N12<510809140 021

UB Tübingen

ORIENS CHRISTIANUS

Hefte für
die Kunde des christlichen Orients

84,82
1997,1998

Im Auftrag der Görres-Gesellschaft
unter Mitwirkung von Julius Aßfalg

herausgegeben von Hubert Kaufhold und Manfred Kropp

Band 81 · 1997

WZ
Gd
368

HARRASSOWITZ VERLAG

222404

N12<508663127 021
gelöscht
UB Tübingen

ORIENS CHRISTIANUS

Hefte für die Kunde des christlichen Orients

Band 81

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 81 · 1997

HARRASSOWITZ VERLAG · WIESBADEN

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

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

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

© Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1997
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 — 81

Inhalt

Anschriften der Mitarbeiter VIII

Abkürzungen IX

Beiträge

ROBERT F. TAFT
Quaestiones disputatae: The Skeuophylakion of Hagia Sophia and the Entrances of the Liturgy Revisited (Part I: Archeology) 1

RAINER VOIGT
Das Vokalsystem des Syrischen nach Barhebraeus 36

CLAUDIO BALZARETTI
Ancient Treatises of Syriac Homonyms 73

JOHANNES PAHLITZSCH
St. Maria Magdalena, St. Thomas und St. Markus. Tradition und Geschichte dreier syrisch-orthodoxer Kirchen in Jerusalem 82

ADAM ŁAJTAR
Greek Funerary Inscriptions from Old Dongola: General Note 107

VERONIKA SIX
Die äthiopischen Handschriften des Völkerkundemuseums der Universität Zürich (zweiter Teil) 127

LELA ALEXIDSE
Griechische Philosophie in den »Kommentaren« des Joane Petrizi zur »Elementatio Theologica« des Proklos 148

ZAZA SKHIRTLADZE
Early Medieval Georgian Monumental Painting: Establishment of the System of Church Decoration 169

Mitteilungen

Martiniano P. Roncaglia, Ausgewählte Bibliographie über den Christlichen Orient aus libanesischen Druckereien (1986-1996) 207
Hubert Kaufhold, Die Sammlung Goussen in der Universitätsbibliothek Bonn 213
Piotr O. Scholz, 6. Internationaler Koptologen-Kongreß in Münster/Westf. 20.-26. Juli 1996. Unzeitgemäße (?) Randbemerkungen 228
Erica C. D. Hunter, VIIum Symposium Syriacum (11th-14th August, 1996) ... 231
Hubert Kaufhold, Vth Conference on Christian Arabic Studies in Lund (15.-18. August 1996) 232
»The Aziz S. Atiya Fund at the University of Utah«, Ausschreibung 232

Personalia und Totentafel 233

Besprechungen

W. Geerlings – H. König, Origenes. Vir ecclesiasticus. Symposium zu Ehren von H.-J. Vogt, Bonn 1995 (P. Bruns) 234
G. Münch-Labacher, Naturhaftes und geschichtliches Denken bei Cyrill von Alexandrien, Bonn 1996 (P. Bruns) 234
V. Déroche, Études sur Léontius de Néapolis, Uppsala 1995 (M. van Esbroeck) 236
R. Y. Ebied – A. van Roey – L. Wickham, Petri Callinici patriarchae Antiocheni tractatus contra Damianum, II, Turnhout 1996 (M. van Esbroeck) 237
D. Ridings, The Attic Moses: The Dependency Theme in Some Early Christian Writers, Göteborg 1995 (F. Tinnefeld) 238
I. V. Krivušin, Roždenie cerkovnoj istoriografii: Evsevij Kesarijskij, Ivanovo 1995 (F. Tinnefeld) 239
A.-M. Talbot (ed.), Holy Women of Byzantium, Washington, D. C. 1996 (F. Tinnefeld) 240
E. McGeer, Sowing the Dragon's Teeth: Byzantine Warfare in the Tenth Century, Washington, D. C. 1995 (F. Tinnefeld) 241
A. Davids (ed.), The Empress Theophano, Cambridge 1995 (F. Tinnefeld) 242
B. I. Bojović, L'idéologie monarchique, Rom 1995 (F. Tinnefeld) 243
G. A. Kiraz, Comparative Edition of the Syriac Gospels, Leiden 1996 (H. Kaufhold) 243
S. P. Brock, Catalogue of Syriac Fragments (New Finds) in the Library of the Monastery of Saint Catherine, Mount Sinai, Athen 1995 (H. Kaufhold) 245
P. W. Haider – M. Hutter – S. Kreuzer (Hrsg.), Religionsgeschichte Syriens, Stuttgart – Berlin – Köln 1996 (H. Kaufhold) 249
G. A. Kiraz, Introduction to Syriac Spirantization, [Glane/]Niederlande 1995 (M. Kropp) 252
Ch. Müller-Kessler – M. Sokoloff, A Corpus of Christian Palestinian Aramaic, vol. III, Groningen 1996 (van Esbroeck) 253
I. Shahîd, Byzantium and the Arabs in the Sixth Century, vol. 1, Washington D. C. 1995 (M. van Esbroeck) 255
G. Troupeau, Etudes sur le christianisme arabe au Moyen Age, Aldershot 1995 (H. Kaufhold) 257
K. Schüssler, Das sahidische Alte und Neue Testament sa 1-20, Wiesbaden 1996 (C. D. G. Müller) 258

D. Willers u. a., Begegnung von Heidentum und Christentum im spätantiken Ägypten, Riggisberg 1993. – J. P. Wild u. a., Varia 1994, Riggisberg 1994 (J. Rist) 259
E. Wipszycka, Études sur le christianisme dans l'Égypte de l'Antiquité tardive, Rom 1996 (M. Kohlbacher) 261
Das Synaxarium. Das koptische Heiligenbuch, übersetzt von R. und L. Suter, Waldsolms-Kröffelbach 1994. – Die Sakramente. Gebete zur Spendung der heiligen Sakramente, übersetzt von G. G. Tawadros – M. Hermann, Waldsolms/Kröffelbach 1994. – Seminarvorträge, Waldsolms-Kröffelbach 1990, ^{2}1994. – T. Azer, Musik der Kopten, 1996 (H. Kaufhold) 263
O. Raineri, Atti di Habta Māryām († 1497) e di Iyāsu († 1508), Rom 1990 (M. Kropp) 266
S. P. Cowe, The Armenian Version of Daniel, Atlanta, Georgia 1992 (J. Wehrle) 269
M. Merras, The Origins of the Celebration of the Christian Feast of Epiphany, Joensuu 1995 (G. Winkler) 271
M. Zibawi, Die christliche Kunst des Orients, Solothurn – Düsseldorf 1995 (P. O. Scholz) 275
A. S. Kaye (Hrsg.), Semitic Studies, in honor of Wolf Leslau, Wiesbaden 1991 (M. Kropp) 282
H. Ch. Brennecke u. a. (Hrsg.), Logos. Festschrift für Luise Abramowski, Berlin – New York 1993 (J. Rist) 283
G. Karukaparampil (Hrsg.), Tūbaik. Studies in Honour of Rev. Jacob Vellian, Kottayam 1995 (H. Kaufhold) 286
R. F. Taft (Hrsg.), The Christian East. Its Institutions & Its Thougt, Rom 1996 (H. Kaufhold) 287
U. Rubin, The Eye of the Beholder. The Life of Muhammad as viewed by the early Muslims, Princeton, New Jersey 1995 (F. Ch. Muth) 288
F. Schuon, Den Islam verstehen, Freiburg 1993 (H. Suermann) 291
S. Heine, Islam zwischen Selbstbild und Klischee, Köln – Weimar 1995 (H. Suermann) 292
A. Th. Khoury (Hrsg.), Das Ethos der Weltreligionen, Freiburg 1993 (H. Suermann) 293

Kurzanzeigen (H. Kaufhold) 294

Anschriften der Mitarbeiter

LELA ALEXIDSE, Anagi (Shartava) str. 18-8, 380060 Tbilisi, Georgien

Prof. Dr. JULIUS ASSFALG, Kaulbachstr. 95 III, D-80802 München

Dr. CLAUDIO BALZARETTI, via Galvani, 13, I-28100 Novara

Priv.-Dozent Dr. PETER BRUNS, Tippelsberger Str. 3, D-44807 Bochum

Professor Dr. MICHEL VAN ESBROECK SJ, Kaulbachstraße 31a, D-80539 München

Dr. ERICA C. D. HUNTER, Taylor-Schechter Genizah Research Unit, Cambridge University Library, West Road, GB-Cambridge CB3 9DR

Professor Dr. Dr. HUBERT KAUFHOLD, Brucknerstraße 15/I, D-81677 München

Pfarrer MICHAEL KOHLBACHER, Hindenburgstr. 4, D-35764 Sinn

Professor Dr. MANFRED KROPP, Johannes Gutenberg-Universität Mainz, Seminar für Orientkunde, D-55099 Mainz

Dr. ADAM ŁAJTAR, Uniwersytet Warszawski, Instytut Archeologii, Zakład Papirologii, Krakowskie Przedmieście 26-28, PL-00-927 Warszawa 64

Prof. Dr. C. DETLEF G. MÜLLER, Alte Straße 24, D-53424 Remagen

Priv.-Dozent Dr. FRANZ-CHRISTOPH MUTH, Johannes-Gutenberg Universität Mainz, Seminar für Orientkunde, D-55099 Mainz

JOHANNES PAHLITZSCH M. A., Friedrich-Meinecke-Institut der Freien Universität Berlin, Habelschwerdter Allee 45, D-14195 Berlin

Dr. JOSEF RIST, St.-Benedikt-Str. 1, D-97072 Würzburg

Prof. Dr. MARTINIANO P. RONCAGLIA, Orient-Institut der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, c/o Deutsche Botschaft Beirut, Postfach 1500, 53105 Bonn

Univ.-Doz. Dr. PIOTR O. SCHOLZ, Viktoriastr. 12, D-65189 Wiesbaden

Dr. VERONIKA SIX, Papenhuder Str. 8, D-22087 Hamburg

Prof. Dr. ZAZA SKHIRTLADZE Institut of the History of Georgian Art, Georgian Academy of Sciences, 56 Rustaveli Ave., Tbilisi 380008 Tbilisi, Georgien

Priv.-Dozent Dr. HARALD SUERMANN, Platanenweg 21, D-52249 Eschweiler

Professor Dr. P. ROBERT TAFT SJ , Pontificio Istituto Orientale, Piazza S. Maria Maggiore 7, I-00185 Roma

Professor Dr. FRANZ TINNEFELD, Stolzingstraße 41, D-81927 München

Professor Dr. RAINER VOIGT, Freie Universität Berlin, Seminar für Semitistik und Arabistik, Altensteinstraße 34, D-14195 Berlin

Professor Dr. JOSEF WEHRLE, Institut für Biblische Exegese der Universität München, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München

Professor 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., I^2 1913, II^2 1914, III^3 1923, IV 1924, V 1932.
Baumstark	=	A. Baumstark, Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluß der christlich-palästinensischen Texte (Bonn 1922)
BGL	=	Bibliothek der griechischen Literatur
BHG	=	Bibliotheca Hagiographica Graeca
BHO	=	Bibliotheca Hagiographica Orientalis
BK	=	Bedi Kartlisa. Revua de kartvélologie
BKV^2	=	Bibliothek der Kirchenväter, 2. Auflage
BSOAS	=	Bulletin of the School of Oriental and African Studies
BullSocArchCopt	=	Bulletin de la Société d'Archéologie Copte
ByZ	=	Byzantinische Zeitschrift
CChr.SL	=	Corpus Christianorum, Series Latina, Turnhout 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 ^{2}1943-49)
GALS	=	C. Brockelmann, Geschichte der arabischen Litteratur – Supplementbände I-III (Leiden 1937-42)
GAS	=	F. Sezgin, Geschichte des arabischen Schrifttums, Leiden I. 1970 ff.
GCS	=	Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte
Graf	=	G. Graf, Geschichte der christlichen arabischen Literatur I-V = Studi e testi 118 (Città del Vaticano 1944), 132 (1947), 146 (1949), 147 (1951) und 172 (1953).

HO	=	B. Spuler (Hrsg.), Handbuch der Orientalistik
JSSt	=	Journal of Semitic Studies
JThS	=	Journal of Theological Studies
LQF	=	Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen
LThK	=	Lexikon für Theologie und Kirche (^{2}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

Robert F. Taft, S.J.

Quaestiones disputatae: The Skeuophylakion of Hagia Sophia and the Entrances of the Liturgy Revisited*

Abbreviations:

Antoniades I-III = E.M. Antoniades, *Ἔκφρασις τῆς Ἁγίας Σοφίας*, 3 vols. (Athens 1907, 1908, 1909).

AOC = Archives de l'Orient chrétien.

Arranz, *Eucologio* = M. Arranz, *L'Eucologio costantinopolitano agli inizi del secolo XI. Hagismatarion & Archieratikon (Rituale & Pontificale) con l'aggiunta del Leiturgikon (Messale)* (Rome 1996).

Arranz, "Sacrements," I.1-10 = id., "Les sacrements de l'ancien Euchologe constantinopolitain," I: 1: OCP 48 (1982) 284-335; 2: 49 (1983) 42-90; 3: 49 (1983) 284-302; 4: 50 (1984) 43-64; 5: 50 (1984) 372-397; 6: 51 (1985) 60-86; 7: 52 (1986) 145-178; 8: 53 (1987) 59-106; 9: 55 (1989) 33-62; 10: 55 (1989) 317-338.

Bacha = C. Bacha, "Notions générales sur les versions arabes de la liturgie de S. Jean Chrysostome suivies d'une ancienne version inédite," *XPYCOCTOMIKA Studi e ricerche intorno a S. Giovanni Crisostomo,* a cura del comitato per il XV° centenario della sua morte, 407-1907 (Rome 1908) 405-471.

Baldovin = J.F. Baldovin, *The Urban Character of Christian Worship. The Origins, Development, and Meaning of Stational Liturgy* (OCA 228, Rome 1987).

BAS = The Byzantine Liturgy of St. Basil.

BELS = Bibliotheca *Ephemerides liturgicae,* Subsidia.

Bertoniere, *Easter Vigil* = G. Bertoniere, *The Historical Development of the Easter Vigil and Related Services in the Greek Church* (OCA 193, Rome 1972).

BHG = F. Halkin, *Bibliotheca hagiographica Graeca* (Subsidia hagiographica [= SH] 8a, 3rd ed. Brussels 1957); *Auctarium* BHG (SH 47, Brussels 1969); *Novum auctarium* BHG (SH 65, Brussels 1984).

CHR = The Byzantine Liturgy of St. John Chrysostom.

CSHB = Corpus scriptorum historiae Byzantinae.

Darrouzès, *Recherches* = J. Darrouzès, *Recherches sur les ὀφφίκια de l'Église byzantine* (AOC 11, Paris 1970).

Dindorf I-II = L. Dindorf (ed.), *Chronicon paschale,* 2 vols. (CSHB, Bonn 1832).

Dirimtekin, "Skevophylakion" = F. Dirimtekin, "Le skevophylakion de Sainte-Sophie," REB 19 (1961) 390-400.

* This article was written in part during the author's tenure as Byzantine Studies Fellow at Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies, Washington, D.C., in 1993/4. The author expresses his profound gratitude to the Trustees of Harvard University, and to the Director and staff of Dumbarton Oaks, for making this research sabbatical possible, pleasant, and fruitful.

Dmitrievskij, *Описание* I-III = A.A. Dmitrievskij, *Описание литургических рукописей хранящихся в библиотеках православнаго востока,* I-II (Kiev 1895, 1901); III (Petrograd 1917).

Dmitrievskij, *Типиконы* = id., *Древнейшие патриаршие типиконы святогробский иерусалимский и Великой Константинопльской Церкви. Критико-библиографическое исследование* (Kiev 1907).

J. Ebersolt, *Ste-Sophie* = id., *Le Grand Palais de Constantinople et le Livre des cérémonies* (Bibliothèque de la Fondation Thiers – fasc. 21, Paris 1910).

GCS = Die griechischen christlichen Schriftsteller.

Goar = J. Goar, *Εὐχολόγιον sive Rituale Graecorum...* (Venice 1730^2, reprinted Graz 1960).

Jacob, "Concélébration" = A. Jacob, "La concélébration de l'anaphore à Byzance d'après le témoignage de Léon Toscan," OCP 35 (1969) 249-256.

Jacob, *Formulaire* = id., *Histoire du formulaire grec de la Liturgie de Saint Jean Chrysostome* (Unpublished doctoral dissertation, Louvain 1968).

Jacob, "Otrante" = id., "La traduction de la Liturgie de S. Basile par Nicolas d'Otrante," *Bulletin de l'Institut historique belge de Rome* 38 (1967) 49-107.

Janin, *Églises* = R. Janin, *La géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin,* I: *Le siège de Constantinople et le patriarcat oecuménique.* Tome 3: *Les églises et les monastères* (2nd ed. Paris 1969).

Lethaby and Swainson = W.R. Lethaby and H. Swainson, *The Church of Sancta Sophia, Constantinople* (New York 1894).

LEW = F.E. Brightman, *Liturgies Eastern and Western* (Oxford 1896).

Loparev = X.M. Loparev (ed.), *Книга паломник. Сказание месть святых во Цареграде Антония Архиепископа Новгородскаго в 1200 году* (Православный Палестинский Сборник 51 = 17.3, St. Petersburg 1899).

Mainstone = R.J. Mainstone, *Hagia Sophia. Architecture, Structure and Liturgy of Justinian's Great Church* (London 1988).

Majeska, *Russian Travelers* = G.P. Majeska, *Russian Travelers to Constantinople in the Fourteenth and Fifteenth Centuries* (Dumbarton Oaks Studies 19, Washington, DC 1984).

Majeska, "Skeuophylakion" = id., "Notes on the Skeuophylakion of St. Sophia," to appear in *Византийский временник.*

Mango, *Art* = C. Mango, *The Art of the Byzantine Empire, 312-1453* (Sources and Documents in the History of Art Series, Englewood Cliffs, N.J. 1972).

Mango, *Brazen House* = id., *The Brazen House. A Study of the Vestibule of the Imperial Palace of Constantinople* (Arkæologisk-kunsthistoriske Meddelelser, Bind 4 nr. 4, Copenhagen 1959).

Mateos, *Célébration* = J. Mateos, *La célébration de la parole dans la liturgie byzantine* (OCA 191, Rome 1971).

Mateos, *Typicon* I-II = id. (ed.), *Le Typicon de la Grande Église. Ms. Sainte-Croix n°. 40, Xe siècle.* Introduction, texte critique, traduction et notes, 2 vols. (OCA 165-166, Rome 1962-1963).

Mathews, *Early Churches* = Th. Mathews, *The Early Churches of Constantinople: Architecture and Liturgy* (University Park and London 1971).

Moran, "Enarxis" = N.K. Moran, "The Enarxis of the Mass of St. Basil," *Ostkirchliche Studien* 29 (1980) 157-164.

Moran, "Gestaltung" = id., "The Musical 'Gestaltung' of the Great Entrance Ceremony in the 12th Century in Accordance with the Rite of Hagia Sophia," *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik* 28 (1979) 167-193.

Moran, "Skeuophylakion" = id., "The Skeuophylakion of Hagia Sophia," *Cahiers archéologiques* 34 (1986) 29-32.

Morin, *Commentarius* = J. Morin, *Commentarius de sacris ecclesiae ordinationibus, secundum antiquos et recentiores, latinos, græcos, syros, et Babylonios, in tres partes distinctus...* (Paris 1655).

Muretov, *К материалам* = С. Муретов, *К материалам для истории чинопоследования литургии* (Sergeev Posad 1895).

Nedungatt-Featherstone = G. Nedungatt, M. Featherstone (eds.), *The Council in Trullo Revisited* (Kanonika 6, Rome 1995).

OCA = Orientalia Christiana Analecta.

OCP = *Orientalia Christiana Periodica.*

Parenti-Velkovska = S. Parenti and E. Velkovska (eds.), *L'Eucologio Barberini gr. 336 (ff. 1-263)* (BELS 80, Rome 1995).

Preger = T. Preger, *Scriptores originum Constantinopolitanarum* (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Scriptores Graeci, Leipzig 1901).

REB = *Revue des études byzantines.*

Reiske = J.J. Reiske (ed.), *Constantini Porphyrogeniti imperatoris De Cerimoniis aulae byzantinae,* 2 vols. (CSHB, Bonn 1829-1830).

Strube, *Eingangsseite* = Christine Strube, *Die westliche Eingangsseite der Kirchen von Konstantinopel in justinianischer Zeit. Architektonische und quellenkritische Untersuchungen* (Schriften zur Geistesgeschichte des östlichen Europa, Bd. 6. Wiesbaden 1973).

Taft, *Great Entrance* = R.F. Taft, *The Great Entrance. A History of the Transfer of Gifts and Other Preanaphoral Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom* (OCA 200, Rome 1978[2]).

Taft, *Liturgy in Byzantium* = id., *Liturgy in Byzantium and Beyond* (Variorum Collected Studies Series, London 1995).

Taft, *The Byzantine Rite* = id., *The Byzantine Rite. A Short History* (American Essays in Liturgy, Collegeville MN 1992).

Van Nice = R.L. Van Nice, *Saint Sophia in Istanbul. An Architectural Survey* (Washington, D.C. 1986).

Vogt I-II/Vogt, *Commentaire* I-II = A. Vogt (ed.), *Le Livre des cérémonies de Constantin Porphyrogénète,* texte I-II (Paris 1935, 1939); *Commentaire* I-II (Paris 1935, 1940).

PART I
ARCHEOLOGY

The hypothetical reconstruction of the Great Entrance I proposed over twenty years ago,[1] drawing on Mathews' earlier work,[2] has been generally accepted apart from a couple of attempts (in my view unsuccessful) to undermine it, with which I shall deal below. I return here to that ceremonial and the other two processions of the liturgy only to clarify those points that have been challenged.

A. The Skeuophylakion

Few buildings as small and architecturally insignificant as the skeuophylakion of Hagia Sophia have attracted so much attention from modern scholars, for rea-

1 Taft, *Great Entrance* 178-203.

2 Mathews, *Early Churches* ch 7.

sons that will become clear in the course of this study. But before turning our attention to that modest building, we must first look at its setting.

I. The East End of Hagia Sophia and its Outbuildings

The frequent comings and goings of the imperial party and clergy in the sanctuary area of Hagia Sophia and the surrounding outbuildings of the Great Church compound, including the skeuophylakion, will be intelligible only if we first identify and locate several distinct spaces that recur in the sources:

1. The sanctuary area of Hagia Sophia
2. The Holy Well
3. The Passage of St. Nicholas
4. The Church of St. Nicholas
5. The Great Baptistry
6. The Church of St. Peter
7. The Narthex and Gynaeceum of the Deaconesses

1. *The Sanctuary of Hagia Sophia:*

It is generally agreed that the sanctuary (θυσιαστήριον, βῆμα) of Justinian's Hagia Sophia was an elevated area including and extending out in front of the apse.[3] The relatively shallow apse itself was filled with the curved steps of the elevated synthronon where the clergy sat. The altar-room in front of it was enclosed by a Π-shaped chancel barrier (τέμπλον, ἄδυτα, κάγκελος, κάγκελλον, κάγκελλα, κιγκλίς, κιγκλίδες, etc.) jutting out into the nave from the two secondary piers located just beyond the northwest and southwest extremities of the apse. Three doors, one in each side (north-west-south) of the chancel, provided access to the altar-room. Extending out into the nave before the central "Holy Doors" in the west face of the chancel was a raised, walled passageway, the solea, which led to the oval-shaped ambo enclosure towards the center of the nave. The sanctuary area could also be entered from the northeast and southeast bays of the basilica via the north-south passageways that cut through the two secondary piers flanking the apse north and south.[4]

Differences of opinion on other, minor issues – the exact location of the entrance(s) at the west end of the solea,[5] etc. – are not germane to our concerns here.

3 S.G. Xydis, "The Chancel Barrier, Solea and Ambo of Hagia Sophia," *Art Bulletin* 29 (1947) 1-24; Mathews, *Early Churches* 96-99; Taft, *Great Entrance* 178ff; Mainstone 232-33 pl. 252; 271 pl. A2; 276-77 pl. A7-8.

4 Van Nice pl. 11; Mainstone *loc. cit.* and 16-17 pl. 8; 196 pl. 223.

5 Cf. Moran, "Gestaltung," 181-85.

2. *The Holy Well:*

The shrine of the Holy Well (τὸ Ἅγιον Φρέαρ), also called the "Jordan Fountain" or "Samaritan Well" in the Russian pilgrim accounts because it supposedly held the stone on which Jesus sat at Jacob's Well (Jn 4:6),[6] was just outside the vestibule at the southeast corner of Hagia Sophia.[7] From the several ways the *De cerimoniis* has the imperial party enter Hagia Sophia through the well shrine, it must have been accessible via several doors:[8]

1. *De cerimoniis* I, 1, speaks of "the small door leading to the Holy Well,"[9] which I have suggested may have been the now blocked door in the east wall of Hagia Sophia just south of the passage through the southeast pier flanking the apse.[10]
2. To the west of the well shrine was the door leading via the vestibule and southeast door into the east end of the south aisle of the basilica, an entrance mentioned explicitly in *De cerimoniis* I, 1, 36 (27), 39 (30), II, 10.[11]
3. A stairway gave access to a smaller, second-storey door into the south gallery and the imperial dining room located there. *De cerimoniis* mentions it several times.[12] And Nicetas Paphlago, *Vita S. Ignatii,* has Patriarch Ignatius (847-858, 867-877) enter the south gallery of Hagia Sophia via the Holy Well at his restoration to the patriarchal throne on November 23, 867.[13]
4. In the north wall of the same vestibule, just outside the northeast door of the basilica (§ 1 above), another door led into the "Passage of St. Nicholas," according to *De cerimoniis* I, 1, 44 (35) – I,1 calls it a "large door (μεγάλη πύλη)."[14]
5. On the south side of the well shrine, *De cerimoniis* I, 44 (35)[15] and II, 10,[16] identifies an outside door that opened onto the ἔμβολος, the south colonnade leading to the Chalke (ἡ χαλκῆ) or monumental vestibule of the Imperial Palace, ca. 110 m straight across from the southeast corner of Hagia Sophia on the same axis as its east end, according to Mango's reconstruction.[17] Doors

6 Majeska, *Russian Travelers* 130-33, 160-61, 227.

7 *Ibid.* 32-33 and note 20, 130-33, 138-39 and note 31, 160-61, 182-83, 223-28, 234 note 188, 282 note 105, 304; Mango, *Brazen House* 60-72; Mainstone 113.

8 *De cerimoniis* I, 1, 9, 35 (26), 36 (27), 39 (30), 44 (35); II, 10; Vogt I, 14, 21-22, 27-28, 62, 135, 143, 152, 171-72 = Reiske 18, 27, 68, 145, 155, 163-64, 182, 184-85, 547-48. Cf. Mango, *Brazen House* 64-72.

9 Vogt I, 14.

10 Taft, *Great Entrance* 186 note 36; the door is clearly visible in Van Nice pl. 11.

11 Vogt I, 21-22, 143, 152; Reiske 547.

12 I, 1, 9, 35 (26), 44 (35), Vogt I, 14, 62, 135, 172-73.

13 PG 105:544A: ...αὐτὸς μὲν διὰ τοῦ ἁγίου Φρέατος ἀνάγεται: πρὸς τοῖς ὑπερῴοις δὲ τοῦ μεγάλου Ναοῦ διὰ τῆς δεξιᾶς πύλας εἰσιόντι...

14 Vogt I, 27-28, 171-72 (the latter cited below, section A.IV.1).

15 *Loc. cit.*

16 Reiske 647.

17 On the Chalke see Mango, *Brazen House* ch. 4, esp. 76-77, 85-92, 97 and p. 23 fig. 1; and, most

1, 2 and 3 are still extant: 1, now blocked, is clearly visible in the west wall just south of the apse;[18] 2 is the big door in the east bay of the south aisle, leading into the vestibule of Hagia Sophia; 3, in the vestibule to the left, is the door that once led into the south end of the Passage of St. Nicholas.[19]

3. *The Passage of St. Nicholas:*

The "narrow Passage of St. Nicholas located behind the bema" of Hagia Sophia, according to *De cerimoniis* I, 44 (35) (cited below, section A.IV.1), was a passageway (διαβατικά) circling the outside of the apse and connecting the vestibules outside the two east doors of the church at the end of the north and south aisles.[20] We know the passage opened onto the Holy Well at the southeast corner. Literary sources describe the imperial procession passing from the sanctuary of Hagia Sophia to the Holy Well by exiting through the left (north) side of the sanctuary, out the northeast door of the church, and south across to the well shrine by this outside route.[21] One of the most explicit and detailed is Steven of Novgorod, in Constantinople in 1348 or 1349, who recounts how he went into Hagia Sophia through the narthex at the west end, down the north aisle to the sanctuary at the east end, then into the passageway at its northern end and across to the Holy Well on the south.[22]

Two now-blocked doors that once gave access to the passage at its north and south extremities have been identified in the vestibules just outside the main doors at the east end of the north and south aisles of Hagia Sophia, one in the south wall of the northeast vestibule, the other in the north wall of its twin.[23] Presumably, the Passage of St. Nicholas gave access not only to the Holy Well but also to the Church of St. Nicholas, though this is not directly attested.

Stephen of Novgorod (1348/49) describes the passage as circular: "From there we went out of the church through doors to walk with candles, as if making a circle (обходя акы кругом)."[24] The curved outer wall of the apse probably formed the west wall of the passage, with the wall of the Chapel of St. Nicholas enclosing it to the east – hence the name "Passage of St. Nicholas."[25]

recently, Ioanna Zervoù Tognazzi, "Propilei e Chalké, ingresso principale al Palazzo di Costantinopoli," in C. Barsanti et alii (eds.), *Bizanzio e l'Occidente: arte, archeologia, storia. Studi in onore di Fernanda de' Maffei* (Rome 1996) 33-59 and figs. 1-3.

18 Van Nice pl. 11

19 Van Nice pl. 11-12; Mango, *Brazen House* 69, 71 figs. 7-8.

20 Vogt I, 171-72; cf. *De cerimoniis* I, 1, Vogt I, 27-28.

21 Cf. Mango, *Brazen House* 66, 70, 72 note 199, 223; Majeska, *Russian Travelers* 223-26.

22 Majeska, *Russian Travelers* 17, cf. 206, 209, 212, 214, 217-21.

23 Van Nice pl. 1; Mango, *Brazen House* 69 fig. 7, 72; Dirimtekin, "Skevophylakion," 396, 398 pl. 3 (E).

24 Majeska, *Russian Travelers* 30-31.

25 *Ibid.* 223.

4. *The Church of St. Nicholas:*

Nothing remains of the Church of St. Nicholas.[26] Anna Comnena, *Alexias* II, 5, refers to it as a place of sanctuary near H. Sophia.[27] The "Tale of the Holy Places," an anonymous 15th-century Russian pilgrim account, says the shrine still existed at that time, just off the apse of the Great Church: "Behind the sanctuary of [Hagia] Sophia to the East is the Church of St. Nicholas (в заду олтаря Софеи на восток есть церковь святаго Николы)."[28] This location is confirmed by Nicephorus Callistus Xanthopoulos' (ca. 1256-ca. 1335) metrical paraphrase of the miraculous appearance of St. Nicholas to a young man, whom the saint leads to St. Nicholas' chapel "right behind the Church of [Hagia] Sophia (ὄπισθεν εὐθὺς τοῦ νεὼ τῆς Σοφίας)" and cures.[29]

More precisely, St. Nicholas' seems to have been adjacent to the Holy Well, and may well have communicated directly with the latter. The anonymous 15th-century Russian "Tale of the Holy Places" treats of the two shrines as a unit: it speaks of the miraculous icon of the Savior that was stabbed by the Jew as being in St. Nicholas', whereas in fact it was in the shrine of the Holy Well.[30]

5. *The Great Baptistry:*

The sources identify two baptistries at Hagia Sophia. The main one, called the "Great Baptistry," was used for imperial baptisms,[31] as well as for baptisms at the Easter Vigil and probably Theophany (January 6) too.[32] The "Small Baptistry" was used on the Saturday before Palm Sunday, Holy Saturday morning, and Pentecost.[33] Only one of these two baptistries is still extant, an octagon-in-square southwest of the basilica.[34] The 8/9th-century *Diegesis* or *Narratio de S. Sophia* 6, says it was built by Justinian and dedicated to St. John the Baptist.[35]

26 Cf. Janin, *Églises* 368-69; Mango, *Brazen House* 67-70, 80-81.

27 A. Reifferscheid (ed.), *Annae Comnenae Porphyrogenitae Alexias* (Leipzig 1894) I, 70; cf. Nicephoras Gregoras, *Byzantina historia* XV, 1, ed. L. Schopen, 3 vols. (CSHB, Bonn 1829, 1830, 1845) 2:748.11ff.

28 Majeska, *Russian Travelers* 137-39, cf. 223-25, 227 note 144.

29 Ed. A. Papadopoulos-Kerameus, Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς Σταχυολογίας, 5 vols. (St. Petersburg 1891-1898) IV, 358 verse 94 (= BHG 1361); cf. *Thauma de Nicolao claudo* (= BHG 1352i), ed. G. Anrich, *Hagios Nikolaos. Der heilige Nikolaos in der griechischen Kirche*, 2 vols. (Leipzig/Berlin 1913, 1917, repr. Hildesheim 1965) I, 350 (and apparatus 12), 353 verse 94. Cf. Mango, *Brazen House* 81.

30 Majeska, *Russian Travelers* 136-39 and 138 note 31; cf. 222-25, 304, 342-43; Mango, *Brazen House* 62, 66.

31 *De Cerimoniis* II, 22, Reiske 619-20.

32 Mateos, *Typicon* I, 182-83 (Jan. 6); II, 84-85 and note 1 (Easter Vigil), 287 (index); cf. Arranz, "Sacrements," I.6:68 note 16, I.8:74.

33 Mateos, *Typicon* II, 62 (Sat. before Palm Sun.), 84-85 and note 1 (Holy Sat.), 136 (Pentecost), 287 (index); cf. Arranz, *loc. cit.*

34 Van Nice pl. 1, 13; Mainstone, 26-27 pl. 20, 22; 114 pl. 140-141; 120-21 pl. 149; 271 pl. A2; 278, pl. A7.

35 Preger 82; cf. Ebersolt, *Ste-Sophie* 33ff.

Every trace of the other baptistry has disappeared. Opinion is divided as to which of these structures was the Great Baptistry. Some have even proposed that the skeuophylakion was the original baptistry, before the construction of Justinian's octagon-in-square, which they believe to have been the Great Baptistry.[36] But this theory has long been discounted. More persistent is the view that the extant octagon-in-square is the "Great Baptistry."[37] However, those who have re-examined the literary sources have swung around to Ebersolt's view – surely the only acceptable one – that the extant edifice is the lesser baptistry, and that the no-longer-extant Great Baptistry must have been located on the north side of Hagia Sophia in the vicinity of the skeuophylakion.[38] In support of this one can argue from several texts.

a. Paul Silentiary, Descriptio S. Sophiae (ca. 563 AD)

The Silentiary's *Descriptio S. Sophiae* 550-565, speaks of a baptistry outside the north doors of the basilica:

[550] Ἀλλὰ καὶ αὐτῆς αἰθούσης κατὰ μέσσον ἐρείσατο τέσσερας ἄλλους κίονας... **[555]** ἀλλ' ἐνὶ μέτροις μήκεος ἐγγυτέρων μὲν ὀλίζοντες, ἐκ δὲ τιθήνης τῆς αὐτῆς χλοεροῖσιν ἀποστίλβουσιν ἀώτοις. Ἀλλὰ γὰρ οὐ στοιχηδὸν ἐπισχερὼ εὔποδας οὗτι πυθμένας ἐρρίζωσαν, ἐφεδρήσσουσι δὲ γαίῃ **[560]** ἀντίοι ἀλλήλοισι δύω δυσίν: ὧν κατὰ κόρσης τετραπόροις σειρῇσιν ἐηειλιχθεῖσα κεραίη νῶτον ὑπεστήριξε γυναικείοισιν ἐδέθλοις, ἐγγύθι δ' ἔστι πύλη βορεώτιδος ἐς

[550] But in the midst of the aisle too, ... [the builders] have set up four more columns, shorter in measure than their neighbours, but as bright with verdant bloom, being as they are from the same quarry. Their goodly feet are not planted in the ground all in a row: instead they are set on the pavement in facing pairs, and upon their heads, a vault (*keraiê*), wound on fourfold arches, supports the underside of the women's abode. Close by, in the direction of the north wind is a door that

36 Lethaby and Swainson 19-20, and others cited in Arranz, "Sacrements," I.6:67-68 note 16.

37 Lethaby and Swainson 20, 183; Antoniades I, 123 and pl. 17, II, 160; Mateos, *Typicon* I, 183 note 2, II, 85 notes 1-2 (following Antoniades); Arranz., "L'office de l'Asmatikos Hesperinos ("vêpres chantées") de l'ancien Euchologe byzantin" I, OCP 44 (1978) 127 note 55; id., "Sacrements," I.6:67-68 note 16; id., "Evolution des rites d'incorporation et de réadmission dans l'Église selon l'Euchologe byzantin," in *Gestes et paroles dans les diverses familles liturgiques.* Conférences S.-Serge, XXIVe Semaine d'études liturgiques, Paris, 28 juin – 1 juillet 1977 (BELS 14, Rome 1978) 38 note 22, cf. 54 note 70 (but see id. in note 38 below); Majeska, "Skeuophylakion," 4. Lethaby and Swainson (20) assert (with no reference) that the H. Sophia baptistry "is spoken of in the *Ceremonies* as 'the Great Baptistery by the Horologium'." As far as I have been able to determine, this is a misquote. At least noone has yet succeeded in identifying this passage in the *De cerimoniis.*

38 Ebersolt, *Ste-Sophie* 35 note 1; Bertoniere, *Easter Vigil* 132-33; Mathews, *Early Churches* 160; Strube, *Eingangsseite* 60-61 note 209; Mainstone 120 pl. 149; 124; 274 pl. A2; 278 pl. A7; Arranz, "Sacrements," I.8:74-77; id., *Eucologio* 30 note 4.

κλίσιν αὔρης, λαὸν ἀπιθύνουσα πρὸς ἀχράαντα λοετρά, [565] ἀνδρομέου βιότοιο καθάρσια, τῶν ἄπο λυγρὴ σμῶδιξ ὠλεσίθυμος ἐλαύνεται ἀμπλακιάων.[39]

leads the people to the pure founts that cleanse human life and drive away the grievous scars of sin.[40]

The Silentiary is clearly referring to a baptistry outside a door on the north side of the church, so he cannot mean the extant baptistry to the south west.[41] What door does the Silentiary mean? Arranz opts for the small door in the northeast bay.[42] But from the Silentiary's description of the columns he can only mean the main door in the central bay of the north aisle. Between this door and the arcade of four large columns, set in a row east to west, that separate the aisle from the central nave, are four smaller columns, now joined by iron ties, in two facing pairs in the central bay of the north aisle. They mark the corners of a rectangle framing the north-south lateral axis leading across from the north-central door into the central nave.[43]

b. The Easter Vigil Baptismal Rubrics

Secondly, the rubrics for baptisms at Hagia Sophia during the Easter Vigil in the early 12th-century patriarchal euchology in the "Bessarion Codex" *Grottaferrata Γβ I* indicate that the patriarch passes διά – through or by way of – the skeuophylakion on his way to the Great Baptistry to baptize the candidates.[44] With the baptisms accomplished, the neophytes proceed to the Church of St. Peter where the patriarch chrismates (confirms) them, then leads them in procession into the basilica for the eucharist. Since both skeuophylakion and St. Peter's were off the north side of Hagia Sophia (see sections A.I.6, A.II-III, and A.IV.2-3 below), it is hardly likely that the Great Baptistry could have been anywhere but in the same vicinity. At any rate it certainly was not the present octagon-in-square to the southwest.

39 P. Friedländer, *Johannes von Gaza und Paulus Silentiarius, Kunstbeschreibungen Justinianischer Zeit* (Sammlung wissenschaftlicher Kommentare zu griechischen und römischen Schriftstellern, Leipzig/Berlin 1912) 243; Paulus Silentiarius, *Descriptio S. Sophiae et Ambonis*, ed. I. Bekker (CSHB Bonn 1837) 28-29.

40 Mango, *Art* 84.

41 Cf. *ibid.* 84 note 135.

42 Arranz, "Sacrements", I.8:76.

43 Van Nice pl. 1, 10; Mathews, *Early Churches* pl. 83; Mainstone 98 pl. 117, 182 pl. 210, 271 pl. A2, 274-75 pl. A5-6, 278 pl. A9; for the corresponding columns on the south side, for which we have more illustrations, see Mathews, *Early Churches* pl. 81; Van Nice pl. 5; Mainstone 38 pl. 39; 46-47 pl. 49, 51; 52 pl. 58; 188-89 p. 215-16.

44 Cited and commented below in section A.IV.2. On the "Bessarion" ms see A. Strittmatter, "The 'Barberinum S. Marci' of Jacques Goar. Barberinus graecus 336," *Ephemerides liturgicae* 47 (1933) 329-367, here 330 note 4.

Another ms with detailed Easter rubrics for the rite of the Great Church, the Praxapostolos *Dresden A 104* dating from 950 to the middle of the 11th century, also shows that both the Great Baptistry and St. Peter's were near together – hence to the north of Hagia Sophia.[45]

Furthermore, the rubrics in the 10th-century Typikon of the Great Church indicate that the patriarch "goes up (ἀνέρχεται)" to the Great Baptistry,[46] whereas he "goes down (κατέρχεται)" to the Little Baptistry.[47] I am not sure one can take this as evidence that the Great Baptistry was on higher ground than Hagia Sophia, the other not.[48] Such verbs can be used directionally in rubrics without necessarily implying a difference in ground elevation of the sort under consideration here. The fact remains, however, that to the northeast of the basilica where the edifices in question were located, the ground does slope upward towards Hagia Eirene.[49]

c. Imperial Baptism

De cerimoniis II, 22, describing the baptism of a child of the imperial family, lists seven categories of officials summoned to the ceremony along with the officers of the entire senate, "And they enter the Great Baptistry of the Great Church (καὶ εἰσέρχονται εἰς τὸν μέγαν βαπτιστῆρα τῆς μεγάλης ἐκκλησίας)." The rest of the notables and senators remain in the Great Church, while the sovereigns bring their child into the Great Baptistry with patriarch.[50] There is no indication of where the baptistry was located, however.

6. *The Church of St. Peter:*

St. Peter's Church, built to house the relics of Apostle Peter's chains, has also disappeared without a trace.[51] But it was obviously a complete church: the *Dresden A 104* rubrics refer to its sanctuary, and to vespers being celebrated in it.[52] Though its exact location is unknown, the Typikon distinguishes this St. Peter's from other Petrine shrines of the capital as "[St.] Peter near (συγκείμενος) the most holy Great Church,"[53] and it appears frequently as one of the stations in the endless coming and going of processions within the Great Church complex. After examining the archeological and literary evidence Antoniades concluded: "1. That the ναός of St. Peter was found near the skeuophylakion to the

45 Dmitrievskij, *Типиконы* 149.
46 Mateos, *Typicon* I, 184.
47 *Ibid.* II, 62.
48 Cf. Arranz, "Sacrements," I.8:74-75.
49 Van Nice pl. 4; Mainstone 138 pl. 161.
50 Reiske 619-20.
51 On this church see Janin, *Églises* 398-99; Majeska, *Russian Travelers* 210, 216, 223.
52 Dmitrievskij, *Типиконы* 161-62, 327 note 2.
53 Mateos, *Typicon* I, 104, 128, 194, 232, 272, 278, 310, 322, 378; II, 104.

north, i.e. of the bema; and 2. That it was connected to the Great Church, forming a part of it," as he proposes in the small rectangular chapel built into the north wall of the basilica just west of the skeuophylakion rotunda.[54] This is highly unlikely. It is true that one text of the Typikon of the Great Church refers to St. Peter's "inside the Great Church (ἔνδον τῆς Μεγάλης Ἐκκλησίας)."[55] But this can only mean within the precincts of the Great Church complex, which also included Hagia Eirene,[56] and not part of the basilica itself. This is confirmed by Anthony of Novgorod, who informs us that St. Theophanides was buried in St. Peter's, and that the only tomb in Hagia Sophia was that of St. Athinogenos (below, section A.IV.3, text **8-9**). Furthermore, St. Peter's was too near Hagia Eirene to be a part of Hagia Sophia: *Dresden A 104* says one could descend from St. Peter's via a spiral staircase and enter Hagia Eirene (διὰ τοῦ κοχλίου τοῦ ἁγίου Πέτρου κατερχόμενος, ἀνέρχεται ἐν τῇ ἁγίᾳ Εἰρήνῃ).[57] H. Eirene lies 10 m higher than and 110 m to the north of Hagia Sophia, its apse aligned with that of its later sister.[58] Byzantine historian Socrates († *post* 439), *Church History* II, 16,16, informs us that both churches "are now seen within the same enclosure and have the same name" – i.e., both went under the name "the Great Church."[59] He is of course speaking of the pre-Justinianic church. But the present basilica was built on the exact same site. So St. Peter's must have been somewhere in the clutter of structures within the Great Church complex occupying the slope between H. Sophia and H. Eirene.[60]

Other extant descriptions like the "Bessarion Euchology" rubrics (section A.IV.2 below) and Anthony of Novgorod's account (section A.IV.3 below) confirm St. Peter's location on the north side of Hagia Sophia, nearby the Great Baptistry. Though Anthony does not mention the baptistry, he moves counterclockwise around Hagia Sophia, venerating the relics and other wonders step by step in the order in which he finds them there. Going westward down the north side of the basilica, he describes, in this order, the relics in the skeuophylakion off the northeast corner, St. Peter's, and the column holding the relics of Gregory Thaumaturgus, which we know to have been the last column in the northwest corner of the nave.[61] This confirms that St. Peter's was north of Hagia Sophia

54 Antoniades II, 161-63 and I, pl. 17 between pp. 48-49.

55 *Ibid.* I, 198.

56 See below at note 59.

57 Dmitrievskij, *Типиконы* 138.

58 Cf. R. Janin, *Constantinople byzantin. Développement urbain et répertoire topographique* (AOC 4A, 2nd ed. Paris 1964) map 1: Carte archéologique et topographique; Mathews, *Early Churches* 78.

59 Sokrates, *Kirchengeschichte,* ed. G. Ch. Hansen (GCS, neue Folge 1, Berlin 1995) 109.2-3 = PG 67:217B: καὶ νῦν εἰσιν ὑφ' ἕνα περίβολον ἄμφω ὁρώμναι, μίαν τὴν προσωνυμίαν ἔχουσαι.

60 Cf. F. Dirimetkin, "Les fouilles faites en 1946-1947 et en 1958-1960 entre Sainte-Sophie et Sainte Irène, à Istanbul," CA 13 (1962) 161-185; Mathews, *Early Churches* 83 and fig. 43.

61 See below at notes 122-23.

and beyond the skeuophylakion. So does the patriarch's route during the Easter Vigil initiation rites (see section A.IV.2): from Hagia Sophia he goes out to the skeuophylakion, then to the Great Baptistry, then to St. Peter's, then back into Hagia Sophia.

7. The Narthex and Gynaeceum of the Deaconesses:

Since *De cerimoniis* I 44 (35) and Anthony of Novgorod, both cited and examined in extenso below in sections A.IV.1, 3, are the only direct references I know of to these two locales, I discuss them below (section A.V), following my interpretation of these texts.

II. Recent Archeological Evidence for the Skeuophylakion of Hagia Sophia

Extant evidence witnesses to the presence of a skeuophylakion in the four neighboring churches of the capital served by the patriarchal clergy[62]: Hagia Sophia, Hagia Eirene, Hagios Theodoros of Sphorakios, and Hagia Theotokos in Blachernai.[63] Of these four Constantinopolitan sacristies, the first three were separate edifices or outbuildings. The one serving the 5th-century Blachernai church may have been a separate building too, though by way of exception it seems to have been located on the southeast side of the church.[64]

Here we are concerned with Hagia Sophia. I take it as established that the St. Sophia skeuophylakion is the still-standing rotunda off the northeast corner of the basilica: today all competent scholars without exception identify it as such. This skeuophylakion is believed to be the one Palladius tells us survived when the earlier Great Church burnt down during the riots accompanying the exile of John Chrysostom on June 9, 404.[65] It thus antedates the present Justinianic church, dedicated in 537, which is probably why it is sometimes called "the old skeuophylakion (τὸ παλαιὸν σκευοφυλάκιον)."[66]

This skeuophylakion stands a scant 5 meters from the north wall of H. Sophia.[67] Though the building is a rotunda, its east and west ends are slightly flattened, so that the external east-west diameter measures 1.25 m shorter than the north-south diameter. The inside diameter measures 11.6 m, providing a reasonably large open space on the ground floor. The path in from the west door is

62 See note 132 below.

63 See Taft, *Great Entrance* 178-203, for H. Sophia esp. 189-191.

64 *Ibid.* 190, and see below section A.IV.2 at note 107.

65 Palladius, *Dialogus de vita S. Ioannis,* PG 47:35-36; cf. Symeon Metaphrastes, *Vita S. Ioannis Chrysostomi* 50, PG 114:1188A; Mathews, *Early Churches* 12ff; Taft, *Great Entrance* 185; Mainstone 129, 133-34, 137.

66 Codex *Dresden A 104,* Dmitrievskij, *Типиконы* 173, 242.

67 Van Nice pl. 2, 11, 15; Dirimtekin, "Skevophylakion," 393-94, 398 pl. 1 and 3. At any rate there is no evidence it is called thus to distinguish it from a newer sacristy.

marked in the floor pavement by a large east-west rectangle of green marble with a yellow border, as if indicating a sort of Π-shaped pathway leading to the eastern half of the rotunda and stopping with the closed end of the Π where one would expect the prothesis altar to have been.[68] A series of niches circle the interior wall on the lowest level,[69] into which were probably built the armoiries (τὰ ἀρμάρια) or cabinets holding sacred vessels and objects. At any rate we know that the skeuophylakion had such cupboards on the ground floor, since the chartophylax opens them after Holy Saturday Orthros so the emperor can incense the treasures they held.[70] One of the niches contains a tiny spiral stairway leading up.[71] A series of marble consoles jutted out from the wall on the next level to support either (Mainstone) an upper storey (Mathews) or a gallery (Türkoglu),[72] providing further space for the large quantity of church plate and relics it housed.[73]

The skeuophylakion rotunda, long filled at ground level with centuries of débris several meters deep, remained unexcavated until recently and has never been subjected to adequate archeological study. In 1983 S. Türkoglu summarized the results of the excavation of the building as follows:[74]

1. There was a large door to the north,[75] clearly the access door to Saint Sophia. Unfortunately, the counterfort of Andronikos II [1282-1328] has blocked up the front of this door.
2. The architectural remains were found in a scattered state, not in situ. So although it was apparent from the pins and holes that the walls of the ground story had been covered with marble slabs, even these slabs were now missing. This indicates that the stone building materials had been removed at an unknown date to be used in the construction of another building, and that only pieces of no further use had been left behind.
3. Brackets and sockets into which they fitted were uncovered, leaving no doubt that there had once been a gallery going right around the walls in the upper section of the building. This gal-

68 Private communication from Thomas Mathews, letters of Oct. 4, 1980, Sept. 13, 1981.

69 Mathews, *Early Churches* 16-17 figs. 2-3 and letter of Sept. 13, 1981; Mainstone 137. They are clearly visible in the photo in Mainstone 139 pl. 162; cf. Van Nice pl. 15; Dirimtekin, "Skeuophylakion," plans 2-3 and plate 4; S. Türkoglu, "Ayasofya Skevophilakionu kazisi," *Ayasofya Müzesi Yilligi – Annual of Ayasofya Museum* 9 (1983) 25-35 + plans 1-3 and plates 1-9, at the end of the volume; *ibid.*, "Summaries," pp. 10-11: "Excavation of the Saint Sophia Skevophylakion," plan 3 and plate 3.

70 *Dresden A 104,* Dmitrievskij, *Типиконы* 159; *De cerimoniis* I, 44 (35), Vogt I, 171, cited in section A.IV.1.

71 Mathews, letters. M. comments (letter of Oct. 4, 1980): "The stair he [Türkoglu] thinks leads to a gallery, but it might be just the kind of service stair that Roman and early Byzantine architecture commonly provided so you could fix leaks in the roof without putting up a scaffolding."

72 Mainstone 137; Mathews, letters; Türkoglu plates 4-8, and his report cited just below.

73 See Majeska, "Skeuophylakion," 3ff.

74 Note 69 above.

75 Türkoglu must mean to the *north of Hagia Sophia*, in the *south* face of the skeuophylakion rotunda, since the counterfort mentioned is on the south side of the skeuophylakion, as described by Dirimtekin, "Skevophylakion," 395 and clearly visible in *ibid.* plan 3; Türkoglu plan 3; Van Nice pl. 11, 15; Mainstone 278 pl. A2; and pl. 3. To the north of the rotunda there is no counterfort.

lery was probably made of wood, and 1.5 to 2 metres in width. During our excavations of the ground floor, a spiral staircase inside the wall leading to the gallery, and the door to the stairwell, were uncovered. The door which had once led onto the gallery from the staircase had been bricked up.

4. Analysis of the soil which we dug out from the building revealed that it was either silt deposited by flood water, or the disintegrated remains of waste which had been dumped there. Both this fact and the probable plunder of the building at the same time as Saint Sophia, during the Latin invasions of 1204, probably account for the fact that no small articles were found.
5. From the evidence of the brackets we may date the building to the fifth century, but further research is required on this subject.

III. Communication between the Skeuophylakion and Hagia Sophia

Unfortunately, though the rubble has been removed and we now know something more about the building, the main liturgical issue, just how one communicated between the skeuophylakion and the basilica, has remained unresolved, since the number and location of the doors into the rotunda are still disputed.

1. *Access to the Skeuophylakion from Hagia Sophia:*

The imperial and patriarchal ceremonial described in sources like the *De cerimoniis* (A.IV.1 below) and *Dresden A 104*[76] involved an incessant to and fro between the Great Church and the skeuophylakion and/or other outbuildings in the Great Church precincts. How did one go between the basilica and the skeuophylakion? There are four possibilities, moving east to west (distances are from the west skeuophylakion door):

1. Via the door at the northeast end of the north aisle, ca. 29 m away. This door would have been less convenient if, as it seems, the skeuophylakion could be entered only from the west (see the next section, A.III.2). But the constant in and out of buildings and up and down stairs in Byzantine ritual hardly favors the argument from convenience.
2. Via the now bricked-in north door in the center of the northeast bay of the same north aisle, leading out directly to the courtyard between the north wall of Hagia Sophia and the skeuophylakion rotunda. This door clearly provides the shortest route to the skeuophylakion entrance, a distance of ca. 13 m. According Van Nice's drawings-to-scale,[77] this door is 1.4 m wide, one meter narrower than the 2.4 meters-wide main door at the east end of the north aisle (1), wide enough to accommodate comfortably only a single-file procession. This door is not directly across from the rotunda's north-south axis, where the hypothetical south skeuophylakion door would have been, but on a 25

76 Dmitrievskij, *Типиконы* 124, 137-38, 149-50, 159, 173, 242, 275-76, 280, 283, 289, 301.
77 Van Nice pl. 11, 15.

degree diagonal southwest of it.[78] I do not believe anything can be made of this, however. Justinian's Hagia Sophia was built after the skeuophylakion was already in place (section A.II above), and the church's doors and windows are aligned according to the exigencies of the design of the basilica and not of the adjacent skeuophylakion. Just how this door worked with respect to the original ground level around the skeuophylakion is not clear;[79] Majeska suggests this door gave onto stairs between the two buildings.[80]

3. Via the central north door of the same aisle, ca. 29 m away, a fitting entrance to the basilica for solemn introits. Certainly at the baptismal vigils the solemn entrance of the neophytes with the patriarch must have been via either this door or the main western doors in the narthex (4).
4. Via the northwest door to the narthex, ca. 67.5 m away, then across the narthex to the doors into the nave, over 100 m in all, the longest route by far.

All four of these possible entrances were probably used at different times for moving to and from the basilica and skeuophylakion, depending on the ritual and other possible stations of the processional ritual in question.

2. *Skeuophylakion Entrances:*

Far more problematic is the question of how one entered and exited the skeuophylakion. The present outside entrance at the actual ground level, well above the rotunda's original ground-floor level,[81] can be discounted. It dates from Turkish times,[82] and neither it nor the present ground level has anything to do with the original Byzantine building and its use. As for the original Byzantine entrance(s), everyone now agrees there was once a large door in the western side of the rotunda. Were there others too? And how did one go to and from the skeuophylakion and the Great Church?

Dirimtekin proposed two entrances to the skeuophylakion, one in the west end plus the one he thinks Grelot implied in the south side of the skeuophylakion across from the bricked-in door in the center of the north wall of the northeast bay of the basilica.[83] But Grelot, who visited and described the church at the end of the 17th century, actually puts in his plan of St. Sophia only one door into the skeuophylakion, in its flattened west face.[84] The other door he refers to is the one in the northeast bay of the basilica across from the skeuphylakion, which he describes as

78 Van Nice, plates 11, 15.
79 Dirimtekin, "Skevophyakion," 397.
80 Majeska, *Russian Travelers* 219, cf. 182-83 and note 29.
81 Van Nice pl. 4; Mainstone 138 pl. 161.
82 Mainstone 137, 138 pl. 161.
83 Dirimtekin, "Skevophylakion," 393, 396-97 and pl. 3. Cf. Van Nice pl. 11, 15; Mainstone 271 pl. A2.
84 G.J. Grelot, *Relation nouvelle d'un voyage de Constantinople* (Paris 1680) between pp. 108-109.

> un petit Temple octagone...on dit qu'il servoit autrefois de Sacristie à l'Église de sainte Sophie, & il y a quelque apparence de cela, puisqu'il y avoit une petite porte qui passoit de ce petit Temple dans celuy de sainte Sophie: je l'ay remplie de points pour montrer qu'elle est maintenant bouchée, & que l'on n'y passe plus.[85]

Though this description of the communications between the skeuophylakion and Hagia Sophia might be taken as implying a south door in the rotunda,[86] the door Grelot describes as "a small door that passes from this little temple into that of St. Sophia: I have [in the plan] filled it in with dots to show that it is now blocked and one can no longer go through it," is the now bricked-in door in the north aisle of Hagia Sophia directly across from the skeuophylakion. This is obvious from his "Plan du Temple de Saincte Sophie," which shows only one skeuophylakion door, in the west face, plus this blocked door in the basilica, but no corresponding door opposite it in the rotunda.[87]

Still, Türkoglu's report (section A.II above) mentions just such a door on the south side of the skeuophylakion, now blocked by the later counterfort. His plan 3 has three arrows indicating not only this entrance to the south, but the other two generally accepted ones on the west side of the rotunda and in the north aisle of Hagia Sophia, both of them now bricked up. Mainstone, too, identifies a large bricked-in entrance in the west wall of the rotunda, its remains now clearly visible from within as a result of the excavations, and, possibly, another door, slightly narrower, to the south.[88] This proposed door, now bricked-in but clearly visible inside on ground level in the center of the photograph in Mainstone (plate 162), seems large enough to serve as an entrance,[89] though I have not seen any measurements from the most recent work in the skeuophylakion interior. The problem, however, is not the width but the height of this putative south door. In recent (spring 1994) conversations on the topic, Professor George Majeska informed me that the filled-in arch in the south wall-face, which Türkoglu and Mainstone thought might be the remains of a door, is actually too low to have served as one, and was probably just a structural support.

At any rate, the location of the now blocked door in the northeast bay of the north aisle of Hagia Sophia that once led out to the courtyard between the basilica and the skeuophylakion neither confirms nor challenges the conclusion that the skeuophylakion had only the one western door. As for a hypothetical entrance in the skeuophylakion's flattened east wall, which previously I had accepted as probable,[90] this may now be discounted. Neither Dirimtekin earlier,[91]

85 *Ibid.* 125.
86 Cf. Dirimtekin, "Skevophylakion," 393; Majeska, "Skeuophylakion," 5 and note 27.
87 Note 84 above.
88 Mainstone 137 and 139 plate 162.
89 Mathews, letter of 4 Oct. 1980, also thought this might have been a door.
90 Taft, *Great Entrance* 199.
91 Whom I misinterpreted in *ibid.* 199 note 68.

nor Türkoglu, Mainstone, Mathews, or Majeska who have studied the skeuophylakion since it was excavated, locate a door in its east wall – which anyway would be improbable from a liturgical point of view, since the eastern extremity of the ground floor is where one would expect the prothesis altar to be located.

3. *Summary*

The available evidence permits the following conclusions concerning communication between Hagia Sophia and its skeuophylakion:

1. The principal skeuophylakion door, to the west, may have been its only entrance, though this is disputed.
2. The archway in the south side of the rotunda clearly visible from the inside in Mainstone, plate 162, has been said to be too low to accommodate a door.
3. There is no evidence of a skeuophylakion door to the east, though, as we shall see, the absence of one makes communication with Hagia Sophia less convenient.
4. In Hagia Sophia itself there is a now blocked door in the center of the northeastern bay that once led out to the courtyard in front of the skeuophylakion just 5 meters away. Since the church, and hence this door, were built when the skeuophylakion was already in place, it is hard to imagine what purpose the door could have served if not to give direct access to the skeuophylakion rotunda.

Since its excavation the skeuophylakion has been completely repointed, making further analysis difficult.[92] So that is where the archeological evidence stands at present.

IV. The Skeuophylakion in the Literary Sources

Just how the liturgical ministers went to and from the skeuophylakion and Hagia Sophia remains problematic also in the literary sources. Either they do not describe the route clearly, or, when they seem to, demolitions, alterations, additions, and especially repairs, to the outside walls of the basilica and to the structures surrounding or adjacent to its eastern and northern sides,[93] have made it impossible to locate all the stages they identify along the way.

1. *The De Cerimoniis:*

One of the earliest literary sources witnessing to the skeuophylakion in actual ceremonial use, the 10th-century *De cerimoniis* I, 1 and 44 (35), describes the im-

92 Mainstone 137.

93 See the comments in Mango, *Brazen House* 72; Majeska, *Russian Travelers* 223.

perial ceremonial for Holy Saturday and Annunciation.[94] Though both descriptions are basically the same, I cite the latter because it is more circumstantial. At the third hour the emperor begins his progress towards Hagia Sophia. Going first to the Holy Well located just off the vestibule at the southeast end of the church, he enters and is greeted by the patriarch. Then both enter the basilica, doubtless by the Bronze Door leading into the south aisle at the east end of the church, and go into the sanctuary via the central, Holy Doors of the chancel:

1. ... ἐξέρχεται διὰ τῆς μικρᾶς πύλης τῆς χαλκῆς τοῦ χυτοῦ, καὶ ἀπέρχεται μέχρι τοῦ Ἁγίου Φρέατος... Ὁ δὲ βασιλεὺς εἰσελθὼν ἐν τῷ Ἁγίῳ Φρέατι καὶ ἅψας κηρούς, δέχεται παρὰ τοῦ πατριάρχου ἐν τῷ Ἁγίῳ Φρέατι, **2.** καὶ προσκυνήσαντες ἀμφότεροι ἀλλήλους καὶ ἀσπασάμενοι, εἰσέρχονται εἰς τὸν ναόν, καὶ ἀπελθόντες μέχρι τῶν ἁγίων θυρῶν, ὁ μὲν πατριάρχης εἰσέρχεται εἰς τὸ θυσιαστήριον, ὁ δὲ βασιλεύς, στὰς ἔμπροσθεν τῶν ἁγίων θυρῶν, καὶ ἅψας κηροὺς καὶ εὐξάμενος, εἰσέρχεται εἰς τὸ θυσιαστήριον, καὶ μετὰ τὸ ὑπαλλάξαι τὴν ἁγίαν τράπεζαν τὰς αὐτῆς ἐνδυτάς, λαμβάνει παρὰ τοῦ πραιποσίτου χρυσίου λίτρας ρ′, καὶ τίθησιν αὐτὰς εἰς τὴν ἁγίαν τράπεζαν ἐν τῷ βαθμιδίῳ ἐν ᾧ ὁ βασιλεὺς ἵσταται, καὶ ἡνίκα ὑπαλλάξῃ τὴν ἁγίαν τράπεζαν...

1. ... He [the emperor] ... goes out via the small door of the corridor of the Chalke and goes to the Holy Well ... The emperor, after entering the Holy Well and lighting candles, is received by the patriarch in the Holy Well. **2.** And both of them, after bowing to each other and embracing, enter the church, and go up to the Holy Doors. The patriarch enters the sanctuary, but the emperor, standing before the Holy Doors, first lights candles and prays, then enters the sanctuary. And after dressing the holy altar with its altar-cloths, he receives from the praepositus one hundred pounds of gold which he puts on the holy altar, on the step where he stood while dressing the holy altar ...

3. ... εἶτα λαβὼν παρὰ τοῦ πατριάρχου θυμιατόν, θυμιᾷ ἐκ τρίτου τὸ θυσιαστήριον κυκλόθεν, **4.** καὶ ἐξέρχεται διὰ τοῦ ἀριστεροῦ μέρους τῆς πλαγίας, καὶ ἀπέρχεται εἰς τὸ σκευοφυλάκιον. **5.** Εἰσελθὼν δὲ καὶ ἅψας κηροὺς εὔχεται, καὶ εὐξάμενος θυμιᾷ τὰ σκεύη ἅπαντα, καὶ

3. ...Then [the emperor], taking a thurible from the patriarch, incenses three times around the sanctuary, **4.** and goes out by the left [i.e., north] side and goes off to the skeuophylakion. **5.** Entering and lighting candles, he prays, and after praying, incenses all the vessels, and sits down for a short

94 Vogt I, 27-28, 170-71.

καθεζέται μικρὸν μετὰ τοῦ πατριάρχου. **6.** Εἶθ' οὕτως εἰσέρχονται οἱ τοῦ κουβουκλείου καὶ οἱ λοιποὶ ἄρχοντες οἱ κατὰ συνήθειαν εἰσιόντες, λαμβάνουσι παρὰ τοῦ σκευοφύλακος νάρδον, **7.** καὶ εἶθ' οὕτως ἀνίσταται ὁ βασιλεύς, καὶ ἐξελθὼν ἀπὸ τοῦ σκευοφυλακίου, διέρχεται διὰ τοῦ γυναικίτου νάρθηκος, ἐν ᾧ καὶ τὴν συνήθη στάσιν κέκτηνται αἱ τῆς αὐτῆς Μεγάλης Ἐκκλησίας διακόνισσαι, **8.** καὶ ἐξέρχεται διὰ τῆς ἀριστερᾶς πύλης τοῦ βήματος καὶ ἐπιδίδωσιν αὐτῷ ὁ πατριάρχης εὐλογίας. **9.** Καὶ διελθόντες ἀμφότεροι διὰ τοῦ ὄπισθεν τοῦ βήματος στενοῦ διαβατικοῦ τοῦ Ἁγίου Νικολάου, ἀπέρχονται μέχρι τοῦ Ἁγίου Φρέατος, καὶ αὖθις ἐπιδοὺς ὁ πατριάρχης τῷ βασιλεῖ εὐλογίας, καὶ ἀμφότεροι ἀσπασάμενοι, ἐξέρχεται μὲν ὁ βασιλεύς, δηριγευόμενος ὑπὸ τῶν προειρημένων πάντων ...[95]

while with the patriarch. **6.** At this, the chamberlains and the other dignitaries who customarily enter come in and receive nard from the sacristan.[96] **7.** Then the emperor rises, and going out of the skeuophylakion, he passes through the narthex of the gynaeceum where the deaconesses of the Great Church have their customary place, **8.** and goes out by the left door of the bema and the patriarch gives him the eulogia. **9.** And going via the narrow Passage of St. Nicholas located behind the bema, both of them go off to the Holy Well, and when the patriarch has given the emperor the eulogia again and both have exchanged with each other the kiss, the emperor leaves, escorted by all the above-mentioned [dignitaries]...

Let us see if we can make some sense of this description:

1. Crossing over to Hagia Sophia from the Chalke Gate of the palace directly south of the east end of the basilica,[97] the emperor enters the shrine of the Holy Well just off the northeast aisle of the church, where the patriarch awaits him (**1**).
2. Together they go into the basilica (probably through the southeast door, though the route is not specified), and enter the sanctuary via the central Holy Doors of the chancel. The emperor dresses the altar, makes offerings (**2**), and incenses the sanctuary (**3**).
3. After this, they both go off to the skeuophylakion via the left (north) side (**4**), where the emperor again performs his devotions and incenses, then sits for a moment with the patriarch (**5**), at which point the dignitaries enter to receive the nard from him (**6**).

95 Vogt I, 170-71.

96 On the skeuophylax or skeuophylakos of the Great Church, an imperial appointee, see Darrouzès, *Recherches* 85 note 3, 314-18.

97 See note 17 above.

4. Then they leave the skeuophylakion and re-enter the left (north) side of the church (7). Only the emperor is mentioned, but the patriarch must have accompanied him, for immediateley thereafter we see them together in the church (8).
5. How did the patriarch and imperial party go out of the church? One could infer that they went to and from the skeuophylakion by a different route, for only on their return does the text have them pass through the gynaeceum narthex (7), mentioned here for the first time.
6. The narthex of the gynaeceum can only have been located outside one of the three church doors within easy range of the skeuophylakion, i.e. [1] in the relatively narrow (5 m wide) strip between the skeuophylakion and the small door directly across from it in the north wall of the church[98]; [2] in front of the main doors in the center of the north aisle; [3] in the forehalls outside the door at the east end of the north aisle. I shall return to this point below in sections A.IV.3, A.V.
7. So it seems more likely that the imperial party went out to the skeuophylakion through the now bricked-in door in the north wall of the side aisle a scant 5 m from the skeuophylakion and returned via the central door of the north aisle, or via the door at the east end of the same aisle. Though the pre-

98 On this door see Antoniades II, 146-53; Dirimtekin, "Skevophylakion," 393. Moran makes much of the difference in floor level between the basilica and the skeuophylakion as an obstacle to communicating between the two edifices: "Justinian built his church upon the rubble of the older church and therefore the original floor level of the skeuophylakion is lower than that of the church. To judge by the plan published by Emerson Swift (fig. 34) and Dirimtekin (plan 2), this difference could be as much as four meters": Moran, "Skeuophylakion," 31; also id., "Gestaltung," 178-79. The present outside entrance to the skeuophylakion at the actual ground level, well above the rotunda's original ground-floor level (Van Nice pl. 4; Mainstone138 pl. 161), can be discounted. It dates from Turkish times (Mainstone 137, 138 pl. 161), and neither it nor the present ground level has anything to do with the original Byzantine building and its use, as has been shown in the latest excavations, reported by S. Türkoglu (note 69 above). The skeuophylakion interior floor-level before being excavated was six meters higher than the level of the nave, but that is not the original level either of the ground or of the skeuophylakion floor. As the recent excavation of the skeuophylakion interior has shown, however, its floor level is in fact *higher* than that of Justinian's basilica, though hardly enough to cause a problem. Justinian's Hagia Sophia, the third on the site, was built on the ruins of the previous Hagia Sophia that burned down in the Nike riot of January 523 (Mathews, *Early Churches* 12-14; Mainstone 129, 133-34: the original basilica of Constantius, consecrated in 360, was burned in 404 in the riots accompanying Chrysostom's exile and rebuilt and rededicated as the second, "Theodosian" H. Sophia in 415). But Mainstone (136) says that the original floor level of the skeuophylakion is "only slightly above that of the [present] church," and trial holes in the nave of Hagia Sophia have shown natural bed-rock not far below the present floor level (cf. the post-excavation plan in Mainstone 277 plan A8, cf. 137); which shows no significant difference in floor level between the two edifices. So even if the slight difference in floor level may have required anyone going from one to the other via the small door in the northeast bay of Hagia Sophia to use steps, as Majeska (*Russian Travelers* 219, cf. 182-83) has suggested, there could not have been many of them. But unless someone finds a way of removing the counterfort that now blocks this whole area, we shall probably never know.

sent state of the evidence does not permit a resolution of this issue, the latter solution seems more likely (see section A.V.2 below).

8. From the gynaeceum-narthex the emperor must have entered the sanctuary, since he is said to go out of it via the left chancel door to receive the eulogia from the patriarch (**8**), then both enter the Passage of St. Nicholas (**9**).
9. The emperor and patriarch obviously entered this passage at its northeast end, since from there they cross to the Holy Well at the opposite, southeast corner of the church (**9**).
10. So having first entered the sanctuary from the southeast, the emperor exits (**4**), reenters (**7**), and again leaves (**8**) the sanctuary via its north side, i.e., the left side as one faces east. Since the text specifies him using the left chancel door only when leaving the sanctuary for good (**8**), it is possible that in going from sanctuary to skeuophylakion (**4**) and back (**7**), he did not pass through the chancel door but used the passage through the northeasternmost pier abbuting the east wall of the church beside the apse, a passage that communicates between the sanctuary and the eastern extremity of the north aisle.[99]
11. I would infer from this description that the most logical route for the imperial party to have taken from the skeuophylakion to the sanctuary and then out again via the left chancel door, would have been to pass through the gynaeceum-narthex, probably located just outside the east end of the north aisle (see section A.V), reenter the church via the northeast door, pass through the northeast secondary pier into the sanctuary, then out again via the left (north) chancel gate, through the door at the east end of the north aisle, then, in the vestibule, immediately right through the door into the Passageway of St. Nicholas.
12. The text does not say how the imperial cortège entered and exited the skeuophylakion itself.

2. *The Bessarion Euchology (12th c.):*

One document, however, might seem to support the inference that the skeuophylakion of Hagia Sophia had more than one entrance. The patriarchal euchology of the early 12th-century "Bessarion Codex" *Grottaferrata Γβ I*, describes the baptismal ritual at Holy Saturday vespers in Hagia Sophia as follows:

1. Μετὰ τὸ γενέσθαι τὴν εἴσοδον τοῦ λυχνικοῦ καὶ τὴν Α′ καθέδραν ἀρξαμένου τοῦ Β′ ἀναγνώσματος

1. And after the introit of vespers and the first session [of the vigil lessons], at the beginning of the second lesson,

99 Van Nice pl. 11; Mainstone 271 pl. A2, 232-33 pl. 252. Of course if the prothesis were located where Moran suggests, it would effectively block this route (see below, sections B.II text § 10, B.III.5).

τοῦ· Φωτίζου **2.** κατερχόμενος ὁ πατριάρχης ἀπὸ τοῦ συνθρόνου εἰσέρχεται διὰ τοῦ σκευοφυλακίου ἐν τῷ ἀποδυτῷ τοῦ μεγάλου βαπτιστηρίου καὶ ἀλάσσων βάλλει λευκὴν στολὴν καὶ ὑποδήματα λευκὰ **3.** καὶ ἀπέρχονται ἐν τῇ κολυμβήθρᾳ θυμιᾷ κύκλῳ καὶ ἀποδιδοὺς τὸν θυμιατὸν σφραγίζει εὐχόμενος μετὰ κηρῶν τρίτον γινομένης ὑπὸ ἀρχιδιακόνου συναπτῆς.[100]

"Shine" (LXX Is 60:1-16), **2.** the patriarch descends from the synthronon and enters the vestry of the Great Baptistry via the skeuophylakion and changes, putting on a white vestment and slippers, **3.** and goes off to the pool, incenses around [it], and hands back the thurible and blesses three times with the candles while the archdeacon is chanting the synapte.

Then the patriarch blesses the baptismal water and baptizes the candidates, after which the rubrics resume:

4. Καὶ μετὰ τὴν εὐχὴν ταύτην ἀποδύεται τὴν στολὴν τῶν βαπτισμάτων καὶ βάλλει τὰ τῆς λειτουργίας καὶ ὑπάγει εἰς τὸν ἅγιον Πέτρον καὶ τοῦ ψάλτου λέγοντος· Ὅσοι εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε, χρίει τῷ ἁγίῳ μύρῳ τοὺς βαπτισθέντας... **5.** Καὶ μετὰ τοῦτο συμψάλλων τοῖς ὀρφανοῖς τὸ Μακάριοι ὧν ἀφέθησαν, εἰσέρχεται μετὰ τῶν νεοφωτίστων εἰς τὴν εἴσοδον καὶ τελεῖ ἀκολούθως τὴν θείαν λειτουργίαν.[101]

4. And after this prayer he [the patriarch] removes his baptismal vestments and puts on those of the [eucharistic] liturgy and goes off to St. Peter's. And while the psalmist chants "All who have been baptized into Christ ..." (Gal 3:27) he chrismates the [newly] baptized with the holy myron ... **5.** And after this, while the orphans chant together, "Blessed are they whose [transgressions] are forgiven ..." (Ps 31/32:1), he makes the introit [into H. Sophia][102] with the neophytes, and celebrates the rest of the Divine Liturgy according to the ritual.

The patriarch's displacements in these rubrics can be retraced as follows:

100 Arranz, *Eucologio* 182; id., "Sacrements," I.6:74-75; Goar 291bis; cf. Mateos, *Typicon* II, 84-85; Majeska, "Skeuophylakion," 4; Taft, *Great Entrance* 199 note 68.

101 Arranz, *Eucologio* 190-91; id., "Sacrements," I.8:80-82, 100; cf. Mateos, *Typicon* II, 84-85.

102 It is not clear whether the procession entered via the main west doors in the narthex, or through the door in the middle of the north aisle, which would have been nearer. The Typikon of the Great Church speaks of this εἴσοδος (Mateos, *Typicon* II, 86) as entering εἰς τοὺς μέσους πυλῶνας (*ibid.* II, 88). Mateos takes this to mean the main west doors (*ibid.* II, 87 note 2, 89 note 3), but he thought the Great Baptistry was the still extant one to the southwest (*ibid.* II, 291), making this the nearest entrance. That would not be true, however, of an introit from the no-longer extant north baptistry. Cf. Bertoniere, *Easter Vigil* 133-35.

1. After the first lesson of the Easter Vigil (**1**), he descends from the synthronon behind the altar in the apse of Hagia Sophia (**2**),
2. leaves the sanctuary via the left (north) side (**2**), probably via the side-door of the chancel,
3. goes out of the church in the direction of the skeuophylakion (**2**), probably via the small door in the north wall of the northeast bay,
4. passes by (or through) the skeuophylakion (**2**),
5. and enters the vestry of the Great Baptistry to vest for baptism (**2**).
6. When vested, he goes to the baptismal pool to baptize (**3**).
7. After the baptisms he returns to the vestry to change again (**4**),
8. goes off to St. Peter's to chrismate the newly-baptized (**4**),
9. then leads them into Hagia Sophia in solemn procession for the eucharist (**5**).

Since the patriarch goes to the Great Baptistry "through (διὰ) the skeuophylakion" (**2**), one could infer that he enters the treasury from Hagia Sophia via one door and exits by another to enter the Great Baptistry. One might also reasonably infer that the door the patriarch entered was nearer to the door by which he left Hagia Sophia, the other one nearer to where he was headed, the no longer extant Great Baptistry, also located on the north side of the church beyond the skeuophylakion (A.I.5 above).

If the skeuophylakion of Hagia Sophia did have two entrances, the phenomenon would not have been unique. The Blachernai skeuophylakion had two, one of which gave access to the structure from outside without having to go through the church.[103] Theotokos in Blachernai was furnished with baths where the emperor traditionally bathed on Fridays.[104] *De cerimoniis* II, 12, describes the ritual.[105] After first entering the sanctuary of the church and performing the usual devotions there, the sovereigns:

...διέρχονται διὰ τοῦ πρὸς ἀνατολὴν δεξιοῦ μέρους τοῦ βήματος καὶ τοῦ σκευοφυλακίου, καὶ εἰσέρχονται εἰς τὸν νάρθηκα τῆς ἁγίας σοροῦ...[106]

...cross through the right side, to the east, of the bema and skeuophylakion, and enter the narthex of [the chapel of the] Holy Coffer...

There too, they perform their devotions before going off to bathe. The Soros Shrine or Chapel of the Holy Coffer of the robe (μαφόριον) of the Theotokos was a distinct edifice within the Blachernai complex, located to the south of the main church, and its narthex could be entered by going through the sanctuary and skeuophylakion located, apparently, on the south side of the church and not

103 On this complex see Janin, *Églises* 161-71; C. Mango, "Blachernai, Church and Palace of," ODB 1:293; Taft, *Great Entrance* 183-84, 190.
104 Janin, *Églises* 166, 162, 170.
105 Reiske 551-56.
106 Reiske 552.

on the northeast, as in Hagia Sophia.[107] It was probably located there so it could serve both sanctuaries, Theotokos in Blachernai and the Soros. Whether it was a separate edifice or just an auxiliary chamber attached to the basilica is unknown, but there is no evidence for side-apses or pastophoria in Blachernai.[108]

I am not sure, however, that one must interpret passing διὰ τοῦ σκευοφυλακίου as literally going the *through* the building, i.e., going into it via one door and out by another. I think it could equally well mean that the cortège passes by way of the rotunda, i.e., through the courtyard between it and the north wall of the basilica. *Dresden A 104* speaks similarly of the patriarch, on June 27, passing through St. Peter's to the hospice of St. Samson, another of the buildings between Hagia Sophia and Hagia Eirene[109]:

Καὶ περὶ ὥραν α′ κατέρχεται ὁ πατριάρχης διὰ τοῦ ἁγίου Πέτρου καὶ ἀνέρχεται εἰς τὸν ξενῶνα...[110]	And around the first hour the patriarch descends and goes through St. Peter's to the hospice...

I think one could just as easily understand this as meaning the patriarch passed via St. Peter's, without actually entering the building, though the other interpretation cannot be excluded, and in the absence of secure archeological data we must remain in the realm of speculation.

3. *Anthony of Novgorod (1200 AD):*

What we have seen is corroborated by another precious witness I neglected to exploit apropos of the skeuophylakion in my earlier study on the Great Entrance, the Russian pilgrim Anthony of Novgorod, who visited Hagia Sophia in 1200 to venerate the relics kept there. His tour, as he details it, makes a complete circle counter-clockwise around the Great-Church complex and its shrines, beginning and ending at the Holy Well in the southeast corner:

> **1.** First of all we venerated Saint Sophia and kissed the two stone panels from the most holy sepulchre of the Lord and the seals of the tomb and the icon of the most holy Theotokos holding Christ, which a Jew had stabbed on the throat with a knife and blood flowed out.
>
> **2.** And the blood of the Lord that issued from the icon we kissed in the prothesis (во олтари маломъ). And in Saint Sophia in the prothesis are the blood and milk of St. Panteleimon... [here a series of relics are listed] ...
>
> **3.** And there in the prothesis are the silver chariot of Constantine and Helena and other golden liturgical vessels with precious stones and pearls and many others of silver which are brought out for the liturgy every Sunday and on dominical feasts.
>
> **4.** In the prothesis there is also water brought in from the well by pipes.

107 Janin, *Églises* 168.
108 For relevant data on this church see Taft, *Great Entrance* 161-62.
109 On the hospice see Janin, *Églises* 561-62; Dirimtekin, "Les fouilles" (note 60 above), 181-82.
110 Dmitrievskij, *Типиконы* 321; cf. Mateos, *Typicon* I, 322-23.

5. And at the outside of the door of the prothesis (въ неі двери олътаря малаго) stands the cross the same size that Christ on earth in the flesh was in height.[111]

6. And behind that cross is buried Anna, who gave her house to St. Sophia (and on which [property] the prothesis is built) and for that reason she was buried there.[112]

7. And not far from this prothesis the Myrrhbearers sing, and there stands before them a great icon of the most pure Theotokos holding Christ...

8. And from there, on the same side, is the Church of the Holy Apostle Peter (И отололѣ на той жъ станѣ церкви [variant: церковь] есть святаго апостола Петра), where St. Theophanides is buried, the one who kept the key of Hagia Sophia; and they kiss these very keys...

9. Near to the Myrrhbearers in St. Sophia is the small tomb of the child of St. Athinogenos. And there are no other tombs in St. Sophia save that one.

10. And from there, going toward the doors, is the column of St. Gregory Thaumaturgus...[113]

11. And further, near the doors and on a pedestal is portrayed a great image of the Savior in mosaic...

12. On the side of the doors (На странѣ же дверий) stands a great icon, and on it is depicted Emperor Leo the Wise, and he has a precious stone in his forehead and it shines at night in St. Sophia...

13. At the Imperial Doors there is a bronze *romaniston*, that is to say a bolt by which the heavenly doors are locked and shut...

14. By the main altar (У олтаря же великаго) on the left side is the place where the angel of the Lord said to the young man, "I will not leave this place until St. Sophia stands [here]." In the same place three icons are placed, and on them are painted three angels, and many people pray to God there.

15. And near there is the place where they boil the sacred myron [over a fire kindled] with old icons whose saints are no longer recognizable, and with this myron they baptize the children.[114]

Anthony continues with a description of the sanctuary area and its furnishings, then lists the relics located in the porch outside the southeast end of the church:

16. In the porch (во притворѣ) behind the sanctuary embedded in the wall is the upper panel of the Lord's tomb... There also is the icon on which the Jew cut Christ on the throat.[115]

These are none other than the Holy Sepulchre stone tomb panels and the bleeding icon of Christ mentioned at the beginning of the text (1) as the first relics the pilgrim venerated on arriving at Hagia Sophia.

From that starting point it is not difficult to trace the pilgrim's route through the basilica:

1. Approaching the Great Church complex from the southeast, by the Holy Well, Anthony first venerates the relics and images in the porch outside (1). I am not sure what this porch was, perhaps a forehall to the southeast en-

111 On this cross see the next section (A.IV.4).

112 That a widow Anna owned the property is confirmed by the 8/9th c. *Narratio de S. Sophia* 3, ed. Preger 77-78; cf. Mathews, *Early Churches* 160; Majeska, *Russian Travelers* 2 note 2.

113 See note 123 below.

114 Text Loparev 2-9.

115 Loparev 16.

trance.[116] At any rate it was at the southeast end of the church, because the icon of Christ stabbed by the Jew was located at the Holy Well.[117] And it must have been some place other than the nave, aisles and galleries of the church, since Anthony uses for this "porch" the exact same term (притворъ) as for the main narthex before the Imperial Doors, where Matins begin: предъ царьскими дверьми во притворъ.[118]

2. Then the pilgrim goes directly into the skeuophylakion to venerate the relics kept there, which he lists at considerable length along with other objects and the sacristy water supply (**2-4**).
3. Anthony does not say how he arrived at or entered the skeuophylakion, though he refers to its door (**5**).
4. But it is clear that the "prothesis" is a separate building, since Anna is buried there (**6**), and Anthony tells us explicitly that the only tomb inside Hagia Sophia is that of the child-saint Athinogenos (**9**).[119] Equally clear from Anthony's terminology is the fact that he still considers this outside skeuophylakion/prothesis as the place of the preparation of the gifts.[120]
5. Near the skeuophylakion, Anthony continues, is the place where the myrrhbearing women sing (**7**). From his description this seems at first to be located outside the church somewhere between the skeuophylakion and the Church of St. Peter (identified in section A.I.6 above) which Anthony passes next, on the north side of Hagia Sophia (**8**). But then (**9**) he tells us the Myrrhbearers are inside the church near the tomb of St. Athinogenos. The seeming confusion probably results from the fact that Hagia Sophia had both a narthex (outside) and gynaeceum (inside) of the deaconesses. I shall return to this below (section A.V). Anthony tells us there is a large icon of the Theotokos with child in front of the Myrrhbearers (**6**), and the later Russian post-Crusader anonymous pilgrim account places what may be the same Marian image under a ciborium in the eastern half of the north aisle.[121]
6. Though Anthony had to be outside Hagia Sophia to visit the skeuophylakion (**5, 7**) and St. Peter's (**8**), he had to reenter the basilica, probably by the doors

116 Mainstone 271 plan A2.

117 Majeska, *Russian Travelers* 136-39 and note 31, 304.

118 Loparev 17. On the meaning of this term, see Mango, *Brazen House* 67 note 179.

119 The complicated question of tombs or saints' bodily relics inside H. Sophia is beyond the scope of our study. Later sources place the tomb of St. Arsenius, patriarch of Constantinople (1254-59, 1261-65) in the H. Sophia sanctuary (Majeska, *Russian Travelers* 30-31, 160-61, 182-83, 221-22, 228), but of course that is after Anthony's visit. On the whole question see *ibid.* 227-28.

120 Majeska, "Skeuophylakion," 1-2 and note 4.

121 Majeska, *Russian Travelers* 132-33, 215-16. Majeska locates Anthony's icon outside the basilica, near St. Peter's, but I see no need to interpret Anthony's text in that way.

in the center of the north aisle, for we next see the pilgrim progressing westward down the north aisle past the "column of St. Gregory Thaumaturgus" also referred to in the 8/9th-century *Narratio de S. Sophia* 5.[122] This pillar, which supposedly contained the body of the saint, was the northwesternmost free-standing column of H. Sophia, at the northwest corner of the north (left) aisle by the northwest door to the narthex,[123] to which Anthony exits in order to examine the imperial Doors (**10-13**).

7. From the narthex he reenters the church and returns to the left (north) side of the sanctuary area where the skeuophylakion is located (**14**), and where I presume the myron was cooked (**15**), in the oven that was there.[124]
8. Returning to where he began (**1**), Anthony again speaks of the porch with the stabbed icon at the southeast entrance where he had first entered the church (**16**).

How many doors does the skeuophylakion have in Anthony's account? His reference to въ неі двери олътаря малаго (**5**) has been taken to mean there must have been two doors, an outside one and an inside one. But there is no mention of a second, "inside door," and since двери could be either genitive or prepositional, the text could be interpreted to mean either "at the outside door of the prothesis" or "at the ouside of the door of the prothesis." At any rate the point the text is trying to make is clear: the Christ-size cross is located on the outside wall of the rotunda by the one door of the prothesis rather than inside it. So Anthony's text is no proof of a second door.

4. *The "Anonymous Mercati" (mid -11th c.):*

An earlier Latin text, the "Anonymus Mercati," provides independent confirmation of Anthony's account.[125] The Greek original, dating from between 1063-1081, was translated into Latin ca. 1089-1096 by a western, most likely English pilgrim.[126] The text describes the skeuophylakion door with its cross

122 Preger 79-80.

123 Majeska, *Russian Travelers* 212-15, 217 and "H" in plan I facing p. 199; Antoniades II, 205, 226-7 and photograph in pl. 62 facing p. 226; Van Nice pl. 9. On saints' relics in the columns of H. Sophia see also the "Anonymous Mercati" 3.109-110, ed. Ciggaar (note 125 below) 249.

124 See the 10/11th c. codex *Dresden A 104*, Dmitrievskij, *Типиконы* 149-50, 159 (right col.); cf. A.A. Dmitrievskij, Ὁ ἅγιος φοῦρνος, *Vizantijskij vremennik* 24 (1923-1926) 139-140; G, Mercati, "Il santo forno," in id., *Notizie di Procoro e Demetrio Cedone, Manuele Celeca e Teodoro di Meliteniota, ed altri appunti per la storia della teologia e della letteratura bizantina del secolo XIV* (Studi e testi 56, Vatican 1931) 295-296; Taft, *Great Entrance* 191 note 49; Darrouzès, *Recherches* 47, 316 note 5, 354 note 2; Mathews, *Early Churches* 160. The oven was also used to burn old icons and destroy the spoiled eucharistic species: Majeska, "Skeuophylakon," 2-3.

125 K.N. Ciggaar, "Une description de Constantinople traduite par un pèlerin anglais," REB 34 (1976) 211-267.

126 *Ibid.* 214-15, 219, 221, 225-32.

the height of Christ, as well as the stones from the Holy Sepulchre that Anthony mentions:

1. Et fecit de longitudine Christi Iustinianus imperator crucem et ornavit eam argento et auro et lapidibus preciosis et deauravit eam. Et statuit eam iuxta ostium gazophilacii ubi sunt omnia sacra vasa et thesaurus magnae aecclesiae similiter et omnia predicta sanctuaria. **2.** In dextera autem parte altaris templi extra in pariete est hostium monumenti Domini et clavis et serratura et signacula cum quibus signaverunt Iudei sepulchrum Domini. **3.** Intus autem in pariete sunt sanctuaria de passione Domini et sacrae reliquiae diversorum sanctorum. **4.** Supra autem sanctuarium est positum hostium monumenti Domini et signacula...

5. Iuxta ipsius loci parietem est imago Christi et Dei nostri. Fecit autem Deus magnum miraculum per illam... Hoc est igitur, fratres karissimi, miraculum Christi. **6.** In isto loco in quo est predicta imago est petra de ore putei Iacob, in quo sedet Dominus noster *Ihesus Christus* quando fuit lucutus cum Samaritana... **7.** Et in ipso loco in angulo est imago sanctae sanctarum Dei genitricis Mariae quae portat in ulnis suis Dominum nostrum Ihesum Christum quem percussit quidam Iudeus cum cultello in gutture *Christi* et continuo exivit sanguis.[127]

1. And the emperor Justinian made a cross the height of Christ, and decorated it with silver and gold and precious stones, and gilded it. And he placed it beside the door of the gazophylakion where all the sacred vessels and treasure of the Great Church are, and all the above mentioned relics. **2.** And on the right side of the altar of the church, in the wall outside, is the door of the Lord's tomb, and the key and the lock and the seals with which the Jews sealed the Lord's sepulchre. **3.** But in the wall inside are the relics of the Lord's passion and the sacred relics of various saints. **4.** And above the sanctuary is placed the door and seals of the Lord's tomb...

5. By the wall of the same place is an image of our Christ and God. And God performed a great miracle through it... [the miracle story is recounted]. And so that, dear brethren, is Christ's miracle. **6.** In that place where the above-mentioned image is, is also the stone from the mouth of Jacob's Well on which Our Lord Jesus Christ sat when he spoke with the Samaritan woman... **7.** And in the same place in the corner is the image of the most holy Mother of God Mary, who is holding in her arms Jesus Christ whom a certain Jew stabbed in the throat with a knife, and blood still flows from it.

127 *Ibid.* 246.14-247.31, 248.76-85 (numbers added).

The text goes on to relate the legend of the Jew stabbing the throat of Christ in the image Anthony also locates at the northeast extremity of the church.[128]

From this description of the east end of Hagia Sophia we see:

1. The skeuophylakion or treasury has a Christ-size cross at its door, exactly as in the account of Anthony (**1**).
2. On the right (south) side of the sanctuary, in the outside wall (**2, 6**), was the great stone and other objects used to close and seal the mouth of Jesus' tomb (Mt 27:60, 28:2; Mk 15:46, 16:3-4; Lk 24:2; Jn 20:1). They seem to have been placed a certain distance up the wall, since they are "above the sanctuary" (**4**).
3. In the same area is the image of Christ supposedly stabbed by the Jew (**5, 7**).
4. In the same place is the stone that supposedly covered Jacob's Well (**6**), which we know from other sources was in the Holy Well directly outside the south-east door of Hagia Sophia.

All this confirms what we saw in Anthony, though this account, too, says nothing, about a second door into the skeuophylakion.

V. Excursus: The Place Where the Myrrhbearers sing

1. *The Gynaeceum of the Deaconesses:*

Is the Narthex and/or Gynaeceum of the Deaconesses to be identified with Anthony's place where the Myrrhbearers sing (**5**)? Presuming that Anthony's Myrrhbearers are the deaconesses, they doubtless assisted at the liturgy in a section of the gynaeceum reserved for them. As members of the clergy they were certainly not constrained to attend services in some narthex. This would not only be incongruous with the deaconesses' rank, but pointless: what could possibly be the purpose of having the women singing *outside* the church?[129] So I would infer that Anthony's place where the Myrrhbearers sing is identical with the "gynaeceum where the deaconesses have their customary place" in *De cerimoniis* I, 44 (35).

Secondly, it is clear in *De cerimoniis* I, 44 (35) that the deaconesses' narthex and gynaeceum are two different but contiguous locales, one presumably outside, the other inside Hagia Sophia's north aisle. Since *De cerimoniis* I, 1 (10),

128 *Ibid.* 248-49.

129 Indeed, since Sozomen, *Hist. eccles.* VII, 16.11-15, Sozomenus, *Kirchengeschichte,* ed. J. Bidez with G. Ch. Hansen (GCS 50, Berlin 1960) 324, informs us that women in the ministry should be at least 60 years old, one might ask what was the point of having them singing at all. On the question of women's choirs in Christian worship in Late Antiquity, see J. Quasten, *Music and Worship in Pagan & Christian Antiquity* (NPM Studies in Church Music and Liturgy, Washington, D.C. 1983) 75-87. N. K. Moran, *Singers in Late Byzantine and Slavonic Painting* (Byzantina Neerlandica fasc. 9, Leiden 1986), does not discuss the choir of deaconesses or the singing of women in church in Byzantium (indeed, there is no entry for either "deaconess" or "women" in the index).

identifies this same left (north) ground-floor aisle of Holy Apostles and Chalkoprateia as the gynaeceum,[130] one may conclude that the north aisle was also considered gynaeceum-space in Hagia Sophia, and that the Gynaeceum of the Deaconesses most likely occupied the eastern half or at least the easternmost bay of the north aisle, opposite the imperial metatorion on the other side of the church in the east bay of the south aisle.[131] Since Justinian limited to forty the deaconesses ministering (though probably not all together in the same shift) at Hagia Sophia and the three other patriarchal churches served by the clergy of the Great Church (Hagia Eirene, Chalkoprateia, Hagios Theodoros of Sphorakios),[132] the space reserved for their use must have been large enough to hold a fair number of people.

2. *The Narthex of the Deaconesses:*

Since it is logical to suppose that this Gynaeceum of the Deaconesses was just inside the church from the Narthex of the Deaconesses, the latter must have been a forehall or chamber located outside the main body of the church: *De cerimoniis* I, 44 (35), calls it a "narthex" (A.IV.1 § 7), Anthony a притворъ or "porch" (6). Just where this "porch" or "narthex" was located is not certain, but we may safely infer it was located at the entrance to the Gynaeceum of the Deaconesses – i.e., somewhere just outside the eastern half of the north aisle of the basilica. Though Anthony's description could be taken as implying it was either between the skeuophylakion and the door right across from it in the middle of the southeast bay of Hagia Sophia, or just outside the north-central doors (see section A.IV.1), Dirimtekin would locate it in the outbuildings that once surrounded the northeast entrance of the church just north of the apse, proposing, on the basis of his excavations there, one of the forehalls one had to pass through to go from outside into the northeast bay of the church via the northeastern door.[133] The available evidence does not permit a definitive resolution of this issue.

Perhaps we may draw a parallel from a text not long before Anthony of Novgorod's visit to the capital in 1200. Byzantine canonist Theodore Balsamon (ca. 1130/40-† *post* 1195), commenting that women in menstruation are allowed to

130 Vogt I, 24-25, 69-70.

131 Mathews, *Early Churches* 96 fig. 50, 132, 134; and Mainstone 223-26 and fig. 59, 249, 252; both locate the ground-floor metatorion of H. Sophia in the south aisle, though not in the same bay, a difference irrelevant for our purposes here. On the location of the ground-floor metatorion see also Mango, *Brazen House* 64, 72 and note 198; Strube, *Eingangsseite* 73-81, 163-64.

132 See R. Schoell, G. Kroll (eds.), *Corpus Iuris Civilis,* III, *Novellae* (Berlin 1899) 20-21; cf. Taft, *Great Entrance* 200-1 note 71.

133 Dirimtekin, "Skevophylakion," 396-98 and plan 3. Majeska, *Russian Travelers* 228, conflates both spaces and locates them in the northeast exedra.

pray but should not enter the church proper (εἰς ναὸν θεοῦ εἰσιέναι...οὐ δεῖ) describes Byzantine practice as follows:

1. ...βλέπομεν σήμερον εἰς τὰ γυναικεῖα καὶ μᾶλλον μοναστήρια ἀδεῶς ταιαύτας ἱσταμένας γυναῖκας εἰς τοὺς προνάους παντοίαις ἁγίαις εἰκόσι κεκαλλωπισμένους, καὶ εἰς δοξολογίαν Θεοῦ ἀπονεμηθέντας· 2. καὶ ἐρωτῶντες ὅπως τοῦτο γίνεται, ἀκούομεν μὴ ἐκκλησιάζειν αὐτάς, ὅπερ ἐμοὶ τέως οὐ δοκεῖ. 3. Οὐ γάρ εἰσιν οἱ πρόναοι κοινοὶ ὡς τὰ τῶν ἐκκλησιῶν προαύλια, ἀλλὰ μέρος αὐτῶν ἀπονομηθὲν ταῖς γυναιξὶ ταῖς μὴ κωλυομέναις ἐκκλησιάζειν. 4. Ὃς δὴ πρόναος τόπος δευτέρας ἐστὶ μετανοίας, ὁ τῶν ἀκροωμένων λεγόμενος. Καὶ ἐν αὐτῷ οὐδὲ ἀνδράσιν ἐφεῖται ἵστασθαι, ἐπιτιμηθεῖσι μὴ ἐκκλησιάζειν, ἀλλὰ ἔξωθεν αὐτοῦ προσκλαίειν. 5. Ἔδει γοῦν τοὺς τοιούτους προνάους εἰς οὓς αἱ τοιαῦται ἀκάθαρτοι γυναῖκες ἔμελλον ἵστασθαι, μὴ ἀναπληροῦν τόπον ἐκκλησιῶν ἐξ ὀρθοῦ, 6. ὥστε καὶ ἱερεῖς μετὰ τῶν θείων ἁγιασμάτων διέρχεσθαι κατὰ τὸν Χερουβικὸν ὕμνον, 7. καὶ θυμιᾶν τοὺς ἐν τούτῳ ἴσως ὄντας τάφους καὶ ἁγίους, 8. καὶ τελευτὰς ἁγίων εὐχῶν ποιεῖν· 9. ἢ κἂν μετὰ ἐπισκοπικῆς ἐπιτροπῆς τοὺς τοιούτους τόπους ἀφορίζεσθαι, ὥστε ἀποκριματίστως ἵστασθαι ἐν αὐτοῖς τὰς ἀκαθάρτους γυναῖκας."[134]

1. Today we see such [menstruating] women in gynaecea and especially in monasteries standing freely in the vestibules, which are decorated with all sorts of sacred images, and devoting themselves to the praises of God. 2. And inquiring how this can be, we hear that they are not attending church – which does not seem so to me. 3. For these vestibules are not for common use like the forecourts of the churches, but are a part of them set aside for women who are not prevented from attending church. 4. This vestibule is the place of second penance, called that of the hearers. Nor are men excluded by penance from attending church permitted to stand in it; they must do their weeping outside of it. 5. It is fitting, then, that these vestibules in which such unclean women are to stand not directly occupy space in churches, 6. so that the priests may pass through with the divine gifts during the Cherubic Hymn, 7. and incense the tombs and saints which might be in this [church space], 8. and complete the holy prayers; 9. or that under the bishop's direction such places [not directly in the churches] should be set apart so that the unclean women may stand in them without condemnation.

134 *In epist. S. Dionysii Alexandrini ad Basilidem episcopum,* canon 2, PG 138: 465C-468A. I am grateful to Sharon Gerstel for suggesting I take a second look at my earlier translation and interpretation of this text (Taft, *Great Entrance* 199-200), both of which I substantially modify here; and especially to Jeffrey Featherstone for his suggestions on how to translate and interpret the text.

From Balsamon's text we can extract the following information:

1. In the 12th century a pronaos or inner narthex[135] of some Byzantine churches was the place assigned to women not in menstruation and thus permitted to attend church (**3**).
2. Though it had become common for menstruating women to stand there as well (**1**), on the pretext that they were "not attending church" (**2**), Balsamon insists that they be allowed only in a more distant pronaos, separate from the church proper (**5**).
3. If a church is lacking such a separate pronaos, the bishop is to reserve some other separate place for them to stand without condemnation (**9**), so that during the singing of the Cherubicon, i.e., during the Great Entrance, the clergy can pass through the pronaos bearing the holy gifts (**6**), or incense the tombs and sacred images there (**7**), without fear of "ritual contamination." Balsamon must mean here the pronaos of the women allowed to attend church, for it is hardly imaginable that the clergy passed through space restricted to those considered "ritually impure" at one of the most solemn moments of the Divine Liturgy.
4. Still, sections **6-7** are not altogether clear from a liturgical standpoint. Balsamon clearly states that the priests incense the tombs in the pronaos where the women are (**7**), or pass through it bearing the gifts during the Great Entrance procession – which is one more reason why the women in menstruation should not "directly occupy space in the churches" (**5**). But after the Great Entrance the priests "complete the holy prayers" (**7**). That must mean the preanaphoral rites, anaphora, etc., which take place in the sanctuary, and certainly not in the pronaos. Furthermore, though one can easily imagine the ministers going into the traditional western inner narthex to incense the tombs and sacred images there, it is by no means clear what the priests could be doing passing through that narthex during the Great Entrance – *unless Balsamon means not the narthex across the west end of the church but a "women's narthex" leading into the north aisle* through which the clergy bearing the gifts could have passed when entering from an outside skeuophylakion. Not only Hagia Sophia but also the Nea church, had a gynaeceum narthex in addition to the usual one at the west end.[136]

135 Πρόναος is generally taken to mean narthex (cf. G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon* [Oxford 1961] 1138), as in the *Vita* of Maximus Confessor (R. Devreesse, "La vie de S. Maxime le confesseur et ses récensions," *Analecta Bollandiana* 46 [1928] 22 line 6 = BHG 1234), and here in Balsamon, referring to what seems to be the narthex of Hagia Sophia.

136 *De cerimoniis* I, 28 (19), Vogt I, 109, describes a ground-floor gynaeceum with an oratory (προσευχάδιον), through both of which the sovereigns pass to reach a narthex on the side of the sea (διερχόμενοι διὰ τοῦ αὐτοῦ γυναικίτου ... εἰσέρχονται ἐν τῷ ἐκεῖσε προσευχαδίῳ, κἀκεῖθεν ἐκβαίνοντες εἰς τὸν πρὸς τὴν θάλασσαν νάρθηκα). This narthex had a curtained area with seats for the sovereigns, from which they listened to the proclamation of the Gospel.

So Dirimtekin may be correct in locating the Narthex of the Deaconesses of Hagia Sophia in the outbuildings that once surrounded the northeast entrance of the church just north of the apse, proposing, on the basis of his excavations there, one of the forehalls one had to pass through to go from outside into the northeast bay of the church via the northeastern door.[137]

VI. Conclusion

From what we have seen, one may conclude the following regarding Hagia Sophia and its skeuophylakion:

1. The rotunda just off the northeast extremity of Hagia Sophia is the edifice the sources refer to as the skeuophylakion.
2. It is a 5th-century structure, antedating the present basilica, having survived the fires that destroyed the two earlier churches on the same site.
3. That it was possible at Hagia Sophia to exit the basilica and enter this skeuophylakion without inordinate inconvenience is obvious from the fact that both clergy and emperor are described as having done so frequently.[138] Just how they did so is not certain, though the possibilities are clear enough:
4. All serious recent studies of the skeuophylakion of Hagia Sophia place a large entrance on the west side of the rotunda at the original ground level where today there is a large filled-in opening described in Türkoglu's 1983 excavation report.
5. The evidence advanced for a second, auxiliary door in the south side of the skeuophylakion is disputed. One of the literary sources speaks of the patriarch going from the basilica "through the skeuophylakion" to the Great Baptistry. This might seem to imply a second door. But even this text could probably be interpreted to mean the patriarch went to the baptistry "via the skeuophylakion" – i.e., by way of its courtyard, perhaps even with a stop there on the way – and not that he passed through it from one door to another. There is no need to resolve that issue, however. Even without such a door the clergy and imperial party did (and therefore could) get to the skeuophylakion from the northeast end of Hagia Sophia: *ab esse ad posse valet illatio.*
6. To do so they could have gone out the small door in the north wall of the northeast bay of Hagia Sophia, entered the skeuophylakion by the door in its west face, formed the procession, then returned to the basilica.
7. The way back could have retraced the same route in reverse.
8. But it would have been equally feasible for the procession to proceed, like the

137 Diremtekin, "Skevophylakion," 396-98 and plan 3.
138 See note 159 below.

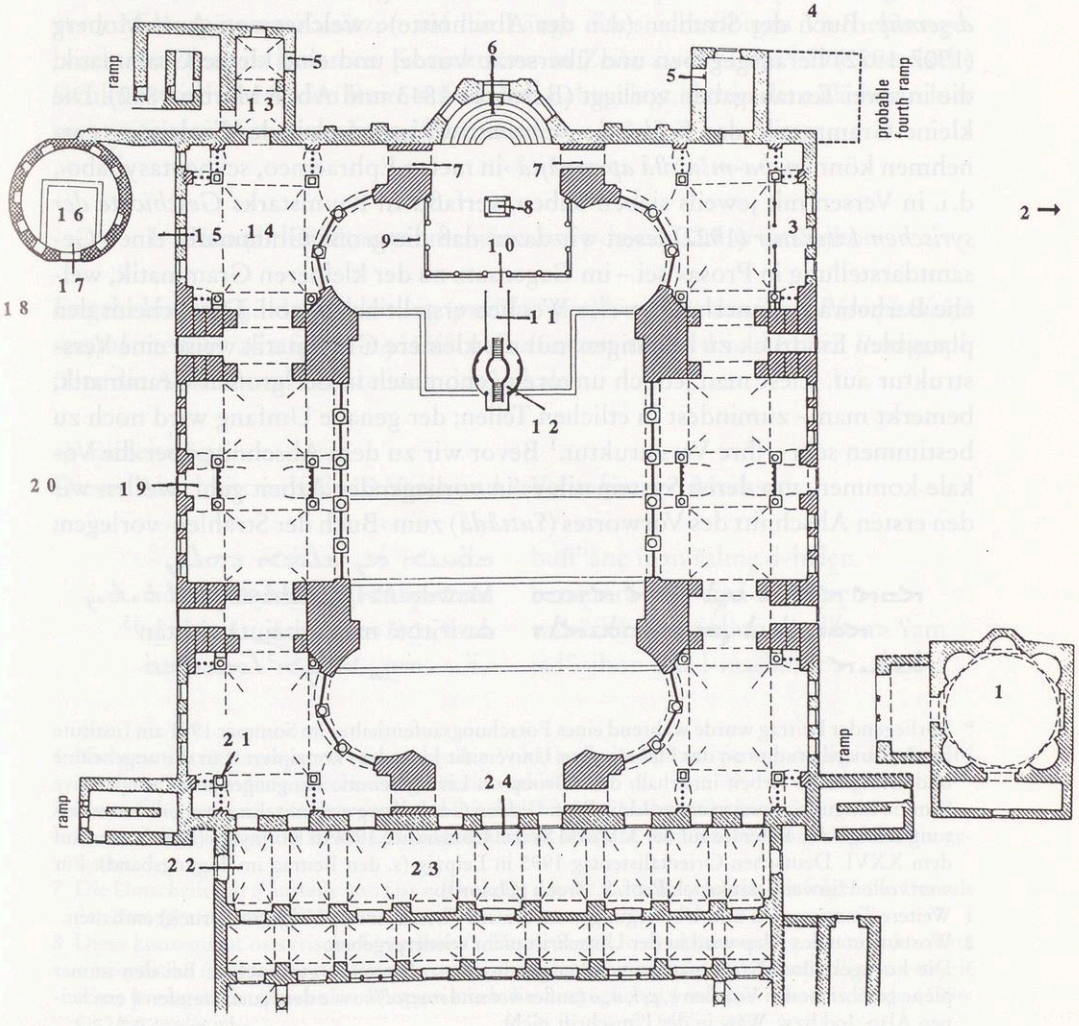
Easter Vigil procession of the newly-baptized probably did, along the north side of the basilica to the north-central door some 29 m to the west, or perhaps even to the narthex and main western doors over 100 m from the skeuophylakion. Furthermore, from the documentation we have seen, the return route may also have been through the northeast vestibules, including the "narthex of the gynaeceum," reentering the basilica via the main door at the northeast end of the church.

JUSTINIAN'S HAGIA SOPHIA

(after Mainstone, p. 271)

1. Small Baptistry
2. Augusteon, Chalke, Imperial Palace
3. probable location of imperial metatorion
4. location of Holy Well
5. doors to Passage of St. Nicholas
6. apse with throne and synthronon
7. passages through secondary piers
8. altar
9. chancel barrier
10. Holy Doors
11. solea
12. ambo
13. narthex of Gynaeceum of Deaconesses?
14. Gynaeceum of Deaconesses?
15. small door in northeast bay
16. skeuophylakion
17. west skeuophylakion door
18. St. Peter's and Hagia Eirene
19. main north door
20. location of Great Baptistry
21. pillar of St. Gregory Thaumaturgus
22. north narthex door
23. narthex
24. Imperial Doors

EAST END



Rainer Voigt

Das Vokalsystem des Syrischen nach Barhebraeus*

0. Das ›Buch der Strahlen‹

Es ist wohlbekannt, daß wir Gregorius Barhebraeus († 1286) zwei Grammatiken der klassischen syrischen Sprache verdanken, eine große Grammatik, das *Ktåbå d-ṣemḥę* ›Buch der Strahlen (d.i. der Abschnitte)‹, welches von Axel Moberg (1907-1922) herausgegeben und übersetzt wurde, und eine kleine Grammatik, die in zwei Textausgaben vorliegt (Bertheau 1843 und Abbé Martin 1872). Die kleine Grammatik, das *Ktåbå da-grammaṭiqę*, ist, wie wir der Einleitung entnehmen können, *ba-mšuḥḥå apręmåjtå* ›in metro Ephraemeo, sc. heptasyllabo‹, d.i. in Versen mit jeweils sieben Silben, verfaßt. In Baumstarks *Geschichte der syrischen Literatur* (1922) lesen wir dazu, daß die große Grammatik eine »Gesamtdarstellung in Prosa« sei – im Gegensatz zu der kleineren Grammatik, welche Barhebraeus innerhalb zweier Wochen erstellt haben soll. Dies scheint den plausiblen Eindruck zu bestätigen, nur die kleinere Grammatik weise eine Versstruktur auf. Liest man jedoch unvoreingenommen in der großen Grammatik, bemerkt man – zumindest in etlichen Teilen; der genaue Umfang wird noch zu bestimmen sein – ihre Versstruktur.[1] Bevor wir zu dem Abschnitt über die Vokale kommen, um deren Systematik es in vorliegender Arbeit geht, wollen wir den ersten Abschnitt des Vorwortes (*ʕuttådå*) zum ›Buch der Strahlen‹ vorlegen:

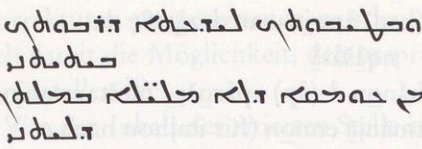
ܡܘܕܐ ܐܢܐ ܠܟ ܐܠܗܐ ܐܒܐ — Mawdę̱-nå lå̱k alå̱hå‿abå̱[2]
ܕܠܐܝܬܘܬܐ ܡܢ ܠܐܝܬܘܬܐ ܐܝܬܝܬܢ — da-l-itu̱tå men la̱jtåjutå̱‿a̱jtijtå̱n^{j}[3]

* Vorliegender Beitrag wurde während eines Forschungsaufenthaltes im Sommer 1991 am Institute for Advanced Studies an der Hebräischen Universität Jerusalem konzipiert. Für die angenehme und erfolgreiche Arbeit innerhalb der »Group on Living Semitic Languages and Comparative Semitic Linguistics« sei in erster Linie Prof. Gideon Goldenberg gedankt. Eine weitere Ausarbeitung erfolgte für Referate auf der 3. World Syriac Conference 1994 in Koṭṭayam (Kerala) und auf dem XXVI. Deutschen Orientalistentag 1995 in Leipzig (s. den Beitrag im Tagungsband). Für wertvolle Hinweise danke ich Prof. S. Brock (Oxford).

1 Weitere Textpassagen und Überlegungen zu diesem Thema sind in Voigt (im Druck) enthalten.

2 Wortanlautendes Ālap wird in der Umschrift nicht wiedergegeben.

3 Die hochgestellten Konsonanten werden geschrieben, aber nicht gesprochen. Bei den immer plene geschriebenen Vokalen ę, ę̄, i, u, o (außer *kol* und *meṭṭol*) sowie dem auslautenden *å* erscheinen Ālap, Jod bzw. Wåw in der Umschrift nicht.



wa-(b-ṭajbutåk) l-idaʕθå[4] d-rabbutåk bajtijtån[j]
men ʕumqå (d-lå mlilę) b-melltåk dallijtån[j]
wa-l-råwmå d-rufiåne ʕallijtån[j]

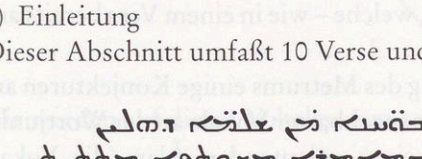
»Ich preise dich, Gott Vater, daß du mich (aus dem Nichtsein) ins Dasein gebracht hast, und (in deiner Güte) mich mit der Kenntnis deiner Hoheit vertraut gemacht hast. Aus der Tiefe (der vernunftlosen Geschöpfe) hast du mich durch dein Wort heraufgezogen und mich auf die Höhe der vernünftigen Wesen geführt«.[5]

Dieser Abschnitt umfaßt fünf Verse, von denen zwei durch Streichungen von vermutlich späteren Zusätzen auf die Länge eines achtsilbigen Vierhebers gebracht wurden; es kommen Konjekturen in Zeile zwei hinzu.[6] Die metrische Struktur wird durch den Reim auf *-ijtån*[j][7] nahegelegt, der in dem nächsten hier nicht zitierten Vers nicht fortgeführt wird.

1. Påsoqå tlitåjå meṭṭol menjån zåwʕę da-nqåšåtå w-jadʕajhon

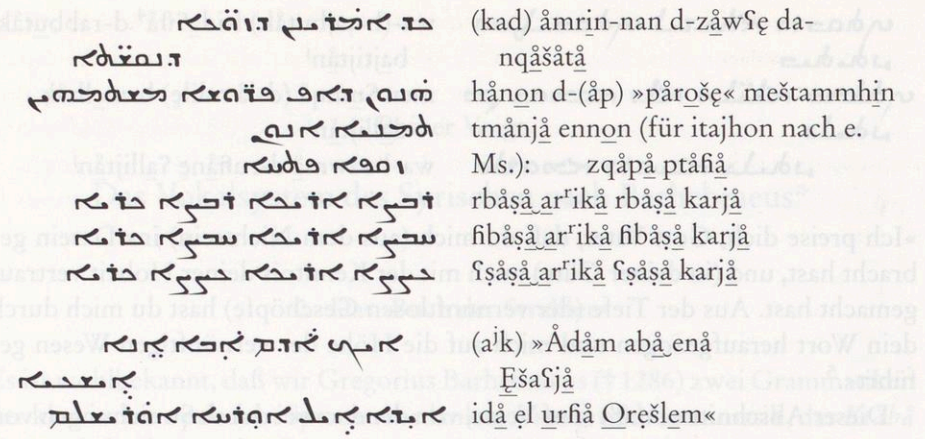
Es geht hier um § 3 der Einleitung (*prå*^{w}*lå*^{w}*gija*)[8], welche den Titel *Påsoqå tlitåjå meṭṭol menjån zåwʕę da-nqåšåtå w-jadʕajhon* trägt, d.i. ›Dritter Paragraph über die Anzahl und Darstellung der Vokale‹.

a) Einleitung
Dieser Abschnitt umfaßt 10 Verse und 2 Verse für den Merksatz.



bufi^{fi}åne man šalmę d-hålen
b-memrå mšåwtpå mettajten
w-hårkå menjånhon <kolhon> ʕam
jadʕajhon ålṣå l-mašlåmu

4 Nicht synchron durch einen vorangehenden Vokal bedingte Spirantisierung der *bgåd-kpåt* wird durch die Verwendung griechischer Lettern markiert.
5 Meine Übersetzung stimmt weitgehend mit der von Axel Moberg überein.
6 So wird die Präposition *men* nicht mitgezählt und *lajtåjutå* wird als dreisilbiges Substantiv gewertet.
7 Die Umschrift mit *ij* anstelle von *i* ist notwendig, um die harte Aussprache des folgenden Dentals der 2. m. sg. sicherzustellen.
8 Diese konsequent ostsyrische Umschrift (s. Payne Smith: s. v.) ist notwendig, um eine korrekte westsyrische Aussprache des Fremdwortes, nämlich *prologija*, zu gewährleisten. Einem ostsyrischen *prologijå* entspräche im Westsyrischen ein unmögliches *prulugijo*. Thomas Audo (1896: s. v.) hat *prologijå*.



(kad) åmrin-nan d-zåwʕę danqåšåtå
hånon d-(åp) »pårošę« meštammhin tmånjå ennon (für itajhon nach e. Ms.): zqåpå ptåfiå
rbåṣå arʳikå rbåṣå karjå
fibåṣå arʳikå fibåṣå karjå
ʕṣåṣå arʳikå ʕṣåṣå karjå
(aʲk) »Ådåm abå enå Ęšaʕjå
idå ęl urfiå Oręšlem«

»Eine vollständige Untersuchung über diese (Vokale) wird in dem allgemeinen Traktat (d. i. im Hauptteil der Arbeit) mitgeteilt. Hier aber ist es notwendig, ihre Anzahl zusammen mit ihrer Darstellung zu geben, indem wir sagen, daß jene Vokale, welche *pårošę* (d. h. diakritische[9] Zeichen) genannt werden, acht sind.« Es folgen die Namen der acht Vokale mit jeweils einem Beispiel.

Der Rhythmus, den wir hier trotz der zwei fehlenden Silben im dritten Vers erkennen, ist der des »vierhebigen Achtsilbler«, wie es G. Hölscher in seiner *Syrischen Verskunst* (1932: 88 ff., 97) genannt hat. Solch ein Vers enthält acht Silben mit zwei Jamben (vgl. den ambrosianischen Hymnus Deus creator omnium). Von dem in der gesamten syrischen Dichtung am häufigsten verwendeten siebensilbigen Vierheber (S. 54 ff.) unterscheidet sich der achtsilbige Vierheber durch eine vorgeschaltete unbetonte Silbe, welche – wie in einem Vers bereits angenommen – fehlen kann (Akephalie).

Es wird erlaubt sein, zur Regularisierung des Metrums einige Konjekturen am Text vorzunehmen, wie die Krasis zweier benachbarter Vokale an der Wortjunktur (Synaloiphe) unter Nichtbeachtung eines anlautenden Ålap (die Vokalbezeichnung *rbåṣå arʳikå* ist danach viersilbig [*rβɔ:ṣɔ:ri:χɔ:*]), die Nichtberücksichtigung von erläuternden Zusätzen, die Reduktion einsilbiger Partikeln wie *wa-* und *da-*, die Hinzufügung bestimmter leicht zu übersehender Elemente wie *dęn* und *kol(l)*=[Suffix] (die dann in spitze Klammern gesetzt werden), die Wertung von *w-* [*u*] als eigener Silbe (Hölscher 1932: 184), die Berücksichtigung von Hilfsvokalen (z. B. *madnfiå* [*maðenfiɔ:*]), *nfiub* [*neɦu:β*]) u. ä. Es versteht sich von selbst, daß diese Text- und Vokalisierungsänderungen mit Bedacht vorgenommen werden müssen. Der Umfang der Änderungen muß in einem tragbaren Verhältnis zum Ergebnis stehen; *und* es muß überzeugende und zwingend metrisch strukturierte Passagen geben, bei denen keine (oder nur geringfügige)

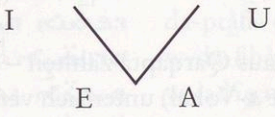
9 Das Verbum *praš* bedeutet διαχρίνειν.

Korrekturen vorgenommen wurden. Für die zukünftige Forschung eröffnet sich damit die Möglichkeit, den ursprünglichen Text von Barhebraeus wiederherzustellen.[10]

Was den Inhalt der zitierten Stelle anlangt, halten wir fest, daß Bar Hebraeus acht Vokale unterscheidet. Für jeden Vokal gibt er ein Beispiel:

Vokal	Beispiel	
zqåpå	Ådåm	A
ptåfiå	abå	A
rbåṣå arʳikå	enå	E
rbåṣå karjå	Ḗšaʕjå	E
fibåṣå arʳikå	idå	I
fibåṣå karjå	ẹl	I
ʕṣåṣå arʳikå	urfiå	U
ʕṣåṣå karjå	Oręšlem	U

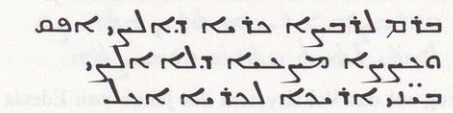
Von diesen acht Vokalen sind schon sechs durch die syrischen Bezeichnungen, die übrigens alle auf *-åṣå* enden, in drei Gruppen zusammengefaßt, die hier mit den Vokalzeichen E (für die beiden *rbåṣå*), I (für die beiden *fibåṣå*) und U (für die beiden *ʕṣåṣå*) wiedergegeben werden. Die beiden verbleibenden *a*-Vokale bilden die A-Gruppe. Im Vokaldreieck können die vier Vokalpaare folgendermaßen angeordnet werden:



Wir werden auf dieses Vokalsystem zurückkommen.

Es folgen 3 *ṣemfię*.

b) [1.] *ṣemfiå* (mit 5 Versen)



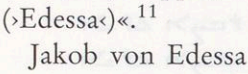
åp fiasjå tmånjå mnå zåwʕę
bram la-rbåṣå (karjå) d-alṣi appeq
wa-ʕṣåṣå meṣʕåjå d-lå alṣi
bajnaj arʳikå l-karjå aʕʕel
wa-d-(meṣʕåjęh) »orjå« aʲk (karjęh)
»Orhåj« krå galjå

10 H. Kollegen Sebastian Brock (Oxford) verdanke ich Hinweise auf weitere Handschriften, die in Baumstark (1922: 317) nicht verzeichnet sind. In vorliegendem Beitrag wurden diese jedoch nicht berücksichtigt.

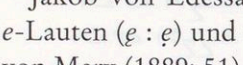
»Auch der Heilige (Jakob von Edessa) zählte acht Vokale, ließ aber *rbåṣå karjå* (d.i. den ›kurzen‹ *e*-Vokal), welcher notwendig ist, weg und führte zwischen *ʕṣåṣå arʾikå* und *ʕṣåṣå karjå* (d.i. der sog. lange und kurze *u*-Vokal) ein mittleres *ʕṣåṣå*, welches nicht notwendig ist, ein. Es ist klar, daß sein mittleres *ʕṣåṣå* in *orjå* (›Krippe‹) ebenso *karjå* (d.i. ›kurz‹) ist wie sein *karjå* in *Orhåj* (›Edessa‹)«.[11]

Jakob von Edessa unterscheidet also nicht zwischen den beiden »langen« *e*-Lauten (*ę* : *ẹ*) und führt zwischen *u* und *o* einen weiteren Vokal ein, welcher von Merx (1889: 51) als langes *ō* bestimmt wurde.[12] Da das von ihm erfundene Vokalzeichen für diesen Laut dem griechischen *ēta* (d.i. zu jener Zeit [ita]) entspricht, nimmt Segal (1953: 42) zu Recht eine Aussprache *ü* [*y*] an, z.B. *ṣlytå* ›Gebet‹, *zʕyrtå* ›klein (f.)‹.

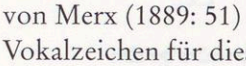
c) [2.] *ṣemfiå* (mit 5 Versen)



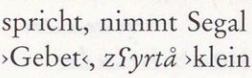
nåšin (qarqpåję)[13] mallpånę maʕrbåję



kad la-zqåpå wa-ptåfiå (balfiod

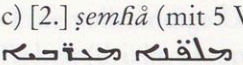


eškafi^{w}) firånåję

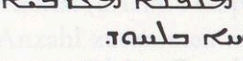


(wa-tlåtå zåwgę (firęnę) fijånåję)[14]

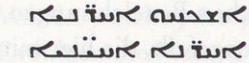
fiamšå ašlem^{w} zåwʕę: zqåpå



ptåfiå rbåṣå fibåṣå ʕṣåṣå



(hålęn) da-b-męmar »bar fiub^{j}

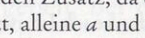


qåre li« (mestajjkin)

»Einige westsyrische Lehrer aus Qarqaptå zählten – da sie nur *zqåpå* und *ptåfiå* (d.s. der sog. kurze und lange *a*-Vokal) unter sich verschieden, die (Vokale jedes der) drei anderen Paare aber einander ähnlich fanden – im ganzen fünf Vokale, (nämlich) *å* [d.i. westsyr. *o*] *a e i u*, (d.s.) diejenigen, welche in dem Satz *bar fiubʲ qåre li* (›mein Freund ruft mich‹) festgelegt sind«.

Barhebraeus wendet sich damit gegen die »tradition karkaphienne« (Martin 1869), nach der von den vier Vokalpaaren nur noch die Opposition zwischen *zqåpå* und *ptåfiå* beachtet würde. Der Unterschied zwischen *arʾikå* und *karjå* ist

11 Barhebraeus nimmt noch ein zweites Mal Bezug auf das Vokalsystem des Jakob von Edessa (s. IV, 1, § 2). Die Diskrepanzen in der Darstellung wurden von Segal (1953: 43) geklärt.

