reich Äthiopien des Mittelalters darstellte, erstaunlicherweise sehr oft angewandt wurde; vgl. z. B. in der Chronik des ʿAmdä-Ṣəyon (CSCO äth. 99-100, cap. 12).

Der durch einige einschlägige Vorveröffentlichungen gut ausgewiesene Autor legt hier nach einer nicht zu knapp (44S.) angelegten Einleitung die bisher nicht übersetzten Bücher 3-7, im allgemeinen erbaulichen und rechtlichen Inhalts vor. Es folgt ein Kreuzindex (S. 181-187) und die Faksimileedition der Hs. British Museum, Or. 751.

Um gleich mit dieser »Edition« anzufangen: Die großformatige, dreispaltige Hs. ist mit zwei gegenüberliegenden Seiten auf Buchformat reduziert. Auch wenn die äthiopische Paläographie zugebenermaßen zu den einfachen im semitischen Raum zählt, so ist doch der praktische Nutzen eines solchen Augenpulvers – es handelt sich doch nur um eine, wenn auch gute von 24 bekannten und von vier vom Autor in seiner Übersetzung benutzten Textversionen – eher gering. Gerade die Schule von P. Marrassini hat bewiesen, daß sie die Vorteile der Computertechnik für Editionsvorhaben im orientalistischen Bereich geschickt zu nutzen weiß; zudem ist sie ein entschiedener Verfechter der textkritischen Methode bei der Erstellung von Editionen. Somit warten wir gespannt auf die angekündigte Gesamtausgabe, die sicherlich interessante und weiterführende Aufschlüsse über die Textgeschichte, aber auch Klärungen schwieriger Einzelpassagen bringen wird.

Die italienische Übersetzung ist schlicht, aber präzise und zuverlässig gehalten. Philologische Anmerkungen sind in einigen wenigen Fußnoten zu finden; eine Liste in Dillmanns *lexicon* nicht belegter Wörter (S. 43-44) ist eine willkommene Kostprobe auf eine ausführlichere Behandlung in der endgültigen Edition. Die Verweise auf Hss.-Varianten, Lemmata in den Lexika, Parallelstellen usw. sind wenig übersichtlich in Klammern (mit den Referenzen auf die Stellen der benutzten Hss.) in den fortlaufenden Text eingeordnet. Hier hätte man die »intelligente Schreibmaschine«, sprich den Computer für ein gefälligeres und übersichtlicheres Schriftbild nutzen sollen.

Mit der vorliegenden Übersetzung ist der äthiopische Qalemāṇṭos zumindest in der Übersetzung nun vollständig für interessierte Forscher aus Nachbargebieten zugänglich, die sicherlich so schon viel zur Klärung der vielfältigen Zitate und Anspielungen in diesem kompositen Werk beitragen können. Es ist dem Autor zu wünschen, daß er bald die kritische Ausgabe des äthiopischen Textes vorlegen kann, in der man vieles zur Übersetzungspraxis im Äthiopien des 13. Jh.s, aber auch vieles zur inneräthiopischen Textgeschichte und -tradition zu finden hofft, von dem zu erwartenden Ertrag für die Lexikographie des Gəʿəz allgemein einmal abgesehen.

Manfred Kropp

Lusini: Studi sul monachesimo eustaziano (secoli XIV-XV). Napoli, 1993 (Istituto Universitario Orientale. Dipartimento di Studi e Ricerche su Africa e Paesi Arabi. Studi Africanistici. Serie Etiopica. 3), XII, 182 S.

Ewošatewos (ca. 1273-1352 n. Chr.) ist der Begründer einer nordäthiopischen Mönchsbevögrung, deren dogmatischer Hauptpunkt die Observanz der beiden Sabbate (Samstag und Sonntag) ist, in scharfem Gegensatz zur alexandrinischen Position, die die Beobachtung des Samstags als jüdischen Brauch ablehnt. Nach hartem Konflikt mit dem äthiopischen König ʿAmdä-Šəyon, dessen Hintergründe und Verlauf aus den sich z. T. widersprechenden hagiographischen Quellen verschiedener beteiligter Mönche und Kirchenführer noch endgültig zu klären sind, verläßt E. Äthiopien und reist über das Hl. Land und Zypern nach Armenien.

Seine eigene Klostergründung (Däbrä-Maryam in Särawe) und die seiner Schüler in Nordäthiopien blühen weiter; sie stehen bis in die Regierungszeit des Königs Dawit I. in scharfem Gegensatz zum Metropoliten und zur Monarchie, bis 1404 n. Chr. der König nach langen Verfolgungen ihre Duldung befiehlt. Die innen- und religionspolitischen Gründe sind wohl in einer wachsenden Entfremdung und Distanz der Monarchie zum Metropoliten und Teilen der ihn unterstützenden Kirche und Klöster zu sehen. Der Sohn Dawits, Zär'a-Ya'qob schließlich vollendet die Kirchenreform (im Rahmen einer Staatsreform) auf dem Konzil in Däbrä-Məṣmaq (Schoa) 1450 n. Chr., auf dem die Sabbatlehre der Eustathianer sanktioniert, sie zugleich wieder in die Staatskirche eingebunden wird, bei gleichzeitiger Schwächung und Unterordnung des Metropoliten unter die dominierende Rolle des Monarchen als Führer der Reichskirche. Damit endet die Sonderrolle der Bewegung, die ihren Ausdruck in einer reichen und eigenständigen hagiographischen Produktion fand. Der Autor der vorliegenden Studie wählt zu Recht dieses Datum als den Endpunkt seiner Betrachtungen (S. 122).

Wie der Titel »Studi« anzeigt, weist das Buch einen kompositen Charakter auf. Einem Literaturverzeichnis (S. VII-XII) folgt eine – bei der Fülle verstreuter Einzelartikel und Bemerkungen in der äthiopistischen Sekundärliteratur m. E. zu knapp angelegte – historische Einführung. Hier wäre die Einbettung in die verschiedenen anderen heterodoxen Mönchs- und Klosterbewegungen mit ihren politischen und sozialen Hintergründen ausführlicher anzusprechen gewesen, sind sie doch Ausdruck und Folge großer, auch territorialer Verschiebungen im Reich.

Der Natur der Sache gemäß nimmt ein Werk des E., seine Homilie über die Sabbate, eine prominente Stellung in den »Studi« ein (S. 15-33; Hss.-Grundlage und Kriterien der Edition; inhaltliche Quellenfragen; Edition und Übersetzung im Anhang S. 130-175). Dies ist allerdings nichts anderes als die im wesentlichen formal umgearbeitete Fassung eines früheren Artikels des Autors (in *Egitto e Vicino Oriente*. 11. 1988. 205-235; vgl. S. 16, n. 8; im Lit.-Verz. nicht aufgeführt). Die dortige Faksimile-Edition mit dem kritischen Apparat in Umschrift ist in der vorliegenden Version allerdings in einen durchgängig originalschriftlichen (Computer-)Text umgesetzt.

Der Rest der Studien sind »Prolegomena« zu einer Neuedition und Bearbeitung der Vita des E. (*editio princeps* durch B. Turaev, St. Peterburg 1905, in den heute sicherlich nicht einfach greifbaren *Monumenta Aethiopiae Agiologica* III) – Cap. II, S. 36-67 – und der Viten seines größten Schülers und Nachfolgers Absadi und weiterer herausragender Mönche der eustathianischen Bewegung, konzentriert auf die hagiographischen Quellen der Hauptklöster – Cap. III und IV. S. 69-128. Sicherlich sind die topographisch angeordneten Nachrichten eine wertvolle Ergänzung unseres Wissens, auch für den Historiker, über manche noch wenig erforschte Klöster Äthiopiens, die man in Erwartung der ausführlichen Bearbeitung der – umfangreichen – Texte gerne benutzen wird. Doch Cap. II ist mit seinen ausführlichen textkritischen Besprechungen der drei Versionen der Vita des E. mit vielen, ohne die gleichzeitige Vorlage der Edition nur mühsam, als »Trockenübung« nachzuvollziehenden Beispielen zu deutlich eine Einleitung zu der Textedition und Bearbeitung, als daß ihr ausführlicher Voroder Sonderabdruck, der dann wieder doppelt erscheint, hier zu rechtfertigen wäre.

Der Wert der informativen Arbeit wird durch den Index S. 177-182 erhöht. Rez. hat sie bei seiner Arbeit an der Neuausgabe der Chronik des Zār'a-Ya'qob für das CSCO dankbar und mit Gewinn benutzt. Diesem Wert hätte die Straffung durch die Vermeidung von Doppelpublikationen keinen Abbruch getan.

Manfred Kropp

Ch. Renoux, *Le Lectionnaire de Jérusalem en Arménie: Le čašoc^c. I. Introduction et Liste des manuscrits* (= *Patrologia Orientalis* 44, Fasc. 4, Nr. 200, Turnhout 1989), 415-551 [1-137]

Der Autor ist aufgrund seiner zahlreichen und wichtigen Veröffentlichungen über die armenische Liturgie weit bekannt. In seinen Veröffentlichungen, die insbesondere um die handschriftlichen Überlieferungen der Lektionare und damit verwandte Themen kreisen, wurden vor allem die Verbindungen der armenischen liturgischen Gebräuche mit der Jerusalemer Liturgie aufgezeigt.

Die vorliegende Veröffentlichung, die mit einer Begriffserläuterung zu dem älteren *ənt'erc'uač* (was dem griechischen *ἀνάγινωσις* entspricht) und dem jüngeren, ab dem 13. Jh. belegten *čašoc^c* bzw. *čāšu* (abgeleitet von *čāšt* »Mittagsmahl« mit seinem Rückverweis auf die vor dem [eucharistischen] Mahl verbundenen Lesungen) einsetzt, ist in drei größere, äußerst informative Teile gegliedert:

Der erste chronologische Teil umfaßt folgende Abschnitte: Der *Čašoc^c* in den armenischen Quellen vor dem 8. Jh., in den Schriften des 8. Jh.s, des 11.-12. und des 12. Jh.s. Im zweiten Teil wendet sich der Autor den verschiedenen Typen des *Čašoc^c* zu, nämlich dem ursprünglichen Jerusalemer Typus und seiner Weiterentwicklung, sowie den Lektionaren, die nicht auf ein jerusalemitanisches Vorbild zurückzuführen sind. Der dritte Teil bietet einen Überblick über die handschriftlichen Überlieferungen. (Auf einige Ergänzungen und Korrekturen zu diesem Teil hat bereits B. Coulie in seiner Besprechung in *Le Muséon* 105 (1992), 205-206, aufmerksam gemacht.)

Die für das Studium der armenischen Liturgie unentbehrliche Untersuchung klingt mit Indices zu den angeführten Bibelstellen, den benutzten Handschriften, sowie Personen- und Sachregister aus.

Mit großer Akribie und Gelehrsamkeit zeichnet R. in der vorliegenden Einleitung zum armenischen Lektionar die früheste geschichtliche Entfaltung dieses für die armenische Liturgie so überaus bedeutsamen Dokuments nach, wie es zu den ersten Veränderungen vor dem 8. Jh. kam, die der Autor vor allem aufgrund von drei unterschiedlichen Informationen zu erschließen sucht und teilweise mit dem 5.-6. Jh. verbindet: (1) die Anspielungen auf die Heiligenverehrung in den ältesten armenischen Historiographen, (2) die *Veränderung* des Leitmotivs für das Epiphaniifest, wobei nach R. das ursprüngliche armenische Fest vom 6. Januar ausschließlich *die Geburt Jesu* zum Inhalt hatte und erst mit der Auseinandersetzung über die Bestimmungen des Konzils von Chalcedon (451) auf der Synode von Dwin 555 mit der Thematik der Taufe Jesu *erweitert* worden sei, (3) die Verlängerung der Dauer der Fastenzeit.

Bevor ich dazu auf einige Fragen näher eingehe, möchte ich die große Sachkenntnis hervorheben, die der Autor auch bei dieser Studie an den Tag gelegt hat. Sehr viele informative Details waren dem Überblick zu entnehmen, wie R. ganz generell unser Wissen über die armenische Liturgie mit der vorliegenden Einführung in die geschichtliche Entfaltung des *Čašoc^c* erheblich erweitert hat.

Meine Fragen beziehen sich vor allem auf die Problematik im Zusammenhang mit der Zuordnung und Interpretation einiger früher armenischer Quellen.

R. übernimmt z. B. auf S. 429 mit Anm. 18 die von V. Inglisian geäußerte Vermutung, daß die sog.

»Konziliengeschichte«¹ nicht von Yovhannēs Ōjneċ'i (718-728) stamme.² Nun ist es nicht uninteressant zu wissen, daß Inglisian seinerseits sich auf die äußerst knappe und auch wenig aussagekräftige Angabe von E. Ter-Minassiantz stützt, daß dieses *Opusculum* »angeblich« von Yovhannēs Ōjneċ'i verfaßt wurde.³ Ter-Minassiantz geht eigentlich gar nicht auf die Autorenschaft des Yovhannēs Ōjneċ'i ein, wenn es bei ihm lediglich heißt: »Über die Synoden in Armenien«, angeblich von Joh. Oznezi...«, nichts weiter ist dazu angegeben. Dieses »angeblich« bei Ter-Minassiantz wird von Inglisian, wie gesagt, aufgegriffen und in der Wortwahl etwas verstärkt, wobei nicht näher erläutert wird, warum die Schrift nicht auf Ōjneċ'i zurückgehe, und bei Renoux heißt es dann sehr bestimmt: »...l'Histoire des Conciles... faussement attribué au catholicos Yovhannēs Ōjneċ'i...« (s. zudem p. 441 Anm. 15). Dabei verweist Renoux außer auf Inglisian auch noch auf N. Poġarean, *Hay groġner* (Jerusalem 1971), 100, und fügt hinzu: »En réalité, cet écrit aurait été composé après le synode de Manazkert (726)«.

Sieht man bei Poġarean nach, dann führt der armenische Gelehrte in *Hay groġner* zwar zunächst diese kleine Schrift unter dem Namen des Ōjneċ'i auf, setzt jedoch hinzu, daß sie, wie einige andere Schriften, »nicht sicher« von Ōjneċ'i herrühre. Poġarean zeigt außerdem, daß die Ausgabe dieser Konziliengeschichte von Izmirēanc' im *Girk' Tġoc'* auf S. 227 »defekt ist«. Dabei verweist Poġarean auf die Jerusalemer Handschrift 858, die in dem von ihm herausgegebenen Handschriften-Katalog III (Jerusalem 1968), 352-353, angeführt wird. Auf S. 352 dieses Katalogs heißt es dann: »Es scheint, daß eine Seite in der [von Izmirēanc' veröffentlichten] Handschrift des *Girk' Tġoc'* [p. 227] fehlt, denn unsere Handschrift [i. e. Codex 858] bietet einen Abschnitt von 2 Seiten, die in der gedruckten Ausgabe [von Tiflis 1901] fehlen.« Dann folgt (p. 352-353) der im *Girk' Tġoc'* fehlende Text, so wie er im Codex 858 erscheint.

Poġarean verweist also erstens auf die *fehlerhafte Ausgabe* dieser Konziliengeschichte im *Girk' Tġoc'* in seiner Studie, *Hay groġner* (p. 100), und er vertritt zweitens die Ansicht, daß dieses *Opusculum* nicht sicher zu den Schriften des Yovhannēs Ōjneċ'i gerechnet werden kann.

