

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 82 · 1998

HARRASSOWITZ VERLAG

ORIENS CHRISTIANUS

Hefte für die Kunde des christlichen Orients

Band 82

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 82 · 1998

HARRASSOWITZ VERLAG WIESBADEN

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 82 · 1998

HARRASSOWITZ VERLAG · WIESBADEN

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



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

© Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1998

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 368-82

Inhalt

Anschriften der Mitarbeiter	VII
Abkürzungen	VIII
Beiträge	
REINHOLD BAUMSTARK UND HUBERT KAUFHOLD	
Anton Baumstarks wissenschaftliches Testament. Zu seinem 50. Todestag am 31. Mai 1998	1
ROBERT F. TAFT	
<i>Quaestiones disputatae</i> : The Skeuophylakion of Hagia Sophia and the Entrances of the Liturgy Revisited (Part II: Liturgy)	53
RODERICK GRIERSON	
“Without Note or Comment”: British Library Or. 11360 and the Text of the Peshitta New Testament	88
CARSTEN-MICHAEL WALBINER	
Die Bischofs- und Metropolitensitze des griechisch-orthodoxen Patriarchats von Antiochia von 1594 bis 1664 nach einigen zeit- genössischen Quellen	99
MICHEL VAN ESBROECK	
La Vie de Saint Jean le Pauvre ou le Calybite en version géorgienne	153
STÉPHANE VERHELST	
La déposition des oblats sur l'autel en Syrie-Palestine. Contribution à l'hi- stoire de la <i>prothesis</i>	184
EWA BALICKA-WITAKOWSKA	
The Crucified Thieves in Ethiopian Art: literary and iconographical sources (mit Abb.)	204

Totentafel	257
Besprechungen	
J. Laporte, <i>La Bible et les Origines Chrétiennes</i> , Paris 1996 (F. R. Gahbauer)	258
G. Nedungatt – M. Featherstone (Hrsg.), <i>The Council in Trullo Revisited</i> , Rom 1995 (M. Kohlbacher)	259
C. Høgel (Hrsg.), <i>Metaphrasis. Redactions and Audiences in Middle Byzantine Hagiography</i> , 1996 (M. van Esbroeck)	265
J. Chalassery, <i>The Holy Spirit and Christian Initiation in the East Syrian Tradition</i> , Rom 1995 (G. Winkler)	265
A. Kakkanatt, <i>Christological Catechesis of the Liturgy</i> , Rom 1996 (E. Renhart)	267
P. Maniyattu, <i>Heaven on Earth. The theology of Liturgical Spacetime in the East Syrian Qurbana</i> , Rom 1995 (E. Renhart)	268
Pseudo-Dionysius of Tel-Mahre. <i>Chronicle. Part III. Translated by W. Witakowski</i> , Liverpool 1996 (H. Kaufhold)	269
M. Abraş – A. ‘Arab, <i>Tārīḥ al-mağāmi‘ al-maskūniyah wa-l-kubrā</i> , 1. 2, Beirut-Jounieh 1996, 1997 (C. Walbiner)	270
S. Abī Ḥalil, <i>al-Batriyark Ġibrā’īl al-Blauzānī</i> , Beirut 1996 (C. Walbiner)	271
S. Slim, <i>al-Maḥṭūṭāt al-‘arabīyah fī l-adīrah al-urtūduksiya al-anṭakīyah fī Lubnān</i> , II, Beirut 1994 (C. Walbiner)	272
J. Grand’Henry, <i>Sancti Gregorii Nazianzi Opera. Versio Arabica antiqua</i> , Turnhout 1996 (M. van Esbroeck)	274
M. Tardieu, <i>Recherches sur la Formation de l’Apocalypse Zostrien</i> , Bures sur Yvette 1996 (M. van Esbroeck)	274
L. Störk, <i>Koptische Handschriften 3</i> , Stuttgart 1995 (J. Aßfalg)	275
Ägypten. <i>Schätze aus dem Wüstensand. Kunst und Kultur der Christen am Nil. Ausstellungskatalog</i> , Wiesbaden 1996 (P. O. Scholz)	276
M. E. Stone, <i>Armenian Apocrypha Relating to Adam & Eve</i> , Leiden u. a. 1996 (M. van Esbroeck)	280
A. Ouzounian, <i>Le discours rapporté en Arménien classique</i> , Louvain-la-Neuve 1992 (M. van Esbroeck)	281
R. W. Thomson, <i>A Bibliography of Classical Armenian Literature to 1500 AD</i> (J. Rist)	282
E. Metreveli, <i>Nark’vevebi Atonis k’ult’urul-saganmanatlebelo k’eris istoriidan</i> , Tbilisi 1996 (M. van Esbroeck)	283
M. Tamcke – W. Schwaigert – E. Schlarb (Hrsg.), <i>Syrisches Christentum weltweit. Festschrift Wolfgang Hage</i> , Münster 1995 (J. Rist)	285
H. Bobzin, <i>Der Koran im Zeitalter der Reformation</i> , Beirut 1995 (P. Kunitzsch)	287
<i>Sources de l’Histoire du Proche-Orient et de l’Afrique du Nord dans les Archives et Bibliothèques françaises. I: Archives</i> , München u. a. (K. G. Saur) 1996 (H. Kaufhold)	290
Kurzanzeigen	291
Andere bei der Redaktion eingegangene Schriften	293

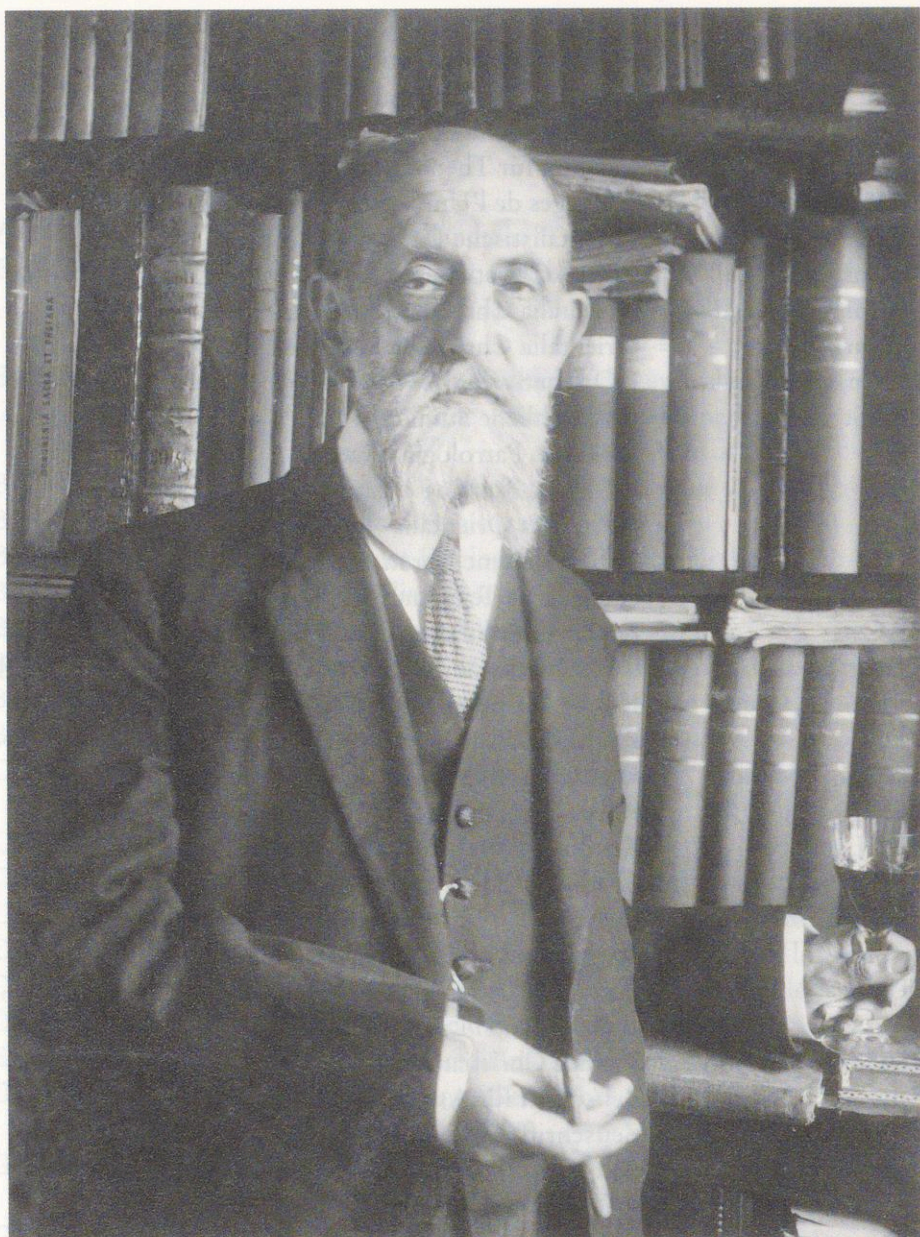
Anschriften der Mitarbeiter

- Professor Dr. JULIUS ASSFALG, Kaulbachstr. 95/III, D-80802 München
Dr. EWA BALICKA-WITAKOWSKA, Näckrovvägen 40, S-19460 Upplands Väsby
Generaldirektor Dr. REINHOLD BAUMSTARK, Bayerisches Nationalmuseum,
Prinzregentenstraße 3, D-80538 München
Professor Dr. MICHEL VAN ESBROECK SJ, Kaulbachstraße 31a, D-80539 München
Dr. Dr. habil. FERDINAND R. GAHBAUER OSB, Byzantinisches Institut der Abtei
Ettal, D-82488 Ettal
Dr. RODERICK GRIERSON, 17 High Street, Clare, Suffolk CO 108 NY, Großbri-
tannien
Professor Dr. Dr. HUBERT KAUFHOLD, Brucknerstraße 15/I, D-81677 München
Pfarrer MICHAEL KOHLBACHER, Wilhelmstraße 10, D-35764 Sinn
Professor Dr. MANFRED KROPP, Johannes-Gutenberg-Universität Mainz, Semi-
nar für Orientkunde, D-55099 Mainz
Professor Dr. PAUL KUNITZSCH, Davidstraße 17, D-81927 München
Dr. ERICH RENHART, Institut für Liturgiewissenschaft, Christliche Kunst und
Hymnologie der Universität, Parkstr. 1a, A-8010 Graz
Dr. JOSEF RIST, St. Benedikt-Straße 1, D-97072 Würzburg
Professor Dr. PIOTR O. SCHOLZ, Viktoriastraße 12, D-65189 Wiesbaden
Professor Dr. ROBERT F. TAFT, Pontificio Istituto Orientale, Piazza S. Maria
Maggiore 7, I-00185 Rom
STÉPHANE VERHELST, c/o Sainte-Anne, B. P. 19079, 91190 Jerusalem, Israel
Dr. CARSTEN WALBINER, Orient-Institut der Deutschen Morgenländischen Ge-
sellschaft, B. P. 2988, Rue Hussein Beyhum (Zokak al-Blat), Beirut, Libanon
Professor Dr. GABRIELE WINKLER, Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft, Lieber-
meisterstraße 18, D-72076 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
JSt	= Journal of Semitic Studies
JThS	= Journal of Theological Studies
LQF	= Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen
LThK	= Lexikon für Theologie und Kirche (² 1975 ff.)
MUSJ	= Mélanges de l'Université Saint-Joseph (Beyrouth)
OLZ	= Orientalistische Literaturzeitung
OrChr	= Oriens Christianus
OrChrA	= Orientalia Christiana Analecta
OrChrP	= Orientalia Christiana Periodica
OrSyr	= L'Orient Syrien
OstkSt	= Ostkirchliche Studien
PG	= P. Migne, Patrologia Graeca
PL	= P. Migne, Patrologia Latina
PO	= Patrologia Orientalis
POC	= Proche-Orient Chrétien
PTS	= Patristische Texte und Studien (Berlin)
RAC	= Reallexikon für Antike und Christentum
RE	= Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche (Leipzig ³ 1896-1913)
REA	= Revue des Études Arméniennes
RGG	= Die Religion in Geschichte und Gegenwart (³ 1957 ff.)
ROC	= Revue de l'Orient Chrétien
RRAL	= Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei
ThLZ	= Theologische Literaturzeitung
ThWNT	= G. Kittel † – G. Friedrich (Hrsg.), Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament
TU	= Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur
VigChr	= Vigiliae Christianae
ZA	= Zeitschrift für Assyriologie
ZAW	= Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
ZDMG	= Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft
ZKG	= Zeitschrift für Kirchengeschichte
ZNW	= Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der ältesten Kirchen
ZSem	= Zeitschrift für Semitistik und verwandte Gebiete



Anton Hammerlark

(1947), 146 (1949), 147 (1951) und 172 (1953).

Reinhold Baumstark und Hubert Kaufhold

Anton Baumstarks wissenschaftliches Testament,
Zu seinem 50. Todestag am 31. Mai 1998

2

I. Einleitung

Als Anton Baumstark sich nach nur fünfjähriger Tätigkeit als Ordinarius für Orientalistik an der Universität Münster zum 1. April 1935 hatte emeritieren lassen, zog er mit seiner Frau Frieda, geb. Tröndle¹, die er 1909 geheiratet hatte, und mit fast allen seinen im Zeitraum von 1911 bis 1927 geborenen zwölf Kindern² wieder nach Bonn, wo er von 1921 bis 1930 als Honorarprofessor für »Geschichte und Kultur des christlichen Orients und orientalische Liturgie« gewirkt hatte. Er besaß dort ein Haus (Bonner Talweg 45) und lebte nach seiner Emeritierung ziemlich zurückgezogen.³ Aber er war noch eifrig wissenschaftlich tätig und übernahm auch wieder die Schriftleitung des von ihm 1901 gegründeten *Oriens Christianus*, um die sich in den vorhergehenden Jahren der Mitherausgeber Adolf Rucker gekümmert hatte. In der Zeitschrift veröffentlichte er weiterhin zahlreiche Beiträge, bis sie 1941 eingestellt werden mußte. Es handelte sich – abgesehen von Rezensionen – vor allem um Aufsätze über das »Diatessaron« Tatians und verwandte Texte sowie um kunstgeschichtliche Beiträge.

Seine liturgiegeschichtlichen Arbeiten hatte er in den zwanziger Jahren eher im »Jahrbuch für Liturgiewissenschaft« der Benediktiner von Maria Laach veröffentlicht, dessen Mitherausgeber er von Anfang an (1921) gewesen war, neben

1 1. 11. 1891–20. 6. 1979.

2 Theodor, Perpetua, Felicitas, Albert, Gebhard, Hedwig, Reinhold, Hildegard, Anton, Hermann, Fritz und Heinz. Zwei weitere Kinder (Paul und Annemarie) waren in sehr frühem Alter gestorben.

3 In einem Brief aus Bonn vom 1. 9. 1935 an den Berliner Kirchenhistoriker Hans Lietzmann nennt er Gründe für die Emeritierung und schreibt weiter: »um so mehr, weil mein nach Lage des hiesigen Immobilienmarktes weder verkäufliches, noch preiswürdig vermietbares eigenes Haus hier in Bonn mich, der ich in Münster fast 300 RM. im Monat Miete zahlen mußte, mehr und mehr wirtschaftlich zu ruinieren drohte und die Beaufsichtigung der vita scholaris meiner in immer größerer Zahl auf höhere Schulen kommenden zwölf Kinder bei der nun einmal gegebenen Münsterer Verbindung von Ordinariat und Tätigkeit im Dienste der Partei nicht in der nötigen Weise vom Vater zu leisten war. So habe ich mich denn selbst vor der Zeit zum alten Eisen geworfen, lebe allerdings körperlich in Frieden und Wohlbehagen jenes eigenen Hauses und bei täglichem Sonnen- und Rheinbad erst recht wieder auf.« (K. Aland [Hrsg.], *Glanz und Untergang der deutschen Universität. 50 Jahre deutscher Wissenschaftsgeschichte in Briefen an und von Hans Lietzmann (1892–1942)*, Berlin 1979, 825 f.

P. Odo Casel (1886-1948), Romano Guardini (1885-1968)⁴ und Anton L. Mayer (1891-1982). Hier war er jedoch, wie er in seinem unten abgedruckten wissenschaftlichen Testament vom August 1946 schreibt, von Odo Casel »ausgeboottet« worden. Der Grund dafür war wohl, daß Baumstark, der nach dem Ersten Weltkrieg der Deutschnationalen Volkspartei nahegestanden hatte⁵, am 1. August 1932 in die NSDAP eingetreten war und sich während seiner Zeit in Münster stark politisch engagiert hatte. In einem Brief an Lietzmann vom 1. September 1935 spricht er das deutlich aus:

»Gerade zur Liturgie mindestens im allgemeinen und den Westen betreffend werde ich nicht mehr viel veröffentlichen. Im Grunde gewiß aus klerikalen Ressentiments gegen meinen Nationalsozialismus heraus hat P. Odo Casel mich kurzerhand aus der Redaktion des ›Jahrbuchs für Liturgiewissenschaft‹ herausgeworfen und Abt Ildefons Herwegen, den ich dessenthalben anging, hat es nicht gewagt, dagegen einzutreten. Nun verbietet mir der elementarste amor proprii naturgemäß, dort noch etwas zu publizieren. Damit ist mir aber die Publikationsmöglichkeit für nicht spezifisch orientalische Liturgika abgeschnitten.«⁶

Auf die Schwierigkeiten, die ihm aus seiner politischen Tätigkeit erwachsen, spielt Baumstark wohl in seinem wissenschaftlichen Testament an, wenn er von seinen »verhängnisvollen Münsterer Jahren« spricht. Im Hinblick auf einen vielleicht mißverständlichen Lexikonartikel, in dem es über Baumstark heißt: »Obwohl wegen einer zeitweiligen Ergebenheit dem Nationalsozialismus gegenüber belastet, lohnt die Beschäftigung mit seinen Thesen u. seiner Person«,⁷ ist übrigens festzuhalten, daß sich in seinen wissenschaftlichen Arbeiten keinerlei nationalsozialistisches Gedankengut findet. Was seine politischen Ansichten an-

4 Er schied wegen Meinungsverschiedenheiten mit Odo Casel nach dem 3. Band aus, s. A. A. Häußling, Register zum Jahrbuch für Liturgiewissenschaft, Münster 1982, 12 f.

5 In seinen unveröffentlichten Erinnerungen »Vom Marionettentheater Gottes«, die leider nur sein erstes Lebensdrittel (»Erster Akt: 1872-1899«) umfassen und die er »vom Sonntag ›Laetare‹ bis zum Sonnabend der zweiten Woche nach Ostern 1934« u. a. seiner Tochter Perpetua diktiert hatte (127 maschinenschriftliche Seiten) schreibt er jedenfalls von »der politischen Tätigkeit, die ich unmittelbar nach dem Zusammenbruch von 1918 im Sinne der Deutschnationalen Volkspartei entfaltete« (S. 122). Nähere Angaben dazu macht er nicht. Diese politische Tätigkeit wird auch in dem Artikel über Baumstark in W. Kosch, Das katholische Deutschland, Augsburg 1933, 124 f. erwähnt.

6 Aland aaO 826 f.

Seine politischen Anschauungen nahmen ihm auch andere übel. Der Vorstand der Görres-Gesellschaft beabsichtigte, ihm die Schriftleitung des Oriens Christianus zu entziehen. So berichtet der mit Baumstark befreundete Adolf Rücker am 5. 9. 1935 an den Archäologen P. Andreas Evarist Mader SDS über die Generalversammlung der Görres-Gesellschaft in Limburg und schreibt: »Die G. G. will, daß ich wieder die Schriftleitung übernehme; ich habe nichts dazu gesagt, aber verlangt, daß in diesem Fall die Aussprache mit B[aumstark] nicht durch mich geführt wird.« Zu der Ablösung kam es jedoch nicht. Für die leihweise Überlassung der betreffenden Archivalien sei dem Archivar der Görres-Gesellschaft, Herrn Hans Elmar Onnau, bestens gedankt. Sie befinden sich nun im Historischen Archiv des Erzbistums Köln, Sammlung Hans Elmar Onnau (Görres-Gesellschaft), Nr. 10,2-5 (Teilnachlaß Mader), Kopien.

7 A. A. Häußling OSB (Maria Laach), in: LThK³ II 95 s. v. Baumstark.

geht, so hat Peter Heine⁸ sicherlich recht, wenn er meint: »... seine betont nationale Haltung, die ihn für manches blind machte, war wohl ein Erbe seines Vaters«.⁹

Baumstark hatte sich zunächst »mit der ganzen Leidenschaft seines ungestümen Charakters«¹⁰ Hitlers Partei vor allem auf dem Feld der Hochschulpolitik verschrieben. Allzu lang hing er der damals von nicht wenigen geteilten, wenn auch heute nur mehr schwer nachvollziehbaren Illusion an, eine Verständigung zwischen Kirche und Nationalsozialismus könne läuternden Einfluß auf das Machtgefüge nehmen und eine christlich untermauerte Staatsgewalt garantieren.¹¹ Erst spät erkannte er das verbrecherische Fundament des Systems, dem er mit persönlichen Schicksalsschlägen, darunter dem Tod von vier seiner acht Söhne und dem seines Schwiegersohns auf den Schlachtfeldern des Weltkriegs einen hohen Tribut entrichten mußte. Als tief gläubiger und mit unbeirrbarer Festigkeit, ja Strenge praktizierender Katholik litt Baumstark an seinen Verfehlungen in Schwermut und Gewissensnot. In seinem wissenschaftlichen Testament (S. 2) schreibt er, daß er »jedenfalls an eine persönliche Mitschuld meinerseits ... glaube« und somit in gerechter Weise das Leiden annehme bis »in dunkelste Abgründe meines Seelenlebens hinein«.¹²

Wegen der »Ausbootung« beim Jahrbuch für Liturgiewissenschaft, das allerdings in den dreißiger Jahren ohnehin nicht mehr regelmäßig herauskam,¹³ und

8 Geschichte der Arabistik und Islamkunde in Münster, Wiesbaden 1974, 22.

9 Sein Vater, Reinhold Baumstark (1831-1900), war Richter, zuletzt Landgerichtspräsident in Mannheim, Publizist und Politiker (vg. etwa Kosch, Das katholische Deutschland aaO 126 f.; Neue Deutsche Biographie, Band 1, Berlin 1953, 669). Anton Baumstarks Verhältnis zu ihm bedürfte einer eigenen Untersuchung. Die wohl wichtigste Quelle dafür, ihr reger Briefwechsel, ist im Nachlaß erhalten.

10 »met heel de onstuimigheid van zijn vulkanische natuur«, so P. Odilo Heimig OSB in seinem Nachruf in: Tijdschrift voor Liturgie 33 (1949) 161-163; hier: 161.

11 P. Odilo Heimig, der als Schüler Baumstarks dessen Persönlichkeit genau kannte, wird mit der Äußerung zitiert, daß, so hellsichtig sich der Gelehrte der Wissenschaft zuwandte, »der Staatsbürger Anton Baumstark war blind wie ein Kind«. Nach Balthasar Fischer, Bistumspriester – Hörer der Laacher Benediktinischen Akademie 1939/40. Autobiographische Notizen, in: Ecclesia Lacensis, Beiträge aus Anlaß der Wiederbesiedlung der Abtei Maria Laach durch Benediktiner aus Beuron vor 100 Jahren am 25. November 1892 ... Hrsg. von P. Emmanuel von Severus OSB, Münster 1993, 303-315, hier 311.

12 Will man die Stellung Baumstarks zum Nationalsozialismus nachzeichnen, so ist auch auf seine mutige Haltung beim mißlungenen Versuch zur Rettung des Franziskanerpaters Kilian Kirchhoff (*1882) hinzuweisen, den der Volksgerichtshof unter Freisler am 7. März 1944 wegen »Wehrkraftzersetzung« zum Tode verurteilt hatte. Baumstark hatte Wissenschaftler aus seinem engeren Bekanntenkreis zur Unterzeichnung eines Gnadengesuchs bewogen und dieses durch ein Sondervotum nachdrücklich bekräftigt. Am 24. April 1944, dem Tag seiner Hinrichtung, schrieb Pater Kirchhoff im Postskriptum des Abschiedsbrieves an seinen Provinzial die letzten von ihm hinterlassenen Worte: »Herzlichen Dank an Baumstark«; vgl. O. Mund, Blumen auf den Trümmern. Blutzeugen der NS-Zeit: Kilian Kirchhoff OFM ..., Paderborn 1989, 34-37.

13 Er erscheint in Band 12 (1932) das letzte Mal auf dem Titelblatt. Band 13 kam erst mit dem Datum 1935 heraus.

vor allem wegen der Einstellung des Oriens Christianus mit Band 36 (1941) konnte Baumstark seit dieser Zeit seine Arbeiten kaum noch publizieren. Da er auch während des Krieges und danach weiterschrieb, hatte sich bei ihm eine Reihe von Manuskripten angesammelt, darunter allerdings auch solche, die er schon früher angefangen hatte. In seinem unten abgedruckten wissenschaftlichen Testament (S. 6, 12, 13) bekennt er spaßhaft, daß ihn ein »Dämon« dazu bringe, immer Verschiedenes anzufangen und dann nicht fertigzustellen. Auf S. 15 schreibt er dort von der »Fülle des auf eine Druckgelegenheit nur sehnlichst Harrenden«. Nach dem Krieg bewegte ihn die Sorge, was mit seinen Manuskripten und Entwürfen geschehen solle, zumal er seit langem herzkrank war und mit seinem Tod in absehbarer Zeit rechnete.

Am 31. Dezember 1944 hatte er wegen der Bombenangriffe mit seiner Frau Bonn verlassen und war für fast ein halbes Jahr im Pfarrhaus eines früheren Bonner Schülers, Dr. Fritz Hamm,¹⁴ in Eiserfeld bei Siegen, untergekommen. Er hatte das »unmittelbar notwendige Büchermaterial für eine Fortsetzung (seiner) Tatian-Arbeiten« vorausschicken lassen und dachte – trotz der bescheidenen äußeren Umstände – später gern an diese ruhige Zeit, »reich gesegnet auch an interessanter und wertvollster Arbeit«¹⁵ zurück, wie er in einem Brief an seinen in russischer Kriegsgefangenschaft befindlichen ältesten Sohn Theodor¹⁶ vom 27. März 1947¹⁷ schreibt. Nach dem Krieg war sein Haus in Bonn eine Zeitlang von den Amerikanern besetzt. Es wurde zunächst von Soldaten, dann von Zivilisten verschiedener Nationalität bewohnt und stand schließlich leer. Dabei büßte er einen Teil seiner Einrichtung und seiner Bibliothek ein (s. unten). Im Juni 1945 kehrte er nach Bonn zurück. Nach dem Einrücken der Engländer wurde das

14 Er promovierte 1924 bei Baumstark mit der Arbeit »Die liturgischen Einsetzungsberichte im Sinne vergleichender Liturgie-Forschung untersucht«, Münster 1928 (Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen Heft 23).

15 Zitate aus dem Brief an seinen Sohn Theodor vom 17./19. 3. 1947 (S. 8, 10) bzw. vom 25. 3. 1947 (S. 5f.), s. unten Fußnote 17.

16 12. 11. 1911–22. 7. 1983. Er hatte in Münster Germanistik, Geschichte und Philosophie studiert und 1935 zum Dr. phil. promoviert. Nach Kriegsdienst und Rückkehr aus der Kriegsgefangenschaft 1953 war er Bibliotheksrat an der Universitätsbibliothek Münster, zuletzt Direktor der Universitätsbibliothek Freiburg im Breisgau.

17 Der Brief liegt in zwei Fassungen vor. Handschriftlich erhalten ist ein 32 kleinformatige Seiten langer Brief vom 17./19. März 1947. Außerdem existiert eine maschinenschriftliche Fassung, bei der das Schreiben in drei Briefe aufgeteilt wurde, damit – wie es am Schluß des ersten heißt – der Brief für den russischen Zensor »nicht zu lang wird, was sein Verschwinden in einem Papierkorb zur Folge haben könnte«. Die drei Einzelbriefe datieren vom 25., 26. und 27. 3. 1947 und umfassen jeweils acht eng beschriebene, kleinformatige Seiten. Die beiden Fassungen sind über weite Strecken identisch, enthalten aber auch zahlreiche Abweichungen. Es sieht so aus, als ob Baumstark aufgrund der handschriftlichen Fassung die andere Version jemandem in die Schreibmaschine diktiert und den Text gelegentlich abgewandelt hat. Die maschinenschriftliche Fassung ist insbesondere am Schluß des dritten Briefes sehr viel ausführlicher und bringt auch zusätzliche Nachrichten. Keiner dieser Briefe hat damals ihren Adressaten in Rußland erreicht.

Haus freigegeben. Im Herbst hatte er starke gesundheitliche Beschwerden.¹⁸ Am 30. November 1945, dem Tag, als er erfuhr, daß sein vermißter Sohn Theodor lebte und in russischer Kriegsgefangenschaft war, erlitt er – wie er auf S. 4 seines wissenschaftlichen Testaments sagt – einen »gesundheitlichen Zusammenbruch«. Er konnte erstmals zu Weihnachten das Bett verlassen und erholte sich im Frühjahr 1946 nur langsam. Er arbeitete jedoch weiter. In einem Brief an Dr. Hamm vom 1./22./24. März 1946 berichtet er, daß er sich ein neues Arbeitszimmer habe einrichten können,

»einschließlich der Wiederaufstellung des hier gerettet gebliebenen Teiles meiner Bibliothek & des Inhalts von 10 aus der Eifel über den Dom von Altenberge als letztem Bergungsort wieder an mich gelangten Kisten«.¹⁹

Am 31. Mai 1948 »abends 8.15« – wie es in der Todesanzeige heißt – starb er »im Alter von nahezu 76 Jahren infolge eines Schlaganfalles«. Die feierlichen Exequien fanden am 5. Juni 1948 morgens 9.15 Uhr in der St. Elisabeth-Kirche zu Bonn statt, die Beerdigung am gleichen Tage um 11.30 Uhr auf dem Südfriedhof. Das Grab ist noch erhalten.

Etwa ein Dreivierteljahr vor seinem Tod, am 20./23. August 1947, verfaßte er einen langen handschriftlichen Brief von 18 Seiten an seinen Bonner Schüler P. Dr.

18 Baumstark hatte seine Kräfte nie geschont. 1932 schrieb der Bonner Religionsgeschichtler Erik Peterson an Lietzmann: »In diesem Jahr wird Baumstark 60 Jahre alt. Ich fürchte, daß dieser arme, abgearbeitete Mann nicht mehr das 70. Jahr erreichen wird. Man sollte ihm eine Ehrung zuteil werden lassen.« (Aland aaO 696). Das geschah auch, und Peterson beteiligte sich: Band 29 (1932) des *Oriens Christianus* erschien als Festschrift. Allerdings nur mit Schwierigkeiten. In einem Brief vom 28. 4. 1932 berichtet der Mitherausgeber Rücker an Mader (s. oben Fußnote 6): »Wegen des Jahrgangs 1932, der eine Baumstark-Ehrung darstellen soll, bin ich noch am Verhandeln wegen einer finanziellen Sicherung. Die Notgemeinschaft [der deutschen Wissenschaft] hat etwas gegeben, aber das reicht nicht aus; ich bettele jetzt am Generalsekretär [der Görres-Gesellschaft] herum, der mir erst im allgemeinen seine Hilfe zugesagt hat. Es ist ein Jammer! Überall muß man aufs äußerste sparen ... Sobald ich nur einigermaßen gesichert bin, fange ich an mit dem Jahrgang 1932, der als Doppelheft (also für den ganzen Jahrgang) zum 4. August [Baumstarks Geburtstag] fertig sein muß.«

19 Im Brief an seinen Sohn Theodor vom 25. 3. 1947 schreibt er auf S. 5 f.: »Von meinen Büchern waren 10 große Kisten schon vor Monaten [vor der vorübergehenden Übersiedlung nach Eiserfeld am 31. 12. 1944] in die Eifel in vermeintliche ›Sicherheit‹ gebracht worden, von wo sie nach dem Zusammenbruch der Westfront durch gütige ›Feinde‹ hand in den Altenberger Dom gerettet wurden und schließlich doch glücklich wieder bereits in meinen Besitz kamen. Weitere 6 ebensogroße Kisten wurden noch in den furchtbaren Dezembertagen nach Beuron geschickt, wo sie ausgerechnet am ›Benediktustage‹, dem 21. 3. 45 heil anlangten und sich vorerst noch befinden. Von mehr als 20 kleineren Kisten, die auch noch dorthin abgesandt werden sollten, wurden nun [am 30. 12. 1944] die letzten ... in aller Eile gepackt. ... Immerhin blieb ... von meiner Bibliothek Verschiedenes, das sich nicht mehr hatte einpacken lassen, ... und alle meine wissenschaftlichen Notizen in unserem treulos verlassenen Heim zurück. Das Gleiche galt von den gepackten kleineren Kisten, die der damit beauftragte Spediteur nicht mehr zur Versendung bringen konnte.« (Ähnlich S. 7-9 der handschriftlichen Version vom 17./19. 3. 1947).

Odilo Heiming, Benediktiner der Abtei Maria Laach (1898-1988),²⁰ den dieser in einem Nachruf als wissenschaftliches Testament bezeichnete²¹. Baumstark gibt darüber hinaus in diesem Schreiben Aufschlüsse über seine letzten Jahre und berichtet schließlich noch die amüsante Geschichte, wie es dazu kam, daß er mit Gérard Garitte²² sein Handexemplar der syrischen Literaturgeschichte gegen andere, dringend benötigte Bücher und 100 belgische Zigaretten tauschte. Dieses Handexemplar ist nun im Besitz von Professor Dr. Bernard Coulie in Louvain-la-Neuve, zusammen mit drei Briefen und einer Postkarte Baumstarks, die diesen Handel betreffen.²³ Auf sie wird noch zurückzukommen sein.

Den Brief an P. Odilo Heiming durchzieht die Sorge um die Publikation seiner ungedruckten Arbeiten. An erster Stelle steht jedoch die geplante Neuauflage seiner »Geschichte der syrischen Literatur«, die 1922 im Verlag Marcus und Weber in Bonn erschienen war. Er selbst hatte nach dem Ende des Krieges noch Vorarbeiten geleistet und Ergänzungen in ein durchgeschossenes Exemplar eingetragen. Für die Neuauflage wünschte er als Hauptherausgeber seinen Bonner Schüler und Freund Otto Spies (1901-1981), seit 1946 Gastprofessor in Bonn.²⁴ Dieser sollte sich der Hilfe von P. Odilo Heiming und eines weiteren Bonner Schülers bedienen, des Benediktinerpaters Dr. Hieronymus Engberding in Gerleve (1899-1968)²⁵. Eine Neuauflage kam jedoch nicht zustande. 1968 veranstaltete der Verlag de Gruyter nur einen photomechanischen Nachdruck. Das durchgeschossene Exemplar befand sich – wohl seit den Tagen Engberdings – bis vor kurzem im Besitz der Abtei Gerleve und wurde am 17. Februar 1998 dem Nachlaß übergeben.

Seinen thematisch ähnlichen, aber viel kürzeren Beitrag »Die aramäische und syrische Literatur« für das von Bertold Spuler herausgegebene »Handbuch der

20 Zu Heiming vgl. etwa LThK³ IV 1368.

21 Tijdschrift voor Liturgie 33 (1949) 161-163. Ebenso auf S. 1 der Einleitung zu Baumstark, *Nocturna Laus*. Typen frühchristlicher Vigilienfeier und ihr Fortleben vor allem im römischen und monastischen Ritus. Aus dem Nachlaß herausgegeben von O. Heiming, Münster 1957.

22 Gérard Garitte (1914-1990). Von 1950 bis zu seiner Emeritierung 1978 Professor für Byzantinistik und Christlichen Orient an der Katholischen Universität Löwen. Kurzer Lebenslauf: *Muséon* 100 (1987) XII-XIV; Grabrede auf ihn: *Muséon* 103 (1990) 201-204.

23 Herr Professor Coulie erklärte sich freundlicherweise mit der Überlassung von Kopien der Briefe und ihrer Veröffentlichung einverstanden. Für die entsprechenden Erkundigungen und die Vermittlung sei Frau Professor Dr. Andrea Schmidt, Louvain-la-Neuve, herzlich gedankt, ebenso für ihre Durchsicht des Handexemplars der »Geschichte der syrischen Literatur« und ihre Mitteilung, daß es nur wenige handschriftliche Anmerkungen Baumstarks enthalte; es seien lediglich in den Anmerkungen und im Register einige Zahlen korrigiert; zusätzliche Einträge seien nicht vorhanden. Frau Professor Schmidt war ferner so freundlich, die Abschrift der teilweise schwer lesbaren Briefe Baumstarks an Garitte anhand der Originale zu überprüfen und zu ergänzen.

24 Orientalist und Jurist, Hörer Baumstarks in Bonn. Seit 1937 Professor für Orientalistik in Breslau, ab 1951 Ordinarius in Bonn; seine Emeritierung erfolgte 1970. Nachruf: H. Schützinger, *ZDMG* 133 (1983) 11-17.

25 Nachruf von J. Aßfalg in: *OrChr* 53 (1969) 253-256.

Orientalistik«²⁶ erwähnt er im wissenschaftlichen Testament übrigens nicht. Er scheint also erst später darum gebeten worden zu sein und konnte die Arbeit auch nicht mehr abschließen. Fertiggestellt wurde sie von Adolf Rucker, der kurz darauf, nämlich am 13. November 1948, ebenfalls starb.²⁷ Erschienen ist der Band erst 1954.

Ebenfalls postum veröffentlicht wurden drei Artikel im 2. Band des »Reallexikons für Antike und Christentum«.²⁸ Sie sind in den hier vorgelegten Schriftstücken nicht erwähnt, werden also auch erst später entstanden sein. Dasselbe dürfte für einige unten in der Liste der nachgelassenen Manuskripte genannte Arbeiten gelten. Der im ersten Nachkriegsband des *Oriens Christianus* erschienene Aufsatz »Zur Herkunft der monotheistischen Bekenntnisformeln im Koran«²⁹ fehlt im wissenschaftlichen Testament ebenfalls, muß aber schon vorgelegen haben. In dem Brief an seinen Sohn Theodor vom 27. März 1947 schreibt er nämlich auf S. 6:

»Meinerseits, um noch einmal auf mich selbst zurückzukommen, habe ich die Aussicht, in zwei verschiedenen Zeitschriften in absehbarer Zeit zwei sehr wichtige Aufsätze über die Urgeschichte des Islams ›Zu den Formeln des monotheistischen Bekenntnisses im Koran‹ und ›Islam und Syntage‹ (d. h. einem Akt der christlichen Tauffeier) herauszubringen.«

Anschließend nennt er noch ein weiteres Werk, ersichtlich ein Buch über Mohammed und den Koran:

»Außerdem hat Freund Spies einen Verleger für den ›Gesandten Gottes‹ aufgefunden, der auch gut bezahlen würde. Ich hatte schon während meiner schweren Krankheit in schlaflosen Nächten die Schlußkapitel entworfen und dann mit Bleistift notiert. Jetzt geschah auf die glückliche Nachricht der Veröffentlichungsmöglichkeit hin gleiches für die Einleitungskapitel, und ich muß nun, was allerdings ein ziemliches Stück Arbeit darstellt, nur noch alles noch einmal einheitlich überarbeiten und vor allem einheitlich das in dem neuhinzugekommenen Kapitel immer stärker zur Geltung gelangte Stilmittel der Alliteration einheitlich durchführen.«

Seinen sonstigen wissenschaftlichen Nachlaß sollten die drei Genannten ebenfalls betreuen: Heiming und Engberding die »Christiana Orientalia« und »Laientheologisches«, Spies das Islamische. Anstalten dazu wurden gemacht. P. Odilo Heiming schreibt in seiner Einleitung zu Baumstarks postum herausgegebenem Buch »Nocturna Laus« über dessen »umfangreiche literarische Hin-

26 Erste Abteilung, 3. Band: Semitistik, Leiden 1954, 162-204 (Nachdruck: 1964).

27 Gedruckt wurden Baumstarks Beitrag »A. Kleinere aramäische Literaturen« (S. 162-168) und die ersten 3 Kapitel von »B. Die syrische Literatur« (S. 168-182). Rucker merkt zwar auf S. 168 an, daß von dem Beitrag über die syrische Literatur »nur der Anfang bis zur Literatur der nestorianischen Bewegung einschließlich« (= Kapitel 3) im Manuskript Baumstarks vorgelegen habe, doch sind weitere erhebliche Manuskriptteile vorhanden, s. unten Anhang Ms. 30.