12 Die Inschrift Littmann (1904: Nr. 24): Ζαωρθα σαμασθα =  scheint diese Überlegung zu bestätigen.

13 Ein eindeutig späterer Zusatz.

14 Diesen Vers fasse ich als erläuternden Zusatz, da die voranstehende Angabe, daß unter den Vokalpaaren, die Barhebraeus ansetzt, alleine *a* und *å* unterschieden werden, zur Bestimmung des westsyrischen Ansatzes ausreichen. Eine andere Möglichkeit besteht darin, den letzten Vers mit dem Merkspruch nicht mitzuzählen.

also aufgegeben, d. h. es gibt jeweils nur noch ein *rbåṣå* (*e*), *ɦbåṣå* (*i*) und *ʕṣåṣå* (*u*). Dies ist das reduzierte westsyrische System mit den fünf Vokalen *i e a o u*, im Vokaldreieck angeordnet:

i		u
e		å[o]
	a	

d) [3.] *ṣemɦå*

Dieser Teil umfaßt fünf Strophen mit jeweils fünf Versen.

[I.]

ܝܕܥܝ ܙܘܥܐ ܡܢ ܡܥܪܒܝܐ	jadʕa̲j zåwʕę̲ men ma̲ʕrbåję̲
ܒܐܬܘܬܐ ܡܬܬܚܡܝܢ ܝܘܢܝܬܐ	b-åtwå̲tå metta̲ɦʰmin jå̲wnåjåtå̲
ܘܒܢܘܩܙܐ ܬܘܒ ܠܐ ܒܚܝܪܐ ܒܪܡ	wa-b-nu̲qzę tu̲b lå bɦi̲rę bra̲m
ܐܝܟ ܕܠܚܪܬܐ ܡܚܘܝܢܢ	a̲ʲk da-l-ɦa̲rϑå mɦå̲wwin-na̲n
ܘܡܢ ܡܕܢܚܝܐ ܒܢܘܩܙܐ ܒܚܝܪܐ	w-men ma̲dnɦåję̲ b-nuqzę̲ bɦirę̲

»Die Vokalzeichen werden bei den Westsyrern durch griechische Buchstaben und Punkte, welche schlecht gewählt sind, wie wir nachher dartun werden, wiedergegeben und bei den Ostsyrern durch (vorzüglich) gewählte Punkte«.

[II.-III.]

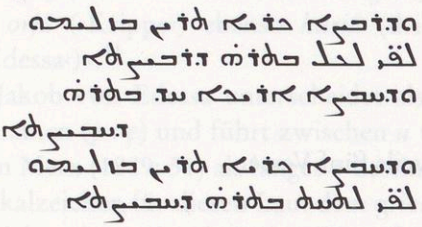
ܘܝܕܥܐ ܝܘܢܝܐ ܕܙܩܦܐ ܡܢ O	w-jadʕę̲ jåwnå̲ję da-zqå̲på (man) »å̲«
ܕܦܬܚܐ ܕܝܢ A ܘܕܪܒܨܐ E	da-ptå̲ɦå (dę̲n) »a̲« w-da-rbå̲ṣę »e̲«
ܘܕܚܒܨܐ H ܘܕܥܨܨܐ OY	w-da-ɦbå̲ṣę »i̲« w-da-ʕṣå̲ṣę »u̲«
ܘܝܕܥܐ ܢܘܩܙܢܝܐ ܕܙܩܦܐ	w-jadʕę̲ nuqzå̲nåję̲ da-zqåpå̲
ܡܢ ܬܪܝܢ ܢܘܩܙܐ ܙܠܝܡܐ ܩܕܡܘܗܝ	man trę̲n nuqzę̲ zlimę̲ qdåmę̲ʲh
ܕܐܬܘܬܐ ܙܩܝܦܬܐ ܠܐܦܝ ܠܥܠ	d-åtw̲tå zqi̲ptå l-a̲ppaj lʕe̲l
ܕܦܬܚܐ ܕܝܢ ܬܪܝܢ ܢܘܩܙܐ ܚܕ	da-ptå̲ɦå dę̲n tręn nu̲qzę ɦa̲d
ܩܕܡܘܗܝ ܕܦܬܝܚܬܐ ܘܐܚܪܢܐ ܒܬܪܗ	qdåmę̲ʲh da-ptiɦtå̲ wa-ɦrẹnå̲ båtrå̲h
ܘܕܪܒܨܐ ܐܪܝܟܐ ܬܪܝܢ ܒܬܪܝܨܘ	w-da-rbåṣå̲‿arʳikå̲ trẹn ba̲-triṣu̲
ܠܐܦܝ ܠܬܚܝܬ ܒܬܪܗ ܕܪܒܝܨܬܐ	l-appa̲j ltaɦit bå̲tråh da̲-rbiṣtå̲

»Die griechischen Zeichen sind: für *zqåpå* ^{O}, für *ptåɦå* ^{A}, für beide *rbåṣå* ^{E}, für beide *ɦbåṣå* ^{H}, und für beide *ʕṣåṣå* ^{OY}. Die Punktzeichen (der Ostsyrer) sind für *zpåpå* zwei schräg gestellte Punkte vor …

…dem mit *å* zu sprechenden Buchstaben, wobei (die Richtung der Punkte) nach oben (zeigt), für *ptåɦå* zwei Punkte, der eine über dem mit *ptåɦå* zu sprechenden Buchstaben, der andere unter ihm; für *rbåṣå arʳikå* zwei horizontal ne-

beneinander gestellte Punkte unter dem mit *rbåṣå arʳikå* zu sprechenden Buchstaben,«

[IV.]

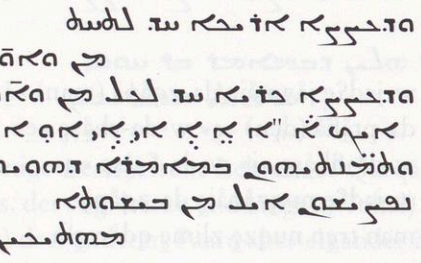


w-da-rbåṣå karjå trẹn ba-zlimu
lappaj lʕel båtråh da-rbiṣtå
w-da-fibåṣå arʳikå fiad båtråh (da-fibiṣtå)
w-da-fibåṣå karjå trẹn ba-zlimu
l-appaj ltafit båtråh da-fibiṣtå

»für *rbåṣå karjå* zwei schräg gestellte Punkte, der untere rechts, unter dem mit *rbåṣå karjå* zu sprechenden Buchstaben, für *fibåṣå arʳikå* ein (Punkt) unter dem mit *fibåṣå arʳikå* zu sprechenden Buchstaben, (und) für *fibåṣå karjå* zwei schräg gestellte Punkte, der untere links, unter dem mit *fibåṣå karjå* zu sprechenden Buchstaben,«

Auf die Interpretation der Ausdrücke *l-appaj lʕel* ›aufwärts‹ and *l-appaj ltafit* ›abwärts‹ werden wir weiter unten zurückkommen.

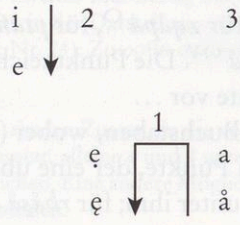
[V.]



w-da-ʕṣåṣå arʳikå fiad ltafit men wåw
w-da-ʕṣåṣå karjå fiad lʕel men wåw
(aʲk) å a ě ẹ i ẹ u o
wa-tmånϑajhon b-mẹmrå d-huju
»npaṣṣẹkon ẹl men bišutå« (mestajjkin)

»und für *ʕṣåṣå arʳikå* (ist das Zeichen) ein Punkt unter dem *wåw* und für *ʕṣåṣå karjå* ein (Punkt) über dem *wåw*, z. B. *ʾå ʾa ʾě ʾẹ ʾi ʾẹʲ ʾuʷ ʾoʷ*, und alle acht sind in dem Satz *npaṣṣẹkon ẹl men bišutå* (›Gott wird Euch von dem Übel erlösen‹) enthalten«.

Die Aneinanderreihung der Vokale verläuft in der Reihe A – E – I – U jeweils von den geschlossenen zu den offenen Qualitäten. Wir haben damit das folgende System:



Damit endet das 3. *ṣemḥā*, das insgesamt 5 Strophen mit jeweils 5 Versen aufweist. Wenn sich auch nicht zwischen allen Strophen Grenzen von Sinneinheiten erkennen lassen, zeigt allein der Umfang des *semḥā* von 25 Versen die spezifische Strukturierung des Textes.

e) [4.] *ṣemḥā*
Dieser Teil umfaßt fünf Paragraphen:

[I.]

ܡܢ ܡܕܢܚܝܐ ܐܢܫܝܢ ܡܢ	men madᵉnḥāje nāšin man
ܠܪܒܨܐ ܐܪܝܟܐ ܠܙܠܡܐ ܕܦܫܝܩ	la-rbāṣā arʳikā zlāmā da-pšiq
ܩܪܝܢ ܘܠܟܪܝܐ ܠܙܠܡܐ ܕܩܫܐ	qāren wa-l-karjā zlāmā da-qše
ܘܠܚܒܨܐ ܐܪܝܟܐ ܝܘܕ ܚܒܝܨܬܐ	w-la-ḥbāṣā arrikā jod ḥbiṣtā
ܘܠܟܪܝܐ ܝܘܕ ܡܣܩܬܐ ܘܐܣܩܐ	wa-l-karjā jod massaqtā w-assāqā

»Einige Ostsyrer nennen *rbāṣā arʳikā zlāmā da-pšiq* und *rbāṣā karjā zlāmā da-qše*, und *ḥbāṣā arʳikā jod ḥbiṣtā* und *ḥbāṣā karjā jod massaqtā* (oder *assāqā*),«

[II.]

ܘܠܥܨܨܐ ܐܪܝܟܐ ܘܐܘ ܐܠܝܨܬܐ	w-la-ʕṣāṣā arʳikā wāw alliṣtā
ܘܠܟܪܝܐ ܘܐܘ ܪܘܝܚܬܐ ܐܚܪ̈ܢܐ	wa-l-karjā wāw rwiḥtā ḥrene
ܕܝܢ	den
ܠܙܠܡܐ ܩܫܝܐ ܘܝܘܕ ܡܣܩܬܐ	la-zlāmā qašjā w-jod massaqtā
ܗ̄ ܠܪܒܨܐ ܘܚܒܨܐ	(h[ānāw]) la-rbāṣā wa-ḥbāṣā
ܟܪ̈ܝܐ ܐܣܩܐ	karje assāqā
ܩܪܝܢ ܘܫܒܥܐ ܡܢܝܢ ܙܘ̈ܥܐ	qāren w-šabʕā mānen zāwʕe

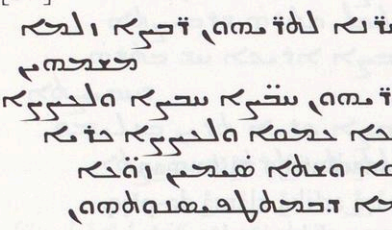
»das *ʕṣāṣā arʳikā wāw alliṣtā* und das *karjā wāw rwiḥtā*. Andere nennen aber *zlāmā qašjā* und *jod massaqtā*, d. h. *rbāṣā karjā* und *ḥbāṣā karjā*, *assāqā* und zählen sieben Vokale.«

[III].

ܘܐܚܪ̈ܢܐ ܠܙܠܡܐ ܩܫܝܐ ܘܦܫܝܩܐ	wa-ḥrene la-zlāmā qašjā wa-pšiqā
ܗ̄ ܠܬܪܝܗܘܢ ܪ̈ܒܨܐ ܐܪ̈ܝܟܐ	(h[ānāw]) la-trajhon rbāṣe arʳikā
ܘܟܪܝܐ	w-karjā
ܪܒܨܐ ܐܟܘܬܢ ܩܪܝܢ ܘܫܒܥܐ	rbāṣā akwātan qāren w-šabʕā
ܡܫܪܪܝܢ ܙܘ̈ܥܐ ܘܐܢܫ ܡܢܗܘܢ	mšarʳrin zāwʕe w-nāš (menhon)
ܠܘܐܘ ܐܠܝܨܬܐ	l-wāw alliṣtā
ܕܗܝ ܥܨܨܐ ܐܪܝܟܐ ܩܪܐ ܪܒܨܐ	(d-hi) ʕṣāṣā arʳikā qāre rbāṣā

»Andere dagegen nennen *zlåmå qašjå* und *zlåmå pšiqå*, d. h. die beiden *rbåṣå*, (nämlich) *r. arʿikå* und *r. karjå*, *rbåṣå* wie wir und stellen sieben Vokale fest. Und irgend jemand von ihnen nennt *wåw alliṣtå*, das *ʕṣåṣå arʿikå* ist, *rbåṣå*.

[IV.]

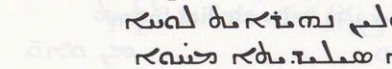


w-firęnę̲ la-(trajhon) rbåṣę̲ zlåmå̲
mšammhin
w-la-trajhon fibåṣę̲ fibåṣå̲ w-la-ʕṣåṣå̲
arʿikå̲ ʕmåqå̲ w-da-ʕṣåṣå̲ karjå̲
assåqå wa-štå̲ såjmin zåwʕę̲
akmå̲ »da-b-meᵗṭṭpisånuthon«

»und andere heißen die beiden *rbåṣå zlåmå* und die beiden *fibåṣå fibåṣå*, das *ʕṣåṣå arʿikå ʕmåqå* und das *ʕṣåṣå karjå assåqå* und setzen sechs Vokale, wie in *da-b-meᵗṭṭpisånuthon* (›das durch ihren Gehorsam‹)«. Es sind übrigens genau diese sechs Vokale, die in der üblichen orientalistischen Umschrift unterschieden werden.

[V.]

Die letzte Strophe des *ṣemfię* hat wegen der darauffolgenden Tafel nur zwei Verse:



wa-l-hålę̲n nahʰi̲rå̲ʾi̲t lufiå̲
hadę̲ sili̲dåjtå̲ mfiåwwę̲

»Dies stellt die folgende in Kolumnen (sg. σελίδιον) eingeteilte Tafel anschaulich dar«.

Bevor wir zu dieser *silidåjtå* kommen, mit der das dritte *påsoqå* der Einleitung abschließt, wollen wir uns die Strukturierung des gesamten Kapitels verdeutlichen.

Einleitung: 2×5 V. + 2 V. (Merkspruch)
[1.] *ṣemfiå*: 1 Strophe mit 5 V.
[2.] *ṣemfiå*: 1 Strophe mit 5 V.
[3.] *ṣemfiå*: 5 Strophen mit 5 V.
[4.] *ṣemfiå*: 4 Strophen mit 5 V. + 1 Strophe mit 2 Versen und einer Tafel

Wir haben also eine Einleitung und vier *ṣemfię* vor uns, d. s. insgesamt fünf Einheiten mit alles in allem 25 Strophen. Von den fünf Einheiten weisen jeweils zwei fünf Verse bzw. fünf Strophen auf. Nur eine Strophe enthält – wohl wegen der darauf folgenden Tafel – nur zwei Verse.

Die Tabelle, die in der Grammatik folgt, enthält die Vokalzeichen mit ihren ost- und westsyrischen Bezeichnungen und für alle acht Vokale jeweils drei Bei-

spiele. Wir bringen zuerst die Bezeichnungen der Vokale mit ihrer Transkription.

		jadʕę	*madᵉnḥåję*	*maʕrbåję*
A	/å/	◌ܰ	zqåpå =	zqåpå
	/a/	◌ܲ	ptåḥå =	ptåḥå
E	/ĕ/	◌ܶ	zlåmå da-pšiq	rbåṣå arʳikå
	/ę/	◌ܶ	zlåmå da-qšę	rbåṣå karjå
I	/i/	◌ܺ	jod fibiṣtå	fibåṣå arʳikå
	/ę/	◌ܺ	jod massaqtå	fibåṣå karjå
U	/u/	◌ܽ	wåw alliṣtå	ʕṣåṣå arʳikå
	/o/	◌ܳ	wåw rwiḥtå	ʕṣåṣå karjå

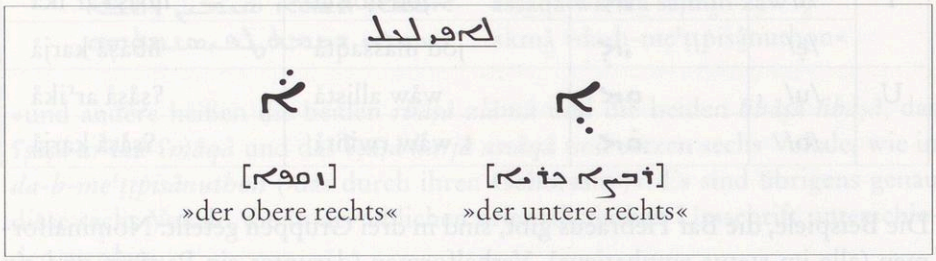
Die Beispiele, die Bar Hebraeus gibt, sind in drei Gruppen geteilt: Nominalformen (alle im status emphaticus), Verbalformen (darunter ein Partizip und ein Verbaladjektiv) und Partikeln.

		šmåhę	*mellę*	*assårę*
A	/å/	*ʕålmå* ›Ewigkeit‹	*qå'em* ›stehend‹	*åp* ›auch‹
	/a/	*bajtå* ›Haus‹	*qarʳib* ›nahe‹ (als ob *qrib*)	*aʲk* ›wie‹
E	/ĕ/	*eggårå* ›Dach‹	*ekal* ›er aß‹	*meṭṭol* ›wegen‹
	/ę/	*gę'rå* ›Pfeil‹	*nę'kol* ›er ißt‹	*ęhę* (1. *ehę*) ›ich werde sein‹
I	/i/	*imåmå* ›Tag‹	*imå* ›er schwor‹	*kit* (1. *kęt*) ›also‹
	/ę/	*lęljå* ›Nacht‹	*nę'mę* ›er schwört‹	*nę* ›doch‹
U	/u/	*ḥubbå* ›Liebe‹	*neddʕun* ›sie (m.) wissen‹	*tub* ›wieder‹
	/o/	*zopå* ›ὕσσωπος‹	*neqron* ›sie (m.) rufen‹	*ʕod* ›οὖν‹

2. Die Ausdrücke *l-appaj lʕel* und *l-appaj ltaḥt*

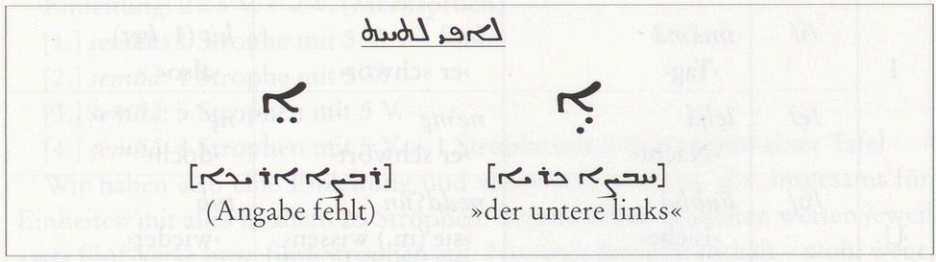
Der entscheidende Punkt beim Verständnis des Textes im III. und IV. Abschnitt des 3. *ṣemḥå* liegt in der Interpretation der Ausdrücke *l-appaj lʕel* ›aufwärts‹ und *l-appaj ltaḥt* ›abwärts‹. Die Punktierungen von vier Vokalen werden mit Hilfe dieser Termini beschrieben, d. s. *zqåpå* (*å*), *rbåṣå arʾikå* (*e*), *rbåṣå karjå* (*ę*) und *ḥbåṣå karjå* (*ę*).

Zuerst sollen die beiden als *l-appaj lʕel* beschriebenen Vokalzeichen vorgeführt werden:



Nach A. Moberg bezieht sich der Ausdruck *l-appaj lʕel* auf die beiden Punkte, von denen – was das *zqåpå* betrifft – »der obere rechts« steht. Im Falle des *rbåṣå karjå* steht »der untere (Punkt) rechts«. Mit einer Bedeutung „der obere bzw. untere rechts« kann kaum die Bedeutung der Ausdrücke richtig erfaßt sein, weil die in der Sprache durch die adverbiellen Ausdrücke der Bewegung ausgedrückte Konzeption nicht zum Vorschein kommt. Außerdem werden zur Bezeichnung der Stellung der Vokalisierungszeichen über und unter dem Buchstaben die Ausdrücke *qdåm* und *båtar* verwendet, die eigentlich »vor« und »nach« bedeuten (s. u.).[15]

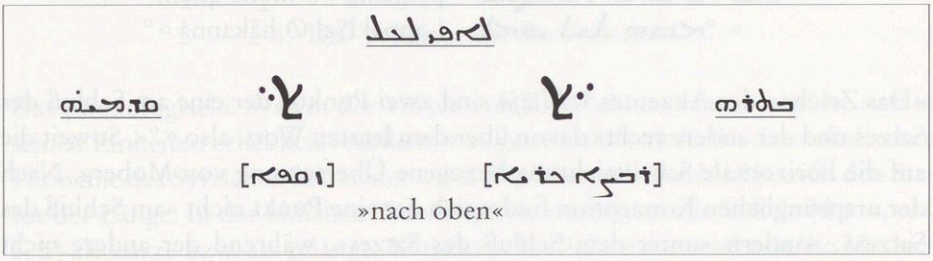
Der Ausdruck *l-appaj ltaḥt*, der für *ḥbåṣå karjå* mit »der untere links« übersetzt wird, bleibt im Falle des *rbåṣå karjå* unübersetzt. Eine analoge Wiedergabe mit »der obere links« kommt nicht in Betracht.



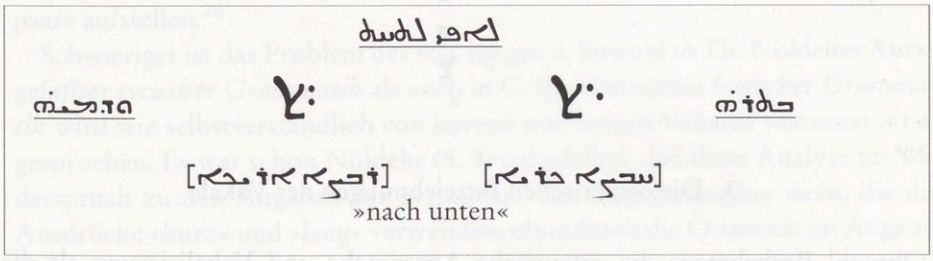
15 In anderen Schriften beziehen sich die Ausdrücke auf die horizontale Schriftrichtung. So stehen bei Elias von Ṣobå die Vokalzeichen *lʕel mennåh d-åtwtå* ›über dem Schriftzeichen‹ bzw. *l-taḥt mennåh d-åtwtå* ›unter dem Schriftzeichen‹ (Gottheil 1886: 28).

Um zu einem besseren Verständnis und der eigentlichen Bedeutung dieser beiden Ausdrücke zu kommen, möchte ich vorschlagen, daß sie sich zu einer Zeit herausgebildet haben, als das Syrische von oben nach unten geschrieben wurde.[16]

Mit dieser Annahme können auch die Ausdrücke *qdåm* ›vor‹ und *båtar* ›nach‹ als Ausdrücke für ›über und unter dem jeweiligen Schriftzeichen‹ interpretiert werden. Wenn wir die Schriftzeichen um 90 Grad drehen, erkennen wir, daß die beiden Punkte, die durch den Ausdruck *l-appajlʕel* beschrieben werden, nach oben gerichtet sind – von dem dem Schriftzeichen am nächsten liegenden Punkt aus gesehen.



Kommen wir zu den beiden Vokalzeichen, die als *l-appaj ltafit* beschrieben werden. Beim *fibåṣå karjå* sind die Punkte in der Tat nach unten gerichtet, während beim *rbåṣå arʳikå* die beiden Punkte parallel zu dem Schriftzeichen verlaufen, was nicht im Widerspruch zu der Interpretation von *l-appaj ltafit* als ›abwärts (gerichtet)‹ steht.



Wenn man nicht von einer senkrechten Schreibrichtung ausgeht, bleibt die Wiedergabe der Ausdrücke *qdåm* und *båtar* als »über« und »unter« zur Bezeichnung der Position der Vokalisierungszeichen ganz unverständlich. So stehen die beiden schräg gestellten Punkte des ostsyrischen *zqåpå qdåmᵉ̯h d-åtwtå zqiptå* »über (wörtlich: vor) dem mit *å* zu sprechenden Buchstaben«. Bei der Beschreibung der beiden Punkte des ostsyrischen *ptåfiå* wird der eine Punkt *qdåmᵉ̯h*

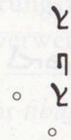
16 Wie ich jetzt sehe, hat bereits Martin (1872: 328) die hier behandelten Termini auf die vertikale Schriftrichtung bezogen.

»über« (wörtlich: vor), der andere *båtråh* »unter« (wörtlich: nach) dem mit *a* zu sprechenden Buchstaben gesetzt. Der Ausdruck *båtar* wird zudem verwendet, um die Lokalisierung der Vokalzeichen des *rbåṣå arʳikå* (*e*), des *ḥbåṣå arʳikå* (*i*) und des *ḥbåṣå karjå* (*ẹ*) unter dem jeweiligen Buchstaben zu beschreiben.

Eine weitere Bestätigung für die senkrechte Schreibrichtung aufgrund der Art der Beschreibung bei Barhebraeus findet sich in IV, 6, § 2, wo es um die Position der Akzente geht. Der erste Akzent des ersten *ṣemḥå* wird wie folgt beschrieben:

ܝܕܥܐ ܕܢܝܫܐ ܥܠܠܝܐ	ja̲dʕå d-ni̲šå ʕellåjå̲
ܬܪܝܢ ܗܘ ܢܘܩܙܝܢ ܚܕ ܬܚܘܬ ܫܘܠܡ	trẹn-ʰu̲ nuqzi̲n ḥad tḥo̲t šullå̲m
ܦܬܓܡܐ ܘܚܪܢܐ ܩܕܡ	petgåmå̲ wa-ḥrẹnå qdå̲m
ܠܐܦܝ ܠܥܠ ܗܟܢܐ ∘ ∘	l-a̲ppaj lʕe̲l Ø hå̲kannå̲ ∘ ∘

»Das Zeichen des Akzentes *ʕel(l)åjå* sind zwei Punkte, der eine am Schluß des Satzes und der andere rechts davon über dem letzten Wort, also ∘ ∘«. Soweit die auf die horizontale Schriftrichtung bezogene Übersetzung von Moberg. Nach der ursprünglichen Konzeption findet sich der eine Punkt nicht »am Schluß des Satzes«, sondern »unter dem Schluß des Satzes«, während der andere nicht »rechts davon über dem letzten Wort« steht, sondern »vor (dem Buchstaben) in Richtung nach oben (von dem dem Schriftzeichen am nächsten liegenden Punkt aus gesehen)«. In der folgenden Skizze soll das *Ålap* den letzten Buchstaben eines syrischen Satzes symbolisieren, unter (*tḥot*) dem und vor (*qdåm*) dem jeweils ein Punkt steht:



3. Die ostsyrischen Bezeichnungen der Vokale

Obwohl Barhebraeus die ostsyrische Aussprache und Vokalisierung als die Norm für das Syrische betrachtet, nimmt die Behandlung der westsyrischen Besonderheiten einen weiten Raum in seiner Grammatik ein. Er bemüht sich um eine gesamtsyrische Darstellung. Daher rührt wohl seine Präferenz der westsyrischen Vokalbezeichnungen, die weiter unten untersucht werden. Hier soll es um die ostsyrischen Vokalbezeichnungen gehen, die mit den westsyrischen in ihrer Bezeichnung vollständig übereinstimmen. Wenn also beide Dialekte des Syrischen über die gleiche Anzahl von Vokalen verfügen, muß sich dieses System auf das Frühsyrische beziehen, von dem sich das Westsyrische weiter als das Ostsyrische entfernt hat. Die Bezeichnungen der beiden *a*-Vokale stimmen in beiden

Dialekten überein. Die beiden *e*-Vokale werden unter der Bezeichnung *zlåmå* zusammengefaßt und durch den Zusatz *da-pšiq* (oder *pšiqå*) ›einfach‹ (für *e*) bzw. *da-qšę* (oder *qašjå*) ›schwierig‹ (für *ę*) unterschieden. Der Vokal *e* ist wegen seines häufigen Vorkommens in der Tat einfacher als *ę*.[17] Die Bezeichnungen für die *i*- und *u*-Vokale orientieren sich daran, daß diese im Wortinneren plene, d. i. meist mit *jod* bzw. *wåw*, geschrieben werden. Die beiden *i*-Vokale werden durch den Zusatz *fibiṣtå* ›dicht, voll‹ (d. i. ›geschlossen‹)[18] bzw. *massaqtå* ›erhöht‹ (d. i. ›offen‹[19]) unterschieden. Bei den *u*-Vokalen wird das geschlossene *u* als *alliṣtå* ›zusammengedrückt‹ und das offene *o* als *rwifitå* ›weit‹ bezeichnet.

4. Das Vokalsystem des Syrischen

Das phonologische System der Vokale von Bar Hebraeus unterscheidet sich in seinen Einheiten erheblich von dem, was gewöhnlich als Reihe der vokalischen Phoneme des Syrischen betrachtet wird. Der Hauptunterschied betrifft den Status der Länge. In der üblichen Transkription erscheinen alle Vokale (d. s. *a*, *e*, *i*, *o*, *u*) als kurze bzw. als gelängte Einheiten. Im Falle des *e* erscheint die Markierung der Länge notwendig, um eine Unterscheidung von dem sog. kurzen *e* sicher zu stellen. Bei *i*, *u* und *o* ist die Markierung der Länge redundant, weil sie nicht Wörter zu unterscheiden vermag. Trotzdem ist die Länge phonetisch relevant und ein wichtiges phonetisches Signal,[20] um eine offene Silbe zu markieren. So ist der Vokal */u/* in */ḥubbål* [*ħub:ɔ:*] ›Liebe‹ kurz und in */nḥubun/* [*nħu:βu:n*] ›sie werden besiegt‹ lang.[21] Es lassen sich nicht für alle Vokale solche Minimalpaare aufstellen.[22]

Schwieriger ist das Problem des sog. langen *ā*. Sowohl in Th. Nöldekes *Kurzgefaßter syrischer Grammatik* als auch in C. Brockelmanns *Syrischer Grammatik* wird wie selbstverständlich von kurzen und langen Vokalen (darunter *a* : *ā*) gesprochen. Es war schon Nöldeke (S. 9) aufgefallen, daß diese Analyse im Widerspruch zu den Angaben der syrischen Nationalgrammatiker steht, die die Ausdrücke »kurz« und »lang« verwenden, ohne damit die Quantität im Auge zu

17 Von Duval (1881: 75) wiedergegeben mit »étendu« und »dur«.

18 Damit wird die sich später ergebende Interpretation der syrischen Vokaltermini vorweggenommen.

19 In der Übersetzung von Duval (1881: 75) »déprimé« und »élevé«.

20 Die teilweise diphthongisierten Langvokale des Neuaramäischen zeigen, daß die Länge phonetisch immer relevant war.

21 Ein mögliches Minimalpaar ist das Possessivsuffix der 3.m.sg. am sing. Substantiv (ostsyr. *– ęh*, westsyr. *-eh*) gegenüber dem Suffix der 3.f.sg. am plur. Substantiv (*-ę̄h*).

22 Es besteht im Syrischen insofern eine Tendenz zur Vereinheitlichung der Silbenstruktur, als leichte Silben (mit Konsonant + Kurzvokal) kaum noch geduldet werden. Die meisten Silben haben die phonetische Struktur (K)KVX, mit X = V oder K.

haben. Seine Erklärung, die Syrer hätten die entsprechenden griechischen Termini falsch interpretiert, verstärkt nur noch diesen Widerspruch, ohne etwas zu dessen Auflösung beizutragen. Es müßte doch darum gehen zu erklären, weshalb die syrischen Nationalgrammatiker die Qualität bezeichnen, während die griechischen Grammatiker auf die Quantität der Vokale Bezug nehmen.

Es ist offensichtlich, daß sich die syrischen Termini *ar^{r}ikå* und *karjå* nicht auf die Vokallänge beziehen können, sonst wäre es nicht verständlich, weshalb die *e*-Vokale in *meṭṭol* ›wegen‹ und *ekal* ›er aß‹ als »lang« (*rbåṣå ar^{r}ikå*) und in *nę'kol* ›er ißt‹ und *gę'rå* ›Pfeil‹ als »kurz« (*rbåṣå karjå*) bezeichnet werden, während in Wirklichkeit der »lange« Vokal phonetisch kurz und der »kurze« Vokal phonetisch lang ist. Es sei hier nur am Rande vermerkt, daß die angenommenen Vokallängen auch durch die historische Ableitung der Formen bestätigt werden. Der *rbåṣå ar^{r}ikå* genannte Vokal geht auf einen Kurzvokal zurück, z. B.[23]

men	<	**min*					›von‹
ekal	<	**əkal*	<	**ʔakal*	<	**ʔakala*	›er aß‹
ketbat	<	**kətbat*	<	**katbat*	<	**katabat*	›sie schrieb‹

Demgegenüber kann der *rbåṣå karjå* genannte Vokal kaum kurz sein, weil er gewöhnlich das Ergebnis von Kontraktionen darstellt, z. B.

nękol	<	**naʔkul*	<	**naʔkulu*	›er ißt‹
bęt	<	**bajt*	<	**bajtV*	›Haus (st.cstr.)‹
nermę	<	**nirmij*	<	**nirmiju*	›er wirft‹
tɦęt	<	**tɦait*	<	**tuɦaita*	›unter‹

Bei den beiden *ɦbåṣå*-Vokalen würde die Bezeichnung *ar^{r}ikå* für den geschlossenen Vokal zutreffen, welcher in der Tat auf einen Langvokal zurückgeht, z. B.

ktib	<	**katīb*	<	**katībV*	›geschrieben‹
nsim	<	**nasīm*	<	**nasīmu*	›er legt‹

Der *ɦbåṣå karjå* genannte Vokal kann nicht als Kurzvokal verstanden werden, da er gewöhnlich aus einem Diphthong hervorgegangen ist, z. B.

nẹmar	<	**niʔmar*	<	**niʔmaru*	›er sagt‹
lẹljå	<	**lajljå*	<	**lajlajatV*	›Nacht‹

23 Die Ableitungen sind stark vereinfacht. Bei einer ausführlichen Darstellung müßte insbesondere der Akzent berücksichtigt werden, s. vor allem Brockelmann ^{9}1962 (u. andere Aufl.) und Blau 1969.

Schließlich geht bei den beiden *ʕṣåṣå*-Vokalen das *karjå* genannte *o* sowohl auf einen Kurzvokal (wie in *neqṭol* < **naqṭul*) als auch auf einen Langvokal (wie in *sop* st.cstr. von *sawpå*) zurück, während das *arʳikå* genannte *u* ursprünglich phonemisch lang war (*nqum* < **naqūm*). Die historischen Langvokale werden auch synchron lang artikuliert, wenn sie in offener Silbe stehen, z.B. */nęmar/* [*nę:mar*], */nermę/* [*nermę:*].

Eine andere Deutung der Termini *karjå* und *arʳikå* wurde bereits erwähnt. Mein Vorschlag ist es, die Länge als metaphorischen Ausdruck für den Öffnungsgrad zu interpretieren. Da lange Vokale eher als kurze Vokale geschlossen artikuliert werden, kann es zu der phonetischen Interpretation ›offen‹ für ›lang‹ und ›geschlossen‹ für ›kurz‹ kommen. In den gegebenen Beispielen ist das *e* in *meṭṭol* und *ekal* geschlossen und der Vokal in *nę'kol* und *gę'rå* offen.

Diese Interpretation bewährt sich auch bei den beiden anderen Vokalpaaren. Von den beiden *fibåṣå* und *ʕṣåṣå* sind *ę* und *o* offener als *i* und *u*. Die interne Systematik, wie sie in der syrischen Bezeichnung der Vokale zum Ausdruck kommt, wird klar, wenn wir die Vokalpaare mit gleichem Vokalzeichen umschreiben und jeweils mit Hilfe desselben diakritischen Zeichens als offen bzw. geschlossen kennzeichnen. Diese Art Umschrift wird in folgender Übersicht unterbreitet:

		interne Systematik		
rbåṣå arʳikå	e (ĕ)	ę	geschlossenes	E
rbåṣå karjå	ę	ę	offenes	
fibåṣå arʳikå	i	į	geschlossenes	I
fibåṣå karjå	ę	į	offenes	
ʕṣåṣå arʳikå	u	ų	geschlossenes	U
ʕṣåṣå karjå	o	ų	offenes	

Ein geschlossenes *ę* in der normalen Umschrift entspricht einem offenen *į* in der systematischen mit der syrischen Bezeichnungsweise übereinstimmenden Umschrift. Im Vokaldreieck ergibt sich folgendes Bild:

į (geschlossenes *i*)
į = ę (offenes *i* = geschlossenes *e*)
ę (offenes *e*)

Ebenso korrespondiert ein (geschlossenes) *o* mit einem offenen *ų*; im Vokaldreieck:

ų (geschlossenes *u*)
ų = ǫ (offenes *u* = geschlossenes *o*)
ǫ (offenes *o* [ɔ])

5. Das sog. kurze und lange *a*

Über das sog. kurze und lange *a*, die sowohl in der west-, als auch in der ostsyrischen Tradition *ptåḥå* und *zqåpå* genannt werden, handelt Bar Hebraeus in einem umfangreichen Paragraphen (IV, 4, § 1: *Påsoqå qadmåjå meṭṭol zqåpå wa-ptåḥå*). Dieser umfaßt eine Einleitung (mit dem makellosen ersten Vers *tlåtå itajhon gensaj nuqzę* »Der Arten drei an Punkten gibt's«) und sieben unterschiedlich lange *ṣemḥę* sowie eine Ausstellung (*rešjånå*). Das erste *ṣemḥå* umfaßt 25 Verse, die teilweise nur mit einem gewissen Aufwand als solche herausgearbeitet werden können. Rhythmisch strukturiert sind auf jeden Fall die ersten beiden Strophen mit jeweils fünf regelmäßig gebildeten Versen:[24]

ܒܙܩܦܐ ܡܢ ܠܘܩܒܠ ܓܒܐ	ba-zqåpå man luqβal gabbå
ܥܠܝܐ ܕܫܡܝ ܚܟܐ	ʕellåjå da-šmaj ḥekkå
ܡܫܡܪܝܢܢ ܢܫܡܐ ܒܐܠܝܨܘ	mšammrin-nan nešmå b-alliṣu
ܒܦܬܚܐ ܕܝܢ ܠܘܩܒܠ ܓܒܐ	ba-ptåḥå den luqβal gabbå
ܕܠܘܥܐ ܬܚܬܝܐ ܒܪܘܝܚܘ	d-loʕå taḥtåjå ba-rwiḥu
ܠܘ ܕܝܢ ܗܟܢܐ ܡܕܢܚܝܐ	låw den håkannå madnḥåję
ܐܠܐ ܠܐܬܘܬܐ ܕܒܬܪ ܐܬܘܬܐ	ellå l-åtwtå d-båtar (åtwtå)
ܦܬܝܚܬܐ	ptiḥtå
ܡܚܝܨܝܢ ܘܐܝܟ ܗܝ ܕܥܦܝܦܐ	mḥajjṣin w-aʲk håj da-ʕpipå
ܠܐܬܡܝܢ	låtmin
ܘܠܐܬܘܬܐ ܕܒܬܪ ܐܬܘܬܐ	w-l-åtwtå d-båtar åtwtå
ܙܩܝܦܬܐ	zqiptå
ܐܝܟ ܕܐܝܬܝܗ ܕܒܦܫܝܛܘܬܗ	aʲk d-iteʲh d-ba-pšiṭutåh
ܪܐܬܡܝܢ	råtmin

»Bei *zqåpå* lassen wir einen Luftstrom unter Verengung gegen den oberen Teil des Gaumens ausströmen, bei *ptåḥå* aber gegen den Rand des unteren Kiefers unter Erweiterung. So (sprechen) aber nicht die Ostsyrer, sondern sie verstärken den Buchstaben nach dem *ptåḥå* und sprechen ihn geminiert aus, aber den Buchstaben nach dem *zqåpå* sprechen sie, so wie er ist, einfach aus«.

Wenn bei der Artikulation des *zqåpå* der Luftstrom mit *alliṣutå* gegen die obere Partie des Gaumens strömt, kann dies als Verengung oder geschlossenere Aussprache des Vokals ([ɔ]) aufgefaßt werden. Eine Stütze erfährt diese Auffassung durch den Gebrauch des Adjektivs *alliṣ* in dem ostsyrischen Terminus *wåw*

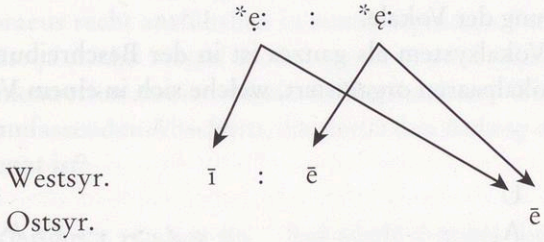
24 Die Regelmäßigkeit wird durch eine angenommene Ergänzung von *åtwtå* erreicht. Es zeigt sich hier, daß das Substantiv *åtutå* ›Buchstabe‹ zweisilbig ist, also besser *åtwtå* [aðu:θɔ:], pl. *åtwåtå* zu umschreiben ist.

allištå für *u* im Gegensatz zu *wåw rwifitå* für *o*. *Allişutå* meint hier Schließung der Lippen. Sowohl *u* ist gegenüber *o* als auch *å* [ɔ] gegenüber *a* geschlossener. Der Ausdruck *rwifi bzw. rwifiutå* stellt den Gegensatz zu *alliş* bzw. *allişutå* dar. Es ergibt sich die folgende Entsprechung:

	›Schließung (mit Lippenrundung)‹	›Öffnung des Mundes‹
A	å [ɔ]	a
U	u	o

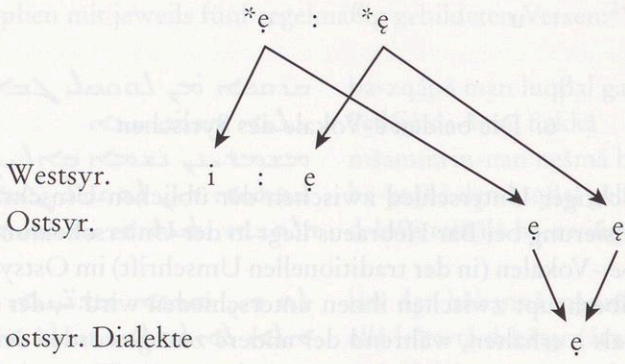
6. Die beiden *ē*-Vokale des Syrischen

Ein anderer wichtiger Unterschied zwischen der üblichen Umschrift und der Vokalcharakterisierung bei Bar Hebraeus liegt in der Unterscheidung von zwei verschiedenen ›*ē*‹-Vokalen (in der traditionellen Umschrift) im Ostsyrischen. Es heißt – wenn überhaupt zwischen ihnen unterschieden wird –, der eine sei im Westsyrischen als *ē* erhalten, während der andere zu *ī* geworden sei. Das Problem der doppelten Entsprechung des ostsyrischen ›*ē*‹ im Westsyrischen wurde bereits durch die Annahme zweier unterschiedlicher *ē*-Vokale im Ursyrischen gelöst (Birkeland 1947 und Blau 1969). Danach hätten sich die beiden durch ihren Öffnungsgrad unterschiedenen *ē*-Vokale in veränderter Form nur im Westsyrischen erhalten, während sie im Ostsyrischen zusammengefallen seien:



H. Birkeland schreibt dazu: »It is not very probable that the Nest. should have utilized only one sign to denote two sounds so different that they result in Jac. *ē* and *ī*« (1947: 19). Die beiden *ē*-Laute sollen »probably without any phonematic opposition« (:37) realisiert worden sein. Dieser Position vermag ich mich nicht anzuschließen. Allein schon der enge Zusammenhang zwischen den beiden Varietäten des Syrischen spricht dagegen. Dies mag mit Hinweis auf die dialektalen Verhältnisse in anderen Sprachen bestritten werden (vgl. die umgangs-

sprachlich oft aufgegebene Differenzierung zwischen [e:] und [ɛ:] in der Hochlautung des Deutschen). Die Darstellung des phonemischen Systems bei Bar Hebraeus zeigt jedoch klar, daß auch die Ostsyrer zwei *ē*-Vokale unterschieden haben. Wir müssen dies in unserer Umschrift berücksichtigen, zumal wir die Kenntnis dieser Opposition für die korrekte Lesung des Westsyrischen benötigen. Dabei ist nicht auszuschließen, sondern sogar wahrscheinlich, daß es ostsyrische Dialekte gegeben hat, bei denen die beiden Vokale zusammengefallen sind. Obiges Schema ist also durch folgendes zu ersetzen:



Wenn hier durchgängig phonemische Kurzvokale angesetzt werden, auch wenn sie phonetisch lang ausgesprochen werden, heißt dies nur, daß auf die Länge als phonemisches Merkmal verzichtet wurde. Statt dessen arbeiten wir – in der Nachfolge von Barhebraeus – mit dem Öffnungsgrad als wesentlichem Merkmal zur Unterscheidung der Vokale.

Das syrische Vokalsystem als ganzes ist in der Beschreibung durch Barhebraeus in acht Vokalpaaren organisiert, welche sich in einem Vokalviereck darstellen lassen:

I U
E A

Wenn wir die Symbole für die Vokalpaare durch die einzelnen Vokale ersetzen und diese so plazieren, daß die geschlosseneren (bzw. zentraleren) Vokale jeweils über den offeneren Vokalen stehen, ergibt sich folgendes Bild:

i u
ę e a o
ę å

Die I/U-Vokalpaare sind nicht direkt über den E/A-Paaren, sondern versetzt angeordnet, weil es im Syrischen nur drei vokalische Öffnungsgrade gibt. Auf jeder Stufe findet sich, wenn man die (kurzen) Zentralvokale ausschließt, jeweils ein vorderer und ein hinterer (Lang-)Vokal:

i	u
ẹ	o
ę	å

Die Zentralvokale (*e* und *a*) bilden ein eigenes System, zu dem sich auf noch zu bestimmende Weise der Hilfsvokal (bzw. die Hilfsvokale) gesellen:

(^{e}	^{a})
e	a

Unsere Anordnung der Vokale ist bei Barhebraeus nicht erkennbar. Er zählt die Vokalpaare A-E-I-U, die im Vokaldreieck wie im Uhrzeigersinn angeführt werden, nach dem griechischen Vorbild auf.

7. Der Hilfsvokal

Der Schwa-Vokal als Zentralvokal, wie er in der ›Schulaussprache‹ des Syrischen zur Geltung kommt (z.B. *dukktå* [*dukkəθa:*] ›Ort‹), wird von Barhebraeus zu Recht nicht als phonemische Einheit betrachtet. Er kommt in seiner Systematik der Vokalphoneme nicht vor. Es gibt jedoch einen phonetischen Hilfsvokal, über den Barhebraeus recht ausführlich in einem separaten Paragraphen (IV, 1, §6) berichtet: *Påsoqå štitåjå meṭṭol åroʕut tartẹn åtwåtå šaljåtå* ›6. Paragraph über das Zusammentreffen zweier vokalloser Buchstaben‹. Wir geben hier den ersten, 15 Verse umfassenden Abschnitt, der durch den Anfang des folgenden ersten *ṣemḫå* begrenzt ist:

ܟܕ ܦܓܥܐ ܕܐܬܘܬܐ ܫܠܝܬܐ	kad på̱gʕå d-å̱twtå šli̱tå
ܒܫܠܝܬܐ ܕܒܬܪܗ	ba̱-šlitå̱ (d-båtråh)
ܝܘܩܪܐ ܥܒܕ ܓܠܝܐ ܒܡܡܠܠܐ	juqrå̱ ʕåbe̱d galjå̱ b-mamllå̱
ܠܡܕܠܘ ܠܩܕܡܝܬܐ ܒܙܘܥܐ	la-mdå̱lu l-qa̱dmåjtå̱ b-zåwʕå̱
ܡܗܓܝܢܐ ܗܘ ܟܝܢܐ ܥܣܐ ܠܢ	mhag̣gjå̱nå-^{h}w kjå̱nå ʕå̱ṣę la̱n
ܒܫܡܗܐ ܡܢ ܐܝܟ ܚܪܕܠܐ	ba-šmå̱hę ma̱n a^{j}k »ɦa̱r^{e}dlå̱
ܟܪܡܠܐ ܒܗܘܓܝܐ ܪܫ ܣܒܝܣܐܝܬ	kar^{e}mlå̱« b-huggå̱j rẹš sbi̱såʾi̱t
ܘܟܕ ܚܙܐ ܕܝܢ ܝܫܘܥ ܠܟܢܫܐ	w-»kad ɦzå̱ dęn i̱šoʕ $^{\underline{e}}$l-kenšę̱«
ܒܗܘܓܝܐ ܥܐ ܡܦܪܫܐܝܬ ܒܡܠܠܐ	b-huggå̱j ʕę mpa̱r^{r}šåʾi̱t b-mellę̱

dęn a̱ʲk »nešᵉ̱tqun ne̱tᵉbʕu̱n«
b-hu̱ggåj ši̱n w-tåw sbi̱såʾi̱t
w-»metpseq w-nå̱pel ᵉ̱b-nurå̱«
b-hu̱ggåj lå̱mad mpa̱rʳšåʾi̱t
w-b-a̱ssårȩ̱ tub a̱ʲk »meṭṭo̱l
ᵉd-hu̱ ema̱r wa-hwå̱w« b-huggå̱j
lå̱mad mpa̱rʳšåʾi̱t ba-lḫo̱d

»Da der Zusammenstoß eines vokallosen Konsonanten mit einem folgenden vokallosen eine offenbare Schwierigkeit der Aussprache bewirkt, zwingt uns die Natur selbst, den ersten mit einem Hilfsvokal zu vokalisieren. So bei Nomina wie ›Senf‹, ›Karmel‹ mit Hilfsvokal nach *rȩš* im Wortinneren und (in dem Satz) „als aber Jesus die Haufen sah« (Mt 5_1) mit Hilfsvokal nach *ʕȩ* bei getrennten Wörtern; bei Verben aber wie »sie schweigen« und »sie begehren« mit Hilfsvokal nach *šin* und *tåw* im Wortinneren und (in dem Satz) „er wird abgehauen und fällt ins Feuer« (Mt 3_{10}) mit Hilfsvokal bei *låmad*; endlich auch bei Bindewörtern, wie (in dem Satz) „denn er befahl, da waren sie da« (Ps 33_9), nur bei getrennten Wörtern«.

Da der Hilfsvokal, wie wir noch sehen werden, nur in beschränktem Umfang vorhersehbar ist, muß er als – marginales – Phonem gewertet werden. Über die unterschiedlichen Realisierungen des Hilfsvokals handelt Barhebraeus im zweiten *ṣemḫå* desselben Paragraphen:

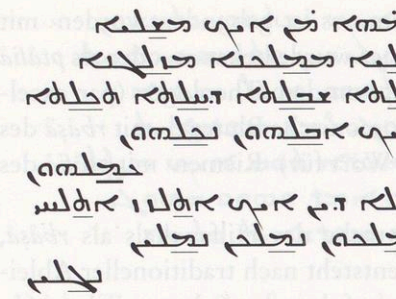
zå̱wʕå mha̱ggjånå̱ d-hårkå̱
it a̱jkå d-ba-rbå̱ṣå me̱ttaqra̱ḫ
ba-šmå̱hȩ ma̱n aʲk »ne̱qᵉbϑå̱
ʕeqᵉbϑå̱« ba-rbå̱ṣ qop b-me̱llȩ dȩ̱n
akma̱ da-b-hånȩ̱n da-tli̱tåjåthȩ̱n
ålpå̱jån a̱ʲk »etʾᵉma̱r etʾᵉsa̱r«
(ba-rbåṣ tåw)
w-it a̱jkå d-ba̱-ḫibåṣå̱ akmå̱
da-b-me̱llat e̱tida̱ʕ w-it a̱jkå
d-ba-ptåḫå akmå d-ba-šmåhaj
»ḫa̱dᵃrtå̱ ga̱zᵃrtå̱« (teʾo̱logo̱s)
aʲk »ʕe̱lᵃqϑå hå̱j šolomo̱nåjtå̱«
ba̱-rbåṣ ʕȩ̱ wa-ptå̱ḫ låma̱d
w-håka̱nnå‿åp »ʕ(e̱)rᵃqϑå«
ba̱-ptåḫ rȩ̱š

»Dieser Hilfsvokal wird bald als *rbåṣå* ausgesprochen und zwar in den Nomina (für) ›Weib‹, ›Ferse‹ mit *rbåṣå* beim *qop* und in Verb(form)en wie denen mit *ålap*

an dritter Stelle wie (in) ›es ist gesagt worden‹, ›es ist gebunden worden‹ mit *rbåṣå* des *tåw*; bald als *fibåṣå* wie in dem Verb ›es wurde bekannt‹ oder als *ptåfiå* wie in den Nomina (für) ›Rundgang‹, ›Insel‹, von dem Theologen (par excellence, d.i. Gregorios von Nazianz) ›dieser salomonische Blutegel‹ mit *rbåṣå* des *ʕę* und *ptåfiå* des *låmad* und so auch (in dem Wort für) ›Riemen‹ mit *ptåfiå* des *ręš*«.

Barhebraeus spricht hier von einer Aussprache des Hilfsvokals als *rbåṣå*, *fibåṣå* und *ptåfiå*. Der *fibåṣå* genannte Vokal entsteht nach traditioneller Ableitung durch Verschmelzung eines jod mit einem folgenden Schwavokal, wie in **etj(ə)daʕ* > *etidaʕ* und **j(ə)daʕ* > *idaʕ*. Diese historische Ableitung kann in die synchrone Feststellung umgeformt werden, daß *j* und *i* stellungsbedingte Varianten eines Phonems sind (**etjdaʕ* > *etidaʕ*, **jdaʕ* > *idaʕ*); denn in der Position zwischen Konsonanten und im Wortanlaut (d.i. in der Position X_K, wobei X = K oder # ist) kann nur *i* in Erscheinung treten. Die normale Aussprache des Hilfsvokals ist die als *rbåṣå arʳikå* (*e*) mit der Weiterentwicklung zu *a* vor Laryngalen und *r*. Soll dieser Vokal einfach mit dem *rbåṣå arʳikå* gleichgesetzt werden oder liegt ein besonderer Hilfsvokal vor? Wenn wir in den Fällen, wo der Hilfsvokal auftritt, ein *e* oder ein *a* ansetzen, verkompliziert sich dadurch die Morphologie. Ein Substantiv */defiltå/*, das in traditioneller Sicht trotz seiner Realisierung [*defielθɔ:*] zu der Formklasse |1e23tå| gehört, würde dann eine Formklasse |1e2e3tå| bilden, die erst im nächsten Schritt aufgrund der phonetischen Kondizionierung (3 = *l*) mit der Formklasse |1e23tå| vereint würde. Letztendlich wird in einer Grammatik dieser Lösung der Vorzug zu geben sein. Das hier von Barhebraeus gewählte Beispiel */neqbtå/* [*neqeβθɔ:*] ist insofern nicht ganz passend, als dieses Substantiv im st. abs. *neqβå* lautet, also auf die Formklasse |1e2e3tå| zurückgeht, welche größtenteils in der Formklasse |1e23tå| aufgegangen ist. In einer Umschrift, die die Zugehörigkeit zu Formklassen möglichst nicht verunklären sollte, empfiehlt sich – im Falle von */defiltå/* – eine Wiedergabe des Hilfsvokals mit einem hochgestellten ^{e} (bzw. ^{a}): *defi^{e}ltå*. Damit ist der Hilfsvokalcharakter festgehalten, ohne daß die angedeutete morphologische Analyse ausgeschlossen wäre. Bei den Beispielen mit Hilfsvokalen ohne eindeutig phonetische Kondizionierung, wie auch insbesondere mit dem Hilfsvokal *a* ohne folgenden Laryngal oder *r* (z.B. *ʕel^{a}qθå*), müßte man für eine Wiedergabe mit dem Vollvokal *e* bzw. *a* plädieren, wie auch einige der bei Barhebraeus mit Hilfsvokal vokalisierten Nomina in den Wörterbüchern einen Vollvokal tragen (z.B. *gåzartå*, *fiådartå*). Diese Problematik wird hier nicht weiter verfolgt.

In dem Paragraphen folgen auf die Einleitung 3 *ṣemfię*, von denen oben der zweite mitgeteilt und diskutiert wurde, und zehn Absätze, die den einzelnen Konsonanten gewidmet sind, eine Anmerkung (*mʕirånutå*) sowie eine Bestätigung (*šurʳårå*), insgesamt 15 Teile. Wir bringen hier den Abschnitt über die Hilfsvokale beim *låmad*:

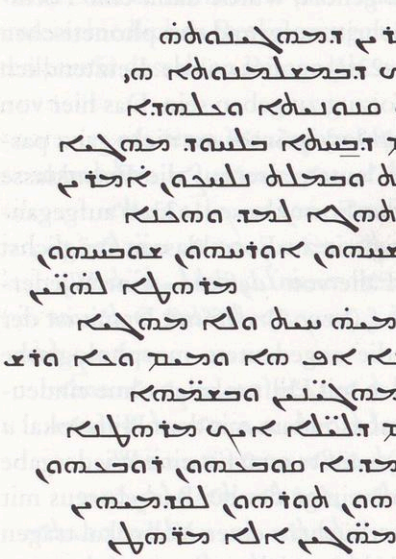


ba-šmåhę man aʲk måšᵉljå
mafiᵉljå mamᵉlχånå mazᵉlγånå
sebbelθå šebᵉlθå defiᵉlθå tekᵉlθå
w-aʲk ebᵉlhon nekᵉlhon
ʕamᵉlhon
b-mellę dęn aʲk etᵉlzez etᵉlfii
namᵉlχun namᵉlχån nemᵉljån
negᵉljån

»Bei Nomina wie ›Gabel‹, ›süß machend‹, ›Regent‹, ›Leuchtender‹, ›Leiter‹, ›Ähre‹, ›Furcht‹, ›Purpur‹ und wie ›ihre Trauer‹, ›ihre List‹, ›ihre Arbeit‹; bei Verben wie ›er wurde bedrängt‹, ›er wurde zerstört‹ sowie ›sie regieren (m. u. f.)‹, ›sie füllen‹, ›sie enthüllen‹«.

Auch wenn hier die ursprüngliche Struktur durch weitere Beispiele leicht gestört werden kann – so gehört *sebbeltå* eigentlich nicht hierher –, ist zu beachten, daß vier Partizipien, vier feminine Substantive und vier pluralistische Verbalformen als Beispiele gebracht werden.

Ein anderer Abschnitt mit 14 Versen, der nicht immer ganz tadellos metrisch strukturiert werden kann, behandelt die Hilfsvokale in Verbindung mit *fięt*:



åmrin da-mhaggjånutåh
aʲk da-b-maš^{e}lmånutå-^{h}j
w-låw qånonåjtå w-ʕal-hådę
b-šem »deb^{a}fiθå« ba-lfiod mhaggjå
l-bęt wa-b-mellat »nelfikun« åmrin
lå thaggę låmad w-håkannå
b-»mešfihon (urfihon) šubfihon«
marhtå l-hånęn
da-qdåmęʲh fięt w-lå mhaggjå
håkannå åp hę w-mim w-ʕę w-ręš
kad mhaggjånin w-ba-šmåhę
meddem dlilę aʲk »marhtånå
maʕmdånå qubʕhon rubʕhon
ṣåwrhon tåwrhon« la-qdåmajhęn
lå mhaggęn ellå marhtån

»Man sagt, daß (*fięt*) nur der Überlieferung zufolge und nicht wegen sprachlicher Notwendigkeit bei einem vorangehenden Buchstaben einen Hilfsvokal bewirke. Darum verursacht er nur im Substantiv ›Opfer‹ bei dem *bęt* die Entstehung eines Vokals, aber in dem Verb ›sie lecken‹, sagt man, bewirkt er beim *låmad* keinen Hilfsvokal und ebenso läßt *fięt* in ›ihre Salbe‹, ›ihr Weg‹, ›ihr Lob‹

die vorangehenden Buchstaben ohne Hilfsvokale und fordert keine Hilfsvokalisation. So bewirken auch *hę*, *mim*, *ʕę* und *rę̈š*, die doch gewöhnlich den Hilfsvokal herbeiführen, in einigen wenigen Nomina wie ›keinen Hilfsvokal bewirkend‹, ›Täufer‹, ›ihr Helm‹, ›ihr Viertel‹, ›ihr Nacken‹, ›ihr Stier‹ bei den ihnen vorangehenden Buchstaben keine Hilfsvokale; sondern lassen dieselben vokallos«.

Aus den anderen Abschnitten sollen einige weitere Beispiele für Hilfsvokale zitiert werden:

mad^{e}mχå, ›Schlafen‹,	*maz^{a}hrå* ›leuchtend‹,
mab^{a}ʕδå ›entfernt‹,	*maš^{a}rjå* ›Lager‹,
sen^{e}(ʔ)ϑå ›Haß‹,	*mad^{e}nfiå*, ›Osten‹.

Weiß (1933:24) hat die Vokalisierungsvermerke in Handschriften zur Genesis und zu Jesaja ausgezählt.[25] Von den 145 Einschüben eines Hilfsvokals vor dem betreffenden Konsonanten ist *r* 43mal, *m* 30mal, *l* 17mal, *ʕ* 15mal, *n* 12mal und *ʔ* 11mal betroffen. Der Hilfsvokal ^{e} (mit seiner Variante ^{a}) ist als marginale, d. h. nur gelegentlich distinktive, phonemische Einheit in das Phonemsystem aufzunehmen. Er tritt vor einem Liquid, Nasal sowie *ʕ* und *ʔ* auf, wenn dieser zwischen zwei Konsonanten steht (also $VK_1{}^{e/a}K_2K_3V$, nach orientalistischer Aussprache $VK_1K_2əK_3$ V). Das stimmlose *fi*[26] zieht meist (außer in *deb^{a}fitå* [*deβaɦθɔ:*]) keinen Hilfsvokal nach sich. Bei einem vorangehenden Konsonanten *w* oder *b* unterbleibt die Hilfsvokaleinfügung, z. B. *tåwrhon*, *rubʕhon* [*ruβʕhon*], weil VK_1 (quasi) einen Diphthong bilden. Das Wesentliche an den durch einen Hilfsvokal aufgesprengten Konsonantenbündeln ist die Silbengrenze zwischen K_2 und K_3, z. B. *ʃma$\int$d^{e}nʃfiå$\int$*. Bei einem vorangehenden *aw* oder *ub* liegt die Silbengrenze ebenfalls zwischen K_2 und K_3, z. B. *ʃtåwr$\int$hon$\int$*. Dazu, daß bei *marhṭånå* ›keinen Hilfsvokal bewirkend‹ – nomen est omen – kein Hilfsvokal steht, hat vielleicht auch das den Syrern bekannte griechische *rh* (z. B. *r^{h}omå̈it*) beigetragen. Die Position des Hilfsvokals (K_1___K_2K_3) erinnert an den prosthetischen Hilfsvokal in der traditionellen Aussprache des Mandäischen (z. B. *l-* [*el*] ›zu‹, *d-* [*ad*] ›Relativum‹, *lbar* [*elbar*] ›außer‹), die auch in Doppelschreibungen der Art *nbiha / enbiha* ›Prophet‹, *hda / ehda* ›eins‹ zum Ausdruck kommt (Macuch 1965:19 f.).

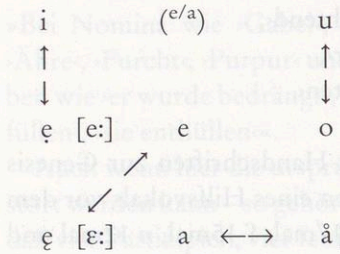
Wenn andere Konsonanten als die erwähnten in einem Konsonantenbündel vorkommen, treten – im Ostsyrischen, wie Barhebraeus hervorhebt – keine Hilfsvokale auf (»*šarkå marhṭånin*«), z. B. *madbfiå* ›Altar‹, *maqdšå* ›Heiligtum‹,

25 Andere Beispiele finden sich in Diettrich 1899:xvii.

26 Weiß (1933:26) wundert sich darüber, daß *fi* so oft die Vokalisierung verhindert. M. E. liegt dies ausschließlich an der Stimmlosigkeit dieses Konsonanten.

zedqtå [*zeδqϑɔ:*] ›Almosen‹, mit der vermutlichen Silbenstruktur *ʃmadbʃfiåʃ*, *ʃmaqdʃšåʃ* usw. Demgegenüber sind im Westsyrischen – nach Barhebraeus – bei allen Bündeln von drei Konsonanten Hilfsvokale erforderlich.

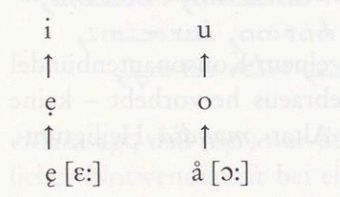
Damit verfügt das Syrische über neun phonemische Vokale, welche in einem 3×3-Schema gut darzustellen sind; die Doppelpfeile verbinden die jeweiligen Vokalpaare. Die phonetische Realisierung ist nur in den Fällen angegeben, wo unsere Umschrift von der des *Weltlautschriftvereins* abweicht.



Es ist vielleicht kein Zufall, daß die mit Hilfe der Termini *lappaj lʕel* und *lappaj ltafit* beschriebenen Vokalpunkte Vokale bezeichnen, die in dem Vokalviereck parallel zueinander stehen. Die beiden durch *lappai lʕel* beschriebenen Vokalzeichen beziehen sich auf die beiden offenen Vokale *å* und *ę*, während die beiden anderen Vokale *ę* und *e* den mittleren Öffnungsgrad aufweisen.

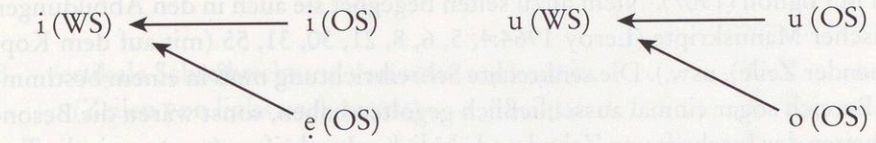
8. Der Lautwandel im Westsyrischen

Ein starkes Argument für die oben gegebene Anordnung der Vokale liegt in der Entwicklung der Langvokale vom Ur- oder Ostsyrischen zum Westsyrischen. Das sog. lange *å*, welches in Wirklichkeit das lange offene *ɔ* ist,[27] wird zum geschlossenen *o*, während das geschlossene *o* zu *u* wird. Beide Lautentwicklungen sind ursächlich miteinander verknüpft und sind parallel zu dem Lautwandel, der das offene *ę* zum geschlossenen *ę* und das geschlossene *ę* zu *i* werden läßt.



27 Darauf deutet die Verwechslung von *â* und *ô* im Griechischen hin, z. B. Μωράνας für Μαρώνας, s. Jalalbert-Mouterde 1939:182.

Es ist zu beachten, daß in westsyrisch *i* und *u* jeweils zwei Vokale, nämlich *e̤* und *i* bzw. *o* und *u*, zusammengefallen sind.



Damit kommt der zu einer Reduzierung des Öffnungsgrades der Vokale führende Lautwandel zu einem natürlichen Abschluß, weil eine weitere Schließung der Kardinalvokale *i* und *u* nicht möglich ist.[28]

Es bleibt zu überlegen, ob diese Kettenentwicklung von dem Lautwandel *e* → *e̤* bzw. *å* [ɔ:] → *o* ausgegangen ist und, um einem drohenden Zusammenfall mit dem alten *e̤* bzw. *o* vorzubeugen, die Bewegung an diese weitergegeben hat, wodurch sie zu *i* bzw. *u* wurden, *oder* ob der zuerst einsetzende Lautwandel *e̤* → *i* bzw. *o* → *u* im Vokalsystem eine Lücke hinterlassen hat, die zu füllen, der Lautwandel *e* → *e̤* bzw. *å* [ɔ:] → *o* eingetreten ist.[29] Auf jeden Fall ist die parallele Entwicklung der vorderen und hinteren Vokale ein Beweis für das von uns angesetzte Vokalsystem, welches lediglich eine leicht verbesserte Version von dem darstellt, was der große Lehrer und Maprjånå d-mad^{e}nfiå Grigorijos Bar-ʕEbråjå schon vor mehr als 700 Jahren klar erkannt und beschrieben hat.

9. Die Schreibrichtung in syrischen Inschriften

Die vertikale Schreibrichtung bei syrischen Inschriften ist seit langem bekannt. In einem vor über 100 Jahren erschienenen Werk über die *Syrisch-nestorianischen Grabinschriften aus Semirjetschie* berichtet Chwolson (1890:114ff.) über die »ziemlich umfangreiche Literatur« zu diesem Thema, die deshalb hier nicht zitiert werden soll. Ich verweise statt dessen auf die Inschriften von Büyük Keşişlik (Moritz 1898; »Die Schrift läuft stets von oben nach unten«, S. 138), von Sumatar Harabesi (Segal 1954, wo die tatsächliche Schriftrichtung nur in den Abbildungen erkennbar ist) und auf eine edessenische Inschrift (Sachau 1882c:160), das Mosaik von Zaidallat (Starcky 1970), eine Grab- sowie eine Mosaikinschrift aus Urfa (Moritz 1913:167) sowie auf einige Inschriften bei Litt-

28 Damit ist nicht gesagt, daß Sprecher nicht ein anderes Mittel, den drohenden Zusammenfall von *u* und (*o* >) *u* zu vermeiden, entwickeln könnten. Im mittelöstlichen Dialekt (dem sog. u-Dialekt) des Jiddischen wird z.B. *u* zu *i*, z.B. *šəṭūt* [*štis*] ›Stuß‹ (Birnbaum 1922:31). Eine andere Möglichkeit liegt in der Diphthongisierung, wie im »Great English Vowel Shift« (Labov 1994:145).

29 Vgl. dazu die materialreichen Überlegungen in Labov 1994:113ff.

mann (1904: Nr. 4-7, 14, 15).[30] Die umfangreichste Sammlung von in vertikaler Richtung verlaufenden Inschriften (»inscriptions traçées verticalement«) findet sich in Pognon (1907). Nicht allzu selten begegnet sie auch in den Abbildungen syrischer Manuskripte (Leroy 1964:4, 5, 6, 8, 21, 30, 31, 55 (mit auf dem Kopf stehender Zeile), usw.). Die senkrechte Schreibrichtung muß in einem bestimmten Bereich sogar einmal ausschließlich gegolten haben, sonst wären die Besonderheiten der Inschrift von Zebed und ähnlicher Inschriften (s. u.) sowie die Terminologie von Barhebraeus nicht erklärbar.[31]

Wir nähern uns dem Verständnis der syrischen Schreibweise der Trilinguis Zebedaea, dieses »merkwürdigen Dokuments« (Sachau 1882b), mit der Überlegung, was ein gewöhnlich von oben nach unten Schreibender (B.) machen würde, wenn er durch den ihm zur Verfügung stehenden Raum gezwungen wäre, in horizontaler Richtung zu schreiben? Es böten sich ihm zwei Möglichkeiten an. Er könnte – nach links gebeugt – in gewohnter Weise von oben nach unten schreiben; die Buchstaben würden dabei für den aufrechten Betrachter auf dem Kopf stehen (C.).[32] Er könnte aber auch den Text in viele natürlich von links nach rechts verlaufende ganz kurze Kolumnen teilen (D.). Bei einem nur ganz schmalen Streifen würden diese senkrechten Kolumnen nur jeweils einen Buchstaben umfassen, welcher die Ausrichtung der Buchstaben aufweisen müßte, wie sie bei der vertikalen Schreibrichtung üblich ist (E.). Einer solchen Zeile könnte dann eine weitere Zeile hinzugefügt werden (F.). Wenn man die horizontale Schreibrichtung mit auf dem Kopf stehenden Buchstaben (C.) wegen Platzmangel in vertikaler Richtung fortsetzen möchte, ergibt sich eine Schreibrichtung von unten nach oben mit auf dem Kopf stehenden Buchstaben (G.). Schließlich sei noch eine Inschrift (Nr. 3 in Littmann 1934) erwähnt, in der die nach links laufenden senkrechten Zeilen von oben nach unten mit ›aufrecht‹ stehenden Buchstaben geschrieben sind (H.).

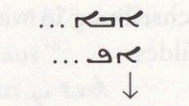
In folgender Übersicht werden die unterschiedlichen Schreibweisen mit dem Wort für ›Vater‹ (und den Punkten für die Fortsetzung) verdeutlicht. Die nächste Zeile – wenn anwendbar – setzt mit der Partikel *åp* ein; die folgenden Zeilen werden durch einen einfachen Pfeil angedeutet.

30 S. auch die Inschriften in Nau 1913.

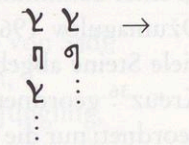
31 Die vertikale Schreibrichtung zeigt sich nach Reckendorf (1909) auch in der Verwendung des *hę* für ἓ ψιλόν in Fremdwörtern aus dem Griechischen wie bei ܠܟܣܝܣ < λέξις, wo ein von oben nach unten geschriebenes ܣ dem ܐ gleicht.

32 Dies scheint gelegentlich auch auf griechische Inschriften angewandt worden zu sein, vgl. den auf dem Kopf geschriebenen Namen MAPIA in Littmann 1934:1, wo allerdings das beigefügte syrische *qaddišå* von rechts nach links geschrieben ist.

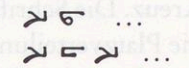
A. horizontale Schreibrichtung von rechts nach links (Zeilen von oben nach unten)



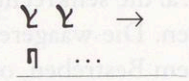
B. vertikale Schreibrichtung von oben nach unten (Zeilen von links nach rechts)



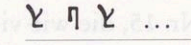
C. horizontale Schreibrichtung von links nach rechts (Buchstaben auf dem Kopf)



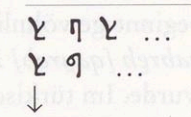
D. wie in B., nur geringe Höhe der Kolumnen



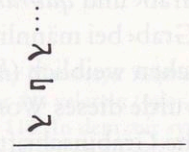
E. wie in D., Text in einer Zeile, von links nach rechts



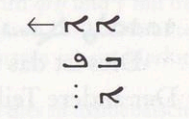
F. horizontale Schreibrichtung von links nach rechts



G. vertikale Schreibrichtung von unten nach oben (Buchstaben auf dem Kopf)



H. vertikale Schreibrichtung von oben nach unten, mit aufrecht stehenden Buchstaben (Zeilen von rechts nach links)



Die konstruiert erscheinende Schreibung in einer Zeile (Fall E.) bzw. in mehreren Zeilen (Fall F.) von links nach rechts ist in der Inschrift von Dêḥes (Littmann 1904: Nr. 8, Pognon 1907: 152ff.) und in anderen Inschriften (Littmann 1904: Nr. 1, 19) bezeugt. Sie taucht auch in einer Wiedergabe des syrischen Alphabets auf, die bei Land (1862: Pl. VII/27) abgedruckt ist. Besondere Erwähnung verdiente bereits die Inschrift von Zebed (Sachau 1882a, b). Dort stehen, wie in den anderen Inschriften dieses Typs, die Buchstaben so nebeneinander, »als wären sie von oben nach unten geschrieben« (Jensen 1969: 309). Daß die Schreibrichtung von links nach rechts dem Vorbild des Griechischen zu verdanken sei, wie auch Littmann (1904: 7) annimmt, ist nach obiger Überlegung auszuschließen, wenn auch die – notwendige – Rechtsläufigkeit der syrischen Schriftzeilen der Rechtsläufigkeit der griechischen Buchstaben entgegenkommt.[33] Lediglich die

33 Nach Jensen (1969: 309) sind die Zeichen »trotzdem«, d.h. trotz ihrer jeweiligen Schreibung von oben nach unten, »von links nach rechts – nicht umgekehrt, wie allgemein im Semitischen –

Schreibung in waagrechten Zeilen ist eine Nachahmung des griechischen Vorbildes.

In einer Sammlung syrisch-nestorianischer Grabinschriften[34] (Chwolson 1897, Džumagulov 1968) aus Semirjetschie (Semiréč'e = (D)Žetysú ›Yedisu‹)[35] sind viele Steine abgebildet, bei denen der mehrzeilige Text um ein nestorianisches Kreuz[36] geordnet ist. Die senkrechten Zeilen sind dabei von links nach rechts geordnet; nur die Jahresangabe (*ba-šnat xyz*) steht oftmals waagerecht über dem Kreuz. Die Schrift läuft in diesem Falle nicht deshalb von oben nach unten, weil die Platzverteilung um das Kreuz dies nahelegt. Gegen diese Auffassung spricht u. a. die senkrechte Schriftrichtung bei Wörtern, die unterhalb des Kreuzes stehen. Die waagerechte Anordnung der Wörter über dem Kreuz ergibt sich aus dem Bestreben, oben einen Abschluß zu erreichen. Als Beispiel diene Inschrift Nr. 15, die wie viele Inschriften dieser Art in zwei Teile zerfällt. Der Hauptteil beginnt gewöhnlich mit der grammatisch nicht korrekten Wendung *hånå-^{h}w qabręh [qau̯reh] X* ›dies ist das Grab (von) X‹, wenn dies überhaupt so gelesen wurde. Im türkischen Bereich ist wohl kein Unterschied zwischen *qabręh* ›sein Grab‹ und *qabråh* ›ihr Grab‹ gemacht worden. Dafür wird öfters das Wort für ›Grab‹ bei männlichen Verstorbenen männlich (*hånå-^{h}w qabręh*) bzw. bei weiblichen weiblich (*hådå-^{h}j qabråh*) verwendet (s. Nöldeke 1890: 525). Außerdem wurde dieses Wort in der Form *quβra* ins Türkische übernommen, wie zahlreiche Grabinschriften zeigen, vgl. Nr. 69:

ܦܘ ܩܘܦܪܐ X ܢܝܢܓ ܬܘܪܘܪ *bu quβra X-niŋ turur*

›Dies ist das Grab von X‹

Der andere Teil, welcher fakultativ ist, enthält die unterschiedlich umfangreiche Datierung. Die Jahresangabe erfolgt nach der Seleukidenära und dem zwölfjährigen Tierzyklus[37]. Als Beispiel diene die Inschrift Nr. 15 aus Chwolson 1897 (mit Abb.):

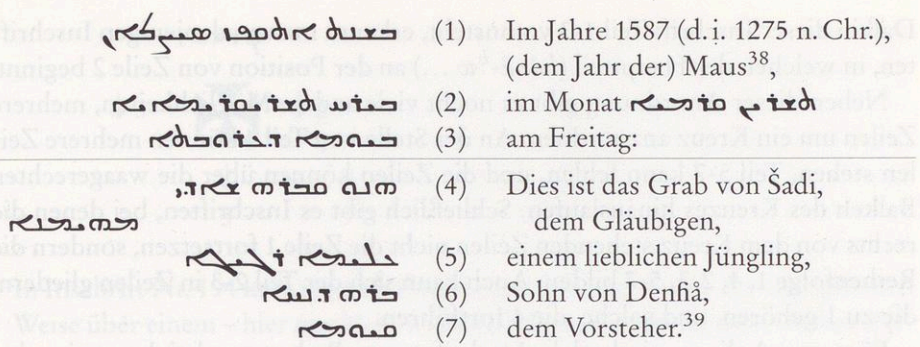
zu lesen«. Nach unseren Überlegungen steht allein eine rechtsläufige Schreibrichtung in der Zeile nicht im Widerspruch zu der vertikalen Schreibrichtung der Buchstaben.

34 S. dazu die Karte »Nestorianer und Thomaschristen im Früh- und Hochmittelalter« im *Großen historischen Weltatlas, T. 2. Mittelalter*, München 1970, S. 73, wo allerdings dieser Ort nicht verzeichnet ist.

35 Zu dieser Region s. den Artikel in der *Bol'šaja sovetskaja ènciklopedija*, 38 (1955), S. 483-484 mit einer kleinen Karte, und 14 (1952), 225.

36 Zu der Form der Kreuze s. Vazhuthanapally 1990, vgl. die Abbildungen in Foster 1954.

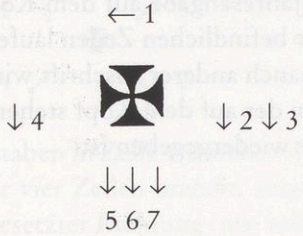
37 Zum chinesisch-hochasiatischen zwölfjährigen Tierzyklus s. Bazin 1991 mit dem Kapitel über »Le double calendrier des turcs nestoriens« (S. 413 ff.). In uigurischen Dokumenten steht die Jahresangabe nach dem Tierzyklus am Anfang, z. B. *jont jil* ›im Pferdejahr‹, *küskü jil* ›im Mausejahr‹ (Radloff 1928: 3, 7). Eine kurze Zusammenfassung findet sich bei von Gabain 1950: 107 f.



(1) Im Jahre 1587 (d. i. 1275 n. Chr.), (dem Jahr der) Maus[38],
(2) im Monat
(3) am Freitag:

(4) Dies ist das Grab von Šadi, dem Gläubigen,
(5) einem lieblichen Jüngling,
(6) Sohn von Denfiå,
(7) dem Vorsteher.[39]

Die Reihenfolge der Zeilen ergibt sich aus folgendem Schema:



38 Vgl. Inschrift Nr. 134, wo es heißt: *šnat ʕuqbrå ṭurkå?it syṣḵ?n* ›das Jahr der Maus (syr. *ʕuqbrå*), (d. i.) auf türkisch *sïčqan*‹. Zu dem uigurischen Wort (*sïčγan*), in dem hier das velare *q* (oder *ḫ*) mit dem sog. »arabischen *k*« wiedergegeben wird, s. Mansuroğlu 1959: 110. In dem mit syrischen Lettern geschriebenen türkischen Siegel von Mår J^{h}ab-Alåhå III wird *q/ḫ* und *γ* mit dem »arabischen k« wiedergegeben, z. B. <*ṭ?mḵ?lyḵ*> *tamγalïγ* ›Siegel‹ (Hamilton 1972). Die unterschiedliche Schreibung von Konsonanten in palatalen bzw. velaren Wörtern ist ein Merkmal türkischer Orthographien.

Zur Wiedergabe des hinteren *k* wurde nicht das syr. *q* gewählt, obwohl dies in manichäischen Texten üblich ist. Das syrische *q* wurde also offensichtlich wie *k* ausgesprochen und kam deshalb für das velare *q* nicht in Frage. Auffällig ist die Verwendung des »arabischen *k*«, welches sonst das helle türkische *k* vertritt. Chwolson (1890:143) hat deshalb die Vermutung geäußert, die nestorianischen Türken hätten das Zeichen erfunden. Das mit einem zusätzlichen Strich über dem Zeichen versehene *kåp* kommt auch in soghdischen Texten vor (Sachau 1905). Es liegt nahe, in dem Strich ein modifiziertes Spirantisierungszeichen zu sehen, das den Laut *ḫ* wiedergeben soll. In dem neupersischen Psalmenbruchstück (Müller 1915) kommt dieses Zeichen u. a. in den Wörtern *ḫoδåh* ›Gott‹, *ḫån* ›Haus‹ vor. Zur spitzen Form des Buchstabens paßt die Herleitung aus dem runden *kåp* nicht. Könnte man deshalb an eine Ableitung aus dem spitzen *ʕę* denken (s. Pigulevskaja 1940:221 und die verschiedenen Zeichenformen bei Müller 1904:5 und Džumagulov 1968: 479)?

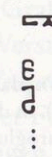
Die Wiedergabe von türk. *č* [*tš*] durch syr. *ṣ*, über die sich Nöldeke (1890: 525) wundert, belegt die affrizierte Aussprache des *ṣådę* als [*ts?*]. In jüngeren türkischen Texten, die mit syrischen Buchstaben geschrieben werden, steht *ṣ* für [*s*] in dunkel vokalisierten Wörtern, z. B. *ṣalåm ṣaldę* [*sala:m saldı*] ›er grüßte‹, *ʕolṣun* [olsun] ›es soll sein‹, s. die türkischen Texte in dem *Manuel de Piété* (Paris 1893, S. 601 ff.), auf die mich Fr. cand phil. H. Younansardaroud aufmerksam machte.

39 Neben dem Rang eines *qåjomå* gibt es weitere Zeugnisse für eine einheimisch-türkische Kirchenhierarchie, die der Einschätzung von Clauson, daß die frühen Türken »never had an indigenous priesthood of their own« (1970: 52), den Boden entziehen. Zur christlichen Terminologie bei den Türken s. Chwolson 1890:124.

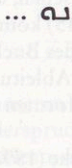
Daß in dieser Inschrift Teil 1-3 voransteht, erkennt man an denjenigen Inschriften, in welchen der Hauptteil (*håną-^{b}w* ...) an der Position von Zeile 2 beginnt.

Neben dieser Anordnung gibt es nocht viele andere Möglichkeiten, mehrere Zeilen um ein Kreuz anzuordnen. An der Stelle von Teil 4 können mehrere Zeilen stehen, Teil 5-7 kann fehlen, und die Zeilen können über die waagerechten Balken des Kreuzes hinauslaufen. Schließlich gibt es Inschriften, bei denen die rechts von dem Kreuz stehenden Zeilen nicht die Zeile 1 fortsetzen, sondern die Reihenfolge 1, 4, 2-3, 5-7 bilden. Auch kann sich der Teil 2-3 in Zeilen gliedern, die zu 1 gehören, und solche, die 4 fortführen.

Für unser Anliegen sind solche Inschriften von Bedeutung, bei denen einzelne Zeilen auf dem Kopf stehen. In der Inschrift Nr. 21 (in Chwolson 1897) steht die über dem Kreuz befindliche Zeile mit der Jahresangabe auf dem Kopf und ist von links nach rechts zu lesen. Die darunter befindlichen Zeilen laufen alle von oben nach unten. Der Aufbau dieser und manch anderer Inschrift wird aus folgendem Schema deutlich, in dem der Beginn der auf dem Kopf stehenden Zeile sowie der ersten senkrechten Zeile darunter wiedergegeben ist:

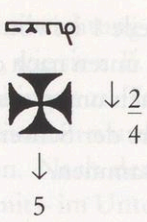


Diese Besonderheit läßt sich nur erklären, wenn man annimmt, der Grabstein sei beim Meißeln nach rechts gekippt worden (oder der Arbeiter habe beim Meißeln mit nach links gebeugtem Kopf rechts vor dem zu bearbeitenden Stein gestanden), so daß die Zeile über dem Kreuz von oben nach unten und die parallelen Zeilen von links nach rechts verlaufen.



Nur so kann diese Inschrift wie auch die Inschrift Nr. 61, 170, 206 und 308 gemeißelt worden sein.

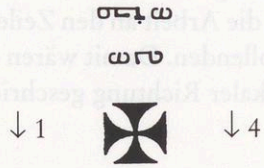
In Inschrift Nr. 242 steht Zeile 1 (*ba-šnat*) auf dem Kopf. Sie wird von dem oberen Teil der Zeile rechts von dem Kreuz fortgesetzt. Damit schließt der Datierungsteil ab, und mit 3 beginnt der Hauptteil (*håną-^{b}w* ...):



In Inschrift Nr. 194 kreuzen sich zwei Zeilen (1-2 und 3-4) in der angegebenen Weise über einem – hier nur klein wiedergegebenen – Kreuz; fünf weitere Zeilen sind nicht berücksichtigt:

Die Buchstaben in Zeile 1-2 stehen dabei halb auf dem Kopf.[40] Inschrift Nr. 314, welche nur vier Zeilen umfaßt, zeigt denselben Aufbau – bis auf Zeile 4, die in entgegengesetzter Richtung (mit halb auf dem Kopf stehenden Buchstaben) verläuft.

Eine noch umfangreichere Sammlung nestorianischer Grabinschriften enthält Chwolson (1890). Daraus sei nur eine Grabinschrift (Nr. 69 = Chwolson 1886, Nr. 1) angeführt, bei der die beiden auf dem Kopf stehenden Zeilen (2: *hånå-^{h}w*, 3: *qabrẹh*) über dem Kreuz von unten nach oben zu lesen sind (s. oben in dem Schema der Schriftrichtungen unter C.):

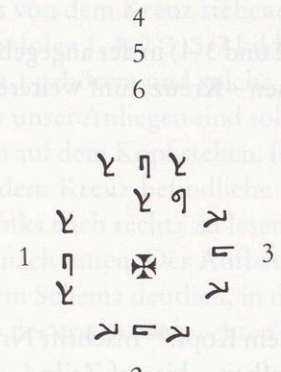


Zeile 1 enthält die Datierung in der Kurzform *ba-šnat x* und Zeile 4 den türkischen Namen des Verstorbenen mit dem Zusatz *mhajmnå* ›der Gläubige‹.

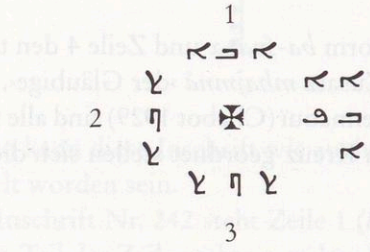
In der bemerkenswerten Inschrift von Bennaouï (Chabot 1929) sind alle möglichen Schriftrichtungen vertreten. Um ein Kreuz geordnet stellen sich die vier

40 In der Inschrift Nr. XI (60) bei Chwolson (1890) verlaufen die beiden Zeilen, auf die skizzierte Inschrift bezogen, von rechts oben nach links unten und von rechts unten nach links oben, ganz wie wir es ohne Kenntnis der besonderen Schreibgewohnheiten erwarten würden.

verschiedenen Schreibrichtungen wie folgt dar. Zeile 1 ist von oben nach unten (B.), Zeile 2 von links nach rechts (C.), Zeile 3 von unten nach oben (G.) und die Zeilen 4-6 von links nach rechts (mit von oben nach unten verlaufenden Buchstaben) geschrieben. Damit gehören – was die Art der Schreibung der Einzelbuchstaben betrifft – die Zeilen 2/3 und 1/4-6 zusammen.



Aus dem Rahmen fallen hier die Zeilen 2/3 mit den auf dem Kopf stehenden Buchstaben. Nur wenn man den Stein um 90° nach rechts kippt, um ihn in die Position zu bringen, in der er dem Steinmetz bei seiner Arbeit vorlag, sind die Schreibrichtungen der Zeilen 2 (B.) und 3. (E.) nach unserer Systematik am besten erfaßt. Es verbleiben die Zeilen 4-6, welche eine vertikale Schreibrichtung mit aufrecht stehenden Buchstaben (G.) aufweisen. Auch wenn diese Schreibrichtung belegt ist (s. Littmann 1934: Nr. 3), könnte man überlegen, ob nicht der Stein (oder das Modell dazu) nach der Bearbeitung der Zeilen 1, 2 und 3 wieder in die senkrechte Position gebracht wurde, um die Arbeit an den Zeilen 4-6 (mit dann vertikal geschriebenen Buchstaben) zu vollenden. Damit wären alle Buchstaben in dieser Inschrift ursprünglich in vertikaler Richtung geschrieben worden.



Die vertikale Schreibrichtung des Syrischen mag auf eine assyrische Angewohnheit zurückgehen, wie sie z. B. in der Statue von Tell Fecherije mit der aramäisch-neuassyrischen Bilingue zu Tage tritt (s. die Abb. in Abou Assaf 1981).[41]

Neben dem Syrischen wurde gelegentlich auch das Uigurische von oben nach unten geschrieben. Nach dem Muster dieser Sprachen hat sich die vertikale Schreibrichtung mit – im Unterschied zum Chinesischen – von links nach rechts laufenden Zeilen in den mongolischen Schriften einschließlich des Mandschurischen durchgesetzt.

Die Angewohnheit, Texte von oben nach unten zu schreiben, aber von rechts nach links zu lesen, war und ist auch im arabischen Bereich üblich.[42] Bei der Übernahme der indischen Zahlzeichen hat dies eine entscheidende Rolle gespielt. Wenn das etwa wie unsere 3 (mit einem kleinen waagerechten Strich am unteren Ende) aussehende indische Zahlzeichen in dieser Form in eine senkrecht verlaufende Zeile geschrieben wird, erscheint es nach der Drehung um 90° in der Form (arab.) ٣ (Ifrah 1991: 519).[43]

41 Zur Schreibrichtung im Akkadischen s. Edzard 1976-1980: 546 f. Die Meinung, die Mongolen hätten unter dem Einfluß des Chinesischen senkrecht zu schreiben begonnen, läßt sich, auch wenn diese Ansicht weit verbreitet ist, angesichts des syrischen Ursprungs der mongolischen Schrift nicht mehr aufrecht erhalten. Zu den »zwei Betrachtungswinkeln« bei der Keilschrift gibt es jetzt die syrische Parallele.

42 S. J. P. Lebeuf: L'écriture verticale des caractères arabes et latines dans l'Afrique subsaharienne. *Notes africaines* 88 (1960), S. 126-127.

43 Von derselben Grundform ausgehend kommt man übrigens durch Drehen des Zeichens um 90° nach links zu der Malayalam-Form ന. Die Ursache liegt hier in der Annäherung an ähnlich aussehende Schriftzeichen wie ന ›n‹ und സ ›s‹.

Literatur

Abou Assaf, A.: Die Statue des HDYS'Y, König von Guzana. *Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft zu Berlin*, 113 (1981), S. 1-22.

Bar Hebraeus, Gregorius: *Grammatica linguae syriacae in metro Ephraemeo*, ed. (et) vertit Ernestus Bertheau, Göttingen 1843.

Id.: *La petite grammaire en vers de sept syllabes* ..., ed. par M. Martin, Paris 1872. (Œvres grammaticales d'Abou 'lfaradj dit Bar Hebreus, 2.)

Id.: *Buch der Strahlen: Die größere Grammatik*, Teil 1-2, übers. v. Axel Moberg, Leipzig 1907-1913.

Id.: *Le livre des splendeurs: la grande grammaire*, ed. par Axel Moberg, Lund (usw.) 1922.

Baumstark, A.: *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922.

Bazin, L.: *Les systèmes chronologiques dans le monde turc ancien*, Budapest 1991.

Bertheau, B.: s. Barhebraeus

Birkeland, H.: The Syriac phonematic vowel systems. *Festskrift til Professor Olaf Broch på hans 80-årsdag* ..., Oslo 1947, S. 13-39.

Birnbaum, S.: *Das hebräische und aramäische Element in der jiddischen Sprache*, Kirchhain N.-L. 1922. (Nachdr. Hamburg 1986)

Blau, J.: The origins of open and closed e in Proto-Syriac. *BSOAS*, 32 (1969), S. 1-9.

Brockelmann, C.: *Lexicon Syriacum*, Halle ^{2}1928.

Id.: *Syrische Grammatik*, Leipzig ^{9}1962.

Chabot, J.–B.: Inscriptions syriaques de Bennaouï. *Syria* 10 (1929), S. 252-256.

Chwolson, D.: *Syrische Grabinschriften aus Semirjetschie*, St. Petersburg 1886.

Id.: *Syrisch-nestorianische Grabinschriften aus Semirjetschie*, St. Petersburg 1890.

Id.: *Syrisch-nestorianische Inschriften aus Semirjetschie, Neue Folge*, St.-Petersburg 1897.

Clauson, G.: The origin of the Turkic »Runic« alphabet. *Acta Orientalia ed. soc. or. dan. norv. svecica*, 32 (1970), S. 51-76.

Diettrich, G.: *Die Massorah der östlichen und westlichen Syrer in ihren Angaben zum Propheten Jesaia*, London 1899.

Duval, R.: *Traité de grammaire syriaque*, Paris 1881. (Nachdr. Amsterdam 1969)

Džumagulov, Č.: Die syrisch-türkischen (nestorianischen) Denkmäler in Kirgisien. *MIO*, 14 (1968), S. 470-480.

Edzard, D. O.: Keilschrift. *Reallexikon der Assyriologie*, 5 (1976-1980), S. 544-568.

Foster, J.: Crosses from the walls of Zaitun. *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1954, S. 1-25, pl.

von Gabain, A.: *Alttürkische Grammatik*, Leipzig ^{2}1950.

Gottheil, R. J. H.: *A treatise on Syriac grammar by Mâr(i) Eliâ of Ṣôb^{h}â*, Leipzig 1886.

Hamilton, J.: Le texte turc en caractères syriaques du grand sceau cruciform de Mār Yahballāhā III. *JA*, 260 (1972), S. 155-170.

Hölscher, G.: *Syrische Verskunst*, Leipzig 1932.

Ifrah, G.: *Universalgeschichte der Zahlen* (*Histoire universelle des chiffres*, dt.), Frankfurt a. M. 1991.

Illch, A.: *Berichtigungen und Zusätze zum fünften Kapitel der barhebräischen kleinen Grammatik*..., Leipzig 1885. (Diss.)

Jakobus episcopus Edessenus: s. G. Phillips und W. Wright.

Jalalbert, L.-R. Mouterde: *Inscriptions grècques et latines de la Syrie*, t. 2, Paris 1939.

Jensen, H.: *Die Schrift in Vergangenheit und Gegenwart*, Berlin 1969.

Labov, W.: *Principles of linguistic change*, vol. 1: *Internal factors*, Oxford (usw.) 1994.

Land, J. P. N.: *Anecdota Syriaca*, I, Lugduni Batavorum 1862.

Leroy, J.: *Les manuscrits syriaques à peintures*...: *Album*, Paris 1964.

Littmann, E.: *Semitic inscriptions*, New York 1904.

Id.: *Syriac inscriptions*, Leiden 1934.
Macuch, R.: *Handbook of classical and modern Mandaic*, Berlin 1965.
Mansuroğlu, M.: Das Karakhanidische. *Philologiae Turcicae Fundamenta*, tom. 1, Aquis Mattiacis 1959, S. 87-112.
Martin, [Jean P. P.]: Tradition karkaphienne ou la massore chez les syriens, *JA*, VI, 14 (1872), S. 245-379, 1-19, tabl.
Id: Syriens orientaux et occidentaux: Essai sur les deux principaux dialectes araméens. *JA*, VI, 19 (1872), S. 305-483, 20 Taf.
Id.: Jacques d'Edesse et les voyelles syriennes. *JA*, VI, 13 (1869), S. 447-482.
Id.: s. Bar Hebraeus.
Merx, A.: *Historia artis grammaticae apud Syros*, Leipzig 1889.
Moberg, Axel: s. Bar Hebraeus
Morag, Sh.: *The vocalization systems of Arabic, Hebrew, and Aramaic*, 's-Gravenhage 1972.
Moritz, B.: Syrische Inschriften aus Syrien und Mesopotamien. *Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen zu Berlin*, 2. Abt. *Westasiatische Studien*, 1 (1898), S. 124-49.
Id.: Syrische Inschriften. Max von Oppenheim: *Inschriften aus Syrien, Mesopotamien und Kleinasien*, Leipzig 1913. (Beiträge zur Assyriologie und semitischen Sprachwissenschaft, VII, 1/2).
Müller, F. W. K.: Handschriften-Reste in Estrangelo-Schrift aus Turfan, Chinesisch-Turkestan, 2. Teil. *Abhandlungen der kön. preuß. Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Kl., 1904, Anhang II.*
Id.: Ein syrisch-neupersisches Psalmenbruchstück aus Chinesisch-Turkistan. *Festschrift Eduard Sachau zum siebzigsten Geburtstage ...*, Berlin 1915, S. 215-222, Taf.
Nau, F.: Les pierres tombales nestoriennes du Musée Guimet. *Revue de l'Orient chrétien*, 18 (1913), S. 1-35, 325-327.
Nöldeke, Th.: Bespr. v. Chwolson 1890. *ZDMG*, 44 (1890), S. 520-528.
Id.: Bespr. v. Merx 1889. *Literarisches Centralblatt für Deutschland*, 1890, Sp. 1215-1220.
Id.: *Kurzgefaßte syrische Grammatik*, Darmstadt ^{3}1966.
Payne Smith, R.: *Thesaurus Syriacus*, t. 1-2, Oxford 1879-1901.
Phillips, G.: *A letter by Mar Jacob, bishop of Edessa, on Syriac orthography* ... London 1869.
Pigulevskja, N. V.: Sirijskie i siro-tjurkskij fragmenty iz Chara-Choto i Turfana. *Sovetskoe vostokovedenie*, 1 (1940), S. 212-234, tabl. I-III.
Pognon, H.: *Inscriptions sémitiques de la Syrie, de la Mésopotamie et de la région de Mossoul*, Paris 1907.
Radloff, W.: *Uigurische Sprachdenkmäler*, Leningrad 1928. (Nachdr. Osnabrück 1972)
Sachau, Ed.: Eine dreisprachige Inschrift aus Zébed. *Monatsberichte der königlich preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin aus dem Jahre 1881*, Berlin 1882, S. 169-190.
Id.: Zur Trilinguis Zebedaea. *ZDMG*, 36 (1882), S. 345-352.
Id.: Edessenische Inschriften. *ZDMG*, 36 (1882), S. 142-167.
Id.: Litteratur-Bruchstücke aus Chinesisch-Turkistan. *Sitzungsberichte der königl. preußischen Akademie der Wissenschaften*, phil.-hist. Cl. 1905, S. 964-978, Taf.
Segal, J. B.: *The diacritical points and the accents in Syriac*, Oxford 1953.
Id.: Some Syriac inscriptions of the 2nd-3rd century A.D. *BSOAS*, 16 (1954), S. 13-36.
Starcky, J.: Les premières inscriptions syriaques. *Bible et terre sainte*, 119 (1970), S. 4-7, 24.
Thomas Audo [T'ômâ Ôdô] 1896. *Simθå d-leššånå surjåjå*, Mossul. (Nachdr. Glane/Losser 1985)
Vazhutanapally, J.: *The biblical and archaeological foundations of the Mar Thoma Sliba*, Kottayam 1990.
Voigt, R.: Die Verba primae *w* und *j* im Syrischen. *Orientalia Suecana*, 43/44 (1994-1995) [1996], S. 187-195.

Id: Die metrische Struktur im ›Buch der Strahlen‹. Erscheint in: *XXVI. Deutscher Orientalistentag: Vorträge*, Wiesbaden 1997.
Weiß, Th.: *Zur ostsyrischen Laut- und Akzentlehre*, Stuttgart 1933.
Wright, W.: *Fragments of the ... Syriac grammar of Jacob of Edessa*, London 1871.

Claudio Balzaretti

Ancient Treatises on Syriac Homonyms

Linguists often find it necessary to develop images or metaphors to illustrate their theoretical formulations. Syriac grammarians used a curious image to illustrate what we would call the form of the word. We find, in fact, a number of treatises on the *personae* (πρόσωπα, which in Syriac became *prṣwp'*): these are not the "persons" of the verb, as they were incorrectly translated by the first editor of the grammatical treatise of Jacob of Edessa (Phillipps 1869: 13), but rather, the *facies*, i. e., the word's graphic or graphematic expression. The image is even more significant if we consider that the term *prṣwp'*, in the sense of "person", comes from the religious vocabulary, where it played a central rôle in the theological disputes concerning the *persona* of Christ which caused the secession of the Nestorian church. The question is thus one of understanding what lies behind the mask (πρόσωπον) of the form, given that there are words which correspond in writing but differ in pronunciation, or which correspond in pronunciation but differ in meaning[1]; as we will see below, the latter case (the homophones) also involves the written form.

The Syriac alphabet, like the Arab and Hebrew alphabets, represents only consonantal sounds, leaving to the reader the task of recognizing the vowels to be pronounced. At times, the vowels are represented by consonantal signs called *matres lectionis*, such as the *aleph*, *he*, *waw* and *yod*. Though the context is a sufficient guide in many cases, further assistance is needed in reading ancient or sacred texts. This assistance will be provided by the invention of signs indicating vowels[2]. While a single system of indicating vowels became dominant in both the Arab and Hebrew alphabets, a number of different systems were developed in Syriac. Of these, the best known are the Western (Jacobite) and Eastern (Nestorian) systems. The former uses signs reminiscent of Greek letters, while the latter employs dots placed above and below.

1 With these words the Arab historian ʿAmr ibn Mattā (XIV century) describes a treatise on homonyms by Išoʿyahb of Gadala (BO II 418). For biographical information on the authors quoted in this article, the reader is referred to Baumstark 1922, which also contains the entire bibliography known at that time. See also Duval 1907.

2 For example, *BRK* can be read as *brak* (he kneels), *bārek* (kneeling), *barrek* (he blessed) or *brāk* (the blessing). The simplest way to distinguish between the four forms is to use a diacritical point: in the first case under *B*, in the second case above *B*. In the third case a point is placed both above and below B, while in the fourth case no points are used (Barhebraeus, Great Grammar IV, 5,3).

The use of a system of vowel signs reveals a pedagogical concern: Syriac scholastic training began under the guidance of a "reading teacher" (*mqryn'*) and used the Syriac version of the Holy Scriptures as its first text. Only after reading the Bible did students pass to various Syriac translations of Greek patristic writings. As these texts are not provided with signs to express vowels, a first difficulty immediately arises: that of how to read the many terms of foreign origin, Greek in particular, which entered the Syriac lexicon in their original form, a form differing considerably from the Syriac nominal formation scheme. The second difficulty is that of the Syriac version of the Bible: the different versions which succeeded each other from the second to seventh century A.D. (*pšiṭṭā*, Philoxenian, Syro-Hexaplar and Harclean) all had their own linguistic characteristics. In order to read a text with no vowel signs, it was thus necessary to have a scholastic manual capable of satisfying two minimum requirements: to provide the exact reading of doubtful or difficult words, and to indicate the interpretation of obscure words. The first requirement was satisfied by following the biblical books verse by verse, collecting equivocal words or phrases, and indicating their vocalization with diacritical points. This collection, which was called a "copy-book of the words and readings (*qryt'*) of the Old and New Testaments", was provided with an appendix consisting of several tracts summarizing orthographic and grammatical rules to assist reading. In addition, brief lexicons were provided to explain terms of foreign origin.

These texts are referred to as "Masoretic"[3] manuscripts because (though earlier in date) they resemble the philological activities (Masorah) of the Hebrew schools, who transmitted the biblical text to us. These manuscripts provide the material which will be expanded and commented upon by later Syriac grammarians. Indeed, the first work of Syriac lexicography (preserved only through quotations in subsequent lexicons) was the lexicon of Ḥunain ibn Isḥāq entitled "Explanation of the Greek words in Syriac". Brief writings dealing with orthography, but in reality intended to assist correct reading, increased in scope to the point of becoming independent treatises[4] until all of

3 These "Masoretic" collections were identified by J. P. P. Martin; a description of these treatises is provided in Moberg 1928. They do not contain the text of the Holy Scriptures, but only the words or phrases which require vowel signs. Known Masoretic manuscripts are as follows: Vat Syr 152, Barberini 118 and Borgia 117 in the Vatican Library (Rome); Add 7183, Add 12138 (Nestorian), Add 12178, Add 14482, Add 14667, Add 14684 and Add 17162 in the British Museum; manuscript 64 in the Bibliothèque Nationale (Paris); one in Marburg; one in Lund; manuscript I* in the Convent of St. Mark in Jerusalem; manuscripts 1, 2 and 3 of the Chaldean Patriarchate of Mossul (now in Bagdad). Martin also mentions another manuscript in Mossul or Damascus, but the situation of the ecclesiastical libraries in the Near East is not sufficiently known for this to be further confirmed.

4 Points used with a diacritical function to indicate vowels must be distinguished from points used for prosody, which are called accents. In this context see Segal 1953.

this material is once again collected together in the major grammars of the 13th century. Lists of homographs also appear amongst these treatises on orthography: groups of words differentiated only by the varying position of the diacritical point, with no indication of their meaning[5]. Independent treatises dealing with homographs and homophones, called *De aequilitteris* or *De vocibus aequivocis* (DVA), were also written in the same period as these Masoretic manuscripts, and came to occupy a place of unexpected importance in Syriac linguistic production.

"De vocibus aequivocis" and grammar

These titles were introduced by Assemani in order to describe the treatise on homographs of Barhebraeus, and later students of Syriac literature have followed Assemani in using the term DVA and his descriptions of these texts[6]. While the lists of homographs contained in the Masoretic treatises are not provided with explanations, never exceed two pages in length, and are rarely in alphabetical order, the DVAs extend for a large number of pages, list homographs in alphabetical order, and also provide explanations[7]. The DVA of Barhebraeus consists of 1336 seven syllable verses (Martin 1872: II 77-127), while that of ʿAbdišoʿ has 900 verses (Hoffmann 1880: 49-70), where around 40 verses are devoted to each letter in the alphabet. The DVAs of ʿEnanišoʿ and Ḥunain, on the other hand, are combined in a single, long prose text (Hoffmann 1880: 2-49). In addition to their wide-ranging contents, note should be made of the large number of manuscripts, including recent ones, in which these treatises have been transmitted to us: more than forty manuscripts for the DVA of Barhebraeus alone.

5 The treatises on points give us the rule for interpreting homographs, distinguished by the differing position of a diacritical point. An exemplary case is provided by the verbal form *QṬLT* which in the perfect tense can be interpreted in three ways: *qṭalt* (with a point above: second person masculine singular), *qeṭlet* (with a point below: first person singular) and *qeṭlat* (with two points, one above and one below: third person feminine singular).

6 The note of Assemani repeats the information provided by Barhebraues himself at the beginning of the commentary to the DVA: "ad calcem operis (i. e. the Metrical Grammar) subjungitur Tractatus de vocibus aequivocis ordine Alphabetico, cujus exemplar Syriace exstat in Bibliotheca Vaticana, qua de re alios quoque Syros auctores tum Nestorianos, tum Jacobitas Barhebraeus scripsisse observat, nimirum *Josue Bar-Nun, Honain medicum Isaaci filium, Josephum Huzitam, et Eudochum Presbyterum Meletinensem*" (BO II 308).

7 The only published "Masoretic" list is in Nestle (1876: 529-530): 65 groups of homographs for a total of 117 forms. These lists are sometimes accompanied by marginal glosses. Our description of DVAs is based on the editions of Martin (1872) and Hoffmann (1880); other examples are dealt with in the catalogues of Syriac manuscripts conserved in Europe (Baumstark 1922. 2-3).

DVAs are a conspicuous feature of the entire grammatical production, as it is apparent from a look at the historical span of Syriac literature. The table below shows an historical overview of Syriac grammar. For many authors, the name alone is known; in such case, either no title is indicated or it is shown in brackets.

Anonymus	VI century	Translation of Dionysius Thrax's Greek grammar
Aḥudemmeh	VI century	
Išoʿdnaḥ	VI century	
Joseph Huzaya	?	
Thomas of Ḥarqel	VI/VII century	List of accents
Išoʿyahb of Gadala	VII century	(DVA)
ʿEnanišoʿ	VII century	DVA
John bar Penkaye	VII century	(Grammar?)
Jacob of Edessa	640-708	Treatise on points; letter about orthography; fragments of a grammar
John of Litarba	†737	(Grammar)
Ramišoʿ	VIII century	(Treatise on points)
Išoʿ bar Nun	†828	DVA
Ḥunain ibn Isḥāq	†876	DVA (lexicon; grammar; treatise on points)
John bar Kamis	IX century	(Grammar)
Andrew	X century	(Treatise on points)
Išoʿ bar ʿAli	†1001	Lexicon
Abu-l-Ḥasan bar Bahlūl	X century	Lexicon
Elias of Ṭirhan	†1049	Grammar; two treatises on accents
Elias bar Šinaya	† after 1049	Grammar; lexicon and DVA
John bar Zoʿbi	XIII century	Prose grammar; metrical grammar
Išoʿyahb bar Malkon	XIII century	Grammatical questions; treatise on points
David bar Paul	XIII century	Fragments of a grammar
Eudochos	?	DVA
Jacob bar Šakko	†1241	Prose grammar; metrical grammar
Gregory Abu-l-Faraǧ (= Barhebraeus)	†1286	Prose great grammar; metrical grammar; (summary)

Beyond the historical period of Syriac literature in the strict sense (from the second to the thirteenth century A.D.), we also have the DVA of ʿAbdisoʿ of Gaz-

arta (d. 1570)[8]. The survival of this literary genre confirms that the different systems which were invented for vocalic representation did not meet the needs of the schools, because the classical texts and the versions of the Bible were written without vowel signs. The grammars as well are chiefly concerned with providing rules for reading. Consequently, the Masoretic collections are the principal source of the material taken into consideration by the grammars and DVAs: hence the difficulty in establishing the real situation of the Syriac language and its dialectal variants from these texts.

Syriac treatment of homonyms would seem to have been influenced by Greek and Latin grammar; indeed, some authorities place the Syriac DVAs within the sphere of influence of the Hellenistic and Latin collections of similar terms (περὶ διαφορᾶς λέξεων and *de differentiis*, or περὶ ὀρθογραφίας and *de orthographia*)[9]. Between DVAs and these Greek or Latin treatises, however, there is a fundamental difference which also distinguishes the Syriac treatises from contemporary homonym research: the Greek and Latin works compare similar lemmas differentiated only by a single letter or the accent, whereas the Syriac works record cases of homography or homophony occurring in the inflexion of a root. This type of homonymy could be termed contextual: the different conjugated or inflected forms of the same root, which are effectively used in written texts, are collected in a purely alphabetical list where, by contrast with modern dictionaries of Semitic languages, the words are not grouped under the lemma of their common root. To find analogies, we must turn to the other Semitic languages: indeed, Hebrew and Arabic have also devoted attention to the homonyms in their sacred texts[10].

8 The reference to Barhebraeus given above (note 6) does not imply that Joseph Huzaya composed a DVA. The Vatican Library possesses three DVAs which have not been studied (Vat Syr 194, 419 and 450).

9 For all this section, the reader is referred to Hunger 1978: 18-22 and 48-50. In the treatises *de differentiis* we find words which differ slightly in form: *acerbus-acervus*. Ammonius offers the following example: "ἀγροῖκος (countryman) and ἄγροικος (boor) differ as follows: with a circumflex on the penultimate syllable, it is one who lives in the country; with the accent on the antepenultimate syllable, it is one with coarse manners".

10 In Hebrew, we have the well-known Masoretic collection entitled *'oklāh wĕ'oklāh* which contains some 400 alphabetical lists of words with common characteristics, or pairs of words which differ in a detail. The title is taken from the beginning of the first list which contains words that occur twice in the Bible: once with an initial *w* and once without. Amongst the Hebrew grammarians who dealt with homonyms, mention should be made of Judah ibn Qurayš (IX century), Menaḥem ibn Sarūq and Aaron ben Moses ben Ašer (X century), Judah ibn Balʿam and Abu al-Faraǧ Hārūn (XI century). Amongst the Arabs, mention should be made of al-Aṣmaʿi (d. 828). Arabic manuscript 663 in the Bibliothèque Nationale (Paris) bears witness to the "Masoretic" handling of the Koran.

The homographs

The most famous and complete DVA is the metrical DVA of Barhebraeus, which is included as an appendix to his small metrical grammar and hence is sometimes erroneously called the "fifth chapter" of the grammar[11]. The method followed by Barhebraeus consists of comparing two homographs, generally in two contiguous verses. Meaning can be established from the context; for example: "I will not build (*'bn'*) a stumbling block (*'bn'*)" (v. 868a). The text in verse is accompanied by a marginal commentary in prose whose nucleus originates with Barhebraeus but which was extended several times with Arabic glosses. The commentary preserves a large number of linguistic observations, which often originate with earlier authors. The comment to the verse quoted above reads: "I will build (*'bn'*) houses, palaces, cities; stumbling block (*'bn'*), i.e. a column or construction in the middle of the road". This explanation is similar to that of the DVA of Eudochos, whom Barhebraeus numbers amongst his masters: "stumbling block, for example a column, i.e., a small construction". In the metrical text, Barhebraeus presents other methods of indicating the meaning of a verbal form. The most frequent, which is often used in the commentary, consists of connecting a conjugated form to a specific nominal formation of the same root, as exemplified by v. 1016: "from prayer (*tḥnnt'*) comes: he made supplications (*'tḥnn*); and from piety (*ḥnn'*) comes: he found grace (*'tḥnn*)". Here we have two verbal forms, the simple and the causative, of the same root *ḤNN*.

As these examples show, the method used to present the same material is not uniform. ʿEnanišoʿ[12] writes the word, explains it, and then offers biblical examples: "'MR (with a point underneath to indicate the perfect tense): speech addressed to others at a precise moment, for example: the Lord spoke (*'mr*) to Moses, Jesus spoke (*'mr*) to the crowd of Judaeans"; this is followed by *'MR* with a point above to indicate the active participle, and so on. At the lemma *'B*, Eudochos presents the following formulation: "dads (*'bh'*) is said for carnal fathers,

11 This work is the subject of a specific study by Illch (1885). The title of the DVA of Barhebraeus is as follows: "Concerning the appearance (*prṣwp*) of readings (*qryt'*) and equivocal (*mtpšknyt'*) words: we will collect a few and speak of them briefly" (vv. 865-868). This is a reference to the different ways of reading (*qryt'*) the same consonantal text: that of the easterners (Nestorians) and that of the westerners; this term also occurs in the title of the Masoretic collections cited (note 3). The prose comment on the title of the DVA of Barhebraeus runs: "on phrases made up of similar (*dmyyt'*) and equivocal (*mtpšknyt'*) words, that is, nouns and verbs". Amongst the expressions appearing in both the DVAs and the Masoretic treatises, mention should also be made of: "variation (*šwḥlp'*) and distinction (*prš'*) of readings (*qryt'*).

12 Though the text of ʿEnanišoʿ has been combined with that of Ḥunain, the contributions of each author can be distinguished, given that Ḥunain, an expert translator from the Greek, describes synonyms on the model of the Greek treatises with which he was familiar. For instance, he asks: "what is the difference (cf. διαφέρει) between Creator and Maker?" (Hoffmann 1880: 11). For ʿEnanišoʿ see also Gottheil 1889.

and father (*'bht'*) for spiritual fathers; carnal dad (*'b'*), Father (*'b'*) Macarius". The difference between the two pronunciations of *'b'* is indicated by a diacritical point, in the first case placed above the line and in the second case below. Elias bar Šinaya, who devotes the last section of his lexicon divided by topic to homographs, also distinguishes in this case between three terms, providing the Arabic translation for each: *'b'* referring to God as father, *'b'* in the sense of carnal father and *'b'* for parent (Obicini 1636: 346)[13].

If we compare these ancient prose treatises with the metrical DVA of ʿAbdišoʿ of Gazarta, who wrote in a period in which Syriac had long ceased to be a spoken language, the artificiality of the construction is immediately apparent. Without the help of diacritical points it would be difficult to understand the following sentence in Syriac: "dad (*'b'*) you say, and father (*'b'*) and then fruits and fruit (*'b'*)". Such difficulties in comprehension led later to the composition of an anonymous prose commentary (Hoffmann 1880: 70-84), which explains the example quoted above thus: "father (*'b'*) when ' has the vowel *a* and *b* is plosive; thus for example, we call Our Father father, in Arabic *al-ab*; fruit (*'b'*) when ' has the vowel *e* and the plural, in other words all fruits, is fruits (*'bbn'*), i.e. *pēkātā*, in Arabic *al-fākiha*" (Hoffmann 1880: 50 and 70). We have transliterated the Syriac *pēkātā* because this nominal formation clearly indicates its Arabic origin, which leads us to an important observation: these DVAs (published by Martin and Hoffmann) have provided material for R. Payne Smith's *Thesaurus Syriacus* (Oxford 1879-1901) and in some cases, including *pēkātā*, are our only evidence for the existence of certain Syriac words.

Barhebraeus and the homonyms

In addition to the treatment provided in his DVA, Barhebraeus dealt with homonyms in his two grammars: the small metrical grammar and the great grammar in prose, which have come down to us in a large number of manuscripts. The grammars are divided into four parts. The first three follow the scheme used by the Arab grammarians: noun, verb and particles; while the fourth part consists of syntax (Metrical Grammar) or of questions connected with phonetics (Great Grammar). Within this structure, we find that the material comes from the brief treatises appended to the Masoretic collections: it comes as no surprise that the examples are drawn almost exclusively from the Bible or from Syriac translations of the Greek Fathers of the Church.

13 In Arabic, *allāh al-ab*, *ab-ğusadāniyy*, and *al-ab al-wālid* respectively. The arrangement used for the items in these lexicons shows that these grammarians seem to regard what we would consider polysemous words as a set of different but homophonous words.

The fourth part of the Great Grammar is divided into six chapters dealing with the following topics: alphabet and phonetics, plosive or fricative pronunciation of *bgdkpt* in nouns and verbs, vowel signs, points with various functions, and accents. In connection with vowel-points (IV 4,5), Barhebraeus distinguishes between the western (Jacobite) and eastern (Nestorian) pronunciations; in reality, these are not two different dialects, but different "readings" (*qryt'*) in the sense of textual criticism. When he examines diacritical points in the strict sense, Barhebraeus speaks of "western signs which distinguish the appearance of the word (*prṣwp'*)". Though it is not explicitly mentioned, the examples are taken from the DVAs, the treatises on points, and the brief lists of homographs in the Masoretic collections (IV 5,3).

The interest for the relationship between phonological and graphical systems is apparent on a number of occasions in the Metrical Grammar: one might be tempted to call this text a "reader's manual". An entire paragraph of the first chapter (vv. 189-201) is devoted to the "letters (*'twt'*) which distinguish (*pršn*) similar nouns (*dmyy'*)". Once again, we find the characteristic nomenclature of the DVAs, but with a new term: *'twt'*, which doesn't indicate the consonants, but the graphemes. Barhebraeus writes: "we say *'bbn'* (fruits) as distinguished from *'bn'* (I will build), and *q* clearly distinguishes *mpqqyn* (to speak in vain) from *mpqyn* (to cause the removal), and likewise *l* distinguishes *gll'* (waves) from *gl'* (twig) ... Also included amongst distinguishing letters is *ḥnn* (us, we), which in writing distinguishes *ṣbyn ḥnn* (we want) from *ṣbynn* (we want); and *'ntwn* (you plural) distinguishes *ṣbyn 'ntwn* (you want) from *ṣbytwn* (you wanted)".

The treatise on homographs also includes homophones, an example being the third person feminine plural of the perfect tense, which can be written in two different but homophonous ways: *qṭl* and *qṭly*. In this case, the advice given by Barhebraeus in the second chapter is as follows: "write all these with the letter of the feminine gender: it is *y*, is quiescent, goes at the end of the word, and is sufficient to distinguish between masculine and feminine in writing by form. It also removes doubts regarding the meaning. Do not listen to those (i. e. the Nestorians) who hinder distinctions for the written word and attempt to confuse the reading when there is no exact indication (vv. 444-449)".

The insistence on orthography returns in the fourth chapter, which lists different ways of distinguishing between subject and direct object. The first four apply to both the spoken language and written texts: the subject precedes the object, the object is preceded by *l-*, the sense of the action expressed by the verb, and the agreement in gender between subject and verb. The fifth method (vv. 838-840), however, takes a case of homophony which can only be resolved in a written text: the sentence, "the servants outraged (*ṣ̌rw*) the master" could also be read as "the master outraged (*ṣ̌r*) the servants". Only the presence of the gra-

pheme *w* at the end, with the purely graphic function of distinguishing between the forms, makes it possible to recognize that the subject is plural.

Moberg, in translating the Great Grammar of Barhebraeus, remarks that the object of the Syriac grammars is the written text and the correct reading thereof (1907: 18*). If we wish to find an explanation for Moberg's observation, we must bear in mind the underlying need to preserve the religious text and to respect the exact pronunciation of the words used in the ritual. This need is likewise implicit in the grammar of Pāṇini for the Vedic texts, as well as in Hebrew or Arabic grammar. If a canonical text is sacred, so is the language in which it is written; consequently, we must exercise caution in using these grammars which attempt to establish or justify norms from a text which has been handed down, often acritically, by tradition, rather than reflecting the actual usage of the living language.

References

This paper is based on chapter four of the thesis "Barhebreo e la questione degli omografi in siriaco" (relatore F. A. Pennacchietti) presented by the author at the Università degli studi di Torino in 1989. The major articles by J. P. P. Martin appeared in *Journal Asiatique* VI 13 (1869) 447-482; VI 14 (1869) 245-379; VI 19 (1872) 305-483; VII 5 (1875) 81-208.

Baumstark, A. 1922. *Geschichte der Syrischen Literatur.* Bonn.

BO = Assemani, J. S. 1719-28. *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana.* Rome.

Duval, R. 1907. *La littérature syriaque.* Paris.

Gottheil, R. J. H. 1889. 'A Syriac Lexicographical Tract'. *Hebraica* 5 (1888-89) 215-229.

Hoffmann, J. G. E. 1880. *Opuscola Nestoriana.* Kiel-Paris.

Hunger, H. 1978. *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner* (Handbuch der Altertumswissenschaft, 12.5). München.

Illch, A. 1885. *Berichtigungen und Zusätze zum fünften Kapitel der barhebräischen kleinen Grammatik auf Grund des Textes von Abbé Martin.* Leipzig.

Martin, J. P. P. 1872. *Œuvres grammaticales d'Abou'lfaradj dit Barhebraeus.* Paris. (reviewed by Nöldeke 1872).

Moberg, A. 1907-1913. *Buch der Strahlen.* Leipzig.

Moberg, A. 1928. *Eine syrische Masora-Handschrift in der Universitäts-Bibliothek zu Lund.* Lund.

Nestle, E. 1876. 'Zur Geschichte der syrischen Punctation'. *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft* 30 (1876) 525-533.

Nöldeke, T. 1872. 'Bibliographische Anzeigen'. *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft* 26 (1872) 828-835.

Phillips, G. 1869. *A letter by Mar Jacob, Bishop of Edessa, on Syriac orthography.* London.

Segal, J. B. S. 1953. *The Diacritical Point and the Accents in Syriac.* London.

Johannes Pahlitzsch

St. Maria Magdalena, St. Thomas und St. Markus. Tradition und Geschichte dreier syrisch-orthodoxer Kirchen in Jerusalem*

Auch wenn erst vor kurzem Andrew Palmer die Geschichte der Jakobiten in Jerusalem ausführlich dargestellt hat[1], sollen im folgenden die Kirchen St. Maria Magdalena, St. Thomas und St. Markus, die sich zumindest zeitweise in jakobitischem Besitz befanden, noch einmal gesondert untersucht werden. Zum einen lassen sich dabei neue Erkenntnisse zur Geschichte der drei Kirchen und der dort angesiedelten religiösen Institutionen gewinnen, wobei in stärkerem Maße als bisher arabische, zum Teil noch unpublizierte Quellen herangezogen werden. Darüber hinaus wird aber auch nach dem Ursprung und dem Fortbestand einzelner Traditionen, die mit diesen Kirchen in Verbindung gebracht wurden, zu fragen sein. Das Verhältnis der jakobitischen Traditionen zu den Überlieferungen der anderen Glaubensgemeinschaften, vornehmlich der lateinischen, ist in diesem Zusammenhang von besonderem Interesse.[2]

1. St. Maria Magdalena

Schon um das Jahr 500 wurde die Pilgerfahrt nach Jerusalem von den monophysitischen syrischen Christen als besonders förderlich für das Seelenheil angesehen.[3] Nach den Eroberungen Jerusalems durch die Perser und die Araber läßt sich für das 7. und 8. Jahrhundert eine namentlich nicht bekannte jakobitische

* Ich danke Helen Younansardaroud für ihre Hilfe bei der Übersetzung der syrischen Texte.

1 A. Palmer, The History of the Syrian Orthodox in Jerusalem (Part One), in: *Oriens Christianus* 75 (1991), S. 16-43; ders., The History of the Syrian Orthodox in Jerusalem, Part Two: Queen Melisende and the Jacobite Estates, in: *Oriens Christianus* 76 (1992), S. 74-94; A. Palmer u. G. J. van Gelder, Syriac and Arabic Inscriptions at the Monastery of St. Mark's in Jerusalem, in: *Oriens Christianus* 78 (1994), S. 33-63.

2 Die hier behandelten jakobitischen Kirchen werden in den orthodoxen Pilgerberichten vom 7./8. Jahrhundert bis zum 17. Jahrhundert, die A. Külzer, *Peregrinatio graeca in terram sanctam* (Studien und Texte zur Byzantinistik 2), Frankfurt a.M., Berlin u.a. 1994, eingehend untersucht hat, nicht erwähnt.

3 Palmer, The History of the Syrian Orthodox (Part One), S. 18.

Kirche nachweisen, die dem jakobitischen Bischof von Jerusalem sowie einigen wenigen Nonnen als Residenz diente. Ein eigenständiges Kloster scheint zu dieser Zeit noch nicht bestanden zu haben. Diese Kirche wurde wohl vom Kalifen Hārūn ar-Rašīd 806/807 zerstört.[4] Noch in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts erhielt ein hoher christlicher Beamter aus Ägypten, Makarius an-Nabrūwa, die Erlaubnis, eine neue Kirche für die Jakobiten in Jerusalem zu errichten, die Maria Magdalena geweiht wurde.[5]

Manṣūr at-Tilbānī, ein Kopte aus Ägypten, ließ seinerseits eine Kirche für die »*jakobitische*« Gemeinde Jerusalems erbauen, die 1092 von einem auf Bitten Manṣūrs vom alexandrinischen Patriarchen entsandten Bischof geweiht wurde.[6] Cerulli bezieht diese Angabe auf die Magdalenenkirche, von der er annimmt, sie sei zuvor von den Jakobiten vorübergehend aufgegeben worden.[7] Verschiedene Nachrichten über die Kirchen Jerusalems finden sich auch in dem zunächst Abū Ṣāliḥ, dann Abū l-Makārim zugeschriebenen Werk *Ta'rīḫ al-kanā'is wa-l-adyira*. Tatsächlich dürfte diese koptische »*Geschichte der Kirchen und Klöster*« von verschiedenen Kompilatoren und Überarbeitern Ende des 12. und Anfang des 13. Jahrhunderts abgefaßt worden sein.[8] Dabei wird sowohl die Kirche des Makarius als auch Manṣūrs Kirchbau in einer Art Aufzählung der jakobitischen Kirchen in der Heiligen Stadt angeführt.[9] Da es sich dabei aber lediglich um eine Zusammenstellung der entsprechenden Stellen aus der *Historia Patriarcharum Alexandrinorum* handelt, läßt es sich auf dieser Grundlage nicht entscheiden, in-

4 Michael Syrus, *Chronique de Michel le Syrien, patriarche jacobite d'Antioche (1166-1199)*, hrsg. u. übers. v. J. B. Chabot, Bd. 3, Paris 1905, S. 21, der syrische Text findet sich in Bd. 4, Paris 1910, S. 490; Palmer, The History of the Syrian Orthodox in Jerusalem (Part One), S. 26f.