Weder bei Ter-Minassiantz (oder Inglisian, der sich auf Ter-Minassiantz stützt) noch bei Renoux (der auf Inglisian verweist) oder Poġarean (der von Renoux ebenso erwähnt wird) waren Gründe für ihre Vermutung angegeben, daß diese Konziliengeschichte vielleicht nicht von Ōjneċ'i stamme, wobei noch zu sagen wäre, daß die Wortwahl bei den armenischen Gelehrten (Poġarean, Inglisian, Ter-Minassiantz) weit weniger bestimmt ausgefallen ist als bei Renoux, der meint die Schrift sei »faussement attribué au catholicos Yovhannēs Ōjneċ'i« (s. ebenso p. 441 Anm. 15). Eine nähere Begründung dazu fand ich bei Renoux erst auf S. 431 Anm. 35, indem er auf die Widersprüchlichkeit zwischen Canon I der (von Hakobyan im *Kanonagirk'* II, 546-547, herausgegebenen) Sammlung der *Canones* des Konzils von Karin (die Hakobyan im I. Band dem Yovhannēs Ōjneċ'i zuordnet) und der ebenfalls dem Ōjneċ'i zugeschriebenen »Konziliengeschichte«, die im *Girk' Tġoc'* veröffentlicht wurde, verweist. Diese Widersprüchlichkeit kann jedoch anders gelöst werden, indem angenommen wird, daß nicht immer eine zuverlässige Textüberlieferung vorliegt, worauf bereits Poġarean (cf. *supra*) hingewiesen hat. Jedenfalls fand ich in G. Garittes kritischer Ausgabe der *Narratio de rebus Armeniae* keinen anderen Vermerk auf diese »Konziliengeschichte«, als daß sie dem

1 Der volle Titel lautet: »Über die in Armenien stattgefundenen Konzilien des Philosophen [und] Katholikos der Armenier Yovhannēs«. Diese kleine Schrift wurde 1901 von Izmirēanc' im sog. *Buch der Briefe* (*Girk' Tġoc'*, 220-233) herausgegeben.

2 Cf. V. Inglisian, »Chalkedon u. die armenische Kirche« in: A. Grillmeier u. H. Bacht, *Das Konzil von Chalkedon II* (Würzburg 1954), 383-384, Anm. 87: »Daß dieses Schriftchen Johannes Odznetzi zum Verfasser habe, bezweifelte auch E. Ter-Minassiantz...«

3 Cf. E. Ter-Minassiantz, *Die armenische Kirche in ihren Beziehungen zu den syrischen Kirchen bis zum Ende des 13. Jahrhunderts nach den armenischen und syrischen Quellen bearbeitet* (Leipzig 1904), 71, Anm. 4.

Yovhannēs Ōjncē'i *zugeschrieben* wird (p. 53-54, 75, 90, 138-139, 286-287). Nirgendwo wurde diese Zuordnung von Garitte in Frage gestellt. Ich will damit nur sagen, daß Ōjncē'i Autorschaft tatsächlich nicht gänzlich abgesichert sein könnte, nur habe ich eine nähere Begründung, warum diese Konziliengeschichte, die nach der armenischen Überlieferung von Ōjncē'i stammt, nicht mit ihm in einem engeren Zusammenhang gebracht werden kann, bei den bislang von Renoux angeführten Autoren nicht auffinden können.

Was R. zur Entwicklung des armenischen Epiphaniestes im fünften bis siebten Jahrhundert zu sagen hat (p. 428-433, 440-442), dürfte wohl nicht das letzte Wort zu diesem äußerst komplizierten Sachverhalt sein. Der Autor stützt seine Aussagen auf das relativ späte Zeugnis der Jerusalemer Liturgie des fünften Jahrhunderts, wie sie im armenischen Lektionar belegt ist, sowie auf Dom B. Botte's Ergebnisse von 1932,⁴ die jedoch bereits von Ch. Mohrmann in ihrer Antrittsvorlesung relativiert wurden, von R. jedoch nicht erwähnt wird. Ihre Veröffentlichung mit dem Titel »Epiphania« in *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 37 (1953), 644-670, geht besonders den griechischen (und lateinischen) Termini für Epiphanie und Weihnachten nach. Botte vertrat die Ansicht, daß am Epiphanietag einst *ausschließlich* die Geburt Jesu gefeiert wurde und daß erst sekundär auch das Leitmotiv der Taufe hinzugekommen sei. Hier hat bereits Mohrmann 1953 überzeugend dargelegt, daß mit dem Epiphaniest ursprünglich *mehrere* Leitmotive, vor allem die Geburt und die Taufe, verbunden waren, im Gegensatz zu Botte, der meinte: »L'idée d'une fête primitive à objet multiple ne me paraît avoir aucune vraisemblance«.⁵

R. folgt (neben Mossay) vor allem Botte's These über den ältesten Festinhalt des 6. Januars als einer Feier der Geburt Jesu und vermutet, daß die für Jerusalem des fünften Jahrhunderts bezeugte ausschließliche Feier der Geburt Jesu in Bethlehem von den Armeniern übernommen und später mit der Taufe im Jordan *erweitert* wurde (p. 428-429), d. h. nach Renoux hat der Jerusalemer Befund des fünften Jahrhunderts auch für die anfängliche Feier des Epiphaniestes in Armenien Gültigkeit.

Nun muß jedoch bis zu einer detaillierten und definitiven Studie über die Geschichte des armenischen Epiphaniestes theoretisch auch erwogen werden, ob der strukturelle Befund des armenischen Epiphaniestes, so wie es uns in den armenischen Quellen mit Sicherheit ab der Mitte des sechsten Jahrhunderts entgegentritt, mit seinen beiden Leitmotiven der Geburt *und* Taufe Jesu, nicht hochaltertümlich sein könnte, und ob die Armenier diesen Sachverhalt Mitte des sechsten Jahrhunderts dann auch *theologisch* zu rechtfertigen suchten, als sie sich von Chalcedon distanzierten und die *Einheit* Christi mit der *einen* Feier von Geburt und Taufe gewährleistet sahen.⁶ Dieser Vermutung scheint das armenische Lektionar, das die Jerusalemer Liturgie der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts widerspiegelt und mit der Übersetzung ins Armenische auch Eingang in Armenien fand, einen Riegel vorzuschieben. Denn aus dem Lektionar geht hervor, daß der Schwerpunkt des Festinhalts von Epiphanie auf der Geburt Jesu lag.

Nun ist jedoch davon auszugehen, daß in den verschiedenen armenischen Regionen bereits *vor* der Übersetzung des Jerusalemer Lektionars im fünften Jahrhundert der 6. Januar auf das festlichste begangen wurde – *so wie in allen anderen Kirchen der Christenheit in Ost und West auch*. Bei der Annahme dieses Festes muß zum einen eine (frühere) von Syrien, zum anderen eine (etwas spätere) von Kappadokien ausgehende Beeinflussung der armenischen Kirche angenommen werden. Hierzu ist darüber hinaus die Tatsache mitzubedenken, daß bereits seit der zweiten Hälfte des vier-

4 Cf. B. Botte, *Les origines de la Noël et de l'Épiphanie. Étude historique* (Löwen 1932).

5 Cf. Botte, *Les origines*, 83. S. dazu nun auch G. Winkler, »Die Licht-Erscheinung bei der Taufe Jesu und der Ursprung des Epiphaniestes. Eine Untersuchung griechischer, syrischer, armenischer und lateinischer Quellen«, *OrChr* 78 (1994), 177-229.

6 Zu den armenischen Quellen cf. Renoux, 429; zur Hypothese cf. Winkler, »Die Licht-Erscheinung«, 180 mit Anm. 216.

ten Jahrhunderts von einer einheitlichen armenischen Kirche nicht mehr die Rede sein kann. Mit der Teilung Armeniens um 386 ist das Land in eine byzantinische und persische Hälfte geteilt, wobei die persarmenische Kirche in sich zerstritten bleibt und aus den Quellen eine übermächtige pro-syrische Gruppierung auszumachen ist, der es bis über die Mitte des fünften Jahrhunderts hinaus gelingt, den hellenophilen Flügel in Schach zu halten.⁷ Bei dieser geschichtlichen Ausgangsbasis ist keineswegs von vorne herein während des vierten und fünften Jahrhunderts eine einheitliche liturgische Praxis anzunehmen. Im Gegenteil, es muß wohl davon ausgegangen werden, daß anfänglich in den jeweiligen Regionen Armeniens unterschiedliche liturgische Gebräuche vorlagen, später dann archaische Traditionsstränge nur teilweise von neueren Strömungen überlagert wurden, wie dies z. B. auch in der »Lehre des hl. Grigor« deutlich zutage tritt⁸, und m. E. ebenso für die Übernahme und Entwicklung des Epiphaniestes angenommen werden muß.

Daß mit der Übersetzung des Jerusalemer Lektionars ins Armenische zwischen 415 und 439⁹ wahrscheinlich in Armenien von keiner einheitlichen liturgischen Praxis für die Feier am 6. Januar ausgegangen werden kann, sondern sich ältere Vorstellungen, die mit der Geburt Jesu auch seine Taufe im Jordan am Epiphaniest verbanden, neben den neuen Vorgaben des Lektionars, das nur der Geburt Jesu gedachte, sehr wohl halten konnten, zeigt sich m. E. darin, daß die Synode von Dwin 555 zwar eine Abwendung von der griechischen Kirche und dem Chalcedonense angestrebt hat, jedoch bei den Bestimmungen dieser Synode zum Epiphaniest nicht hervorgeht, daß bei den Leitmotiven für das Epiphaniest eine *Veränderung* vorgenommen worden sei. Nirgendwo ist in den Bestimmungen zum Epiphaniest erkennbar, daß das Gedächtnis der Geburt Jesu nun mit dem seiner Taufe *erweitert* worden sei.¹⁰ Dies gibt Anlaß für die Vermutung, daß das Jerusalemer Lektionar mit seiner Feier der Geburt am 6. Januar zwar in der Zeit zwischen 415 und 439 ins Armenische übersetzt worden ist, jedoch nicht davon ausgegangen werden kann, daß damit auch sein Inhalt umgehend in die liturgische Praxis umgesetzt worden ist. Sieht man sich nämlich die ältesten Quellen, die auf das Epiphaniest im fünften und sechsten Jahrhundert eingehen,¹¹ genauer an, so läßt sich nirgendwo ablesen, daß hier eine *Veränderung* des Festinhaltes stattgefunden hat.

Zu den frühesten armenischen Zeugen zum Epiphaniest zählen zwei von Renoux nicht weiter berücksichtigte Quellen, wobei interessanterweise eine implizit auf die kappadokische, die andere indirekt auf die syrische Verwurzelung der armenischen Kirche verweist.¹² Die Quelle, die die Aussage über das Epiphaniest dem kappadokischen Kirchenvater Basilius in den Mund legt, dürfte nach van Esbroeck um 452, also in allernächster zeitlicher Nähe zum Konzil von Chalcedon 451 entstanden sein;¹³ und damit folgt sie kurz auf die Übersetzung des Jerusalemer Lektionars, die nach Renoux zwischen 415 und 439 entstand. In dieser armenischen Quelle zum Epiphaniest heißt es nach der Übersetzung van Esbroecks: »De ce que Basile de Césaréa a dit que la fête de l'Épiphanie et celle de la Nativité est un seul jour...«, wobei aus den Ausführungen dann implizit her-

7 Cf. G. Winkler, »An Obscure Chapter in Armenian Church History (428-439)«, *REA* 19 (1985) 85-180; *eadem*, *Koriwns Biographie des Mesrop Maštoč übersetzt und kommentiert* (= *OCA* 245, Rom 1994), 359-391, 402-408.

8 Cf. Winkler in *Le Muséon* 96 (1983), 267-326.

9 Cf. A. Renoux, *Le codex arménien Jerusalem 121*. II (= *PO* 36, Fasc. 2, Nr. 168, Turnhout 1971), 151-172.

10 Auf diese Tatsache hat auch Renoux auf S. 429 Anm. 22 hingewiesen.

11 Cf. M. van Esbroeck, »L'impact de l'Écriture sur le Concile de Dwin de 555«, *Annuaire Historiae Conciliorum* 18 (1986), 301-318; *idem*, »Un court traité Pseudo-Basilien de mouvance aaronite conservé en arménien«, *Le Muséon* 100 (1987), 385-395; G. Garitte, *La Narratio de rebus Armeniae. Editio critica et commentaire* (= *CSCO* 132, subs. 4, Löwen 1967), 130-175; Renoux, *op. cit.*, 428-433.

12 Cf. van Esbroeck, »L'impact de l'Écriture«, 306.

13 *Ibid.*, 304; *idem*, »Un court traité«, 395.

vorgeht, daß mit dem Epiphaniest die Feier der Geburt Jesu und die seiner Taufe im Jordan verbunden war.¹⁴ Daraus ist die Schlußfolgerung zu ziehen, daß in der armenischen Kirche in der Mitte des fünften Jahrhunderts am Epiphaniestag die Geburt und Taufe Jesu gefeiert wurde. Um dieser liturgischen Praxis die größtmögliche Autorität zu verleihen, wurde sie mit Basilius verknüpft.

Der gleiche Sachverhalt zum Epiphaniest ergibt sich aus der anderen armenischen Quelle, die Zenob und Sahak zu Schülern Ephräms macht und zugleich darauf verweist, daß nach Ephräm die Geburt und die Epiphanie am gleichen Tag gefeiert werde, wobei wiederum implizit hervorgeht, daß mit diesem Fest die Geburt und die Taufe Jesu gemeint sind.¹⁵ Dadurch, daß Armenier als Schüler des großen syrischen Hymnendichters Ephräm erscheinen, ist wiederum indirekt auf die über Syrien vermittelten *armenischen* liturgischen Gebräuche zu schließen, die für das Epiphaniest die Feier der Geburt und Taufe zum Inhalt haben.

Beiden Quellen ist jedoch zugleich implizit zu entnehmen, daß in der armenischen Kirche um Klarheit gerungen wird, welche Leitmotive mit der Feier am 6. Januar zu verbinden seien. Dies gilt vor allem für das zweite Dokument. Daraus schließe ich, daß möglicherweise in Armenien der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts eine uneinheitliche liturgische Praxis vorgelegen hat und dabei dann der Versuch unternommen wird, an der *älteren* Überlieferung der Feier von Geburt *und* Taufe festzuhalten, die nun mit der größtmöglichen Autorität untermauert wird, indem man sie einerseits mit Basilius, andererseits mit Ephräm in Verbindung setzt. Wenn nun in den armenischen Quellen des sechsten Jahrhunderts, wie z. B. auf der Synode von Dwin 555 unter Katholikos Nersēs II (548-557) und in den theologischen Erläuterungen des Katholikos Yovhannēs II (557-574)¹⁶, weiterhin behauptet wird, daß am 6. Januar die Geburt und Taufe Jesu gefeiert wird, so knüpfen sie lediglich an die ihnen *bekannt*e liturgische Überlieferung an. *Neu* ist ausschließlich ihre *theologische Begründung* für die Einheit der Thematik von Geburt und Taufe Jesu, die nun antichalcedonensisch geprägt ist und sich gegen die Griechen richtet. (Eine antichalcedonensische Grundstimmung ist bereits in Ansätzen bei der Quelle des Pseudo-Basiliius feststellbar.)