28 Art. »Begleitfeste«, »Bild I (jüdisch)«, »Chairetismus« (RAC 2, 1951 ff., 78-92, 287-302, 993-1006).

29 OrChr 37 (1953) 6-22.

terlassenschaft«: »Wir haben versucht, das reiche Material einigermaßen im Sinne des Verstorbenen unter die von ihm genannten ›Erben‹ zu verteilen.«³⁰ Offenbar sind die unveröffentlichten Manuskripte in verschiedene Hände gelangt.

Von Engberding und Spies ist nicht bekannt, daß sie dem Wunsch Baumstarks nachgekommen sind. Ersterer publizierte zahlreiche eigene Arbeiten zur Liturgiewissenschaft und gab von 1953 bis 1963 den *Oriens Christianus* heraus. Über Spies ist nur zu berichten, daß er zwei kurze biographische Artikel über Baumstark schrieb³¹ und ihm 1973 in Band 57 dieser Zeitschrift einen Aufsatz zum 100. Geburtstag und 25. Todestag widmete. Daß dieser Aufsatz genau den gleichen Titel »Islam und Syntage« trägt wie derjenige Baumstarks, den dieser nach der gerade zitierten Stelle im Brief an den Sohn Theodor 1947 offenbar schon fertiggestellt hatte, wird kaum ein Zufall sein. Spies schreibt aber kein Wort davon, daß er ein Manuskript seines Lehrers benutzt habe. Wer den charakteristischen Stil Baumstarks kennt, hätte aber keine Schwierigkeiten, den veröffentlichten Aufsatz für einen leicht überarbeiteten Text des Meisters zu halten. Das betreffende Baumstarksche Manuskript ist im Nachlaß auch nicht vorhanden. Das Manuskript des »Gesandten Gottes« fehlt ebenfalls.

Im Zusammenhang mit seinem Nachlaß erwähnt Baumstark weiterhin Arthur Vööbus (1909-1988). Dieser war im Krieg Professor für Alte Kirchengeschichte an der Universität Tartu (Dorpat) gewesen und vor den Sowjets aus seiner Heimat Estland geflüchtet. Er lebte damals in Oberkassel, auf der Bonn gegenüberliegenden Rheinseite.³² Wie Baumstark in seinem wissenschaftlichen Testament schreibt, hatte Vööbus ihn im Dezember 1945 besucht (S.5). Es scheint sich dann eine enge Zusammenarbeit entwickelt zu haben. Baumstark schreibt nämlich, Vööbus sei ihm »seither ein sehr lieber Mitarbeiter und Fortsetzer seiner ›Diatessaron-Studien geworden« (S.5), er sei »mit der Gesamtmaterie der Probleme um das Diatessaron und meiner persönlichen Art, sie zu sehen und mit ihnen sich abzufinden, vertraut« (S.9). Er spricht von einem »Einfluß der Verbindung mit Vööbus« auf seine eigenen wissenschaftlichen Interessen (S.13), sogar von »der Firma Baumstark – Vööbus«, innerhalb derer er selbst sich hauptsächlich mit dem altsyrischen Text des Praxapostolos beschäftige (S.14), während er – abgesehen von seinem Aufsatz »Aufgaben und Gesamtpro-

30 Einleitung zu *Nocturna Laus* aaO (oben Fußnote 21) 1.

31 Art. »Baumstark, Carl Anton Joseph Maria Dominikus«, in: *Neue Deutsche Biographie*, 1. Band, Berlin 1953, 669; »Anton Baumstark«, in: *Bonner Gelehrte. Beiträge zur Geschichte der Wissenschaften in Bonn. Sprachwissenschaften*, Bonn 1970, 347-349.

32 Vgl. R. H. Fischer (Hrsg.), *A Tribute to Arthur Vööbus*, Chicago 1977, XVII f.: Curriculum Vitae (1944-1948: exercised pastoral care among fellow refugees in refugee camps in Germany), 391-413; *Schriftenverzeichnis*. Vgl. auch M. Hollerich, *Arthur Vööbus Remembered*, in: *Aram* 1 (1989) 290-293; S. Brock, *Arthur Vööbus' Contribution to Syriac Studies*, ebenda 294-299 (mit syrologischer Bibliographie).

bleme der Diatessaronforschung« – »den syrischen Evangelientext und, was mit ihm zusammenhängt, jetzt als sein Gebiet Vööbus« überlasse (S.13). Von Vööbus sei bald eine »Arbeit über die Geschichte des syrischen Evangelientextes von epochaler Bedeutung« zu erwarten (S.5).³³ Er empfiehlt ihn auch für die Herausgabe seiner nachgelassenen Manuskripte, soweit sie den Bibeltext betreffen (S.6, 10, 11, 15). Vööbus habe sich dazu bereiterklärt (S.9). In einer gleich zu zitierenden Stelle aus seinem Testament vom 3. Februar 1947 räumt er ihm ein Vorrecht bei der Benutzung seiner nach Beuron zu verbringenden Zettelsammlung ein. Besonders deutlich äußert er sich in dem Brief an seinen Sohn Theodor vom 27. März 1947 (S.1 f.):

»Auf meinem Krankenlager empfang ich den Besuch zweier mir bisher unbekannt gewesener höchst interessanter Männer. Der erste war Dein letzter Chef ... Der zweite Besucher war ein ehemaliger Professor der evangelischen Theologie an der Universität Dorpat, A. Vööbus, der gegenwärtig mit Frau und Kind in einem baltischen Flüchtlingslager bei Oberkassel weilt und nach 7jähriger Arbeit daran eben ein großes Werk über das syrische Mönchtum zum Abschluß bringt³⁴ und deshalb den Verfasser der Syrischen Literaturgeschichte kennen lernen wollte. Bald hat sich aber später herausgestellt, daß auch er und zwar von einer anderen Seite aus als ich selbst schon längere Zeit mit Tatian-Studien beschäftigt ist. Es hat sich so im Laufe der Zeit eine engste Arbeitsgemeinschaft zwischen uns angebahnt, die uns zu sehr interessanten und wichtigen Entdeckungen führte und durch die geistige Anregung, die sie mir bietet, für mich ungemein wertvoll und trostreich wurde. Er, der erst 39 Jahre alt, freilich auch infolge des während der Kriegszeit Erlebten gesundheitlich leidend ist, kann nun anstelle meines armen Schülers Curt Peters, den man mir in Holland auf deutschen Gerichtsspruch hin umgebracht hat,³⁵ der Erbe meiner Arbeit auf diesem Gebiete von der orientalischen Seite her werden. Von der germanistischen Seite es zu werden, wie Du mir versprachst, möge in Zukunft das Schicksal Dir ermöglichen.«

Bei seinem oben erwähnten Tauschgeschäft mit Garitte hatte er am 13. Dezember 1946 brieflich um ein neues Brevier und ein Exemplar des »Liber Graduum« gebeten (s. auch unten). Als er zunächst nur das Brevier erhielt, äußerte er mit Brief vom 9. Mai 1947 an Garitte die Befürchtung, daß dieser den »Liber Graduum« nicht beschaffen könnte, und fährt fort:

»Ce serait vraiment un malheur catastrophal non seulement pour moi même, mais pas moins pour un ancien Professeur de l'université de Dorpat, monsieur A. Vööbus, savant d'une érudition admirable, qui avec sa famille se trouve dans un camp de réfugiés baltiques établi aux environs de notre ville et qui s'occupe lui aussi avec grand succès des questions du Diatessaron. Nos études maintenant communes nous mènent à des résultats à peu près chaque jour plus curieux et importants. Ainsi par exemple les oeuvres d'Isaac de Ninivé et d'autres écrivains ascétiques et mysti-

33 Erschienen unter dem Titel »Studies in the History of the Gospel Text in Syriac«, Louvain 1951 (= CSCO 128).

34 Mit dem Buch gemeint ist wohl »History of Ascetism in the Syrian Orient«, 3 Bände, Louvain 1958, 1960, 1988 (= CSCO 184, 197, 500).

35 Curt Peters (1905-1944). Vgl. Kaufhold, Oriens Christianus. Gesamtregister, aaO, Einleitung 17 u. ö. Aland, Glanz und Untergang der deutschen Universität, aaO 1260, gibt den 7. 12. 1944 als Todestag an.

ques de l'église nestorienne, celles du grand Balai et les traductions syriaques des catéchèses de Théodore de Mopsuestes sont plus ou moins riches en citations de vieux textes tant évangéliques que pauliniennes et même des Actes. Mais pour bien approfondir les fruits de nos recherches il serait absolument nécessaire de comparer ces citations avec celles pas seulement d'Afrahat, mais surtout du »Liber Graduum«. Je vous prie donc aussi au nom de mon nouvel ami esthonien de vouloir bien faire tout ce que vous pouvez pour procurer à nous deux pauvres diables ce moyen d'étude tout à fait indispensable.»

Auch hier wird offensichtlich, daß Baumstark und Vööbus häufige (fast tägliche?) gemeinsame Studien zum syrischen Bibeltext trieben und daß Vööbus Baumstarks Bibliothek mitbenutzte.

Sehr auffällig ist, daß Vööbus in seinen einschlägigen Arbeiten³⁶ von dieser persönlichen Beziehung und engen Zusammenarbeit auf dem Gebiet des syrischen Bibeltextes, soweit ersichtlich, kein Wort sagt. Aus seinem Buch »Early Versions of the New Testament«, Stockholm 1954, S. 15, läßt sich eine nähere Bekanntschaft nur errahnen:

»This patriarch of Christian Oriental studies, who was nearly eighty years old, worked day after day, increasing his collection of cards with passages, ardently desiring that God might give him added years to complete his work. But in May 1948, the evening of his days descended upon this tireless worker.«

Erst 1987, kurz vor seinem Tod, schildert Vööbus *einen* Besuch bei Baumstark, als er sich gegen die Beurteilung von Matthew Black wehrt, er habe seine Ansichten aus (gedruckten!) Arbeiten Baumstarks und Peters' übernommen (»inherited«)³⁷: »This is not true. The truth is that in these matters Baumstark has

36 Neben der in Fußnote 33 genannten und noch zu nennenden u. a.: »Investigations into the Text of the New Testament Used by Rabbula of Edessa«, Pinneberg 1947 (Contributions of the Baltic University, 59), »Researches on the Circulation of the Peshitta in the Middle of the Fifth Century«, Pinneberg 1949 (ebenda 64), »Neue Ergebnisse in der Erforschung der Geschichte des Evangelientextes im Syrischen«, Pinneberg 1948 (ebenda 65), »The Old Syriac Version in a new Light«, in: Apophoreta Tartuensia, Stockholm 1949, 144-152; »The Oldest Extant Traces of the Syriac Peshitta«, in: Muséon 63 (1950) 191-204, »Neue Angaben über die textgeschichtlichen Zustände in Edessa in den Jahren ca. 326-340«, Stockholm 1951 (= Papers of the Estonian Theological Society in Exile, 3); »Das Alter der Peschitta«, in: OrChr 38 (1954) 1-10.

37 The Syriac Versional Tradition, in: K. Aland (Hrsg.), Die alten Übersetzungen des Neuen Testaments, die Kirchenväterzitate und Lektionare, Berlin-New York 1972, 130: »Vööbus takes the view, mainly based on the conjectures of Baumstark and Peters, that the early Syriac patristic quotations of the Gospels point to the existence of a great many different versions of the separate Gospels in Syriac ... Baumstark had argued on a comparison of quotations in the work of Titus of Bosra and in the Syriac version of Eusebius' *Theophany* ... C. Peters examined this evidence thoroughly ... Both Baumstark and Peters were, nevertheless, of the opinion that there were many Old Syriac Gospels in circulation similar to the Old Latin Version of the Gospels, in spite of the fact that two manuscripts only have survived. This is the position which Vööbus has inherited and which he seeks to defend.«

learned from me.«³⁸ In einer Fußnote zu der gerade zitierten Stelle berichtet er folgende Begebenheit:

»I remember so vividly a meeting with Baumstark which took place in Bonn at the beginning of 1945. At that time I was living in the refugee camp in Obercassel, near Bonn. I was working on my publication and shared with him my satisfaction that I had discovered new ways to settle in a definitive way the problem of Rabbūlā's authorship of the Peshitta. He, the patriarch of the Oriental Christian studies could not believe that a young scholar, even a refugee, could have uncovered something of which he was unaware. When I revealed my discovery and named the source, he immediately arose, went to the bookshelf and took out the fifth volume of the *Acta Martyrum et Sanctorum* and he began to compare the text with the Syriac versions. After a long pause, he said that it was unbelievable that the evidence had been waiting so long for some one to come to thought of examining it.«

Das Datum »Anfang 1945« kann nicht stimmen, weil Baumstark damals in Eiserfeld war. Wieweit die Darstellung sonst richtig ist, läßt sich schwer überprüfen. Baumstark war in seiner »Geschichte der syrischen Literatur« (S. 74) im Anschluß an Burkitt davon ausgegangen, daß die Peschitta auf Rabbula zurückgehe. In seinem wissenschaftlichen Testament schreibt er auf S. 14, es sei ganz besonders interessant, daß Rabbula († 435) in seiner 430 entstandenen Übersetzung einer an Kaiser Theodosios I. gerichteten Schrift des Kyrillos³⁹ (herausgegeben in *Acta Martyrum et Sanctorum* 5, 628-696, also der Text, auf den Vööbus anspielt) die neutestamentlichen Zitate nicht der Peschitta, sondern der (älteren) Vetus Syra entnommen habe, so daß er die Peschitta erst in seinen letzten Lebensjahren geschaffen haben könnte. Das Gleiche führt er in seinem postum erschienenen Beitrag über die syrische Literatur im »Handbuch der Orientalistik« (S. 177) aus. An beiden Stellen sagt er nicht, daß diese Erkenntnis von Vööbus stamme. In seinem ersten Brief an Garitte vom 13. Dezember 1946, also ungefähr ein Jahr, nachdem er Vööbus kennengelernt hatte, lesen wir im Gegenteil:

»Mes études scientifiques dans le dernier temps sont dédiées surtout aux problèmes de »Diatessaron« de Tatien et des vieux textes de la bible syriaques, et précisément dans ces dernières semaines j'ai réussi à faire une trouvaille d'une importance inouïe, ça veut dire: que Rabboula, qui semblait être l'auteur de la  du Nouveau Testament, se servait – du moins dans un certain moment – encore si non du Diatessaron même, du moins d'un texte des évangiles séparés d'une allure très tatianesque, plus tatianesque en quelque endroit que celui du Syr^{Sin} et Syr^{Cur}, et surtout pour les épîtres pauliniennes et les Actes de ce que nous appelons en allemand einen »wilden« Text extrêmement différent de celui de la  et qui pour Saint Paul aurait été cette μετάφρασις attribuée à Tatien en termes un peu vagues par Eusèbe.«

38 Studies in the History of the Gospel Text in Syriac, II, Louvain 1987 (= CSCO 496), 2f. Ähnlich in: »Neue Materialien zur Geschichte der Vetus Syra in den Evangelienhandschriften, Stockholm 1953 (= Papers of the Estonian Theological Society in Exile, 5): Black »meinte es ganz genau zu wissen, dass ich meine Ansichten einfach von Baumstark übernommen habe!«

39 Vgl. Baumstark, Geschichte der syrischen Literatur 71.

Man hat allgemein keineswegs den Eindruck, daß Baumstark die Leistungen und Erkenntnisse von Vööbus unterschlagen wollte, weil er sich ja überall sehr positiv über ihn äußerte, auch in dem schon zitierten, späteren Brief an Garitte vom 9. Mai 1947 (»savant d'une érudition admirable«).

Baumstark war auch offenbar von der Unrichtigkeit seiner früheren Ansicht nicht so überzeugt, wie es Vööbus darstellt.⁴⁰ Vööbus beruft sich in seinen zahlreichen damaligen Arbeiten über den syrischen Bibeltext auf mehrere Veröffentlichungen Baumstarks, insbesondere die »Geschichte der syrischen Literatur«, und zitiert ihn dabei immer als Anhänger der angeblich überholten Burkittschen Meinung. Was hätte nähergelegen, als bereits damals darauf hinzuweisen, daß Baumstark – wenn es so war – seine Meinung geändert habe?

Auf einem anderen Gebiet, dem der Liturgiewissenschaft, auf dem er selbst keine Ambitionen hatte, beruft Vööbus sich dagegen ausdrücklich auf Baumstarks Urteil, allerdings auch nicht in einer Form, die auf nähere Bekanntschaft deuten würde. In seinem Buch »*Celibacy, A Requirement for Admission to Baptism in the Early Syrian Church*«⁴¹ schreibt er:

»It was naturally gratifying when Professor Baumstark, the Nestor of Christian Oriental studies and an expert of liturgical research, approved my view. I submitted this study to him with the request that he express his authoritative opinion as to the validity of my solution, at the same time asking him to give his criticism. He examined anew Aphrahat's homily from this point of view and admitted that this is indeed the solution – these sections are from the baptismal liturgy.«

In einer Fußnote dazu gibt er an, er habe die Veröffentlichung Baumstark 1946 gegeben. Er nennt übrigens noch ein weiteres Gebiet, mit dem Baumstark sich befaßte, nämlich die Frage nach der Originalsprache der *Acta Archelai*⁴²:

»Prof. Baumstark hat sich in den letzten Zeiten vor seinem Tode mit dieser Frage beschäftigt und gelangte zur Überzeugung, dass die Originalsprache nicht griechisch, wie Nöldeke und Rahlfs annahmen, sondern syrisch war.«⁴³

Hier weist Vööbus also auf einen Meinungswandel Baumstarks hin.

Auf alle Fälle ist unwahrscheinlich, daß die Gespräche über den syrischen Bibeltext mit einem Fachmann wie Baumstark, die sich offenbar über einen längeren Zeitraum erstreckten, so unwichtig waren, daß sie weder in einem Vor-

40 Die Ansichten Vööbus' insoweit sind auch keineswegs unumstritten, vgl. etwa M. Black in: *Bulletin of the John Rylands Library Manchester* 33 (1950) 203-210; in: *Theologische Literaturzeitung* 77 (1953) 705-710 und Blacks soeben zitierten Beitrag. Vgl. auch K. und B. Aland, *Der Text des Neuen Testaments*, Stuttgart 1982, 202f.

41 Stockholm 1951 (= *Papers of the Estonian Theological Society in Exile*, 1) 55f.

42 Vgl. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur* 30.

43 Neue Angaben über die textgeschichtlichen Zustände in Edessa in den Jahren ca. 326-340. Ein Beitrag zur Geschichte des altsyrischen Tetraevangeliums, Stockholm 1951 (= *Papers of the Estonian Theological Society in Exile*, 3) 29, Fußnote 24.

wort noch auch nur in einer Fußnote der Rede wert gewesen wären.⁴⁴ Man muß deshalb annehmen, daß Vööbus sie verschweigen wollte. Über die Gründe dafür möge sich jeder seine eigenen Gedanken machen! Vööbus hat später für die Herausgabe der nachgelassenen Schriften Baumstarks offenbar nichts getan. Ihm ist vielleicht zugute zu halten, daß er 1948 Professor für Neues Testament und frühe Kirchengeschichte an der Lutheran School of Theology im fernen Chicago wurde.

Ebenfalls vergeblich hatte Baumstark den oben erwähnten Dr. Hamm gebeten, die Gedanken über »Brautmesse, Brautsegen und den Einbau des Herrengebets in die eucharistische Liturgie«, die er in seinem Brief vom März 1946 niedergelegt hatte, zu einem Aufsatz auszubauen. Er habe ihm den Brief geschrieben,

»damit, wenn mir Gott Zeit und Kraft zu einem deren wissenschaftlichen Inhalt behandelnden Aufsätzchen nicht mehr gewähren sollte, Sie in einem Moment einer gewissen Ruhe Ihrer seelsorgerlichen Pflichten ein solches etwa für ›Theologie & Glaube‹ nach meinem Tode auf Grund der folgenden Mitteilungen schreiben könnten, worum ich Sie hiermit herzlich bitte. Ich schreibe mit Kopierstift, um mir für den umgekehrten Fall selbst doch eine Kopie der Aufzeichnungen zu bewahren, die das Ergebnis der ersten mir wieder möglich gewesen wissenschaftlichen ›Forschung‹ darstellen.

Er geht darauf auch in seinem wissenschaftlichen Testament ein (S. 16). Das Original des Briefes befindet sich im Nachlaß, die erwähnte Kopie scheint nicht erhalten zu sein.

Neben dem »wissenschaftlichen Testament« liegt sein eingehendes, sechs Seiten umfassendes juristisches Testament vor, das er ein halbes Jahr früher, am 3. Februar 1947, handschriftlich aufgesetzt hatte. Er erwähnt es in dem unten abgedruckten Brief an P. Odilo Heimig (S. 3), weil es auch Bestimmungen für seinen wissenschaftlichen Nachlaß enthält. Er setzt darin seine Frau als Alleinerbin ein. Als Testamentsvollstrecker bestimmt er Otto Spies bzw. seinen Sohn Theodor, falls dieser aus russischer Kriegsgefangenschaft zurückkehren sollte. Für den Verbleib seiner Bücher und Notizzettel ordnet er an:

»3) Meine auf das »Diatessaron« Tatians, den altsyrischen und armenischen Bibeltext und die arabische Evangelienübersetzung des Isaak Velasquez bezüglichen Zettelsammlungen gehen mit den einschlägigen, vielfach handschriftliche Notizen enthaltenen Büchern meiner Bibliothek, sowie der betreffenden Sammlung von Broschüren und Separatabzügen mit meinem Tod in den Besitz der Erzabtei Beuron über, sind derselben mit tunlichster Beschleunigung und Sicherheit zuzustellen, in Verbindung mit deren großem Vetus Latina-Apparat aufzubewahren und einer Ergänzung und Benützung bereit zu halten. Für eine solche ist dabei, soweit nicht ein Mitglied der klösterlichen Gemeinschaft selbst unmittelbar sie in Angriff zu nehmen befähigt und gewillt

44 In dem Antiquariatskatalog, mit dem Baumstarks Bibliothek 1954 angeboten wurde (s. unten Fußnote 47) ist Vööbus mit keinem Werk vertreten. Sollte er – wohlweislich? – Baumstark keine seiner Schriften verehrt haben? Allerdings ist nicht sicher, daß der Katalog alle Bücher enthält.

sein sollte, Herrn Professor Dr. Arthur Vööbus, ursprünglich an der Universität Dorpat, ein unbedingtes Vorrecht einzuräumen.«⁴⁵

...
 »7) Der nach der Vermietung meines Hauses in der Zeit seiner Besetzung durch die amerikanische Wehrmacht mir verbliebene⁴⁶ oder seither wieder erwachsene Bestand wissenschaftlicher Notizen und Notizenbücher außer den ausschließlich der Islamkunde gewidmeten, sollen, falls diese Wert auf sie legt und ihre Aufbewahrung und Bereithaltung zu beliebiger Benützung zusagt, in den Besitz der Universitätsbibliothek Bonn übergehen, andernfalls im Familienbesitz verbleiben. Das der Islamkunde gewidmete große Notizenbuch geht mit dem Recht freier Verwendung seines Inhaltes in den Besitz Herrn Professors Spies über.«

In Ziffer 4 bestimmt er, daß bestimmte Bücher, insbesondere aus dem Familienbesitz, von Familienangehörigen verfaßte Werke oder solche meist religiösen Inhalts, die ihm besonders teuer waren, »erst in einer äußersten Notlage« verkauft werden dürften. Die übrigen sollten veräußert werden. Das geschah 1954 über das Antiquariat Röhrscheid in Bonn.⁴⁷

In Ziffer 11 trifft er Bestimmungen für seine

»eigenen und die Personalakten meines seligen Vaters und Großvaters⁴⁸, die an meine politische Tätigkeit erinnernden Schriftstücke verschiedener Art und die von mir mit unendlicher Bemühung zusammengestellten und geordneten Sammlungen von Familienbriefen und an mich gerichteter Briefe«,

die nach dem Tod seiner Frau an seinen Sohn Theodor fallen sollten.

»Dieser hat sich mit der Universitätsbibliothek Münster i. W. darüber ins Benehmen zu setzen, ob dieselbe den Plan einer Sammlung »Westfälischer Gelehrtenbriefe« wieder aufgenommen hat oder wieder aufzunehmen gedenkt und ob und in welchem Umfang sie früheren Abmachungen gemäß die von Nichtfamilienmitgliedern an mich gerichteten Briefe für eine solche in Anspruch nimmt und dementsprechend dauernd zu erhalten und aufzubewahren sich verpflichtet. Einer Anforderung derselben ist stattzugeben.«

45 Vööbus setzt auf S. 15 seines Buchs »Early Versions of the New Testament« die oben auf S. 10 zitierte Stelle über Baumstark wie folgt fort: »According to his will, his collection of cards went to the library of the Benedictine Monastery of Beuron in Germany. There this material is waiting for the scholars who have the courage to resume this interrupted work of reconstruction [des Diatessarons] when the time is ready. At present the time is not yet ripe.«

46 In seinem unveröffentlichten Aufsatz »Aufgaben und Gesamtprobleme der Diatessaron-Forschung« (s. unten Ms. 24) heißt es auf S. 6: »Das so erwachsene inhaltreiche Zettelmateriale weist nunmehr allerdings leider gewisse, wenn auch glücklicherweise nicht allzu umfangreiche, so doch empfindliche Lücken in Folge einer Beschädigung auf, der es trotz Bergung in dem Luftschutzkeller des Stadtarchivs während der ersten stürmischen Zeit nach der Besetzung Bonns durch die siegreichen amerikanischen Truppen nicht entgangen ist.«

47 Verkaufskatalog (mit eingehendem Nachruf von Gerda Berger): Bibliothek Anton Baumstark, in: Einst und jetzt. Berichte aus dem Antiquariat Ludwig Röhrscheid, Heft 276, 2. Maiheft, Bonn 1954. Weitere Buchbestände wurden in Heft 277, 1. Juniheft, Bonn 1954, angeboten, ferner in den Heften 281 bis 283 (ohne daß die Herkunft aus dem Nachlaß Baumstarks erkennbar ist).

48 Er hieß ebenfalls Anton Baumstark und war Professor für Klassische Philologie an der Universität Freiburg im Breisgau (vgl. etwa v. Weech, in: Allgemeine Deutsche Biographie, Band 46, Berlin 1902, 260-262; Kosch, Das katholische Deutschland aaO 123 f.).

Der Rest schließlich solle

»in seiner Gesamtheit als Erbschaft meines Enkels Reinhold Michael Baumstark zu bewerten und zu behandeln« sein.

Die Verfügungen für die Neuauflage seiner »Geschichte der syrischen Literatur« und die Verwendung seiner Manuskripte decken sich im wesentlichen mit denen in seinem nachstehenden »wissenschaftlichen Testament«. Darauf wird in den Fußnoten dazu eingegangen.

Nach Baumstarks Tod wurden seine testamentarischen Anordnungen befolgt.

Die auf den Bibeltext bezüglichen Zettelsammlungen gelangten in das Kloster Beuron und wurden dort inventarisiert (s. unten Anhang D II). Einen Teil dieses Bestandes veröffentlichte Giuseppe Messina als Appendix zur Einleitung seiner Edition und Übersetzung des »Diatessaron Persiano«. ⁴⁹ Er schreibt, daß er das »schedario« Baumstarks, »che riguardava l'Armonia persiana« von der Erzabtei Beuron zu diesem Zweck bekommen habe. Einige weitere Notizen gehören zum Nachlaß (s. Anhang D I).

Der größte Teil der an Baumstark gerichteten Briefe und Postkarten befindet sich in der Universitätsbibliothek Münster (s. unten Anhang E I), weitere Teile des Schriftwechsels im Nachlaß (s. Anhang E II).

Nicht zum eigentlichen Nachlaß gehören Briefe Baumstarks an verschiedene Adressaten. So verfügt z. B. das Archiv des Römischen Instituts der Görres-Gesellschaft über zahlreiche Schreiben (s. Anhang E III). Zweifellos haben sich in weiteren Archiven Briefe erhalten, die er an andere Personen gerichtet hat (vgl. Anhang E IV).

Ein Teil des restlichen wissenschaftlichen Nachlasses ging seinerzeit an P. Odilo Heiming nach Maria Laach und wahrscheinlich von dort teilweise an andere Personen. Wie bereits zitiert, hatte Heiming versucht, »das reiche Material einigermaßen im Sinne des Verstorbenen unter die von ihm genannten ›Erben‹ zu verteilen«. Allerdings sorgte anscheinend er als einziger der »Erben« dafür, daß einige der Manuskripte im Sinne Baumstarks gedruckt wurden. Vor seinem Tod 1988 übergab er den in seinem Besitz befindlichen Bestand an Manuskripten an den Mitverfasser dieses Beitrags Reinhold Baumstark, den Sohn von Anton Baumstarks ältesten Sohn Theodor. Einige im wissenschaftlichen Testament erwähnte Manuskripte und Notizen, insbesondere über den syrischen Bibeltext und islamische Themen, sind verschollen. Es ist zu vermuten, daß sie an Vööbus und Spies gelangten, zumal in vier Fällen im wissenschaftlichen Testament dabei auf Vööbus Bezug genommen wird. ⁵⁰

⁴⁹ Rom 1951 (= Biblica et Orientalia N. 14), S. XCVII-CXI.

⁵⁰ S. unten zu den Fußnoten 95, 100, 112, 123.

Die noch bei der Witwe zurückgebliebenen Manuskripte erhielt zunächst Dr. Theodor Baumstark. Er gab das Manuskript für das Buch über den althochdeutschen Tatian an einen Germanisten weiter,⁵¹ die übrigen noch zu seinen Lebzeiten ebenfalls an seinen Sohn. In einer »Juristischen Verfügung« vom 24. Juli 1980 schreibt er: »Der Unterzeichnete gibt hiermit den ihm rechtlich gehörenden Nachlaß von Anton Baumstark (1872-1948) in das Eigentum seines Sohnes Dr. Reinhold Baumstark, geb. 19. Februar 1944, über. Verbunden damit ist die Übergabe der wissenschaftlichen Betreuung des Nachlasses durch Dr. Reinhold Baumstark.«

II. Das wissenschaftliche Testament

Der im folgenden abgedruckte Brief an P. Odilo Heiming besteht aus 4 ½ Doppelblättern im Format 19,3×15 cm und umfaßt 18 Seiten. Das kariert bedruckte Papier ist leicht gebräunt, aber noch sehr gut erhalten. Die Blätter sind beidseitig eng auf den vorgedruckten Linien (35 Zeilen je Seite) und rechts ganz bis an den Rand beschrieben, während links ein etwa 2 cm breiter freier Raum gelassen ist. Auch die letzte Seite ist noch bis ganz unten gefüllt. Der Brief ist ab S. 2 blattweise paginiert. Es scheint sich um eine Reinschrift von einem Entwurf zu handeln, weil teilweise ausgelassene Wörter oder kurze Passagen am Rand nachgetragen sind. Auch sonst sind kleinere Korrekturen angebracht. Wie bei Druckmanuskripten finden sich unter einzelnen Stellen Wellenlinien (hier im Druck: kursiv) oder Unterstriche (gesperrt). Für »und« ist meist das »&«-Zeichen verwendet. Sonstige Abkürzungen sind selten. Baumstark verwendet – abgesehen von den Passagen in griechischer, syrischer und hebräischer Schrift – in dem Brief die lateinische Schrift, die bei ihm etwas besser zu lesen ist als die sonst – etwa auch bei seinem Testament vom 3. Februar 1947 – benutzte deutsche Schrift. Er schreibt sehr kleine Buchstaben und die Buchstabenformen sind in beiden Schriftarten teilweise recht eigenwillig, so daß die Lesung am Anfang Schwierigkeiten bereitet. Hilfreich war eine Leseabschrift des Briefes, die sein Sohn Theodor angefertigt hat. Für sein »juristisches« Testament lag eine fast fehlerfreie maschinenschriftliche Abschrift vor, deren Urheber lediglich einige Fachausdrücke nicht hatte entziffern können.

Der Text des wissenschaftlichen Testaments (wie auch der bereits zitierten Briefe) wird in unveränderter Orthographie und Zeichensetzung abgedruckt. Lediglich einige offensichtliche Versehen sind stillschweigend berichtigt, ein paar notwendige Ergänzungen in eckigen Klammern hinzugefügt. Ebenso sind gelegentlich Kommata hinzugesetzt, um das Verständnis des manchmal schwie-

51 S. unten Fußnote 96.

rigen Satzbaus zu erleichtern. Einige Abkürzungen wurden aufgelöst; dies ist mit eckigen Klammern gekennzeichnet.

Es folgt der Text des Briefes:

Bonn, Bonnertalweg 45

20./23. August 47.

Ew. Hochwürden,
lieber und geehrer Herr Pater & Dr.,

sind der Letzte, der von den – nicht mehr sonderlich vielen Glückwünschen zur Vollendung meines dritten Lebens-Vierteljahrhunderts⁵² die seinigen beantwortet erhält, nicht deshalb weil die Post sie mit den freundlichen Zeilen Ihres neuen hochwürdigen Herrn Vaters Abt zusammen mir zuletzt ἐν ἐγγράφῳ⁵³ gebracht hat, – hatte doch mündlich bereits Herr Dr. Hamm sie mir bestellt, der am Vormittag des »Fest«tages selbst mich aufsuchte! – sondern, weil ich Ihnen am weitaus ausführlichsten schreiben will, – weil im Hinblick auf den doch eben jedenfalls mindestens verhältnismäßig nahen Tod es tun muß, mit dem so alte Knaben nun einmal unbedingt zu rechnen verpflichtet sind, auch wenn es ihnen gesundheitlich so unerwartet gut geht, wie mir trotz der für Herzleiden an sich sehr wenig günstigen tropischen Hitze gegenwärtig – Gott sei Dank & unberufenster Weise! – mir, – besser nämlich als wohl je seit der Rückkehr von Eiserfeld nach Bonn.

Nun ist ja allerdings das Gesundheitliche nicht das Einzige, was bei dem von Ihnen sub specie aeterni berührten Kapitel meiner »Leiden« in Betracht kommt. Daß ich eben nach wie vor völlig einkommenlos⁵⁴ mit meiner armen Frau auf die Aufzehrung unserer geringen Ersparnisse & die – nicht immer sonderlich liebenswürdig sich fühlbar machende »Gnade« unserer noch lebenden in Deutschland & Freiheit lebender Kinder angewiesener einfacher Dr. theol. h. c. Dr. phil. bin, dem auch nur die Führung des Prof.-Titels ausdrücklich verboten wurde, neuerdings sogar unser Haus »beschlagnahmt«, uns der Redakteur der hiesigen kommunistischen Zeitung als »Hausverwalter« eingesetzt ist & wir für das Wohnen im eigenen Hause diesem Miete zahlen müssen, sind schon alles zu-

52 Der fünfundsiebzigste Geburtstag war am 4. August 1947.

53 Schriftlich, oder: per Einschreiben?

54 Baumstark schreibt in dem Brief an Dr. Hamm vom 1./22./24. 3. 1946: »Bereits Mitte vorigen Monats erhielt ich vom Oberpräsidenten der Provinz Westfalen die vom 4. desselben datierte Mitteilung, daß ich als nach deren Entscheidung vom 15. Januar der Militärregierung »nicht genehm« aus meinem »Amte« als seit über einem Jahrzehnt dort nicht einmal mehr ortsansässiger emeritierter Professor der Universität zu Münster entlassen bin. Bleibt es dabei, so wird meine Frau nach meinem Tode wohl ohne jede Witwenversorgung dastehen, wie ich bis zu demselben, der immerhin allzu ferne ja nicht sein dürfte, keinerlei Einkommen mehr haben werde.«

sammen Dinge, die in Verbindung mit der mageren Kost & den durch die Folgen der Hitze für Kartoffeln & Gemüse bedingten Aussichten auf wohl endlich ein direktes Verhungern im nächsten Winter das irdische Dasein unerfreulich genug machen. Sie haben aber eben durchaus Recht, daß alles »Leiden« dieser Erde unter höheren Gesichtspunkten betrachtet sein will. Das Trostvollste hat da uns immer Leo d. Gr. im Sermo 9 de Quadragesima mit den Worten gesagt, die wenigstens das nicht monastische Brev[iarium] Rom[anum] in der Lectio IV des Passionssonntags bringt: »*Certa atque secure est expectatio promissae beatitudinis, ubi est participatio Dominicae passionis.*« Dazu kommt, daß ich zwar jedes Recht der siegreichen Feinde – doch keineswegs eben nur des Nazismus, sondern Deutschlands – zu einer Beurteilung desselben [S.2] entschieden bestreiten muß, vor Gott aber doch an eine Kollektivschuld unseres Volkes & jedenfalls an eine persönliche Mitschuld meinerseits & deshalb glaube, daß wir gerechter Weise leiden & jene Kollektivschuld übrigens noch von Tag zu Tag durch den ganz allgemeinen Mangel an dem ur- und unbedingtest christlichen Erfordernis der Feindesliebe vermehren, der sich darin offenbart, wie in unserer britischen Zone fortgesetzt über die »Engländer« geschimpft, ihnen die Schuld an unendlich Vielem gegeben wird, für das sie vielmehr bei der unerhört herrschenden deutschen Korruption zu suchen ist, die noch nie so erschreckend groß war wie heute, & der schweren tatsächlichen Opfer nicht Wort haben will, die England bringt, damit wir wenigstens das tägliche Brot haben, das jene Korruption nicht auch noch uns unterschlägt, obgleich das entsprechende Getreide für teure Dollars von England bei USA. gekauft wird. Hier darf ich allerdings mich unschuldig fühlen, habe vielmehr auch noch unter dem Unfrieden zu leiden, den meine Einstellung – die ich, wie gesagt, als das elementarste Minimum dessen betrachte, was noch »Christentum« im Sinne Christi sein will – der auch in ihr herrschenden landläufigen tobsüchtiger Englandfresserei gegenüber in meiner eigenen Familie immer wieder heraufbeschwört. Eine andere Frage ist aber eben, ob alles »Leiden« auch wirklich eine »participatio Dominicae passionis« ist, und sie führt in dunkelste Abgründe meines Seelenlebens hinein, in die ich einen Einblick als letzter & ärmster seiner »Söhne«, der ich zu sein als sub nomine sancti Johannes Baptistae beato Patri nostro Benedicto in monasterio Lacensi oblatus doch in Anspruch nehmen durfte, unserem sterbenden seligen Vater Ildefons⁵⁵ noch eröffnen wollte, damit er, in die Seligkeit Gottes eingegangen, bei ihm für mich in diesen – unendlich schwersten – Nöten & Leiden Fürsprache einlege. Dann wollte es die Vorsehung, daß ich diesen, wenn einen in meinem Leben, mit meinem Herzblut geschriebenen Brief schrieb, während der große Dulder auslitt, & er nur noch, wie ich es für den Fall erbat, daß er ihm nicht mehr würde zur Kenntnis gebracht werden können, in Laach ungelesen

55 Abt Ildefons Herwegen von Maria Laach, gestorben am 2. 9. 1946.

verbrannt werden konnte.⁵⁶ Wer in der Prädestinationsfrage bei Augustinus und Calvin steht – & wer fühlte sich nicht wenigsten gelegentlich dahin gedrängt? – könnte sehr versucht sein, in dieser Fügung ein Zeichen schlimmster Art zu sehen, ein Zeichen, das eine schwarze & schwärzeste Linie mehr in dem Spectrum dunkeln Grauens darstellt, von dem für mich die letzte Stunde umgeben ist.