5 History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria, IV: Menas I to Joseph (849), hrsg. u. übers. v. B. Evetts, in: *Patrologia Orientalis* 10, 5, Paris 1915, S. 461; E. Cerulli, *Etiopi in Palestina* (Collezione scientifica e documentaria 12), Bd. 1, Rom 1943, S. 10.

6 »*Wa-ğtahada ilā an aʿmara kanīsat al-yaʿāqiba al-urtuduksitīn* (sic!) ...«. Das Zitat stammt aus einer Fortsetzung der unter dem Namen des Severus ibn al-Muqaffaʿ überlieferten *Historia Patriarcharum Alexandrinorum*, den arabischen Text hat Cerulli, *Etiopi*, Bd. 1, S. 11 Anm. 3, nach den Handschriften Vatikan arab. 620 und Vatikan arab. 686 abgedruckt.

7 Cerulli, *Etiopi*, Bd. 1, S. 11.

8 Die ersten Ansätze zur Klärung der verworrenen Geschichte des Textes und des einzigen erhaltenen auf 1338 datierten codex, der aus den beiden Teilen Paris BN arab. 307 und München, Bayerische Staatsbibliothek, cod. arab. 2570 besteht, liefern J. den Heijer, The Composition of the History of the Churches and Monasteries of Egypt: Some Preliminary Remarks, in: *Acts of the Fifth International Congress of Coptic Studies, Washington 12-15 August 1992, Bd. 2: Papers from the Sections Part 1*, hrsg. v. D. W. Johnson, Rom 1993, S. 208-219, u. U. Zanetti, Abu l-Makarim et Abu Salih, in: *Bulletin de la Société d'archéologie copte* 34 (1995), S. 86-138.

9 *Ta'rīḫ al-kanā'is wa-l-adyira* (*Geschichte der Kirchen und Klöster*), zitiert nach dem cod. arab. 2570 der Bayerischen Staatsbibliothek München, fol. 143r. Die englische Übersetzung von B. T. A. Evetts, *The Churches and Monasteries of Egypt and Some Neighbouring Countries*, Oxford 1895, der das Werk noch Abū Ṣāliḥ zuschreibt, beruht nur auf der Handschrift Paris BN arab. 307. Der Palästina betreffende dritte Teil der Edition von Ṣamū'īl as-Suryānī, Kairo 1984, in der der gesamte Text, wenn auch in falscher Reihenfolge, wiedergegeben wird, war mir nicht zugänglich.

wieweit die beiden fraglichen Kirchen identisch sind.[10] Auffällig ist immerhin, daß Manṣūr um die Entsendung eines Bischofs aus Ägypten bat. Meinardus sieht darin das Bemühen des koptischen Patriarchats von Alexandria, seine Besitzansprüche auf die Kirche Manṣūrs zu verdeutlichen.[11] Vielleicht ließ Manṣūr seine Kirche auch eigens für die Kopten in Jerusalem errichten. Mit der Bezeichnung *al-yaʿāqiba* wären dann in der koptischen *Historia Patriarcharum Alexandrinorum* in Abgrenzung zu den Melkiten nicht Jakobiten, sondern Kopten gemeint, wie es auch bei dem ägyptischen Geschichtsschreiber al-Maqrīzī (gest. 1442) der Fall ist.[12]

Zwischen 1097, nachdem der Erste Kreuzzug Syrien erreicht hatte, und der Eroberung der Heiligen Stadt durch die Kreuzfahrer am 15. Juli 1099 mußten die Jakobiten unter dem Druck der muslimischen Obrigkeit Jerusalem verlassen. Die Stadtherren fürchteten offenbar, die Jakobiten könnten mit den anrükkenden Kreuzfahrern kollaborieren.[13] Ebenso war es dem griechisch-orthodoxen Patriarchen Symeon II. von Jerusalem ergangen, der schon Ende 1097 nach Beginn der Belagerung Antiochias durch die Kreuzfahrer ins Exil auf Zypern ausweichen mußte. Dessen Unterstützung für das Kreuzzugsheer bei seinem Zug durch Syrien und Palästina wird die muslimischen Gouverneure darin be-

10 Die Auffassung, daß in der »*Geschichte der Kirchen und Klöster*« klar zwischen der Kirche des Makarius und der Kirche Manṣūrs unterschieden wird, wie O. A. Meinardus, *The Copts in Jerusalem*, Kairo 1960, S. 16, unter Berufung auf Fīlūṯā'us ʿAwaḍ, der zeitweilig im Besitz der Münchener Handschrift war, und dann auch Palmer, The History of the Syrian Orthodox (Part One), S. 28, meinen, läßt sich somit nach Einsicht in die Handschrift nicht mehr aufrecht erhalten. Die von Meinardus in einer Reihe mit den beiden Kirchen als Besitz der Monophysiten in Jerusalem angeführte Marienkapelle in der Grabeskirche wird in *Ta'rīḫ al-kanā'is wa-l-adyira* in einem anderen Zusammenhang genannt. Dabei handelt es sich um einen Marienaltar in einer Kapelle der Grabeskirche (*wa-kāna fī baiʿat al-qiyāma fī l-iskinā al-kabīr maḍbaḥ* ...). Als Eigentümer bzw. alleinige Nutzer werden dabei ausdrücklich die Kopten genannt (*mufrad lil-qibṭ*), München, cod. arab. 2570, fol. 125r. Bei einer ausführlicheren Beschreibung des jakobitischen Maria Magdalenen-Klosters an anderer Stelle wird dagegen die Bezeichnung *dair lil-yaʿāqiba as-suryān* verwendet, München, cod. arab. 2570, fol. 137r. Vgl. J. den Heijer, The Influence of the History of the Patriarchs of Alexandria on the History of the Churches and Monasteries of Egypt by Abū l-Makārim (and Abū Ṣāliḥ ?), in: Actes du 4ᵉ congrès international d'études arabes chrétiennes (Cambridge, septembre 1992), Bd. 2, hg. v. S. K. Samir = *Parole de l'Orient* 19 (1994), S. 415-439. Tatsächlich handelt es sich bei dem Werk gerade im Abschnitt über Palästina um eine z. T. sehr inhomogene, kaum bearbeitete Kompilation verschiedener schriftlicher Vorlagen und Augenzeugenberichte.

11 O. Meinardus, The Copts in Jerusalem and the Question of the Holy Places, in: *The Christian Heritage in the Holy Land*, hg. v. A. O'Mahony, London 1995, S. 114.

12 Für diesen Hinweis danke ich Prof. Hubert Kaufhold, der eine gemeinsame Nutzung einer Kirche durch Kopten und Syrer schon aufgrund ihrer unterschiedlichen Liturgie und Liturgiesprache für nicht sehr wahrscheinlich hält. Die Verwendung von *al-yaʿāqiba* für die Kirche Manṣūrs in *Ta'rīḫ al-kanā'is wa-l-adyira*, wo sonst zwischen Kopten und Jakobiten unterschieden wird (s. o. Anm. 10), ließe sich als Übernahme aus der *Historia Patriarcharum Alexandrinorum* erklären. Zu al-Maqrīzī s. Meinardus, *The Copts in Jerusalem*, S. 13 Anm. 15.

13 B. Hamilton, *The Latin Church in the Crusader States*, London 1980, S. 194.

stärkt haben, auch Christen anderer Konfessionen aus Jerusalem zu vertreiben.[14] Im Kolophon des Michael von 1138 findet sich eine Bemerkung zur Lage der jakobitischen Mönche in Jerusalem kurz vor der Eroberung der Stadt: Zu dieser Zeit sei »*our monastery, that is the holy church of the orthodox Jacobites, ... weak and derelict, without inhabitants, ...*« gewesen, da der Bischof die Stadt verlassen hatte.[15] Es gab also kurz vor der Eroberung der Stadt noch ein jakobitisches Kloster in Jerusalem, auch wenn die Mönche es vorübergehend aufgegeben hatten. Geht man davon aus, daß Manṣūr seine Kirche für die Kopten in Jerusalem errichten ließ, so wird es sich bei diesem jakobitischen Kloster um St. Maria Magdalena gehandelt haben.[16]

Nach der Eroberung Jerusalems durch die Kreuzfahrer dürfte die Stadt zu einem großen Teil entvölkert gewesen sein. Die Muslime waren ermordet oder zusammen mit den Juden vertrieben worden. Auch von den einheimischen Christen werden etliche bei der Erstürmung der Stadt getötet worden sein, soweit sie Jerusalem nicht schon vorher verlassen hatten. Häuser, Kirchen und Landgüter waren somit oft herrenlos zurückgelassen worden. Diesen herrenlosen Besitz annektierten die Kreuzfahrer aufgrund des von ihnen beanspruchten Rechts als Eroberer.[17] So geschah es auch mit dem jakobitischen Landbesitz im Umland von Jerusalem. Daß die Maria Magdalena-Kirche und das dazugehörige Kloster ebenfalls an die Kreuzfahrer verloren gingen, läßt sich durch die Quellen nicht belegen. In den syrischen Kolophonen, die über die Besetzung dieser Güter

14 Albert von Aachen, Historia Hierosolymitana, in: *Recueil des historiens des croisades: historiens occidentaux*, Bd. 4, Paris 1879, S. 489. Zu Symeon II. s. Hamilton, *The Latin Church*, S. 6f. u. 12; sowie P. Plank, Patriarch Symeon II. von Jerusalem und der erste Kreuzzug, in: *Ostkirchliche Studien* 43 (1994), S. 275-327; und J. Pahlitzsch, Symeon II. und die Errichtung der lateinischen Kirche von Jerusalem durch die Kreuzfahrer, in: *Militia Sancti Sepulcri: Idea e istituzioni*, hrsg. v. K. Elm u. C. D. Fonseca, Rom 1997, im Druck.

15 Kolophon des Michael, in: Palmer, The History of the Syrian Orthodox, Part Two, S. 77. Zu Michaels Kolophon s. u. Anm. 18.

16 Die Vermutung Palmers, The History of the Syrian Orthodox (Part One), S. 27f., St. Maria Magdalena sei vom fatimidischen Kalifen al-Ḥākim, der 1009 auch die Grabeskirche niederreißen ließ, zerstört worden, wäre damit hinfällig. Bei Yaḥyā al-Anṭākī, Histoire, hrsg. v. I. Kratchkovsky u. A. Vasiliev, in: *Patrologia Orientalis* 23, 3, Paris 1932, S. 491f., ist nur von der Zerstörung der Grabeskirche und eines Klosters in der unmittelbaren Nähe der Anastasis die Rede. Nach K. Bieberstein, Der Gesandtenaustausch zwischen Karl dem Großen und Harūn ar-Rašīd und seine Bedeutung für die Kirchen Jerusalems, in: *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 109 (1993), S. 162 und K. Bieberstein u. H. Bloedhorn, *Jerusalem: Grundzüge der Baugeschichte vom Chalkolithikum bis zur Frühzeit der osmanischen Herrschaft* (Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients Reihe B Nr. 100/1), Bd. 1, Wiesbaden 1994, S. 196, ist dementsprechend al-Ḥākim im wesentlichen nur für die Zerstörung der Grabeskirche verantwortlich zu machen. Es gilt dabei allerdings zu bedenken, daß Yaḥyā al-Anṭākī als Melkit eventuell die Zerstörung von Kirchen der anderen christlichen Konfessionen unerwähnt ließ.

17 J. Prawer, *Crusader Institutions*, Oxford 1980, S. 10-15 u. 350f., zeigt, wie in der ersten Zeit eine unkontrollierte Landnahme durch die Eroberer stattfand; J. Riley-Smith, The Motives of the Earliest Crusaders and the Settlement of Latin Palestine 1095-1100, in: *English Historical Review* 98 (1983), S. 734f., geht von einer geordneten Siedlungspolitik Gottfrieds von Bouillon aus.

durch einen Ritter namens Geoffrey und deren Rückgabe an die Jakobiten berichten, ist ausschließlich von den beiden Dörfern Bait ʿArīf und ʿAdasīya die Rede.[18]

Otto Meinardus hält es dagegen für sehr wahrscheinlich, daß auch St. Maria Magdalena nach 1099 zeitweise in die Hände der Kreuzfahrer gefallen ist.[19] Wäre jedoch St. Maria Magdalena tatsächlich von Geoffrey oder anderen Lateinern übernommen worden, hätten dies die Verfasser der syrischen Kolophone vermutlich erwähnt, da sie sich ja vor allem mit den Verhandlungen über die Rückübertragung jakobitischen Besitzes beschäftigten. Die Annahme, das Maria Magdalena-Kloster habe vorübergehend den Lateinern gehört, wird dabei auch durch die enge architektonische Verwandtschaft, die zwischen der Magdalenen-Kirche und der lateinischen St. Anna-Kirche bestand, unterstützt, wie die noch im 19. Jahrhundert sichtbaren Reste St. Maria Magdalenas zeigten.[20] Die Übernahme von Kreuzfahrerarchitektur durch die einheimischen Christen ist im Prinzip nichts Ungewöhnliches, wie am Beispiel der von den Armeniern in der Mitte des 12. Jahrhunderts errichteten Jakobskirche zu sehen ist. Doch handelt es sich bei den Kirchen orientalischer Christen, die aus dem 12. Jahrhundert stammen, in der Regel um Zentralbauten.[21] Die Errichtung der Maria Magdalena-Kirche als Longitudinalbau mit axialer Ausrichtung stellt in diesem Zusammenhang tatsächlich eine Ausnahme dar. Zudem glaubte D. Bahat, in den 80er Jahren den Kreuzgang des Klosters bei Ausgrabungen wiederentdeckt zu haben. Zumindest wurden die Reste eines um einen rechteckigen Hof

18 Palmer, The History of the Syrian Orthodox in Jerusalem, Part Two, bietet auf der Grundlage einer neuen Einsicht in die Handschriften englische Übersetzungen von Auszügen dreier syrischer Kolophone zu liturgischen Büchern, in denen ausführlich über die Lage der Jakobiten in Jerusalem in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts berichtet wird: 1. der Kolophon des Michael, der im Februar 1138 verfaßt wurde, S. 77-80; 2. der Kolophon des Romanos, der auf den August 1138 datiert ist, S. 82-84; und 3. der Kolophon des Sōhdō von 1149, S. 85-87. Eine Edition des syrischen Textes der Kolophone des Michael und des Romanos mit französischer Übersetzung und Kommentar liegt bei F. Martin, Les premiers princes croisés et les Syriens Jacobites de Jérusalem, in: *Journal Asiatique* 12 (1888), S. 471-490 und 13 (1889), S. 33-79, vor. Der Kolophon des Sōhdō findet sich bei Filoksinos Yohanna Dolabany, *Catalogue of Syriac Manuscripts in St. Mark's Monastery (Dairo dMor Marqos)* (at-Turāṯ as-suryānī – Yartūṯō suryōitō – Syriac Patrimony 8), als Reproduktion seines handschriftlichen, auf syrisch verfaßten Katalogs hrsg. v. Gregorios Yohanna Ibrahim, Aleppo 1994, S. 136-143, worauf mich Prof. Kaufhold freundlicherweise aufmerksam machte.

19 O. A. Meinardus, The Syrian Jacobites in the Holy City, in: *Orientalia Suecana* 12 (1963), S. 63f.

20 M. de Vogüé, *Les Eglises de la Terre Sainte*, Paris 1860, S. 292-295, und darauf beruhend Vincent u. Abel, *Jérusalem. Recherches de topographie, d'archéologie et d'histoire*, Bd. 2: Jérusalem nouvelle, fasc. 4, Paris 1926, S. 991f.; T. S. R. Boase, The Ecclesiastical Art in the Crusader States in Palestine and Syria, in: *A History of the Crusades*, hrsg. v. K. M. Setton, Bd. 4: The Art and Architecture of the Crusader States, hrsg. v. H. W. Hazard, Madison/Wisconsin 1977, S. 94.

21 Vgl. Bieberstein u. Bloedhorn, *Jerusalem*, Bd. 1, S. 207f. J. Folda, *The Art of the Crusaders in the Holy Land 1098-1187*, Cambridge 1995, S. 247-249.

angeordneten Gebäudekomplexes entdeckt.[22] Daß die Jakobiten ihrem Kloster einen Kreuzgang ganz in westeuropäischer Tradition angeschlossen hätten, ist eher unwahrscheinlich und würde den Bedürfnissen orientalischer Mönche nicht entsprechen. Auch hier kann die armenische Jakobskirche, zu der ebenfalls ein Kloster gehörte, zum Vergleich herangezogen werden. Der Widerspruch zwischen dem Quellenbefund und der Interpretation des Baubestandes läßt sich lösen, wenn man die Baugeschichte des Maria Magdalena-Klosters betrachtet. Ignatius III. Ǧādina, der 1125 als Nachfolger Ignatius' II. Ḥesnūn sein Amt als Bischof von Jerusalem antrat, erweiterte nämlich das Kloster. Im Kolophon des Romanos heißt es dazu: »*he constructed three large cisterns at the gate of the monastery with a fine circle (of buildings) in a quadrangle above them as a hostel for pilgrims and (other) guests to rest in ...*«.[23] Im Reisebericht Henry Maundrells von 1697 wird dementsprechend ein ehemals mit hohen Gebäuden umgebener, vernachlässigter Platz beschrieben.[24] Vergleicht man dazu noch den Hinweis bei Titus Tobler, wonach sich noch 1844 im »*anscheinend ehemaligen Kreuzgarten*« ein tiefer Brunnen befand[25], dürfte es sich bei dem angeblichen Kreuzgang um das von Ignatius III. Ǧādina errichtete Pilgerhospiz handeln, wobei der erwähnte Brunnen einen Rest der Zisternen darstellen könnte. Der für orientalische Kirchen ungewöhnliche Grundriß des wohl von Ignatius II. Hesnūn veranlaßten Neubaus der Magdalenen-Kirche wird auf die Beschäftigung westlicher Bauleute zurückzuführen sein. Die Ähnlichkeit zur St. Anna-Kirche könnte darauf beruhen, daß in beiden Fällen dieselbe Bauhütte tätig war.[26]

Obwohl das Magdalenen-Kloster somit auch nach der Eroberung der Stadt durch die Kreuzfahrer im Besitz der Jakobiten blieb, scheint es doch vernachlässigt worden zu sein. Sicherlich hatte sich die Finanzlage der jakobitischen Kirche von Jerusalem durch den Verlust der genannten Dörfer erheblich verschlechtert.[27] Möglicherweise wurde St. Maria Magdalena bei der Erstürmung der Stadt

22 D. Bahat, The Church of Mary Magdalene and its Quarter (hebräisch), in: *Eretz-Israel* 18 (1985), S. 5-7.

23 Romanos, in: Palmer, The History of the Syrian Orthodox, Part Two, S. 83. Vgl. a. Michael, in: Martin, Les premiers princes croisés, *Journal Asiatique* 13 (1889), S. 57f., der das besondere Engagement Ignatius' III. als Baumeister für das Jerusalemer Kloster hervorhebt.

24 Zitiert nach T. Tobler, *Zwei Bücher Topographie von Jerusalem und seinen Umgebungen*, Bd. 1, Berlin 1853, S. 444 Anm. 4.

25 T. Tobler, *Zwei Bücher Topographie*, Bd. 1, S. 445.

26 Zu den Maßnahmen Ignatius' II. s. u. S. 88. Folda, *The Art of the Crusaders*, S. 133, datiert die Errichtung der Annen-Kirche aufgrund der von ihm angenommenen Förderung durch Königin Melisende auf die Zeit zwischen 1131 und 1138.

27 Auch das Kloster in ʿAdasīya war offensichtlich eine Dependance von St. Maria Magdalena, s. Palmer, The History of the Syrian Orthodox, Part Two, S. 84. 1148 forderten die Jakobiten außerdem die Übergabe eines weiteren Dorfes mit Namen Dair Ḏakarīya von den Franken. Als Begründung, warum sie gerade zu diesem Zeitpunkt ein ihnen angeblich schon seit langem gehörendes Dorf zurückforderten, gaben sie an, Gott habe den jakobitischen Bischof von Jerusa-

durch die Kreuzfahrer beschädigt, lagen doch Kirche und Kloster in der nordöstlichen Ecke Jerusalems nicht weit von der Stelle, wo den Truppen Gottfrieds von Bouillon der erste Durchbruch durch die Stadtmauer gelang.[28] Zumindest heißt es im Kolophon des Romanos, der 1138 als Ignatius IV. Bischof von Jerusalem wurde, daß Bischof Ignatius II. Ḥesnūn (nach 1100 – ca. 1125)[29] bei seinem Amtsantritt den Besitz der Jakobiten in Jerusalem verfallen vorgefunden habe. Nicht einmal eine einem Bischof angemessene Residenz habe zu dieser Zeit existiert.[30] Deswegen habe Ignatius II. sogleich mit dem Wiederaufbau des Jerusalemer Klosters begonnen und eine jakobitische Mönchsgemeinschaft etabliert. Weiterhin erließ Ignatius II. ein »kanonisches Dekret«, wonach sich kein jakobitischer Mönch außerhalb dieses Klosters in Jerusalem niederlassen durfte.[31] Dementsprechend wird Ignatius Ḥesnūn in einer Inschrift auf einer Kanzel aus dem 19. Jahrhundert, deren Text nach Palmer auf älteren Quellen beruhen dürfte, als Gründer des Magdalenen-Klosters genannt.[32]

Mit Palmer lassen sich die von Romanos erwähnten Maßnahmen von Ignatius II. Ḥesnūn so interpretieren, daß die monastische Präsenz der Jakobiten in Jerusalem nun eine klare Struktur als eine einheitliche ökonomische und geistliche Gemeinschaft erhielt.[33] Mit dem völligen Neubau der Magdalenenkirche, der Wiederbegründung des dazugehörigen Klosters und dem kanonischen Dekret über die Konzentrierung des Mönchtums scheint Ignatius II. Ḥesnūn die jakobitische Gemeinde Jerusalems grundlegend neu geordnet zu haben.

Die rege Bautätigkeit im 12. Jahrhundert und die Schaffung neuer Strukturen zeigen, daß sich die Situation für die Jakobiten in Jerusalem seit der Errichtung des lateinischen Königreichs wesentlich verändert hatte. Sie galten zwar als Häretiker, aber gerade deswegen wurde ihnen im Gegensatz zur griechisch-orthodoxen Kirche von den lateinischen Herrschern ihre Autonomie in inneren An-

lem jetzt daran erinnert, da ihm Geld zur Versorgung der Armen fehlte, Sōhdō in: Palmer, The History of the Syrian Orthodox, Part Two, S. 87.

28 J. Prawer, The Jerusalem the Crusaders Captured: A Contribution to the Medieval Topography of the City, in: *Crusade and Settlement*, hrsg. v. P. W. Edbury, Cardiff 1985, S. 1-16.

29 Bischof Kyrill war nach Michael, in: Palmer, The History of the Syrian Orthodox, Part Two, S. 78, und Romanos, in: Palmer, The History of the Syrian Orthodox, Part Two, S. 82, noch zur Regierungszeit König Balduins I. (1100-1118) im Amt. Laut Palmer, The History of the Syrian Orthodox (Part One), S. 37, war der direkte Nachfolger Kyrills ein gewisser David, zu dessen Amtszeit offenbar keine genaueren Informationen vorliegen. 1125 tritt Ignatius III. Ǧādina sein Amt in Jerusalem an, s. Romanos, in: Palmer, The History of the Syrian Orthodox, Part Two, S. 83.

30 Allerdings residierte Kyrill, ein Vorgänger von Ignatius II. Ḥesnūn, vermutlich schon wieder in Jerusalem, nachdem er bald nach der Eroberung Jerusalems in die Stadt zurückgekehrt war, s. Michael, in: Palmer, The History of the Syrian Orthodox, Part Two, S. 78, sowie Romanos, in: Palmer, The History of the Syrian Orthodox, Part Two, S. 82.

31 Romanos, in: Palmer, The History of the Syrian Orthodox, Part Two, S. 82f.

32 A. Palmer u. G. J. van Gelder, Syriac and Arabic Inscriptions, S. 37f.

33 Palmer, The History of the Syrian Orthodox, Part Two, S. 82 Anm. 29.

gelegenheiten belassen. Die jakobitische Hierarchie blieb unangetastet und konnte ihren Ritus ungehindert beibehalten. Die Jakobiten empfanden daher die Herrschaft der Kreuzfahrer als tolerant und kooperierten von sich aus bereitwillig mit den Lateinern.[34]

So gab es auch keine Schwierigkeiten in Anbetracht eines unterschiedlichen Verständnisses der Maria Magdalena betreffenden Bibelstellen. Mit Berufung auf Luk. 7, 36-50 sahen die Jakobiten ihre Magdalenen-Kirche als das Haus Simons des Pharisäers an, wo eine namentlich nicht genannte, von ihnen als Maria Magdalena identifizierte Frau Jesus die Füße gesalbt habe, worauf ihr die Sünden vergeben wurden.[35] Die Lateiner siedelten ihrerseits die Salbung des Hauptes Christi durch eine ebenfalls nicht näher bekannte Frau im Haus Simons des Aussätzigen nach Matth. 26, 6-13 und Mk. 14, 3-9 sowie die bei Joh. 12, 1-8 beschriebene Salbung der Füße Christi durch die Maria genannte Schwester Marthas in Bethanien an.[36] Andrew Jotischky zeigt, daß die Lateiner großen Wert darauf legten, alle diese biblischen Ereignisse auf Maria Magdalena zu beziehen und an einem Ort in Bethanien zu lokalisieren, um so die Stellung des dort von ihnen errichteten Klosters als Wallfahrtsziel zu sichern. Bezeichnenderweise kam es dabei zu ernsthaften Auseinandersetzungen mit dem griechisch-orthodoxen Klerus, der die lateinische Auslegung der Evangelien in diesem Punkt kritisierte, so daß sich Gerard von Nazareth zur Verfassung einer Gegenschrift veranlaßt sah.[37] Bezüglich des Verhältnisses zur jakobitischen Tradition macht Johannes von Würzburg in seiner Beschreibung Bethaniens aus den 1160er Jahren

34 Zum Verhältnis der Jakobiten zu den Kreuzfahrern im allgemeinen s. Hamilton, *The Latin Church*, S. 189-199; J. Prawer, Social Classes in the Crusader States: "The Minorities", in: *A History of the Crusades*, hrsg. v. K. M. Setton, Bd. 5: The Impact of the Crusades on the Near East, hrsg. v. H. W. Hazard u. N. P. Zacour, Madison/Wisconsin u. London 1985, S. 76-82. Die Jakobiten profitierten offensichtlich von der Benachteiligung, die den Melkiten durch die Kreuzfahrer widerfuhr. Dies veranschaulicht die Übernahme des Dorfes Dair Ḏakarīya, das vermutlich früher den Melkiten gehörte, s. o. Anm. 27 u. Palmer, The History of the Syrian Orthodox, Part Two, S. 88f.

35 Die Bezeichnung als Haus Simons des Pharisäers findet sich z.B. bei Michael, in: Martin, Les Premiers Princes Croisés, S. 59, sowie bei Romanos, in: Palmer, The History of the Syrian Orthodox, Part Two, S. 85 Anm. 45. Auch in der Abū l-Makārim zugeschriebenen *Geschichte der Kirchen und Klöster* ist vom *bait simʿān al-farīsī* die Rede, München, cod. arab. 2570, fol. 137r.

36 Vgl. die Zusammenstellung der Quellen in D. Baldi, *Enchiridion Locorum Sanctorum*, Jerusalem 1955² (ND 1982), Nr. 586-603, S. 368-378. Einen kurzen Überblick über die westliche Auslegung der entsprechenden Bibelstellen gibt V. Saxer, *Le culte de Marie Madeleine en Occident des origines à la fin du moyen âge*, Auxerre u. Paris 1959, S. 1-6. Vgl. auch G. Constable, The Interpretation of Mary and Martha, in: ders., *Three Studies in Medieval Religious and Social Thought*, Cambridge 1995, S. 1-141.

37 B. Z. Kedar, Gerard of Nazareth, a Neglected Twelfth-Century Writer in the Latin East. A Contribution to the Intellectual and Monastic History of the Crusader States, in: *Dumbarton Oaks Papers* 37 (1983), S. 55-77; A. Jotischky, Gerard of Nazareth, Mary Magdalene and Latin Relations with the Greek Orthodox in the Crusader East in the Twelfth Century, in: *Levant* 29 (1997), S. 217-226. Ich danke Andrew Jotischky für diesen Hinweis.

darauf aufmerksam, daß es in Jerusalem eine Maria Magdalena-Kirche gebe, von der die dort ansässigen *monachi jacobitae* versicherten, sie befinde sich an der Stelle des Hauses Simons des Aussätzigen.[38] Offenbar setzt Johannes hier die beiden Simons miteinander gleich, um so den Bericht von Lukas mit Matthäus und Markus zu harmonisieren. Durch die Lokalisierung des Hauses Simons des Pharisäers in Jerusalem unterschieden die Jakobiten aber gerade die von Lukas erwähnte anonyme Sünderin von der bei Matthäus und Markus genannten Frau, die zu Jesus in das Haus Simons des Aussätzigen in Bethanien kam. Auch die in Joh. 12, 3 erwähnte Maria von Bethanien, die Schwester Marthas, wurde von ihnen nicht mit Maria Magdalena identifiziert, wie Johannes von Würzburg berichtet.[39] Tatsächlich stürzte die Konfrontation mit der jakobitischen Tradition Johannes von Würzburg in eine gewisse Verwirrung über die Interpretation der unterschiedlichen Berichte der vier Evangelisten.[40] Im Gegensatz zu den Griechen scheinen aber die Jakobiten über diese Frage keine Kontroverse mit den Lateinern geführt zu haben, obwohl sie mit ihrer Magdalenen-Kirche unmittelbar betroffen waren.[41] Die Mehrdeutigkeit der biblischen Belege sowie die »Spezialisierung« auf den Ort des bei Lukas 7, 36-50 beschriebenen Ereignisses, wodurch zumindest eine direkte Konfrontation mit den Kreuzfahrern vermieden wurde, dürfte es den Jakobiten erleichtert haben, ihre Ansprüche aufrecht zu erhalten.

Nach der Eroberung Jerusalems durch Saladin 1187 änderte sich die Lage für die Jakobiten in Jerusalem schlagartig. Der jakobitische Erzbischof Athanasius Ṣlībō (gest. 1192/93) mußte wohl auf Drängen Saladins wegen seiner engen Beziehungen zu den Kreuzfahrern Jerusalem verlassen. Anschließend wurde er von seinem Bruder, dem amtierenden Patriarchen Michael dem Syrer, als dessen »*vicaire*« in das lateinisch beherrschte Antiochia geschickt. Auch sein Nachfolger Ignatius V. Sōhdō trat sein Amt im Exil an. Ob er je nach Jerusalem zurückkehren konnte, ist nicht bekannt.[42] St. Maria Magdalena ging

38 Johannes von Würzburg, hrsg. v. R. B. C. Huygens, in: *Peregrinationes tres* (Corpus Christianorum cont. med. 139), Turnhout 1994, S. 111.

39 Johannes v. Würzburg, S. 111. Vgl. allgem. V. Saxer, Les saintes Marie Madeleine et Marie de Bethanie dans la tradition liturgique et homiletique orientale, *Revue des sciences religieuses* 32 (1958), S. 1-37.

40 Johannes v. Würzburg, S. 112: »*doctores nostri unam et eandem quae unxit pedes et caput Jesu dicunt fuisse Mariam et eandem Lazari sororem et quandoque peccatricem. Verumtamen lectio evangelii de hoc eodem facto valde est inplicita et etiam diligentem auditorem reddit dubium de hoc*, ...«. Denjenigen, die es genauer wissen wollten, gibt Johannes von Würzburg, a. a. O., den Rat, selbst ins Heilige Land zu reisen, um »a *prudentioribus incolis terrae huius ordinem et veritatem rei gestae*« zu erfragen.

41 Zum eigentlichen Grund für den griechisch-lateinischen Disput, der sich nicht um Ansprüche auf bestimmte mit Maria Magdalena verbundene Orte drehte, s. Jotischky, Gerard of Nazareth, S. 222-225.

42 Michael Syrus, *Chronique*, Bd. 3, S. 409 u. 411f., Bd. 4, S. 736 u. 738. Von Athanasius heißt es dort zu seinem Tod in Antiochia: » *il fut honoré ... même par les Francs ...*«, a. a. O. Bd. 3, S. 412,

den Jakobiten dabei offenbar verloren und wurde schließlich im Jahr 1197 in eine Madrasa umgewandelt, die nach ihrem Stifter Fāris ad-Dīn Abū Saʿīd Maimūn al-Madrasa al-Maimūnīya hieß.[43] Während sich die Maimūnīya später vermutlich nur auf den von Ignatius III. errichteten Hof für Pilger beschränkte[44], gehörte zunächst auch das Kirchengebäude zum Komplex der Madrasa, analog zur Umwandlung der St. Anna-Kirche zusammen mit dem ihr angeschlossenen Kloster. Dementsprechend bezeichnet Muǧīr ad-Dīn die Madrasa al-Maimūnīya als eine »*kanīsa min binā' ar-rūm*«, als eine von den Byzantinern errichtete Kirche, wobei er hier die Jakobiten mit den Griechisch-Orthodoxen verwechselt.[45]

Ein letztes Mal übernahmen die Kreuzfahrer die Herrschaft in Jerusalem für die Zeit von 1229 bis 1244 durch den Vertrag Kaiser Friedrichs II. mit dem aiyūbidischen Sultan al-Kāmil. Offenbar mußten die Muslime dabei alle ihre religiösen Einrichtungen in Jerusalem, die außerhalb des Ḥaram aš-Šarīf, des Tempelbezirks, lagen, aufgeben, und somit auch die Madrasa al-Maimūnīya.[46] Bemerkenswerterweise übertrugen die Lateiner nun die Maria Magdalena-Kirche und das dazugehörige Kloster nicht etwa lateinischen Mönchen, die allerdings nicht sehr zahlreich nach Jerusalem zurückkehrten[47], sondern den Jakobiten. Bar Hebräus erwähnt für 1237, daß der damalige jakobitische Patriarch von Antiochia zu Besuch nach Jerusalem kam und im Maria Magdalena-Kloster wohnte, wo zu dieser Zeit 70 Mönche lebten.[48] Das gute Verhältnis der Jakobiten zu den Lateinern hatte somit auch im 13. Jahrhundert noch Bestand.

Nachdem die Ḫwārizmier Jerusalem 1244 erobert und geplündert hatten, geriet Jerusalem zunächst wieder unter aiyūbidische und dann ab 1250 unter

Bd. 4, S. 738. Palmer, The History of the Syrian Orthodox, Part Two, S. 92f.; Hamilton, *The Latin Church*, S. 198.

43 Muǧīr ad-Dīn, *al-Uns al-ǧalīl*, Bd. 2, Amman 1973, S. 48. Die schon erwähnte Aufzählung Abū l-Makārims der den Monophysiten gehörenden Kirchen in Jerusalem, zu denen er auch St. Maria Magdalena zählt, muß sich daher auf die Zeit vor 1187 beziehen, s.o. S. 83f. Michael Syrus, *Chronique*, Bd. 3, S. 386, Bd. 4, S. 723, bezeichnet St. Maria Magdalena in der zwischen 1193 und 1196 verfaßten Ergänzung seiner Chronik als das Kloster, » ... *que nous possédions à Jérusalem.*« Palmer, The History of the Syrian Orthodox, Part Two, S. 93, vermutet, daß St. Maria Magdalena schon bei der Eroberung Jerusalems konfisziert wurde, da Saladins Truppen die Stadtmauer nicht weit von der Kirche durchbrochen hätten. K. J. Asali, *Maʿāhid al-ʿilm fī l-bait al-maqdis*, Amman 1981, S. 283, zeigt, wie der ursprüngliche Name al-Maimūnīya Ende des 19. Jahrhunderts bei der Gründung einer Schule an der Stelle der alten Madrasa durch die osmanische Verwaltung zu al-Ma'munīya verändert wurde.

44 S. dazu unten S. 96.

45 Muǧīr ad-Dīn, *al-Uns al-ǧalīl*, Bd. 2, S. 48. Zur Umwandlung von St. Anna s. Sh. Tamari, Sulla conversione della chiesa di Sant' Anna a Gerusalemme nella Madrasa aṣ-Ṣalāhiyya, in: *Rivista degli studi orientali* 43 (1968), S. 327-354.

46 H. L. Gottschalk, *al-Malik al-Kāmil von Aegypten und seine Zeit*, Wiesbaden 1958, S. 156-159.

47 Hamilton, *The Latin Church*, S. 258-261.

48 Bar Hebräus, *Chronicon ecclesiasticum*, hrsg. u. übers. v. J. B. Abeloos u. T. J. Lamy, Bd. 2, Paris u. Louvain 1877, S. 654.

mamlūkische Herrschaft. Wann St. Maria Magdalena wieder in die Madrasa al-Maimūnīya zurückverwandelt wurde, ist allerdings unklar. Für eine Rückverwandlung erst in der Mitte des 14. Jahrhunderts spricht, daß der Pilger Francesco Pipinus 1320 vom Haus Simons des Pharisäers lediglich berichtet: »... *et est ibi ecclesia constructa in honore ipsius beate maria magdalene.*«[49] Auf Klostergebäude oder den Hof für die Pilger geht Pipinus nicht ein. St. Anna beschreibt er dagegen mit folgenden Worten: »... *et est ibi ecclesia pulcra edificata in honore ipsius beati Anne et est ibi munasterium valde pulcrum quod occupant Seraceni.*«[50] Das Schweigen von Pipinus zu einer muslimischen Besetzung St. Maria Magdalenas könnte darauf hinweisen, daß die Kirche und die restlichen Gebäude zu dieser Zeit noch von den Jakobiten genutzt wurden. Vielleicht ist den Jakobiten Ähnliches widerfahren wie den Franziskanern, die sich ab den 1340er Jahren einer zunehmend christenfeindlichen Politik gegenübersahen. Wurde ihnen noch um 1335 die Zionskirche zur Gründung eines Klosters überlassen, mußten sie schließlich nach 1365 als Reaktion auf den Kreuzzug König Peters I. von Zypern ihren Besitz vorübergehend aufgeben. Um 1372 wurde den Franziskanern dann wieder die Rückkehr auf den Zionsberg erlaubt.[51] Tatsächlich ist die neue jakobitische Niederlassung in Jerusalem, das St. Thomas-Kloster, als Sitz der Jakobiten erst ab 1353 belegt.[52]

Die früheste Erwähnung der Madrasa al-Maimūnīya nach 1244 findet sich in vier Urkunden aus dem Archiv des Ḥaram aš-Šarīf. Es handelt sich dabei um vier Besitzstandslisten verstorbener Personen unter Angabe der jeweiligen Erben.[53] Die älteste Urkunde ist auf den 16. November 1391 datiert, die restlichen Urkunden stammen aus den Jahren 1393 bzw. 1394.[54] In den Nrn. 107 und 767/a wird die Maimūnīya nur nebenbei erwähnt: Der Wohnort der Verstorbenen befand sich in Nähe der Maimūnīya. Im Dokument Nr. 627 wird die Madrasa als *sakan,* als Wohnsitz der Fāṭima bint Aḥmad b. ʿAlī aus einem nicht näher zu identifizierenden Dorf angegeben.[55] Als Erbe ist ihr Mann eingesetzt, der

49 F. Pipinus, Itinerario ai Luoghi Santi, hrsg. v. L. Manzoni, in: *Di Frate Francesco Pipini da Bologna notizie inedite raccolte*, Bologna 1896, S. 76.

50 Pipinus, Itinerario ai Luoghi Santi, S. 74.

51 L. Lemmens, Die Franziskaner im Heiligen Lande, 1. Teil: Die Franziskaner auf dem Sion (1335-1552) (Franziskanische Studien Beiheft 4), Münster 1925², S. 57-64; J. Moorman, *A History of the Franciscan Order* (Franciscan Institute Publications-History Ser. 4), Oxford 1968, S. 436f.

52 Dies geht aus einem Kolophon der Handschrift Paris BN syr. 245 hervor, die 1353/54 im St. Thomas-Kloster abgefaßt wurde, H. Zotenberg, *Catalogues des manuscrits syriaques et sabéens de la Bibliothèque Nationale*, Paris 1874, S. 201; Palmer, The History of the Syrian Orthodox (Part One), S. 30 m. Anm. 62.

53 D. Little, *A Catalogue of the Islamic Documents from al-Ḥaram aš-Šarīf in Jerusalem* (Beiruter Texte und Studien 29), Beirut 1984, S. 59f.

54 Little, *A Catalogue*, Nr. 107, S. 70, vom 16. November 1391; a. a. O., Nr. 767/a, S. 167, vom Januar 1393; a. a. O., Nr. 627, S. 182f., vom 8. Mai 1393; a. a. O., Nr. 728, S. 186, vom April 1394.

55 Little, *A Catalogue*, S. 182f., der Name des Dorfes wird dort ohne Diakritika wiedergegeben. H.

ebenfalls in der Madrasa wohnt. In Nr. 728 wird als Wohnort das Dār al-Madrasa al-Maimūnīya nahe dem Dār Šams ad-Dīn Muḥammad Abū Wālī (?) genannt.[56] Offenbar befand sich dieses Haus im Besitz der Madrasa. Auch der Lehrbetrieb wurde in der Madrasa wieder aufgenommen: Um 1400 ist Šaraf ad-Dīn ʿAbd ar-Raḥmān b. Muḥammad b. Ismāʾīl b. ʿAlī al-Qarqašandī (782-826 H. / 1380/81-1422/23 n.Chr.) als Leiter der Rechtsstudien an der Maimūnīya belegt.[57] Der deutsche Pilger Stephan von Gumpenberg berichtet schließlich für 1449 im Anschluß an die Beschreibung von St. Anna: »*... darnach giengen wir an die Statt da Maria Magdalene ihre Sünde vergeben ward / da ist auch ein schöne Kirch gewesen / aber es ist nun ein Heydenhauß / man läst keinen Christen dareyn /...*«[58]

Die bisher angeführten Berichte westlicher Pilger zeigen, wie die ursprünglich jakobitische Magdalenenkirche vom 12. Jahrhundert an immer wieder von einzelnen lateinischen Christen besucht wurde. Die Umwandlung von St. Maria Magdalena in eine Madrasa beeinträchtigte dabei die Verehrung durch die Pilger in keiner Weise. Eine bemerkenswerte Abweichung findet sich in der Beschreibung der verschiedenen Orte der Heilsgeschichte in der Nähe der heutigen *via dolorosa* durch Felix Faber, dessen Reisebericht aus dem Jahr 1483 stammt. Nach der Besichtigung des Hauses des Pontius Pilatus, das an der *via dolorosa* liegt, gingen Felix Faber und seine Begleiter weiter: »*et per vicum progressi venimus ad alium vicum, qui de illo sursum ducit per ascensum, et derelicto vico, per quem de monte Calvariae descenderamus, vicum illum ascendimus, ...*«, bis sie zum Haus des Herodes gelangten. Bei dieser Gasse handelt es sich um die Straße, in der sich auch die Maimūnīya befand.[59] Nach Besichtigung des von Muslimen bewohnten Herodeshauses wandte sich Felix Faber und seine Gruppe zum Haus Simons des Pharisäers, wo Maria Magdalena ihre Sünden vergeben wurden: »*Festine domum Herodis dereliquimus, ..., et in vicum pristinum descendimus, et ante fores cujusdam domus [Simonis Pharisei] substitimus ...*«[60] Anstatt

Lutfi, *al-Quds al-Mamlūkiyya, A History of Mamlūk Jerusalem Based on the Haram Documents*, Berlin 1985, S. 254, unterscheidet zwischen dem eigentlichen Wohnsitz, *as-sakan*, von ihr mit *dwelling* übersetzt, und dem Wohnhaus, *ad-dār*. Dabei besteht ein Haus aus mehreren Wohnungen, in denen jeweils mehrere verschiedene Personen ihren *sakan* haben können.

56 Little, *A Catalogue*, S. 186.

57 as- Saḫāwī, *aḍ-Ḍauʾ al-lāmiʿ fī aʿyān al-qarn at-tāsiʿ*, Bd. 4, Kairo 1934, S. 122; Asali, *Maʿāhid al-ʿilm*, S. 284; bei Muǧīr ad-Dīn, *al-Uns al-ǧalīl*, Bd. 2, S. 139, wird das Todesdatum mit dem Ṣafar des Jahres 821/1418 im Alter von »*ungefähr 50 Jahren*« angegeben. Seine Tätigkeit in der Madrasa al-Maimūnīya erwähnt Muǧīr ad-Dīn nicht.

58 Stephan von Gumpenberg, in: Feyerabend, Bewährtes Reisebuch des Heiligen Landes, o.O. 1659, S. 444; ebd. heißt es zu St. Anna: »*Unnd ober Sanct Anna Grab/ das ist gar ein schön Kloster gewesen/ aber die Heyden habens jetzt innen/ daß kein Bilgram dareyn kommen mag.*«

59 S. Bieberstein u. Bloedhorn, *Jerusalem*, Bd. 2, S. 453f., zur Lage des Hauses des Herodes, das mit dem Kloster Dair al-ʿAdas zu identifizieren ist.

60 Felix Faber, *Evagatorium in Terrae Sanctae, Arabiae et Egypti Peregrationem* (Bibliothek des literarischen Vereins in Stuttgart 2), hrsg. v. K. O. Hassler, Bd. 1, Stuttgart 1843, S. 363.

vom Herodeshaus dieselbe Gasse weiter bergauf zu gehen, stiegen sie also wieder zur *via dolorosa* hinab, in der offenbar das von Felix Faber beschriebene Haus Simons des Pharisäers lag. Es handelte sich damit eindeutig nicht um die ehemalige St. Maria Magdalena-Kirche der Jakobiten, auch wenn sich nicht klären läßt, wo genau das von Felix Faber besuchte Haus stand. Erst mit der Aufnahme in die von den Franziskanern begründete *via dolorosa* läßt sich die Neulokalisierung des Hauses des Pharisäers durch die europäischen Pilger im 16. und zu Beginn des 17. Jahrhundert festlegen. In den bildlichen Darstellungen und in den Beschreibungen der damaligen *via dolorosa* wird das Haus des Pharisäers, in dem Maria Magdalena Christi Füße mit ihrem Haar trocknete (Lukas 7, 36-50), bei der heutigen V. Station an der Kreuzung der *via dolorosa* mit dem *ṭarīq al-wād* lokalisiert.[61]

Die Erinnerung an den früheren Ort ging jedoch nicht verloren. So ist auf einer Jerusalemkarte aus Genua von 1588 zwar die »*Casa del Fariseo*« am neuen Platz auf der *via dolorosa* vermerkt. Gleichzeitig ist aber ungefähr an der Stelle, wo sich die Maria Magdalena-Kirche befand, eine »*Chiesa altre uolte de Soriani hora moschea de Turchi*« eingezeichnet.[62] Daß die Befürworter der Neulokalisierung in Rechtfertigungszwang kamen, zeigt die Beschreibung des Heiligen Landes von Quaresmio aus dem Jahr 1626. Quaresmio diskutiert das Problem ausführlich, stellt die beiden Orte gegenüber und kommt mit Berufung auf eine falsch verstandene Bemerkung von Wilhelm von Tyrus zu dem Schluß, die Lokalisierung an der *via dolorosa* sei die ursprüngliche.[63] Dennoch setzte sich die vollständige Adaption dieser jakobitischen Tradition durch die westeuropäischen Christen, die die dauerhafte Eingliederung in die *via dolorosa* bedeutet hätte, nicht durch. Ab Mitte des 17. Jahrhunderts wurde nur noch die alte St. Maria Magdalena-Kirche als Schauplatz der Ereignisse von Luk. 7, 36ff. gezeigt.[64]

Was die Madrasa al-Maimūnīya betrifft, so scheint sie im Laufe des 15. Jahr-

61 So z. B. in den Beschreibungen der *via dolorosa* von Bonifacius de Stephanis, der von 1552-1564 im Heiligen Land war, in: *Enchiridion Locorum Sanctorum*, Nr. 920, S. 604f., und von Bernardo Amico von 1619, *Plans of the Sacred Edifices of the Holy Land* (Studium Biblicum Franciscanum collectio major 10), hrsg. u. übers. v. T. Bellorini u. E. Hoade, Jerusalem 1953, S. 84, mit ausdrücklichem Bezug auf Luk. 7, 36-50. Dort findet sich auch ein Plan der *via dolorosa*. Es sei darauf hingewiesen, daß an der V. Station heute mit Simeon von Kyrene ebenfalls ein Simon verehrt wird.

62 R. Röhricht, Karten und Pläne zur Palästinakunde aus dem 7. bis 16. Jahrhundert, in: *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 15 (1892), S. 815f. u. Tafel 6.

63 F. Quaresmio, *Historica, theologica et moralis Terrae Sanctae elucidatio*, Bd. 2, hrsg. v. A. P. F. Cypriano de Tarvisio, Venedig 1882, S. 76b-77a; Quaresmio bezieht dabei fälschlicherweise den Bericht Wilhelms von Tyrus, *Chronicon* (Corpus Christianorum cont. med. 63A), hrsg. v. R. B. C. Huygens, Bd. 2, Turnhout 1986, S. 815f., über die vor 1081 erfolgte Gründung eines Maria Magdalena-Nonnenklosters durch die Amalfitaner auf die jakobitische Maria Magdalena-Kirche; vgl. Bieberstein u. Bloedhorn, *Jerusalem*, Bd. 2, S. 262f.

64 Tobler, *Zwei Bücher Topographie*, Bd. 1, S. 444.

hunderts in Schwierigkeiten geraten zu sein. Muǧīr ad-Dīn (gest. 1521/22), der sein Werk über Jerusalem und Hebron 1495 bis 1496 verfaßte[65], widmet in seiner Beschreibung der religiösen Institutionen Jerusalems auch der Maimūnīya einen Absatz, den er mit folgenden Worten beschließt: »... *zu unserer Zeit blieb ihre schöne Ordnung nicht bestehen, vielmehr wurde [die Madrasa] vernachlässigt.*«[66] Diese Entwicklung wird bestätigt durch eine Bemerkung in den Registern der Jerusalemer Waqfverwaltung aus dem Jahr 947 / 1540/41, wonach Steine aus dem Mauerwerk der Maimūnīya für Instandsetzungsarbeiten an der Madrasa at-Tankizīya verwandt wurden.[67] Dieser Zustand des Verfalls dauerte bis ins 17. Jahrhundert hinein an, heißt es doch bei Quaresmio zur ursprünglichen St. Maria Magdalena: »... *constructa fuit magna et pulchra ecclesia cum monasterio, quae etsi majori ex parte diruta sit, nihilominus superiorem partem adhuc integram habet, et a turcis inhabitatur ...*«.[68] Unklar bleibt, in welcher Form die Madrasa zur dieser Zeit noch bestand. Vielleicht handelte es sich bei den genannten Bewohnern auch nur um Privatleute. In den Quellen findet die Maimūnīya als solche erst ab 1080 / 1669/70 wieder Erwähnung, als offensichtlich eine Wiederbelebung der Madrasa versucht wurde. In den Registern der Waqf-Verwaltung sind dazu zwei Dokumente aus diesem Jahr verzeichnet. Im ersten wird eine Neuverteilung der Gehälter für die Angestellten und Angehörigen der Madrasa festgelegt, da das Einkommen zu niedrig war, um diese Ausgaben in der bisherigen Form zu decken.[69] Im zweiten Dokument wird das Einkommen der Maimūnīya aus dem Jahr 1079 / 1668/69 mit 140 Piastern angegeben, wovon 55 Piaster nach der Verteilung des Geldes durch den *mutawallī*, den Leiter der Madrasa, Muḥammad ibn Ḥāfiz ad-Dīn as-Surūrī, übrigblieben, die für erste nötige Restaurationsarbeiten verwendet werden sollten. Im folgenden wird dann eine genaue Beschreibung der Schäden an der Madrasa gegeben. Genannt werden zwei östliche Räume (*īwānān šarqān*) sowie ein nördlicher, deren Mauern z. T. schon eingestürzt waren oder einzustürzen drohten. Bei einem der östlichen Räume fehlte schon die Decke. Im südlichen *īwān*, in dem sich die Moschee der Madrasa befand, mußte nur der Boden neu mit Sand aufgeschüttet werden. Weiterhin waren das alte hölzerne Eingangstor der Madrasa sowie neun weitere Tü-

65 M. H. Burgoyne, *Mamluk Jerusalem*, Buckhurst Hill 1987, S. 57; D. P. Little, Mujīr al-Dīn al-ʿUlaymī's Vision of Jerusalem in the Ninth/Fifteenth Century, in: *Journal of the American Oriental Society* 115 (1995), S. 237-247.

66 Muǧīr ad-Dīn, *al-Uns al-ǧalīl*, Bd. 2, S. 48: » *wa-lam yabqa lahā niẓām fī ʿašrina bal ṣārat min al-muhmalāt.*«

67 Burgoyne, *Mamluk Jerusalem*, S. 228; Siǧill 13, S. 260.

68 Quaresmio, *Historica, theologica et moralis Terrae Sanctae elucidatio*, S. 76b. Weitere Pilgerberichte aus dem 17. Jahrhundert mit ähnlichen Angaben zitiert Tobler, *Zwei Bücher Topographie*, Bd. 1, S. 444.

69 Siǧill 171, S. 330 Nr. 1. Für die Erlaubnis zur Einsicht in die Aufzeichnungen der Waqfverwaltung und Hilfe beim Lesen dieser Dokumente danke ich Herrn Khader Salameh.

ren zu erneuern oder auszubessern. Die Gesamtkosten für die Reparaturarbeiten werden mit 300 Piastern beziffert.[70] Aufgrund dieser Schilderung scheint sich die Madrasa zu diesem Zeitpunkt auf den von Ignatius III. errichteten Hof von St. Maria Magdalena beschränkt zu haben. Tatsächlich wird St. Maria Magdalena 1674 von dem französischen Reisenden Michael Nau als »*maintenant presque toute abbatuë*« bezeichnet, so daß damit kaum der fünf Jahre zuvor noch recht gut erhaltene südliche *īwān* der Maimūnīya gemeint sein kann.[71] Die Kirche wird wohl im 16. Jahrhundert aus dem Gesamtkomplex der Madrasa ausgeschieden sein, wofür die schlechte wirtschaftliche Lage der Stiftung verantwortlich gewesen sein dürfte.

Bis zum Ende des 18. Jahrhunderts ist die weitere Existenz der Madrasa al-Maimūnīya belegt[72], im 19. Jahrhundert wurde sie dann endgültig aufgegeben. Titus Tobler beschreibt anschaulich, in welch desolatem Zustand sich die Gebäude zur Zeit seiner Besichtigung um 1850 befanden. Ein Teil wurde von einem Töpfer als Werkstatt genutzt. Dieser Töpfer galt dann auch als Eigentümer des Geländes, das er 1887 an die osmanische Stadverwaltung verkaufte, da sein Geschäft aufgrund französischer Importe eingegangen war. Die Stadtverwaltung ließ daraufhin die Reste von St. Maria Magdalena abtragen und errichtete an deren Stelle die erste Mittelschule Jerusalems, wobei man von muslimischer Seite darauf bedacht war, jedes Anzeichen einer früheren christlichen Nutzung der Gebäude zu verheimlichen.[73] Erst jetzt geriet die von den Jakobiten im 9. Jahrhundert begründete Maria Magdalena-Tradition, die sich bis dahin gegen alle Veränderungen behauptet hatte, in Vergessenheit.

2. St. Thomas

Die 1170 erstmals erwähnte Kirche St. Thomas Alemannorum gehörte vermutlich zum Besitz des Deutschen Hospitals.[74] Die heute noch teilweise erhaltene,

70 Siǧill 171, S. 330 Nr. 2.

71 M. Nau, *Voyage nouveau de la Terre Sainte*, Paris 1757, S. 217f.; zitiert nach Tobler, *Zwei Bücher Topographie*, Bd. 1, S. 444 Anm. 4.

72 Asali, *Maʿāhid al-ʿilm*, S. 283f., listet eine Reihe von Leitern der Madrasa und Lehrern aus dieser Zeit auf. Außerdem wird die Maimūnīya noch in zwei Dokumenten von 1123 / 1711 und 1205 / 1791 erwähnt, in denen es um die Verteilung von Geldern auf die verschiedenen religiösen Institutionen in Jerusalem geht, abgedruckt in: *Waṯāʾiq maqdisīya taʾrīḫīya*, hrsg. v. K. J. Asali, Bd. 3, Amman 1989, Nr. 55 S. 78 u. Nr. 43 S. 60.

73 C. Schick, *A Jerusalem Chronicle*, in: Palestine Exploration Fund Quaterly Statements 19 (1887), S. 158f.; Asali, *Maʿāhid al-ʿilm*, S. 238f., mit der weiteren Geschichte der Schule.

74 St. Thomas Alemannorum wird dabei nur beiläufig in einer Liste von Backstuben erwähnt, in: R. Röhricht, *Regesta regni Hierosolymitani*, Innsbruck 1893 (ND New York 1960), Nr. 421 S. 109; M.-L. Favreau-Lilie, Studien zur Frühgeschichte des Deutschen Ordens (Kieler historische Studien 21), Stuttgart 1974, S. 14f. u. 88f. K. u. S. Bieberstein, St. Thomas Alemannorum oder St. Peter ad Vincula? Zur historischen Identifizierung einer wiederentdeckten Kreuzfah-

recht bescheidene Thomas-Kirche, bei der es sich um einen typischen Kreuzfahrerbau des 12. Jahrhunderts handelt, befindet sich direkt nördlich des armenischen Jakobs-Klosters. 1229 nach der Rückgewinnung Jerusalems wird die Kirche in einer Schenkungsurkunde Kaiser Friedrichs II. für den Deutschen Orden nochmals erwähnt.[75] Nachdem die Kreuzfahrer Jerusalem 1244 endgültig verloren hatten, ging die Kirche, wie schon erwähnt, vermutlich in der Mitte des 14. Jahrhunderts in den Besitz der Jakobiten über.[76] 1430 ist die Stiftung eines Buches mit liturgischen Texten zu Taufe, Eheschließung und für Begräbnisfeiern für St. Thomas vom jakobitischen Patriarchen von Antiochia Basileios Simon, dem letzten Vertreter des kilikischen Gegenpatriarchats, belegt.[77] Derselbe Basileios schenkte dem Thomas-Kloster auch eine Handschrift des Nomokanons des Bar Hebräus.[78] Offenbar bestand in der Jerusalemer Gemeinde eine Nachfrage nach solchen für das Alltagsleben relevanten Texten. Berücksichtigt man weiter, daß im syrischen Kloster auch Bücher produziert wurden[79], so scheint sich die jakobitische Gemeinde von Jerusalem zu dieser Zeit in gutem Zustand befunden zu haben. Nach Meinardus residierte außerdem Patriarch Basileios Si-

rerkirche in der Altstadt Jerusalems, in: *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 104 (1988), S. 153f. Zur Architektur der Kirche s. Vincent u. Abel, *Jérusalem*, Bd. 2, fasc. 4, S. 950-953.

75 J. L. A. Huillard-Bréholles, *Historia diplomatica Friderici Secundi*, Bd. 3, Paris 1854, S. 127. Die »*ecclesia S. Thomae*« war dabei nicht Gegenstand der Schenkung und wird in der Urkunde nur als topographische Angabe zur näheren Bestimmung des geschenkten Hauses erwähnt. Daß die Kirche 1229 wieder in den Besitz des Deutschen Ordens überging, kann nur vermutet werden. Die von K. u. S. Bieberstein, St. Thomas Alemannorum, S. 153 Anm. 10 u. Anm. 11, getrennt angeführten Urkunden *Regesta regni Hierosolymitani* Nr. 1010, S. 265, und Huillard-Bréholles, *Historia diplomatica Friderici Secundi*, Bd. 3, S. 126f., sind identisch.

76 S. o. S. 92.

77 Die Angabe von Palmer, The History of the Syrian Orthodox (Part One), S. 30 Anm. 62, daß die Schenkung nach einem Vermerk in der betreffenden Handschrift Damaskus 5/23 (olim Jerusalem 117) auf Ignatios Hadāya zurückgeht, beruht auf einem Versehen Kaufholds. Der Vermerk findet sich im ebenfalls von Y. Dōlabānī erstellten Katalog der Damaszener syrischen Handschriften, s. die Übersetzung des Katalogs: Catalogue des manuscrites de la bibliothèque du patriarcat syrien à Ḥomṣ (auj. à Damas) von R. Lavenant, S. Brock u. S. K. Samir, in: Actes du 4° congrès international d'études arabes chrétiennes, Bd. 2, = *Parole de l'Orient* 19 (1994), S. 578. Nach Information von Prof. Kaufhold ist der syrische Wortlaut des Schenkungsvermerk aus der früher in Jerusalem befindlichen Handschrift Nr. 117 (= Damaskus 5/23) mit Nennung des Patriarchen Basileios in Dolabany, *Catalogue of Syriac Manuscripts in St. Mark's Monastery*, S. 274f., abgedruckt.

78 St. Markus Jerusalem 208, Dolabany, *Catalogue of Syriac Manuscripts in St. Mark's Monastery*, S. 413 (Hinweis von H. Kaufhold).

79 So wurde die in Anm. 52 genannte Handschrift Paris BN syr. 245 in St. Thomas erstellt. Die im Katalog nicht näher datierte Handschrift Paris BN syr. 213 ist vermutlich eine dort erstellte Abschrift von Paris BN syr. 245, s. Zotenberg, *Catalogue*, S. 201 u. 164f. Die Handschrift Jerusalem Markuskloster 96 wurde 1417/18 ebenfalls in St. Thomas produziert, s. A. Baumstark, Die liturgischen Handschriften des jakobitischen Markusklosters in Jerusalem, in: *Oriens Christianus* N.S. 1 (1911), Nr. 10 S. 108.

mon bei einer Jerusalemreise in St. Thomas. Während seines Aufenthaltes verstarb er und soll 1444 in der Thomas-Kirche beigesetzt worden sein.[80]

Neben diesen Erwähnungen von St. Thomas wäre noch eine bislang unveröffentlichte Urkunde aus dem Archiv des griechisch-orthodoxen Patriarchats zu nennen. Dabei handelt es sich um einen Mietvertrag zwischen den Armeniern und den Orthodoxen aus dem Jahr 804 / 1401/02, in dem bei der Beschreibung des Umfangs des armenischen Jakobsklosters auch das Kloster der Jakobiten genannt wird: »*Im Norden (des armenischen Klosters) verläuft die Gasse in ihrer ganzen Länge an dem Kloster der Syrer entlang.*«[81]

1451/52 verloren die Jakobiten St. Thomas an die Muslime. Der syrische Priester Addai, der 1491/92 Jerusalem besuchte, berichtet dazu: »*In that year the Muslims arose and took our church of Mōr Thomas and made it into a mosque; (this church had been a part) of the upper monastery (and they sequestered it) from the tenancy of that accursed monk Barṣawmō, the son of Ephrem, who became a son of Hagar (i.e. a Muslim).*«[82] Der Versuch, durch einen Einspruch am Hof der mamlūkischen Sultane in Kairo die Kirche zurückzugewinnen, scheiterte, da die Kirche schon von den Muslimen umgewandelt worden war »*into a place for their worship (bēṯ masgəḏhūn)*«.[83] Muǧīr ad-Dīn stellt die Enteignung der Thomas-Kirche in einen größeren Zusammenhang, indem er anführt, daß die Christen in diesem Jahr besonders schwer bedrängt wurden. Neben der muslimischen Besetzung des Davidsgrabes wurde dabei auch »*der Gebetsraum vom Kloster der Syrer abgetrennt, worauf man ihn dem Šaiḫ Muḥammad al-Mušammir übergab*«, der St. Thomas als *zāwiya*, also als Moschee, Versammlungsort und Wohnraum für sich und seine Anhänger nutzte.[84] Welche Rolle Barṣawmō dabei tatsächlich spielte, ist unklar. Daß er aber der einzige verblie-

80 So Meinardus, The Syrian Jacobites, S. 67, der sich allerdings lediglich auf eine unveröffentlichte Studie des Sekretärs des syrischen Markusklosters in Jerusalem Bahnām Ǧaǧǧāwī von 1955, stützt. Prof. Kaufhold machte mich auf eine Notiz zum Tod des Basileios in der Handschrift Cambridge syr. Dd.3.8/2 aufmerksam, s. W. Wright u. S. A. Cook, *A Catalogue of the Syriac Manuscripts Preserved in the Library of the University of Cambridge*, Bd. 2, Cambridge 1901, S. 990. Das Thomaskloster wird bei Wright nicht erwähnt.

81 Nr. IV A, 238,1, Z.11: »*wa-min aš-šamāl ad-darb bi-tamāmihi dair as-suryān.*« Im Katalog des Archivs von A. Tselikas, Καταγραφὴ τοῦ ἀρχείου τοῦ πατριαρχείου Ἱεροσολύμων, = Δελτίο τοῦ Ἱστορίκου καὶ Παλαιογραφικοῦ Ἀρχείου Ε' (1992), Athen 1992, S. 304, wird die Urkunde fälschlicherweise auf 640/1242 datiert; s. dazu die von mir beabsichtigte Edition dieser Urkunde.

82 Addais Einträge in das syrische *Book of Life* hat A. Palmer herausgegeben, übersetzt und kommentiert, in: *Monk and Mason on the Tigris Frontier, The Early History of Ṭūr ʿAbdīn* (University of Cambridge oriental publications 39), Cambridge 1989, Mikrofiche Supplement H Nr. 18, syrischer Text: fol. L, S. 83.

83 Dieser Hinweis findet sich in der noch unveröffentlichten Vita des jakobitischen Patriarchen Johannes bar Šaillēh, Cambridge University Library, Dd. 3.8/1 fol. 86a-b, zitiert nach Palmer, The History of the Syrian Orthodox (Part One), S. 30 Anm. 66; zu Johannes bar Šaillēh s. u. S. 102.

84 Muǧīr ad-Dīn, *al-Uns al-ǧalīl*, Bd. 2, S. 98: »*wa-uḫriǧa al-masǧid min dair as-suryān wa-sullima li-š-šaiḫ Muḥammad al-Mušammir wa-ṣāra zāwiya.*«

bene Mönch war, der nach seiner Konversion zum Islam die Kirche an die Muslime gab, wie es von Palmer dargestellt wird[85], erscheint mir vor dem von Muǧīr ad-Dīn geschilderten Hintergrund und in Anbetracht der Blüte der jakobitischen Gemeinde in St. Thomas unwahrscheinlich zu sein. Zudem ist in den genannten Quellen auffälligerweise nur von der Kirche St. Thomas bzw. vom Gebetsraum die Rede. Muǧīr ad-Dīn unterscheidet ausdrücklich zwischen Gebetsraum und Kloster. Offensichtlich ging den Jakobiten nur die Kirche verloren. Wie lange sie von den Muslimen genutzt wurde, ist nicht bekannt. Schon Ende des 16. Jahrhunderts scheint sie stark beschädigt gewesen zu sein. Pilgerberichten des 17. Jahrhunderts zufolge konnte kein Muslim die offensichtlich nicht mehr genutzte Kirche betreten, ohne innerhalb weniger Tage sein Leben einzubüßen.[86]

Ihr Kloster konnten die Jakobiten dagegen behalten.[87] So wohnte 1455 der jakobitische Bischof von Damaskus, Dioskoros ibn Ḍau' an-Nabkī, im »*Kloster Jerusalem*«.[88] Bis 1470 war der spätere Patriarch Ignatios Nūḥ dessen Schüler in Jerusalem und erhielt von ihm das Mönchs-Schema und die Priesterweihe, bevor Dioskoros ihn mit sich in den Libanon nahm, um dort den Monophysitismus zu verbreiten.[89] Da St. Markus frühestens 1474 von den Jakobiten erworben wurde, muß es sich bei dem Wohnsitz des Dioskoros um das Thomas-Kloster handeln. 1483 besichtigte Felix Faber im Anschluß an das Haus des Markus ein anderes »*domum Christianorum orientalium*«. Dort wurde ihm im Hof eine Zisterne gezeigt, wo Christus dem Apostel Thomas erschienen sein soll.[90] Auch nach dem Erwerb von St. Markus blieb St. Thomas somit im Besitz der Jakobiten.[91] Nach Meinardus wurde Ende des 16. Jahrhunderts für kurze Zeit der inzwischen in St. Markus angesiedelte Sitz des Erzbischofs wieder nach St. Thomas zurückverlegt.[92] Yacoub Koriah Karkenny bietet zudem eine Paraphrase eines Dokuments des šarī'a-Gerichtshofes in Jerusalem von

85 Palmer, The History of the Syrian Orthodox (Part One), S. 30.

86 Tobler, *Zwei Bücher Topographie*, Bd. 1, S. 446; s. auch Palmer, The History of the Syrian Orthodox (Part One), S. 30.

87 Entgegen der Auffassung von Palmer, The History of the Syrian Orthodox (Part One), S. 32, und Meinardus, The Syrian Jacobites, S. 68.

88 G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur* (Studi e testi 147), Bd. 4, Città del Vaticano 1951, S. 6f. Anm. 1.

89 Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, Bd. 4, S. 8. Zu Dioskoros ibn Ḍau' an-Nabkī und Ignatios Nūḥ s. auch H. Kaufhold, Notizen über das Moseskloster bei Nabk und das Juliankloster bei Qaryatain in Syrien, in: *Oriens Christianus* 79 (1995), S. 66f., sowie zu Dioskoros ders., Rezension zu J. M. Fiey, Pour un Oriens Christianus Novus, in: *Oriens Christianus* 79 (1995), S. 255.

90 Felix Faber, *Evagatorium*, Bd. 2, Stuttgart 1843, S. 122; K. u. S. Bieberstein, St. Thomas Alemannorum, S. 154f.

91 So wurde die Handschrift Vatikan syr. 259 1515 für St. Thomas erworben, s. Palmer, The History of the Syrian Orthodox (Part One), S. 32.

92 Meinardus, The Syrian Jacobites, S. 68f., unter Berufung auf Bahnām Ǧaǧǧāwī.

1030 / 1620/21, in dem das Thomas-Kloster als Eigentum der Jakobiten bezeichnet wird.[93]

Zu welchem Zeitpunkt schließlich auch das Kloster von den Muslimen übernommen wurde, ist nicht bekannt. Es scheint nicht von einer religiösen Institution genutzt worden zu sein. Meinardus vermutet, daß die Jakobiten wegen der drückenden Steuern der Osmanen gezwungen waren, Ende des 17. Jahrhunderts einige ihrer Besitzungen aufzugeben.[94] Vielleicht betraf dies auch das St. Thomas-Kloster. Jedenfalls soll nach Karkenny das weitgehend zerfallene Kloster 1838 von den Muslimen an die Anglikaner verkauft worden sein, die an dieser Stelle 1842 die heutige Christ Church errichtet hätten.[95] Diese Angabe erscheint mir insofern zweifelhaft, als sich die Christ Church selbst knapp 100 Meter nördlich der heute noch erhaltenen Reste der Thomas-Kirche befindet.

3. St. Markus

Nach der Tradition der syrisch-orthodoxen Kirche befindet sich die heute als St. Markus bekannte Kirche, der gegenwärtige Sitz des syrischen Erzbischofs von Jerusalem, an der Stelle des Abendmahlssaals. Dort sei auch an Pfingsten der Heilige Geist auf die Jünger herabgekommen. Außerdem wird St. Markus von der syrischen Gemeinde Jerusalems als die älteste Kirche der Christenheit bezeichnet. Als biblischer Beleg dafür wird die Episode aus der Apostelgeschichte 12, 1-17 angeführt.[96] Demzufolge begab sich Petrus nach seiner Verhaftung durch Herodes und seiner anschließenden wundersamen Befreiung zum Haus der Maria, der Mutter des Johannes mit dem Beinamen Markus, wo sich ein Teil der Jünger zum Gebet versammelt hatte. Die anderen christlichen Kirchen stimmen dagegen darin überein, daß sich das Letzte Abendmahl und das Pfingstwunder in der Zionskirche, der »Mutter aller Kirchen«, auf dem Zionsberg außerhalb der heutigen Stadtmauer ereignet hätten.[97] Auf der Grundlage des be-

93 Y. Koriah Karkenny, *The Syrian Orthodox Church in the Holy Land*, Jerusalem 1976, S. 59.

94 Meinardus, The Syrian Jacobites, S. 69.

95 Karkenny, *The Syrian Orthodox Church*, S. 58, ohne Quellenangabe. Wie Prof. Kaufhold mir freundlicherweise mitteilte, wurde die nach Karkenny, a. a. O., S. 57 Anm. 67, aus dem Thomas-Kloster stammende und auf 1788 datierte Handschrift St. Markus Jerusalem 118 nach Dolabany schon 1510 verfaßt. Die Handschrift 218 stammt zwar aus dem Jahr 1788 der Griechen (= 1477 n. Chr.), ein Hinweis auf das Thomaskloster findet sich nach Aussage von H. Kaufhold bei Dolabany, *Catalogue of Syriac Manuscripts in St. Mark's Monastery*, S. 419 f., allerdings nicht.

96 S. dazu Karkenny, *The Syrian Orthodox Church*, S. 42-47; dieser Text wurde wörtlich in das mehrsprachige Heft der syrisch-orthodoxen Kirche von Jerusalem »St. Mark's Church and Monastery in Jerusalem« übernommen, das in der Kirche an Besucher verkauft wird.

97 Vergl. die Darstellung der Geschichte von St. Zion bei Vincent u. Abel, *Jérusalem*, Bd. 2, fasc. 3, Paris 1922, S. 448-481, sowie die Zusammenstellung der relevanten Quellen bei Baldi, *Enchiri-*

kannten Quellenmaterials läßt sich allerdings der historische Ort, an dem diese Ereignisse der Heilsgeschichte stattgefunden haben, nicht mehr eindeutig bestimmen.[98]

Vom Anfang des 7. Jahrhunderts an entwickelte sich die Tradition, die Zionskirche sei an der Stelle des Hauses des Evangelisten Johannes errichtet worden. Dort habe Johannes die Gottesmutter Maria nach dem Tod Jesu bei sich aufgenommen, dort sei sie schließlich auch gestorben. Diese Tradition setzte sich bald allgemein durch.[99] Theodor Zahn macht dagegen darauf aufmerksam, daß schon Anfang des 6. Jahrhunderts der Archidiakon Theodosios zur Zionskirche schreibt: »*Ipsa fuit domus Sancti Marci evangelistae*«.[100] Einige Jahre später führt der Mönch Alexander diese Legende weiter aus. Jesus sei regelmäßig im Hause der Maria, der Mutter des Markus, eingekehrt, dort habe er das Letzte Abendmahl abgehalten und dort habe sich auch die Sendung des Heiligen Geistes an Pfingsten ereignet.[101] Zahn demonstriert überzeugend, wie sich aus dieser älteren Legende vom Evangelisten Johannes Markus und seiner Mutter Maria die jüngere, auf den Evangelisten Johannes und seine Adoptivmutter Maria bezogene Tradition durch eine einfache Vertauschung entwickeln konnte.[102] Umgekehrt ist es indessen unwahrscheinlich, daß die weniger prominenten Protagonisten Markus und dessen Mutter bei der Entwicklung der Zionstradition die weit bedeutendere Gottesmutter und den Evangelisten Johannes abgelöst hätten.[103]

dion Locorum Sanctorum, Nr. 728-787, S. 473-530. Karkenny, *The Syrian Orthodox Church*, S. 42-44, zitiert ebenfalls einige dieser Texte, die er allerdings auf St. Markus bezieht.

98 Diese Frage wird ausführlich von Vincent u. Abel, *Jérusalem*, Bd. 2, fasc. 3, S. 441-448, behandelt.

99 T. Zahn, Die Dormitio Sanctae Virginis und das Haus des Johannes Markus, in: *Neue Kirchliche Zeitschrift* 10 (1899), S. 409f.; Vincent u. Abel, *Jérusalem*, Bd. 2, fasc. 3, S. 455-459, die relevanten Quellen sind ebd., S. 477, abgedruckt.

100 Theodosios, hrsg. v. P. Geyer, in: *Itinera Hierosolymitana*, Wien 1898, S. 141, übersetzt von J. Wilkinson, *Jerusalem Pilgrims before the Crusades*, Warminster 1978, S. 66; Zahn, Die Dormitio Sanctae Virginis, S. 406f.

101 Alexander Monachus, in: Vincent u. Abel, *Jérusalem*, Bd. 2, fasc. 3, S. 476, unter Einbeziehung von Act. 12, 12; vgl. a. Vincent u. Abel, a. a. O., S. 454; Zahn, Die Dormitio Sanctae Virginis, S. 407.

102 Zahn, Die Dormitio Sanctae Virginis, S. 409-416, sieht die Verdrängung der älteren Überlieferung nach Theodosios und Alexander im Zusammenhang mit der zu dieser Zeit sich entwikkelnden Umdeutung der Marienkirche im Tal Josaphat, die ursprünglich als das Wohn- und Sterbehaus Mariens galt. In der neuen Legende von der leiblichen Himmelfahrt Mariens hieß es nun, Marias Leichnam sei aus der Stadt zu ihrem Grab im Tal Josaphat gebracht worden. Deswegen sei es nach Zahn dann auch nötig geworden, ihr Wohnhaus in Jerusalem zu bestimmen. Dabei verfiel man auf das Zentrum der Urgemeinde, die Zionskirche, zumal diese ja als Haus einer Maria und eines Evangelisten Johannes (Markus) galt.

103 Zahn, Die Dormitio Sanctae Virginis, S. 418. Die Hauptthese Zahns, bei der Markustraditon handele es sich um eine ursprüngliche Lokaltradition, die nicht aus exegetischen Überlegungen entstanden sei und somit eine besondere Bedeutung für die Bestimmung des Hauses habe, in dem das Letzte Abendmahl abgehalten wurde, a. a. O. S. 419, ist in diesem Zusammenhang

Nach der Verdrängung dieser mit der Zionskirche verbundenen Markustradition im 7. Jahrhundert hört man zunächst nichts mehr von einem Haus des Evangelisten Markus in Jerusalem. Erst im Zusammenhang mit der Geschichte der Markus-Kirche wird diese Tradition ab dem 15. Jahrhundert wieder faßbar, auch wenn der Kirche damals noch nicht das Markus-Patrozinium anhing. Das Kirchengebäude selbst stammt aus dem 12. Jahrhundert und ist zumindest von westlichen Bauleuten errichtet worden.[104] Der jakobitische Priester Addai, der 1491/92 Jerusalem besuchte, berichtet, daß der Patriarch von Antiochia Ḫalaf von Mardin (gest. ca. 1482) als Ersatz für die an die Muslime verloren gegangene Thomas-Kirche von den Kopten »*eine schöne Kirche mit einem Kloster in ihr unter dem Namen der Muttergottes Maria in der Mitte der Stadt*« für die Jerusalemer Gemeinde erwarb, wobei diese Marienkirche als Haus des Markus entsprechend Act. 12, 12 galt.[105] Die Aussagen des Addai werden durch die Vita des Patriarchen Johannes bar Šaillēh (Yūḥannā ibn Šai'allāh) bestätigt, der als Nachfolger Ḫalafs von Mardin Ende 1482 zum Patriarchen gewählt wurde und 1493 starb. Gemäß dieser Vita reiste Johannes nach 1468 gemeinsam mit dem noch amtierenden Ḫalaf nach Jerusalem, wo sie von der Entfremdung der Thomas-Kirche erfuhren. Daraufhin begaben sie sich nach Ägypten, um dort den koptischen Patriarchen um die Erlaubnis zu bitten, die Muttergotteskirche in Jerusalem zu kaufen. Nach 1474, nachdem Johannes zum Bischof von Āmid geweiht worden war, reisten Ḫalaf und Johannes erneut gemeinsam nach Jerusalem und Ägypten. Der Vita zufolge wurde im Verlauf dieser zweiten Reise der Verkauf der Muttergotteskirche an die Jakobiten abgeschlossen und beurkundet. Als *terminus ante quem* kann die Weihe eines Diakons »*für den Altar der Gottesmutter in der Stadt Jerusalem*« im Jahr 1479 gelten.[106] Außerdem seien nach der Vita noch einige Häuser zur Unterbringung von armen Pilgern erworben worden, die in den Hof der Kirche integriert wurden.[107] Eventuell sind diese Häuser identisch mit einem bei Addai erwähnten Hof, den der in diesem Zusammen-

nicht von Interesse. Wohl zu Recht wird diese These auch von Vincent u. Abel, *Jérusalem*, Bd. 2, fasc. 3, S. 442, als reine Spekulation abgelehnt.

104 Vincent u. Abel, *Jérusalem*, Bd. 2, fasc. 4, S. 986f.; Boase, The Ecclesiastical Art in the Crusader States, in: *A History of the Crusades*, Bd. 4, S. 95.

105 Addai, *The Book of Life*, in: Palmer, *Monk and Mason*, Mikrofiche Supplement, H Nr. 18, fol. LI, S. 82-84, der in der Erzählung der Ereignisse nach Act. 12, 12 irrtümlicherweise vom Haus des Simon Petrus spricht; Palmer u. van Gelder, Syriac and Arabic Inscriptions, S. 34.

106 St. Markus Jerusalem 96, nach Dolabany, *Catalogue of Syriac Manuscripts in St. Mark's Monastery*, S. 216. Ich danke Prof. Kaufhold für diesen Hinweis.

107 Vita des Johannes bar Šaillēhs, Cambridge syr. Dd. 3. 8/1 fol. 84a-86b; zitiert nach der Paraphrase in: Palmer, *Monk and Mason*, Mikrofiche Supplement, H Nr. 18, Comment. Der von Palmer a. a. O. ohne weitere Begründung mit 1485 angegebene *terminus ante quem* der gemeinsamen Reise Ḫalafs und Johannes bar Šaillēhs paßt nicht zum Datum des Amtsantritts des Patriarchen Johannes bar Šaillēh Ende 1482 am vorweihnachtlichen Sonntag der Verkündigung des Zacharias, s. Wright u. Cook, *Catalogue*, Bd. 2, S. 982, wo die genannte Vita des Johannes bar Šaillēh zitiert wird.

hang von Addai schon als Patriarch bezeichnete Johannes bar Šaillēh dem Kloster geschenkt habe. Addai unterscheidet deutlich diesen Kauf eines Hofes von dem Kauf der Kirche und des Klosters durch den Patriarchen Ḫalaf.[108] 1489/90 wurde dann dem Muttergotteskloster von Georg von Bēṯ Səvīrīnō, dem Bischof vom Kloster Qartmīn, ein in der Nähe liegender großer Hof geschenkt, den dieser für 200 Gold-Dinare von den Muslimen gekauft hatte. Dieser Hof umfaßte vier Räume im Erdgeschoß, einen großen Raum im Obergeschoß sowie eine Zisterne und war zur Unterbringung der Pilger gedacht.[109] Es handelte sich also um eine ganz ähnliche Anlage, wie sie im 12. Jahrhundert für St. Maria Magdalena errichtet worden war. Insgesamt fand somit zu dieser Zeit eine umfangreiche Ausstattung des neu erworbenen Muttergottesklosters statt. Nach dem Verlust der Thomas-Kirche kann man wohl davon sprechen, daß sich die jakobitische Gemeinde Jerusalems in einer Phase der Neuorganisation befand.

Schon 1483 war mit der Muttergotteskirche die Tradition des Markushauses verbunden,wie Felix Fabers Erwähnung einer Kirche, die an der Stelle des Hauses des Johannes Markus stand und von »*multi Christiani Nubiani*« bewohnt wurde, zeigt. Die Muttergotteskirche wird dabei von Felix Faber als »*satis magna, sed obscura, sicut omnes orientalium ecclesiae obscurae sunt*« beschrieben.[110] Unter Nubiern verstand Felix Faber offenbar die syrisch-orthodoxen Christen.[111] Neben dem schon erwähnten Bericht des Addai von 1491/92 heißt es in einer von Palmer auf um 1500 datierten Inschrift, die heute in St. Markus gezeigt wird: »*This is the house of Mary, the mother of John who was called Mark; and it was proclaimed a church by the Holy Apostles in the name of the Mother of God, Mary, after the Ascension of our Lord Jesus Christ into Heaven*; ...«.[112] Offensichtlich gingen die Jakobiten davon aus, daß es sich bei ihrer Kirche um die erste, von den Aposteln gegründete Kirche handelte, also um die Mutter aller Kirchen, die Heilige Zion.

Die alte, aus dem 6. Jahrhundert stammende Zionstradition scheint hier wie-

108 Addai, *The Book of Life*, in: Palmer, *Monk and Mason*, Mikrofiche Supplement, H Nr.18, fol. LI, S. 83, wo es in der Übersetzung von Palmer heißt, »... *Patriarch John bar Šayallāh bought another courtyard beside (al geb) this church from the Muslims and donated it to the monastery of the Mother of God*; ...«.

109 Addai, *The Book of Life*, in: Palmer, *Monk and Mason*, Mikrofiche Supplement, H Nr.18, fol. L, S. 81f., u. ganz ähnlich in etwas verkürzter Form in der Fortsetzung der Chronik des Bar Hebräus: *The Chronography of Gregory Abū'l-Faraj*, engl. Übers. v. E. A. W. Budge, Bd. 2, London 1932 (ND Amsterdam 1976), S. L.

110 Felix Faber, *Evagatorium*, Bd. 2, S. 122.

111 Die Ungenauigkeit des Begriffes »*Nubiani*« bei Felix Faber zeigt sich in seiner Aufzählung der verschiedenen christlichen Gruppierungen in der Grabeskirche, wo von »*Georgici, qui et Nubiani dicuntur*, ... « die Rede ist, *Evagatorium*, Bd. 1, S. 350; vgl. zu dieser Stelle A. Müller, Pilgerberichte des 15. und 16. Jahrhunderts als konfessionskundliche Quellen, in: *Ostkirchliche Studien* 42 (1993), S. 306 Anm. 13 u. 309. Die dort geäußerte Meinung, »*Nubiani*« bezeichne ansonsten die Kopten, läßt sich wohl nicht aufrecht erhalten.

112 Die Übersetzung ist zitiert nach Palmer u. van Gelder, Syriac and Arabic Inscriptions, S. 34f.

der aufgegriffen worden zu sein. Allerdings berichtet der ägyptische Geschichtsschreiber al-Maqrīzī (gest. 1442) schon für die erste Hälfte des 15. Jahrhunderts, daß die Kopten in Jerusalem die *kanīsat ṣahyūn*, also die Zionskirche, besaßen.[113] Damit kann meiner Meinung nach nur das später an die Jakobiten verkaufte Markushaus gemeint sein. Die Zionstraditionen wurden somit schon von den Kopten in dieser Kirche angesiedelt. Wie es zur neuerlichen Lokalisierung der Zionstraditionen im Haus der Maria, der Mutter des Johannes Markus, kam, läßt sich nicht sagen. Als Beweis für die Existenz einer ursprünglichen, vor Ort unvergessenen Lokaltradition kann diese Wiederaufnahme wohl nicht gelten. Vielmehr scheint die Nennung des Markushauses als ein Versammlungsort der Urgemeinde in Act. 12, 12 so viel Gewicht zu besitzen, daß eine Identifizierung dieses Hauses mit dem Abendmahlssaal und der Zionskirche immer wieder nahelag.[114]

Es fällt allerdings auf, daß weder Johannes bar Šaillēh noch Addai die neuerworbene Muttergotteskirche als Ort des Letzten Abendmahls oder als Heilige Zion bezeichnen. Offensichtlich zögerten die Jakobiten mit der sofortigen Übernahme der von den koptischen Vorbesitzern dort angesiedelten Zionstraditionen. Bisher hatten sie vermutlich die alte, inzwischen in franziskanischen Besitz übergegangene Zionskirche anerkannt. Die bald nach dem Kauf der Muttergotteskirche dort angebrachte Inschrift stellte dann schon eine Verbindung zwischen dem Markushaus und der Zionskirche her. Doch erst 1652 findet sich der älteste mir bekannte schriftliche Hinweis, daß die Jakobiten ihre Kirche mit dem Abendmahlssaal identifizierten.[115] Das Marienpatrozinium blieb dabei erhalten, auch wenn es allmählich von der Bezeichnung als St. Markus, die ab 1613 belegt ist, verdrängt wurde und heutzutage fast in Vergessenheit geraten ist.[116]

113 al-Maqrīzī, *Kitāb al-mawāʿiẓ wa-l-iʿtibār*, Bd. 2, Kairo 1854, S. 519.

114 So auch bei Vincent u. Abel, *Jérusalem*, Bd. 2, fasc. 3, S. 447f., diskutiert. B. Pixner, Church of the Apostles found on Mount Zion, in: *Biblical Archeology Review* 16 (1990), S. 34 u. 60 Anm. 48, vertritt die These, die auch von Bieberstein u. Bloedhorn, *Jerusalem*, S. 252, übernommen worden ist, die Jakobiten hätten nach 1187 die Zionskirche kurzzeitig von den Kreuzfahrern übernommen und dann die dort angesiedelten Traditionen auf St. Markus übertragen, nachdem sie bald darauf die Zionskirche verlassen und nach St. Markus umziehen mußten. Diese These beruht auf einer Fehlinterpretation der Bezeichnung »*Suriani*« bei Wilbrand von Oldenburg, hrsg. v. J. C. M. Laurent, *Peregrinatores Medii Aevi Quatuor*, Leipzig 1864, S. 188. Damit waren in der Regel die einheimischen orthodoxen Christen, die Melkiten, gemeint, vgl. Hamilton, *The Latin Church*, S. 159f. Zudem waren die nach 1187 verlassenen lateinischen Kirchen von Saladin an die Melkiten übergeben worden, s. H. Möhring, Saladin und der Dritte Kreuzzug, Wiesbaden 1980, S. 174-176, u. R.-J. Lilie, Byzanz und die Kreuzfahrerstaaten (ΠΟΙΚΙΛΑ BYZANTINA 1), München 1981, S. 230f. Darüber hinaus scheinen die lateinerfreundlichen Jakobiten nach der Eroberung Jerusalems nicht gerade ein gutes Verhältnis zu Saladin gehabt zu haben, s.o. S. 90f.

115 So J. Doubdan, der 1652 im Heiligen Land war, *Le Voyage de la Terre Sainte*, Paris 1657, zitiert nach E. A. Moore, *The Ancient Churches of Old Jerusalem*, Beirut 1961, S. 89; vgl. Palmer, The History of the Syrian Orthodox (Part One), S. 31 Anm. 72.

116 Palmer, The History of the Syrian Orthodox (Part One), S. 31 Anm. 72.

Die Frage nach der ursprünglichen Bestimmung der Muttergotteskirche kann nicht beantwortet werden, da die Kirche vor dem 15. Jahrhundert nicht erwähnt wird. Allerdings läßt sich ein Zusammenhang zu anderen Kreuzfahrerbauten in demselben Viertel herstellen. Offensichtlich hatten die Kreuzfahrer in der Nähe der heutigen Markus-Kirche zumindest zwei Orte aus der Geschichte der Befreiung Petri nach Act. 12, 1-17 lokalisiert: das Gefängnis Petri, an dessen Stelle sie die Kirche St. Peter ad Vincula errichteten, und das Eiserne Tor, durch das Petrus nach seiner Befreiung die Stadt betrat, um von dort zum Haus der Maria, der Mutter des Johannes Markus, zu gelangen.[117] Die Lokalisierung dieser beiden Orte wechselte in der Folge mehrfach, bis sich schließlich wohl ab dem 16. Jahrhundert ein neuer Zyklus zu Act. 12, 1-17 bildete, dem dann auch die syrische Markus-Kirche angehörte.[118] Vor diesem Hintergrund ließe sich die Hypothese aufstellen, daß die erst ab dem 15. Jahrhundert als Markushaus belegte Kirche schon von den Kreuzfahrern zur Vervollständigung der Örtlichkeiten, die die Ereignisse nach Act. 12, 1-17 in der Stadt faßbar machen sollten, errichtet worden ist.[119] Zumindest ist es meiner Meinung nach sehr unwahrscheinlich, daß die Kreuzfahrer es unterließen, ein Markushaus in der Nähe der beiden genannten Orte zu lokalisieren, auch wenn daraus kein eindeutiger Beweis für die Identifizierung der ursprünglichen Bestimmung der heutigen Markus-Kirche abgeleitet werden kann. Eine Übernahme alter, auf die Kreuzfahrer zurückgehender Traditionen und Patrozinien durch die Jakobiten war aber immerhin möglich, wie das Beispiel von St. Thomas zeigt.[120]

Sowohl mit St. Maria Magdalena wie auch mit St. Markus verbanden die Jakobiten Paralleltraditionen, die gegen die gängigen Überlieferungen der anderen Kirchen behauptet wurden. Eine wesentliche Rolle bei der Enstehung dieser Gegentraditionen spielte sicher das Bedürfnis der kleineren orientalischen Kirchen, ebenfalls an wichtigen Orten der Heilsgeschichte in Jerusalem vertreten zu sein. Um aber ihre Ansprüche aufrechterhalten zu können, bedurfte es einer gewissen biblischen Grundlage. Dazu eignete sich im Falle des Markushauses die Berufung auf Act. 12, 1-17 besonders, wie die bis in unsere Zeit anhaltende Diskus-

117 Vgl. K. u. S. Bieberstein, St. Thomas Alemannorum, S. 156-159, zu den Belegen aus dem 12. Jahrhundert. Als Eisernes Tor wird von Johannes von Würzburg »... *porta illa, qua dirigitur versus Montem Syon,...*«, in: *Peregrinationes tres*, S. 134, bezeichnet.

118 K. u. S. Bieberstein, St. Thomas Alemannorum, S. 159-161.

119 Zur Bautätigkeit der Kreuzfahrer in Jerusalem und ihrem Bemühen, die Orte des Heilsgeschehens nach der Eroberung der Stadt wiederherzustellen, s. B. Hamilton, Rebuilding Zion: The Holy Places of Jerusalem in the Twelfth Century, in: *Renaissance and Renewal in Christian History* (Studies in Church History 14), hg. v. D. Baker, Oxford 1977, S. 105-116 (ND in: B. Hamilton, *Monastic Reform, Catharism and the Crusades (900-1300)*, London 1979).

120 Zur weiteren Geschichte von St. Markus s. Meinardus, The Syrian Jacobites, S. 69-75, sowie Palmer u. van Gelder, Syriac and Arabic Inscriptions, S. 37-63.

sion um die Lokalisierung des Abendmahlssaals zeigt. Auffälligerweise wurde St. Markus von der syrisch-orthodoxen Kirche nie ausdrücklich als Zionskirche bezeichnet. Eine offene Konfrontation sollte wohl vermieden werden. Im 12. Jahrhundert scheint die Situation bezüglich St. Maria Magdalenas ähnlich gewesen zu sein. Der Erfolg dieser von den Jakobiten begründeten Tradition war allerdings noch größer, wurde die Magdalenen-Kirche doch selbst nach ihrer Umwandlung in eine Madrasa auch von westlichen Christen als Ort der Bekehrung Maria Magdalenas verehrt. In ihrem Bemühen um Selbstbehauptung galt es für die syrisch-orthodoxe Gemeinde in der Jerusalemer Konkurrenzsituation, immer wieder von neuem einen eigenen Platz zu finden. Mit einer erstaunlichen Anpassungsfähigkeit ist ihnen dies bis heute gelungen.

Adam Łajtar

Greek Funerary Inscriptions from Old Dongola: General Note[1]

There are 11 Greek funerary inscriptions known from Old Dongola.[2] Three were discovered accidentally at the beginning of the century; shipped to Great Britain, they are to be found today in the Fitzwilliam Museum in Cambridge (nos. 5, 7, 10). The remaining eight were excavated by the Polish Archaeological Mission in various points of the mediaeval city. The first four were discovered in the 1965/66 and 1966/67 field campaigns, reused as paving slabs in the floor of the Church of the Granite Columns (nos. 1, 2, 3, 9). The next two came in the 1989 season when they were uncovered in a secondary context in private houses (nos. 6, 11) and the last two in the 1992 and the 1993 seasons in the monastery on kom H, presumabely close to the spots in which they were used originally (nos. 4, 8). Polish work in Dongola is progressing, especially on kom H which is particularly rich in epigraphic discoveries. The future should bring new finds which may shed further light on the problem of funerary epitaphs in Old Dongola, opening new issues while providing answers to existing questions. It is because of this that the present paper shoud not be treated as a final presentation of a specific category of objects, rather as an attempt to summarize a specific stage in the research with the knowledge that many problems may yet find quite different solutions.

The following inscriptions are the subject of the present paper.[3]

1. Epitaph of Kel, daugther of Osk[ ], A.D. 785. Text written in the shape of

1 My sincere thanks go to Włodzimierz Godlewski who has unflaggingly promoted my interest in the Greek inscriptions from Nubia and provided the inspiration for the present article.

The following abbreviations have been used (excluding those commonly used): Lefebvre = G. Lefebvre, *Recueil des inscriptions grecques chrétiennes d'Égypte*, Le Caire 1907; Junker = H. Junker, *Die christlichen Grabsteine Nubiens*, ZÄS 60, 1925, pp. 111-148; T.B. = M.G. Tibiletti Bruno, *Iscrizioni Nubiane*, Pavia 1964; Faras IV = J. Kubińska, *Inscriptions grecques chrétiennes*, Warszawa 1974; Hägg = T. Hägg, *Two Christian Epitaphs in Greek of the "Euchologion Mega" Type* [in:] *The Scandinavian Joint Expedition of Sudanese Nubia VI, Late Nubian Cemeteries*, Solna 1982, pp. 55-62.

2 I have disregarded the few fragments, mainly from Polish excavations, containing different parts of the "Euchologion Mega" type of prayer. The fragmentary nature of these inscriptions makes it difficult to discuss their character in detail; they are useful for statistical purposes but not for drawing conclusions of a more general nature.

3 The appendix contains the texts of the inscriptions, translations and references.

a cross on a rectangular marble stela. Prayer of the Euchologion Mega type. An additional request for the soul to rest in peace between the arms of the cross.

2. Epitaph of Stephanos also called "Rich", who served in important church and secular functions. A.D. 797. Prayer of the Euchologion Mega type together with an extensive presentation of the deceased. The deceased's by-name, some of his titles and dating elements are in Old Nubian.

3. Epitaph of Ioannes, eparch of Gadera (?) and protomeizoteros, A.D. 883. Prayer of the Euchologion Mega type of which only the second part is preserved from the words πᾶν ἁμάρτημα, ending with a presentation of the deceased.

4. Epitaph of Georgios, archbishop, A.D. 1113. Prayer of the Euchologion Mega type followed by a presentation of the deceased and a list of his virtues held in highly pompous manner. An additional prayer for the soul of the deceased at the end.

5. Epitaph of Marianos, archimandrite, possibly 9th cent. Prayer of the Euchologion Mega type, beginning only preserved.

6. Epitaph of Petros, eparch of Nobadia, A.D. 798. Introduction stating that human death is the will and order of the omnipotent God (νεύσει καὶ κελεύσει formula). Date according to the era of Diocletian and the indictions system. Short prayer of Junker's type γ.

7. Fragment of an epitaph. Date approximately similar to that in inscription no. 6. The only part preserved is a prayer for the dead identical to that in the inscription above.

8. Epitaph of the monk Ioannes written on a terracotta stela. Presumably late 8th or 9th cent. Introduction stating that human death is the consequence of God's design (νεύσει καὶ βουλήσει formula). Junker's type γ prayer.

9. Epitaph of the priest Thomas, A.D. 799. Elaborate introduction stating that human death comes from God's will and order. Presentation of the deceased and date of death recorded in four calendar systems (indiction, after Christ, from the creation of the world, from Diocletian). Prayer for the dead composed of quotations and Biblical transpositions without analogy in Nubian epigraphy.

10. Epitaph of Markos, A.D. 811. End of introduction preserved. It presumably contained the idea that human death follows from God's will (νεύσει καὶ κελεύσει or νεύσει καὶ βουλήσει formula). Date according to the era of Diocletian and indiction system. Prayer for the deceased preserved only in the opening part without analogies in Nubia.

11. Epitaph of the priest Zacharias (?), A.D. 816. Introduction stating the fact of the death unpreserved. Presentation of the deceased together with the date of death recorded in at least two systems: from the creation of the world and from the birth of Christ. Prayer for the dead preserved only in the end parts of particular lines; the prayer seems not to have any direct analogies.

The Greek epitaphs from Old Dongola can be divided into two groups. Group I (nos. 1-5) includes inscriptions containing a developed prayer for the soul of the deceased beginning with the words ὁ θεὸς τῶν πνευμάτων καὶ πάσης σαρκός, designated as type α in Junker's classification of funerary prayers.[4] The prayer is also known from the euchologia of the Greek Orthodox Church, explaining the use of the term "prayer of the Euchologion Mega type" borrowed from T. Hägg. All the other inscriptions (nos. 6-11) constitute Group II.

Epitaphs with prayer of the Euchologion Mega type are the most characteristic feature of Nubian funerary epigraphy in Greek. Outside Nubia the prayer has not been evidenced anywhere on funerary stelae in its full form. At this point about 35 Nubian epitaphs containing this prayer are known.[5] In formal terms the epitaphs are homogenous. Like the prayer they start with the invocation: ὁ θεὸς τῶν πνευμάτων καὶ πάσης σαρκός, ὁ τὸν θάνατον καταργήσας καὶ τὸν ᾅδην καταπατήσας καὶ ζωὴν τῷ κόσμῳ χαρισάμενος. The invocation is followed by a request for the soul of the dead to rest in peace. In this place the deceased is presented for the first time in summary fashion; the standard is for the presentation to contain the name of the deceased, sometimes the name of the father, more rarely the person's titles or functions he served in. The next sequence of the prayer starts with the words ἐν κόλποις Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ and continues up to the words σὺ (namely ὁ θεός) γὰρ εἶ ἡ ἀνάπαυσις καὶ ἡ ἀνάστασις τοῦ δούλου σου, which introduces the second full presentation of the dead person. A doxology ends the prayer following which there is more information on the life of the deceased, especially age and date of death. The five presently known Dongolese epitaphs containing the prayer of the Euchologion Mega type fit well into this model, although in each case there are differences. In the case of the epitaph of Stephanos (no. 2) the last part of the prayer starting from the words ὅτι οὐκ ἐστιν ἄνθρωπος right to the doxology was omitted, leaving the presentation without a syntactic connection with the rest of the text. In the epitaph of the eparch Ioannes (no. 3) the dead person's presentation follows in the last non-prayer part of the inscription where the date of the notable's death is given instead of appearing after the words σὺ γὰρ εἶ ἡ ἀνάπαυσις καὶ ἡ ἀνάστασις τοῦ δούλου σου. In the epitaph of the archbishop Georgios, the re-

4 Junker, p. 124.

5 The most extensive and most adequate (although old) discussion of the ὁ θεὸς τῶν πνευμάτων καὶ πάσης σαρκός prayer on Nubian stelae is the article by W. Weissbrodt, *Ein aegyptischer christlicher Grabstein mit Inschrift aus der griechischen Liturgie im Königlichen Lyceum Hosianum zu Braunsberg und ähnliche Denkmäler in auswärtigen Museen*, erster Teil: Verzeichnis der Vorlesungen am Königlichen Lyceum Hosianum zu Braunsberg, Winter-Semester 1905/6, zweiter Teil: Sommer-Semester 1909. Cf. also Faras IV, pp. 69-86; Hägg, p. 55 sq. For this prayer used in the Byzantine church, see V. Bruni, *I funerali di un sacerdote nel rito bizantino secondo gli eucologi manoscritti di lingua greca* (Publicazioni dello Studium Biblicum Franciscanum. Collectio Minor 14), Jerusalem 1972, pp. 146-158.

dactor of the inscription[6] wrote καὶ σοὶ τήν and then omitted the rest of the doxology in favour of an elaborate presentation of the spiritual character of the dead man. This presentation, which describes the evangelical virtues of the archbishop and his traits as the sheperd of the Christian community, has no analogies in Nubia. The inscription is thus absolutely unique. The epitaph ends with an additional prayer for the archbishop's soul to rest in peace. The same sequence of elements can be admitted on the stela of Kel where the additional prayer is placed between the arms of the cross formed by the principal text of the inscription. It is noteworthy that the additional prayers are rare in inscriptions of the discussed type. Apart from the epitaphs of Kel and Georgios, analogous elements appear only in the epitaphs of the eparch of Nobadia Ioannes from Faras dated to 1006,[7] the epitaph of the meizon Staurophoros, governor of the "Seven Lands", discovered by the Scandinavian Joint Expedition in Debeira and dated to 1069[8] and in an inscription from Wadi Ghazali where it runs in a somewhat different way.[9]

But it is not the form of the inscriptions nor the presence of additional prayers, nor even the pompousness of the style in which Georgios is presented that makes for the importance of the Dongolese epitaphs containing the prayer of the Euchologion Mega type. What makes them an exception in Nubian conditions and the object of our concentrated attention is their dating. Four of the five inscriptions here contain dates that are certain. In translation to years of our era, Kel's epitaph (no. 1) is dated to 785, Stephanos' (no. 2) to 797, Ioannes' (no. 3) to 883 and Georgios' (no. 4) to 1113. The first three mentioned above are the oldest surely dated inscriptions with the ὁ θεὸς τῶν πνευμάτων καὶ πάσης σαρκός prayer known so far from the territory of Nubia.[10] The next two examples of the group are over a hundred years later and come from the early 11th century; one is an epitaph of Ioannes eparch of Nobadia, already mentioned in this paper,[11] the other of Ioannes, bishop of Faras;[12] both date from A.D. 1006 and open a

6 Less likely for it to have been the stonecutter.

7 TB 6; Faras IV, p. 49 sq., no. I: σὺ δὲ, κ(ύρι)ε Ἰ(ησο)ῦ Χ(ριστ)[ὲ] πολυέλεε, ἀνάπαυσον αὐτὸν ἐν τ[ῇ] βασιλείᾳ τῶν οὐ(ρα)νῶν μετὰ πάντω[ν] τῶν ἁγίων σου.

8 Hägg, p. 57; Χ(ριστ)έ, ἀνάπαυσον εἰς βασιλείαν τὸν οὐ(ρα)νὸν.

9 P.L. Shinnie, H.N. Chittick, *Ghazali – A Monastery in the Northern Sudan* (Sudan Antiquities Service Occasional Papers 5), Khartoum 1961, p. 87, no. 61.

10 An epitaph of one Marcus from Dendur is considered to be the oldest Nubian inscription containing the Euchologion Mega type of prayer; cf. G. Lefebvre [in:] A.M. Blackman, *The Temple of Dendur*, Cairo 1911, p. 60, pl. XCIII (SB I 4949; TB 11). The date in this inscription as read by Lefebvre: απο | [μαρτυρων (?) Διοκλητια]νο(υ) ? : ϋ̄ō :, year 470 of the era of Diocletian, A.D. 753/4, raises many doubts, however. A poor photograph of the object in the original publication does not permit the French scholar's reading to be revised. Considering the general appearance of the stela and the paleography, I would lean more toward a date in the 11th-12th century.

11 Cf. supra, note 7.

12 Faras IV, pp. 36-38, no. 7.

large series of Nobadian epitaphs. From A.D. 1015 comes an epitaph of king David found in Soba, the only object of the like from Alodia.[13] Everything would suggest that the prayer of the Euchologion Mega type appeared in Nubian funerary epigraphy for the first time in Dongola. This fact could not have taken place later than in the middle of the 8th cent. In Nobadia and Alodia the prayer appeared later, perhaps under inspiration from the capital of the united kingdom. It is difficult to define in precise dates the spread of the prayer in the epigraphy of different parts of Nubia. While the list of Nubian inscriptions containing this prayer is telling, it need not be entirely true owing to the state of the finds to our disposal.[14]

It is highly probable that the prayer ὁ θεὸς τῶν πνευμάτων καὶ πάσης σαρκός constituted an element of the funerary liturgy in the Nubian Church and was passed on primarily in the written tradition by means of euchologia which served as a source for texts copied on funerary stelae.[15] This would explain the surprising uniformity of the texts which appeared solely on the stelae in the period from 8th to 13th century. The prayer in its Nubian version differs in two places from the version known from euchologia of the Greek Church:[16] 1) in the Nubian version the invocation to the Lord contains the expression τὸν ᾅδην καταπατήσας whereas in the Byzantine version there is τὸν διάβολον καταπατήσας;[17] 2) the request for the soul of the dead person to rest in the bosom of Abraham, Isaac and Jacob, which was a constant element of Nubian texts on funerary stelae, is absent from Byzantine euchologia. It is apparently possible to trace the origin of these differences in the developement of the prayer itself. It is assumed that the prayer ὁ θεὸς τῶν πνευμάτων καὶ πάσης σαρκός came into being in Syro-Cappadocian circles; Byzantine tradition ascribes it to

13 S. Jakobielski [in:] D.A. Welsby, C.M. Daniels, *Soba. Archaeological Research at a Medieval Capital on the Blue Nile* (British Institute in Eastern Africa. Memoir 12), London 1991, p. 274 sq.

14 The presence of a version of the prayer in Nobadia earlier than in the 11th century appears to find evidence in Lefebvre's epitaphs nos. 645 (dated to 775), 646 and 647 (A.D. 913). The form of the prayer, however, is strongly abbreviated to just an invocation and request for the soul to rest in the bosom of the patriarchs.

15 The texts could have possibly been copied from some kind of notebooks with models of inscriptions.

16 There is a third difference although not so evident as the first two. Some of the Nubian epitaphs, for example the epitaph of eparch Ioannes, contain the expression ἄνες ἄφες absent from the Byzantine version, following κατὰ διάνοιαν but before συγχώρησον. At present it is difficult to observe any regularities governing the appearance of this expression in funerary inscriptions from Nubia.

17 It should be noted, however, that the expression τὸν διάβολον καταπατήσας was observed in Nubia once, in the funerary inscription of Ignatios, bishop of Faras, who died in 802. The prayer in his epitaph is not of the Euchologion Mega type. It is assumed, however, that Ignatios was not a Nubian and that he came to Faras from Byzantium; cf. S. Jakobielski, *A History of the Bishopric of Pachoras* (Faras III), Warszawa 1972, p. 71.

St. Basil the Great.[18] Discarding an unreliable tradition, it is nevertheless true that a version of the discussed prayer, still very distant from the final Byzantine-Nubian realization, existed in 6th century Antioch to judge by the report of Pseudo-Dionysios.[19] The oldest confirmation of the existence of the prayer in its final form is a papyrus from Nessana in the Negev; it is dated in paleographical terms to the very beginning of the 7th century.[20] The papyrus is damaged in the place where the part of the invocation of interest to our discussion appears, but the count of letters suggests it most probably had τὸν ᾅδην καταπατήσας at this point.[21] In the second key place, the expression ἐν τόπῳ φωτινῷ κτλ. appears directly after the request ἀνάπαυσον τὴν ψυχὴν τοῦ δούλου σου without any mention being made of the patriarch's bosom. These two details of the prayer written down in the papyrus from Nessana suggest the following turn of events. The prayer ὁ θεὸς τῶν πνευμάτων καὶ πάσης σαρκός came to the Valley of the Nile from Syria and Palestine could have constituted one of the stages of the journey. In the invocation the prayer had τὸν ᾅδην καταπατήσας and was devoid of the request for the soul of the dead person to rest in the bosom of Abraham, Isaac and Jacob. The request, which was highly specific of the phraseology connected with life after death in the Christian culture of the Nile Valley,[22] must have been added to the prayer already in Nubia. For some reason the prayer failed to be adopted in Egypt, while becoming extremely popular in Nubia and reaching even Ethiopia.[23] The only time frame for this process to have taken place is the 7th-8th century and its earliest results are to be observed in the epitaphs from Dongola.[24]

Group II of epitaphs from Dongola is less uniform than Group I in lexical terms but extremely homogenous as far as the composition is concerned. All the inscriptions follow the same model which is made up of two elements: 1) introduction stating the death of the person to whom the stela belonged and giving the date of this event and other information from the life of the deceased;

18 Bruni, loc.cit.

19 Bruni, loc.cit.

20 P. ColtNessana III 96. The text written down on the papyrus is most probably a private copy from an euchologion, so the prayer must have been known in Nessana earlier, already in the 6th century.

21 διάβολον is definitely too long.

22 Cf. e.g. Lefebvre, Introduction, p. XXX.

23 The Ethiopian version was quoted in Faras IV, p. 84 sq.

24 The prayer followed an analogous route to the north, from Syria to Constantinople and from the capital to all of the Byzantine Church including southern Italy from where the oldest euchologia with its text originate. It is difficult to guess where the change from ᾅδην to διάβολον took place. The prayer "God of spirits and of all flesh" is known also in Armenian translation; in similarity to the Byzantine version it has "You who tramples the devil" and is devoid of a request to rest in the bosom of the patriarchs. For the Armenian version cf. Weissbrodt, op.cit., Verzeichnis ... Braunsberg, Winter-Semester 1905/6. p. 11 sq.

2) prayer for the soul of the dead person. The funerary inscription of Zacharias (no. 11) is the only one which differs somewhat from the model because the presentation of the dead person is interrupted by a quotation from the Gospel according to St. John 14, 2. It should be remembered, however, that the inscription has been preserved in fragmentary state making the syntax of the text and consequently the function of this particular quotation uncertain. As far as it can be ascertained, the first of the two constituents of inscriptions of Group II always provides the same information: that a person died of God's will and order, the Lord-Creator of all things and of human race consequently as well as being the only one with the ultimate right to call up a man from this world to the celestial kingdom. In the epitaphs of eparch Petros (no. 6) and the monk Ioannes (no. 8), perhaps also Markos (no. 10), this idea is expressed by the formulae νεύσει καὶ κελεύσει, νεύσει καὶ βουλήσει, very characteristic of Nubian funerary epigraphy,[25] supplemented with additional titles of the Lord and description of his creative acts. In the funerary inscription of priest Thomas the idea of God's omnipotence and the passing of human existence were expressed in the form of developed phrase which finds some analogies in the epitaph of the presbyter Ioannes from Wadi Ghazali.[26] The second element of inscriptions of Group II, which is the prayer, shows a greater variety. In two cases – the epitaph of the eparch Petros and an inscription on a fragmentarily preserved stela in the Fitzwilliam Museum (no. 7) – the prayers are identical. Analogous short prayers, which Junker distinguished as his type γ 1,[27] are also to be found on funerary stelae from other sites in Nubia, particularly in Nobadia for that matter. It can be assumed that we are dealing with a formula known and used throughout Nubia, modelled perhaps on a prayer from an euchologion. Similarly popular in Nubia was a simple prayer occuring in the epitaph of the monk Ioannes, a prayer which also qualifies as Junker's type γ 1. What distinguishes it from other inscriptions is the fact that the patriarchs are called with the commom term πατέρες without giving their particular names, but this was caused by a simple designing mistake which left too little space for the prayer to be written out in full. The prayers in the epitaphs of Markos and Zacharias are damaged too extensively for anything

25 H. Junker did not know these formulae when he wrote the principal work on Nubian inscriptions, thus they are lacking from his 1925 article. Thus, it is useful at this point to list all the available exemples from outside Dongola: H. Junker, *Die griechische Grabinschrift von Gebel Barkal*, ZNTW 1938, pp. 281-285 (one Elisabeth); Faras IV, pp. 26-31, no. 4 (bishop Ignatios, died A.D. 801); Faras IV, pp. 32-34, no. 5 (bishop Kollouthos, died A.D. 923); Faras IV, pp. 34-36 (bishop Stephanos, died A.D. 926); in all these cases we are dealing with the νεύσει και βουλήσει formula. See also D. Dows, *The Royal Cemeteries of Kush* II, Boston 1955, pl. LXXIB: Ἰωάννης ὁ τοῦ Χ(ριστο)ῦ δοῦλος ἐκοιμήθη ἐν τῇ κελεύσει Θ(εο)ῦ Κ(υρίο)υ Παντοκράτωρος (my reading is based on the photograph).

26 S. Donadoni, *Trois nouvelles stèles de Ghazali* [in:] *Nubische Studien*, Mainz am Rhein 1986, p. 225.

27 Junker, p. 127.

sure to be said about their text. Nevertheless, both the invocation to Christ in the first case and the preserved endings of particular lines in the second appear to indicate that we are dealing with texts without any direct analogy in Nubia. It is not to be excluded that the last part of the prayer in the epitaph of Zacharias is modelled on Ps. 114,9.[28] If it is true, the prayer would be similar to a degree with a prayer to be found in one of the epitaphs from Ginari in Nobadia.[29] The prayer on stela of Thomas remains completely separate. It is made up of quotations and Biblical transformations testifying to the erudition of the author and there is a good chance that it is a completely individual and unique composition.

Considering all eleven of the Dongolese epitaphs together, it is interesting to note some general problems involved with this group. The first issue is the way in which the date is recorded in the inscriptions. The four epitaphs with the prayer of the Euchologion Mega type use the era of Diocletian (Martyrs) as the only system to give the date in years. The epitaphs of the second group have the years given according to a number of systems: in inscriptions of Marianos and the eparch Petros it is the indiction combined with the era of Diocletian while in the epitaphs of Thomas and Zacharias the above two appear together with the era from the creation of the world and from the birth of Christ. It would seem that the difference in recording dates in the two groups is not all accidental. It is to be observed in a number of other epitaphs from the vicinity of Old Dongola[30] and from Faras as well.[31] I am unable to point to the reason of this phenomenon.

Of much greater importance than just observing differences in recording dates in inscriptions of the two groups is the fact that in two epitaphs of the Euchologion Mega type from Old Dongola, that of Kel (no. 1) and Stephanos (no. 2), the era which started on August 29 in year 284 is called for the first time the era of the Martyrs instead of that of Diocletian. To judge by available sources,[32] the new name does not appear again until the middle of the 9th century in Faras and only in the second half of the century in Fayyum and Wadi Natrun. One of

28 εὐαρεστήσω ἀναντίον Κυρίου ἐν χώρᾳ ζώντων.

29 Cf. A. Łajtar, *A Greek Christian Inscription from Ginari, Lower Nubia*, ZPE 91, 1992, pp. 147-149.

30 For example the epitaph of one Georgios from Nawi (SB 7428; T.B. 5) which belongs to our Group II, contains the dates from the creation of the world, the birth of Christ and from Diocletian.

31 See e.g. the epitaphs of bishops of Faras: Ignatios (Faras IV, p. 26 sq., no. 4), Kollouthos (Faras IV, p. 32, no. 5) and Stephanos (Faras IV, p. 34, no. 6), all belonging to our Group II, where the dates are given according to a number of different systems whereas in epitaphs with the prayer of the Euchologion Mega type the dates are only according to the era of Diocletian (Martyrs). It should be noted, however, that at Faras these differences may result more from chronology: epitaphs of Group II are dated here to the 9th-10th century and those of Group I (with the Euchologion Mega type prayer) to the period starting with the 11th century.

32 A listing of the sources and discussion in: L.S.B. MacCoull, K.A. Worp, *The Era of the Martyrs* [in:] *Miscellanea papyrologica in occasione del bicentenario dell' edizione della Charta Borgiana* (Papyrologica Florentina XIX), Firenze 1990, pp. 375-408.

the oldest testimonies of its use is also the epitaph of the eparch Ioannes discussed here (no. 3). At the turn of the 9th century the new name came into popular use throughout the Valley of the Nile, in inscriptions as well as manuscripts, replacing with time the older term. The appearance of a new name for the era still commonly used in the Coptic church, in Dongola of all places is so surprising that L. MacCoull and K. A. Worp attempted to explain it with a transferring of an Egyptian custom through Coptic monks fleeing to Nubia from Arab repressions.[33] There is no evidence in the sources to confirm this hypothesis and considering the relative scarceness of Coptic influences in Dongola[34] makes it all the more improbable. It is much more natural to assume that the new name came into being in the local Christian community in Dongola[35] and spread from there not only throughout Nubia but to Egypt as well. Dongola's history is still little known, thus it is difficult to understand why the new name was created. Perhaps it was the effect of some elusive changes in the spiritual sphere.

The second problem concerning the Dongolese epitaphs is the language issue. It is noteworthy that the Greek used in these inscriptions is relatively correct. Apart from apparent mistakes resulting from a phonetic recording (iotacismus, disappearing of final "ν" and "σ") and mistakes which occur so often that they should be considered as typical of Nubian Greek (accusative τὸν δοῦλον almost always after τὴν ψυχήν instead of genitive), the language of the inscriptions is not contaminated with any serious spelling or grammar mistakes of the likes which occur in some of the epitaphs from other regions of Nubia. This is partly due to the fact that the Dongolese inscriptions come from a relatively early period (8th/9th century) when Nubian Greek was still relatively pure. It is noteworthy, however, that the epitaph of archbishop Georgios, which is 300 years younger than the rest, does not reveal any glaring deterioration of the language and the spelling is definitely better than in contemporary inscriptions from the Faras-Qasr Ibrim area. What is more, the presentation of the dead man, which in this case is completely innovative in Nubia, indicates that the redactor of the inscription had at least a passive command of Greek. The same cannot be said of the author of the text e. g. on the stela from Arminna who copied the prayer ὁ θεὸς τῶν πνευμάτων mechanically. It is true that the Nubian author of the list of Georgios' virtues did not think up the list all by himself at the beginning of the 12th century; he only capably adapted available literature, mainly the New Testament. The literary character is, it would seem, one of the most characteristic features of Dongolese funerary epigraphy. It is most clearly apparent in the epitaph of Thomas. Basing on the Holy Scriptures and early Christian literature,

33 Ibid., p. 385 sq.

34 See below.

35 It was not ethnically uniform community, of course. Beside the dominant Nubian element there must have been arrivals from Egypt, Byzantium and presumably also from Syria.

the redactor of the inscription created an unusually complicated introduction characterized by a many-tired structure and rhetorical figures as well as an eclectic prayer for the soul of the dead man. The epitaphs of Markos and Zacharias also owe certain parts to Biblical readings. Finally, it should be mentioned that elaborate, taught elements from the lexical sphere appear in the inscription of the monk Ioannes: βαίνω in the perfect used here to state the fact of death would have been appropriate in a pagan metric epitaph and not in an inscription in prose from Christian Nubia. It is difficult to observe similar features in inscriptions from other regions of Nubia. The great cemeteries of northern Nobadia at Tafa and Sakinya yield quite simple and monotonous epitaphs, copying one or a small number of local models. More interesting examples of Greek funerary inscriptions come from Faras and Wadi Ghazali, but even there they have a more formalized character than at Dongola.

To remain with language questions, in the statistical sense so to speak, it should be emphasized that the eleven Greek inscriptions discussed here and the few fragments mentioned in note 2 constitute a strong majority of the funerary texts known so far from Old Dongola. Only two epitaphs recently discovered by the Polish Mission on kom H[36] are in the Coptic and Old Nubian occurs only as intercalations in Greek texts. Whereas the absence of Nubian epitaphs is understandable,[37] the scarcity of Coptic texts is surprising. It is in obvious contrast with the situation observed in another great center of Nubian civilization – Faras, where almost half the existing epitaphs is in Coptic, and at Ghazali, one of the Macurian sites, where Coptic epitaphs constitute more than half of the funerary inscriptions. If this state of affairs is not a consequence of the accidentality of our documentation, the statement could be risked that in Dongola the binding cultural models were Greek and not Coptic, and that Greek was the official language of the town elites, the people who could afford to erect expensive funerary stelae. In Faras, which lay closer to Egypt and was open to strong Coptic influence, the situation must have been different as also in the case of Ghazali, an important monastic center, where Coptic could have been spread not just by means of books, but also directly by the Egyptian monks living there. Worth emphasizing is the position of Old Nubian which in Old Dongola is the only source of other language intercalations in Greek texts.[38] The observation is

36 The inscriptions are on terracotta stelae and presumably constitute a series with the epitaph of monk Ioannes. The Coptic texts will be published by Dr. Stefan Jakobielski.

37 Hitherto only one epitaph is known in which the language is Old Nubian. It is the funerary inscription of King Georgios from Wadi Natrun, A.D. 1157.

38 The epitaph of Marianos (no. 5) requires comment here. The deceased is presented as ἀρχ(ι)μανδ(ρίτης) Ἰ(ησοῦ)ς $\overset{\text{T}}{\overline{\text{ΤΑΛΑΡ}}}$. Refering to G. Millet, Lefebvre wanted to read in this place: ταλαίπορων λάτριν and this point of view was accepted by Tibiletti Bruno, at least in part. U. Monneret de Villard, *Storia della Nubia chistiana*, Roma 1938, p. 168, was of the opinion that this part of the inscription is in Coptic; he read ⲧⲁⲗⲁⲣⲧ(ⲉ) and interpreted it as

all the more important because it is in Old Dongola, in a Greek epitaph of Stephanos who died in 797 (no. 2), that we have the first sure evidence from Nubia of the fully developed form of Old Nubian recorded in writing.[39] In this context, taking into account the scarcity of Coptic sources, it is viable to suggest that in terms of culture and language Dongola was Nubian-Greek rather than Nubian-Coptic.

Appendix
Greek Funerary Inscriptions Known so far from Old Dongola

1. Epitaph of Kel daughter of Osk[ ]

Unpublished, mentioned in: S. Jakobielski, A. Ostrasz, Kush 15, 1967/68, p. 133(a)

1. † ὁ θ(εὸ)ς [τῶν] πν(ευμά)τον
2. καὶ πὰ[σης σα]ρκός,
3. ὁ τὸν θά[νατ]ον κα-

† μακάριος 4. ταργήσα[ς καὶ τ]ὸν ἅδ- σον ἐν χώρᾳ

θ(εὸ)ς ἀνάπαυ- 5. ην καταπαθήσας καὶ ζώντον

6. ζωὴν τῷ κόσμῳ χαρι-
7. σάμενος, ἀνάπαυ-

8. σον τὴν ψυχὴν τὴν δ(οῦλην) Κελ θυγ(άτηρ) Ὀσκ[...] ἐν κόλποις
9. Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ, ἐν τόπῳ φωτιν-
10. ῷ, ἐν τόπῳ ἀναψύξειως, ἔνθα ἀπέδρα ὀδύ-
11. νη κα[ὶ λύ]πη καὶ στεναγμός · πᾶν ἁμάρτημα παρ'
12. [αὐ]το[ῦ π]ραχθὲν λόγον ἢ ἔργῳ ἢ κατὰ διάνοια ὃς ἀγαθὸς
13. [κ]αὶ φιλά[ν(θρωπο)]ς συγχώρησον, ὅτι οὐκ ἔστιν ἄν(θρωπ)ος ὃς ζήσε-
14. ται κα[ὶ] οὐχ ἁμαρτήσει · σὺ γὰρ μόνος πάσης ἁμαρτίας
15. ἐκτὸς ὑπάρχεις καὶ ἡ δικαισύνη σου δικαιοσύνη εἰς τὸν αἰ-
16. ῶνα, κ(ύρι)ε, καὶ ὁ λόγος σου
17. καὶ ἀλήθεια· σὺ γὰρ εἶ ἡ
18. ἀνάπαυσις τὴν δ(οῦλην) Κελ·

ἐν τ(ῇ) βασι- 19. τὰ δὲ ἔτη τῆς ζωῆς αὐ- οὐ(ρα)νῶν (καὶ)

λέᾳ τῶν 20. τοῦ ὁμοῦ π̄ε̄, ἀπὸ μ(α)ρ(τύρων) πραυότα-

"archimandrite of the monastery of Jesus in Illarte". In a previous article (Aegyptus 72, 1972, p, 121, no. 9) I tended to agree with Monneret de Villard, but presently I am more inclined to consider this fragment an Old Nubian text rather than a Coptic one: ⲁⲣⲭ(ⲓ)ⲙⲁⲛⲇ(ⲣⲓⲧⲏⲥ) Ⲓ(ⲏⲥⲟⲩ)ⲥ ⲧⲁⲗⲗ – "archimandrite of the monastery of Jesus the God". What follows this definition is some kind of abbreviation which cannot be deciphered without a photograph of the object.

39 Older evidence is probably provided by the Coptic-Old Nubian papyrus published by G.M. Browne, *A Papyrus Document in Coptic and Old Nubian*, JJP 23, 1993, pp. 29-32, but the dating in this case is based on paleographic criteria which give only a broad time frame (7th/8th cent.).

21. φ̄β̄, οὔσης Θῶθ ὀγ- τος
22. δόῃ, ἡμέρᾳ πέμπτῃ· αὐ-
23. τὴ ἀναπαύσις.