Aber noch ein anderer Befund gibt zu denken: Das armenische Rituale, *Maštoč* genannt, von dem R. annimmt, daß es »en Arménie après l'invention de l'alphabet«,¹⁷ also in *Persarmenien* zu Beginn des fünften Jahrhunderts zusammengestellt worden ist, bietet mit der Wasserweihe am Epiphaniestag die Lesung von der Taufe Jesu (nach Mt 3, 1-17);¹⁸ die ältesten Handschriften des *Šaraknoč* (= »Sammlung von Troparien«) beginnen zwar mit dem Epiphaniest,¹⁹ inhaltlich liegt jedoch der Schwerpunkt auf der Thematik der Geburt.²⁰

Bei der komplizierten Entwicklungsgeschichte des Epiphaniestes scheint im großen ganzen ganz allgemein im Osten folgender Evolutionsprozeß vorzuliegen: Die allerälteste Gestalt des Epiphaniestes zeigt sich darin, daß am 6. Januar die »Geburt« Jesu gefeiert wurde, *die jedoch als seine Geburt zum Sohn Gottes* durch den Gottesgeist *bei seiner Taufe im Jordan* aufgefaßt wurde, d. h. das Ereignis am Jordan wurde als *die vom Geist gewirkte Geburt Jesu zum Gottessohn* verstanden. Diese archaischen Züge bei der Auffassung über die Geburt Jesu wurden in der theologischen Reflexion dann überwunden und auf seine *Geburt aus der Jungfrau* eingeschränkt.

Bei der Entwicklung der Feier des Epiphaniestes kommt es deshalb dann zuerst zu einem *Ne-*

14 Cf. van Esbroeck, »L'impact de l'Écriture«, 306-307.

15 *Ibid.*, 307-308, 310.

16 Cf. Renoux, 429-430; van Esbroeck, 304, 313-315.

17 Cf. Renoux, 433 Anm. 53.

18 Cf. Conybeare, *Rituale Armenorum* (Oxford 1905), 165-190.

19 Cf. G. Winkler, »Der armenische Ritus: Bestandsaufnahme und neue Erkenntnisse sowie einige kürzere Notizen zur Liturgie der Georgier«, *OCA* (1995 in Druck): »4. Der *Šaraknoč* (Tropologion)«.

20 Cf. Renoux, p. 433 Anm. 53.

beneinander der Themen: Seiner Geburt (aus der Jungfrau) *und* seiner Taufe am Jordan, was zu einer *Oszillation* bei dem Schwerpunkt der Thematik führte: Entweder liegt der Nachdruck auf der Geburt oder auf der Taufe. Schließlich führt dies dann im 4. Jh. in den meisten Kirchen des Ostens zu einer *Trennung* der Themen: am Epiphaniestag des 6. Januar wird vor allem die Taufe Jesu gefeiert; seiner Geburt wird in einem gesonderten, *neuen* Fest am 25. Dezember gedacht.²¹ Nicht alle Kirchen haben hier sofort am gleichen Strang gezogen: Jerusalem hielt längere Zeit am ausschließlichen Fest von Epiphanie fest, schränkte jedoch den Inhalt auf die Geburt Jesu in Bethlehem ein; nur Armenien hat als einzige Kirche die ältere Gestalt der Epiphaniefeier von Jesu Geburt in Bethlehem und seiner Taufe im Jordan beibehalten, jedoch im *Maštoč* («Rituale») den Schwerpunkt auf die Taufe Jesu gelegt, im *Čašoč* («Lektionar») und *Šaraknoč* («Tropologion») auf die Geburt.

Der *Čašoč* ist von Jerusalem übernommen, in den frühen Troparien (*Šarakan*) ist syro-palästinensisches Gedankengut feststellbar, wie auch die ältesten Teile des *Maštoč* näher mit syrischen liturgischen Gebräuchen verbunden sind.

Meine Fragen zum frühesten Befund in Zusammenhang mit dem Epiphaniestag in den armenischen Quellen des fünften und des sechsten Jahrhunderts wie auch das Problem der Zuordnung der sog. »Konziliengeschichte« sollen keineswegs die herausragende Leistung des anerkannten Kenners der armenischen Liturgie und ihrer Verankerung in den liturgischen Gebräuchen Jerusalems schmälern. Niemand kennt die Entwicklungsgeschichte des armenischen Lektionars, wie sie in der handschriftlichen Überlieferung greifbar wird, besser als der Autor.

Gabriele Winkler

Martin Tamcke, Armin T. Wegner und die Armenier: Anspruch und Wirklichkeit eines Augenzeugen. Cuvillier-Verlag Göttingen 1993. 279 Seiten mit 1 Karte.

Die vorliegende Arbeit wurde im Wintersemester 1992/93 vom Fachbereich Evang. Theologie der Philipps-Universität zu Marburg als Habilitationsschrift angenommen. Tamcke, geb. 1955, ist Privatdozent in Marburg und Kirchengeschichtler am Missionsseminar in Hermannsburg. Über 20 Veröffentlichungen sind von ihm bislang erschienen, einige sind in nächster Zeit zu erwarten, darunter Aufsätze zur nestorianischen Kirchengeschichte und zur jüngsten evangelischen Missionsgeschichte im Vorderen Orient. Seine Untersuchung zur Person und Wirkung des von den Armeniern hochverehrten evangelischen Schriftstellers Armin T. Wegner (1886-1978) geht auf Tamckes Kontakte zu Armeniern und auf seine Beschäftigung mit der jüngsten evangelischen Missionsgeschichte im Orient zurück und wurde begleitet von Prof. W. Hage. Wegner ist aufs engste mit dem Schicksal der Armenier im türkischen Reich während der Jahre 1915/16 verbunden, freilich wurde er bislang in der Literatur zur Armeniervertreibung wenig beachtet. Als Anwalt der Sache der Armenier stand Pfarrer Dr. Johannes Lepsius (1858-1926) im Vordergrund, dessen Dokumentensammlung in seinem Buch »Deutschland und Armenien 1914-18, Potsdam 1919« die deutsche Öffentlichkeit auf die Armenierverfolgung aufmerksam machte. Bei den Armeniern galt freilich auch Armin T. Wegner als Zeuge für das erlittene Unrecht. Die Überprüfung dieser Zeugenschaft hat sich Tamcke zum Ziel gesetzt, so auch der Untertitel »Anspruch und Wirklichkeit eines Augenzeugen«.

In sechs Kapiteln macht Tamcke den Leser mit der Person und dem Wirken des »Augenzeugen« der Armeniervertreibung bekannt. Kap. 1 »Einleitung« (S. 9-18) beschreibt die Aufgabenstellung und den Forschungsstand, Kap. 2 »Rahmenbedingungen« (S. 18-79) skizziert den Werdegang Wegners bis zu seiner Rückkehr aus dem Orient im Dez. 1916. Kap. 3 »Die Augenzeugenschaft« (S. 79-

21 Cf. G. Winkler, »Die Licht-Erscheinung«, 177-229.

151) analysiert die zur Verfügung stehenden Dokumente für die Jahre 1915/16 und Kap. 4 »Die Zeugenschaft« (S. 152-237) untersucht die Wirkung Wegners in der Öffentlichkeit für die Sache der Armenier. Für Leser, die sich über die Schlußfolgerungen Tamckes knapp informieren wollen, steht Kap. 5 »Das Ergebnis« (S. 238-239). Kap. 6 »Anhang« (S. 240-249) beinhaltet u. a. eine Zeittafel zur dienstlichen Laufbahn Wegners und einen aufschlußreichen Vergleich zwischen dem nur handschriftlich vollständigen Kriegstagebuch von 1916 und dessen Teilveröffentlichung von 1920. Das Literaturverzeichnis umfaßt die Seiten 251-279.

Tamckes Ausführungen weisen auf das Besondere und Neue seiner Untersuchung hin. Die vorhandenen Arbeiten zu Person und Werk Wegners und zu seiner Augenzeugenschaft für die Armeniervertreibung basieren alle auf dem von Wegner selbst veröffentlichten Material. Tamcke zieht zusätzlich den seit 1978 im Deutschen Literatur-Archiv in Marbach/Neckar befindlichen handschriftlichen Nachlaß heran, der aus einer großen Zahl bislang unbekannter Briefe und dem vollständigen Kriegstagebuch für das Jahr 1916 besteht. Dieser Nachlaß war bislang von der Forschung – befremdlich genug – unberücksichtigt geblieben. »Erst der Nachlaß eröffnet den Blick für das Tatsächliche und Ursprüngliche in der Augenzeugenschaft Wegners und verweist zugleich seine Veröffentlichungen und die auf ihnen aufbauenden Arbeiten in das Reich der Legende.« (S. 220) Die von Tamcke ausführlich zitierten Dokumente aus dem Nachlaß, vor allem aus dem Kriegstagebuch, das Wegner auf der Rückreise von Bagdad führte, zeigen ihn so, wie er in Wirklichkeit war und anders, als er sich in seinen Veröffentlichungen der Öffentlichkeit zeigen wollte. Den »Anspruch« zeigte er in den Publikationen, die »Wirklichkeit« finden wir im Nachlaß. Es versteht sich von selbst, daß Wegner durch Tamckes Untersuchung jetzt in einem klareren Licht erscheint, auch hinsichtlich seiner Augenzeugenschaft für die Armeniervertreibung.

Armin T. Wegner war primär Literat, ein Schriftsteller, der den Krieg als Sanitäter für seine Schriftstellerei zu nutzen wußte, zuerst an der Ostfront in Polen und dann bis zu seiner Entlassung aus der Militärmission im November 1916 in verschiedenen Stellungen in Konstantinopel und Bagdad. Freilich war er von seiner 20monatigen Dienstzeit gerade 5 Monate einsetzbar gewesen und während dieser Zeit vor allem zur Einzelpflege seiner Vorgesetzten abgestellt. Der Krieg war »Quelle für literarisches Schaffen« (S. 26). »Es bestand für ihn kein Zweifel daran, daß seinem Dienst als Krankenpfleger lediglich sekundäre Bedeutung zukäme. Sein eigentliches Wirken sah er in seinem schriftstellerischen Schaffen, dem der Krieg lediglich den Stoff liefere.« (S. 33) In seinem handschriftlichen Kriegstagebuch schildert Wegner Begegnungen mit Armeniern in den Arbeitsbataillonen zum Bau der Bagdadbahn und in den Konzentrationslagern entlang des Euphrat. Er kann sich ein eigenes Bild machen von der verzweifelten Situation der Vertriebenen, Eintragungen (S. 109) berichten auch von seinem Versuch, einen armenischen Jungen zu retten. Wegner wird hier sichtbar vorwiegend als Beobachter und die Beobachtungen von Not verarbeitender Schriftsteller. Von einem »heldenhaften Eintreten«, wie das auf Grund des veröffentlichten Teiltagebuchs vielleicht denkbar war, kann nach dem handschriftlichen Gesamttagbuch nicht mehr die Rede sein (S. 117). Sein Aufenthalt in Aleppo ab dem 17. Oktober 1916 und die dortige Bekanntschaft mit den evangelischen Schwestern Beatrice Rohner und Anna Jensen, die ein großes Waisenhaus leiten, bringt Wegner in intensiveren Kontakt zu armenischen Flüchtlingen. Er fertigt – trotz strengen Verbots – Photographien an und schreibt Berichte von Flüchtlingen nieder, die im Kriegstagebuch enthalten sind. Auf den Seiten 131-151 gibt Tamcke diese Berichte wieder. Sie »erschließen das Geschehen von der unmittelbaren menschlichen Seite« und sind »authentische Zeugnisse von unmittelbar Betroffenen, die das Bekannte in ihrer Weise erhärten« (S. 151).

Die Zeit in Deutschland ab Dezember 1916 nutzt Wegner, seine Erlebnisse im Orient schriftstellerisch nutzbar zu machen. Auch regt sich in ihm die innere Verpflichtung den Armeniern gegenüber. Seine Bekanntschaft mit Generalfeldmarschall von der Goltz, unter dem er diente und den er in Bagdad pflegte, nutzt er für Vorträge, ohne jedoch bei solcher Gelegenheit für die Armenier einzutreten. Zum 1. Juli 1917 wird er Redakteur bei der halbamtlichen Zeitschrift »Der neue Orient«,

die eine protürkische und antiarmenische Linie vertritt. Als am 23. 2. 1919 Wegners »Offener Brief an Woodrow Wilson über die Austreibung des armenischen Volkes in die Wüste« im Berliner Tageblatt erscheint, gefährdet das seine Redakteursstellung, gleichzeitig avanciert er bei den evangelischen Armenierfreunden und Exilarmeniern zum Kronzeugen und anerkannten Spezialisten. Eine Großveranstaltung am 19. 3. 1919 in Berlin gerät zum Tumult und findet auch deswegen in den Zeitungen große Resonanz (S. 196-200).

Tamcke schildert eindrucksvoll, wie auch das weitere Leben Wegners mit dem Thema Armenien verknüpft war. Seine Themen als Schriftsteller nahm er von daher, seine Position in der Öffentlichkeit war von daher bestimmt. Nur war mittlerweile Anfang der 30er Jahre das Thema Armenien von den Zeitereignissen verdrängt worden. Als Wegner eine Verbindung sah zwischen Armenierverfolgung und aufkommender Judenverfolgung und deswegen am 11. April 1933 einen Offenen Brief an Hitler schrieb, erfuhr er nun nicht mehr als Betrachter, sondern am eigenen Leib die ganze Brutalität eines Terrorregimes. Nachdem Wegner mehrere Jahre in Konzentrationslagern und Gefängnissen zubringen mußte, übersiedelte er 1938 nach Italien, wo er am 17. 5. 1978, fast 92jährig in Rom starb.

Tamcke hat ein kenntnisreiches und gründliches Buch geschrieben, das der Forschung zur Person Wegners und zur Armeniervertreibung der Jahre 1915/16 neue Quellen eröffnet. Tamcke ist zu wünschen, daß er bald Zeit findet, den Nachlaß Wegners systematisch zu erfassen und zu bearbeiten, damit er einer breiten Öffentlichkeit zugänglich wird. Für eine zweite Auflage sollte folgendes beachtet werden: Ein Register sollte unbedingt erstellt werden. – Die Abkürzungsart zu Wegners veröffentlichten Werken bereitet gewisse Mühe. Das Abkürzungswort in den Anmerkungen sollte in den Werksangaben genannt sein. Hilfreich wäre zudem ein durchnummeriertes Literaturverzeichnis, auf das bei der ersten Nennung verwiesen werden kann. Für eigene Literaturnachforschungen ist es gut, wenn ein Verfasser mit vollem Namen erscheint. – Bei der Lektüre habe ich mich immer wieder gefragt, für welchen zweiten Vornamen das Kürzel »T.« stehen könnte. [Laut G. von Wilpert, Lexikon der Weltliteratur. Band 1: Autoren, 3. Aufl., Stuttgart 1988, 1610: Armin T(heophil) Wegner. H. Kaufhold] – Für S. 9, Anm. 1: Ohandjanian S. 221 stehen im Literaturverzeichnis drei Möglichkeiten zur Auswahl. Die Angaben S. 9, Anm. 2: Ohandjanian, Armenian II und S. 13, Anm. 15 Armenian I und S. 16, Anm. 33 Ermacora in Armenian I sind unter der Literaturangabe »INSTITUT für armenische Fragen« zu finden. – S. 13, Anm. 18, Goltz, Helfer habe ich im Literaturverz. nicht gefunden. – S. 46, Text, zweiter Absatz: »Im Herbst 1916 wurde von der Goltz...«: richtig ist 1915, da von der Goltz am 19. 4. 1916 starb. (S. 59) – S. 83, Text, letzter Absatz: »Er war mittlerweile im Herbst 1915...«: richtig ist »Herbst 1916«. – S. 139, Text, zweiter Absatz: »Wegner seine Ausführungen im Oktober 1915 niederschrieb«: richtig ist (wohl) »im Oktober 1916«.