Doch lassen wir sie &, was ihr folgen wird, – da wir anders ja doch nicht können – in der Hand des Ewigen über uns ruhen & versuchen mit letzter Kraft den Glauben festzuhalten, daß sie die Hand eines Vaters ist, der seinen Eingeborenen für uns in den Sklaventod am Kreuze hingab, was aus ihr uns kommt, also gut, ja geradezu das beste Mögliche ist, & wenden uns denjenigen Angelegenheiten zu, um deret willen im Hinblick auf die bewußte letz- [S. 3] te Stunde dieser Brief so ausführlich werden muß

Ich habe in meinem an Hypapante⁵⁷ dieses Jahres unterzeichneten Testament Professor Spies, den Sie ja aus der Zeit seiner Amtswaltung als Assistent des hiesigen Oriental. Seminars noch in Erinnerung haben werden, Ihnen & P. Hieronymus Engberding die Fürsorge zunächst für eine Neuauflage der syrischen Literaturgeschichte empfohlen. Ersterer soll als Hauptherausgeber zeichnen – weil dies schon einer einmal tun muß – & dann gebührend auch die meiste Last tragen, vor allem, was sehr schwer sein wird, die Herstellung des endgültigen »Manu«- bzw. Typoskripts besorgen. Dann soll es aber auf dem Titelblatt heißen: »mit Unterstützung von u. s. w. & unter Benutzung der Vorarbeiten des ursprünglichen Verfassers.« Und nun bitte ich recht herzlich & möchte doch hoffen dürfen, daß Sie beide, meine besten & meine letzten Bonner Schüler (die »besten« wohl doch überhaupt trotz des unglücklichen in Holland auch von der deutschen Verwaltung erschossenen C. Peters!) ihm (d. h. mir über das Grab!) diese »Unterstützung« nicht versagen werden, denn ohne sie d. h. ohne diejenige zweier – so viele sind schon notwendig! – theologisch geschulter Syrischen, als welche ich im deutschen Sprachgebiet eben nur Sie beide sehe, kann er & könnte niemand die Sache machen, nachdem ich einmal dazu nicht mehr in der Lage bin. Als Alf. Mingana⁵⁸ mich hier – es war wohl im Sommer 1935 – besuchte, machte er mir das Angebot, alle beim Verleger d. h. beim Konzern W. de Gruyter & Co, in dem wie so vieles Bessere auch »Marcus & Weber«⁵⁹ aufgegangen ist, noch lagernden Exemplare aufzukaufen, wenn ich dann sofort an die Bearbeitung einer Zweiten Auflage ginge, über deren dringende Notwendigkeit

56 Der Brief ist im Archiv der Abtei Maria Laach nicht vorhanden.

57 Darstellung des Herrn, Lichtmeß, 2. Februar. Das Testament datiert aber vom 3. 2. 1997, wie es am Schluß heißt, »an dem auf diesen Tag verlegten Fest der Darstellung Jesu im Tempel«.

58 Bekannter chaldäischer Gelehrter, lebte seit 1913 in England, vgl. etwa S. Khalil Samir, Alphonse Mingana, 1878-1937, Selly Oak Colleges/Birmingham 1990.

59 Der Bonner Verlag, in dem Baumstarks »Geschichte der syrischen Literatur« erschienen ist.

schon damals kein Zweifel sein konnte, zumal da in der ersten das Buch – bis auf das völlig ungenügende Register & die vielen Druckfehler besonders in den Hss.-Angaben – den Verhältnissen seiner Entstehung & Entstehungszeit gemäß ein hundeschlechtes ist, dessen einziges Glück darin bestand, daß [es, weil] es von A. Baumstark verfaßt war, nicht im Or. Chr. besprochen wurde. (Sonst o weh!).⁶⁰ Mingana hätte sich die fragliche Generosität sehr leicht leisten können, da er eine über die Maßen steinreiche Mistress geheiratet hatte. Ob ich dann bis 1944 die Sache hätte fertig machen können, weiß ich nicht. Vielleicht wäre sie auch für mich selbst als einen bereits überhaupt nicht mehr zu bewältigen gewesen. Jedenfalls widerstrebte es mir, sie auf das von einem abgefallenen katholischen Priester (nicht Ordensmann, denn Dominikaner, wie vielfach geglaubt wird, war Mingana nie!) erheiratete britische Geld zu begründen, & so lehnte ich ab. Nunmehr wird, sobald de Gruyter wieder flott sein sollte, der Weg ohne weiteres frei & zugleich die Angelegenheit von größter Dringlichkeit sein, da alle jene Exemplare bei ihm restlos verbrannt sind, – wie übrigens bei Harrassowitz auch diejenigen des »Oriens Christianus.« Was meine bereits geleisteten Vorarbeiten für die Umgestaltung des Buches, denn um geradezu eine solche wird es sich handeln [S. 4] müssen, [angeht,] so entstammen sie wesentlich der Zeit zwischen meiner Rückkehr aus Eiserfeld & meinem gesundheitlichen Zusammenbruch Ende November 1945. Niedergelegt sind sie in einer Schrift, deren Entzifferung allerdings erhebliche Geduld erfordern wird, in einem seiner Zeit zu diesem Zweck mir von Marcus & Weber zur Verfügung gestellten [Ms. 1]⁶¹ durchschossenen Exemplar, dem einzigen übrigens, das ich noch besitze, nachdem ich das von mir als Handexemplar benützte – auf eine hier an allen Anschlagssäulen plakatiert gewesene Anfrage eines belgischen Offiziers nach »Baumstark, Syrische Literaturgeschichte« – durch dessen Vermittlung gegen ein mir dringend notwendig gewordenenes neues Brevier⁶², ein Exemplar der Ausgabe des »Liber Graduum« von M. Kmosko, der mir für meine »Diatessaron«- & verwandte Studien unentbehrlich war, nachdem dasjenige der Bibliothek Gousen⁶³ mit vielen meiner eigenen Bücher durch deutsche städtische Putzweiber aus meinem Hause weggeschleppt & in einer Müllabfuhrstätte an der Cöln-

60 In seinem Brief an Lietzmann vom 1. 9. 1935 schreibt er über seine syrische Literaturgeschichte, daß sie »trotz aller ihrer äußerst üblen Mängel und Armseligkeiten immer wohl wenigstens ein Bleibendes von meinem, wie Sie richtig empfinden, so ganz in den Kleinkram von Zeitschriftenaufsätzen und Bücherbesprechungen verzettelten Lebenswerk« sei. (Aland aaO 825).

61 Hier und im folgenden bezeichnen die in eckigen Klammern stehenden Ms.-Nummern die im Anhang aufgeführten Manuskripte des Nachlasses.

62 Im Brief vom 13. 12. 1946 an Garitte heißt es dazu: »... mon ancien bréviaire lui-même pendant la guerre a aussi souffert, que l'actuelle »Pars hibernalis« en très grande partie ne se compose plus que des feuilles volantes«.

63 Vgl. H. Kaufhold, Die Sammlung Gousen in der Universitätsbibliothek Bonn, OrChr 81 (1997) 213-227.

straße verbrannt worden war,⁶⁴ & 100 belgische Zigaretten an einen Herrn Gérard Garitte, Dozenten der Universität Louvain, verhandelt habe.⁶⁵ In einem beiliegenden Heft sind dann noch einige bestimmte Probleme verzeichnet, die zu erledigen wären & von mir damals & teilweise wohl auch jetzt noch nicht erledigt werden konnten.⁶⁶ Was ich schon geleistet habe, ist nicht ganz wenig. Die auf unserem Oriental. Seminar zugänglichen Zeitschriften bezw. deren Jahrgänge von 1923 bis in den Krieg hinein sind wohl vollständig für entsprechend zu machende Nachträge verwertet, für den Nachtrag von Literatur deren Besprechungen die Literaturberichte des »Or. Christ.« und die OLZ⁶⁷. Im Text ist mit erbarmungslosester Unerbittlichkeit herumkorrigiert, getilgt & hinzugefügt. Für manche Abschnitte wie Sergius von Rīšʿain, »Hierotheos«-Buch, »Theologie des Aristoteles« und vor allem Ḥunain ibn Ishāq liegen umfangreichste Neubearbeitungen vor. Sie würden staunen, wenn Sie das corpus delicti

64 Er berichtet über den Vorfall im Brief an seinen Sohn Theodor vom 26. 3. 1947 (S. 2f.): »Das Schlimmste geschah aber wieder durch deutsche Hand, als die Amerikaner, sich des Zustandes unseres und einiger benachbarter Häuser dann doch schämend, bevor sie die Besetzung der Stadt an die unvergleichlich anständigeren Engländer abgaben, ihre Reinigung durch städtische Kräfte anforderten. Als diese am 2. Juni-Sonntag durchgeführt wurde, hat man alles, was an Büchern und Heften offen im Hause herumlag – und es war sehr vieles und wertvolles wie z. B. bis auf wenige Bände, die erhalten blieben, »antiquitates« von Grevius und Gronovius und fast alles, was ich an arabischen Texten besaß, – auf ein Auto geladen, nach einer Müllabfuhrstelle an der Kölnstraße gefahren und dort verbrannt!« Gemeint sind wohl: Joh. Georg Graevius, *Thesaurus antiquitatum Romanarum*, 15 Bände, Utrecht 1694-1699, und Jacob Gronovius, *Thesaurus Graecarum antiquitatum*, 12 Bände, Leiden 1697-1702 (2. Auflage beider: Venedig 1732-1737).

65 Aus den Briefen an Garitte ergibt sich, daß Garitte einen Buchhändler mit der Beschaffung der syrischen Literaturgeschichte beauftragt und dieser sich an einen in Bonn stationierten Lieutenant Crucifix (sic!) gewandt hatte. Letzterer war wohl für die öffentlichen Aushänge verantwortlich. Baumstark bot daraufhin mit Brief vom 13. 12. 1946 einen Tausch an: sein Handexemplar gegen ein neues Brevier und den »Liber Graduum«, wobei er darauf hinwies, daß er letzteren für seine Forschungen über den syrischen Bibeltext dringend benötige und das früher benützte Exemplar der Goussen-Bibliothek verbrannt sei. Garitte erklärte sich offenbar mit einem nicht erhaltenen Brief vom 1. 2. 1947 einverstanden. Nach einer Erkrankung Ende Januar 1947 kam Baumstark erst am 29. 3. dazu, Leutnant Crucifix sein Handexemplar zu übergeben. Mit Schreiben vom 22. 4. an Garitte mahnt er die erwarteten Bücher an, am 9. 5. bedankt er sich für das »dans ces derniers jours« erhaltene Brevier und schlägt drei andere Bücher als Ersatz vor, falls der »Liber Graduum« nicht zu bekommen sei (H. Delehaye, *Les légendes hagiographiques*, 2. Auflage; ders., *Les origines du culte des martyrs*, sowie die zweite Auflage von A. Merks Ausgabe des Neuen Testaments). Unter dem 20. 6. bedankt er sich mit einer Postkarte für den »Liber Graduum«. Die 100 Zigaretten stiftete anscheinend der freundliche Leutnant. Über deren beabsichtigte Verwendung schreibt Baumstark am 13. 12. 1946 an Garitte: Der Offizier »m'a promis de vouloir bien ajouter une centaine de cigarettes qui serait bien utile à ma pauvre grande famille pour obtenir chez quelque paysan des environs un peu plus de vivres en ces temps d'une vraie famine, dont souffre la Zone d'occupation anglaise aux bords du Rhin.«

Das Brevier befindet sich im Nachlaß. Es handelt sich um eine vierbändige Ausgabe des »Breviarium Romanum«, Rom–Tournai–Paris (Desclée) 1946.

66 Dieses Heft ist nicht mehr nachweisbar.

67 Orientalistische Literaturzeitung.

einmal sähen. Aber sehr viel bleibt in gleicher Richtung doch noch zu tun, so vor allem etwa zum »Johannes von Lykopolis«- & zum »Mönch Gregorios«-Problem⁶⁸, die endgültige Neuredaktion des über »Diatessaron« & Vetus Syra zu Sagenden (Vorarbeit ist auch da schon getan!), ein Abschnitt eben über den »Liber Graduum« & so noch gar Manches! Einzuarbeiten sind in die Anmerkungen bzw. deren Hss.-Nachweise die verschiedenen seit 1922 erschienen Hss.-Kataloge, so vor allem die beiden Bände derjenigen der Mingana-Hss.⁶⁹ Für die Hss. des Klosters Notre Dame des Séances werden statt der Nrn. des Scher'schen Verzeichnisses – eine recht lästige Arbeit! – diejenigen des im »Angelicum« ur erschienenen Katalogs von Vosté⁷⁰ einzusetzen sein, obwohl auch er besser immer noch hätte sein können. Große Schwierigkeit wird natürlich die doch notwendige Erfassung der während des Krieges und [S.5] nach ihm jenseits der unglücklichen deutschen Grenzpfähle erwachsenen, oder noch zum Erwachsen gelangenden Literatur machen. Den Weg dazu werden eben wieder nur Sie *μόνχοι* & von Ihnen wieder speziell ... Sie, monachus Lacensis⁷¹, über Rom, etwa durch eine Inanspruchnahme zu erbittender Auskünfte von S. Anselmo⁷² einschlagen können. Einer besonders sorgfältigen erweiternden Neugestaltung wird das am Schluß über syrisch-melchitisches Schrifttum Gesagte bedürfen, weil recht Bedeutsames hier erst in neuerer Zeit bekannt wurde & schon früher Bekanntes wie diese Übersetzungen der beiden Heiligenbiographien des Leontios von Neapolis von mir in unverzeihlicher Verblendung weil in jakobitischer Überlieferung erhalten als jakobitische Produkte behandelt wurden, die sie natürlich nicht sein können. Auch allgemein wird auf die Übersetzungsliteratur ein besonders Augenmerk zu richten sein. Ihre Behandlung der Bibelzitate, ob diese neu mit dem umgebenden Text übersetzt, nach Pešittā oder für Evangelien, Briefe vor allem Pauli und Apg. nach altsyrischem Text eingesetzt sind – wird zu einer bestimmten Gruppierung nötigen & eine meist mindestens relative Datierung ermöglichen. Leitend wird da eine vielleicht bei Brill in Leyden in absehbarer Zeit herauskommende Arbeit über die Geschichte des syrischen Evangelientextes von epochaler Bedeutung eines früheren Professors der Kirchengeschichte an der Universität Dorpat, A. Vööbus,⁷³ zu sein haben, den – er lebt mit Mutter, Frau & Kind als Flüchtling in Oberkassel drüben – Gott mir

68 S. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur* 57f. (im Register fälschlich: 27f.).

69 A. Mingana, *Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts*, vol. 1, 2, Cambridge 1933, 1936. Den 3. Band (*Additional Christian Arabic and Syriac Manuscripts*), Cambridge 1939, hat Baumstark offenbar nicht mehr gesehen.

70 J. Vosté, *Catalogue de la bibliothèque syro-chaldéenne du couvent de Notre-Dame des Séances, Rom-Paris* 1929. Vorher erschienen in *Angelicum* 5 (1928) 3-36, 161-194, 325-358, 481-498.

71 D. h. Mönch von Maria Laach (*Monasterium Mariae ad Lacum*).

72 Hochschule der Benediktiner in Rom.

73 *Studies in the History of the Gospel Text in Syriac*, Louvain (Peeters) 1951 (= CSCO 128).

im Dezember 1945 an mein Krankenlager sandte & der mir seither ein sehr lieber Mitarbeiter & Fortsetzer meiner »Diatessaron«-Studien geworden ist, bzw. eine Art wissenschaftliches Testament,⁷⁴ das ich zu diesen plane, & – falls es mir vergönnt ist, sie zu vollenden – eine eigene Arbeit über altsyrischen Praxapostolos-Text⁷⁵. Äußerst nützlich wäre schließlich eine stilistische Überarbeitung des Buchtextes, die einige der Baumstarken Satz-Mitgardschlangen – oder wollen wir sie lieber orientalisch Tihāmāt nennen? –, deren ja auch dieser Brief manche längste Monstra aufweist, zerschläge.⁷⁶ Ein wirklich gutes – an Umfang etwa das Zehnfache des jetzigen darstellendes – Register wäre die unerläßliche Krönung des Ganzen, das selbst etwa – schätze ich – umfangsmäßig mindestens ein Duplum der ersten Auflage ergäbe.⁷⁷

Ob ich selbst noch irgendwelche weitere Vorarbeiten werde beisteuern können, ist mir sehr fraglich. Ich scheue mich, an solche über gelegentliche Einträge zufällig mir Aufstoßendes hinaus heranzugehen – nennen Sie es geradezu: aber-

74 S. unten Ms. 24.

75 Im Nachlaß ist kein Manuskript vorhanden.

76 Treffend bemerkt Th. Klauser in seinem Nachruf (Ephemerides Liturgicae 63 [1949] 187): »Baumstarks Schriften zu lesen, war kein reiner Genuss. Er schrieb ein ungewöhnlich verwinkeltes Deutsch, wie es auch eine nur von wenigen beherrschte Kunst war, seine zugleich zielliche und eigenwillige Handschrift zu entziffern. Um des schwerfälligen Stils willen blieb wohl auch seinem für weitere Kreise bestimmten Buch ›Vom geschichtlichen Werden der Liturgie‹ der grosse Erfolg versagt, der dem bedeutenden Inhalt gebührt hätte. Aber in öffentlicher Rede und in der Vorlesung konnte Baumstark zündend und mitreissend über die grossen Ereignisse der Liturgiegeschichte und über die liturgische Praxis sprechen. In seinen Worten klang dann, jeden unmittelbar anrührend, das edle Pathos eines von einer grossen Sache ganz erfüllten Herzens.« Seine unveröffentlichten Lebenserinnerungen sind sprachlich gelungen, fesselnd und teilweise witzig formuliert, übrigens auch mit beträchtlicher Selbstkritik. Sein unter dem Pseudonym »Eremos« verfaßtes Buch »Auf der Fahrt nach dem Frieden. Eine Seelengeschichte in italienischen Tagebuchaufzeichnungen«, Rom–Regensburg 1904, ist gleichfalls flüssig geschrieben.

77 In Ziffer 8 des Testaments vom 3. 2. 1947 heisst es: »Eine dringend notwendige zweite Auflage meiner ›Geschichte der syrischen Literatur‹ bitte ich unter Benützung der in ein ihnen zu diesem Zweck zur Verfügung zu stellendes durchschossenes Exemplar eingetragenen Vorarbeiten bzw. der in demselben vorgenommenen Korrekturen gemeinsam meine beiden Schüler, die Hochw. Herren P. Hieronymus Engberding und P. Odilo Heimig O.S.B., und Herrn Prof. Spies bearbeiten zu wollen: Einer sorgfältigen Nachprüfung zu unterziehen sein wird dabei das ganze vielfach durch Druckfehler entstellte Zahlenmaterial der Anmerkungen, zu bereichern bzw. zu berichtigen auf Grund der seit 1932 erschienenen Hss.-Kataloge der jeweils in denselben gebotene Hss.-Nachweis und das durchaus ungenügende Register durch ein neues und ausführlicheres zu ersetzen. Die Verhandlungen mit dem Verlag und die Schlußredaktion des Textes lege ich in die Hand Herrn Professors Spies. Zu bezeichnen wäre dementsprechend diese Neuauflage als ›Unter Benützung der Vorarbeiten des Verfassers in Verbindung mit den PP. H. E. und O. H. bearbeitet von Prof. O. Sp.‹ Falls ich nicht selbst eine andere größere Arbeit mit dieser Widmung noch sollte vollenden können, so bitte ich, sie dem Andenken meiner aus dem Kriege 1939/45 nicht zurückgekehrten Söhne zu widmen.« In Ziffer 15 vermachte er Spies die beiden Kataloge der Sammlung Mingana und Band 5 der Zeitschrift »Angelicum« »die ihm bei der Bearbeitung einer zweiten Auflage meiner ›Geschichte der syrischen Literatur‹ wertvolle Dienste leisten werden.«

gläubischer Natur, – nachdem & weil zweifellos die Überarbeitung, die diese Materie bzw. die Dämonie, mit der sie mich packte, zweifellos sehr wesentlich zu der gesundheitlichen Katastrophe des Winters 1945/6 beitrug. Ich würde fürchten, einer gleichen Dämonie und [S. 6] dann eben entsprechenden Folgen wieder zu verfallen, deren Wiederholung nur zu leicht das Ende mit sich bringen könnte. Weitaus wichtiger erscheint es mir überdies, vor diesem noch möglichst viel von Einzelprojekten zur Erledigung zu bringen, die mich, wie so oft im Leben, nebeneinander auch nicht ohne eine gewisse Dämonie beschäftigen. Von ihnen nachher!

Was die jetzt schon fertig oder in welchem Zustand einer einen Abschluß durch fremde Hand ermöglichender Unfertigkeit auch immer vorliegenden Einzelarbeiten anlangt, so habe ich um, wenn nötig, eine solche, und um Edition bezüglich der auf Islamisches sich erstreckenden in meinem Testament Freund Spies gebeten, bezüglich der übrigen – Christiana Orientalia & anderes Laien-theologische – ergeht die entsprechende Bitte dort wieder an Sie & P. Hieronymus Engberding, an den ich nach Gerleve nun natürlich auch einmal werde schreiben müssen, obwohl zweckmäßig Sie die Güte haben würden, ihm diese Zeilen – oder richtiger: Seiten – zur Kenntnisnahme mitzuteilen, worauf ich ihn dann vorbereiten würde. Wie Sie sich in die verschiedenen Dinge teilen wollen, bleibt Ihrem Ermessen anheimgestellt.⁷⁸ Die Sorge um Einzelnes könnte Ihnen nunmehr etwa auch Professor Vööbus abnehmen. Völlig druckfertig oder so, daß nur einige Zitate in Anmerkungen zu ergänzen wären, liegt außer einem Aufsatz über »Armenischen und Afrikanisch-lateinischen Proverbientext«⁷⁹ & einem besonders wichtigen, ursprünglich für die Lagrange-Festschrift bestimmt gewesen über die Zitate des Δωδεκαπρόφητον im Mt.-Evangelium, die ich auf ein aramäisches Targum nach Art der Kahle'schen Fragmente des altpalästinensischen zurückführe,⁸⁰ welche beide ich gleichzeitig mit dem Beitrag zur Mohlberg-Festschrift zwecks einer Veröffentlichung in den »Biblica« & einem

78 In Ziffer 10 des Testaments vom 3. 2. 1947 schreibt er: »Was ich an Aufsätzen in druckfertigem oder in einem Zustand hinterlasse, der es ermöglichen sollte, sie z. B. durch Hinzufügung der noch fehlenden Anmerkungen druckfertig zu machen, lege ich zwecks einer Veröffentlichung im allgemeinen in die Hände meiner genannten Schüler PP. Hieronymus Engberding und Odilo Heimung O.S.B., soweit es islamkundlichen Inhalts sein sollte, in diejenigen des Herrn Prof. Spies. Eine Arbeit über »Aufgaben und Gesamtprobleme der Diatessaronforschung« sollte, wenn sie vollendet vorliegt, mit tunlichster Beschleunigung veröffentlicht werden. Für den Rest würde in dem allerdings höchst unwahrscheinlichen Falle, daß eine solche sich ermöglichen lassen sollte, mir eine Veröffentlichung in Buchform als »Hinterlassene Aufsätze« wünschenswert. In eine solche würden auch etwa in sich druckfertig vorliegende Bruchstücke aufzunehmen sein.«

79 »Armenischer- und Afrikanisch-lateinischer Proverbientext«, veröffentlicht in: Biblica 35 (Rom 1954) 346-356.

80 »Die Zitate des Mt.-Evangelium aus dem Zwölfprophetenbuch«, veröffentlicht in: Biblica 37 (Rom 1956) 296-313.

solchen über »Die österliche Papstliturgie des Jahres 1288 nach dem Bericht eines syrischen Augenzeugen«⁸¹, die ich gleichzeitig zwecks einer solchen in den »Ephemerides Liturgicae« nach Rom senden will Folgendes vor: zum größten Teile während der Kriegsjahre bis in die furchtbare Luftkriegsperiode hinein, nur Einzelnes schon weit früher entstanden, alles leider in wirklichem & mitunter deshalb nicht eben leicht zu lesenden Manuskript, so daß es für die Ansprüche heutiger Setzer noch getippt werden müßte⁸²: »Nachhall arabischen Psaltertargums« (38 S. des Soennecken'schen Einlagen-Papiers & so im Folgenden immer, wenn nicht anders angegeben)⁸³, »LXX-Zitate in rabbinischer Überlieferung« (17 S. + 2½ S. Anmkk in 4^o)⁸⁴, »Dtn. 34,5 f. in den Pilatusakten«, für ZAtW. bestimmt gewesen (5 S. + 1¼ S. Anmkk.)⁸⁵, [Ms. 2] »Die früheste Erwähnung Chinas in manichäischen Schriften«, für OLZ. bestimmt gewesen (3 S. + 5 S. Anmkk.), [Ms. 3] »Das Euchologion von Thmuïs in formgeschichtlicher Schau« (40 S. + 12 S. Anmkk.), [Ms. 4] »Versuch einer [S. 7] lateinischen Bearbeitung der Chairetismen des Hymnos Akathistos unter Dichtungen angeblich Anselms von Canterbury« (7½ S.), [Ms. 5] »Perikopenordnung und Weihnachtsfeier Roms zur Zeit Leos d. Gr.«, für die Röm. Qs⁸⁶ bestimmt gewesen (10 S.), [Ms. 6] »Mani & die Mandäer«, Nachweis der Herkunft des Ersteren von den Letzteren (24½ S. + 15½ S. Anmkk.), [Ms. 7] »Mandäisches & christliches Taufritual«, gründliche Abrechnung mit Reitzensteins religionsgeschichtlichem Roman über die »Vorgeschichte« der christlichen Taufe (35¼ + 18 S. Anmkk.), [Ms. 8] »Eine armenische Kreuzigungsdarstellung aus dem J[ahre] 1601 im engeren & weiteren Umkreis verwandter Erscheinungen« (21 S. & 17 S. Anmkk.). Nun muß ich mich aber sofort korrigieren. Wie ich nämlich erst jetzt gewahr werden, fehlen da, wo ich eine Angabe über deren Umfang nicht gemacht habe, die Anmerkungen überhaupt noch. Ich will aber in der allernächsten Zeit daran gehen, sie, – soweit ich es hier kann, da das »G/«=Theologie der UB. zwar vollständig gerettet, aber noch nicht wieder benützbar ist, – hinzuzufügen. Geschehen könnte es aber leicht auch durch fremde Hand, da es [sich] z. B. bei dem Aufsatz auf Grund der Predigten Leos d. Gr. nur um die Stellenangaben nach den Spalten & Buchstaben bei Migne handelt. Verschiedenes, das in gleicher Weise vorliegt, hätte ich, wenn Lebenszeit, Kraft & äußere Umstände – besonders bezüglich der Verhältnisse der UB. es zuließen – noch einmal vollständig neu bearbeitet. Wenn dies mir, wie höchst wahrscheinlich, nicht möglich sein

81 »Die österliche Papstliturgie des Jahres 1288 nach dem Bericht eines syrischen Augenzeugen«, in: Ephemerides Liturgicae 62 (Rom 1948) 181-194.

82 Vgl. die oben in Fußnote 76 zitierte Bemerkung Klausers.

83 Manuskript nicht vorhanden.

84 Manuskript nicht vorhanden.

85 Manuskript nicht vorhanden.

86 Römische Quartalschrift.

sollte, kann aber auch mit ausdrücklichem Vermerk dieser meiner Absicht auch in der bisher vorliegenden Gestalt eine Veröffentlichung erfolgen. Es sind aus meiner Zeit noch als Schulmeister der »Lender'schen Lehranstalt« in Sasbach⁸⁷ Aufsätze je auf Aktenbogenseiten mit Anmkk. am Rande über [Ms. 9] »Literarische Bausteine zur syrischen Kunstgeschichte« (6 S.), [Ms. 10] »Syrisches im Schatze des Sancta Sanctorum« (6 S.) und [Ms. 11] »Zum armenischen Hymnarium und Kirchenjahr« (5 ¼ S.), aus meinen verhängnisvollen Münsterer Jahren ein sogar in Maschinenschrift auf Papier des entsprechenden Formates vorliegender über [Ms. 12] »Ein Weihnachtsresponsorium und das Apsismosaik Sixtus' III. in der Basilica Liberiana« (16 S. + 2 ¼ S. Anmkk.)⁸⁸, aus der Epoche zwischen 1935 & 1939 ein μέγα καινόν über orientalische (speziell armenische) Darstellung der [Ms. 13] »Wurzel Jesse«, das ich im Augenblick nicht aufzufinden vermag, das aber gerettet sein muß,⁸⁹ &, wieder erst unter den Schrecken des Luftkriegs entstanden, eine sehr wichtige Arbeit über [Ms. 14] »Das syrische ›Buch der Gesetze der Länder‹ und seine Paralleltexte« (26 S. + 1 ½ S. Anmkk.). Bereits gesetzt wurde für die »Bibl. Ztschr.«, erschien in ihr aber nicht mehr & ist heute bis auf einen bei mir lagernden Korrekturbogen vernichtet, irgend einer Veröffentlichung aber im äußersten Grade würdig ist ein kleines Aufsätzchen über zwei Mt.-Stellen: 5,43, wohinter ein Targum als Quelle des merkwürdigen Zitats des Herrn nachgewiesen wird, und 16,18f., die Primat-Stelle, & deren Wortlaut im »Diatessaron« bzw. derjenigen ihrer Parallele im Hebr.-Evangelium.⁹⁰ [S. 8] Merkwürdig tragisch liegen die Dinge sodann auch für eine Arbeit [Ms. 15] »Ausgewählte Sedrē-Texte des maronitischen Wochenbreviers übersetzt und im Sinne vergleichender Liturgiegeschichte ausgewertet«. Sie war bei C. Schulze & Co. in Gräfenhainichen gerade in Druckherstellung für den »Or. Chr.«,⁹¹ als auch über Sachsen die vernichtenden Bombenteppiche niederzugehen begannen. Bei mir befinden sich die 12 Fahnen der bereits gesetzten Einleitung, die noch nicht abgesandt gewesenen SS. 28/35 des Manuskripts mit

87 1906-1921.

88 Baumstark schreibt in seinem Brief vom 1. 9. 1935 an Lietzmann u. a.: »Schon seit Monaten liegt in meinem Schreibtische fertig das Manuskript eines Aufsatzes über ›Ein Weihnachtsresponsorium und das Apsismosaik Sixtus IV. in der Basilica Liberiana‹, den ich Ihnen eben doch ganz persönlich zur Vollendung des 60. Lebensjahres widmen und zu diesem Zweck dieser Tage Prälat Kirsch für die ›Römische Quartalschrift‹ senden wollte. Ich hatte mir nämlich seltsamerweise eingebildet, daß Ihr dies natalis erst in das Ende des Jahres falle ... entdeckte ich zu meinem Entsetzen, daß ich mich furchtbar geirrt hatte und Ihr Festtag längst vorüber ist. Nehmen Sie dann aber doch den bewußten, wie ich glaube, einen fürchterlichen Schnitzer des guten Wilpert überraschend und völlig einwandfrei korrigierenden Aufsatz, wann immer er erscheint, als für sie φρονός ἐκ φιλίας geschrieben gütig an.« Der Aufsatz ist nicht erschienen. Vgl. auch »Nocturna Laus« S. 100, Anm. 337.

89 S. auch unten den Nachtrag zum wissenschaftlichen Testament.

90 Manuskript der Fahnen nicht vorhanden.

91 Dort wurde der Oriens Christianus von 1937 bis zur Einstellung 1941 gedruckt.

allen Anmkk., aber nur die von mir aus irgend einem Grunde – ich weiß jetzt nicht mehr: welchem – noch einmal zurückerbetenen S. 14/17 mit der lateinischen Übersetzung nur der Nrn. 1/5 und Anfang von 6 der 21 (!) in Betracht kommenden Texte. Ich will auch hier jetzt endlich einmal darangehen, in Erfahrung zu bringen, ob etwa der Rest in Gräfenhainichen gerettet sein sollte, bezw. im negativen Fall die betreffenden 14 ½ Übersetzungen neu herzustellen. Käme ich dazu nicht mehr, so müßten Sie oder P. Dr. Engberding die Güte haben, die fraglichen Stücke an Hand der Einleitung in der Ausgabe des »Officium feriale iuxta ritum Ecclesiae Syrorum Maronitarum« (z. B. Beirut 1904 oder einer beliebigen anderen) festzustellen & sich der Mühe ihrer Übersetzung zu unterziehen.⁹² Eine weitere, noch viel größere Tragödie besteht um die Hs. 1009 der Universitätsbibliothek Utrecht. Sie enthielt nicht nur einen sehr wertvollen, von mir glücklicherweise kollationierten Text des mittelniederl[ändischen] »Leven van Jezus«,⁹³ sondern auch einen höchst merkwürdigen, noch nie benützten lateinischen Harmonietext. Ich hatte sie seit Jahren nach der hiesigen UB. entliehen erhalten, & in Utrecht verzichtete man in der späteren Kriegszeit auf Rücksendung, weil man sie auf der ständig ja mit Bomben belegten deutschen Eisenbahn gefährdeter glaubte als im »feuerfesten« Tresor der UB. Wie durch ein Wunder kam dieser denn auch infolge der Richtung eines die Flammen dirigierenden stürmischen Windes beim Universitätsbrand nicht ins Glühen, so daß mit seinem übrigen Inhalt auch diese Hs. zunächst gerettet wurde. Sie kam dann in ein Gebäude in der Nähe der Nuß-Allee, in das die heute in der Meckenheimer Allee residierende Verwaltung der UB. zuerst verlegt wurde. Als dann aber nach deren Einmarsch in Bonn die Amerikaner dieses Gebäude mit nur 2stündiger Räumungsfrist besetzten, konnte sie – wie wiederum manches Andere – in der Eile nicht mit fortgenommen werden & ist seither spurlos verschwunden: gestohlen oder vernichtet.⁹⁴ Von ihrem lateinischen Harmonietext liegt druckfertig eine Kollation mit Vulg. vor, dazu in 6 Heften, in denen sie ursprünglich vorgenommen wurde, die Notierung der Übereinstimmung mit altlateinischem Evangelientext & auf Zetteln der Vergleich ihrer Anordnung mit derjenigen des Codex Fuldensis, des mittelniederländischen bezw. des deutschen Harmonietextes des Münchener Cg. 532 aus dem J[ahre] 1367 & des arabischen »Diatessa-

92 S. auch unten den Nachtrag zum wissenschaftlichen Testament.

93 Vgl. unten Anhang D II Lade I, II.

94 Im Brief an seinen Sohn Theodor vom 27. 3. 1947 (s. oben Fußnote 17) berichtet er auf S. 7f. über die Kriegsverluste der Universitätsbibliothek Bonn und schreibt dann: »Gerettet war wie durch ein Wunder in einem nicht in Weißglut übergegangenen eisernen Schrank die seit Jahren von mir aus der Universitätsbibliothek Utrecht entlehene Handschrift, die ich einmal Adda [Theodors Frau] und Dir gezeigt. Dann aber ist sie in dem Gebäude, in das die Bibliotheksverwaltung zunächst übersiedelt wurde, als dieses plötzlich von den Amerikanern beschlagnahmt wurde, spurlos verschwunden, wahrscheinlich eher vernichtet als gestohlen. Ein ungemein wertvoller Zeuge germanischer Tatian-Überlieferung ist damit verlorengegangen.«

rons«. Die auf Grund dieses Materials dem druckfertigen Text der Kollation hinzuzufügende doppelte Schicht von Anmkk. & eine Einleitung, die kurz sein könnte, wäre noch zu machen. Der Text selbst ist einige Zeilen über 52 S.⁹⁵ [S. 9] Sie würden wohl am besten tun, mit der sachlichen Arbeit, wenn, was auch hier ja das weitaus Wahrscheinlichste ist, ich selbst nicht mehr zu leisten die Zeit finde, Herrn Prof. Vööbus zu belasten, der sich zu deren Übernahme bereits bereit erklärt hat. Nur bei der endgültigen Redaktion seines Textes müßte man ihm helfend zur Hand zu gehen bereit sein, da er das Deutsche zwar fließend spricht, es aber vielleicht schriftlich weniger beherrscht als das Englische & Französische. Gleiches gilt für 3 weitere Tatiane. Von ihnen liegt bis auf ein geplantes Einleitungskapitel eine umfangreiche Arbeit über den altdeutschen Tatian, der keineswegs nur germanistisch hochwichtig ist, schon seit über einem Jahrzehnt in Schreibmaschinentext, 72 S. entsprechenden Formats stark & ausnahmsweise einmal anmerkungslos, druckfertig vor.⁹⁶ Jenes geplante Kapitel sollte den Leser in die Gesamtproblematik der »Diatessaron«-Überlieferung einführen, kann nunmehr aber durch einen einfachen Verweis auf das vorzügliche betreffende Buch des armen C. Peters in der Reihe der »Orientalia Christiana Analecta«⁹⁷ ersetzt werden. Dagegen erheischen bei der Vergleichung mit anderen Überlieferungszeugen die seit 1936 neu hinzukommenden beiden Italiener, das altvenezianische und alttoskanische, & vor allem das neuentdeckte persische Diatessaron⁹⁸ Berücksichtigung. »Eine merkwürdige Doppellesart in Lk. 2,11 und andere Tatianismen in vorlutherischen deutschen Texten des Weihnachtsevangeliums« möchte ich nunmehr eine auf jene Texte von Lk 2,1/14 auszudehnende Arbeit betiteln, von der früher nur der dem ersten Teile des Titels entsprechende selbst erste Teil allein ins Auge gefaßt war & in wiederholter Rezension ausgearbeitet wurde. Für den zweiten liegt wenigstens das Material in einer Sammlung aller einschlägigen deutschen Fassungen mit Angabe der anderweitigen, mit welchen sie übereinstimmen, so vor, daß er leicht könnte geschrieben & mit einer letzten Redaktion des ersten verbunden werden.⁹⁹ Mehrfach redigiert habe ich endlich auch einen von einer Frontstellung gegen Jülicher ausgehenden & an einem Paradigma die Herkunft altlateinischen Textes der Einzel-

95 Nichts davon ist vorhanden.

96 Veröffentlicht: A. Baumstark, Die Vorlage des althochdeutschen Tatian. Herausgegeben, überarbeitet, mit Vorwort und Anmerkungen versehen von Johannes Rathofer, Köln-Graz (Böhlau) 1964, XXVII, 115 S. (= Niederdeutsche Studien Band 12). Der Herausgeber sagt auf S. VII, daß der Verbleib des Manuskripts in Fachkreisen lange unbekannt gewesen sei, daß dann aber der Sohn des Verstorbenen, Herr Dr. Theodor Baumstark, es seinem Lehrer, William Foerster, übergeben habe, so daß er selbst es noch für sein 1962 erschienenes Buch über den Heliand habe verwenden können.

97 Curt Peters, Das Diatessaron Tatians, Rom 1939 (= Orientalia Christiana Analecta 123).

98 Bekanntgemacht durch G. Messina, Notizia su un Diatessaron persiano tradotto dal Siriaco, Rom 1943 (= Biblica et Orientalia, N. 10). Vgl. auch unten Ms. 24.

99 Vgl. unten Anhang D II Lade IV 10 (?).

evangelien vom altlateinischen Diatessaron erweisenden Aufsatz »Der altlateinische Text von Mt. 12, 9/14 und Parallelen«. ¹⁰⁰ Auch hier würde, falls ich nicht mehr dazu käme, die in den letzten Eiserfelder Wochen begonnene endgiltige Gestaltung, nachdem die Arbeit an ihr so lange unterbrochen war, selbst noch zu Ende zu führen, dies an Hand der früheren Fassungen & des Vergleichungsmaterials zu den einzelnen harmonistisch bedingten Zügen altlateinischer Texte auch einem Anderen keine allzu schwere Sache [sein,] zumal wenn er so sehr wie Vööbus mit der Gesamtmaterie der Probleme um das Diatessaron & meiner persönlichen Art, sie zu sehen & mit ihnen sich abzufinden, vertraut ist.

Allem dem gegenüber steht in stolzer Einsamkeit endlosen Wartens auf eine Druckmöglichkeit die »*Laus nocturna*«. Über verschiedene, rasch immer wieder verblaßte »Silberstreifen« einer Aussicht auf solche Möglichkeit berichtete ich soeben Herrn P. Hieronymus ¹⁰¹, dessen Besuch, (mich) als lange entbehrte persönliche Wiederberührung mit dem geliebten [S. 10] Maria Laach mich unendlich beglückend, die Fortsetzung dieses Briefungetüms unterbrach. Er wird Ihnen weiter berichten können, so daß sich hier weitere Worte erübrigen. Darüber, daß, nachdem in Vater Abt Ildefons' wundervollem Regelkommentar bezw. dessen Anmerkungen mehrfach auf das Werk Bezug genommen ist, ¹⁰² seine Veröffentlichung mit einer Widmung nunmehr seinem »Andenken« unbedingt wünschenswert ist & vielleicht doch auch durch jene Bezugnahme etwas gefördert werden könnte, waren wir beide einig. Sollte sie [je]doch erst nach meinem Tode sich ermöglichen, so wäre ihre Durchführung naturgemäß eine spezifisch Laacher Angelegenheit, in die Sie sich mit ihm statt mit seinem Gerlever Namensvetter ¹⁰³ teilen könnten. Meine ausdrückliche Gutheißung & meinen wärmsten Dank haben Sie im voraus für alle Änderungen oder Zusätze zu dem Mailand Betreffenden, die Sie auf Grund Ihrer besseren, will sagen: heute ganz einzigartigen Kenntnis der Mailänder Dinge für nötig halten sollten. ¹⁰⁴

100 Nicht vorhanden.

101 Gemeint ist sicher P. Hieronymus Frank OSB aus Maria Laach (1901-1975), der ab 1927 in Bonn Geschichte studiert und auch bei Baumstark gehört hatte. Er war Mitarbeiter beim Jahrbuch und dann beim Archiv für Liturgiewissenschaft. 1935 und 1941 publizierte er im Oriens Christianus, s. Kaufhold, Einleitung zum Gesamtregister des Oriens Christianus, aaO, 40, 157. Bibliographie: Archiv für Liturgiewissenschaft 19 (1972) 89-97.