1. πνευμάτων; 5. καταπατήσας; 9. φωτεινῷ; 10. ἀναψύξεως; 12. αὐτῆς; λόγῳ; διάνοιαν; ὡς; 17. καί is superfluous in this place; 19-20. αὐτῆς; 22-23. αὐτήν ἀναπαύσῃς; rather than αὐτῇ ἀναπαύσις; text in the arms of the cross: ζώντων; βασιλεία τῶν οὐρανῶν; πραότατος or πραύτατος

Translation: God of spirits and of all flesh, You who have defeated death and trodden down hell, and given life to the world, rest the soul of Your servant Kel daughter of Osk[ ] in the bosom of Abraham and Isaak and Jacob, in a shining place, in a place of refreshment from which pain and grief and lamentation have fled away. Being good and benevolent forgive every sin commited by her in word or in deed or in thought, because there is not a man who would live and not sin. For You alone are without sin and Your justice is justice for ever, O Lord, and Your word is truth. For You are the rest of Your servant Kel daughter of Osk[ ]. And the years of her life (were) about 85. (She died in the year) from the Martyrs 502, on the eight day of the month of Thoth, fifth day of the week.

Good Lord, give her rest in the land of the living in the Heavenly Kingdom, and benevolent.

2. Epitaph of Stephanos

A. Łajtar, Aegyptus 72, 1992, pp. 113-129

Cf. S. Jakobielski, A. Ostrasz, Kush 15, 1967/68, p. 133(b) (description of stela with basic data concerning the deceased and the date of his death), pl. XXIV, XXVI

† Ā † Ω̄ †

1. ὁ θ(εὸ)ς τῶν πν(ευμ)άτων κ(αὶ) πάσης
2. σαρκός, ὁ τὸν θάνατον καταρ-
3. γήσας (καὶ) τὸν ᾅδην καταπαθήσας
4. (καὶ) ζωὴν τῷ κόσμῳ χαρισάμε-
5. νος, ἀνάπαυσον τὴ(ν) ψυχὴν τὸν δ(οῦλον)
6. Στεφάνου, πρε(σβυτέρου), ὁ λεγ(όμενος) ειψττα,
7. υ(ἱὸ)ς μαραψα, ἐν κόλπεις Ἀβρα-
8. ὰμ (καὶ) Ἰσαὰκ (καὶ) Ἰακώβ, ἐν τόπῳ
9. φωτινῷ, ἐν τόπῳ ἀναψύξε-
10. ως, ἔνθα ἀπέδρα ὀδύνη (καὶ) λύ-
11. πη (καὶ) στεναγμός· πᾶν ἁμάρτιμα
12. παρ' αὐτῷ πραχθὲν λόγων
13. ἢ ἔργων ἢ κατὰ διάνοια ὡς ἀγα-
14. θὸς κ(αὶ) φιλάν(θρωπος) συνχώρησον·

15. τὸν δ(οῦλον) Στεφάνου, πρε(σβυτέρου), χαλτ(ο)νοτ(αρίου) (καὶ) ἀρχ(ι)-
16. μανδ(ρίτου) Μαρία Τιμαειε (καὶ) χοιακ̅ϣ̅λ̅
17. (καὶ) βοκναϣ̅λ̅. ἀνάπ(αυσον) ἐν μη(νὶ) Φαρμ(οῦθι)
18. ῑ̅θ̅, ἡμέρᾳ πογϣ · ᾱ ·, σελλένῃ ῑ̅δ̅,
19. ἀπὸ μ(αρτύων) ϥῑ̅ϛ̅ · τὰ [δὲ ἕ]τη ζωῆς
20. αὐτοῦ [number]

3. καταπατήσας; 6. τοῦ λεγομένου; 7. υἱοῦ; κόλποις; φωτεινῷ; 11. ἁμάρτημα; 12. αὐτοῦ; λόγῳ; 13. ἔργῳ, διάνοιαν; 15. χαρτ(ο)νοτ(άριος); 17. ἀνεπαύσατο or ἀνεπάη; 18. σελήνῃ

Translation: God of spirits and of all flesh, You who have defeted death and trodden down hell and given live to the world, rest the soul of Your servant Stephanos, also called "Rich", son of Maraña, in the bosom of Abraham and Isaac and Jacob, in a shining place, in a place of refreshment, from which pain and grief and lamentation have fled away. Being good and benevolent forgive every sin commited by him in word or in deed or in thought. (For You are the rest of) Your servant Stephanos, presbyter, chartonotarios and archimandrites of (the Monastery of) Maria (in) Timaeie and Choiakishshil and Joknashshil. He went to rest in the month Pharmouthi 19, (in the) first day of the week, (in the) 14th lunar day, (in the year) from the Martyrs 513. And the years of his life (were) [number].

3. Epitaph of Ioannes, eparch

Unpublished; mentioned in: S. Jakobielski, L. Krzyżaniak, Kush 15, 1967/68, p. 163; T. Dzierżykray-Rogalski, S. Jakobielski [in:] *Nubia. Recentes Recherches*, Warsaw 1975, p. 44 sq. (description), p. 48 (drawing); on the titles of Ioannes cf. T. Hägg, Symbolae Osloenses 65, 1990, P. 159, 162.

x+1 πᾶν] ἁμάρτ[ημα παρ' αὐτοῦ πραχθὲν
x+2 λόγῳ ἢ ἔργῳ ἢ κατὰ διάνοιαν ἄνες
x+3 ἄφες συγχώρησον, ὅτι οὐκ ἔστιν ἄν(θρωπ)ος
x+4 ὃς ζήσεται κ(αὶ) οὐχ ἁμαρτήσει· σὺ γὰρ,
x+5 θ(εό)ς, μόνος ἁμαρτίας ἐκτὸς ὑπάρχεις
x+6 κ(αὶ) ἡ δικαιοσύνη σου δικ(αι)οσύνη καὶ
x+7 ὁ λόγος σου ἀλήθεια· σὺ γὰρ εἶ ἀνά-
x+8 παυσις κ(αὶ) ἡ ἀνάστασις τὸν σὸν
x+9 δοῦλον κ(αὶ) σοὶ τὴν δόξαν ἀναπέμ-
x+10 πομεν τῷ π(ατ)ρὶ κ(αὶ) τῷ υ(ἱ)ῷ κ(αὶ) τῷ ἁγίῳ π(ναυμά)τι †
x+11 ἀνεπάη δὲ ὁ μακάριος οὗτος Ἰωάννης
x+12 ἔπαρχος τῶν Γαδηρων κ(αὶ) πρωτομειζώ-
x+13 τερος υ(ἱὸ)ς δὲ Ζαχαρίου αὐγούστου ἐν μ⟨η⟩νὶ

x+14 Χοίαχ ῑ̄ζ̄, μὲν ἔτου ἀπὸ μαρτύρων · χ̄ · †
x+15 † τὰ ἔτη δὲ τῆς ζωῆς αὐτ(ο)ῦ ν̄ϛ̄. †

12-13. πρωτομειζότερος; 14. ἔτους;

Translation: [being good and benevolent] forgive every sin commited by him in word or in deed or in thought because there is not a man who would live and not sin. For You alone are without sin and Your justice is justice for ever, O Lord, and Your word is truth. For You are the rest and the resurrection of Your servant and we address the glory to You, the Father, the Son and the Holy Spirit. And the blessed Ioannes, eparch of Gadera (?) and protomeizoteros, son of king Zacharias, died in the month Choiak (day) 17, (in the) year from the Martyrs 600. And the years of his life (were) 56.

4. Epitaph of archbishop Georgios

Unpublished

1. † Ἰ(ησοῦ)ς ᾱ ὁ † Χ(ριστό)ς † ω̄
2. ὁ θ(εὸ)ς τῶν πν(ευμ)άτων καὶ πάσης σαρκός,
3. ὁ τὸν θάνατον καταργήσας καὶ ᾅδην
4. καταπατήσας καὶ ζωὴν τῷ κόσμῳ χαρισάμενος,
5. ἀνάπαυσον τὴν ψυχὴν τὸν δ(οῦλον) ἄβ(βα) Γεωργίου
   ἀρχ(ι)επισκ(όπου), ἀρχ(ι)μανδ(ρίτου)
6. ἀντ( ) μεγ( ) ἐν κόλποις Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ κ(αὶ) Ἰακώβ,
7. ἐν τόπῳ φωτινῷ, ἐν τώπῳ ἀναψύξεως, ἔν-
8. θα ἀπέδρα ὀδύνη καὶ λύπη καὶ στεναγμός· πᾶν ἁ-
9. μάρτημα πραχθὲν ἢ λόγῳ ἢ ἔργῳ ἢ κατὰ διάνοιαν ὡς ἀγαθὸς κ(αὶ)
10. φιλάν(θρωπ)ος συνχώρησον, ὅτι οὐκ ἔστιν ἄν(θρωπ)ος ὃς ζήσεται
    κ(αὶ) οὐχ
11. ἁμαρτήσει· σὺ γὰρ εἶ μόνος πάσης ἁμαρτία[ς] ἐκτὸς ὑπάρχεις
12. καὶ ἡ δικαιοσύνη{ς} σου δικαιοσύνη εἰς τὸν αἰῶνα{ς}, κ(ύρι)ε, ὁ
    λόγος σου
13. ἡ ἀλήθεια· σὺ γὰρ ἀνάπαυσις τῶν σῶν δούλ(ον) ἄβ(βα) Γεωργ(ίου)
    ἀρχ(ι)στυλ( ) τριὰς
14. ἁγίας, ὁ μέγας ἀντ( ) ἀρχ(ι)μανδ(ρίτης) καὶ σοὶ τ(ὴν) ὁ
    φιλεκκλήσιας, ὁ φιλ-
15. άν(θρωπ)ος, ὁ φιλόξενος, ὁ φιλόπονος τοῦ μοναστηρίου τοῦ θ(εο)ῦ,
16. ὁ φιλόπτωχος, μᾶλλον δὲ μεριμνητὴς τῆς οἰκουμένης,
17. ἱλαροπρόσοπος, πραότατος π(ατ)ὴρ τῶν ὀρφανῶν, ὁ ποιμὴν ὁ
    καλ(ὸς)
18. τοῦ εὐλ(ο)γημένου ἄβ(βα) Γεωργ(ίου), ἀρχ(ι)στυλ( ). ἀνεπάη δὲ
    Ἐπιφὴ ē μην(ός), ἀπὸ

19. μαρτ(ύρων) ϖ̄κ̄θ̄, ἡμέρᾳ Κυριακῇ, ὥρᾳ ξ̄ τὸν θεῖον μυστήριον
20. ἐγεύσατ(ο)· τὰ δὲ ἔτη τῆς ζωῆς αὐτοῦ π̄β̄, ἀπὸ τοῦ θρόνου κα-
21. θεζομέν(α) ν̄. ἀναπαύσεις σε, Χ(ριστ)έ, ἐν χώρᾳ ζώντων (καὶ) εἰσήγα-
22. γέν σε εἰς τὸν παράδεισον τῆς τρυφῆς τοῦ προτοτόκω(ν)
23. Ἰε(ρουσα)λὴμ ἐπου(ρά)νιον μετὰ πάντ(ων) τῶν ἁγίων σου, (ἀμήν).
24. † ξ α † ξ ω † ξ

6. Ἀντ(ωνίου) Μεγ(άλου) is very likely; 7. φωτεινῷ, τόπῳ; 12. τόν; 13. τὸν σὸν; 13-14. τριὰς ἅγια rather than τριάδος ἁγίας; 14. possibly ὁ Μέγας Ἀντ(ώνιος) – cf. l. 6; φιλεκκλήσιος; 17. ἱλαροπρόσωπος, ὀρφανῶν; 18. Ἐπιφί; 21. presumably: ἀναπαύσῃς αὐτὸν, Χριστέ, ... καὶ εἰσαγάγῃς less likely: ἀναπαύσῃ σε Χριστός ... καὶ εἰσαγάγῃ; 23. ?θ stone

Translation: Jesus the Christ. God of spirits and of all flesh, You who have defeated death and trodden down Hell and given life to the world, rest in peace the soul of Your servant abba Georgios, archbishop, archimandrite of (the monastery of) Great Antony in the bosom of Abraham and Isaac and Iacob, in a shining place, in a place of refreshment, from which pain and grief and lamentation have fled away. Being good and benevolent forgive every sin commited by him in word, or in deed, or in thought, because there is not a man who would live and not sin. For You alone are outside sin, Your justice is for ever, and Your word is truth. You are the rest of Your servant abba Georgios archistyl( ) of (the church of the) Holy Trinity, archimandrite of (the monastery of) Great Anthony and to You, loving the church, loving mankind, hospitable, who was conscious about the God's monastery, loving the poor, who was mostly anxious about oikoumene, who was of cheerful countenance, the mildest father of orphans, the beautiful shepherd, the blessed abba Georgios, archistyl( ). He died on the 5th day of the month Epeiph, in the year from the Martyrs 829, on Sunday, at the 6th hour, after receiving the divine sacrament. And the years of his life were 82, and those on the throne 50. And You, Christe, would give rest to him in the land of living, and introduce him into the paradise of joy of the first-born, into heavenly Jerusalem, with all your saints, amen

5. Epitaph of Marianos, archimandrite

F.C. Burkitt, JThS 5, 1903, p. 586 (a) (Lefebvre 643; TB 3)

Cf. Weissbrodt, Verzeichnis ... Braunsberg, Sommer-Semester 1905, p. 17, no. XI (description of the content without giving the actual text of the inscription); F.H. Heichelheim, JHS 62, 1942, no. X 1.

1. ζωή
2. † ὁ θ(εὸ)ς τῶν πν(ευμ)άτω[ν καὶ πάσης]
3. σαρκός, ὁ τὸν θάνα[τον καταργή]-

4. σας καὶ τὸν ᾅδην [καταπατήσας]
5. καὶ ζωὴν τῷ κόσμ[ῳ χαρισάμε]-
6. νος, ἀνάπαυσον τὴν [ψυχὴν]
7. τὸν δοῦλον σου Μαρι[ανοῦ]
8. ἀρχ(ι)μανδ(ρίτου) Ἰ(ησοῦ)ς ΤΛΛΑΡ ϛ [ἐν κόλποις]
9. Ἀβραάμ (καὶ) Ἰσαὰκ (καὶ) Ἰακ[ώβ],
10. [ἐν τόπῳ] φωτινῷ ἐν [τόπῳ – – –]
11. – – – – – – – – – – – – – – –

ΤΛΛΑΡ ϛ [META] Burkitt; τλ̄ λᾱρ (και) [εν κολποισ (?) Lefebvre with the suggestion τλ̄ λᾱρ = ταλαίπωρων λάτριν (?) owed to G. Millet; Τ̄Λ̄ λάτ(ριν?) κ(αί) Tibiletti Bruno; 10. φωτεινῷ

Translation: Life. God of spirits and of all flesh, You who have defeated death and trodden down hell and given life to the world, rest in peace the soul of Your servant Marianos, archimandrite of (the monastery of) Jesus God (?) [...] in the bosom of Abraham, Isaac and Jacob, in a shining place, in a [place etc.]

6. Epitaph of Petros, eparch of Nobadia

A. Łajtar, Archéologie du Nil Moyen 5, 1991, pp. 157-159.

1. † Νεύσει καὶ κελεύσει
2. τῷ τὰ πάντα δημι-
3. ουργήσας θ(ε)ῷ ἐκοι-
4. μήθη ὁ μακαρίτης
5. Πέτρος ἔπα[ρ]χος τῆς
6. τῶν Ν[οβά]δων χώ-
7. ρας μη(νὶ) Τῦβι ιβ·, ἰνδ(ικτίωνος) ϛ·,
8. ἔτους ἀπὸ Διοκλητ(ιανοῦ) ϡῑδ·.
9. Ὁ θ(εὸ)ς τῶν πν(ευμάτ)ων (καὶ) πά-
10. σης σαρκός, ἀνάπαυ-
11. σον τὴν ψυχὴν αὐ-
12. τοῦ ἐν κόλποις Ἀβρα-
13. ὰμ (καὶ) Ἰσαὰκ (καὶ) Ἰακώβ,
14. ἔνθα πάντες οἱ ἅγι[οί]
15. σου π[ροανε]παύ[σαντο].

2-3. τοῦ τὰ πάντα δημιουργήσαντος θεοῦ; 5. ἔπα(ρ)χος Łajtar – printing error; 15. Π[..ἀνα]παύ[ονται] Łajtar

Translation: By the will and order of the Lord who created all things the blessed Petros, eparch of the land of the Nobadians fell asleep in the month Tybi (day) 13, in the sixth indiction, in year after Diocletian 514. God of spirits and of all

flesh, rest his soul in the bosom of Abraham, Isaak and Jacob, where all Your saints went to rest before.

7. Part of an epitaph

F. C. Burkitt, JThS 5, 1903, p. 586 (b) (Lefebvre 642; TB 30)
Cf. W. Weissbrodt, Verzeichnis ... Braunsberg, Sommer-Semester 1905, p. 17, no XII (description of content without giving the text of the inscription); F. H. Heichelheim, JHS 62, 1942, no. X 2.

x+1. τῶν πν(ευμάτ)ων (καὶ) πάσης σαρ-
x+2. κός, ἀνάπαυσον τὴν
x+3. ψυχὴν αὐτοῦ ἐν κόλ-
x+4. ποις Ἀβραὰμ (καὶ) Ἰσαὰκ
x+5. (καὶ) Ἰακώβ, ἔνθα οἱ ἅ[γι]-
x+6. οί σου προαναπ[αύονται].

In the part which has not been preserved one should restore ὁ θεὸς; 5-6. εν[ι]πρσανα[Burkitt and Lefebvre after him with the remark: peut-être [εν το]π(ω) ανα[ψυξεωσ]; one should expect aorist here: προανεπαύσαντο

Translation: (God) of spirits and of all flesh, rest the soul of Your servant in the bosom of Abraham, Isaac and Jacob, where all Your saints went to rest before.

8. Epitaph of Ioannes, monk

Unpublished

1. ἰδίῳ χειρῶ πλά-
2. σαντος θ(εο)ῦ νεύ-
3. σει κα(ὶ) βουλήσει
4. βέβακεν ὁ εὐλα-
5. βὴς Ἰωάννης μο-
6. ναχὸς ἐν μη(νὶ) Ἀθύρ ῑ̄γ̄,
7. ἡμ(έρᾳ) ξ̄. ὁ αὐτὸς οὖν θ(εὸ)ς
8. ὁ οἰκτείρμων ἀνα-
9. παύσει {αν} τὴν ψυ-
10. χὴν αὐτοῦ ἐν κόλποις π(α)τήρ(ων).

1. χειρί; 4. βέβηκεν; 8. οἰκτίρμων; 8-9. ἀναπαύσῃ; 10. πατέρων;

Translation: By the will of God, who formed (man) with his own hand, the pious Ioannes, monk, died in the month Hathyr (day) 13, on Sunday. Let it be that God of Mercy Himself give rest to his soul in the bosom of the fathers.

9. Epitaph of Thomas, presbyter

A. Łajtar, Aegyptus 72, 1992, pp. 129-142.
Cf. S. Jakobielski, A. Ostrasz, Kush 15, 1967/68, p. 133 (c) (description of stela with basic data concerning the deceased and the date of his death), pl. XXIV, XXVII.

1. [† ca. 10]ς τοῦ παντοδυναμώσαντος θ(εο)ῦ
2. [τοῦ διὰ τοῦ] στόματος αὐτοῦ (καὶ) ἀχραντικαῖς χε-
3. [ρσ]ὶν ἰδίαις ἀπὸ γῆς γῆν λαβὼν (καὶ) πλάσαντος
4. τὸν ἄν(θρωπ)ον ἐκ τῆς χοϊκοῦ καὶ τούτῳ ἐμφύσαν-
5. τος πν(εῦμ)α ζωῆς κελεύοντος αὐτοῦ θέλοντος
6. ΜΕΤΕΘΗ τοὺς ἐνταῦθα θορύβων Θωμᾶν, τὸν
7. μακαρίτην (καὶ) τίμιον πρεσβύτην ἐν μη(νὶ) Παχὼν δ: ἱερα-
8. τεύ[σ]ις μὲν ἔτη ν: ἔτη δ' ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ ϙ̄ā:, ἰνδ(ικτίωνος) ξ̄ τοῦ κόσμου ἔτη
9. ἑξακισχίλια διακόσια ϙ̄, ἀπὸ ἐπιδιμίας Χ(ριστο)ῦ ψ̄ϙ̄:, ἀπὸ Διοκλητια-
10. [ν]οῦ φ̄ī̄ā:. Κ(ύρι)ε ὁ θ(εὸ)ς τῶν πν(ευμ)άτων (καὶ) πάσης σαρκός, ὁ π(ατ)ὴρ τοῦ κ(υρίο)υ ἡμ-
11. ῶν Ἰ(ησο)ῦ Χ(ριστο)ῦ, θ(εὸ)ς πάσης παρακλήσεως, ἀνάπαυσον τὴν ψυ-
12. χὴν τοῦ δούλου σου Θωμᾶ πρ(εσ)βυτ(έρου) μετὰ τῶν ἁγίων σου (καὶ) μὴ ἀπο-
13. δοκιμάσῃς ἐκ παίδων σου ἀλλὰ καταξίωσον αὐτὸν
14. σὺν πᾶσιν τοῖς ἁγίοις σου τοὺς ἐπινικίους ὕμνους ᾄσαι
15. [(καὶ) τὰ ἔπη (?) πῆς] δόξης εἰπεῖν· εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος
16. [ἐν ὀνό]ματι Κ(υρίο)υ· ὡσαννὰ ἐν τοῖς ὑψίστοις ο.[ca. 9]
17. [ca. 9]ν εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνω[ν, ἀμήν †].

9. ἐπιδημίας; 14. ὑμνοῦσα{σα}ι Łajtar

Translation: [...] Because omnipotent God, who through his lips and taking the earth of the earth into his cleanest hands formed man of dust and breathed life into him, ordered and desired so, the holy and greatly respected presbyter Thomas passed from the worries of this world on the fourth (day of the) month of Pachon, (in the) fiftieth year of (his) priesthood, the years of his life were 91, (in the) 7th indiction, (in the year) 6290 from the creation of the world, (in the year) from Christ's stay (on earth) 890, (in the year) from Diocletian 515. God of spirits and of all flesh, Father of our Lord Jesus Christ, God of all comfort, give rest to the soul of Your servant Thomas, the presbyter, together with Your saints and do not repudiate (him) from among Your children, but make him worthy to sing with all your saints the songs of victory and speak the words of glory:

blessed be He who comes in the name of the Lord, hosanna on high [...] for ever and ever, amen.

10. Epitaph of Markos

F. C. Burkitt, JThS 5, 1903, p. 586 (g) (Lefebvre, no. 643)
Cf. Weissbrodt, Verzeichnis ... Braunsberg 1905, p. 17, no. XIII (description of content without giving the text of the inscription); F. H. Heichelheim, JHS 62, 1942, no. X 3.

x + 1. ΣΙΙ. ἀνε[πά]η̣ ὁ μ̣α̣κ̣ά̣ρ̣ι̣ο̣ς
x + 2. Μάρκος ΑΡΠ ... ΡΝΗΣ μιν(ὶ)
x + 3. Χοίαχ κ̄β̄, ἀπὸ Διοκλητ(ιανοῦ) ἔτους
x + 4. φ̄κ̄η̄, ἰνδ(ικτίωνος) ε̄, τὰ δ' ἔτη αὐτοῦ
x + 5. ἃ ὁ θ(εὸ)ς αὐτῷ ὥρισεν ἐπὶ τῆς
x + 6. γῆς ζ̄η̄. ὁ βασιλεὺς τῶν
x + 7. αἰώνων Χ(ριστό)ς – – – – – – –
x + 8. ..... – – – – – – – – –

2. αρπιι ... ρνεσ Burkitt, Lefebvre; μην(ί)

Translation: [...] the blessed Markos [...] died in the month Choiak, (day) 22, in the year from Diocletian 528, in the fifth indiction, and God gave him 68 (years) on earth. Christ king of eternity...

11. Epitaph of Zacharias (?)

A. Łajtar, Archéologie du Nil Moyen 5, 1991, p. 159-162

x + 1 Σ̣Π̣.
x + 2 [ἐκοιμήθη (?) ὁ] μακαρ[ίτ]ης Ζα-
x + 3 [χαρίας υ(ἱὸ)ς Ἐν]ῶχ ὀθνῖος ἐν μη(νὶ)
x + 4 [ca. 8 ἀ]πὸ μὲν τῆς γεννή-
x + 5 [σεως αὐτο]ῦ ζήσας ἔτη ϙ̄ξ̄,
x + 6 [ἀπὸ δὲ τῆς ἱ]ερατίας αὐτοῦ
x + 7 [ζήσας ἔτη..] ὡς οἴδαμεν· ὁ θ(εὸ)ς
x + 8 [αὐτὸν ἐκάλεσεν] εἰπών, ὅτι ⟨ἐ⟩ν τῇ
x + 9 [οἰκίᾳ τοῦ π(ατρὸ)ς αὐτο]ῦ μοναὶ πολ-
x + 10 [λαί εἰσιν ἀπὸ κο]σμοποιείας ἧς
x + 11 [ἔτη ζ̄ῡ̄ῑ̄ξ̄, ca. 7 ἀπ]ὸ Χ(ριστο)ῦ ω̄ῑ̄ξ̄
x + 12 [ca. 16]ες ὁλο-
x + 13 [ca. 16]ΠΑΡΑΣ
x + 14 [ca. 16]ν ἐν τῇ

x + 15	[	ca. 16	]εὐαρεσ-
x + 16	[τ	ca. 15	]ν, ἀμήν. †

3. ὀθνεῖος; 6. ἱερατείας; 7.-8. ὁ θ(εὸ)ς [δὲ ἀπέφηνεν] εἰπών Łajtar; ἐκάλεσεν only exempli gratia; 8. ΘΝ stone; 10. κοσμοποῖας

Translation: [...] the blessed Zacharias (?), son of Henoch (?), new-comer, [died] in the month [name + numeral]; from the day of his birth he lived 96 years, from the time he was annointed priest [numeral] as we saw; and God [called him up (?)] saying that in the house of His father there are many places to live in, in the year from the creation of the world 6416 [..], from Christ 816 [...]

Veronika Six

Die äthiopischen Handschriften des Völkerkundemuseums der Universität Zürich (zweiter Teil)*

22 13580

Streifen aus drei Pergamentstücken. 175,5:11,0 cm. Schriftspiegel: 10,0 cm breit. 1 Sp. Drei Schriftabschnitte zu 84,70 und 35 Zl.

Magische Gebete in Rollenform

1. Abschnitt:

1. A: በስመ፡" ጸሎት፡ በእንተ፡ ሕማመ፡ አጋንንት፡ ወሰይጣናት፡ አውግዞሙ፡ ለሰይጣናት፡ በመለኮተ፡ አብ፡ ወወልድ፡ ወመንፈስ፡ ቅዱስ፡ ፩ እግዚአብሔር፡ ዘይወፅዕ፡ እምአፉሁ፡ ...

2a. A: በስመ፡ እግዚአብሔር፡ ቀዳማዊ፡ ሕያው፡ ነባቢ፡ ... Susenyoslegende; vgl. o. Nr. 376 (Nr. 1) = OrChr 80, S. 150f. (Nr. 20.1).

2. Abschnitt:

2b. Fortsetzung von Nr. 2a.

3. A: በስመ፡" ጸሎት፡ በእንተ፡ ሕማመ፡ ሽቶላይ፡ ወሽቶላዊት፡ ባርያ፡ ዘትቀትል፡ ህፃናተ፡ አምሐልኩከ፡ ወአውገዝ [ኩ]ከ፡ ...
Vgl. VOHD XX 6, 90 (Nr. 1).

4. A: በስመ፡ አብ፡ አአምን፡ በስመ፡ ወልድ፡ አአምን፡ በስመ፡ መንፈስ፡ ቅዱስ፡ አአምን፡ በ፫ አካላት፡ ወበ፩ መለኮት፡ ...
Vgl. VOHD XX 6, 90 (Nr. 3), 181 (Nr. 5).

3. Abschnitt:

5. A: ጸሎት፡ በእንተ፡ ሕማመ፡ ውግዓት፡ ምድምያስ፡ የሐቂ፡ ...
Vgl. VOHD XX 4, 264 (Nr. 5); 6, 136 (Nr. 4).

6. ጸሎተ፡ ነደራ። [= Gebet gegen den bösen Blick]
Vgl. o. Nr. 13556 (Nr. X) = OrChr 80, S. 120 (Nr. 3 X).

Der Text ist mit schwarzer, gelber, grüner und roter Tusche umrandet. Verzierungen und Miniaturen mit gelber, blauer, roter und schwarzer Tusche:

1. Zu Beginn ein schwerttragender Engel in Frontalansicht. Er trägt Schuhe und hat eine gestreifte Beinkleidung. Neben seinen Füßen ist je ein Blütenornament gezeichnet. Oben ist die Miniatur von einer Leiste aus drei ornamentierten Vierecken begrenzt.

* Der erste Teil ist in Band 80 (1996) S. 116-152 erschienen.

2. Nach dem ersten Schriftabschnitt ein Gesichtsviereck als Mitte von insgesamt neun quadratischen Vierecken; die vier Außenquadrate haben speerspitzenartige Ornamente.

3. Nach dem zweiten Schriftabschnitt: Gesichtsviereck im Achtspitz. In den vier Außenquadraten je ein Augenmotiv.

4. Am Ende der Rolle eine Wellenleiste.

Als Besitzerin der Rolle ist in den entsprechenden Wendungen **ወለተ፡ መስቀል፡ ገብረ፡ ሚካኤል።** eingetragen.

Die zwar mit grober aber sorgfältiger Schrift geschriebene Handschriftenrolle ist nicht datiert (19./20. Jh.?).

23 14218

Streifen aus drei Pergamentstücken. 202,0:12,9 cm. Schriftspiegel: 11,0 cm breit. 1 Sp. Zwei Schriftabschnitte zu 92 und 92 Zl.

Magische Gebete in Rollenform

1. Abschnitt:

1. A: **በስመ፡" ጸሎት፡ በእንተ፡ ዛር፡ ቂቂል፡ ... በመለኮተ፡ አብ፡ ወወልድ፡ ወመንፈሰ፡ ቅዱስ፡ ፩እግዚአብሔር፡ ዘይወፅዕ፡ እምአፉሁ፡ ...**
   Vgl. o. Nr. 13580 (Nr. 1) = S. 137 (Nr. 22.1).
2. A: **በስመ፡" ጸሎት፡ በእንተ፡ ማዕሠረ፡ አጋንንት፡ ወመደንግፀ፡ ሰይጣናት፡ ...**

3a. *Salām an Fānu'ēl.*
   T und Ü: WorrZ III 113f.
   L: ChR Nr. 49.

2. Abschnitt:

3b. Fortsetzung von Nr. 3a.

4. A: **ጸሎት፡ በእንተ፡ ማዕሠረ[፡] አጋንንት፡ አህያ፡ ሽራህያ፡ አልሻዳይ፡ እልመክኑን፡ ...**
   Vgl. VOHD XX 6, 124 (Nr. 10), 130 (Nr. 1).
5. Gebet gegen den bösen Blick.
   Vgl. o. Nr. 13556 (Nr. X) = OrChr 80, S. 120 (Nr. 3 X).
6. Joh 1,1-5. Überschrift von einem anderen Schreiber: **ወንጌል፡ ዘዮሐንስ።**
   E: ... **ቃለ፡ እግዚአብሔር፡ ይመትር፡ ነደ፡ እሳት።**

Der Text ist mit schwarzer Tusche umrandet.

Grob gezeichnete Miniaturen und Verzierungen mit roter und schwarzer Tusche:

1. Zu Beginn ein stilisierter, schwerttragender Engel in Halbfigur und Frontalansicht. In seiner winzigen linken Hand hält er zudem ein Handkreuz. Das Gesicht ist mit roter Farbe ausgemalt, der Körper dagegen ist eine von Farbe freigebliebene Fläche. Die Flügel sind mit Strichen und winzigen Halbkreisen

angedeutet. Oben und unten ist die Zeichnung von Zierleisten mit zum Teil auf die Spitze gestellten Vierecken begrenzt.

2. Nach dem ersten Schriftabschnitt: Gesichtsviereck als Mitte von insgesamt neun Vierecken; die vier Außenquadrate sind mit einem Augenmotiv ausgefüllt. Oben ist das Ornament von einer breiten Leiste aus sternförmigen Verzierungen begrenzt.

3. Am Ende der Rolle: Gesichtsviereck im Achtspitz.

Die Rolle wurde für ገብረ፡ መድኅን፡ geschrieben.

Die mit grober Schrift, aber flüssig geschriebene Handschriftenrolle ist nicht datiert (Anfang 20. Jh.?).

24 14275

Streifen aus drei Pergamentstücken. 157,0:9,0 cm. Schriftspiegel: 8,0 cm breit. 1 Sp. Zwei Schriftabschnitte zu 81 und 104 Zl.

Magische Gebete in Rollenform

1. Abschnitt:

1a. A: ሀፀረ፡ መስቀል፡ [= *Bollwerk des Kreuzes*] ዘአውገዝኩ፡ [ለ]ሰይጣን፡ በቅድሥት፡ ስላሴ፡ ወኵሉ፡ ጣዖትከ፡ ...

T und Ü: Lif 166-77.

2. Abschnitt:

2b. Fortsetzung von Nr. 2a.

Der Text ist mit schwarzer Tusche umrandet.

Miniaturen und Verzierungen mit rotbrauner und schwarzer Tusche:

1. Zu Beginn der Rolle ein schwerttragender Engel in Frontalansicht. Auf seinem Kopf ist ein einfaches Kreuz gezeichnet. Das Gewand ist gestreift. zu Beginn des Textes eine schmale, einfache, gestreifte Leiste mit einem ganz einfachen Ornament als Aufsatz an den Enden.

2. Zwischen den beiden Textabschnitten eine Handkreuzform, oben und unten von einer Zackleiste begrenzt.

3. Am Ende des Textes ein magisches, gekritzeltes Ornament aus Streifen und Zacken.

An einer Stelle ist in der entsprechenden Wendung ወለተ፡ ገብርኤል፡ eingetragen.

Der für eine Handschriftenrolle sehr sorgfältig geschriebene Text ist nicht datiert (18./19. Jh.?).

25 14276

Streifen aus drei Pergamentstücken. Am Ende ist die Rolle eingerissen (kein Textverlust). 186,0:10,0 cm. Schriftspiegel: 9,0 cm breit. 1 Sp. Drei Schriftabschnitte zu 75, 72 und 58 Zl.

Magische Gebete in Rollenform

1. Abschnitt:

1a. Susenyoslegende.
Vgl. o. Nr. 376 (Nr. 1) = OrChr 80, S. 150f. (Nr. 20.1)

2. Abschnitt:

1b. Fortsetzung von Nr. 1a.

2. ሐውረ፡ መስቀል። [= *Bollwerk des Kreuzes*]
T und Ü: Lif 206-11.

3. A: በስመ፡" ጸሎት፡ በእንተ፡ ባርያ፡ ወሌጌዎን፡ ዛር፡ ወትግሪዳ፡ መጋኛ፡ ወጉሥምት፡ ፌራ፡ ወንደድ፡ ፍልፀት፡ ወቁርፀት[፡] ውግዓት፡ ወቁርጥማት፡ ...
Vgl. VOHD XX 6, 132 (Nr. 1).

4a. *Salām an Fānu'ēl.*
Vgl. o. Nr. 14218 (Nr. 3) = S. 138 (Nr. 23.3).

3. Abschnitt:

4b. Fortsetzung von Nr. 4a.

5. *Salām an den hl. Roqo.*
T und Ü: *S. Grébaut*, Prière contre la peste = Aethiopica 2 (1934) 122f.
L: VOHD XX 6, 252 (Nr. II).

6. A: ጸሎት፡ በእንተ፡ ሕማመ፡ ውግዓት፡ und eine Strophe eines *Salām an Langinos.*
T und Ü: *S. Grébaut*, Prière magique contre la pleurésie = Aethiopica 2 (1934) 87.
L: VOHD XX 6, 103 (Nr. 7).

Der Text ist Schwarz und Gelb umrandet.

Miniaturen und Verzierungen mit schwarzer, roter, lila und gelber Farbe:

1. Zu Beginn ein Gesichtsviereck als Mitte von insgesamt neun Quadraten. Die vier Außenvierecke haben ösenförmige Ornamente, die anderen sind durch Schrägstriche in Dreiecke geteilt. Das Gesichtsviereck ist nur mit schwarzer Tusche als Umrißzeichnung ausgeführt. Oben und unten ist das Ornament von einer Flechtbandleiste begrenzt.

2. Nach dem ersten Schriftabschnitt ein sorgfältig, sehr naturalistisch gezeichneter schwerttragender Engel in Frontalansicht, der zum rechten Bildrand blickt. Er hält in seiner Rechten das Schwert, in der Linken die Scheide. Über einem lilafarbenen Untergewand trägt er einen Mantel, der am Oberteil mit Knöpfen geschlossen ist. Der Mantel hat einen breiten Gürtel. Oben und unten eine kleine Leiste mit kettengliederartigem Ornament.

3. Nach dem zweiten Schriftabschnitt: Ein Gesichtsviereck, das von einem zur Achse des Gesichtsvierecks diagonal versetzten ösenartigen Ornament eingerahmt ist. Oben eine schmale Leiste aus sternenförmigen Blüten, die durch zwei Halbkreise (einander gegenüberliegend) verbunden sind. Unten eine kleine schleifenförmige Leiste.

Als Besitzerin ist **ወለተ፡ ሕይወት።** in den entsprechenden Wendungen eingetragen.

Die außerordentlich sorgfältig gestaltete Handschriftenrolle ist nicht datiert (18. Jh.?).

26 15395

Streifen aus drei Pergamentstücken; die Rolle ist zu Beginn und an den Rändern unter geringem Textverlust beschädigt. 179,0:10,5 cm. Schriftspiegel: 10,0 cm breit. 1 Sp. Drei Schriftabschnitte zu 80, 74 und 95 Zl.

Magische Gebete in Rollenform

1. Abschnitt:

1. A: **በስሙ፡ ለአብ፡ በስሙ፡ ለወልድ፡ በስሙ፡ ለመንፈስ፡ ቅዱስ፡ ታኦስ፡ እዝዮስ፡ ማሲ፡ ማስያስ፡ እቅዴፌር፡** ...
   Vgl. VOHD XX 6, 96f. (Nr. 1). SixäthZ 313.
2. A: **በስመ፡ አልፋ፡ አልፋ፡ አልፋ፡ ወቤጣ፡ ፃእ፡ ወወጺአከ፡ ኢትግባእ፡ ይቤለከ፡ ኢየሱስ፡ ክርስቶስ፡ ወዝክረ፡ ስምከ፡ ይደምሰስ፡ ለዓለመ፡ ዓለም፡ ያቁ፡ ያቁ፡** ...
   Vgl. VOHD XX 5, 149 (Nr. 3); 6, 86 (Nr. 2).
3. A: **በስመ፡" ኅቡእ፡ ስሙ፡ ለአምላክ፡ በዕብራይስጥ፡ አስካ፡ አሜዕ፡** ...

4a. Gebet gegen den bösen Blick.
   Vgl. o. Nr. 13556 (Nr. X) = OrChr 80, S. 120 (Nr. 3 X).

2. Abschnitt:

4b. Fortsetzung von Nr. 4a.

5. A: **በስመ፡" ጸሞተ፡ ኪን፡** [vgl. VOHD XX 6, 103 (Nr. 4)] **ወሥራይ፡ በኢያኤል፡ ስምከ፡ አድኅኖ፡ እግዚኦ፡ እምአጋንንተ፡ አየር፡** (StrPr 334) ...
6. A: **በስመ፡" ጸሎት፡ በእንተ ሌጌዎን፡ ርኩስ፡ ዘይሰልብ፡ ልበ፡ ሰብእ፡ ወያጸልም፡ አዕይንተ፡ ወይመጽእ፡ ከመ፡ ጽላሎት፡ ወሕልም፡** ...
   Vgl. VOHD XX 6, 88 (Nr. 2) SixäthZ 312f.

7a. A: **በስመ፡" ጸሎት፡ በእንተ፡ ድንጋፄ፡ እምብዙኃ፡ ድንጋፄ፡ ምንተ፡ ይመስል፡ ፍጥረቶሙ፡ ለነሃብት፡** (StrPr 340) **ርኩሳን፡** ...

3. Abschnitt:

7b. Fortsetzung von Nr. 7a.

8. A: **በስመ፡" ጸሎት፡ በእንተ፡ ባርያ፡ ወሌጌዎን፡ አላሁማ፡** (dreimal) **ሕጅማ፡ ጅን፡** ...

Vgl. VOHD XX 6, 132 (Nr. 4).

9. A: በስመ፡" አላሁማ፡ ሐጅ፡ መጅ፡ ወረጅ፡ አላሁማ፡ ...

Die rote Tusche ist bei der Schreibung des Textes als Verzierung eingesetzt, d.h. in – zwar unregelmäßiger Abfolge – sind ein bis zwei Zeilen mit roter Tusche geschrieben (nicht nur die Anfänge der einzelnen Stücke).

Sorgfältig ausgeführte Miniaturen mit blauer, roter und gelber Tusche sowie freigelassenen Feldern:

1. Zu Beginn der Rolle ein Gesichtsviereck als Mitte von insgesamt neun Quadraten. Die Außenquadrate sind mit einem herzförmigen Ornament geschmückt. Am unteren Rand eine schmale Flechtbandleiste.

2. Nach dem ersten Schriftabschnitt ein schwerttragender Engel in Frontalansicht, der auf den Beschauer blickt. Über einem Untergewand mit Kragen, das Streifen mit verschiedenen Mustern aufweist, trägt er einen Umhang mit schwarzen Punkten in schuppenartiger Musterung. An den Füßen hat er Pantoffeln mit nach oben gebogenen Schuhspitzen. Seine Waden umschließen quergestreifte, eng anliegende Hosen.

3. Nach dem zweiten Schriftabschnitt ein Gesichtsviereck, umgeben von gestreiften, ösenartigen Schleifen.

4. Am Ende der Rolle ein Gesicht, umgeben von vier konzentrischen Kreisen. Die drei inneren sind mit einem Zackenmuster versehen, der Außenkreis ist ungemustert und ohne Farbe.

In den entsprechenden Wendungen ist als Besitzer der Handschriftenrolle ገብረ፡ ኢየሱስ። eingetragen.

Die äußerst sorgfältig, mit winziger runder Schrift (perlschriftartig) angefertigte Rolle ist nicht datiert. Die Malereien folgen dem Stil der Gondarschule (18. Jh.?).

27 15396

Streifen aus drei Pergamentstücken; am Anfang ist ein Stück abgerissen. An den Rändern ist die Rolle geringfügig beschädigt (an den Seiten kaum Textverlust). 179,0:10,0 cm. Schriftspiegel: 9,0 cm breit. 1 Sp. Vier Schriftabschnitte zu 62, 68, 63 und 63 Zl.

Magische Gebete in Rollenform

1. Abschnitt:

1a. Susenyoslegende.

Vgl. o. Nr. 376 (Nr. 1) = OrChr 80, S. 150f. (Nr. 20.1).

2. Abschnitt:

1b. Fortsetzung von Nr. 1a.

2a. መርበብተ፡ ሰሎሞን። [= *das Netz Salomons*]

T und Ü: *S. Euringer*, Das Netz Salomons. Ein äthiopischer Zaubertext = ZSem 6 (1928) 77-100, 179-99, 301-14; 7 (1929) 68-85. *O. Löfgren*, Äthiopische Wandamulette = Orientalia Suecana 11 (1962) 95-120; hier: 109-16.

L: RiLEt 833.

3. Abschnitt:

2b. Fortsetzung von Nr. 2a.

3. A: ጸሎት፡ በእንተ፡ ሕማመ፡ ባርያ፡ ወሌጌዎን፡ በከመ፡ አድኅንኮ፡ ለነሀብት፡ ወእምኵሎሙ፡ ሰይጣናት፡ ወእምውግረተ፡ ዕብን፡ ...

4. A: ስመ፡": Mt 8, 28-34.

5a. A: በስመ፡" ... በስሙ፡ ለአብ፡ ...

Vgl. o. Nr. 15395 (Nr. 1) = S. 141 (Nr. 26.1).

4. Abschnitt:

5b. Fortsetzung von Nr. 5a.

6. A: በስመ፡" ጸሎት፡ በእንተ፡ ዘይውህዝ፡ ደም፡ ወይቤ፡ እግዚአብሔር፡ ኢነጸርኩ፡ እዴየ፡ ...

7. A: ጸሎተ፡ ጽኑዓን፡ [...] እግዚአብሔር፡ ንጉሥ፡ ዘፈኖከ፡ ላቲ፡ ፲ወ፪ተ፡ መላእክተ፡ ኃያላነ፡ ፲ወ፪ተ፡ ጽኑዓነ፡ ከማሁ፡ እጽንዕ፡ በማኅፀና፡ እስከ፡ ይትወለድ፡ ...

Der Text endet mit einer Strophe eines *Salāman an Langinos*; vgl. o. Nr. 14276 (Nr. 6) = S. 140 (Nr. 25.6).

Der Text ist mit schwarzer und rotbrauner Tusche umrandet.

Verzierungen und Miniaturen mit schwarzer und verblaßter roter Tusche:

1. Zu Beginn ein Ornament aus vier Quadraten, die durch diagonale Streifen aufgeteilt sind. Halbkreise bilden einfache Blütenornamente. Da die Rolle am Anfang beschädigt ist, fehlt die obere Begrenzung. Unten eine schmale Kante mit Strichelung.

2. Nach dem ersten Schriftabschnitt ein stilisierter, schwerttragender Engel in Frontalansicht, der auf den Beschauer blicke. Seine Füße sind durch zwei gebogene Spitzen angedeutet. Die Hände haben jeweils sieben Finger. Das Muster des Umhangs ist gepunktet. Oben und unten ist die Zeichnung von einer schmalen Flechtbandleiste begrenzt.

3. Nach dem zweiten Schriftabschnitt eine Handkreuzform; oben links und rechts jeweils ein Gesicht in Frontalansicht, links und rechts neben dem Griff je ein Engel in Halbfigur und Frontalansicht. Beide blicken zum linken Bildrand.

4. Nach dem dritten Schriftabschnitt ein Gesichtsviereck als Mitte von insgesamt neun Quadraten. Das jeweils mittlere obere und untere, sowie die beiden äußeren Quadrate der mittleren Reihe sind in Dreiecke aufgeteilt, in die ein Gesicht gezeichnet ist. Die vier Außenvierecke haben ein sternförmiges Muster.

5. Am Ende der Rolle aus schrägen, sich kreuzenden Strichen eine breite Ornamentsleiste mit kleinen Kreisen an den Schnittstellen. Als Oberrand eine Leiste aus senkrechten und waagerechten Strichen.

Als Besitzerin ist in den entsprechenden Wendungen ወለተ፡ ማርያም። eingetragen.

Die mit winziger, perlschriftartiger Schrift ganz eng beschriebene Handschriftenrolle ist nicht datiert (17./18. Jh.?).

28 15397

Streifen aus drei Pergamentstücken. Das Pergament ist sehr stark nachgedunkelt, fast geschwärzt. Die Rolle ist an den Rändern, zum Teil unter Textverlust, beschädigt. 191,0:19,5 cm. Schriftspiegel: 14,5 cm breit. 2 Sp. Vier Schriftabschnitte zu 76, 55, 47 und 72 Zl. (Die Zeilenzahl zu Beginn ist ein Schätzwert, da die roten Zeilen durch die Nachdunkelung nur mehr zu erahnen sind).

Magische Gebete in Rollenform

a) Linke Spalte:

1. Abschnitt:

1a. Der Text ist fast nicht mehr lesbar:
Vgl. o. Nr. 13579 (Nr. 2) = OrChr 80, S. 152 (Nr. 21.2)

2. Abschnitt:

1b. Fortsetzung von Nr. 1a.

3. Abschnitt:

1c. Fortsetzung von Nr. 1b.

4. Abschnitt:

1d. Fortsetzung von Nr. 1c.

b) Rechte Spalte:

1. Abschnitt:

2a. A: በስመ፡" ጸሎት፡ በእንተ፡ መፍትሔ፡ ሥራይ፡ (vgl. StrPr) ...
Im Zusammenhang kaum mehr lesbar.

2. Abschnitt:

2b. Fortsetzung von Nr. 2a.

3a. A: በስመ፡" ጸሎት፡ በእንተ፡ ሕማመ፡ ባርያ፡ (?) [...] ወአይኑ፡ (?) ጥላ፡ [vgl. VOHD XX 6, 108 (Nr. 2)] ...
Vgl. o. Nr. 376 (Nr. 2) = OrChr 80, S. 151 (Nr. 20.2).

3. Abschnitt:

4. *Salām an Fānu'ēl.*
Vgl. o. Nr. 14218 (Nr. 3) = S. 138 (Nr. 23.3).

4. Abschnitt:

5. A: በስመ፡" ጸሎት፡ በእንተ፡ ሕማመ፡ ባርያ፡ ... ወፍጌን፡ ጸሎት በእንተ፡ ማዕሰሮሙ፡ ለአጋንንት፡ ዘተናገሮ፡ እስክንድር፡ ንጉሥ፡ በቅድመ፡ ጎግ፡ ወማንጎግ፡ [(!) für ማዕጎግ፡] ...

Vgl. VOHD XX 6, 169 (Nr. 5).

6. A: በስመ፡" ጸሎት፡ በእንተ፡ ሕማመ፡ ባርያ፡ ወሌጌዎን፡ ...: Joh 6, 16-31 (?) (der Text ist schlecht zu lesen.)
7. A: ጸሎት፡ በእንተ፡ ሕማመ፡ ወግአት፡ ምድምያስ፡ ...

Vgl. o. Nr. 13580 (Nr. 5) = S. 137 (Nr. 22.5).

Verzierungen und Miniaturen:
Die Textspalten sind von Zacken- und Flechtbandleisten eingerahmt.

1. Zu Beginn der Rolle zwei stilisierte, schwerttragende Engel in Frontalansicht und ganzer Figur, die zur Mittelachse der Rolle blicken. Wegen des stark nachgedunkelten Pergaments ist die Malerei nur mehr schwer zu erkennen.
2. Der erste und dritte Schriftabschnitt sind jeweils mit einer schmalen Leiste mit Augenmotiven von dem nächsten Abschnitt getrennt.
3. Nach dem dritten Schriftabschnitt je Spalte: fünf Reihen untereinander mit Gesichtsvierecken und ornamentierten Quadraten.
4. Am Ende der Rolle in der Mitte eine Kreuzform, um diese herum schachbrettartig angeordnet: zahlreiche Gesichtsvierecke und ornamentierte Vierecke in zehn Reihen untereinander.

Als ursprünglicher Besitzer ist in den entsprechenden Wendungen ገብረ፡ ሕይወት። eingetragen; später ist mit grober Schrift ዓመተ፡ oder ወለተ፡ (?) እግዚአብሔር። darüber geschrieben worden.

Die leider fast nicht mehr lesbare Rolle, die eigentlich zu den prachtvollen Exemplaren ihrer Gattung zu zählen wäre, ist nicht datiert (18. Jh.?).

29 15426

Streifen aus zwei Pergamentstücken. 148,5:8,0 cm. Schriftspiegel: 7,5 cm breit. 1 Sp. Drei Schriftabschnitte zu 84, 41 und 40 Zl.

Magische Gebete in Rollenform

1. Abschnitt:

1. Susenyoslegende.
   Vgl. o. Nr. 376 (Nr. 1) = OrChr 80, S. 150f. (Nr. 20.1).
2. A: ጸሎት፡ አርግዔ፡ ደም፡ [ሊስ፡] እፍሊስ፡ ...
   Nur sechs Zeilen; vgl. VOHD XX 5, 140 (Nr. 3), SixäthZ 314.

2. Abschnitt:

3a. A: በስመ፡" ጸሎት፡ በእንት፡ ሸተላይ፡ ሸቶላይ፡ ሐሃሃ፡ ሸቶላይ፡ በርታሃ፡ ...
   Vgl. VOHD XX 6, 90 (Nr. 5).

3. Abschnitt:

3b. Fortsetzung von Nr. 3a.
4. A: በስመ፡" ጸሎት፡ በእንተ፡ ዓርግዔ፡ ደም፡ : Ps 1,1...

Vgl. VOHD XX 4, 140 (Nr. 5).

5. A: ጸሎት፡ በእንት፡ ማ⟨ሳ⟩ዕሰሮሙ፡ ለእጋንንት፡ አህያ፡ ሺራህ፡ አልሳዳይ፡ (!) እልመክኑን፡ ...

Vgl. o. Nr. 14218 (Nr. 4) = S. 138 (Nr. 23.4).

Der Text ist mit verblaßter roter Tusche umrandet.

Miniaturen mit schwarzer und roter verblaßter Tusche:

1. Zu Beginn ein schwerttragender Engel in Frontalansicht, der zum linken Bildrand blickt. An einem (nicht sichtbaren) Gürtel hängt vorne am Rockteil ein Kreuz herab. Das Muster seines Übergewandes besteht aus Kreisen, die Ärmel haben gestreifte Manschetten. Fast nicht mehr zu erkennen: Über seinem Kopf ein gekreuztes, zweites Flügelpaar, das schachbrettartig verziert war. Die Basis der Miniatur ist ein breites Ornament mit Schachbrettmuster, darunter eine geflochtene Leiste.

2. Nach dem ersten Schriftabschnitt unter einer doppelreihigen Leiste aus stilisierten Gesichtern in Frontalansicht und einer gezackten Leiste darunter ein Reiter auf einem gezäumten Schimmel, der in seiner Rechten ein Schwert schwingt. Der Reiter ist barfuß. Am unteren Rand der Miniatur ein Löwe, den ein Dolch am Hinterlauf verwundet hat. Am unteren Bildrand ist mit roter Tusche ገብረ፡ ማርያም። eingetragen.

3. Nach dem zweiten Schriftabschnitt ein Gesichtsviereck im Achtspitz, dessen Spitzen gebogen auslaufen. Am unteren Bildrand ebenfalls der Eintrag: ገብረ፡ ማርያም።, darüber ist mit schwarzer Tusche – sehr verblaßt – ወለተ፡ ጸድቃን። vermerkt.

Die ursprüngliche Besitzerin der Rolle war wohl ወለተ፡ ሕይወት።, der Name wurde meistens getilgt und mit ungelenker Schrift wurde ገብረ፡ ማርያም። darüber geschrieben, an einer Stelle auch: ወለተ፡ ጸድቃን፡

Die ordentlich geschriebene, originelle Rolle ist nicht datiert (18. Jh.?).

Zu Nr. 15427 s. Einleitung = OrChr 80, S. 117.

30 15428

Streifen aus fünf Pergamentstücken in zweiteiliger Lederhülse, die mit einem Tragriemen geschlossen wird. 192,0:12,0 cm. Schriftspiegel: 10,m5 cm breit. 1 Sp. Drei Schriftabschnitte zu 63, 73 und 44 Zl.

Magische Gebete in Rollenform

1. Abschnitt:

1a. Susenyoslegende.

Vgl. o. Nr. 376 (Nr. 1) = OrChr 80, S. 150f. (Nr. 20.1).

2. *Abschnitt:*
   1b. Fortsetzung von Nr. 1a.
   2. A: በስመ፡” ጸሎት፡ በእንተ፡ ሕማመ፡ ሺቶላይ፡ ወሽቶላዊት፡ ጋኔን፡ ዘትቀትል፡ ህፃናት፡ (!) አም ሐልኩከ፡ ወአውገዝኩከ፡ ...
   Vgl. o. Nr. 13580 (Nr. 3) = S. 137 (Nr. 22.3)
   3. A: በስመ፡ [አብ፡] አአምን፡ ...
   Vgl. o. Nr. 13580 (Nr. 4) = S. 137 (Nr. 22.4).
   4a. A: ጸሎት፡ [...]: Mk 5, 25-34.
3. *Abschnitt:*
   4b. Fortsetzung von Nr. 4a.
   5. A: ጸሎት፡ በእንተ፡ ዓርግዔ፡ ደመ፡ ሰንታም፡ (dreimal) ቀንታም፡ (dreimal) አጅር፡ (dreimal) ...
   Vgl. o. 376 (Nr. 4) = OrChr 80, S. 151 (Nr. 20.4); Nr. 15426 (Nr. 2) = S. 145 (Nr. 29.2).
   6. A: በስሙ፡ ለአብ፡ ሙራኤል፡ (?) በስሙ፡ ለወልድ፡ ምናቴር፡ ...
   Vgl. o. Nr. 13579 (Nr. 4) = OrChr 80, S. 152 (Nr. 21.4).

Der Text ist mit gelber, roter und schwarzer Tusche umrandet.

Miniaturen und Verzierungen mit blauer, gelber, schwarzer und pinkfarbener Tinte (die Pinkfarbe ist auch für die in Rot zu schreibenden Stellen verwendet worden):

1. Zu Beginn unter einer Leiste aus drei Vierecken mit Rosettenmuster steht in Frontalansicht ein schwerttragender Engel, der den Beschauer anblickt. Die Schwertscheide in seiner Linken ist mit einem Zackenmuster versehen. An den Füßen hat er Schuhe mit nach oben gebogenen Schuhspitzen, an den Waden eine quergestreifte Beinkleidung. Links und rechts neben den Beinen ist ein Blütenornament gezeichnet.

2. Nach dem ersten Schriftabschnitt ein Gesichtsviereck als Mitte von insgesamt neun Quadraten. In den vier Außenvierecken sind ebenfalls Gesichter gezeichnet, die auf einer gedachten Achse um 45° gedreht gezeichnet sind und zur Mitte auf das Gesichtsviereck blicken. Die übrigen Vierecke sind mit jeweils einem sternförmigen Ornament ausgefüllt. Oben und unten ist die Miniatur von einer schmalen Flechtbandleiste begrenzt.

3. Nach dem zweiten Schriftabschnitt ein Ornament aus Vierecken und Quadraten, die ineinandergesetzt jeweils um 90° gedreht sind. Oben ist das Ornament von einer Flechtbandleiste, unten von einer Leiste mit eckigem Muster begrenzt.

4. Am Ende der Rolle ein Löwe, der mit seinem Kopf am rechten Bildrand auf den Beschauer blickt. Er hat eine pinkfarbene Schwanzquaste. Oben und unten ist die Zeichnung von einer Flechtbandleiste eingerahmt.

Die Rolle ist für ወለተ፡ መድኅን። angefertigt worden.

Zwar ist die Handschriftenrolle von grober Hand ausgeführt, die Schrift und

die Zeichnungen zeigen aber eine eigene Handschrift. Die Rolle ist nicht datiert (19. Jh.?).

31 16965

Streifen aus drei Pergamentstücken; die Risse im Pergament sind genäht. 178,5:9,5 cm. Schriftspiegel: 8,0 cm breit. 1 Sp. Zwei Schriftabschnitte zu 96 und 105 Zl.

Magische Gebete in Rollenform

1. Abschnitt:

1a. መርበብተ፡ ሰሎሞን። [= *das Netz Salomos*]

Vgl. o. Nr. 15396 (Nr. 2) = S. 143 (Nr. 27.2).

2. Abschnitt:

1b. Fortsetzung von Nr. 1a.

2. A: በስመ፡" ጸሎት፡ በእንተ፡ ዓይነተ፡ ባርያ፡ ...

Vgl. o. Nr. 15397 (Nr. 6) = S. 145 (Nr. 28.6).

3. A: በስመ፡" ጸሎት፡ [በእንተ፡] ማዕሰሮሙ፡ ለአጋንንት፡ አሕያ፡ ሽራሕያ፡ ...

Vgl. o. Nr. 14218 (Nr. 4) = S. 138 (Nr. 23.4).

Der Text ist mit schwarzer Tusche umrandet.

Verzierungen mit gelber, roter, blauer und schwarzer Tusche; die Farben sind bis auf das Schwarz verblichen:

1. Zu Beginn in drei Reihen untereinander insgesamt fünf Vierecke: In den vier Außenecken auf den Betrachter oder nach unten blickende Gesichtsvierecke, das mittlere sieht zum linken Rollenrand. Die restlichen vier Felder sind mit einem sternförmigen Muster (wie in Nr. 15428.2) ausgefüllt. Oben und unten je zwei Leisten mit Bordüren aus Augenmotiven, Zacken oder sternförmigen Gebilden.

2. Nach dem ersten Schriftabschnitt ein Gesichtsviereck im Achtspitz. Die vier Außenfelder haben ein Augenmotiv. Oben und unten ist das Ornament mit einer Zierleiste eingerahmt.

3. Am Ende der Rolle: Gesichtsviereck im Achtspitz. Die vier Außenfelder haben ein Augenmotiv. Oben ist das Ornament von einer Leiste aus senkrechten Wellenlinien begrenzt. In das Motiv ist der Name ኪዳነ፡ ማርያም። eingetragen.

In den entsprechenden Wendungen findet sich der Name ወለተ፡ ሥላሴ።, an manchen Stellen ist darüber ወለተ፡ ኪዳን። geschrieben.

Die Rolle ist nicht datiert (Ende 19. Jh.?).

32 17160

Streifen aus drei Pergamentstücken. 178,0:13,5 cm. Schriftspiegel: 11,5 cm breit. 1 Sp. Drei Schriftabschnitte zu 50, 53 und 33 Zl.

Magische Gebete in Rollenform

1. Abschnitt:

1. A: በስመ፡ጸሎት፡በእንተ፡ሸቶላይ፡ ... ጋኔን፡ዘት[ቀት]ል፡ሕፃናተ፡ ...
   Vgl. o. Nr. 13580 (Nr. 3) = S. 137 (Nr. 22.3).
2. A: በስማ፡ (!) አብ፡አአምን፡ ...
   Vgl. o. Nr. 13580 (Nr. 4) = S. 137 (Nr. 22.4).
3. Mk 5, 25-34; vgl. o. Nr. 15428 (Nr. 4) = S. 147 (Nr. 30.4).

2. Abschnitt:

4. Susenyoslegende.
   Vgl. o. Nr. 376 (Nr. 1) = OrChr 80, S. 150f. (Nr. 20.1).
5. A: በስመ፡ጸሎት፡በእንተ፡አርማዔ፡ደም፡ሊስ፡ ...
   Vgl. o. Nr. 15426 (Nr. 2) = S. 145 (Nr. 29.2).

3. Abschnitt:

6. *Salām an Fānu'ēl.*
   Vgl. o. Nr. 14218 (Nr. 3) = S. 138 (Nr. 23.3).

Die Rolle endet mit Lk 1,37.

Der Text ist mit schwarzer und nachgedunkelter gelber und roter Tusche umrandet.

Miniaturen mit erdfarbener roter, gelber und schwarzer Tusche sowie mit Feldern, die nicht mit Farbe ausgefüllt sind und sehr weiß wirken. Die Ausführung macht einen sehr großflächigen Eindruck.

1. Zu Beginn der Rolle ein Engel in Frontalansicht auf den Beschauer blikkend, der das Schwert mit seiner Rechten über seinem Kopf schwingt, die Schwertscheide hält er in seiner Linken vor dem Körper. Über einem weißen Untergewand trägt er einen roteingefaßten Umhang, an den Füßen hat er Schuhe mit nach oben gebogenen Schuhspitzen sowie eine rote Beinkleidung mit weißem Rand an den Knöcheln. Oben ist die Miniatur begrenzt von einer Leiste aus drei Vierecken mit auf die Spitze gestellten, mit Mustern ausgefüllten Quadraten. Der untere Rand ist eine breite Flechtbandleiste.

2. Nach dem ersten Schriftabschnitt ein Gesichtsviereck als Mitte von insgesamt neun Feldern, die in drei Reihen untereinander angeordnet sind. Die vier Außenfelder haben ein Muster einer Speerspitze, die restlichen Felder sind durch sich kreuzende Diagonalen in Dreiecke geteilt. Oben eine Leiste mit einem schuppenartigen Muster, unten eine Zopfleiste als Begrenzung.

3. Nach dem zweiten Schriftabschnitt: Gesichtsviereck im Achtspitz. Die vier Außenfelder haben ein kreuzförmiges Muster. Oben eine mit Diagonalen ausgefüllte Zierleiste als Begrenzung, unten eine Zopfleiste.

4. Am Ende der Rolle eine breite Zierleiste aus mit Vierecken gemusterten Quadraten.

In den entsprechenden Wendungen finden sich verschiedene Namen, immer mit dem Zusatz: ለአመትከ፡, auch wenn ein männlicher Name folgt: ወለተ፡ ሕይወት።, ወልደ፡ ሚካኤል፡ መድኅን። (መድኅን፡ ist zwischen den Zeilen eingefügt), ወለተ፡ ሃይማኖት።, ወለተ፡ አረጋዊ።, ገብረ፡ እግዚአብሔር። und ገብረ፡ ሕይወት።.

Die mit einer sehr steilen Schrift, aber großzügig beschriebene Rolle ist nicht datiert (19./20. Jh.?).

33 17161

Streifen aus einem Pergamentstück, in das am Anfang ein Lederbändchen zur Verschnürung eingeflochten ist. 66,0:10,0 cm. Schriftspiegel: 9,0 cm breit. Die Schrift ist in fünf Kreisen angeordnet.

Magische Gebete in Rollenform

Die Schrift beginnt immer innen und läuft spiralenförmig nach außen:

1. *Kreis:* A: በስመ፡" ጸሎት፡ በእንተ፡ ሕማመ፡ ዛር።
   Der Text ist fast nicht zu lesen, daher ist diese Zuweisung fraglich.
2. *Kreis:* A: በስመ፡" ጸሎት፡ በእንተ፡ ሕማመ፡ ባርያ፡ ወሌጌዎን፡ ...
   Vgl. o. Nr. 376 (Nr. 2) = OrChr 80, S. 151 (Nr. 20.2).
3. *Kreis:* A: በስመ፡" ጸሎት፡ በእንተ፡ ሕማመ፡ ባርያ፡ ... ዘይሰልብ፡ ልበ፡ ለሰብእ፡ ...
   Vgl. o. Nr. 15395 (Nr. 6) = S. 141 (Nr. 26.6).
4. *Kreis:* A: በስመ፡" ጸሎት፡ በእንተ፡ ሕማመ፡ ዓይነ፡ ወርቅ፡ ወዓይነ፡ ጥላ፡ ወጊ፡ ...
   Vgl. VOHD XX 6, 254 (Nr. 3).
5. *Kreis:* Fortsetzung vom Text des Kreises Nr. 4 (? der Text ist schlecht zu lesen).

Der erste und der letzte Kreis sind etwas kleiner als die anderen drei. Der Text dreht sich immer um ein kleines Ornament in der Mitte. Die drei großen Kreise haben ein Gesicht in der Mitte, umrahmt von einem einfachen Muster. Um den Text läuft ein schmaler Rand, gemustert mit roter und schwarzer Tusche. Zwischen zweitem und drittem Kreis: ein Gesichtsviereck im Achtspitz. Nach dem dritten Kreis zwei Kreuzformen, die durch ein gitterartiges Ornament miteinander verbunden sind. Darunter einander gegenüberliegend zwei geflügelte Köpfe: zwischen den beiden eine kleine Kreuzform. Am Rande der Rolle schmale, kurze Zierleisten aus winzigen, einfachen Blütenformen. In die restlichen Felder sind einfache Kreuz- oder Blütenformen eingetragen.

Die Rolle ist in den Farben Rot und Schwarz gehalten.

An einigen Stellen ist der Name ወልደ፡ ጊዮርጊስ፡ ታምሌ። eingetragen; der dritte Bestandteil des Namens ist bis auf einmal immer getilgt. Der originelle Pergamentstreifen ist nicht datiert (Anfang 20. Jh.?).

34 17162

Streifen aus fünf Pergamentstücken. 167,0:11,5 cm. Schriftspiegel: 11,0 cm breit. 2 Sp. Drei Schriftabschnitte zu: links 80, rechts 87; links 78, rechts 83 und links 24, rechts 25 Zl.

Magische Gebete in Rollenform

1. Abschnitt:

a) Linke Spalte:

1a. Susenyoslegende.
Vgl. o. Nr. 376 (Nr. 1) = OrChr 80, S. 150f. (Nr. 20.1).

b) Rechte Spalte:

1b. Fortsetzung von Nr. 1a.

2. A: ጸሎት፡ በእንተ፡ መርግዔ፡ ደም፡ እንድርያስ፡ ሰዳዴ፡ ሰይጣናት፡ ይቤ፡ እግዚአብሔር፡ አምጻእኩ፡ እዴየ፡ ላዕሌኪ፡ ከመ፡ እእስሮ፡ ለሰይጣን፡ ምንተ[፡] ሊስ፡ አፍሊስ፡ ሜልዮስ፡ ...
Vgl. o. Nr. 15426 (Nr. 2) = S. 145 (Nr. 29.2); VOHD XX 6, 186 (Nr. 4).

3. A: ጸሎት፡ በእንተ፡ መርግዔ፡ ደም፡ ሰንታም፡ (dreimal) ...
Vgl. o. Nr. 376 (Nr. 4) = OrChr 80, S. 151 (Nr. 20.4).

4. A: ጸሎት፡ በእንተ፡ መርግዔ፡ ደም፡ አእግዚአብሔር፡ አምላክነ፡ ተዘከር[፡] ኪዳነ[፡] ...

2. Abschnitt:

a) Linke Spalte:

5. Textbeginn ist nicht zu lesen, da der Streifen, obwohl schon beschrieben, an das vorhergehende Stück genäht wurde, und so verdeckt ist.
... እግዚአብሔር፡ ወዝክረ፡ ስምከ፡ ይደምሰስ፡ ለአለመ፡ አለም፡ ዓሜን። ያቂ፡ (dreimal) [vgl. Nr. 15395 (Nr. 2) = S. 141 (Nr. 26.2)] ...

6. A: በስመ፡" ጸሎት፡ በእንተ፡ ሕማመ፡ ሸቶላይ፡ አንተ፡ ሸቶላይ፡ ...
Vgl. o. Nr. 13580 (Nr. 3) = S. 137 (Nr. 22.3).

b) Rechte Spalte:

7. Textbeginn nicht lesbar, da er wegen der Nahtstelle verdeckt ist.
... ሰንተው፡ ፍታሕ፡ ቀንተው፡ ፍታሕ፡ ...
Vgl. o. Nr. 376 (Nr. 4) = OrChr 80, S. 151 (Nr. 20.4).

8. A: ጸሎት፡ በእንተ፡ መስጥመ፡ አጋንንት፡ በስመ፡ ለእግዚአብሔር፡ አብ፡ ... ታኦስ፡ ...
Vgl. o. Nr. 15396 (Nr. 5) = S. 143 (Nr. 27.5).

9a. A: ጸሎት፡ በእንተ፡ ሕማመ፡ ቡዳ፡ አላሁማ፡ ወያኖራ፡ ሀሽመረጅ፡ ...
Vgl. VOHD XX 6, 95 (Nr. 5), 110 (Nr. 7).

3. Abschnitt:

a) Linke Spalte:

9b. Fortsetzung von Nr. 9a.

10. A: ጸሎት፡ በእንተ፡ ሕማመ፡ ውግዓት፡ መድምያስ፡ (dreimal) የሀቂ፡ (dreimal) ...

Vgl. o. Nr. 13580 (Nr. 5) = S. 137 (Nr. 22.5).

b) Rechte Spalte:

11. Fortsetzung von Nr. 10 (? der Anfang des Textes ist wegen der Nahtstelle verschwunden).

12. Eine Strophe eines *Salām an Fānu'ēl.*

Vgl. o. Nr. 14218 (Nr. 3) = S. 138 (Nr. 23.3).

Zwischen den Spalten eine grob gezeichnete, winzige Zopfleiste; sonst ist der Text mit roter Tusche umrandet. Zwischen den Textabschnitten grobe, einfache Zierleisten mit schwarzer Tusche.

Miniaturen; sie scheinen zu einer anderen Rolle gehört zu haben und sind diesen Pergamentstücken mit Text dazwischengenäht worden.

1. Zu Beginn über weggeschabtem Text ein Engel in Frontalansicht, der mit gezücktem Schwert in seiner Rechten und der Schwertscheide in seiner Linken den Beschauer anblickt. Er trägt ein gelbes Gewand. Seine Flügel sind leuchtendblau, das Gesicht ist mit roter Farbe sowie freigelassenen Feldern gezeichnet, so daß ein plastischer Eindruck entsteht.

2. Am Ende ein Knotenornament in den Farben: leuchtendes Blau, Gelb und sehr verblaßtes Blau und Rot.

Die Rolle ist für አመተ፡ ሥላሴ። angefertigt worden.

Die mit grober und eckiger, aber großzügiger Schrift wahrscheinlich von mehreren Schreibern geschriebene Rolle ist nicht datiert (Anfang 20. Jh.?).

35 17163

Streifen aus drei Pergamentstücken. 176,0:13,0 cm. Schriftspiegel: 11,5 cm breit. 2 Sp. Vier Schriftabschnitte zu links 40, rechts 34; links 46, rechts 44; links und rechts 12 sowie links 52, rechts 63 Zl.

Magische Gebete in Rollenform

a) Linke Spalte:

1. Abschnitt:

1a. A: በስመ፡" ጸሎት፡ በእንተ፡ ማእሠረ፡ ዓጋንንት፡ ወሰይጣናት፡ አኽያ፡ (dreimal) ሸራኽያ፡ አልሻዳይ፡ ...

Vgl. o. Nr. 14218 (Nr. 4) = S. 138 (Nr. 23.4).

2. Abschnitt:

1b. Fortsetzung von Nr. 1a.

2a. A: ጸሎት፡ በእንተ፡ ⟨በእንተ፡⟩ መስጥም፡ ዘባርያ፡ ወማእሠሮሙ፡ ለዓጋንንት፡ አኮስ፡ [vgl. VOHD XX 6, 423 (Nr. V)] ላሜእ፡ ሌኪ፡ ...

Vgl. auch o. Nr. 15395 (Nr. 3) = S. 141 (Nr. 26.3).

3. Abschnitt:

2b. Fortsetzung von Nr. 2a.

3a. A: በስመ፡" ጸሎት፡ በእንተ፡ ማ (4. Abschnitt) እሠረ፡ ዓጋንንት፡ ... በኢያኤል፡ ስምከ፡ አድኅኖ፡ እግዚኦ፡ ...

Vgl. o. Nr. 15395 (Nr. 5) = S. 141 (Nr. 26.5).

4. Abschnitt:

3b. Fortsetzung von Nr. 3a.

b) Rechte Spalte:

1. Abschnitt:

4a. A: በስመ፡" ጸሎት፡ በእንተ፡ መፍትሔ፡ ሥራይ፡ ዘተቀድሐ፡ እም፱ወ፩/፬(?) (vgl. StrPr LIV, Anm. 3) መጸሕፍት፡ ፍታሕ፡ ሥራየ፡ ብእሲ፡ ወብእሲት፡ ...

2. Abschnitt:

4b. Fortsetzung von Nr. 4a.

5a. A: ጸሎት፡ በእንተ፡ መፍትሔ፡ ሥራይ፡ ፍታሕ፡ ወመንዝር፡ ሰአር፡ ወዘርዘር፡ አስማተ፡ ሥራይ፡ ...

Vgl. VOHD XX 6, 102 (Nr. 6).

3. Abschnitt:

5b. Fortsetzung von Nr. 5a.

4. Abschnitt:

5c. Fortsetzung von Nr. 5b.

6. A: በስመ፡" ጸሎት፡ በእንተ፡ ቡዳ፡ ወነሀቢ፡ አላሁማ፡ ያላታላጊ፡ እልመለኪ፡ ...

7. A: ጸሎት፡ በእንተ፡ ሕማመ፡ ውግዓት፡ ምድምያስ፡ ...

Vgl. o. Nr. 13580 (Nr. 5) = S. 137 (Nr. 22.5).

Der Text endet mit Lk 1,37.

Der Text ist mit nachgedunkelter gelber Farbe und schwarzer Tusche umrandet. Miniaturen und Verzierungen mit erdigem Gelb, Rot und Schwarz sowie von Farbe freigelassenen Feldern:

1. Zu Beginn ein stilisierter Engel in Frontalansicht. Auf seinem Kopf ist ein kleines Kreuz. Er hat weder Hände noch Füße. Die Flügel und sein Gewand sind mit Querstreifen ausgefüllt, die verschiedene Muster haben. Oben ist die Zeichnung von einer breiten Zierleiste aus Schlaufen und senkrechten Wellenlinien begrenzt.

2. Nach dem zweiten Schriftabschnitt: In der Mitte eine Handkreuzform. Links und rechts neben dem obersten Kreuzbalken zwei stilisierte Engel in Frontalansicht. Gewand und Flügel gehen ineinander über und sind mit senkrechten Streifen ausgefüllt. Links und rechts neben dem Kreuzgriff zwei ähnlich gezeichnete, große Engel, die beide ihre Hände vor dem Körper halten.

3. Am Ende der Rolle vier im Quadrat angeordnete Gesichtsvierecke, in der Mitte ein kleiner Stern. Der Hintergrund ist teilweise mit Wellenlinien quergestreift.

Der erste und zweite Schriftabschnitt sowie der dritte und vierte sind nur durch eine gelb-schwarze Linie voneinander getrennt. Auf der Rückseite der Rolle sind ungelenk zwei kleine Kreuze gekritzelt.

Die Rolle wurde für **ገብረ፡ መድኅን።** angefertigt.

Am Ende der Rolle in der rechten Spalte der Vermerk des Schreibers: **ዘጸሐፎ፡ ገብረ፡ ሚካኤል፡ የመምሬ፡ ቃለ[፡] አብ፡ ልጅ፡ ወወሀቦ፡ ለወዳጁ፡ መንገሻ።**

Die sehr sorgfältig, aber nicht sehr elegant geschriebene Rolle ist nicht datiert (Ende 19./Anfang 20. Jh.?).

36 17164

Streifen aus drei Pergamentstücken in zweiteiliger Hülse aus gepunztem Leder, die von zwei blauen Wollkordeln zusammengehalten wird. Das Pergament ist an den Rändern eingerissen, teilweise (besonders am rechten Rand) unter Textverlust. 161,0:7,5 cm. Schriftspiegel: 6,5 cm breit. 1 Sp. Ein Schriftabschnitt zu 295 Zl.

Magische Gebet in Rollenform

ልፋፈ፡ ጽድቅ። [= *die Binde der Rechtfertigung*]

Vgl. o. Nr. 11063 = OrChr 80, S. 118f. (Nr. 1).

a) Das eigentliche *Lefāfa ṣedeq*.

b) *Die Gebete für die Himmelsreise*.

Einfache Verzierungen mit schwarzer, gelber und roter Tusche:

1. Zu Beginn eine Kreuzform, oben und unten von zwei unterschiedlich gestreiften Leisten eingerahmt.

2. Am Ende drei Vierecke. Die beiden Außenquadrate haben ein sternförmiges Ornament mit Augenmotiv.

In den entsprechenden Wendungen ist entweder **ወለተ፡ መድኅን።** oder **ወለተ፡ ኢየሱስ።** eingetragen.

Die eng beschriebene, gut lesbare Rolle ist nicht datiert (erste Hälfte 20. Jh.?).

37 19085

Streifen aus drei Pergamentstücken. 185,0:8,5 cm. Schriftspiegel: 7,5 cm breit. 1 Sp. Drei Schriftabschnitte zu 62, 61 und 59 Zl.

Magische Gebete in Rollenform, zum Teil für die Wochentage

Die in Rot zu schreibenen Stellen sind nicht ausgeführt.

1. Abschnitt:

1. A [...] በእንተ፡ ማዕሠረ፡ አጋንንት፡ ወሰይጣናት፡ ደም፡ ወሾተላይ፡ አጋንንት፡ ወሰይጣናት፡ እደ፡ ሰብእ፡ ወጽላወጊ፡ አወግዘከ፡ ሰይጣን፡ ባርያ፡ ...
2. Montag: A [...] ተ፡ መሥጥመ፡ አጋንንት፡ ወሰይጣናት፡ ዘሰኑይ፡ አቃቤሁ፡ [...] ወኮከቡኒ፡ ቀመር፡ ጀዛኩመ·ለህ፡ ...

2. Abschnitt:

3. Dienstag: A [...] ንተ፡ ማዕሠረ፡ አጋንንት፡ መሥጥመ፡ ዘሰሉስ፡ አቃቤሁ፡ [...] መልአከ፡ ሊቀ፡ መላእክት፡ ወኰከቡኒ፡ አልመርሸ፡ ...
4. Mittwoch: A [...] ተ፡ መሥጥመ፡ ዘዕለተ፡ ረቡዕ፡ ዓቃቤሁኒ፡ ሱራፌል፡ መልአከ፡ ሊቀ፡ መላእክት፡ ወኰከቡኒ፡ አልወርድ፡ ...

5a. Donnerstag: A [...] ንንት፡ ወመናፍስት ርኩሳን፡ ወሰብእ[፡] ወመሠርያን፡ ባርያ፡ ቀይሐን፡ ጸሊማን፡ በስሙ፡ ለእግዚአብሔር፡ አብ፡ .. አዝዮስ፡ ...
Vgl. o. Nr. 15396 (Nr. 5) = S. 143 (Nr. 27.5).

3. Abschnitt:

5b. Fortsetzung von Nr. 5a.

6. A [...] በእንተ፡ ሾተላይ፡ ወደም፡ በአዊን፡ (dreimal) በጋዴን፡ (dreimal) ...
7. A: ጸሎተ፡ ሾተላይ፡ ወመጋኛ፡ አንተ፡ ሾተላይ፡ ዘይቀትል፡ ህፃናተ፡ አም ሐልኩከ፡ ...
Vgl. o. Nr. 13580 (Nr. 3) = S. 137 (Nr. 22.3).

Der Text ist mit schwarzer Tusche umrandet.

Verzierungen mit schwarzer Tusche:

1. Zu Beginn ein Gesichtsviereck im Achtspitz, oben und unten von einer einfachen Leiste aus Vierecken begrenzt, die durch diagonale Linien in Dreiecke geteilt sind. Ursprünglich war das Gesicht wohl mit roter Tusche eingefärbt.

2. Nach dem ersten Schriftabschnitt: Gesichtsviereck im Achtspitz, ähnlich Nr. 1.

3. Nach dem zweiten Schriftabschnitt: Gesichtsviereck im Achtspitz, ähnlich Nr. 1.

Am Ende eine Leiste aus Brillenbuchstaben.

Mit roter Tusche ist ወለተ፡ ማርያም። eingetragen.

Die Handschriftenrolle ist nicht datiert (20. Jh.?).

38 20378

Streifen aus drei Pergamentstücken. 160,5:7,0 cm. Schriftspiegel: 6,5 cm breit. 1 Sp. Drei Schriftabschnitte zu 91, 95 und 4 Zl.

Magische Gebete in Rollenform

1. Abschnitt:

1. Susenyoslegende.
Vgl. o. Nr. 376 (Nr. 1) = OrChr 80, S. 150f. (Nr. 20.1).

2a. Gebet gegen den bösen Blick.

Vgl. o. Nr. 13556 (Nr. X) = OrChr 80, S. 120 (Nr. 3 X).

2. Abschnitt:

2b. Fortsetzung von Nr. 2a.

3. A: ጸሎት፡ በእንተ፡ አርግዔ፡ ደም፡ ሊስ፡ ...
Vgl. o. Nr. 15426 (Nr. 2) = S. 145 (Nr. 29.2).

4. A: በስመ፡" ጸሎት፡ በእንተ፡ መሥጦመ፡ አጋንንት፡ ባርያ፡ ወሌጌዎን፡ ደስክ[፡] ወጉንዳሌ፡ ወመጋኛ፡ ጉሥምት፡ ...
Vgl. o. Nr. 14276 (Nr. 3) = S. 140 (Nr. 25.3).

5. A: በስመ፡" ጸሎት፡ በእንተ፡ መሥጦመ፡ አጋንንት፡ ወሌጌዎን፡ አኽያ፡ ሽራኽያ፡ ...
Vgl. o. Nr. 14218 (Nr. 4) = S. 138 (Nr. 23.4).

6. A: ጸሎት፡ (!) ሐፁረ፡ መስቀል፡ (= *Bollwerk des Kreuzes*) ፈዋሴ፡ ዱዊያን፡ መስቀል፡ ፈዋሴ፡ ሕሙማን፡ ...

3. Abschnitt:

7. Lk 1,37.

Verzierungen mit roter und schwarzer Tusche:

1. Zu Beginn ein schwerttragender Engel in Frontalansicht, der den Beschauer anblickt. In seiner Rechten hält er das gezückte Schwert, in seiner Linken die mit einem Zackenmuster verzierte Schwertscheide. Das mit einem Kragen versehene Gewand des Engels zeigt in senkrechte Streifen gelegt einen üppigen Faltenwurf. Über diesem Gewand trägt er einen rotgefütterten Umhang.

2. Nach dem ersten Schriftabschnitt: In drei Reihen untereinander angeordnet vier Gesichtsvierecke, jeweils oben und unten nur eines in der Mitte, in der mittleren Reihe die zwei anderen in den Außenfeldern. Die restlichen Felder haben diagonale Streifen oder sternförmige, einfache Blüten. Oben und unten ist das Ornament von einer breiten geometrischen Zierleiste begrenzt.

3. Am Ende der Rolle ein einfaches Gesichtsviereck im Achtspitz. Darunter eine Handkreuzform.

Der dritte Schriftabschnitt ist vom letzten durch eine grobe, ungelenk gezeichnete Leiste aus Strichen getrennt.

In den entsprechenden Wendungen ist der Platz für den Namen der Besitzerin der Rolle freigeblieben. Am Ende ist vielleicht ዓመተ፡ ነደ፡ እሳት። zu lesen.

Die bis auf das Ende, wo die Zeilen auseinander gezogen sind, eng beschriebene Handschriftenrolle ist nicht datiert (20. Jh.?).

39 20379

Streifen aus drei Pergamentstücken. 222,0:12,9 cm. Schriftspiegel: 10,5 cm breit. 1 Sp. Drei Schriftabschnitte zu 94, 84 und 87 Zl.

Magische Gebete in Rollenform

1. Abschnitt:

1a. ልፋፈ፡ ጽድቅ። [= *die Binde der Rechtfertigung*]

Vgl. o. Nr. 11063 = OrChr 80, S. 118f. (Nr. 1).

2. Abschnitt:

1b. Fortsetzung von Nr. 1a.

2a. *Die Gebete für die Himmelsreise.*

3. Abschnitt:

2b. Fortsetzung von Nr. 2a.

Der Text ist mit schwarzer und verblaßter gelber Tusche umrandet.

Miniaturen und Verzierungen mit schwarzer und brauner Tusche:

1. Zu Beginn auf allen vier Seiten eingerahmt von einer Zopfleiste mit einem kleinen Kreuz auf der oberen Begrenzung, ein stilisierter, schwerttragender Engel in Frontalansicht, der auf den Beschauer blickt. Sein Hals hat drei Querstreifen. Der Umhang ist vorne mit einer Agraffe geschlossen, darunter eine Art Perlenkette in Kreuzform, die bis zum Saum des Kleides reicht.

2. Nach dem ersten Schriftabschnitt eine Handkreuzform; in den beiden oberen Bildecken ein geflügelter Kopf. Links und rechts neben dem Kreuzgriff zwei Figuren in Frontalansicht. Sie haben weder Hände noch Füße und blicken auf den Beschauer. Ihr Umhang ist mit gemusterten Streifen ornamentiert. Die Miniatur ist von einer Zopfleiste an allen vier Seiten eingerahmt.

3. Nach dem zweiten Schriftabschnitt: Ein Gesichtsviereck als Mitte von insgesamt neun Vierecken, die in drei Reihen untereinander angeordnet sind. In den vier Außenquadraten je eine Halbfigur in Frontalansicht. Jede hat einen geometrisch gemusterten Umhang über der Schulter. Sie haben keine Hände. Die übrigen Felder haben ein sternförmiges Blütenmuster oder sind durch diagonale Streifen in Dreiecke aufgeteilt. An den Seiten eine Zopfleiste, oben und unten eine schmale Leiste aus kleinen sternförmigen Blüten.

3. Am Ende der Rolle eine breite, zweireihige Leiste aus Vierecken. Die einfache Musterung ist ziemlich verblaßt.

Über den Namen der ursprünglichen Besitzerin der Rolle wurde ወለተ፡ ሕይወት። oder ወለተ፡ ማርያም። geschrieben.

Die sehr sorgfältig geschriebene Handschriftenrolle ist nicht datiert (Ende 19./Anfang 20. Jh.?).

Lela Alexidse

Griechische Philosophie in den »Kommentaren« des Joane Petrizi zur »Elementatio Theologica« des Proklos

Joane Petrizi, ein georgischer Theologe und Philosoph des 11.-12. Jh.s,[1] hat die »Elementatio Theologica« des Neuplatonikers Proklos übersetzt und jedes Kapitel dieses Werkes mit eigenen Kommentaren versehen.[2] Dazu hat er auch Vor- und Nachwort geschrieben. Petrizis Ziel war, die Bedeutung der Philosophie des Proklos dem georgischen Leser zu verdeutlichen und zu zeigen, daß sie den Grundprinzipien der christlichen Lehre, besonders der Trinitätstheologie völlig entspricht. Petrizis Scholien sind nicht nur im Hinblick auf die »Elementatio« des Proklos, sondern auch auf seine anderen Werke verfaßt worden (Kommentar zu Timaios, Parmenides, Platonis Theologia). In den Kommentaren Petrizis werden viele griechische Theologen und Philosophen genannt und zitiert: Orpheus, Aglaophamos, Pythagoras und die Pythagoreer, Hippokrates, Empedokles, Parmenides, Zenon, Sokrates, Platon, der »Xenos« aus Elea (d. h. der Gast oder der Fremde aus dem »Sophist« Platons), Aristoteles, die Aristoteliker und die Peripatetiker (so bei Petrizi), die Stoiker, die Epikuräer, Alexander von

1 Das ist die traditionelle Meinung (N. Marr, Sch. Nutzubidse, S. Kauchtschischvili und andere). E. Tschelidse behauptet (hauptsächlich aufgrund einer terminologischen Untersuchung), daß Ioane Petrizi im 12.-13. Jh. lebte und wirkte. – ე. ჭელიძე. იოანე პეტრიწის ცხოვრება და მოღვაწეობა. »რელიგია«, 1994, N3, 4, 5, გვ. 113-126; N1, 2, 3, გვ. 76-88. თბილისი 1994-1995. Vgl. auch: M. Tarchnišvili, Geschichte der kirchlichen georgischen Literatur, Città del Vaticano 1955, S. 211-225.

2 იოანე პეტრიწის შრომები. ტ. 1. პროკლე დიადოხოსისა პლატონურისა ფილოსოფოსისა კავშირნი. ქართული ტექსტი გამოსცა და გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო სიმ. ყაუხჩიშვილმა. თბილისი 1940.

იოანე პეტრიწის შრომები. ტ. 2. განმარტებაჲ პროკლესთჳს დიადოხოსისა და პლატონურისა ფილოსოფიისათჳს. ტექსტი გამოსცეს და გამოკვლევა დაურთეს შ. ნუცუბიძემ და ს. ყაუხჩიშვილმა. თბილისი 1937.

Diese Ausgabe hat auch einen lateinischen Titel: Ioannis Petrizii Opera. T. I. Procli Diadochi ΣΤΟΙΧΕΙΩΣΙΣ ΘΕΟΛΟΓΙΚΗ. Versio Hiberica. Textum Hibericum edidit commentariisque instruxit S. Kauchtschischvili. Tbilisiis 1940. Ioannis Petrizii Opera. T. II. Commentaria in Procli Diadochi ΣΤΟΙΧΕΙΩΣΙΝ ΘΕΟΛΟΓΙΚΗΝ. Textum Hibericum ediderunt commentariisque instruxerunt S. Nutsubidse et S. Kauchtschischvili. Tbilisiis 1937. Ich werde den Text nach dieser Ausgabe zitieren (kurz: Petr., Nummer des Bandes, Seite und Zeilen).

Die russische Übersetzung der Kommentare Petrizis: Иоане Петрици. Рассмотрение платоновской философии и Прокла Диадоха. Москва 1984. Weiter zitiert als »Petr. (russ.)«

Meine deutsche Übersetzung ausgewählter Fragmente der Kommentare Petrizis erschien in: »Orthodoxes Forum« 9, 1995, S. 141-171.

Aphrodisias, Plotin, Porphyrios, Iamblichos, Asklepios, Proklos. Die Platoniker wurden von Petrizi als einem echten Anhänger sehr hoch geschätzt (mehr als die Aristoteliker). Die Epikureer hingegen kritisierte er sehr. In seinen Kommentaren hat Petrizi verschiedene Werke von Aristoteles erwähnt, aber kein pseudoaristotelisches Werk, obwohl diese in jener Zeit sehr populär waren.

Bei der Quellenforschung zu den Kommentaren Petrizis ergeben sich folgende Probleme: (1) Einige der von Petrizi vermutlich gemeinten Texte der antiken Autoren sind verlorengegangen. (2) Meistens erwähnt Petrizi nur den Namen des Autors, ohne Bezeichnung der Stelle oder wenigstens des Titels des gemeinten Werkes. (3) Häufig gibt er kein genaues Zitat, sondern erläutert eine eigene kurze Paraphrase der Meinung dieses oder jenes Philosophen. Deswegen kann sich die Feststellung fast aller Quellen Petrizis nicht auf die Benennung eines einzelnen Textes beschränken, sondern es bedarf der Beachtung aller Texte des erwähnten Autors, die inhaltlich Ähnliches behandeln. Es stellt sich auch die Frage nach den »ungenannten Quellen« Petrizis, die er und seine Zeitgenossen wahrscheinlich gut gekannt haben und die von Petrizi ohne ausdrückliche Erwähnung benutzt worden sind (z. B. Simplikios oder Ps. Dionysios Areopagites).

Die Quellenforschung zu den Kommentaren Petrizis kann zum Studium der mittelalterlichen georgischen Kultur beitragen, sowie zur Erforschung der Wirkungsgeschichte der von Petrizi erwähnten oder gemeinten Texte der griechischen Philosophen, von denen einige Werke heute nur fragmentarisch erhalten sind. Dabei können auch einige Fragen zu den Beziehungen zwischen Antike und Christentum geklärt werden, z. B.: Wie wurde von Petrizi die Übereinstimmung der Gedanken und Begriffe der griechischen Philosophie mit der christlichen Literatur bewiesen? Was wußten überhaupt die georgischen Theologen, Scholiasten, Übersetzer und auch Leser über antike Kultur? Wie verstanden sie sie und inwiefern stimmt ihr Verständnis mit dem Original oder mit der christlichen (bzw. patristischen) Auffassung dieses Originals überein?[3]

Einige griechische philosophische Quellen der Kommentare Petrizis wurden von georgischen Wissenschaftlern bereits genannt und teilweise erforscht: Parmenides, Empedokles, Aristoteles, Stoiker, Proklos – von S. Kauchtschischvili und Sch. Nutsubidse[4]; Platon, Aristoteles, Plotin – von T. Kukawa[5]; Pythagoreer, Parmenides, Empedokles, Platon, Aristoteles, Porphyrios – von G. Tew-

3 Griechische Philosophie und Kultur konnten dem georgischen Leser teilweise aus altgeorgischen Übersetzungen der griechischen patristischen Literatur bekannt gewesen sein.

4 In der Einleitung zu Ioannis Petrizii Opera, op. cit. T. 1,2.

5 თ. კუკავა. იოანე პეტრიწის მსოფლმხედველობა. თბილისი 1971.

sadse[6]; Proklos selbst – von A. Charanauli.[7] Ich versuche die Erkundung und Identifikation der Quellen Petrizis zu präzisieren und weiterzuführen.

1. Orpheus

a) Orpheus, Aglaophamos, Phythagoreer, Eleaten, Platon und die Aristoteliker im 41. Kapitel der »Kommentare« Petrizis.

Die mythischen oder halbmythischen Personen haben bei Petrizi eine »reale« Gestalt gewonnen: Kronos, Ares, Zeus sind nur die Bezeichnungen der Planeten, Orpheus und Aglaophamos werden für Philosophen gehalten.

Wie Proklos wollte auch Petrizi die Übereinstimmung der Lehre und der Dichtung der alten Theologen und Mythopoeten mit der Philosophie Platons zeigen und beweisen, daß es bei ihnen um ein und dieselbe Wahrheit geht. Proklos hat die orphischen Mythen philosophisch interpretiert. Z.B. der Mythos über Dionysios und die Titanen zeigt im Sinne des Proklos das Verhältnis zwischen dem Einen und den Vielen. Der aus der orphischen Literatur bekannte Mythos über Phanes und Zeus (Zeus hat Phanes verschluckt und danach den ganzen Kosmos geschaffen) entspricht bei Proklos dem philosophischen Mythos Platons über den Demiurgen und das kosmische Paradeigma (das sog. »autozoon«): beim Anschauen des intelligiblen »Autozoon« hat der Demiurg einen sinnlich wahrnehmbaren Kosmos zustandegebracht. Es gebe eine Analogie zwischen dem platonischen »Anschauen« und dem orphischen »Verschlukken«, so meinte Proklos. Für Proklos sind Orpheus, Pythagoras, Chaldäer und Platon »Theologen«, soweit sie über die »Götter«, d.h. über die Prinzipien des Weltalls berichteten. Die Ausdrucksformen ihrer Gedanken aber sind anders: Orpheus habe seine Lehre durch Mythen dargestellt, Pythagoras durch die mathematischen Symbole, die Chaldäer durch göttliche Inspiration, und Platon selbst – der Größte unter ihnen, der Mythos und Mathematik auch verwendet habe – dialektisch und auf wissenschaftliche Weise.[8]

Um die Übereinstimmung zwischen Platon und Orpheus zeigen zu können, mußte Orpheus also teilweise in einen Philosophen verwandelt werden, oder – genauer gesagt – es mußte seine kosmo-theogonische Dichtung eine philosophi-

6 გ. თევზაძე. იოანე პეტრიწის »განმარტების« 53-ე თავის გაგებისათვის. მაცნე, 1964 N4, გვ. 276-278.
G. Tewsadse in Petr. (russ.), Anmerkungen. G. Tewsadse. Aristoteles in den Kommentaren von Ioanne Petrizi. In: Proceedings of the world congress on Aristotle. Thessaloniki 7-14, 1978. Publication of the ministry of culture and sciences. Athen 1981. S. 103-106.

7 ა. ხარანაული. წყაროთა გამოყენების მეთოდები პროკლე დიადოხოსისა და იოანე პეტრიწის შრომებში. (დისერტ.). თბილისი 1990.

8 Procl. Plat. Theol. I,4. Saffrey-Westerink. Paris 1968, S. 20.

sche Deutung bekommen und als Kosmologie betrachtet werden. Aber bei der Erwähnung des Orpheus führt Proklos immer wieder Zitate aus seiner Dichtung an. Dies läßt den Leser nicht vergessen, daß Orpheus selbst (sogar bei Proklos) kein Philosoph war, sondern ein Dichter und »Theologe«, dessen Werke sich auf philosophische Art und Weise interpretieren ließen.

Zum ersten Mal wurde Orpheus von Petrizi im Kap. 41 seiner »Kommentare« erwähnt: »Keiner der unkörperlichen Gattungen ist die Dimension des Ortes oder das Wosein eigen, denn sie sind überall gleichartig vorhanden und befinden sich nicht an einem Ort. Die Gattung des Körperlichen aber stellt man sich vor und sieht sie als an einem Ort seiende an. Darum brach der Streit zwischen den Meinungen der Aristoteliker und der alten Theologen aus. Denn Platon, Aglaophimos[9], Orpheus und alle Eleaten, wie der Weise Xenos und alle anderen Pythagoreer wie Parmenides und Zeno, vermischen die Gattung des Unkörperlichen nicht mit den Körpern, selbst wenn es himmlische Teile sind, sondern sie bezeichnen offenbar das Leuchten der Formen in den Körpern als Aporroia[10] und Ausstrahlung«.[11]

Die Anhänger der Ideentheorie wurden mehrmals von Aristoteles in der »Metaphysik« kritisiert (990 b 1 ff., 1079 b 35 etc.). Auch Platon meinte – so Aristoteles –, daß das Allgemeine (d. h. die Idee) außerhalb des Sinnlichen liege (Met. 987 b 1 ff., 1078 b 27 ff.) Über die Pythagoreer berichtete Aristoteles, daß sie sich das ganze Weltall als aus Zahlen aufgebaut vorstellen (Met. 1080 b 16), d. h. die Prinzipien des Sinnlichen sind von ihnen nicht aus dem Bereich des Sinnlichen entnommen worden (Met. 989 b 30). Dabei behauptete Aristoteles, daß die Pythagoreer die Zahl nicht als etwas von den Dingen gesondert Bestehendes betrachteten, sondern sie ließen vielmehr die Dinge selber aus Zahlen bestehen (Met. 1090 a 20). In diesem Fall könnte die Meinung des Aristoteles über die Pythagoreer wahrscheinlich keine Quelle des Kommentars Petrizis sein.

Es ist interessant, daß unter den Theologen oder Philosophen, die »die Gattung des Unkörperlichen nicht mit den Körpern vermischen«, Sokrates von Petrizi nicht erwähnt wurde, obwohl gerade er als Hauptfigur der Dialoge Platons über die Lehre seines Schülers spricht. Hierfür könnte aber die Meinung des Aristoteles eine gewisse Rolle spielen. Denn Aristoteles behauptete, daß Sokrates, »der die Fragen des sittlichen Lebens behandelte, die Fragen des natürlichen Daseins unberührt ließ, in jenen nach den allgemeinen Begriffe suchte[12] [...]. Sokrates faßte das Allgemeine noch nicht als gesonderte Existenz auf und ebensowenig die begrifflichen Bestimmungen. Erst die Urheber der Ideenlehre nahmen diese Verselbständigung des Allgemeinen dem Sinnlichen gegenüber vor und

9 So bei Petrizi. Dies entspricht der griechischen Form von Ἀγλαόφημος.
10 Petrizi benutzt das griechische Wort.
11 Petr. II, 99, 34-100, 10.
12 Met. 987 b 1.

nannten dann diese Art von subsistierenden Wesen Ideen[13] [...]. Sokrates war es, [...] der durch sein Dringen auf begriffliche Bestimmung dazu die Anregung bot; *doch war er davon entfernt, das Allgemeine dem Einzelnen gegenüber zu verselbständigen*, und darin, daß er es nicht verselbständigte, hat er seine gesunde Einsicht bewiesen«.[14]

Mit dem von Petrizi erwähnten »Xenos« muß der ξένος (d. h. der Gast oder der Fremde) aus Elea, die Hauptfigur des platonischen Dialogs »Sophistes« gemeint sein. »Parmenides« und »Zenon« müssen bei Petrizi die gleichnamigen Philosophen (wegen ihres Gesprächs über die Ideen) aus dem Dialog »Parmenides« von Platon sein.[15] Parmenides im »Parmenides« (134 a-135 c) und der Gast aus Elea im »Sophistes« (246 b-249 d) diskutieren über die Ideentheorie, gemäß der die Ideen von den sinnlichen Dingen unabhängig existieren können. Beide Philosophen sprechen über die Vorteile und Nachteile dieser Theorie. Zenon, der Nachfolger des Parmenides, äußert seine eigene Meinung allerdings nicht. Die Aussage Petrizis über drei Eleaten (daß sie »die Gattung des Unkörperlichen mit den Körpern nicht vermischen«) ist eine freie Wiedergabe von Grundintentionen dieser zwei Dialoge Platons. Der Autor dieser Auffassung könnte Petrizi selbst sein, er hätte aber auch einen anderen Text als Quelle seines Kommentars benutzen können, z. B. den Parmenides-Kommentar des Proklos, in dem auch Zeno (genauso wie bei Petrizi) ausdrücklich als Anhänger der Ideenlehre dargestellt ist.[16]

Orpheus, die Pythagoreer und Platon glaubten, im Unterschied zu Aristoteles, daß die Seele unsterblich sei und ohne Körper existieren könne. Deswegen konnten sie von Petrizi als jene Theologen bezeichnet werden, die »die Gattung des Unkörperlichen mit den Körpern nicht vermischen«. Es gibt aber Texte, die diesem Kommentar Petrizis genauer entsprechen und als seine Quellen gelten können. Im Parmenides-Kommentar des Proklos ist Orpheus zusammen mit Platon und Pythagoras erwähnt und er ist, kann man sagen, wie ein Philosoph bzw. wie ein Anhänger der Ideenlehre dargestellt. Interessant ist auch, daß Proklos in diesem Text über die Emanation (πρόοδος) der Ideen in die Demiurgie des Kosmos schreibt, analog zu dem, was Petrizi über die »Aporroia« und Ausstrahlung in dem oben zitierten Kommentar zur »Elementatio« sagte. Zur Illustration führt hier Proklos, außer dem chaldäischen Text, auch einen orphischen Mythos über Zeus (= Demiurg) und Phanes (= Ideenwelt) an: nachdem Zeus Phanes verschluckt hat, enthält er in sich selbst alle Prinzipien des Kosmischen auf demiurgische Weise. Auch Orpheus stellte dar – so Proklos –, wie die sinnli-

13 Met. 1078 b 27.
14 Met. 1086 b 3 ff. Übers. Adolf Lasson. Jena 1924.
15 Der »echte« Parmenides wurde von Petrizi im 53. Kapitel seiner Kommentare erwähnt und zitiert.
16 Procl. in Parm. 130 b, S. 799 Cousin.

chen Dinge ihre Ordnung gemäß den demiurgischen Ideen erhalten haben[17], d.h. wie dieselbe Emanation (»Proodos« oder »Aporroia«) stattgefunden hat. Dies alles wurde von Proklos auf folgende Weise zusammengefaßt:

»Zur Zeit ist es schon genug zu wissen, daß die Götter mit den Gedanken Platons einverstanden sind; sie haben diese geistigen Ursachen (τὰς νοερὰς ταύτας αἰτίας) als »Ideen« (ἰδέας) bezeichnet und haben gesagt, daß der Kosmos gemäß den Ideen geformt ist. Also wenn die Beweise (οἱ λόγοι) uns für die Existenz von Ideen überzeugen (εἰ τοίνυν καὶ οἱ λόγοι πείθουσιν ἡμᾶς πρὸς τὴν περὶ τούτων ὑπόθεσιν), und [wenn] die Weisen – Platon, Pythagoras, Orpheus – derselben Meinung sind, [wenn] die Götter[18] offensichtlich mit ihnen einverstanden sind – dann braucht man nicht über die sophistischen Beweise (λόγοι) nachzudenken, die sich selbst widerlegen und nichts Wissenschaftliches oder Vernünftiges sagen können. Denn die Götter sagen ganz klar, daß sie Gedanken (ἔννοιαι) des Vaters sind, sie bleiben nämlich im Denken (ἐν ταῖς νοήσεσι) des Vaters, und daß sie hervorgehen (προέρχονται) zur Herstellung des Kosmos, denn ›Herausschleudern‹ (ῥοίζησις)[19] nämlich ist ihr Hervorgang (πρόοδος).«[20]

Meiner Ansicht nach stimmt dieser Text des Proklos mit der Aussage Petrizis über Orpheus (Kap. 41) eher überein als die anderen erhaltenen orphischen Fragmente.

Die Quellen, die Petrizi Orpheus, Aglaophamos, Pythagoras und Platon vereinen ließen, konnten Fragmente aus der »Platonischen Theologie« des Proklos (I, 5, S. 25-26 Saffrey-Westerink), aus dem Proklos-Kommentar zum »Timaios« (III, 168, 5 Diehl) und aus der »Vita Pythagorica« des Iamblichos (28, 146, S. 82 Deubner) sein. In diesen Texten geht es um den Zusammenhang zwischen den Lehren von Orpheus, Aglaophamos, Pythagoras und Platon.

Die griechische Theologie ist hier als Erbe der »mystagogischen« Lehre des Orpheus dargestellt: Aglaophamos, der Schüler von Orpheus, habe diese Lehre Pythagoreern mitgeteilt, von denen sie später Platon übernommen habe. Man kann vermuten, daß in diesem Fall die »Platonische Theologie« des Proklos eher als Quelle Petrizis gelten kann als die beiden oben erwähnten Texte. Denn Petrizi zeigt das Verhältnis zwischen Platon, Aglaophamos und Orpheus in derselben Weise wie Proklos in »Theol. Plat.« I, 5. In den Timaios-Kommentaren (III, 168, 5 Diehl) des Proklos geht es aber um Timaios, nicht um Platon. Bei

17 Procl. in Parm. b, S. 799-800 Cousin.

18 Unter den »Göttern« können von den Neuplatonikern auch Theologen und Theurgen bzw. Orphica und Chaldaica gemeint werden (s. A.C. Lloyd. The Later Neuplatonists. In: The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy. Cambridge 1967. S. 272-325, 280). Hier geht es bei Proklos um die Chaldäer, deren Text er im Parm.-Komm. 130 b, S. 800-801 Cousin, zitiert hat.

19 Das ist das Wort aus demselben chald. Text (fr. 37 des Places), gemäß dem νοῦς πατρὸς ἐρροίζησε νοήσας.

20 Procl. in Parm. 130 b, S. 801, 16-30 Cousin.

Iamblichos wird ein Zusammenhang zwischen Pythagoras, Aglaophamos und Orpheus deutlich gemacht; dabei ist Platon überhaupt nicht erwähnt.[21]

Bei der Feststellung der Quellen Petrizis darf man selbstverständlich nicht vergessen, daß viele Texte heute nicht mehr erhalten sind. Es gab ein Werk über die »Übereinstimmung zwischen Orpheus, Pythagoras, Platon und den chaldäischen Orakeln«. Dieses Buch wurde anscheinend von Syrianos geschrieben und von Proklos herausgegeben.[22] Wir können jedoch nicht feststellen, ob dieses Buch Petrizi bekannt war.

b) Orpheus im »Nachwort«

Christliche theologische Fragen wurden mehr im sog. »Nachwort« der Kommentare Petrizis zur »Elementatio Theologica« behandelt als in den Kommentaren selbst (dort hat sich Petrizi eingehender mit dem Text des Proklos beschäftigt). Im »Nachwort« versucht er, die Übereinstimmung mit der Lehre des Proklos aufzuzeigen. (Es scheint so, als ob Petrizi den Vorwurf des »übermäßigen« Neuplatonismus seiner Kommentare vermeiden wollte.) Ebenfalls im »Nachwort« behauptet Petrizi, daß alles in der Welt dem Prinzip der Dreifaltigkeit untergeordnet sei. Er versucht dies an Beispielen aus Arithmetik, Geometrie, Musik, Physik und sogar aus dem Militärwesen zu verdeutlichen, aber auch mit Zitaten aus den Psalmen.[23] Petrizi behauptet, daß verschiedene Lehren (z. B. die Abrahams, der Chaldäer, der Griechen) miteinander übereinstimmen und der höchsten Weisheit – Christus als dem »Eckstein« – untergeordnet seien. Gott – das Ureine oder Gute – ist Anfang von Allem, und das Böse ist substanzlos – so wurde es in der Bibel gesagt, und derselben Meinung waren auch Platon und alle seine »Diadochen«, insbesondere Proklos.[24] Im »Nachwort« geht es auch um die Vorsehung und um die Probleme der Übersetzung überhaupt. Außerdem berichtet Petrizi über sein Leben, seine Leiden und sein Lebensziel. Er erwähnt Moses, David, Paulos, Basileios den Großen, Gregor von Nazianz ... Auch Orpheus wird dreimal genannt, aber damit ist nicht Orpheus selbst gemeint, sondern der König David (zweimal), und der Apostel Paulos (einmal). Zuerst werden die Psalmen als »Buch des Orpheus« bezeichnet, dann folgt ein langer Exkurs über den all-verknüpfenden Eckstein,[25] der über den getrennt ste-

21 Procl. Theol. Plat. I, 5, S. 26 Saffrey-Westerink.

22 S. Saffrey-Westerink in: Theol. Plat. S. LVII, 138.

23 Über die Struktur des »Nachworts« Petrizis s. დ. მელიქიშვილი. იოანე პეტრიწის »განმარტების« ბოლოსიტყვაობისა და ზოგი ახალი წყაროსათვის. – თსუ ძველი ქართული ენის კათედრის შრომები 1988, N 27, S. 168-183. E. Tschelidse behauptet, der 1. Teil des Nachworts (bis S. 218, 30) sei die Einleitung zum von Petrizi selbst übersetzten Buch der Psalmen. – ე. ჭელიძე, op. cit. N 1, 2, 3, 1995, S. 85-86.

24 Petr. II, 213-214.

25 Vgl. Psalm 118,22; Jes. 28,16; Mt. 21, 42; Ephes. 2. 20; I Petr. 4, 8; Acta 4, 11.

henden vielen Säulen liegt. »Als Säulen müssen alle Gnaden und Gaben verstanden werden, die durch den Hl. Geist der Weisheit von oben gegeben worden waren.[26]. Ich meine [jene] geistige [Weisheit], die uns im Laufe der Zeit von oben durch Abraham, die Chaldäer oder Griechen überliefert wurde. Und der Leiter unserer Kirche, Paulos, erhebt durch den Hl. Geist [diese Weisheit] zu Gott. Wenn wir die höchste [Weisheit] – unseren Christus – »Säule« zu nennen wagen, dann sagen wir, daß er[27] andere Säulen als Zeugen seines Strahlens mit ihm,[28] wie die Schüler mit dem Lehrer, verknüpft. Denn alle diese [Lehren] hatten die Seele nach oben gezogen, aber nur die vom Vater erzeugte Sonne hat unsere menschlichen Seelen sogar höher als diese [Säulen] erhoben ... So bindet *mein Orpheus*[29] ... diese geistigen Säulen zusammen und läßt ihre Spitzen das Licht des Gottes-Wortes berühren.«[30]

Die Erwähnung des Orpheus muß hier nicht eine bloße Metapher sein. Denn die berühmten orphischen Gedichte, die sog. Διαθῆκαι, sagen aus, daß die Götter, obwohl sie verschiedene Namen haben, tatsächlich alle nur eins sind.[31] Stellt man sich diese Götter als »Säulen der geistigen Weisheit« vor, die von einem Gott verknüpft sind, dann wird auch der Grund der Analogie Petrizis klar: *Paulos* (er erhebe die durch verschiedenen Lehren überlieferte Weisheit zu Gott und verknüpfe sie mit Ihm) – *Orpheus* (er behauptete, verschiedene Götter stehen nicht im Gegensatz zueinander, sondern sie alle seien *einem* Gott unterstellt und ließen sich im bestimmten Sinne mit Ihm identifizieren).

Weiter versucht Petrizi die Übereinstimmung der Lehre des David, Paulos und Proklos zu verdeutlichen. Er behauptet, daß alle drei über die Dreifaltigkeit im Sinne der Monas (= der Vater und Gott, oder das Eine), des Ausgehens (= der Sohn, oder das Sein) und des Stehens oder der Vollendung (= der Hl. Geist oder die Kraft) gelehrt haben:

»Mit dem Einen [ist] Gott und Vater [gemeint], unter dem Sein der Sohn, [der] aus dem Vater [ist]; denn [durch] den Sohn zeigt der Vater die ganze Vollkom-

26 Vgl. Ep. Jac. 1, 17.

27 D.h. Paulos.

28 D.h. mit Christus.

29 D.h. Paulos. Es ist interessant, daß in den Kommentaren zum 29. Kap. der »Elementatio« Petrizi über »seinen Paulos« spricht (»mein Paulos«, so im Text), der über das Abbild und »Ekmageion« (griech. ἐκμαγεῖον) des Einen bzw. des Vaters gelehrt habe. Der Ausdruck »mein Paulos« kann hier als Metapher für Proklos verstanden werden, jedoch ebensosehr als Hinweis auf den Apostel Paulos: in seinen Briefen wird Christus als Bild seines Vaters dargestellt (II Kor. 4, 4; Kol. 1, 15; Hebr. 1, 3; Phil. 2. 6), obwohl der Terminus ἐκμαγεῖον nicht vorkommt. »Mein Paulos« wird von Petrizi auch in seinem »Nachwort« erwähnt (s. unten).

30 Petr. II, 208, 16-209,2.

31 Diese Gedichte konnten Petrizi aus der patristischen Überlieferung bekannt gewesen sein (s. Fragmente aus Ps. Justin, Clem. Alex., Euseb. bei O. Kern, Orphicorum Fragmenta. Berolini 1922 (II unveränd. Aufl. 1963), Fr. 168, 169, 239, 245, 247.

menheit seiner Göttlichkeit, und damit ist mein Paulos auch einverstanden.[32] Unter der Kraft ist aber der hl. Geist [gemeint], der die oberen Kräfte noch heiliger macht. Durch diesen Geist Gottes, der Kraft ist, existiert und erhält sich das Sein der Seienden im Sohn, der, als Sein und Seiender, infolge [seines] Hervorgehens aus dem Einen, die Vorsehung[33] herabführt. Über die allgemeine Vorsehung wurde gesagt, daß sie im Einen und in der Monas sich vollzieht, d. h. im Vater als im Gipfel der Quellen des Guten. Es wurde weiterhin der Ausfluß der Gutheit Gottes [hinzugefügt], und dies stimmt mit [dem Wort] des hl. Propheten überein, denn er nannte dies »den Strom der Wonnen«[34] und »Leuchte Gottes« und »ewige Leuchte«. Der Attiker [Proklos] bezeichnet [die Ursache] der Entstehung der einzelnen Seienden als »das Gute«, denn er sagt ganz offen und klar, daß die ganze Gutheit Gottes nicht an sich selber festhalten wollte, sondern [aus sich herausging und] herunterstieg, um das Andere auch an diesem Guten teilhaben zu lassen. Denn [er sagte], das Gute sei vom Neid unberührt. Hierin stimmt der Attiker mit unserem Orpheus – dem David und König überein.«[35]

Auch hier muß die Erwähnung des Orpheus kein Zufall sein. Denn es geht hier – genauso wie im 41. Kap. der Kommentare Petrizis, und nochmal mit Hinweis auf den Namen »Orpheus« – um dieselbe »Aporroia« (d. h. Ausstrahlung, Ausgang, Ausfluß) des göttlichen Lichtes, oder des göttlichen Guten in die Welt des Sinnlichen. Die Tatsache selbst, daß Orpheus mit Paulos, David und sogar mit Christus verglichen werden kann, mußte Petrizi auch aus der frühchristlichen griechischen Literatur und Kunst bekannt gewesen sein.[36]

2. Hippokrates
(»Alles in Allem«)

Im 1. Kapitel seiner Kommentare erklärt Petrizi, wie das Viele am Einen teilhat. In bezug auf die sinnliche Welt erklärt er, daß »jedes Teilnehmende etwas von Eigenschaften hergibt und selbst etwas von den Eigenschaften des Teilgebenden bekommt. Dies kann man bei allen natürlichen Elementen beobachten, z. B. bei Feuer, Erde, Wasser, Luft. Sie nehmen aneinander Teil und geben ihre Eigenschaften her und säen sie überall hinein. Deswegen sagte der große Hippokrates:

32 Wer hier (Proklos? der Apostel Paulos selbst?) mit diesem Namen gemeint ist, ist schwierig zu unterscheiden. »Mein Paulos« wurde von Petrizi auch im Komm. zum 29. Kap. der »Elementatio« erwähnt, s. oben.

33 განგება entspricht dem griech. πρόνοια.

34 Psalm 36,9.

35 Petr. II, 210,5-210,26.

36 S. J. B. Friedman. Orpheus in the Middle Ages. Cambridge Mass. 1970. Eleanor Irwin. The Songs of Orpheus and the New Song of Christ. In: Orpheus. The Metamorphosies of a Myth. Ed. by John Warden. Toronto 1982. S. 51-62.

»Alles in Allem und jedes auf seine eigene Weise.« [...] Sie geben [ihre Eigenschaften] einander und bekommen auch, und keins von diesen vieren kannst Du als ein reines und als ein solches Element entdecken, an dem die anderen nicht teilhaben. Denn man kann in Erde auch Feuer finden, wie in Steinen und Eisen; auch ist ein Teil der Erde in Luft und Wasser vorhanden. Alle Teilhabenden bekommen etwas von einander.«[37]

Es ist kein Text des Hippokrates erhalten, in dem er einen bei den Neuplatonikern sehr geläufigen Gedanken des Anaxagoras »Alles in Allem und jedes auf seine eigene Weise«[38] in derselben Form ausgedrückt hätte und der als ein Zitat und als eine genaue Quelle der Kommentare Petrizis gelten könnte. Als eine vermutliche Quelle hat G. Tewsadse das Werk des Hippokrates »περὶ τροφῆς« (»Über die Nahrung«) genannt.[39] Dieser Ansicht stimme ich zu. Die Kapitel 22-24 dieser Schrift, besonders aber das 23. Kap., entsprechen ihrem Inhalt nach den Kommentaren Petrizis.

»22. Die Nahrung gelangt von innen heraus in die Haare, in die Nägel und bis zur äußersten Oberfläche, von außen gelangt die Nahrung von der äußersten Oberfläche bis in das tiefste Innere.

23. *Ein* Zusammenströmen, *eine* Vereinigung, *eine* Sympathie; alles in seiner Gesamtheit, im Einzelnen aber die in jedem Teile vorhandenen Teile zum Werke.[40]

24. Der große Anfang gelangt in den letzten Teil, aus dem letzten Teile gelangt er zu dem großen Anfange. *Eine* Natur ist Sein und Nichtsein«.[41]

Dieser Text des Hippokrates könnte Petrizi aus der späteren Überlieferung bekannt gewesen sein. Die Worte σύῤῥοια μία, σύμπνοια μία, πάντα συμπαθέα aus »περὶ τροφῆς« wurden von Alexander von Thralles, dem Arzt und Medizintheoretiker des 6. Jh.s, zitiert (aber nicht im philosophischen, sondern in einem rein medizinischen Text, in bezug auf die Blutentziehung).[42] Aber mehr als Alexander von Thralles oder auch Galen[43] muß für Petrizi anscheinend der Kommentar des Simplikios zur »Physik« des Aristoteles bekannt und interes-

37 Petr. II, 12,10-12,28.

38 Über Proklos als Quelle des Gedankens »Alles in Allem« bei Petrizi s. unten.

39 In: Petr. (russ.), S. 245.

40 Σύῤῥοια μία, σύμπνοια μία, συμπαθέα πάντα, κατὰ μὲν οὐλομελίην πάντα, κατὰ μέρος δὲ τὰ ἐν ἑκάστῳ μέρει μέρεα πρὸς τὸ ἔργον. – Hippocrates. Œuvres complètes. Ed. par E. Littré. Vol. 9. Paris 1861, S. 106.

41 Übers. von R. Fuchs in: Hippokrates. Sämmtliche Werke. I Band. München 1895. S. 279-280.

42 Deswegen wurde dieses Zitat aus Hippokrates bei Alexander von Thralles in der deutschen Übersetzung auf medizinische Weise »präzisiert«: »Einheitlich ist der Blutstrom, einheitlich der Atem, nur das Gefühl ist überall verteilt«. In: Alexander von Thralles. Text und Übersetzung. Ein Beitrag zur Geschichte der Medizin von Th. Puschmann. 1. Band: Amsterdam 1963. S. 594-595.

43 S. Galen in Περὶ τροφῆς 23, in: Claudii Galeni Opera Omnia, Ed. C.G. Kühn. T. XV. Lipsiae 1828. S. 351 ff.

sant gewesen sein, in dem dasselbe Zitat aus Hippokrates im Zusammenhang mit der Lehre des Anaxagoras (man beachte, daß bei Petrizi der Gedanke des Hippokrates auch in der Form des Gedankens des Anaxagoras ausgedrückt ist) und in bezug auf das Physische (genauso wie bei Petrizi) angeführt wurde.

In den Kommentaren zur »Physik« III, 4 203 a23 berichtet Simplikios, was Aristoteles über Anaxagoras gesagt habe:

»Der Weise Anaxagoras hat angedeutet, daß es zwei Ordnungen gebe. Die erste sei geeint und intellektuell, sie präexistiert, aber nicht gemäß der Zeit (denn sie ist nicht ein in der Zeit Seiendes), sondern durch ihre Überlegenheit an Wesen und Kraft; die zweite aber ist von der Ersten abgetrennt und wird gemäß der Ersten vom demiurgischen Geist zustandegebracht [...] Anscheinend hat jedes Sinnliche auch Kontakt mit allen und hat Anteil an Allem: ›Ein Zusammenströmen, eine Vereinigung, eine Sympathie‹, sagt Hippokrates, aufgrund jener Einheit, die die Ursache des Anfangs ist und die im Intelligiblen vorher-ist. Und die unterschiedenen [Ordnungen] sind nicht völlig voneinander getrennt.«[44]

Als vermutliche Quelle Petrizis kann man auch περὶ διαίτης 1,6 von Hippokrates nennen: »Es schlüpfen in den Menschen hinein Teile von Teilen, Ganzes von Ganzem, ausgestattet mit der Mischung des Feuers und des Wassers, das eine um zu nehmen, das andere um zu geben«.[45] Aber es gibt einen Text des Hippokrates, der Petrizi bestimmt bekannt war und aufgrund dessen er, möglicherweise, Hippokrates die Phrase »Alles in Allem...« zugeschrieben hat. Das ist ein Zitat aus περὶ φύσεως ἀνθρώπου des Hippokrates, welches in einem Werk mit demselben Titel des Nemesios von Emesa angeführt wurde. Dieses Werk des Nemesios wurde von Petrizi ins Georgische übersetzt.[46] In »de natura hominis« 5 schrieb Nemesios: »Gegen diejenigen, die sagen, es gebe nur ein Element, entweder Feuer oder Luft oder Wasser, wäre es genug, das Wort des Hippokrates [anzuführen]: ›Wenn der Mensch ein einheitliches Wesen wäre, würde er niemals krank werden; denn es gäbe nichts, wodurch er krank werden könnte, wenn er ein Eines wäre; wird er also krank, so muß es auch eine heilende Einheit

44 Simplikios in CAG IX, S. 461, 10-20: Ὅτι δὲ ὁ Ἀριστοτέλης τὸ προφαινόμενον ἱστορεῖ τῆς Ἀναξαγόρου δόξης, ὁ δὲ Ἀναξαγόρας σοφὸς ὢν διττὴν ἠνίττετο τὴν διακόσμησιν, τὴν μὲν ἡνωμένην καὶ νοητὴν προϋπάρχουσαν οὐ χρόνῳ (οὐ γὰρ ἔγχρονος ἐκείνη), ἀλλ ὑπεροχῇ οὐσίας καὶ δυνάμεως, τὴν δὲ διακεκριμένην ἀπὸ ταύτης καὶ κατὰ ταύτην ὑφίστασθαι ὑπὸ τοῦ δημιουργικοῦ νοῦ [...] εἰκότως δὲ καὶ τῶν αἰσθητῶν ἕκαστον κοινωνεῖ πᾶσι καὶ μετέχει πάντων· »ξύρροια γὰρ μία, σύμπνοια μία, πάντα συμπαθέα«, ὡς Ἱπποκράτης φησὶ, διὰ τὴν ἀρχέγονον ἐν τοῖς νοητοῖς αὐτῶν προϋπάρχουσαν ἕνωσιν· καὶ διακρινόμενα γὰρ ταῦτα οὐκ ἀπέσπασται πάντῃ ἀπ' ἀλλήλων.

45 Übersetzt von R. Fuchs in: Hippokrates. Sämmtliche Werke. I B. München 1895, S. 291.