Wolfgang Schwaigert

M. E. Stone, *Selected Studies in Pseudepigrapha and Apocrypha, with special Reference to the Armenian Tradition*, E. J. Brill, Leiden–New-York–Kopenhagen–Köln 1991, X-473 S. (*Studia in Veteris Testamenti Pseudepigraphica* 9).

M. E. Stone wurde von M. de Jonge eingeladen, eine Reihe kleinerer Publikationen auf dem Gebiet der Pseudepigraphica des Alten Testaments zusammenzustellen: sie sollten der Erweiterung der biblischen Nebensprachen der Pseudepigraphischen Texte zum Alten Testament in seinen *Studia* dienen. Die 33 hier abgedruckten Untersuchungen sind in einer Vielzahl sehr verschiedener Zeitschriften und Festschriften weit verstreut, so daß es sich besonders lohnt, in einem einzigen Buch alles leicht wiederzufinden. M. Stone erklärt selbst, daß erst im Jahr 1982 das 1971 geschriebene Buch *Death of Adam* erschien. Diese Arbeit hätte die erste sein sollen in einer (wegen typographischer

Schwierigkeiten nicht erschienenen) *Reibe Apocrypha Veteris Testamenti in Lingua armeniaca conservata*. Deshalb wurden mehrere Veröffentlichungen an andere Stellen verlegt. Das heutige Buch umfaßt 8 Artikel über die armenischen Pseudepigrapha im allgemeinen, 11 Studien über die Testamente des Jakob, der XII Patriarchen und des Henochbuchs, unter Mitarbeit J. C. Greenfields wegen der aramäischen Fragmente, 9 Studien über IV Ezra und 5 über das Alt-Judentum. Am Anfang jeder dieser 4 Sektionen gibt M. Stone eine kurze Einleitung, wo er die zugehörigen Studien im Rahmen seiner gesamten Bibliographie (S. 470-473) neu einordnet, so daß der Leser das Gesamtkonzept seines Projekts besser verstehen kann. Die Artikel selbst sind nicht mit weiterführenden Bibliographien wiedergegeben worden. Sie reproduzieren bloß das Original. Beispielsweise zitiert die 1980 edierte Studie *Concerning the Seventy-two Translators* (S. 103-108) die Ausgabe des Epiphanius in CSCO 460-461 (1984) nicht. Besonders persönlich ist der 1974 in Australien gehaltene Vortrag *Apocalyptic – Vision or Hallucination?* (S. 419-428). Dort wird die Verbindung von Apokalypse und Pseudepigraphie unterstrichen. Man sucht sich immer hinter höheren Autoritäten zu verbergen. Diesen anthropologischen Reflex könnte man mit G. Reinink und anderen bis weit ins Christentum verfolgen. Der Verlust festeingebetteter heimatlicher Vorstellungen durch Katastrophen verursacht immer apokalyptische Reaktionen. Dies geschah im 5. Jh. bei den Antichalkedonikern und im 7. Jh. beim Auftreten des Islam, und sogar mit einer gewissen Kontinuität. 1982 hat J. Neusner dem Autor in dieser Hinsicht eine Frage gestellt, was den Messias in 4. Esdras betrifft. Die 1988 wiederredigierte Antwort *The Question of the Messiah in 4 Ezra* (S. 317-332) ist äußerst vorsichtig und spielt lieber die vorhandene unbegründete Hypothese systematisch aus. Man darf M. Stone und der Entwicklung seiner wiederhergestellten Reihe im Rahmen der Universität Jerusalem (S. 2) den besten Erfolg wünschen.

Michel van Esbroeck

Georgij A. Klimov, Einführung in die kaukasische Sprachwissenschaft. Aus dem Russischen übersetzt und bearbeitet von Jost Gippert, Helmut Buske Verlag, Hamburg, 1994, 405 S.

Erst 1986 auf Russisch erschienen, ist diese neue Einführung außerordentlich zu empfehlen. Fast alle Hauptprobleme der kaukasischen Linguistik tauchen hier auf. Geschichte der Disziplin und veraltete Hypothesen, Probleme der Klassifizierung, Entwürfe über Verwandtschaften zwischen nahe oder sehr weit entfernten Sprachgruppen, Auseinandersetzung mit den gegenwärtigen Bemühungen um eine noch nicht ganz reife komparatistische Grammatik, ausgedehnte Bibliographie, sehr nützliche Tabellen für die Klassifikation und die geographische Anlage der Sprachen bis in ihre kleinsten Dialekte, und Wiedergabe der Transkription der Phonologie gemäß den 1974 entstandenen Maßstäben. Die Serien von Indices (315-415) sind von J. Gippert reichlich erweitert worden, *um die Benutzung des vorliegenden Buches als eines Nachschlagewerks zu erleichtern* (S. 356). Dies ist wirklich gelungen. Darauf hat sich J. Gippert aber nicht beschränkt. Er liefert auch einen Versuch, die phonetischen Umgestaltungen der etwa 116 Konsonanten und 26 Vokale, die für 12 Hauptsprachen notwendig sind, zu bestimmen. Was das Buch von G. A. Klimov selbst betrifft, kann man wohl sagen, daß es die Krönung seiner Leistungen ist. Am meisten bekannt waren sein 1960 erschienenes Werk *Zur typologischen Charakterisierung der kartvelischen Sprachen*, und das 1964 veröffentlichte *Etymologische Wörterbuch der Kartvelsprachen*. In dieser Arbeit ist der Horizont erweitert worden.

Im Bereich der Linguistik unterstreicht G. A. K. die Schwächen der zahlreichen, zu rasch entworfenen Verwandtschaften. Verschiedene Listen von Wörtern, die als Hauptargumente angeführt wurden, werden erbarmunglos widerlegt, sobald man die Wörter mit morphologischen Partikeln

durchanalysiert. Den westkaukasischen Sprachen, abxazisch, abazinisch, ubyxisch, adygeisch und kabardinisch sind die S. 47-87 gewidmet, den kartvelischen (georgisch, mingrelisch, lasisch, svanisch) die S. 88-133, endlich den ostkaukasischen Sprachen die S. 134-174. Erst dann beschäftigt sich G. A. K. mit den genetischen Beziehungen (S. 175-319), was praktisch überall eine Widerlegung enthält. Man merke, daß leider für den nostratischen Entwurf des Illič-Svityč der dritte Band [*Opyt sravnenija nostratičeskich jazykov. (p-q)*, Moskva 1984, 134 S.] selbst nicht in der Bibliographie S. 331 zu finden ist. Dementsprechend gab es zwei *Konferencija*, 1) *po sravnitel'no-istoričeskoj grammatike indoevropskich jazykov* (Moskau 1972) und 2) 1977 *Nostratičeskie jazyki i nostratičeskoje jazykoznanie*. Diese letzte findet sich in der Bibliographie nur durch einen Beitrag von Vl. A. Dybo, welcher immerhin nicht im Buch zitiert wurde. Für G. A. K. sind diese Bemühungen um eine breit angenommene Verwandtschaft gewiß total gescheitert. Ob das Pendel der Forschung nicht noch einmal in dieser Richtung neue Wege finden wird, bleibt die Frage. Für die baskische Verwandtschaft zeigt sich G. A. K. ebensowenig von Lafon als auch von J. Braun überzeugt. Für die westkaukasisch-kartvelischen Übereinstimmungen hält zwar Klimov ungefähr vierzig Wortentsprechungen für gültig. Demgegenüber widerlegt er die 16 lexikalischen Zusammenstellungen, die durch T. Gudava zwischen naxisch-daghestanisch und kartvelisch vorgebracht wurden. Am Ende wendet sich der Autor wieder (wie schon 1960) einer Typologie zu, bei der die ergative Struktur über die Verwandtschaft mehr aussagt als die Wörter selbst. Damit scheinen die so zahlreichen Sprachen des Kaukasus sehr lange heimisch zu sein, und die Wege ihrer Entwicklung sind kaum noch zu rekonstruieren. Immerhin kann man deutlich sagen, daß man heute keine bessere Einführung finden kann, um sich über die kaukasischen Sprachen und ihre Komplexität einen ersten Eindruck zu verschaffen.

Michel van Esbroeck

Heinz Fähnrich, *Grammatik der altgeorgischen Sprache*, Helmut Buske Verlag, Hamburg, 1994, VII-269 S.

H. Fähnrich hatte schon für den alten Meister der georgischen Sprache, Akaki Schanidze, 1982 in Tbilissi dessen *Grammatik der altgeorgischen Sprache* ins Deutsche übersetzt. Er ist daher sehr gut imstande, selbst eine knappe Grammatik zu entwerfen. Das heutige Büchlein enthält die Grammatik S. 37-214, und ist eingeteilt in Phonetik, Morphologie und Syntax. Nach einer kurzen Beschreibung der altgeorgischen Texte kommt eine lexikalische Reihe, bei der H. F. sich auf sein zusammen mit Z. Sardžveladze 1990 in Tbilissi veröffentlichtes *Kartvelur enata ețimologiuri leksikoni* stützt (S. 215-243). Warum er dann zu den Lehnwörtern aus dem Mingrelischen, Nachisch-Daghestanischen, Arabischen, Hebräischen, Syrischen, Iranischen, Griechischen und Armenischen noch eine drawidische Sprache und die sumerischen Vermutungen von M. Tsereteli hinzugefügt hat, wird der Sprachwissenschaftler kaum verstehen (S. 243-260). Die Bibliographie S. 261-265 ist sehr willkürlich. Nirgends wurden im Teil *Die altgeorgischen Texte* (S. 4-37) die Quellen angegeben. Daß hier L. Menabde, *Alt-georgische Scriptoria (Jveli kartuli mcerlobis ķerebi)*, 1 (Tbilissi 1962) und 2 (Tbilissi 1980) die Hauptquelle ist, sieht jeder Spezialist unmittelbar. Damit hat man Überraschungen: z. B. der Kopist *Seit* aus der Handschrift Sin. 11 im Palaealavra wird zum Autor des Mravalthavi: »Das ursprüngliche Mravaltawi stellte ein georgischer Mönch namens *Seit* zusammen, der das Material aus dem Griechischen übersetzte, einige wenige Texte vielleicht auch aus der arabischen Sprache. Insgesamt schrieb er 25 Vitentexte nieder.« (S. 16) Kein Wunder, daß der 1991 durch Th. Mgalobli-schwili herausgegebene *Klardžuli Mravalthavi* in der Bibliographie vergeblich gesucht wird. H. F. scheint nicht zu ahnen, daß es einen Unterschied gibt zwischen hagiographischen und homiletischen Sammlungen, und daß gerade die homiletischen wegen 11 Khanmeti-Fragmenten wohl im

6. Jh. übersetzt wurden. Außerdem werden in der Bibliographie die wichtigsten Instrumente und Ausgaben nicht erwähnt: Kekelidze's *Kimeni* (1918 und 1946) und *Etiudebi* (14 Bände), Abuladze's *Šromebi* (4 Bände), etc. Warum schon S. 6 H. F. total unbeweisbare Hypothesen, an die er selbst nicht glaubt, noch erwähnt und von einer vorchristlichen georgischen Literatur spricht, ist kaum zu begreifen.

Was die Sprache betrifft, sind die Kategorien zwar sehr praktisch, aber sie entsprechen manchmal mehr der mittelalterlichen georgischen Sprache als der alt-georgischen, z. B. die Form *b-qavs* (S. 158-160) ist alt-georgisch sehr selten, da *a-kws* auch mit Personen gebraucht wird. Eine Form *u-xil-av-t* (S. 81) ist erst sehr spät bezeugt. Was in dieser Grammatik sehr praktisch scheint, ist die Einteilung der *Tempora*, die Zusammensetzung der S-O Konjugationen neben den O-S Beugungen, das Verzeichnis der Wortbildungen mit Präfixen, Suffixen und »Konfixen« (S. 49-54) und die Aufteilung der Bestandteile des Verbums (S. 78-79). Wieso der Autor nicht über Infinitiv noch über Themenzeichen wie Shanidze (*-i, -av, -am, -eb, -ev, -ob, -em und -op*) spricht, ist nicht zu verstehen. Was für Zorell als Infinitiv *dum-il-i* erscheint, steht hier unter *il*-Suffix mit *ketili* zusammen (S. 51). Schließlich ist noch zu bemerken, daß das nicht erwähnte *Glossarium Ibericum* von Molitor (CSCO 286-287, 1962) mit seiner genauen Analyse der griechisch und lateinisch vorliegenden Formen noch immer für den Studenten der alt-georgischen Sprache das nützlichste Instrument bleiben wird.

Michel van Esbroeck

Bibliographie zur Rezeption des byzantinischen Rechts im alten Rußland sowie zur Geschichte des armenischen und georgischen Rechts, unter Mitwirkung von Azat Bozajan, Igor' Čičurov, Kirill Maksimovič und Jaroslav Ščapov zusammengestellt von Ludwig Burgmann und Hubert Kaufhold, Frankfurt am Main, 1992, IX-276 S. (= Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte, herausgegeben durch D. Simon 18).

Die Bibliographie, die hier im Rahmen der Forschungen zur Rechtsgeschichte von D. Simon in Frankfurt vorgelegt wird, umfaßt drei Gebiete: Rußland (S. 7-87) mit 384, Armenien (S. 91-187) mit 357 und Georgien (191-276) mit 329 Titeln. Daß es damit eine Systematisierung bietet, ist völlig klar. Die allgemeinen Bibliographien erscheinen überall zuerst und zeigen, daß dabei mehrere kleinere Aufsätze nicht aufgenommen wurden. So werden zum Beispiel die rechtlichen Untersuchungen aus den Arbeiten A. Shanidzes oder K. Kekelidzes durch die Werke von I. Surguladze subsumiert (S. 192-193). Jede Abteilung ist mit einem Autorenindex und einem Verzeichnis der wichtigsten Reihen, in denen die Studien zu finden sind, versehen. Ein sehr wichtiger Fortschritt ist schon dadurch erreicht worden, daß alle Titel in Original-Alphabeten gedruckt worden sind. Für arabische Buchstaben gilt diese Regel bereits an der Library of Congress. Besonders für die armenischen Reihen ist dieser Wechsel wichtig, denn durch Transkription der unterschiedlichen West- und Ost-Ausprache bekommt man andernfalls rasch eine schreckliche Konfusion. Die folgenden Sektionen suchen so weit wie möglich die Hauptarbeiten zu nennen, und danach die darüber erschienenen Studien. Man kann sich natürlich fragen, wie weit die Rechtsproblematik sich erstrecken darf. Zum Beispiel findet man die *Dvorcovye Razrjady*, in 2 Bänden (Sankt-Peterburg 1850-1851) durch A. F. Byčkov und A. N. Popov, nicht: es handelt sich um die Frage des Vorrangs an der Tafel des Zaren, was immerhin einen rechtlichen Anspruch einschließt. Wie die riesige Quellensammlung des I. Dolidze zwischen den n° 212 und 303-309 zerstreut wurde, ist mir nicht klar. Es wäre möglich gewesen, die Untertitel aufzuweisen, für n° 303, die Gesetze Vaktangs VI., für n° 304, die kirchlichen Kanonaufstellungen (*saeklesio sakanomdebeli jeglebi*), für n° 305-306 die Eherechtsquellen des

16.-18., 18. und 10-19. Jh.s usw. Man könnte sich auch die Frage stellen, ob das Konzil von Çrtila bei Artanoudž im Jahr 1046 nicht aufzunehmen wäre, das man bei M. Sabinin, *Sakartvelos samotkhe*, Sankt-Peterburg 1882, S. 629-633 gedruckt vorfindet. Immerhin sind diese Beobachtungen ganz marginal gegenüber der Tatsache, daß man jetzt für die Rechtsliteratur eine Art *Clavis* benutzen kann, bei der es möglich wird, eine schwierige oder seltene Ausgabe durch eine Nummer bezeichnen zu können. Die Klarheit des Drucks ist recht angenehm zu benutzen. Damit wird noch ein Mosaik-Steinchen hinzugefügt, um die Menschenrechte konkret und doch universell aufzubauen.