102 Sinn und Geist der Benediktinerregel, Einsiedeln-Köln 1944, passim. Vgl. S. 158: »Hier beziehe ich mich auf ein Manuskript von Prof. A. Baumstark: Nocturna Laus, ... Diese 1938 vollendete und mir freundlichst gewidmete eingehende Studie konnte leider noch nicht zum Druck gebracht werden.«

103 P. Hieronymus Engberding.

104 Ziffer 9 des Testaments vom 3. 2. 1947 lautet: »Um eine Veröffentlichung meines Buches über die Entwicklung des römischen und monastischen Nachtoffiziums, das dem seligen Abte Ildefons Herwegen von Maria Laach zu seinem silbernen Abtsjubiläum gewidmet werden sollte, wollte Herr Professor Dr. Theodor Klauser sich bemühen. Ich bitte ihn, diese Bemühungen fortsetzen zu wollen. Das Manuskript ist ihm zu diesem Zweck einzuhändigen. Ergänzungen und Verbesserungen, zu denen Anregungen von der Hand des Herrn P. Odilo Heimig O.S.B.

»Laus nocturna« würde in jedem Falle mein letztes Buch. Ob es in irgendwie absehbarer Zeit gelingen könnte, meinen bisher umschriebenen vermutlichen Nachlaß in Zeitschriften unterzubringen, ist mir sehr fraglich, zumal ich an eine Wiederauferstehung des »Oriens Christianus« wenig glaube.¹⁰⁵ Eine Firma Florian Kupferberg aus Berlin, jetzt wieder in ihre süddeutsche Heimat – irre ich nicht: Mainz, oder ist's Frankfurt a. M. ? – zurückgekehrt, zeigte zwar zeitweilig größtes Interesse an der Übernahme einer solchen & schickte mir zweimal einen Unterhändler in der Angelegenheit. Nun habe ich aber lange Zeit nichts mehr von ihr gehört & ebensowenig bekomme ich von der Firma Otto Harrassowitz Antwort, in der des alten Otto Sohn, mit dem ich sehr gut stand, anscheinend auch als ehemaliger Nazi nichts mehr zu sagen hat, nachdem er in Rußland seinen eigenen einzigen Sohn im Kriege verloren haben dürfte. So habe ich denn in meinem Testament¹⁰⁶ angeregt, daß der Versuch gemacht werden sollte, die ganze wissenschaftliche Ramschware *Δενδροσθένης*¹⁰⁷ in einigen Bänden »Hinterlassene Schriften« herauszubringen, von denen ein den Islamica, die mir gegenwärtig besonders am Herzen liegen, weil ich hier das Wichtigste noch zu sagen die Pflicht fühle, von Prof. Spies, ein dem »Diatessaron« & Verwandtem gewidmeter – wesentlich von Prof. Vööbus besorgt würde, & zwei weitere einerseits alles Liturgiegeschichtliche, andererseits den Rest, d.h. wesentlich Kunstgeschichtliches & nichtislamisch Religionsgeschichtliches wie »Mani & die Mandäer« enthielte. Gelänge dies – man müßte Versuche dazu natürlich nur nicht ausgerechnet bei »katholischen« Verlagen machen, die letzten Sonntag Namenstag hatten, weil es im Evangelium hieß: »et cecidit inter latrones« & an

denselben beigefügt sind, bitte ich diesen, falls ich nicht selbst sie noch sollte vorgenommen haben, vor Drucklegungen vornehmen zu wollen.«

Im dritten maschinenschriftlichen Brief an seinen Sohn Theodor vom 27. 3. 1947 schreibt er auf S. 7: »Dein Namensvetter Prof. Theodor Klauser hier, gegenwärtig Dekan der katholisch-theologischen Fakultät glaubt Aussicht zu haben, in Rom endlich auch mein Buch »Nocturna Laus« über die Entwicklung des römischen und monastischen Nachtoffiziums gedruckt zu bekommen, das ich Abt Ildefons s. Zt. zu seinem Abtjubiläum widmete und das jetzt seinem Andenken zu widmen wäre, nachdem er schon das Manuskript in dem erwähnten Regelkommentar reichlich zitiert hat.«

Das Abtsjubiläum war 1938. Theodor Klauser (1894–1984) war Professor für Kirchengeschichte, Christliche Archäologie u.a. in Bonn. Er verfaßte den oben Fußnote 76 zitierten Nachruf.

Das Buch wurde veröffentlicht: A. Baumstark, *Nocturna Laus*. Typen frühchristlicher Vigilienfeier und ihr Fortleben vor allem im römischen und monastischen Ritus. Aus dem Nachlaß herausgegeben von O. Heiming, Münster (Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung) 1957 (= Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen Heft 32). Fotomechanischer Nachdruck mit Ergänzungen von O. Heiming, Münster 1967. Gewidmet ist es »Memoriae Ildefonsi abbatis«.

105 Der Oriens Christianus erschien erst 1953 wieder, also lange nach dem Tod Baumstarks.

106 Ziffer 10, s. oben Fußnote 79.

107 Dendrosthene = Baumstark. U.a. unter diesem Pseudonym hatte Baumstarks Vater Reinhold publiziert, vgl. Neue Deutsche Biographie, 1. Band, Berlin 1953, 669.

Pfingsten, wo es in der Epistel heißt: »Judaei et proselytae« – also wenn es gelänge, hätte dies den meines Erachtens sehr beträchtlichen Vorteil, daß man als »Fragmente« auch Unvollendetes oder gerade nur Angefangenes aufnehmen [S. 11] könnte. Denn um recht »in infirmitate mea« mich zu »rühmen«, ¹⁰⁸ glaube ich, daß durch so Vieles, was ich immer wieder anfang, um es dann schmähhlich liegen zu lassen, doch Andere zu einer Behandlung der betreffenden Probleme angeregt werden & selbst durch ganz kurze »Fragmente« dieser Art nicht ganz wertlose Fingerzeige darüber erhalten könnten, in welcher Richtung jene Behandlung zu erfolgen hätte. In Betracht kämen aus älterer Zeit umfangreichere Stücke [Ms. 16] »Zum frühchristlichen Totengebet Ägyptens« und »Zur Geschichte der nestorianischen Gemeinde in Jerusalem« ¹⁰⁹, weiterhin der Anfang eines paradigmatisch gedacht gewesenen hagiographischen Versuches [Ms. 17] »Epimachos und Gordianus«, an Kunstgeschichtlichem: [Ms. 18] »Ein römisches Weltgerichtsbild des 11. Jahrhunderts und seine byzantinische Grundlage«, [Ms. 19] »Eine georgische Weltgerichtsdarstellung«, [Ms. 20] »Bildlicher Nachhall des konstantinischen Oktogons in Bethlehem« (in zwei verschiedenen Rezensionen von doch 9 bzw. 14 S. in 4°), an weiteren Diatessaronika: »Die Texte des Spruches von der Leuchte des Auges« ¹¹⁰. Der Tatiantext des Gleichnisspruches vom Sauerteig« ¹¹¹ & »Der Tatiantext dreier Passionsstellen« (mit dem notwendigen Rohmaterial selbst für eine Vollendung durch Prof. Vööbus) ¹¹², sowie an Liturgiegeschichtlichem: [Ms. 21] »Tauftermin & Leidens-Pascha in der altalexandrinischen Kirche« und [Ms. 22] »Ein vorchalcedonensisches an Christus gerichtetes Offertoriumsgebet Ägyptens und die entsprechenden byzantinischen Texte«. Ob und wann ich vielleicht von diesen Sachen die eine oder die andere doch noch einmal vornehmen & davon sogar doch noch etwas weiteres Fertiges hinterlasse, weiß der liebe Gott, der vor allem dazu Zeit, Kraft & Lust geben müßte. Völlig ausgeschlossen ist es nicht.

Etwas eingehender muß ich bei einem letzten & umfassenden Unternehmen verweilen, das gleichfalls – seit nun bald schon 3 Jahren – liegen blieb. Es war dasjenige einer Neuaufrollung der ganzen Epiphanie – Weihnachtsfrage, in der ich felsenfest der Überzeugung bin & bleibe, daß man zu Unrecht von der Auffassung Useners ¹¹³ abweicht: es sei Epiphanie das überall – also auch in Rom – ältere der beiden Feste & sogar glaube, daß in Rom zunächst noch nach Einführung des Festes des 25. Dezembers als »natalis salvatoris« der 6. Januar bewertet

108 Vgl. 2. Kor. 11, 30.

109 Nicht vorhanden.

110 Nicht vorhanden.

111 Nicht vorhanden.

112 Nicht vorhanden.

113 Hermann Usener, Altphilologe und Religionsgeschichtler (1834-1905). Vgl. sein Buch »Religionsgeschichtliche Untersuchungen. 1. Teil: Das Weihnachtsfest, Bonn 1889 (21911).

wurde, während jenes selbst ursprünglich den Ideenfestgehalt eines Triumphs der nicänischen Glaubensentscheidung hatte. Vgl. *Liturgie Comparée* S. 171 ff. & die dort zitierte uralte Präfation. Ich hatte wieder unter dem Bombenhagel des Oktober/Dezember 1944 eine Ausarbeitung begonnen, mit der ich dann aber unzufrieden wurde, & auch eine zweite angefangen. Unter dem Titel [Ms. 23] »Natalis Salvatoris. Paralipomena zum geschichtlichen Problem von Epiphanie und Weihnachten« sollte diese endgültige Fassung in 3 Abschnitten: »Die Epiphaniefeier des Ostens«, »Die Epiphaniefeier des außerrömischen europäischen Westens«, »Epiphanie- & Weihnachtsfeier Roms« [S. 12] gegliedert sein. Von diesen ist in den ersten Eiserfelder Tagen der erste (33 S. + 9 S. Anmkk.) bis auf die wie üblich noch nötige Einfügung einiger Seitenangaben von Zitaten druckfertig zum Abschluß gekommen & wäre allenfalls selbständig unter seinem Sondertitel ohne die vorausgehende Gesamteinleitung (1 ½ S.) zu veröffentlichen. Vom zweiten Teil habe ich alsdann nur mehr gerade das erste a linea neuredigiert. Schon von ihm liegt so nur wesentlich der entsprechende der mich nicht befriedigenden ersten & ungeteilten Fassung mit Bleistiftnotizen für die Anmerkungen vor. Wenn ich nun nicht die Kraft aufbringen sollte, doch noch zu einer Vollendung des Ganzen zurückzukehren, weil mich mein δαίμων zur Behandlung immer neuer Probleme drängt, wie es der seinige – nur daß es sich bei ihm um Werke größten Stiles in Buchform, statt um Aufsätze handelte – den seligen großen P. Denifle¹¹⁴ trieb, dann würde ich aus dem Gebiete des bisher noch gar nicht in Angriff genommenen dritten Teils einiges mir besonders Wichtige zum Gegenstand einzelner kleinerer Aufsätzchen machen, vor allem ein geradezu entscheidendes Kapitalstück, von dem auch P. Hieronymus recht beeindruckt schien, als ich es ihm vorlegte, einer in den ps.-augustinischen CXXI eingepudelte Predigt, die aus Rom stammt, weil sie entweder römische Antiphonar-Texte des 25. Dez. & 2. Febr. benützt oder deren Quelle sein muß & in der Tat nur das Letztere sein kann, weil sie sich durch blödsinnigste Übersetzungsfehler (*omnibus quae sunt ante nutrimenta* = πάντων τῶν πρὸ σίτων statt πάντων τῶν προσιτῶν im Gegensatz zu der Bezeichnung Gottes oder des Logos als ἀπρὸς ὅτος, die typisch ist, & deifica = θεοποίητος, vielmehr von Gott gemacht!) mathematisch sicher als Übersetzung aus dem Griechischen erweist & in eine Zeit hinaufreicht, in der am gleichen Tage Geburt Χρῖ & die ganze »Vor«geschichte bis zur Jordantaufe einschließlich gefeiert wurde & A. also auch (cf. *stella fulgente demonstravit*!) gefeiert wurde, einem Tage, der dabei den Namen Ἐπιφάνεια führt (vgl. das zweimalige nachdrucks- & eindrucks-

114 Joseph Denifle (1844-1905), Dominikaner, befaßte sich mit mittelalterlicher Kirchengeschichte, seit 1883 Unterarchivar des Vatikanischen Geheimarchivs. Baumstark lernte ihn bei seinem zweiten Romaufenthalt im Frühjahr 1897 kennen und bezeichnet ihn in seinen Lebenserinnerungen (S. 110) als den »weitaus Bedeutendsten und Vielseitigsten von allen Deutschen Roms«.

vollste *apparuit!*). Sie haben nun das Geheimnis & können, wenn ich sterben sollte, bevor ich auch nur dieses Aufsätzchen geschrieben haben sollte, selbständig es auf den wissenschaftlichen Markt werfen. Bis zu meinem Tode oder einer noch früheren Publikation des Aufsätzchens hüten Sie es. Ihrem Ermessen überlasse ich auch, ob man etwa die alte Bearbeitung des Gegenstandes von Teil 2 unter den berührten »Fragmenten« zum Druck zu bringen versuchen sollte oder sie einfach dem Papierkorb zu überantworten wäre.

Sollten mir, was möglich, wie gesagt, nach meinem augenblicklichen Gesundheitszustand immerhin zu sein scheint, wirklich noch einige Jahre arbeitsfähigen Daseins beschieden sein, so würde der druckfertig oder in fragmentarischer Verfassung eine gütige Betreuung erwartende Nachlaß sich überhaupt noch merklich vermehren.¹¹⁵ Nicht mehr [S. 13] ins Auge zu fassen wage ich zwar einige größte Unternehmungen, für die ich in der Eiserfelder mehr als 5monatlichen Stille, nach der ein Heimwehe wie das nach Rom mich bis zum Ende meiner Tage begleiten wird, ein reiches jeweils den Gegenstand erschöpfendes Zettelmateriale sammelte: die Bedeutung des neuen persischen Diatessarons (neben dem Altvenetianer der weitaus beste Überlieferungszeuge!); am Mk-Evangelium nachgeprüft das wirkliche Verhältnis der Pešittā der Evangelien zum »Κοινη«-Text (wird in ewigem weiteren Nachreden alter communis opinio heillos überschätzt!) & syrisches und griechisches Grundlage-Element altlateinischen Evangelientextes in Mt. & Mk. (d. h. soweit die posthume Jülicher'sche Ausgabe der Evangelien-»Itala«¹¹⁶ reicht). Das einschlägige Zettelmateriale wird nun eben zusammen mit demjenigen über die arabische Evangelien-Übersetzung des Isaac Velasquez & meinen tatianischen Hauptzettelkastenmateriale, das nur eine geringe Einbuße durch Kriegsschaden erlitten hat, gemäß einer alten Abmachung mit dem armen Märtyrer P. Dold,¹¹⁷ der in diesem Punkte meine testamentarische Verfügung entspricht, nach meinem Tode in Beuron mit dem dortigen Vetus Latina-Apparat zu vereinigen sein & eine Verwertung durch andere – also wohl benediktinische – Hand zu erwarten haben.¹¹⁸

Vor allem fühle ich dagegen, wie erwähnt, die Verpflichtung, an die mich Freund Spies immer aufrüttelnd erinnert, gewisse wichtigste Islamica noch zu erledigen: urislamischer & christlicher Gebetsstil, Selbstbezeichnung & in ihr sich spiegelnde Selbstbewußtseinsentwicklung Muhammeds; der Einfluß christ-

115 Weitere Manuskripte: s. unten Anhang B II.

116 »Das Neue Testament in altlateinischer Überlieferung, nach den Handschriften hrsg. von Adolf Jülicher« [1857-1938], Berlin, 1. Matthäus-Evangelium 1938, 2. Marcus-Evang. 1940 (3. Lucas-Evang. 1954, 4. Johannes-Evang. 1963).

117 Benediktiner in Beuron, Leiter des dortigen Palimpsest-Institutes, 1882-1960. Vgl. Ziffer 3 des Testaments vom 3. 2. 1947 (s. oben S. 13f.). In Verbindung mit A. Dold hatte Baumstark 1925 »Das Palimpsestsakramentar im Codex Augiensis CXII«, Beuron (= Texte und Arbeiten herausgegeben durch die Erzabtei Beuron, I. Abt. Heft 12) veröffentlicht.

118 Vgl. unten Anhang D II Lade IV am Ende, Lade II a und b, Lade III.

licher Bilder auf Muhammed.¹¹⁹ Ich sollte mich vorerst nur mit diesen Dingen beschäftigen. Aber der pertrahende δαίμων & der Einfluß der Verbindung mit Vööbus treiben daneben nach verschiedensten weiteren Windrichtungen. Schon seit Dezember v[origen] J[ahre]s schreibe ich mit immer wieder eintretenden Unterbrechungen an einer Art sehr umfänglichen [Ms. 24] wissenschaftlichen Testaments zum »Diatessaron« & seinen Problemen, das – eine Zusammenfassung der hier sich stellenden Aufgaben & der Probleme mit zahlreichen Beispielen – nicht der Frage des Schicksals sonstigen Nachlasses überlassen, sondern tunlichst bald etwa in »Biblica« oder »Orientalia Christiana Periodica« oder als dünneres Heft der »Analecta« zur Veröffentlichung gebracht werden sollte.¹²⁰ Sonst habe ich den syrischen Evangelientext &, was mit ihm zusammenhängt, jetzt als sein Gebiet Vööbus überlassen. Nur eine ganz köstliche Sache möchte ich noch zum Gegenstand wieder eines ganz kleinen aber dann sicher sehr feinen Aufsatzes machen: Tatiantext von Lk. 2, 14 & sein Nachwirken bis zu M. Luther & Fr. Tillmann u. s. w.¹²¹ Noch niemand scheint sich Gedanken darüber gemacht zu haben, daß was deutsch, Protestanten wie Katholiken, selbstverständlich ist: [S. 14] »sei Gott in der Höhe«, während es doch mit umgekehrter Wortstellung im Original heißt: Δόξα ἐν ὑψίστοις Θεῷ und in Vulgata & Meßbuch »Gloria in excelsis Deo«. Das aber ist Erbe Tatians, des Stilisten, der, wie ich zeigen werde, dem Engelsgesang die Form gab ܠܒܢܐ ܕܠܗ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ, eine Formulierung, von der weitere Reste noch in deutschem Text vorlutherischer Zeit mehrfach bzw. an dem »Friede auf Erden« > ἐπὶ γῆς εἰρήνη & in terra pax noch bis in heute Geläufiges fortleben. Hübsch, nicht wahr? – Ich beschäftige mich innerhalb der Firma Baumstark – Vööbus hauptsächlich mit dem altsyrischen Text des Praxapostolos. Wie derjenige der Evangelien hat er ungleich zäher & länger weitergelebt, als man bisher glaubte, besonders in nestorianischen Asketenkreisen, wo noch Ishāq von Ninive beide in seinen Zitaten vertritt, wie es auf monophysitischer Seite beispielsweise wenigstens noch Philoxenos tut. Ganz besonders interessant ist es, daß der am 8. August 435 verstorbene Rab-

119 Im Nachlaß ist nichts dergleichen vorhanden. Baumstark sprach auf dem 5. Deutschen Orientalistentag 1926 in Bonn über »Muhammed und das christliche Bild«, Vgl. den offenbar von ihm formulierten Bericht in: ZDMG 82 (1928) LXVII f., dessen Schluß lautet: »Die Gedanken des Vortrags werden in absehbarer Zeit, sei es in Buchform, sei es im Islam [d. h. der Zeitschrift »Der Islam«], weitere Verfolgung finden.« Wie sich aus einer wohl 1946 entstandenen Aufstellung seiner Vorträge (im Nachlaß) ergibt, waren damals noch »kurze für diese Vorgänge gemachte Aufzeichnungen ... erhalten«.

120 Das unvollständige Manuskript lag Giuseppe Messina vor, der einen Teil daraus zitierte, s. unten Anhang Ms. Nr. 24. An diesem Manuskript lag Baumstark viel. In Ziffer 10 des Testaments vom 3. 2. 1947 heißt es: »... Eine Arbeit über »Aufgaben und Gesamtprobleme der Diatessaronforschung« sollte, wenn sie vollendet vorliegt, mit tunlichster Beschleunigung veröffentlicht werden ...«

121 Nicht vorhanden.

būlā in seiner von diesem bestellten Übersetzung des προσφωνητικὸν des Ky-
rillos πρὸς βασιλέα aus dem J[ahre] 430 die NTlichen Zitate aus jenen beiden
altsyrischen Texten eingesetzt hat, er den in der Lit[eratur]gesch[ichte] auch
noch A. Baumstark nach Burkitt den Urheber & sofort siegreichen Vorkämpfer
der Pešittā des NTs sein läßt, die er also mindestens erst in seinen letzten Lebens-
jahren geschaffen haben könnte & die jedenfalls durchschlagender Erfolg so
fort ebensowenig gehabt hat als im Abendland das entsprechende Werk des hl.
Hieronymus. Und was für einer war dieser altsyrische Text des Praxapostolos!
Stellen Sie sich, bitte, vor, daß in ihm in der Apg. der statt des Verräters koop-
tierte Zwölfer nicht Matthias sondern Tolmai, d. h. wohl Ptolemaios hieß & der
Hl. Geist am Pfingstfest nicht in Sturmesbrausen & feurigen Zungen, sondern in
einer den ganzen Raum, in welchem die Apostel versammelt waren, erfüllenden
Lichterscheinung & einem starken Wohlgeruch sich offenbarte, oder daß es z. B.
in Röm. 8, 3 laut besagter Kyrillosübersetzung des Rabbūlā hieß: ܝܬܝ ܝܫܘܥ
ܡܠܟܐ ܕܚܝܬܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܠܟܐ ܕܚܝܬܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܠܟܐ ܕܚܝܬܐ ܕܡܪܝܢܐ
ܕܡܠܟܐ ܕܚܝܬܐ ܕܡܪܝܢܐ > Peš.: ܕܡܠܟܐ ܕܚܝܬܐ ܕܡܠܟܐ ܕܚܝܬܐ ܕܡܠܟܐ
ܕܚܝܬܐ ܕܡܠܟܐ ܕܚܝܬܐ ܕܡܠܟܐ ܕܚܝܬܐ ܕܡܠܟܐ ܕܚܝܬܐ ܕܡܠܟܐ ܕܚܝܬܐ
ܕܡܠܟܐ ܕܚܝܬܐ ܕܡܠܟܐ ܕܚܝܬܐ ܕܡܠܟܐ ܕܚܝܬܐ ܕܡܠܟܐ ܕܚܝܬܐ bzw. das von
Kyrillos zitierte griechische ὁ θεὸς τὸν ἐαυτὸν υἱὸν πέμψας ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς
ἁμαρτίας τερεὶ ἁμαρτίας κατέκρινε τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί oder in Röm.
1,3 nach Afrahaṭ: ܒܗܝܬܐ ܕܡܠܟܐ ܕܚܝܬܐ ܕܡܠܟܐ ܕܚܝܬܐ ܕܡܠܟܐ ܕܚܝܬܐ > Peš. ܕܡܠܟܐ
ܕܚܝܬܐ ܕܡܠܟܐ ܕܚܝܬܐ ܕܡܠܟܐ ܕܚܝܬܐ ܕܡܠܟܐ ܕܚܝܬܐ ܕܡܠܟܐ ܕܚܝܬܐ > του γενομένου ἐκ σπερμάτων Δαβίδ oder im II. Kor. 1, 11
nach einer in Hss. des 6./7. Jhs. vorliegenden syrischen Übersetzung der Predig-
ten des Chrysostomos über II. Kor.: ܕܡܠܟܐ ܕܚܝܬܐ ܕܡܠܟܐ ܕܚܝܬܐ ܕܡܠܟܐ ܕܚܝܬܐ ܕܡܠܟܐ
ܕܚܝܬܐ ܕܡܠܟܐ ܕܚܝܬܐ ܕܡܠܟܐ ܕܚܝܬܐ ܕܡܠܟܐ ܕܚܝܬܐ ܕܡܠܟܐ ܕܚܝܬܐ > Peš. ܕܡܠܟܐ ܕܚܝܬܐ
ܕܡܠܟܐ ܕܚܝܬܐ ܕܡܠܟܐ ܕܚܝܬܐ ܕܡܠܟܐ ܕܚܝܬܐ ܕܡܠܟܐ ܕܚܝܬܐ bzw.
die von Chrysosto- [S. 14] mos gelesene griechische Textform: ἵνα ἐν προσώπῳ
πολλῶν τὸ εἰς ἡμᾶς χάρισμα διὰ πολλῶν εὐχαριστῇ ὑπὲρ ὑμῶν (andere
griechische Fassungen: ἵνα ἐν προσώπου πολλῶν τὸ εἰς ἡμᾶς χάρισμα διὰ
πολλῶν εὐχαριστῇ ὑπὲρ ἡμῶν (andere griechische Fassung: ἐν πολλῷ ὑπὲρ
ὑμῶν). Ich habe nun schon auch hier auf mehreren Hunderten von Zetteln das
einschlägige Zitatenmaterial der älteren Original- & Übersetzungsliteratur bis
auf die 3 Bände der Editio Romana & die 4 der Lamy'schen Ausgabe Afrems ge-
sammelt, an die ich dieser Tage an Hand des wertvollen Verzeichnisses der »refe-
rences to passages of Scripture« bei Afrem von H. Hill¹²² mich begeben werde.
Auch dieses Material würde, wenn ich zu seiner Verarbeitung nicht käme &
nicht etwa Vööbus sie übernehmen wollte, nach meinem Tode am zweckmäßig-
sten nach Beuron geschickt.¹²³ Komme ich zu seiner Verarbeitung, so wird de-

122 J. Hamlyn Hill, *A dissertation on the gospel commentary of S. Ephraem the Syrian*, Edinburg 1896.

123 Es ist dort offenbar nicht vorhanden, vgl. unten Anhang D II Lade III 3.

ren Ergebnis eines der wichtigsten Stücke meine Nachlasses darstellen.¹²⁴ Sollte ich von ihr nur einen Teil hinterlassen, so wäre zu dessen Vervollständigung Vööbus durchaus befähigt, falls nicht Sie selbst oder P. Engberding die Sache reißen würde.

Im Augenblick bin ich mit der letzten Retouche des Beitrags zu der Mohlberg-Festschrift beschäftigt. Lust hatte ich zu dessen Lieferung wirklich keine & habe solche erst recht nicht nach dem, was mir wieder P. Hieronymus über diesen doch mehr als merkwürdigen Zeitgenossen erzählt hat.¹²⁵ Doch habe ich mich eben gefragt, wozu mir der selige Abt Ildefons, so unumwunden scharf & fast ingrimmig er sich gelegentlich mir gegenüber über seinen ehemaligen Schulkameraden äußerte, raten würde, & ich mußte mir sagen, daß er zu einer Geste der Versöhnung raten würde, & das war für mich entscheidend & das allein. Zu »machen« brauchte ich nichts, sondern griff in die Fülle des auf eine Druckgelegenheit nur sehnlichst Harrenden. Was ich wählte, war etwas vom Letzten, was ich vor meiner Evacuierung nach Eiserfeld geschrieben hatte: »Antik-römischer Gebetsstil im römischen Meß-Kanon«¹²⁶, an der Hand von G. Appel, *De Romanorum precationibus*¹²⁷ bzw. des dort gesammelten Materials durchgeführter Vergleich. Ich habe nunmehr in den letzten Tagen noch alle von Appel notierten Stellen angeblich »*graecisantium*« »*precationum poetiarum et rhetoricarum*« durchgearbeitet & bin da auf eine reiche Nachlese noch einzutragender weiterer antiker Gegenbeispiele zu den charakteristischen stilistischen Eigentümlichkeiten des lateinischen Kanontextes gestoßen, wie z. B. bei Firmicus Maternus ein wörtliches »*moniti et formati*« (vgl. *Praeceptis salutariibus* u.s.w.), aber auch noch auf Anderes & sehr Interessantes. Mit dem graecisare aller jener wieder Hunderten von Stellen ist es eine recht eigene Sache. Neben griechischem Stil macht sich sehr starkes & oft hochinteressantes Erbe echtster römischer Kultgebetsweise immer wieder geltend. Ich werde so zu einem Aufsatz über »Nachhall & Nachbildung kultischen Gebets in römischer Dichtung« gedrängt, den ich zunächst für den Fall eines Wiederflottwerdens des »Rheinischen Museums« Bickel anbieten will.¹²⁸ Aber auch etwas weiteres Liturgiegeschichtliches von größter Bedeutung springt da noch heraus. Noch

124 Im Nachlaß nichts vorhanden.

125 Baumstark hatte früher mit P. Kunibert Mohlberg OSB (1878-1963) eng zusammengearbeitet und auch gemeinsam publiziert. Es muß dann aber zu einem Zerwürfnis gekommen sein. Mohlberg schreibt in seinem Beitrag »Vertrauliches aus meinem Umgange mit mittelalterlichen Handschriften«, in: *Miscellanea historica in honorem Alberti de Meyer*, Band 2, Leuven-Brüssel 1946, von »häufig gepflogenen Zwiegesprächen« mit Baumstark und von dem ihm »damals enge befreundeten« Baumstark (S. 1318f.).

126 Veröffentlicht in: *Miscellanea Mohlberg I*, *Ephemerides Liturgicae* 62 (1948) 301-331.

127 Gießen 1909 (= *Religionsgeschichte Versuche und Vorarbeiten*, VII. Band, 2. Heft).

128 Nicht vorhanden. In dem ab 1950 wieder herausgekommenen »Rheinischen Museum« ist kein Aufsatz erschienen.

nicht erwähnt habe ich bisher, weil ich sie in diesen Zusammenhang erwähnen wollte, eine vor meiner Ausbootung durch P. Odo Casel noch für das Jb. f. Lw. geschriebene Miscelle: [Ms. 25] »Das Improperien-Motiv auf dem Boden gal-lisch-spanischer Liturgie & die Gottesanrede der Praefation«. (10 S. in 4° einschließl. der Anmkk.) Ich habe bereits in ihr gezeigt, daß die letztere richtig zu interpretieren wäre: »Domine, sancte pater, omnipotens aeterna Deus« in einer richtigen rhetorischen Klimax von 1, 2 & 3 Worten der einzelnen Glieder. Nun bin ich zu der weiteren Erkenntnis gelangt, daß in ihrer auffälligsten Abweichung von allem östlichen griechischen wie im engeren Sinne orientalischen Stil christlicher Gebetsanrede Gottes die prägnante lateinische Formel mit jenen nur das Element eines $\text{Κύριε ὁ θεὸς (ἡμῶν)}$ als Erbe synagogalen Gebetsstils = יהוה אלהינו gemeinsam hat, die Auffüllung durch *sancte pater* (vgl. z. B. ein epigraphisch erhaltenes langes Gebet mit formelhaft mehrmals wiederkehrendem »*salve, sancte pater Priape rerum*« bzw. »*Priape, salve*«!) & die beiden Epitheta *omnipotens aeterna* aus antik römischem Gebetsstil stammt. Die Sache ist wieder mathematisch beweisbar. Jene Miscelle muß nun entweder um ihre Behandlung zu einem umfangreicheren Aufsatz erweitert oder die Behandlung des Improperien-Motivs muß verselbständigt werden & daneben ein Aufsatz über »Die Gottesanrede der Praefation« entstehen. Wofür ich mich entscheide, weiß ich noch nicht, aber die Sache gehört jedenfalls zu dem für mich Dringlichsten. Angekündigt wird endlich am Schluß des Mohlberg-Beitrags ein weiterer Aufsatz über [Ms. 26] »Brautmesse, Brautsegen & der Einbau des Herrengebets in die eucharistische Liturgie«, in dem ich die kaum minder hochmerkwürdigen Ergebnisse einer Untersuchung zusammenfassen muß, zu der eine Anfrage Dr. Hamms bezüglich der seltsamen Stellung des Brautsegens, die er in Eiserfeld gelegentlich an mich richtete, Veranlassung gab. Sollte ich zu dieser Arbeit nicht mehr kommen, so habe ich ihm von hier aus brieflich alles dargelegt & ihn gebeten, auf Grund dieser Darlegung den Aufsatz selbst zu schreiben.¹²⁹

Gewissermaßen zur Erholung habe ich schließlich neuerdings angefangen, tunlichst jeden Tag im Anschluß an das Breviergebet einen Psalm, der mir dabei irgendwie besonders auffiel, mit dem alle Psalmen als Kultlieder deutenden & damit einen zweifellos sehr beachtlichen Gedanken neuerer protestantischer Psalmenexegese in echte deutscher Weise überspitzenden Kommentar von H. Schmidt (im Tübinger Handbuch zum AT)¹³⁰ im hebräischen Original durchzuarbeiten, & da bin ich denn darauf aufmerksam geworden, wie übersät der Psalmentext mit kleineren & größeren Lücken ist, derlei ich ja eine schon im Or. Chr. 3. Serie IX 1/12 in Psalm 89 (88) nachgewiesen & nach Apg. 13,22 & (I)

129 Der Brief vom 1./22./24. 3. 1946 ist erhalten, s. oben S. 13 und unten Ms. Nr. 26.

130 Hans Schmidt, Die Psalmen, Tübingen 1934 (= Handbuch zum Alten Testament, hrsg. von O. Eisefeld, Erste Reihe. Band 15). Die zitierten Stellen finden sich auf den Seiten 79f. und 138.

Klem. 18,1 ausgefüllt habe.¹³¹ Merkwürdiges ergibt eine sorgfältige Nachprüfung der Dinge auch hier. Nehmen Sie [S. 17] z. B. in Ps. 42 (41),⁷ das ganz seltsame מֵאֶרֶץ יַרְדֵּן וְהַרְמוֹנִים מֵהָר מְצֻעַר = »de terra Jordanie et Hermonim et a mente modico«. Schon H. Schmidt hat richtig erkannt, daß dahinter in Wirklichkeit ein Gebet um Erhebung aus der Unterwelt, in die der Beter sich versetzt denkt, stecken muß, & sicher richtig ein הָרִימֵנִי hergestellt, muß sonst aber durchaus unglaubliche Änderungen des Konsonantentextes annehmen. Nur einer Umstellung zweier Konsonanten & einer anderen Wortabteilung bedarf es bei Annahme einer Lücke, die selbst sich sehr leicht erklärt & mit Sicherheit bezüglich des ersten Wortes, im übrigen etwa vermutungsweise sich ausfüllen läßt:

מֵאֶרֶץ יַרְדֵּן >הָרִימֵנִי כָל-בֶּשֶׂר

קָרָאתִי אֶל־יְיָ הָרִימֵנִי מֵעֶצֶר

»Aus dem Lande, dahin wir hinabsteigen, alles Fleisch, rufe ich zu Dir: »Erhebe mich aus Bedrängnis (bzw. Gefängnis)«.« Je ein Hebungsfünfer aus je 2 Gliedern, einmal 3+2, das anderemal 2+3 Hebungen & beidemal das ה der zehnte Buchstabe: Abirren des Schreibers aus der oberen in die untere Zeile! – Oder in Ps. 73 (72), 10 das im masoretischen Text noch tollere יִמְצְאוּ לָמוֹ וְיִשְׁכְּבוּ עַל-הַמָּוֶה וְיִמְצְאוּ לָמוֹ »deshalb zurück (oder: ab)wendet sein Volk dieses und Wasser in Fülle werden gefunden (wobei das Fehlen des א in der angeblichen Verbalform zu beachten!) ihnen.« H. Schmidt hat auch hier schon seinerseits mit Lücke arbeitend, im ersten Hebungsvierer richtig יִשְׁכְּבוּ מִתְּהַלְּלֵיהֶם hergestellt, aber übersehen, daß durch Peš, LXX & noch Psalterium iuxta Hebraeos עָמִי bezeugt ist, was natürlich festgehalten werden muß, arbeitet also im Zählen wieder zu gewaltsam, übersieht, daß durch LXX (ἡμέτεροι oder ἡμέτερας) ein וְיִמְצְאוּ bezeugt & gewinnt schließlich keinen inhaltlichen Parallelismus zu seinem: Sie machen abwendig Leute von Gott. Ich lese לָמוֹ יִשְׁכְּבוּ >עָמִי מִתְּהַלְּלֵיהֶם< וְיִמְצְאוּ לָמוֹ וְיִמְצְאוּ לָמוֹ »Abwendig machen sie mein Volk von Gott und Tage vom Festfeiern sind ihnen ein Phantom (= nichts d. h. sie feiern sie nicht)«. Ausfall des einmal von zwei hinter einander zweimal vorkommenden Buchstaben & spätere Einsetzung des ו auf Grund des Plurals מִי um wenigstens irgend eine grammatisch möglich Sinndeutung zu gewinnen! Natürlich lassen sich Lücken nicht immer – auch nur vermutungsweise – ausfüllen, sondern sehr oft nur auf Grund des Zusammentreffens metrischer & inhaltlicher Anstöße konstatieren. Alles Einschlägige wird von mir [in einem] den Titel »Adversaria varia«¹³² tragendes Buch von Hochformat von S. 351 in solcher Ausführlichkeit vermerkt, daß die Redaktion eines druckfertigen Textes nicht nur später mir, sondern auch einer fremden Hand ein Leichtes sein würde, wobei ich besonders innig bitten möchte, daß gerade dieser Mühe Sie oder P.

131 »Zur Textgeschichte von Ps. 89 (88)₂₁«, in: OrChr 31 (1934) 1-12.