46 Diese Übersetzung Petrizis ist erhalten und veröffentlicht worden: ნემესიოს ემესელი. ბუნებისათვის კაცისა. იოანე პეტრიწის თარგმანი. გამოსცა და ლექსიკონი დაურთო ს. გორგაძემ. თბილისი 1914.

geben [...] Nun gibt es aber viele.‹[47] Also ist der Mensch kein einheitliches Wesen.«[48]

3. Alexander von Aphrodisias
(Wesen und Wirkung der Seele. Unkörperliche und körperliche Gattung. Die »Vertreibung« des schöpferischen Prinzips)

Alexander von Aphrodisias (2.-3. Jh.), der Nachfolger und Kommentator des Aristoteles, wurde von Petrizi viermal und immer kritisch erwähnt. In den Kommentaren zum Kap. 52. und Kap. 64 geht es um das Wesen der Seele. Im Kommentar zum Kap. 52 schrieb Petrizi Folgendes:[49]

»So sagt er,[50] daß jedes geistige[51] Wesen die Wirkung und das Wesen in einem habe. Denn die Wirkung ist zusammen mit dem Wesen entstanden – im Unterschied zur Seele. Das Wesen der Seele nämlich ist in der Ewigkeit, ihre Wirkung aber in der Zeit. Und das Wesen [der Seele] hat ihre Wirkung nicht auf [unmittelbar] begleitende und dabeiseiende Weise, sondern als eine nachfolgende [Aktivität], aber nicht als eine von außen hinzukommende, wie es Aphrodisias meinte, sondern als eine in ihr seiende und sich erinnernde. Z. B. hat das Feuer Hitze nicht durch ein von außen verursachtes Anzünden, sondern als eine innere und natürliche [Kraft]; so [hat] auch die Seele [ihr Wesen] infolge der Erinnerung der Wirkungen, die ihre eigenen – und nicht die von außen allmählich wahrgenommenen – Empfindungen sind«.[52]

Als Quelle Petrizis kann ein Fragment der Kommentare des Alexander von Aphrodisias zu »de anima« des Aristoteles genannt werden. Alexander definiert die Seele als eine Form und Kraft des Körpers, die vom Körper selbst unabtrennbar ist und deswegen nicht selbständig ist. Die Seele ist Ursache der Bewegung des Körpers und sie bewegt sich mit dem Körper zusammen, aber nur akzidentell (κατὰ συμβεβηκός). So auch die Schwere, die die Ursache dafür ist, daß der Körper nach unten gezogen wird, sie bewegt sich akzidentell mit dem Körper zusammen.[53] Anderswo behauptet Alexander, die Seele als Form des Lebenden könne nur in der Materie und nicht selbständig existieren.[54]

Dieselbe Ansicht wurde von Alexander auch in den Kommentaren zur »Metaphysik« (1073a14) geäußert; er sagte, daß die Seele, obwohl sie das erste Prin-

47 Übersetzung des Hippokrates-Zitats von R. Fuchs in op. cit. S. 191-192.
48 Nemes. de nat. hom. Ed. M. Morani. Leipzig, Teubner 1987. S. 53-54.
49 Über das Kap. 64 geht es unten, im Zusammenhang mit Iamblichos.
50 D. h. Proklos.
51 გონებითი, entspricht dem griech. νοητόν.
52 Petr. II, 114,5-114,16.
53 Alex. in »de anima«, in: Suppl. Arist. (ed. I. Bruns). v. II, p. I, S. 21-24.
54 Alex. Scripta minora – Reliqua, in: Suppl. (ed. I. Bruns). Arist. v. II, p. II, S. 55.

zip der Bewegung für die Lebenden ist, sich zwar selbst bewegt, aber lediglich akzidentell (συμβεβηκῶς).[55]

Alexander von Aphrodisias wurde von Petrizi auch im Kommentar zum Kap. 41 erwähnt. Hier behauptet Petrizi, daß die Gattung des Körperlichen nicht selbständig sei und nur in der Materie existieren könne. Dies betrifft – so Petrizi – sogar den himmlischen Körper. »Deswegen hat die richtige Lehre es[56] als Nachahmung des Seienden bezeichnet, aber nicht im Sinne des Akzidentellen,[57] welches sich unter dem Materiellen befindet, oder [im Sinne] der Entelechie; Du sollst nicht meinen, daß dies die Behauptung von Aphrodisias ist, sondern [Du sollst] es[58] als Leuchten der obersten Gattung [verstehen], die vom Einen erzeugt ist, und die selbst Eins und ein Anfang der Ein[heit]en ist«.[59]

Warum warnt Petrizi den Leser, er solle nicht meinen, daß dieser Satz [d.h. daß der himmlische Körper anderen Körpern ähnlich, kein selbständiges Wesen sei und nur in der Materie existieren könne) die Meinung des Alexanders von Aphrodisias wiedergebe? Wahrscheinlich deswegen, weil das, was Petrizi über den himmlischen Körper gesagt hat (»Nachahmung des Seienden...«), auch der Aristoteliker hätte sagen können. Ferner erklärt Petrizi (und damit geht anscheinend die Polemik mit den Aristotelikern weiter), daß der (himmlische) Körper weder etwas Akzidentelles ist,[60] noch wie eine Entelechie[61] interpretiert werden kann. Ich kann leider auf keinen Text des Alexander von Aphrodisias hinweisen, in dem der Terminus »Entelechie« in bezug auf den himmlischen Körper gebraucht worden wäre und der deswegen als Quelle dieses Kommentars Petrizis gelten könnte. Vielleicht war Petrizi der heute verlorene Kommentar Alexanders zu »de caelo« bekannt?[62]

Im 11. Kap. seiner Kommentare sagt Petrizi, daß »der Stagirite und der Philosoph von Aphrodisias sowie seine Kollegen[63] das schöpferische Prinzip aus den Seienden vertrieben.«[64] Dies muß Petrizis eigenes Urteil über die aristotelische Philosophie sein, denn das schöpferische Prinzip wurde von Alexander sowie

55 CAG I, S. 701.

56 Hier ist die Gattung des Körperlichen, insbesondere der himmlische Körper gemeint.

57 შემთხვევითი, entspricht dem griech. συμβεβηκός.

58 Damit muß wieder der himmlische Körper gemeint sein.

59 Petr. II, 98,15-20.

60 Dies wäre »unwürdig« für den himmlischen Körper, der, nach der Meinung Petrizis, »ein Leuchten der obersten Gattung« ist.

61 Hier muß Petrizi jene aristotelische Entelechie meinen, die nicht selbständig, d.h. nicht ohne Körper, existieren kann. Im Kap. 48 seiner Kommentare wird Entelechie auf folgende Weise interpretiert: »Die Farben und Formen des Körpers verschwinden sofort, wenn es keinen Körper mehr gibt, wie die Entelechie des Stagiriten« (Petr. II, 107,1-3). S. auch G. Tewsadse in: Petr. (russ.), S. 135.

62 Dieser Text mußte Simplikios in seinem Kommentar zu »de caelo« benutzt haben. S. Alexandre d'Aphrodise. Traité du destin (Texte etabli et traduit par P. Thillet). Paris 1984. S. LX.

63 თანმესხოლეთა.

64 ექსორია – ყვეს. Petr. II, 38,29-32.

von Aristoteles in bestimmtem Sinne anerkannt.[65] Die Behauptung Petrizis kann nur in dem Sinne verstanden werden, daß *sein* schöpferisches Prinzip transzendenter als das der Aristoteliker gedacht werden solle.

4. Porphyrios
(Erkenntnistypen. Körper und Ort)

Petrizi hat Porphyrios dreimal erwähnt. Zum ersten Mal kommt sein Name in der »Einleitung« der Kommentare Petrizis vor: bei der Beschreibung der Arten und Stufen der Erkenntnis. Petrizi unterscheidet auf neuplatonische Weise die geistige Erkenntnis (νόησις) von der seelischen (διάνοια), die diskursiv verfährt: »Erst [will ich reden] über die seelische [Erkenntniskraft], die Dianoia[66] heißt. Diese Dianoia ist kein einfaches und nicht-zusammengesetztes Denken, sondern ist als ein Durch-Denken[67] oder Hinundher-Denken[68] [zu verstehen]; denn die Erkenntniskraft der Seele befindet sich in der Hinundher[-Bewegung]; und diese Kraft ist zusammengesetzt und nicht einfach, im Unterschied zur [Erkenntniskraft] des Geistes; denn [die seelische Erkenntniskraft] fügt das Sein und das Nichtsein zusammen und überlegt – genauso wie ich, wenn ich etwas vorhabe, mich frage, ob ich das tun soll oder nicht, und nur danach entscheide ich mich für das eine oder andere und strebe nach dem Sein oder Nichtsein. Deshalb hat [diese Art der Erkenntnis] einen entsprechenden Namen, d. h. Durch-Denken oder Hinundher-Denken. *Porphyrios* sagte, das Hinundher-Denken der Seele ist dem Schreiten des Menschen ähnlich, dieser geht nicht einfach hin, wohin er geht, sondern er vervollkommnet allmählich Schritt für Schritt seinen Weg. Genauso geht die Seele allmählich von einem [Gegenstand] zum anderen hinüber, so lange, bis alle Gegenstände der Erkenntnis von ihr umgeben, erfaßt und ihr ähnlich gemacht worden sind. Der Geist aber erfaßt [seinen Gegenstand] ganz einfach, genauso wie beim Sonnenaufgang die Sonnenstrahlen alles bedekken, und dafür brauchen sie keine Bewegung, denn sie kommen nicht allmählich heraus, sondern sie breiten sich sofort beim Erscheinen der Sonnenscheibe aus. Dasselbe kannst Du in [der Aktivität] des Geistes bemerken. Wo der Geist ist, da

65 Dazu s. Alex. v. Aphr. in Metaph. 984 a 18 in: CAG I. S. 29. Es geht hier um Empedokles und Anaxagoras: »Er sagt, warum haben sie begonnen, nach der materiellen Ursache auch die schöpferische Ursache zu untersuchen. Denn der Gegenstand (τῷ ὑποκειμένῳ) soll irgendwelchen Grund für seine Änderung haben. Denn er selbst kann [sich] nicht ohne äußere Ursache ändern.«

66 Petrizi benutzt das griechische Wort.

67 მიერგონება.

68 მიდმოგონება.

ist auch die geistige Erkenntnis, denn die geistige Erkenntnis entsteht gerade mit dem Geist, genauso wie die Strahlen mit der Sonne [entstehen]«.[69]

Über die Stufen der Erkenntnis wird, außer in der »Einleitung«, auch in den Kapiteln 17. 20. 82. 124. 129. 135. 167-170. 174. 186. 197. 198 der Kommentare Petrizis gehandelt. Ich nehme an, sie wurden von Petrizi auf der Grundlage der Werke des Porphyrios und insbesondere der Timaios-Kommentare des Proklos erörtert.[70]

Aber welchen Text von Porphyrios über die seelische Erkenntnis könnte Petrizi gemeint haben? Als eine vermutliche Quelle wurden von G. Tewsadse die »Sententiae« genannt.[71] Ich denke auch, daß § 44 der »Sententiae« der Erklärung Petrizis entspricht.

Porhpyrios: »Es gilt nicht für ihn [d. h. für den Geist – L. A.], daß er sich von einer Sache entfernt und zu einer anderen übergeht; denn insoweit er etwas verläßt – indem er es nicht denkt –, insoweit wird er Nicht-Geist.

Wenn es aber kein Nacheinander von dem und dem bei ihm gibt, so denkt er alles zugleich. Wenn er also alles zugleich denkt und nicht jetzt dies und dann jenes, dann denkt er alles zugleich jetzt und für immer.

Wenn also bei ihm das »Jetzt« ist und Vergangenheit und Zukunft aufgehoben sind, dann ist er in einem unausgedehnten, in seiner Gegenwärtigkeit zeitlosen Zustand, so daß das »Zugleich« sowohl der Menge als auch der zeitlichen Ausdehnung nach bei ihm ist. Deswegen ist Alles als Eines in einer sowohl unausgedehnten als auch zeitlosen Einheit. Wenn dem so ist, gibt es weder Woher noch Wohin und folglich keine Bewegung im Geist, sondern es gibt eine Wirkung als Eines in Einem, die von Vermehrung, Änderung und Durchgehen frei ist. Wenn die Menge als Eines und zugleich die Wirkung auch zeitlos erscheint, gehört dieser Wesenheit notwendig das Immer im Einen, dies aber ist Ewigkeit. Die Ewigkeit ist also dem Geist wesenszugehörig.

69 Petr. II, 6,31-7,18.

70 Als Quellen Petrizis kann man unter anderen folgende Proklos-Texte nennen: Procl. in Tim. I, 249 Diehl (über die Dianoia); Procl. in Tim. II, 122 Diehl (über die »metabatische« Erkenntnis, die in der Zeit verläuft); Procl. in Tim. I, 243-252 Diehl (über alle Stufen der Erkenntnis).

Im Kap. 129 der georgischen Übersetzung der »Elementatio« des Petrizi sowie in seinem Kommentar dazu geht es um die Erkenntnis der göttlichen und dämonischen Seelen. Dieses Kapitel der »Elementatio« ist nicht in den erhaltenen Handschriften des griechischen Originals vorhanden. Die Wörter »Dämon« und »dämonisch« sind im griechischen Text der »Elementatio« nicht benutzt. Die Erkenntnis der dämonischen Seele wird jedoch in der Übersetzung Petrizis und in seinem Kommentar zum Kap. 129 so geschildert, wie es in anderen Werken des Proklos ist (s. z. B. Procl. in Tim. II, 289-290 Diehl). Dies läßt uns vermuten, daß Petrizi eine andere, heute unbekannte Version der »Elementatio« benutzt hat, die dieses Kapitel über die dämonische Seele enthalten hatte. (Ausführlicher s. L. Alexidse. Das Kapitel 129 der »Elemente der Theologie« des Proklos Diadochos bei Joane Petrizi. In: »Georgica«. Zeitschrift für Kultur, Sprache und Geschichte Georgiens und Kaukausiens. Universitätsverlag Konstanz, Jahrgang 1994, Heft 17, S. 47-53).

71 G. Tewsadse in: Petr. (russ.), S. 244.

Demjenigen, der nicht als Eines in Einem, sondern diskursiv und in der Bewegung denkt – wobei er dieses verläßt und jenes auffaßt, zerteilt oder aufgliedert –, gehört die Zeit zu, und einer solchen Bewegung sind Werden und Vergehen wesenszugehörig.

Die Seele geht von einem zu anderem über, wenn sie die Gedanken wechselt. Nicht in der Art, daß die früheren Gedanken sich entfernen und die späteren von anderswoher hinzukommen, sondern so, daß die einen, wenn sie vergangen scheinen, trotzdem in der Seele bleiben und die anderen, wenn sie auch von anderswoher gekommen zu sein scheinen, nicht von anderswoher gekommen sind. Sie kommen [in Wirklichkeit] vielmehr aus der Seele selbst, die sich aus sich selbst und zu sich selbst bewegt; denn sie gleicht einer unversiegbaren Quelle, die das, was sie hat, im Kreislauf mit sich selbst hervorsprudelt.

Der Bewegung der Seele ist also die Zeit wesenszugehörig; dem Verharren des Geistes in sich selbst die Ewigkeit, die nicht von ihm, wie auch nicht die Zeit von der Seele getrennt ist, weil die Wesenszugehörigkeiten sich im Geist vereinen.«[72]

Zum zweiten Mal wird Porphyrios im 13. Kap. der Kommentare Petrizis erwähnt: »jeder Körper befindet sich am Ort, wie es von Iamblichos und Porphyrios behauptet wurde.«[73] Dies wird von Petrizi in bezug auf den himmlischen Körper gesagt. Ähnliche Texte bei Porphyrios finden sich in der 1. und 33. Sententia:

§ 1. »Jeder Körper ist an einem Ort. Kein der an und für sich selbst unkörperlichen Ding, oder etwas derartiges ist an einem Ort.«[74]

§ 33. »Jedes Ding ist aufgrund der ihm eigenen Natur irgendwo; da es ganz irgendwo ist, geschieht dies gewiß nicht gegen seine Natur. Da der Körper daher in Materie und Masse existiert, bedeutet für ihn das Irgendwo-Sein ein An-einem-Ort-Sein. Für den Körper des Weltalls, der materiell und massenhaft ist, bedeutet deswegen das Überall-Sein ein In-der-Ausdehnung-Sein und Am-Ort-der-Ausdehnung-Sein.«[75]

Zum dritten Mal wird Porphyrios als Schüler Plotins erwähnt: Im Kap. 50 der Kommentare Petrizis geht es um die Ewigkeit und Zeit: »Der große Platon und alle Theologen, wie [z. B.] der große Ägypter Plotin, der Kathegemon[76] des Porphyrios, und der große Phönikier Iamblichos, Geist der Phönikier, behaupten, daß Chronos ein Abbild des Ewigen sei.«[77]

72 44, (= 57, 17 ff. Lamberz) Übers. von Carlos J. Larrain in: Die Sentenzen des Porphyrios. Frankfurt am Main, 1987, S. 103-104 (hier in Einigem modifiziert). Bei der Erwähnung anderer Erkenntniskräfte (Sinneswahrnehmung, Phantasie) hat Petrizi wahrscheinlich auch die 43. Sent. des Porphyrios benutzt.

73 Petr. II,45,31-46,1.

74 Übers. von Carlos J. Larrain, in op. cit. S. 77.

75 Übers. von Carlos J. Larrain, in op. cit. S. 91.

76 D. h. der Lehrer; Petrizi benutzt das griechische Wort.

77 Petr. II, 107,29-108,2. Ausführlicher über diesen Text s. unten, im Kap. über Iamblichos.

5. Iamblichos

(Körper und Ort. »Die Teile des Unkörperlichen sind auch unkörperlich.« Chronos – »Abbild des Ewigen«)

Iamblichos wird dreimal von Petrizi erwähnt, und immer mit Sympathie,[78] zum ersten Mal im 13. Kap. seiner Kommentare: »Jeder Körper befindet sich am Ort, wie es von Iamblichos und Porphyrios behauptet wurde.«[79] Als Quelle kann ein von Simplikios überlieferter Text der Timaios-Kommentare des Iamblichos gelten.[80] Simplikios berichtet, daß Iamblichos im 5. Kapitel der Kommentare zum »Timaios« Folgendes schrieb: »Jeder Körper, soweit er ein Körper ist, ist an einem Ort. Der mit den Körpern verbundene Ort ist zusammen mit ihnen entstanden und trennt sich nie von ihrem ersten Eintritt ins Sein und [ihrem] Hauptwesen ab«. Weiter kritisiert Iamblichos diejenigen, die meinen, daß der Ort nicht mit den Körpern zusammen entstanden ist und die behaupten – so Simplikios –, daß der Ort etwas Äußeres sei im Verhältnis zu dem, was im Ort ist. Dabei definiert Iamblichos den Ort als eine körperliche Kraft, die die Körper zusammenhält und sie voneinander abtrennt.[81]

Die Meinung des Iamblichos über den Ort ist uns – nach J. Dillon – nur aus diesem Text von Simplikios bekannt.[82] Dazu kann man auch den oben zitierten Text aus dem 13. Kapitel der Kommentare Petrizis hinzufügen. Die Meinung des Iamblichos über den Ort enthalten aber auch noch andere Texte von Simplikios,[83] die in diesem Zusammenhang von J. Dillon nicht genannt wurden. In ei-

78 Einige (Neu)Platoniker wurden von Proklos mehr geschätzt und gelobt als andere (z.B. sein Lehrer Syrianos war ihm besonders lieb, mehr als Plotin und Porphyrios). Bei Petrizi kann man solchen Unterschied in der (Ein)Schätzung der (Neu)Platoniker kaum finden (mit Ausnahme des Proklos selbst, der im Zentrum seines Werkes steht), denn er hatte eine andere schwierige Aufgabe vor: die Apologie des (Neu)Platonismus im allgemeinen gegenüber dem Christentum. Die ausdrückliche Einschätzung einiger Platoniker und die Kritik der anderen hätte dabei nur stören können.

79 Petr. II, 45,31-46,1. Dieser Text wurde von mir auch oben im Kap. über Porphyrios zitiert.

80 Ein großer Teil der Werke des Iamblichos ist verlorengegangen. Aber er wurde öfters zitiert von anderen Neuplatonikern, besonders von Proklos und Simplikios. Diese zitierten Fragmente des Iamblichos sind von B.D. Larsen (Jamblique de Chalcis. Exégète et philosophe. Aarhus 1972) und J. Dillon (Jamblichi in Platonis dialogos fragmenta. Leiden, Brill 1973) herausgegeben worden.

81 [Iamblichos]: »Πᾶν σῶμα ἢ σῶμα ὑπάρχει ἐν τόπῳ ἐστὶ συμφυὴς ἄρα σώμασιν. ὁ τόπος συνυφέστηκε καὶ οὐδαμῶς ἀπεσχισμένος αὐτῶν τῆς πρώτης παρόδου εἰς τὰ ὄντα καὶ τῆς κυριωτάτης οὐσίας. Εἰκότως ἄρα ὁ Τίμαιος μετ' αὐτῆς τῆς τῶν σωμάτων ἀρχῆς τοῦ εἶναι καὶ τὸν τόπον πρώτως παράγει...« [Simplikios]: »ὥστε καὶ αὐτὸς τὰς ἄλλας ἐπιβολὰς ἀποσκευαζόμενος τὰς ἔξωθεν τῶν ἐν τόπῳ τὸν τόπον ποιούσας συμφυῆ τὸν τόπον τοῖς ἐν τόπῳ φησί.« – Simplikios in Arist. »Physik« 639,24 Diels CAG IX = Fr. 90 bei J. Dillon, op. cit. S. 204 = Fr. 245 bei B.D. Larsen, op. cit.

82 J. Dillon, op. cit. S. 40.

83 Simplic. in Arist Categ. 11 b 12. Kalbfleisch, CAG VIII, S. 361,7-364,6 = B. Larsen, op. cit. Fr. 112. Simplic. in Arist. Categ. 11 b 11. Kalbfleisch, CAG VIII, S. 364,31-34 = B. Larsen, op. cit. Fr. 113.

nem Text sind folgende Worte des Iamblichos zitiert: »Der Ort sei wie eine Oberfläche im Körper; wie eine Grenze umgibt er den Körper.«[84]

Dies erinnert mich an einen anderen Text Petrizis, nämlich an das 17. Kapitel seiner Kommentare: »Du sollst nicht meinen, daß das unkörperliche und selbständige Leben aus den körperlichen Teilen besteht; denn, wie Iamblichos sagt, die Teile des Unkörperlichen [seien] auch unkörperlich. Der Körper aber besteht aus den Unkörperlichen, d. h. der Körper [besteht] aus der Epiphaneia[85] und anderen Dimensionen[86], und, wie es von Aristoteles bewiesen worden ist, der Körper ohne Qualität bekommt seine Eigenschaft durch vier Eigenschaften.«[87]

Ich kann jetzt keinen Text des Iamblichos anführen, in dem gesagt wäre, »auch die Teile des Unkörperlichen sind unkörperlich«, obwohl dies der Lehre des Platonikers nicht widerspricht. Der zweite Teil des Kommentares aber ist dem oben zitierten Text des Simplikios ähnlich, in dem es um den Ort (mit Hinweis auf Iamblichos) im Sinne der Epiphaneia (d. h. der Oberfläche) des Körpers ging. Und genauso wie Simplikios in diesem Text die Übereinstimmung der Lehre von Aristoteles und Iamblichos zu verdeutlichen versuchte,[88] so hat auch Petrizi hier die beiden Philosophen nebeneinander erwähnt, ohne sie in Gegensatz zu bringen, was er in anderen Fällen gemacht hat, wie z. B. im Kap. 50 seiner Kommentare. Es geht in diesem Kapitel um Ewigkeit und Zeit, dabei sind u. a. Aristoteles und Iamblichos erwähnt:[89] »Chronos wird von Peripatetikern, den Nachfolgern des Aristoteles, erforscht, sie interpretieren ihn jedoch als etwas Niedriges und nicht besonders Wichtiges. Aristoteles sagt, Chronos sei Maß der Bewegung,[90] nämlich Maß der ersten Bewegung. Die erste Bewegung befindet sich im ersten Körper, den die griechische Sprache als ›Uranos‹ bezeichnet hat. Dieser ist Ziel des Aufblicks, oder eine obere Grenze. In diesem Uranos als dem ersten Körper findet die erste Bewegung statt, und Maß dieser Bewegung ist Chronos. So wurde Chronos von Aristoteles und den Peripatetikern definiert. Aber der große Platon und alle Theologen, wie [z. B.] der große Ägypter Plotin,

84 Simplic. in Arist. Categ. 5 a 23. Kalbfleisch, CAG VIII, S. 137,7-10: »θαυμάσοι δ' ἄν τις τοῦ θείου Ἰαμβλίχου ταῦτα περὶ τόπου γράφοντος· »ὁ δὲ τόπος ὡς μὲν ἐπιφάνεια εἴη ἂν ἐν τῷ σώματι, οὗ πέρας οὖσα περιέχει τὸ σῶμα, ὡς δὲ τόπος ἐν τῷ περιεχομένῳ ὑπ' αὐτοῦ· δι' ὃ γὰρ τὸ εἶναι αὐτῷ τόπῳ ὑπάρχει, ἐν τοῦτῳ [γὰρ] καὶ κεῖσθαι λέγοιτο« – Diesen Text findet man auch bei B. D. Larsen, Fr. 44, op. cit. S. 23. Er wird von B. D. Larsen so kommentiert: »Jamblique dit au sujet du lieu que celui-ci a une position grâce au corps qui l'entoure. Il présuppose que le lieu en tant que surface est sur un corps, – ou bien en tant qu'endroit est entouré par un corps. Dans tous les deux cas, le lieu est considéré à partir du substratum, et de là vient sa position.« – B. D. Larsen, op. cit. S. 267.

85 Petrizi benutzt das griechische Wort.

86 განსაგიდთა.

87 Petr. II, 51,15-22.

88 »Simplicius souligne ce qui est aristotélicien dans la conception du lieu de Jamblique«, – B. D. Larsen, op. cit. S. 267.

89 Kurz über diesen Text s. auch oben, in »Porphyrios«.

90 Arist. Phys. 219 a 10f., 219 b 1f., 220 b 32f., 223 a 10f., 251 b 10f. de caelo 279 a 15.

der Kathegemon[91] des Porphyrios, und der große Phönikier Iamblichos, Geist der Phönikier, behaupten, daß Chronos ein Abbild des Ewigen sei.[92] Denn im Ewigen ist Alles unbeweglich, sein Wesen beruht auf der Selbigkeit und Gleichheit, und [seine] Wirkung ist unabtrennbar vom Wesen. Im Chronos hingegen wird Alles von der Veränderung und vom Fließen [bestimmt]. Denn dort, in der Ewigkeit, hielt sich das Sein unbeweglich, hier aber, im Chronos, teilt sich das Ewig-Sein ins Erste, Nachfolgende und Vergangene, ins Gegenwärtige und Zukünftige. Dort ist das Ewige, hier aber das chronische Fließen; dort die unteilbare wesentliche Selbigkeit, im Chronos aber die Teilbarkeit und das Sich-Verändern.«[93]

Aus den Werken von Proklos und Simplikios ist wohl bekannt, daß Iamblichos, den anderen Platonikern ähnlich, die Zeit als Abbild der Ewigkeit bezeichnete. In den Timaios-Kommentaren führt Proklos ein großen Iamblichos-Zitat über Chronos an. Chronos wird hier – ganz platonisch – als Abbild des Aion definiert. Im Aion ist alles zugleich, in der Zeit aber verläuft alles im Nacheinander. Die Zeit ist bewegt, im Vergleich mit Ewigkeit.[94]

Die Lehre des Iamblichos über die Zeit wurde auch in den Simplikios-Kommentaren zur »Physik« 37 d 7 des Aristoteles geschildert.[95] Hier wird von Simplikios ein Kommentar des Iamblichos zu »Timaios« zitiert: »Das Paradigma ist [in] der ganzen Ewigkeit, das Abbild aber existiert in der ganzen Zeit, deswegen *ist* es und *wird es sein.* Was in dem Geistigen (ἐν τῷ νοητῷ) als Paradigma ist, dies ist als Abbild im Werdenden (ἐν τῷ γενητῷ). Und was dort gemäß der Ewigkeit ist, ist hier gemäß der Zeit. Und was im Geistigen, gemäß dem Sein, schon gegenwärtig ist, dies kommt hier ständig hinzu auf ein Ziel hin. Und was unveränderlich ist, zeigt sich hier als Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukünftiges, gemäß den hiesigen Orten. Und was dort ohne Ausdehnung ist, wird hier als Ausgedehntes betrachtet. Und damit ist klar geworden, daß die Zeit eine mittlere und doppelte Natur hat; mittlere, weil sie zwischen der Ewigkeit und dem Himmel ist, und doppelte, weil sie auf den Kosmos hin mit diesem zusammen besteht, aber auch die Ewigkeit hingeordnet ist, und sie führt den Kosmos, ist aber der Ewigkeit ähnlich.«[96] Dieser Text ist dem oben zitierten Kommentar Petrizis (»Denn im Ewigen ist Alles unbeweglich…«) besonders ähnlich.

91 Griech. »Führer«, »Lehrer«. S. auch oben, in »Porphyrios«.

92 Plat. Tim. 37 d 5 ff. Plot. Enn. III, 7, 11. Iamblichos bei Procl. in Tim. III, 33 Diehl und bei Simplic. in Arist. Phys. in: CAG IX, S. 794, s. unten.

93 Petr. II, 107, 19-108, 11. Entspricht relativ genau dem Plotin-Text III 7, 11, 48 ff. S. Komm. von W. Beierwaltes in: Plotin. Über Ewigkeit und Zeit (Enn. III, 7). Fr. am Main 1995[4], S. 265 ff., 252 ff.

94 Procl. in Tim. III, 33 Diehl. = Fr. 259 Larsen.

95 CAG IX, 793, 23-795, 3. = Fr. 260 Larsen. (Bezugspunkt: Plat. Tim. 37 d 3-7).

96 CAG IX, 794, 26 ff.: τὸ μὲν γὰρ δὴ παράδειγμα πάντα αἰῶνά ἐστιν, ὁ δὲ αὖ διὰ τέλος τὸν ἅπαντα χρόνον γέγονεν, ὥστε καὶ ὢν καὶ ἐσόμενος. ὃ τοίνυν ἐστὶν ὡς παράδειγμα ἐν τῷ νοητῷ, τοῦτο ὡς εἰκών ἐστιν ἐν τῷ γενητῷ. καὶ ὅπερ ἐστὶν ἐκεῖ κατ᾽ αἰῶνα, τοῦτο ἐνταῦθα

6. Proklos
(Vier Elemente und das Problem »Alles in Allem«. Die Zeiten des Planetenumschwungs)

Wie oben schon gesagt wurde, hat Petrizi seine Kommentare nicht nur aufgrund der »Elementatio« verfaßt, sondern er hat auch andere Werke des Proklos berücksichtigt. Im »Nachwort« erwähnt Petrizi die Werke »Timaios« und »Parmenides«, mit denen die Proklos-Kommentare zu diesen Dialogen gemeint sind. Es scheint unmöglich zu sein, bestimmte Stellen der Werke des Proklos als Quellen Petrizis zu bezeichnen; denn die von Petrizi kurz kommentierten Gedanken des Proklos wurden von Proklos selbst ausführlich in seinen verschiedenen Werken behandelt. Bei der Untersuchung einiger Kommentare Petrizis ist es sogar schwierig zu entscheiden, ob Petrizi sie nur aufgrund der »Elementatio« geschrieben hat, oder ob er dabei auch andere Texte des Proklos im Blick hatte.[97] Hier werden von mir zwei Fragen behandelt. In beiden Fällen ist bestimmt bei Petrizi mehr gesagt als in der »Elementatio«.

a). Vier Elemente und das Problem »Alles in Allem«.

Das Problem wie »Alles in Allem« sei könne, wurde von Petrizi auf der Ebene der Metaphysik sowie auf der Ebene der Physik untersucht. Dieses Problem wurde in metaphysischem Sinne in der »Elementatio« erklärt; für die physische Ebene muß man aber andere Quellen für die Kommentare Petrizis aufsuchen.

Im 130. Kapitel führt Petrizi als Beispiel für den physischen Kosmos die Planeten und die vier Elemente an: »Denn es gibt Kronos, und Alles ist in ihm auf kronische Weise, und es gibt die Sonne, und alles in ihr auf sonnige Weise. Und es gibt Aphrodite, aber auf aphroditische Weise. Dies bemerke man auch in den vier Elementen: irdisch – auf der Erde, wässerig – im Wasser, luftig – in der Luft, feurig – im Feuer; und Alles in Allem, und jedes auf seine eigene Art.«[98] Ähn-

κατὰ χρόνον. καὶ τὸ ἐν τῷ νοητῷ κατὰ τὸ εἶναι νῦν ἤδη παρόν, τοῦτο ἐν τοῖς τῇδε κατὰ συνέχειαν διὰ τέλους παραγίνεται. καὶ τὸ ὂν ὡσαύτως τὸ ἐν αὐτῷ γεγονός τε καὶ τὸ ὂν καὶ ἐσόμενον κατὰ τοὺς τῇδε τόπους ἐκφαίνεται. καὶ τὸ ἀδιάστατον ἐκεῖ διεστηκὸς ἐνταῦθα καθορᾶται. καὶ νῦν δὴ τοῦ χρόνου γέγονε κατάδηλος ἡ μέση διπλῆ φύσις, μέση μὲν αἰῶνός τε καὶ οὐρανοῦ, διπλῆ δὲ καθόσον συνυφίσταται μὲν πρὸς τὸν κόσμον, συντάττεται δὲ πρὸς τὸν αἰῶνα, καὶ τοῦ μὲν ἡγεῖται, τῷ δὲ ἀφομοιοῦται.

97 Z.B. im 20. Kap. seiner Kommentare schreibt Petrizi, daß die Kraft des Geistes (νοῦς) nur bis zu den Form (= εἶδος) habenden Wesen reiche, die seelische Kraft nur bis zu den Lebenden, die Kraft des obersten Einen aber sogar bis zu der formlosen Materie (Petr. II, 58). Ähnliches ist auch im 57. und 174. Kapitel der Kommentare Petrizis geschildert. Hat er diese Kommentare nur auf der Basis der »Elementatio« (Kap. 54, 74) geschrieben, oder sind von ihm auch z.B. die Proklos-Kommentare zum »Timaios« (I, 306-307; 384-386 Diehl) berücksichtigt worden? In diesem Fall enthalten die Kommentare Petrizis im Vergleich mit der »Elementatio« nichts wesentlich Neues, obwohl sie ausführlicher sind.

98 Petr. II, 150, 4-10.

liche Texte findet man bei Proklos, in den Kommentaren zum »Timaios«, II, 26-27; 49; III, 131; 172 Diehl.

b). Die Zeiten des Planetenumschwungs.

Dem Problem der Zeit und Ewigkeit ist ein großer Teil der Kommentare Petrizis gewidmet. Unter anderem erklärt Petrizi diese Frage in bezug auf die Zeiten des Planetenkreisens. Im 53. Kapitel behauptet er, daß jeder Planet seine eigene Zeit des Kreisens hat: »Denn die Natur aller Ewigkeiten ist nicht gleich, genauso wie die Natur der Zeiten nicht gleich ist. Denn anders ist die Struktur [der Zeit] in der großen Sphäre der Zeit, anders bei Kronos, anders beim großen Dios, anders bei Ares, anders beim großen Apollon, anders bei Hermes, der prometheios[99] ist, anders bei der frohen Liebe von Aphrodite, und noch anders [ist die Zeit] des Kreisens bei Artemis. Denn sie alle haben verschiedene Kreise der Zeit sowie der Bewegung. Und woher hätten sie diese Kräfte bekommen, wenn nicht von den ersten Ursachen, d. h. von den immerseienden Ewigkeiten?«[100]

Als Quelle dieses Textes kann der Kommentar des Proklos zum »Timaios« (III, 54-57; 88 Diehl) gelten.

Die Untersuchung der Quellen Petrizis zeigt, daß es kaum möglich ist, jeweils einen bestimmten Text eines von Petrizi erwähnten Philosophen als einzige und genaue Quelle seines Kommentars zu bezeichnen. Denn Petrizi zitiert nicht immer ganz präzise, sondern er gibt die Meinung des von ihm erwähnten Philosophen relativ frei wieder. (Im allgemeinen gilt dies auch für die biblischen und christlichen Quellen Petrizis.) Deswegen muß man alle ähnlichen Texte der von Petrizi genannten Autoren berücksichtigen, um einigermaßen klären zu können, in welchem Ausmaße er, der georgische Theologe, die griechische Philosophie kannte. Die Quellenstudie zu den Kommentaren Petrizis ist ein Teil einer umfassenderen Arbeit, die in bezug auf die gesamte altgeorgische Literatur durchgeführt werden muß: die Erforschung der Wirkungsgeschichte der griechischen philosophischen Begriffe und Texte bei den georgischen Autoren des Mittelalters, d. h. in jener Peripherie des byzantinischen Reiches, wo griechische Literatur und Philosophie nicht immer aus der christlichen Überlieferung, sondern teilweise noch unmittelbar bekannt war.[101]

99 D. h. voraussehend; Petrizi benutzt das griech. Wort.

100 Petr. II, 117, 14-22.

101 Ich bedanke mich sehr bei Herrn Prof. Werner Beierwaltes (München) und Herrn Prof. Guram Tewsadse (Tbilissi), die den Text dieses Artikels mehrmals gründlich korrigiert haben. Für sprachliche Korrekturen bin ich Frau W. Kegel (Merzhausen b. Freiburg), Frau S. Oliva (Mannheim) und Herrn J. Kubik (Halle/Göttingen) verpflichtet. Das Stipendium des Diakonischen Werks der EKD (Stuttgart) gab mir die Möglichkeit, an den Quellen der Kommentare Petrizis in den Göttinger Bibliotheken zu arbeiten.

Zaza Skhirtladze

Early Medieval Georgian Monumental Painting: Establishment of the System of Church Decoration*

Notes concerning the peculiarities of the system of wall painting in Early Medieval Georgia are generally limited to the repetition of the statement that the incomplete, laconic decorations of the earlier period are replaced by complete decorations by the late 10th and early 11th cc.[1] This is partly due to the scanty and fragmentary nature of the surviving material and partly to the fact that it has not yet been fully studied. Individual notes concerning the problem are found in various publications, serving as a general indication of the character and peculiarities of the decorative system of Georgian murals in different chronological periods.[2] At the same time, the compilation of the whole material available at present and its examination in this respect reveals a distinct picture of the common process of establishment of the decorative system, testifying to the existence of a certain regularity and evolution of Early Medieval Georgian monumental art.

The oldest Christian monuments of mural painting, known today in Georgia, are ascribed to the 6th-7th cc. The decorative system of these murals, preconditioned to a great extent by the character of the contemporary national architecture, namely the interior of the churches, is distinguished by its laconism and

* This article is a slightly enlarged and revised form of a paper presented at the XVIIIth International Congress of Byzantine Studies in Moscow, 1991. I am grateful to Antony Eastmond, for his assistance in the preparation of this paper.

1 T. B. Virsaladze, Osnovnye etapy razvitia gruzinskoi srednevekovoi monumentaljnoi živopisi [The Main Stages of the Development of the Medieval Georgian Mural Painting], II International Symposium on Georgian Art, Tbilisi, 1977, p. 6-7.

2 R. O. Šmerling was the first to pay attention to the existence of incomplete decorations in the early medieval Georgia, though she considered only Ateni and Erc'o murals, concerning the suppositional date of these monuments; see: R. O. Šmerling, Sak'art'velos udzveles p'reskul mokhatulobata dat'ariġebis sakit'khist'vis [To the Dating of the Earliest Murals of Georgia]. Abstracts of the 8th Scientific Session of the Institute of History of Georgian Art, Tbilisi, 1954, p. 9-11; a remarkable material is collected in a small, but significant article by T. S. Ševjakova – K voprosu o vozniknovenii i kharaktere freskovykh rospisei v Gruzii VIII-X vv. [On the Problem of the Origin and the Character of Fresco painting in Georgia in the 8th-9th cc.], Proceedings of the Georgian Academy of Sciences (Series of History, Archaeology and Art), 1962, N1, p. 256-264; separate remarks on this problem see also in: T. S. Ševjakova, Monumentaljnaia živopis rannego srednevekovja Gruzii [Early Medieval Georgian Monumental Painting], Tbilisi, 1983; A. I. Volskaia, Paintures anciennes de Garedja, IV International Symposium on Georgian Art, Tbilisi, 1983.

tectonic character. Mosaic or fresco decoration, along with the sculptures of the capitals, organically fits the strict, laconic style of the earlier architecture. Besides, "the painting marks out only some parts of the church (namely the chancel), while the rest of the interior, generally adorned with excellent stone facing or more rarely covered with plain plaster, is left unpainted".[3]

In the small church of Jvari, built by Guaram Erismtavari (545-586) in the second half of the 6th c. on a mountain opposite Mtskheta, next to the Cross erected at the time of the conversion of the country, mosaics adorned the apse and its triumphal arch only. Insignificant remnants of the mosaic – golden, red, green, yellowish, blue, black and white tesserae – were collected as early as the first decade of this century, while fragments of the mosaic decoration were still preserved in the north corner of the triumphal arch up to the 1940s.[4]

Despite the scant evidence concerning the character of the mosaic, the assumption that a Cross inscribed in a frame existed here,[5] similar to the 6th-8th cc. Syrian tradition seems quite acceptable, taking into consideration not only the place where the church was built, but also the great significance which the image of the Cross had acquired in the process of converting Georgia.[6] In addition, the close, versatile contacts, traceable between the Georgian and Syro-Palestinian Churches throughout the Early Middle Ages,[7] should definitely be taken into account. At any rate, a laconic aniconic decoration seems more probable for the chancel mosaics of the minor church of Jvari; indeed, the small dimensions of the conch actually preclude the existence of any kind of figurative composition. The existence of a mosaic composition has been assumed in the

3 T. B. Visaladze, op. cit., p. 2.

4 G. N. Tschubinaschvili, Untersuchungen zur Geschichte der georgischen Baukunst, Bd. I, Hf. 1: Die kleine Kirche des Heiligen Kreuzes von Mzcheta, Tiflis, 1921, S. 17-19, Taf. III; Id., Pamjatniki tipa Džvari [Monuments of the Type of Džvari], Tbilisi, 1948, p. 12.

5 G. Hermann, Programme der georgischen Monumentalmalerei aus dem 6. bis 11. Jahrhundert, Acta Historiae Artium, t. XVI, fasc. 1-2, 1970, S. 45.

6 G. N. Čubinašvili, Pamjatniki tipa Džvari, p. 18ff; J. Lafontaine-Dosogne points out that "La Glorification de la croix est attestée avec une telle constance dans des monuments géorgiens fort eloignés les uns des autres que ce thème peut-être consideré comme typiquement géorgien. Il faut sans doute en trouver l'origine dans le culte rendu à la croix que Ste Nino et le roi Mirian auraient plantée sur le rocher de Mckheta et que avait ensuite donnée lieu à l'érection de l'église de Dzvari, c'est-à-dire la croix, plutôt qu'à une tradition hierysolymitaine" (J. Lafontaine-Dosogne, Recherches sur les programmes décoratifs des églises mediévales en Géorgie en relation avec la peinture monumentale byzantine, II International Symposium on Georgian Art, Tbilisi, 1977, p. 6).

7 K. S. Kekelidze, Ierusalimskij Kanonar VII veka [Jerusalem Lectionary of the 7th c.], Tbilisi, 1912, p. 33-39; Id., K voprosu ob ierusalimskom proiskhoždenii gruzinskoi Cerkvi [To the Jerusalem Origin of the Georgian Church], in: Id., Etiudebi dzveli k'art'uli literaturis istoriidan [Studies in Medieval Georgian Literature], VII, Tbilisi, 1957, p. 358-363. N. and M. Thierry explain the popularity of the Cross in Georgia by a close connection between Jerusalem and Georgian Churches. Cf.: N. et M. Thierry, Peintures du Xe siècle en Géorgie Méridionale et leurs rapports avec la peinture byzantine d'Asie Mineure, Cahiers Archéologiques, XXIV, 1975, p. 94.

chancel of the great church of Jvari (586/87-604/5),[8] though nothing substantial in this respect is left there.

If now certain suppositions are to be made, concerning the churches of Jvari, the mosaic and fresco fragments preserved in C'romi, which were executed simultaneously with the erection of the church in the third decade of the 7th c., provide quite a clear picture of the character of the decorative system of mural painting in this period.

In C'romi, painting adorned the upper half of the chancel only. In the remaining, lower part of the apse, the plaster was left untouched. It was not even covered with paint and its white colour, no doubt, greatly contributed to the special accentuation of the mural decoration of the conch and the upper part of the chancel.

Examination of the fresco fragments preserved below the conch mosaics, has made it possible to shed light on the questions concerning the iconographic scheme and the programme of the composition placed in the chancel, which have been debated by scholars for some time.[9] It has been ascertained that the conch mosaic (depicting Christ, standing on a dais, and Angels), and the fresco frieze below it (with the figures of the Virgin Orans and Apostles) form a single, integral composition, in its concept (fig. 1). It reflects a Theophanic idea and is connected with the Ascension in its scheme.[10] The distribution of this kind of apse composition in two registers is characteristic of monuments in various parts of the Christian Orient for quite a long time, beginning from early period.[11]

In C'romi the upper part of the apse window is painted as well. The window arch is adorned with an equal-armed Cross in a medallion, flanked by medallions bearing the half-figures of St Martyrs with Crosses in their right hand.

According to the concept of the chancel composition and taking into the consideration its separate iconographic elements, it may be assumed that, based on

8 G. N. Čubinašvili, Pamjatniki tipa Džvari, p. 41, 90. A. Natroev states the existence of the painting with the Deesis in the chancel of the church (A. Natroev, Mckhet i ego sobor Sveti- Ckhoveli [Mckheta and its Cathedral Svetitskhoveli], Tbilisi, 1900, p. 20]. These seem to be murals of a relatively later date, though not later than 14th c., as far as the contemporary graffiti were found on the plaster (G. N. Čubinašvili, op. cit. p. 37).

9 Ja. Smirnov, who had dedicated a special work to C'romi mosaics, thought that the apse conch bore "Christus legem dat". Cf.: Ja. Smirnov, Cromskaja mozaika [The Mosaics of C'romi], Tbilisi, 1935. This viewpoint was shared by a number of scholars (cf. Š. Ja. Amiranašvili, Istorija gruzinskoi monumentaljnoi živopisi [The History of Georgian Monumental Painting], Tbilisi, 1957, p. 23-29; Id., K'art'uli khelovnebis istoria [the History of Georgian Art], Tbilisi, 1963, p. 141-142; T. B. Virsaladze, op. cit., p. 2-3; T. S. Ševjakova, Monumentaljnaia živopis, p. 5-6; G. Hermann, op. cit., p. 49-52; N. Thierry, La peinture médievale géorgienne, XX corso di cultura sull'arte ravennate e bizantina, Ravenna, 1973, p. 140].

10 Z. Skhirtladze, A propos du décor absidal de C'romi, Revue des études géorgiennes et caucasiennes, N6-7, 1990-1991, p. 163-183.

11 Cf. Ch. Ihm, Die Programme der christlichen Apsismalerei vom vierten Jahrhundert bis zur Mitte des achten Jahrhunderts, Wiesbaden, 1960, p. 100-104.

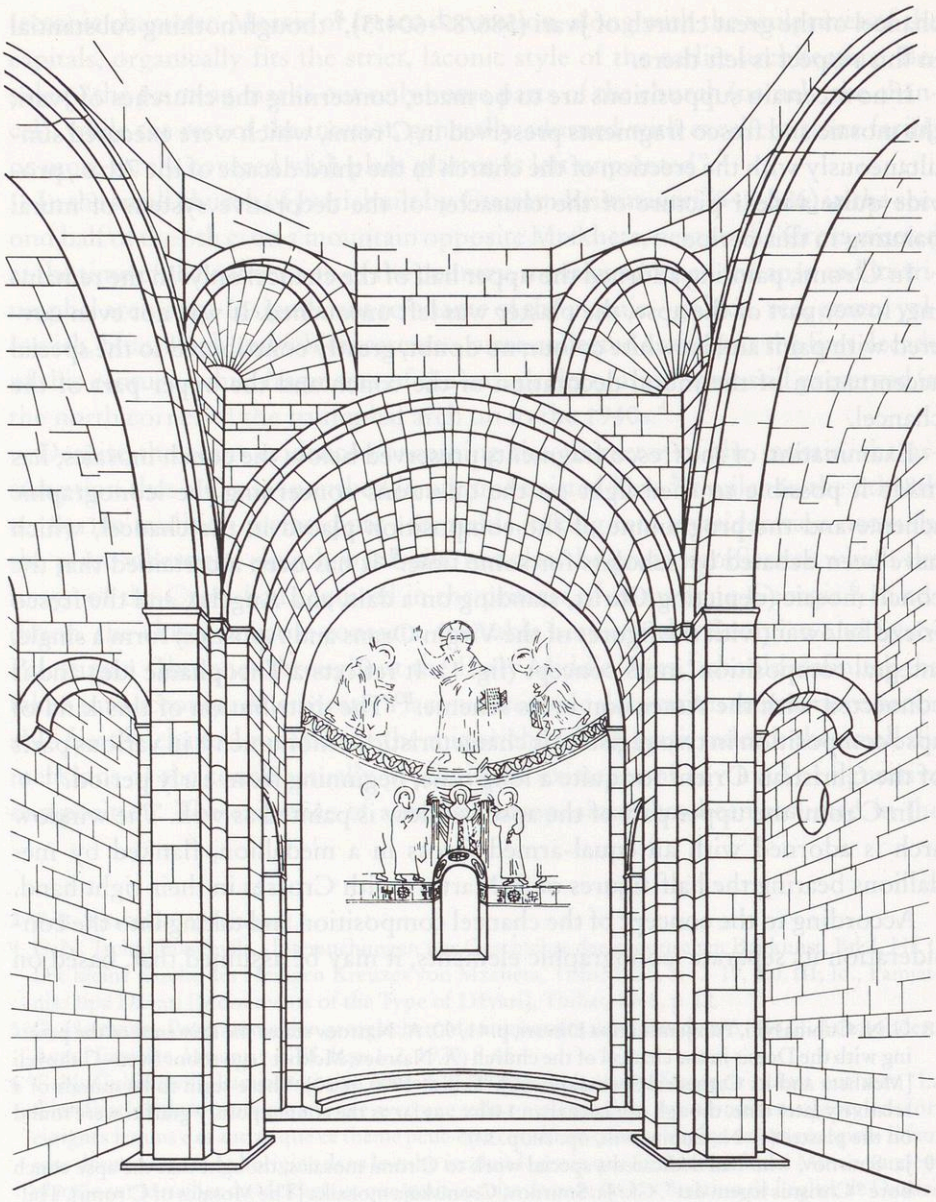


Fig. 1: C'romi. Interior. Looking east.

the tradition widespread in Early Medieval Georgia, a relief Cross adorned the dome of C'romi (no longer extant) – as was the case of Jvari, Ateni (7th c.), Samc'evrisi (7th c.), Q'ančaeti (8th c.), Telovani (8th c.) and Sabereebi (9th-10th cc.). This image, together with the apse decoration, revealed the idea of the eschatological coming of the Lord, as cosmic triumpher.[12]

The fragments of the sanctuary composition of C'romi church enable us to propose that the mosaic and fresco, adorning the apse, organically fitted the church interior. The air of grandeur, imparted by the architect to the building, was greatly enhanced by the fascinating composition adorning the chancel which had occupied its upper part, distinctly marking it out in the interior of the church.

Due to the mode of chancel decoration (combination of mosaics and frescoes) C'romi stands somewhat apart from other Early Christian and Byzantine monuments; this should not, naturally, be comprehended in the direct context of a complete lack of such monuments in the Christian Orient, though the material known today greatly differs in its character, which gives no possibility of drawing any conclusions with definite certainty.[13] A certain colouristic unity of the

12 G. Hermann, op. cit., p. 51. According to the iconography of C'romi apse decoration it is hard to share the opinion of the author that the dome sphere sheltered an Ascension scene.

13 Indeed, in connection with C'romi of certain interest should be the apse decoration of the main church of St Catherine's monastery on Mount Sinai, where beneath the conch mosaic two Old Testament scenes connected with the sacrificial theme were discovered (K. Weitzmann, The Jeptah Panel in the Bema of the Church of St. Catherine's Monastery on Mount Sinai, in: Id., Studies in the Arts of Sinai, Princeton, New Jersey, 1982, p. 341-352, fig. 3-6). At the same time, it should also be taken into account that the compositions are executed in encaustic technique on the marble faced walls, i.e. they are made not simultaneously with the conch mosaic but somewhat later. Besides, the compositions are represented separately, as a kind of painted icons, being not an immediate part of the conch composition. Likewise, a case somewhat different from C'romi can be seen in Thessaloniki church of St Sophia. It is difficult to define the interrelation of the three layers of mosaics (8th, 9th, and 13th cc.), preserved in different parts of the church, and the 8th c. frescoes in the forechoir, namely the flourished crosses with the mention of Sts Constantine and Helen (R. Cormack, The Apse Mosaics of S. Sophia at Thessaloniki, Δελτίον τῆς Χριστιανικῆς Ἀρχαιολογικῆς Ἑταιρείας, Περ. Δ, Τομ. I (1980-1981), p. 114-126). As for the decoration of Thessaloniki church of St George, here the mosaic and fresco not only belong to different periods (respectively to 5th and 9th cc.), but adorn different parts of the building, namely the dome and chancel (specially on this see M. Panayotidi, Les monuments de Grece depuis la fin de la crise iconoclasme jusqu'à l'an mille, Paris, 1969, p. 8-13). Analogous is the case in Thessaloniki church of St David, where besides the well-known 5th c. conch mosaic, the fragments of the murals executed ca. 1200 are preserved in the south and north crossarms (D. Mouriki, Stylistic Trends in Monumental Painting of Greece During the Eleventh and Twelfth Centuries, Dumbarton Oaks Papers, 34-35, 1982, p. 119-123, fig. 88-91, 93-96; on an earlier dating of the frescoes cf: Ε. Τσιγαρίδας, Οι τοιχογραφίες της μονής Λατόμου Θεσσαλονίκης και η Βυζαντινή ζωγραφική του 12ου αιώνα, Θεσσαλονίκη, 1986, p. 33ff). The rest of the material known today can, tentatively, be divided into two groups. First of all these are the monuments (St Luke of Phokide, Chora monastery and St Mary Pammakaristos at Constantinople) where mosaic and fresco decorations adorn architecturally separated, different parts of the church (Th. Chatzidakis, Questions sur la chronologie des peintures murales de Hosios-Loukas, Actes du XVe Congrès International d'études byzantines, t. II-A, Athènes, 1981, p. 143-162; Id., Les

mosaics and frescoes and their organic interrelation with the whole interior of the church has been achieved, preconditioning an artistic effect of the juxtaposition of the perfectly hewn stone on the one hand, and a flickering mosaic and relatively dim fresco on the other. All this, as well as the monumental and representative character of the composition, reveal the creative power and great compositional skill of a progressive craftsman of the epoch.

The above-mentioned tendency continues its existence in the mural painting of the following period, 8th-10th cc. In some of the monuments of this period, the painting is still left within the limits of the sanctuary. Indeed, sometimes the apse programme is limited to the conch composition only (C'amebuli,[14] Čvabi-

peintures murales de Hosios Loukas, Athènes, 1982; P. A. Underwood, The Kariye Djami, vol. 1, New York, 1966; H. Belting, C. Mango, D. Mouriki, The Mosaics and Frescoes of St Mary Pammakaristos at Istambul, Washington, 1978). In other cases the mosaic and fresco fragments were discovered simultaneously during the archaeological excavations (St Ephemia and Kalenderhane in Constantinople), and that is why it is possible to determine their original place and their interrelation. An interesting example, however a bit later in date, is the history of the creation of the decoration of Thessaloniki church of St Apostles. The work, begun in 1310 by the Constantinopolitan Patriarch Nikon, ceased after his resignation (the mosaics were executed in the dome only). In the posterior period the main part of the church was adorned with frescoes, though the conch was left undecorated, maybe due to the lack of means of purchasing the precious mosaics (S. Kissas, La datation des fresques des Saint-Apôtres à Thessalonique, Zograf, N 7, 1977, p. 52-57; new arguments on the chronology of the monument see: Ch. Stephan, Ein byzantinisches Bildensemble. Die Mosaiken und Fresken der Apostelkirche zu Thessaloniki, Baden-Baden, 1986, S. 9-25). This case, though for centuries separated from the epoch of the creation of the C'romi apse composition, must by all means be taken into consideration; it could reflect a certain age-old practice connected with various possibilities of creation of mosaic and fresco decorations. The same should be said of the late, 13th c. decoration of Porta Panagia church in Thessalie, where large mosaic images of Christ and the Virgin with the Child were executed on the chancel barrier only, simultaneously with the frescoes (Ἀ. Ὀρλανδος, Ἡ Πόρτα-Παναγία τῆσ Θεσσαλίας, Αρχείων τῶν βυζαντινῶν μνημεῖων τῆς Ἑλλάδας, Τόμος Α, 1935, σελ. 26-40, εικ. 14, 20, 21 and also with the corrected date of the painting – A. Tsituridou, Les fresques du XIIIe siècle dans l'église de la Porta-Panagia en Thessalie, Actes du XVe Congrès International d'études byzantines, t. II-B, Athènes, 1981, p. 863-878). At the same time, it seems that with certain confidence one can speak of the existence of an artistic tradition of simultaneous use of mosaic and fresco for the decoration of some parts of the church in Byzantium, as far as it is revealed in the 11th c. decoration of St Sophia church in Kiev (V. Lazarev, Storia de l'arte bizantina, Torino, 1967, p. 152ff). To a certain extent Georgian material also seems noteworthy, though neither it gives a firm foundation in this respect – the murals, executed below the 12th c. mosaic in the apse conch of the main church of Gelati monastery were repainted in the 16th c. and the date of their original execution is still left unknown (R. Mepisašvili, T. Virsaladze, Gelati, Tbilisi, 1986, p. 14-15, fig. 66-67). The same should be said of the apse decoration in Ackuri church which, according to the 19th c. brief descriptions, was adorned with both mosaic and fresco images of the Saviour, the Virgin, Apostles and Church Fathers. Due to the complete effacement of the decoration the date of the execution as well as the chronology of these images are unknown (Cf. N. Pokrovskij, Kratkij očerk cerkovno-istoričeskoj žizni pravoslavnoj Gruzii [A Brief Essay on the Ecclesiastical and Historical Life of Georgia], Dukhovnij vestnik gruzinskogo ekzarkhata, 1903, N19, p. 37).

14 G. Gaprindašvili, 1089 c'lis c'arc'era mic'isdzvris šesakheb garejis c'amebulis udabnos kharitonis kuabidan [The 1089 Inscription on the Earthquake from Khariton Cave in the C'amebuli Monastery at Gareja Desert], Proceedings of the Georgian Academy of Sciences (Series of His-

ani,[15] Pkhotreri[16] – all ascribed to the 10th c.) (fig. 2), while in other cases, murals cover the greater part of the apse (Telovani[17] – 8th-9th cc., Nezguni[18] – 9th-10th cc.). The iconography of the apse composition is distinguished by a certain stability in the selection of the theme: the Theophanic composition of Christ in Majesty, which on the whole follows the schemes of the various versions of old East Christian murals. The laconic character of the decoration had preconditioned special saturation of the compositions as far as their concept is concerned: most of them, alongside a relatively small number of images, are distinguished by a complicated conceptual context, combining separate accents within the limits of the general idea.

tory, Archaeology and Art), 1976, N2, p. 178, fig. 2; A. I. Volskaia, op. cit., p. 5; Id., Rospisi peščernykh monastyrei David Garedji, in: "Garedji", Tbilisi, 1988, p. 138-139.

15 R. O. Šmerling was the first to determine the date of execution of the painting to the 10th c. (cf. her – Malye formy v arkhitekture srednevekovoi Gruzii [Minor Forms in the Architecture of Medieval Georgia], Tbilisi, 1962, p. 234). In the first publication of the church donor inscriptions the date of execution of the murals was determined to the reign of king Bagrat IV (1027-1072) (V. Silogava, Ktitort'a preskuli c'arc'erebi Svanet'ši [Dedicatory Inscriptions in Svaneti], in: "Svaneti", vol. I, Tbilisi, 1977, p. 46-47. This dating was immediately disputed and the execution of the painting in the last quarter of the 10th c. was proved (Z. Aleksidze, Čvabianis mackhovris eklesiis preskuli c'arc'erebis t'arigisatvis [Concerning the Date of the Mural Inscriptions of the Church of the Saviour in Čhvabiani], Proceedings of the Georgian Academy of Sciences (Series of History, Archaeology and Art), 1978, N3, p. 175-176). On this highly artistic, not properly studied monument see also: T. Velmans, L'Image de la Deisis dans les églises de Géorgie, Cahiers Archéologiques, XXIX, 1980-1981, p. 75; T. S. Ševjakova, Monumentaljnaia živopis, scheme on p. 16; N. A. Aladašvili, Altarkonchen-Kompositionen in den Kirchen Svanetiens, IV International Symposium on Georgian Art, Tbilisi, 1983, p. 4-5; N. A. Aladašvili, G. V. Alibegašvili, A. I. Volskaia, Živopisnaja škola Svaneti [School of Mural Painting of Svaneti], Tbilisi, 1983, p. 27-29.

16 In Pkhotreri murals the Archangel figures, traditional for the extended version of Deesis, are moved to the east sections of the vault next to the apse (cf.: N. Aladašvili, op. cit., p. 5). The monument has not yet been the subject of special study; certain notes can be found in: R. O. Šmerling, Malye formy, p. 260; N. Thierry, Notes d'un voyage archéologique en Haute-Svanetie, Bedi Kartlisa, Revue de kartvélologie, vol. XXXVIII, 1979, p. 148; T. Velmans, Deisis, p. 71, 76.

17 W. Cincadze, Telovanis Jvarpatiosani [The Church of Jvarpatiosani in Telovani], Ars Georgica, 5, 1959, p. 73-89; T. S. Ševjakova, Data rospisi pervogo sloja khrama Telovani [The Date of the Original Painting of Telovaini Church], Bulletin of the Academy of Sciences of the Georgian SSR, t. XXXIV, N1, 1964, p. 235-242; the results of the research work undertaken during the restoration of the monument were presented my read at the VI International Symposium on Georgian Art. Cf. also – Z. Skhirtladze, The Mandylion in Medieval Georgian Literature and Art, 16th Annual Byzantine Studies Conference, Abstracts of Papers, Baltimore, 1990, p. 22.

18 T. S. Ševjakova, K datirovke rospisi cerkvi Nesgun [Concerning the Date of Nesgun Church Wall Painting], Bulletin of the Academy of Sciences of the Georgian SSR, t. XXIII, N1, 1959, p. 115-120 (the murals are dated to the first half of the 10th c.).

The original painting of Nezguni church, based on an inexact interpretation of the dedicatory inscription placed at the lower edge of the apse composition, was dated to the late 11th-12th cc. (V. Silogava, op. cit., p. 50-52). This dating was lately revised and changed by the author (Svanetis c'erilobiti dzeglebi [Literary Monuments of Svaneti], II, Tbilisi, 1988, p. 67-68, fig. 4); cf. T. S. Ševjakova, Monumentaljnaj živopis, p. 17-18; N. A. Aladašvili, G. V. Alibegašvili, A. I. Volskaja, op. cit., p. 13-16.

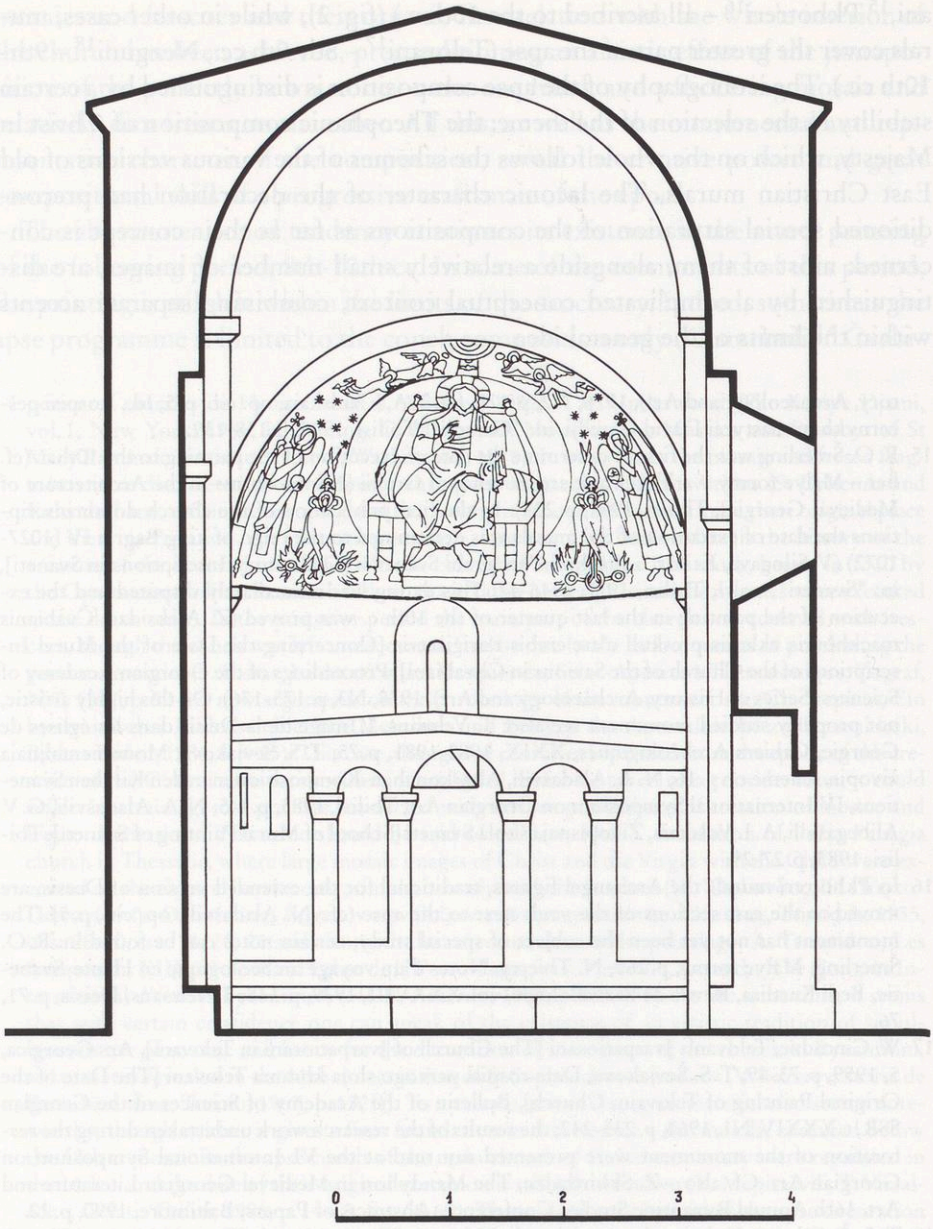


Fig. 2: Čvabiani. Transverse section looking east.

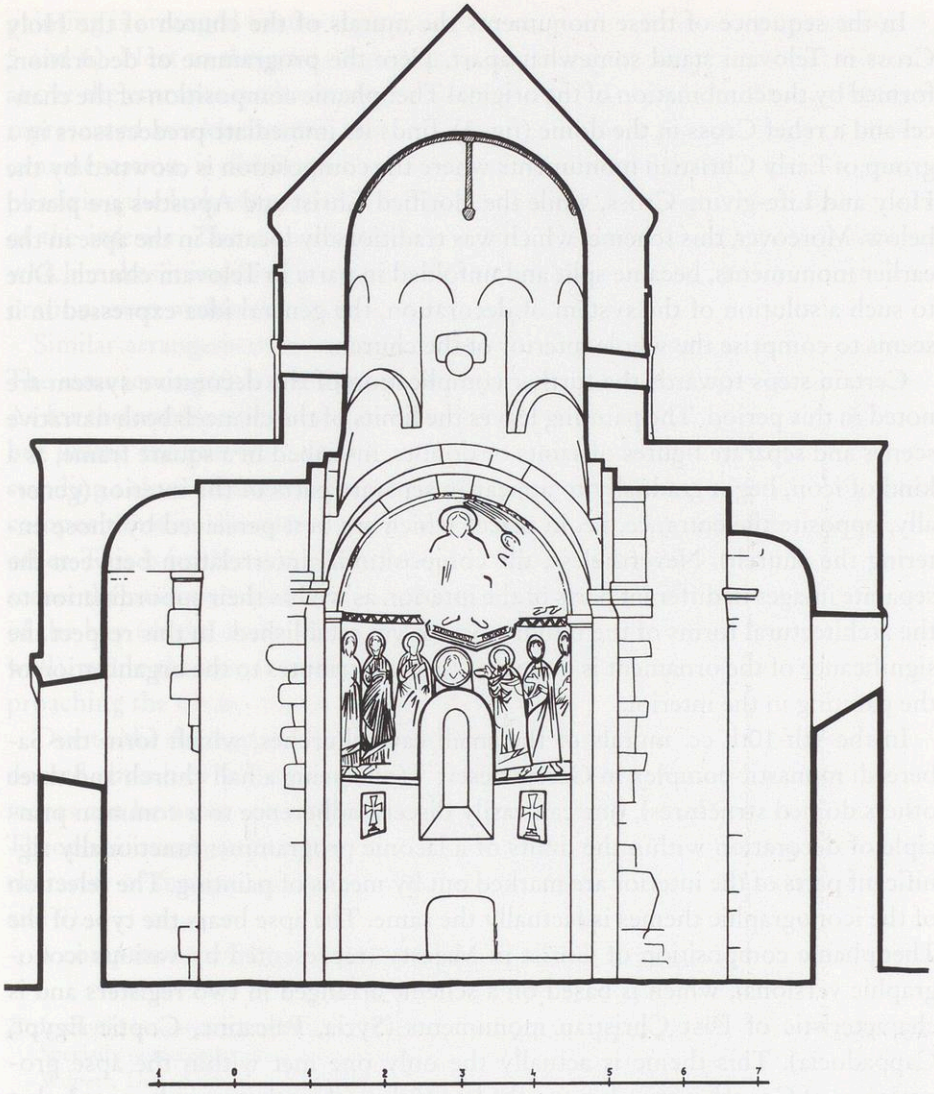


Fig. 3: Telovani. Transverse section looking east.

In the sequence of these monuments the murals of the church of the Holy Cross in Telovani stand somewhat apart. Here the programme of decoration, formed by the combination of the original Theophanic composition of the chancel and a relief Cross in the dome (fig. 3), finds its immediate predecessors in a group of Early Christian monuments where the composition is crowned by the Holy and Life-giving Cross, while the glorified Christ and Apostles are placed below. Moreover, this scheme, which was traditionally located in the apse in the earlier monuments, became split and unfolded in parts in Telovani church. Due to such a solution of the system of decoration, the general idea expressed in it seems to comprise the whole interior of the church.

Certain steps towards the further complication of the decorative system are noted in this period. The painting leaves the limits of the chancel: both narrative scenes and separate figures of saints or donors, inscribed in a square frame, as a kind of icon, begin gradually to appear in separate parts of the interior (generally, opposite the entrance, i.e. in places which are best perceived by those entering the church). Nevertheless, the compositional interrelation between the separate images in different parts of the interior, as well as their subordination to the architectural forms of the building is not yet established. In this respect the significance of the ornament is increased, as it contributes to the organization of the painting in the interior.

In the 9th-10th cc. murals of the small cave churches, which form the Sabereedi monastic complex in Gareja desert[19] (one being a hall church and three others domed structures), one can easily discern adherence to a common principle of decoration within the limits of a laconic programme; functionally significant parts of the interior are marked out by means of painting. The selection of the iconographic themes is factually the same. The apse bears the type of the Theophanic composition of Christ in Majesty (represented by various iconographic versions), which is based on a scheme arranged in two registers and is characteristic of East Christian monuments (Syria, Palestine, Coptic Egypt, Cappadocia). This theme is actually the only one met within the apse programmes of Georgian murals up to the late 10th c. (though it must be noted, that in the murals of the lateral chapel of Sabereebi, the theme of the Glorification of the Virgin, which later on was to become one of the main apse compositions of Georgian churches, including those of Gareja as well, is found as early as the 9th-10th cc.). The Crucifixion, or a heraldic composition depicting the Warrior Saints, St George and St Theodore on horseback, is placed on the north wall.

In the 9th c. murals of the hall church N5 in the rock-cut complex, the apse

19 On the painting of the complex see: A. I. Volskaja, Peintures anciennes de Garedja, p. 3-13; T. S. Ševjakova, Monumentaljnaja živopis, p. 9-16; Z. Skhirtladze, Sabereebis p'reskuli c'arc'erebi [The Mural Inscriptions of Sabereebi], Tbilisi, 1985; G. Gaprindašvili, Gareji, Tbilisi, 1987.

painting is arranged in two registers, being subjected to the architecture (figs.4, 5 and 6). Next to the apse, in the upper part of a blind arch in the north wall, above the entrance to the annex, a composition, depicting two Warrior Saints is represented as a kind of big "icon".[20] The scene, framed by a simple geometric ornamentation, is distributed unevenly on the walls of the bay, once more emphasizing the lack of interrelation between the painting and architectural forms of the interior. The scene is perceived independently from the apse painting, which makes it impossible to speak of a unity between the two parts of the decoration, even within the limits of an incomplete system.

Similar arrangement is found in the next, N6 domed church of the complex. The same iconographic version of the Theophany had been chosen for the apse. As for the north wall, it was also adorned by the same "icon"-like composition, but unlike the previous church, here the Crucifixion was depicted. Notwithstanding a close conceptual interrelation of these two parts of the decoration, the compositions in the apse and on the north wall still remain unrelated to each other. This is further emphasized by the unusual disposition of the Crucifixion scene: the main part of this oblonged composition is depicted on the north wall of the bay (at the same time, its right edge does not reach the west part of the wall), while the rest is unfolded on the east wall of the bay, immediately approaching the Orans figure of a donor (fig. 7).

Due to the damaged state of the painting of the late 9th c. murals in the small domed church of St Dodo rock-cut monastery in Gareja[21] only general statements can be made concerning its decorative system. A peculiar version of the Theophanic composition (the so-called Liturgical Maiestas) had determined the character of the apse painting, where murals adorn the apse conch only (figs. 8 and 9).

A comparison of the old sketches and descriptions, made before the painting

20 It should be noted that similar examples are found in the mural painting for quite a long spell. Specially noteworthy among them could have been considered Santa Maria Antiqua in Rome (J. Wilpert, Die römischen Mosaiken und Malereien der kirchlichen Bauten vom IV. bis XIII. Jahrhundert, Bd. IV, Freiburg, 1917, Taf. 159, 160, 163, 167, 168, 179-180, 196), Panagia Drosiani on Naxos (N. Δρανδάκης, Οι παλαιοχριστιανικές τιοχογραφίες στη Δροσιανή της Νάξου, Αθήνα, 1988, εικ. 7, 9-11, 14), St Demetrios in Thessaloniki (Γ. και Μ. Σοτηριου, Ἡ Βασιλική Τοῦ Ἁγίου Δημητρίου Θεσσαλονίκης, Αθήναι, 1952, I, σελ. 187-99, II, πιν. 60-71), chapelle N4 of Zelve, Ilanli Kilise and St Barbre of Göreme in Cappadoce (C. Jolivet-Levy, Les églises byzantines de Cappadoce. Le programme iconographique de l'abside et de ses abords, Paris, 1991, pl. 18; M. Restle, Die byzantinische Wandmalerei in Kleinasien, Bd. II, Recklinghausen, 1967, Abb. 245; N. Thierry, L'église Saint-Barbre, Dossiers d'histoire et archéologie, N121, 1987, p. 56-58), as well as Faras cathedral, in connection with which K. Weitzmann remarked that the examples of the icon painting served as models for this kind of images; this viewpoint is most likely to be extended on other cases as well (K. Weitzmann, Some Remarks on the Sources of the Fresco Painting of the Cathedral of Faras, in: "Kunst und Geschichte Nubiens in christlicher Zeit", Recklinghausen, 1970, p. 335-339).

21 Š. Ja. Amiranašvili, Istoria, p. 30-35.

Fig. 4: Sabereebi. N5 church. The apse wall painting.

Fig. 5: Sabereebi. N5 church. The apse. South wall.

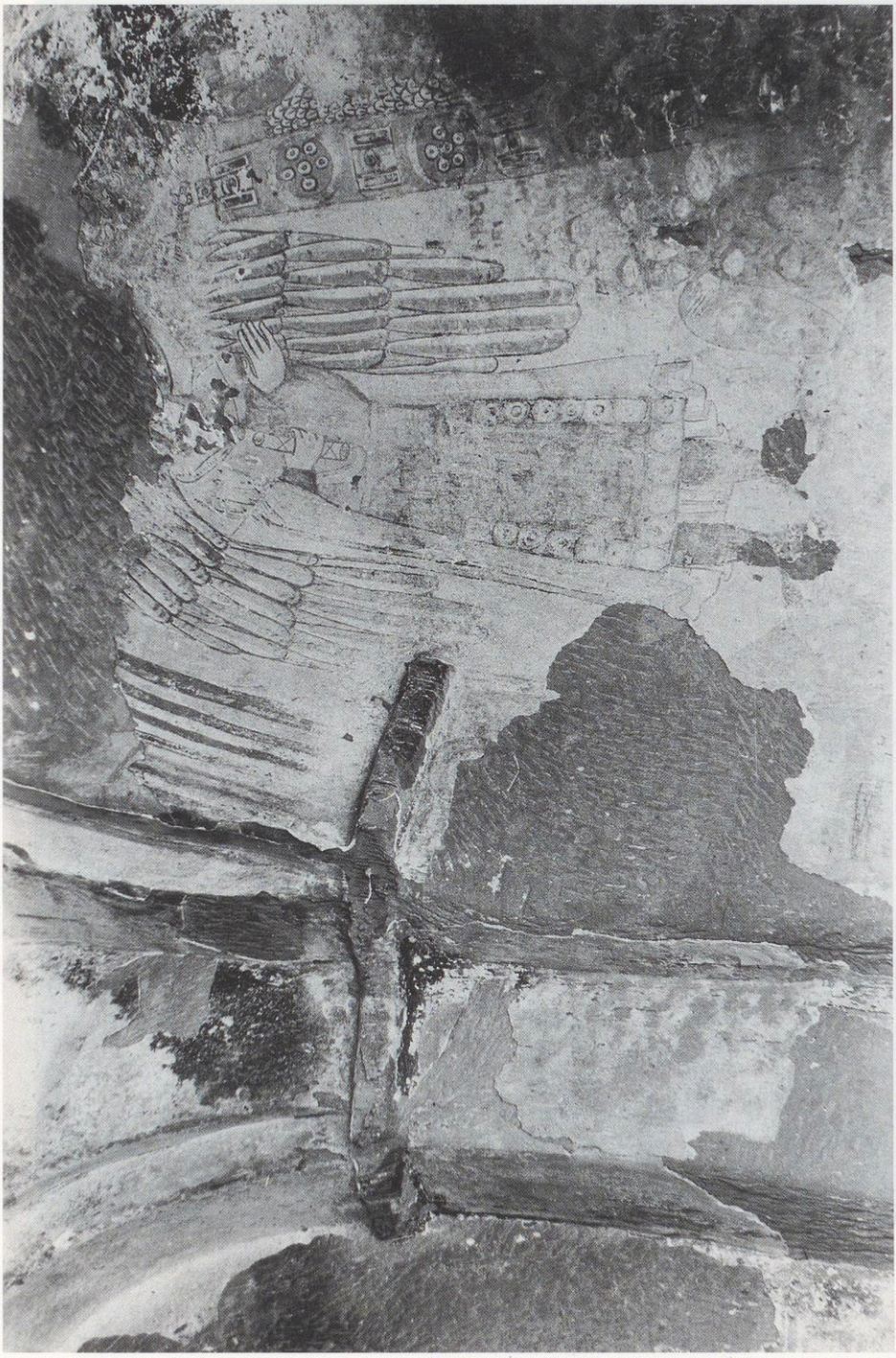


Fig. 6: Sabereebi. N5 church. The apse. North wall.

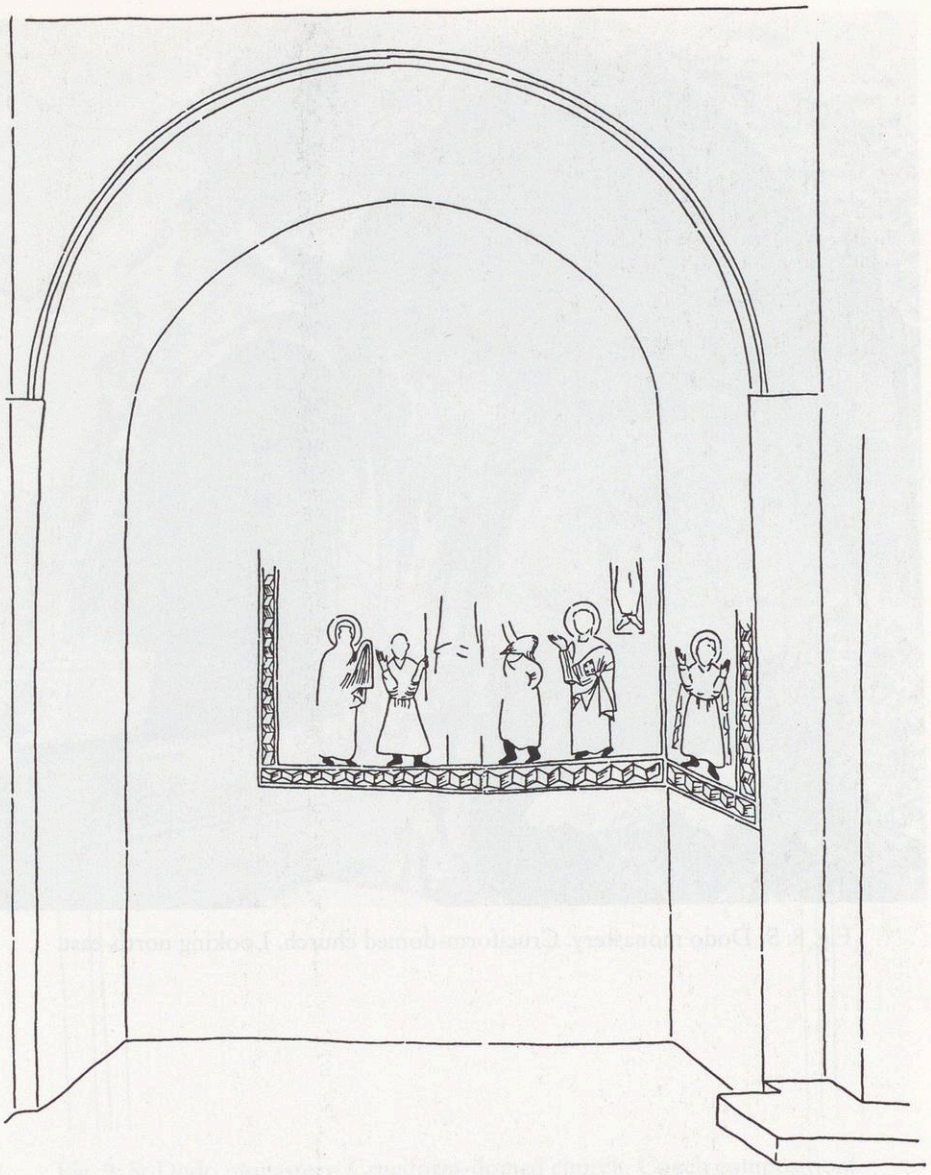


Fig. 7: Sabereebi. N6 church. North crossarm. Crucifixion and the donor portrait.

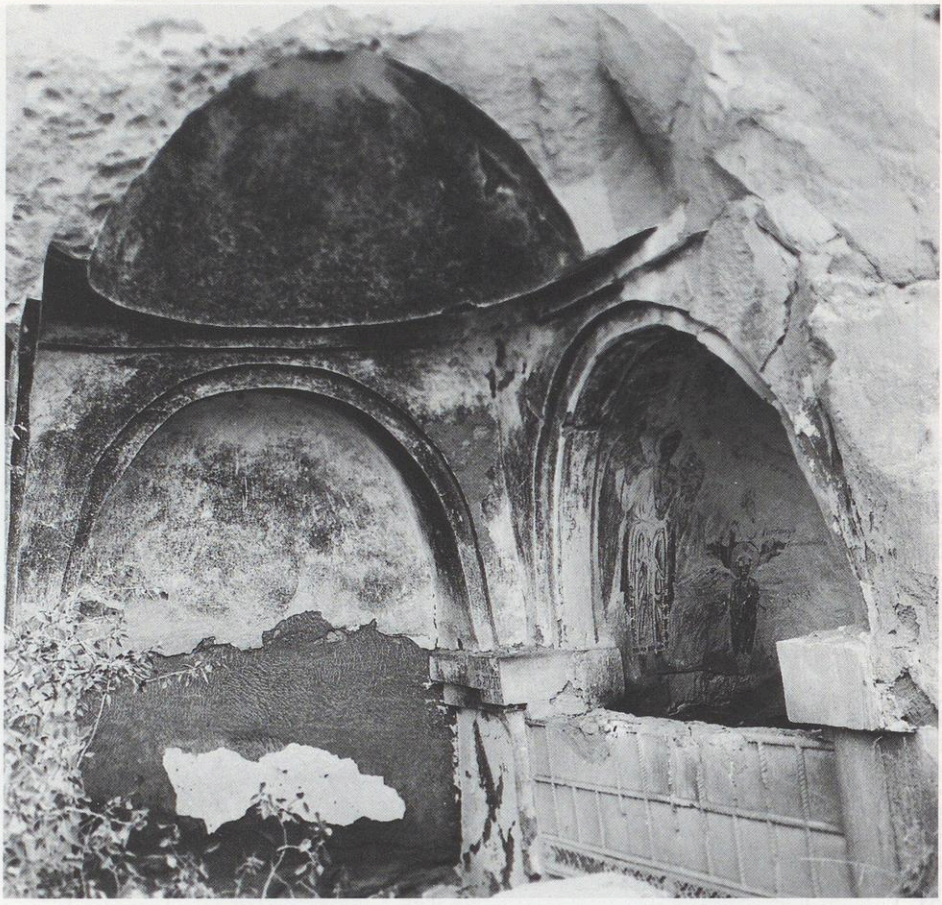


Fig. 8: St Dodo monastery. Cruciform-domed church. Looking north-east.

Fig. 9: St Dodo monastery. Cruciform-domed church. Conch composition.

had suffered serious damage, make it possible to conclude that, alongside the apse conch, the north bay was also partially painted, depicting three Warrior Saints on its north wall.[22] Thus, we are most probably dealing with the same stage of the development of the system of decoration which is reflected in the murals of the Sabereebi complex considered above. It is now actually impossible to examine the particular peculiarities of the decorative system in this rock-cut church; the only essential observation acceptable in this respect, is that according to old graphical material, the level of the registers in the apse conch and the north bay did not coincide with each other. This, in its turn, must be indicative of the fact that the tendency towards the compositional unity of these two parts of the painting must not yet have been established.

A similar solution of the decorative system is characteristic of the original painting in the diaconicon of the main church of Udabno rock-cut monastery in Gareja, executed probably in the late 9th or 10th cc.[23] A Deesis composition, formed by three figures according to an archaic iconographic scheme (with the image of standing Christ), occupies only the central part of the wide and deep apse of the chapel. Quite far from it, in the upper part of the west portion of the north wall of the apse, the Ascension of Elijah is represented (fig. 10). The aisle of the diaconicon is partially painted as well. Six life-scenes of the founder of the Gareja monastic centre, St David Garejeli, are unfolded here on the west wall and the west part on the north wall (fig. 11). The cycle depicted in the upper part of the wall is arranged as a kind of painted band on each wall. This is emphasized by the fact, that the different episodes are not separated from each other by means of a frame (fig. 12). Notwithstanding such a solution, the cycle can hardly be perceived as a continuous frieze from the compositional point of view, as far as the sequence of episodes entering it is placed on different levels on the west and north walls. The ceiling of the diaconicon was partially painted as well, with tetramorphs, depicted in its west part. This points to a certain tendency towards

22 Z. Skhirtladze, On the System of the Mural Painting of the domed Church of Monastery of St Dodo in Gareja, Bulletin of the Georgian Academy of Sciences, t. 144, N1, 1991, p. 109ff.

23 Š. Amiranašvili was the first to propose the date of execution of the original painting in the diaconicon, which he determined to the 9th c. (Š. Ja. Amiranašvili, Istoria, p. 43-47). Lately this dating was shared by G. Abramišvili and S. Tomeković (cf. G. Abramišvili, Davit garejelis cikli kartul kedlis mkhatvrobaši [The Cycle of David Garejeli in Georgian Monumental Painting], Tbilisi, 1972, p. 21-60; S. Tomeković, Les particularités du cycle peint de la Vie de David Garejeli, Revue des études géorgiennes et caucasiennes, N2, 1986, p. 113-134). According to T. B. Virsaladze the murals of the central part and diaconicon of the church are executed at the same time – in the 10th-11th cc. (T. B. Virsaladze, K voprosy o datirovke pervonachaljnoi rospisi severnogo pridela glavnogo khrama monastyrja Udabno [On the Problem of Dating the Original Frescoes of the Northern Annexe of the Main Church of Udabno Monastery], Proceedings of the Georgian Academy of Sciences, 1968, N4, p. 238-239). The same date is found in: A. Volskaja, Rospisi srednevekovykh trapeznykh Gruzii [Mural Paintings of Medieval Refectories in Georgia], Tbilisi, 1974, p. 87-96.

Fig. 10: Udabno monastery. North annex of the main church. Looking east.

Fig. 11: Udabno monastery. North annex of the main church. Looking west.

Fig. 12: Udabno monastery. North annex of the main church. The cycle of St David Gerejeli.

the further complication of the programme and system of decoration but at the same time, from the compositional point of view, the tetramorphs are perceived independently from the images of the apse and the near walls, thus placing the murals of this chapel among the monuments definitely inclined towards the establishment of complete decoration, though not yet fully completed in this respect.

Beginning from the 10th c. the principle of the arrangement of the painting is gradually altered in Georgia: the compositions, distributed in the various parts of the interior are now organically fitted to the architecture of the church. The dome is also adorned with frescoes, completing the painting. The significance of the ornamention in the organization of the painted decoration is greatly enhanced.

Two churches at Sabereebi (N7 and N8), the murals of which were executed in the 10th c., reveal a somewhat different artistic principle of the arrangement of the system of decoration: the murals are again distributed in two registers in the apse, while the composition of the north bay covers the whole surface of the wall (thus, it is not marked out as a kind of painted icon). Ornamental bands follow the architectural articulation of the church interior; they run along the triumphal arches of the apse and the north bay, the portions of the adjacent walls, semicolumns etc. In its turn, the growing significance of the ornament, and the adoption of varied motifs from the Early Christian repertoire, increases the general decorative effect of the murals.

In the murals of church N7 of the rock-cut complex, a multipartite Crucifixion composition is depicted in the north bay, next to the Theophanic composition in the apse (figs. 13 and 14). It is spread all over the northern part of the interior and is subordinated to the articulation of the architecture. The complicated version of the composition, which abounds in Oriental elements, and a certain narrative tendency in the depiction of the details, makes it possible to suppose the use of a prototype coming from a Syro-Palestinian tradition. It is hard to say to what extent this tradition is reflected in the peculiarities of the church decoration, although it is significant that here one can definitely see a particular stage in the formation of complete decoration, when the dome is also included in the painting system: a relief Cross, serving as a kind of intermediate between the separate parts of the painting, was represented here, while the squinches, which have a complicated moulding, were covered with a linear decoration (fig. 15). The sight is caught by the abundance of ornamental motifs, which serve to the distinct articulation of the painting and its architectonic character.

The murals of the last church of Sabereebi, N8, which are absolutely distinguished by their original manner of execution, follow the decoration of the earliest church of the complex, N5, in the selection of the images and their ar-

Fig. 13: Sabereebi. N7 church. Apse wall painting.

Fig. 14: Sabereebi. N7 church. North crossarm. Crucifixion.

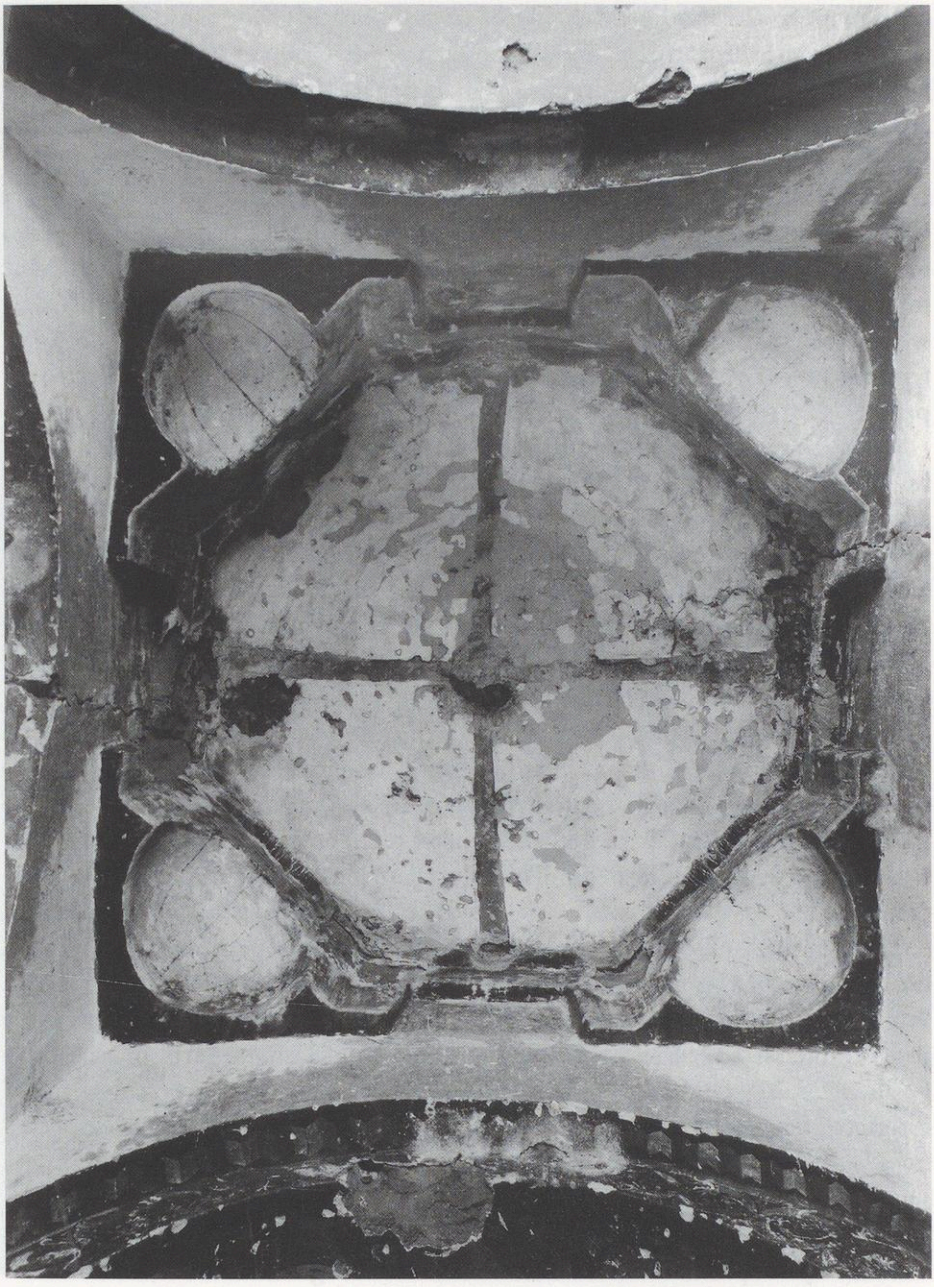


Fig. 15: Sabereebi. N7 church. Dome.

rangement in the interior: the apse bears a bizonate Theophanic composition (fig. 16), while the north bay has a heraldic representation of two Warrior Saints; figures of the Prophets flanking the medallion with the Cross are depicted in the arch of the same bay. The painted decoration of the church was terminated by the representation of a Cross in the dome, depicted against the background of starred sky (fig. 17). Thus, the dome decoration was not only marked by a relief Cross, but also became a homogeneous part of the painting, organically included in the system of decoration of the church. In this case, the tendency towards a more organic integration of the separate parts of the ensemble into a single whole, which is revealed in this, still incomplete, painting, as well as its closer interrelation with the architecture points to a further development of the system of painted decoration.

A logical result of the tendency, traced in the murals of the complex, is manifested by the frescoes in the southern chapel of the church, executed by the same craftsman. It should be noted beforehand, that this rock-cut chapel is distinguished by an unusual architectural solution: it is open on two sides, south and north, serving at the same time as a kind of entrance to the main church (fig. 18). Accordingly, the vault is thrown from east to west and the chancel is not higher than 160 cm. However, the most significant point is that the murals cover the whole interior of the chapel. Due to its small dimensions the painting comprises only the apse composition (the Glorification of the Virgin) (fig. 19), two scenes (the Annunciation and Visitation), and a donor figure. Nevertheless, it is quite clear that the chapel decoration was created taking the practice of complete painting into account, as well as the general tendency to the gradual establishment of the decorative system, distinctly manifested in the murals of the same complex.

The painting of Dört Kilise, executed in the late 10th c. in the historical southern province of Georgia, Tao-Klarjeti,[24] has no rivals among the other known 9th-10th cc. Georgian monuments, as far as the arrangement of its iconographic programme ist concerned. Frescoes adorned only certain parts of this large basilica (fig. 20). The murals are distributed in four registers in the chancel, in addition to the conch composition of Christ in Majesty. They contain the following images: a choir of hovering Angels with the Hetoimasia in the centre; a sequence of the Apostles with the Virgin and the Prodromos; images of the Prophets and Holy Bishops, arranged on both sides of the window, which is adorned by the personification of the Sion and the figures of Moses and Melchisedek; and finally, a series of feast cycle scenes, beginning with the Annunciation

24 E.S. Taqaišvili, Arkheologičeskaja ekspeditsija 1917 goda v iužnye provintsii Gruzii [The Archaeological Expedition of 1917 in the Southern provinces of Georgia], Tbilisi, 1952, p. 85-86; Š. Ja. Amiranašvili, Istorija, p. 105; N. et M. Thierry, Peintures du Xe siècle, p. 78-86, fig. 49.

Fig. 16: Sabereebi. N8 church. Looking east.

Fig. 17: Sabereebi. N8 church. The view of the dome.

Fig. 18: Sabereebi. South chapel of N8 church. Looking north-east.

Fig. 19: Sabereebi. South chapel of N8 church. The apse wall painting.

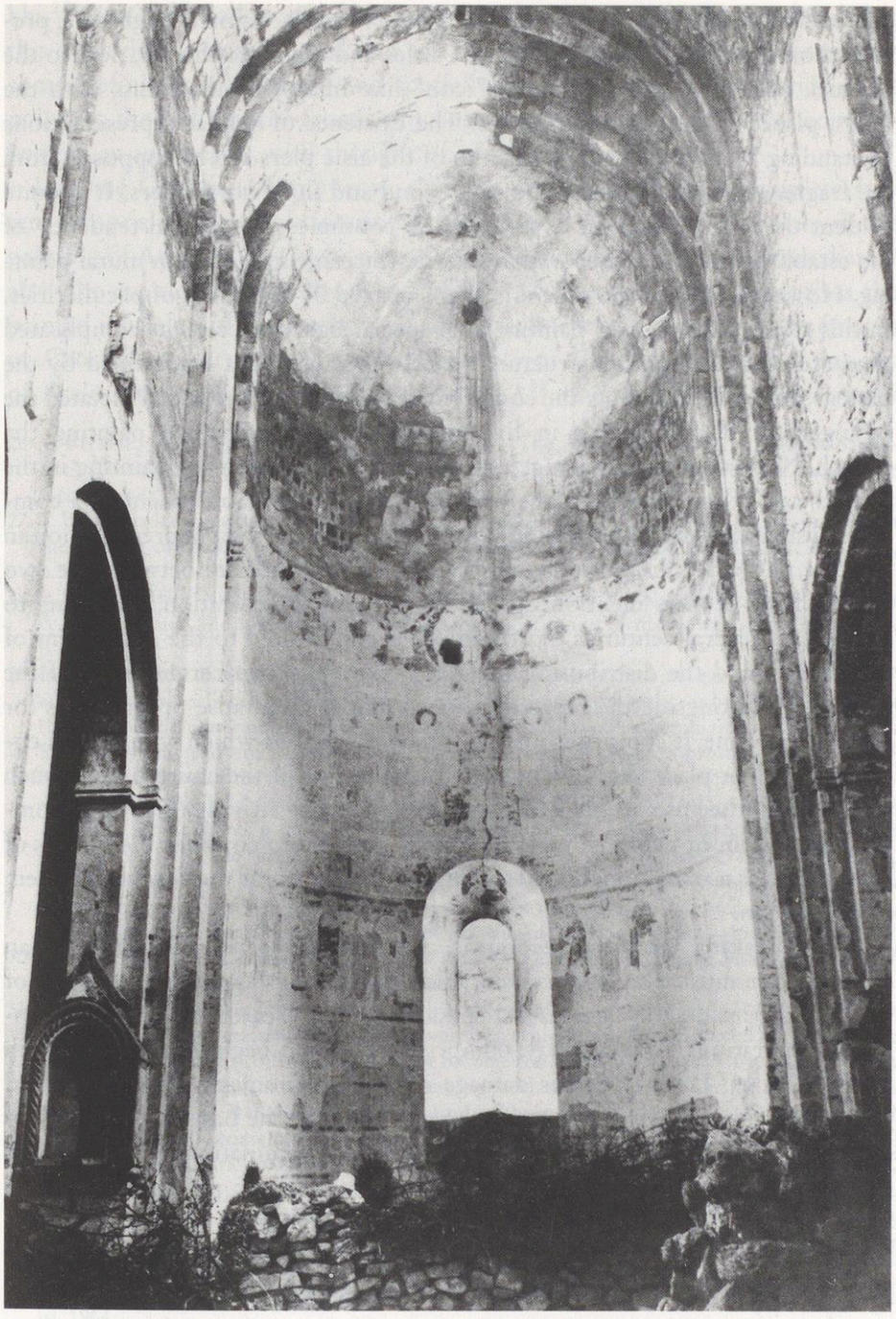


Fig. 20: Dört Kilise. View of the apse (photo W. Djobadze).

and ending with Christ appearing to the holy women. Painted fragments, preserved on the walls, which separate the aisles and the pastophories, next to the chancel, point to the existence of "icon"-like images of the saints with the busts, placed in quadrilateral frames. The existence of similar representations of standing Warrior Saints on the sides of the aisle piers can be supposed from the fragments, still discernible on the second and third north piers. It is quite evident that the decoration of Dört Kilise continues the general tendency of the establishment of the decorative system, traceable in Georgian mural painting. However, at the same time it is characterized by a number of peculiarities. In this respect, the chancel painting is of special significance, as its complicated character and multipartite structure are to a certain extent determined by the dimensions of the building: the considerable height of the apse had dictated the arrangement of the murals in five registers to the craftsman painting the church. Nevertheless, the changes, traceable in Georgian mural painting in the second half of the 10th c., in the process of the final establishment of a complete system of decoration should be considered as a principal precondition in the case of Dört Kilise. The latter serves as an intermediate between the two stages of the process mentioned above – its painted decoration, according to an ancient, several centuries old tradition, is still limited to the adornment of the chancel and the distribution of "icon"-like images in certain parts of the interior, but alongside the representations established in apse programmes for quite a long time, it comprises images and compositions which would soon enough take their place throughout the whole interior of the church. Thus, such a solution of the apse decoration distinctly reveals the striving for a more complicated system of painting, which makes it possible to consider the murals of Dört Kilise as a transitional stage to the final formation of the complete system of decoration.

When speaking about the decoration system of the early medieval Georgian churches one must take into account aniconic paintings as well, the number of which has considerably increased thanks to recent research. A number of aniconic decorations known today, comprise the period beginning from the 6th to the 10th cc. Due to serious damage of these monuments, the system and programme of their murals can only be discussed on the basis of a number of examples preserved in a relatively complete state. Examination of these murals clearly shows that in a great majority of cases aniconic murals adorn only some parts of the interior – apse conchs, the chancel or its conch only, or the triumphal arch of the chancel – and thus, here we are dealing with the incomplete system of decoration (Dumeila[25] – 8th c., Uraveli triconch,[26] Zemo Kri-

25 Notes on the existence of an aniconic decoration in the church are found in: N. Mirijanašvili, Sop. Dumeilas eklesia [The Church in the Village of Dumeila], Dzeglis Megobari, 1987, N3, p.32.

khi,[27] Gostibe[28] – all ascribed to the 10th c.). It must be noted beforehand that this definition is conventional to a certain extent, – the decision to adorn only some, definitely accentuated and specially selected parts of the interior, itself points to the fact that the artistic physiognomy of the monument was comprehended as an integral, well thought of system of decoration.

In some Georgian monuments, aniconic decorations form a complete system comprising the whole interior. In this respect especially noteworthy is the painting of Ateni Sion, which is most likely to have been executed immediately after the erection of the church in the 7th c.[29] This decoration comprises the painted imitation of the masonry in the tetraconch dome and bays, the images of Crosses and artistically treated inscriptions (fig. 21).[30] The decorations of Erc'o Sion (8th c.),[31] Žaleti (8th-9th cc.),[32] Benisi (9th c.)[33] and Armazi

26 V. Beridze, Samtskhis khurotmodzġvruli dzeglebi [The Architectural Monuments of Samtskhe], Tbilisi, 1970, p. 41; Id., Monuments de Tao-Klardjetie dans l'histoire de l'architecture Géorgienne, Tbilisi, 1981, p. 302-303.

27 T. B. Virsaladze, Freskovaja rospis v tserkvi Arkhangelov sela Zemo-Krikhi [Fresco Painting in the Church of the Holy Archangels of the Village of Zemo-Krikhi], Ars Georgica, 6, 1963, p. 158-160.

28 R. S. Mepisašvili, Pamjatniki architektury X-XI vekov v selenijakh Kaberi i Gostibe, [10th-11th cc. Architectural Monuments in the Villages of Kaberi and Gostibe], Ars Georgica, 8, 1979, p. 57.

29 In the first study of the monument by G. N. Čubinašvili one can find just a mention of the existence of plaster, earlier than the 11th c. painting layer; though the author is only concerned with the existence of numerous inscriptions on it (G. N. Čubinašvili, Pamjatniki tipa Džvari, p. 48). T. S. Ševjakova has paid attention to this layer of painting in her article – K voprosu, p. 259; a more extensive discussion of the decoration is found in: T. B. Virsaladze, Pervonačaljnaja rospis Atenskogo Siona [Original Painting of Ateni Sion], Abstracts of the 7th All-Union Conference of Byzantinists, Tbilisi, 1965, p. 64-66; Id., Deux peintures murales de l'église de Sion dans le village d'Ateni, Atti del primo simposio internazionale sull'arte georgiana, Milano, 1977, p. 301-303; Id., Nekotorye voprosy obščei kompozicii rospisi Atenskogo Siona [Some Aspects of the General Composition of Ateni Sion Murals], in: Srednevekovoe iskusstvo. Rus'. Gruzija, Moscow, 1978, p. 90-91; Id., Atenis Sionis mokhatuloba [The Painting of Ateni Sion], Tbilisi, 1984, p. 13.

30 G. Abramišvili, Z. Alexidze ed., K'art'uli c'arc'erebis korpusi, III, Atenis Sioni [A Corpus of Georgian Inscriptions, III, Ateni Sion], Tbilisi, 1989, p. 33-34.

31 Though, the monument was archaeologically studied and fixed as early as the 50s of this century (connected with the construction of the storage reservoir] and later transferred to the Museum of Folk Architecture (Tbilisi), it has not yet become the subject of a special investigation. That is why there exist different viewpoints concerning the date of the basilica and the reconstruction of its original forms. R. Ramišvili, who had studied the monument archaeologically thinks, that the basilica must be contemporary to the tomb discovered nearby, i.e. of the 5th c. (cf. R. Ramišvili, Ivris kheobis ark'eologiuri dzeglebi [The Archaeological Monuments of Iori Gorge], I, Sioni, Tbilisi, 1970, p. 30-43); G. Čubinašvili and R. Šmerling dated the church to the 8th c. (G. N. Čubinašvili, Arkhtektura Kakhetii [The Architecture of Kakheti], Tbilisi, 1958, p. 132-133; R. O. Šmerling, Malye formy, p. 31-32). Taking into consideration the character of the sculptural decoration, the second supposition seems more acceptable.

32 N. K'adeišvili, Žalet'is khurot'modzġvruli dzegli [The Architectural Monument of Žaleti], Tbilisi, 1964.

33 T. Dvali, Sop. Benisis c'minda Giorgis eklesia [The Church of St George in the Village of Benisi], Proceedings of the Georgian Academy of Sciences (series of History, Archaeology and Art), 1986, N4, p. 119-136.

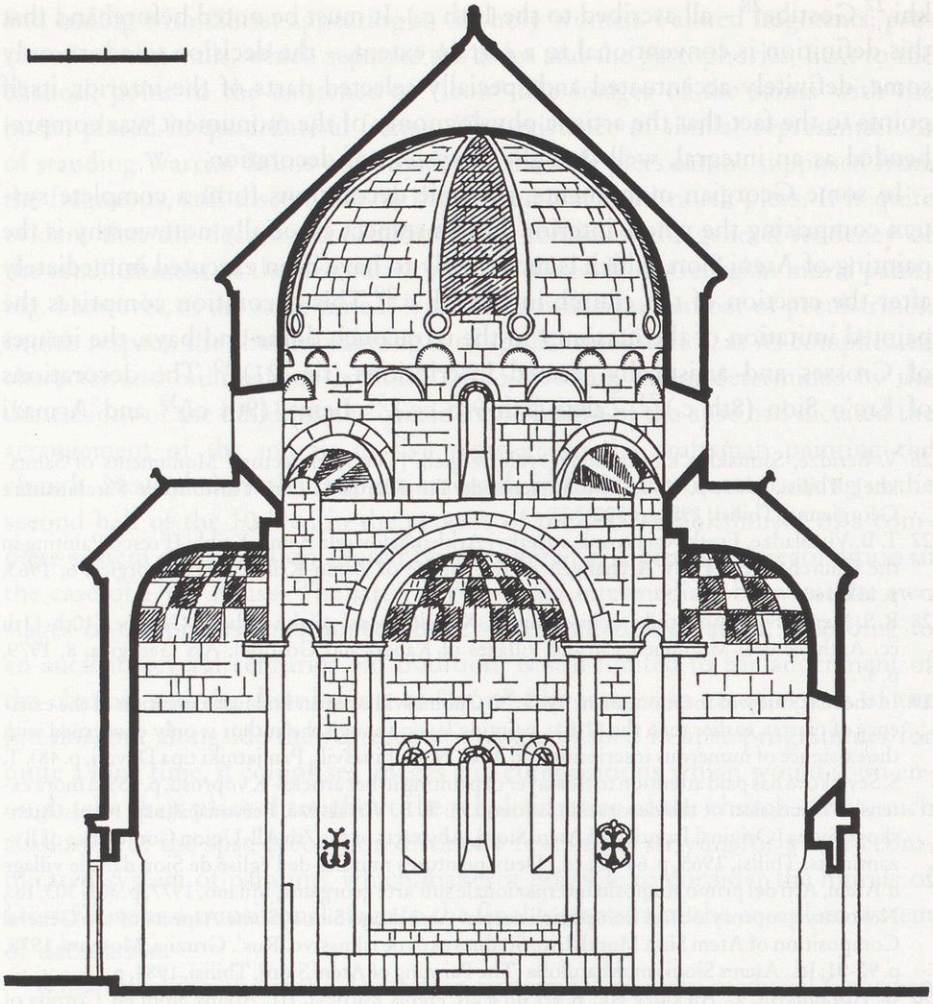


Fig. 21: Ateni Sion. Transverse section looking east. Aniconic decoration.

(864)[34] churches are to be ascribed to the same group, though, unlike Ateni Sion, in all the above-mentioned monuments, the decoration is limited to the representation of a single motif (namely, the masonry imitation). In this type of monuments aniconic motifs often coexist with the sculpture (capital reliefs and ornamental motifs, adorning certain constructive elements of the interior). This imparts artistically more complete character to the laconic decoration, creating the unique expressiveness in every particular case.

The final stage of establishment of a complete system of decoration can be traced in Georgian murals dating to the late 10th and early 11th cc. (the main church of Udabno rock-cut monastery in Gareja)[35] (fig. 22). Due to the better state of their preservation a more complete picture is traceable in the contemporary murals of Svaneti. In the selection of themes these murals follow the established tradition: Deisis or Maiestas Domini in the apse, minimal number of Christological scenes, united by the Theophanic idea, in the naos and the figures of separate saints whose place is varied: in the murals, where hierarchic interrelation between separate parts is ignored, the Warrior Saints occupy the upper zone of the wall or the vault, while in other cases, where the hierarchic order is preserved, they are represented in their usual place, in the lower zone. At the same time, distributing the images in the whole interior, the craftsmen followed architectural articulation of the church more or less connecting them, as far as the general compositional arrangement is concerned. Besides, certain attention is paid to the general rhythmical oganization of the ensemble, revealed in the alternation of separate colouristic accents or separate verticals. Accordingly, these murals make it possible to trace a consistent process of formation of an ensemble as an artistically homogeneous unit. If in the murals of Atsi,[36] Ipkhi,[37]

34 R. O. Šmerling, Sak'art'velos, p. 11; T. S. Ševjakova, K voprosu, p. 257; R. S. Mepisašvili and W. Cincadze, Arkhitektura nagornoi časti istoričeskoi provincii Gruzii – Šida Kartli [The Architecture of the Mountainous Part of the Historical Province of Georgia – Šida Kartli], Tbilisi, 1975, p. 20-21.

35 The date of execution of the murals in the main church of Udabno monastery is still the subject of dispute among the scholars. The date – 983 – proposed by G. Abramišvili on the basis of the fragmented dedicatory inscription was revised and rejected by T. Virsaladze, who dated the murals to the early 11th c. (cf.: G. Abramišvili, Davit garejelis cikli, p. 69-74; T. B. Virsaladze, K voprosu o datirovke, p. 237-239). Her dating is also supported by A. Volskaja (Rospisi, p. 87-88). In fact, the peculiarities of the decoration system testify to a relatively later date of execution.

36 T. S. Ševjakova, Monumentaljnaja živopis, p. 18-20.

37 T. S. Ševjakova, K datirovke rospisi cerkvi sv. Georgija bliz sel. Ipkhi, Verkhnjaja Svanetia [On the Dating of the frescoes of the Church of St George Near the Village Ipkhi, Upper Svanetia], Bulletin of the Academy of Sciences of the Georgian SSR, t. XXV, N6, 1963, p. 829-836. The opinions expressed here were later concisely repeated in the album of the same author – Monumentaljnaja živopis, p. 20-22. Concerning different aspects of Ipkhi murals see also: N. Thierry, Notes d'un second voyage en Haute-Svanétie, Bedi Kartlisa, Revue de kartvélologie, vol. XXXVIII, 1980, p. 58-60; N. A. Aladašvili, G. V. Alibegašvili, A. I. Volskaja, op. cit., p. 23-27.

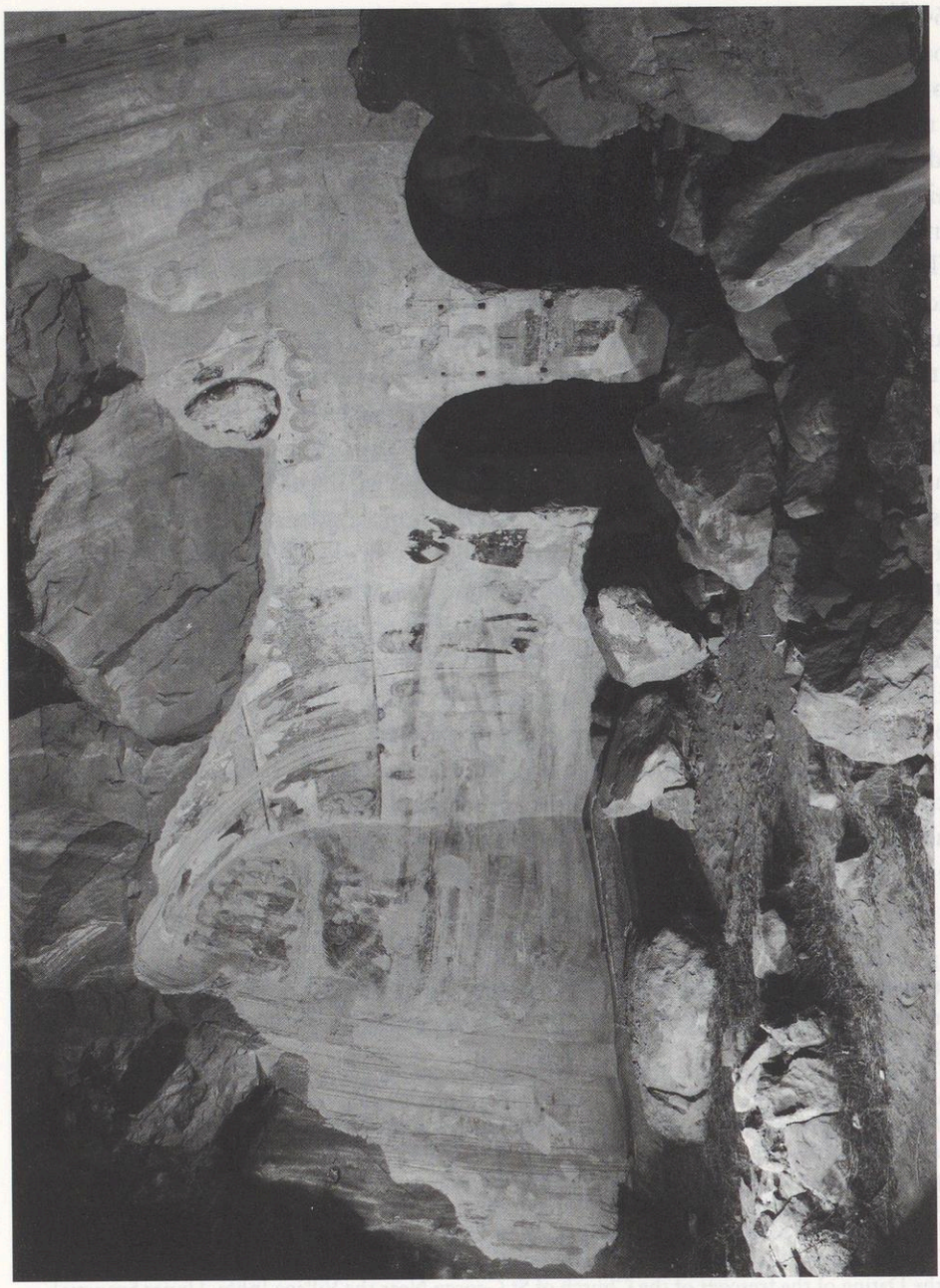


Fig. 22: Udabno monastery. The main church. Looking north-west.

Adiši[38] the beginning of the movement in this direction may be seen, the murals of Svipi,[39] Žibiani[40] and Laġami[41] mark the end of this development at the early stage of evolution of the Svaneti school of painting.

The examination of Early Medieval Georgian decorations makes it quite clear that the process of establishment of the painting system, traceable from the 6th up to the 10th cc., was an organic part of the development of mural painting in the country. Noteworthy is the gradual character of this inner process, which had naturally prepared the ground for a complete system of decoration which Georgia adopted from Byzantium by the end of the 10th.

It is quite natural to ask what was most likely to determine the continuous and gradual evolution of the decorative system of mural painting in Georgia. It seems that the stable tradition of the cult of images, ascertained in the country during the Early Middle Ages, must have played a decisive part in this respect. The continuity of the iconographic tradition, its gradual alteration and supplementation, as well as the process of gradual establishment of the system of decoration was possible only in the condition of preserving the veneration of images throughout the whole Early Middle Ages. Consideration of the historical sources, original and translated literature as well as the monuments of fine arts, preserved to our days testify to the fact that the strong iconoclastic wave which swept a great part of the Byzantine world for more than a century did not touch Georgia.[42] On the contrary – the continuity of artistic traditions was contributed to by the emphasized iconodule tendency, which is traceable in the national culture throughout the earlier period, and especially distinctly in the 8th-9th cc.[43] It is not coincidental either, that the tendency towards the preser-

38 For the first time the painting was mentioned in: T. S. Ševjakova, K voprosu o kharaktere, p. 263; later it was specially studied; cf. T. Ševjakova, K voprosy datirovki rospisi cerkvi "Džgraag" raspolozennoj za sel. Adiši [Regarding the Dating of the Frescoes of the Church "Džgraag" Near the Village of Adiši], Bulletin of the Academy of Sciences of the Georgian SSR, T. XXVII, N3, 1961, p. 377-384; cf. N. Thierry, Notes d'un second voyage, p. 90-93; N. A. Aladašvili, G. V. Alibegašvili, A. Volskaja, Op. cit. p. 121-122.

39 T. S. Ševjakova, Pirveli p'enis mkhatvroba sopel Svipis eklesiaši [First Layer Painting in the Church of the Village Svipi], Bulletin of the Academy of Sciences of the Georgian SSR, t. XXIV, N6, 1960, p. 769-774; the existence of the entire system of decoration in the first layer of painting was ascertained in the course of restoration. G. Cheišvili, M. Buchukuri, On Certain Peculiarities of Medieval Mural Paintings in Upper Svaneti, IV International Symposium on Georgian Art, Tbilisi, 1983, p. 8-10; cf. N. A. Aladašvili, G. V. Alibegašvili, A. Volskaja, op. cit. p. 17-19.

40 T. S. Ševjakova, Rospis pervogo sloja živopisi cerkvi "Lamaria" selsoveta Ušgul [The First Layer Frescoes of the Church of "Lamaria" in the Village of Žibiani], Proceedings of the Academy of Sciences of the Georgian SSR, 1964, N1, p. 189-204; Id., Monumentaljnaja živopis, p. 24.

41 M. Kenia, Laġamis mackhovris eklesiis udzvelesi mkhatvroba [The Oldest Painting of Laġami Church], Proceedings of the Georgian Academy of Sciences (Series of History, Archaeology and Art), 1986, N1, p. 146-165.

42 J. Lafontaine-Dosogne, op. cit., p. 2.

43 Z. Skhirtladze, The Iconoclastic Controversy and Georgian Art During the 8th-9th cc., 18th Annual Byzantine Studies Conference, Abstracts of Papers, Urbana-Champaign, 1992, p. 6-7.

vation of old iconographic themes in Georgia is especially vivid in the murals of the chancel and dome, i.e. in those parts of the church, which within the limits of the incomplete decoration system, were actually always accentuated by painting, as has been shown.

Willing adoption of the system of decoration, which was ultimately formed by the 10th c. Byzantium, was rightly connected with the new style established in Georgian architecture, which had subjected separate forms to single spatial concept, demanding the adornment of the interior by a complete system of painting.[44] At the same time, the establishment of a new system of decoration in the posticonoclastic Byzantine church and the ultimate result of the gradual development of this system in Georgia must also have taken place in this case.

This essential change determined to a considerable extent the further development of Georgian mural painting.

44 T. B. Virsaladze, Freskovaja rospis, p. 111; cf. G. N. Čubinašvili, N. P. Severov, Puti razvitia gruzinskoj arkhitektury [The Ways of Georgian Architecture], Tbilisi, 1936, p. 81-83.

Mitteilungen

Ausgewählte Bibliographie über den Christlichen Orient aus libanesischen Druckereien (1986-1996)

PATRIMOINE ARABE CHRÉTIEN:

8. Sulaimān al-Ġazzī
ad-Dīwān, par Néophytos Edelby. Beyrouth: 1985. IX-459 Seiten.
9. Sulaimān al-Ġazzī
Ecrits théologiques en prose, par Néophytos Edelby. Beyrouth: 1986. VII-313 Seiten.
10. Théodore Abu Qurra
Traité du culte des icônes. Introduction et texte critique par Ignace Dick. Beyrouth: 1986. XXVIII-272 Seiten.
11. CHEIKHO, Louis
Les Vizirs et Secrétaires arabes chrétiens en Islam (622-1517), par Camille Hachaïmé. Beyrouth: 1987. XXXI-279 Seiten.
12./13. Le Nomocanon du patriarche copte Gabriel II ibn Turayk (1131-1145). Introduction par Khalil SAMIR. Etude et édition critique par Antonios Aziz MINA. 1re partie, 2ème partie. Beyrouth: CEDRAC, 1993. 272 + IV-501 Seiten
14./15. ELIE DE NISIBE
Correspondance avec le vizir Abū l-Qāsim al-Maġribī, par Khalil Samir et Raymond de Fenoyl. Beyrouth: 1995.

AL-KANĪSA FĪ Š-ŠARQ:

1.– NAʿMĀN, Būlus – Ilyās al-QAṬṬĀR – Karam RIZQ – Tānyūs NUǦAIM
al-Mārūnīya fī amsihā wa-ġadihā. Ġusṭā: Dair Sayyidat an-Naṣr, 1966. 110 pp.
2.– QAZZĪ, Ǧūzif – Imīl ʿAQĪQĪ
Ẓāhirat al-ḥayāt ar-ruhbānīya: naš'atuhā, ṭuruquhā, tanẓīmuhā. Ġusṭā: Dair Sayyidat an-naṣr, 1995. 120 pp.
3.– NAʿMĀN, Būlus – Kamāl aṣ-ṢALĪBĪ
al-Masīḥīyūn fī Lubnān waš-Šarq. (Ruʾyā mustaqbalīya). Ġusṭā: Dair Sayyidat an-naṣr, 1996. 134 pp.

BIBLIOTHÈQUE DE LA FACULTÉ DE DROIT DE L'UNIVERSITÉ SAINT-ESPRIT:

1. Minorités: Réalités et aspirations. Kaslik 1991. 164 pp.
2. Les incidences de la pollution du Milieu Marin sur le Droit Maritime. Kaslik 1992. 192 pp.
3. Régimes et Systèmes Constitutionnels des Pays Méditerranéens. Kaslik 1993. 284 pp.
4. Crimes contre l'Humanité et Droit d'Ingérence. Kaslik 1994. 176 pp.
5. La Personne Humaine face au Droit dans les Pays Méditerranéens. Kaslik 1994. 192 pp.
6.-9. La Revue Juridique de l'USEK 1 (1992) 428 pp.; 2 (1993) 396 pp.; 3 (1994) 416 pp.; 4 (1995) 400 pp.
10.-11. Nadwāt »Maǧallat qawānīn al-kanāʾis aš-šarqīya, 1 (1992) 246 pp.; 2 (1993) 236 pp.
12. Vers une Convention des Droits de l'Homme au Moyen-Orient, à partir du Liban et de l'Égypte.
13. Acta Symposii Internationalis »Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium. Kaslik 1996. 647 pp.

Bibliothèque de l'Université Saint-Esprit. Kaslik – Liban:

XXXVI Bou Mansour, La théologie de Jacques de Saroug. Tome I: Création, Anthropologie, Ecclésiologie et Sacrements. Kaslik 1993. XI-311 pp.

XXXVII Hadaya, M.
L'Office Maronite du Samedi Saint. Traduction et étude liturgico-théologique. Kaslik 1995. 366 pp.

Manšūrāt al-yūbīl al-mi'awī aṭ-ṭāliṭ lir-ruhbānīya al-lubnānīya al-mārūnīya. (Ġazīr – Lubnān):

1.– Ṯābit, Yūḥannā
Mi'at muḥāḍara ruhbānīya. Ġazīr 1993. a-z + 498 pp.

2.– Ṯābit, Yūḥannā
Dair Mār Buṭrus wa-Būlus. al-ʿAḍrā' 1854-1994. Tārīḫ Sindyāna. Ġazīr 1994. a-y + 256 pp.

3.– Waṭā'iq ruhbānīya – 1 –. Ġazīr 1994. a-y + 294 pp.

4.– Waṭā'iq ruhbānīya – 2 –. Ġazīr 1995. a-z + 232 pp.

5.– Abī Sulaimān, Iġnāṭiyūs
al-Ḥayāt ar-ruhbānīya wa-karā'im al-qiyam. Bait Šabāb 1995. a-h + 280 pp.

6.– at-Taqlīd ar-ruhbānī al-ḥayy – al-Iḫtifāl bil-yūbīl aḍ-ḍahabī li-43 rāhiban. Amānī as-sirr al-ʿāmma fī r-ruhbānīya al-lubnānīya al-mārunīya. Ġazīr 1995. 82 pp.

7.– Ṣufair, Būlus (Paul Sféir)
Rūḥāniyat al-qiddīs Šarbil. Šahādāt – ta'ammulāt – amṭulāt. al-Ǧuz' al-awwal: ḥadaṭuhū, tarhabuhū, kahnatuhū. Ġazīr 1995. 198 pp.

8.– Murhiǧ, Būlus
Ḥabbat al-qamḥ: Dair Mār Šarbil – al-Ǧiyah. Ġazīr 1955. a-l + 86 pp.

9.– Maḫfūẓ, Yūsuf
Dair Mār Anṭūnyūs – Ġazīr, Bait Ḥašbū 1752-1995. Ġazīr 1995. 156 pp. (27 Urkunden, 17 Tafeln)

10.– Sāra al-Batrūnī, Buṭrus – Ḫalīfa, Nabīl Kamāl
Dair Sayyidat al-Mu'awwanāt, Ǧubail, Farḥ al-ʿAṭāʿ 1770-1995. Ġazīr 1995. 200 pp.

11.– al-Ḫuwairī, Ṭūbīyā
Manhaǧīyat misk dafātir al-ḥisābāt fī r-ruhbānīya al-lubnānīya al-mārūnīya. Ġazīr 1995. 120 pp.

12.– Ṭu'ma, Anṭuwān – Anṭuwān Murʿib
Dair Mār Šarbil – Saidani (au Satrālyā), Ḍummat aǧyāl, 1972-1995. Ġazīr 1995. 96 pp.

13.– Qazzī, Ġūzif – Imīl ʿAqīqī
Ẓāhirat al-ḥayāt ar-ruhbānīya. Naš'atuhā, ṭuruquhā, tanẓīmuhā. Dair Sayyidat an-Naṣr. Ġusṭā 1995. 120 pp.

14.– Ṣaifī, Anṭūn
al-Hāla ar-ruhbānīya: daʿwa wa-naḍar. Ġazīr: 1995. 120 pp.

15.– Klug, Ronald
Šabāb yūṣallī. Taʿrīb Anṭuwān Tuʿma. Ġazīr: 1996.

16.– Saʿāda, Buṭrus
Abūnā Yūsuf al-Ǧubailī. Ġazīr: 1996. 192 pp.

17.– ad-Dīrānī, Mubārak Ṯābit
Kitāb al-adab ar-ruhbānī. al-Ǧuz' al-awwal. Ġazīr: 1996. a-l + 324 pp.

18.– ad-Dīrānī, Mubārak Ṯābit
Kitāb al-adab ar-ruhbānī. al-Ǧuz' aṯ-ṯānī. Ġazīr: 1996. a-l + 324 pp.

19.– Abū Yūnus, Ǧurǧ
Risālat Sayyidat Lubnān-al-Maksīk. Ġazīr: 1996. 72 pp.