Michel van Esbroeck

Wachtang Djobadze, *Early Medieval Georgian Monasteries in Historic Tao, Klarjeti and Šavšet'i*. With 84 figures, 4 foldout plans, 346 plates, Stuttgart (Franz Steiner Verlag) 1992 (= *Forschungen zur Kunstgeschichte und Christlichen Archäologie*, 17), 255 S., 198,- DM

Seit dem Ende des 8. Jh.s gelangte der westlichste Teil Georgiens – Tao-Klardžet'i und Šavšet'i, im Nordosten der heutigen Türkei – zu neuer politischer und kultureller Blüte. Es entstanden nicht nur bedeutende Fürstentümer unter bagratidischen Herrschern, sondern vor allem durch den Mönchsvater Gregor von Ħandz'a auch eine Reihe wichtiger Klöster. Der georgische Charakter des Gebietes ist bis in die Gegenwart erkennbar, auch wenn sich die einheimische Bevölkerung seit dem 16./17. Jh. zum Islam bekennt. Es gibt einige Dörfer, in denen sich die georgische Sprache bis in unsere Zeit erhalten hat, vor allem aber zahlreiche steinerne Zeugen der georgischen Kultur, insbesondere Kirchen und Klöster. Diese Baudenkmäler sind in Europa seit dem vorigen Jahrhundert durch entsprechende Literatur bekannt. Zu nennen ist etwa die 1842 in St. Petersburg von Brosset im georgischen Text und französischer Übersetzung veröffentlichte »Description géographique de la Géorgie« des Prinzen Vaḥušt († 1772), in der die bedeutendsten Bauten kurz beschrieben sind. Brosset hatte vorher bereits die »Description de l'ancienne Géorgie turque« des Mechitharisten L. Indjidjian aus dem Armenischen übersetzt, der ebenfalls auf eine Reihe von Orten und insbesondere die Kirchen von Išĥani und Parĥali eingeht (*Nouveau Journal Asiatique* 13, Paris 1834). In dem bekannten Reisebericht Karl Kochs (*Reise im pontischen Gebirge und türkischen Armenien*, Band 2, Weimar 1846) findet sich die einzige nähere Beschreibung der damals noch erhaltenen und wohl erst im russisch-türkischen Krieg 1877/8 weitgehend zerstörten Kirche von Bana. Im August 1870 bereiste Théophile Deyrolle das Gebiet im Auftrag der Société de Géographie und berichtete über Ħaḥuli (mit Zeichnung der Kirche), Oški, Išĥani u. a. (in: *Nouveau Journal des Voyages*, Band 31, Paris 1876, 405-413). Es ließen sich noch einige weitere Namen nennen. Eine gründlichere Erforschung war allerdings erst nach 1878, nach der Angliederung der Gebiete um Batum, Kars und Ardahan an Rußland möglich. Besondere Verdienste erwarb sich insoweit Anfang des 20. Jh.s Ek'v-t'ime T'aqaišvili. Nachdem Kars und Ardahan 1920 erneut türkisch geworden waren, gab es immer wieder Reisende, die in dieses Gebiet kamen. In den letzten Jahren verstärkte sich das touristische Interesse, und es fanden sogar Gruppenreisen dorthin statt. Hoffentlich führt der Tourismus dazu, daß der Verfall der Kirchen aufgehalten wird; ihre Erhaltung war bisher nur dann gewährleistet, wenn sie in Moscheen umgewandelt worden waren.

Das gestiegene Interesse fand seinen Niederschlag auch in der Literatur. Die erfreulich zahlreichen Werke über georgische Kunst und Architektur, die in der letzten Zeit erschienen sind, beziehen – soweit sie sich nicht auf das heutige Georgien beschränken – die wichtigeren georgischen Denkmäler in der Türkei mit ein (so etwa die schönen Bildbände von E. Neugebauer, *Altgeorgische Baukunst*, Leipzig 1976; W. Beridse – E. Neubauer, *Die Baukunst des Mittelalters in Georgien*, Ber-

lin 1980; R. Mepisachwili – W. Zinzadze – R. Schrade, Die Kunst des alten Georgien, Leipzig 1977; dies., Georgien. Wehrbauten und Kirchen, Leipzig 1986). An Spezialliteratur ist – neben den nicht so leicht zugänglichen Arbeiten von T'qaišvili – vor allem Vakhtang Beridze, Architecture de Tao-Klardjetie, Tbilisi 1981 (russisch und französisch) zu nennen, worin nach einer zusammenfassenden kunstgeschichtlichen Darstellung 46 Bauwerke aufgrund der vorliegenden Literatur einzeln knapp beschrieben und illustriert sind.

Djobadze, der das früher georgische Gebiet in der Türkei zwischen 1965 und 1983 siebenmal bereiste und schon mehrere Aufsätze darüber veröffentlichte (auch in dieser Zeitschrift, zuletzt im vorigen Band), gibt einen Überblick über die Kirchen und Klöster, die er selbst besucht hat.

Er behandelt in zeitlicher Reihenfolge zunächst die Klöster, die zwischen dem Ende des 8. Jh.s und der Mitte des 10. Jh.s gebaut wurden, insbesondere Opiza, H̄andz't'a, Dolisqana, Yeni Rabat und Bana. Damit sind die wichtigsten Namen genannt, doch erscheinen auch einige, die bisher kaum bekannt waren (Kirche auf der Akropolis von Artanudži, Aḥiza, Nukar Sakdari, Esbeki, Pa-reḥ't'a, Anča). Im zweiten Teil befaßt er sich mit den größeren und prachtvolleren Bauwerken aus der Zeit nach der Mitte des 10. Jh.s, seit der Herrschaft des David Kuropalates, nämlich Oški, H̄ahuli, den beiden Basiliken von Ot'ht'a Eklesia (Dört Kilise) und Parḥali, Iṣhani und Tbet'i.

Der Verfasser schildert jeweils die genaue Lage der Bauwerke und ihren Erhaltungszustand, schließt eine eingehende kunstgeschichtliche Beschreibung der einzelnen Kirchen und sonstigen Gebäude an, illustriert durch Grundrisse und Zeichnungen, widmet sich den Skulpturen und diskutiert die Datierung. Außerdem geht er ausführlich auf die literarischen Quellen ein, von denen für die erste Periode die Vita des Gregor von H̄andz't'a besonders wichtig ist. Ein weiterer Abschnitt ist der kulturellen und historischen Bedeutung des Klosters gewidmet; er enthält u. a. Angaben über bedeutende Mönche, dort angefertigte Handschriften und Kunstgegenstände. In einigen Fällen war die Frage der Identifizierung des Klosters zu diskutieren (P'ort'a = H̄andz't'a; ob Yeni Rabat mit Šatberdi zu identifizieren ist, läßt der Verfasser letztlich offen). Die gefundenen Inschriften werden in der Regel reproduziert, in Mḥedruli-Schrift umschrieben und übersetzt. Nicht behandelt sind die Wandmalereien, die nur noch fragmentarisch erhalten sind.

Die Ausführlichkeit der Beschreibungen hängt davon ab, wieweit Djobadze Gelegenheit hatte, die Bauwerke zu untersuchen. So konnte er beispielsweise die Kirche von Nukas Sakdari, die auf einem praktisch unzugänglichen Felsen liegt, nur aus der Entfernung sehen. Am ausführlichsten behandelt er Oški (S. 92-141). Einige Klöster, die er besucht hat, die aber völlig zerstört sind (wie C'karost'avi und Bert'a), sind nicht aufgenommen. Das Buch ist, was die Zahl der Bauwerke anbelangt, nicht so vollständig wie die Darstellung von Beridze, geht aber an Gründlichkeit weit darüber hinaus. Auch die zahlreichen (346!) Photos sind von der Qualität her viel besser als die alten, bei Beridze wieder veröffentlichten Aufnahmen aus den ersten beiden Jahrzehnten unseres Jahrhunderts, auch wenn diese wegen des fortgeschrittenen Verfalls einiger Bauten von bleibendem historischen Wert sind. Djobadze bereichert den Phototeil noch durch Abbildungen von Kunstgegenständen und Handschriften aus den Klöstern. Nützlich ist ferner die beigelegte Landkarte. Alles in allem handelt es sich um ein ausgezeichnetes und hervorragend ausgestattetes Handbuch, in dem die wichtigsten kirchlichen Bauten des Gebiets umfassend beschrieben und dokumentiert sind.

Nur unterschreiben kann man den Appell am Schluß des Buches, diese noch erhaltenen, aber vom Verfall bedrohten Architekturdenkmäler als Weltkulturerbe dem Schutz der UNESCO zu unterstellen.

Hubert Kaufhold

Micheline Albert – Robert Beylot – René-G. Coquin – Bernard Outtier – Charles Renoux, *Christianismes orientaux. Introduction à l'étude des langues et des littératures. Introduction par Antoine Guillaumont*, Paris 1993 (= *Initiations au christianisme ancien*), 456 S.

Angesichts der leider zunehmenden Aufspaltung der Wissenschaft vom Christlichen Orient in mehrere Teildisziplinen (Syrologie, Koptologie, Armenologie usw.) ist diese Einführung sehr zu begrüßen, weist sie doch wieder einmal nachdrücklich auf die enge Zusammengehörigkeit aller orientalischen Christen hin. In einem einleitenden Kapitel (S. 9-21) gibt Guillaumont einen knappen Überblick über die Gründe für die Entstehung der verschiedenen orientalischen Kirchen und stellt dann zu Recht fest, daß trotz der »grande diversité ecclésiastique, ethnique, politique et linguistique, l'Orient chrétien présente une réelle unité«; diese Einheit beruht auf dem gemeinsamen literarischen Erbe des frühen Christentums, aber auch auf der Durchlässigkeit der kirchlichen Grenzen für spätere literarische Werke, was zu einer »tradition littéraire commune« geführt habe. Er gibt aber auch Beispiele für eine darüber hinausgehende Verbundenheit verschiedener Kirchen. Anschließend befaßt Guillaumont sich mit dem Beginn christlich-orientalischer Studien, wobei er sich allerdings im wesentlichen auf den französisch-sprachigen Raum beschränkt. Das erscheint angesichts der Internationalität der orientalistischen Forschung etwas befremdlich, hängt aber offensichtlich damit zusammen, daß das Buch vor allem »un guide pour les débutants«, und zwar wohl frankophoner Ausbildungsstätten sein soll. In den folgenden Kapiteln über die einzelnen Literaturen werden dann auch nur solche Unterrichtsinstitutionen genannt. Es sei aber gleich betont, daß – wie könnte es anders sein! – die Literaturangaben auch Werke in anderen europäischen Sprachen umfassen; in orientalischen Sprachen verfaßte Sekundärliteratur ist allerdings selten.

Da es sich um eine Einführung in die wesentlichen Literaturen des Christlichen Orients handelt, liegt die Gliederung nach Sprachen auf der Hand. Sie folgt dem französischen Alphabet: (Christlich-)Arabisch (Coquin; S. 36-106), Armenisch (Renoux; S. 109-166), Koptisch (Coquin; S. 169-217), Äthiopisch (Beylot; S. 221-260), Georgisch (Outtier; S. 263-296), Syrisch (Albert; S. 299-375). Die einzelnen Beiträge entsprechen weitgehend dem gleichen, von Coquin entwickelten Plan. Am Anfang werden die Hilfsmittel vorgestellt, und zwar für die jeweilige Sprache (Geschichte der Erforschung, Grammatiken, Chrestomathien, Wörterbücher) und Literatur (Bibliographien, Literaturgeschichten, Handschriftenkunde, Textsammlungen, Zeitschriften, Sammelwerke, Konkordanzen, wissenschaftliche Vereinigungen). Der zweite Abschnitt ist den Literaturwerken gewidmet, zunächst der Übersetzungsliteratur (Bibel und Apokryphen, Patristik, Hagiographie, Recht, Liturgie, Sprachwissenschaft, Medizin und Naturwissenschaften, Legenden usw.), dann den Originalschriftstellern, die nach Perioden oder auch nach Literaturgattungen gegliedert sind. In einem dritten Abschnitt folgen gegebenenfalls Ergänzungen und praktische Hinweise, die in den vorhergehenden Kapiteln nicht unterzubringen waren.

Die Darstellung im einzelnen ist stark bibliographischer Natur. Bei den Hilfsmitteln, die kurz kommentiert werden, versteht sich das von selbst. Aber auch die Werke der Übersetzungsliteratur und die wichtigsten Originalschriftsteller werden nur knapp – für den Anfänger vielleicht manchmal zu knapp – vorgestellt, dann folgen Textausgaben, Übersetzungen und weiterführende Literatur. Das Werk kann und soll die jeweiligen Literaturgeschichten also keineswegs ersetzen.

Der von den Verfassern behandelte Zeitraum ist nicht einheitlich. Die christlich-arabische Literatur reicht – da Coquin sich an Grafs Literaturgeschichte anlehnt – bis zum 19., die äthiopische sogar bis zum 20. Jh. Die koptische Literatur endet wegen der Ablösung des Koptischen durch die arabische Sprache vor der Jahrtausendwende. Die armenische Literatur schließt mit dem Untergang des kilikischen Reiches. Outtier behandelt nur die altgeorgische Literatur (bis 1250). Die syrische Literatur findet ihren Schlußpunkt mit Ebedjesus von Nisibis (Anfang des 14. Jh.s). Ich halte es für be-

dauerlich, daß damit jedenfalls teilweise der Christliche Orient – wie meistens – nur als historisches Phänomen betrachtet wird. Es wäre dringend erforderlich, daß in der Wissenschaft vom Christlichen Orient auch die neuere Geschichte und die Gegenwart stärker berücksichtigt würden. Wir sollten nicht übersehen (und verschweigen), daß es auch heute noch orientalische Christen gibt, zumal sie sich weithin in einer prekären Lage befinden.

Da die Verfasser der Beiträge hervorragende Sachkenner sind, erhält der Benutzer in diesem Rahmen einen umfassenden und zuverlässigen Überblick über die einschlägige Literatur. Natürlich wird jeder Fachmann – je nach seinen besonderen Interessen – hin und wieder ein Werk vermissen, das er für wichtig hält. Auch scheint zwischen der Fertigstellung der Manuskripte und dem Erscheinen des Bandes (1993) ein längerer Zeitraum gelegen zu haben. 1992 und später herausgekommene Literatur, darunter auch einige Hilfsmittel, konnten offenbar nicht mehr nachgetragen werden, so etwa das Repertorium armenischer Handschriften von B. Coulie (1992), die gerade im Erscheinen begriffene *Encyclopédie Maronite* (1. Band 1992), die Konkordanz zum syrischen Neuen Testament von G. A. Kiraz (1993) und meine Bibliographie zum armenischen und georgischen Recht (1992).