132 Nicht vorhanden.

Engberding sich jedenfalls unterzöge. Denn die Sache ist mir aus doppeltem Grunde so recht eine solche des Herzens, weil bei ihr methodisch noch einmal der Philologe meiner unvergeßlichen Leipziger Studentenzeit bei Meister Ribbeck¹³³ wieder in mir [S. 18] auflebt & noch mehr weil ich sie als eine Art Dank an das liebe Brevier und seine Psalmen bewerte, ohne das ich schon seit vielen Jahren die Last des Lebens nicht mehr zu tragen vermocht hätte. Vielleicht könnte beides in einigen kurzen Einleitungsworten auch gesagt werden. Ich jedenfalls würde dies tun, wenn ich selbst noch zur Ausarbeitung käme.¹³⁴

Selbst zu betreiben werde ich schließlich ein Unternehmen versuchen, das mir durch Spies & meine Frau nahegelegt wurde: nämlich eine Buchausgabe meiner allgemeinverständlichen, aber doch auch dem Wissenschaftler mancherlei bietenden Aufsätze in der »Wissenschaftl. Beilage« der »Germania« & in der KVZ¹³⁵ herauszubringen.¹³⁶ Gerne würde ich dazu auch diejenigen in der »Gottesminne« hinzunehmen. Doch fehlt mir hierfür eine Grundlage, weil sie mir ausnahmslos in der Zeit der amerikanischen Besatzung meines Hauses vernichtet wurden. Ich denke dabei an einen Gesamttitel wie [Ms. 39] »Vom christlichen Osten« & würde einen Aufsatz zur Würdigung der Ostkirchen programmatisch an die Spitze stellen. Das übrige würde unter die Kapitel »Kulturgeschichtliches«, »Dichtung«, »Liturgie«, »Kunst« und »Palästina« verteilt. Beim »Kulturgeschichtlichen« würde ich einiges noch Ungedrucktes einfügen, wodurch der Wert des Ganzen noch etwas erhöht würde: einen alten liegen gebliebenen Aufsatz über [Ms. 27] »Patristische Lektüre in orientalischen Asketenkreisen besonders des 4. bis 6. Jahrh.«, einen auf einem der letzten Bonner deutschen Orientalistentage gehaltenen Vortrag über »Die Voraussetzungen der

133 Otto Ribbeck (1827-1898), Klassischer Philologe; vgl. Allgemeine Deutsche Biographie, Band 53 (1907) 329-340. Neben dem Orientalisten Albert Socin (1844-1899) Baumstarks Lehrer und Doktorvater in Leipzig (Wintersemester 1892/3 bis Wintersemester 1893/4). Lebenserinnerungen S. 75: »Die Bilder Ribbecks und Socins stehen seit den Leipziger Semestern auf dem Arbeitstisch, den meine Eltern im Jahre 1893 mir als Geburtstagsgeschenk zur Vollendung des 21. Lebensjahres anfertigen ließen. Sie sind meine Leipziger Lehrer schlechthin gewesen.«

134 Nicht vorhanden.

135 Kölnische Volkszeitung.

136 Von einem solchen Plan berichtet Baumstark bereits in der Nachschrift zu seinem Brief vom 1. 9. 1935 an Lietzmann (s. oben Fußnote 3): »Vergessen hatte ich ganz Ihren freundlichen Gedanken einer Herausgabe kleiner Schriften von mir zu berühren. Den Vorschlag machte mir auch Grégoire, als ich einige Wochen nach meinem 60. Geburtstag in dem Priorat Amay [richtig: Amay] mit ihm zusammentraf. Ausschalten müßte man natürlich alles im Or. Chr. Erschienene. Denn das ist ja sehr stark bereits selbst eine solche Sammlung. Aber auch dann bliebe noch Stoff für mehrere Bände und wer soll das heute finanzieren? Nützlich wäre es gewiß, wenn die Sache vor oder nach meinem Tode gelänge, vor allem um der in KVZ, »Hochland«, »Wissenschaftl. Beilage der Germania«, »Gottesminne« usw. zerstreuten und oft sehr wichtigen Dinge. Gelänge es noch me vivo, so könnte ich natürlich auch noch viel nachbessern und ändern und bei manchem erst noch Anmerkungen mit der streng »wissenschaftlichen« Dokumentierung beifügen. Aber, wie gesagt, wer finanziert so etwas heute!«

kulturellen Epoche des Khalifen al-Mamūn«¹³⁷, einen in der Zeit meiner hiesigen akademischen Tätigkeit für Ärzte & Naturforscher gehaltenen über »Die medizinischen Studien der Syrer«¹³⁸ & unter der Überschrift »Aus den Jahrhunderten zwischen Konstantin & Muhammed« einen erst noch zu schreiben Aufsatz¹³⁹ über die Verfallserscheinungen im Schoße des Ostchristentums, die den keineswegs, wie die landläufige dumme Rede geht, mit der Waffe erzwungenen geistigen Sieg des Islams ermöglichten: Lesefrüchte aus bestimmten einzelnen Texten, die ich mir aus diesen, in denen die betreffenden Stellen längst angestrichen sind, gegenwärtig sammle. Wenn sie mir selbst nicht gelingen sollte, würde ich, um Sie & P. Engberding nicht allzusehr zu belasten, vielleicht Prof. Spies darum bitten sollen, sich die Verwirklichung dieses Planes angelegen sein zu lassen. Oder wollen Sie beide auch das noch übernehmen.

Und nun endlich Schluß! Bilden mag ihn, was gegenwärtig den Schluß aller meiner Briefe an ernste katholische Menschen bildet: die Bitte um das Gebet, vor allem darum, daß Gott mir nicht, wovon mir zutiefst graut, in der Stunde des Sterbens die Gnade des Glaubens fehlen läßt, wie es meine Sünden mehr als verdienen würden. Und so Gott befohlen, Sie selbst & das ganze liebe Laach!

Ihr ergebener alter Magister A. Baumstark

[S. 1/4] Nachschrift (25. 8.): Gefunden haben sich nun doch »Die Wurzel Jesse's« in armenischer Buchmalerei (16 S. + 15 S. Anmkk. im großen Aktenformat) & wenigstens das Konzept noch der Übersetzung einiger weiterer der Sedrā-Texte des maronitischen Ferialbreviers.¹⁴⁰

137 Nicht vorhanden. Baumstark hielt den Vortrag auf dem 9. Deutschen Orientalistentag 1938 in Bonn unter dem Titel »Die Voraussetzung der geistesgeschichtlichen Epoche des Khalifen al-Ma'mūn«, vgl. seine Zusammenfassung in ZDMG 90 (1936) 17*f., die wie folgt schließt: »Der Vortrag wird in leicht erweiterter Gestalt und mit den nötigen Anmerkungen begleitet in dieser Zeitschrift erscheinen.« Das ist nicht geschehen. Nach der oben in Fußnote 119 erwähnten Aufstellung von etwa 1946 waren auch von diesem Vortrag damals noch »kurze Aufzeichnungen« erhalten.

138 In der genannten Aufstellung (oben Fußnote 119) schreibt er, daß er vor dem Verein für Geschichte der Naturwissenschaften und der Medizin am Niederrhein 1923 einen Vortrag über »Die Stellung der christlichen Syrer in der Geschichte der Naturwissenschaften« gehalten habe und daß hiervon eine »spätere druckfertige Ausarbeitung« vorliege. Sie ist im Nachlaß nicht vorhanden.

139 Nicht vorhanden, wahrscheinlich nicht mehr geschrieben.

140 Vgl. Ms. 13 und 15.

III. Anhang:

Übersicht über den wissenschaftlichen Nachlaß

(im Besitz von Dr. Reinhold Baumstark, München, soweit nicht anders angegeben)

In der Regel handelt es sich um handschriftliche Manuskripte (= Ms.), die im folgenden in der Reihenfolge des wissenschaftlichen Testaments (mit Ausnahme von Nr. 39) und anschließend weiter durchnummeriert sind. Im oben abgedruckten wissenschaftlichen Testament sind die laufenden Nummern in eckigen Klammern fett eingefügt, so daß die betreffende Stelle leicht aufzufinden ist. Die Titel der Aufsätze weichen in den Manuskripten gelegentlich von denen im wissenschaftlichen Testament ab.

Die maschinenschriftlichen Abschriften stammen von Baumstarks Sohn Anton (*1924), der sie nach dem Tod seines Vaters für P. Odilo Heiming anfertigte.

A) Durchschossenes Exemplar der »Geschichte der syrischen Literatur«

Ms. 1: Der Band enthält auf den gedruckten Textseiten, den eingebundenen Blättern und eingeklebten oder eingelegten Zetteln zahlreiche Korrekturen, Änderungen, Streichungen und Ergänzungen sowohl für den Text wie die Literaturangaben. Besonders umfangreiche Ergänzungen, teilweise exkursartigen Charakters finden sich in den §§ 3e (Oden Salomos), 4a (Pešittā), 4b (Tatian), 4d (Evangelium der Getrennten), 12g (griechische Kanonessammlung), 13d (Eua-grios), 13e (Johannes von Lykopolis), 14b (Schatzhöhle), 14e (Marienlegenden), 22 (Šemʿōn Barqāḏā), 26b (Stephan bar Šūdailē), 26c (Sergios von Rišʿainā), 26d (populärphilosophische Literatur), 32g (Šemʿōn d-Ṭaibūtē), 35c (Joseph Ḥaz-zāḏā), 36b, c (Ḥunain ibn Ishāq und andere Übersetzer; eingefügt ist ein eigener Abschnitt über Hiob von Edessa), 39a (Johannes I.), 42d (Eucharistische Formulare), 51 (Barhebraeus), 54e (Masʿūd), 56d (maronitische Prosa).

B) Aufsatz-Manuskripte:

I. Im wissenschaftlichen Testament erwähnte, nicht veröffentlichte Manuskripte

Ms. 2: »Die früheste Erwähnung Chinas in manichäischem Schrifttum«: Ms. 3 Seiten Text und 5 Seiten Anmerkungen. Maschinenschriftliche Abschrift: 8 Seiten.

Ms. 3: »Das Euchologion von Thmuīs in formgeschichtlicher Schau«: Ms. 40 Seiten Text und 12 Seiten Anmerkungen. Maschinenschriftliche Abschrift (40

Seiten). Laut einem Vermerk am Schluß wurde das Manuskript in der Nacht vom 4. zum 5. November 1944 abgeschlossen.

Ms. 4: »Versuch einer lateinischen Bearbeitung der Chairetismen des Hymnos Akathistos unter Dichtungen angeblich Anselms von Canterbury«: Ms. 8 Seiten. Maschinenschriftliche Abschrift: 5 Seiten. Notizzettel und Exzerpte zu den Chairetismen (83 Zettel): s. unten Ms. 61.

Ms. 5: »Perikopenordnung und Weihnachtsfeier Roms zur Zeit Leos d. Gr.«: Ms. 7 Seiten (Anmerkungen fehlen).

Ms. 6: »Mani & die Mandäer«: Ms. 26 Seiten Text und 15 Seiten Anmerkungen. Maschinenschriftliche Abschrift: 27 Seiten.

Ms. 7: »Mandäisches & christliches Taufritual«: Ms. 36 Seiten Text und 18 Seiten Anmerkungen. Maschinenschriftliche Abschrift: 45 Seiten.

Ms. 8: »Eine armenische Kreuzigungsdarstellung aus dem J[ahre] 1601 im engeren und weiteren Umkreis verwandter Erscheinungen«: Ms. 21 Seiten Text, 17 Seiten Anmerkungen und 1 Abbildung der Hs. Berlin armen. 14.

Dazu noch vorhanden eine weitere Fassung des gleichen Aufsatzes: Ms. 6 Seiten Text, 10 weitere Seiten Fragmente und 11 Seiten Anmerkungen, sowie »Frühchristliches Kreuzigungsbild in armenischem und abendländischem Fortleben«: Ms. 2 Seiten.

Ms. 9: »Literarische Bausteine zur syrischen Kunstgeschichte«: Ms. 6 Seiten.

Ms. 10: »Syrisches im Schatze des Sancta Sanctorum«: Ms. 6 Seiten.

Ms. 11: »Zum armenischen Hymnarium und Kirchenjahr«: Ms. 6 Seiten (unvollständig).

Ms. 12: »Ein Weihnachtsresponsorium und das Apsismosaik Sixtus' III. in der Basilica Liberiana«: maschinenschriftlich, 16 Seiten + 3 Seiten Anmerkungen. Aus der Zeit zwischen 1935 und 1939.

Ms. 13: »Die ›Wurzel Jesses‹ in armenischer Buchmalerei«: Ms. 16 Seiten Text und 18 Seiten Anmerkungen.

Ältere Fassung: »Die ›Wurzel Jesses‹ in der armenischen Buchmalerei«: Ms. 16 Seiten (ohne Anmerkungen). Außerdem 39 Blätter mit mehreren Entwürfen und dazugehörigen Exzerpten (auf in 25 Umschläge eingelegten Zetteln): vgl. unten Ms. 57.

Ms. 14: »Das syrische ›Buch der Gesetze der Länder‹ und seine Paralleltexte« in 3 Fassungen: a) Ms. 9 Seiten, b) Ms. 4 Seiten, c) Ms. 24 Seiten und 2 Seiten Anmerkungen. Dazugehörige Exzerpte: vgl. unten Ms. 62.

Ms. 15: »Ausgewählte Sedrē-Texte des maronitischen Wochenbreviers übersetzt und im Sinne vergleichender Liturgiegeschichte ausgewertet«: 12 korrigierte Fahnen der bereits für den OrChr gesetzten, aber wegen der Einstellung der Zeitschrift mit Band 36 (1941) nicht mehr erschienenen Einleitung nebst zugehörigem Ms. 8 Seiten Text und 5 Seiten Anmerkungen.

Ms. 16: »Bemerkungen zum christlich-ägyptischen Totengebet«: Ms. 19 Seiten.

Ms. 17: »Epimachos und Gordianus«: Ms. 2 Seiten. Unvollständig.

Ms. 18: »Ein römisches Weltgerichtsbild des 11. Jahrhunderts und seine byzantinische Grundlage«: Ms. 2 Seiten.

Ms. 19: »Eine georgische Weltgerichtsdarstellung«: Ms. 8 Seiten (Anmerkungen fehlen).

Ms. 20: »Bildlicher Nachhall des konstantinischen Oktogons in Bethlehem. Eine armenische Miniaturhandschrift vom J. 1601 und die frühmittelalterliche abendländische Parallele ihres Weihnachtsbildes«: Ms. 15 Seiten (Anmerkungen fehlen).

Andere Fassung: »Bildlicher Nachhall des konstantinischen Oktogons in Bethlehem. Eine armenische Miniaturhandschrift vom J. 1601 und die alten abendländischen Parallelen ihres Weihnachtsbildes«: Ms. 9 Seiten (wohl unvollständig; Anmerkungen fehlen). Möglicherweise weitere Fassungen: »Ein illustriertes armenisches Evangelienbuch vom J. 1601 und das Verhältnis seines Weihnachtsbildes zur frühmittelalterlichen Kunst des Abendlandes«: Ms. 4 Seiten; »Das Konstantinische Oktogon in Bethlehem und die vorjustinianische Ikonographie der Geburt Christi«: Ms. 3 Seiten.

Ms. 21: »Tauftermin & Leidens-Pascha in der altalexandrinischen Kirche«: Ms. 5 Seiten.

Ms. 22: »Ein vorchalcedonensisches an Christus gerichtetes Offertoriumsgebet Ägyptens und die entsprechenden byzantinischen Texte«: Ms. 4 Seiten Text und 1 Seite Anmerkungen. (Anmerkungen. wohl unvollständig).

Ms. 23: »Natalis Salvatoris. Paralipomena zum geschichtlichen Problem von Epiphanie und Weihnachten. I. Die Epiphaniefeier des Ostens. II. Epiphanie- & Weihnachtsfeier Roms«: Ms. 35 Seiten Text und 9 Seiten Anmerkungen. Vgl. auch unten Ms. 32 und 33.

Ms. 24: »Aufgaben und Gesamtprobleme der Diatessaronforschung«: Ms. 26 Seiten (unvollständig; Anmerkungen fehlen).

Das Manuskript war Giuseppe Messina zugänglich. In seinem Buch »Diatessaron Persiano«, Rom 1951 (Biblica et Orientalia N. 14) schreibt er auf Seite XXXIII: »Il Prof. Baumstark, in un suo manoscritto, lasciato incompleto, sotto il titolo »Aufgaben und Gesamtprobleme der Diatessaronforschung«, di cui ho ricevuto una copia dopo la sua morte, per il cortese interessamento del Prof. Th. Klauser della Università di Bonn ...«. Er zitiert dann eine längere, fast ganz fehlerfrei gelesene Passage aus Seite 2f. des nicht leicht zu entziffernden Manuskripts. Baumstark hatte ihn am 25. 12. 1947 schriftlich um Auskünfte über das persische Diatessaron gebeten (ebenda VII).

Ms. 25: »Das Improperien-Motiv auf dem Boden gallisch-spanischer Liturgie & die Gottesanrede der Praefation«: Ms. 8 Seiten und 2 Seiten Anmerkungen.

Ms. 26: »Brautmesse, Brautsegen und der Einbau des Herrengebets in die eucharistische Liturgie«: Ein eigentliches Manuskript ist nicht vorhanden. Erhal-

ten ist jedoch das Original des im wissenschaftlichen Testament erwähnten Briefes an Dr. Hamm vom 1./22./24. 3. 1946, der auf den Seiten 2-10 den wesentlichen Inhalt des geplanten Aufsatzes enthält.

Ms. 27: »Väterlektüre in morgenländischen Asketenkreisen vorwiegend des 4. bis 6. Jahrhunderts«: Ms. 7 Seiten mit 2 eingelegten Zetteln.

II. Im wissenschaftlichen Testament nicht erwähnt

1) Veröffentlichte Manuskripte:

Ms. 28: »Palästinensisches Erbe in byzantinischen und koptischen Horologien«: Ms. 8 Seiten. Veröffentlicht in: Atti del V congresso internazionale di studi bizantini, Roma 1936, in: Studi bizantini e neohellenici 6 (1940) 463-469.

Ms. 29: »Die Entwicklung des Meßritus«: maschinenschriftlich, 25 Seiten (unvollständig). Veröffentlicht in: Feldunterrichtsbrief Dezember 1944.

2) Teilweise veröffentlichtes Manuskript

Ms. 30: Ms. 44 Seiten.

S. 1-9: »1. Altaramäische Literaturdenkmäler außerhalb des ATs«, »2. Jüdisch-aramäische Literatur«, »3. Das aramäische Schrifttum der Samaritaner«, veröffentlicht in: Handbuch der Orientalistik, Band 3, Leiden 1954 (Nachdruck: 1964), 162-168, 3. Absatz. Siehe oben S. 6f.

S. 9f.: Literaturangaben zum aramäischen Schrifttum der Samaritaner

S. 10-13: »4. Die christlich-palästinensische Literatur«

S. 14 [a]: »5. Die mandäische Literatur« (Entwurf)

S. 14 [b]-17: »5. Die mandäische Literatur«

S. 17-20: »6. Die urmanichäische Literatur«

In Fortsetzung der Kapitel 1 bis 3 des Beitrags »Die syrische Literatur«, veröffentlicht in: Handbuch der Orientalistik, Band 3, Leiden 1954, 168-182 (deren Manuskript fehlt), unpaginiert:

S. [21]-[29]: »4. Die Literatur der monophysitischen Bewegung« (bis auf die Literaturangaben am Schluß anscheinend vollständig)

S. [30]: leer

S. [31]: »5. Nestor. und jakob. Literatur des Abbasidenzeitalters« (Entwurf)

S. [32]: leer

S. [33]-[39]: »5. Nestorian. und jakobit. Literatur des Abbasidenzeitalters« (bis auf die Literaturangaben am Schluß anscheinend vollständig)

S. [40]-[44]: »4. Renaissance und endgiltiger Niedergang der nestorian. und jakobit. Literatur« (unvollständig; behandelt werden Dionysios bar Šalībī, Michael der Syrer, Severos bar Šakkō, Barhebraeus, Johannes bar Ma'dānī, Georg Wardā, Kamīs bar Qardāḥē).

3) Unveröffentlichte Manuskripte:

Ms. 31: »Das Große Apodeipnon des byzantinischen Ritus und die Grundlagen seines Aufbaus«: Ms. 11 Seiten und 1 Doppelbogen mit Notizen.

Ms. 32: »Der Weihnachts- und Epiphanie-Festkreis«: Ms. 17 Seiten. Vgl. auch oben Ms. 23.

Ms. 33: »Die abendländische Weihnachts- und Epiphaniefeier«: Ms. 16 Seiten. Vgl. auch oben Ms. 23.

Ms. 34: »Zur formalen Struktur ältester christlicher Kultformeln«: Ms. 4 Seiten (unvollständig). Auf Seite 5 Beginn des folgenden Aufsatzes:

Ms. 35: »Allerheiligen- und Allerseelenfeier des Ostens«: Ms. 1 Seite (unvollständig)

Ms. 36: »Ymni, Psalmi, Antiphonae«: Ms. 56 Seiten (unvollständig?)

Ms. 37: »Hellenistisch-jüd. Agende in AK VII«. Titel eines Umschlags mit einer Sammlung verschiedener handschriftlicher Manuskripte:

a) »Eine hellenistisch-jüdische Agende für den synagogalen Morgengottesdienst in christlicher Überarbeitung. AK VII 33-38«: Ms. 85 Seiten

b) »I. Die Kapitel 33-38 des VII. Buches der Apostolischen Konstitutionen. Überarbeitung einer jüdischen Grundschrift«: Ms. 13 Seiten (dabei ein Brief von Alfred Rahlfs, Göttingen 30. 8. 1916)

c) »I. AK VII 33-38. Überarbeitung einer jüdischen Grundschrift«: Ms. 8 Seiten

d) »1. Die Zentralstücke der nachmišnischen Šah^arīṭ-Liturgie: Ms. 6 Seiten

e) »2. Die Kapitel 36 § 4 – 38 und die T^eqillā«: Ms. 6 Seiten

f) »2. Das Q^eduššā-Problem«: Ms. 3 Seiten

g) »III. Die Grundschrift der Kapitel 33-38 des VII. Buches der Apostolischen Konstitutionen. Eine hellenistisch-jüdische Agende für den Morgengottesdienst«: Ms. 6 Seiten

h) »4. Berührungen des Wortlautes mit Texten synagogaler Liturgie«: Ms. 8 Seiten

i) »c) Jōšēr und sein abendliches Seitenstück«: Ms. 15 Seiten

j) »2. Synagogales Tagzeitengebet und Tempelkultus«: Ms. 4 Seiten

k) »3. Die Wortliturgie des morgendlichen Tāmīd-Opfers«: Ms. 2 Seiten

l) »A. Kap. 34 § 1 – 36 § 3 und die Q^erīaṭ š^ema«: Ms. 4 Seiten

m) 13 Notizzettel

n) Anliegend: Sonderdruck von Ismar Elbogen, Bemerkungen zur alten jüdischen Liturgie, aus: Studies in Jewish Literature issued in honor of Professor Kaufmann Kohler, Berlin 1913, 74-81.

Vgl. auch unten D II Lade III 5.2.

Ms. 38: »Der bärtige Christustypus und die altchristliche Ausschmückung der Kreuzigungsstelle auf Golgotha«: Ms. 9 Seiten (unvollständig)

4) Sonstiges

Ms. 39: Inhaltsverzeichnis des geplanten Sammelbandes mit bereits veröffentlichten und neuen Aufsätzen unter dem Titel »Vom christlichen Osten«: Ms. 2 Seiten.

C) Vorlesungs-Manuskripte:

Ms. 40: »Quellen u. Probleme d. oriental. Liturgiegeschichte«. Nicht von Baumstark geschrieben, sondern von zwei (?) unbekannten Händen (S. 1-38 in lateinischer und S. 38-105 in deutscher Schrift): Ms. 105 Seiten und 2 Seiten Gliederung (von weiterer Hand). Bonn WS 1921/22 (dreistündig), WS 1927/28 (1. Teil, zweistündig), SS 1928 (2. Teil, zweistündig), WS 1928/29 (3. Teil, zweistündig).

Ms. 41: »Geschichte d. griechischen Kirchendichtung mit Berücksichtigung der entsprechenden Erscheinungen der nichtgriechischen christlichen Literaturen des Orients«: Ms. 71 Seiten (mit eingelegter Seite zwischen Seite 8 und 9). Bonn WS 1922/23 (einstündig). S. 71: »Explicit. 22. II. 23.«

Ms. 42: »D. Grundströmungen d. liturgischen Entwicklung«: Ms. 100 Seiten (S. 65 bis 68 fehlen). Seite 104: »Explicit cum Deo 20. VIII. 1922.« Bonn WS 1922/23 (einstündig).

Ms. 43: »Die Welt am Vorabend des Islam«: Ms. 102 Seiten (mit 7 Notizzetteln im Anhang). Bonn SS 1923, WS 1926/27, Münster SS 1932 (jeweils einstündig).

Ms. 44: »Das frühchristl[iche] Palästina[: Denkmäler, Kultur und kirchliches Leben]« Ms. 43 Seiten (zwischen Seite 17 und 18 eingelegter Notizbogen; 30 Notizzettel im Anhang). Bonn WS 1923/24 (einstündig)

Ms. 45: »Liturgiedenkmäler d. Morgen- u. Abendlandes bis zur Epoche d. Photianischen Schismas«: Ms. 71 Seiten. Nijmegen 1924. S. 71: »Explicit cum deo 4. VI. 1924.«

Ms. 46: »Anaphora und Meßkanon«: Ms. 87 Seiten (Seite 8 und 32 nicht vergeben oder fehlen). Bonn SS 1925 (zweistündig).

Ms. 47: »Messe und Liturgie«: Ms. 48 Seiten (mit 14 Seiten im Anhang). Nijmegen SS 1926. Unter dem Titel »Messordo in Morgen- und Abendland«: Bonn SS 1926 (zweistündig).

Ms. 48: Liturgiegeschichtliche Vorlesung ohne Titel, möglicherweise »Die gegenwärtigen Riten des christlichen Orients: Orientierende Einführung« (Bonn SS 1927): Ms. 69 Seiten (Seite 9 fehlt; mit eingelegtem Zettel nach Seite 56 und einem Notizbogen im Anhang).

Ms. 49: »Oriental[ische] Liturgiedenkmäler mit Ausschluß der Eucharistischen Liturgie«: Ms. 37 Seiten. 1929 (nicht in Bonn). S. 36: Expl[icit] οὖν θεῶ 27/8. II. 1929. Nachts geg[en]. 3-4 Uhr.«

Ms. 50: »Die jetzigen bezw. endgiltigen Riten des kirchl[ichen] Tagzeitengebets: Ms. 12 Seiten (Seite 9 fehlt). Ohne Jahr.

Ms. 51: »Hellas, Orient und Rom«: Ms. 68 Seiten. Ohne Jahr.

D) Exzerpte und Zettelsammlungen:

I. Im Nachlaß

Ms. 52: Liturgiegeschichtliche Notizen: Ms. 26 Blätter und Zettel.

Ms. 53: Tagzeitgebete der Woche: Ms. 16 Seiten.

Ms. 54: Gebetstexte griechisch und lateinisch: Ms. und maschinenschriftliches Manuskript: 10 Seiten.

Ms. 55: Liturgische Texte, deutsche Übersetzung. Maschinenschriftliches Manuskript: 23 Seiten (mit handschriftlichen Randnotizen).

Ms. 56: Canones graeci ausgehend von Dawk. 32 [= Hs. Oxford, Bodl. Libr. 45]: Ms. 232 Seiten.

Ms. 57: Exzerpte aus syrischen Handschriften: Ms. 76 Seiten, darin enthalten: »Armenische Miniaturen« (Seiten 10-12).

Ms. 58: Syrische Exzerpte aus Ebedjesus, Ordo iudiciorum, nach einer Handschrift im Besitz von Msgr. Giamil, geschrieben 1900 in Telkeph: Ms. 3 Seiten. Die Handschrift gelangte später in den Besitz von Chabot und ist heute Ms. Louvain, CSCO, syr. 12 (s. A. de Halleux, *Muséon* 100 [1987] 41 f.).

Ms. 59: Lateinische Gebetstexte zum sonntäglichen Stundengebet: 4 Seiten.

Ms. 60: Gebetsmaterial aus ägyptischen Märtyrerakten (koptisch, äthiopisch). a) Symbol: 2 Zettel, b) Dank- und Bekenntnisgebet: 4 Zettel, c) Gebetsanrede an Christus: 4 Zettel, d) Litaneimäßiges: 2 Zettel, e) Reflexe des eucharistischen Hochgebets: 2 Zettel, f) Doxologische Gebetsschlüsse: 4 Zettel, g) Anrufungs-Formel: 10 Zettel.

Ms. 61: Notizzettel und Exzerpte zu den Chairetismoι: 83 Zettel. S. oben Ms. 4.

Ms. 62: Exzerpte zu »Das syrische »Buch der Gesetze der Länder« und seine Paralleltex-te«: 25 Umschläge mit eingelegten Zetteln. S. oben Ms. 4.

Ms. 63: Zwei Kladden »Griechische Liturgiestellen« (Stichwörter alphabetisch geordnet).

Ferner sind zahlreiche Fragmente vorhanden.

II. In der Erzabtei Beuron

Unter dem 19. 6. 1963 schrieb das Vetus-Latina-Institut der Erzabtei Beuron an Dr. Theodor Baumstark: »... kann ich Ihnen heute mitteilen, was mir Pater Bonifatius¹⁴¹ zum Nachlaß Ihres Herrn Vaters geschrieben hat. Das Vetus Latina Institut hat seinerzeit nur das Zettelmaterial erhalten. Es war durchaus nicht geordnet. Ein Holländer, der einige Wochen hier gearbeitet hat, hat eine Ordnung unternommen und darüber eine Liste angelegt. ...«. Die erwähnte Liste hat folgenden Inhalt:

141 Gemeint ist sicherlich P. Dr. Bonifatius Fischer OSB, Beuron, der Leiter des Vetus-Latina-Instituts.

Die Hinterlassenschaft von Prof. Dr. A. Baumstark
im Vetus Latina-Institut zu Beuron

Lade I: Kollationen der mittelniederländischen Diatessaron-Zeugen T^N (l. s. h. c. u) und der mitteldeutschen Harmonie-Texte T^D (m, bis w.z und l) mit dem Text der Vulgata:

1. linke Seite: Mt 1,18-28,15
2. rechte Seite: Mk 1,8-16, .. ; Lk 1,5-24,53

Lade II: 3. linke Seite: Joh. 1,4-18,16; 18,17-21,13.

An der rechten Seite:

- a. Pešitta-Kollationen: Mk 1,1-4,41; 5,2-7,37; 8,1-10,52; 11,1-16,20;
Mk 1,2-16,19; 1,13-16,17; 13,1-14,72
- b. Western Text-Studien (noch zu ordnen): Mt und Mk; Mt und Mk; Mt und Mk.

Lade III: enthält vier Dosen mit Zetteln, die Baumstark's Kollation des arabischen Evangelien-Textes des Isaaq Velasquez vermitteln:

1. Mt 1-18; 2. Mt 19-28; Mk 1-10,51; 3. Mk 11-16; Joh 1-21; 4. Luk 1-24
- Die vier Dosen enthalten auch noch anderes Material:

- 1: 1. Notizen über den armenischen Evangelien-Text: Lk 4,3-13; Joh 1,5-8,44; Joh 20,1-20,31
2. Kollation eines (Psalmen-?) Textes: 2,1-9,18 (Latein.)
3. Ein Notizblock (nicht beschrieben)
- 2: Drei Umschläge mit »D-Problem« (Zettel, worauf Baumstark die Abweichungen des Codex Bezae notiert hat, mitsamt seinen Übereinstimmungen mit anderen Zeugen):
 - a. Mt 2,6-28,19; b. Lk 1,21-24,53; Joh 4,11-21,23; c. Mk 1,6-16,11
- 3: 1. Umschlag »Bibelzitate des Ps.-Johannes von Lykopolis« (13 Zitate aus den Evangelien; einige aus den Paulina)
2. Umschlag »Waldenser Text der Evangelien« (Lk 1,13-6,49; Joh 1,3-3,36)
3. Umschlag »Abendländischer Psalmentext« (Ps 1,2-18(19),15)
- 4: 1. Umschlag mit vier Notizblöcken, die Kollationen der Hs. »Vat. Syr. 197«
 - a. Mt 2,1-5,32; b. Mt 19,8-9; Lk 1,3-2,25; c. Lk 1,2-2,49; d. Lk 2,49-51; Joh. 1,2-51.
2. Umschlag mit Kollationen derselben Hs. »Vat. Syr. 197«: Mt 1,19-22; 19,3-7.
3. Umschlag »Semitisches in nt.lichen Eigennamen« (incl. Mt 27,46/Mk 15,34)
4. Umschlag »Arabs pervetustus« (Lk 1,17-3,9; Joh 1,7-2,11).

5. Umschlag »Semitische Titel des I. Makk.-Buches«.
6. Zwei Bündel »Matthias von Beheim«: Mt 1,18-5,44 und Mk 1,1-2,26.
7. Ein Bündel »Kreuzigungswort« (incl. Ps.22(21),2)
8. Ein Bündel »Parallelen zum Kanon Missae« (spez. aus A. K. 8 (Did.)).
9. Umschlag mit »Namen der at.lichen Bücher nach Origines, Epiphanius und Hieronymus«.
10. Bündel »Kirchliches Festjahr von Ravenna nach den Predigten des Petrus Chrysologus« (?).
11. Einige Varia.

Die dritte Lade enthält noch eine fünfte Dose:

- 5: 1. Notizen über Caire-Ave
2. A. K. VII & synagogales Gebet
- (3. Altsyrische Pauluszitate – fehlt)

Lade IV: enthält vier Dosen:

6: die sechste Dose enthält nebst

1. Umschlag »Prophetenzitate des Mt-Evangeliums«
2. Umschlag »A.T. Zitate des altsyrischen Evangelientextes«
3. Büchlein mit römischen Notizen, die Studien von Baumstark über das althochdeutsche Diatessaron:
4. ein Bündel Zettel T^{Ahd}
5. Umschlag: »Thô-Doe Problem« in T^{Ahd}-T^N
6. Umschlag: T^{Ahd} »Johannes«.
7. Umschlag: T^{Ahd} »est-uuar«.
8. Umschlag T^{Ahd} »uuârliche etc«.
9. Umschlag: T^{Ahd} »Pronominales Objekt«.
10. Umschlag: T^{Ahd} »Lukas«.
11. Umschlag mit einigen interessanten Proben.
12. Umschlag: T^{Ahd} »isoliert«.13. Umschlag mit noch einigen Proben, spez. Omission von »et«.
- 7: 1. Georgischer Evangelientext: Mk 1,1-2,12.
- 7: 2. Einiges Schreibpapier mit dem Anfang eines Aufsatzes »Die armenische Übersetzung des Ecclesiasticus«,
- 7: 3. Drei Notizblöcke mit Kollationen des armenischen Ecclesiasticus,
- 7: 4. Ein Bündelchen Kollationen des armenischen Ecclesiasticus,
- 7: 5. Elf Umschläge mit systematisch geordneten Kollationen des armenischen Ecclesiasticus.

8 und 9 sind noch nicht näher untersucht; eine Notiz auf dem Deckel der beiden Dosen verspricht »Tatian«-Material, aber der Inhalt ist auf den ersten Blick ein Mischmasch.

Endlich findet sich hier auch das Material, das Baumstark über das Diatessa-

ron Persiano hinterlassen hat und das schon durch G. Messina, *Diatessaron Persiano*, Roma 1951, pp. XCVII-CII publiziert worden ist.

E) Briefwechsel

I. In der Universitätsbibliothek Münster

Entsprechend der testamentarischen Verfügung Baumstarks teilte sein ältester Sohn, Dr. Theodor Baumstark, dem Direktor der Universitätsbibliothek Münster am 20. November 1958 brieflich mit, daß seine Mutter sich entschlossen habe, »im Interesse einer gesicherten Aufbewahrung die von Nichtfamilienmitgliedern d. h. durchweg von Gelehrten und wissenschaftlichen Fachgenossen an meinen Vater gerichteten Briefe, soweit sie noch vorhanden sind,« ihm mit der Maßgabe zu übertragen, sie der Universitätsbibliothek Münster zu übergeben, falls diese sie wünscht. Nachdem dieser Wunsch geäußert worden sei, übergebe er hiermit die Sammlung »in den Besitz der Universitätsbibliothek Münster«. In der Universitätsbibliothek befinden sich nun Schreiben von folgenden Personen bzw. Institutionen (die Anzahl der Briefe/Postkarten steht in Klammern):

P. Felix-Maria Abel OP (1/-), Arthur Allgeier (11/1), N. Andrikian (1/-), Otto Bardenhewer (1/2), Sévèrius Aphram Barsaum (1/-), Hans Bauer (1), Nikos A. Bees (2/1), Giulio Belvederi (1/-), Gotthelf Bergsträsser (2/-), Curt Beyer (Univ.-Kurator Münster; 7/-), Matthew Black (6/-), Nilo Borgia (1/-), Louis Maria Bourmier (1/-), Carl Brockelmann (1/-), Ernest Walter Brooks (1/-), P. Norbert Cappuyns OSB (2/-), P. Odo Casel OSB (13/1), Jean-Baptiste Chabot (2/-), P. Marius Chaîne SJ (3/-), P. R. Chidiac SJ (2/-), Franz Cöln (4/1), Franz Cumont (1/-), Giorgi Čubinašvili (1/-), Joseph Deconinck (3/-), Angelo De Santi (2/-), Franz Diekamp (3/1), Franz Dölger (10/4), P. Ireneus Doens OSB (1/-), Döring (1/-), P. Alban Dold OSB (15/8), Engelbert Drerup (11/16), H. G. F. Du Puis (5/-), Albert Ehrhard (4/13), P. Leo Eizenhöfer OSB (2/-), P. Hieronymus Engberding OSB (9/-), Sebastian Euringer (8/6), L. Federlin (1/-), P. Petrus Ferhat (Wiener Mechitharist; 10/1), Marius Ferotin (1/-), Heinrich Finke (4/-), Ermenegildo Florit (1/-), Fonds ten Behoue van Indologische Studien aan de Rijksuniversiteit te Utrecht (4/-), P. Hieronymus Frank OSB (5/-), Paul Friedländer (1/-), Friedrich Fuchs (1/-), Giuseppe Furlani (1/-), Pietro Gatti (1/-), Gettenati (1/-), Emil Göller (2/1), Albrecht Götze (1/-), Richard James Horatio Gottheil (1/-), Heinrich Goussen (6/24), Georg Graf (4/5), Ignazio Guidi (3/5), Willem von Gulik (1/-), Henry Guppy (1/-), Samuel Guyer (3/-), P. Jean Michel Hanssens SJ (1/-), P. Athanasius Harang OSB (1/-), Adolf von Harnack (1/-), P. Odilo Heiming OSB (13/2), Wilhelm Hengstenberg (1/6), Abt Ildefons Herwegen OSB (43/4), Georg Hüffer (1/-), P. Leo Jansen OP (1/-), Theodor Willem Juynboll (4/-), Paul Kahle (8/-), Hugo Kehrer (1/-), W. J. A. Kernkamp (2/-), P. Kilian Kirchhoff OFM (12/1), Johann Peter Kirsch (53/5), Theodor Klauser (4/2), P. Beda Klein-

schmidt OFM (4/1), Engelbert Krebs (8/3), N. Lazarevicz-Szepielevicz (1/-), Hans Lietzmann (9/3), Enno Littmann (13/1), Paul Maas (1/1), P. Andreas Evarist Mader SDS (3/-), Paul Marc (1/3), Max Meinertz (1/-), Theodor Menzel (1/-), Giovanni Mercati (2/-), P. Augustin Merk SJ (4/-), Sebastian Merkle (6/-), Anton Michel (2/-), P. Thomas Michels OSB (2/-), Gabriel Millet (7/6), Alphonse Mingana (2/-), P. Kunibert Mohlberg OSB (62/1), Ludwig Mohler (2/-), Anton Müller (Pseudonym: Bruder Wilram) (1/-), Carl Muth (2/-), Jacob Muyser (1/-), Leopold von Nagel (3/-), François Nau (2/1), Wilhelm Neuß (2/-), Theodor Nöldeke (2/-), Dimitry Obolenskiy (1/-), P. Chrysostomus Panfolder (1/-), Gregorius Papamichael (1/-), Jean Baptiste Périer (1/-), Curt Peters (18/4), Emil Peters (1/-), Erik Peterson (2/-), Georg Pfeilschifter (4/8), V. Pirovano (1/-), P. Alphonsus Maria Puts (10/-), P. Julien Puyade OSB (1/-), Ignatius Efrem II. Rahmani (1/-), Hubert von Rebeur-Paschwitz (1/-), Martin Redeker (6/-), Peter Joseph Karl Reichensperger (1), Johann Reil (3/-), Carlo Respighi (1/-), Otto Ribbeck (2/-), Carl Roth (2/-), Adolf Rücker (3/-), Eduard Sachau (2/1), Johann Georg Prinz von Sachsen (8/-), Max Herzog von Sachsen (2/-), Séverin Salaville (2/-), Joseph Sauer (1/-), Raphael Savignac (-/1), Joseph Schacht (2/-), Claus Schade (1/-), Hubert Scheidt (5/- und Nachruf), Theodor Schermann (2/1), P. Johannes Schildenberger OSB (4), Viktor Theodor Ad. Georg Schilling (1/-), Josef Schlecht (-/2), Helmut Schlunk (1/-), Karl Schmaltz (3/-), Michael Schmaus (1/-), Hans Schmidt (1/-), Friedrich Karl Wilhelm Schneider (1/1), Hermann Schöne (1/-), Josef Kardinal Schulte (3/-), Walter Schultz-Völcker (3/-), Julius Schwieterring (1/-), Eugenio Selvaggi (1/-), Christian Friedrich Seybold (-/2), Joseph Sikkenberger (2/-), P. Petrus Siffrin OSB (3/-), Augustin Stegenšek (4/1), Otto Stegmüller (3/2), Johannes Straubinger (2/-), Franz Studnizka (1/1), Josef Rudolf Thomas Strzygowski (20/13), Johannes Philippus Suyling (7/-), Ludwig von Sybel (2/-), Franz Taeschner (5/-), Rudolf Thurneysen (1/-), Eugène Kardinal Tisserant (2/-), Jean Toumadjan (1/-), Giuseppe Turrini (1/-), P. Alberto Vaccari SJ (1/-), Bernhard Vandenhoff (1/1), P. Aristaces Vardanian (Wiener Mechitharist; 5/1), P. Louis-Hugues Vincent OP (10/-), Anton de Waal (14/13), Wachsmuth (1/-), Peter Weber (1/-), Edmund Weigand (2/1), Egon Wellesz (5/-), Cornelis Rudolph Christian Wijckerhold Bisdom (2/-), Johann Wohlsager (1/-), Walter Wreszinski (1/-), Alois Wurm (1/-), Hermann Josef Wurm (1/-), Peter Wust (4/-), Unidentifiziert (6).