20.– Ṣufair, Būlus
Rūḥānīyat al-qiddīs Šarbil. Šahādāt – Ta'ammulāt – Amṯūlāt. al-Ǧuz' aṯ-ṯānī: Ḥayāt dairīya, daffatuhū fī ḥifẓ al-qawānīn, faḍā'iluhū al-ilāhīya wal-adabīya. Ǧazīr: 1996. 224 pp.

Ṯābit, Yūḥannā
Ǧāmi'at ar-rūḥ al-qudus al-Kaslīk, Ǧāmi'a kāṯūlīkīya fī š-šarq al-ausaṭ. al-Kaslīk: 1985.
Catalog 95-96. Notre Dame University. Louaizé.
University of Balamand, U(niversité) O(rthodoxe) B(alamand). Catalogue 1995-1996. Tripoli – Lebanon.
Charaf, Jean
Bilan des études ma'nites. Essai de Bibliographie en langues occidentales, in: Information et Documentation 10 (1983) 14-20.
Messarra, Antoine (Coordinateur)
L'Eglise de la Reconstruction. Identité, ouverture, développement. Actes de cinq Séminaires exploratoires organisés par le Centre d'Etudes, de Documentation et de Recherche sur l'Orient Chrétien (CEDROC) en vue du programme triennal »L'Eglise de la Reconstruction«. Beyrouth, 1995.
Boudjikanian, Aida – Abdo Kahi et Joseph Khoury
Valeurs religieuses au Liban. (CEDROC). Beyrouth 1991.
Kasparian, Robert
Enquête sur la famille chrétienne au Liban. (CEDROC). Beyrouth, 1990.
Les Libanais et le Liban. Sondage d'opinion du 29/9/1989 au 11/10/1989. Note de synthèse. (CEDROC). Beyrouth, 1989. 80 pp.
La crise socio-éeconomique et la doctrine de l'Eglise. (CEDROC). Beyrouth, 1988. 224 pp.
Moghaizel, Nada – Nasr et Melhem Chaoui
Discours politique et consensus. Beyrouth, 1988. 120 pp.
Le droit à la différence pour plus de justice et de liberté. Beyrouth, 1987. 48 pp.
al-Kanā'is al-masīḥīya fī Lubnān. Bairut, 1989. 90 pp.
Déplacements de populations au Liban. (Numéros spécial de la revue *PLUS*, Numéro 4, janvier-septembre 1989. 62pp.
Iġnāṭyūs ar-Rābi'
al-Mas'ala al-Lubnānīya lil-maṣīr al-masīḥī. Bairut: Markaz ad-dirāsāt al-urṯūduksī al-anṭākī, 1989. 88 pp.
Centre de Théologie pour le Moyen-Orient.
La Liberté religieuse au Moyen-Orient. (Actes du IVe Symposium Interdisciplinaire. Institut Saint-Paul de Philosophie et de Théologie. Harissa, 20-22 Mars 1994). Beyrouth: Editions Saint-Paul, 1995. 269 pp.
Assaf, Georges
Rapport sur la situation du Chouf et d'Aley. Beyrouth: 1982.
Benedicty, Robert
Société civile et Communauté religieuse. Expérience culturelle d'un village chrétien dans la Société arabe contemporaine. (Collection: Hommes et Sociétés du Proche-Orient. Université Saint-Joseph. Faculté des Lettres et des Sciences Humaines). Beyrouth: Dar el-Machreq, 1995. 717 Seiten.
Benedicty, Robert
Entre le sacré et le profane. Le temps dans l'expérience d'une commune arabe chrétienne, *in*: Annales de Sociologie et d'Anthropologie de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de l'Université Saint-Joseph. Beyrouth 1993.

Benedicty, Robert
aẓ-Ẓāhira ad-dīnīya fi l-abḥāṯ al-iğtimāʿīya al-ʿarabīya al-muʿāṣira. Mulāḥazāt ʿalā hāmiš Nadwa ʿilmīya, *in*: al-Mašriq 66 (1992) 291-340.
Yūsuf, Abū Saif
al-Aqbāṭ wal-qaumīya al-ʿarabīya. Dirāsa istiṭlāʿīya. Bairūt: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-ʿArabīya, 1987.
Bišrī, Ṭāriq
al-Muslimūn wal-Aqbāṭ fī itār al-ğamāʿa al-waṭanīya. Bairūt: Dār al-Waḥda, 1982.
Sammāk, Muḥammad
al-Aqallīyāt bain al-ʿurūba wal-Islām. Bairūt: Dār al-ʿilm lil-malāyīn, 1991.
Naaman, Paul
La Maronité: Théologie et Vie. Des montagnes de Cyr aux plaines de l'Apamène. Kaslik: USEK, 1992. (Arabisch und Französisch).
Šaraf, Ğān
al-Īdyūlūğiyā al-muğtamaʿīya. Madḫal ilā tārīḫ Lubnān al-iğtimāʿī. Kaslīk: USEK, 1993.
Maḥfūẓ, Yūsuf
Muḫtaṣar al-Kanīsa al-Mārūnīya. Kaslīk: 1984.
al-Muwāṭinīya wad-dīmūqrāṭīya wal-intiḫābīyāt. Waqāʿi' al-mu'tamar aṭ-ṭāmin. (Silsilat aš-ša'n al-ʿāmm fī qaḍāyā an-nās. Ḥāğāt wa-abḥāṭ taḫṭiṭ wa-stišrāf).
Zūq Muṣbiḥ: Manšūrāt Ğāmiʿat Sayyidat al-Luwaiza, 6 subaṭ 1996. 192 pp.
Documents Monastiques – I – Document 1: Texte des Pères Généraux. Document 2: Texte de la Congrégation pour la Vie Consacrée. (Publications du Troisième Centenaire de l'Ordre Libanais Maronite, 1695-1995). Ghazir (Liban): Couvent Saint-Antoine, 1994. (134-154 pp.).
Daher, Paul
Charbel, un homme ivre de Dieu 1828-1898. 2ème édition. Annaya – Liban: Monastère Saint Maron, 1993. 176 pp.
Ḍāhir, Būlus
Šarbil, insān sakrān bi-llāh. ʿAnnāyā: Dair Mar Marun, 1978. 213 pp.
ʿAwwād, Manṣūr
Baraka ʿan qabr al-qiddīs Šarbil. al-Ğuzʾ al-awwal. (ʿAnnāyā: 1952. 736 pp.)
Maṭar, Rufāʾīl
Rafqā, damʿat az-zambaq, *in*: Šarbil. Mağalla masīḥīya faṣlīya. 28 (1992) No. 268 – 173 pp.
Lomba, Marie-Louise
Comme un veilleur Béchara Abou-Mourad, Basilien Salvatorien (1853-1930). Un Curé d'Ars libanais. Saida: Couvent Saint-Sauveur: Editions des Pères Basiliens Salvatoriens, 1988. 185 pp.
Ballādyūs al-Ḥalabī al-Lubnānī, Yuwākīm (1716-1767) [Latinisierung des Namens Balit] al-Minhağ al-amīn lir-ruhbān al-mubtadiʾīn. Taqdīm wa-taḥqīq Anṭuwān Ṣufair wa-Buṭrus Fahd. Zūq Muṣbiḥ: Dair Sayyidat al-Luwaiza, 1995. 206 pp. (Graf GCAL II 402).
Dagtreda, Maria
al-Ḥayāt al-ʿağība lil-qiddīs Yūsuf ḥasab al-madīna as-sirrīya. Jounieh: Imprimerie Saint-Paul, 1995.
Marchitti, François [schrieb im Jahre 1666]
François de Chasteuil nāsik Ğabal Lubnān. ʿArrabahū Sāmī al-Ḫūrī. Naqqāhū wa-qaddama al-abātī Anṭuwān Ṣufair. Zūq Muṣbiḥ: Dair Sayyidat al-Luwaiza, 1995. (Das französische Original ist bei dem maronitischen Bischof zu Byblos).
Ballādyūs al-Ḥalabī al-Lubnānī (1716-1767).
ar-Rauḍa aš-šahīya fī sīrat ar-ruhbānīya. Taqdīm wa-taḥqīq Anṭuwān Ṣufair wa-Buṭrus Fahd. (Manšūrāt al-Yūbīl al-miʾawī aṭ-ṭāliṯ, 1695-1995). Zūq Muṣbiḥ: Dair Sayyidat al-Luwaiza, 1995. 251 pp.

Qawānīn ar-ruhbānīya al-lubnānīya al-mārūnīya. Kaslik 1974.

Bulaibal, Louis

Tārīḫ ar-ruhbānīya al-lubnānīya al-mārūnīya. Ǧūnyah. 3 Bände.

Bidāyat ar-ruhbānīya al-lubnānīya. Kaslik: 1988.

Vissers, Luc

L'Ordre Antonin Maronite. Trois siècles d'histoire. – The Antonin Maronite Order. Three Centuries of History. Imprimé au Liban, 1995. (Viele Abbildungen).

al-Yūbīl al-mi'awī aṭ-ṭāliṭ lir-Ruhbānīya al-Lubnanīya al-Mārūnīya. Turāṭ wa-ru'yā mustaqbalīya. Maǧmū'at muḥāḍirīn. Kaslīk – Lubnān 1995. 510 pp.

Kuwaitir, Ilyās

ar-Ruhbānīya al-Muḫallisīya fī suṭūr wa-ṣuwar. Dair al-Muḫalliṣ (Saidā): Manšūrāt ar-Ruhbānīya al-Muḫallisīya fī yūbīlihā al-mi'awī aṭ-ṭāliṭ: 1996. 175 pp.

ar-Ruhbāniya al-Mārūnīya al-Maryamīya fī yūbīlihā al-mi'awī aṭ-ṭāliṭ, 1695-1995. Ǧuḍūr wa-baḫūr. Lubnān: 10 tišrīn aṭ-ṭānī 1995. 89 pp. + 76 Abbildungen.

Ordre Maronite Mariamite, 3ème Centenaire 1695-1995. Liban: 1995. 8 Abbildungen. (Das Kloster Mâr Elischa'a, Bscharri).

al-Yūbīl al-mi'awī aṭ-ṭāliṭ lir-ruhbānīya al-lubnānīya al-mārūnīya. Turāṭ wa-ru'yā mustaqbalīya. – Le Tricentenaire de l'Ordre Libanais Maronite. Histoire et Perspectives d'Avenir 1695-1995. Maǧmū'at muḥāḍirīn. (Manšūrāt Ma'had at-Tārīḫ fī Ǧāmi'at ar-Rūḥ al-Qudus, 6). al-Kaslik – Lubnān 1996. 525 pp.

ar-Ruhbānīya al-Mārūnīya al-Maryāmīya. al-Yūbīl al-mi'awī aṭ-ṭāliṭ. al-Yūbīl fī ab'ādihī wa-ma'ānīhī von Mārūn Ṣadaqa. Zūq Muṣbiḥ (1995). 16 pp.

ar-Ruhbānīya al-Mārūnīya al-Maryamīya. al-Yūbīl aṭ-ṭāliṭ 1695-1995. Zūq Muṣbiḥ (1995. 28 pp.).

Batriyarkīya Anṭakīya wa Sā'ir al-Mašriq wal-Iskandarīya wa-Ūrušalīm. Dalīl Kanīsat ar-Rūm al-Malakīyīn al-Kāṭūlīk, 1988. Ǧūnyah: P.O. Box 125.

Basile Basile

Le nouveau droit des moines et des religieux. Kaslik: USEK, 1993.

Les Martyrs dans la Liturgie. (Série de Conférences). (Publications de l'Institut de Liturgie de l'Université Saint-Esprit). Kaslik 1995.

Hadaya, Marcelle

L'Office Maronite du Samedi Saint. (Bibliothèque de l'Université Saint-Esprit). Kaslik (Liban) 1995.

Hage, Louis

Musique Maronite: Mélodies. Le Chant Maronite, Tome II. Kaslik 1995.

Le Sacrement de l'Initiation. Origines et Perspective. Patrimoine Syriaque. Actes du Colloque III. Antélias – Liban: Centre d'Etudes et de Recherches Pastorales, 1996. 248-160 pp.

aš-Ša'n al-'āmm fī qaḍāyā an-nās. Ḥāǧāt wa-abḥāṭ, taḥṭiṭ wa-stišrāf. al-Ǧuz' al-awwal.

Zūq Muṣbiḥ: Manšūrāt Ǧāmi'at Sayyidat al-Luwaiza, kānūn aṭ-ṭānī, 1996. 543 pp.

Ḥāšim, Mārūn

al-Bābā wa-Lubnān. Zūq Muṣbiḥ: Manšūrāt Ǧāmi'at Sayyidat al-Lauwaiza, 1994. 318 pp.

Message of the Special Assembly of the Synod of Bishops, for Lebanon held in the Vatican 26 – 11/14 – 12 – 1995. Beirut: Publication for the Episcopal Commission for Special Communication. Catholic Centre for Information, (1996). 32+32 pp.

Khoury, Paul

Le Fait et le Sens. Esquisse de la philosophie de la Déception. Beyrouth: 1996. 173 pp.

al-Ǧumayyil, Nāṣir

al-Batriyark Isṭifān ad-Duwaihī. Ḥayātuhū wa-mu'allafātuhū. Bairūt: 1991.

ad-Duwaihī, Isṭifān

Manārat al-Aqdās, taḥqīq Rašīd Šarṭūnī. (2 Bände). Bairut: 1991 (Neudruck der Ausgabe 1895).

Conseil des Patriarches catholiques d'Orient.
La présence chrétienne en Orient. Témoignage et Mission. (Pâques 1992). Beyrouth: 1992.

Journal du Synode des Evêques pour le Liban. Documents, Positions, Perspectives. Antélyas: Centre d'Etudes et de Recherches Pastorales (CERP), 1976. 100+372 pp.

Baṭal kursī al-ʿtirāf: al-qiddīs Leopold (Boghdan) Mandić di Castelnovo al-kabbūšī, 1866-1946. Bairūt 1996. 32 pp.

Dasnabedian, Thamar
Le Panégyrique de la Sainte Mère de Dieu de Grigor Narekacʿi. Introduction, traduction, commentaire, notes et index. Antélias – Liban: Editions du Catholicossat Arménien de Cilicie, 1995. 511 pp.

Dasnabedian, Thamar
Aux origines de la spiritualité arménienne. La divinisation de la nature humaine. Antélias: 1996.

Dasnabedian, Thamar
Marie Théotokos. Antélias: Lumière et Monde, 1991 (armenisch).

Dasnabedian, Thamar
Sur des résultats d'incomplétude et les principes de réflexion d'après des études de Smorynski, Kreisel et Lévy. Bourdj Hammoud; Hamaskaïne, 1991.

Dasnabedian, Thamar
Le livre de Lamentations de Grigor Narekacʿi. Guide de lecture. Antélias: Lumière et Monde, 1993 (armenisch).

Dasnabedian, Thamar
La patristique arménienne. Bourdj Hammoud: Hamaskaïne, 1994 (armenisch).

Dasnabedian, Thamar
Movsēs Xorenacʿi. L'histoire de la sainte Mère de Dieu et de son image. Edition critique. Antélias: 1994 (armenisch).

Dasnabedian, Thamar
Movsēs Xorenacʿi. Le panégyrique de la sainte Hṙipʿsimē et l'histoire des saintes Hṙipʿsimeankʿ. Edition critique. Antélias: 1995 (armenisch).

Dasnabedian, Thamar
Sisianos vardapet des Arméniens. Le Panégyrique des XL martyrs. Edition critique. Antélias: Education Chrétienne, 1995 (armenisch).

Dasnabedian, Thamar
Le Mystère Marial. Antélias.

Martiniano Pellegrino Roncaglia

Die Sammlung Goussen in der Universitätsbibliothek Bonn[1]

1. Christlich-orientalische Bücherbestände in deutschen Bibliotheken

Die meisten großen alten Bibliotheken in Deutschland bilden auch Schwerpunkte für die Wissenschaft vom Christlichen Orient. Das gilt besonders für die Staatsbibliothek zu Berlin, die Bayerische Staatsbibliothek in München, die Niedersächsische Staats- und Universitätsbibliothek in Göttingen oder die Universitätsbibliothek Tübingen. Letzterer wurde nach dem Zweiten Weltkrieg durch den Sondersammelgebietsplan der Deutschen Forschungsgemeinschaft u. a. die Orientalistik (Vorderer Orient, Kaukasus) zugeteilt. Dieses Gebiet übertrug man vor kurzem – offenbar aus wissenschaftspolitischen Gründen – der Universitätsbibliothek Halle an der Saale. In Halle befinden sich noch die ehrwürdige, Ende des 17. Jh.s entstandene Bibliothek der Franckeschen Stiftungen mit ihren Orientalia[2] und die wiedervereinigte Bibliothek der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft[3]. Eine wichtige nichtstaatliche Spezialbibliothek ist das von Professor P. Hermenegild M. Biedermann OSA (1911-1994) aufgebaute Ostkirchliche Institut der deutschen Augustiner in Würzburg. Natürlich besaßen und besitzen auch Privatpersonen größere einschlägige Bibliotheken. Neben der in diesem Beitrag behandelten Sammlung von Heinrich Goussen seien die von Anton Baumstark (1872-1948), Adolf Rücker (1880-1948) und Georg Graf (1875-1955) genannt, der drei bedeutendsten deutschen Vertreter der Wissenschaft vom Christlichen Orient. Baumstarks Sammlung wurde in einem Antiquariatskatalog[4] angeboten und dürfte zerstreut sein. Rückers Wohnung in Münster wurde 1944 von Bomben getroffen, doch konnte »seine reiche Bibliothek gerettet werden«[5]. Wo sie hingekommen ist, weiß ich nicht. Grafs Schwestern verkauften nach seinem Tod einen Teil der Bibliothek, die auch seltene orientalische Drucke umfaßte, an die Benediktinerabtei Ettal; einige Bücher sollen sich in der Frankfurter Jesuiten-Hochschule St. Georgen befinden.

Zusammenfassende Arbeiten über die christlich-orientalischen Buchbestände dieser Bibliotheken gibt es fast gar nicht.[6] Es liegt aber auf der Hand und die Erfahrung zeigt es, daß auch sie große

1 Herzlich danke ich Heinrich Rohrbacher, Bonn, der mir Auskünfte gab und leihweise seine Unterlagen zur Verfügung stellte, darunter eine Ablichtung der die georgische Abteilung betreffenden Titelaufnahmen des Zettelkatalogs der Universitätsbibliothek Bonn.

2 J. Storz, Hauptbibliothek, Archiv und Naturalienkabinett der Franckeschen Stiftungen, in: P. Raabe (Hrsg.), Die Franckeschen Stiftungen zu Halle an der Saale, Wolfenbüttel 1991 (Jahresgabe der Gesellschaft der Freunde der Herzog August Bibliothek), 35-49.

3 G. Goeseke, Die Bibliothek der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, in: H. Budde – M. Lewy (Hrsg.), Von Halle nach Jerusalem (Ausstellungskatalog), Halle 1994, 101-109; Die Deutsche-Morgenländische Gesellschaft, hrsg. vom Vorstand der DMG, 1995, 27f.

4 »Einst und jetzt. Berichte aus dem Antiquariat Ludwig Röhrscheid Bonn«, Heft 276, 1954, 9-53.

5 F. Taeschner, Nachruf, in: ZDMG 99 (1945-1949) 159.

6 Ich kenne nur: U. Reupke – L. Tafferner – H. Wurm, Einiges über armenische Buchbestände in deutschen Bibliotheken, in: Deutsch-Armenische Korrespondenz, No. 75, März 1992, 33-44; wieder abgedruckt in: Association Internationale des Études Arméniennes. Newsletter No 18, April 1993, 16-31 [behandelt werden München, Berlin und Tübingen, mit weiterer Literatur]. Werke wie: C. Moss, Catalogue of Syriac Printed Books ... in the British Museum, London 1962, D. M. Lang, Catalogue of Georgian and Other Caucasian Printed Books in the British Museum, London 1962, oder D. Barrett, Catalogue of the Wardrop Collection and of Other Georgian Books and Manuscripts in the Bodleian Library, London 1973, wären auch für Deutschland nützlich und müßten sich im Zeitalter der Datenverarbeitung eigentlich realisieren lassen.

Hilfreich für Armenien und Georgien ist G. Teich, Topographie der Osteuropa-, Südosteuropa- und DDR-Sammlungen, München 1978, in dem Spezialsammlungen der früheren Bundesrepublik angeführt sind (so z. B. das Institut für Weltwirtschaft in Kiel, das Bundesinstitut für Ostwissenschaftliche Studien in Kiel, das Osteuropainstitut der Freien Universität Berlin, das Ka-

Lücken aufweisen, sei es, daß Bücher – insbesondere im Orient erschienene – nicht angeschafft wurden oder werden konnten, sei es, daß ihre Bestände durch Kriegsverluste geschmälert sind. Es ist deshalb keineswegs überflüssig, wieder einmal auf eine wenig beachtete Spezialsammlung für den Christlichen Orient hinzuweisen, nämlich die Goussen-Bibliothek in der Universitätsbibliothek Bonn.

2. Heinrich Goussen

Es handelt sich um die Sammlung des früheren Bonner Honorarprofessors Heinrich Goussen. Da er kaum noch bekannt sein dürfte, zunächst einige Angaben über seinem Lebenslauf, soweit die Quellen dies zulassen[7]: Geboren wurde er am 2. 11. 1863 in Eschweiler bei Aachen. Von 1883 bis 1887 studierte er in Bonn katholische Theologie und Orientalistik, letzteres bei Johannes Gildemeister (1812-1890), dessen Nachfolger Eugen Prym (1843-1913) und Karl Alfred Wiedemann (1856-1932; Altorientalische Geschichte und Ägyptologie). Am 15. 8. 1888 wurde er in Köln zum Priester geweiht. Nach vierjähriger Seelsorgstätigkeit in Gielsdorf und Wahn, während der er in Bonn weiter seinen orientalistischen Studien nachgehen konnte, wurde er beurlaubt und setzte sein Orientalistikstudium von 1892 bis 1894 in Berlin fort, vor allem bei Eduard Sachau (1845-1930), bei dem Altorientalisten Hugo Winckler und dem Ägyptologen Adolf Erman, allerdings ohne es formell abzuschließen. Sachau soll er bei der Katalogisierung der Berliner syrischen Handschriften »in liturgicis« geholfen haben.[8] Anschließend wurde Goussen Militärseelsorger in Berlin, Strassburg – wo er bei Theodor Nöldeke weiterstudierte[9] und auch zum Divisionspfarrer befördert wurde –, in Aachen (ungefähr seit 1899), Düsseldorf (etwa 1903 bis 1916)[10] und dann wohl an der Front[11]. Von

tholisch-Ökumenische Institut der Universität Münster). In dem Parallelwerk für Österreich (W. Lukan – M. D. Peyfuss, Wien – München 1990) wird insoweit nur auf die Wiener Mechitharistenbibliothek und die Universität Graz verwiesen.

Wesentlich besser sind die Sammlungen christlich-orientalischer Handschriften in deutschen Bibliotheken bekannt, die wohl zum größten Teil durch Kataloge erschlossen sind.

7 Nachrufe: A. Baumstark, in: OrChr 24 (1927) 356-360; F. Feldmann, in: Chronik der Universität Bonn, 52 = NF 41 (1926/27), Bonn 1928, 15-18. Wichtig ist auch die 55 Seiten umfassende unveröffentlichte Hausarbeit zur Prüfung für den höheren Bibliotheksdienst von Wolfgang Kosack mit dem Titel: »Die ›Bibliothek Goussen‹. Eine orientalische Spezialbibliothek in der Universitätsbibliothek Bonn«, Köln 1973. Vgl. ferner: 150 Jahre Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn 1818-1968, Bonn; E. Hammerschmidt, Äthiopistik an deutschen Universitäten, Wiesbaden 1968, 43; H. Kaufhold, Oriens Christianus. Gesamtregister für die Bände 1 (1901) bis 70 (1986), Wiesbaden 1989, 5-7.

Die meisten Originalunterlagen über Goussen dürften im Zweiten Weltkrieg in den betreffenden Archiven zerstört worden sein, vgl. Kosack 2-5. Einige wenige Akten im Dekanat der Katholisch-theologischen Fakultät in Bonn hat Rohrbacher aufgespürt.

8 So Feldmann in seinem Nachruf 17 (darauf beruht offenbar die etwas ausgeschmückte Darstellung bei Kosack 7f.). Sachau erwähnt Goussen in seinem Katalog (Berlin 1899) nur bei den Corrigenda und Addenda (II 941): »Die mit G. gekennzeichneten Anmerkungen verdanke ich Herrn Dr. Heinrich Goussen, zur Zeit in Aachen.« Von diesen rund 50 Nachträgen stammen etwa zwei Drittel von Goussen. Er müßte also Korrekturfahnen gelesen haben.

9 1905 bezeichnet er ihn in der Rez. von S. Weber, Die katholische Kirche in Armenien (s. unten die Bibliographie) als seinen »verehrten Lehrer«.

10 Nicht erst seit 1914, wie Kosack 9 schreibt, weil in Veröffentlichungen seit 1903 als Wohnort schon Düsseldorf angegeben ist.

11 Er erhielt – als Militärangehöriger 1897 – die Kaiser-Wilhelm-Erinnerungsmedaille (Kosack 9 fälschlich: ... Gedenk-Medaille) und das Eiserne Kreuz II. Klasse. Ferner wurde ihm der Rote Adlerorden IV. Klasse verliehen. Diese Auszeichnungen sind bis zum Sommersemester 1923 im Bonner Vorlesungsverzeichnis angegeben.

Straßburg aus promovierte er am 24. 7. 1897 in Freiburg im Breisgau mit der 1895 bereits erschienenen Arbeit über die Johannes-Apokalypse zum Dr. theol.[12] Auch während seiner weiteren Zeit als Militärgeistlicher war er wissenschaftlich tätig (s. unten die Bibliographie) und stand in Kontakt mit Fachkollegen.[13] Nach dem Ersten Weltkrieg bezog er eine Pension als Divisionspfarrer a. D. (Kosack aaO 12). Am 2. 2. 1921 wurde er zum Ordentlichen Honorarprofessor für christlich- orientalisches Kirchenwesen und orientalische Sprachen in der katholisch-theologischen Fakultät Bonn ernannt. Er wohnte in einem Kindererholungsheim der Stadt Köln auf der Godeshöhe bei Godesberg und wirkte als Seelsorger der das Haus betreuenden Schwestern. Nach monatelangem Krankenhausaufenthalt verstarb er am Ostermontag, dem 18. 4. 1927 in Bonn an Magen- und Darmkrebs. Er wurde am 21. 4. 1927 auf dem Alten Bonner Friedhof begraben. Ein Photo von ihm wird im Dekanat der katholisch-theologischen Fakultät in Bonn aufbewahrt.

Nach Kosack (S. 9) sei »aus vorhandenen Akten« zu ersehen, daß Goussen ab 1913 »Mitglied der georgischen Akademie der Wissenschaften in Tiflis« gewesen sei. Soweit mir bekannt, wurde die georgische Akademie der Wissenschaften jedoch erst 1941 gegründet.[14] Gemeint sein könnte die bekannte Gesellschaft für Geschichte und Ethnographie Georgiens. Sein Kontakt zu Georgien ist belegt. Im Nachlaß des bekannten Kirchen- und Literaturhistorikers Korneli Kekelidze (1879-1962) in Tbilisi sind drei Schreiben Goussens in deutscher Sprache erhalten. Mit Postkarte vom 4. 8. 1925 bittet er Kekelidze darum, ihm mithilfe des deutschen Konsulats[15] benötigte Bücher zukommen zu lassen. In einem Brief vom 1. 2. 1926 wünscht er Auskünfte über alte georgische Handschriften des Neuen Testaments. Am 15. 3. 1926 teilt er auf einer Postkarte mit, daß er der Universiät Tbilisi Photographien der Pariser georgischen Handschrift Nr. 3 geschickt habe und bittet um Zusendung der Werke von Giorgi Tschubinaschwili.[16]

Seit seiner Bonner Zeit war Goussen Mitglied der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.[17] Er dürfte auch Mitglied der Görres-Gesellschaft gewesen sein; einen Beleg dafür habe ich aber nicht gefunden.

Goussen bot in den elf Semestern jeweils drei einstündige Lehrveranstaltungen am Freitagvormittag an (ab dem Sommersemester 1925 im Orientalischen Seminar Poppelsdorfer Allee 25). Sie belegen seine umfassenden Sprachkenntnisse. Er veranstaltete Sprach- und Lektürekurse in Koptisch, Christlich-Arabisch, Armenisch, Georgisch, Syrisch, Äthiopisch und Russisch. Daneben kündigte er Vorlesungen an, die vermutlich seine Hauptinteressen zeigen: über orientalische kirchliche Rechtsquellen, über den päpstlichen Primat in den altorientalischen Kirchen, den altchristlichen Festkalender von Jerusalem, Beichte und Buße in den altorientalischen Kirchen, die Ge-

12 Kosack 9. S. unten die Bibliographie Goussens.

13 So bedankt sich zum Beispiel Baumstark im Vorwort (S. VII) von »Nichtevangelische syrische Perikopenordnungen«, Münster 1921, für die Leihe eines Buches während Goussens Tätigkeit als Divisionspfarrer in Düsseldorf.

14 Vgl. etwa C. Grau, Berühmte Wissenschaftsakademien, Leipzig 1988, 324f.

15 Deutscher Generalkonsul in Tbilisi war von 1922-1925 der auch als Karthvelologe hervorgetretene O. G. von Wesendonk (1885-1933), s. A. Nikuradse, in: Bedi Kartlisa 6-7 (1959) 48-52.

16 R. Kaviladze, Korneli Kekelidzis piradi arkʻivis aġceriloba [Beschreibung des persönlichen Archivs von K. K.], Tbilisi 1979, Nr. 644-646. Gregor Peradse, auf den gleich noch einzugehen ist, teilte Kekelidze unter dem 23. 3. 1936 mit, daß Goussen Photographien der Pariser Handschrift der Universität Tbilisi als Geschenk geschickt habe (ebenda Nr. 876). Arbeiten des Kunsthistorikers Tschubinaschwili aus den Jahren 1921 und 1925 finden sich tatsächlich in der Sammlung Goussen; die Bitte hatte also offenbar Erfolg.

17 Er wird in ZDMG 76 (1922) S. XXI (Berichtigung S. XXXIII) unter den ab 1921 und 1922 eingetretenen Mitgliedern aufgeführt (Mitgliedsnummer 1899).

schichte der Meßliturgie in der altchristlichen und patristischen Zeit, die liturgischen Bücher der altorientalischen Kirchen und das syrische Brevier (teilweise wiederholt).[18]

Die an sich freundlichen Nachrufe seiner Bonner Kollegen Anton Baumstark (Orientalist) und Franz Feldmann (Alttestamentler in der katholisch-theologischen Fakultät) äußern sich über seine Lehrtätigkeit allerdings nicht günstig. »Dem ihm erteilten Lehrauftrag ... kam er mit Gewissenhaftigkeit, aber, wenn die Wahrheit gesagt werden soll, ohne besondere Erfolge nach. Eigentliche Lehrbegabung fehlte ihm ... Nur einmal in der Woche, am Freitag, kam er nach Bonn herein zur Abhaltung seiner Kollegien, die immerhin stets einzelne Teilnehmer fanden ...« (Baumstark 357f.) »Es waren naturgemäß nicht viele Studenten, die seine Vorlesungen besuchten, zumal er große, methodisch nicht gerechtfertigte Anforderungen stellte, aber er hat doch manches Samenkorn gestreut, das auf empfänglichen Boden gefallen ist.« (Feldmann 15f.)

Kosack (S. 11) befragte zwei Bonner Professoren nach ihren persönlichen Erinnerungen: »An Goussens Lehrtätigkeit konnte sich Prof. Clasen[19] noch gut erinnern, der bei ihm Koptisch und Äthiopisch studiert hatte, freilich gleich in der ersten Stunde mit sehr komplizierten Texten traktiert wurde, die nur mit einschlägiger Übersetzung überhaupt zu verstehen waren und dem Anfänger größte Schwierigkeiten boten. Prof. Bonnet erinnerte sich nur noch, daß Goussen mehrere Semester lang jeweils ›den gleichen Studenten‹ gehabt habe (Fußnote: Vermutlich noch jemand anders, nicht Prof. Clasen), der einmal in der Woche schwitzend über orientalischen Texten brütete, wobei Goussen ›lange Monologe über die Unfähigkeit der heutigen Studenten‹ einflocht, die das Studium der orientalischen Sprachen ›nur aus dem Ärmel schütteln wollten‹, ohne dafür hart zu arbeiten.« Baumstark (Nachruf 358) schreibt zwar, daß Goussens »Urteile ... schroff und eigensinnig« waren, »man mußte sich auch hüten, jedes seiner Worte allzu ernst zu nehmen, denn er konnte zu seltsamsten Formulierungen seiner Gedanken greifen, um sich am Widerspruch, vielleicht auch geradezu am Entsetzen seines Gegenübers zu weiden«. Doch der Bericht von Hans Bonnet (1887-1972) ist trotzdem sehr fraglich. Er hatte sich 1922 in Halle habilitiert und war mit Wirkung vom 12. 4. 1928 Ordinarius für Ägyptologie in Bonn geworden; aus den Vorlesungsverzeichnissen ergibt sich nicht, daß er dort vorher schon tätig war. Er kann deshalb Goussens Unterricht kaum erlebt haben. Vielleicht verwechselte er ihn mit einem anderen (mit Baumstark?).

Zu Goussens Schülern gehörte der Georgier Gregor Peradse (გრიგოლ ფერაძე; 1899-1942), der nach dem Besuch des theologischen Seminars und der Universität in Tbilisi (wo er kurze Zeit Literatur und Geschichte studiert hatte) sowie zweijähriger Dorfschullehrertätigkeit als erster georgischer Theologe 1921 nach Berlin geschickt worden war. Dort schrieb er sich für Theologie und orientalische Sprachen ein. »A la fin de 1924, sur les conseils du lecteur de géorgien de l'Université de Berlin, Richard Meckelein, il s'adressa au Prof. Heinrich Goussen de l'Université de Bonn, pour lui demander son aide. Pendant les vacances de Noël 1924, il passa deux semaines chez ce dernier, travaillant dans sa bibliothèque personelle ... Le 29 mai 1925 Grigol Peraze s'inscrivit donc à l'Université de Bonn pour y étudier l'histoire des religions et y perfectionner sa connaissance des langes orientales sous la férule de Paul Kahle, d'Anton Baumstark et plus particulièrement d'Heinrich Goussen, le fameux orientaliste allemand.«[20] Peradse promovierte in Bonn zum Dr. phil. Seine

18 Goussens Lehrveranstaltungen sind zusammengestellt bei Kosack 41f. S. auch Kaufhold, Gesamtregister 7.

19 Gemeint ist wohl P. Dr. theol. Dr. phil. Sophronius Clasen OFM (1909-1974), seit 1968 Lehrbeauftragter und seit 1970 Honorarprofessor für mittelalterliche Frömmigkeits- und Geistesgeschichte in Bonn.

20 Ausführlich über Peradse und mit Bibliographie jetzt: H. L. Paprocki, L'Archimandrite Grigol Peraze (1899-1942), in: Revue des études géorgiennes et caucasiennes 4 (1988) 198-230 (Zitat: 202). Ferner: I. Reißner, Kirche unter dem Weinrebenkreuz, in: Der christliche Osten 1996, 77-99 (zu Peradse: 93-97; weitgehend auf Paprocki beruhend); G. Džavaḫišvili, Grigol P'eradzis c'ḫovreba da moġvaceoba [Gregor Peradses Leben und Wirken], in: I. Ut'uraševili (Hrsg.), K'ar-

Dissertation über das georgische Mönchtum war noch von dem Berliner Kirchengeschichtler Karl Holl (1866-1926) angeregt und in Bonn u. a. von Goussen betreut worden.[21] Das Rigorosum fand am 26. 2. 1926 statt. In den Pflichtexemplaren der Dissertation, die erst 1927 nach Goussens Tod erschienen[22], ist nur der Bonner Ordinarius für Orientalische Philologie Paul Kahle (1875-1964) als Berichterstatter vermerkt. Nach Paprocki, der sich auf das Promotionsalbum beruft, war Holl der zweite Gutachter.[23] In mehreren Briefen an Kekelidse, seinen Lehrer an der Universität Tbilisi, erwähnt Peradse Goussen (sowie Baumstark, Kahle, den Bonner katholischen Kirchenhistoriker Albert Ehrhard, den Bollandisten Paul Peeters in Brüssel und andere).[24] Seine Beurteilung Goussens steht in gewissem Kontrast zu den oben berichteten Äußerungen: »Er war ein stiller Gelehrter, ein Sprachgenie sondergleichen ... und war ein herzensguter Kulturmensch, ein Mensch, welcher die Frische, den Enthusiasmus und auch Liebe und Vertrauen zu den Menschen ... bis zum Grab hin bewahrte.«[25] »Ich war überrascht, wie ausgezeichnet Prof. Dr. Goussen in allen Zweigen der georgischen Literatur und Geschichte unterrichtet war und dazu alle Werke darüber in der georgischen Sprache in seiner Bibliothek besaß.... In ganz Deutschland, glaube ich, hätte man keinen einzigen Gelehrten finden können, der imstande gewesen wäre, Professor Goussen auch nur annähernd zu ersetzen.«[26] Nach Goussens Tod wurde Peradse erst »Hilfslektor«, dann »Außerplanmäßiger Lektor für Georgisch und Armenisch« am Orientalischen Seminar in Bonn (bis 1932)[27]. Er genoß auch durchaus Ansehen in Fachkreisen. Kein Geringerer als der Berliner Kirchengeschichtler Heinrich Lietzmann bezeichnete ihn in einem Brief vom 26. 10. 1934 als einen »wissenschaftlich ernsthaften Mann«.[28] Seit Mai 1931 war Peradse Mönchspriester und seit 1934 Archimandrit. Ab 1933 lehrte er als Professor für

t'ul eklesiis ist'oria (Nebentitel: History of the Georgian Church. Materials and Studies), Band 4, Tbilisi 1995, 9-20 (mit weiterer Literatur). Vgl. auch Kaufhold, Gesamtregister 7, und den Lebenslauf Peradses selbst in den Pflichtexemplaren seiner Dissertation (= Sonderdruck aus: ZKG 46 [1927] 34-75), in dem er als seine Bonner Lehrer Goussen, Kahle, Baumstark, Carl Clemen (vergleichende Religionsgeschichte, philosophische Fakultät) und Albert Ehrhard (Kirchenhistoriker, kath.-theologische Fakultät) nennt.

21 Dissertation, Fußnote auf der ersten Seite: »... Auszug aus einer größeren Arbeit ... , die ihre Entstehung der Anregung meines verehrten Lehrers, Herrn Geheimrat Professor K. Holl-Berlin, und ihre weitere Förderung dem Bollandisten, Herrn P. Peeters, und meinen Bonner Lehrern, den Herren Professoren Goussen und Kahle, verdankt.« Im Lebenslauf am Schluß heißt es: »... insbesondere gedenke ich dankbar der beiden verstorbenen Herren Holl und Goussen, die meine Dissertation angeregt und wesentlich gefördert haben«.

22 Das nach Kriegsverlust neubeschaffte Exemplar der Bayerischen Staatsbibliothek München enthält eine kurze handschriftliche Widmung Peradses vom 31. 10. 1927 (vom Buchbinder beschnitten). Dazu paßt das von Paprocki 202f. berichtete Datum der Promotionsfeier vom 17. 12. 1927.

23 AaO 202 und Fußnote 10.

24 Kaviladze Nr. 874-880, 884, 887. Die Briefe wurden in den Jahren 1925 bis 1932 in Bonn, Brüssel und Löwen geschrieben. Das Datum des Briefes Nr. 874 aus Brüssel (12. 10. 1921) kann nicht stimmen, weil Peradse laut Paprocki 201 erst Ende November 1921 nach Berlin aufgebrochen ist; der Schreibort und der Inhalt (Druck der Dissertation und Plan, für ein Jahr nach Cambridge zu gehen) deutet auf das Jahr 1926. Die Jahreszahl ist also wohl von Kaviladze falsch gelesen.

25 Die Ausbildungszeit unserer georgischen Theologen in Deutschland, in: Der Orient 5/6 (1926) 81.

26 Im Dienste der georgischen Kultur, in: Aus der Welt des Ostens, Königsberg 1940, 31 (zitiert nach Reißner 94f.).

27 Laut den Vorlesungsverzeichnissen. Privatdozent, wie Paprocki (S. 203) schreibt, war er nicht.

28 K. Aland (Hrsg.), Glanz und Untergang der deutschen Universität. 50 Jahre deutscher Wissenschaftsgeschichte in Briefen an und von Hans Lietzmann, Berlin 1979, 783.

Patrologie in Warschau. Im Mai 1942 wurde er von der deutschen Polizei wegen des Vorwurfs, Juden geholfen zu haben, verhaftet. Er kam am 6. 12. 1942 im Konzentrationslager Auschwitz unter nicht geklärten Umständen um.[29] Am 19. 9. 1995 sprach ihn die georgische Kirche heilig.[30]

Auch der Baumstark-Schüler Joseph Molitor (1903-1978; zuletzt Professor für Neues Testament in Bamberg), der von 1923 bis 1927 in Bonn neben katholischer Theologie auch Sprachen des Christlichen Orients studiert und 1928 zum Dr. phil. promoviert hatte, zählt Goussen in dem seiner Dissertation beigegebenen Lebenslauf unter den Lehrern auf[31]. Der Liturgiewissenschaftler P. Odilo Heiming OSB (1898-1988) aus Maria Laach, der »von Ostern 1926 bis Herbst 1929« in Bonn »dem Studium ... der Kunde des christlichen Orients und der einschlägigen Sprachen« oblag,[32] dürfte gerade noch bei Goussen gehört haben. Promoviert hat bei Goussen, wenn man von Peradses Promotion in der philosophischen Fakultät absieht, niemand.

Die Zahl und der Umfang von Goussens wissenschaftlichen Veröffentlichungen ist nur gering. Auch hier sei wieder aus Baumstarks Nachruf (S. 357 f.) zitiert: Es fehlte ihm die »Leichtigkeit des Produzierens und eine über das Ermitteln des Einzelnen hinausgehende synthetische Forschungsrichtung«; »mitunter (bedurfte es) Jahre lang ordentlicher geistiger Gewaltanwendung ..., um es zu erreichen, daß er aus dem Reichtum seines Wissens und mit Hilfsmitteln der Arbeit, die gleicherweise zum Neid herausforderten, irgend eine bestimmte literarische Gabe endlich gestaltete«. In den Besprechungen seiner ersten Bücher wird Goussen der Flüchtigkeit geziehen. Sie beruhte vielleicht auf seiner »nervösen Hast« die sowohl Baumstark (S. 358) wie Feldmann (S. 15) in ihren Nachrufen erwähnen.

Da eine gedruckte Bibliographie bisher nicht vorliegt,[33] werden unten im Anhang seine Arbeiten aufgeführt. Eine gewisse Skurrilität – »Sein einsames Gelehrten- und Sammlerleben hat Goussen manche Züge eines Sonderlings gegeben« – erschwert außerdem die Zugänglichkeit seiner Arbeiten, hatte er doch »die merkwürdige Neigung, auf ein Erscheinen seiner Veröffentlichungen in möglichst kleiner Auflage besonderen Wert zu legen. Der leidenschaftliche Sammler wollte, daß spätere Sammler an seinen Broschüren und Sonderabzügen als an Raritäten Freude hätten.« (Baumstark, Nachruf 358, 359). Um einen Eindruck von Goussens Interessen zu geben, werden auch die Werke genannt, die er ankündigte, die aber nie erschienen.

Die eigentliche und bleibende Bedeutung Goussens liegt auf einem anderen Gebiet. Seit seiner Berliner Zeit sammelte er unermüdlich christlich-orientalische Literatur. Seine Bibliothek umfaßte zum Schluß fast 5 000 Titel, darunter viele im Orient gedruckte und sonstige seltene Bücher, vor allem aus dem Bereich des Syrischen, Arabischen, Koptischen, Äthiopischen, Armenischen und Georgischen, insbesondere Textausgaben, aber auch Monographien, Hilfsmittel, Zeitschriften und andere Werke in allen möglichen europäischen und orientalischen Sprachen. Da Unterlagen über

29 Paprocki 208-211.

30 Reißner 93.

31 »Allen meinen Lehrern, insbesondere den Herren Professoren Baumstark, Goussen (†), Kahle und Vogels, spreche ich meinen herzlichsten Dank aus.« Molitor gibt auch ausdrücklich an, daß er bei Goussen Vorlesungen gehört habe. Ebenso im lateinischen Lebenslauf seiner Bonner theologischen Dissertation (Der Paulustext des hl. Ephrem, 1936).

32 So der Lebenslauf in seiner Dissertation von 1930. In einem Brief vom 10. 8. 1961 schreibt er: »... hat sich mein Blick auch nach Georgien gerichtet. Meine Beziehungen zu H. Goussen, Gr. Peradse und M. Tarchnišvili waren mir dabei sehr nützlich.« (Bedi Kartlisa 32 [1974] 18). E. von Severus nennt in seinem Nachruf auf Heiming als Lehrer nur Baumstark, Bonnet, Kahle und Spieß, nicht jedoch Goussen (Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-Ordens 101 [1990] 517).

33 Die von Baumstark in seinem Nachruf (S. 359) angekündigte Bibliographie von Heffening ist wohl nicht erschienen. Die Angaben von Kosack 3 f. lassen sich noch vervollständigen. Mir können aber durchaus auch noch kleinere Arbeiten entgangen sein.

die Buchanschaffungen nicht mehr vorhanden sind, wissen wir wenig darüber, auf welche Weise Goussen seine Sammlung zusammenbrachte. Von seinen Schreiben nach Georgien war schon die Rede. Feldmann bemerkt in seinem Nachruf (S. 16): »Er durchforschte die Buch- und Handschriftenkataloge und trat mit in- und ausländischen Antiquaren in Verbindung.« Von Reisen in den Orient ist nichts bekannt.[34] Feldmann fährt fort: »Viel Geld hatte er nicht, er mußte sich manchmal am Munde absparen, was er für Bücher, Abschriften und Photographien ausgab. Die Mittel flossen reichlicher, als er Divisionspfarrer und Professor geworden war.« Baumstark berichtet, daß er die Sammeltätigkeit »zunächst nur um den Preis persönlicher Entbehrungen jeder Art« habe beginnen können; sein späteres Diensteinkommen habe es ihm ermöglicht, »sorgenfreier sich dem mehr und mehr zur Leidenschaft werdenden Büchersammeln zu überlassen«. Einen großen Teil der finanziellen Mittel für die Käufe habe er dann von Mäzenen bekommen (Nachruf 357).[35] Für das Einbinden der Bücher und ordentliche Regale blieb ihm aber offenbar kein Geld mehr übrig[36], doch habe »zum Wohltun ... auch die Sorge um den Ausbau seiner Bibliothek stets noch Mittel übriggelassen« (Baumstark, Nachruf 358).

Daneben muß Goussen eine umfangreiche Sammlung von Handschriften-Photos besessen haben.[37] Sie sind – wie die Separata[38] und sein gesamter sonstiger Nachlaß, insbesondere sein Schriftwechsel, verschollen.[39] Teile seines Nachlasses könnten sich zunächst noch in dem Kindererho-

34 Kosack 16 vermutet, daß Goussen Nestles »Litteratura Syriaca« (Berlin 1888), in der sich ein Besitzervermerk »Vollers Kairo 1889« befindet, aus einem Antiquariat in Kairo gekauft habe. Das ist ganz unwahrscheinlich. Karl Vollers (1857-1909) war von 1886 bis 1896 Direktor der Khedivialbibliothek in Kairo, dann Professor in Jena (s. J. Fück, Die arabischen Studien in Europa, Leipzig 1955, 240). Sein Nachlaß dürfte in Deutschland verkauft worden sein.

Ein maronitisches liturgisches Buch schenkte ihm ausweislich einer handschriftlichen Widmung vom 9. 2. 1916 »Le Periodeute Pierre Hobeïka« (Buṭrus Ḥubaiqa), der durch eine Reihe wissenschaftlicher Arbeiten vor allem zur Liturgie bekannt ist, s. Kosack, Tafel 2.

35 Baumstark nennt »das Herzogliche Haus Kroy« (= Croy, s. Genealogisches Handbuch des Adels, Fürstliche Häuser Band XIII, Limburg 1987, 154ff.). Goussen widmete 1909 sein Buch über die Literatur der Mozaraber »seinem hochverehrten Gönner dem Fürsten Alfred von Hatzfeld-Wildenburg« (1828-1911, Mitglied des Preußischen Herrenhauses).

36 Kosack 15 zitiert ein Schreiben des Bibliotheksdirektors von Rath an den Universitätskurator vom 18. 8. 1927: »Es sind nämlich nur für einen Teil der Bibliothek schlechte Tannenholz-Regale ohne Rückwände vorhanden, deren Bretter unverstellbar sind. Einen Teil der Bibliothek bewahrte Prof. Goussen nämlich in Kisten auf.« Nach Kosack (ebenda) waren über die Hälfte der Bände nicht gebunden, manche Schriften nur in losen Bogen vorhanden.

37 Baumstark, Nachruf 359; Kosack 17.

38 Baumstark, Nachruf 360, spricht von einer »Masse der von G. erworbenen Separatabzüge«.

39 Goussen besaß z.B. ein handschriftliches arabisches Verzeichnis der wichtigen Handschriften des syrisch-orthodoxen Safranklosters bei Mardin (Dair az-Zaʿfarān), das wahrscheinlich der spätere Patriarch Afrām Barṣaum geschrieben hat. Baumstark hat es bei seiner »Geschichte der syrischen Literatur« (Bonn 1922) benutzt, s. Einleitung S. VII, 344. Die von Baumstark (ebenda 3, Fußnote 16) erwartete Veröffentlichung Goussens über die Sammlung des Klosters, die sicher auf dem Verzeichnis beruhen sollte, ist nicht erschienen. Franz Joseph Cöln bezieht sich in: The Nomocanonical Literature of the Copto-Arabic Church of Alexandria (The Ecclesiastical Review 56 [1917] 129) auf eine Auskunft von Goussen über eine Handschrift in Dair az-Zaʿfarān; sie dürfte gleichfalls auf dieses Verzeichnis zurückgegangen sein. Wie Goussen daran gekommen ist, kann ich nicht sagen. Er müßte Beziehungen zum Safrankloster gehabt haben. Neben anderen dort gedruckten Büchern besaß er z.B. auch die 1917 erschienene arabische Geschichte des Klosters von Afrām Barṣaum (Signatur: Bibl. Goussen 2336). Barṣaum hatte Kontakte zu europäischen Gelehrten (vgl. etwa R. Macuch, Geschichte der spät- und neusyrischen Literatur, Berlin 1976, 442), vielleicht auch zu Goussen. Er zählt ihn in seiner arabischen »Histoire des sciences et de la littérature syriaque, Aleppo ^{2}1956, 475, hinter Baumstark (dem er auf S. 480

lungsheim befunden haben, in dem er gewohnt hatte; entweder sind sie dort, im Erzbischöflichen Besitz oder in der Universitätsbibliothek bei Bränden während des Krieges vernichtet worden (vgl. Kosack 3, 15, 17).

Goussen gehörten ferner mehrere moderne syrische Handschriften, die er aber 1899, 1903 und wohl in seiner Straßburger Zeit den Bibliotheken in Berlin[40] und Straßburg[41] verkaufte.

3. Schicksal der Bibliothek nach Goussens Tod

Goussen, der den Wert seiner Bibliothek zu Recht sehr hoch einschätzte[42] und keine näheren Angehörigen hatte, errichtete am 2. 12. 1926 im Krankenhaus ein Testament, in dem er den Erzbischöflichen Stuhl Köln zu seinem alleinigen Erben einsetzte. Im Testament heißt es weiter: »Mein Erbe ist verpflichtet, meine Bibliothek auf dreissig Jahre nach meinem Tode der Universität Bonn als Leihgabe zu überlassen, wenn die Universität sich verpflichtet, sie in besonderm Raum unter dem Namen: ›Bibliothek Dr. Goussen‹ in treue Hut zu nehmen und ihre Erhaltung und wissenschaftliche Benutzung zu gewährleisten; ...«[43]

Nach einer kurzen Zwischenlagerung in einem dem Erzbistum Köln unterstehenden Kolleg in Bonn wurde die Büchersammlung im Oktober 1927 der Universitätsbibliothek Bonn als Leihgabe auf dreißig Jahre übergeben. Sie wurde dort bestimmungsgemäß als Sonderbestand geführt. Nach einigen dringlichen Maßnahmen (Bindearbeiten, Anschaffung von Regalen, Katalogisierung), für die erst die Mittel bereitgestellt werden mußten (Kosack 20f., 23), war sie nach den für die Universitätsbibliothek geltenden Bestimmungen benutzbar (Kosack 26). Sie wurde auch in Anspruch genommen. Kosack (S. 24) zitiert einen Rechenschaftsbericht des damaligen Privatdozenten und Bibliotheksrates Dr. Heffening vom 6. 4. 1933, in dem es heißt: »Die Bibliothek Goussen wurde seit ihrer Uebernahme in den Jahren 1928-1932 außerhalb des Hauses von 33 Benutzern (darunter 9

noch einen eigenen Abschnitt widmet), auf, wenn auch nicht ganz korrekt (جيسن); welches Datum er mit der beigefügten Zahl 1901 gemeint hat, kann ich nicht sagen.

Leider ist das Verzeichnis ebenfalls verschollen. Eine auf meine Bitte durchgeführte Nachforschung in der Universitätsbibliothek Bonn war erfolglos (Mitteilung von Frau Bibliotheksdirektorin Dr. Fischer vom 24. 10. 1989).

40 Jetzt: Berlin Ms. Or. quart. 870/I (Gannaṭ Bussāmē, 1. Teil), 870/II (2. Teil), 871 (Theodor bar Kōnī u. a.), geschrieben 1897 und 1898 von Augustin Thomas in Urmia, Ms. Or. oct. 942 (Geschichte des Märtyrers Azazail), geschrieben 1901 (Beschreibung: J. Aßfalg, Syrische Handschriften, Wiesbaden 1963, 31f., 59 (Nr. 11-13, 28).

41 Jetzt Strassbourg 4140 (Theodor bar Kōnī), geschrieben im 19. Jh. (kurze Beschreibung: Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques de France, Departements – tome 47, Paris 1923, 729. Vgl. auch Baumstark, Geschichte 218f., Fußnote 11. Die syrischen Hss. 4141 und 4142 stammen – wie drei der nach Berlin verkauften Manuskripte – von Augustin Thomas, so daß wohl auch sie von Goussen angekauft wurden.

42 Feldmann, Nachruf 16. In dem Bardenhewer übermittelten Sonderdruck von Goussens Beitrag für die 1915 erschienene Sachau-Festschrift (jetzt im Seminar für Alte Kirchengeschichte der Universität München) findet sich auf der ersten Seite unten folgender offenbar vom Verfasser stammender Bleistiftvermerk: »Vgl. Or. Christ V, 2 (Leipzig 1915), S. 237f: Einige Nachträge zur ›Bibl. Hagiogr. Orient.‹ der Bollandisten aufgrund des einzig dastehenden Bestandes einer Privatbibliothek an seltenen orientalischen Drucken u.s.w.«

43 Die Erfüllung der weiteren Auflage, ihm »eine Zulage zu seiner Pension als Divisionspfarrer auf Lebenszeit in solcher Höhe zu besorgen, daß ... (er) mit Pension und Zulage das Gehalt eines ordentlichen Professors der Universität Bonn erreiche«, wurde von der Universität im Hinblick auf die leihweise Überlassung der wertvollen Bibliothek noch in die Wege geleitet und vom Ministerium am 1. 4. 1927 auch bewilligt (Kosack 18), wirkte sich aber wegen Goussens Tod noch im selben Monat praktisch nicht mehr aus. Es handelte sich nur um einen finanziellen Ausgleich, eine Ernennung zum ordentlichen Professor war damit nicht verbunden.

Dozenten) mit insgesamt 406 Bänden benutzt. Neun Bibliotheken nahmen sie im auswärtigen Leihverkehr mit 77 Bänden in Anspruch. Dazu kommt noch eine lebhafte Benutzung der Bibliothek in dem Raume, wo sie aufgestellt ist, was sich statistisch nicht mehr erfassen läßt. ... Die Benutzung an Ort und Stelle hat allerdings nachgelassen, seitdem Professor Baumstark von Bonn nach Münster berufen wurde. ... Dafür steigt aber die Benutzung im auswärtigen Leihverkehr immer mehr an.« Auf Notizzetteln hat Heffening die 77 auswärtigen Ausleihen aufgeschlüsselt. Die meisten (20) erfolgten von Münster aus, höchstwahrscheinlich von dem 1930 als Ordinarius für Orientalistik nach Münster berufenen Baumstark, vielleicht auch von dem dort tätigen Theologen und Orientalisten Adolf Rücker. An zweiter Stelle (16 sowie 7 Ortsausleihen) steht die Benediktinerabtei Maria Laach. Dabei handelt es sich vermutlich um die dortigen Liturgiewissenschaftler, die mit Baumstark zusammenarbeiteten (vor allem Odo Casel und Odilo Heiming). Mit 13 Fernleihen ist Dillingen vertreten, wohinter sich der dortige Alttestamentler und Orientalist Sebastian Euringer (1865-1943) verbergen dürfte. Als Besteller aus Donauwörth (2 Ausleihen) kommt nur Georg Graf (1875-1955), der von 1930-1945 dort wohnte, in Frage.[44] Wer die Ausleihen aus Krefeld (6 und 9 Ortsausleihen) vornahm, ist mir unbekannt. Fernleihen aus Hamburg, Paderborn, Breslau und Euskirchen erfolgten in nur jeweils einem Fall.

Joseph Molitor schreibt 1936 im Vorwort seiner Bonner theologischen Dissertation, daß er die Arbeit (»Der Paulustext des hl. Ephräm«) »überhaupt in Angriff nehmen konnte, war mir nur möglich durch die orientalische Spezialbibliothek meines leider zu früh verstorbenen Lehrers, des Herrn Prof. Dr. Goussen, die mir durch die freundliche Vermittlung des Herrn Bibliotheksrates Prof. Dr. Heffening jederzeit zur Verfügung stand«.

Die Büchersammlung wurde auch weitergeführt. Es ist eine Akzessionsliste erhalten, in der die Neuanschaffungen von 1928 bis 1942 eingetragen sind. Die erste der fortlaufenden, sich offenbar an den Bestand Goussens anschließenden Nummern ist 4821, die letzte 4937.[45] Weiterbezogen wurden fast ausschließlich Zeitschriften, Reihen und in Fortsetzungen erscheinende Werke. In einer schriftlichen Festlegung der Verpflichtungen des Erzbischöflichen Stuhls und der Universitätsbibliothek, die 1933 noch erstellt wurde, ist insoweit ausdrücklich vorgesehen, daß »die mit staatlichen Mitteln beschafften Fortsetzungswerke ... staatliches Eigentum« bleiben.

Trotz Baumstarks Appell an die Forscher, »je ein Separatum aller ihrer nicht selbständig erscheinenden Arbeiten an die Universitätsbibliothek Bonn mit dem ausdrücklichen Vermerk: ›für die Bibliothek Dr. Goussen‹ einzusenden« (Nachruf 360), sind nur wenige Schenkungen von Autoren verzeichnet. Sie stammen von Goussens oben erwähntem Schüler Gregor Peradse (mehrfach)[46],

44 Zu den genannten Personen vgl. etwa Kaufhold, Gesamtregister, Einleitung passim.

45 Es ist anzunehmen, daß in diesem Journal alle Neuanschaffungen eingetragen wurden. Ich halte es deshalb nicht für wahrscheinlich, daß bei Neuanschaffungen auch »mit Exponenten (z.B. 121[a]) gearbeitet wurde« (so Kosack 22). Diese Signaturen werden eher auf Korrekturen bei der Katalogisierung beruhen. Kosack schreibt selbst, daß zu seiner Zeit (1971) noch ein geringer Teil der Bücher nicht aufgenommen war.

46 Einträge für 1932, 1934 und 1936 (Nr. 4876, 4892 und 4899): »La Croix de Sainte Nino. Nr. 1.2. 1931/2«, »La Croix de Sainte Nino. 3. 1933«; »La Croix de Sainte Nino 4. 1934«. Es handelt sich um das in Paris erschienene »annuaire scientifique *ǯvari vazisa* [= »Rebenkreuz« der hl. Nino] dont tous les articles sont signés de son [= Peradse] nom« (Paprocki – oben Fußnote 13 – S. 205; vgl. auch die Rezension von Deeters in: ZDMG 91 [1937] 529 f.). – 1936 (Nr. 4907; nach dem Katalogzettel lautet die Signatur: 4709): Nieznana Ewangelia apokryficzna [pochodząca z kół monofizyckich] 1935 (= Elpis 9, Warschau 1935, 183-216). – 1938 (Nr. 4918; Katalogzettel vorhanden): An account of the Georgian Monks [and Monasteries in Palestine ...] 1937 (= Georgica 2, 181-246). – 1939 (Nr. 4930; Katalogzettel vorhanden): List apokryficzny Dionizego Areopagity [do biskupa efeskiego Tymoteusza ...] 1937 (= Elpis 11, 1937, 111-143). – Jeweils vermerkt »Geschenk« oder Lieferant: »Verfasser«.

dem syrisch-katholischen gelehrten Chorbischof Isaac Armalet (1879-1954)[47], dem syrisch-katholischen Priester, Gelehrten und Handschriftensammler Paul Sbath in Aleppo (1887-1953)[48], dem Baumstark-Schüler Curt Peters (1905-1944)[49], von Baumstark selbst[50] und dem gerade genannten Sebastian Euringer[51].[52]

Im Zweiten Weltkrieg mußte die Sammlung Goussen – wie die übrigen Bestände der Universitätsbibliothek – ausgelagert werden. Dabei sind erhebliche Verluste entstanden.[53] 1944 und möglicherweise noch nach dem Krieg soll sie Wasserschäden erlitten haben (Kosack 27). Nach Kosack (S. 27) betreffen sie vor allem die allgemeine Abteilung (die angeblich nahezu vernichtet wurde) und die georgische; letzteres bestätigt Rohrbacher.

Die Leihfrist für die Universitätsbibliothek Bonn lief 1957 ab. Aber erst 1962 kam der Direktor der Erzbischöflichen Diözesan-Bibliothek Köln auf die Bibliothek Goussen zurück, ohne daß zunächst eine Änderung der Lage eintrat. Es wurden dann wieder 1973 Verhandlungen über ihr weiteres Schicksal geführt. Aus verständlichen Gründen – die Universität hatte weitere Anschaffungen gemacht, die Diözesanbibliothek verfügte über keinen Fachmann für Orientalia – strebte man an, die Sammlung der Universitätsbibliothek endgültig zu übergeben. 1977 vereinbarte man, sie weiterhin, aber unbefristet leihweise zu überlassen. Schließlich wurde sie 1987 an die Universitätsbibliothek Bonn übereignet.

Die Universität hatte als Gegenleistung für die Leihe die Pflege von Goussens Grab auf dem Alten Bonner Friedhof übernommen. Wie mir die Bonner Stadtverwaltung freundlicherweise mitteilte, besteht die Grabstätte noch (Nr. 420 Abt. XIV) und wird von der Universitätsverwaltung gepflegt.

4. Katalogisierung

Aufgrund von verschiedenen Angaben steht fest, daß Goussen die Bücher in Kladden eingetragen hatte. So schreibt Molitor in einem Brief vom 7. 1. 1974: »Im August 1927 habe ich 3 Wochen anhand von Kladden Goussens über 3000 Nummern der Sammlung rektifiziert.« Dieses Verzeichnis wurde 1927 der Universitätsbibliothek zu treuen Händen überlassen. 1933 kam man überein, für den Erzbischöflichen Stuhl Köln eine photographische Reproduktion davon – angeblich 250 Seiten – anzufertigen. Ob das geschehen ist, läßt sich nicht mehr feststellen. Photographien sind nicht auffindbar (Kosack 4, 15), die Kladden sind verschollen. In einem Vermerk Professor Weisweilers (Universitätsbibliothek Bonn) von 2. 10. 1962 heißt es: »Das handschriftliche Verzeichnis ist in der UB Bonn nicht mehr vorhanden, ist mir auch niemals zu Gesicht gekommen. Es kann mit ziemli-

47 Nr. 4850 (1930): »Lettres de Josué, ... publ. par I. Armalet, 1928«. Ich kann den Titel sonst nicht nachweisen. Es ist kein Preis vermerkt, so daß es sich um eine Schenkung handeln dürfte, auch wenn – vielleicht irrtümlich – eine Buchhandlung als Lieferant angegeben ist.

48 Nr. 4898 (1934): »Sbath, Bibl[iothèque] de Mss. Catalogue. 3. 1934«. Als »Lieferant« ist »P. Sbath« angegeben, ohne Preis, also wohl Geschenk.

49 Nr. 4917 (1938): »Nachhall außerkan[onischer] Evangelien-Überlieferung [in Tatians Diatessaron]. S[onder-]A[bdruck]. 1938.« (= Acta Orientalia 16, Leiden, 258-294). Lieferant: »Verfasser«, kein Preis.

50 Nr. 4931 (1940): »[Ein] Formaltyp antiken Kultgesangs [in christlicher Liturgie ...]. 1929« (= Donum Natalicium Schrijnen, Nijmegen, 788-806). Lieferant: »Verfasser«, kein Preis.

51 Die letzten Eintragungen im Journal: 4933-4937 (1942): mehrere Sonderdrucke, u. a. aus: Zeitschrift für Semitistik 4 (1925); OrChr 35/36 (1938, 1941), Orientalia 10 (1941).

52 Kosacks Feststellung (S. 22, Fußnote 2), daß das Akzessionsjournal »neben 1 Tausch und 1 Geschenk nur Käufe von Zeitschriften, Serien und Lieferungswerken« enthalte, ist also nicht richtig.

53 Frau Bibliotheksdirektorin Dr. Fischer teilte mir mit Schreiben vom 24. 10. 1989 u. a. folgendes mit: »... an verschiedenen Orten untergebracht, hat sie im Krieg nachweislich schwere Schäden erlitten«.

cher Sicherheit angenommen werden, daß es, wie auch die übrigen Bandkataloge, am 18. Oktober 1944 bei dem Brand der Bibliothek vernichtet worden ist.«[54] Der Verlust ist um so bedauerlicher, als jetzt der ursprüngliche Bestand der Sammlung nicht mehr genau feststellbar ist.

Bereits in seinem Nachruf (S. 26) berichtete Baumstark, daß »Herr Dr. Heffening mit der weitschichtigen Arbeit der Ordnung und Katalogisierung der Bibliothek des Verewigten beschäftigt« sei (ähnlich auch Feldmann 17). Diese Katalogisierung ist auch sonst bezeugt. Sie begann offenbar schon 1927. Die Bibliothek wurde auf die Gruppen Syrisch, Koptisch, Äthiopisch, Arabisch, Armenisch, Georgisch und Allgemeines aufgeteilt und innerhalb der Gruppen nach einem groben inhaltlichen Schema (Bibeln, Liturgica, sonstige kirchliche Schriften, Allgemeines, Sonstiges nach dem Alphabet des Verfassers) geordnet; dann wurden die Signaturen mit fortlaufenden Ziffern (Numerus currens) vergeben (Kosack 22). Außerdem wurden die Bücher mit einem Stempel »Bibl. Goussen« versehen und einen runden Siegel, dessen Umschrift »Ex Bibliotheca Dr^is. Goussen . Bonnae (Bibl. Univ.)« lautet und in dessen Mitte sich das erzbischöfliche Wappen befindet.[55] Damit befaßt war – wie gerade erwähnt – der Bibliothekar Dr. Willi Heffening (1894-1944; ab 1935 außerplanmäßiger Professor für semitische Philologie und Islamkunde)[56], der zwar – wie seine Mitarbeit am »Oriens Christianus« belegt – am Christlichen Orient interessiert war, aber nicht Armenisch und Georgisch konnte (Kosack 24). Kosack meint, daß er wegen anderer Dienstgeschäfte nur einen kleinen Teil der Katalogisierung bewältigen konnte.[57] Erstellt wurden handschriftliche Zettel für einen Standortkatalog (grüne Karten) und einen alphabetischen Katalog (weiße Karten), die nur dienstlich zugänglich waren. Wie die unterschiedlichen Handschriften darauf zeigen, war eine ganze Reihe Personen beteiligt, Kosack spricht von »etwa 6«, ich meine anhand der Katalogzettel für die georgische Abteilung noch mehr unterscheiden zu können. Wie es scheint, war die Arbeit zumindest teilweise nach den unterschiedlichen Sprachen der Titel aufgeteilt. Nach dem Tod Heffenings war der schon zitierte Professor Max Weisweiler in der Bonner Universitätsbibliothek zuständig; Kosack (S. 24) schreibt, daß auch er die Katalogisierung »nach dem Krieg nicht zum Abschluß bringen« konnte.

1971 nahm Kosack – vom Fachgebiet her hauptsächlich Ägyptologe – eine Neukatalogisierung in Angriff. Er war rein zufällig auf die Bibliothek aufmerksam geworden (Kosack 28). Zur Verfügung stand ihm dafür nur der kurze Zeitraum vom 15. 1. – 31. 3. Über sein Vorgehen legt er in seiner mehrfach zitierten Arbeit auf S. 29-36 ausführlich Rechenschaft ab. Das Ergebnis war eine geordnetere Aufstellung im Magazin sowie eine Überprüfung und Ergänzung der Kataloge, einschließlich der Feststellung der beträchtlichen Verluste. Auch Kosack verfügte nicht über Kenntnisse aller erforderlichen Sprachen. Er schreibt: »Nicht katalogisiert blieben nur die altarmenischen Drucke, deren Schrift von dem ‚Neuarmenischen' erheblich abweicht.« Ich habe den Verdacht, daß er nicht armenische Werke meint, sondern solche in georgischer Nuschuri-Schrift, die besonders für liturgische Drucke verwendet wurde und die auf den ersten Blick der armenischen Schrift ähnelt. Wie eine stark mißlungene Aufnahme eines armenischen Titels zeigt, war er des Armenischen nicht kundig[58]. Auch der Umstand, daß er Chaldäisch, Syrisch und Estrangelo nebeneinander als Sprachen

54 Akten der Universitätsbibliothek Bonn. Vgl. auch Kosack 15.

55 Nach Kosack 22, Fußnote 1, war dieses Siegel »bereits 1933 nicht mehr vorhanden, da von Nr. 4849 an nur noch mit dem Flachstempel ausgezeichnet wurde«. Nach dem Akzessionsjournal wurde Nr. 4849 aber bereits am 25. 3. 1930 eingetragen.

56 Vgl. Kaufhold, Gesamtregister 14 u. ö.

57 Er hat auch – soweit mir bekannt – entgegen Baumstarks Ankündigung im Nachruf (S. 359) keine Bibliographie Goussens veröffentlicht.

58 Vgl. Kosack 38 für Nr. 2892 der Goussen-Bibliothek (»Katieal sowk xothowkd pa tahagi hacoj«) und die Abbildung des Originaltitels auf Tafel 9, in dem teilweise Formen von Groß- anstelle von Kleinbuchstaben stehen (ԿԱՐԳԱԼ սուրբ խորհուրդ ՊԱՏԱՐԱԳի ՀԱՅոց); es sind keine Schrifttypen, »die teils kursive Vorlagen haben«.

aufzählt (S. 14) und daß er bemängelt, die Preußischen (Bibliotheks-)Instruktionen böten zwar Umschriftslisten für Arabisch, Syrisch und Hebräisch, nicht aber für Chaldäisch und Estrangelo (S. 34), läßt auch Zweifel an seiner Sachkunde beim Syrischen aufkommen.

Die – wie jeder Fachmann weiß – auch bei hinreichenden Kenntnissen sehr schwierige Aufnahme orientalischer Titel (vgl. Kosack 35) ist deshalb noch immer nicht befriedigend erledigt. Einige der Katalogzettel für georgische Titel zum Beispiel weisen gravierende Mängel auf. Sie sind manchmal schlicht unbrauchbar, wie zwei haarsträubende Beispiele belegen. Der Schreiber hat dabei offenbar in einer Tabelle des Alphabets die georgischen Buchstaben zu finden versucht, aber bei ähnlich aussehenden in wirklich schon verblüffendem Ausmaß danebengehauen, so daß nur Unverständliches herausgekommen ist:

1) კაკაბაძე, სარგის, დასავლეთ საქართველოს საეკლესიო საბუთები, წიგნი I, II, ტფილისი 1921, ist im Katalog zu finden – oder besser gesagt: nicht zu finden – als: Kakabadze, Sargis [Hrsg.], Ġanawġeth nažarthwerths saewlesio sageurgi, 1.2., Tphilisi 1921.

2) კეკელიძე, კორნელი, თარგმანებაჲ ეკლესიასთისაჲ მიტროფანე ზმჳრნელ მიტროპოლიტისაჲ ist angesetzt als: Metrophanis Comment. in Ecclesiastem. Mitrophase. Tharbdzanegaị ekmeaiantinaị ed. Corneli Kekelidze.

Es sei aber betont, daß der Großteil der georgischen Titel ordentlich aufgenommen ist (von mindestens zwei Personen).

Da man offenbar die Katalogsitutation auch nach der Tätigkeit Kosacks noch als ungenügend empfand, wurde 1973 ein neuer Anlauf ins Auge gefaßt und eine Neukatalogisierung – mit finanzieller Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft – erwogen. Die beiden damaligen Herausgeber dieser Zeitschrift, Joseph Molitor und Julius Aßfalg, hatten sich bereiterklärt, den Katalog im »Oriens Christianus« in Lieferungen zu veröffentlichen. Das Vorhaben wurde aber nicht weiterverfolgt, weil niemand zur Verfügung stand, der über ausreichende Fachkenntnisse verfügte. Seitdem ist die Sachlage unverändert. Leider haben auch die Bonner Fachvertreter des Christlichen Orients bisher anscheinend kein sonderliches Interesse an der Goussen-Bibliothek gezeigt.

5. Derzeitiger Zustand

Die Bibliothek Goussen nimmt als besondere Gruppe etwa 70 Fächer im allgemeinen Magazin ein. Die einzelnen Abteilungen sollen folgende Nummern umfassen: Syrisch Nr. 2-1074, Koptisch Nr. 1076-1630, Äthiopisch Nr. 1631-2044, Arabisch Nr. 2046-2876, Armenisch Nr. 2877-3653, Georgisch Nr. 3654-4063 und Allgemeines Nr. 4065-4931.

Der Katalog wird weiterhin als Sonderkatalog geführt und ist nicht in den allgemeinen Katalog integriert. Die Bücher selbst scheinen wegen der Kriegsschäden teilweise nicht in gutem Zustand zu sein.[59] Vermutlich könnten manche derzeit die mit der Benutzung verbundene Strapazierung nicht lange aushalten.

Rohrbacher hat sich besonders mit der georgischen Abteilung befaßt. Bei ihr sind starke Kriegsverluste zu beklagen, nämlich 213 von 410 bibliographischen Einheiten, also etwas mehr als die Hälfte des ehemaligen Bestandes. Gleichwohl sind zahlreiche wichtige und seltene Werke erhalten. Für die anderen, weniger von Kriegsschäden betroffenen Abteilungen dürfte das in einem noch größeren Ausmaß gelten.[60]

59 Nach einer Mitteilung der Universitätsbibliothek Bonn war in einem Fall der Zustand des Buches »derartig desolat«, daß es nicht xerokopiert werden konnte.

60 Eine erste Vorstellung über den Bestand an Syriaca geben die Nachträge in Baumstarks »Geschichte der syrischen Literatur« auf S. 355-360, die im wesentlichen auf Büchern aus Goussens Bibliothek beruhen dürften.

6. Folgerungen

Wie ich aus Gesprächen mit Fachkollegen weiß, ist sogar die Existenz dieses einzigartigen Bücherbestandes weitgehend unbekannt. Näheres über sie weiß kaum jemand. Es erscheint daher dringend geboten, nicht nur durch eine Restaurierung für die Erhaltung der Goussen-Bibliothek und ihre verbesserte Katalogisierung Sorge zu tragen. Vielmehr sollte der Katalog – was im Zeitalter der Computer und damit hergestellter Druckvorlagen doch eigentlich kein Problem mehr ist – auch veröffentlicht werden, wenn möglich sogar mit einer Titelaufnahme in den Originalsprachen. Das Hauptproblem wird sein, dafür einen geeigneten Bearbeiter (oder mehrere) zu finden und zu besolden.

Es kann nur immer wieder auf die Einschätzung von Anton Baumstark verwiesen werden, der die Bibliothek gut kannte und bei der Abfassung seiner syrischen Literaturgeschichte die syrischen Bestände der »umfangreichen christlich-orientalischen Spezialbibliothek« benutzte und weiter schreibt: »Diese hier wie auf den Gebieten armenischer, koptischer, äthiopischer und georgischer Literatur schlechthin einzigartige Büchersammlung ist insbesondere reich an liturgischen Drucken, die im Orient hergestellt und in Europa im allgemeinen so gut als unbekannt geblieben sind.«[61] Und im Nachruf auf Goussen (S. 360) führt er aus: »Es wird damit ein Studienmaterial von einer Stärke von über 4000 Titeln der christlich-orientalischen Forschung zur Verfügung gestellt, das, während mehr als dreier Jahrzehnte in zäher Energie mit dem bewußten Streben nach tunlichst absoluter Vollständigkeit zusammengebracht, in gleichem Umfang selbst an den großen Weltbibliotheken von Rom, London, Paris und Berlin nicht zugebote steht.«

Bibliographie von Heinrich Goussen

Apocalypsis S. Apostoli Joannis versio sahidica. Accedunt pauca fragmenta genuina Diatessaroniana, Leipzig 1895, VII, 67 Seiten (= Studia Theologica. Fasc. I)

[mehr nicht erschienen, geplant waren noch (vgl. Vorrede S. 1):

Apocalypsis Armeniaca antiquissima

S. Ephremi Syri qui supersunt in Actus Apostolorum commentarioli

Esnici Colbensis contra Marcionem tractatum Armeniace

S. Ephremi Syri Novum Testamentum ex Syriacis enucleatum

S. Ephremi Syri Novum Testamentum ex Arabicis enucleatum

S. Ephremi Syri Novum Testamentum ex Armeniacis enucleatum

S. Ephremi tractatus contra Marcionem Armeniace]

Rezensionen:

A. Schulte, in: Literarische Rundschau für das katholische Deutschland 22 (1896) 70f.

C. Schmidt, in: Theologische Literaturzeitung 21 (1896) 498f. (sehr kritisch)

Martyrius-Sahdona's Leben und Werke, nach einer syrischen Handschrift in Strassburg i/E. Ein Beitrag zur Geschichte des Katholizismus unter den Nestorianern, Leipzig (Otto Harrassowitz) 1897, 34 + XX Seiten [handschriftlicher syrischer Text in Facsimile, deutsche Übersetzung ausgewählter Werke Sahdōnās]

Rezensionen:

V. Ryssel, in: Deutsche Literaturzeitung 20 (1899) Sp. 657f.

Anonymus, Literarisches Centralblatt für Deutschland 1899, Nr. 35, Sp. 1187f.

Rez. von: O. Braun, Das Buch der Synhados, in: Literarisches Centralblatt für Deutschland 51 (1900), Nr. 18, Sp. 753-756 (nur mit »H. G.« gezeichnet)

61 Geschichte der syrischen Literatur, Bonn 1922, 355.

Aphorismen über die Verehrung der hl. Jungfrau in den altorient. Kirchen, Paderborn 1903
[nicht gesehen; als erschienen angegeben auf dem hinteren Einbanddeckel von »Die christlich-arabische Literatur der Mozaraber«; aufgeführt auch im »Gesamtverzeichnis des deutschsprachigen Schrifttums 1700-1910«, München u.a. 1982, 254]

Wichtigere armenische Publikationen aus den letzten Jahren, I-III, in: Theologische Revue 2 (1903) Sp. 193-197, 225-231; 3 (1904) Sp. 257-262 [= Buchbesprechungen]

Rez. von: Patrologia Orientalis, in: Theologische Revue 2 (1903) Sp. 215f.

Rez. von: S. Weber, Die katholische Kirche in Armenien, in: Theologische Revue 4 (1905) Sp. 268f.

Die georgische Bibelübersetzung. A) Alte kirchliche Abhängigkeit Georgiens von Armenien, in: OrChr 6 (1906) 300-318, mit 2 Tafeln
[mehr nicht erschienen; Ankündigung auf dem hinteren Einbanddeckel von »Die Geschichte der christlich-arabischen Literatur der Mozaraber«: »Die georgische Bibelübersetzung. II. Teil«]
Rezension des Zeitschriftenbandes: Ph. Meyer, in: Theologische Literaturzeitung 34 (1900) Sp. 469f.

Rez. von: E. Dschawachoff, Das Martyrium des hl. Eustatius von Mzchetha, und K. Schultze, Das Martyrium des h. Abo von Tiflis, in: Theologische Revue 5 (1906) Sp. 82-86

Rez. von: C. Bacha, Les œuvres arabes de Théodore Aboucara, und ders., Un traité des œuvres arabes de Théodore Abou Kurra, in: Theologische Revue 5 (1906) Sp. 148-150

Rez. von: F. Murad, Die Offenbarung Johannis in einer alten Armenischen Übersetzung, und F. C. Conybeare, The Armenian Version of Revelation, in: Theologische Revue 7 (1908) Sp. 408f.

Die christlich-arabische Literatur der Mozaraber, Leipzig (Otto Harrassowitz) 1909, 31 Seiten einschließlich 8 ganzseitiger Abbildungen von Handschriften (= Beiträge zur christlich-arabischen Literaturgeschichte, IV. Heft)
[mehr nicht erschienen; geplant waren laut Ankündigung auf dem hinteren Einband noch:
I. Heft: Die christlich-arabische Literatur der Melkiten
II. Heft: Die christlich-arabische Literatur der Syrer und Armenier
III. Heft: Die christlich- arabische Literatur der Kopten]
Rezensionen und Anzeigen:
E. Nestle, in: Theologisches Literaturblatt 1909, 185
B. V[andenhoff], in: Theologische Revue 8 (1909) Sp. 287
Anonymus, in: Theologie und Glaube 1 (1909) 293

Beiträge zur Hagiologie. Nach orientalischen Quellen, in: Theologie und Glaube 1 (1909) 791-794
[Akten der hl. Afra; Märtyrer von Kolossä]

Ein neuer Vorschlag zu Irenaeus Adv. haer. III, 3, 2, in: Theologische Revue 8 (1909) Sp. 190

Literaturbericht. Bearbeitet vom Herausgeber [= Anton Baumstark]. Mit Unterstützung von H. Goussen [u.a.] in: OrChr 10 (1912) 163-204, 354-395

Die georgische »Petrusliturgie«, ins Lateinische zurückübersetzt und mit vorläufigen Bemerkungen begleitet, in: OrChr 11 (1913) 1-15

Einige Nachträge zur »Bibliotheca Hagiographica Orientalis« der Bollandisten, in: Festschrift Eduard Sachau zum siebzigsten Geburtstage gewidmet, hrsg. von Gotthold Weil, Berlin 1915, 53-61
[Goussen bezeichnet den Beitrag nur als »Anhang« zu einem geplanten Aufsatz über die georgische hagiographische Literatur, der aber nicht erschienen ist]

Über georgische Drucke und Handschriften, die Festordnung und den Heiligenkalender des altchristlichen Jerusalems betreffend, in: Liturgie und Kunst 4 (1923) 3-42. Separat: München-Gladbach (B. Kühlen) 1923, 42 Seiten (Sonderabdruck aus: Liturgie und Kunst 4 [1923] 1-42)
Rezensionen:
A. Rücker, in: Theologische Revue 23 (1924) 290-294
F.-M. Abel, in: Revue Biblique 33 (1924) 611-623
Vgl. auch O. Heiming, in: Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 9 (1929) 144-148

Rez. von: A. Rücker, Die syrische Jakobusanaphora, in: Theologische Revue 23 (1924) 15-18

Über eine ⟨sugitha⟩ auf die Kathedrale von Edessa, in: Le Muséon 38 (1925) 117-136 [syrischer Text, deutsche Übersetzung und Kommentar]

Über die syrischen Handschriften in Leningrad (Petersburg), in: OrChr 23 (1927) 169-173

Über einen neuen orientalisch-liturgischen Fund, ebenda 174

Ueber die aeltesten Beziehungen der georgischen Kirche zur roemischen, in: Ex Oriente. Religiöse und philosophische Probleme des Ostens und des Westens, hrsg. von Ludwig Berg, Mainz (Matthias-Grünewald-Verlag) 1927, 129-132 (russische Übersetzung: S. 124-128)

Nicht ausgeführte Vorhaben (außer den oben schon angegebenen):
Angekündigt auf dem hinteren Einbanddeckel von »Martyrios-Sahdona's Leben und Werke«:
»Die Ketzer- und Häresienkataloge bei den Orientalen, insbesondere Theodor bar Koni's Tractat über die ›Häresien nach Christus‹«

Angekündigt auf dem hinteren Einbanddeckel von »Die Geschichte der christlich-arabischen Literatur der Mozaraber«:
»Über armenische und georgische Martyrien und Heiligenleben«
»Enzyklopädie der orientalischen Kirchen. Kurzes topographisches, biographisches, kirchenrechtliches und liturgisches Wörterbuch der syrischen, koptischen, äthiopischen, armenischen und georgischen Christenheit. (In Lieferungen)«

Erwähnt von Baumstark in seinem Nachruf (S. 359):
Über die liturgischen Bücher der orientalischen Kirchen. Band 1: Kopten und Abessinier
Rez. zu Baumstark, Geschichte der syrischen Literatur, Bonn 1922

Hubert Kaufhold

6. Internationaler Koptologen-Kongreß in Münster/Westf. 20.-26. Juli 1996. Unzeitgemäße (?) Randbemerkungen*

Nach der Spaltung der Orientalistik 1973 in Paris (wo auch der erste Kongreß stattgefunden hatte) haben sich im 100. Jahr ihres Bestehens Einzeldisziplinen gebildet. Es verselbständigte sich u.a. auch die Koptologie, die organisatorisch durch den Internationalen Verband für Koptische Studien (IACS) – gegründet 1976 in Kairo – vertreten wird. Mit ihren Kongressen in: Kairo/1976 – Rom/1980 – Warschau/1984 – Louvain-la-Neuve/1988 – Washington D.C./1992 – und dem letzten in Münster hat sie nicht nur versucht, sich nach Außen gegenüber anderen Geisteswissenschaften abzugrenzen und als Lehrfach zu etablieren, sondern sich auch bemüht, ihre Selbstbestimmung innerhalb der Teildisziplinen der Wissenschaft vom Christlichen Orient zu behaupten. Es war naheliegend, den VI. Kongreß in Münster stattfinden zu lassen, wo seit langer Zeit ein Lehrstuhl für Koptologie, vertreten durch Herrn Prof. Dr. Martin Krause, besteht.

Mit der Entstehung der Teildisziplinen setzte sich auch das Merkmal der Amerikanisierung des Wissenschaftsbetriebes weiter durch (nicht nur ein Spezificum der Koptologie), nämlich in der Verdrängung aller anderen offiziellen Sprachen des Verbandes, die in Kairo (1976) bei der Gründung als gleichwertig zugelassen worden waren, durch das angelsächsische Idiom. Von den Organisatoren war den Hauptreferenten nahegelegt worden, ihre Berichte englisch zu halten, dem allerdings nicht alle folgten, in der Überzeugung, daß nur in der Pluralität der Forschungssprachen die Fortentwicklung einer so traditionsreichen Disziplin wie der Koptologie möglich ist. Daß eine solche Auffassung richtig ist, bestätigte sich auch anhand der Bibliographien, die bei den Hauptreferaten in Münster verteilt worden sind.

Die Hauptreferate und ihre Bibliographien zeichneten sich überwiegend durch große Kompetenz der Vortragenden aus. Jeden Tag fanden zwischen 8.30 und 10 Uhr Plenarsitzungen statt, in denen die Hauptreferate gehalten wurden. Die zeitlichen Rahmen von je 30 Minuten berücksichtigten die Spezifica der jeweiligen Themen nicht. Für die Zukunft wäre zu überlegen, ob eine flexiblere Zeitaufteilung der Sache nicht dienlicher wäre als starre Begrenzungen. Sie führen dazu, daß Referenten einerseits Neuheiten in diesen Rahmen hineinpressen müssen, andererseits Bekanntes – denn in vier Jahren ist nicht überall mit neuen Forschungsergebnissen zu rechnen – allzu breit vortragen.

Es kommt mir nicht zu, über alle Forschungsberichte[1] zu urteilen, es fiel jedoch auf, daß die Themen nicht nur das klassische Koptische, sondern auch Grenzbereiche umfaßt haben, die auch anderswo als Einzeldisziplinen zu finden sind: z.B. Papyrologie, arabisch-christliche Literatur u. ä. Über die einzelnen Berichte zu referieren erübrigt sich, weil sie in dem angekündigten Acta-Band nachzulesen sein werden. Erwähnt werden muß jedoch, daß einige Hauptreferate den Erwartungen nicht entsprochen haben. Extrem in dieser Hinsicht war die Darstellung der Nubienforschung durch den früheren Direktor des National-Museums in Warschau, Herrn Professor Dr. W. God-

* Berichte über die Koptologen-Kongresse von C. D. G. Müller erschienen in OrCh 73 (1989) 221 ff.; 77 (1993) 240 f.

1 Koptische Ausgrabungen (Peter Großmann/ DAI, Kairo), Koptische Kunst (Paul van Moorsel S.J.), Christliches Nubien (Włodzimierz Godlewski, Warschau), Koptische Linguistik (Ariel Shisha-Halevy, Jerusalem), Koptische Literatur (Tito Orlandi, Rom), Koptische Bibel (Peter Nagel, Bonn), Koptische Kodikologie und Paläographie (Stephen Emmel, jetzt Münster, Westf.), Koptische Liturgie (Heinzgerd Brakmann, Bonn), Koptische Kirchengeschichte (Theofried Baumeister, Mainz, in Münster abwesend), Mönchtum in Ägypten (James Goehring, Washington D.C.), Gnosis in Ägypten (Birger Pearson), Manichäismus in Ägypten (Wolf-Peter Funk, Quebec), Griechische (byzantinische) Papyrologie (Roger Bagnall, Columbia University, NY), Christlich-arabische Literatur (Johannes den Heijer, z. Zt. Kairo), The Story of the Coptic Museum (Gawdat Gabra, Kairo).

lewski. Sie beschränkte sich leider auf ein partielles Verständnis von Nubien, das er nicht im Kontext der gesamten koptischen Forschung sah. Sein Bericht – begleitet von einer eigenwilligen und einseitigen Bibliographie, die den Eindruck vermittelte, daß Nubienforschung grundsätzlich in Polen betrieben werde – ließ eine objektive Berichterstattung vermissen. Angesichts der Einzelbeiträge, die später in den Sektionen[2] gehalten wurden, bot er keine allgemein ausreichende Information über die Erforschung des christlichen Nubiens anhand der Literatur, die zwischen 1990 und 1995/96 (laut der Bibliographie von W. Goldlewski) erschienen ist. Seine Ausführungen behandelten nicht einmal die Gesamtausgrabungen, die die polnische Mission in Alt-Dongola seit 30 Jahren durchführt. Sie betrafen nur den Teil der Exploration, die in seiner eigenen Kompetenz gelegen hatte. Dementsprechend war seine Bibliographie unvollständig und entsprach nicht dem, was andere Bibliographien repräsentierten[3]. Das ist umso bedauerlicher, als es sich bei dem Referenten um einen Experten für Fragen des christlichen Nubien handeln soll und er Mitglied des Vorstandes des IACS sowie Herausgeber der Akten des Warschauer Kongresses aus dem Jahre 1984[4] ist.

Neben der begrüßenswerten, schon zur Tradition gewordenen Berichterstattung über die Ergebnisse der einzelnen Forschungszweige, die für alle Teilnehmer von Interesse ist, bleibt zu fragen, ob eine Aufteilung in Sektionen mit nur 20minütigen Beiträgen und 10minütigen Diskussionen sinnvoll ist. Es zeigte sich, daß auf diese Weise Vorträge (es waren 114 angemeldet) und anschließende Diskussionen mehr einer Alibi-Funktion für wissenschaftliche Kommunikation und Auseinandersetzung als einem echten Gedankenaustausch dienten. Dies machte sich vor allem bei den verlesenen Beiträgen nicht anwesender Referenten bemerkbar.

Die thematischen Arbeitsgruppen (Workshops) waren nicht so homogen, daß sie die Bildung einer Gruppe gerechtfertigt hätten. So wurde z. B. der Vortrag von Mme Marguerite Rassart-Debergh, »Bilan de fouilles aux Kellia. Peintures« nicht, wie zu erwarten gewesen wäre, in der Sektion Kunst und Archäologie, sondern in der Arbeitsgruppe Mönchtum gehalten. Das galt auch für weitere zwei von insgesamt fünf Vorträgen dieser Abteilung. Ähnlich ließe sich in Bezug auf andere »Workshops« die Frage stellen, ob eine solche Zersplitterung wirklich erforderlich und sinnvoll ist. Abgesehen von der künstlichen Aufteilung ergeben sich methodologische Bedenken, ob wirklich Probleme der Kodikologie und Paläographie fern von der jeweiligen Literatur bzw. der Bibelforschung behandelt werden können. Warum wird immer noch von Gnosis und nicht von Gnostizismus gesprochen, was schon seit Jahrzehnten gefordert wird[5]. Derartige Desiderata ließen sich fortsetzen, müssen jedoch unbeantwortet bleiben, solange sie nicht ernsthaft diskutiert werden. Für Methodologie bleibt meist keine Zeit.

Wie bei vielen anderen Konferenzen und Kongressen war es unmöglich, an allen Sektionsberatungen teilzunehmen, weil sie zum Teil gleichzeitig durchgeführt wurden. Trotz der Bemühungen der Organisatoren kam es zu unvermeidlichen Veränderungen der im Programm festgelegten Zeiten und Themen. So entstanden mehrere simultan geführte Einzelkonferenzen, die Interessengemeinschaften entstehen ließen, die eigene Veranstaltungen organisierten. So sind z. B. Sonderkonfe-

2 Zwar gab es nur drei parallel tagende Sektionen. Sie haben jedoch die eingegangenen Referate auf weitere, thematisch gegliederte Sitzungen verteilt. Dazu gehörten: Koptische Kunst und Archäologie, Linguistik, Liturgie und Kirchengeschichte, Koptische Literatur und koptische Bibel, Papyrologie und Epigraphik, Mönchtum, Kodikologie und Paläographie, Gnosis, Christliches Nubien und christlich-arabische Literatur.

3 Es wurde bedauerlicherweise der Hinweis auf Piotr O. Scholz, Nubien, TRE 24 (1994) 682-698 mit Bibliographie außer acht gelassen, von anderen Beiträgen ganz abgesehen.

4 Coptic studies, Acts of the Third International Congress of Coptic Studies, Warsaw, 20-25 August 1984, hg. v. Włodzimierz Godlewski, Warschau 1990, 506 Seiten.

5 Carsten Colpe, Vorschläge für eine terminologische und begriffliche Übereinkunft zum Thema des Colloquiums (Messina 1966), in: Walther Eltester (Hg.), Christentum und Gnosis (BZNTW 37), Berlin 1969, 129-132; siehe auch Ders., RAC 11 (1981) 537/659.

renzen über Gnosisforschung, Manichäismus, Nubiologie, arabisch-christlichen Literatur usw. Selbstverständlichkeit geworden. Damit geht die angestrebte Ganzheit der Koptologie verloren, nicht zu reden von der Wissenschaft vom Christlichen Orient, die nur noch in diesem ehrwürdigen Jahrbuch zum Ausdruck kommt.

Man sollte überlegen, ob zukünftige Kongresse sinnvollerweise zu Gunsten ausführlicher und fundierter Referate nicht auf die Vielzahl von Kurzberichten (die lassen sich in schriftlicher Form verteilen) verzichten sollten. In einer Zeit, in der eine Konferenz die andere jagt und kein Monat ohne Einladung zu einer neuen Veranstaltung vergeht, wäre nach einem neuen Modell zu suchen, das der gegenwärtigen Situation und damit den Bedürfnissen der Teilnehmer besser gerecht werden würde.

Es böte sich für die Zukunft an, Beiträge nicht erst nach dem Kongreß – manche Kongreßakten erscheinen, falls überhaupt, oft erst nach Jahren (vgl. Anm. 4) – sondern schon vorher zu veröffentlichen. Das hätte den Vorteil, daß die Teilnehmer am »runden Tisch« über die von ihnen ausgewählten Themen und Probleme fruchtbar diskutieren könnten. Außerdem böte ein thematisch begrenzter Kongreß die Möglichkeit zu einer konzentrierten wissenschaftlichen Auseinandersetzung.

In Münster hat sich gezeigt, daß Gespräche bei den sehr gut organisierten Empfängen entstehen konnten, die schlußendlich einen begrenzten Austausch ermöglichten, der an sich angestrebt ist. Diese Feststellung unterstreicht, wie notwendig es ist, eine intensive Gesprächskultur zu fördern, die bei der gegenwärtigen Kongreßpraxis – und das betrifft nicht nur die Koptologie – nicht zustande kommen kann.

Aus Anlaß dieses Kongresses wurde in Hamm/Westf. (Gustav-Lübcke-Museum) eine Wanderausstellung der koptischen Kunst aus Beständen der Berliner und anderer europäischer Sammlungen eröffnet. Die Ausstellung ging dann in das Landesmuseum Mainz und wird jetzt (1997) in München gezeigt. Später wird sie noch nach Melk in Österreich gehen. Der dazu erschienene Katalog[6] – im Untertitel an den berühmten Katalog der Ausstellung in der Villa Hügel in Essen »Koptische Kunst. Christentum am Nil« (1963) erinnernd – ermöglicht durch seine Aufmachung, vielen der gezeigten Objekte näher zu kommen. Man vermißt in der jetzigen Ausstellung allerdings die koptische Ökumene, die noch in Essen durch die Einbeziehung von Nubien und Äthiopien präsent war. Das erscheint unverständlich, weil man z. B. Nubien mit Objekten der Warschauer Sammlung und Äthiopien mit denen aus dem Staatlichen Museum für Völkerkunde in München (die z. Zt. wegen des langjährigen Umbaus des Hauses unzugänglich sind) hätte aufnehmen können.

Einige Katalogbeiträge, aber auch Beschreibungen von Exponaten, lassen die wünschenswerte Gründlichkeit vermissen. Es ist offenbar ein Mangel unserer Zeit, daß die kiloschweren, prachtvollen Kataloge (nicht nur zur koptischen Kunst) inhaltlich nicht immer die zu erwartende Qualität bieten. Die Mitgliederversammlung bestätigte den neuen Vorstand[7] einstimmig. Sie wählte Pater Prof. Dr. Hans Quecke S.J., den bekannten Koptologen am Istituto Pontificio Biblico in Rom zu ihrem Honorarpräsidenten. Für die nächste Konferenz im Jahre 2000 wurde Leiden bestimmt, ihre Organisation wurde dem dortigen Koptologen, M. Jacques van der Vliet, anvertraut.

Weitere offizielle Informationen sind dem rasch erschienenen Bulletin (IACS, Newsletter/Bulletin d'Information, Nr. 37, October 1996) zu entnehmen.

Piotr O. Scholz

6 Ägypten. Schätze aus dem Wüstensand. Kunst und Kultur der Christen am Nil, hg. vom Gustav-Lübcke-Museum u. a. (Redaktion Martin von Falck und Friederike Lichtwark), Wiesbaden 1996 (Reichert Verlag), 420 Seiten, mit zahlreichen Abbildungen (wird in OrChr 82 [1998] besprochen).

7 Präsident: Stephen Emmel; Stellvertretender Präsident: Tito Orlandi; Schatzmeister: Martin Krause; Direktor des Cairo Center: Peter Großmann; Kongreß-Sekretariat: Jacques van der Vliet; Mitglieder des Vorstandes: Nathalie Bosson, Marie-Hélène Rutschowscaya, Anne Boud'hors und Włodzimierz Godlewski.

VIIum Symposium Syriacum in Uppsala (11th-14th August, 1996)

The picturesque university town of Uppsala in Sweden was the venue for the recent *VIIum Symposium Syriacam.*

140 registered participants from many parts of the world, including Lebanon, Syria, Egypt and India, attended the conference which took place between 11th – 14th August, 1996. After the official opening of the Symposium by the Dean of the Faculty of Arts, Uppsala University, the inaugural lecture, by J. F. Coakley (Harvard University), highlighted the development of Syriac printing types between 1840 and 1960.

The Symposium was organised into parallel sessions to cater for the 65 papers which were read, their diversity and range often making it difficult to chose between them. Papers on *Syriac Authors,* notably Ephrem and Jacob of Edessa were read at the Monday session (chair: Sebastian Brock), whilst Ephrem was the subject of another entire session on the Tuesday morning (chair: Michel van Esbroek). Bar Hebraeus was the main author of the papers discussed on the Wednesday morning session featuring *Syriac Liturgy* (chair: M. Thekeparambil). An innovation of this symposium was the session devoted to *Archaeology and Art History* (chair: Michal Gawlikowski), a development which is to be recommended for future symposia. Papers on *History* and *Historiography* were well represented with sessions on both Monday afternoon (chair: Hubert Kaufhold) and Tuesday afternoon (chair: Sidney Griffith). Other sessions were devoted to *Linguistics* (chair: Gideon Goldenberg), *Philosophy and Rhetoric* (chair: James Coakley), *Syriac Computing* (convenor: George Kiraz), *Asceticism and Monasticism* (chair: Erica Hunter). Tryggve Kronholm, Rifaat Ebied and Han Drijvers also chaired sessions.

The lectures were complemented by evening entertainment, with dinner at the Camel Club restaurant in Uppsala on the opening night. Monday evening was devoted to a cultural exhibition, as well as dinner and dancing at Södertalje, courtesy of "The Syrian Association in Sweden" whose hospitality was most generous. On Tuesday evening, participants were treated to a reception in the opulent surrounds of Uppsala University Rector Magnificus' rooms, before seeing the beautiful countryside of Uppsala, during the dinner cruise on the ship «Kung Carl Gustav".

In keeping with the emphasis on the contribution of modern communities to Syriac studies, the conference concluded with a video of the churches of Tur Abdin, which was filmed during a recent visit by Hans Hollerweger (Linz University). The following business meeting voted Sydney, Australia to be the venue for the *VIIIum Symposium Syriacum,* scheduled for July, 2000. The elected organiser, Prof. Rifaat Ebied, Dept. of Semitic Studies, University of Sydney will communicate further details.

The organisers, Witold Witakowski and his wife Ewa Balicka-Witakowska, are to be congratulated on their industry and imagination which made this conference both an enjoyable and stimulating occasion. Participants were given a beautiful colour poster advertising the symposium, in addition to the now traditional photograph. These mementos complement the wonderful memories of colleagues and their papers, each contributing to the success of the *VIIum Symposium Syriacum.* Selected papers from this conference will be published in a forthcoming issue of *Orientalia Christiana Analecta.*

Erica C. D. Hunter

»Vth Conference on Christian Arabic Studies« in Lund (15.-18. August 1996)

Wie seit 1980 üblich, fand der Kongreß für christlich-arabische Studien im Anschluß an das Symposium Syriacum statt. Bereits einmal, 1988 in Belgien, waren die Tagungen von verschiedenen Institutionen eines Landes veranstaltet worden. In Schweden war es ebenso. Diejenigen, die an beiden Kongressen teilnehmen wollten, mußten am 15. August von Uppsala ungefähr 600 km ganz in den Süden reisen, zur zweitältestens und ebenfalls bedeutenden Universität Schwedens, in das malerische Lund. Die Busfahrt war von den Veranstaltern zwar gut organisiert worden, kostete aber fast einen ganzen Tag, so daß das eigentliche Vortragsprogramm in Lund an zwei Tagen absolviert werden mußte. Ein Nachmittag davon entfiel noch – was sicher niemand bedauert hat – wegen eines schönen Ausflugs zu einer Wikingerstätte und zu der mittelalterlichen Kirche in Everlöv, mit anschließendem gemütlichen Abendessen in einer Gaststätte auf dem Lande.

Wegen der zahlreichen Vorträge gab es zwei parallele Sektionen. Die Zahl der Teilnehmer dürfte bei 50 gelegen haben. Die Referate wird der Spiritus rector der christlich-arabischen Kongresse, P. Samir Khalil, wieder in der Zeitschrift Parole de l'Orient veröffentlichen.

Nachdem er bereits auf der Eröffnungsveranstaltung am ersten Abend über »The Future of Christian Arabic Studies« – wie immer richtungsweisend – gesprochen hatte (über die Katalogisierung arabischer Handschriften, Textausgaben, Übersetzungen, den »Neuen Graf«, Computer-Programme, eine christlich-arabische Bibliographie auf CD-Rom und über »A Strategy of Expansion« der christlich-arabischen Studien), stellte er bei der Abschlußsitzung ein Programm vor, mit dem unter Aufteilung kleiner Abschnitte auf verschiedene Fachleute nach und nach in einzelnen Faszikeln ein neuer »Graf« entstehen soll. Außerdem gab er den in Lund ausgedachten bescheideneren Plan einer christlich-arabischen Bibliographie für die Jahre 1990 bis 1995 bekannt, die wie die »Syriac Bibliography« Sebastian Brocks in »Parole de l'Orient« erscheinen soll. Es wäre schön, wenn diese Projekte nicht wieder – wie so manche andere vorher – im Sande verliefen! Es sei deshalb an alle Fachleute appelliert, mitzumachen und sich wegen der näheren Einzelheiten mit P. Samir in Verbindung zu setzen.

Den beiden Veranstaltern in Lund, Bo Holmberg und Samuel Rubenson, sei abschließend für die hervorragende Vorbereitung und reibungslose Durchführung des Kongresses herzlich gedankt.

Hubert Kaufhold

«The Aziz S. Atiya Fund at the University of Utah" bittet um Bekanntgabe folgender Ausschreibung:

The Aziz S. Atiya Fund at the University of Utah announces the establishment of grants to promote research in all areas of Coptic Studies. The Fund awards one grant for a minimum of ten thousand dollars and up to fifteen thousand dollars in alternate years. The purpose of the Fund is to provide grants for research leading to publication. Applicants should be scholars with a research background. Grants are open to scholars from all countries regardless of race or religious affiliation. Funds provided through these grants may be applied towards all activities associated with the project, including travel and equipment. The first grant will be awarded during the academic year of 1997-1998. The deadline for application is November 30, 1996. Requests for further information and applications should be addressed to:

The Aziz S. Atiya Fund for Coptic Studies
The Middle East Center
The University of Utah
Salt Lake City, Utah 84112 USA

Personalia

DR. THEOL. HEINZ OHME, Erlangen, wurde zum Wintersemester 1996/97 auf die Professur für Kirchen- und Konfessionskunde/Ostkirchenkunde an der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin berufen.

DR. PHIL. HARALD SUERMANN habilitierte sich an der Universität Bonn für das Fach »Wissenschaft vom Christlichen Orient«. Seine Habilitationsschrift trägt den Titel »Gründungsgeschichte der Maronitischen Kirche. Von der Klostergründung bis zur ersten Erwähnung eines maronitischen Patriarchen«. Das Thema seiner Antrittsvorlesung am 4. 12. 1996 lautete: »Palästinensische Gerechtigkeitstheologie. Eine zeitgenössische Theologie«.

Totentafel

DR. PHIL. GERTRUD PÄTSCH, em. Professorin mit Lehrstuhl für Allgemeine Sprachwissenschaft unter besonderer Berücksichtigung Kaukasischer Sprachen an der Universität Jena (22. 1. 1910 – 14. 12. 1994)

P. DR. THEOL. DIRK VAN DAMME OP, ordentlicher Professor der Patrologie, der alten Kirchengeschichte und der Sprachen des Christlichen Orients an der Universiät Freiburg im Uechtland (15. 1. 1934 – Anfang Januar 1997)

P. DR. THEOL. WILHELM DE VRIES SJ, em. Professor für Geschichte des christlichen Ostens am Päpstlichen Orientalischen Institut in Rom (26. 5. 1904 – 25. 6. 1997)

Besprechungen

W. Geerlings – H. König, Origenes. Vir ecclesiasticus. Symposion zu Ehren von Herrn Prof. Dr. H.-J. Vogt (= Hereditas 9), Bonn 1995

Anders als in Frankreich, wo die Origenesrezeption bereits vor dem Zweiten Weltkrieg einsetzte, wuchs Origenes dem deutschen Leser mit einer Phasenverschiebung von einer Generation zu. Ein wesentliches Verdienst um diese Entwicklung in Deutschland hat sich *H. J. Vogt* erworben (s. die Bibliographie im Anhang, S. 101-103), dem anläßlich seines 60. Geburtstags dieser Band gewidmet wurde. Die Geburtstagsrede hielt *W. Geerlings* (S. 9-13), der in diesem Zusammenhang auf die Geschichte der Geburtstagsfeier in Antike und Christentum eingeht. *P. Angstenberger* beleuchtet in seinem Beitrag (S. 15-25) das origenistische Armutsideal, das wesentlich von der Kenose des inkarnierten Logos inspiriert ist. Origenes als den Initiator der christlichen Philosophie behandelt *Th. Kobusch* (S. 27-44), der zunächst von einer formalen Bestimmung des origenistischen Philosophiebegriffes ausgeht, um dann in einem zweiten Schritt den Anspruch der christlichen Philosophie inhaltlich zu begründen. Die Rezeption des traditionellen antiken Motivs vom Wagenlenker bei Origenes beleuchtet *H. König* (S. 45-58). Hier scheint Platons Lehre von der Dreigliedrigkeit der Seele, in der der vernunftgemäße Teil beim Tugendstreben die Führung zu übernehmen hat, den nachhaltigsten Einfluß ausgeübt zu haben. Dogmen- und philosophiegeschichtlich von Belang ist der Beitrag (S. 59-82) von *Chr. Markschies,* der sich eingehend mit dem οὐσία-Begriff bei Origenes und seiner Nachwirkung bei Ambrosius befaßt. Beginnend mit dem philologisch umstrittenen Terminus ἐπιούσιος aus der Brotbitte des Vatersunsers arbeitet sich der Autor bis zu den diffizilen Fragen der antiken Seinstheologie vor. Den Unterschied zwischen östlichem, origenistischem Autoritätsverständnis, das von der platonischen Maieutik herkommt und dem westlichen Augustins, das stärker von der rechtlichen, kirchlichen Seite her argumentiert, herauszuarbeiten, das ist das Ziel der Ausführungen von *E. Schockenhoff* (S. 83-93). Mehr mit Augustinus und dem frühen Mittelalter als mit Origenes beschäftigt sich *G. Ziegler* in ihrem Beitrag über den *iubilus* (S. 95-100).

Abschließend bleibt zu vermerken, daß aus der Sicht des Orientalisten eine umfassende Wirkungsgeschichte des Origenismus vor allem in der syrischen Literatur (Stephanus bar Sudaili) noch aussteht, wenngleich in der jüngeren Forschung die Mystik und Spiritualität dieses großen Kirchenvaters und ihre Nachwirkungen stärker berücksichtigt worden sind.

Peter Bruns

G. Münch-Labacher, Naturhaftes und geschichtliches Denken bei Cyrill von Alexandrien. Die verschiedenen Betrachtungsweisen der Heilsverwirklichung in seinem Johannes-Kommentar (= Hereditas 10), Bonn 1996

Cyrill von Alexandrien († 444) hat mit seiner christologischen Lehre die Dogmengeschichte entscheidend beeinflußt. Einer seiner Briefe, der zweite an Nestorius, wurde auf dem Konzil von Ephesus 431 kanonisiert und als authentische Auslegung des nizänischen Glaubenssymbols angenommen. Auch seine Konzeption von der hypostatischen Union sollte durch das Konzil von Chalzedon 451 zu einer Glaubensdefinition erhoben werden. Damit ist der Kirchenvater mehr als andere zu einer richtungweisenden Gestalt geworden, die nicht nur innerhalb der Reichskirche mit ih-

rem lateinischen und griechischen Zweig, sondern darüber hinaus im ganzen Orient mit Ausnahme der nestorianisch beeinflußten Ostsyrer als Garant der Orthodoxie ein hohes Ansehen genoß. Entsprechend dieser exzeptionellen Bedeutung wurde sein theologisches Œuvre erforscht, was nicht immer ohne Vereinseitigungen abging. So hat man dem alexandrinischen Patriarchen ein einseitiges Interesse an Fragen der Inkarnation zugeschrieben, das größeren Wert auf die physische Vereinigung von Gott und Mensch als auf die daraus resultierende geschichtliche Verwirklichung des Heiles legte. Vor allem die liberal-protestantische Sicht der Dogmengeschichte (Ritschl, v. Harnack) hat zu diesem Klischee nicht unwesentlich beigetragen. Schematisch vereinfacht werden dann Bezeichnungen wie physisch, ontologisch, statisch auf der einen Begriffe wie heilsgeschichtlich, dynamisch auf der anderen Seite gegenübergestellt. Das Verdienst der vorliegenden Studie, um an dieser Stelle ein Ergebnis vorwegzunehmen, besteht darin, mit dieser Vereinfachung gebrochen zu haben, und, einem neueren Ansatz von Dogmengeschichte folgend, die ontologische und soteriologische Ebene von vornherein ineinander verflochten zu sehen. Neben einem ausführlichen Forschungsbericht (S. 2-23) und einer Themenreflexion auf den Begriff »physische Erlösungslehre« (S. 24-29) bietet die Autorin eine deutsche Übersetzung der für die Soteriologie Cyrills bedeutsamen Textpassagen (S. 30-53), an die sich eine eingehende Analyse der betreffenden Stellen anschließt (S. 54-74). Kapitel II (S. 75-120) befaßt sich mit der klassischen Frage *Cur Deus homo*, den Gründen für die Inkarnation also. Die erste Antwort wird im Teilhabegedanken zum Ausdruck gebracht (S. 121-135). Der Logos wird Mensch, um dem Menschen Anteil an seiner göttlichen Natur zu gewähren und die menschliche Natur zu verwandeln. In einem weiteren Schritt (S. 136-164) wird auf die Heilsnotwendigkeit und Heilswirksamkeit des Leidens Christi und die Frage nach einer Opfertheologie bei Cyrill eingegangen. Kapitel V (S. 165-183) behandelt die Mittlerschaft des Logos und seine himmlische Inthronisation, in VI (S. 184-188) wird die Eigenart der cyrillischen Soteriologie noch einmal resümiert. Als wichtigstes Ergebnis verdient dabei festgehalten zu werden, daß eine vereinfachende Schematisierung, wonach die östlichen Väter eine reine Inkarnationssoteriologie, die von der westlichen Staurologie und Rechtfertigungslehre abzusetzen wäre, entwickelt hätten, sich so nicht aufrechterhalten läßt. Cyrills Soteriologie läßt sich eher als heilsgeschichtlich in dem Sinne bezeichnen, daß das Heilswerk des inkarnierten Logos von der Menschwerdung über das Kreuz bis zur Auferstehung und Erhöhung reicht und erst mit der Himmelfahrt seinen vollen Abschluß findet. Wenngleich der gedankliche Schwerpunkt des alexandrinischen Patriarchen auf der hypostatischen Einigung der beiden Naturen ruht, kann man nicht behaupten, daß die nachfolgende Geschichte ohne Heilsbedeutung wäre. Jedoch ist die Christologie und Soteriologie des Alexandriners keinesfalls gegen jegliche Einseitigkeit gefeit (S. 186-188). In diesem Zusammenhang ist nicht nur die unglückliche μία φύσις-Formel des Patriarchen zu erwähnen, die den christlichen Orient in Monophysiten und Dyophysiten spalten sollte, sondern auch die durch antiarianische Frontstellung bedingte Überbetonung der Gottheit des Erlösers. Wenn das Heil ganz und gar von Gott herkommt, dann hat eine solche Soteriologie die volle Wesensgleichheit des Logos mit dem Vater zur Voraussetzung. Zugleich birgt sie die Gefahr, das menschliche Tun des Erlösers, seinen freien Willen, seinen freien Gehorsam gegenüber dem Vater, die relative Eigenständigkeit seiner menschlichen Natur – was ist eigentlich mit der Seele Christi? – unterzubetonen. Wenn alles nur vom Gott-Logos her geschieht, was bleibt dann noch vom angenommenen Menschen Christus zu tun? Verhält sich dann die menschliche Natur nicht völlig passiv wie im apollinaristischen System? Muß nicht die angesichts des Arianismus verständliche Logos-Zentrik die menschliche Geschichte des Erlösers gänzlich absorbieren? In diesem Punkte bedarf die Christologie Cyrills sicherlich einer Korrektur durch die von ihm bekämpften Antiochener, die auf diesem Gebiet ihre Stärken hatten, ohne dabei ihren grundsätzlichen Antiarianismus preiszugeben. Hier haben die anderen innerhalb der griechischen Reichskirche unterdrückten und in den persischen Osten abgewanderten christologischen Modelle – Theodor von Mopsuestia, Nestorius und die darauf aufbauenden nestorianischen Systematiker – ihre relative dogmatische Berechtigung. Doch betrifft dies die cyrillische Christologie und So-

teriologie nicht mehr als solche, sondern lediglich ihre orientalische Wirkungsgeschichte in Rezeption und Widerspruch.

Peter Bruns

Vincent Déroche, Études sur Léontios de Néapolis, Uppsala 1995, 316 pp. (= Acta universitatis Upsaliensis. Studia Byzantina Upsaliensia, 3). Distributed by Almqvist & Wiksell international, Stockholm, Sweden. ISBN 91-554-3586-6

Après avoir publié l'*Apologie contre les Juifs* de Léontios de Néapolis, dans Travaux et Mémoires 12 (1994), V. Déroche entreprend ici l'étude des deux autres textes du même auteur, soit la Vie de Jean l'Aumônier ou de Jean de Chypre, comme l'appelait A. Festugière, et celle de Syméon Salos. Il y a quelques décades, on aurait appelé ce volume «Prolégomènes à une édition définitive». Le premier mérite de V. D. est d'avoir abordé la tradition manuscrite de la Vie de Jean dans toute son ampleur, et déjà constitué un *stemma* dans lequel les éditions antérieures de Gelzer en 1893 et de Festugière en 1974 voient leurs places respectives encadrées (p. 91, avec l'énumération des variantes caractéristiques pour chaque type de texte à partir de 29 manuscrits p. 35 à 95). Le même travail n'était plus requis pour la Vie de Syméon Salos déjà éditée par L. Rydén en 1963, et autrefois par Pinius en 1719. Cette base documentaire est prolongée par une série d'études portant sur le contenu de ses textes, et d'abord sur le contexte historique de Léontios, qui écrit à Chypre de seconde main aux alentours de 640 (p. 15-36). Pourquoi donner un renouveau aux traditions du siècle précédent ici reprises? Il dépend en effet d'une Vie antérieure par Jean et Sophronios, en qui on reconnaît volontiers Moschos et le patriarche de Jérusalem. Dans le cas de Syméon, personnage typiquement syrien, il s'agit vraiment d'une reprise dont les parallèles avec Evagrius attestent l'ancienneté. V. D. donne un portrait intéressant d'Arcadius de Chypre, dont la réserve prudente avait sans doute à ménager également, si on nous permet cette addition aux analyses de l'auteur, les milieux qui favoriseront peu après une apostolicité au centre de Chypre avec saint Héraclide de Chypre (AnBoll, 103 [1985] 115-162). Le chapitre «Les sources de l'hagiographie» (p. 96-153) analyse à part égale chacune des deux Vies, puis «La spiritualité du Salos» (p. 154-224) élargit la problématique des «Fous du Christ» en amont et en aval. «Miracle et sainteté» (p. 226-269) touche les deux Vies et souligne les affinités avec les Messaliens. Enfin dans «Une théologie pour le peuple» (p. 270-296), V. D. entend montrer l'actualité de cette spiritualité sur fond eschatologique. En conclusion, il indique fort opportunément, qu'en 691 les canons 42 et 60 du Quinisexte visent exactement les excès possibles de cette spiritualité, où la folie feinte pourrait ne plus être distinguée comme forme de sainteté.

Un des points intéressants et nouveaux est l'extension de la recherche des versions. On nous permettra quelques observations sur cet apport nécessaire des versions orientales, dont le volant a été très largement ouvert pour la Vie de Jean, et un peu moins pour celle de Syméon. P. 39, note 8, V. D. signale deux versions géorgiennes de la Vie de Jean d'après Garitte et Tarchnischvili. La première, dans le ms. 71 du Sinai, date du XIIIe siècle. L'autre, dans le codex A-199, fol. 33r-48v de l'Institut des Manuscrits de Tbilissi, a été décrite par E. Metreveli, *Kartul ḫelnacerta aġceriloba A*, t. I_2 (Tbilissi 1976), p. 341. Il date des XIV-XVes siècles. Le texte est attribué à l'évêque Leone Nikonieli. K. Kekelidze le considérait comme un «kimeni», c'est-à-dire le modèle des métaphrases. Ce texte élimine drastiquement toutes les fleurs de la rhétorique ecclésiastique, citations scripturaires ou allusion à des compositions antérieures. Il ressemble au Pré Spirituel de Moschos. Quelques épisodes manquent. La plupart sont racontés très brièvement. Curieusement la numérotation des épisodes ne commence avec un chapitre 1 qu'au chapitre 9 des sources grecques. P. 155, note 4, où cinq *saloi* sont énumérés, le quatrième Jean Salos n'est autre que Jean le Calybite dans le codex A-188 de Tbilissi, fol. 175rb à 180vb. Assurément, cette Vie parente de celle d'Alexis figure au répertoire des Acémè-

tes. Les versions géorgiennes de la Vie de Syméon ne sont pas évoquées. L'une est pourtant signalée par Tarchnischvili p. 494, et a été publiée par Vakhtang Imnaišvili, *Mamata cxorebani*, Tbilissi 1975, p. 285-311. Ce texte est attribué à «Leontios évêque de Nicopolis en Chypre». Comme toute la collection du codex Add. 11281 de la British Library, du XIe siècle, il a été traduit de l'arabe. Souvent cependant ce codex donne un texte beaucoup plus complet que ce qui en demeure en arabe même (cf. Kh. Samir, *Actes du IIe Congrès international d'études arabes chrétiennes*, Rome 1986, p. 81-91, où la comparaison touche notamment le Vat. ar. 71, évoqué par V. D. p. 38, note 7). A la moitié du texte (p. 297) commence l'énumération des 39 miracles. Mais il existe encore une autre Vie de Syméon, dont V. D. ne parle pas, dans le codex de Kutais 3, fol. 639-647. Cette Vie commence sans préambule par nous dire que «Syméon et Jean étaient de Syrie, de la ville d'Édesse, sous le régime de Chosroès, aux temps de Justinien le nouveau». Aussi brève et sans ornements littéraire que soit cette Vie, elle semble avoir gardé des détails perdus ailleurs, et est au moins aussi valable à examiner que la précédente. P. 138, note 126, l'addition au Trishagion est réellemment une initiative de Pierre le Foulon aux témoignages de Théodore le Lecteur et d'Évagrius. P. 26, note 42, sur la Vie de Maxime, la littérature a singulièrement augmenté par rapport aux témoignages cités. Voir *Revue des Études Géorgiennes et Caucasiennes*, 4 (1988), p. 80-82.

Cette brève série de suggestions complémentaires sont provoquées par la richesse même de l'exposé. Nulle part, V. D. ne s'est contenté d'éluder les questions subsidiaires compliquées. Partout il a saisi combien le genre littéraire des deux Vies plonge ses racines dans les apophthegmes anciens des Pères du désert. C'est ce qui constitue la richesse de ce volume.

Michel van Esbroeck

Petri Callinici patriarchae Antiocheni tractatus contra Damianum, II, Libri tertii capita I-XIX, ediderunt et anglice reddiderunt Rifaat Y. Ebied, Albert van Roey and Lionel Wickham, Turnhout Brepols / Leuven University Press, 1996, xxvii-569 SS. (= Corpus Christianorum, Series Graeca 32)

Hier veröffentlichen die drei Autoren die 19 ersten Kapitel des 3. Teils des Traktats des Peter von Callinicum, Patriarch von Antiochien (581-591), gegen Damian, Patriarch von Alexandrien (577/8-607/8, nach C. Detlef Müller). Der 1. Teil ist verlorengegangen, aber dieselben Autoren hatten bereits im Jahre 1981 einige Texte publiziert, die vermutlich aus diesem Teil stammen (Peter of Callinicum, *Anti-Tritheist dossier*). Dort hatten sie sogar die Kephalaiosis für die Teile 2 und 3 englisch übersetzt (S. 104-121). Die 50 Kapitel des 3. Teils waren dort ohne syrische Vorlage zugänglich. Jetzt sind sie wieder gedruckt, mit dem syrischen Text (S. 1-41), da die *Kephalaiosis* aus den kombinierten Handschriften von London Add. 7191 und Add. 14603 vollständig am Anfang vorliegt. Wenn man die zwei englischen Übersetzungen vergleicht, stellt man fest, daß die 15 Jahre Arbeit mehrere Verbesserungen erlaubt haben. Den Autoren ist offensichtlich die Persönlichkeit des Petrus vertrauter geworden. Der 3. Teil ist so ausgedehnt, daß selbst die syrischen Übersetzer ihn in zwei Hälften von je 25 Kapiteln aufgeteilt haben. Der 2. Teil war weniger vollständig überliefert (Band I derselben Reihe, erschienen 1994, lvii-385 Seiten). Einige Verbesserungen werden hier diesem Band beigefügt (S. vii-ix und 549). In der Handschrift Add. 7191 waren einige Folien nicht richtig eingebunden worden. Ein nicht identifiziertes Exzerpt Fol. 1, damals S. 15-23 publiziert und übersetzt, füllt die Lacuna zwischen den Folien 47 und 48. Die Kapitel I-VIII des 2. Traktates sind also vollständig erhalten. S. 549 danken die Autoren Herrn Vadim Lourié aus Sankt Petersburg, der eine Stelle bei Gregor von Nyssa identifizieren konnte und damit eine Verbesserung der syrischen Lesung ermöglichte [leider ist der Name des so begabten Forschers als »B. Lourič« verschrieben!]. Die nur 19 hier

publizierten Kapitel füllen immerhin die Seiten 42-547. So versteht man leicht, daß in Zukunft noch zwei weitere Bände (III und IV) die Kapitel 20-50 enthalten werden.

Weil der 2. Teil sich mehr mit der Reduzierung des Unterschiedes zwischen den göttlichen Personen zu den bloßen Namen beschäftigte, geht es hier vielmehr um die Eigenschaften der Hypostasen, die bloß als Hypostasen oder *Prosopa* zu verstehen wären. Weil nur diese Eigenschaften die Personen (*prosopon*) vollständig bestimmen sollten, wie Damian denkt, darum sollte, wie Petrus meint, eine sabellianische Vorstellung Gottes entstehen. Die Bedeutung dieses *Prosopon* nähert sich dann der etymologischen Funktion der Bühnenmasken. Der sogenannte »Mehrzeilige Brief« oder *Epistula prolixa* des Damian wird von Petrus sehr häufig genau zitiert und dann manchmal *ad hominem* durch ein breites patristisches Dossier widerlegt. Der 3. Teil ist nach Ostern 687 (und nicht 688, wie man noch in Bd. II, S. xx lesen konnte) geschrieben worden, da auch der achte Osterbrief Damians zitiert ist (S. 518-9). Im vorigen Band wurde bereits beschrieben, wie die beiden Patriarchen sich gegenseitig nicht annahmen. Die Beleidigung, die Petrus von Damian zu ertragen hat, erscheint an mehreren Stellen im Vordergrund. Der Text der Zitate umfaßt beinahe die Hälfte des 3. Teils, weil immer unterstrichen wird, wie die großen Kirchenväter sich mit der Trinität viel vorsichtiger als Damian befaßt haben. Dieser Umstand erlaubt uns, einen Überblick über die Regale der Bibliothek des Petrus zu bekommen. Siebzehn Autoren werden erwähnt. Nach Damian selbst werden Severus und dann die Kappadokier am meisten zitiert. Bemerkenswert ist ein Zitat aus einem 3. Buch über den Heiligen Geist von Amphilochius von Ikonium, das bisher nicht bekannt war. Das Zitat ist selbst in den Text der zitierten *Epistula prolixa* von Damian eingebettet (S. 421). Die 19 syrisch erhaltenen Kapitel füllen nicht weniger als 250 Seiten der Ausgabe. Diese sind sehr angenehm auf Englisch auf der linken Seite übersetzt, so daß die Seiten sich fast überall genau widerspiegeln. Diese seltene Ausführung erlaubt es dem Leser, leicht den verlorenen griechischen Text zu spüren. Man darf fragen, ob die Autoren, die mit zahlreichen syrischen Wiedergaben aus den griechischen Vätern eine so große Erfahrung erreicht haben, nicht jetzt eine Rückübersetzung ins Griechische machen könnten, wodurch diese zu wenig bekannte Periode am Ende des 7. Jahrhunderts noch klarer als ursprünglich griechisch überliefert erschiene. Es ist erstaunlich, wie gut die monophysitische Kirche von Antiochien ihre Dokumente bewahrt hat. Auch diese ausgedehnten Streitigkeiten über die Personen der Trinität im Rahmen der arabischen Ghassānidischen Herrschaft lassen besser verstehen, wie bei denselben Arabern ein Monotheismus entstanden ist, in dem die Verteidiger der Personen in der Trinität als untreue *Assoziationisten* (*mušārikūn*) gelten. Mit dieser Reihe völlig ursprünglicher Quellen hat sich das Corpus Christianorum die Anerkennung aller Patristiker in hohem Maße erworben.