Im folgenden einige Einzelheiten:

Randnummer 100, 1. Absatz: Zu den Ländern, in denen das Christlich-Arabisches gesprochen wird, gehört auch die Türkei. – Rdnr. 109: Die zweite Auflage der Enzyklopädie des Islam erscheint – anders als die erste – (leider!) nicht in deutscher Sprache. – Rdnr. 111: Bei den Bibliographien für das Christlich-Arabisches wäre das *Bulletin d'Arabe Chrétien* zu erwähnen, das Coquin auch mehrfach zitiert (Band 7 ist 1992 erschienen, vgl. vor Rdnr. 119) – Rdnr. 113: Bei den neueren Handschriftenkatalogen fehlt: W. F. Macomber, *Catalogue of the Christian Arabic Manuscripts of the Franciscan Center of Christian Oriental Studies*, Muski, Cairo (Jerusalem 1984); ausführliche Listen mit Handschriftenkatalogen enthalten auch die Bände der Geschichte der melkitischen Literatur von Nasrallah (vgl. Rdnr. 130) – Bei dem Abschnitt über arabische Handschriften würde man auch etwas über den Begriff *Karšūnī* erwarten (er erscheint nur im *Glossaire* S. 378). – Rdnr. 116: Von der Reihe »*Patrimoine arabe chrétien*« war 1987 bereits der 11. Band erschienen, 1993 kam der 12. heraus (Nomokanon des Gabriel ibn Turaik, 1. Teil). – Vor Rdnr. 119: 1988 wurde in Louvain-la-Neuve eine »*Association Internationale d'Etudes Arabes Chrétiennes*« gegründet (vgl. *Bulletin d'Arabe Chrétien* Nr. 6, S. 1; vgl. auch meine Bemerkungen in *OrChr* 73 [1989] 219f.); von Aktivitäten dieser Gesellschaft ist mir allerdings nichts bekannt. – Rdnr. 119: Die Beiträge der ersten drei Kongresse für christlich-arabische Studien sind im Druck erschienen: *OrChrAn* 218 (1982) und 226 (1986) sowie *Parole de l'Orient* 16 (1990/1). Der vierte Kongreß fand 1992 nicht in Birmingham, sondern in Cambridge statt. – Wie bereits gesagt, folgt Coquin der Literaturgeschichte von Graf. Das ist an sich sachgerecht, doch erscheint es mir ganz überflüssig, seitenlang die dort genannten Schriftsteller praktisch nur aufzuzählen (so S. 90-106).

Rdnr. 210: Vermerkt hätte ich (auch für die georgische Literatur) noch die umfangreiche, aber nicht abgeschlossene »*Bibliographia caucasica et transcaucasia*« von M. Miansarov, St. Petersburg 1874-76 (Nachdruck: Amsterdam 1967). – Rdnr. 212: Bei den Literaturgeschichten könnte man noch erwähnen: V. S. Nalbandian – V. S. Nersessian – H. G. Bakhchinian, *Histoire abrégée de la littérature arménienne médiévale*, Erevan 1986. – Rdnr. 223: Die Ausgabe der Genesis ist 1985 erschienen (nicht 1895).

S. 275 (Randnummern fehlen): Unter den karthwelologischen Periodika vermisste ich die Zeitschrift »*Georgica. Zeitschrift für Kultur, Sprache und Geschichte Georgiens und Kaukasiens*« (zuletzt Band 17, Konstanz 1994).

Rdnr. 606: Wenn auch arabisch verfaßt, ist die Geschichte der westsyrischen Literatur von I. A. Barsaum, (französischer Titel: *Histoire des sciences et de la littérature syriaque*), 2. Auflage, Aleppo 1956 (mehrere Nachdrucke) unerlässlich (zumindest in der syrischen Übersetzung von Y. Dolabani). Auch A. Abunas »*Adab al-luġat al-arāmīya*«, Beirut 1970, welche die ost- und westsyrische

Literatur behandelt, sollte man nicht vergessen. – 608: Bei den Handschriften im Irak müßte noch auf den zweibändigen »Catalogue of the Syriac Manuscripts in Iraq«, Bagdad 1977-1981, sowie auf P. Haddad – J. Isaac, *Syriac and Arabic Manuscripts in the Library of the Chaldean Monastery Baghdad*, 2 Bände, Bagdad 1988, verwiesen werden; diese Werke sind freilich ebenfalls arabisch verfaßt.

Auf die Darstellung der einzelnen Literaturen folgt ein »Glossaire« (S. 377-379), das etwas willkürlich zusammengestellt erscheint und ergiebiger sein könnte. Man wundert sich z. B. darüber, daß »Catholicos« nur der »chef suprême de l'église arménienne« sein soll. Auch die anschließenden Seiten 382-403 mit einer chronologischen Tabelle, die vom Ende des 2. Jh.s bis 1991 reicht und Ereignisse und Gestalten des politischen sowie religiösen Lebens im Orient sowie aus den sechs behandelten Literaturen nebeneinanderstellt, enthalten – buchstäblich – zu viele weiße Flecken und sollten bei einer neuen Auflage grundlegend überarbeitet und verbessert werden. Die folgenden Karten (S. 406-411) bieten nicht genug Details, als daß sie wirklich informativ wären. Den Schluß bildet ein nützliches Namens- und Ortsregister (S. 413-431) sowie ein Sachregister (S. 433-439), das den Inhalt des Buches nach meinem Eindruck aber nicht voll erschließt.

Etwas störend sind einige Versehen oder Druckfehler bei der Angabe deutschsprachiger Literatur in den Beiträgen von Coquin und Albert. Der Mitverfasser von B. Aland, *Das Neue Testament in syrischer Überlieferung*, schreibt sich Juckel, nicht Jusquel (so S. 316), auch wenn beides, französisch ausgesprochen, gleich klingen mag.

Insgesamt gesehen ist das Buch ein ausgezeichnetes Arbeitsmittel. Es gibt nicht nur Studenten eine zuverlässige Einführung bei der Beschäftigung mit den christlich-orientalischen Literaturen, auch Fachleute, die ja nicht auf allen Gebieten des Christlichen Orients in gleicher Weise unterrichtet sein können, werden es immer wieder mit Gewinn zur Hand nehmen.

Hubert Kaufhold

Il 75° anniversario del Pontificio Istituto Orientale. Atti delle celebrazioni giubilari 15-17 ottobre 1992. A cura di Robert F. Taft S.J. e James Lee Dugan S.J., Roma 1994 (= *Orientalia Christiana Analecta*, 244), 318 Seiten, Lit. 45.000

Im akademischen Jahr 1992/93 beging das Päpstliche Orientalische Institut in Rom – am 15. 10. 1917 durch Papst Benedikt XV. errichtet und seit 1922 von Jesuiten geführt – sein fünfundsiebzig-jähriges Jubiläum. Vom 15. bis 17. Oktober 1992 fand eine »Solenne Convocazione« statt, die der Geschichte des Instituts und seiner Tätigkeit galt. Diese Veranstaltung wird in dem anzuzeigenden Band dokumentiert. Zum Schluß des Studienjahres, vom 30. Mai bis 5. Juni 1993, wurde noch ein wissenschaftlicher Kongreß mit dem Thema: »Das Studium des Christlichen Ostens im Lichte seiner Institutionen und seiner Geisteswelt: eine kritische Besinnung« abgehalten.

Das Buch beginnt mit dem Text der üblichen Begrüßungsansprachen. Danach sind die Urkunden über die aus Anlaß des Jubiläums erfolgte Verleihung der Ehrendoktorwürde an Sergei Averinčev (Moskau), Sebastian Brock (Oxford), André de Halleux OFM (Louvain-la-Neuve), Jean-Maurice Fiey OP (Beirut) und Hans-Joachim Schulz (Würzburg) abgedruckt. Es folgt der Vortrag des 1994 viel zu früh verstorbenen P. de Halleux über das Thema »Une vie consacré à l'étude et au service de l'Orient Chrétien« (S. 41-54). Wie bei der persönlichen Bescheidenheit des Redners nicht anders zu erwarten war, steht dabei das Biographische leider eher im Hintergrund; es handelt sich um eine – wie er selbst sagte – »autobiographie théologique«, in der wir mehr über die theologische Fakultät in Löwen und patristische Fragestellungen sowie über den Dialog zwischen Katholiken und Orthodoxen erfahren – die beiden Bereiche, denen seine Arbeit vorwiegend galt – als über ihn selbst.

Vincenzo Poggi SJ stellt eine Reihe von Dokumenten vor, die Licht auf die ersten Jahre des Insti-

tuts und die Überlegungen, die man im Zusammenhang mit seiner Errichtung anstellte, wirft: »Il Pontificio Istituto Orientale da Benedetto XV a Pio XI« (S. 55-81). John F. Long SJ berichtet abschließend über »The Pontifical Oriental Institute and the Ecumenical Movement« (S. 83-94).

Die nächsten sechs Vorträge gelten den wissenschaftlichen Gebieten, die am Orientalischen Institut besonders gepflegt wurden. Edward G. Farrugia SJ behandelt »La dogmatica al PIO« (S. 95-113), Gabriele Winkler »The Achievements of the Pontifical Oriental Institute in the Study of Oriental Liturgiology« (S. 115-141), Gervais Dumeige SJ »L'Institut Oriental et la spiritualité« (S. 143-153), Carmelo Capizzi SJ »Il contributo del PIO agli studi storici sull'Oriente Cristiano« (S. 155-180) und Joseph Prader »Il Pontificio Istituto Orientale e il Diritto Canonico delle Chiese Orientali« (S. 181-195). Auch wer den hohen wissenschaftlichen Rang der Professoren des Instituts kennt, ist doch erneut beeindruckt, wenn ihm auf diese Weise die große Zahl berühmter Fachleute, die dort tätig waren und sind, und ihre Forschungen wieder in Erinnerung gerufen werden.

Anschließend fragt Hans-Joachim Schulz, ehemaliger Student des Orientale: »Ein Blick in die Zukunft: Was können die Kirchen vom Päpstlichen Orientalischen Institut erwarten für den ökumenischen Fortschritt und für die theologische Wissenschaft?« (S. 197-212). Er geht dabei besonders auf die Liturgieforschung und den Katholisch-Orthodoxen bzw. Katholisch-Altorientalischen Dialog ein.

Dann folgen Urkunden und Reden im Zusammenhang mit der Verleihung von Preisen: an den griechisch-orthodoxen Patriarchen von Alexandria Parthenios III., den Generalsekretär Alfred Stirnemann der Wiener Stiftung »Pro Oriente«, die Zeitschrift »Irénikon« und die Reihe »Sources Chrétiennes«.

Den Abschluß bildet ein hochinteressanter Beitrag von Wilhelm de Vries SJ, der 45 Jahre am Institut lehrte und seit 1984 emeritiert ist: »Ein halbes Jahrhundert im Dienst für die Einheit zwischen West und Ost in der Kirche« (S. 229-301). Inzwischen über 90 Jahre alt, wohl keiner anderen Instanz als seinem Herrgott und schon gar keinen diplomatischen Rücksichten mehr verpflichtet, schildert er in aller Offenheit und Deutlichkeit, aber ohne unnötige Bloßstellung von Personen, seine Erinnerungen an »ökumenisches Geschehen, bei dem er eine Rolle spielen konnte«, ganz aus dem unbestechlichen Bestreben nach Objektivität heraus, das ich an seinen Werken schon immer bewundert habe. Ausgangspunkt ist seine Tätigkeit für das Orientalische Institut, die römische Kurie, das II. Vatikanische Konzil, die Gregoriana und das Germanicum. Dabei geht er der Reihe nach auf die Päpste seit Pius XI., die Generaloberen der Jesuiten und die Kardinäle Tisserant, Döpfner, Bea, Ottaviani, Testa und König sowie Patriarch Maximos IV. ein, ferner auf seine Erfahrungen in verschiedenen europäischen Ländern, im Orient und in Amerika. Auch in diesem Bericht hat P. de Vries »manches offene Wort ... geschrieben«; es ist erstaunlich, daß er – wie er auf S. 256 schreibt – mit kirchlichen Stellen »niemals deshalb Schwierigkeiten gehabt« hat. Die Aufnahme dieser Lebenserinnerungen läßt eine bemerkenswerte Aufgeschlossenheit der Herausgeber erkennen.

Der Band wird durch zahlreiche farbige Abbildungen vor allem der beteiligten Personen erfreulich aufgelockert. Am Schluß findet sich eine Liste der Studenten, die es zu kirchlichen Ehren gebracht haben, sowie die eindrucksvolle Zusammenstellung aller Professoren des Instituts.

Insgesamt handelt es sich um einen sehr informativen Band über das Orientalische Institut, dessen Bedeutung für die christlich-orientalischen Studien, aber auch für die Ökumene gar nicht überschätzt werden kann. Mögen die nächsten 75 Jahre ebenso erfolgreich werden!

Hubert Kaufhold

Wolffhart Heinrichs u. a., *Orientalisches Mittelalter*, Wiesbaden 1990 (= *Neues Handbuch der Literaturwissenschaft*, hrsg. von K. von See, Band 5), 589 Seiten, 198,- DM

Das »Neue Handbuch der Literaturwissenschaft«, von dem schon über zwanzig dicke Bände erschienen sind, stellt große Ansprüche an sich. Wie dem Klappentext zu entnehmen ist, will es »nicht mehr eine bloße Addition von nationalen Literaturgeschichten aus diachroner Sicht sein, sondern aus synchroner Sicht die übernationalen gesellschaftlich-kulturellen Voraussetzungen und Strukturparallelen ebenso wie die unmittelbaren literarischen Querverbindungen entschieden zur Geltung bringen«. Das »orientalische Mittelalter« mit seinen verschiedenen, im gleichen Raum nebeneinander lebenden Kulturen böte sich für ein solches Programm durchaus an. Das Ergebnis ist allerdings bescheiden. Zunächst ist zu sagen, daß die Literaturen des Christlichen Orients, die uns hier in erster Linie interessieren, nur eine sehr untergeordnete Rolle spielen. Der Hauptherausgeber des Bandes berichtet denn auch in der Einleitung, daß der Band ursprünglich »Islamisches Mittelalter« heißen sollte und erst später in »Orientalisches Mittelalter« umbenannt wurde. Dadurch fanden der Hellenismus, iranische Traditionen, der Jüdische und der Christliche Orient sowie der Gnostizismus noch Aufnahme (S. 31-141). Für sie alle zeichnet Carsten Colpe verantwortlich. Zuzugeben ist, daß er sich redlich bemüht hat, dem Programm des Bandes gerecht zu werden, eine die einzelnen Literaturen übergreifende Darstellung zu geben und die politischen sowie kulturellen Grundlagen zu erläutern.

In seinem ersten Kapitel beginnt er mit dem Hellenismus, der Ausbreitung der griechischen Kultur im Orient, welche die einheimischen Sprachen vorübergehend zurückgedrängt habe. Es sei dann aber wieder zu einer »Enthellenisierung« gekommen, worunter er nicht »Ausscheidung, Überwindung oder Absorption des rein griechischen Elements« versteht, sondern »Transformation oder Metamorphose des synthetischen, zuweilen synkretistischen Charakters des Hellenismus in einer neuen, homogenen Einheit« (S. 37); eine solche neue Homogenität gebe es insbesondere bei den christlichen Syrern und Ägyptern. Trotz der hellenistischen Grundlage hätten für die Entstehung der verschiedenen Literaturen aber doch »höchst unterschiedliche Voraussetzungen« gegolten; als Aspekte nennt er: unterschiedlicher Beginn der Schriftsprachen (etwa durch zeitversetzte Erfindung der Alphabete), unterschiedliches Gewicht der mündlichen Tradition gegenüber schriftlicher und Verharren einiger Literaturen in bloßer Übersetzung gegenüber anderen, produktiven Literaturen (S. 38f.). Weitere Abschnitte sind der »Übernahme und Verfremdung des griechischen Erbes« gewidmet sowie der »Wahlverwandtschaft zwischen spätgriechischen und gemeinorientalischen Traditionen«; letzterer befaßt sich vor allem mit den unterschiedlichen Versionen des Alexanderromans und dem Physiologos. Überhaupt geht der Verfasser in diesen Abschnitten, bei denen ich teilweise den roten Faden und die Relevanz für das Thema des Bandes nicht erkennen konnte, bereits auf verschiedene Literaturwerke oder -gattungen ein.