II. Im Nachlaß

Hierzu gehört der umfangreiche Schriftwechsels Baumstarks mit seinem Vater (von 1880 bis zum Tod des Vaters 1900). Außerdem sind vorhanden Schreiben von: Alfons Ankenbrand (3/-), E. Ankenbrand (14/-), Otto Bardenhewer (1/-), P. Alban Dold OSB (2/-), Alfred Druckenmüller (1/-), Walter Eltester (1/-), Emil Göller (-/5), Ignazio Guidi (1/-), Fritz Hamm (6/-), Joseph Michael Heer

(2/59), Abt Ildefons Herwegen OSB (-/11), Carl Maria Kaufmann (162/67), Engelbert Krebs (-/16), P. Marie-Joseph Lagrange OP (1/-), Willy Lüdtke (1/-), P. Augustin Merk SJ (4/-), P. Kunibert Mohlberg OSB (6/4), Wilhelm Reichl (1/3), Adolf Rücker (40/26), Julius Ruska (7/4), Joseph Sauer (12/41), Heinrich Scholz (9/-), P. Jean Simon SJ (1/-), Albert Socin (6/2), H. Stocks (1/3), Otto Spies (13/2), Josef Strzygowski (-/22), Friedrich Stummer (2/-), Fritz Tillmann (13/1).

III. Rom, Campo Santo

Im Archiv des Römischen Instituts der Görres-Gesellschaft gibt es eine Vielzahl von Briefen, die Baumstark seit 1902 an den Leiter der altertumswissenschaftlichen Sektion der Görres-Gesellschaft, Prälat Professor Dr. Johann Peter Kirsch (Freiburg in der Schweiz) gerichtet hat. Sie betreffen – neben persönlichen Dingen – den *Oriens Christianus*, das Jerusalem Institut der Görres-Gesellschaft und Vorträge Baumstarks auf deren Generalversammlungen.¹⁴²

IV. Sonstige

Seine unter I und II genannten Briefpartner dürften alle im Besitz von Briefen Baumstarks gewesen sein, die sich jetzt möglicherweise in einschlägigen Sammlungen befinden.¹⁴³ Im Archiv der Benediktinerabtei Maria Laach haben sich 73 Schreiben Baumstarks an Abt Ildefons Herwegen OSB aus den Jahren 1920 bis 1936 erhalten; die späteren Briefe müssen als verloren betrachtet werden. Weitere Briefe Baumstarks werden z. B. im Erzbischöflichen Archiv in Köln (s. oben Fußnote 6) aufbewahrt. Erhalten ist ferner ein Brief von 1930, in dem er sich nach Beendigung seiner Tätigkeit in Nijmegen bei der philosophischen Fakultät für die gute Zusammenarbeit bedankt.¹⁴⁴ Die Schreiben an Gérard Garitte wurden oben schon erwähnt. Einige Briefe an Hans Lietzmann und an die Abtei Grottaferrata sind veröffentlicht.¹⁴⁵

Viele der Briefpartner haben im *Oriens Christianus* publiziert und sind in der Einleitung zu dessen Gesamtregister¹⁴⁶ erwähnt. Nähere Einzelheiten müssen einer späteren Publikation vorbehalten bleiben.

142 Herr Prälat Professor Dr. Erwin Gatz, der Geschäftsführende Direktor des römischen Instituts der Görres-Gesellschaft, war so freundlich, Kopien der Briefe zur Verfügung zu stellen.

143 Vgl. etwa L. Hanisch, Verzeichnis der Orientalistennachlässe in deutschen Bibliotheken und Archiven, Halle an der Saale 1997 (Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft 23).

144 Herrn Professor Dr. Adelbert Davids, Nijmegen, sei vielmals gedankt für seine Nachforschungen nach Unterlagen in den Archiven der Universitäten Nijmegen und Utrecht, an denen Baumstark tätig war.

145 Aland, Glanz und Elend der deutschen Universität, aaO, Nr. 397 und 925 (gerichtet an H. Lietzmann); G. M. Croce, La badia greca di Grottaferrata e la rivista »Roma e l'oriente«, Band 2, Vatikanstadt 1990, 492-497 (Briefwechsel mit dem Abt und der Redaktion der Zeitschrift).

146 Kaufhold, Gesamtregister zum OrChr, aaO.

Robert F. Taft, S.J.

Quaestiones disputatae

// The Skeuophylakion of Hagia Sophia
and the Entrances of the Liturgy Revisited (2)

PART II
LITURGY

B. The Processions

Having studied the site and its edifices as well as possible on the basis of the available evidence, I shall review here some points bearing directly on the relation between the skeuophylakion and the three processions of the Byzantine eucharistic liturgy: the Introit or Little Entrance at the beginning of the Liturgy of the Word, the Great Entrance or transfer of gifts which opens the eucharistic sacrifice proper, and the Recession or exit procession at the conclusion of the service.

I. Reconstructing the Pristine Processions

My views, first stated in 1975, have not changed:

The skeuophylakion, therefore, was the building where the liturgy begins and ends. It was there that the ministers vested and prepared the gifts received from the people. The Prothesis prayer in the early codices is entitled "Prayer that the priest says in the skeuophylakion after putting the bread on the discos."¹³⁹ It was there, too, that the Great Entrance procession began; it was there that the final prayer of the liturgy, the "Prayer said in the skeuophylakion"¹⁴⁰ was recited following the exit procession at the end of mass.¹⁴¹

I asserted this with what appeared to me sufficient logic then, and still does now, on the basis the evidence, updated here where necessary. It shows that:

139 *Barberini 336* (BAS), Parenti-Velkovska § 1: Εὐχή ἣν ποιεῖ ὁ ἱερεὺς ἐν τῷ σκευοφυλακίῳ ἀποτιθεμένου (sic) τοὺς ἄρτους ἐν τῷ δίσκῳ; cf. LEW 309.5-7

140 Εὐχή λεγομένη ἐν τῷ σκευοφυλακίῳ. In *Barberini 336* (BAS) it is simply called Εὐχή τοῦ σκευοφυλακίου Parenti-Velkovska § 22 = LEW 334.21.

141 Taft, *Great Entrance* 189.

1. The vestments, vessels, and other liturgical and devotional paraphernalia were kept in the skeuophylakion.¹⁴²
2. The patriarch and the other clergy vested in the skeuophylakion where the vestments were kept,
3. The gifts of bread and wine, offered by the people in the skeuophylakion, were selected, prepared and incensed, and a prayer of offering, the Prothesis Prayer, was said over them – all in the skeuophylakion before the beginning of the liturgy.
4. The patriarch entered church for the liturgy only at the Introit, or what is today the “Little Entrance”.
5. At the Great Entrance the deacons went out to the skeuophylakion to fetch the gifts, bringing them in to the altar in solemn procession.
6. At the end of the liturgy the left-over gifts were returned to the skeuophylakion and consumed there.

II. Critique

André Grabar and Neil K. Moran have raised objections against this proposed processional route. Though both critics strongly emphasize the argument from convenience, art-historian Grabar argues principally from the history of architecture – i.e., the archeological evidence – whereas Moran deals also with the texts. In discussing their views I shall maintain here the order I used above, considering first the archeological material, reserving the literary evidence for fuller treatment later.

Here is what Grabar says on the topic of the skeuophylakion (I number the texts to facilitate reference):

[1] Parlant de l'emplacement du «skeuophylakion», l'auteur [Mathews] rejette les conclusions des spécialistes et le place dans un édicule spécial, indépendant de l'église. [2] Cela a pu être le cas, à Sainte-Sophie de Constantinople, mais ne pas être la règle, ce dispositif étant trop peu pratique. [3] Même là où une «sacristie» de ce genre, si elle abritait un grand nombre d'objets précieux, formait un édicule indépendant, on a dû en avoir un autre, sous le toit même de l'église et près de l'autel, qui servait à ranger les vêtements et vases, dont on se servait constamment. [4] A ce propos, il convient de rappeler que, à l'époque envisagée, comme avant, dans l'Antiquité, les grandes salles des édifices monumentaux étaient souvent divisées en locaux distincts à l'aide des barrières de toute sorte qui étaient en bois et pouvaient disparaître par la suite sans laisser de traces (et qu'on ne trouvait donc pas lors des fouilles). A se rappeler aussi des barrières et cloisons légères,

142 I.e., relics and other sacred objects, along with liturgical books and other manuscripts. The one extant inventory of the H. Sophia skeuophylakion is dated Oct. 1396: F. Miklosich, J. Müller (eds.), *Acta et diplomata Graeca Medii Aevi, sacra et profana*, 6 vols. (Vienna 1860-1890) II, 566-70; earlier, we have the account of Anthony of Novgorod (section A.IV.3 above) and, later, other Russian pilgrim accounts edited by Majeska, *Russian Travelers*; cf. also Darrouzès, *Recherches* 434, 519 note 3.

lorsqu'on se pose la question de l'emplacement de la prothésis dans les églises à une seule abside.¹⁴³

Moran's critique raises similar points, though his assault is far more massive and circumstantial.¹⁴⁴ I give here only the main arguments regarding the skeuophylakion and entrances.

[5] ...it would seem that many scholars¹⁴⁵ find it neither logical nor functional that, after the state had been bankrupted for decades with the construction of Hagia Sophia, the patriarch should be supplied with merely an 'out-house' for the organization of the Little and Great Entrance processions and for his change of vestments. [6] If this were indeed true, Taft's assertion that the patriarch and clergy gather in the skeuophylakion before they enter the church for the liturgy (Taft p. 188) would mean that the patriarch would have to walk some 150 meters along the outside of Hagia Sophia in order to place himself before the royal doors at the beginning of the first entrance.¹⁴⁶ [7] Mathews also neglects to inform his readers that the present day floor of the skeuophylakion is six meters above the level of the nave of the church and it was reached on the east side by 21 steps upward. [8] One would hope it wasn't raining or extremely windy when the patriarch made his entrance.¹⁴⁷ ... [9] As Grabar suggests, could there not also have been a skeuophylakion within the church made of wood thus leaving no trace?¹⁴⁸

Or if not of wood, then set off by curtains:

[10] In as yet unpublished field data Robert Van Nice [† 1994] has recorded iron rings behind the porphyry columns of the NE conch [of H. Sophia]. These correspond to a similarly marked area on the southern side, where the royal mitatorium was located. Van Nice supposes that these iron rings served to hold up curtains about these areas. It is thus conceivable that the Great Entrance procession was formed in the curtained off area, just as the imperial procession was formed in the mitatorium behind the SE conch...¹⁴⁹

Theotokos in Blachernai with its skeuophylakion on the south side (section A.II above) poses a particular problem:

[11] The Liturgy of the Great Church was not restricted to Hagia Sophia but was celebrated at other churches. If the processions began in the *skeuophylakion* of the north east corner, it would stand to reason that all other churches in which the Liturgy of the Great Church was celebrated would have to have a similar structure in the north east corner. [12] According to Dirimtekin the Church of Hagia Eirēnē next to Hagia Sophia did have a circular treasury in the north east corner but the *skeuophylakion* of the Hagia Theotokos of Blachernes was located on the south side of the church. [13] In the Great Entrance ceremony the imperial entourage proceeded up the right

143 The citation is from A. Grabar's singularly ungenerous review of Mathews, *Early Churches*, in *Cahiers archéologiques* 22 (1972) 242-44, here 244.

144 Moran, "Gestaltung," "Enarxis," and "Skeuophylakion."

145 None is cited.

146 He repeats the same argument almost verbatim in Moran, "Enarxis," 160.

147 Moran, "Gestaltung," 178-79. Cf. the same argument in id., "Skeuophylakion," 30.

148 Moran, "Gestaltung," 180.

149 *Ibid.* 181 and fig. 1. See Van Nice pl. 11 showing the disturbed state of the pavement, which Moran (*ibid.* 180-181; "Skeuophylakion," 31) thinks may indicate that furniture had been removed from there.

side of the church in order to meet the clergy approaching from the left. The approach of the clergy from the south rather than from the north of the church of Blachernes would have created serious problems for the enactment of the rite.¹⁵⁰

Finally, the Hagia Sophia *skeuophylakion* was just too small:

[14] The *skeuophylakion* is about eleven meters in diameter. Taking into consideration the oven and chests in this structure, [15] it is hardly the appropriate place for the formation of a procession. [16] Justinian's ordinance for the Hagia Sophia stipulated that 60 presbyters, 100 deacons and 90 subdeacons were attached to the church. It would even be difficult to accommodate even half of this number within the confines of the *skeuophylakion* for a high feast.¹⁵¹

I would summarize these arguments as follows:

1. Mathews' views are revisionist, going against the tide of "received doctrine" (1).
2. The system proposed is impractical (2) to the point of being unworkable. The *skeuophylakion* was too small (14-16), the difference in ground level between *skeuophylakion* and church made access to the former difficult (7) – to say nothing of the obvious inconvenience, especially in bad weather, of having the patriarch use stairs, or walk 150 m along the outside of the church from the *skeuophylakion* to the west entrance (8).
3. Though the *skeuophylakion* of Hagia Sophia may have been a separate edifice outside, this system cannot have been the rule (2).
4. Since the Liturgy of the Great Church was celebrated not just in Hagia Sophia but in other churches too, all of them had to have a *skeuophylakion* at the northeast corner (11). But the *skeuophylakion* of Theotokos in Blachernai was to the south (12), thus rendering the Great Entrance, as proposed, problematic (13).
5. Even if there was an outside *skeuophylakion* serving as treasury, there had to be another, inside sacristy near the altar for the liturgical vestments and vessels (3). This space could have been set off by wooden barriers or curtains, which is why it has left no trace (4, 9).

III. Preliminary Observations

In general I eschew controversy or public debate, and follow a "Quod scripsi, scripsi" policy, preferring to let informed readers study the evidence and arguments I advance, evaluate how I argue on the basis of that evidence, review the criticisms to which my conclusions have been subjected, and judge for themselves. I return to some of these issues here not only because I have no pretense

150 Moran, "Skeuophylakion," 30.

151 *Ibid.* 31.

at infallibility and remain open to reviewing my opinions in the light of what others have to say; but because the relentless polemics engaged in by Neil K. Moran are in some respects not a critique but a misrepresentation of my views.¹⁵² *Au fond*, I think the real issue is not my conclusions but how I arrive at them, i.e., *method*.

1. *Method*:

Admittedly, some of the texts Moran and I interpret differently can be read in more than one way. My method is to interpret each item of evidence in the light of all the other evidence concerning the same liturgy and church at about the same time. In short, where one does not usually have texts providing detailed information on every aspect of the scenario one is attempting to reconstruct, the methods of comparative liturgy seek a *confluence of evidence* that can be built into a coherent hypothesis without omitting or distorting *any* of the data. As in a jigsaw puzzle, all the pieces of the puzzle have to be used, and all of them have to fit. And where not all pieces of the puzzle are extant, attempts to fill in the blanks have to be intelligent guesses coherent with the whole, and not imaginings that ignore the rest of the puzzle.

For Hagia Sophia, we have plenty of evidence that the original diakonikon or sacristy was an outside skeuophylakion, and none whatever that there was any other sacristy in the vicinity of the narthex or, until the post-iconoclast period, anywhere else. The serious, thorough, honest, fair scholar who wishes to demolish such a construct, must also account for *all of the evidence in an equally coherent way*, and not just pick away at one or another piece, because the construct depends not on the interpretation of individual pieces of the puzzle in isolation, but is totally dependent on their collocation within the whole.

So the issue is not whether this or that document is to be dated nearer to 1010 AD than to 990, or whether the Byzantines could not, in fact, have had a sacristy or baptistry or throne or altar somewhere else. The issue is what does *all* the evidence say, and how can one fit it *all* together coherently?

2. *Some Reflections on the Critique*:

With this premise in mind, before turning to a review of the sources I would address these criticisms as follows:

1. The first argument is hardly worth attending to. The issue is not whether

¹⁵² Moran, "Gestaltung," esp. 178-81; id., "Enarxis," a confusing article on the Enarxis of BAS that is more a series of notes than a coherent essay with a perceptible line of argumentation; id., "Skeuophylakion," little more than a summary of "Gestaltung." On Moran's misrepresentation of my views, even to the point of imagining what my motives were for some of my opinions ("Enarxis," 161), the reader who wishes a third-party evaluation may consult H. Brakmann's review of Moran, "Gestaltung," in *Archiv für Liturgiewissenschaft* 24 (1982) 386-87.

Mathews agrees with “received doctrine,” but whether he is right or wrong. A scholarly field advances only by having someone challenge and nuance, even overturn, received views. The triple-apse sanctuary arrangement of the Middle- and Late-Byzantine church and its liturgy as we know it still were taken as paradigmatic until Mateos’ studies in the *Typikon* of the Great Church,¹⁵³ and Mathews’ work on the early churches of Constantinople,¹⁵⁴ demonstrated (in my view, beyond cavil) that for the pre-iconoclast period this was dead wrong.

Behind Grabar’s objections there is also a methodological issue. Grabar simply denies the value of a functional study of church buildings – i.e. on the basis of their liturgical use – except for the sanctuary area.¹⁵⁵ Here we must distinguish. It is one thing to say the architectural form and style of a church building – whether the church is basilical, cross-in-square, or simply a large room inside a monastery building; whether it is roofed or domed; with pendentives or squinches; with curved outside apses or internal rectangular pastophoria – may have nothing to do with the liturgy celebrated within the space.

But with respect to the issues Mathews raises, form indeed follows function. The issue is not architectonics but the *liturgical disposition of the church*: the presence/absence, location, and purpose of liturgical furnishings (altar, throne, synthronon, ambo), auxiliary chambers (pastophoria, galleries, gynaeceae, diakonikon, prothesis, narthex), outbuildings (baptistry, skeuophylakion, atrium, porticoes), access (entrances, stairs), etc. For the interpretation of these and their use, a functional approach is not only useful; it is sometimes indispensable, as Mathews’ book (and, I think, some of my own work¹⁵⁶) shows.

This does not mean, of course, that every building with an atrium or narthex or galleries or pastophoria housed the same liturgy. *Pace* the common attempts to exaggerate East-West differences, the commonality across the spectrum of Late-Antique liturgy was broad. But it does mean that clear shifts in the arrangement of church space can and sometimes do signal notable shifts in liturgical usage, as I have detailed elsewhere for Byzantium.¹⁵⁷

But I have no wish to argue these points on theoretical grounds. The issue is not what one might wish to imagine was convenient or possible. The issue is

153 Mateos, *Typikon* I-II; id., *Célébration*.

154 Mathews, *Early Churches*.

155 Grabar’s review (note 152 above) 243–44. Christine Strube in her excellent and detailed review of Mathews’ book also thinks he exaggerates the importance of liturgical planning (*Byzantinische Zeitschrift* 67 (1974) 408–413, here 413, but again, I would agree only if one is talking about architectonics (basilica, cross-in-square ...) and structural elements (galleries, pillars, roof or domes ...).

156 Taft, *The Byzantine Rite* 33–34, 61. Similarly, for the Syrian traditions, id., “Some Notes on the Bema in the East and West Syrian Traditions,” *OCP* 34 (1968) 326–359; “On the Use of the Bema in the East-Syrian Liturgy,” *Eastern Churches Review* 3 (1970) 30–39; the latter two studies are revised in id., *Liturgy in Byzantium* ch. VII, VIII.

157 Taft, *The Byzantine Rite* 33–34, 71–74.

what was. My reconstruction of the ritual, albeit hypothetical, is based on the incontrovertible fact that the sources give bema and skeuophylakion as the two poles of the processions, and there is no way around it in this early period unless one wishes to "suppose" that there "could have been" some other area in the church where the gifts were prepared and to which they were returned. Of course there could have been. There *could have been* almost anything. The Trojan Horse could have been housed in the atrium, if guesswork is to be our method of choice.

2. The question of the size of the skeuophylakion is more a legitimate objection for Hagia Eirene, where the supposed northeast skeuophylakion rotunda is only 4 m in diameter.¹⁵⁸ But the Hagia Sophia skeuophylakion has an interior diameter of 11 m, and one can accommodate a lot of people on floor space that large, especially if we recall that the building had an upper storey where much of the paraphernalia not in every-day use could have been stored. Furthermore, the sources have the emperor and/or patriarch and their retinues enter the skeuophylakion on more than one occasion.¹⁵⁹ If the skeuophylakion of Hagia Sophia had enough room to accommodate the imperial ceremonial, it is difficult to argue it could not have accommodated the church ritual too. The number of clergy instituted by Justinian served the entire Great Church complex of churches served by the patriarchal clergy, including Hagia Sophia, Hagia Eirene, Hagia Theotokos in Chalkoprateia, and Hagios Theodoros of Sphorakios.¹⁶⁰ We can presume they served in shifts and not all of them together at every service in each church. On stational days the Introit procession was arriving from another shrine. On days when the liturgy was not preceded by a procession, the Introit formed in the narthex. Some of the clergy – how many we do not know – doubtless assisted the patriarch in the skeuophylakion and escorted him in procession from the skeuophylakion to the narthex for the Introit. At the Great Entrance, originally only the deacons went to the skeuophylakion to fetch the gifts,¹⁶¹ nor is it necessary to suppose that all those who accompanied the procession actually entered the skeuophylakion. Besides, the Hagia Sophia skeuophylakion is larger than the alternate spaces proposed to substitute for it (3–4, 10 above),¹⁶² so it is difficult to grasp the logic of this objection.

The rest of the argument from practicality depends, ultimately, on what the Byzantines, not we, would deem practical or impractical, and the Byzantines

158 See Mathews, *Early Churches* 84 fig. 44.

159 See for example *De ceremoniis* I, 44 (35) above, A.IV.1 text 3–7; 10/11th c. codex *Dresden A 104*, Dmitrievskij, *Типиконы* 124, 137–38, 149–50, 159, 173, 242; also Darrouzès, *Recherches* 47, 62 note 4, 316, 354 note 2.

160 See note 132 above.

161 Taft, *Great Entrance* 203–6.

162 See Van Nice pl. 2, 11.

surely had a different sense of liturgical practicality than I. What could be less practical than having the patriarch climb all the way up the stairs to the galleries with the sacrament to give the imperial party communion, a practice that must have disrupted the progress of the liturgy considerably? Yet we see this in the *De cerimoniis* at liturgies the emperor attended from the galleries.¹⁶³ All that is really beside the point, however. The issue is not what was practical, *but what was*.

Returning in 1986 to the inconvenience of having the patriarch walk from the outside skeuophylakion to the narthex, Moran asks rhetorically: "Are we to believe that in processions coming from other churches the patriarch had to take this circuitous route into the church?"¹⁶⁴ Here as in other places, Moran is tilting at windmills. Neither Mathews¹⁶⁵ nor I have ever suggested any such thing for the Introit of a liturgy immediately following a stational procession. On the contrary, I state the opposite unambiguously: "The clergy entered from outside after vesting in the outside skeuophylakion (cf. *Codex Pyromalus* and the version of Johannisberg ...) or, on stational days, wherever the procession originated."¹⁶⁶

Moran also returns in his later article to the difference in floor level: "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."¹⁶⁷ 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 523.¹⁶⁸ But Mainstone says that the original floor level of the skeuophylakion is "only slightly above that of the [present] church,"¹⁶⁹ and trial holes in the nave of Hagia Sophia have shown natural bed-rock not far below the present floor level.¹⁷⁰ So even if the slight difference in floor level may have required

163 *De cerimoniis* I, 10, 39 (30), Vogt I, 70-71, 155, 173.

164 Moran, "Skeuophylakion," 30.

165 Mathews, *Early Churches* 138-47.

166 Taft, *Great Entrance* 192 note 51.

167 Moran, "Skeuophylakion," 31.

168 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.

169 Mainstone 137, and see the post-excavation plan in *ibid.* 277 plan A8, which shows no significant difference in floor level between the two edifices.

170 *Ibid.* 136.

steps to go from one to the other via the small door in the north wall of the northeast bay of Hagia Sophia, as Majeska has suggested,¹⁷¹ 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. Equally anachronistic is the argument from the difficulty of having the patriarch mount the stairs leading up to that later level: the stairs and the entrance to which they lead are both Turkish, not Byzantine.¹⁷²

As for the wind and weather, of course it could have caused problems, not only for the entrances of the eucharist but for the incessant roaming around, often outside, that the *De ceremoniis* prescribes for the imperial ritual, to say nothing of the whole stationary liturgy system of the Great Church, as we shall see below. But Hagia Sophia was surrounded by enclosures and porticoes which, like the fora and main streets of Late-Antique Constantinople, may well have included sheltering arcades.¹⁷³ Paul Silentiary, *Descriptio S. Sophiae* 590-616, describes courtyards (αὐλαί) similar to the west atrium surrounding the basilica on the other sides too:

[590] Now on the western side of this divine church you will see a court (αὐλήν) encompassed by four aisles: one of these is joined to the narthex, while the others are open wide, and various paths lead to them...¹⁷⁴

[612] And outside the divine church you may see everywhere, along its flanks and boundaries, many open courts (αὐλὰς ἀσκεπέας). These have been fashioned with cunning skill about the holy building that it may appear bathed all round by the bright light of day.¹⁷⁵

Balsamon also witnesses to such porticoes or courtyards surrounding Hagia Sophia. Commenting on canon 76 of Trullo forbidding commerce within the sacred precincts of a church,¹⁷⁶ he recounts how the Constantinopolitan patriarchs ordered buyers and sellers at Hagia Sophia expelled “from both the Augusteon¹⁷⁷ and the areas around the pronaos of the most-holy Great Church of God (ἀπό τε τοῦ Αὐγουστεῶνος καὶ τῶν προσεχεστέρων μερῶν τῷ προνάῳ τῆς ἁγιωτάτης τοῦ Θεοῦ Μεγάλης ἐκκλησίας).”¹⁷⁸ Some protested that “the

171 Majeska, *Russian Travelers* 219, cf. 182-83.

172 These stairs, later removed, are still visible in Antoniadēs II, plate 53 facing p. 148.

173 Mathews, *Early Churches* 89-91; Taft, *Great Entrance* 194-203; cf. Majeska, “Skeuphyllakion,” note 28.

174 Here the Silentiary considers the exonarthex as the closed aisle of the four-sided atrium: Mango, *Art* 85 note 139.

175 Friedländer 244; Bekker, *Silentiarius* 29-30 (note 39 above); trans. Mango, *Art* 85.

176 Nedungatt-Featherstone 157.

177 The Augusteon was the forum between H. Sophia and the palace, by the 12th c. considered the south forecourt of H. Sophia: Mango, *Brazen House* 42-47 and figs. 1-5, 28; C. Mango, J. Parker, “A Twelfth-Century Description of St. Sophia,” *Dumbarton Oaks Papers* 14 (1960), 233-245, here 242; Baldovin 168-69.

178 PG 137:773BC. I find no trace of such patriarchal edicts in the Patriarchal Registers: V. Grumel, *Les Regestes du Patriarcat de Constantinople*, I: *Les actes des patriarches*, fasc. 1-3 (Le Patriarcat byzantin, série I, Kadiköy-Istanbul 1932, 1936; Bucharest 1947); V. Laurent, fasc. 4

canon names as church enclosures the pronaos of each church, but not the fountains and the other parts of the sacred basilicas attached to them (ὡς περιβόλους ἐκκλησιαστικοὺς ὁ κανὼν ὀνομάζει τοὺς προνάους ἐκάστου ναοῦ, οὐ μὴν τὰς φιάλας καὶ τὰ ἔτερα μέρη τῶν θείων ναῶν τὰ συνηγμένα αὐτοῖς). Since it would not occur to any Christian to engage in trade in the middle of the church or in its vestibule (ἐν μεσονάῳ ἢ προνάῳ), Balsamon continues, the real problem is to distinguish what is “within the sacred enclosures (ἐνδον τῶν ἱερῶν περιβόλων)” of the church and the rest of the enclosures (περίβολοι) within its precincts.¹⁷⁹ Among the latter places “otherwise joined (ἄλλοτρώπως κοινωθέντας)” to the sacred precincts, which “are called part of the church but are not said to be sacred enclosures (Ταῦτα γὰρ μέρη μὲν τῆς ἐκκλησίας λογίζονται, ἱεροὶ δὲ περίβολοι οὐ λεχθήσονται)”¹⁸⁰ – i.e., areas contiguous to the church but not designated for exclusively religious purposes – he lists “the lavers and the gardens and the colonnades attached to the church ... (τὰ λουτρὰ καὶ τοὺς κήπους καὶ τὰς στοὰς τὰς συνηγμένας ταῖς ἐκκλησίαις ...).”¹⁸¹

Similarly, in the text cited above in section A.V., Balsamon distinguishes the pronaos or narthex and gynaecea from the προαύλια (3). The latter were “common”, i.e., not for sacred use and therefore accessible to everyone without restriction (3), part of what Balsamon’s commentary on Trullan canon 76 places outside the sacred precincts (though Balsamon does not use the term προαύλια there).

In the absence of archeological evidence it is not clear how all this should be interpreted. Virtually every construction now outside the main rectangle and apse walls of Hagia Sophia (nave, aisles, apse, narthex and outer narthex) except the three surviving access ramps at the southwest, northwest, northeast, plus the Little Baptistery and skeuophylakion, would have to be removed to get an accurate idea of what the area surrounding the church was like.¹⁸² One thing is clear, however: Hagia Sophia was ringed about with all sorts of porticoes and forecourts. And Theophanes’ *Chronographia* describes similar porticoes at the Nea.¹⁸³ So in the light of the Silentiary’s description cited above, it seems reasonable to propose that these porticoes may have been similar to the atrium on the

(Paris 1971); fasc. 1, (2nd ed. Paris 1972); or in J. Oudot, *Patriarchatus Constantinopolitani acta selecta*, 2 vols. (Fonti codificazione canonica orientale, serie II, fasc. III-IV, Vatican 1941-Grottaferrata 1967).

179 The 12th c. *Ekphrasis* (lines 34-35) also distinguishes between “enclosure (περίβολον)” and “holy place (τὸ ἱερόν)” – i.e., the church proper: Mango-Parker, “Twelfth-Century Description,” (note 177 above) 236.

180 PG 137:773C-776A.

181 *Loc. cit.*

182 Mainstone 122-24, 135-36, cf. 270-71 pl. A2.

183 Theophanes *Chronographia* V, *De Basilio Macedone* 86, ed. I. Bekker, *Theophanes Continuatus, Ioannes Cameniata, Symeon Magister, Georgius Monachus* (CSHB, Bonn 1838) 328 lines 2 ff; Mango, *Art* 195.

west. Schneider's 1939 excavations of the west atrium show it to have been just a bit less than the width of the basilica, and to have extended ca. 42 m westward from the outer narthex. It was an open court surrounded by a roofed arcade, walled on the outside but with pairs of columns alternating with piers on the inner, courtyard side. In short it was somewhat like the square cloister of so many western monasteries. The outside north and south walls were pierced with three doors, and there was probably a door in the west wall too. To the east were the doors into the exonarthex.¹⁸⁴

But even apart from such possible sheltering walkways, objections that the weather would have rendered an Introit or Great Entrance from outside unfeasible ignore the fact that outside processions sometimes several kilometers long were a standard element of Byzantine ritual¹⁸⁵; that on stational days the Introit or first entrance of the liturgy was often arriving not just from an outbuilding but from much further away; that the imperial party always had to process outside while crossing over from the palace to Hagia Sophia for the liturgy;¹⁸⁶ that both baptistries of Hagia Sophia were also outbuildings (section A.I.5 above), and it was from the Great Baptistry that the procession of the neophytes took place at the Easter Vigil.¹⁸⁷ Indeed, Byzantine rituals like codex *Dresden A 104* and the *De cerimoniis* document the comings and goings of the patriarch and imperial cortège to and around Hagia Sophia and its gallery chambers and outbuildings with such dizzying frequency that I find it difficult to give much weight to this objection.¹⁸⁸ At any rate, the only evidence I know of for any worries about the weather is *De cerimoniis* I, 39 (30), which, in the ceremonial for Annunciation when it coincides with the Third Sunday of Lent, indicates a change in the procession route if it is windy.¹⁸⁹

3. Nowhere does Mathews or I generalize the Hagia Sophia skeuophylakion system beyond the rite of Constantinople. Mathews has advanced evidence for an outside skeuophylakion in a few pre-iconoclast churches of Constantinople (even one very small church, so it is not just a question of buildings the size of Hagia Sophia). He juxtaposed this evidence with the absence of evidence in that period for any other system, documented the introduction of the triple-apsed sanctuary in Constantinopolitan churches after Iconoclasm, and drew the con-

184 See the thorough exposition and illustrations in Strube, *Eingangsseite* chaps. 1-2; also Mainstone 120-21 plate 149; 270-71 pl. A2; Van Nice pl. 1, 9.

185 There were processions on 68 days a year, an average of about one every five days, the patriarch took part in about half of them, the emperor and his retinue in seventeen of them, and some processions were as long as 4-5, even 10 km. See Baldovin 181-204, esp. 196-99.

186 See Ebersolt, *Ste-Sophie* 14-17 and the plan; Mango, *Brazen House* 23 fig. 1; Antoniadès I, pl. 16, between pp. 48-49.

187 Mateos, *Typicon* II, 84-90.

188 On the comings and goings to and from the skeuophylakion of H. Sophia see note 159 above.

189 Vogt I, 157; cf. Baldovin 202.

clusion that this represented a change. This Middle-Byzantine system may have been the rule elsewhere much earlier. But we are dealing here with the rite of the Great Church, and in studying a tradition, one begins not with derivatives but with the prime analogate. If one is studying the Roman rite one starts in Rome, not with some mission station in Samoa. And the prime analogate for the Byzantine rite is what was done in Hagia Sophia, its cathedral church, as is obvious from the fact that sources from the fact that sources from the periphery appeal to that usage for justification.¹⁹⁰

Of course Hagia Sophia was Hagia Sophia, and the sumptuous imperial and patriarchal solemnity of its liturgy cannot without adjustment be automatically extended to every parish church, as I make perfectly clear in my history of the Byzantine rite.¹⁹¹ But the historian can only argue from the evidence, and our evidence for many aspects of the early history of this liturgy deals with the cathedral church of the Byzantine rite where this history was first made. Moran seems to feel that the difference between the solemn liturgy in Hagia Sophia and other services in more modest churches is not taken into consideration in liturgical studies.¹⁹² But in fact I have studied the history of the Byzantine rite across the entire spectrum of its extant sources, from Hagia Sophia to the monasteries of Sinai, Athos, and Italy, to the local traditions of the Byzantine periphery. In my study on the Great Entrance I stated quite explicitly that the patriarchal liturgy with imperial participation had more splendor than other services, but that "the entrance it describes ... was undoubtedly *of the same sort in its essentials* as the Great Entrance of any liturgy *in the capital*."¹⁹³ That statement can still stand not only for the Great Entrance but also for other elements of the rituals *in the capital* – i.e., as far as the cathedral liturgy of Constantinople is concerned in the period anterior to Iconoclasm (726-843).

4. Of course the rite of the Great Church was celebrated in other churches not only of the capital but elsewhere. Those churches, as we saw just above, were solicitous to follow the lead of the Great Church in matters liturgical.¹⁹⁴ But it is completely specious to argue that all churches of the rite had to have an outside skeuophylakion off the northeast corner (11). All churches had to have a place where the gifts were prepared before the liturgy, fetched at the Great Entrance, and returned after communion. It was in no way necessary for it to be in the same place as the skeuophylakion of the Great Church, nor have I ever proposed

190 *Protheoria* 9-10 (ca. 1085-95 AD), PG 140:429B-C; Elias of Crete (ca. 1111-1135), V. Laurent, "Le rituel de la proskomidie et le métropolitaine de Crète Élie," REB 16 (1958) 116-142, here 122-23, 134-35, 141-42 (for the date, 118-21).

191 Taft, *The Byzantine Rite* 43 ff, 52-77 *passim*.

192 Moran, "Skeuophylakion," 30.

193 Taft, *Great Entrance* 196-97 (emphasis added).

194 See note 190 above.

such a thing. My history of this aspect of Byzantine liturgy has detailed how this system was eventually abandoned even in Constantinople, without in any way implying that the rite of the Great Church ceased thereby to be the rite of the Great Church. The old skeuophylakion in the basilica of the Byzantine Catholic Badia Greca di Grottaferrata just south of Rome was in the chamber that is now a chapel just off the southwest corner of the nave. Natalia Teteriatnikov of Dumbarton Oaks has identified a prothesis niche, semicircular or rectangular, outside the sanctuary in the nave wall as characteristic of the cave-churches of Cappadocia.¹⁹⁵ The ceremonies relative to the prothesis space depended, obviously, on where that space was. So Moran's argument from Blachernai is irrelevant: if the procession began on the south side, it obviously followed a different route from the procession at Hagia Sophia and other churches where it began on the opposite side.

5. The final argument is just rhetoric. Could there have been another sacristy set off with curtains or rails? Of course there could have. There could have been a barbershop in the galleries, since there was just about everything else there.¹⁹⁶ The question is not what *could have been* but what *was*. All evidence points to the fact that the skeuophylakion of Hagia Sophia is the still standing rotunda off the northeast corner. Moran advances archeological evidence in Hagia Sophia of rings from which curtains may have been hung, and of repaired floorwork.¹⁹⁷ But unless we know the date of these rings and the purpose of the curtains that hung from them, their mere existence tells us nothing. *Could* these curtains have set off an area in the nave where the gifts were gathered and prepared, perhaps on a credence or small movable altar? Of course they could have. We have numerous witnesses to such movable credences for use at communion,¹⁹⁸ and there is no reason whatever why such a system could not be conceivable for the preparation of the gifts. Almost *anything* is conceivable. But then why are there rings on both sides of the church? Does one wish to postulate not one but *two* impro-

195 N.B. Teteriatnikov, *The Liturgical Planning of Byzantine Churches in Cappadocia* (OCA 252, Rome 1996) ch. 2.

196 I detail the myriad uses of the galleries, not all of them noble, in R.F. Taft, "Women at Church in Byzantium: Where, When – and Why?" section A.IV.1 (forthcoming in DOP 52 [1998]); see also Mathews, *Early Churches* 128-9; V. Ruggieri, "Katêchoumenon: uno spazio sociale," in E. Carr, S. Parenti, A.-A. Thiermeyer, E. Velkovska (eds.), *EYΛOΓHMA. Studies in Honor of Robert Taft, S.J.* (Studia Anselmiana 110 = Analecta Liturgica 17, Rome 1993) 389-401.

197 Moran, "Gestaltung," 181; id., "Skeuophylakion," 31.

198 *Chronicon paschale* for 624 AD, ed. Dindorf I, 714 = PG 92:1001BC (cited below section B.VII); 8/9th c. *Narratio de S. Sophia* 16, ed. Preger 94; trans. Mango, *Art* 99; 10th c. *De ceremoniis* I, 1, 9, 10, 32 (23), 39 (30), 44 (35), 56 (47), 57 (48), 59 (50), Vogt I, 13, 47, 56, 59, 61, 65, 70-71, 124, 155, 173; 10th c. pontifical diataxis in *British Library Add. 34060*, ed. R.F. Taft, "The Pontifical Liturgy of the Great Church according to a Twelfth-Century Diataxis in Codex *British Museum Add. 34060*," I: OCP 45 (1979) 279-307; II: 46 (1980) 89-124, here I, 302-3, §X.13 (also in id., *Liturgy in Byzantium* ch. II).

vised prothesis spaces in Hagia Sophia? The only way to get a firm grip on what such rings, undated as far as I know, could indicate is via concrete evidence. And we have no literary evidence before the *De officiis* of a diakonikon anywhere within the church.

Of course when faced with a complete absence of evidence, we are forced to hypothesize. But not when there is, in fact, a consistent body of evidence, both archeological and literary, informing us that processions went to and from the skeuophylakion, and that the skeuophylakion was a rotunda off the northeast end of the church. No literary evidence whatever before the *De officiis* can be interpreted to mean there was any substitute prothesis or sacristy anywhere else. I argued for just such a system as soon as the evidence of the *De officiis* warranted it.¹⁹⁹ The point is not what could have been but what the evidence shows. Everything else is not hypotheses but guesswork.