Michel van Esbroeck

Daniel Ridings, The Attic Moses: The Dependency Theme in Some Early Christian Writers, Göteborg, Acta Universitatis Gothoburgensis 1995 (= Studia Graeca et Latina Gothoburgensia 59), 270 S., ISBN 91-7346-275-6

Diese in leicht überarbeiteter Form zum Druck vorgelegte schwedische Dissertation setzt sich mit der Behauptung namhafter patristischer Autoren auseinander, die griechischen Philosophen seien von der jüdischen Bibel abhängig oder gar ihre Plagiatoren gewesen. Das Thema betrifft zwar nicht im engeren Sinne den christlichen Orient, ist aber von grundlegender Bedeutung für die apologetische Argumentation der christlichen Patristik und sollte daher auch in dieser Zeitschrift nicht unbeachtet bleiben.

Der Autor sieht seine Aufgabe darin, die Beiträge dreier von ihm selbst ausgewählter einschlägiger Autoren, Klemens von Alexandrien (2. Jh.), Eusebios von Kaisareia (ca. 260-339/40) und Theo-

doret von Kyrrhos (ca. 393-ca. 466), zur sog. Dependenzfrage, im Falle des Klemens auch unter breiter Berücksichtigung der Forschungsgeschichte (die aus der Sicht der Dependenzfrage zu den beiden anderen Autoren nur spärlich vorliegt), möglichst erschöpfend auszuwerten.

Der Beginn mit dem Alexandriner ist unmittelbar einleuchtend, denn er ist zwar nicht der Erfinder der Dependenz-These (der Vf. nennt selbst Philon und Justin als Vorläufer), aber der erste tief mit dem griechischen Denken vertraute christliche Gelehrte, der in seinen Werken versucht, den Glauben wissenschaftlich zu begründen, im »Protreptikos« dem Ungläubigen, im »Paidagogos« dem Katechumenen; in den »Stromateis« weist er dem Christentum in umfassender Weise seinen eigenen Platz zwischen Griechentum, Judentum und Gnosis an.

Die in den Werken des Klemens verstreut und unsystematisch angeordneten Beiträge zur Dependenz-These ordnet der Vf. nach den Gesichtspunkten »General statements«, »Theology« (Beiträge der Griechen zur Gottesfrage), »Laws« (Abhängigkeit gesetzlicher Regelungen bei Pythagoras und Platon vom mosaischen Gesetz), »Ethics«, »Cosmology«, »Anthropology« (Zitate aus griechischen Autoren für die Vorstellung von Gen. 2,7, der Mensch sei ein aus Erde geschaffenes, von Gott beseeltes Wesen), »Eschatology« (griechische Jenseitsvorstellungen). Nach den Ausführungen zu diesen Themenkreisen werden in einer Tabelle die Kernzitate aus den Werken des Klemens thematisch bzw., falls möglich, nach Stellen bei griechischen Autoren und deren Äquivalent in der Bibel aufgelistet. Am Schluß folgen unter »Evaluation« noch einige grundsätzliche Ausführungen.

Ähnlich verfährt der Vf. mit den anderen beiden Autoren. Er wählte Eusebios aus, weil dieser mit seinem Doppelwerk »Praeparatio Evangelica« und »Demonstratio Evangelica« »the most ambitious and learned Christian apology in patristic literature« verfaßte. Theodoret wurde als dritter aufgenommen, weil er mit seiner »Graecarum affectionum curatio« »the most readable apology« gegen die Heiden schrieb, aber auch, weil seinem Werk im 4. Jh. die Debatte um den Stellenwert der christlichen παιδεία vorausgegangen war. Für Eusebios ergeben sich außer den für Klemens genannten noch die Ordnungsgesichtspunkte »Martyrdom« (der Gerechte in Platons Staat 361b-362a, der, nach dem Vorbild der biblischen Propheten, wegen seiner Gerechtigkeit zu leiden hat) und «Others« (z. B. das biblische Bild vom Hirten in Platons Staat 345b-e); bei Theodoret folgen auf »Theology« die Aspekte »Cosmology«, »Divine Providence«, »Sacrifice« (Ausführungen des Porphyrios in »De abstinentia« zu Fragen des Opfers) und wieder »Eschatology«.

In einem Schlußkapitel wirft der Vf. einen Blick auf die Geschichte der Dependenz-These vor und nach den ausgewerteten Autoren. Bemerkenswert sind seine Ausführungen zu dem fundamentalen Unterschied zwischen der Rolle der Dependenz in der Antike und in der Zeit ab der Renaissance: Diente sie im ersten Fall der Auseinandersetzung mit gebildeten Heiden, so sollte sie in der italienischen Renaissance die Verschmelzung platonischen Gedankengutes mit der christlichen Theologie rechtfertigen, so bei dem in Italien lebenden Byzantiner Bessarion und den italienischen Humanisten Leonardo Bruni, Marsilio Ficino und Pico della Mirandola, deren Versuch, einen christlichen Platonismus zu begründen, bis ins frühe 18. Jh. hinein nachwirkte.

Franz Tinnefeld

I. V. Krivušin, Roždenie cerkovnoj istoriografii: Evsevij Kesarijskij. Učebnoe posobie (= Die Geburt der Kirchengeschichtsschreibung. Eusebios von Kaisareia. Studienhilfe), Ivanovo 1995, 68 S., ISBN 5-230-01730-9

Wie der Untertitel besagt, will der Verfasser mit diesem Büchlein den Studenten der Alten Geschichte und der Kirchengeschichte eine Einführung in das bedeutende Kirchengeschichtswerk des Eusebios vermitteln. Kapitel 1 behandelt das Thema der »vorchristlichen« Geschichte (Buch I, Kap. 1-4 der Kirchengeschichte), die Eusebios im wesentlichen vom Wirken des Logos Christus

durch die Patriarchen und Propheten des Alten Testamentes zur Vorbereitung seines Kommens im Fleisch bestimmt sieht. Neben dieser optimistischen Deutung der gesamten Entwicklung auf das geschichtliche Kommen Christi hin steht bei Eusebios auch ein pessimistisches Konzept vom moralischen Verfall der Menschheit vor diesem Ereignis und schließlich auch ein allegorischer Ansatz.

Das zweite Kapitel ist der eigentlichen Kirchengeschichte gewidmet. Ihr Verlauf in den von Eusebios beschriebenen ersten drei Jahrhunderten ist von zwei bedeutenden Ereignissen geprägt: am Anfang stehen das Kommen Christi und die Gründung der Kirche durch ihn, am Ende die große Diokletianische Verfolgung und die Konstantinische Wende. Das gesamte Geschehen wird nicht einfach als natürlicher historischer Ablauf verstanden, sondern ist wesentlich von übernatürlichen Kräften, dem Kampf zwischen Gott und dem Satan, bestimmt. Dieser Auseinandersetzung widmet der Verfasser einen bemerkenswerten Abschnitt, in dem er gemäß der Darstellung des Eusebios je eine Übersicht über das Handeln Gottes in der Geschichte und eine über das Eingreifen des Teufels in den Ablauf des Geschehens gibt.

Franz Tinnefeld

Alice-Mary Talbot (ed.), Holy Women of Byzantium: Ten Saints' Lives in English Translation, Washington, D.C., Dumbarton Oaks Research Library and Collection 1996 (= Byzantine Saints' Lives in Translation 1), ISBN 0-88402-241-2

Mit dem vorliegenden Band wird eine neue Phase der modernen Auseinandersetzung mit der byzantinischen Hagiographie eingeleitet. Am Forschungszentrum von Dumbarton Oaks, wo seit einigen Jahren byzantinische Heiligenviten in einer Datenbank als Quelle für Realien- und Mentalitätenforschung erfaßt werden, sollen nun zur besseren Auswertung einschlägige Texte auch in englischer Übersetzung und mit kommentierenden Anmerkungen vorgelegt werden. Die Reihe wird mit einer Sammlung von Viten heiliger Frauen eröffnet, deren Herausgeberin eine qualifizierte Mitarbeiterin im wissenschaftlichen Team von Dumbarton Oaks ist, sich aber auch zum Phänomen des weiblichen Mönchtums in Byzanz schon mehrfach geäußert hat[1]. Außer Talbot, die zwei der zehn Viten übersetzte, haben Nicholas Constas, Jeffrey Featherstone mit Cyril Mango, Paul Halsall, Angela C. Hero, Valerie Karras, Maria Kouli, Angeliki E. Laiou und Lee Francis Sherry je eine Vita übernommen.

In der Einleitung untersucht die Herausgeberin u. a. die Ursachen für die relative Seltenheit weiblicher Heiliger sowie die Entwicklung des weiblichen Heiligentyps im Lauf der byzantinischen Jahrhunderte und weist schließlich darauf hin, daß auch die Viten der heiligen Frauen, soweit nachweisbar, von Männern verfaßt wurden. In den vorgelegten Texten werden folgende Varianten weiblicher Heiligkeit vorgestellt: Nonnen, die in einem Frauen-Koinobion, aber auch Nonnen, die als Mönche verkleidet in einem Männer-Koinobion lebten, Eremitinnen, fromme Hausfrauen sowie eine heilige Herrscherin, Theodora von Arta, die nach dem Tod ihres Gatten, des Despoten Michael II. von Epeiros, in ein Kloster eintrat; sie ist zugleich ein seltenes Beispiel weiblicher Heiligkeit in der byzantinischen Spätzeit (13. Jh.).

Das Phänomen der Heiligkeit von Personen und ihrer religiösen Verehrung, das an sich die Grenzen der Religionen überschreitet, sollte eigentlich zumindest für den ganzen Bereich des Christentums ganzheitlich erforscht werden und nicht auf die verschiedenen Kulturräume beschränkt bleiben. Doch ist selbst in diesem abgegrenzten Bereich einem einzelnen ein detaillierter Gesamt-

1 U. a. in: Okeanos, Essays presented to I. Ševčenko, ed. C. Mango et al., Cambridge/Mass. 1983, 604-618; Greek Orthodox Theol. Rev. 30 (1985) 1-20; Byz. Forschungen 9 (1985) 103-117.

überblick heute kaum mehr möglich. Um so wichtiger ist es, jeweils von der Forschung der anderen Seite Kenntnis zu nehmen. So darf man hoffen, daß die in Dumbarton Oaks geleistete Verständnishilfe auch von Kennern des christlichen Orients wahrgenommen und bei ihrer eigenen hagiographischen Forschung berücksichtigt wird.

Franz Tinnefeld

Eric McGeer, Sowing the Dragon's Teeth: Byzantine Warfare in the Tenth Century, Washington, D.C., Dumbarton Oaks Research Library and Collection 1995 (= Dumbarton Oaks Studies 38), XVIII, 405 S., 33 Abb. im Text, ISBN 0-88402-224-2

Seit Beginn der achtziger Jahre wurden mehrere byzantinische strategische Texte in kritischer Neuedition vorgelegt. G. T. Dennis edierte 1981, mit deutscher Übersetzung von E. Gamillscheg (englische Übersetzung 1984 separat von Dennis[1]), das sog. Strategikon des Maurikios (um 600)[2], sowie 1985 einen Anonymus Περὶ στρατηγίας (6. Jh.), den Traktat Περὶ παραδρομῆς πολέμου (»De velitatione bellica«, verfaßt um 970 aufgrund von Notizen Kaiser Nikephoros' II.) und ein anonymes Βιβλίον τακτικόν (»De re militari«, um 970-990)[3]. »De velitatione« wurde 1986 von G. Dagron und H. Mihăescu nochmals herausgegeben, übersetzt und mit Kommentar versehen[4]. Der vorliegende Band enthält nun, mit Übersetzung und Kommentar, eine Neuedition der »Praecepta militaria« (verfaßt um 965 von Kaiser Nikephoros II. Phokas) und Kapitel 56-65 (eine revidierte und erweiterte Version der »Praecepta militaria«) aus den insgesamt 178 Kapitel umfassenden (in vollem Umfang bisher nicht edierten) Τακτικά des Nikephoros Uranos (um 1000), davon 56-62 in Erstedition. In einem zweiten Teil des Bandes wird der strategische Gehalt der Texte systematisch behandelt. Die Anweisungen der »Praecepta« basieren wie die von »De velitatione« auf den Erfahrungen Kaiser Nikephoros' II. während seiner Feldzüge gegen die Araber der Hamdaniden-Dynastie von Aleppo. Uranos ergänzt in den edierten Kapiteln das Werk des Kaisers aufgrund seiner eigenen Erfahrungen an der Ostgrenze.

Völker des christlichen Orients, vor allem Armenier, werden in den Texten und im Kommentar in folgenden Zusammenhängen erwähnt: Armenische Soldaten in der byzantinischen Armee (Praecepta: S. 12/13, Uranos: S. 88/89, Kommentar: S. 183, 197, 235, 354); die kleinen armenischen Militärprovinzen (Themen) im Grenzbereich (Kommentar: S. 184, 199f.); islamisierte armenische und syrische Truppen, die auf seiten der Araber kämpfen (»Magaritai«, Uranos: S. 158/159, Kommentar: S. 166; vgl. auch S. 233, 247).

Franz Tinnefeld

1 Maurice's Strategikon, Philadelphia.
2 Das Strategikon des Maurikios (= Corpus Fontium Historiae Byzantinae 17, Series Vindobonensis), Wien.
3 Three Byzantine Military Treatises (= Corpus Fontium Historiae Byzantinae 25, Series Washingtonensis; Dumbarton Oaks Texts 9), Washington, D.C.
4 Le Traité sur la Guerilla (De velitatione) de l'empereur Nicéphore Phocas, Paris.

Adelbert Davids (ed.), The Empress Theophano: Byzantium and the West at the turn of the first millennium. Papers presented at a symposium held at the Castle of Hernen in the Netherlands in May 1991, Cambridge (Cambridge University Press) 1995, XVI, 344 S., 15 Abb., ISBN 0-521-45296-1

Zum 1000. Todestag der abendländischen Kaiserin aus Byzanz († 15. 6. 991) wurden im Jahr 1991, soweit mir bekannt, drei einschlägige[1] wissenschaftliche Tagungen veranstaltet, eine an dem Ort, wo die Kaiserin begraben liegt, in Köln, eine dort, wo sie starb, in Nijmegen, und eine in Thessalonike. Auf allen drei Symposien wurden Referate zur Person Theophanus und zu ihrem Umfeld im weitesten Sinne angeboten. Bereits 1991 erschienen die Referate der Kölner Tagung[2]; auf diese Publikation kann der vorliegende Band bereits Bezug nehmen. Hier ein Überblick über den Inhalt: Ein vergleichender Beitrag zum Kaisertum in West und Ost (K. Leyser), zwei generelle Würdigungen der Kaiserin (O. Engels; K. Ciggaar); Überlegungen zu ihren Bildungschancen in Byzanz (J. Herrin) und zur Erziehung adliger Töchter im Ottonenreich (J. M. van Winter), ein Aufsatz zu den ost-westlichen Heiratsverhandlungen im 8.-10. Jh. und zum Namen Theophano (A. Davids), ein vergleichender Artikel zur Heirat zwischen Maria, der Tochter Kaiser Romanos' I., und Peter von Bulgarien 927 (J. Shepard), ferner Abhandlungen zum Bild der adligen Frau in deutschen Chroniken der Epoche (P. Bange), zur Rolle der Theophano im ottonischen Bildungsleben (R. McKitterick), zur Bedeutung der Kaiserin aus Byzanz für das Interesse am Griechischen im Ottonenreich (W. J. Aerts)[3], zum Einfluß der byzantinischen auf die ottonische Kunst (J. Lafontaine-Dosogne, † 21. 5. 1995)[4], zur zeitgenössischen byzantinischen Kunst (E. Voordeckers), zur Bedeutung der Anwesenheit Theophanus für die Entwicklung der ottonischen Schatzkunst (H. Westermann-Angerhausen)[5], zum Palast von Nijmegen im 10.-11. Jh. (B. Thissen), zur Entstehung der Frauenempore in abendländischen Kirchen des Mittelalters unter byzantinischem Einfluß (H. F. H. Zomer), zum demographisch-wirtschaftlichen Aufschwung in der Ottonenzeit (L. F. Genicot) und zur Entwicklung der klösterlichen Spiritualität in Byzanz um das Jahr 1000 (J. van der Aalst). Die Tatsache, daß es mit dem Kölner Theophanu-Band so gut wie keine Überschneidungen in der Themenwahl gibt[6], zeigt die außerordentliche Ergiebigkeit der Thematik und die Fähigkeit der Veranstalter, sie im weitesten Sinne auszuschöpfen.

Franz Tinnefeld

1 Nicht gezählt wird hier das 4. Symposion des Mediävistenverbandes (Köln 1991, Tagungsband Sigmaringen 1993), dessen Leitthema (»Die Begegnung des Westens mit dem Osten«) zwar aus Anlaß des Theophanu-Jubiläums gewählt wurde, das aber ganz allgemein dem Thema dieser Begegnung gewidmet war. Der einzige dort Theophanu gewidmete Beitrag von O. Engels findet sich in vorliegendem Band in englischer Version als Nr. 2.

2 A. v. Euw / P. Schreiner, Kaiserin Theophanu, I-II, Köln 1991. Siehe die Anzeige in: Byzantinoslavica 54 (1993) 371 f., mit Aufzählung aller Beiträge.

3 Vgl. zum Griechischen im Westen die Aufsätze von A. Bayer, N. Staubach und G. Sporbeck in: Kaiserin Theophanu (wie Anm. 2), I, 335-378.

4 Vgl. A. v. Euw in: Kaiserin Theophanu (wie Anm. 2), I, 251-280, zur Kölner Malerschule.

5 Englische Fassung eines deutschen Beitrages in: G. Wolf (Hrsg.), Kaiserin Theophanu, Köln – Weimar – Wien 1991, 263-278.

6 Auch bei den in Anm. 3 und 4 angegebenen Arbeiten handelt es sich um Berührungen, nicht um wirkliche Überschneidungen in der Thematik.

Boško I. Bojović, L'idéologie monarchique dans les hagio-biographies dynastiques du Moyen Âge serbe, Roma, Pontificio Istituto Orientale 1995 (= Orientalia Christiana Analecta 248), LII, 727 S., ISBN 88-7210-309-6

Diese gründliche und umfassende Untersuchung über das serbische Herrschertum des Mittelalters vom 9. bis zum Anfang des 16. Jh.s behandelt zunächst die Geschichte der Herrscher vom 9. bis zum 15. Jh. im Überblick, stellt sodann die hagio-biographische Geschichtsschreibung in der altserbischen Literatur (13.-15. Jh.) vor und würdigt schließlich den Beitrag dieser Quellen zur dynastischen Ideologie der Serben mit größter Ausführlichkeit.

Von fundamentaler Bedeutung für die Entwicklung dieses spezifischen Genres der serbischen Geschichtsschreibung waren die vier Hagio-Biographien des Dynastiegründers Stefan Nemanja (reg. 1166-96, ab 1196 Mönch Simeon, †1199), verfaßt 1) 1208 von seinem dritten und jüngsten Sohn, dem heiligen Mönch Sava (1175-1235), 2) 1208-16 von seinem zweiten Sohn Stefan dem »Erstgekrönten« (reg. 1196-1227/8), 3) 1264 von dem serbischen Athosmönch Domentijan, 4) um 1300 von dem Athosmönch Teodosije; dieser verfaßte eigentlich nur eine Vita des hl. Sava, die aber zu einem großen Teil auch Stefan Nemanja betrifft.

In diesen Texten wird aus dem Geist mönchischer Spiritualität das Konzept einer »Symphonie« von Kirche und Staat im Dienst der Heilsgeschichte entwickelt. Eine »politische Theologie« dieser Art fanden die Verfasser zwar bereits in Byzanz vor, gaben ihr aber im hagio-biographischen Quellengenre eine für Serbien spezifische Ausdrucksform, die erst mit der Entstehung einer »profanen« Geschichtsschreibung ab der Mitte des 14. Jh.s an Bedeutung verlor.

Die Publikation verdient in dieser Zeitschrift Erwähnung, weil sie zu einer vergleichenden Untersuchung dynastischer Konzepte im christlichen Orient wertvolle Anregungen geben könnte.

Franz Tinnefeld

George Anton Kiraz, Comparative Edition of the Syriac Gospels aligning the Sinaiticus, Curetonianus, Peshîṭtā & Ḥarklean Versions, 4 Bände, Leiden – New York – Köln (E. J. Brill) 1996, XCIV, 454, 257, 514, 375 Seiten, 7 Tafeln

Nur kurze Zeit nach dem Erscheinen seiner beeindruckenden sechsbändigen »Computer-Generated Concordance to the Syriac New Testament« (1993) hat der Syrologe und Computerfachmann Kiraz eine vierbändige Ausgabe der syrischen Evangelien vorgelegt, bei der die erhaltenen Übersetzungen zeilenweise untereinandergestellt sind, nämlich die beiden Versionen der Vetus Syra (Sinaiticus und Curetonianus), die Peschitta und die Versio Harclensis (Heraclensis). Bei den drei ersten handelt es sich nicht um Neuausgaben. Kiraz druckt vielmehr die vorhandenen Editionen von A. S. Lewis, The Old Syriac Gospels, 1910 (= Sin.), F. C. Burkitt, Evangelion da-Mepharreshe, 1904 (= Cur.) und P. E. Pusey – G. H. Gwilliam, Tetraevangelium Sanctum, 1901 (= Pesch.) getreu ab. Berücksichtigt hat er darüber hinaus das im heutigen Codex Curetonianus (Brit. Libr. Add. 14,451) fehlende und 1985 von D. McConaughy im ägyptischen Syrerkloster entdeckte Blatt mit dem Text von Luk. 16,13-17,1 (vgl. Biblica 68 [1987] 85-88, mit Abbildungen).

Da für die Übersetzung des Thomas von Ḥarqel bisher im wesentlichen nur die ungenügende Ausgabe von J. White (»Sacrorum Evangeliorum Versio Philoxeniana«) aus dem Jahre 1778 zur Verfügung steht, die auf wenigen Handschriften beruht und noch dazu eine revidierte Fassung bietet, hat Andreas Juckel für die »Comparative Edition« einen gewissermaßen provisorischen Text der Harklensis aufgrund der Hs. Vat. Syr. 268 erstellt und deren Lücken durch die Hss. Vat. syr. 267 und Florenz, Laurenz. Plut. I 40 ergänzt. Auch wenn es zuverlässige Textzeugen sein dürften und eine gute Grundlage gelegt ist, kann der Text eine kritische Neuausgabe der in zahlreichen Hand-

schriften überlieferten Harklensis nicht ersetzen; diesen Anspruch erheben Juckel und Kiraz natürlich auch nicht. Sie bleibt damit weiterhin ein dringendes Desiderat. Ob die von Werner Strothmann begonnene Ausgabe nach seinem Tod noch fertiggestellt werden kann, bleibt abzuwarten.

Bei der Anordnung der vier Übersetzungen folgt Kiraz im Prinzip dem Vorbild des Münsteraner Unternehmens »Das Neue Testament in syrischer Überlieferung«, von dem bisher die Teile mit den Großen Katholischen und den Paulusbriefen erschienen sind, hrsg. und untersucht von B. Aland und A. Juckel (Berlin 1986, 1991 und 1995). In der ersten Zeile druckt Kiraz jeweils den Text des Sinaiticus, in der zweiten den des Curetonianus ab, – soweit erhalten –, in der dritten folgt die Peschitta, in der letzten die Harklensis. Kiraz' »Comparative Edition« unterscheidet sich vom »Neuen Testament in syrischer Übersetzung« dadurch, daß letzteres auf einer breiteren textlichen Grundlage beruht, nämlich einen kritischen Text der Harklensis (aufgrund von drei Handschriften) bietet und auch Zitate in der syrischen Literatur vermerkt. (Für die vier Evangelien wäre das zweifellos ein wesentlich aufwendigeres Unterfangen!) Andererseits können die vorliegenden Bände des »Neuen Testaments in syrischer Übersetzung« die Vetus Syria nicht einbeziehen, die zumindest für die Paulusbriefe einmal vorhanden war (vgl. Aland-Juckel II, I 69-76), aber jetzt verloren ist. Bei beiden fehlt zwangsläufig das Diatessaron und die wohl ebenfalls verschollene »Philoxeniana« des Polykarp vom Anfang des 6. Jh.s.

Mit dem bloßen Untereinanderschreiben der vier syrischen Übersetzungen war es natürlich nicht getan. Der Texte mußte für den Leser so angeordnet werden, daß die Lücken, Umstellungen und sonstigen Abweichungen gleich ins Auge springen. Kiraz ist dabei im wesentlichen derselben gut durchdachten Methode gefolgt, die beim »Neuen Testament in syrischer Übersetzung« angewandt wurde. Er gibt darüber im Vorwort (Band 1, Seite XXV-XXX) genaue Rechenschaft. Charakteristisch ist, daß der Text der einzelnen Übersetzungen so weit auseinandergezogen wird, daß die einander entsprechenden Wörter möglichst untereinanderstehen, wobei die Peschitta in der Regel die Grundlage bildet. Anstelle eines Wortes, für das in einer anderen Übersetzung keine Entsprechung vorhanden ist, steht in dieser ein x. Das gilt auch dann, wenn etwa zwei Wörter umgestellt sind und damit an der betreffenden Stelle in einer anderen Übersetzung das Wort fehlt. Nicht vorhandene Passagen (in Sin. und Cur.) sind durch Punkte angezeigt, oder es fehlt die ganze Zeile. Es ist Kiraz gut gelungen, die Texte übersichtlich darzustellen. Die Qualität der syrischen Schrift und das Layout sind darüber hinaus ausgezeichnet.

Mit der »Comparative Edition« kann man nicht nur Bibelzitate sehr schnell einer der genannten Übersetzungen zuordnen, sie eröffnet auch die Möglichkeit, sehr bequem das Verhältnis der Bibelübersetzungen zueinander und ihre Besonderheiten zu studieren. Sie ist damit ein wirklich brauchbares Hilfsmittel für die Beschäftigung mit dem syrischen Evangelientext. Nicht zuletzt besteht ihr Wert aber auch darin, einen Neudruck der Vetus Syra, die sonst nur in älteren Ausgaben zugänglich ist, und einen verläßlichen Text der Harklensis zur Hand zu haben.

Wertvoll ist auch die »Introduction to the Ḥarklean Text« von Andreas Juckel (Band 1, S. XXXI-LXXXII), die einen knappen Überblick über den Forschungsstand gibt und in die auch Ergebnisse der eigenen intensiven Beschäftigung mit dem syrischen Bibeltext eingeflossen sind.

Eine Bemerkung zu seiner Beschreibung der Handschriften: In der Hs. Vat. Syr. 268 findet sich am Schluß eine Passionsharmonie aufgrund des harklensischen Textes. Es folgt ein nur teilweise lesbarer Vermerk des Mönches Johannes, eines Schülers des »allgemeinen Rabban Daniel [...]«, mit dem Datum 1170 A. Gr. (= 858/9 A. D.). Es spricht viel dafür, daß Daniel von Bēṯ Bāṯīn gemeint ist, der Verfasser der betreffenden Passionsharmonie. Über ihn ist sonst wenig bekannt (Juckel S. XLVII). Zu vergleichen wäre aber die Geschichte der syrischen Literatur des Patriarchen Ignatius Ephräm Barsaum (al-Lu'lu' al manṭūr ..., 2. Aufl., Aleppo 1956, S. 345 f.; syr. Übersetzung: S. 441 f.). Barsaum ordnet Daniel der Mitte des 9. Jh.s zu, identifiziert ihn mit dem gleichnamigen Schüler des Rabban Benjamin (vgl. Baumstark 276) und hält ihn auch für den Verfasser des Mēmrā über den Unterschied zwischen der Eucharistie und dem Myron (vgl. Baumstark 283), eines weiteren Mēmrā

über die Eucharistie und einer Lebensbeschreibung des Apostels Paulus. Leider liefert Barsaum für die Identifizierung keine Nachweise. Ob er tatsächlich weitere Erkenntnisse hatte oder ob seine Ausführungen auf Vermutungen oder der Literatur beruhen (z.B. dem von Juckel zitierten Aufsatz von de Zwaan), läßt sich schwer beurteilen. Das in der Hs. Vat. Syr. 268 genannte Datum 858/9 paßt aber jedenfalls gut zu einem Schüler des Rabban Daniel. Wenn dem so ist, spricht auch nichts dagegen, daß die ganze Handschrift aus dieser Zeit stammt, auch wenn Juckel zuzustimmen ist, daß die erhaltenen Reste des Vermerks nicht nach einem der üblichen Kolophone aussehen. Aber wenn es eine Art Redaktionsvermerk des Johannes wäre, würde man erwarten, daß er in anderen Handschriften mit der Passsionsharmonie auch vorkommt. Das scheint jedoch nicht der Fall zu sein, vgl. z.B. die Kataloge der Hss. Damaskus, Syr.-orth. Patriarchat 12/8, beendet 1055 A. D. (olim Dair az-Za'farān 3, s. Y. Dolabany, Catalogue of Syriac Manuscripts in Za'faran Monastery, Aleppo 1994, 1. Teil, S.7), Brit. Libr. Add. 14,689, beendet 1214 A. D. (Wright, Catalogue I S.162); Ming. Syr. 105, beendet 1833 A. D. (Mingana, Catalogue I Sp.258), Scharfeh Patr. 320, fol.249, beendet 1889 (B. Sony, Le Catalogue des manuscrits du Patriarcat au Couvent de Charfet-Liban, Beirut 1993, S.71, Nr. 222) oder Jerusalem, Markuskloster 31 (Y. Dolabany, Catalogue of Syriac Manuscripts in St. Mark's Monastery, Aleppo 1994, S.151).

Kiraz schließt sein Buch – wie bei der Konkordanz – mit einem traditionell abgefaßten Kolophon (Band IV S. [370-375]), in dem er u.a. auch über die Geschichte der Qumran-Funde berichtet, mit denen der damalige syrisch-orthodoxe Bischof in Jerusalem Athanasius Yešū' und Kiraz' in Bethlehem ansässiger Vater zu tun hatten (vgl. dazu auch Athanasius Yeshue Samuel, Treasure of Qumran. My Story of the Dead Sea Scrolls, Philadelphia/Pennsylvania 1966).

Hubert Kaufhold

Sebastian P. Brock, Catalogue of Syriac Fragments (New Finds) in the Library of the Monastery of Saint Catherine, Mount Sinai, Athen 1995, XLVI, 314 Seiten

Das Katharinenkloster auf dem Sinai beherbergt eine der wichtigsten Sammlungen orientalischer und anderer Handschriften. Die schon seit langem bekannten rund 270 syrischen Handschriften dort sind durch die Kataloge von Agnes Smith Lewis (1894), K. W. Clark (1952) und Murad Kamil (1970) erschlossen. 1975 tauchte bei Bauarbeiten im Kloster eine große Zahl weiterer Handschriften auf, die jahrhundertelang verborgen gewesen waren. Das Interesse der Mönche an der Erschließung ihrer Schätze ist erfreulich und ermöglicht Kataloge. I. E. Meïmaris legte bereits eine Beschreibung der neuen arabischen Handschriften vor: Κατάλογος τῶν νεῶν ἀραβικῶν χειρογράφων τῆς ἱερᾶς Μονῆς Ἁγίας Αἰκατερίνης τοῦ ὄρους Σῖνα, Athen 1985 (70 Handschriften auf Pergament, 85 auf Papier). Der hier zu besprechende Katalog ähnelt ihm in Aufmachung und Ausstattung. Einen ersten Bericht über die neugefundenen syrischen Handschriften hatte Schwester Philothea vom Sinai 1980 auf dem Symposium Syriacum in Goslar gegeben (abgedruckt in: R. Lavenant, III° Symposium Syriacum 1980, Rom 1983 [OCA 221] 332-339). Sie hat es auch übernommen, einen Katalog der etwa 110 mehr oder weniger vollständigen syrischen Handschriften zu erarbeiten. Über den Stand dieses sicherlich schwierigen und zeitaufwendigen Unternehmens ist leider nichts bekannt.

Sebastian Brock beschreibt in dem nun vorliegenden Katalog die syrischen und christlich-palästinensischen Fragmente – von kleinen Schnipseln mit nur wenigen Wörtern bis zu Stücken von ein oder zwei Blättern –, naturgemäß ein dorniges Unterfangen. Grundlage waren zwei Aufenthalte von zusammen zwei bis drei Wochen im Katharinenkloster und Photographien. Angesichts derartig begrenzter Arbeitsmöglichkeiten hat er sich im wesentlichen auf die beträchtliche Anzahl von Fragmenten auf Pergament, die in drei Kisten aufbewahrt werden, beschränkt. Die Bruchstücke auf

Papier sind weniger wichtig, handelt es sich doch fast ausnahmslos um liturgische Handschriften aus dem 12.-15. Jh.

In einer Einleitung (S. XVII-XXVII) faßt er die Ergebnisse zusammen. Er teilt die Fragmente in drei Gruppen ein, solche aus 1) dem 6./7. Jh. (vor allem Bibel und einige patristische Texte), 2) dem 7./10. Jh. (patristische Werke; der interessanteste Teil) und 3) dem 10./13. Jh. (liturgische Handschriften). Es handelt sich um Handschriften in Esṭranglā und in melkitischer Schrift. Einige sind Palimpseste. Natürlich ist der weit überwiegende Teil der Handschriften im Katharinenkloster melkitischer Herkunft. Die patristischen Texte sind teils Übersetzungen aus dem Griechischen, teils syrische Originalwerke (besonders Jakob von Sarug). Leider fand sich nur ein einziger Kolophon (ohne Datum, 11./12. Jh.). Brock gewichtet ausführlich die Bedeutung der Fragmente. An bisher unbekannten Texten hebt er u. a. hervor: ein Stück eines sonst verlorenen Werks des Hippolyt gegen Gaios; Fragmente vom Schluß der Hs. Sinai Syr. 52, der einzigen Handschrift mit der syrischen Übersetzung der Briefe des Dionysios Areopagites, bisher unbekannte syrische Übersetzungen griechischer Werke (z.B. Gregor von Nyssa, Leben des hl. Gregor Thaumaturgos; Amphilochios, Enkomion auf den hl. Basileios; Kyrillos von Skythopolis, Leben des hl. Euthymios). Bei den Originalschriftstellern weist er besonders auf einen bisher unbekannten Mēmrā Ephräms des Syrers über Uriah den Hettiter hin.

Anschließend beschreibt er 79 syrische Sparagmata (»Fragmente«) auf Pergament (S. 1-75) und 3 auf Papier (S. 76-78) sowie 18 christlich-palästinensische, wobei zu der jeweiligen Nummer oft mehrere, aus der gleichen Handschrift stammende Fragmente gehören. Er bietet alle kodikologisch wichtigen Einzelheiten, druckt Anfänge von Texten auf Syrisch und in Übersetzung ab, identifiziert die Werke und verweist auf die einschlägige Literatur.

In einem Anhang auf S. 92-136 geht er auf einige wichtige Texte näher ein, indem er sie ediert und übersetzt bzw. den griechischen Paralleltext beigibt oder sie mit vorhandenen Ausgaben kollationiert. Einen wesentlichen Bestandteil des Buches bilden die Abbildungen (S. 147-314). Die 454 Photographien fast aller (Einzel-)Fragmente sind tadellos und trotz Verkleinerung ohne weiteres lesbar.

Es liegt auf der Hand, daß die Fragmente zumindest teilweise zu den bisher schon bekannten Handschriften im Katharinenkloster oder denjenigen, die von dort in europäische Bibliotheken gelangt sind, gehören. Brock kann in der Tat einige von ihnen solchen Handschriften zuordnen. Es wird sicherlich möglich sein, in Zukunft, insbesondere dann, wenn der Katalog von Schwester Philothea vorliegt, mit den Fragmenten weitere Handschriften zu vervollständigen. Dabei müssen übrigens auch die Fragmente berücksichtigt werden, die sich jetzt in der Bibliotheca Vaticana befinden (vgl. F. Rilliet, La bibliothèque de Ste Catherine du Sinaï et ses *membra disiecta*: nouveaux fragments syriaques de la Bibliothèque Vaticane, in: R. Lavenant, VI Symposium Syriacum 1992, Rom 1994 [OCA 247], 409-418).

Die Identifizierung der teilweise nur ganz kurzen Fragmente ähnelt oft der Suche nach einer Stecknadel im Heuhaufen. Dank seiner hervorragenden Kenntnis der syrischen Literatur ist es Brock in einem erstaunlichen Ausmaß gelungen, die bruchstückhaften Texte den Übersetzungs- und Originalwerken zuzuordnen, aus denen sie stammen. Mehrfach mußte er allerdings auch schreiben: »unidentified«. Der Rezensent kann für Sp(aragma) 49 (»Excerpts from Canons«; in Esṭranglā; 8./9. Jh.) sowie für Sp. 77a und c (6. Jh.) weitere »Stecknadeln« beisteuern:

1. Auf Sp. 49a recto, rechte Spalte, hat Brock zutreffend Kanon 35 der Synode von Laodikeia festgestellt und auch richtig darauf hingewiesen, daß sich die syrische Übersetzung von derjenigen der syrischen Kanonessammlungen unterscheidet. Unmittelbar vor Kanon 35 dürfte der Schluß von Kanon 36 derselben Synode stehen, wie ein Vergleich zwischen den erhaltenen Resten und dem griechischen Text zeigt (die griechischen Entsprechungen sind unterstrichen):

… <u>φυλακτήρια</u>, ἅτινά εἰσι ܘ[ܢ̈ܛܪ]ܐ
<u>δεσμωτήρια</u> τῶν ψυχῶν αὐτῶν. [ܐܣܝܪܐ

Τοὺς δὲ φοροῦντας ῥίπτεσθαι
ἐκ τῆς ἁγίας ἐκκλησίας
ἐκελεύσαμεν.

Der letzte Teil von Kanon 35 steht auf dem auf S. 249 abgebildeten »Sp. 49« (= Abbildung Nr. 294), das Brock bei seiner Beschreibung auf S. 49 f. nicht eigens angibt, aber bei der Edition des Textes durchaus berücksichtigt hat (es müßte »Sp. 49c« sein). Sparagma 49 besteht also nicht nur aus zwei Einzelfragmenten, wie er schreibt, sondern aus drei.

Auf Sp. 49b recto, 2. Spalte, läßt sich Kanon 24 von Ankyra ausmachen:

... καὶ ταῖς συνηθείαις τῶν ἐθνῶν
ἐξακολουθοῦντες ἢ εἰσάγοντές τινας
εἰς τοὺς ἑαυτῶν οἴκους ... καὶ καθάρσει,
ὑπὸ τὸν κανόνα πιπτέτωσαν
τῆς πενταετίας
κατὰ
τοὺς βαθμοὺς τοὺς ὡρισμένους ...

Auch der auf Sp. 49a recto, 2. Spalte beginnende Text ist bekannt. Es handelt sich um das 8. Kapitel der Homilie zum Kolosserbrief von Johannes Chrysostomos. Ein längeres Stück dieser Schrift findet sich in der syrischen Kanonessammlung der Hss. Mardin 310 (Abschrift: Ming. Syr. 8) und Vat. Syr. 560. Die dortige Übersetzung ist ziemlich wörtlich. Der syrische Text stimmt fast genau mit dem des sinaitischen Fragments überein:

Griechischer Text: PG 62, 358, Z. 4-7

usw.

1 Fehlt in Mardin 310.

Nach dem Abbruch und etwa 10 fehlenden Zeilen setzt der Text auf Sp. 49b verso, rechte Spalte wieder ein:

Griechischer Text: PG 62, 358, Z. 10-15

Mardin 310: 1 ... ; 2 ... ; 3 ... ; 4 ... .

Es folgt auf Sp. 49a verso, rechte Spalte, d.h. auf der Rückseite des Blattes, mit dem der Text beginnt, noch ein weiteres Stück. Es muß sich also wenige Zeilen nach dem gerade zitierten Text anschließen. Da es in der Homilie des Johannes Chrysostomos und deren syrischer Übersetzung aber erst erheblich später kommt, enthält Sp. 49 offensichtlich nur Auszüge aus dem Werk. Der Text geht wie folgt weiter:

[ܘܬܘܒ ܣܒܬܐ ܒܟܝܢ ܟܠܬܐ.] Griechischer Text: PG 62, 359, Z. 3-8
[ܒܥܙ̈ܪܐ ܠܡܣܒܐ ܒܡܬܬܐ]. ܒܡܢܐ
[ܠܡ ܣܠܩܬܗ ܠܛܠܠ]ܐ. ܒܙܗܪܐ
[ܠܐܡܗ̇ ܗܠܝܢ] ܣܠܝ̈ܩܬܐ.
[ܐܡܪܢܐ ܠܐ ܝܬܒ]ܣܚܘ ܣܝ̈ܦܐ.

[ܐܡܪܢܐ ܠܐ ܝܠܕܬ]ܘ. ܐܡܗ̇ܬ،
[ܕܐܡܪ̈ ܡܢ ܠܗܘܢ ܕܪ̈ܒ] ܗܘ
[ܣܠܩ ܕܢܝܠܡܟܐ.] ܐܡܪܢܐ
[ܬܬܦܝܣܘ. ܐܡܗ̇ܬ] ܕܚܝ ܡ[1] ܕܒܠ
[ܗܠܝܢ ܣܝܡܝܢ...]

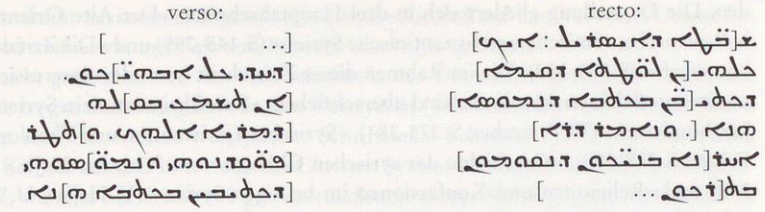
1 Mardin 310 add. ܠ.

Die Abfolge der verschiedenen Textstücke zeigt, daß alle drei Fragmente zu einem einzigen Blatt gehören. Recto beginnen die identifizierbaren Texte in der rechten Spalte mit Sp. 49a (Kanon 36 und 35 von Laodikeia). Es schließt sich das von Brock nicht näher bezeichnete »Sp. 49« (= Abbildung Nr. 295) mit der Fortsetzung von Kanon 35 und dem Anfang eines nicht identifizierten Textes an. Diese beiden Bruchstücke bilden den unteren Teil der Seite. Sp. 49b muß zum oberen Teil gehören. Es folgt auf der Recto-Seite oben in der linken Spalte Sp. 49b recto mit Kanon 24 von Ankyra. Nach einer Lücke beginnt weiter unten in der linken Spalte die Chrysostomos-Stelle (wieder Sp. 49a recto, linke Spalte). Sie setzt sich auf der Verso-Seite oben in der rechten Spalte fort (= Sp. 49b verso) und umfaßt noch Sp. 49a verso, rechte Spalte, also den unteren Teil der Seite. In der linken Spalte der Verso-Seite beginnt im unteren Teil ein weiterer, nicht identifizierter Text (Sp. 49b verso, linke Spalte), der auf dem unmittelbar anschließenden »Sp. 49« (= Abbildung 294) weitergeht.

Die Reihenfolge zeigt, daß es sich nicht um eine chronologische Kanonessammlung handelt. Die genannten Texte betreffen alle Zauberei und Verwendung von Amuletten (vgl. die Zusammenstellung griechischer Texte zu dem Thema bei S. Troianos, Zauberei und Giftmischerei in mittelbyzantinischer Zeit, in: G. Prinzing – D. Simon [Hrsg.], Fest und Alltag in Byzanz, München 1990, 37-51, 184-188). Wir haben also ein Werk vor uns, in dem Zitate zu diesem Thema zusammengestellt sind. Die bekannten kanonistischen systematischen Sammlungen (Nomokanones) scheiden aus, weil darin die Chrysostomos-Stelle nicht vorkommt. Vielleicht ist der Text der Gattung der Bußbücher zuzuordnen.

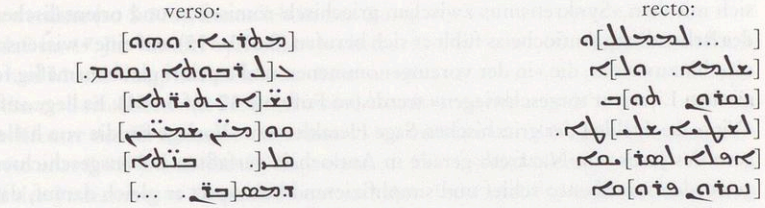
Ich kann nicht sagen, ob es sich um die Übersetzung eines griechischen Werkes oder um ein von vornherein syrisch verfaßtes handelt. Auffällig ist, daß der Text der Chrysostomos-Stelle genau mit der syrischen Übersetzung übereinstimmt, die in die oben genannten Kanonessammlungen aufgenommen wurde (die Verwendung der gleichen Übersetzung deutet für unser Fragment also eher auf ein syrisches Originalwerk hin), daß aber andererseits der Text der Synodalkanones vom Text der syrischen Kanonessammlungen und auch den griechischen Originalen stark abweicht (was vielleicht für eine ad hoc-Übersetzung aus dem Griechischen spricht).

2. Das von Brock nicht identifizierte Sp. 77a (S. 72f.; Photo Nr. 363/364) enthält Deut. 29,20 und 30,9-10:



Dieses Stück ist von Sparagma 4c abgerissen. Der oben in eckigen Klammern stehende, in Sp. 77a fehlende Text der Zeilen 1-5 (recto) bzw. 2-4 (verso) steht auf Sp. 4c, vgl. Brock, S. 3 und Photo 10, rechte Spalte unten, letzte 5 Zeilen, bzw. Photo 11, linke Spalte, letzte 4 Zeilen. Er schließt jeweils nahtlos an.

Sp. 77c (Brock S. 73, Photos Nr. 365/366) läßt sich, obwohl nur ganz wenig Buchstaben erhalten sind, ebenfalls identifizieren. Bei der Stelle handelt es sich offenbar um Jes. 32, 4-5 und 9-10 (8-9):



Das Fragment dürfte zu Sparagma 6 gehören, das verschiedene Bruchstücke aus dem Buch Jesaja enthält. Kalkuliert man den Text zwischen recto und verso bei der gegebenen Zeilenbreite weiter, können sich durchaus – wie in Sp. 6 – 24 Zeilen pro Seite ergeben. Nach den Angaben von Brock ist der Zeilenabstand bei Sp. 6 und 77c gleich (7 mm). Der geringfügige Unterschied bei den Buchstabengrößen (2 bzw. 3 mm) dürfte auf Meßungenauigkeit zurückgehen, zumal bei den verschieden hohen syrischen Buchstaben ohnehin eine präzise Angabe kaum möglich ist. Die Schrift erscheint, soweit man bei den wenigen Resten auf Sp. 77c überhaupt einen Eindruck haben kann, gleich, wobei auch die unterschiedliche Verkleinerung der Photos zu berücksichtigen ist.

Brocks klar und übersichtlich angelegter Katalog gibt – soweit möglich – erschöpfend Auskunft über die behandelten syrischen und christlich-palästinensischen Fragmente. Angesichts der großen Bedeutung des Neufundes stellt er gleichzeitig einen wichtigen Beitrag zur syrischen Literaturgeschichte und zur Geschichte der syrischen Übersetzungsliteratur dar. Insbesondere für das Christlich-Palästinensische enthält er eine erfreuliche Erweiterung des zugänglichen handschriftlichen Materials. Brocks mühevolle und zeitraubende Beschreibung und Identifizierung verdient alle Bewunderung.

Hubert Kaufhold

Peter W. Haider – Manfred Hutter – Siegfried Kreuzer (Hrsg.), Religionsgeschichte Syriens. Von der Frühzeit bis zur Gegenwart, Stuttgart – Berlin – Köln (Kohlhammer) 1996, 496 S.

Der Band beschränkt sich nicht auf das Gebiet des heutigen Staates Syrien mit seinen nach dem Zerfall des osmanischen Reiches ziemlich willkürlich gezogenen Grenzen, sondern bezieht sinnvollerweise auch angrenzende Gebiete mit ein, die von dem traditionellen Begriff »Syrien« umfaßt wer-

den. Die Darstellung gliedert sich in drei Hauptabschnitte: »Der Alte Orient« (S. 13-136), »Das hellenistische, römische und byzantinische Syrien« (S. 145-299) und »Die Zeit der islamischen Vorherrschaft« (S. 305-358). Die im Rahmen dieser Zeitschrift besonders interessierenden Kapitel des zweiten und dritten Abschnitts sind überschrieben: »Das Christentum in Syrien in den ersten zwei Jahrhunderten« (W. Pratscher; S. 273-284), »Syrisches Christentum und Theologie vom 3.-7. Jh. (A. Felber; S. 288-299), »Geschichte der syrischen Christen vom 7. bis ins 20. Jh.« (J. Tubach; S. 321-340) und »Religionen und Konfessionen im heutigen Syrien« (Y. Hajjar, U. Schön; S. 351-358). Schon der vergleichsweise geringe Umfang dieser Beiträge zeigt, daß die Geschichte des Christentums nicht sehr ausführlich behandelt wird.

Der Leser erhält dagegen einen sehr eingehenden Überblick über die religiösen Vorstellungen des Alten Orients (vor allem Tell Chuera, Ebla, Alalach, Mari, Ugarit, Byblos, Aramäer, Phönizier), allerdings nur soweit die Quellen etwas hergeben. Meist liegen bloß archäologische Zeugnisse vor, aus denen sich nur bedingt etwas über die religiösen Vorstellungen und die religiöse Praxis entnehmen läßt, am ehesten erfährt man noch etwas über die Götterwelt.

Sicherer wird der Boden ab der hellenistischen Zeit durch literarische Quellen. P. Haider befaßt sich mit dem »Synkretismus zwischen griechisch-römischen und orientalischen Gottheiten«. Bei der Behandlung Antiocheias fühlt er sich berufen (S. 153-155), auf eine »wissenschaftliche Erkenntnis« hinzuweisen, die »in der voreingenommenen und a priori glaubensmäßig festgelegten theologischen Literatur totgeschwiegen« werde (so Fußnote 60 auf S. 381): Es liege auf der Hand, daß die »Vita« des Helden der griechischen Sage Herakles »zur Vorlage für die von hellenistischen Anhängern des Jesus von Nazareth gerade in Antiocheia verfaßten Lebensgeschichten ihres ‚Christus'« geworden sei. Ebenso schief und simplifizierend behauptet er gleich darauf, daß »die Vorstellung um die christliche Gottesmutter« von der Göttin Isis »geprägt« worden sei.

Neben zwei sehr informativen Kapiteln über das Judentum in Syrien (G. Langer; S. 242-256, 341-350) enthält der Band ein Kapitel über die »Geschichte des Islam auf syrischem Boden« (K. Prenner; S. 305-320), der allerdings in erster Linie die politische Geschichte zum Inhalt hat. Mit seinem Beitrag »Die Bedeutung des syrischen Christentums für die gnostische Religion Manis« (S. 261-272) will M. Hutter die »enge Verflechtung dieser Religion mit religiösen und kulturellen Strömungen Syriens« zeigen.

Die bereits oben genannten Kapitel über die Geschichte des Christentums bis zur arabischen Eroberung Syriens bieten eine abgewogene Darstellung. Zu dem Beitrag von A. Felber ist aber anzumerken, daß sicher nicht davon gesprochen werden kann, nach der Ausbreitung des Islams sei der Ṭūr ʿAbdīn »Mittelpunkt der Jakobiten« geworden (S. 292); es stimmt auch nicht, daß »der islamische Druck den Spaltungen« ein Ende gesetzt habe (ebenda), es gab sie weiterhin sowohl zwischen den Konfessionen wie auch innerhalb der westsyrischen Kirche. Für wenig hilfreich halte ich pauschale Bemerkungen wie: »Für alle syrischen Schriftsteller ist das auf ganzheitliches Betrachten gerichtete Denken charakteristisch, wie es dem Semiten eigen ist.« (S. 295). Eine interessante Ergänzung stellt der kurze Beitrag von P. Haider über »Eine christliche Hauskirche in Dura Europos« dar (S. 284-288).

Während in den ersten beiden Hauptteilen des Buches die Darstellung meist sehr ins Einzelne geht und teilweise Tempel und Götterabbildungen bis zum letzten Detail beschrieben werden, marschiert der Verf. des Kapitels über die christliche Geschichte seit dem Aufkommen des Islams wie mit Siebenmeilenstiefeln durch die Jahrhunderte. Der Leser muß nach der Lektüre zu dem Schluß kommen, daß es kaum eine Geschichte gibt. Der Verf. beschreibt zunächst – meist unter Berufung auf Hages bekanntes Buch – zutreffend die Lage im 7. Jh., die konfessionelle Situation, das Verhältnis zum Islam, das kirchliche Leben, und widmet sich dann ausführlich einem Schriftsteller, nämlich Jakob von Edessa († 708). Von dort geht er gleich zu der Epoche von der Jahrtausendwende bis ins 14. Jh. über (Seldschuken, Kreuzzüge, Mongolen). Nach dem Überspringen weiterer, für ihn anscheinend geschichtsloser Zeiten wird die Union eines Teils der westsyrischen Kirche mit Rom ab

dem 17. Jh. und der damit zusammenhängende europäische Einfluß auf den Vorderen Orient behandelt. Zum Schluß muß etwas mehr als eine Seite für das 19. Jh. genügen.

Zunächst wird nicht ganz klar, wen der Verf. mit den in der Überschrift genannten »syrischen Christen« meint. Es ist ganz überwiegend von den Westsyrern (Jakobiten) die Rede. Neben Jakob von Edessa werden auch nur weitere westsyrische Schriftsteller behandelt (Dionysios bar Ṣalībī, Michael der Syrer, Barhebraeus). Daß er doch alle Christen Syriens im Auge hat, merkt man eigentlich erst am Schluß, wenn er auf S. 337-340 gewissermaßen in einem Anhang kurze Abschnitte in der Art von Lexikonartikeln über die syrisch-katholische, armenische, armenisch-katholische, griechisch-orthodoxe, griechisch-katholische, maronitische (nicht einmal zwei Zeilen!) und protestantische Kirche anschließt. Aber auch in dem längeren ersten Abschnitt erfährt man nicht viel über das Leben der westsyrischen Kirche, wenig oder nichts über Siedlungsraum, Kirchenverfassung, Liturgie, kirchliche und sonstige Literatur anderer als der oben genannten Personen, Klöster, Wallfahrtsorte usw. usw.

Einige Einzelheiten:

Dafür, daß es gerade Jakob von Edessa war, der als erster griechische Vokalbuchstaben für die syrische Schrift verwendete (so S. 326), kenne ich keinen Beleg; der Verf. gibt auch keinen an.

Die Angabe, daß im 17. Jh. von der syrisch-orthodoxen Kirche neben Gemeinden in Städten wie Amid, Aleppo und Mosul »hauptsächlich arme Bauern« übrig gewesen seien, »die das Gebirgsmassiv des Tur Abdin ... bewohnten« (S. 333), hat mit der Realität nichts zu tun.

Das berühmte Kloster des hl. Sabas ist – hier kann man wirklich einmal sagen: bekanntlich – nicht *in* Jerusalem (so aber S. 327), und Mardin liegt nicht im Ṭūr ʿAbdīn (S. 334).

Es ist falsch, daß der Patriarch von Konstantinopel seit dem Mittelalter bis 1899 für Antiocheia stets einen Griechen als Patriarchen weihte. Der antiochenische Patriarch wurde keinesfalls immer von seinem Amtsbruder in Konstantinopel geweiht, und Griechen als Patriarchen gab es – von zwei Ausnahmen im 17. Jh. abgesehen – nur von 1724 bis 1899 (vgl. nur Graf III 25). Der Verf. hat die von ihm zitierte Stelle in Spulers »Gegenwartslage der orientalischen Kirchen« (S. 215) mißverstanden.

Ebenso unkritisch bei Spuler (ebenda 220) abgeschrieben ist die Behauptung, der griechisch-katholische Patriarch Maximos IV. sei »noch als 90jähriger von der syrischen Regierung eingekerkert« worden, »weil er sich gegen die Schließung kirchlicher Schulen sträubte« (S. 339). Diese – von vornherein höchst unwahrscheinliche – Angabe kann schon einer Plausibilitätskontrolle nicht standhalten, weil Maximos (10. 4. 1878 – 5. 11. 1967) bereits im Alter von 89 Jahren gestorben ist. Für eine »Einkerkerung« habe ich weder in der Biographie des Patriarchen von E. Inglessis (Paris 1969; vgl. die einschlägige Stelle S. 238) noch in PrOrChr 17 (1967), wo ausführlich über die staatlichen Maßnahmen zur Kontrolle der religiösen (nicht nur christlichen!) Privatschulen und den kirchlichen Protest dagegen berichtet wird (S. 269-285, 351-353) einen Anhaltspunkt gefunden. Spuler selbst spricht in seinen laufenden Berichten über die Ostkirchen in der Internationalen Kirchlichen Zeitschrift unter Berufung auf die Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 6. 11. 1967 nur von »Verhören durch syrische Behörden« (Band 57 [1967] 236). Wenn der Verfasser in diesem Zusammenhang dann auch noch den Ausdruck »christenfeindliche Maßnahme« gebraucht, entsteht ein falsches Bild.

Die Schreibung »Michel Aflag« (S. 339) will ich für einen Druckfehler halten (richtig: ʿAflaq).

Auch der letzte Beitrag über die Situation im heutigen Syrien ist unbefriedigend. Die eingestreuten Bemerkungen zur Geschichte sind nicht immer richtig. Es stimmt nicht, daß »die Christen vor dem Aufkommen des Islam hauptsächlich Syrisch sprachen, außer in den Bereichen der Verwaltung, der Liturgie und der Literatur, die in Griechisch durchgeführt wurden« (S. 352). Es ist zumindest ungenau, wenn als Ort, in dem heute noch »Syrisch« gesprochen wird, Maʿlula genannt wird (ebenda). In einem religionsgeschichtlichen Buch sollten Monophysitismus und Nestorianismus nicht wertend als »Irrlehre« bezeichnet werden (ebenda). Es trifft nicht zu, daß (alle) syrischen

Christen westsyrischer Tradition in Indien kirchlich unabhängig geworden sind (S. 353). Wenn bei den Nestorianern schon erwähnt wird, daß sie außer in Syrien im Iran verbreitet sind (S. 353), dann sollte mindestens ihr Stammland Iraq nicht vergessen werden. »Anspruch auf das Erbe des Patriarchatssitzes von Antiochien« haben weder Nestorianer noch Chaldäer erhoben (S. 353). Auch in diesem Beitrag wird fälschlich behauptet, daß das griechisch-orthodoxe Patriarchat von Antiocheia erst 1898 mit einem Nichtgriechen besetzt worden sei (S. 354). Zahlenangaben für orientalische Christen sind mangels genauer statistischer Erhebungen immer problematisch. Die genannten Mitgliederzahlen erscheinen mir aber eher zu gering.

Unpraktisch ist, daß die Anmerkungen für sämtliche Beiträge zusammen am Schluß stehen. Das macht ihre Benutzung sehr mühsam. Zweckmäßig wäre eine Landkarte gewesen. Die zahlreichen Abbildungen sind gut ausgewählt und von einwandfreier Qualität.

Insgesamt ist festzustellen, daß die Darstellung der christlichen Kirchen seit der islamischen Eroberung des Vorderen Orients viel zu dürftig ist. Ein Nichtfachmann kann daraus keinen ausreichenden und anschaulichen Eindruck bekommen. Für den Fachmann wird nur längst Bekanntes wiederholt.

Hubert Kaufhold

Gorgi Bar Anṭun də-Ḇeṯ Kiraz [Ǧūrǧ(i) Anṭūn Kirāz; George Anton Kiraz]: *Tafsīr at-tarkiḥ wa-t-taqsīya fī l-luġa as-Suryāniyya.* [Syr. Haupttitel, nach Titelblattgestaltung: *Puššāqā d-rukkāḵā wə-quššayā bə-leššānā Sūryāyā.*; engl. Nebentitel: *Introduction to Syriac Spirantization (Rukkōkhô and Quššōyô).* [Glane (Losser)], Nederlande: Bar Hebraeus Verlag, 1995. 125 S., S. 126-155; 15 S.

Eine vergnügliche und zugleich nachdenklich stimmende Publikation, der es schon auf dem englischen Nebentitelblatt gelingt, drei europäische Sprachen (englisch – deutsch – niederländisch), zusätzlich zu der arabisch-syrischen Doppelsprachigkeit (die im gleichen Verlag erscheinende Zeitschrift *Qolo Suryoyo* fügt das Türkische neben gelegentlichen anderen europäischen »Dialekten« noch hinzu) zu mischen, damit ein Charakteristikum der *conditio christiana orientalis syriaca* anzeigt: die erzwungene, aber oft akzeptierte, gelebte Vielsprachigkeit in der ebenfalls vielfältigen Kultur mit dem Kern der altererbten religiösen Identität, die in alle diese Bereiche ausstrahlt.

In der bewußt gewählten Abfolge der bibliographischen Angabe von Autorennamensformen und Titeln wird die – nicht mit den bibliothekarischen Regeln der Aufnahme des Titelblatts, nach denen dem syrischen Titel der Rang des Haupttitels zuzusprechen wäre, übereinstimmende – Gewichtung der drei voneinander unabhängigen Teile sichtbar (s. a. Seitenzahlen): Der arabische Hauptteil ist an das gedachte Hauptpublikum dieses im wesentlichen pädagogischen Werks gerichtet: an den gebildeten syrischen Christen arabischer Sprache, der sich über eine wichtige Erscheinung seiner Kultursprache informieren, sie im korrekten Gebrauch erlernen will. Der syrische Teil ist für den Lehrer an Kirchenschulen gedacht, der englische richtet sich an den westlichen Spezialisten (s. S. 2 des englischen Vorworts). Die Selbständigkeit der Teile ist leider soweit gediehen, daß auch die Paragraphenzählung voneinander abweicht.

Die wissenschaftliche Behandlung der Spirantisierung, ihres Verlaufs in der syrischen Sprachgeschichte und ihrer graphischen Darstellung in den Handschriften, bringt der Autor nicht wesentlich weiter; dies ist auch nicht seine Absicht. Hier ist Nöldekes Darstellung noch maßgebend; für die Geschichte der Orthographie hat J. B. Segal (in *JSS*. 34.1989. 483-491) eine erste Skizze gegeben; nach seinen Angaben das Thema »still calls for exhaustive study«. Dennoch führt er als Ergebnis ei-

nes Forschungsaufenthalts in Oxford in seinen arabischen und syrischen Text Abschnitte über Phonetik (mit Illustrationen) und eine sprachwissenschaftliche Behandlung des Themas auf der Grundlage einer Silbenlehre, zugleich aber vermischt mit diachronischen Erklärungen ein, die für den sonst im traditionellen Stil sehr literarisch gehaltenen arabischen Text den modernen Teil ausmachen (die klassische arabische Terminologie wird parallel mit angegeben), im syrischen überhaupt wohl eine, vor allem terminologische Neuerung sind. Bei der Lautlehre hätte er allerdings statt der Opposition Explosiva – Frikativa, die für selbständige Phoneme brauchbar ist, besser den z.B. in der Hispanistik eingebürgerten Begriff »Approximanten« gebraucht, der die Funktion der spirantisierten Laute, intentionelle Vertretung ihrer explosiven Allophone, besser trifft. Die Entwicklung und Geschichte der betreffenden Frikativa als selbständige Phoneme im späten Syrischen und anderen aramäischen Sprachen wäre noch zu untersuchen.

Der arabische Teil ist als literarisches Lehrbuch gestaltet. Am Kapitelanfang stehen Zitate aus klassischen Schriftstellern, die sich nicht immer eng auf den grammatischen Stoff beziehen, aber die Darstellung beleben (*adab*). Jedes Kapitel kennt Zusammenfassungen, die sich in direkter Rede an den Leser richten, dann sein Wissen mit Fragen prüfen; darauf folgen Beispiele und Übungen. Teil 1 (nach zwei Vorreden S. 24-42): Geschichte des Syrischen, west- und ostsyrisches Vokalsystem. Teil 2 (43-49): phonetische Darstellung der Spirantisierung. Teil 3 (50-65): die allgemeinen Regeln für das Eintreten der Spirantisierung. Teil 4 (66-68): klassifizierbare Ausnahmen davon. Teil 5 (69-78): Anwendung der Regeln auf die Nominalformen. Teil 6 (79-110): Anwendung und Besonderheiten beim finiten Verb (in Verbindung mit Präklitika und -positionen, vorangehenden Adverbien [Verneinung] und Anhängung der Objektsuffixe). Teil 7 (101-105): Vergleich der traditionellen Regeln mit den vom Verf. neu erarbeiteten ergibt deren weitgehende sachliche Identität. Anhänge: 1 (106-109) die moderne arabische linguistische Terminologie; 2 Wer sich, über die allgemeinen Regeln hinaus, über die abweichende Aussprache bestimmter syrischer Wörter orientieren will, hat in der Liste von ca. 500 Einträgen (110-121 mit arabischen Übersetzungen) ein praktisches Hilfsmittel. 3 (122-124) Schlüssel zu den Übungen. Es folgt eine knappe Bibliographie.

Der Vorredner, Yūsuf Saʿīd und der Autor geben in ihren von der Begeisterung für die syrische Sprache getragenen Vorreden der Hoffnung Ausdruck, daß das Buch einer neuen Generation helfen möge, auch mittels korrekter Anwendung der Spirantisierung die Schönheiten des Syrischen zu entdecken. Rez. kann diesem Vorhaben nur mit Sympathie Erfolg wünschen.

Der sporadische Gebrauch von Circumflex statt Längestrich beim Vokalbuchstaben o scheint nicht auf einer systematischen Unterscheidung von naturlang und gelängt zu beruhen (s. oben im englischen Titel), sondern eine Eigenwilligkeit der Computer-Typographie zu sein.

Manfred Kropp

A Corpus of Christian Palestinian Aramaic, Volume III: The forty Martyrs of the Sinai Desert, Eulogios, the Stone-Cutter, and Anastasia, Edited and translated by Christa Müller-Kessler and Michael Sokoloff, Styx publications, Groningen 1996, 138 S.

1991 hatte Chr. M.-K. in ihrer Grammatik des Christlich-Palästinisch-Aramäischen (Cf. OrChr 77 [1993], S. 262-263) bereits mehrere christlich-palästinische Handschriften weiter rekonstruiert. Zu diesen gehört der vorliegende Codex, der zwar noch Lücken aufweist, aber immerhin noch 45 Folien enthält, die hier in der original zweispaltigen Gestalt als Fol. (eigentlich Seiten) 1 bis 90 vorgestellt werden. (Man muß zu Smith-Lewis oder zu Schulthess greifen, um festzustellen, wo *recto* und *verso* anzusetzen sind!). Die typischen palästino-aramäischen Buchstaben lassen sich in ihren ursprünglichen, etwas exotischen Formen wahrnehmen. Von den drei christlichen Legenden, die hier

vorliegen, ist nur die von Eulogios praktisch vollständig erhalten. In der Legende der 40 Märtyrer vom Sinai und Raithou fehlen drei »Fol.«, das heißt sechs Seiten. Von der Legende der Anastasia bleiben kaum drei Spalten übrig. Für das Datum der Fragmente »des 5.-8. Jahrhunderts« muß man ebenfalls die Grammatik, S. 16, konsultieren. Man hätte etwas mehr kodikologische Angaben erwartet.

Über die Legenden selbst haben die Verfasser nur zwei Seiten geschrieben. Für Eulogios geben sie die wichtigsten Parallelen an. Für die Märtyrer vom Sinai und Raithou dagegen erkennen die Autoren, daß sie die griechische Vorlage benutzt haben, um diesen Text besser zu verstehen. Diese Ausgabe von Combefis erschien 1660. Von weiteren Ausgaben scheinen die Autoren nichts zu wissen. Doch 1918 erschien eine georgische Übersetzung aufgrund einer auf das Jahr 864 datierten Handschrift vom Sinai. Und 1973 hat R. Gvaramia, *Amoniosis »Sina-Raitis cmida mamata mosrvis arabul-kartuli versiebi, IX-XI, XIII da XVII ss ḫelnacerebis miḫedvit«* in Tbilissi veröffentlicht, in dem mehrere christlich-arabische Übersetzungen gedruckt sind. Gvaramia hat dort die 1935 durch P. Peeters erwiesene Hypothese verifiziert, daß diese alte erhaltene georgische Übersetzung aus dem Arabischen übersetzt wurde, nicht aus dem Syrischen. Für unsere Rezension dieses Buches (Bedi Kartlisa, 32 [1974], S. 299-302) hatten wir damals acht griechische Handschriften benutzt, und angemerkt, daß die Ausgabe von Combefis Lesarten aus dem codex *Coislin* 105 und dem *Parisinus* 513 stillschweigend vermischt. Wenigstens vierzig griechische Handschriften müßten noch durchgesehen werden, um die syro-palästinische Vorlage richtig zu bewerten. Die Unterschiede zwischen allen Versionen sind tatsächlich gewaltig. Die Autoren scheinen auch nicht zu wissen, daß über diesen Text eine Reihe von Auseinandersetzungen entstanden sind. R. Devreesse hat zuerst die geschichtlichen Schwierigkeiten behandelt in der *Revue Biblique* 49 (1940), S. 216-222, und eine Antwort findet man bei I. Shahīd, *Byzantium and the Arabs in the Fourth Century*, Washington 1984, S. 297-319. Doch diese beiden Autoren wissen nichts über die georgisch-arabische Überlieferung.

Wenn man die Übersetzung liest, die auf englisch unter den beiden Spalten vorliegt, ist man manchmal erstaunt, wie viele Stellen von den anderen Texten abweichen. Sicher ist der Text, mit so sonderbaren Erscheinungen wie den griechisch buchstabierten Wörtern *bios* (*byws*) oder *Jesus* (*ysys*), aus dem Griechischen übersetzt. Besonders unerwartet sind die Titel *»Beginning of a chapter«*, die sechsmal in dem erhaltenen Text erscheinen. Wegen der großen Unterschiede im Griechischen hätten wir den Namen *syswys* mit Sisoes übersetzt, da dieser Name in den Apophthegmen der Wüstenväter sehr bekannt ist, während der Name Psoes aus dem Text von Combefis der Wiedergabe *Evsebios* auf Georgisch weniger angepaßt scheint. Die gesamte christlich-aramäische Redaktion scheint den Apophthegmen näher verwandt zu sein als die georgische Überlieferung. Der syro-palästinische *Doulas* gehört der Zeit des Justinian an, aber der georgische *Theodoulos* muß wahrscheinlich auf eine frühe Christenverfolgung in der Zeit Petrus' von Alexandrien hinweisen. Und doch ist in diesem Text alles so vereinfacht in der Zeit desselben Petrus, daß man sich wirklich Gedanken machen muß, ob hier nicht eine archaisierende Vereinfachung vorliegt. Vielleicht dienen diese »Kefalaia«, die auch in dem Text des Eulogios auftauchen, nur zu einer liturgischen Benützung. In diesem Fall könnte man auch begreifen, wie der durch Aba Moses geheilte Araber seinen Namen Obadianos verloren hat, weil doch weiter im Text dieselbe Person in positivem Sinn erwähnt wird. Man wollte den Namen des verehrten Phylarchen durch die Erinnerung an seine Besessenheit nicht beleidigen.

Jedenfalls wird die geschichtliche Bewertung dieser neuen Ausgabe für diese Legende nur mit einer kritischen Ausgabe des Griechischen möglich werden. Der hier vorliegende 3. Band erscheint zuerst, vier andere Bände sind angekündigt und werden das Alte Testament, das Neue Testament, weitere Homilien und Legenden und schließlich Kyrill von Jerusalem umfassen. Die Autoren seien bedankt für ihre leicht benutzbare Ausgabe.

Michel van Esbroeck

Irfan Shahîd, Byzantium and the Arabs in the Sixth Century, vol. 1, Part one: Political and Military History, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington D.C. 1995. XXX-688 pp., with 17 pp. indexes; Part two: Ecclesiastical History, pp. X-689 to 1033, with 13 pp. indexes

Der Autor, I. Sh., hat sich seit 30 Jahren durch eine Reihe von Sonderpublikationen bekannt gemacht, die sich mit denselben Themen beschäftigen. Hier wird dem Leser eine Übersicht geboten, die das sechste Jahrhundert betrachtet, nachdem bereits das vierte und das fünfte in zwei vorher erschienenen Bänden behandelt worden waren. Wie der Autor selbst bemerkt, findet man in diesem Jahrhundert eine Anzahl Quellen, die nicht mehr so großer Rekonstruktionen bedürfen wie die vorhergehenden. Die Methode bleibt im Grunde dieselbe: wie ein Minensucher schwebt der Autor über allen Arten von Dokumenten, die etwas Wichtiges für die Geschichte der Araber verraten könnten. Die Materie verteilt sich zweimal strikt chronologisch gemäß den Regierungszeiten der byzantinischen Kaiser von Anastasius (491-516) bis Heraklius (610-641), zuerst für die politische und militärische Geschichte und im 2. Teil für die religiöse Hierarchie. Am Ende gibt es entsprechend eine chronologische Tabelle für die zivilen Machthaber und danach eine für die verschiedenen hohen kirchlichen Beamten (man lese S. 1000 bei den Patriarchen von Jerusalem nicht *Eutychius* [552-553], sondern *Eustochius*, und S. 1001 für Damian nicht (*569-605*) sondern (*577/8-607/8*) gemäß dem S. 1015 zitierten C. Detlef Müller). Der Schwerpunkt des ersten Bandes ist zweifelsohne die Wiederentdeckung der drei Hauptpersönlichkeiten aus der Dynastie der Ghassāniden, d.h. Arethas (529-569), Mundir (569-582) und Nu'mān, der im Exil in Konstantinopel starb. Dabei werden die Berichte des Procopius, des Evagrius und des Menander Protector über die *prodosia* der arabischen Fürsten unter die Lupe genommen. Die Unzulänglichkeit ihrer Berichte in diesem Bereich hängt von ihrer besonderen Art, Geschichte zu schreiben, ab. Alle wollen zuerst von den regierenden Kaisern Gutes oder Schlechtes berichten. Mit größerer Genauigkeit analysiert I. Sh. die Bedeutung der zahlreichen Titel, die die arabischen Fürsten im Rahmen des byzantinischen Reiches bekommen hatten. Die militärische Tätigkeit dieser arabischen Feldherren im Dienst von Byzanz war allmählich gegen die Lakhmiden von Hīra gerichtet, die die Interessen Persiens pflegten. Ihre Taktik war von der Strategie der byzantinischen Generäle verschieden. Sie stützten sich vielmehr auf die Geschwindigkeit der Kavallerie und die Unvorhersehbarkeit des Angriffs. So blieb besonders Mundir unbesiegt während aller seiner militärischen Expeditionen, und wurde doch 585 als Verräter dem Kaiser Tiberius ausgeliefert und endlich durch Kaiser Mauritius nach Sizilien ins Exil gesandt. Doch war nicht nur dafür die taktische Methode des Mundir dem Mauritius, der damals noch *magister militum per Orientem* war, fremd. Der hauptsächliche Grund für die Schwierigkeiten, die die Leiter des ghassānidischen Hauses in Byzanz vorfanden, ist ihre Zugehörigkeit zum Monophysitismus, und Teil 2 des Werkes ist dieser dramatischen kirchlichen Spaltung gewidmet: »The beginning of the end of Mundir was ushered in not by the secular military establishment but by the ecclesiastical« (S. 918). Die Notwendigkeit eines einheitlichen Glaubens dient auch den militärischen Zwecken: »Anything that blurred the distinction and the edge of the religious opposition would tend to interfere with the military quality of the offensive against Byzanz« (S. 725). Diese Sentenz gilt für die Opfer, die der Lakhmide Mundir der Gottheit 'Uzza weihte, um zu zeigen, daß er sich gemäß den sassanidischen Interessen gegenüber dem Christentum ganz feindlich verhielt. Aber es gilt ebenso für die Monophysiten: »Dissension in his army, especially on ecclesiastical grounds, was corrosive of military unity and combat readiness, especially to a commander such as Mundir who was known for his innovative techniques in conducting a lightning war against his adversaries« (S. 891). Deswegen haben sich Arethas, Mundir und Ğafna selbstverständlich für das Entstehen der monophysitischen Kirche und ihre weitere Entwicklung stark eingesetzt, indem sie versuchten, die religiösen Streitigkeiten zu beseitigen, genau wie Konstantin es mit Arius bereits getan hatte. Für die Grundbeschreibung des Monophysitismus stützt sich der Autor auf die 1972 erschienene und

wohlbekannte Monographie von W. H. C. Frend. Diese Basis scheint uns zu eng, um die Tätigkeiten der Ghassāniden zu betrachten. Hier erlauben wir uns einige Bemerkungen.

– S. 926, n. 6 schreibt der Autor »The partisans of Damian charged those of Peter with Sabellianism.« So ist es nicht erstaunlich, daß hier die 1981 erschienene Monographie von R. Y. Ebied, A. van Roey und L. R. Wickham, *Peter of Callinicum*, nie erwähnt wurde. Damals war es bereits klar, daß die Lage genau umgekehrt ist: Für Petrus scheint Damian sabellianisch zu denken, und Damian findet in Petrus' Theologie einen verkappten Tritheismus. Seitdem ist der riesige Traktat des Petrus gegen Damian zum größten Teil im J. 1994 und 1996 durch dieselben Autoren in der Reihe *Corpus Christianorum, series graeca 29 und 32*, publiziert worden. Dabei vernimmt man, daß die gegenseitigen Positionen nicht populär gewesen sind. Wenn »Partisanen« hier tätig gewesen sind, waren sie nur treue Untertanen ihrer Kirchenleiter. In derselben Monographie vom Jahre 1981 hätte I. Sh. das genaue Datum, nämlich 542, für die Weihe des Jakob Baradaeus und des Theodor, des Bischofs der Araber, gefunden. – S. 850 und an vielen weiteren Stellen schreibt der Autor regelmässig »around 540«. Für die *Documenta Monophysitorum*, die I. Sh. sehr oft benützt (S. 808-892), wären die durch A. van Roey und P. Allen 1994 publizierten *Monophysite Texts of the Sixth Century* auch nützlich gewesen, besonders für die Zusammenfassung bezüglich der Handschrift Add. 14602 (um 600!), die Sergius ganz als Verteidigungsdossier zu Gunsten des Paulus von Bet-Ukkamē gesammelt hat. Freilich ist diese Publikation zu spät erschienen, als daß sie noch berücksichtigt werden konnte. – S. 984 wird Theodosius, der Antipatriarch von Jerusalem, der als erster 451-452 zwanzig Monate lang den Antichalkedonismus in Jerusalem gegen Juvenal geleitet hatte, nur als *»a certain Theodosius, an heretic«* bezeichnet. – S. 714 wird Severus noch als Jurastudent bezeichnet, obwohl er tatsächlich bereits Lehrer an der Universität gewesen ist (V. Poggi, *Severo di Antiocheia alla scuola di Beirut*, in M. Pavan und U. Cozzoli, L'eredità classica nelle lingue orientali, Roma 1986, S. 57-72). – S. 750 wundert sich der Autor über den Ausdruck »Quaternitas« im Mund des Arethas um das Jahr 536. Wenn man gesehen hat, daß das monophysitische Manifest des Johannes III. Nikeotes von Alexandrien bereits 505 den Ausdruck benutzt, und daß dieser Brief höchstwahrscheinlich durch den damals noch Priester seienden Symeon von Bet-Arshām im Jahr 506 nach Armenien gebracht und dort unmittelbar ins Armenische übersetzt wurde, dann darf man sich nicht wundern, einen solchen Ausdruck bei Arethas zu finden (Cf. Revue des Études Arméniennes, 24 [1993], 27-45). – S. 641 liest man: »For the Arab involvement in the operations of this decade conducted in Armenia and Azerbayjan across the Tigris, the only sources are Greek.« Von der armenischen Geschichte des Sebeos, Kap. 39-41, wird hier nicht gesprochen. – S. 636, n. 5 zitiert der Autor zwar richtig den Marzubān Kasruʿān nach Agapius, und bemerkt, daß hier Sharbarāz gemeint ist. Er bringt jedoch nicht den parallelen Xoṙeam, der neben Azm-Yorān und Ferruhān belegt ist, wie C. Mango 1985 in einem vom Autor benutzten Artikel (cf. S. 1014) bewiesen hat. – S. 963 muß ich feststellen, daß der Ausdruck, den ich 1981 benutzt hatte »On aimerait évidemment connaître ce que Théodoret savait de la légende (de Côme et Damien)« mißverstanden wurde. Theodoretus hat nichts berichtet über den ursprünglichen Ort der Anargyren, der sogar nicht direkt in Cyrrhus zu finden war, sondern in der naheliegenden Pheremma. Wahrscheinlich ging Pheremma bereits in der Zeit Diokletians unter, und die Legende der fünf Brüder in Aigai, die eigentliche »arabische« Legende, wurde weiter überliefert. – Wie die Anmerkungen S. 637,10 und S. 653, 66 zusammenzusetzen sind, weiß ich nicht. Immerhin hat auf beiden Seiten Conybeare 1910 nicht über the »*Gregorian* version« berichtet, sondern über »the *Georgian* version« des Antiochus Strategos publiziert, und es fehlt nicht nur der Hinweis auf die Ausgabe von N. Marr aus dem Jahr 1909, sondern vor allem auf die kritische Ausgabe von G. Garitte, La prise de Jérusalem par les Perses en 614, CSCO 202-203, Louvain 1960.

Diese Kleinigkeiten hindern den Leser nicht, das breite Panorama der arabischen Welt wahrzunehmen. Als größte Neuigkeiten gelten hier für das *foedus* von 502 die Anwesenheit von zwei Arethas (von Kinda und von Ghassān) in einer Stelle aus der Geschichte des Theophanes, wo der *textus receptus* durch Haplographie nur einen einzigen Arethas erhalten hat. Eine weitere neue Angabe

liefert eine Inschrift aus Marib, die 1897 durch E. Glaser publiziert wurde (S. 130, n. 351). Eine grundsätzliche Interpretation davon wird für den nächsten Band *(BASIC* II) versprochen. Schließlich gibt ein Kolophon aus einer syrischen Handschrift eine sehr wichtige Information. Sie wurde niedergeschrieben in der Zeit von Jakob und Theodor (also vor 570), als Abū Kārib König war (S. 846-850). Durch diese drei Angaben bekommt man einen Einblick in das südliche Arabertum und seine Zugehörigkeit zum Monophysitismus. Diese wichtigen Quellen lassen bereits vermuten, wie der zukünftige 2. Band aussehen wird. Ob dort dann einige christlich-arabische Quellen benutzt werden, bleibt offen. Z. B. die arabischen Psalmen mit griechischen Unzialen, die nur durch zwei Folien in der Geniza von Damaskus bekannt und durch B. Violet 1901 veröffentlicht wurden, oder die Grabsteine aus Choziba, die 1903 durch Papadopoulos Kerameus beschrieben wurden (Cf. M. van Esbroeck, *Incidence des versions arabes chrétiennes pour la reconstitution des textes perdus*, in G. Contamine, Traduction et traducteurs au Moyen-Age, Paris 1989, S. 133-143). Diese Zeugnisse sind zwar nicht so beeindruckend wie die Inschriften der ghassānidischen Gebäude, die durch I. Sh. in seinem monumentalen Werk trefflich analysiert wurden. Aber wo so viel verloren gegangen ist, muß man durchaus auch mit kleinen Quellen arbeiten. Das hat der Autor glänzend geleistet. In einer letzten breiten Synthese (S. 990-995) fragt sich I. Sh., was geschehen wäre, hätten die Dyophysiten die Einheit geschaffen, und gleich dem Reich von Chlotwig im Westen auch im Osten ein einheitliches Christentum schaffen können.

Michel van Esbroeck

Gérard Troupeau, Etudes sur le christianisme arabe au Moyen Age, Aldershot, Hampshire (Variorum) 1995 (= Collected Studies Series: CS 515), 301 + 8 Seiten, £ 49,50, $ 89,95

Nach der Aufsatzsammlung von Sidney H. Griffith (1992) liegt nun ein weiterer Sammelband der wohlbekannten Reihe »Collected Studies Series« vor, der ganz der christlich-arabischen Literatur gewidmet ist und die Bedeutung dieses von den Orientalisten im allgemeinen wenig beachteten Gebietes unterstreicht. Der Verfasser, einer der renommiertesten Fachleute, verdanken wir u. a. bereits den zweibändigen Katalog der christlich-arabischen Handschriften in der Pariser Bibliothèque Nationale.

Der Sammelband ist in vier Themenbereiche gegliedert. Am Anfang steht der Aufsatz »La littérature arabe chrétien du Xe au XIIe siècle«. Obwohl bereits 1971 erschienen und wegen der seither in erfreulichem Ausmaß gewachsenen christlich-arabischen Studien natürlich teilweise nicht mehr auf dem neuesten Stand, kann er doch noch gut als allgemeine Einleitung dienen. Im zweiten Teil sind vier Aufsätze aus den Jahren 1970 bis 1988 zusammengestellt, die sich mit arabischen Übersetzungen neutestamentlicher (Philemonbrief) und patristischer Texte (Testament des Adam; Physiologos; Johannes Philoponos, De contingentia mundi) befassen. Am umfangreichsten und auch nach der Einschätzung des Verfassers am wichtigsten ist der dritte Teil mit neun Beiträgen, erschienen von 1969 bis 1983. Er ist theologischen Schriften christlicher Autoren gewidmet: ʿAbdallāh ibn aṭ-Ṭaiyib, Yaḥyā ibn ʿAdī, Severos ibn al-Muqaffaʿ, ʿAlī ibn Dāwud al-Arfādī (ein sonst unbekannter jakobitischer Autor wohl des 11. Jh.s, der ein ökumenisch inspiriertes »Buch der Übereinstimmung des Glauben« [der christlichen Kirchen] geschrieben hat) und Buṭrus ibn ar-Rāhib. Der vierte Teil umfaßt fünf Aufsätze zum Thema »Christentum aus der Sicht muslimischer Schriftsteller« sowie drei weitere über christliche Klöster in der arabischen Literatur, darüber, was muslimische Autoren über die christlichen Bevölkerung in Syrien und Mesopotamien, ihre Religion und ihre Sprache wußten, sowie über das christlich-arabische Vokabular bei dem Lexikographen Ibn Sīdah (11. Jh.). Diese Beiträge (erschienen 1969-1993) können nicht nur für das christlich-islamische Gespräch von

Bedeutung sein, sondern auch für unser Bild vom orientalischen Christentum, weil sie gelegentlich Sitten und Gebräuche der Christen beschreiben. Der Verfasser behandelt u. a. einen dem fatimidischen Kalifen al-Mu'izz zugeschriebenen christologischen Traktat, der seltsamerweise Eingang in den maronitischen Kitāb al-Hudā gefunden hat.

Insgesamt dokumentiert der Band, welch wichtigen Beitrag der Verfasser in den letzten zweieinhalb Jahrzehnten zur Erforschung der Geschichte der christlich-arabischen Literatur geleistet hat. Keineswegs der geringste Nutzen der Aufsatzsammlung besteht darin, daß eine ganze Reihe verstreut publizierter christlich-arabischer Texte – vor allem zur Theologie – nunmehr in Edition und Übersetzung bequem zugänglich sind. Die Ausgaben beruhen – wie auch das Register der Handschriften am Schluß zeigt – vorwiegend auf Manuskripten der Nationalbibliothek in Paris.

Da – wie auch sonst in der Reihe »Variorum« – nur photomechanische Nachdrucke der in Zeitschriften und Sammelwerken erschienenen Aufsätze geboten werden und einige der Originalveröffentlichungen sehr großformatig sind, mußten die Reproduktionen zum Teil so stark verkleinert werden, daß man zum Lesen fast eine Lupe braucht (vor allem bei den Nummern III und V und dort besonders beim Arabischen). Trotz der Vorteile, die ein unveränderter Nachdruck etwa beim Zitieren bietet, wäre in diesen Fällen ein anderes Verfahren zweckmäßig gewesen. Hier hätte man die heutzutage doch wohl einigermaßen kostengünstige Möglichkeit nutzen sollen, die Texte zu scannen, neu formatiert auszudrucken und danach zu reproduzieren, wobei auch die ursprünglichen Seitenzahlen hätten vermerkt werden können. Dieser Schönheitsfehler kann aber natürlich nicht dem Verfasser angelastet werden.

Hubert Kaufhold

Das sahidische Alte und Neue Testament sa 1-20, herausgegeben von Karlheinz Schüssler, Wiesbaden 1995 (Forschungsinstitut für Ägyptenkunde und Koptologie der Universität Salzburg: Biblia Coptica, die koptischen Bibeltexte, herausgegeben von Karlheinz Schüssler, Band 1, Lieferung 1)

Seit jeher haben sich zahlreiche Gelehrte dem koptischen Bibeltext und seiner Überlieferung gewidmet. Die vorhandenen alten Textzeugen sind genauso zerstreut und fragmentarisch, wie so manche andere Stücke der koptischen Literatur. So ist es ohne Zweifel verdienstvoll, wenn die bisherige Überlieferung systematisch gesammelt und ein Versuch unternommen wird, dem koptischen Urtext näherzukommen.

Schüssler legt nun von dem ersten Band seiner *Biblia Coptica*, der dem saïdischen Alten und Neuen Testament gewidmet ist, die erste Lieferung vor. Er bietet nach einem Vorwort eine Einführung, in der er seine Auflistung der saïdischen Bibeltexte rechtfertigt. Über den Textbestand an Bibelfragmenten und Lektionarstexten hinaus erfaßt er prinzipiell auch die Bibelzitate in der koptischen Literatur. Der Aufbau des Verzeichnisses der saïdischen Bibelzitate 1-20 in dieser Lieferung wird genau erklärt. Es folgt noch ein ausführliches Abkürzungsverzeichnis, das auch die benutzte Literatur einschließt.

Das Verzeichnis der Handschriftenfragmente ist so aufgebaut, daß mit entsprechenden Unternummern jeweils die Fragmente eines Textzeugen zusammengestellt sind – eine sicher entsagungsvolle Arbeit. Man geht also nicht von einem Bibelvers aus und findet dann seine saïdische Bezeugung. Vielmehr werden Codices beschrieben und die von diesen erhaltenen oder zumindest feststellbaren Fragmente zusammengestellt. Das ist ein erheblicher Fortschritt angesichts der Atomisierung vieler koptischer Codices. So ist es möglich, den Textbestand zu würdigen und neu zu beurteilen. Die in dieser Lieferung vorliegenden Beschreibungen alttestamentlicher Codices sind sorgfältig ausgeführt nach einem einheitlichen Schema und erlauben eine gute Beurteilung der

Überlieferung. Hilfreich ist dabei das Register, das die Texte noch einmal nach Jahrhundert, Material, Inhalt und Aufbewahrungsorten und Signaturen bereitstellt, sowie die so vorhandenen Bibelverse auflistet. Es folgen noch einige Konkordanzen zu vorliegenden Editionen. Photographien aus wichtigen der beschriebenen Handschriften runden die Lieferung ab.

Ohne Zweifel ist hier ein wichtiges Corpus im Entstehen. Hält Schüssler in dieser Form durch, wird er uns die koptische Bibelübersetzung auf ganz neue Weise erschließen und ein grundlegendes Werk und Handbuch vorlegen.

Eine Bemerkung sei für die spätere Fortsetzung noch gestattet: In der Einführung (p. 1) wird darauf hingewiesen, daß die Bibelzitate aus der koptischen patristischen Literatur herausgesucht und zusammengestellt werden sollen, um auf diese Weise eine *Biblia Coptica Patristica* zu gewinnen (dazu auch OrChr, Vol. 79 [1995], pp. 224-228). Der Plan ist an und für sich zu begrüßen. Doch bedarf es dazu weiterer Überlegungen. Das Problem der auswendigen Zitationsweise wäre zu beachten. Wie gut zitierten die verschiedenen Autoren auf diese Weise? Neben wörtlichen Zitaten stehen ziemlich freie Umschreibungen bis hin zu Anklängen, die man kaum mehr als Zitate bezeichnen kann. Auch gewisse Veränderungen – etwa in gnostischen Kreisen – kamen vor. Es würde sehr schwer sein, auf diese Weise eine koptische Bibel zu erstellen. Interessant wäre es jedoch, dergestalt bestimmte Präferenzen festzustellen. Schließlich wäre auf diese Weise auch ein Instrument an die Hand gegeben, um original koptische Texte von Übersetzungen aus dem Griechischen (möglicherweise auch Überarbeitungen) zu unterscheiden. Da Schüssler die bisherigen Arbeiten auf diesem Gebiet nicht zu kennen scheint, sei auf zwei Publikationen hingewiesen, die diese Probleme erstmals ansprechen = Müller: Die alte koptische Predigt (Versuch eines Überblicks), Inauguraldissertation Heidelberg 1953 (gedruckt Darmstadt 1954), pp. 48, 60/61, 68, 74, 82, 89/90, 96/97, 111/112, 128-130, 138/39, 149-150, 154-156, 166, 175-176, 179, 188/89, 203-204, 207, 216-217, 222-223, 233-235, 259-260, 265-266, 273, 284, 289-290, 298-299, 331-335 (zusammenfassend über die biblischen Zitate) und Idem: Einige Bemerkungen zur ‚ars praedicandi' der alten koptischen Kirche, in: Le Muséon, Vol. 67 (1954), pp. 231-270, hier pp. 257-258 = VI. Die biblischen Zitate.

C. Detlef G. Müller

Begegnung von Heidentum und Christentum im spätantiken Ägypten. Beiträge von Dietrich Willers u. a., Riggisberg: Abegg-Stiftung 1993 (= Riggisberger Berichte 1). 194 Seiten, sFr 65.

– Varia 1994. Beiträge von John Peter Wild u. a., Riggisberg: Abegg-Stiftung 1994 (= Riggisberger Berichte 2). 220 Seiten, sFr 65.

Im September 1967 wurden die Schätze der Abegg-Stiftung – eine Sammlung wertvoller spätantiker und mittelalterlicher Textilien – erstmals der Öffentlichkeit zugänglich gemacht. Mit der im Jahr 1992 initiierten Herausgabe der »Riggisberger Berichte« legt die bei Bern gelegene Stiftung nunmehr ein als Periodikum vorgesehenes Publikationsorgan vor, welches vornehmlich »Aufsätze zu Problemen des Sammlungsbestandes und daran anknüpfender Nachbargebiete wie auch Berichte über Arbeit und Resultat der Textilkonservierung und -restaurierung« (5) in loser Folge veröffentlichen soll. Bei aller thematischer Weite soll dabei stets ein Bezug zur Sammlung gewahrt werden.

Die vorliegenden beiden ersten Bände des großformatigen Periodikums erfüllen diesen Zweck in vorbildlicher Weise. Ausgangspunkt der Überlegungen des hier ausführlicher vorgestellten ersten Bandes ist der große, in Riggisberg aufbewahrte spätantike Dionysos-Behang sowie die bei seinem Fund in einem christlichen Grab bei Panopolis obenauf liegende Marienseide. Beide Stücke reichen wohl in das frühe 5. Jahrhundert zurück. Von diesem erstaunlichen Fund ausgehend, stellte sich ein

am 17./18. Mai 1991 in Riggisberg abgehaltenes wissenschaftliches Kolloquium die grundsätzliche Frage nach der Verbindung von Paganem und Christlichem im spätantiken Ägypten. In 9 Beiträge gegliedert liegen nun die Akten dieser Fachtagung als 1. Band der »Riggisberger Berichte« unter dem Titel »Begegnung von Heidentum und Christentum im spätantiken Ägypten« vor.

In seiner Einleitung (11-19) geht der Berner Klassische Archäologe *D. Willers* zunächst auf Datierung und Fundort des Dionysos-Behanges ein. Um die multireligiöse Situation bei seiner Entstehung zu exemplifizieren verweist er auf die sogenannte »nonnianische Frage«. Sie verdankt sich dem Dichter Nonnos von Panopolis, der neben seinem berühmten Großepos Dionysiaka auch eine Paraphrase des Johannesevangeliums verfaßte, so daß bis heute die Zuordnung beider Texte Fragen aufwirft. Eine weitere mögliche Verbindung von Paganem und Christlichem vermutet Willers auch im Falle von auf mehreren spätantiken Stoffresten (Athen, Mousio laikis technis, Inv. 1939 u.a.) abgebildeten Frauenköpfen, wobei er die beigefügten doppeldeutigen Inschriften nicht auf die Musen, sondern – sehr vorsichtig – auf Moses bezieht (19). – *K. Rudolph* (Das frühe Christentum in Ägypten: Zwischen Häresie und Orthodoxie 21-31) gibt einen Abriß der christlichen Literatur Ägyptens in den ersten drei Jahrhunderten. Für ihre Beurteilung ist der »judenchristliche, – der gnostische, – der enkratitische/asketische und – der philosophisch-mittelplatonische Charakter« (26) des dortigen Christentums und der besondere Einfluß des Manichäismus in Rechnung zu stellen. – Markante Beispiele der allegorischen Interpretation heiliger Texte und Bilder führt *Th. Gelzer* (Heidnisches und Christliches im Platonismus der Kaiserzeit und der Spätantike 33-48) an und schlägt hier einen Bogen über verschiedene Autoren von Origenes und dem hellenistische Judentum Alexandriens bis hin zum bereits genannten Nonnos von Panopolis. – Unter Verzicht auf Literatur- und Quellenangaben gibt *R. Merkelbach* (Astrologie, Mechanik, Alchimie und Magie im griechisch-römischen Ägypten 49-62) anhand von Beispielen eine Übersicht über Vorkommen und Verbreitung der im Titel genannten Künste. – Nach einer gelungenen Durchsicht des vorhandenen Bestandes kommt *H.-G. Severin* (Zum Dekor der Nischenbekrönungen aus spätantiken Grabbauten Ägyptens 63-85) zum Ergebnis, daß »die Produktion von Nischenbekrönungen mit mythologischen oder nicht eindeutig christlich gekennzeichneten Darstellungen etwa gegen Ende des 5. Jahrhunderts« (84) aufgehört hat und so mit dem Ende des Götterglaubens in Ägypten harmoniert. – Nach einem kritischen Überblick über den Forschungsstand folgen bei *C. Nauerth* (Mythologische Themen in der koptischen Kunst – neue Bestandsaufnahme 1991/92: 87-98) Ausführungen zu verschiedenen kleinfigurigen Wirkereien. Aus der Fülle der mythologischen Szenen und ihrem Arrangement folgert Nauerth, daß das Interesse an diesen Bildern »nicht primär ein paganes oder religiöses ist, sondern ... vielleicht mit dem Umfeld Bildung abgesteckt werden könnte"(96). – Besondere Beachtung verdient der hervorragend dokumentierte, umfangreiche Beitrag von *J. van der Vliet* (Spätantikes Heidentum in Ägypten im Spiegel der koptischen Literatur 99-130). Er versucht aus den wenigen erhaltenen Splittern, insbesondere in Leben und Werk des Klostervorstehers Schenute, die Situation des ausgehenden Heidentums in Ägypten zu rekonstruieren. Der Konflikt zwischen Göttergläubigen und Christen war dabei zunächst ein Kampf um den Kult, in dem beide Gruppen Religion unmittelbar erlebten (127). – In seiner reich illustrierten Untersuchung stellt *H. Maguire* (Christians, Pagans and the Representation of Nature 131-160) fest, daß die Verwendung von Bodenmosaiken mit Naturdarstellungen in der 1. Hälfte des 5. Jahrhunderts einen erstaunlichen Rückgang gegenüber dem vorangegangenen Jahrhundert erfährt. Eine Vermehrung der Befunde tritt erst wieder ab dem Ende des 5. Jahrhunderts ein, nunmehr allerdings in unmittelbarer christlicher Interpretation. – Neue Funde ermöglichen eine Datierung der Besiedlung von Abu Mina bis ins 11. Jahrhundert. Nach dem kurzen Bericht bei *J. Engemann* (Das Ende der Wallfahrt nach Abu Mina 161-166) ist aber weiterhin von einem Ende der bedeutenden Wallfahrt im 9. Jahrhundert auszugehen. – Den 1982 für die Abegg-Stiftung erworbenen Elias-Behang untersucht *S. Schrenk* (Der Elias-Behang in der Abegg-Stiftung 167-181). Dabei vergleicht sie seine Darstellungen mit anderen spätantiken Stücken und verneint eine Deutung des Behanges und seiner Motive

als »typologisches Kunstwerk« (181). – Im Schlußbeitrag beschreibt *L. Kötzsche* (Die Marienseide in der Abegg-Stiftung. Bemerkungen zur Ikonographie der Szenenfolge 183-194) die nun in Riggisberg neben dem Dionysos-Behang ausgestellte Marienseide. Neben einer Beschreibung und Interpretation der Einzelszenen des wertvollen Stückes macht sie auf den besonderen Luxus der so gewählten Grabausstattung aufmerksam.

Entstanden ist so ein alles in allem recht interessanter Sammelband, der nicht nur für Kunsthistoriker und Theologen manch erhellenden Hinweis bereithält. So darf von einem erfreulichen Beginn der »Riggisberger Berichte« gesprochen werden.

Einen guten Einblick in den weiteren Bestand der Abegg-Stiftung mit Beschreibungen einzelner Stücke und damit gleichzeitig auch einen Eindruck von den in Zukunft in den »Riggisberger Berichten« geplanten Veröffentlichungen bietet der unter dem Titel »Varia« mittlerweile erschienene zweite Band der Reihe. Seine neun kunsthistorisch ausgerichteten Studien seien hier kurz aufgeführt: – J. P. Wild, Tunic No. 4219: An Archeological and Historical Perspective (9-36). – P. Walton Rogers, Report: Types of Wool in a Roman Damask Tunic, Abegg-Stiftung No. 4219 (37-40). – D. de Jonghe, Ch. Verhecken-Lammens, Le vêtement damassé 4219 de la Fondation Abegg à Riggisberg (41-72). – Ch. Verhecken-Lammens, Two Coptic Wool Tunics in the Collection of the Abegg-Stiftung: A detailed analysis of the weave techniques used (73-103). – H. Ch. Ackermann, Zwei Opus anglicanum-Stickereien mit Szenen aus dem Leben von Thomas Becket (104-135). – K. Otavsky, Zwei graeco-byzantinische Kerzenleuchter in der Abegg-Stiftung (137-143). – G. François, Torcello: la provenance incontestable des chandeliers émaillés de Riggisberg (145-158). – F. Costantini Lachat, Trois bijoux Renaissance de la Fondation Abegg (159-193). – P. Honegger, Ein neoklassizistischer Spiegelrahmen aus Turin (195-220).

Josef Rist

Ewa Wipszycka, Études sur le christianisme dans l'Égypte de l'Antiquité tardive, Roma 1996 (Studia Ephemeridis Augustinianum 52), ISBN 88-7961-045-7, 452 pp., Lit 60 000

Mit diesem umfangreichen Band legt die bekannte polnische Historikerin eine beachtliche Auswahl aus ihren Aufsätzen vor. Der Band enthält 18 (+1) Beiträge, von denen drei (+1) hier zum ersten Male veröffentlicht werden (I.4; III.4; IV.3 + III, Appendice) und die anderen zwischen 1983 und 1994 zum ersten Mal (ausgenommen Aufsatz II.6 von 1970) erschienen waren. Alle Beiträge wurden neu gesetzt ohne Kennzeichnung der Pagination der Erstveröffentlichung, was insofern konsequent ist, als vor allem die älteren Aufsätze (vorsichtig) überarbeitet wurden. Neuere Literatur wurde nachgetragen, auf zwischenzeitliche Kritik an den Beiträgen eingegangen und eigene Erkenntnisfortschritte berücksichtigt; *im Detail* sind diese Beiträge also fast Erstveröffentlichungen. Keine Aufnahme fanden leider manche ihrer durch weiterführende Beobachtungen beachtenswerten Rezensionen und Beiträge, die zusammen mit anderen Kollegen und Kolleginnen verfaßt wurden.[1]

E. W.s Arbeiten sind seit ihrer zwar aktualisierungsbedürftigen, aber weiterhin fundamentalen Monographie *Les ressources et les activités économiques des églises en Égypte du IVe au VIIIe siècle* (Bruxelles 1972) geprägt von der umfassenden Berücksichtigung allen zur Verfügung stehenden Materials: griechische und lateinische wie koptische und auch arabische Quellen, literarische Texte wie Papyri und Inschriften und nicht zuletzt auch Funde archäologischer Grabungen. Sie übertrifft

1 In den folgenden Anmerkungen erwähnt dokumentieren sie auch, daß reale Forschungsfortschritte nur noch in echter Fächer übergreifender Zusammenarbeit möglich sind.

darin sogar noch Leslie S. B. MacCoull, die ebenfalls vor kurzem eine Sammlung ihrer Aufsätze vorgelegt hat (*Coptic Perspectives on Late Antiquity*, 1993); während diese meistens von neuen einzelnen Textfunden aus Zusammenhänge aufzuzeigen versucht, geht E. W. oft von systematischen Fragestellungen aus und trägt sämtliches für die Frage hilfreiche Material zusammen. Durch die Kombination gelingt es ihr, Kenntnisse zu gewinnen, wo die Beschränkung auf einen Teilbereich des Quellenmaterials zu unüberwindlichen Lücken und Aporien führte. Sie hat damit Standards für die Bearbeitung der Kirchengeschichte des spätantiken Ägyptens gesetzt, die niemand ohne Schaden für die Relevanz der eigenen Ergebnisse unterschreiten kann.

Die 18 Aufsätze werden in vier thematische Kapitel gruppiert:

Kap. I »Le christianisme dans la société égyptienne« versammelt die Beiträge *Le nationalisme a-t-il existé dans l'Égypte byzantine?* (9-62), *La christianisation de l'Égypte aux IVe-VIe siècles. Aspects sociaux et ethniques* (63-106), *Le degré d'alphabétisation en Égypte byzantine* (107-126) und *Encore sur la question de l'étendue de la* literacy *après l'étude de W. V. Harris* (127-134).

Kap. II »Les institutions ecclésiastiques en Égypte« präsentiert *La Chiesa nell'Egitto del IV secolo: le strutture ecclesiastiche* (139-156), *Καθολική et les autres épithètes qualifiant le nom ἐκκλησία. Contribution à l'étude de l'ordre hiérarchique des églises dans l'Égypte byzantine* (157-176)[2]; *Il vescovo e il suo clero. A proposito di CPR V 11* (177-194); *Fonctionnement de l'Église égyptienne aux IVe-VIIIe siècles (Sur quelques aspects)* (195-224); *Les ordres mineurs dans l'Église d'Égypte du IVe au VIIIe siècle* (225-256); *Les confréries dans la vie religieuse de l'Égypte chrétienne* (257-276).[3]

Kap. III »Le monachisme égyptien« versammelt die Beiträge *Le monachisme égyptien et les villes (281-336)*; *Les aspects économiques de la vie de la communauté des Kellia* (337-362); der Kongreßvortrag *Une nouvelle Règle monastique égyptienne* (363-372) wird ergänzt durch die postume Publikation eines Beitrages von Michel Breydy: *La version des Règles et préceptes de St. Antoine vérifiée sur les manuscrits arabes* (395-403; die 399-401 gebotene französische Übersetzung von CPG 2349,3 nach drei arabischen Handschriften ersetzt die beiden in PG 40 und PL 103 gedruckten lateinischen Übersetzungen bis zum Erscheinen einer kritischen Edition des arabischen Originaltextes!); *Les rapports entre les monastères et les laures à la lumière des fouilles de Naqlun (Fayoum)* (373-393; Erstpublikation mit dankenswerter, aber schon wieder ergänzungsbedürftiger Bibliographie der [polnischen] Beiträge zu den Naqlun-Ausgrabungen).[4]

Kap. IV »Les persécutions« ergänzt das Gesamtbild noch um einige kleinere Arbeiten zur Zeit vor der Dominanz der Christen in Ägypten: *Considérations sur les persécutions contre les chrétiens: qui frappaient-elles?* (407-414); *Un lecteur qui ne sait pas écrire ou un chrétien qui ne veut pas se souiller? (P.Oxy. XXXIII 2673)* (415-420); *Encore sur le lecteur »qui ne sait pas ecrire«* (421-426); *Saint Antoine et les carrières d'Alexandrie. Remarques sur le chapitre 46 de la* Vita Antonii *d'Athanase* (427-432). Den Band beschließt ein mehrteiliges Gesamtregister, das als schnelle Orientie-

2 Zu diesem Aufsatz gehört der im selben Zeitschriftenband erschienene Beitrag von E. W. mit Adam Łajtar, Deux καθολικαὶ ἐκκλησίαι dans le Mons Porphyrites (worauf S. 175 hingewiesen wird).

3 Nachzutragen wäre der Aufsatz *Neokoros* dans SB XIV 11972: Un ecclésiastique ou un prêtre paien?, in: Journal of Juristic Papyrology 25 (1995) 181-186.

4 Unbedingt nachzutragen ist der Gemeinschaftsaufsatz von E. W. und Tomasz Derda, L'emploi des titres Abba, Apa et Papas dans l'Égypte byzantine, in: Journal of Juristic Papyrology 24 (1994) 23-56; ebenso mit Benedetto Bravo, L'*Epistula Ammonis* et le monachisme pachômien, in: Bibliotheca Orientalis 46 (1989) 5-18 (mit wichtigen Verbesserungen zu J. E. Goehrings Edition von CPG 2378). Ebenso vermißt man in diesem Kapitel den Neudruck von: Les terres de la congrégation pachômienne dans une liste de payments pour les apora, in: J. Bingen (u. a.; Hg.), Le Monde Grec. Pensée, littérature, histoire, documents. Hommage à Claire Préaux, Bruxelles 1975, 623-636. [Der darin edierte Papyrus wurde von K. A. Worp 1993 verbessert ediert; dem besseren historischen Verständnis dient der in der vorigen Anm. genannte Aufsatz E. W.s.]

rungshilfe den Inhalt der Aufsätze erschließt (433-449); leider fehlt ein Register der zitierten Quellenschriften.

Kap. IV ist auffällig kurz und inhaltlich disparat ausgefallen. Wäre es nicht besser gewesen, die knappen Beiträge auf die anderen drei Kapitel zu verteilen? Der erste Aufsatz wäre sicher in Kap. I oder – eher noch – in Kap. II sinnvoll unterzubringen; auch scheint es mir nicht glücklich zu sein, daß die Aufsätze IV.2 und IV.3 getrennt sind von den Beiträgen I.3 und I.4, da alle vier dieselbe Thematik aus verschiedenen Perspektiven diskutieren; schließlich wäre auch der Aufsatz IV.4 in Kap. III am rechten Platz gewesen.

In dieser Besprechung ist es unmöglich, den Inhalt der einzelnen Beiträge zu referieren, geschweige denn zu einzelnen Problemen Stellung zu beziehen. Selbstverständlich haben einzelne Deutungen E. W.s auch kollegiale Kritik provoziert, wie die methodologisch instruktive Kontroverse mit R. S. Bagnall von 1982 bis 1993 veranschaulicht.[5] Eine wichtige literarische Quelle ist selbst von E. W. bisher vernachlässigt worden: eine unter nicht weniger als sieben Pseudonymen und in mehreren Bearbeitungen überlieferte Lebensordnung aus dem 4. Jh. (CPG 2298 = BHG 1431q mit CPG 2264 = BHG 1445s sowie BHG 1445t und CPG 2346), deren kritische Edition zur Zeit vom Rez. vorbereitet wird.

Viele Referate auf dem 6. Internationalen Kongreß für Koptologie (Münster, Juli 1996) haben gezeigt, daß durch die Aufarbeitung bisher vernachlässigter Museumsbestände (z. B. Louvre) und neuer Textfunde bei Grabungen in Ägypten und Nubien (z. B. Kellia, Naqlun, Dongola, aber auch Kellia und Abu Fano) noch wichtige Mosaiksteine für künftige Darstellungen zu erwarten sind. Dieses neue Material zeigt, daß dem methodischen Ansatz E. W.s unausweichlich die Zukunft gehört. Wie sähe wohl eine von E. W. verfaßte Gesamtdarstellung der Kirchengeschichte des spätantiken Ägypten aus? Wissenschaftler aller an der Erforschung des spätantiken Ägypten beteiligten Disziplinen werden der Autorin dankbar sein, ihre Aufsätze aktualisiert und in einem Band versammelt für stete Eigenarbeit zur Hand zu haben.

Michael Kohlbacher

Das Synaxarium. Das koptische Heiligenbuch mit den Heiligen zu jedem Tag des Jahres, übersetzt von Robert und Lilly Suter, hrsg. vom Koptisch-Orthodoxen Patriarchat, St. Antonius-Kloster, Waldsolms-Kröffelbach, 1994, 517 Seiten. –

Die Sakramente. Gebete zur Spendung der heiligen Sakramente in der koptisch orthodoxen Kirche. Taufe, Myronsalbung, Eheschließung, Krankensalbung, übersetzt von Gewied Ghaly Tawadros – Marianne Hermann, hrsg. vom Koptisch-Orthodoxen Patriarchat, St. Antonius-Kloster, Waldsolms-Kröffelbach, 1994, 102 Seiten. –

Koptisch orthodoxes Patriarchat, koptisch orthodoxes Zentrum St. Antonius Kloster, Seminar-Vorträge, Waldsolms/Kröffelbach, 1990, ^{2}1994, 120 Seiten. –

Talaat Azer, Musik der Kopten, o. O. 1996

5 R. S. Bagnall, Egypt in Late Antiquity, Princeton 1993, 278-289 (Christianization; besonders 280 ff. zum statistisch beschreibbaren Wandel der Namensgebung in Ägypten mit den Angaben zu seinen Aufsätzen von 1982 und 1987 und E. W.s Entgegnungen 1986 [fehlt in diesem Sammelband] und 1988 [hier I.2, besonders S. 66 ff. und das Postscriptum S. 103 f.]).

Mit dem »Synaxarium« besitzen wir erstmals eine vollständige gedruckte deutsche Übersetzung der arabischen Sammlung kurzer Heiligenviten, die von der koptischen Kirche in der Liturgie gebraucht wird. Sie beruht im wesentlichen auf der deutschen Übersetzung von Ferdinand Wüstenfeld (1808-1899), von der nur der erste Teil (Monate Tūt bis Amšīr = Ende August/September bis Januar/Ende Februar) veröffentlicht war (Gotha 1879). Den Bearbeitern lag aber auch eine Kopie des Manuskripts für den zweiten Teil vor; es wird in der Universitätsbibliothek Göttingen verwahrt (s. schon Graf II 418), deren Direktor Wüstenfeld war. Die Bearbeiter klagen darüber, daß die Texte trotz Wüstenfelds »Bearbeitung und Übersetzung so schwierig zu lesen waren, daß sie in den koptischen Messen ... nicht verwendet werden konnten« (Vorwort S. V). Die beanstandete Qualität des übersetzten Textes hängt damit zusammen, daß Wüstenfeld nur zwei mäßige arabische Handschriften zur Verfügung standen. Johann Fück lobt ihn in seinen »Arabischen Studien in Europa« (Leipzig 1955, S. 194) dafür, daß er sich auch bei korrupten Handschriften nicht von einer Ausgabe abhalten ließ, »und nur doktrinärer Fanatismus kann ihm daraus einen Vorwurf machen«; seine Editionsmethode entspreche zwar nicht den Grundsätzen, die de Goeje in die Arabistik eingeführt habe, Wüstenfeld habe jedoch die Kritik »mit heiterer Gelassenheit« ertragen und sei fortgefahren, »auf seine stille, unauffällige und doch ungemein wirksame Art der Wissenschaft zu dienen«.

Warum sollten wir es dann den Bearbeitern verargen, daß sie diese Übersetzung zugrundegelegt haben? Sie haben sie im übrigen mit der heute in der koptischen Kirche gängigen Version verglichen, die Zusätze bei Wüstenfeld angemerkt und Fehlendes aus dem Arabischen nachgetragen (durch * gekennzeichnet). Dafür benutzten sie offenbar die zweibändige, 1972 und 1978 in der Patriarchatsbuchhandlung in Kairo erschienene Ausgabe »Kitāb al-Sanksār«, von der sie das Vorwort des 2. Bandes auf S. IVf. übersetzt haben (zu den älteren arabischen Ausgaben vgl. O. F. A. Meinardus, Christian Egypt, Ancient and Modern, Kairo 1977, 75). Nicht berücksichtigt wurden die Ausgaben und Übersetzungen von René Basset in der Patrologia Orientalis (1904-1929) und von J. Forget im CSCO (1925-1926). Meinardus gibt auf S. 75-128 praktischerweise für jeden Tag die Heiligen nach den verschiedenen Ausgaben an. Die »Coptic Encyclopedia« VII 2174-2190 (A. S. Atiya) enthält ebenfalls eine Liste der Heiligen; sie beruht aber nur auf der koptischen Standardversion des Synaxars.

Die Übersetzung Wüstenfelds wurde orthographisch modernisiert. Ob die sonstigen kleineren Änderungen sinnvoll sind, ist weithin fraglich. So hätte man z. B. im Vorwort des arabischen Schreibers »Abriß« nicht unbedingt durch »Zusammenfassung« (S. XI) ersetzen müssen, auch wenn das Wort im gemeinten Sinn vielleicht nicht mehr so geläufig ist. Wenn von Gott als »dem *einigen* nach der Natur seines Wesens, dem vielfachen in Hinsicht auf seine Personen und Eigenschaften« (Wüstenfeld) die Rede ist, erscheint die Ersetzung durch »einzigen« (S. IX) theologisch eher schief. Es ist auch nicht verständlich, warum das »Buch, welches im Griechischen Συναξάρι genannt wird«, zu einem »Buch, welches im Griechischen ein bestimmtes Wort hat« geworden ist. Solche Abweichungen sind nicht gekennzeichnet, so daß man nie sicher sein kann, ob der Wortlaut Wüstenfelds bewahrt ist. Meist sind die in den Text aufgenommenen Fußnoten Wüstenfelds durch x bezeichnet, aber nicht immer. Am 1. Tūt macht Wüstenfeld zum hl. Sabellios, der in seiner Vorlage steht, folgende Anmerkung: »Durch Unkenntnis im Arabischen aus Milius entstanden; gewöhnlich heißt er Abilius.« Bei den Bearbeitern lesen wir: »der heilige Milius, Papst von Alexandria, auch Abilius genannt.« In der genannten arabischen Ausgabe steht, wieder anders: »der heilige Milius, der Papst von Alexandria, der dritte von Mar Markus (an gerechnet).« Zum Teil liegen auch größere Änderungen vor, ohne daß darauf hingewiesen wird. Während es bei Wüstenfeld am 9. Tūt heißt: »Der Leichnam des heiligen Amba Basura ist zur Zeit in Naschin el-Kanatir in der Kirche des großen Heiligen Mar Georgios auf der Gottesfurcht-Straße« lesen wir jetzt auf S. 22: »... in der Kirche des grossen Heiligen Georgios in Kasr El-Scham' in Alt-Kairo«. Das beruht auf einem entsprechenden Zusatz der arabischen Ausgabe. Interessant ist die Eintragung vom 9. Hātūr über das Konzil von Nikaia. Nach dem Bericht in den Marūṭā-Akten waren fast alle Teilnehmer aufgrund von Verfolgungen und Folterun-

gen verstümmelt, am stärksten der Bischof Thomas von Marʿaš (s. O. Braun, De sancta Nicaena synodo, Münster 1898, 52 f.). Dieser bei den Kopten bekannte Bericht (vgl. W. Riedel, Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien, Leipzig 1900, 178 f.) steht auch im Synaxar. Während bei Wüstenfeld noch von Thomas von Marʿaš die Rede ist (S. 107), wird dieselbe Geschichte in der arabischen Ausgabe (I S. 112 f.) und in der anzuzeigenden Übersetzung (S. 85) über einen ägyptischen Bischof, nämlich Paphnutios von aṣ-Ṣaʿīd, erzählt; zweifellos eine spätere Änderung. Über Wüstenfeld und die anderen Übersetzungen hinaus geht die jetzige offizielle Ausgabe und die deutsche Übersetzung natürlich mit neueren Ereignissen, die in das Synaxar aufgenommen wurden (s. etwa die ausführlichen Berichte über die Rückführung der Gebeine des hl. Markus aus Rom 1968 (Ausgabe II 247-251, 254-257, Übersetzung S. 394 f., 398-400) oder die Weihe der neuen Kathedrale in Kairo wenige Tage später (Ausgabe II S. 261 f., Übersetzung S. 403 f.).

Keine gute Idee der Bearbeiter war es, Namensformen zu ändern. Während Wüstenfeld Eigennamen möglichst in der griechischen oder lateinischen Form wiedergibt, haben die Bearbeiter sie teils durch die (manchmal sogar eindeutig fehlerhaften) der arabischen Ausgabe ersetzt, teils aber auch stehengelassen. Da das Buch wohl in erster Linie dem praktischen liturgischen Gebrauch dienen soll, wollte man vielleicht den vertrauten Klang bewahren; das hätte man dann jedoch wenigstens konsequent machen müssen. Im übrigen: wenn man das Buch schon ins Deutsche übersetzt, sollte man auch die im Deutschen üblichen Namen verwenden, zumal sie in der Regel mit den griechischen Formen übereinstimmen und damit dem Koptischen und der koptischen Kirche ja gar nicht fremd sind. Durch die Änderung der Bearbeiter sind viele Namen für den, der des Arabischen nicht kundig ist, unverständlich oder sie sehen aus, als ob sie von Druckfehlern entstellt sind: Aklemandus, Boula, Boutros, Boktor, Espasianus (= Kaiser Vespasianus), Ghregorius (auch: Aghregorius), Isisoros, Mettaos, Perphorius, Sawirus, Thadros, Thaodosios, Thimosaus, Wachus, usw. Geradezu lächerlich wirken Formen, die im Deutschen weibliche Namen sind, vgl. etwa »Johanna Chrysostomos« oder »Johanna Goldmund« (nach arab. Yūḥannā; S. 20, 30, 94 u. ö.). Ein grober Schnitzer ist es, wenn bei einer solchen »Verbesserung« aus dem alttestamentlichen König Hiskia mehrfach ein »Hesekiel« wird (6. Tut, S. 16), obwohl der arabische Text richtig *Ḥazaqīyā* und nicht *Ḥazqiyāl* liest. Auch bei den Ortsnamen hätten sich die Bearbeiter besser an Wüstenfeld gehalten, vgl. z. B. S. 186 »Nassibein« für »Nisibis« (arab. *Nuṣaibīn*; ich weiß nicht, ob es die von den Bearbeitern gewählte Aussprache irgendwo gibt).

Es ist anzuerkennen, daß die Bearbeiter mit erheblichem Zeitaufwand und viel Idealismus diese Übersetzung des Synaxars vorgelegt haben. Da ein Teil der Gläubigen in den koptischen Gemeinden deutschsprachiger Länder, vor allem die deutschen Ehefrauen und die Kinder, kein Arabisch verstehen, ist es heute üblich, den Gottesdienst teilweise in deutscher Sprache zu feiern. Für diese praktischen Zwecke dürfte die Übersetzung ausreichen. Mit ihrer Hilfe kann man sich auch schnell einen im wesentlichen zuverlässigen Überblick über den Inhalt des Synaxars verschaffen. Trotzdem müßte die Übersetzung bei einer Neuauflage gründlich und von sachkundiger Seite durchgesehen werden. Auch die Qualität des Drucks, der offenbar in Ägypten erfolgte, sollte verbessert werden.

Ebenfalls praktischen Zwecken dient der Band über die Liturgie der Sakramente, nämlich Taufe, Myronsalbung, Eheschließung und Krankensalbung. Welche Ausgabe des Rituale verwendet worden ist, wird nicht angegeben. Die liturgischen Gebete stammen nach dem Vorwort aus der »Übersetzung der Koptischen Liturgie von Ortrun und Samy Hanna« (ohne weitere Angaben). Die Übersetzung ist in einem angemessenen liturgischen und sprachlich einwandfreien Stil gehalten. Nur einmal wäre die arabische Form »Agnatius« durch »Ignatius« zu ersetzen (S. 48).

Bisher war mir nur die englische Übersetzung dieser Sakramentsliturgien von O. H. E. Khs-Burmester bekannt (in: The Egyptian or Coptic Church, Kairo 1967). Es ist erfreulich, daß die koptische Kirche in Deutschland, die zwei Klöster (in Kröffelbach im Taunus und neuerdings in Brenkhausen bei Höxter) besitzt und seit 1995 mit Bischof Damian ein eigenes Oberhaupt hat, erhebliche

Anstrengungen macht, ihre liturgischen Texte in deutscher Sprache zu veröffentlichen. Außer den genannten Büchern gibt es noch kleinere Hefte, die im Gottesdienst verwendet werden. Auch wenn zweifellos ein seelsorgerisches Interesse im Vordergrund steht, bietet sie damit zugleich einer breiteren Öffentlichkeit die Möglichkeit, die koptische liturgische Tradition näher kennenzulernen. Sie sollte diese Bemühungen fortführen!

Hingewiesen sei ferner auf ein bebildertes Sammelbändchen mit Vorträgen, die von 1985-1988 im St.-Antonius-Kloster in Kröffelbach gehalten wurden, sowie mit sonstigen Beiträgen: F. Heyer, Die Spiritualität der frühen Wüstenväter (S. 9-28); P. Nagel, Das Alte Testament im geistigen und geistlichen Leben der koptischen Kirche (S. 29-52); E. Hammerschmidt, Orientalische Liturgiewissenschaft und koptische Eucharistiefeier (S. 53-63); K. S. Kolta, Die koptische Kirche heute (S. 64-76); W. Reiss, Koptisch-orthodoxes Gemeindeleben heute: Die Sonntagsschulen (S. 77-79); B. Spuler, Die Kopten und der Staat (S. 81-93); F. N. Ibrahim, Die wachsende Islamisierung in Ägypten und die Situation der Kopten (S 95-107); J. Irmscher, Berlin und die Koptologie (S. 109-118).

Zu der nicht geringen Zahl von Publikationen aus Kröffelbach gehört auch das jüngst erschienene bebilderte Heft »Musik der Kopten« in arabischer und (20 Seiten) deutscher Sprache. Von einem in Deutschland lebenden Diakon verfaßt, der sich jahrzehntelang theoretisch und praktisch mit seinem Thema beschäftigt hat, enthält es u. a. folgende Abschnitte: »Die Geschichte der koptischen Musik«, »Charakteristische Merkmale der koptischen Musik«, »Zu koptischen Melodien«, »Die Kirchensänger und ihre Musikinstrumente«.

Hubert Kaufhold

Osvaldo Raineri, Atti di Habta Māryām († 1497) e di Iyāsu († 1508) santi monaci etiopici. Roma: Pontificium Institutum Orientale, 1990. (OrChrA. 235). XVII, 264 S.

Die verdienstvolle Ausgabe von Raineri bereichert die Sammlung der edierten äthiopischen Heiligenleben um zwei Texte über Habtä-Maryam, einen aus Schoa stammenden, zuletzt im Kloster Däbrä-Libanos wirkenden Heiligen, und dessen Schüler Iyasu, den Gründer des Kloster Ğar-Səllase in ∃nsarro, dem alten Morät, nordöstlich von Däbrä-Libanos.

Nach Duensing bietet die äthiopische Hagiographie nur wenige Goldkörner in vieler Spreu. Dazu zählen im vorliegenden Fall zwei chronologische Festlegungen: Die Ankunft des späteren ∃čäge ∃nbaqom in Däbrä-Libanos zwischen dem 19. 1. und 22. 10. 1497 (S. 9), nicht ohne Bedeutung für die Biographie dieses großen Mannes. Weiterhin die Fixierung der schon von Alvarez angeführten 23 Jahre Sedisvakanz des Metropoliten 1458-1481 (S. X-XI). Die Tatsache, daß die Chronik des Zär'a-Yaʿqob dies verschweigt, erst dessen Sohn Bä-∃dä-Maryam nach langem Widerstand wieder einen Metropoliten aus Ägypten rufen läßt, legen den Schluß nahe, daß in diese Sedisvakanz der Versuch gefallen ist, die Autokephalie und einen äthiopischen Metropoliten zu installieren, was gut zum – gescheiterten – Reichs- und Regierungsprogramm des Zär'a-Yaʿqob passen würde.

Hingegen ist die historische Topographie noch nicht identifizierbar. Es gibt eine Reihe von Ortsnamen, die in gewisser Relation zueinander in Schoa und um Däbrä-Libanos anzusetzen sind, die aber in den gängigen Hilfsmitteln (etwa Huntingfords *Historical Geography of Ethiopia)* nicht belegt sind. Der Bestand ist sorgfältig zu buchen; vielleicht erlaubt es einmal die systematische Auswertung weiterer Texte, besonders der Urkunden enthaltenden Beischriften in den Handschriften, ein genaueres Bild des historischen Schoa zu zeichnen, das in vielen Einzelheiten mit der Invasion der Oromo-Völker Ende des 16. Jhdts. verschwunden ist.

Der historische Hintergrund und die faßbaren Ereignisse aus dem Leben der beiden heiligen Mönche ist dünn: Das Ganze reduziert sich auf eine lange Pestzeit im 1. Regierungsjahr von Kaiser

Na'od und eine innerkirchliche Auseinandersetzung, in der der Visionär (seine Visionen füllen einen Teil seiner Vita aus) Habtä-Maryam und sein *adlatus* Iyasu eine aktive Rolle spielen.