Das Bemühen um vergleichende Darstellung führt dazu, daß die christlich-orientalischen Literaturen mit der jüdischen Literatur zusammengespannt und darüber hinaus in ein zeitliches Schema gepreßt werden, das nur bedingt paßt. Der Verfasser gliedert seine Darstellung der eigentlichen Literaturgeschichte in die folgenden Perioden: 150-450 (bis Chalkedon), 450-650 (Selbstbehauptung gegen Byzanz und Iran), 650-950 (unter islamischer Herrschaft). Da der Herausgeber des Gesamtbandes in seiner Einleitung das »Orientalische Mittelalter« vom 2./3. bis zum 15./16. Jh. reichen läßt (S. 14f.) und diesem Rahmen in den Beiträgen zu den islamischen Literaturen auch Rechnung getragen wird, ist nicht verständlich, warum Colpe mit dem 10. Jh. abbricht. Er weist auf S. 90 zwar kurz (und zu Recht) darauf hin, daß im 11. und 12. Jh. »eine neue Reihe großer syrischer Autoren« beginnt, daß die armenische Literatur »ihre zweite Blütezeit ... vom Ende des 11. bis zum Ende des 14. Jh.s.« erlebt, die georgische Literatur ihr »Goldenes Zeitalter« etwa 980-1250 gehabt habe und die »zweite Hauptperiode der äthiopischen Literatur zwischen dem 13. und 18. Jh.« liege. Dadurch,

daß die zeitliche Grenze so früh liegt, wird ein wesentlicher, für den Band einschlägiger Teil der christlich-orientalischen Literaturen von vornherein ausgeblendet. Was alles fehlt, kann hier nicht aufgelistet werden, es ist aber gerade vieles von dem, was in ein Handbuch der »Literatur« gehörte. Die übliche Einschätzung, daß die christlich-orientalischen Literaturen »in der Klosterzelle für die Klosterzelle« geschrieben seien (A. Baumstark, *Die christlichen Literaturen des Orients*, Band 1, Leipzig 1911, 26), ist besonders für die Zeit nach der Jahrtausendwende nur bedingt richtig, für die Armenier und Georgier gilt sie ganz sicher nicht.

Schon von daher ist die Darstellung als Beitrag für ein literaturwissenschaftliches Handbuch des orientalischen Mittelalters eigentlich unbrauchbar. Die zeitliche Beschränkung leistet darüber hinaus dem falschen Eindruck Vorschub, als ob die orientalische Christenheit nach der Ausbreitung des Islams allenfalls noch von historischem Interesse sei. Hier hat sich wohl weniger der verhängnisvolle Umstand ausgewirkt, daß die Wissenschaft vom Christlichen Orient bis in die Gegenwart ganz überwiegend als Hilfswissenschaft der Theologie und von Theologen historischer Fächer betrieben wurde, die an den dogmatischen Auseinandersetzungen der frühen Kirche, an patristischer Literatur und an der alten Kirchengeschichte interessiert waren, aber dem Gesamtbereich des Christlichen Orients bis zu den heutigen orientalischen Christen keine Aufmerksamkeit schenkten. Verantwortlich ist vielmehr die – ich kann es nicht anders nennen – unverständige und abwegige Idee des Herausgebers, die ersten fünf Kapitel über Hellenismus, Judentum, Christentum, Gnostizismus, iranische Traditionen und arabisches Heidentum »ausdrücklich als vorislamisch, also auf den Islam hinführend« zu konzipieren, »um die Kohärenz zwischen diesen und den islamischen Kapiteln zu verstärken« (S. 14). Abgesehen davon, daß mir der Sinn des letzten Satzes dunkel bleibt, kommt hier wieder einmal die Engstirnigkeit mancher heutiger Islamkundler zum Ausdruck, wonach »Orient« ohne weiteres mit »islamischer Orient« gleichzusetzen sei und neben dem Islam dort nichts von Bedeutung existiere. Colpe weiß es an sich besser, schreibt er doch auf S. 119, »daß die christlich-orientalische Literatur im allgemeinen und die christlich-arabische Literatur im besonderen kein marginales Phänomen der islamischen Ökumene darstellt, sondern daß sie in einer kulturell-religiösen Symbiose mit dieser wurzelt«.

Weiterhin ist die vom Verfasser vorgenommene Periodisierung ungeeignet. Bei der georgischen und christlich-arabischen Literatur muß er für die beiden ersten Epochen und bei der äthiopischen für die erste und dritte Fehlanzeige erstatten; merkwürdigerweise kommt bei der zweiten Epoche auch die koptische Literatur nicht vor. Die Perioden sind aus der Literatur selbst nicht ableitbar, sondern ihr von einer nichtliterarischen, historisch-theologischen Betrachtungsweise nur übergestülpt.

Ich kann auch nicht feststellen, daß sich aus der synchronen Betrachtung neue Erkenntnisse gewinnen ließen. Die einzelnen Epochen werden jeweils durch die Skizze der historischen Situationen eingeleitet. Nach einer Darstellung der jüdischen Literatur folgt ein knapper Überblick über die Literatur in den einzelnen christlich-orientalischen Sprachen, der sich einerseits nicht auf »Literatur« im engeren Sinn (also ohne die »Fachliteraturen«) beschränkt, andererseits die einzelnen Werke so kurz behandelt, ja fast nur aufzählt, daß der Leser kaum einen Eindruck davon bekommen kann. Insgesamt gesehen geht die Ausbreitung von Theorien allzusehr auf Kosten sachlicher Information über die Literaturen.

Während für die islamischen Literaturen zum Beispiel eigene und informative Kapitel über »Islamische Mythologie, Schöpfungslegenden, Prophetengeschichte, Eschatologie«, »Ethische Schriften im Islam«, »Sufismus und seine Literaturen« und über verschiedene Formen der Poesie zu finden sind, wird Vergleichbares bei den christlich-orientalischen Literaturen nicht zusammenfassend geboten. Parallelen gäbe es genug (Apostel- und Märtyrerakten, Legenden, Hagiographie, Mönchsliteratur, Homiletik usw.). Auf jeden Fall hätte die liturgische Dichtung eine eingehende Behandlung verdient. Soweit ich sehe, erscheinen für die Poesie so einschlägige Begriffe wie Qālā, Sogīrā, Ōnīrā, Turgāmā, Ḥussāyā, Sedrā, ʿEnyanā, Rēšqālā (Syrier), Psali, Theotokion, ʿTarḥ (Kopten, vgl. etwa die

Arbeiten von Junker und Maria Cramer), Qēnē, Salām, Malke' (Äthiopier, vgl. Grohmann und Schall) oder Šarakan (Armenier) überhaupt nicht.

Aber auch sonst gibt es Lücken, selbst wenn man sich an die zeitliche Grenze des Verfassers hält. So wäre etwa der Armenier David (Davitak) Kertog (7. Jh.) und seine »Klage über den Tod des Fürsten Džuanšer« zu erwähnen gewesen, ferner das georgische Amirani-Epos.

Zugegeben, es fehlt zu einem guten Teil noch an ausreichenden Vorarbeiten. Vermutlich ist ein einzelner auch gar nicht in der Lage, für sämtliche christlich-orientalischen Literaturen einen brauchbaren Beitrag für ein Handbuch der Literaturwissenschaft zu verfassen.

Colpe hat ganz recht, wenn er schreibt: »Die große Vergangenheit [des Fachgebiets Christlicher Orient], die faszinierende gelehrte Tradition, die Reichtümer sprachlichen und künstlerischen Ausdrucks, welche sich damit verbinden, haben es gleichwohl nicht vermocht, dem Christlichen Orient einen dauernden Platz im gebildeten, im kirchlichen und wissenschaftlichen Bewußtsein zu sichern.« (S. 89). Aber mit dem Torso einer christlich-orientalischen Literaturgeschichte kann sich daran gewiß nichts ändern! Schade, daß Colpe sich auf dieses schon von der Konzeption her verfehlte Unternehmen überhaupt eingelassen hat!

Hubert Kaufhold

E. Carr, S. Parenti, A. A. Thiermeyer, E. Velkovska (Hrsg.), EΥΛΟΓΗΜΑ. Studies in Honor of Robert Taft S.J. (Studia Anselmiana 110, Analecta liturgica 17, Rom 1993), S. XXVII, 611.

Zu Recht wurde Robert Taft 1993 zu seinem 60. Geburtstag besonders geehrt und dabei eine Festschrift überreicht, bei der Liturgiewissenschaftler und Spezialisten für den Christlichen Orient mitgewirkt haben. Im Vorspann sind die Ehrungen, darunter die Beraka-Auszeichnung (1985), der Doctor honoris causa (1990) und die Johannes Quasten-Medaille (1990) angeführt, und der erste Beitrag von E. G. Farrugia schildert auf anschaulichste Weise die vielen Jahre engagierter Arbeit des bekannten Wissenschaftlers.

Die umfangreiche Festschrift beinhaltet, wie gesagt, wichtige Beiträge zur vergleichenden Liturgiewissenschaft von Spezialisten des Christlichen Orients (wie Brock, Brakmann, Quecke, van Esbroeck, MacCoull und Jacobson, Samir, Zanetti, Yousif, Griffith, Jeffery, Poggi, Winkler), aus dem byzantinischen Bereich (Janeras, Lanne, Fortino, Kazhdan, Dennis, Parenti, Salachas, Senyk, Baldovin, Ruggieri, van de Pavverd), der Theologie und Praxis der Liturgie (Kavanagh, Searle, Talley, Hoffmann) und ihrer Frühgeschichte (Schulz, Bradshaw, Kilmartin, Cutrone). Bei den zahlreichen Arbeiten muß ich mich leider auf das Wesentlichste beschränken, und so können nur einige herausgegriffen und kommentiert werden.

P.F. Bradshaw hat in seinem interessanten Beitrag (»Diem baptismo sollemniorum: Initiation and Easter in Christian Antiquity«, S. 41-51) die Argumente zusammengefaßt, die gegen eine Verallgemeinerung sprechen, daß das Osterfest generell auch vor dem 4. Jh. als der Termin für die Initiationsriten anzusehen ist. (Dabei ist jedoch anzumerken, daß die Angaben in der *Traditio Apostolica* aufgrund einer liturgievergleichenden Analyse durchaus den Schluß zulassen, daß hier die Taufe mit dem Osterfest zu assoziieren ist.)

Besonders gelungen scheint mir die Arbeit von H. Brakmann (»Zur Evangeliar-Auflegung bei der Ordination koptischer Bischöfe«, S. 53-69), in dem entgegen der bisherigen Annahme überzeugend nachgewiesen wird, daß dem koptischen Ordinationsritus keineswegs die Auflegung des Evangeliars fehlt.

Ebenso eine herausragende Bedeutung nimmt der philologische Beitrag von S. Brock ein (»From Annunciation to Pentecost: The Travels of a Technical Term«, S. 71-91). Bereits im Diatessarion

wurde das ἐπισκιάσει von Lk 1,35 und das ἐσκήνωσεν von Joh 1,14 im Syrischen mit *aggen* (»überschatten«, Brock schlägt zudem »to tabernacle« für Lk 1,35 vor) wiedergegeben, dem aramäischen, später auch syrischen *Terminus technicus* für die göttliche Intervention. Hochinteressant ist dabei auch Brocks Feststellung, daß bei Lk 1,35 das δύναμις ὑψίστου in Ostsyrien allgemein als Hinweis auf den Heiligen Geist verstanden wurde, im Gegensatz zur westsyrischen Überlieferung, die damit den Logos assoziierte (S. 73), und das »in uns« (ἐν ἡμῖν) von Joh 1,14 sich auf das »*homo assumptus*« (so in Ostsyrien), oder auf die Menschheit im allgemeinen (so Philoxenus), oder aber auf die Jungfrau Maria bezieht (so in der westsyrischen Tradition, s. dazu S. 76).

Bei E.J. Cutrones Überblick zum Paternoster in den Küstengebieten Syro-Palästinas (»The Lord's Prayer and the Eucharist. The Syrian Tradition«, S. 93-106) vermißt man

1. eine eindeutige Feststellung, daß die früheste liturgische Bezeugung des Herrenggebets in einem direkten oder indirekten Zusammenhang mit den Initiationsriten gesehen werden muß: Dies gilt für die von Cutrone angeführten Zeugen, wie die Didache Kap. 8, die Constitutiones Apostolorum (Lib. III, 18 u. VII, 24) und die Mystagogischen Katechesen von Jerusalem,
2. daß eine strenge Trennung zwischen Initiation und Eucharistiefeyer deshalb erschwert wird, weil die Eucharistie die Initiationsriten abschließt,
3. es auch einer Untersuchung des ostsyrischen Materials (Johannesakten, Aphrahat, Ephräm) bedarf, um von der »syrischen Überlieferung« sprechen zu können, und »last but not least« gefragt werden muß, ob der liturgische Sitz im Leben des Herrenggebets nicht mit dem *Höhepunkt* des Initiationsritus zu verbinden ist und daß das Vaterunser von da aus auch in die Eucharistiefeyer aufgenommen wurde, wobei wiederum die Mystagogischen Katechesen ihre führende Rolle in den Neuerungen erkennen lassen, ebenso wie bei der Einführung einer post-baptismalen Salbung, vielleicht auch beim Einbezug der Epiklese und des Sanctus in die Anaphora (s. dazu »Nochmals zu den Anfängen der Epiklese und des Sanctus im Eucharistischen Hochgebet« in: *Theol. Quartalschrift*, 1994, 214-231). Damit wäre, wie z. B. bei der Entwicklungsgeschichte der Epiklese festzuhalten, daß das Herrengebet in Syrien primär wahrscheinlich der präbaptismalen Salbung (bzw. der Wasserweihe vor der Taufe) angehörte und erst sekundär auch in die Anaphora aufgenommen wurde. Aber die Stellung des Paternosters bedarf, wie gesagt, noch einer näheren Untersuchung; Cutrones Beitrag ist dem Befund des syrischen Traditionsstrangs nicht gerecht geworden.

Mit der gelungenen philologischen Analyse von S.H. Griffith (»Monks, »Singles«, and the »Sons of the Covenant«, Reflections on Syriac Ascetic Terminology«, S. 141-160) stehen wir wieder auf gesichertem Boden.

Die Frage, was mit der »*Katholikê Hymnologia* in Ps-Dionysios gemeint sein könnte, wurde erfolgreich von S. Janeras neu aufgerollt (»La *Katholikê Hymnologia* dello Pseudo-Dionigi e il Grande Ingresso«, S. 179-198). Dahinter wurde vor allem das Symbolum vermutet, aber auch das Fürbittgebet und das Gloria in excelsis. Und es wurde auch die vage Vermutung geäußert, daß es sich dabei um den Gesang beim großen Einzug handeln könnte, was von Janeras dann aufgegriffen und überzeugend dargelegt wurde, daß es sich dabei entweder um das *Alleluia* als Refrain zu Ps 23 handelt oder aber vielleicht auch um das Trishagion.