In the same context, Moran challenges my statement, following Mathews, that in Hagia Sophia "there are simply no auxiliary chambers whatsoever,"²⁰⁰ by adverting to the Passageway of St. Nicholas and the complex of buildings behind the altar.²⁰¹ Again, this is tilting at windmills. Mathew's argument concerning auxiliary chambers, as is perfectly clear from the entire context of the discussion, concerns auxiliary chambers or divided off areas *within the main body of the ground floor of the building*, and has nothing to do with the narthex, the galleries with their imperial chambers, or with the several auxiliary structures around the building, which Mathews also discusses.²⁰²

All the above objections and hypotheses are interesting. Unfortunately, I can only argue from the evidence, and the evidence, both literary and archeological is clear. To make the best of this clear evidence is the method I consider preferable to conjuring up an imaginative ideal on some points where the evidence is uncomfortable. In the absence of any confirmatory documentation, such fantasies can hardly be judged more reliable than science fiction.

But let us look again at the evidence for the processions in the light of the archeological data we have seen above.

IV. Reviewing the Evidence

The shape of the three processions of the Byzantine eucharistic liturgy – the Little Entrance, the Great Entrance, and the Recession – is related to: [1] the location of the sacristy where the patriarch vests and makes his offerings before the service, where the deacons went to fetch the gifts at the Great Entrance, and to

199 Taft, *Great Entrance* 200-3.

200 *Ibid.* 182.

201 Moran, "Gestaltung," 180; cf. id., "Skeuophylakion," 30-31.

202 Cf. Mathews, *Early Churches*, index.

which the clergy return the leftover gifts at the end of the service; [2] just when and how the patriarch made his entrance into the church; [3] the route of the processions. No argument can be made from the fact that the sources may use different terms (skeuophylakion, diakonikon, prothesis) for this sacristy. "Words are words, things are things," and the Byzantines were notorious for using a multiplicity of terms for the same thing, and it is perfectly obvious that one and the same early liturgical ms uses skeuophylakion or diakonikon interchangeably in the exact same context for the exact same locale.²⁰³

1. *10/11th c. BAS in the Pyromalus Codex and the Version of Johannisberg:* My reconstruction of the original processions depends, in part, on my interpretation of two sources of the Liturgy of St. Basil, the *Pyromalus Codex* and the Latin version of Johannisberg.²⁰⁴ In both these sources the patriarch vests and makes his offerings in the skeuophylakion before the beginning of the liturgy. Since in Hagia Sophia, at least originally, and perhaps in some other churches of the capital, this skeuophylakion was a separate edifice, adjacent to the church proper, which served as a treasury or storehouse for the relics, liturgical vestments and vessels, and other liturgical paraphernalia (processional crosses, thuribles, etc.), I concluded that at the Introit on non-stational days, the patriarch entered the church from this outside skeuophylakion. Further, since that is where the gifts had been prepared, it seemed logical to conclude they had to be fetched from there at the Great Entrance, and returned there after the service.

Since this interpretation has been challenged, let us take a closer look at these two invaluable sources of 10/11th-century BAS.

203 E.g. the 8th c. *Barberini 336*, Parenti-Velkovska §§ 1, 22, 277–279; 10th c. *Sevastianov 474*, N.F. Krasnosel'cev, *Сведения о некоторых литургических рукописях Ватиканской Библиотеки* (Kazan 1885) 237, 279; further references in Taft, *Great Entrance* 202 note 77. Commenting on the latter, Moran, "Skeuophylakion," 31, misses the point. I am not postulating "a confusion in terminology," but simply indicating the well-known fact that the Byzantines use different terms interchangeably for the same reality – as is perfectly obvious from the mss cited.

204 Cf. esp. Taft, *Great Entrance* 187–88, 267–70. However, my interpretation in no way depends solely on these sources, as Moran "Enarxis," 160, infers: "The intellectual basis for this deduction is said to be provided by rubrics in the codex *Pyromali* and the contemporary Latin translation from Johannisberg ..." The logic of Moran's objection against my arguing from these sources of BAS is weakened by his later objection ("Skeuophylakion," 30; cf. "Enarxis," 157) that I take CHR rather than BAS as the model of liturgical evolution in Constantinople. Actually, in my works I cite scores of mss of BAS, never failing to take account of the structure and rubrics the BAS formulary presents in the euchology mss I have studied (cf. Taft, *Great Entrance* 439–46, and BAS in the index, p. 457; id., *A History of the Liturgy of St. John Chrysostom*, IV: *The Diptychs* (OCA 238, Rome 1991) 197–200, and BAS in the index, p. 201. Most mss listed also contain BAS, which in every case was exploited, where relevant, in the monograph in question). Besides, the objection is irrelevant. Though BAS was indeed the chief liturgy in Constantinople during the first millennium, ceding place to CHR only in the 11th century, structurally and ceremonially both liturgies were (and are) exactly the same.

a. The Sources

The *Pyromalus Codex* is a now lost Greek text of BAS edited by Goar from a ms provided him by a certain Isidore Pyromalos of Smyrna, hierodeacon of the Greek Orthodox Monastery of St. John on Patmos.²⁰⁵ The Johannisberg version is a Latin translation of a remarkably similar though not identical Greek ms of BAS. The German humanist Georg Witzel (1501-1573) discovered this version in a Latin ms in the library of the Monastery of Johannisberg on the Rhine near Mainz, and edited it.²⁰⁶ Though this Latin ms, too, has vanished, doubtless in the fire that destroyed the monastery library in the 19th century,²⁰⁷ its text remains available in Witzel's 1546 *editio princeps* and in several later editions.²⁰⁸

These two sources of BAS are especially precious since they witness to the patriarchal liturgy of the Great Church. The title of the *Pyromalus Codex* (section B.IV.1.b § 1) states this explicitly. Furthermore, both sources mention a patriarch – a rarity in euchology rubrics. In pre-12th century BAS that could only be the patriarch of Constantinople, since the Byzantine liturgy was not in use in the other Greek patriarchates before this period.²⁰⁹

The similarity of these two texts was underlined from the start by Goar and others.²¹⁰ André Jacob says of them and their date: "...ces deux textes, étroitement apparentées, remontent au moins au X^e siècle (cfr Brightman, p. LXXXIX) et représentent le plus ancien *ordo* patriarchal constantinopolitain connu à ce jour."²¹¹ In an earlier study Jacob attributed to the Johannisberg version a value for the history of the liturgy of the Great Church that would justify my reliance on it:

Quoiqu'il en soit des origines de cette traduction, elle n'en constitue pas moins un des documents plus importants pour l'histoire des usages liturgiques de la Grande Église de Constantinople. En

205 Goar 153-56; on this ms and the Johannisberg version, see Jacob, *Formulaire* 7-8; id., "Otrante," 52-53; "Concélébration," 252 (note).

206 Or so Witzel claims on ff. av^v-avi^r of his 1546 edition, and f. aiiij^v of the 1555 edition (see note 208 below).

207 LEW lxxxiv; Jacob, "Otrante," 52 note 4.

208 G. Witzel, *Liturgia S. Basilii Mag. nuper e tenebris eruta, et in lucem nunc primum edita*. Cum Praefatione Georgij Vuicelij (Mainz 1546) ff. aij^r-f^v; id., *Exercitamenta syncerae pietatis multo saluberrima inter quae lector habes Liturgiam seu Missam S. Basilij Mag. recognitam* ... (Mainz 1555) ff. Aiiij^r-Dij^r; J. Cochlaeus, *Speculum antiquae deuotionis circa missam, et omnem alium cultum Dei: ex antiquis, et antea nunquam euulgatis per typographos auctoribus, à Ioanne Cochlaeo laboriose collectum* ... (Mainz 1594) 117-32; Jean de Saint-André, *Liturgiae siue Missae Sanctorum Patrum: Iacobi apostoli & fratris Domini. Basilij magni, è vetusto codice Latinae translationis. Ioannis Chrysostomi, interprete Leone Thusco* ... (Paris 1560) 31-50. Cf. Taft, *Great Entrance* xxvii, xxix.

209 On the liturgical Byzantinization of the patriarchates of Alexandria, Antioch, and Jerusalem, cf. Taft, *The Byzantine Rite* 57 and 64 note 31.

210 Goar 153, 156-57; cf. A. Strittmatter, "Notes on the Byzantine Synapte," *Traditio* 10 (1954) 51-108, here 71 note 28; Jacob, "Otrante," 52-53; id., "Concélébration," 252 (note).

211 Jacob, "Concélébration," 252 (note).

effet, les rubriques assez circonstanciées qu'elle contient nous permettent de reconstituer dans ses grandes lignes la Liturgie patriarcale telle qu'elle se pratiquait à Constantinople dans le courant du XI^e siècle, voire même à la fin du X^e.²¹²

Here Jacob does what one must do with all liturgical sources, carefully distinguishing the date of the extant document from the date of the shape of the liturgy it preserves. The Johannisberg version is a Latin translation of unknown date,²¹³ from a Greek redaction of BAS remarkably similar to but not identical with the BAS the of the Pyromalus ms. Since both Greek mss are lost, as well as the Johannisberg Latin ms, the version and the underlying Greek texts must remain undated. In such circumstances, one can only estimate the date of the BAS formulary in these mss on the basis of internal evidence. Drawing on this evidence and on the work of Jacob, I had postulated a 10th-century date for the BAS formulary, which retains several antiquarian characteristics, e.g.:

1. The opening blessing of the Enarxis²¹⁴ is missing in both texts. This liturgical element, first seen in the 10th-century Italo-Greek codex *Grottaferrata Γβ IV* (BAS, ff. 2^v-3^r, CHR, f. 17^{r-v}),²¹⁵ *Codex Sancti Simeonis* (ante 1030 AD) preserved in Ambrose Pelargus' 1541 Latin version,²¹⁶ 11th-century CHR of codex *Grottaferrata Γβ II*²¹⁷ and the Arabic pontifical,²¹⁸ becomes common only in mss of the 12th century.²¹⁹
2. The Great Synapte is not at the beginning of the Enarxis, but in its earlier position at the Trisagion, as well as in its original position just before the Great Entrance.²²⁰ Only from the 11th century does the litany begin to appear at the beginning of the Enarxis, as in CHR of the Arabic pontifical²²¹ and *Sinai*

212 Jacob, "Otrante," 52.

213 *Loc cit.*

214 LEW 362.25-26

215 S. Parenti, *L'eucologio manoscritto Γ.β. IV (X. sec.) della Bibliotheca di Grottaferrata. Edizione* (Excerpta ex Dissertatione ad Doctoratum, Rome, PIO 1994) §§ 4, 31.

216 Pelargus f. B1^v. On this source see Taft, *Great Entrance* xxvii-viii.

217 Muretov, *К материалам* 3.

218 Bacha 412, 443 (§ 2). Here again, I am distinguishing the date of the ms (1240 AD) and the date of the shape of the liturgy it reports. For the 11th c. date of the latter, see the arguments of Jacob, *Formulaire* 297-300.

219 G.I. Passarelli, *L'eucologio Cryptense Γβ VII (sec. X)* (Analekta Vlatadon 36, Thessalonika 1982) 39-40; id., "Osservazioni," 75-85; Mateos, *Célébration* 29-31.

220 See for example Pelargus ff. B2^v-B3^v, Cr^v; *British Library Add. 34060*, Taft, "Pontifical Liturgy" I, 286-87, II, 111-12; A. Jacob, "Une version géorgienne inédite de la Liturgie de S. Jean Chrysostome," *Le Muséon* 77 (1964) 65-117, here 93-94, 99-100. Cf. Mateos, *Célébration* 29-31; Taft, "Pontifical Liturgy" II, 111-12; Strittmatter, "Synapte" (note 210 above), 93-94, 99-100.

221 Bacha 412-13, 443-44 (§ 2).

- Georg 89.²²² At the same time, it begins to disappear at the Trisagion and before the Great Entrance, as in 11th-century codex *Grottaferrata Γβ II*.²²³
3. Neither of our BAS texts has the Gospel Prayer,²²⁴ a Palestinian formula from JAS²²⁵ first found in the Byzantine eucharist in the 11th-century, in the Arabic pontifical²²⁶ and codex *Grottaferrata Γβ II*.²²⁷
 4. The *Nemo dignus* prayer before the Great Entrance is absent, a lacuna in no source later than the 10th century.²²⁸
 5. The *lavabo* comes after the deposition of gifts, not, as later, before the Great Entrance, a shift first observable in the 11th century and common only from the 12th.²²⁹
 6. The *Orate fratres* dialogue and the diakonika introducing the Pax and Creed have retained their 10th-century Constantinopolitan form.²³⁰
 7. The BAS formulary ends with the Opisthambonos Prayer. There is no additional final blessing or the other material found in mss from the 10th century on.²³¹

The most important of these is § 4: no source later than the 10th century lacks the *Nemo dignus* prayer.²³²

So I had solid evidence not only for proposing a 10th-century date for the two sources in question,²³³ but also for dating them somewhat earlier than the ancient Arabic version of CHR, for the reasons given above (§§ 1-3). Of course

222 Jacob, "Version géorgienne," 88-90.

223 Muretov, *К материалам* 3-4; Mateos *Célébration* 30.

224 LEW 317.24-372.2.

225 PO 26.2:172.12-19.

226 Bacha 421, 452 (§ 11). Cf Jacob, *Formulaire* 299; Mateos, *Célébration* 139-41.

227 Muretov, *К материалам* 4.

228 Taft, *Great Entrance* 122-30.

229 *Ibid.* 165-66, 168-72.

230 *Ibid.* 378-83, 406-7.

231 Our earliest witnesses to the first elements of new material are two 10th-century Italo-Greek euchologies. Codex *Grottaferrata Γβ IV* (f. 27^v) has only Ps 112/113:1b between the Opisthambonos and the Skeuophylakion Prayer, which ends the formulary (S. Parenti, *L'eucologio manoscritto Γ.β. IV (X. sec.) della Biblioteca di Grottaferrata*, note 215 above, § 57), whereas *St. Petersburg* 226 follows Ps 112/113:1b with the diaconal "Let us pray to the Lord" and the Skeuophylakion Prayer, then "Glory be to the Father . . .," the request for a blessing, and a final blessing without the intervening material found today: Krasnosel'cev (note 203 above) 295, corrected by Jacob, *Formulaire* 162.

232 Apropos of which Jacob, "Concélébration," 252 (note), remarks: "Il est donc fort possible que la prière Οὐδεὶς ἄξιος n'ait pas été officiellement adoptée à Constantinople avant la seconde moitié du X^e siècle, du moins dans la messe patriarcale." There is not even a Skeuophylakion Prayer at the consummation of the gifts in our two sources, but that cannot help us in dating them, since that formula is witnessed to already in the 8th c. *Barberini Gr. 336* (Parenti-Velkovska § 22 = LEW 344.21-35).

233 Despite Moran's insinuation that I finessed my dating of these sources in order to fit them into a preconceived theory: "It was likely to bypass the problematic of this source [= Arabic CHR] that Taft assigns codex Pyromali to the tenth century": Moran, "Enarxis," 161.

here, as always, we are in the realm of hypothesis in trying to date any source not securely anchored in time by explicit evidence from a colophon date or from some other direct internal or external witness. Liturgical sources – especially of less frequently celebrated rituals like the pontifical rite²³⁴ – often betray an archaizing conservatism, maintaining antiquarian characteristics older than the actual date of the document itself. This further weakens the *argumentum ex silentio*. Even when one can establish, on the basis of elements present in the liturgical formulary, a date *ante quem non*, to argue for a date *post quem non* on the basis of what the formulary lacks remains hazardous, since there is always a time-lapse between the first appearance of an innovation and its general acceptance in the ms tradition.

On the other hand, in favor of dating BAS in our two sources slightly later than the 10th century one could advance other internal evidence. The title in the *Pyromalus Codex* (1) designates the BAS formulary only for certain feasts. From that one can conclude that BAS, no longer the main liturgy of the Great Church, was already restricted to limited use on certain days only, a shift that occurs at the turn of the millennium.²³⁵ The fact that the Monogenes troparion is already in place as *perisse* of the Second Antiphon, as in the Arabic pontifical²³⁶ and the *Protheoria* 12 (ca. 1085-95 AD),²³⁷ would also favor an 11th-century dating.²³⁸

Although Moran ignores all the other internal evidence, the 11th century is in fact the date he proposes on the basis of the Third Antiphon refrain, Σῶσον ἡμᾶς,²³⁹ a usage not found at the eucharist in the 10th-century Typikon of the Great Church, but only in sources from the 11th-century on.²⁴⁰ Since our two BAS formularies manifest some decidedly 10th-century characteristics, and a couple of the 11th, I can live comfortably with assigning them a 10/11th-century date at the turn of the millennium – but not with the gratuitous innuendo that for the sake of argument I would deliberately date a source earlier than the evidence warranted.²⁴¹

234 On “Baumstark’s Law” in this regard, see A. Baumstark, “Das Gesetz der Erhaltung des Alten in liturgisch hochwertiger Zeit,” *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 7 (1927) 1-23; id., *Comparative Liturgy* (Westminster MD 1959) 27 ff; cf. Taft, *Great Entrance* 159, id., *Diptychs* (note 204 above) 146.

235 On the whole question of the relation of CHR to BAS, see Jacob, *Formulaire* 52 ff, 254, 499-503; id. “La tradition manuscrite de la Liturgie de S. Jean Chrysostome (VII^e-XII^e siècles),” in B. Botte et alii (eds), *Eucharisties d’orient et d’occident* II (Lex orandi 47, Paris 1970) 109-138, here 114 ff, 137-38; cf. Taft, *Great Entrance* xxxi-ii.

236 Bacha 415-16, 445-47 (§ 5).

237 PG 140:434C.

238 For other sources see Mateos, *Célébration* 50-52, 54.

239 Moran, “Enarxis,” 161-62; cf. id., “Skeuophylakion,” 30.

240 Mateos, *Typikon* II, 284-85; id., *Célébration* 53-54.

241 See note 233 above.

b. The Texts

PYROMALUS²⁴²

1. Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν
Βασιλείου τοῦ μεγάλου ἱερουργία
κατὰ τὴν τάξιν τῆς μεγάλης ἐκκλη-
σίας ἐν ταῖς ἰδίαις ἑορταῖς λέγομένη.

4. Εὐχὴ ἣν ποιεῖ ὁ Πατριάρχης ἐπὶ
τῇ προθέσει τοῦ ἁγίου ἄρτον· Ὁ
Θεὸς ὁ Θεὸς ἡμῶν ... [= Prothesis
Prayer²⁴³].

5. Πρὸ τῆς ἐλεύσεως τοῦ Πατριάρ-
χου, οἱ ἱερεῖς, καὶ οἱ διάκονοι οἱ
συλλειτουργοῦντες, εἰσέρχονται εἰς
τὸν ναόν· καὶ ἱσταμένων πρὸ τῶν
ἁγίων θυρῶν, ὁ πρῶτος τῶν ἱερῶν
κλινόμενος, ταύτην τὴν εὐχὴν λέγει
μυστικῶς· Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, οὗ τὸ
κράτος ἀνείκαστον ... [Prayer of
First Antiphon²⁴⁵].

At the Third Antiphon of the Enarxis, the rubrics resume as follows:

6. Καὶ τοῦ Ἀρχιερέως ἐκ τοῦ θρόνου
ἐν ᾧ ἐκαθέζετο ἐν τῷ κάτω μέρει τῆς
ἐκκλησίας ἀνισταμένον καὶ εἰς τὸ
ἅγιον βῆμα εἰσερχομένον·
7. ὁ διάκονος λέγει Ἐν εἰρήνῃ τοῦ
Κυρίου δεηθῶμεν· Καὶ τὰ ἔξης.

JOHANNISBERG²⁴⁴

1. De Libro

Sacramentorum in primis

Missa Sancti Basilij

Magni.

2. *Primum patriarche cum sequentis
ordinis Clero ecclesiasticis vestimentis
induto, 3. offeruntur in Sacrario ab
oblationarijs, mundatæ ac compositæ
oblatae, à populis susceptæ, quas ponit
in patenis, & adolens super eas incen-
sum,*

4. *dicit hanc Orationem:* Domine
Deus noster ... [Prothesis Prayer].

5. *Tunc ante aduentum Pontificis, in-
trant Ecclesiam Presbyter & Dia-
conus, & stantibus ante cancellos, dicit
Presbyter, inclinato capite, hanc Ora-
tionem secretè:* Domine Deus noster,
cuius potestas est sine numero ...
[Prayer of First Antiphon].

242 Goar 153-56.

243 LEW 309.5-21.

244 Witzel, *Liturgia S. Basilii* (note 208 above) ff. biiij^v-biiij^r.

245 LEW 310.15-311.2.

8. Ὁ Ἀρχιερεὺς λέγει· Δέσποτα Κύριε ὁ Θεός [Introit Prayer²⁴⁶]. 8. *Pontifex dicit: Domine Deus noster ... [Introit Prayer].*

At the Great Entrance, during the Cherubic Hymn, the gifts are brought to the altar, but the rubrics do not say from where:

9. Ἐνταῦθα ἐξάγονται, καὶ 9. *Interea deportantur & deponuntur*
προτίθενται τὰ ἅγια δῶρα, ὑπὸ τῶν *munera à Presbyteris ...*
ιερέων ...

At the end of the service in both texts, the recession is presented as follows:

10. Εἴτα τῆς μεταλήψεως τελειωθεί- 10. *Post Communionem autem por-*
σης τὰ ἅγια εἰς τὸ σκευοφυλάκιον *tantur munera in Sacrarium, cantan-*
εἰσφέρονται πάντων ψαλλομένων τό- *tibus omnibus hæc: Repleatur os nos-*
Πληρωθήτω τὸ στόμα μου. *trum ... Halleluia.*
11. Ὁ διάκονος· Ὁρθοὶ μεταλαβόν- 11. *Diaconus: Rectè qui accipimus*
τες ... *...*
12. Ὁ διάκονος· Ἐν εἰρήνῃ προέλ- 12. *Diaconus: In pace procedamus, in*
θωμεν. *nomine domini.*
13. Ὁ Ἀρχιερεὺς μετὰ ταῦτα, ὅπισ- 13. *Pontifex post hæc vadit retrò lec-*
θεν τοῦ ἁμβωνος ἀπέρχεται· καὶ ὁ *torium, et dicit Diaconus: In pace do-*
διάκονος λέγει· Τοῦ Κυρίου δεη- *minum postulemus.*
14. Ὁ Ἀρχιερεὺς· Ὁ εὐλογῶν. 14. *Pontifex: Qui benedicis ... Amen.*
15. Καὶ οἱ ὑπερήται ἀποκρίνονται· 15. *Et repetunt Ministri: Amen.*
ἀμήν.
16. Καὶ εἰς τὸ σκευοφυλάκιον ἀπέρ- 16. *Et pergunt in Sacrarium tollere*
χονται καὶ τὰ ἱερά ἐκδύουσιν ἐγγὺς *vestimenta sua.*
τῆς προθέσεως.

2. Summary:

From these texts it seems clear to me, at any rate, that:

1. Before the liturgy the patriarch and clergy are in the “sacrarium” or sacristy (2).
2. From the parallels in the related Greek text, it is obvious that this “sacrarium” is the skeuophylakion where the gifts are prepared (3-4) and to which they are returned after communion (10).
3. I take this skeuophylakion to be the northeast rotunda just outside Hagia Sophia, in agreement with all the extant evidence and all its reputable interpreters.

4. After vesting (1), which the text seems to imply was also done in the skeuophylakion – that is where the vestments and other paraphernalia needed for the Introit procession²⁴⁷ were kept, where the clergy are before the service, and where they unvest after it (16) – the “oblationaries” present to the patriarch in the skeuophylakion the offerings previously received from the faithful (3). The patriarch places them on the patens, incenses them, and recites the Prothesis Prayer (3-4).
 5. Then before the “arrival (ἐλευσις/adventus)” of the patriarch – i.e., before the Introit or “Little Entrance” of the liturgy – one presbyter and a deacon go before the Holy Doors of the chancel and begin the Enarxis with the Prayer of the First Antiphon (5) (at that time the initial blessing had not yet been added to the rite²⁴⁸).
 6. At the Great Entrance the gifts are fetched and placed on the altar (9). The rubrics say they were “brought out” without saying from where. But since they were prepared in the skeuophylakion (3-4), it is hard to imagine where else they could have brought from.
 7. At the end of the liturgy the leftover gifts are returned to the skeuophylakion (10), where the clergy unvest (16).
- Let us examine each of these processions to and from the skeuophylakion.

V. The Introit

The first or “Little Entrance” has already been adequately treated by Mateos, Mathews, Strube, and, to some extent, myself.²⁴⁹ The central element in the views of these authors is that the “Little Entrance” was the original Introit of the Byzantine eucharist – i.e., a procession into the church from outside. In *The Great Entrance*, where I treat the “Little Entrance” only in passing, I remarked that “the first introit was – at least on non-stational days – beyond any doubt a procession from the skeuophylakion through the atrium²⁵⁰ and in the main door at the front (west) end of the church.”²⁵¹ Admittedly, this generalization re-

247 We see such objects as the processional cross, evangeliary, candles, and thurible borne in the Introit of liturgies preceded by a stational procession: *De Cerimoniis* I, 1, 9, 26 (17), 27 (18), 31 (23), 35 (26), 36 (27), 37 (28), 39 (30), Vogt I, 24, 58, 95, 103, 122, 134-35, 139, 146, 154; cf. id., *Commentaire* I, 128; Mathews, *Early Churches* 142. It is not unreasonable to suppose their use in the Introit of non-stational eucharists, too.

248 See above at notes 214-218.

249 Taft, *Great Entrance* 187-89, 192, 196; id., *Beyond East and West. Problems in Liturgical Understanding* (2nd ed. Rome 1997) 212-16; “Pontifical Liturgy” II, 105-10; “The Liturgy of the Great Church” = id., “The Liturgy of the Great Church: An Initial Synthesis of Structure and Interpretation on the Eve of Iconoclasm,” *DOP* 34-35 (1980-1981) 45-75 = id., *Liturgy in Byzantium*, ch. I, here 50ff.

250 “Atrium” here was a slip of the quill; read “narthex” instead.

251 Taft, *Great Entrance* 196.

quired nuancing, which I provided in a later study where I deal with the Introit *ex professo*.²⁵² What I proposed there can be summarized in three points:

1. On non-stational days the patriarch was in the skeuophylakion before the liturgy. This is confirmed by the place of ordination to minor orders in the early sources.
 2. One priest and a deacon presided over the Enarxis, while others of the clergy escorted the patriarch to the narthex to await the Introit before the Imperial Doors. So even on non-stational days the patriarch made a real entrance from outside. Exactly when and how the patriarch and his escort went from the skeuophylakion to the narthex, however, we do not know.
 3. Later, probably by the 11th century,²⁵³ the outside skeuophylakion falls into disuse, even disappears, the bishop vests in the church and is present at the liturgy from the start, where he awaits the Introit seated at a throne first in the narthex, later in the nave. Displacements in the place of minor ordinations follow these peregrinations of the bishop.
- Let us review the evidence for these developments.

1. *The Patriarch in the Skeuophylakion:*

In the earliest extant sources of the Byzantine pontifical liturgy, BAS in the *Johannisberg* and *Pyromalus* redactions, the patriarch is in the skeuophylakion for the Prothesis Prayer before the liturgy proper begins (section B.IV.1.b § 4). The next generation of pontifical sources, by which time the outside skeuophylakion had probably fallen into disuse, either make no mention of the bishop assisting at the Prothesis rite before the liturgy²⁵⁴ or skip over that rite entirely,²⁵⁵ doubtless because the gifts were prepared without the bishop assisting. The bishop, waiting in the narthex or nave, had not yet entered the sanctuary area where by that time the gifts were prepared, and so could make his offerings only

252 Taft, "Pontifical Liturgy" II, 105-10.

253 Here again, Moran misrepresents my views: "Taft believes that the Great Entrance was still enacted from outside the church in the late twelfth century" (Moran, "Skeuophylakion," 29, referring to Taft, *Great Entrance* 198). In fact, I state clearly that I am talking about "the preiconoclast Great Entrance" (*ibid.* 199). And the source I cite (*ibid.* 197-98), though incorporated into the version of Leo Tuscán (1173-1178 AD), I clearly identify as "from a diataxis that goes back at least as far as the 10th century" (*ibid.* 197). In the same context I state that "It is not until the 10th century that the tripartite apse at the east end of Constantinopolitan churches becomes general" (*ibid.* 184). Cf. also Taft, *The Byzantine Rite* 71-74. However, the text of Anthony of Novgorod, which I neglected in the latter work, states clearly that in 1200 AD the outside skeuophylakion was still the prothesis (section A.IV.3 §§ 2-7 above).

254 Arabic CHR, *Bacha* 410-11, 442-43 (§ 1).

255 The roll *Jerusalem Stavrou* 109; *British Library Add.* 34060, Taft, "Pontifical Liturgy" I, 284-85; the archieratikon of Gemistos, ed. Dmitrievskij, *Описание* II, 301-4; and of the Andreas Skete codex, *ibid.* I, 167-69.

later – which is exactly what we see in later sources of the pontifical. But I have already detailed all this elsewhere.²⁵⁶

Apropos of the bishop reciting the Prothesis Prayer in the skeuophylakion, Moran notes that in BAS of *Barberini Gr. 336*, “this prayer is followed by the prayers of the three antiphons and the prayer of the Little Entrance. The patriarch is not present for the three antiphon prayers so why should he be present for the prothesis prayer?”²⁵⁷ This illustrates perfectly how Moran’s and my methods differ. Prescinding, for the moment, from the fact that Moran himself had strongly argued in two earlier articles that the patriarch *was, in fact, present in the nave for the Enarxis and therefore, inevitably for the three antiphon prayers*,²⁵⁸ there is, of course, no reason whatever why the patriarch *should be* in the skeuophylakion for the Prothesis Prayer. The whole point is not what could, should, or may have been, but what the extant evidence says *was*. When two reliable documents, Pyromalus and Johannisberg BAS, state unambiguously that the patriarch *was, in fact in the skeuophylakion just before the liturgy*, my method is to attempt to deal with what the evidence says *was*, rather than to imagine what might/could/should/must have been despite the evidence. I have no stake in locating the patriarch in the skeuophylakion before the liturgy. I do so only because the documents do.²⁵⁹

2. *The Patriarch in the Narthex:*

Next, we find the patriarch in the narthex before the Imperial Doors, awaiting the moment of the Introit. The 10th-century pontifical diataxis of codex *British Library Add. 34060* describes this stage as follows:

- 1.1. When the archdeacon has received permission, the enarxis begins and the antiphons are sung.
2. And when the time comes for the introit, the bishop is seated before the beautiful doors (καθήμενος ὁ ἀρχιερεὺς πρὸ τῶν ὡραίων πυλῶν) and bows three times to the east.
3. Then after the archdeacon who is carrying the holy Gospel says, “*Let us pray to the Lord*,” and those standing nearby say, “*Kyrie eleison*,” the bishop bows slightly and prays this prayer: “*O Master, Lord our God ...*” [= Introit Prayer].
4. Then he kisses the Gospel without bowing, and supported by two archontes [= deacons] he enters and goes up to the holy doors.
5. And after bowing to them and kissing the holy icon in the joint to the left, he goes into the sanctuary.²⁶⁰

256 Taft, *Great Entrance* 265–70. To the sources cited there, add the latest editions of the pontifical: Ἀρχιερατικόν (Rome 1973) 61–66, and Ἀρχιερατικόν (Athens 1994) 18–19, where the bishop makes his commemorations and says the Prothesis Prayer just before the Great Entrance procession.

257 Moran, “Skeuophylakion,” 30.

258 Moran, “Gestaltung,” 179–80; id., “Enarxis,” 160–61.

259 A parallel Introit ritual existed in the Badia Greca di Grottaferrata south of Rome, which has preserved both its Byzantine rite and its unbroken union with Rome since before the East-West schism. The skeuophylakion was the chamber off the southwest corner of the nave that is now a chapel. At stational services the hegumen waited there until the Third Antiphon of the liturgy to make his entrance (private communication from my colleague Prof. Stefano Parenti).

260 Taft, “Pontifical Liturgy” I, 284–87 and note 12; II, 105–7.

Just how and when the patriarch went from the skeuophylakion to the narthex is open to speculation. On the basis of the rubric in the *Johannisberg* version that “before the arrival of the patriarch a presbyter and a deacon enter the church” for the *Enarxis* (section B.IV.1.b § 5), I had proposed that the patriarch and the other clergy were still “in sacrario” (3-5) – i.e., in the skeuophylakion, and entered the church proper only later (6).

As Moran points out, the corresponding rubric in the *Pyromalus Codex* says the clergy enter the ναός, which can mean either the church or its inmost part.²⁶¹ Furthermore, the *Pyromalus* ms, in a rubric not found in the related *Johannisberg* version, has the patriarch rise from his throne in the lower part of the church and enter the sanctuary at the Little Entrance (6). So the patriarch must have been seated at a throne in the lower nave beforehand. This is confirmed by the fact that in both *Johannisberg* and *Pyromalus* BAS, the patriarch recites the Introit Prayer *after* entering the nave (6-8), and not before the Imperial Doors from the narthex into the nave, as in the earlier system. But this is precisely what I affirm in a study Moran ignores:

The Byzantine liturgy once began with the introit. When the *enarxis* or rite of three antiphons was added before the introit, it was celebrated at the pontifical liturgy by one presbyter and one deacon at least through the 17th century. In the 10th century sources the bishop and other ministers still vested in the skeuophylakion and did not enter the church until the introit (third) antiphon. When the outside skeuophylakion fell into disuse it became customary for the bishop to await the introit in the narthex, seated before the “Beautiful Doors” leading into the nave. This intermediate use is what we find in our document [= *codex British Library Add. 34060*].²⁶²

In the same study I add that in the *Pyromalus Codex* from the same period, “the bishop apparently entered before the antiphon to await the introit from a throne in the nave,”²⁶³ and propose that this agrees with the 11th-century order of the service in the Arabic pontifical. In this ms of 1260 AD²⁶⁴ from the Melkite Patriarchate of Antioch,²⁶⁵ the bishop is already in church for the beginning of the liturgy, since the priest comes to seek his blessing to begin the *Enarxis*.²⁶⁶ As in the solemn Russian pontifical rite today, the bishop apparently sat at his “lower throne (ἡ κάτω καθέδρα)”²⁶⁷ in the center of the nave from the beginning of the

261 Moran, “*Enarxis*,” 160; id., “*Gestaltung*,” 179-80, id., “*Skeuophylakion*,” 30. Note, however, that the first meaning given in H.G. Liddell, R. Scott, *A Greek English Lexicon* (9th ed. Oxford 1966) 1160, and Lampe (note 135 above) 897, is not the nave but the entire building.

262 Taft, “*Pontifical Liturgy*” II, 105-6

263 *Ibid.* II, 106 note 89.

264 Bach 405. On the date of the liturgy in this source see note 218 above.

265 The patriarchs of Antioch are given precedence and commemorated in the anaphora: Bacha 464; cf. Jacob, *Formulaire* 299.

266 Bacha § 2, pp. 412, 443.

267 Mateos, *Typicon* II, 299.

liturgy until the Little Entrance, when he enters the sanctuary.²⁶⁸ A lengthy rubric describes in detail the Introit in this Arabic archieratikon:

1. And when the procession has already gone out toward the central Imperial Door of the church, and before them go the porter and two subdeacons, with two candelabra in their hands on which are two lighted candles, and the deacons go before the bishop (*ra'īs al-kahanah*),²⁶⁹ 2. and the archbishop (*ra'īs al-asāqifah*) stands in the middle of the door, and the deacons inside the door lined up on his right, and the priests in front of them, with the seniors of the two orders beside the archbishop, and all standing according to rank, one after the other. 3. Then come the Gospel carried by the archdeacon, and the censer (*timiaton*) carried by the second deacon.

4. And when all are in place, the archdeacon says in a low voice: "In peace let us pray to the Lord." The second deacon, holding the censer in his left hand, the incense in his right, makes a sign to the bishop, who says in a low voice the Incense Prayer, and at the end of the prayer he concludes with the [sign of the] cross. And while he does this, the deacon puts incense in the censer and incenses to the right, then to the left, and then the archbishop.

5. Then the archbishop says the following prayer, which begins: "Lord and Master our God, who have established in heaven the orders and armies of angels to minister to your glory ..." ²⁷⁰ And he raises his voice: "For to you belongs all glory, honor and worship ... Amen."

6. The deacon exclaims: "Wisdom, arise!"

7. Those carrying the candles go forward, then come the deacons two by two according to rank, and the archbishop walks last, and two deacons support his hands out of respect and honor.

8. And each of them kisses the hand he is supporting when he first takes it, and when he lets go of it at the door of the sanctuary. The priests go behind him [the bishop], two [by two].

9. The lectors say: "Come, let us worship and bow down ..." [LXX Ps 94:6a²⁷¹].

10. The deacons enter the sanctuary first, the archdeacon puts the Gospel on the awesome altar and the second deacon incenses. The deacons split into two groups, half on the right, half on the left of the altar.

11. When the archbishop arrives at the door of the sanctuary, he prostrates three times, then enters and stands by the altar ... and the priests stand half on his right and half on his left ... ²⁷²

This text presents a penultimate stage in the evolution of the pontifical Introit, in which the bishop is already present inside the church (1-5) for the Enarxis, but the Introit Prayer is still said at the Imperial Doors of the church (5), not before the Holy Doors of the sanctuary (8), as in the modern rite. At the Introit the procession goes off to the Imperial Doors in the back of the church (1-3), where the Introit Prayer and other formalities are accomplished (4-5), then returns through the nave and enters the sanctuary (7-11).

268 Taft, "Pontifical Liturgy" II, 106.

269 Bacha 448, translates this "archiprêtre," which is its literal sense, but the Greek equivalent, ἀρχιερεύς, means not "archpriest" in the modern meaning of the term (protopresbyter) but "bishop." Cf. Taft, "Pontifical Liturgy" I, 296-97 note 50.

270 Introit Prayer, LEW 312.14-30.

271 Traditional εἰσοδικὸν verse, final verse of the Third Antiphon psalm for ordinary days; cf. Mateos, *Célébration* 85-86.

272 Bacha 417-18, 448-49 (§ 8). I am grateful to my Arabist colleagues Samir Khalil Samir, S.J., and René Lavenant, S.J., for their assistance with the Arabic of this text. The French translation of Bacha is somewhat free and not always completely accurate.

Since all this seems to agree with Moran's interpretation of the same documents (except for *British Library Add. 34060*, which he ignores) I am frankly at a loss to grasp the thrust of his polemic, apart from the issue of where the skeuophylakion was located. On that point he says, "Rather than implying that the patriarch was in the skeuophylakion before his arrival, the texts could just as well be interpreted to imply a sacristy in the narthex."²⁷³ In fact, the texts we are dealing with imply nothing whatever about where the sacristy was. The interpretation that the skeuophylakion was in a separate edifice outside the church is based entirely on these three simple facts:

1. The texts put the patriarch in the skeuophylakion.
2. Every single scrap of related evidence I know of locates the Hagia Sophia skeuophylakion in the outside rotunda.
3. No evidence whatever, archeological or textual, provides the slightest basis for locating a sacristy in the narthex in this or any other period of the rite of the Great Church.

3. *The Place of Minor Orders*

The patriarch's presence in the skeuophylakion before the opening of the liturgy in church is corroborated by the fact that minor orders, conferred before the Introit of the liturgy in Byzantine usage even today, formerly took place in the skeuophylakion. Let us review this evidence too:

1. Some of the earlier sources – 8th-century *Barberini Gr. 336*,²⁷⁴ 11th-century *Paris Coislin 213*, 13th-century *Grottaferrata Γβ I*²⁷⁵ – place the minor ordinations in the skeuophylakion before the Introit of the liturgy. This was so, I believe, because that is where the bishop was before the liturgy began.
2. Several later sources continue to reflect this earlier tradition even after the outside skeuophylakion had doubtless fallen into disuse. They provide a rubric placing the conferral of orders "in the diakonikon or even before the great doors of the nave at the Introit ... (ἐν τῷ διακονικῷ ἢ καὶ πρὸ τῶν μεγάλων τοῦ ναοῦ πυλῶν ὅτε μέλλει εἰσοδεύειν ...)." ²⁷⁶ We see this from as early as the pontifical euchology of *Paris Coislin 213* (1027 AD), to as late as codices *Paris Gr. 2509* (15th c.), *Barberini Gr. 390* (16th c.), and the 1570 Venice euchology (εἰς τὸ ἔξω θρόνιον τοῦ νάρθηκος).²⁷⁷
3. Symeon of Thessalonika († 1429), *De sacris ordinationibus* 179, places the

²⁷³ Moran, "Gestaltung," 179.

²⁷⁴ Parenti-Velkovska § 165.2: ἐν τῷ διακονικῷ, which in this ms is a synonym for skeuophylakion, as can be seen in §§ 1.2, 22.1; cf. Goar 204; Morin, *Commentarius* 71.