Das im Text genannte Buch des rechten Glaubens des Habtä-Maryam, wohl seine Visionen, das Habtä-Maryam durch Iyasu an Na'od senden läßt, muß eine antijüdische oder antistefanitische Polemik gewesen sein, die Na'od zum Kampf gegen die Juden (Falaschen und Stefaniter werden Ayhud genannt; vgl. S. 114/115, wo in der Übersetzung ∃sra'el natürlich auf Äthiopien zu beziehen ist) aufstachelt. In der – allerdings nur bruchstückhaft erhaltenen – Chronik des Na'od ist es nicht bezeugt. Habtä-Maryam muß, nach dem Inhalt zu urteilen, seine Visionen in den Dienst des Kampfes gegen Häretiker gestellt haben. Das der Mysterien (s. S. 91 gegen die Stefaniter) ist wohl mit der Aufzeichnung seiner Visionen (besonders des hl. Mika'el) und Träume, oft aus nichtigen Anlässen, identisch. Neben der Polemik gegen die Stefaniter finden sich darin z.B. theologisch bedenkliche Geschichten, wie Erlösung aus der Hölle (S. 70-73) und »Korrektur« des Evangeliumstextes aus übertriebener Marienverehrung (S. 60/61), aber auch eine kleine *divina commedia* (Höllen- und Himmelfahrt; S. 66-95); Quelle ist unter Umständen Pseudo-Methodius. Die Verbindungen zum eschatologischen Schrifttum, auch allgemein der äthiopischen Kirche, wären noch zu untersuchen. Aufgefallen ist mir eine Wendung, die ich nur in Arabisch aus der *Sīra* des Propheten, als Formel der arabischen Gottsucher, wie etwa Muḥammads Onkel Waraqa, aber auch Muḥammads selbst kenne: (auf Gott bezogen): بالذي نفسي بيده ለዘ፡ ውስተ፡ እዴሁ፡ ነፍስከ፡ »bei dem, in dessen Hand meine/deine Seele ist = in dessen Gewalt ich stehe« (S. 64/65).

Die Viten sind mit ihren Episoden darum herum angelegt und geben doch manchmal ein Bild – aus unserer Sicht – von menschlicher Kleinlichkeit und Armut (z.B. S. 24 ff.; 32 ff.; 46 ff.; 64 ff.); auch der gewaltsame Tod des Vaters auf das Bittgebet des Sohnes hin, den dieser gegen seinen Willen verheiraten möchte (S. 28-33), hat grausame Züge, annehmbar nur für eine besondere Spiritualität oder den Historiker, der in der Hagiographie Material für Sozial- und Mentalitätsgeschichte sucht. Daneben bieten die Texte trotz großer Stereotypität, die es als Ausdruck äthiopischer Kultur auch zu kennen gilt, doch auch gelungene Genre-Szenen etwa aus dem Leben des einfachen Volkes (Weiblicher Dämon im Dienst der Vorsehung, Kontrast Hirten-Bauern, dokumentiert im Fruchtdiebstahl) die es, auch nach der vorzüglichen Studie von H. Kriss, weiterhin sorgfältig zu sammeln gilt.

Zu Textedition und Textkritik: Text und Übersetzung stehen sich auf jeweils zwei Seiten gegenüber, was die Lektüre und Kontrolle sehr erleichtert. An die in manchem eigenwillige Kalligraphie des äthiopischen Faksimile-Textes, ausgeführt von *geometra* Kidane Berhane muß man sich erst gewöhnen; besonders das Zeichen ፘ scheint singulär.

Um die verschiedene handschriftliche Überlieferung der Viten und das Leben der beiden Heiligen darzustellen, mag es angemessen sein, zwei getrennte Einleitungen zu schreiben (S. 3-9; 167-172). Andererseits war eine gemeinsame historische Notiz zur Situierung im historischen Kontext unvermeidlich (S. IX-XI), und es erscheint bei dem relativ geringen Umfang ungeschickt, getrennte Indices anzulegen (S. 161-164; 263-265; manche Stichwörter wären nachzutragen, etwa *qomos*).

Zur Anlage der Edition: Für den ersten Text standen 5 vollständige Handschriften zur Verfügung (s. S. 3-4; zwei weitere genannt von Kinefe-Rigb Zelleke waren nicht zugänglich); neben solchen aus bekannten Sammlungen in Rom und der EMML wurden zwei vom Herausgeber besorgte Kopien von Hss. im Kloster Däbrä-Libanos nur für den *mälkə'* herangezogen. Als Sonderheit sei angemerkt, daß die Hs. E = EMML 7022 deutliche Amharismen der Vorlage puristisch ausbessert (s. z.B. S. 48 Anm. 7), wie auch sonst »Fehler« korrigiert (z.B. S. 56, n. 19 u. ö.), dies als textkritische Regel für junge Hss. bestätigt. Hrsg. legt die älteste Hs. A aus dem 16. Jhdt. zugrunde, deren Paginierung auf dem Rand des Textes erscheint. Die oft ungewöhnliche Interpunktion ist hoffentlich die der Hs. A. Der Text folgt im wesentlichen A, jedoch werden zahlreiche Eingriffe der somit eklektischen Edition nur durch das Auftauchen der Sigle A im Apparat angezeigt. Über die Feststellung, daß alle benutzten Hss. von einem gemeinsamen Archetyp abzuleiten seien (nicht verwunderlich, bei der relativ geschlossenen, nur wenige Textzeugen umfassenden Überlieferung), hinaus

werden außer (implizit) dem Alter keine Gründe für die Wahl des Basistextes gegeben. Die Ansätze einer Gliederung der Textzeugen (S. 4) hätte aber durchaus in ein ausgearbeitetes und begründetes Stemma münden können, mit dessen Hilfe man auch eine kritisch-rekonstruierende Edition hätte wagen sollen. Nur wenige Beispiele für viele von mir während der Lektüre angemerkte: S. 22, Anm. 3 hat E die bessere Lesart gegen ABCE; S. 26 Anm. 5 haben CDE die bessere Lesart gegen AB; S. 30 Anm. 12 DE gegen ABC; schließlich ein klares *homoeoteleuton* in den Hss. ABCE gegen die Bewahrung des Originaltextes in D (S. 188, n. 14); ebenso S. 188 und n. 1, wo D die richtige, vom Hrsg. nicht verstandene Lesart bewahrt hat: **ወተጐንደየ፡ አባ፡ ኢያሱ፡** »e Abba Iyasu ritardò perché doveva compiere ciò che gli aveva detto l'angelo«; die anderen Hss. machen aus der – in D! – schwer lesbaren Stelle ein sinnloses »Gundā« (das auch im Index S. 264 zu tilgen ist). Hrsg. beließ die Blokkaden in Text und Übersetzung – wie auch S. 260/261 eine Blockade für den Namen eines Fürsten im Kolophon von D nicht aufgelöst wird – und gibt so ungewollt einen Hinweis auf die bessere Qualität der Hs. D, die man durchaus hätte als Basishandschrift wählen können.

Der fragliche Name des Fürsten ist leicht aus dem Text zu ergänzen: S. 42/43 bieten die verschiedenen Hss. den Namen des Auftraggebers des jeweiligen Schreibers in einer *invocatio* (vgl. M. Kropp: *Die äthiopischen Königschroniken in der Sammlung des Däğğāzmač Ḫaylu*. 1989. S. 151-154). Aus S. 42/43 und 138/139 ergibt sich der Mönch (Abt) Na'od als Auftraggeber, Yosef als Schreiber (die einzelnen Varianten einmal unbeachtet, diese müßten in Synopse der relevanten Stellen getrennt ediert werden, um jeweils das Verhältnis Schreiber – Auftraggeber – jeweilige Angehörige zu ermitteln, das in diesen Formeln angezeigt wird; vgl. S. 43, n. 2; 139 n. 3, 4, 7, 15; 261, n. 6). Der in Hs. D zu der Vita des Iyasu genannte Yosef nennt im Protokoll zur Vita des Habtä-Maryam in Hs E S. 138/139 den Fürsten Habtä-Mika'el seinen Favoriten; in beiden Passagen wird der betreffende Text »das Buch des Yosef« genannt. Aus der Zusammenschau der genannten Namensvarianten an den kritischen Stellen der *invocationes* ergibt sich, daß die Sammlung der beiden Viten in der Fassung des Yosef, im Auftrag des Na'od, Vorlage von D und E waren. Weiter läßt sich der genannte Fürst (*mäsfən*) identifizieren, mit Hilfe des Vatersnamens Abisa (s. S. 138 n. 23). Es handelt sich um Ṭäddu aus dem Geschlecht der Mazamer-Ṭäddu von Morät, dem alten Fürstentum, in dem das Kloster des Iyasu, Ğar-Səllase in der Landschaft ∃nsarro, liegt (vgl. Asfa Wossen Asserate: *Die Geschichte von Šäwä, 1700-1865*. Wiesbaden 1980. S. 91-92 und Anm. 11 nach einer oralen Tradition, die durch die Beischrift in den Hss. bestätigt wird!). Ṭäddu, als dessen Taufname nunmehr Habtä-Mika'el anzusetzen ist, leistet dem expansiven Vordringen des Asfa-Wäsän von Schoa einige Zeit Widerstand, muß sich aber um 1800 unterwerfen; darauf wird sich die Bemerkung »wohin er verbannt wurde« (S. 139) beziehen. Der Mönch Yosef muß zu diesem Lokalfürsten (als Förderer seines Klosters?) in einem besonderen Verhältnis gestanden haben. Aus dem Gesagten ergibt sich zugleich ein *terminus post quem* für die Hs. D, da nur deren Vorlage zur Zeit des Königs Täklä-Giyorgis entstand (s. S. 3).

Die sprachliche Seite von Originaltexten des 16. Jhdts. mit bekannter regionaler Herkunft ist interessant, wurde aber vom Hrsg. praktisch nicht ausgewertet. So wäre öfters auf *waw apodoseis* (z. B. S. 32,12; 38,9) zu verweisen; ähnlich **ወሶበ፡ ውእተ፡ ጊዜ፡** S. 52). Bemerkenswert ist das Imperfekt als Erzähltempus (S. 52-53) und etwa das Pers.-Suffix als Artikelersatz (wie oft in amharisierenden Texten; z. B. S. 50).

Die Übersetzung ist im allgemeinen flüssig und zuverlässig; einige Berichtigungen sind schon in der vorangegangenen Besprechung gegeben. Als letztes greife ich eine Passage der Vorrede heraus, wo gesuchter Stil und Ausdrucksweise des Textes von der Übersetzung auch inhaltlich nicht getroffen sind (S. 10/11). Es geht um die Deutung des Namens »Gabe Mariens«. Dieser ist einer der beliebten »mittelbaren« Namen in Äthiopien, die die respektvolle Distanz des Menschen zum heiligen Patron anzeigen. Das nicht übersetzte *anasər* ist arabisches Fremdwort »Elemente« (vgl. DL 990; nach KWK 700a soll es auch die Versammlung der Gelehrten bedeuten, u. U. falscher Bezug auf *ʿansara* »Versammlung, Pfingsten«; vgl. Dozy, Suppl. II, 181b). *Sol* will Hrsg. mit einem Namen

für einen Galla-Stamm in Verbindung bringen (s. Anm. 11). Es handelt sich um das latein. *sol* »Sonne« (vgl. Leslau *ComparativeDictionary* 498b nach DTW 1075a). Wie es seinen Weg, wie manches andere lateinische Wort auch, ins Äthiopische gefunden hat, ist noch unklar. Der fragliche Satz lautet: »... dessen (ruhmvoller) Name heraustrat als Fülle der Elemente, d. h. die Sonne, als Gabe des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes, Vater Habtä-Maryam (Gabe Mariens) ...« Stilistisch ist zu sehen, daß die viermalige »Gabe« durch die vier Elemente symbolisiert wird, die in ihrer Summe die Sonne ergeben, das Symbol Christi (s. u. im Text). Diese Sonne ist auf der anderen Ebene die Summe der Gaben der drei göttlichen Personen und Mariens, Maria, die damit als sinnfällige Vermittlerin der Gottheit selbst in deren Nähe rückt. Die Ausdeutung des eigentlich aus bescheidener Distanz gegebenen Namens (s. o.) »Gabe Mariens« als »Sonne Christi« rückt somit auch den Heiligen, mit dem paradoxen, christologischen Aussagen nachempfundenen Epitheton »himmlischer Mensch und irdischer Engel« in die Nähe Christi.

Die Texte lohnen eine eingehende Behandlung. Aufrichtiger Dank gilt dem Herausgeber, der sie in ansprechender Weise der wissenschaftlichen Öffentlichkeit zugänglich gemacht hat.

Manfred Kropp

S. Peter Cowe, The Armenian version of Daniel. Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1992 (University of Pennsylvania Armenian texts and studies; no. 9)

Die vergangenen Jahrzehnte haben ein verstärktes Interesse am kritischen Studium armenischer Bibelübersetzungen geweckt. Einer der Autoren, die sich auf diesem Gebiet durch zahlreiche Publikationen verdient gemacht haben, ist S. Peter Cowe. Von ihm liegt seit 1992 seine überarbeitete und erweiterte Doktorarbeit mit dem Titel »The Armenian version of Daniel« vor. Betreut wurde sie von Prof. M. E. Stone. In der von ihm herausgegebenen Reihe »University of Pennsylvania Armenian texts and studies« erschien sie als no. 9.

Nach dem Vorwort (S. VII-IX) folgen die Inhaltsangabe (S. XI), ein Verzeichnis der Abkürzungen (S. XII-XVII) und Zieglers Klassifizierung der Theodotion-Zeugen (S. XVI-XVII). Die Aufschlüsselung der Abbreviaturen garantiert ein reibungsloses Lesen des Buches. Mit geringfügigen Abweichungen folgt die Transliteration des Armenischen dem Hübschmann-Meillet-Benveniste System (S. XVIII).

Die Einleitung (S. 1-24) stellt die Bedeutung der armenischen Danielübersetzung im Kontext der gesamten armenischen Bibelübersetzung heraus. Obwohl man bereits 1512 in Venedig den armenischen Kalender zu drucken begann, erschienen der Psalter erst 1565/66 und das Buch Daniel noch später ca. 1666-1668 im Druck. Ein Meilenstein in der Geschichte des armenischen Bibeltextes ist die Edition des Mechitharisten Yovhannēs Zōhrapean (1756-1829), bekannter unter dem Namen Zohrab. Bis heute wird die armenische Bibel in der kritischen Ausgabe von Zohrab benützt und für die Textkritik konsultiert.

Cowe weist zu Recht darauf hin, daß Zohrabs Edition – als Basismanuskript diente der älteste Bibelkodex der Sammlung von Venedig (= V 1508; 1319 n. Chr.) – im Auswahlverfahren von Texten nicht leicht durchschaubar ist (S. 7). Deshalb möchte Cowe einen neuen Basistext schaffen, der möglichst nahe einer angenommenen Urschrift steht und im textkritischen Apparat die wichtigsten Textformen repräsentiert, in welchen das Buch Daniel im mittelalterlichen Armenien kursierte.

Kap. 1 (S. 25-57) widmet sich der ›Manuscript Tradition‹. Ungefähr 120 Handschriften konnten eingesehen werden. Darunter stammen die meisten aus Erevan, Maštoc' Matenadaran (M). Weitere kommen aus: Leningrad (jetzt: St. Petersburg), Oriental Institute (LO): B 1; Jerusalem: Armenian Patriarchate (J); Venice Mxitarists (V); Kurdian Collection (VK): (37); Rome: Collegio Leoniano

(RL): 2 (40); Vatican (RV): Cod. Arm 1; Vienna Mxitarists (W): 55 (14); 71 (29); 274 (39); Austrian National Library (WN): Cod. Arm 11; Cambridge, Sir Harold Bailey's Collection (CHB); Cambridge, British and Foreign Bible Society (CBF); London, British Library (LB) Or 8833; London, Lambeth Palace (LL): Cod. Vet. Test. 1209; Dublin: Chester Beatty Library (DCB) 552; Leiden (LR): 5504 (Cod. Arm. 25); New Julfa (NJ): 23 (336), 1 (15). Aus einer kürzlich entdeckten Bibelübersetzung (AAH 1) kollationierte Cowe den Text Susanna 44-64.

Die Handschriften werden in die Gruppen A, B, C, D, E mit weiteren Untergruppierungen eingeteilt. Untereinander ergibt sich eine Fülle von Übereinstimmungen und Abweichungen.

Kap. 2 (S. 59-81) behandelt die »Transmission History« des armenischen Danieltextes im Kontext der Überlieferungsgeschichte der gesamten armenischen Bibel. Drei Texttypen lassen sich unterscheiden: einer im Norden und Nordwesten, ein zweiter im Osten und ein dritter im Südosten und Südwesten Armeniens. Der Weg und die Entwicklung der einzelnen Gruppen von Kars und Ani über die Krim bis nach Polen und die Bedeutung der Schreiberschulen von Istanbul und Neu-Dschulfa bei Isfahan sind nur einige der wichtigsten Etappen, die in diesem Kapitel zur Sprache kommen.

Im umfangreichen dritten Kap. (S. 83-227) »Background to the Edition« erläutert Cowe die Prinzipien zur Edition des armenischen Danieltextes. Der Grundtext ist Maštoc' Matenadaran No. 287, Erevan (1285 n. Chr.). An den Stellen, wo dieser Text verdorben ist, werden von weiteren Handschriften ergänzende Lesearten in zugespitzten Klammern beigefügt. Als Handschriften wurden benutzt: Venice Mkhitarists, no. 280(10); 1508(1); Erevan, Maštoc' Matenadaran, no. 178; no. 346; 2585; 2627; 9116; 4114; 182; 351; Vienna, Austrian National Library. Cod. Arm 11; Jerusalem, Armenian Patriarchate, no. 1925; Cambridge, Sir Harold Bailey's collection, no. 5. Anstelle der Verszählung Zohrabs wurde die von Ziegler übernommen, um so einfacher mit der griechischen Theodotion-Version vergleichen zu können (mit Ausnahme von Sus 61; 1,17; 5,18; 7,8). Vokal- und Konsonantenvarianten werden anschaulich in Tabellen aufgelistet (S. 122-137). S. 143-227 bieten den kompletten armenischen Danieltext mit ausführlichem Apparat: Susanna 1-64 (S. 143-151); Dan 1,1-12,9 (S. 152-221); Bel 1-42 (S. 221-227).

Kap. 4 (S. 229-300) haben »The Earliest Stratum of the Armenian Version and its Affinities to (im Inhaltsverzeichnis »with«) the Georgian Version and Peshitta« zum Untersuchungsgegenstand. Anhand von Eigennamen, verschiedenen anderen Lexemen und Lehnwörtern werden Übereinstimmungen, Divergenzen und Abhängigkeiten zwischen griechischen, syrischen, armenischen, georgischen und lateinischen Übersetzungen mit Hinweis auf die jeweiligen Handschriften ausführlich besprochen.

Aufgrund seiner Studien nimmt Cowe an, daß der armenischen Danielübersetzung ursprünglich ein syrischer Text als Vorlage diente. Die Peschitta fällt demnach als ein signifikanter sekundärer Zeuge des protolukianischen Textes ins Gewicht (begründet im Appendix: P's Affinities (affinities, so auf S. 301) with the Lucianic Text with special reference to the studies of Kallarakkal and Wyngarden, S. 301-310). Die bisherigen Ergebnisse lassen sich nach Cowe am ehesten erklären, wenn man eine ältere armenische Bibelübersetzung (= Arm 1) annimmt und eine spätere nachfolgende Rezension (= Arm 2).

Kap. 5 (S. 311-356) untersucht »The Two Strata of Armenian Daniel and their Affinities with the Greek Tradition«. Wichtig ist die Feststellung, daß das Ineinanderverwobensein von griechischen Texttraditionen und dem Peschittatext bereits ein Kennzeichen von Arm 1 war. Daraus folgert Cowe, daß in Arm 1 gleichzeitig Peschittatexte und griechische von Lukian rezensierte Theodotiontexte verwendet wurden. Solange es keine Gegenbeweise gibt, kann man berechtigterweise annehmen, daß die Übereinstimmung der armenischen Übersetzung mit der lukianischen aus Arm 1 herrührt.

Entgegen Gehmans Sicht (H. S. Gehman »The Armenian Version of the Book of Daniel and its Affinities«, ZAW 48 (1930), pp. 82-99), daß die armenische Übersetzung abhängig war von einer

überarbeiteten Version der Hexapla, beweist Cowe, daß solche Gemeinsamkeiten kaum existieren. Seine Thesen belegt Cowe mit vielen Textbeispielen.

Kap. 6 (S. 357-387) beschäftigt sich mit der »Translation Technique«. Zahlreiche Beispiele verdeutlichen, daß ein Mehr oder Weniger im armenischen Text meistens durch die spezifische sprachliche Struktur z. B. im Vergleich zur griechischen Vorlage bedingt wurde.

Kap. 7 (S. 389-418) untersucht die »Patristic and Liturgical Citations«. Die armenischen Zitate von Eznik, Koriwn, Ełišē, Movsēs lassen keinen detaillierten Vergleich mit den biblischen Codices zu. Im Gegensatz dazu haben Agathangelos, Pawstos und Sebēos ausführliche Passagen mit solcher Genauigkeit zitiert, daß man ihren regelmäßigen Gebrauch in der Liturgie annehmen darf. Trotz dieser unabhängigen Überlieferungsgeschichte des Danieltextes in Lektionaren, Brevieren und Ritualen gibt es keine spezifischen liturgischen Textformen.

Die »General Conclusion« (S. 419-453) faßt die wichtigsten Ergebnisse zusammen. Sie macht deutlich, daß die armenische Edition, die Cowe präsentiert, einen großen Fortschritt, besonders im Vergleich zu ihrer berühmtesten Vorgängerin, der Ausgabe von Zohrab, markiert. Außerdem gibt die Handschrift 287 den frühen armenischen Text viel genauer wieder als die Handschrift V 1508, die Zohrab zugrunde legte. Auch der Apparat ist bei Cowe repräsentativer für die armenische Handschriftentradition, weil er vierzehn Textzeugen miteinbezieht, Zohrab dagegen nur acht. Die Texte wählte Cowe erst aus, nachdem er sie einer systematischen Analyse (bezüglich Orthographie und Inhalt) unterzogen hatte. Obwohl es Zohrab unterlassen hatte, seine Zeugen durch die Bibliotheksnummern kenntlich zu machen, konnte Cowe sieben davon identifizieren: (1) V 1634; (2) V 1006; (3) V 623; (4) V 229; (5) M 188; (6) V 1182; (7) K 258. Die zwei Übersetzungsphasen des armenischen Danieltextes Arm 1 (= erste ursprüngliche Übersetzung) und eine nachfolgende Revision (= Arm 2) kann Cowe durch seine umfassenden und gründlichen Untersuchungen plausibel darstellen. Ebenso überzeugen seine Ausführungen zu den Affinitäten, die Arm 1 mit der georgischen Übersetzung und mit der Peschitta aufweist. Auch die Bezüge von Arm 1 und Arm 2 zur griechischen Tradition werden durch eine Fülle von einzelnen Textbeispielen demonstriert.

Eine Bibliography (S. 455-463) folgt, unterteilt in: 1. Editions of the Armenian Bible; 2. Reference Works (Dictionaries, Concordances, Bibliographies); 3. (2. = Druckfehler) Manuscript Catalogues; 4. Commentaries; 5. Text and Translations; 6. Studies. Der sich anschließende Index of Persons (S. 465-472), aufgegliedert in: Ancient and Patristic; Medieval; Modern, der Topographical (Toporaphical = Druckfehler) Index (S. 473-475), Subject Index (S. 476-478) und ein Index of Biblical Passages (S. 479-490) sind hilfreich. Ein flüssiges Lesen erleichtern auch die Fußnoten, die jeweils am Ende eines Kapitels hinzugefügt sind.

Wer sich für die armenische Übersetzung des Danielbuches interessiert, findet in Cowe's Bearbeitung die bisher umfassendste und fundierteste Grundlage für textkritische und textvergleichende Analysen. Es wäre wünschenswert, wenn auch die alttestamentliche Forschung dem »armenischen Daniel« endlich den Stellenwert einräumen würde, der dieser frühen und wichtigen Übersetzung gebührt.

Josef Wehrle

M. Merras, The Origins of the Celebration of the Christian Feast of Epiphany: An Ideological, Cultural and Historical Study (= University of Joensuu – Publications in the Humanities 16, Joensuu 1995), 218 S.

Die Autorin beabsichtigt mit ihrer Untersuchung, wie der Untertitel bereits andeutet, eine »ideologische«, kulturelle und historische Studie vorzulegen, und sie sucht den Nachweis zu erbringen, daß die Entstehung des Epiphaniefestes in einem engeren Zusammenhang mit dem jüdischen Laub-

hüttenfest steht. Hier greift sie (S. 37-38, 127-128) eine Theorie von E. C. Selwyn aus dem Jahre 1912 auf, die ausgehend vom »russischen Epiphaniefest« auf die Ähnlichkeiten zwischen der Feier an Epiphanie und dem Laubhüttenfest aufmerksam machen möchte. Aus einem »Russian Feast of Epiphany« kann, was den Ursprung des Epiphaniefestes angeht, aus liturgiewissenschaftlicher Sicht überhaupt nichts eruiert werden, denn beim »russischen« Fest handelt es sich um einen Zweig des byzantinischen Ritus (in kirchenslawischer – nicht russischer – Gestalt), was die Autorin teilweise richtigstellt (S. 38). Aber auch der byzantinische Ritus kann nicht als Ausgangsbasis für die Erläuterung der Wurzeln des Festes dienen, denn der Ursprung von Epiphanie ist nur mit einer philologischen Analyse des griechischen Vokabulars aus der frühesten Zeit (so vor allem auf vorbildliche Weise durch Christine Mohrmann) wie der orientalischen Zeugen nachzuspüren, was die Autorin teilweise berücksichtigt hat, leider jedoch ohne sich die strenge philologische Methodologie Christine Mohrmanns zu eigen zu machen. Somit hat die Autorin ihr Ziel verfehlt, einen engeren Zusammenhang zwischen der Entstehung des Epiphaniefestes und dem jüdischen Laubhüttenfest nachzuweisen.

1. Wenn man von der Einleitung (S. 1-18) absieht, bietet die Verfasserin eigentlich weniger eine auf einer philologischen Analyse gründende wissenschaftliche Diskussion über die Entstehung dieses Festes, als eine breite Darlegung verschiedener Themen, deren Verbindung mit der Entstehungsgeschichte des Epiphaniefestes nicht immer klar ist, wie aus den verschiedenen Kapiteln und ihrem Inhalt hervorgeht. An die Einleitung (Kapitel 1) schließen sich folgende weitere Abschnitte an:

2. Die palästinischen Gebräuche jüdischer Pilgerfeste (»Palestinian traditions on jewish pilgrimage feasts«, S. 19-61), wobei mit Riesenschritten weite Gebiete jüdischer, neutestamentlicher und patristischer Traditionsstränge durchmessen werden.

3. Der Festtagsbegriff in der jüdischen Diaspora und im Judenchristentum (»The Concept of Feasts in Diaspora Judaism and Jewish Christianity«, S. 65-80): Hier werden in großen Zügen das »ägyptische Christentum« (»Egyptian Christianity«, S. 65-72), das »syrische Christentum« (»Syrian Christianity«, S. 72-77) behandelt, ausgeklammert davon in einem eigenen Kapitel die *Didascalia Apostolorum* (S. 77-79), eine Zusammenfassung findet sich auf S. 79-80. Eine wirkliche Kenntnis über den bisherigen Stand der Diskussion um das Judenchristentum ließ sich aus dem, was die Autorin darüber zu berichten weiß, nicht entnehmen.

4. Den Festtagsbegriff im Heidenchristentum (»The Concept of Feasts in Gentile Christianity«, S. 81-121): Dabei wird vor allem auf alexandrinische Quellen eingegangen, und bei den gnostischen Dokumenten geht die Autorin von »orthodoxen« Prämissen aus, die einer späteren Zeit angehören. Formulierungen wie auf S. 121: »It is impossible to think that the Catholic church had taken over this Gnostic feast [of Epiphany] to illustrate its central doctrines of Incarnation, Redemption and Baptism, because both groups had different conceptions of these things, and simultaneous celebration would have caused fatal confusion«, sind nicht nur sprachlich unbeholfen, sondern vermitteln den Eindruck, daß die Verfasserin mit der einschlägigen Diskussion nicht wirklich vertraut ist.

5. Der Abschnitt mit der etwas befremdlichen Überschrift: »Der menschgewordene Kyrios und das rettende Wasser in einigen frühchristlichen Quellen« (»The incarnate Kyrios and saving waters in some early Christian Sources«, S. 122-149) möchte einen Einblick geben in frühchristliche Abhandlungen über die Inkarnation, Rekonziliation und Taufe [*sic*] (S. 122-127); ferner wird eine Besprechung der *Oden Salomos* vorgelegt (S. 127-133), weiter der frühchristlichen Darstellungen (S. 133-138), des neutestamentlichen Hochzeitswunders von Kana, außerdem des Wasserschöpfens, wie es in einigen patristischen Schriften belegt ist (S. 139-143), sowie der »Notwendigkeit, die Inkarnation zu feiern« (»The need for a feast to celebrate the Incarnation«, S. 143-148), die mit der Feststellung einsetzt: »The Christian church, unlike Gnosticism, laid stress on community and equality« (S. 144); eine Zusammenfassung des besprochenen Materials findet sich auf S. 148-149, die mit der Behauptung endet: »The *ekklesia* had buildings where it was possible to maintain liturgical life, derived from Jewish practices« (S. 149).

6. Dieses Kapitel (mit der Überschrift: »Moving towards unity«, S. 150-190) behandelt folgende weit ausholende Themenkreise: »Konstantin der Große und Palästina« (S. 150ff.), »das Itinerarium Egerias und die Katechesen Cyrills« (S. 154ff.), »die alten Lektionare« (S. 157ff.), »St. Ephräm und seine Epiphaniehymnen« [*sic*] (S. 164ff.), »Epiphany Baptism or Paschal Baptism?« [*sic*] (S. 171ff., womit die Autorin die frühchristliche Praxis meint, an Epiphanie am 6. Januar bzw. in der Osternacht die Taufe zu vollziehen), die Datierung des ältesten »syrischen Lektionars« (S. 177ff.), »die großen Kirchenväter von Kappadokien und Antiochien« (S. 179ff.) einschließlich einer Zusammenfassung (S. 188-190), der sich eine allgemeine Zusammenfassung anschließt, wobei in keinem der Kapitel wirklich eine Auseinandersetzung mit dem eigentlichen Thema erfolgt, nämlich zu beweisen, inwiefern der Ursprung des Epiphaniefestes im jüdischen Laubhüttenfest seine Wurzeln hat.

Lediglich an einigen Stellen (im »Abstract« zu Beginn der Studie, ferner S. 18, 37-38, 127-128) wird dies postuliert, jedoch keine tatsächliche Beweisführung erbracht. Ich meine jedoch, daß es sich möglicherweise durchaus lohnen könnte, dieser Spur des Laubhüttenfestes, so wie es im 7. Kapitel des Johannesevangeliums geschildert wird, mit seinen Anspielungen auf das Wasser des Lebens, weiter zu verfolgen. Dazu jedoch bedarf es einer weit besseren Kenntnis der frühchristlichen Tauftradition und der archaischen Geist-Christologie in der apokryphen Literatur und in den orientalischen Quellen, als die Autorin dies in ihrer Studie erkennen läßt.

Weite Strecken des Werkes erschöpfen sich in generalisierenden Einleitungen zu jüdischen und christlichen Überlieferungen, zum Alten und Neuen Testament und zu patristischen Quellen unterschiedlicher Herkunft und Bedeutung, deren Relevanz für das eigentliche Thema nicht immer ersichtlich ist, und die zudem meist auch noch falsch sind.

Ein Register fehlt und die Bibliographie am Ende der Studie wird auf eine für das wissenschaftliche Arbeiten ungenügenden Weise angeführt. Oftmals wird dabei auf längst überholte Ausgaben und Untersuchungen verwiesen, oder aber es fehlt z.B. das Wissen, daß es neben der syrischen auch eine griechische Textüberlieferung gibt. Außerdem werden in der Bibliographie insbesondere französische und deutsche Beiträge erwähnt, die dann in ihre eigene Studie nicht wirklich eingeflossen sind. In diesem Zusammenhang ist festzustellen, daß sich die Bibliographie hauptsächlich aus Untersuchungen und Übersetzungen in englischer Sprache zusammensetzt, wobei es den Anschein hat, daß insbesondere wichtige französische und deutsche Untersuchungen häufig über englischsprachige Studien erschlossen wurden. Dies ist zum einen aus der ungenauen Besprechung der verschiedenen Theorien zur Entstehung des Epiphaniefestes (S. 2-6) abzulesen und wird noch deutlicher bei ihren Angaben innerhalb ihrer eigenen Darstellung. Als Beispiel möchte ich ihren Überblick über die jerusalemitanische Liturgie (wie sie z.B. beim armenischen Lektionar in Erscheinung tritt) und ihre Diskussion zu den syrischen Hymnen Ephräms heranziehen.

Auf S. 157 (*passim*) wird bei ihrem Überblick über das armenische Lektionar generell erst auf die überholte englische Übersetzung Conybeares von 1905 verwiesen, dann auf Renoux's Ausgabe des armenischen Textes mit einer französischen Übersetzung von 1971; selten, wenn überhaupt, wird auf Renoux's zusätzlichen, auf französisch erschienenen Band zurückgegriffen, nämlich seine Einführung und seinen Kommentar von 1969, wo das armenische Lektionar in Zusammenhang mit allen maßgeblichen jerusalemitanischen Zeugen lateinischer (wie z.B. das bekannte Itinerarium Egerias), syrischer und georgischer Provenienz auf das ausführlichste besprochen wird. Seit dem Erscheinen von Renoux's beiden Bänden zum armenischen Lektionar mit seinen Hinweisen auf die Lektionare ganz allgemein ist der Rückgriff auf seine Arbeiten unerläßlich, denn Renoux gilt zu Recht als der maßgebliche Spezialist der Jerusalemer Liturgie.

Nun behauptet die Autorin (S. 157), daß angeblich allgemein angenommen würde, daß das armenische Lektionar die liturgischen Gebräuche Jerusalems zur Zeit Egerias reflektieren würde, was seit der differenzierten Darstellung Renoux's gewiß nicht mehr so pauschal behauptet wird. Bei dieser Feststellung greift die Autorin anstelle auf Renoux's kritischen Apparat bei seiner Übersetzung von 1971 und seiner ausführlichen Einleitung von 1969 auf die umstrittenen Aussagen eines Eric

Werner (*The Sacred Bridge*) von 1959 zurück, außerdem wird auch noch Wilkinsons *englische* Übersetzung und Kommentar zum Itinerarium Egerias von 1971 erwähnt, der zwar noch von Renoux's Einführung zum Lektionar von 1969 Gebrauch machte, nicht mehr jedoch seine Ausgabe und Übersetzung von 1971 miteinschließen konnte. Nun ist allgemein bekannt, daß Wilkinson 1981 eine überarbeitete Gestalt seines wichtigen Beitrags zu Egerias Intinerarium vorgelegt hatte, was der Autorin offensichtlich unbekannt war. Jedoch auch einmal abgesehen von Wilkinsons englischer Übersetzung und seinem gewiß wertvollen Kommentar zu Egeria, ist es unumgänglich notwendig, sich bei der Besprechung des armenischen Lektionars auf Renoux's Arbeiten zu stützen, denn Renoux zählt, wie gesagt, zu den besten Kennern der Liturgie Jerusalems und der relevanten frühen Lektionare, der nicht nur Egerias liturgisches Zeugnis über die jerusalemischen liturgischen Gebräuche, sondern in seiner Einleitung auch in breitester Auffächerung die armenischen, syrischen, georgischen und koptischen Quellen herangezogen hat. Selbst bei ihrem Überblick über die relevanten Lesungen im armenischen Lektionar (S. 157-169) fand es die Autorin nicht nötig, auf Renoux's Ausgabe und französische Übersetzung zu verweisen, geschweige seinen kritischen Apparat zu konsultieren oder seine Einführung miteinzubeziehen, sondern es wurde an einigen Stellen lediglich Wilkinson angeführt. Renoux's beide Bände zum armenischen Lektionar, die zwar in der Bibliographie angeführt werden, existieren nach ihrem Überblick nicht. Das heißt, was immer die Autorin über die Jerusalemer liturgischen Gebräuche und die Lektionare sagt, sollte wohl besser mit Renoux's Untersuchungen überprüft werden.

Aber auch was die Autorin zu den syrischen Quellen, darunter Ephräm, die syrischen Lektionare, zudem über die frühe syrische Tauftradition zu sagen hat (auch hier kann die Eingliederung deutscher Untersuchungen über eine englische Vermittlung, z. B. die Arbeiten Bradshaws, ohne daß diese Untersuchungen jemals im Original konsultiert worden wären, nachgewiesen werden), bedarf der Überprüfung mit den einschlägigen Ausgaben und Erörterungen in deutscher Sprache. Ephräms Hymnen (S. 166-168, *passim*) werden meist in der englischen Übersetzung der gewiß anerkannten Wissenschaftlerin Kathleen McVey zitiert, nicht jedoch nach dem syrischen Text in der Ausgabe von E. Beck mit einer deutschen Übersetzung, die in der Bibliographie zwar angeführt, aber nicht verarbeitet wurde. Nun ist allgemein bekannt, daß die Hymnen *de Epiphania* in der syrischen Überlieferung Ephräm lediglich zugeschrieben wurden. Dies ist von Beck (und anderen Wissenschaftlern) eingehend untersucht worden; diese Diskussion ist der Autorin unbekannt. Sie geht stillschweigend davon aus, daß sie von Ephräm selbst herrühren (s. *Abstract* S. b, 1, 10, 132, 164, 173, *passim*). Auf S. 173 (Anm. 96) zitiert die Autorin zwar Becks sorgfältiges Abwägen bei den Epiphaniehymnen, ob sie tatsächlich von Ephräm herrühren oder nicht, ohne jedoch den Inhalt seiner Aussagen überhaupt zur Kenntnis zu nehmen! Konsultiert man daraufhin den deutschen Text des Zitats, so stößt man auf folgenden abschließenden Satz: »Im Vorwort zur [deutschen] Übersetzung sollen die inhaltlichen Gründe angeführt werden, die die Echtheit der (...) Hymnen de Nativitate (...) und die Unechtheit der meisten Hymnen de Epiphania wahrscheinlich machen.« Das heißt, die Autorin hatte damit sogar unmittelbaren Zugang zur weiteren Diskussion über die Epiphaniehymnen, sie hätte dies nur aufgreifen müssen. Wenn auf Beck verwiesen wird, was selten genug geschieht, dann wird zudem äußerst ungenau zitiert (so z. B. S. 168 Anm. 83): Der Anfang und das Ende des Zitats entsprechen nicht dem deutschen Text, beim Zitatende handelt es sich um eine verkürzte und falsche Wiedergabe; außerdem werden wichtige Bestandteile der Aussage Becks in der Zitatmitte einfach fallengelassen, und die Seitenangabe entspricht nicht genau dem zitierten Text.

Die Tafeln auf S. 11 (»Catholic Christian ways of influence in four regions during four centuries«) und S. 170 mit den Angaben über die Themen aus dem Alten Testament, die bei Ephräm für das Epiphaniefest verwendet wurden (*ohne Stellennachweis*) und auch im syrischen und armenischen Lektionar vorkommen (*an welchen Stellen?*), sind völlig wertlos.

Sicherlich ist sehr viel Mühe und Arbeit in diese Studie eingeflossen. Auch ihre Kenntnisse insbe-

sondere des Syrischen verdienen besonders hervorgehoben zu werden. Die erheblichen Schwierigkeiten, in einer fremden Sprache zu publizieren, sind zu registrieren. Und doch muß gesagt werden, daß ihre liturgiewissenschaftlichen Kenntnisse nicht ausreichen, um sich einem so schwierigen Thema wie der Entstehungsgeschichte des Epiphaniefestes zuzuwenden. Aber auch was sie ganz allgemein über die patristischen Quellen, die Feste und die frühe Liturgie weiß (vgl. S. 171: »The new Paschal meal was the Eucharist, the office of thanksgiving, and the washing of the feet was a preparatory rite for it [*sic*]. The resurrection had no place in the Jewish Pascha [*sic*] ...« etc.), hinzukommt der offensichtliche Mangel an Genauigkeit bei der Wiedergabe von deutschen Untersuchungen, die Ausklammerung wichtiger französischer und deutscher Arbeiten und die häufige Wiedergabe wissenschaftlicher Ausgaben und Studien über die Vermittlung in englischer Sprache, ohne diese Unterschungen im Original je selbst konsultiert zu haben, führen insgesamt zu dem Ergebnis, daß diese Studie für das weitere wissenschaftliche Arbeiten unerheblich ist.

Gabriele Winkler

Mahmoud Zibawi, Die christliche Kunst des Orients, Solothurn/Düsseldorf (Benziger) 1995 (französisches Original 1995, Mailand), 4°, 272 Seiten mit 188 Abb. im Text und 96 auf den Tafeln. Die Übersetzung aus dem Französischen besorgte Reiner Pfleiderer.*

Mit großem Interesse sah man in den Schaufenstern der Buchhandlungen einen vielversprechenden Titel: »Die christliche Kunst des Orients« mit dem Bild des Pantokrators aus der Merkurios-Kirche in Kairo. Seit Jahrzehnten fehlte eine derartige Gesamtdarstellung und plötzlich winkte die Erfüllung! Das Buch, in einer Ausstattung, die dem Verlag auf den ersten Blick alle Ehre macht, wirkte anziehend. Sein Aufbau zeigt jedoch, daß es sich um keine Gesamtdarstellung der sog. Kunst des christlichen Orients handelte. Der Verf. hat eine national orientierte Aufteilung des christlichen Orients vorgenommen: Syrer (S. 47-100), Armenier (S. 101-154), Ägypter (S. 155-208), Äthiopier (S. 209-262). Jeder dieser »Nationen« räumt er, ohne eventuelle Gemeinsamkeiten hervorzuheben, etwa den gleichen Umfang ein.

Am Ende des Buches fehlen Indizes, es gibt lediglich ein »Literaturverzeichnis« (S. 269 f.), das die aufkommenden Zweifel noch verstärkt. Schnell wurde offensichtlich, daß es dem Übersetzer an sachlicher Kompetenz mangelte. Er ist nicht in der Lage gewesen, die Orginalwerke der deutschen Autoren aufzufinden, z.B. Klaus Wessel, Koptische Kunst; Georg Gerster, Kirchen im Fels, bzw. die deutschen Übersetzungen der diversen Monographien von André Grabar (1896-1991) aus dem Französischen zu nennen. Man vermißt übliche Hinweise, wie Erscheinungsort- und -jahr; Angaben wie »o.J.« sind unzutreffend, so ist z.B. A. Papadopoulo, L'islam et l'art musulman, 1976 erschienen, die deutsche Ausgabe 1977 (^{2}1982). Namen sind unkorrekt wiedergegeben, z.B. liest man Der Nercessian statt Der Nersessian, was wegen der Wiederholung kein Druckfehler sein kann. Alte Autoren werden fast durchgehend nicht der deutschen Tradition entsprechend genannt, z.B. wird Narses (Mar Narsai) aus Edessa (5. Jh.) als Narses Syrus zitiert. Unterscheidungen, ob es sich um Herausgeber, Autor oder nur um Artikel oder Beiträge in Sammelbänden handelt, sind kaum vorhanden; es fehlen Seiten- und Jahrgangsangaben (bei Zeitschriften). Bibliographische Noten, wie z.B. »Ghévond (Lewond), Histoire des Invasion Arabes en Armenie, Franz. Übersetzung, Pa-

* Die umfangreiche, mit zahlreichen Belegen und Anmerkungen versehene Rezension konnte aus Platzgründen nicht vollständig veröffentlicht werden. Die ungekürzte Fassung wird in Nubica et Aethiopica, Band IV/V, 1994/95 (voraussichtlich 1997/98) erscheinen.

ris 1956« (tatsächlich 1856) oder »Mathieu d'Edesse. Franz. Übersetzung, Paris 1858« sind ein Lehrbeispiel für eine nachlässige editorische Bearbeitung.

Schon das »Literaturverzeichnis«, das mit der Zusammenstellung von 40 Titeln zum Thema: »Byzanz und Islam« beginnt, läßt Ansatz und Blickwinkel des Verf. ahnen. Von den fast durchgehend französischen Titeln liegen m. W. mindestens 20 in deutschen Orginalausgaben oder in Übersetzungen vor. Wichtige und grundlegende Werke und Reihen der deutschen und internationalen Byzantinistik und orientalischen Kultur- und Kunstgeschichte bleiben unerwähnt. Fast alle Quellen basieren auf französischen Übersetzungen, obwohl bereits viele deutsche vorliegen.

Nach dem Unbehagen, das schon bei oberflächlicher Betrachtung der ausgewählten Literatur erzeugt wird, steht man zwangsläufig der weiteren Lektüre skeptisch gegenüber. Dem Sachkundigen sagt die vorliegende Auswahl fast alles über die Kenntnisse des Autors zum Forschungsstand. Für einen nur allgemein orientierten Leser eröffnen sich Gefahren, die schwer unbeschadet zu überstehen sind, denn das Buch versucht den Eindruck zu erwecken, daß es sich um eine wissenschaftlich fundierte Darstellung handele. Das ist jedoch nicht der Fall: a) die Zitierung ist unkorrekt, beliebig und unvollständig; b) Quellen, mit aus dem Kontext gerissenen Worten, sind nicht mit den deutschen Übersetzungen, geschweige mit den Originalen, kollationiert.

Und die Ausführungen des Autors selbst? Er beginnt mit dem Versuch, »die Christen des Orients« (S. 9-20) von ihren Anfängen bis in die Gegenwart zu charakterisieren, geschichtlich zu orten und zu bewerten, um dann die Seligkeit zu würdigen, die sich mit dem Aufkommen des Islam über den Orient verbreitet hat, was der Titel des II. Kapitels »Austausch und Gleichklang« (S. 21-30) versinnbildlichen soll. Die aus dem Literaturverzeichnis schon bekannte Fehlerhaftigkeit was Begriffe, Namen und Zitate anbelangt, setzt sich im Text fort. Es fehlt auch jegliche historisch-kritische Orientierung. Die frühchristliche Dogmengeschichte und der christologische Streit werden weder sinnvoll noch sachgemäß dargestellt (S. 10ff.).

Die Sonderbarkeiten der Darstellung steigern sich ins Unvorstellbare, wenn bei den Ereignissen um den siegreichen Feldzug von Chosroes (614) plötzlich festgestellt wird: *»Demgegenüber prophezeit der Koran in Arabien die Niederlage der ungläubigen, siegreichen Sassaniden und den baldigen Sieg der unterlegenen byzantinischen Christen: ›Besiegt die Römer im nahen Lande. Doch nach der Niederlage werden sie Sieger sein in einigen Jahren. Denn Allah bestimmt Vergangenheit und Zukunft. An jenem Tage werden sich auch die Gläubigen der Hilfe Allahs zu erfreuen haben‹ (Sure 30,3-5).«* (S. 14) Diese Feststellung ist offensichtlich mehr rhetorisch als tatsächlich. Eine »Prophetie«, die nach hinten gerichtet ist (?) und die dem Autor erlauben soll, eine gottgewollte Beherrschung des Osten durch den Islam zu begründen. Diese verkehrte Vision wird mit einigen Hinweisen auf die christologischen Streitigkeiten vermischt, die für einen theologisch unvorbereiteten Leser in dieser Form kaum nachvollziehbar sind. Das so skizzierte Dreiecksverhältnis zwischen: Byzanz (Melkiten) – Nichtchalzedonensern (Monophysiten) – Muslimen wird um »Lateiner und Mongolen« (S. 16ff.) erweitert, um sich im Sinne des Autors »für den Glauben Mohammends« zu entscheiden (S. 18). Was folgt ist eine individuelle Synthetisierung der Geschichte – im Norden der Sieg der Türken, im Süden das Beharren der Äthiopier im Christentum. Jedenfalls spielt für ihn die Chronologie der Ereignisse, wenn überhaupt, nur eine sekundäre Rolle. Das Unerwartete wird Wirklichkeit, das Kommende entscheidet über das Gewesene. Allzu bald erkennt man, welchem Zweck dieses Konzept dienen soll. Der Verf. ist in ständigem Wechselspiel bemüht, die schlechten Seiten des orientalischen Christentums gegenüber dem guten und fördernden Islam aufzuzeichnen, um auf diese Weise davon zu überzeugen, auf welchem Boden das zu gedeihen hatte, was zwar als christlich bezeichnet wird, wovon aber de facto das meiste – seiner Meinung nach – der islamischen Kultur zu verdanken war (sic!). Das soll nicht bedeuten, daß der Verf. nicht auch das zu sagen versucht (manchmal jedoch allzu versteckt), was muslimische Autoren ungern zugeben, daß die islamisch-hellenistische Kultur nur denkbar geworden war, weil *»die antike griechische Kultur über das Syrische ins Arabische gelangte, und die Christen spielten dabei eine maßgebliche Rolle«* (S. 24).

Der Autor vermeidet jedoch das Phänomen des Synkretismus einzubeziehen, weil es zu seiner Sicht der islamischen Offenbarung nicht passen würde.

Vor diesem so eigenwillig geschilderten Hintergrund versucht Zibawi in dem letzten allgemein gehaltenen Kapitel »Ikonisch und Anikonisch« (S. 31-45) seine ästhetischen und kunsthermeneutischen Ansichten zu vermitteln. Es entsteht ein quasi alchemistisches Gebräu von Platonisch gefärbten Sätzen, Worten aus dem NT, gnostischen und patristischen Äußerungen und Begriffen (oft falsch übersetzt, jedenfalls in der deutschen Fassung), gewürzt mit Weisheiten des Koran und schiitischer Mystiker.

Zwischen homiletischer Methaphorik und mystischer Hymnik eines Ephräm erscheinen kunsthistorisch gedachte Sätze, wie *»Die Landschaft tritt zurück und wird ornamentaler Schmuck, ein paradiesischer Ort, Spiegelbild der kommenden Welt.«* (S. 35) Sie sind jedoch prinzipiell falsch, weil in der Antike von Landschaftsmalerei im modernen Sinne des Wortes kaum die Rede sein konnte. Dem Autor geht es aber nicht um kunsthistorische Erkenntnisse, sondern um eine eigene Vision, die er wie folgt zusammenfaßt: *»In den Friesen, Verzierungen und ornamentalen Kompositionen kündigen sich die künftigen islamischen Arabesken an. ›Wahrnehmbare Existenz. Nicht greifbare Essenz‹, ›fruchtbare Ruhe, unauslöschliches Zeichen‹, ›allgegenwärtiger Wille, befruchtende Stärke‹, so könnte man diese Bildsprache interpretieren.«* (S. 35)

Mit einer solchen Interpretation verfolgt er mehr die Grundlagen und die Entstehung der islamischen Ikonizität als die des Frühchristentums und des byzantinischen Zeitalters. Das Gedeihen der Bildtheologie des Ostens sieht er als Konsequenz der islamischen Kultur und nicht der christlichen dogmatischen Streitigkeiten in der Zeit des Ikonoklasmus. »Ikone« reduziert er zum Tafelbild und vergißt, was dieser Begriff im Griechischen (besonders auch im theologischen Sinne) bedeutete und noch bedeutet.

Den systematischen Teil beginnt er mit den Syrern. Die begleitende Karte vermischt in ihrer Toponomastik Namen aus unterschiedlichen Perioden der syrischen Geschichte, einmal findet sich Edessa und nicht Urfa, dafür jedoch gleichzeitig Diyabakir, aber nicht Amida usw. Dann folgen die üblichen, sich wiederholenden Ausführungen, die sich zwar auf die scheinbar »großen Kunsthistoriker« (S. 47) berufen, ohne sie jedoch in diesem Zusammenhang ausreichend zu rezipieren. Auf diesen immerhin 52 Seiten (mit 24 Farbtafeln) des Kapitels mit 40 Anm. werden aus der kunsthistorisch orientierten Zunft nur Charles Diehl (1859-1944), Jules Leroy (1903-1979), Richard Ettinghausen (1906-1979) und die nicht weiter bekannten T. Köves und P. Levadan erwähnt; ausnahmsweise werden D. S. Rice mit einer nicht näher bezeichneten Arbeit aus dem Jahre 1954 (S. 62), oder Jean Lassus und Georg Tchalenko (S. 91) zitiert. Daß dies nicht genügen kann, braucht kaum betont zu werden. Wichtige Publikationen bleiben unbeachtet. Michael Rostovtzeff (1870-1952), Daniel Schlumberger (1904-1972), Malcolm A. R. Colledge, die ganze Diskussion um die sog. parthische Kunst und ihre Bedeutung für die Herauskristallisierung das Bildes im Christentum (Frontalität, Spiritualität, Hieratismus, Linearismus, Verismus) werden nicht einmal richtig verbalisiert, geschweige mit entsprechenden Belegen dokumentiert. Gleiches gilt für die jüdische, synagogale Kunst, deren *»umfangreiche Bildprogramme«* (S. 48) zwar konstatiert, jedoch nicht mit einem einzigen direkten Beispiel in Verbindung gebracht werden. Darstellungen, die kaum allgemein bekannt sind, werden dagegen angesprochen und beschrieben, so die Szene der »Geburt Christi auf einem Basrelief aus Jabrud« (S. 49); ihm folgt eine ganze Reihe von anderen Denkmälern, die zwar andeutungsweise angesprochen werden, die sich aber nur mühsam – besonders von Lesern, für die das Buch gedacht ist – identifizieren und nachvollziehen lassen, z. B. der Kelch aus Emesa, heute im Louvre, die vergoldete Silberplatte mit einer griechischen Inschrift, auch aus dem Louvre (S. 50), »zwei Evangeliare, die im Vatikan und in London aufbewahrt werden« (S. 58) usw. Wie sich die Evangeliare ikonographisch und stilistisch zueinander verhalten, ist nicht erkennbar, nur Abbildungen (37-39) aus dem Vatikanischen Evangeliar werden sichtbar. Die oft nicht abgebildeten Objekte dienen zur Begründung der sich ständig wiederholenden These: *»Nur die Vorbilder der Szenen sind traditionell. Stil, Farbgebung, Physiognomien und Dekor*

hingegen sind r e i n (Hervorhebung von P. S.) *abbasidisch.«* (S. 58). Der Verf. bemüht sich also immer wieder, eine Konstruktion zu schaffen, die glaubhaft machen sollte, daß die christliche Ikonizität im Orient eigentlich eine Schöpfung der arabisch-islamischen Kultur gewesen sei. Deshalb auch sein unbekümmerter Umgang mit der Geschichte, es soll der Eindruck entstehen, daß es eine Zäsur zwischen der vorislamischen und islamischen Kunstproduktion nicht gegeben hat.

Die Beschreibungen der vorhandenen Abbildungen verwenden eine ungewöhnliche, wenn nicht sogar unbekannte Terminologie der Ikonographie, z. B. *»Ein Rand aus punktierten parallelen Linien bildet einen breiten Rahmen um die Protagonisten.«* (S. 49, vgl. auch S. 50, 55, 93, 109 f., 158, 160, 168), oder *»Sie rahmen neunzehn Tafeln mit den Kanones des Eusebius, die in tabellarischer Gegenüberstellung parallele oder abweichende Stellen aus vier Evangelien aufführen.«* (S. 51), was allgemein als Kanontafeln bezeichnet wird und auch unter diesem Stichwort überall zu finden ist.

Die Existenz von Inschriften in der Malerei wird zwar zugegeben (S. 58), aber ein Hinweis auf die Inhalte und ihre Bedeutung fehlt. Der Autor scheint zu verkennen, welche Funktion die schriftlichen Mitteilungen für die sakrale Rezeption der Bilder als Botschaftsträger gehabt hat und noch immer hat.

Die hier geübte Kritik an Art und Charakter der Präsentation der Kunst des christlichen Orients geht von den historisch feststellbaren Verschmelzungsprozessen aus, die in der Zeit der Abbasiden stattfanden, in denen christliche (z. T. auch jüdische und persische) Handwerker (von Künstler im modernen Sinne des Wortes kann sowieso nicht die Rede sein) im Auftrag der Kalifen auch an der Herstellung von Handschriften und für diverse islamische Einrichtungen gearbeitet haben. Daß dabei sowohl die alten Traditionen, die das Christentum bereits in einem Synkretisierungsprozeß verarbeitet hatte, als auch die neu aufkommenden rezipiert wurden, kann angenommen werden, auch wenn diesbezüglich die Forschung noch viel nachzuholen hat. Dennoch geht es zu weit, wenn der Verf. die christliche Bildproduktion einfach unter der Bezeichnung *»islamisch-arabische Buchmalerei«* subsumieren möchte.

Auch die Angaben bezüglich der arabisch-islamischen Kultur und Geschichte präsentieren sich nicht zum besten, insbesondere machen sich die fehlenden Indizes, das Nichtvorhandensein von chronologischen Tafeln (im Anhang) und unkorrekte Namenstransliterationen bemerkbar.

Der allgemein gehaltene Duktus des Ganzen wird hin und wieder von Ausführungen unterbrochen, die von fremden Monographien ausgehen, die sich dann allerdings nur einem Denkmal ausführlich widmen, so z. B. dem Pilgerheiligtum Mar Behnam bei Mossul (nur zwei Abb. 43 f.; S. 62 ff.), das von Jean-Maurice Fiey neu publiziert worden ist und von Zibawi als *»quasi ›islamisch‹ ... in atabegischem Stil«* (S. 62) bezeichnet wird. Solche Neuschöpfungen für Stilbezeichnungen sind unsinnig, sie verraten auch, daß der Autor nicht einmal zu wissen scheint, was man in der Kunstgeschichte unter Stil zu verstehen hat. Die Verwandtschaft der Wandreliefs von Mar Behnam zu armenischen Steinreliefs wird nicht zur Kenntnis genommen, demgegenüber wird nur betont: »die Verzierungen am Martyrion des heiligen Behnam findet man in gleicher Form auch in den zeitgenössischen muslimischen Gebäuden« (ebenda). Die wertenden Beschreibungen, wie z. B. *»Im Innern der Kirche, auf der königlichen Pforte, erscheinen schüchtern zwei kleine heilige Krieger«* (ebenda), entsprechen nicht der tatsächlichen ikonologischen Aussage über die Reiterheiligen (wahrscheinlich Theodor und Sergius), die als Drachentöter das halbplastische und nicht viel größere Bild der thronenden Maria mit Kind (?) – leider sehr beschädigt – flankieren.

Manchmal scheint er Angst vor der eigenen Courage zu haben, wenn er versucht seine eigenen, meist unbegründeten Thesen zu mildern, in dem er die Existenz einer vorislamischen Malerei am Beispiel des berühmten Mosesklosters bei Nabk nicht verschweigen kann, obwohl er gleichzeitig vom Einfluß der byzantinischen Kunst *»in der islamisch-christlichen Welt der Abbasiden«* (S. 91) spricht. Die chronologische Reihenfolge, die hier erforderlich gewesen wäre, spielt für ihn keine wesentliche Rolle, weil er seine Behauptungen dann kaum noch vertreten könnte. Das außerordentlich wichtige Bildprogramm im Kloster des »Moses, des Äthiopiers«, hier mit einigen Fragmenten

(Tf. 12-17 und Abb. 45-48) repräsentiert, zeigt u. a. auch das »Jüngste Gericht«. Es wird etwas ausführlicher besprochen, aber ohne den Hinweis, daß in ihm neben den byzantinischen Einflüssen auch die lokale Tradition sehr stark zum Ausdruck kommt. Die Feststellung der Verwandtschaft der syrischen Wandmalereien mit den Malschulen Kappadokiens, Zyperns und der Lateiner beschränkt sich nur auf eine Erwähnung. Eine wünschenswerte und vergleichende Untersuchung findet nicht statt (S. 94).

Ein anderes Mal erscheint nur der Hinweis *»Die Buchmalereien eines mesopotamischen Evangeliars, das in Qaraqoch aufbewahrt wird, zeugen von dem neuen kulturellen Austausch. ... Die Gesichter haben unverkennbare ›türkische‹ Züge. Sie sind mit arabischen Zierovalen vermischt. ... Zuweilen ist die gesamte Komposition islamisch geprägt, wie eine erstaunliche mesopotamische Handschrift (hier angegeben: British Museum, London, add. 7174) von 1499 belegt.«* (S. 95) Das einzige Beispiel des Londoner Evangeliars (Abb. 52) erlaubt in erster Linie, eine zentralasiatische Formstruktur zu konstatieren, die nicht unbedingt islamisch sein mußte, was z. B. manichäische bzw. buddhistische Buchmalereien bestätigen.

Die Struktur des Kapitels ist nicht homogen, man hat den Eindruck, als ob eine Sammlung verschiedener Artikel, die sich um das Thema Syrien bewegten, verbunden worden wäre. Die Betrachtungen werden dann mit *»Ewigen Gedanken«* (S. 99) als Feststellung geschlossen: *»Die Kunst in Syro-Mesopotamien repräsentiert keinen eigenen Stil, sondern hat Anteil an den großen künstlerischen Strömungen und vermischt im Lauf der Zeit verschiedene Traditionen und Techniken. In den ersten Jahrhunderten ist sie griechisch-oströmisch geprägt. Unter persisch-arabischen Einfluß wird sie ›islamisiert‹.«*

Unabhängig von diesen angeblich »ewigen Gedanken« muß festgehalten werden, daß viele Probleme, Kulturräume und Bereiche ausgeklammert worden sind, die unbedingt hätten berücksichtigt werden müssen. Dazu gehören sowohl Architektur, Keramik, als auch die kulturellen christlichen Zentren auf dem Sinai oder in Kappadokien, um nur einige zu erwähnen. Eine so partiell gehaltene Darstellung hat nichts mit einem kunsthistorischen Versuch zu tun; sie bestätigt schon in ihrem ersten sachbezogenen Kapitel die Unangemessenheit des Titels dieser »Monographie«, die allein schon wegen dieses Teils nicht zu empfehlen ist. Auch die weiteren Kapitel vermögen daran nichts mehr zu ändern.

Nach den Syrern werden in logischer Reihenfolge die »Armenier« behandelt. Das könnte – da die byzantinischen Affiliationen weiterhin bestehen – eine sinnvolle Erweiterung der bisherigen Ausführungen bilden. Gemäß den für den Autor schon bekannten und charakteristischen ahistorischen Ansätzen, in denen Legende und Geschichte nicht unterschieden werden, versucht er seine Sicht der Dinge zu entwerfen, und zwar anhand der Monographie von Jean-Michel Thierry – die übrigens auch deutsch erschienen ist und deren Kenntnis dem Übersetzer viele Peinlichkeiten erspart hätte. Er übersetzte nämlich »griechische Numismatik« statt »griechische Münzen« (555 102/ Thierry, deutsche Ausgabe S. 45), statt von Stifter-Figuren spricht er von »Spendern«; die Transliteration der armenischen Ortsnamen, z. B. »Haridj«, »Arudj«, »Goch« usw. soll lauten: Harič, Aruč, Goš (S. 103).

Immer wieder werden nicht abgebildete Objekte angesprochen und sogar scheinbar beschrieben, ohne jeden Hiweis darauf, wo der Leser sie betrachten könnte. So z. B. das berühmte Edschmiatzin-Evangeliar, das schon 1891 Josef Strzygowski (1862-1941) ausführlich behandelt hat und das zum Kanon frühchristlicher Kunst gerechnet wird.

Ohne weitere, von Unzulänglichkeiten wimmelnde Details aufzudecken, ist festzuhalten, daß der Autor auch für Armenien keine kunsthistorisch systematisierende Darstellung anbietet (obwohl gerade in dieser Hinsicht die französische Fachliteratur relativ sehr umfangreich ist). Er versucht hier und da die theologische Bewertung des Bildes anzudeuten, beläßt es aber bei unterschiedlichen Zitaten, die kaum die notwendige Einheit zu liefern vermögen. Immer wieder zeigt sich seine Grundtendenz: den Islam als tragende Kraft des christlichen Orient zu zeigen.

Wie bei Syrien bleibt auch für Armenien dem Autor die Bedeutung der Kreuzzüge offenbar unbedeutsam, wenn nicht sogar unbekannt. Zwar spricht er von *»Franken«* (S. 109), aber er verbindet sie nicht mit einer historischen Situation des 12. und 13. Jh. im vorderen Orient, geschweige mit ihrer Kunst sondern nur ganz allgemein mit den Fremden *»von weither«* (ebenda).

Der Verf. sucht – beinahe krampfhaft – nach Beispielen für seine Idee vom islamisch-arabischen und asiatischen »Stil« der »christlichen Kunst des Orients«. Was das im einzelnen bedeuten soll, wie man die Manifestationen dieses Stils zu definieren hat, wird nicht ausgeführt. Die schlechten Beschreibungen – falls man von solchen überhaupt sprechen kann – und Interpretationen von nicht abgebildeten ikonographischen Beispielen vermögen nicht zu überzeugen. Hinweise auf eine Diskussion über eventuelle Verbindungen der Ikonizität des christlichen Orient zum Okzident und insbesondere zur Romanik fehlen völlig. Eine Aneinanderreihung und Erwähnung von Beispielen der christlichen Ikonographie, die man sowohl in Wandmalereien, Reliefs und der Buchmalerei findet, bringt kaum etwas, weil dabei jeder ikonologische und notwendige Ansatz zu vermissen ist, obwohl der Autor ständig von Kulturaustausch, Kosmopolitismus usw. spricht.

Das Kapitel über »die Ägypter« (S. 154-207) beginnt mit dem in den Medien abgedroschenen Spruch: *»Die kosmopolitische und multikulturelle Metropole des hellenistischen Orients wird eines der wichtigsten Zentren des erstarkenden Christentums«* (S. 155). Seine Analyse der sog. »koptischen Kunst« beginnt mit der Feststellung, die m. W. von Daniel Schlumberger stammt. Sie lautet in der hier vorliegenden Version: *»Die griechisch-römische Tradition hat das Land geprägt. Erinnerungen an die Pharaonenzeit sind rar.«* (S. 157) Diese Behauptung ist nicht nur im Lichte einer ikonologischen Betrachtung, sondern auch aus kulturhistorischer Sicht unrichtig. Um das nachvollziehen zu können, muß der Sinn der vorchristlichen Ikonizität in Alt-Ägypten erkannt werden. Es bietet sich hier die Parallele zu der Sprache an; wie Koptisch die letzte Stufe des Altägyptischen ist, so vereinigen auch koptische ikonische Beispiele hellenistische Neuheiten mit altägyptischen Prinzipien. Der Autor beläßt es jedoch bei belanglosen Aufzählungen von Motiven und ikonographischen, nicht immer exakten Typen. Dann ist er aber wieder bei der Sache, um die es ihm eigentlich geht: *»Die koptische Kunst folgt der Entwicklung der islamischen Kunst Schritt um Schritt«* (S. 163); deshalb erinnert – wie er behauptet – der Fries in der Jungfrauenkirche des Syrer-Klosters im Wadi n-Natrūn an den der Moschee Ibn Tulūn (ebenda).

Der Autor wird zum Meister der Platitüde, oder nichtssagender, sich oft widersprechender Feststellungen: *»Die Miniaturen spiegeln die breiten Strömungen in der Kunst der Epoche wider.«* (S. 171); zwar ist *»der byzantische Einfluß gering«* (S. 172), aber *»die Bilder … (haben) sich nach einer byzantinischen Seitengestaltung in horizontalen Streifen in den Text eingefügt«* (ebenda). Diese verbale Akrobatik geht weiter, indem versucht wird, auf der Basis des »levantinischen Ägyptens« Probleme auszuklammern, um statt dessen osmanische Ideale auszubreiten, bis hin zur angeblichen Quintessenz: *»Das christianisierte Henkelkreuz der Pharaonen wächst und gedeiht im islamischen Raum.«* (S. 206)

Ohne Nubier zu erwähnen, geschweige zu besprechen – was nicht mehr haltbar ist, u. a. wegen des Buches von Kazimierz Michałowski (1901-1981), das paradoxerweise im gleichen Verlag vor 30 Jahren die »nubisch-christliche Kunst« inauguriert hat – wird zu den Äthiopiern (S. 208-262) übergegangen. Der Autor beginnt wie üblich: *»Das zu allen Zeiten multikonfessionelle Aksum übernimmt den christlichen Glauben, ohne Heidentum und Judentum zu unterdrücken.«* (S. 210). Man darf nun fragen: Wie verhielt es sich mit dem Bekenntnis der Heiden, waren sie wirklich konfessionell gebunden? Diese Frage ist vergleichsweise eine Lappalie gegenüber dem geschichtlichen Abriß Äthiopiens, den der Autor bietet. Er erkennt nicht einmal die Quellen der christlichen Ikonographie, wenn er schreibt: *»Der monolithische Altar der Dreifaltigkeitskirche in Lalibela wird von den vier körperlosen Tieren bewacht, die in der alexandrinischen Kirche hohe Verehrung genießen.«* (S. 215) Daß es sich um die apokalyptischen Wesen handeln könnte, blieb ihm unbekannt, trotz der diversen Publikationen zu diesem Thema.

In seinem Zweifel bezüglich der Existenz einer vorislamischen Malerei (S. 212) vergißt er, daß sogar die Hadithe davon sprechen, von der äthiopischen Tradition ganz abgesehen. Was kann man aber erwarten, wenn *»Bis heute die (äthiopischen) Kirchen eine ferne, unzugängliche Welt (sind), die Äthiopologen vorbehalten bleibt und von Archäologen eifersüchtig gehütet wird.«* (ebenda).

Auf derart verfälschter Basis kann man dann *»einen kopto-islamischen ägyptischen Einfluß«* (S. 213) suggerieren, der wiederum einen *»afrikanisch-ethnischen Charakter«* aufweisen soll, der *»zuweilen an Malerei aus Nubien, jener ägyptischen Provinz, die im achten Jahrhundert von der byzantinischen Metropole abgeschnitten wird und bis zur Schließung seiner letzten christlichen Einrichtungen im fünfzehnten Jahrhundert der koptischen Kirche verbunden bleibt«.* (S. 215) erinnert. Diese Verkürzungen und Unkenntnisse der koptischen Kirchen- und Kulturgeschichte sind angesichts des gegenwärtigen Forschungsstandes kaum noch hinnehmbar.

Was dann in Bezug auf die Bestimmung der äthiopischen Malerei folgt, besteht mehr aus Reflexionen, die man bei einer ersten Begegnung mit ihr zu geben pflegt, als aus einer sachlichen und begründeten Analyse. Zibawi weist auf »eine seltsame Modernität« der Malereien hin, die ihn an *»die des Futuristen Malewitsch«* (S. 217) erinnert.

Mit der äthiopischen Buchmalerei findet er wieder Anschluß an seine Hauptthese: *»wie in der abbasidischen Malerei werden Gesichter und Hände durch eine rote Zeichenlinie, Augen und Brauen durch ein kräftiges und reines Schwarz markiert«* (S. 221 f.). Wollte man die Sicht des Autors teilen, könnte man nur darüber staunen, wo das Abbasidische überall seine Spuren hinterlaßen haben soll. Er scheint die Entstehung der sog. islamischen Kunst niemals zurückverfolgt zu haben, sonst könnte er derartige Behauptungen nicht zum Gegenstand seiner Monographie machen.

Die Bemerkungen zur äthiopischen Ikonizität enden mit Hinweisen auf die magischen Zauberrollen. Die Äußerungen verraten, daß dem Autor sogar die allgemein zugängliche Arbeit von Jacques Mercier unbekannt ist.

Wie in den vorangegangenen Kapiteln bleiben große Bereiche der sog. Kunst ausgespart, weder Architektur, Kleinkunst noch Liturgica werden erwähnt. Die Ganzheit der christlichen Kultur im Orient bleibt auf diese Weise unvermittelbar. Offenbar hat der Autor niemals begriffen, daß sich Wandmalereien einer Kirche und ihr Programm an die Architektur binden und mit ihr und der Kirchenausstattung und -richtung ein Gesamtkunstwerk bilden, das erst so eine vollständige Aussage darstellt. Das »Gesamtkunstwerk«, als holistisches Prinzip der sakralen Erfahrung macht deutlich, wie notwendig es ist, auch die Liturgie (Musik, Gesang und sogar Tanz), die das Templum – den heiligen Raum – zu erfüllen hatte, in die Betrachtung einzubeziehen, was wohl dem islamischen Verständnis, das das Haus Gottes nicht kennt, fremd ist.

Über die Mängel des Buches hilft auch sein Epilog nicht hinweg, in dem diverse Zitate einer alles beschließenden *»multikulturellen«* Sicht für das Heil sprechen sollen: *»Die Symbiose der beiden Traditionen* (es sind die christliche und islamische gemeint, P.S.) *erreicht ihren Höhepunkt. Die Vielfalt der künstlerischen Produktion, angefangen bei der Monumentalkunst bis hin zur Buchmalerei, verdankt sich der multikonfessionellen und multinationalen Mischkultur. ... Eine ›christlich-abbasidische‹ Kunst setzt sich durch. Sie wirkt über politische und historische Grenzen hinweg und behauptet sich bis ins fünfzehnte Jahrhundert.«* (S. 265). Mit dieser Behauptung wird ein so deutlicher Akzent gesetzt, daß man fragen muß, warum ein z. T. so qualitativ gutes Bildmaterial (primär die Farbtafeln) mit einem Text versehen worden ist, der über Wesen und Sinn der Bilder kaum etwas vermittelt.

Eine Besprechung hätte man sich sparen können, wenn es sich bei dem Buch nicht um einen Titel handeln würde, der seit über 70 Jahren – damals erschien »Die christliche Kunst des Ostens« von Heinrich Glück (Berlin 1923) – auf dem Büchermarkt fehlt. Wahrscheinlich wäre es besser, das Werk von Zibawi unbeachtet zu lassen, weil es dem Leser mehr Schaden als Gewinn bringt. Die heute verbreitete Auffassung, daß schon die Zugehörigkeit zu einer orientalischen Kultur auch einen Experten für deren Belange hervorruft, scheint mit diesem Buch Triumphe zu feiern. Sollte es Verlage geben, die sich veranlaßt sehen, ein »Gegenwerk« zu initiieren, hätte es noch zu etwas Posi-

tivem geführt, denn man vermißt, trotz einiger Einzelmonographien, immer noch eine zeitgemäße Gesamtdarstellung der Kunstproduktion des christlichen Orients.

Piotr O. Scholz

Semitic Studies. In honor of Wolf Leslau, on the occasion of his eighty-fifth birthday, November 14th, 1991. edited by Alan S. Kaye. Wiesbaden: Harrassowitz, 1991. Vol. 1. LXVIII, 889 S. Vol. 2. XV, S. 891-1719. ISBN 3-447-03168-9. DM 368,–

Die vorliegenden Bände bilden die zweite Festschrift für den Jubilar, der mit seiner ungebrochenen Schaffenskraft und anhaltenden Publikationstätigkeit eine Ausnahmeerscheinung darstellt, wie eben auch diese Festschrift. Durch seine verspätete Rezension sieht sich Rez. nun auch mit einer weiteren Ausnahmeerscheinung konfrontiert: auf seinem Schreibtisch liegt bereits die dritte Festschrift (*Essays on Gurage Language and Culture.* Dedicated to Wolf Leslau on the occasion of his 90th birthday, November 14th, 1996. Wiesbaden, 1996) zur Rezension, die er für den nächsten Oriens Christianus vorzulegen hofft. Freilich ist diese Aufgabe leichter: nicht nur der geringere Umfang, auch die präzise Thematik unter der dieser Band steht, erlauben eine eingehende Besprechung.

Die über 130 nach dem Alphabet der Verfassernamen geordneten Beiträge geben einen Querschnitt durch die aktuelle Semitistik. Der (s. u.) relativ geringe Anteil an sich mit dem christlichen Orient überschneidenden Themen (auch bei großzügiger Definition des letzteren) macht deutlich, wie sehr sich die Semitistik in Forschung und Selbstverständnis in ein rein sprachwissenschaftliches Fach gewandelt hat (im Gegensatz zur früheren »Semitischen Philologie«). Auf der anderen Seite ist anzumerken, daß nicht alle von der Sprachwissenschaft nicht mehr behandelten Gebiete in dieser Spezialisierung der Disziplinen genügend in Spezialfächern vertreten sind, oft aus rein pragmatischen Gründen der Verteilung unzureichender Ressourcen im nationalen, aber auch z.B. europäischen Rahmen der Universitäten. Islamwissenschaft und Arabistik, Judaistik und Hebraistik kennzeichnen dieses Problem wohl nicht, aber Äthiopistik, die Kunde der zahlreichen semitischen »Trümmersprachen«, die nur aus epigraphischen Zeugnissen bekannt sind, brauchen im akademischen Feld den Schutz wenig scharf definierter »Dachdiszplinen«, eben »Semitistik« im weiteren Sinne. Interessant ist ein weiterer Befund der Festschrift, der sicherlich auch mit der Person des Jubilars zusammenhängt: Die Teilschnittmenge zwischen (heutiger) Semitistik und Kunde des Christlichen Orients betrifft hauptsächlich Äthiopien; das christliche Arabisch und Syro-Aramäisch sind praktisch nicht vertreten.

In der Zwischenzeit sind einige, zumeist referierende und Einzelgebiete auswählende Rezensionen erschienen; z.B. R. Weipert in *ZDMG.* 114. 1994. 161-171. Rez. hält es bei der nicht zu bewältigenden Fülle der behandelten Themen für das Beste, eine knappe Übersicht über die den christlichen Orient betreffenden Themen zu geben, *Christlicher Orient* im Sinne von »Geschichte und Kultur der christlich-orientalischen Gemeinschaften, einschließlich der Gegenwart«. Bei rein sprachwissenschaftlichen Themen wurde ausgewählt, z. T. nach dem Aspekt eines Bezugs zu Realia oder Geschichte, z. T. danach, ob das Gebiet in einer anderen Disziplin intensiv gepflegt wird (so nicht Arabisch, aber eventuell Äthiopisch). Artikel mit sich selbst erklärendem Titel (und die enthalten, was der Titel verspricht) bleiben ohne weitere Bemerkung; die Anmerkungen dienen somit zur reinen Information.

Ein Lebensabriß über W. L. von A. S. Kaye und eine Bibliographie seiner Schriften (bis 1991 mit 295 Titeln zuzüglich 5 im Druck – ein Dutzend weitere seit 1991 finden sich in der oben genannten 3. Festschrift) bilden die Einleitung (S. XVII-LXVI). – Abraham Demoz »Lexical innovation in

contemporary Amharic« (1-27) – Amsalu Aklilu »The influence of Arabic on Wollo Amharic« (72-81) – Christoph Correll »Gedanken zur nichtpossessiven Determination mit Hilfe von Possessivsuffixen im Altäthiopischen und Amharischen« (252-266; Personalsuffix der 3. p. sg. m. als quasi-Artikel im Gəʿəz, häufig in amharisierenden, späten Texten) – Peter T. Daniels »HA, LA, Ḥa or Hōi, LAWE, Ḥaut: the Ethiopic letter names« (275-288; die bekannten Buchstabennamen z. T. *ad hoc*-Erfindungen der Renaissance etc.; nicht bei allen ein akrostiches Prinzip zu beobachten) – Monica S. Devens »On the laryngeal rules in Geʿez« (289-294) – A. J. Drewes »Some features of Epigraphical Ethiopic« (382-391) – Luigi Fusella »Consuetudini di vita in Etiopia fine al 19° secolo secondo un manoscritto amarico inedito« (477-490) – Getatchew Haile »Qəne poems in older Amharic« (521-530) – Lanfranco Ricci »Iscrizioni paleoetiopiche« (1291-1311) – Gérard Troupeau »Sur l'origine syriaque de l'écriture arabe« (1562-1570; Herleitung des Kufi aus dem Estrangela nach der Hypothese von J. Starcky) – Siegbert Uhlig »Text critical questions of the Ethiopic Bible« (1583-1600; zu einigen Charakteristika des äthiopischen Bibeltextes und deren textkritische Konsequenzen) – Yonas Admassu »*T'obbiya* revisited: reflections on Afework's *l əbbwälläd tarik*« (1662-1674).

Manfred Kropp

Logos. Festschrift für Luise Abramowski zum 8. Juli 1993. Herausgegeben von Hans Christof Brennecke, Ernst Ludwig Grasmück, Christoph Markschies, Berlin-New York 1993 (= Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 67). XIII, 658, DM 248.

Am 8. Juli 1993 vollendete Luise Abramowski, Professorin für Alte Kirchengeschichte an der Evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Tübingen, ihr 65. Lebensjahr. Aus diesem Anlaß kann die durch ihre profunden Veröffentlichungen zur syrischen Kirchen- und Theologiegeschichte weit über den Raum der Theologie hinaus bekannte Jubilarin auf zahlreiche Schüler und Jahrzehnte fruchtbarer wissenschaftlicher Tätigkeit (Bibliographie: 619-632) zurückblicken. Grund genug für ihre Schüler H. Ch. Brennecke (Erlangen) und Ch. Markschies (Jena) sowie ihren katholischen Kollegen E. L. Grasmück (Bamberg), im vorliegenden Band 31 Beiträge von Kollegen, Schülern und Freunden der Jubilarin zu einer umfangreichen Festschrift zu vereinen. Die Weite der bearbeiteten Themen – Patristik, Klassische Philologie, Christlicher Orient und Mediävistik sind vertreten – zeigt nicht zuletzt auch die große Spannbreite der Forschungstätigkeit der Geehrten, der »durch ihr Insistieren auf dem historischen und theologischen Recht oft zu schnell abgetaner Ansichten eine unverwechselbare und charakteristische Stelle in der kirchenhistorischen Forschung« (VIf.) zukommt.

Die Anordnung der einzelnen Aufsätze im Band folgt der Chronologie, auch wenn dies dem Nichtfachmann zuweilen erst auf den zweiten Blick deutlich wird. Auf weitere Untergliederungen wurde zu Recht verzichtet. Schwerpunktmäßig befassen sich die interessanten Studien, die durchweg von ausgewiesenen Kennern der Materie verfaßt sind, mehrheitlich mit der Dogmen- und Theologiegeschichte des 2. bis 4. Jahrhunderts. Zwei der Autoren (A. Böhlig, A. de Halleux) sind seit der Drucklegung verstorben.

In der ersten Studie beschreibt und deutet *A. Böhlig* (Von Ägypten nach Israel. Zur hermeneutischen Methode heiliger Schriften 1-11) gemeinsame Techniken des literarischen Rückbezugs und der Interpretation theologischer Texte in der ägyptischen und jüdisch-alttestamentarischen Literatur. – Ausgehend von den Angaben bei Clemens von Alexandrien arbeitet *W. A. Löhr* (Epiphanes' Schrift »Περὶ δικαιοσύνης« [= Clemens Alexandrinus, Str. III,6,1-9,3] 12-29) der in der Schrift »Über die Gerechtigkeit« des Epiphanes, eines Sohnes des Gnostikers Karpokrates, enthaltenen

Lehre heraus. Diese besteht in ihrem Kern aus einem auch sonst im 2. Jahrhundert bezeugten radikalen theologischen Protest gegen das Alte Testament und sein Gottesbild (29). – *C. Colpe* (Selbstdefinition durch Rituale im hellenistisch-christlichen Kleinasien. Zu Abgrenzungen zwischen Kybelemysterien, Taurobolien, Montanismus und Bischofskirche 30-56) untersucht die im Untertitel aufgeführten religiösen Gruppenbildungen und ihre Wechselwirkungen im frühchristlichen Kleinasien. – In stringenter, gut belegter Beweisführung erweist *R. M. Hübner* (Der antivalentinianische Charakter der Theologie des Noët von Smyrna 57-86) die Auseinandersetzungen mit der valentinianische Gnosis in der 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts in Kleinasien als Ort der Erstehung der Glaubensregel des Noët von Smyrna. – Ebenfalls mit Noët, genauer mit dem Beweis des Ausschlusses der Verfasserschaft des Hippolyt von Rom für die im Codex Vat. gr. 1431 überlieferten Fassung der Schrift Contra Noetum (CPG 1902), beschäftigt sich *J. Frickel* (Hippolyts Schrift Contra Noetum: ein Pseudo-Hippolyt 87-123).

Zwei Beiträge befassen sich mit der Einordnung von Leben und Werk bedeutender Theologen des 3. Jahrhunderts. So erörtert *W. A. Bienert* (Sabellius und Sabellianismus als historisches Problem 124-139) die Rolle des aufgrund seines sogenanten Modalismus verurteilten Sabellius im Rom dieser Zeit. Im folgenden Beitrag verteidigt *Ch. Stead* (Marcel Richard on Malchion and Paul of Samosata 140-150), ausgehend von anderslautenden Äußerungen Richards, mit guten Gründen die Authentizität der vom Prozeß gegen Bischof Paul von Samosata überlieferten Akten.

Die folgenden Beiträge führen ins 4. Jahrhundert. Die »Apologia pro Origine« des Pamphilius von Caesarea ordnet *R. Williams* (Damnosa haereditas: Pamphilus' Apology and the Reputation of Origen 151- 169) in die kontroverse Origenes-Rezeption des 4. Jahrhunderts (u. a. Rufinus) ein. – In der überarbeiteten Fassung seiner Erlanger Antrittsvorlesung beschäftigt sich *H. Ch. Brennecke* (Lukian von Antiochien in der Geschichte des Arianischen Streites 170-192) mit dem gerne als Vater des Arianismus bezeichneten antiochenischen Presbyter und Märtyrer Lukian. Er verneint die Möglichkeit des theologischen Rückwärtsschlusses von Arius auf Lukian (180) und betont die besondere geschichtliche Wirkung, welche vom Märtyrer Lukian und seinem Grab ausging (192). – *Ch. Markschies* (»Die wunderliche Mär von zwei Logoi ...« Clemens Alexandrinus, Frgm. 23 – Zeugnis eines *Arius ante Arium* oder des arianischen Streites selbst? 193-219) zeigt anhand eines Fragmentes von Clemens von Alexandrien und seiner Wirkungsgeschichte im arianischen Streit gekonnt die Notwendigkeit der Verbindung von Dogmengeschichte und Literarkritik. – Mit Ed. Schwartz kann *M. Tetz* (Zur strittigen Frage arianischer Glaubenserklärung auf dem Konzil von Nicaea [325] 220-238) in seinem Beitrag die Beschreibung Theodorets (H.E. I,7 f.) vom Zerreißen eines arianischen Glaubensbekenntnisses auf dem Nizänum als Fabel erweisen und in den Kontext der neueren Forschung einordnen. – Die Verbindung zwischen der Kirchengeschichte des Eusebius, seiner Schrift »De laudibus Constantini« und ihre extensive Verwendung im ersten Kapitel der Vita Constantini analysiert *St. G. Hall* (Eusebian and other Sources in Vita Constantini I: 239-263) und ergänzt so die Liste der bisher bekannten Abhängigkeiten in GCS I/1. – *Ch. Kannengießer* ([Ps.]-Athanasins, Ad Afros Examined 264-280) untersucht das in 11 Kapitel gegliederte Synodalschreiben »Ad Afros«, einen der zentralen Texte für die nizänische Orthodoxie des Athanasius. – Nach *K. Seibt* (Beobachtungen zur Verfasserfrage der pseudoathanasischen »Expositio fidei« 281-296) läßt sich das kurze, in drei Artikel untergliederte Glaubensbekenntnis ebenso wie der Schriftkomplex des sogenannten Streites der beiden Dionyse (Dionys von Rom und Dionys von Alexandrien) demselben Autor zuordnen.

Den Bereich der Dogmengeschichte verläßt der Beitrag von *E. L Grasmück* (Kaiser Julian und der θεὸς λόγος der Christen 297-327). Er analysiert den Konflikt zwischen Kaiser Julian und den Christen vor dem Hintergrund des politischen und religiösen Programmes des Kaisers. – In einem umfangreichen Beitrag skizziert *K. Schäferdiek* (Märtyrerüberlieferungen aus der gotischen Kirche des vierten Jahrhunderts 328-360), ausgehend von den überlieferten Martyrien, das Bild einer jungen, im vorkonstantinischen Christentum verankerten Kirche außerhalb des Reichsgebietes. – *E.*

Osborn (Theology and Economy in Gregory the Theologian 361-383) analysiert die Verwendung der Begriffe Theologie und Ökonomie in den theologischen Reden des Gregor von Nazianz. – Über die Beeinflussung des Denkens des Evagrios Pontikos durch die alexandrinische Tradition, besonders Origenes, und ihre Weiterentwicklung zur geistlich-spirituellen Literatur handelt *S. Rubenson* (Evagrius Pontikos und die Theologie der Wüste 384-401). – In einer ursprünglich für das Augustinuslexikon vorgesehenen kurzen Studie arbeitet *B. Studer* (Das nizänische Consubstantialis bei Augustinus von Hippo 402-410) das augustinische Verständnis der nizänischen Konsubstantialität als »völlige Gleichheit im Sein und darum auch als absolute Einheit« (409) von Vater, Sohn und Geist heraus. – *A. de Halleux* (Le dyophysisme christologique de Cyrille d'Alexandrie 411-428) beschreibt das komplexe Konzept und Vokabular der von Kyrill von Alexandrien im Umfeld des Ephesinums (431) vertretenen Unterscheidung der beiden Naturen in Christus. – Ausgehend vom Zahlenverhältnis der Anhänger des Kyrill von Alexandrien und jenen des Johannes von Ephesus fragt *H.-J. Vogt* (Unterschiedliches Konzilsverständnis der Cyrillianer und der Orientalen beim Konzil von Ephesus 431: 429-451) nach der jeweiligen Begründung für die Rechtmäßigkeit des Handelns der beiden Teilsynoden von 431. – *A. M. Ritter* (Der gewonnene christologische Konsens zwischen orthodoxen Kirchen im Licht der Kirchenvätertradition 452-471) skizziert nach einer Zusammenfassung des aktuellen Forschungsstandes zur wohl überwiegend kyrillisch bestimmten Formel des Chalcedonense die Bedeutung der 1990 in Chambésy erzielten Übereinkunft der orthodoxen und orientalischen Kirchen in dieser Frage.

Die nächsten vier Beiträge beziehen sich auf Themen aus dem Bereich des Christlichen Orients. – Den Anfang macht der Oxforder Syrologe *S. P. Brock* (Christ »The Hostage«: A Theme in the East Syriac liturgical Tradition and its Origins 472-485). Er untersucht den Gebrauch von hmayrā als Bezeichnung für den Inkarnierten in der frühen syrischen Literatur, und kann zeigen, daß dessen Verschwinden auf die christologischen Kontroversen des 5. Jahrhunderts zurückgeht. – *L. Wickham* (Teachings about God and Christ in the Liber Graduum 486-498) stellt in seiner Studie wesentliche, aus einem gelebten Glauben hervorgegangene Aussagen des aus dem westsyrischen Milieu des 4. Jahrhunderts stammenden Liber Graduum vor. – Als Vorarbeit für eine Studie zur historischen Entfaltung des armenischen Glaubensbekenntnisses ist der Beitrag von *G. Winkler* (Ein Beitrag zum armenischen, syrischen und griechischen Sprachgebrauch bei den Aussagen über die Inkarnation in den frühen Symbolzitaten 499-510) zu sehen. Sie untersucht das armenische und syrische Vokabular, welches zur Wiedergabe der griechischen christologischen Termini technici σαρκωθέντα und ἐνανθρωπήσαντα verwendet wurde. – Besondere Beachtung verdient der Beitrag von *A. Schmidt* (Das armenische »Buch der Briefe«. Seine Bedeutung als quellenkundliche Sammlung für die christologischen Streitigkeiten in Armenien im 6./7. Jh. 511-533), beschäftigt er sich doch mit der aus den Auseinandersetzungen um die Rezeption des Chalcedonense in der armenischen Kirche hervorgegangene Textsammlung des Girkʿ Tʿłtocʿ. Schmidt stellt den aktuellen Forschungsstand zu dieser gemeinhin wenig beachteten Quelle, der insbesonders eine kritische Edition und Übersetzung zu wünschen wäre, zusammen. Nützlich ist die von Schmidt gegebene, an die Tifliser Ausgabe angelehnte Inhaltsangabe des »Buches der Briefe« (526-533).

Die folgenden Beiträge verlassen den engeren Bereich der Spätantike und widmen sich Nachwirkungen derselben. – So untersucht *H. Chadwick* (Theodore of Tarsus and Monotheletism 534-544) Querverbindungen zwischen England, Rom und Byzanz im Rahmen des im 7. Jahrhundert virulenten monotheletischen Streites. – *E. Mühlenberg* (Das Mittelalter in evangelischer Kirchengeschichte: ein Vorschlag 545-553) erörtert anhand einiger Beispiele das Wechselverhältnis zwischen Reformation, mittelalterlicher Kirche und ihrer Beurteilung. – Gestützt auf die Illustrationen zweier Handschriften, die Teile der im frühen 14. Jahrhundert entstandenen Ovid-Paraphrase »Ovide moralisé« enthalten, zeigt *A. Wlosok* (Christlich-figurale Deutungen der Aeneis im Ovide moralisé 554-588) die hier erfolgte Umdeutung der Person des Aeneas und seines Weges von Troja nach Rom auf. – Über die interessante politische Verwendung der Person und Schriften des Lactanz

im Sinne eines Lactantius continuatus im Kampf der katholischen Kirche mit dem preußischen Staat handelt *E. Heck* (Lactanz im Kulturkampf [1873-1875] 589-606). – Im Schlußbeitrag bezweifelt *A. Schindler* (Augustin als Vater der Ökumene. Zu einem Grundsatz des Dokuments: Lehrverurteilungen – kirchentrennend? 607-618) die ökumenische Relevanz des als vierter Grundsatz in der Studie »Lehrverurteilungen – kirchentrennend? (Freiburg ^{2}1988)« enthaltenen Prinzips der augustinischen Interpretation des Tridentinums (618: »dürfte … wenig bringen«).

An Festschriften herrscht, gerade in unseren Tagen, kein Mangel. Doch ist wohl nur wenigen eine über das Tagesgeschäft hinausgehende, bleibende Bedeutung beschieden. Ein solcher Glücksfall liegt vor uns: Die überlegte Auswahl der Themen und Mitarbeiter, die in zahlreichen der durchweg ambitionierten Beiträgen zu beachtenswerten Ergebnissen geführt hat, und eine sorgfältige Redaktion (nur wenige Syntax- und Druckfehler!) haben dazu beigetragen. So wurde der Jubilarin, die für ihre wissenschaftliche Ausbildung dem Elternhaus – der Vater Rudolf Abramowski war ein bedeutender Alttestamentler und Orientalist (Bibliographie: 634-639) – und ihrem Bonner Lehrer Ernst Bizer viel verdankt, mit diesem die zeitgenössische patristische Forschung eindrucksvoll dokumentierenden Band eine in jeder Hinsicht würdige Festgabe dargebracht.

Josef Rist

ܬܘܝܥܐ Tūvaik. Studies in Honour of Rev. Jacob Vellian, edited by George Karukaparampil, Kottayam 1995 (= Syrian Churches Series XVI), XXVIII, 214 Seiten, 35 $

Die Festschrift ehrt einen bedeutenden Gelehrten der syro-malabarischen Kirche. Wie sein verstorbener Lehrer P. Pladid Podipara hat Vellian sich um das syrische Erbe seiner Kirche große Verdienste erworben. Er veröffentlichte eine Vielzahl von Arbeiten vor allem zu liturgiewissenschaftlichen Themen, in Malayalam, auf Englisch, Französisch und Deutsch (s. das Verzeichnis seiner Werke auf S. X-XIII). Diese Internationalität spiegelt sich in den Mitarbeitern der Festschrift wieder. Die Beiträge befassen sich vor allem mit der Liturgie.

Robert F. Taft (Rom) geht in »The Minister of Holy Communion in the Eastern Traditions« (S. 1-19) der Frage nach, welche Funktion die verschiedenen Klerikerränge bei der Kommunion haben. Interessant ist u. a., daß es nach den Traditionen der meisten Kirchen undenkbar war, daß ein Kleriker sich die Kommunion einfach selber nahm, sie wurde ihm vielmehr – als Sakrament der Gemeinschaft der Gläubigen – immer von einem anderen gespendet. Taft merkt dazu an: »›self-service‹ or ›cafeteria-style‹ communion rituals, in which concelebrating priests or bishops just line up und come to the altar to ›take‹ communion, are intolerable when obvious alternatives are easily available« (S. 18).

Antony Gelston (Durham University) ist der Meinung, die Anaphoren des Theodor und des Nestorius seien von der des Addai und Mari abhängig (S. 20-26). – Sebastian Brock (Oxford) stellt »The Baptismal Anointings According to the Anomymous Expositio Officiorum« dar und übersetzt die einschlägigen Passagen ins Englische (S. 27-37). – E. J. Cutrone (Mobile, Alabama) befaßt sich mit »Prayers over the Cup« nach dem NT, der Didaskalie u. a. frühchristlichen Quellen (S. 104-112). – Mar Aprem (Trichur) berichtet über den liturgischen Vollzug der »Ba'utha of the Ninévites« unter Berücksichtigung der heutigen Praxis (S. 113-119). – S. Bryan (Cambridge) befaßt sich mit dem ostsyrischen Ritus der Eheschließung (S. 120-126), Th. Mannooramparampil (Kottayam) mit den ostsyrischen Initiationsriten (S. 127-135). – J. Kallarangattu berücksichtigt in seinem Beitrag »A Trinitarian Epistemology in Theology« auch die syro-malabarische Meßliturgie (S. 147-161). – Dem westsyrischen Ritus gilt der Beitrag von J. Thekeparampil (Kottayam) über die »*Sedre* of Absolution and Repentance« (S. 136-46).

Der Geschichte der indischen Christenheit widmen sich X. Koodapuzha (»The Unique Role of the Church of the Thomas Christians«), S. 95-103) und J. Kollaparampil (»Two Documents in *Vaṭṭeluṭṭu* (APF SOCG 233, ff. 54-55)«, S. 201-214). Ersterer stellt einige Besonderheiten der Thomaschristen heraus (eine besondere Form der gemeindlichen Kirchenversammlung, den Archidiakonat und die Rolle der Bischöfe). Letzter ediert zwei Urkunden vom Jahr 1658 aus dem Archiv der Propaganda Fide, die im ältesten südindischen, bis ins 17 Jh. auch für das Malayalam verwendeten Alphabet geschrieben sind, faßt ihren Inhalt zusammen und stellt sie in den geschichtlichen Kontext, nämlich die Streitigkeiten nach dem Eid am Coonan-Kreuz.

G. Nedungatt (Rom) erläutert in seinem Beitrag »The Patriarchal Institution in the Church: Between Ecclesiology and Ecumenism« (S. 38-61) den Begriff »Patriarch«, beschreibt Entstehung und Geschichte der unierten Patriarchate des Orients und diskutiert historische, soziologische, kirchenrechtliche und ekklesiologische Aspekte der Institution des Patriarchen.

Über die neueste ökumenische Entwicklung bei den orientalischen Kirchen unterrichtet J. Madey (Paderborn) auf S. 71-86, L. Waldmüller (München) stellt »Überlegungen« an, »wie die volle Communio der orthodoxen Kirchen mit Rom erlangt werden könnte« (S. 87-94) und H. Suermann stellt eine »Growing Unity of Catholic and Orthodox Churches: An Appreciation of the Document of Balamand« fest (S. 162-170).

Außerhalb des Rahmens dieser Zeitschrift liegt ein spanischer Beitrag über den Mystiker Meister Eckhart (S. 172-194).

Diese zum 60. Geburtstag dargebrachte Festschrift enthält eine Reihe von wichtigen Aufsätzen. Darüber hinaus ist sie ein schönes Zeichen der Wertschätzung für den Jubilar. Er möge noch lange in der Lage sein, seine Kirche, der Liturgiewissenschaft und der Syrologie zu dienen!

Hubert Kaufhold

Robert F. Taft (Hrsg.), The Christian East. Its Institutions & Its Thought. A Critical Reflection, Rom 1996 (= OrChrAn 251), 702 S., Lit. 118.000

Das 75jährige Bestehen des Päpstlichen Orientalischen Instituts in Rom, dem auch die Wissenschaft vom Christlichen Orient so viel verdankt, war sicher ein guter Anlaß für eine Bestandsaufnahme. Zu Beginn der Feierlichkeiten wurde vom 15. – 17. Oktober 1992 ein Kongreß veranstaltet, der mehr der Rolle des Instituts und seiner Professoren und Studenten galt. Die damals gehaltenen Vorträge sind in Band 244 der Orientalia Christiana Analecta veröffentlicht (s. meine Besprechung in OrChr 79 [1995] 288 f.).

Der mehr als doppelt so dicke Band 251 derselben Serie dokumentiert die Abschlußveranstaltung vom 30. Mai bis 5. Juni 1993, einen internationalen Kongreß, der – weiter ausgreifend – zum einen Ergebnisse und Stand der Ostkirchenkunde (einschließlich Byzanz und des slawischen Raums) zusammenfaßte und überdachte, zum anderen wissenschaftliche Einzelfragen behandelte.

Abgesehen von den offiziellen Ansprachen ist der Band in vier große Abschnitte gegliedert, wobei die Vorträge jeweils in »Major Papers« und »Communications« aufgeteilt waren:

I. Studying the Eastern Churches (S. 21-244)

II. Eastern Christian Religiosity Expressed and Lived: Liturgy, Art, Spirituality, Popular Religiosity (S. 245-434)

III. Institutions and Social Structures in the Christian East (S. 435-530)

IV. Eastern Christian Theology: Official Doctrines, Historical Reality, Modern Hermeneutics (S. 531-670).

Es würde zu weit führen, hier auf alle Beiträge einzugehen. Ein paar Stichwörter müssen genügen: Justinians Religions- und Kirchenpolitik (Capizzi), christlich-orientalisches Denken bei den

Slawen (Hannick), erste Professoren des Päpstlichen Orientalischen Instituts (Poggi), Religiosität des Volkes in Byzanz (Dennis), Ostkirche und profanes Recht (Troianos), Konstantinopler Synaxar als Quelle der Sozialgeschichte (Kazhdan), ostkirchliche Theologie in der Westkirche (Podskalsky), Pneumatologie des hl. Basileios (H. J. Schulz), »Pseudomorphesis« (Wendebourg) u. a. Einige Beiträge, die näheren Bezug zum Gebiet dieser Zeitschrift haben, seien kurz erwähnt.

Michel van Esbroeck befaßt sich in seinem Vortrag »Perspectives pour l'étude des Églises du Caucase« (S. 129-144) besonders mit den Quellen für die frühe Geschichte der armenischen und georgischen Kirche, die neben Geschichtlichem auch Legendäres enthalten.

André de Halleux (†) berichtet umfassend und mit vielen Literaturangaben über die letzten »Vingt ans d'études critique des Églises Syriaques« (S. 145-179).

Einen ähnlichen Überblick gibt Ugo Zanetti für »Les chrétientés du Nil: Basse et Haute Égypte, Nubie, Éthiopie« (S. 181-216).

Gabriele Winkler stellt das Erreichte auf dem Gebiet der armenischen und georgischen Literatur dar (S. 265-298).

Begrenzteren Themen gelten die »Communications« von Massimo Barnabò, Tradizioni siriache nelle miniature degli Ottateuchi bizantini (S. 299-311, mit Abbildungen), Pauline Donceel-Voûte, La mise en scène de la liturgie au Proche-Orient IVe-IXe s.: les »provinces liturgiques« (S. 313-338, mit Abbildungen) und Habtemichael-Kidane, Il »Degg^{w}a – libro liturgico della Chiesa d'Etiopia« (S. 353-388). In ihrem sozialgeschichtlichen Beitrag »The Church, Economic Thougt and Economic Practise« geht Angeliki E. Laiou auch auf Quellen der orientalischen Kirchen ein und behandelt damit ein in der Wissenschaft vom Christlichen Orient stark vernachlässigtes Gebiet.

Auch beim Abschlußkongreß des Jubiläumsjahrs konnte ein wissenschaftliches Preisausschreiben für jüngere Gelehrte stattfinden. Den letzten Beitrag des Bandes bildete der preisgekrönte Beitrag von Maxwell E. Johnson mit dem Titel »The Archaic Nature of the Sanctus, Institution Narrative, and Epiclesis of the Logos in the Anaphora Ascribed to Sarabion of Thmuis« (S. 671-702).

Der wertvolle Band macht dem Päpstlichen Orientalischen Institut wieder alle Ehre!

Hubert Kaufhold

Uri Rubin, The Eye of the beholder. The Life of Muḥammad as viewed by the early Muslims. A textual analysis, Princeton, New Jersey (The Darwin Press, Inc.), 1995 (= Studies in Late Antiquity and Early Islam, 5), IX und 289 S. $ 27.50

Seit mehr als fünfzehn Jahren richtet die *Hebrew University of Jerusalem* im Verbund mit dem *Institute for Advanced Studies* und der *Israel Academy of Sciences and Humanities* einmal jährlich im Sommer in Jerusalem ein internationales Kolloquium zum Thema *From Jahiliyya to Islam* aus, dessen Referate zumeist in der Zeitschrift *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* veröffentlicht werden. Auf dem nunmehr sechsten Treffen Anfang September 1993 hielt neben vielen anderen auch Uri Rubin einen Vortrag unter dem Titel *The Making of a Prophet*, dessen 28seitige, überarbeitete Fassung zusammen mit einem weiteren Referat in Oxford vom Jahre 1988 als Kapitel 4 und 11 Eingang in die vorliegende Monographie zur Muḥammad-Leben-Forschung gefunden hat.

Aus dem umfangreichen Textcorpus zeichnet der durch einschlägige Studien ausgewiesene Kenner der Prophetengeschichte ein vielfarbiges Bild des Religionsstifters Muḥammad, das nicht nur bei politischen Gegnern diametral verschieden, sondern selbst innerhalb des Islam uneinheitlich ist. Wie ein Restaurator behutsam eine Übermalung nach der anderen entfernt, um das ursprüngliche Bild freizulegen, so suchte die Forschung seit Ignaz Goldziher unter der islamischen Übermalung

den ursprünglichen historischen Muḥammad zu entdecken. Rubin hingegen geht es nicht um die Ranke'sche Frage (»wie es eigentlich gewesen«), die Scheidung von historischen und fiktiven Elementen und den Entwurf eines historischen Bildes zur Aufdeckung des »wahren« Muḥammad, sondern um die Nachzeichnung der verschiedenartig entwickelten Portraitversionen des Prophetenlebens aus Sicht der Muslimen. Die Masse der Texte über den Propheten betrachtet er daher als Spiegel, der den Meinungsstand der Gläubigen reflektiert, unter denen diese Texte verfaßt, bewahrt und durch die Zeiten zirkuliert sind.

Nach einer Zusammenstellung repräsentativer Beurteilungen Muḥammads aus der Fülle der Sekundärliteratur (S. 1-3) und einem informativen Vorbericht über die nach Kister'schen Vorbild umfassend einbezogenen juridischen, historischen und biographischen Quellen (S. 5-17) konzentriert sich Rubins Studie auf fünf zentrale Komplexe, die Themen »Ankündigung«, »Vorbereitung«, »Offenbarung«, »Verfolgung« und »Rettung«. Als Schlüsselbegriffe für die Formierung des Propheten werden diese fünf universellen Themen systematisch nach Vorgeschichte, Ausprägung und Veränderungen behandelt. Über das wohlbekannte Faktum hinaus, daß die Portraitierungen des Prophetenlebens seitens der Muslimen biblische Themen und Elemente durchaus bewußt entlehnten und einbanden, zeichnet Rubin nun deren Übergänge von biblischen hin zu islamisch-arabischen Vorstellungen und Modellen umfassend und präzise nach und erhellt dadurch zugleich auch die Einwirkung dogmatischer wie politischer Spannungen innerhalb der mittelalterlichen islamischen Gesellschaft.

Da das Auftreten des neuen Propheten von den Muslimen als Brenn- und Kulminationspunkt der Heilsgeschichte und Abschluß früherer Prophetien begriffen wurde, orientierte sich die Lebens- und Wirkungsgeschichte Muḥammads an den vorgegebenen literarischen Mustern seiner Vorgänger. Demgemäß behandelt Teil 1 (S. 21-55) die Überlieferungen, die biblische Zitate anführen, um die göttliche Ankündigung Muḥammads als Propheten zu belegen. Schöpften die Berichte zunächst aus dem Neuen wie Alten Testament die Passagen über den Paraklet und das vieldiskutierte Epitheton *nabī ummī*, bemühte man sich anstelle biblischer Zitate zunehmend auch um islamische und lokale, arabische Modelle als Legitimationsquellen der Ankündigung Muḥammads als koranischer und arabischer Prophet.

Neben der Erweisung der vorherbestimmten Wahl Muḥammads auf sein prophetisches Amt reflektieren auch die im zweiten Teil (S. 59-99) behandelten Initiationsgeschichten der Öffnung und Reinigung der Brust Muḥammads die Lebensbeschreibungen verschiedener biblischer Propheten und Persönlichkeiten. Auch hier zeigt sich das Bestreben, die Szenerie an spezifischere islamische Modelle anzupassen.

Gemeinsames Ziel vorgenannter Stadien war die Offenbarung, die im dritten Teil (S. 103-124) ausführlich zur Sprache kommt. Die mit oder ohne koranische Bezüge überlieferte und teilweise auch an biblische Vorbilder mahnende Erzählung vollzog sich in den gewohnten Bahnen: Stimmen- und Lichtvisionen, überraschendes Erscheinen einer übernatürlichen Gestalt, meist eines Engels, Furcht des unerprobten Berufenen, Eingreifen von Engeln usw., eine Krux bei allen Propheten. Wie in anderen Kulturen und in der Bibel das durch prophetische Offenbarung einmal geflochtene Band zwischen Gott und Mensch zuweilen unterbrochen schien und für den Offenbarungsträger oftmals eine ernste Vertrauenskrise heraufbeschwor, so blieb nach den Berichten über die sog. *fatrat al-waḥy*, das Aussetzen der Offenbarung, dieser traumatische Aspekt auch Muḥammad nicht erspart. Deren Adaptierung an die beiden Koranpassagen 74,1 f. und 93,3, die sog. *Muddaṯṯir* – und *mā waddaʿaka*-Passus, warf indes ernsthafte dogmatische Probleme ob des diametral entgegenstehenden rigiden Konzepts der *ʿiṣma* auf, so daß diese Phase von den Kompilatoren zumeist ausgespart oder einfach anderen Personen zugewiesen wurde.

Hatten sich die vorangegangenen Kapitel noch auf die Privatsphäre Muḥammads beschränkt, vollzog sich dessen im vierten Teil (S. 127-166) ausgebreitete prophetische Aktivität und Verfolgung in Mekka im Lichte der vollen Öffentlichkeit. In der Zuweisung der Feindes- wie Freundesrollen an die Mitglieder des mekkanischen Stammes der Koreischiten (Abū Lahab und Abū Ṭālib) spie-

geln sich die politischen, auf die Lage Mekkas zur Zeit Muḥammads zurückprojektierten Spannungen innerhalb der mittelalterlichen islamischen Gesellschaft wider. Die Anpassung an mekkanische wie islamische Sonderheiten erwies sich hier als relativ leicht durchführbar, enthielt der Koran selbst ja schon detaillierte Beschreibungen von verfolgten Propheten.

Mit der Emigration (*Hiğra*) der meisten mekkanischen Muslimen nach Medina wird Muḥammads endgültige Rettung vor der Verfolgung in Mekka markiert, die Gegenstand des abschließenden, fünften Teils ist (S. 169-185). Hauptakteure sind als neue Gruppe die al-Anṣār oder Helfer, die medinensischen Araber der beiden südarabischen Stämme Aus und Ḫazraǧ, deren ruhmvolle Geschichte mit einer Reihe von Treffen mit dem Propheten in al-ʿAqaba, einer Anhöhe zwischen Minā und Mekka, einsetzt. Auch hier wiederum Interessen und Tendenzen einzelner Gruppen dokumentierend, sind die diesbezüglichen Traditionen nach koranischen, vorislamischen und administrativen Mustern aus Byzanz und Persien modelliert.

Thematisch hieran direkt anzubinden ist auch die Chronologie der Eckdaten in Muḥammads Leben, die Rubin in einem längeren Epilog (S. 189-214) auf ihren erst ansatzweise eruierten Symbolcharakter umfassend untersucht. Bislang von der Forschung vornehmlich zur Eruierung historischer Fakten und Aufstellung einer aktuellen Chronologie herangezogen, ordnet der Verfasser seine Materialien zu Geburt, Berufungserlebnis, Nachtreise und Himmelfahrt, Emigration und Tod Muḥammads in grundlegende zahlenmäßige Muster und entschlüsselt die immer wiederkehrenden typologischen Zahlen (z. B. 12), Wochen- und Heiligentage (vor allem Montag und Freitag) sowie Kalendermonate (Rabīʿ I). Angelehnt an gleichgelagerte biblische Fälle (Mose) wie auch lokale, arabisch vorislamische Konzepte (Raǧab), die allerdings weit weniger Verbreitung gefunden haben, kamen zunehmend auch genuine muslimische Modelle zum Tragen, die für die Harmonisierung der Prophetenchronologie auf den Koran zurückgriffen und entsprechende Transponierungen, beispielsweise bei den Monatsnamen (Ramaḍān), vornahmen. Auch hier entpuppt sich die Chronologie mit ihren z. T. sehr komplexen und symmetrischen Zahlenmodellen als weiteres universelles Thema, das, an biblische, koranische wie auch lokal arabische Modelle angepaßt, Muḥammad mit einer symbolträchtigen, chronologisch harmonisierten Vita versah. An sie suchten sich, nicht weiter verwunderlich, auch seine Anhänger und Gefährten anzubinden, um dadurch ihren Status und ihre Vorzüge authentisierend herauszustreichen.

Auf eine allgemeine Zusammenfassung zu den Befunden (S. 217-225) schließen sich noch zwei Exkurse zur Funktion der sog. *Asbāb an-nuzūl* (S. 226-233) und der Überliefererketten (S. 234-260) an. Waren erstere, die traditionellen Berichte der Offenbarungsanlässe, bislang von der Forschung als Ergebnis einer exegetischen Ausarbeitung am koranischen Text in den Erzählungen der *Sīra* betrachtet worden, so vertritt Rubin anhand der obengenannten fünf Themenkomplexe mit guten Argumenten die gerade gegenteilige Ansicht: ... the material known as *asbāb al-nuzūl* actually consists of independent non-Quranic *sīra* material which gained its Quranic links at a secondary stage, and only then became appropriately exegetic data which the exegetes could use for their own *tafsīr* purposes (S. 227). – Wie auch jüngst schon andernorts durchgeführt, so modifiziert auch Rubin in der alten Streitfrage der Authentizität der Überliefererketten die Schacht'sche Theorie, die jener in seiner epochemachenden Studie über die Ursprünge der islamischen Jurisprudenz aufgestellt hatte. Entgegen dessen Annahme, daß die vom zweiten ins erste Jahrhundert der Hiğra rückprojizierten Überlieferungen der Nachfolger-Generation (*tābiʿūn*) generell das älteste Stadium repräsentierten, die Traditionen der Gefährten (*ṣaḥāba*) bis hin zu denen des Propheten hingegen einer jeweils jüngeren Entwicklungsstufe angehörten, erweist Rubin anhand seiner Textbefunde auch hier die Nichthaltbarkeit dieser Annahmen und schließt für die Berichte, die sich auf die nicht erst nachträglich eingefügten Propheten- und Gefährten-Generation beziehen, eine mögliche frühere Datierung auf das erste Jahrhundert der Hiğra nicht aus (S. 237).

Eine übersichtliche Bibliographie mit einigen wenigen Druckversehen sowie detaillierte, zum Teil kommentierte Indices zu Personen (ohne die Überlieferer aus den Fußnoten), zu Koranstellen

und Bibelzitaten erschließen dieses für Orientalisten, Religionswissenschaftler und Mediävisten gleichermaßen wichtige Buch, das man mit Gewinn liest. Dem Verfasser darf man attestieren, daß seine literaturwissenschaftliche Studie den Hintergrund und das Fundament deutlich macht, vor dem und auf dem sich der Aufstieg des Propheten vollzog. Über die historische Distanz hinweg erschließt sie dem mit Muḥammad vertrauten Kenner somit neue Zusammenhänge und Durchblicke und erhellt durch Informationsreichtum wie Zuverlässigkeit eine wichtige Epoche der Geschichte. Auf den angekündigten entsprechenden Fortsetzungsband über Muḥammads Geschichte in Medina und seinen Triumph wartet man gespannt!

Franz-Christoph Muth

Frithjof Schuon, Den Islam verstehen. Innere Lehre und mystische Erfahrung, Herder Spektrum 4189, Freiburg im Breisgau 1993

Der Titel des aus dem Französischen übersetzten Werkes läßt hohe Erwartungen aufkommen. Gerade in einer Zeit, in der der Islam immer wieder negative Schlagzeilen macht, ist es wichtig, das Verständnis des Islams zu vertiefen. Doch schon der erste Satz des Vorwortes korrigiert die Erwartungen, die der Leser an das Buch haben kann: es geht nicht darum, den Islam darzustellen, sondern »klarzulegen, warum die Muslime daran glauben«. Der Autor hält »gewisse Grundkenntnisse der islamischen Religion zum Verständnis« des Buches für nützlich. Tatsächlich wird kaum ein Begriff und kaum ein Element der islamischen Religion erklärt. In den vier Kapiteln des Buchs »Der Islam«, »Koran und Sunna«, »Der Prophet« und »Der Weg« versucht der Autor Grundstrukturen des Islams und des Glaubens der Muslime darzulegen. Er kann dabei weitgehend auf Zitate aus islamischer Literatur verzichten; dort, wo er auf sie verweist, verzichtet er auf genaue Angaben. Neben Grundkenntnissen des Islams benötigt der Leser auch Kenntnisse der indischen Religionen und Weltanschauungen, aus denen der Autor Elemente neben solchen aus dem Christentum zur Erklärung der Grundstrukturen des Islams heranzieht. So spricht der Autor von der »avatarischen« Natur des Propheten (123), daß für den Propheten die Ehe einen »tantrischen« Charakter hatte (124) etc. Es wird auch nirgends erläutert, was der Autor unter Zyklen versteht, die er des öfteren nennt (44. 55. 99 etc.). Es ließen sich noch weitere Begriffe aufzählen, die der Autor verwendet, ohne sie zu erläutern. Dem Leser wird dabei insgesamt ein allgemeines, sehr vages Bild von der Beziehung des Menschen zum Absoluten geboten, wobei häufig auf den Islam verwiesen wird. Das Ganze wird mit Zeitkritik verbunden (z B. 37. 44). Bei fortschreitender Lektüre drängt sich immer mehr der Eindruck auf, daß es dem Autor gar nicht um den Islam geht, sondern vielmehr um eine esoterische Weltanschauung, für die auch der Islam vereinnahmt werden soll. Tatsächlich sagt genau dies der Autor auch im letzten Paragraphen seines Buchs, von dem ich nur einen Satz zitieren will: »Mit all diesen Betrachtungen sollte kein Bild der islamischen Esoterik gegeben werden, wie sie sich in ihrer historischen Entfaltung darstellt, sondern sie sollte auf ihre elementarsten Lehrsätze zurückgeführt werden, indem wir sie mit den Wurzeln des Islam in Verbindung brachten, die notwendigerweise auch die ihren sind.« (224).

Harald Suermann

Susanne Heine (Hrsg.), Islam zwischen Selbstbild und Klischee. Eine Religion im österreichischen Schulbuch (Kölner Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte 26), Böhlau Verlag, Köln, Weimar, Wien 1995

Seit 1982 führt die Islamische Wissenschaftliche Akademie in Köln eine Schulbuchanalyse durch, bei der die Darstellung des Islams untersucht wird. Diese Initiative war zunächst auf Deutschland beschränkt, wurde dann aber auf ganz Europa ausgedehnt. Das vorliegende Werk stellt die Ergebnisse dieser Schulbuchanalyse in Österreich dar. Die Herausgeberin ist auch die Projektleiterin gewesen. Nach einem Vorwort folgen fünf Hauptteile. Als erstes führt Susanne Heine in die Problematik ein. Wegen der verzerrenden Darstellung des Islams in den Medien kommt den Bildungseinrichtungen, besonders den Schulen, eine große Bedeutung für die Vermittlung eines korrekteren Islambildes zu. Die Schule soll dabei nicht nur ein positives Wissen über den Islam vermitteln, sondern auch Verständnis wecken, wobei Verstehen als Nachvollzug und Verstehen als Zustimmung zu unterscheiden sind. Die Geschichte der Muslime in Österreich stellen Smail Balić und Ahmad Abdelrahimsai dar. Walter Denscher berichtet über die Schulreform in Österreich. Er behandelt ausführlich das Problem des Schulbuchs im Rahmen der österreichischen Schulorganisation. Susanne Heine legt die Kriterien dar, nach denen die Untersuchung durchgeführt wurde. Vier Fragen waren für die Untersuchung grundlegend. Welche *Perspektive* bestimmt die Darstellung? Welche *Methoden* werden angewandt? Welcher *Sprachformen* bedienen sich die Autoren? Welche *Inhalte* dominieren? Maßstab für die Bewertung ist die Orientierung am Selbstverständnis des Islams. Die Kriterien werden ausführlich unter Hinzuziehung von Schulbuchzitaten erläutert. Es folgen die Schulbuchanalysen, die jeweils nach Unterrichtsgebiet getrennt untersucht werden. Da in den einzelnen Unterrichtsgruppen der Islam aus unterschiedlicher Perspektive behandelt wird und von ungleicher Bedeutung ist, variieren auch die jeweiligen Ergebnisse. Susanne Heine analysiert die Schulbücher für evangelische Religion, römisch-katholische Religion, Deutsch/Lesebücher, Musikerziehung, Psychologie und Philosophie, Sachunterricht und Geschichte (I), Walter Dostal für Geschichte (II) und Thomas Fillitz für Geographie und Wirtschaftskunde. In einem letzten Teil stellt Walter Dostal dar, wie sich das Verständnis des Muhammad, des Islams und der islamischen Völker im Laufe der Jahrhunderte entwickelt und tradiert hat. Er stellt dabei auch dar, wie das jeweils allgemein akzeptierte Islambild in die Schulbücher Eingang gefunden hat. Den Abschluß bilden ein kurzes Literaturverzeichnis, die Liste der zitierten Schulbücher und ein Autorenverzeichnis.

Die exemplarische Herausarbeitung der Kriterien für die Schulbuchanalyse ist ein wichtiges Hilfsmittel für alle, die selber Texte über Religionen erstellen oder analysieren. Die Untersuchung der Schulbücher zeigt nicht nur aktuelle Defizite in der Darstellung des Islams und positive Beispiele. Der Leser wird auch immer wieder darauf stoßen, wie tief Vorurteile sitzen und wie schwer es ist, sich bei der Darstellung des Islams an dem Selbstverständnis zu orientieren, ohne dabei die eigene Position zu leugnen. Das Selbstverständnis des Islams selbst ist aber sehr vielfältig. Der asiatische Islam unterscheidet sich deutlich vom arabischen oder afrikanischen Islam. Auch innerhalb einer Region hat der Islam sehr viele Gesichter. Die Autoren dieses Werkes konzentrieren sich allerdings auf die Hauptrichtungen des arabisch-türkischen Islams.

Harald Suermann

Adel Th. Khoury, Das Ethos der Weltreligionen. Hinduismus, Buddhismus, Konfuzianismus, Daoismus, Judentum, Christentum, Islam (Herder Spektrum 4166), Freiburg im Breisgau 1993.

Das Taschenbuch stellt in sechs Einzelbeiträgen das Ethos von sieben Weltreligionen dar. Es will einen Beitrag zu einem gegenseitigen Verständnis unter den Anhängern der verschiedenen Religionen leisten, deren Bedeutung für die Gegenwart und für eine gelungene Zukunft der Herausgeber in der Einleitung herausstellt. Er zeigt, daß die Religionen durch ihren Verweis auf die Transzendenz Gottes ein Korrektiv innerweltlicher Totalitarismen darstellen und Anworten nach dem Sollen, nach dem Wertesystem bieten. Ein wichtiges Anliegen ist ihm der Dialog und die Zusammenarbeit unter den »Religionen«, sie sollen einen Beitrag zur Bewältigung der weltweit anstehenden Probleme der enger zusammenrückenden Menschheit bieten. Die Darstellungen der einzelnen Religionen beginnen mit dem Hinduismus, der wohl ältesten Weltreligion, und enden mit der jüngsten Religion, dem Islam. Es ist fraglich, ob diese Anordnung hilfreich ist, denn der Hinduismus ist im allgemeinen zugleich auch für den deutschen Leser eine der fremdesten Religionen. Der Autor des ersten Beitrags, Ernst Pulsfort, verweist zudem am Anfang seines Artikels darauf, daß die Frage nach dem Ethos des Hinduismus eine europäisch-akademische Frage ist. Ebenso sind der Buddhismus (Peter Gerlitz) mit seinem Ethos und Konfuzianismus und Daoismus (Roman Malek) mit ihren Ethos dem westlichen Leser fremd. Dennoch gelingt es den drei Autoren, die Religionen mit ihrem jeweiligen Ethos dem Leser nahezubringen. Dabei wird sowohl das dazugehörige Menschenbild dargestellt wie auch darauf eingegangen, inwieweit diese Religionen sich Herausforderungen der Gegenwart stellen. Die drei monotheistischen Religionen sind dem westlichen Leser vertrauter. Dieter Vetter stellt das Ethos des Judentums vor, Franz Furger das Ethos des Christentums und Adel Theodor Khoury das des Islams. Der Vorstellung des Ethos des Christentums kommt insofern eine Sonderrolle zu, als dies der einzige Beitrag ist, der von einem Anhänger der dargestellten Religion stammt. In diesem Beitrag erfolgt auch eine kritische Sicht der eigenen Position, die auf Abweichungen vom Ideal und Verfehlungen verweist.

Harald Suermann

Kurzanzeigen

Der Besuch Seiner Heiligkeit Moran Mor Ignatius Zakka I. Iwas in Heidelberg, [Glane/]Niederlande: Bar-Hebraeus Verlag, 1996, 81 S.

Es handelt sich um einen Bericht über den Besuch des syrisch-orthodoxen Patriarchen vom 6. bis 9. 2. 1996 in Heidelberg, bei dem dieser Professor Friedrich Heyer für dessen Verdienste um die ökumenische Bewegung die Mor-Ephrem-Medaille verlieh (S. 7-11). Das Bändchen enthält außerdem die deutsche Übersetzung der zwei am 7. 2. 1966 in der Aula der Heidelberger Universität und im theologischen Seminar englisch gehaltenen Vorträge des Patriarchen über das »Das Mönchtum in der Syrisch-Orthodoxen Kirche von Antiochien« (S. 12-30) und »Die lebensspendende Leidenswoche in der Syrisch-Orthodoxen Kirche von Antiochien« (S. 46-60). Außerdem finden sich zwei namentlich nicht gekennzeichnete Beiträge: die Liturgie der Einkleidung eines Novizen mit Kommentar (S. 31-45) und – da zur Zeit des Besuchs gerade das Niniviten-Fasten begangen wurde – »Über die Buße und Reue. Der Prophet Jona und das Ninive-Fasten« (S. 61-67). Den Abschluß bildet eine Biographie und die Bibliographie des Patriarchen (S. 68-78).

St. Nerses Theological Review. Volume 1, Number 1, February 1996, St. Nerses Armenian Seminary Press , 155 Stratton Road, New Rochelle, New York 10804, USA

Die neue Zeitschrift, »a forum in the English language for the discussion of issues of central concern to the Armenian church«, wird von A. Aljalian (editor) und S. P. Cowe, B. Merguerian und D. Papazian (associate editors) herausgegeben. Sie soll halbjährlich erscheinen. Als Subskriptionspreis für 1996 ist 20 Dollar (außerhalb der USA) angegeben. Das erste Heft enthält u. a. Aufsätze von A. Aivazian über Erzbischof Tiran Nersoyna, von S. P. Cowe (»The Theological Mission of the Holy Translators«), A. A. Kerovpyan (»Armenian Liturgical Chant – The System and Reflections on the Present Situation«), J. R. Wright (»The Meaning of the Four Chalcedonian Adverbs in Recent Ecumenical Agreements«), ferner die Beiträge des am 21. März 1995 abgehaltenen »Oriental and Eastern Orthodox Symposium«, Erklärungen ökumenischer Gespräche im Bischoi-Kloster und in Chambésy (1989-1993) sowie Buchbesprechungen.

Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft 21: Spurensuche in der Vorderasienarchäologie, hrsg. von W. Beltz und M. Mode, Halle an der Saale 1996

Das Heft enthält Beiträge zur Archäologie Mittelasiens und Ägyptens, die außerhalb des Bereichs des Christlichen Orients liegen. Für diese Zeitschrift einschlägig ist nur der Aufsatz des Byzantinisten B. Malich über »Die Folgen der Erstürmung Edessas im Jahre 1144 durch Zengi für die Religionsgemeinschaften des Orients« (S. 179-216). Es handelt sich um das Abschlußreferat des vom 16. -19. 10. 1996 in Halle veranstalteten Kolloquiums »Die Folgen der Kreuzzüge für die orientalischen Religionsgemeinschaften«, dessen übrige Vorträge in Band 22 der Zeitschrift erscheinen sollen.

Hubert Kaufhold