Von großem Interesse ist P. Jefferys Beitrag: »The Liturgical Year in the Ethiopian *Deggwā* (Chantbook)«, S. 199-234. Hier wird als erstes ein schöner Überblick über die Bedeutung des äthiopischen Ritus gegeben und mit reichlichem bibliographischem Nachweis versehen. Dann wendet sich der bekannte Kenner des liturgischen Gesanges dem *Deggwā* zu, skizziert kurz die handschriftliche Überlieferung, um dann darauf hinzuweisen, daß das äthiopische Traditionsgut überraschenderweise keine Gemeinsamkeiten mit dem koptischen *Difnār* zeigt. Die Skizzierung des liturgischen Kalenders nach dem äthiopischen Gesangbuch rundet diesen gelungenen Beitrag ab.

E.J. Kilmartins schöner Artikel (»The Baptismal Cups: Revisited«, S. 249-267) besticht durch seine große Klarheit. Die Thematik des »Ruhens« im Zusammenhang mit der baptismalen Darrei-

chung von Milch und Honig bei Clemens von Alexandrien (S. 251, 253) verweist m. E. nach Syrien, denn in dieser Region spielte das »Ruhem« im Anschluß an das Ruhem des Geistes auf Jesus bei seiner Taufe in den apokryphen Evangelien (wie z. B. dem der Hebräer) und im Diatessaron eine überragende Rolle und ist von da aus auch in die Lehre über die Taufe bei den Syrern (und Armeniern) aufgenommen worden [s. dazu *Le Muséon* 96 (1983), 267-326 und *Orientalia Chr. Analecta* 221 (1983), 25-34].

Dem trinitarischen Formelgut in der Chrysostomusanaphora und verwandten Texten ist E. Lanne mit »Gli incisi trinitari nell'anafora di San Giovanni Crisostomo e nelle anafore imparentate«, auf S. 269-283, nachgegangen; und die bekannte Koptologin L. MacCoull hat in Zusammenarbeit mit dem Musikologen P. W. Jacobson versucht, die Gestalt der sahidischen Vesper der Mönche um 600 nachzuzeichnen (»Reconstructing the Sahidic Coptic Monastic Vespers«, S. 285-294). Einer der Schüler von Robert Taft und Mitherausgeber der Festschrift hat sich dem Fürbittgebet in einer Petersburger Handschrift gewidmet: »L'Ektenê della liturgia di Crisostomo nell'eucologio St. Peterburg gr. 226 (X secolo)«, S. 295-318, gewidmet. Daran schließen sich die interessanten Arbeiten von G. Passarelli (»Proposte di abbreviazione della messa e delle ufficiature per i Basiliani d'Italia«, S. 319-337) und V. Poggi (»Arabismo gesuita nei secoli XVI-XVII«, S. 339-372) an.

Dem doxologischen (und christologischen) Abschluß zum Herrengebet (»Die Schlußformeln zum Unservater bei den Kopten«, S. 373-387) hat sich der für die koptische Liturgie allseits bekannte und geschätzte Spezialist H. Quecke gewidmet. In seinem ausgezeichneten Überblick stellt der Autor wiederum seine großen Sachkenntnisse des liturgischen Befundes bei den Kopten unter Beweis.

Eine *Professio Fidei* des 'Abdišū' von Nisibis edierte und analysierte der am Orientalischen Institut lehrende S. Kh. Samir (»Une Profession de Foi de 'Abdišū' de Nisibe«, S. 427-451), und der vor kurzem von eben diesem Institut mit dem Ehrendoktor gewürdigte H.-J. Schulz präsentierte in seinem elegant formulierten Beitrag (»Seht, der Bräutigam kommt!« (Mt 25,6). Die urkirchliche Passafeier und die Formung der ältesten Traditionsschicht im Markus- und im Johannesevangelium«, S. 453-472) eine Untersuchung, die wohl weitere Diskussionen auslösen wird.

Th. Talley argumentierte in seiner Arbeit (»Word and Sacrament in the Primitive Eucharist«, S. 497-510) für eine noch in die allerfrüheste Zeit zurückreichende Präsenz einer Art von »Wortgottesdienstes« vor der »Eucharistia«, und F. van de Pavard wandte sich in seinem Artikel (»Ein Gebet zur Bischofsweihe aus dem vorbyzantinischen Jerusalem«, S. 511-523) unter anderem auch dem armenischen Befund zu. Dabei gibt der Autor (S. 511, Anm. 2) an, daß Denzinger seinen Text von G. de Serpos, *Compendio storico ... III* (Venedig 1786, S. 451-455) übernommen habe. Das kann nicht stimmen, denn im *Compendio* finden sich auf den S. 451-455 [La] *maniera pratica degli Armeni nel provvedere le chiese vacanti di nuovi pastori. Elezione, esame, confermazione de' vescovi*; auf S. 455-474 wird dann [La] *consecrazione de' vescovi* geschildert, leider nur mit partieller Angabe der Texte, so daß es mir nicht möglich war, den Text im *Compendio* von de Serpos mit dem im Anhang von van de Pavard (S. 523) angegebenen zweiten armenischen Gebet zur Bischofsweihe zu vergleichen.

M. van Esbroeck bietet eine interessante Studie zum Synaxarion nach georgischen Handschriften: »Un Panégyrique de Théodore Studite pour la fête liturgique des sièges de Constantinople«, S. 525-536, und G. Winkler wandte sich armenischen Quellen zu (»Das *Gloria in excelsis* und Trishagion und die dem Yovhannēs Ōjneç'i zugeschriebene Konziliengeschichte«, S. 537-569), wobei unter anderem der Nachweis erbracht wurde, daß das Trishagion (mit dem Zusatz *qui crucifixus es pro nobis*) bereits mit dem Jahr 431 zu verbinden ist.

P. Yousif behandelte in seinem Beitrag (»The Anaphora of Mar Theodore: East Syrian; further Evidence«, S. 571-591) die ostsyrische Überlieferung der Anaphora und erhärtete dabei die These von J. Vadakkal, daß es sich bei der dem Theodor von Mopsuestia zugeschriebenen Anaphora um ein ostsyrisches Hochgebet handelt.

Lobend hervorzuheben ist das große Engagement und die Mühe, die sich die Herausgeber mit

der Festschrift gegeben haben. Trotzdem muß darauf hingewiesen werden, daß der Band zahlreiche Druckfehler, aber auch Trennungs- sowie mehrere syrische und armenische Transliterationsfehler beinhaltet,¹ die offensichtlich auf Mißverständnisse der von den Autoren vorgenommenen Korrekturen, aber auch auf Änderungen einiger Zeilen *nach* der Korrektur der Druckfahnen zurückzuführen sind. Dies ist insofern natürlich unbefriedigend, als der deutsche Mitherausgeber zugesichert hatte, daß die von Autoren eingefügten Korrekturen sicher verläßlich ausgeführt würden, als gebeten wurde, die Druckfahnen nochmals einzusehen.

Abschließend ist jedoch festzuhalten, daß diese gelungene Festschrift eine Reihe hochbedeutsamer Arbeiten beinhaltet, die die liturgiewissenschaftliche Diskussion längere Zeit beschäftigen wird.

Gabriele Winkler

1 So wurden z. B. mehrmals Angaben, daß einige korrigierte Buchstaben bei der Transliteration des Armenischen ebenso *kursiv* zu drucken seien, versehentlich mit einer Unterstreichung der korrigierten Buchstaben gedruckt, wie z. B. bei *Erek'srbean* richtig: *Ereke'srbean*, so S. 540, 541, 554, und *ekeleč'in* (richtig: *ekeleč'im*), so S. 557. Folgende Trennungs-, Transliterations- und andere Druckfehler wurden nebenbei bei der Lektüre festgestellt: 57, 65, 266 (Anm. 46), 269, 294, 296, 314, 318, 385, 456 (Anm. 7), 511, 539, 540 und 541 (jeweils 2 Fehler), 543, 553, 554 (2 Fehler), 557, 558, 559, 572 (Anm. 3), 573, 577, 578 (mehrere Fehler), 579 (mehrere Fehler), 580 (mehrere Fehler), 582, 584 (mehrere Fehler), 586 (mehrere Fehler), 587 (mehrere Fehler), 588 (mehrere Fehler), 590. Zudem finden sich im Titel des Bandes 2 Fehler.

GÖTTINGER ORIENTFORSCHUNGEN

I. REIHE: SYRIACA

- 25 **Konkordanz zur syrischen Bibel**
Die Propheten
Bearbeitet von Werner Strothmann unter
Mitarbeit von Kurt Johannes und Man-
fred Zumpe
4 Bände. 1984. Zus. XXVIII, 2679 Seiten
(ISBN 3-447-02516-6),
Ln., zus. DM 468,-/ös 3650,-/sFr 468,-
- 26 **Konkordanz zur syrischen Bibel**
Der Pentateuch
Bearbeitet von Werner Strothmann unter
Mitarbeit von Kurt Johannes und Man-
fred Zumpe
4 Bände. 1986. Zus. XXXIV, 2556 Seiten
(ISBN 3-447-02669-3),
Ln., zus. DM 398,-/ös 3104,-/sFr 398,-
- 27 **Wörterverzeichnis der apokryphen-
deuterokanonischen Schriften
des Alten Testaments in der Peshiṭta**
Bearbeitet von Werner Strothmann
1988. XII, 492 Seiten
(ISBN 3-447-02683-9),
br., DM 108,-/ös 842,-/sFr 108,-
- 28 **Das syrische Fragment des Ecclesia-
stes-Kommentars von Theodor von
Mopsuestia**
Syrischer Text mit vollständigem Wörter-
verzeichnis
Hrsg. von Werner Strothmann
1988. XXVIII, 146 Seiten, 2 Abb.
(ISBN 3-447-02852-1),
br., DM 48,-/ös 374,-/sFr 48,-
- 29 **Syrische Katenen aus dem Ecclesia-
stes-Kommentar des Theodor von
Mopsuestia**
Syrischer Text mit vollständigem Wörter-
verzeichnis
Hrsg. von Werner Strothmann
1988. XXXIII, 133 Seiten
(ISBN 3-447-02853-X),
br., DM 48,-/ös 374,-/sFr 48,-
- 30 **Kohelet-Kommentar des Johannes von
Apamea**
Syrischer Text mit vollständigem Wörter-
verzeichnis
Hrsg. von Werner Strothmann
1988. XLIV, 283 Seiten, 1 Abb.
(ISBN 3-447-02854-8),
br., DM 68,-/ös 530,-/sFr 68,-
- 31 **Kohelet-Kommentar des Dionysius bar
Ṣalibi**
Auslegung des Septuaginta-Textes. Syri-
scher Text mit vollständigem Wörter-
verzeichnis
Hrsg. von Werner Strothmann
1988. XIII, 116 Seiten
(ISBN 3-447-02855-6),
br., DM 48,-/ös 374,-/sFr 48,-
- 32 **Syrische Passionslieder**
Hrsg. von Werner Strothmann
1989. XIII, 172 Seiten
(ISBN 3-447-02934-X),
br., DM 68,-/ös 530,-/sFr 68,-
- 33 Werner Strothmann unter Mitarbeit von
Kurt Johannes und Manfred Zumpe
Konkordanz zur syrischen Bibel
Die Mautbē
6 Bände. 1995. Ca. 3712 Seiten
(ISBN 3-447-03081-X),
Ln., zus. ca. DM 480,-/ös 3744,-/sFr 480,-
- 34 **Johannes I. Sedra**
Einleitung, Syrische Texte, Übersetzung
und vollständiges Wörterverzeichnis.
Hrsg. von Jouko Martikainen
1991. X, 291 Seiten
(ISBN 3-447-03114-X),
br., DM 88,-/ös 686,-/sFr 88,-
- 35 Jobst Reller
**Mose bar Kepha und seine Paulinen-
auslegung nebst Edition und Überset-
zung des Kommentars zum Römer-
brief**
1994. X, 377 Seiten, 1 Kte.
(ISBN 3-447-03584-6),
br., DM 98,-/ös 764,-/sFr 98,-
Erstmalige Edition und Übersetzung des
Kommentars zum Römerbrief auf der
Basis der syrischen Handschriften. Ferner
Darstellung von Leben und Werk Mose
bar Kephā auf Grund seiner im Anhang
neu edierten syrischen Vita.

1 Eckart Otto / Siegbert Uhlig

Bibel und Christentum im Orient

Studien zur Einführung der Reihe „Orientalia Biblica et Christiana“

1991. 87 Seiten, 7 Abb

(ISBN 3-447-03526-9),

Ln., DM 48,- / öS 355,- / sFr 48,-

E. Otto, Der Stand der Alttestamentlichen Wissenschaft und ihre zukünftige Gestalt im Rahmen der theolog. Disziplinen. (u.a.)

2 Michael Breydy

Etudes Maronites

1991. 140 Seiten

(ISBN 3-447-03527-7),

br., DM 64,- / öS 474,- / sFr 64,-

Les »Etudes Maronites« concernent les deux aspects fondamentaux de l'histoire Maronite moderne, c'est-à-dire d'abord la collection nomocanonique appelée Al-Huda, qui a été conservée dans les milieux Maronites depuis le XIV siècle, puis la personnalité du patriarche Estephane Duayhy (1670 à 1704) et ses activités littéraires au sein de l'église Maronite.

3 Heinz Fahr und Uwe Gleßner

**Jordandurchzug und Beschneidung als
Zurechtweisung in einem Targum zu
Josua 5**

(Edition des Ms T.-S. B 13,12)

1991. 162 Seiten, 24 Faksimiles

(ISBN 3-447-03528-5),

br., DM 64,- / öS 474,- / sFr 64,-

Im rabbinischen Judentum galt der Text als einer der Kardinalbelege für die Notwendigkeit der Beschneidung.

4 Dharmakkan Dhanaraj

**Theological Significance of the Motif of
Enemies in Selected Psalms of Individual Lament**

1992. 311 Seiten

(ISBN 3-447-03529-3),

Ln., DM 94,- / öS 696,- / sFr 94,-

Mit Hilfe der Textlinguistik werden die theologischen Argumentationsgänge der Psalmen untersucht.

5 Andrea B. Schmidt

Kanon der Entschlafenen

Das Begräbnisrituale der Armenier

1994. 307 Seiten, 4 Abb.

(ISBN 3-447-03539-0),

Ln., DM 108,- / öS 799,- / sFr 108,-

Editio princeps der ältesten greifbaren armenischen Bestattungsliturgie. Die kommentierte Übersetzung schließt eine gravierende Lücke in der Erforschung der Philologie, Spiritualität und Liturgiegeschichte des Christlichen Ostens.

6 Marylin E. Heldman

**The Marian Icons of the Painter Fré
Şeyon**

A Study in Fifteen-Century Ethiopian Art, Patronage and Spirituality

1994. 220 Seiten, 103 Abb.

(ISBN 3-447-03540-4),

Ln., DM 128,- / öS 947,- / sFr 128,-

This study of the œuvre of the monk Fré Şeyon, one of the greatest painters in the history of Ethiopian art, is supported by the author's in-depth research into the history, art, and theological literature of Ethiopia. Fré Şeyon's work reflects fifteenth-century exchanges between the Ethiopian and European courts.

7 Jack Newton Lawson

**The Concept of Fate in Ancient
Mesopotamia of the First Millennium**

Toward an Understanding of Šimtu

1994. XIII, 143 Seiten

(ISBN 3-447-03541-2),

Ln., DM 98,- / öS 725,- / sFr 98,-

The book examines the role of the god's in human affairs – their ability to determine human life, the nature of divinity, and the god's own susceptibility to fate. Finally, the book attempts to show the impact that simtu had in the lives of ancient Mesopotamians by examining both the authoritative nature of the texts which deal with simtu and the well-established rituals which owed their existence to the determination of fate: the substitute king ritual and the akitu-festival.