²⁷⁵ Arranz, *Eucologio* 161 and apparatus: ἐν τῷ διακονικῷ. Cf. Goar 204; Morin, *Commentarius* 81.

²⁷⁶ Arranz, *Eucologio* 161 apparatus; Goar 204; Morin, *Commentarius* 84.

²⁷⁷ Goar 204-5; Morin, *Commentarius* 84, 107.

minor ordinations “before the Enarxis of the liturgy, at the doors below (πρὸ τοῦ τῆς ἱερουργίας ἐνάρξασθαι, κάτωθεν ἐν ταῖς πύλαις),”²⁷⁸ which earlier, in ch. 162, he specified as “before the Imperial Doors (πρὸ τῶν βασιλικῶν πυλῶν)”²⁷⁹ – clearly the doors from the narthex into the nave, since he distinguishes them from the “Holy Doors (ἱερὰι πύλαι)” leading into the bema.²⁸⁰ But in fact by this time the bishop was already in the nave for the Enarxis. In Symeon’s *De sacra liturgia* 79 and 83,²⁸¹ and *Expositio de divino templo* 46-56,²⁸² it is clear that the bishop enters the church before the liturgy, vests in the nave, where he stays “outside (ἔξωθεν),” until the Introit, i.e., “outside the bema and staying below (ἔξω τοῦ βήματος καὶ κάτω ἱστάμενος),” reciting the prayers, while the priest leading the Enarxis is “inside (ἐνδον)” the sanctuary saying the prayers. At the Introit, the other clergy and ministrants come to fetch the bishop at the Imperial Doors at the west end of the nave, and that is where the minor ordinations also take place. Whether the clergy go out into the narthex for that purpose is not clear. Centuries before Symeon, ca. 1085-95 AD in the *Protheoria* 11 and 14, we see a similar pontifical rite: one priest presides over the Enarxis, while the bishop “waits in the middle (εἰς μέσον ἑστώς)” of the church for the Introit at the Third Antiphon.²⁸³

It seems reasonable, then, to hypothesize that the displacement of minor ordinations from the skeuophylakion to the narthex was provoked by a shift in the location of the sacristy. When, in the course of the 8-10th centuries, the Enarxis gradually became prefixed to the liturgy on non-stational days²⁸⁴ and the bishop came to await the Introit in the narthex, that too became a convenient place to hold minor ordinations. Once the Enarxis had become an integral part of every Byzantine Divine Liturgy, and the bishop was in the church from the start of the service, the ordinations came to be celebrated where the bishop was, at the lower throne in the nave.

It seems, then, that the place of the ordinations follows step by step the displacements of the bishop who conferred them. His displacements, in turn, follow the development of the first part of the Divine Liturgy, and the concomitant change in venue of the vesting before the liturgy from skeuophylakion to nar-

278 PG 155:372D.

279 PG 155:368B.

280 PG 155:370A.

281 PG 155:256, 261-64.

282 PG 155:717-720.

283 PG 140:432B, 436C-D. On the dating see J. Darrouzès, “Nicolas d’Andida et les azymes,” REB 32 (1974) 199-203.

284 This process, first observable ca. 730 AD in the commentary of Germanus 23 (ed. Meyendorff 72-73) and not completed by the 10th c. Typikon of the Great Church (Mateos, *Typicon* II, 283-85) is described in id., *Célébration* 34-45; Taft, *Beyond East and West* (note 249 above) 207-16; Baldovin 214-18.

thex to nave. Otherwise how does one explain these displacements? If the sacristy was always inside the church, as Moran would have it, what possible reason could there have been for changing the place of the ordinations?

4. *Summary:*

The evidence we have reviewed confirms, I think, the chief elements of my hypothesis concerning the original shape of the Introit:

1. On non-stational days the clergy were in the skeuophylakion before the Introit.
2. In Hagia Sophia and at least some of the other churches of Constantinople, that skeuophylakion was a separate edifice outside the church proper.
3. The original Introit was a procession into the church to begin the liturgy.
4. So at some time before or during the Enarxis, the patriarch and other clergy not involved in that ritual had to leave the skeuophylakion and go to the narthex to form this procession. When or how they did so, we have no idea.
5. The bishop and his retinue await the Introit in the narthex before the "Beautiful Doors" (πρὸ τῶν ὡραίων πυλῶν), – i.e., the main central or "Imperial Doors" leading from the narthex into the nave²⁸⁵ – where the patriarch recited the Introit Prayer before entering the church.
6. The final stage is today's usage, with the bishop's Introit into the church reduced to an entrance into the sanctuary. The bishop enters the church before the liturgy, vests, confers minor orders, if there are any, at his throne in the nave, where he awaits the Introit.²⁸⁶ We see this already in the pontifical diataxeis of Demetrios Gemistos (ca. 1390 AD)²⁸⁷ and the Athos Andreas Skete codex (15th c.).²⁸⁸
7. The progressive removal of the ordination rites from the skeuophylakion to the narthex, and later from there to the bishop's "lower throne (ἄνω κάθεδρα)" in the nave, has nothing to do with the ordinations *per se*, but everything to do with where the ordaining bishop happened to be. Minor orders were conferred not at the altar during the eucharistic liturgy, like major orders (deacon/deaconess, presbyter, bishop), but before the liturgy at the station where the bishop awaited the Introit. Originally, this was the skeuophylakion. The shift in the liturgical disposition of the Byzantine church from outside skeuophylakion to inside prothesis chamber or side-apse,

285 On these doors, not to be confused with the singular ὡραία πύλη leading into south forehall of the narthex of H. Sophia (Strube, *Eingangsseite* 40, 46, 49-52, 68) and their various appellations, see Taft, "Pontifical Liturgy" I, 284 and note 12, and the sources cited there.

286 Taft, "Pontifical Liturgy" II, 106. I discuss the sources of the Byzantine pontifical in *ibid.* II, 90-98.

287 Dmitrievskij, *Описание* II, 304.

288 Dmitrievskij, *Описание* I, 168.

necessitated the change in where the bishop sat to await the Introit or Little Entrance. But the original venue of minor orders confirms that the bishop was in the skeuophylakion before the liturgy, and went from there to the church for the Introit.

So the Pyromalus and Johannisberg texts of pontifical BAS whose rubrics I cited are by no means isolated witnesses to the system I propose.

VI. The Great Entrance

Concerning the Great Entrance there is nothing new to be added to what I already detailed over twenty years ago in my lengthy study of the rite.²⁸⁹ The argument for the Great Entrance is an exact parallel of what I said above concerning the Introit:

1. The gifts were prepared in the skeuophylakion, so that is where they had to be fetched. The earliest source to speak of the "bringing in of the presanctified gifts to the sanctuary from the skeuophylakion,"²⁹⁰ at the Great Entrance, the *Chronicon Paschale* for the year 615 under Patriarch Sergius I, is referring to the Liturgy of the Presanctified, but the Great Entrance processions in Presanctified and in the full Divine Liturgy are exact parallels. As late as the 12th-century *Dresden A 104*, a ms in which it is perfectly clear that the oft-mentioned skeuophylakion is the outside rotunda we have been speaking about,²⁹¹ also attests that at the Holy Thursday eucharist the gifts are brought in from the skeuophylakion.²⁹² And in 1200 Anthony of Novgorod still testifies to the fact that at Hagia Sophia, at least, the outside skeuophylakion was still the place of the prothesis.²⁹³
2. That skeuophylakion was a separate edifice outside Hagia Sophia.
3. So the Great Entrance, like the Little Entrance, was a real entrance from outside. Balsamon's reference to the procession passing through the women's narthex (section A.V above) confirms that explicitly.²⁹⁴
4. What route the procession followed remains a matter of speculation.

Regarding the final point, I had formerly proposed that the deacons in the

289 Taft, *Great Entrance*.

290 Dindorf I, 705-6 = PG 92:989AB: ἐν τῷ καιρῷ τοῦ εἰσάγεσθαι τὰ προηγιασμένα δῶρα εἰς τὸ θυσιαστήριον ἀπὸ τοῦ σκευοφυλακίου μετὰ τὸ εἰπεῖν τὸν ἱερέα, Κατὰ τὴν δωρεάν τοῦ Χριστοῦ σου ... (the ekphonesis referred to concludes the Second Prayer of the Faithful just before the Great Entrance of the Presanctified Liturgy: LEW 348.16-18). Cf. Taft, *Great Entrance* 76, 194.

291 See note 76 above.

292 Dmitrievskij, *Типиконы* 124.

293 See above at note 120.

294 Nor is the argument weakened by the 10th c. rubrics in the version of Leo Tuscan: see Taft, *Great Entrance* 197-99.

Great Entrance procession used the door in the east end of the north aisle,²⁹⁵ an hypothesis supported by Balsamon's witness to the Great Entrance procession passing through the women's narthex (section A.V above). Here all I would add to that hypothesis is the possibility that in going to the skeuophylakion to prepare the procession, the clergy may have exited the basilica by the smaller entrance in the northeast bay of the aisle across from the skeuophylakion. On re-entering the basilica with the gifts, the Great Entrance procession may have used the same door, or the main door in the east end of the north aisle, or even the central doors in the north aisle ca. 29 meters away, since one might question the suitability of using a smaller "service entrance" to accomodate a solemn procession bearing large vessels and probably accompanied by ornately vested clerics bearing candles, thuribles, processional crosses, and other processional accoutrements.

Once inside the basilica, we know the procession entered the sanctuary via the solea and Holy Doors.²⁹⁶ So if the ministers entered at the eastern end they would probably have moved westward down the north aisle, then south through the central colonnade and directly across to enter the solea by the ambo-plinth at its west end. Had they entered via the central doors in the north aisle, they would have moved directly south across the nave to enter the solea by the ambo. All this, however, is speculation.

Moran, in addition to his other arguments against my views, notes that the closing of the doors of the church after the dismissal of the catechumens would render a Great Entrance from outside problematic. Ca. 628-630, Maximus Confessor, *Mystagogia* 15, informs us "that after the holy reading of the Gospel and the dismissal of the catechumens, there takes place the closing of the doors of the holy church of God, which signifies the passing of the material world ... and the entrance into the spiritual world ... of those who are worthy."²⁹⁷ Moran comments: "Would then a ceremonial opening of the central door of the north side at the Great Entrance at the beginning of the Mass of the Faithful go without mention in Maximus' 7th century liturgical commentary or in the *Historia Ecclesiastica* of St. Germanos?"²⁹⁸

What would or would not be mentioned by a commentator is not always a convincing argument. Except for the Sanctus, Maximus skips the whole anaphora,²⁹⁹ a far more important element than the opening and closing of doors. Furthermore, the closing of the doors had doubtless become a formality after the dismissals of the catechumens fell into disuse, though it is not at all clear

295 *Ibid.* 188-89.

296 *Ibid.* 195-96.

297 PG 91:693BC.

298 Moran, "Gestaltung," 180.

299 *Mystagogia* 18-20, PG 91:696.

when that happened. The history of the catechumenate in Constantinople remains to be written.³⁰⁰ The council in Trullo (692) is the last time catechumens appear in Byzantine canonical legislation,³⁰¹ and the ambiguity of other 7th-century witnesses already show a weakening of the tradition. Maximus' *Mystagogia* 14-15, seems to speak of the dismissal of the catechumens at the Byzantine Divine Liturgy as if it were still an effective reality,³⁰² and his *Vita* refers to "the prostration of the unbaptized in the pronaos (ἀμυμήτων ἐν τῷ προνάῳ πρόπτωσις)." ³⁰³ But in his *Scholia in librum De ecclesiastica hierarchia* of Ps.-Dionysius, Maximus says the dismissal of the catechumens was a dead letter (οὐ γίνεται).³⁰⁴ Later canonical collections may include already existing legislation regarding the catechumenate, but such anthologies continue to reproduce earlier texts long after they had lost all force. So it is not altogether clear how effective an institution the catechumenate had remained even at the time of Trullo.

But even if the dismissal and closing of the doors were still in force, I do not think that would *ipso facto* exclude a Great Entrance procession from the skeuophylakion in the light of the evidence adduced.

VII. The Recession

The *Chronicon paschale* for 624 AD, under Patriarch Sergius I (610-638), is our earliest witness to the conclusion of the Byzantine communion ritual:

- | | |
|---|---|
| <p>1. Τούτῳ τῷ ἔτει μηνὶ ἀρτεμισίῳ, κατὰ Ῥωμαίους μαῖῳ τῆς ιβ' Ἰνδικτιῶνος, ἐπὶ Σεργίου πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως, ἐπενοήθη ψάλλεσθαι 2. μετὰ τὸ μεταλαβεῖν πάντας τῶν ἁγίων μυστηρίων 3. ἐν τῷ μέλλειν τοὺς κληρικοὺς ἐπὶ τὸ σκευοφυλάκιον ἀποκαθιστᾶν τὰ τίμια ῥιπίδια, δισκάρια καὶ ποτήρια καὶ ἄλλα ἱερὰ σκεύη, 4. μετὰ τὸ ἐκ</p> | <p>1. In this year [624 AD] in the month of Artemesius – May, according to the Romans – on the 12th indiction, under Patriarch Sergius of Constantinople, an innovation was made in the chanting: 2. that – after all have received the Holy Mysteries, 3. when the clergy are about to return to the skeuophylakion the precious rhipidia, chalices and patens and the other sacred vessels,</p> |
|---|---|

300 In the meantime, in addition to Arranz's massive work on the liturgical documents – Arranz, "Sacraments," I.1-10 – the older study of A. Almazov, *История чинопоследования крещения и миропомазания* (Kazan 1884) is still useful.

301 Canons 78 und 95, Nedungatt-Featherstone 159, 174-77.

302 PG 91:692-3 (date from P. Sherwood, *An Annotated Date-list of the Works of Maximus the Confessor* [Studia Anselmiana 30, Rome 1952] 32, 61); cf. Mathews, *Early Churches* 128, 152.

303 R. Devreesse, "La vie de S. Maxime le confesseur et ses révisions," *Analecta Bollandiana* 46 (1928) 22 line 6 (= BHG 1234).

304 PG 4:141C. This text is not among those whose authenticity has been challenged: see H.U. von Balthasar, "Das Problem der Dionysius-Scholien," in id., *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekennters* (2nd ed. Einsiedeln 1961) 644-672.

τῶν παρατραπεζίων καὶ τὴν
 διάδοσιν ἀποτεθῆναι πάντα εἰς τὴν
 ἁγίαν τραπέζαν, 5. καὶ ψαλθῆναι τὸν
 τελευταῖον στίχον τοῦ κοινωνικοῦ,
 6. λέγεσθαι καὶ τοῦτο τὸ τροπάριον,
 Πληρωθήτω τὸ στόμα ἡμῶν αἰνέ-
 σεως κύριε ...³⁰⁵

4. after the distribution of communion
 from the side tables³⁰⁶ everything is
 brought back to the holy altar, 5. and
 after chanting the final verse of the
 koinonikon – 6. this troparion also be
 sung: “May our mouth be filled with
 your praise, O Lord ...”

The text is straightforward enough, except for its reversal of the proper order in 3-4: after communion (2, 4) the vessels with the sacred gifts are first brought to the altar (4) and put in order, then removed to the skeuophylakion (3). The beginning (1) and end of the text (6), announcing the introduction of a new concluding communion refrain, is the point of the chronicle entry. After recording for posterity the date of the liturgical innovation (1), the chronicler ascends in climactic crescendo to indicate the part of the liturgy where the new refrain had been introduced. After the distribution of communion to the laity (2, 4), when the gifts are about to be brought back to the altar (4), set in order, then removed to the skeuophylakion (3) for consumption by the ministers after the liturgy – at this point, when the communion psalmody is concluded with the singing of the last verse of the psalm (5), the new refrain is appended to the psalmody (6).

The recessional route was probably the reverse of the Great Entrance. But if the exact route is uncertain, the whither and thither are beyond dispute: the recession left the sanctuary via the Holy Doors and down the solea to pause at the ambo for the Opisthambonos, then went out to the skeuophylakion where the ministers said the final prayer of the liturgy, the Skeuophylakion Prayer, and removed their sacred vestments, while the deacons consumed the remaining gifts, then purified and put away the sacred vessels. That is the older ritual at least – and the reason for the name of both Opisthambonos and Skeuophylakion Prayers.

VIII. Conclusion

Though no single extant description is alone detailed enough to provide every aspect of my reconstruction of the Byzantine processions in Hagia Sophia, I believe the sources already cited are best interpreted in this way. In the first place, the two extremities of both processions, the bema and the skeuophylakion, are unmistakably clear in the sources. The location of bema and skeuophylakion in Hagia Sophia have also been established beyond reasonable cavil. But because

305 Dindorf I, 714 = PG 92:1001BC.

306 On the small credences used to facilitate the distribution of communion, see note 198 above.

some find it impossible to accept the notion that an entrance could have had an outbuilding as one its poles, the obvious meaning of the sources is discounted, and imaginary solutions with no evidential basis must be invented. Against this I can only repeat what I have already said: the fact that sources like codex *Dresden A 104* and the *De cerimoniis* describe the patriarch and emperor moving in and out of the basilica to its outbuildings like the Holy Well or the skeuophylakion, performing their devotions, incensing, venerating the relics, holding receptions, distributing eulogia, makes it hard to see why, *a priori*, one must exclude the notion that the gifts could have been prepared in the skeuophylakion and brought in from there.

I would resume what I have tried to establish as follows:

1. The earliest sources place the recitation of the Prothesis Prayer, the first prayer of the Divine Liturgy in the earliest euchologies, in the skeuophylakion.
2. Some early sources place the patriarch in the skeuophylakion before the liturgy to offer and incense the gifts, and recite this prayer.
3. The bishop's presence in the skeuophylakion before entering church for the opening of the liturgy is corroborated by the fact that originally he conferred minor orders there before the Introit of the liturgy.
4. This Introit was once where the liturgy began with the entrance of the clergy into the nave from the narthex. Even after the addition of the Enarxis of three antiphons, litanies, and prayers, the bishop waited in the narthex, entering the nave and processing to the bema only at the Introit.
5. Early sources have the gifts brought in from the skeuophylakion to the bema at the Great Entrance.
6. Early sources have the gifts returned to the skeuophylakion from the bema after communion.
7. In the same sources the last prayer of the liturgy, the Skeuophylakion Prayer, is said in the skeuophylakion at the consummation of the gifts following the service.

On this basis, I have drawn the only conclusion possible: in Hagia Sophia the three processions of the divine liturgy went between the bema and the skeuophylakion. This (to me ineluctable) conclusion has received broad acceptance.

How they went to and fro depends on four other questions:

1. Where was the bema?
2. Where was the skeuophylakion?
3. How did one communicate between them – i.e., where were the doors and paths that might have been used?
4. What route did the processions in fact take?

The answers to questions 1 and 2 are clear from the confluence of literary and archeological evidence. Imagining another solution not only flies in the face of

this evidence, but finds no support in anything but its proponents' imagination. Except for some confusion concerning the possibility of a second door in the inadequately studied skeuophylakion rotunda of Hagia Sophia, question 3 has also been resolved. The answer I proposed to question 4, what route the processions took, must remain hypothetical in the absence of any direct evidence. The hypothesis, however, is based on the evidence, and not on wishful thinking about how the processions should have been.

Roderick Grierson

'Without Note or Comment': British Library Or. 11360 and the
Text of the Peshitta New Testament

For over seventy years, textual critics have displayed an intense curiosity about the manuscripts employed in the standard edition of the Peshitta New Testament.¹ Published by the British and Foreign Bible Society, this compendium took the Gospels from the *editio maior* issued by the Clarendon Press,² and the books outside the Peshitta canon from the editions prepared by John Gwynn of the minor Catholic Epistles³ and the Revelation.⁴ In the preface to the BFBS edition,⁵ the Editorial Superintendent Robert Kilgour explained that the remainder of the Peshitta canon – the Pauline Epistles, the Acts of the Apostles, and the major Catholic Epistles – had been the work of G.H. Gwilliam, assisted by John Pinkerton. However, in accordance with the Society's policy of presenting the Bible 'without note or comment',⁶ Kilgour mentions only 'the collation of manuscripts at the British Museum Library'.⁷ There is no indication of which manuscripts were collated, or of the variant readings they might have contained.

Most of the modern champions of the Traditional Text no longer seem to regard the Peshitta as crucial evidence for its primacy,⁸ a view taken not only by Burgon and Miller,⁹ but by at least one of the Bible Society editors as

1 *The New Testament in Syriac*, London, 1920.

2 P. E. Pusey and G.H. Gwilliam, *Tetraeuangelium Sanctum juxta simplicem Syrorum versionem...*, Oxford, 1901.

3 J. Gwynn, *Remnants of the Later Syriac Versions of the Bible; Part I: New Testament. The Four Minor Catholic Epistles in the Original Philoxenian Version of the Sixth Century, and the History of the Woman Taken in Adultery (St. John 7,53-8,12)*, London, 1909.

4 J. Gwynn, *The Apocalypse of St. John in a Syriac Version hitherto Unknown*, Dublin, 1897.

5 op. cit., iii-iv.

6 Laws and Regulations of the British and Foreign Bible Society, I, 1804.

7 op. cit., iii.

8 e.g. W. N. Pickering, *The Identity of the New Testament Text*, Nashville, 1977; H. A. Sturz, *The Byzantine Text-type and New Testament Textual Criticism*, Nashville, 1984. A useful survey and bibliography can be found in D. B. Wallace, 'The Majority Text Theory: History, Methods, and Critique', in B. D. Ehrman and M. W. Holmes, eds., *The Text of the New Testament in Contemporary Research: Essays on the Status Quaestionis*, Grand Rapids, 1995, 297-320, but the author makes no reference to the importance once attached to the Peshitta.

9 e.g. J. W. Burgon, *The Revision Revised*, London, 1883; see also *The Oxford Debate on the Textual Criticism of the New Testament*, London, 1897 for an account of the debate organized by Miller, in which G.H. Gwilliam, A. Bonus and Miller himself adduced the Peshitta as evidence

well.¹⁰ Nevertheless, the absence of detailed and accurate information about the manuscript basis of the text printed for the Pauline Epistles, the Acts of the Apostles, and the Catholic Epistles has continued to frustrate recent scholarship, above all a more rigorous assessment of enthusiastic claims that lost Old Syriac versions of the Acts and the Epistles have been recovered.¹¹ The question is of considerable importance, since the Old Syriac Acts has been assumed to be one of the most important witnesses for the 'Western' text, primarily on the basis of two Armenian versions of the commentary of St. Ephrem.¹² However, without any knowledge of the manuscript tradition of the Peshitta, it is impossible to determine whether many of the patristic quotations actually do represent a type of text that should be considered as outside the Peshitta tradition, or whether Peshitta manuscripts of the Acts might contain evidence of a revision from the Old Syriac, as Arthur Allgeier claimed for Codex Phillipps 1388 of the Gospels.¹³ The mystery of the manuscript basis of the Bible Society edition is therefore central to the study of the text of the New Testament and to the origin of the Syriac literary tradition.

Shortly after the edition was published, both Kilgour¹⁴ and Alfred Guillaume¹⁵ issued brief accounts of the manuscripts employed, but since then, no new information has been available. In 1986, Barbara Aland was able only to re-

for a Syrian type of text in the second century. Their opponents, W. Sanday, A. C. Headlam, and W. C. Allen, were unable to refute the claim at the time.

- 10 G. H. Gwilliam, 'A Syriac Biblical Manuscript of the Fifth Century with special reference to its bearing on the text of the Syriac version of the Gospels', *Studia Biblica*, 1885, 169-70; 'The Place of the Peshitto Version in the Apparatus Criticus of the Greek New Testament', *Studia Biblica et Ecclesiastica* 5, 1903, 189-237.
- 11 The most energetic proponent of Old Syriac discoveries in general has been A. Vööbus, who has made a number of claims about the Old Syriac Acts in particular, e.g. 'Discovery of the New Exegetical Manuscript Sources Containing Commentaries of Dionysios bar Salibi on the Apostolos', *Abr Nahrain* 9, 1969, 39-42; *Discovery of the Exegetical Works of Mōšē bar Kepha*, Papers of the Estonian Theological Society in Exile 25, 1973; 'Entdeckung der Überreste des von Mōšē bar Kepha verfaßten Kommentars zur Apostelgeschichte', *Oriens Christianus* 62, 1978, 18-23; 'Die Entdeckung von Überresten der altsyrischen Apostelgeschichte', *Oriens Christianus* 64, 1980, 32-5; *Studies in the History of the Gospel Text in Syriac: New Contributions to the Sources Elucidating the History of the Traditions, II, with an Appendix: The Discovery on New Sources for the Archaic Text of the Book of Acts*, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 496, Subsidia 79, Louvain, 1987.
- 12 *Meknowtiwn Gorcoč Arak'eloč xmbagir arareal naxneac' yOskeberanē ew yEp'remē*, Matenagrowtiwnk' naxneac' 18, Venice, 1839; N. Akinean, *Sowrboyn Ep'remi Meknowtiwn Gorcoč Arak'eloč*, K'nnakan Hratarakowtiwn Matenagrowtiwn ew T'argmanowtiwn Naxneac' Hayoc', Hator B, Prak I, Vienna, 1921.
- 13 A. Allgeier, 'Cod. syr. Phillipps 1388 und seine ältesten Perikopenvermerke', *Oriens Christianus* Neue Serie 6, 1916, 147-52; 'Cod. syr. Phillipps 1388 in Berlin und seine Bedeutung für die Geschichte der Peshitta', *Oriens Christianus* 3 ser. 7, 1932, 1-15; see also M. Black, 'The Gospel Text of Jacob of Serug', *Journal of Theological Studies* n.s. 1, 1950, 57-63.
- 14 R. Kilgour, 'Peshitta Syriac N. T.', *Expository Times* 33, 1921-2, 332.
- 15 A. Guillaume, 'The Peshitta Syriac New Testament', *Expository Times* 33, 1921-2, 519-20.

peat the statements made sixty-five years earlier and lament that 'nothing more could be known'.¹⁶ The manuscripts cited by Kilgour and Guillaume represent a fraction of those known to have been used in the *editio maior* of the Gospels, and it has always been suspected that their list is not complete.

The mystery arose from the complex and tragic circumstances in which the Bible Society's edition was prepared, and the editorial minutes and letters preserved in the archives of the Society at the Cambridge University Library reveal the tension between the editorial policies of the Society and the interests of the Syriac specialists it employed.¹⁷

In the early years of the century, the Society was becoming aware of the demand for a Syriac bible, and specifically for an edition of the Peshitta, as they had been told that an edition of the modern Syriac produced by American Presbyterian missionaries was not a success due to 'strange idioms' and to doctrinal suspicions.¹⁸ The Oriental churches were anxious to have their own ancient version, and not something that had been altered by Protestants.

Having been assured that modern readers were still able to understand the ancient version,¹⁹ the Society approached W. Emery Barnes,²⁰ who had edited Peshitta versions of the Psalter²¹ and the Pentateuch,²² and asked him to oversee its production. However, Barnes was unwilling to undertake such a large project.²³ Even when the Bible Society proposed to concentrate on the Psalter and the New Testament, he replied that he was primarily an Old Testament specialist.²⁴ Instead, he suggested, the Society should invite G. H. Gwilliam, who had worked with P. E. Pusey to produce the critical edition of the Gospels published by the Clarendon Press in 1901,²⁵ and used as the basis for the text issued by the Society in 1905.²⁶ In the intervening years, Gwilliam had been much occupied with parish duties, and when a letter arrived from Kilgour, he saw it as 'a call' to return to his former studies.²⁷ He confirmed that he would contact the Claren-

16 B. Aland, *Das Neue Testament in syrischer Überlieferung. I. Die Grossen Katholischen Briefe*, Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung 7, Berlin and New York, 1986, 4 and 106, cf. J. Kerschensteiner, *Der altsyrische Paulustext*, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 325, Subsidia 37, Louvain, 1970, 113-14.

17 I should like to thank A. F. Jesson, The Bible Society's Librarian, for his generous assistance.

18 ESC Minutes, 7 August 1906, BFBS Archives.

19 Ibid.

20 Kilgour, letter to Barnes, 20 April 1910, BFBS Archives.

21 W. E. Barnes, *The Peshitta Psalter according to the West Syrian Text*, Cambridge, 1904.

22 W. E. Barnes, *Pentateuchus Syriace*, London, 1914.

23 Barnes, letter to Kilgour, 21 April 1910, BFBS Archives.

24 ESC Minutes, 9 November 1910, BFBS Archives.

25 See above, n. 2.

26 *The Fourfold Holy Gospel ... Tetraeuangelium Sanctum in the Peshitta Syriac Version* London, 1905.

27 Gwilliam, letter to Kilgour, 14 November 1910, BFBS Archives.

don Press to see if collaboration were possible on a second volume.²⁸ After some time, the Delegates of the Press agreed and proposed the terms of the collaboration: 'the Oxford Press attending to and paying for the collations, and the BFBS paying the printer's bill for the text composition, and letting the Press use either the type or the plates to produce the few copies they will want of the text accompanied by the critical matter (which they would add, of course, at their own expense).'²⁹

Given the amount of work required for the new edition, Gwilliam asked Kilgour to suggest a younger scholar who might help him with collations.³⁰ Kilgour proposed John Pinkerton,³¹ a young Church of Scotland minister who had been a prizewinner in Semitic languages at Edinburgh and Cambridge, and had already assisted Barnes in his edition of the Pentateuch.³²

It was unfortunate that Gwilliam and Pinkerton were to work together for little more than a year. Gwilliam died on 17 November 1913. When he received the news, Kilgour offered Pinkerton the task of completing the collations and seeing the text through the press,³³ and while Pinkerton was enthusiastic, he wondered whether the Clarendon Press would have him, since they might prefer 'an Oxford don'.³⁴ In fact, the Press chose to abandon the project entirely, Humphrey Milford writing to Kilgour that the Delegates did not believe that anyone besides Gwilliam possessed the necessary qualifications: 'his authority was unique'.³⁵

As unfortunate as the decision was to be for future generations of Syriac scholars, it could perhaps be defended on grounds of publishing expediency. The *editio maior* of the Gospels had after all been a very expensive undertaking.³⁶ However, the reason advanced by Milford seems decidedly peculiar, since many of the most prominent names in the history of British Syriac studies were alive at the time. Furthermore, the comments made by Pinkerton about Gwilliam's practice of inserting vocalization and punctuation without manuscript authority suggest that his own approach to editorial decisions was more sophisticated, at least by the standards of later decades.³⁷

When the BFBS decided to carry on by itself and produce an edition without

28 ESC Minutes, 9 November 1910, BFBS Archives.

29 ESC Minutes, 3 June 1912, BFBS Archives.

30 Gwilliam, letter to Kilgour, 21 June 1912, BFBS Archives.

31 Kilgour, letter to Gwilliam, 2 July 1912, BFBS Archives.

32 See above, n. 23.

33 Kilgour, letter to Pinkerton, 3 December 1913, BFBS Archives.

34 Pinkerton, letter to Kilgour, 4 December 1913, BFBS Archives.

35 Milford, letter to Kilgour, 1 January 1914, BFBS Archives.

36 Cannan, letter to Kilgour, 31 January 1911, BFBS Archives.

37 Pinkerton, letter to Kilgour, 19 February 1914, BFBS Archives.

apparatus,³⁸ Pinkerton agreed to see it through the press.³⁹ Although he believed that he had found all the material assembled by Gwilliam, and that this would be sufficient for the Catholic and Pauline Epistles, he maintained that Acts would require more work. He therefore planned to collate the British Museum manuscripts Add. 17120 and Add. 17121 from photographs, and then come to London twice during the summer of 1915.⁴⁰

On 20 May 1915, Pinkerton suggested that proofreading be undertaken by A. S. Tritton, later Professor of Arabic at the School of Oriental and African Studies.⁴¹ Tritton was to play an increasing role in the project. Although clergy were exempt from the general military call-up, and Pinkerton's eyesight was defective in any case, he enlisted in the 1st Royal Scots and requested active service. Training greatly reduced the time he could spend on the edition, and he was soon posted to Salonika to see action in the Balkan theatre. He entrusted the project to Tritton, and offered his earlier services as a gift if he were not to return.⁴² On October 1916, he was killed in action, and the aged Prof. Gwynn wrote to Kilgour: 'I feel it strange that out of the small number of persons engaged in producing the volume now in hand, this youngest should be taken away – after Gwilliam, who was some 20 years my junior, and that I in my 90th year should still be left to continue it, in correspondence with Mr. Tritton.'⁴³

While Pinkerton had been working on the project, he had been very anxious that the edition include an apparatus, believing it 'a pity if the collations of the Acts and Epistles which have been made, and will be made, could not be made public in some way or another'.⁴⁴ Tritton displayed a similar enthusiasm: 'I should like, if possible, to publish the M. S. evidence for the text of this part of the New Testament. It would be a pity for the collations to be in manuscript and not be utilized.'⁴⁵

When A. R. S. Kennedy, Professor of Hebrew and Semitic Languages at Edinburgh, was asked to provide advice on various points connected with the Syriac proofs, he wrote in even stronger terms: 'I wish it had been possible to give, in the preface, a summary of the critical principles on which the text is constructed, with reference to the MSS & editions on which it is based. This ought, most certainly, *to be given somewhere*. If not appropriate to your preface, such a state-

38 ESC Minutes, 4 February 1914, BFBS Archives.

39 Pinkerton, letter to Kilgour, 19 February 1914, BFBS Archives.

40 ESC Minutes, 13 May 1914, BFBS Archives.

41 Pinkerton, letter to Kilgour, 20 May 1915, BFBS Archives.

42 Pinkerton, letter to Kilgour, 13 August 1916, BFBS Archives.

43 Gwynn, letter to Kilgour, 27 October 1916, BFBS Archives.

44 Pinkerton, letter to Kilgour, 19 February 1914, BFBS Archives.

45 Tritton, letter to Kilgour, 15 July 1917, BFBS Archives.

ment is *morally due to New Testament scholars*, & might appear in a separate pamphlet or leaflet.⁴⁶

But although he was not opposed to an apparatus appearing elsewhere, the policy of the Society was clear, and in any case, Kilgour was obviously anxious to see the project finally completed. The war was causing considerable disruption to printing, and by the time Kilgour wrote to Kennedy in 1917, Prof. Gwynn had died as well. Kilgour was certain that 'after all the many difficulties and deaths in connexion with the preparation of this Syriac New Testament, you will share my relief that all of it is now in type.'⁴⁷

After the work was completed, Tritton retained many of the notes and collations made by Gwilliam and Pinkerton, and instead of returning them to the Bible Society he 'presented' them to the British Museum on 12 November 1932.⁴⁸ While the inscription on the papers suggests that they were donated, the seal of the Museum has been affixed in red ink rather than in black or green, and this choice would normally indicate that the papers had been acquired through purchase. At any rate, the Bible Society was not aware of their existence when W.D. McHardy, later Regius Professor of Hebrew at Oxford, wrote to them in 1941 asking where the collations might be,⁴⁹ or when he discussed the matter with them during a meeting in 1950.⁵⁰ Despite his enthusiasm, McHardy was to make 'little headway' in his enquiries,⁵¹ and no one else seems to have pursued the question. Even though Matthew Black stated in 1972 that he believed important 'materials' had survived at the Bible Society and the British Museum, he never actually attempted to locate or consult them.⁵²

However, to anyone familiar with the Syriac collection at the British Museum, the collations should not have been difficult to locate. They had been entered as Or. 11360 in the Classed Inventory, which records manuscripts as they are acquired, and is used any time readers need to identify manuscripts not yet included in the printed catalogues.

The papers 'presented' by Tritton are a random collection of 237 manuscripts sheets including lists of book, chapter, and *ṣḥaḥe* beginnings, tables of proper names and Old Testament quotations, and notes on orthography, punctuation, and other editorial decisions, along with the actual collations of the Pauline

46 Kennedy, letter to Kilgour, 14 September 1919, BFBS Archives. The emphasis is original.

47 Kilgour, letter to Kennedy, 12 October 1917, BFBS Archives.

48 I should like to thank V. N. Nersessian, curator responsible for the Oriental Christian collections of the British Library, for his generous assistance.

49 McHardy, letter to BFBS, 2 July 1941, BFBS Archives.

50 Minutes of interview with Prof. McHardy [*sic*], 13 May 1950, BFBS Archives.

51 McHardy, letter to author, 11 February 1991.

52 M. Black, 'The Syriac Versional Tradition', in K. Aland, ed., *Die alten Übersetzungen des Neuen Testaments, die Kirchenväterzitate und Lektionare*, Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung 5, Berlin and New York, 1972, 139.

Epistles, the Acts, and the Catholic Epistles, and three lists of manuscripts employed. The lists occur on f. 8v, ff. 186r-v, and f. 187r. Despite the title 'Collations by J. Pinkerton', the hands of both Gwilliam and Pinkerton can be identified throughout the papers, although the most important of the lists of manuscripts, f. 8v, was indeed written by Pinkerton. Along with the collations themselves and the documents in the BFBS Archives at Cambridge, his list allows us to augment the accounts published by Kilgour and Guillaume over seventy years ago.

a) Manuscripts in the British Library

i) Pauline Epistles

In his note in the *Expository Times*,⁵³ Kilgour seems to have been drawing primarily on a memo from Pinkerton, which is preserved among the BFBS papers and stamped with the date 7 May 1914. On the basis of this memo, he reports that Pinkerton informed him 'that for the Pauline Epistles he had himself fully collated three of the B. M. MSS. and constantly consulted two others on all important variants. Unfortunately he did not specify these MSS.'

On f. 8v, however, Pinkerton provides the following list: Add. 14470 ('collated in part by J.P.'), Add. 14448 ('collated in part by J.P.'), Add. 14476 ('collated by J.P.'), Add. 14480 ('collated by J.P.'), Add. 14479 ('collated by J.P.'), Add. 14475 ('collated in part by J.P.'), and the massoretic manuscript Add. 12138 ('collated by J.P.'). He also mentions Add. 17122, Add. 14477, Add. 14481, and Add. 14478 without indicating by whom they were collated, as well as Add. 14474, even though he drew a line through it. The collations themselves, however, indicate that readings from all these manuscripts are included in Pinkerton's own collations.

ii) Acts

Kilgour states that Gwilliam collated Add. 14473 (fully), as well as Add. 14472 and Add. 14470 (partially), and that Pinkerton had made a specially full collation of Add. 17120 and Add. 17121.

In addition to these manuscripts, Pinkerton informs us on f. 8v. that he employed Add. 14448, Add. 18812 ('collated by G.H.G.'), and Add. 14473 ('collated by G.H.G.'), along with Add. 14474 and the massoretic manuscript Add. 12138.

53 See above, n. 14.

iii) Catholic Epistles

Kilgour mentions only Add. 14473.

On f. 8v Pinkerton cites Add. 14470 (‘collated by J.P.’), Add. 14448 (‘collated in part by J.P.’), Add. 17121 (‘collated by J.P.’), Add. 14472 (‘collated by J.P.’), Add. 18812 (‘collated in part by J.P.’), Add. 17120 (‘collated by J.P.’), and Add. 12138 (‘collated in part by J.P.’).

b) Manuscripts in other libraries

In addition to the British Museum collection, Kilgour mentions four other manuscripts:

i) ‘the collation of the Bodleian MS. by A. Guillaume for the Pauline Epistles and Acts and Catholic Epistles’: This was identified by Guillaume in his own note to the *Expository Times* as Bod. Syr. d. 7, and it is also cited by Pinkerton on f. 8v.

ii) ‘an important MS. of the Peshitta N. T. in the John Rylands Library, Manchester (Rylands Cod. Syr. 2, c. A.D. 900)’: The manuscript is not mentioned explicitly in any of the lists provided by Gwilliam or Pinkerton in Or. 11360 or in the BFBS Archives, but it is mentioned in the actual collations of Acts, indicated by the siglum 12. Gwilliam noted on f. 187r that the sigla 1-42 in the collations should be ‘as quoted in Tetraeuangelium Sanctum p. ix’f, and a year before the appearance of his article in the *Expository Times*, Kilgour made the same point in response to an enquiry by A. R. S. Kennedy.⁵⁴

iii) ‘another important MS. of the Peshitta N. T. now in the Bible House Library (c. cent X. or XI.)’: Kilgour later described this in more detail in *Four Ancient Manuscripts in the Bible House Library*, by which time it was catalogued as B. H. Syr. 1.⁵⁵ It is now preserved in the Bible Society’s Collections at the Cambridge University Library as BFBS MSS 445.

iv) ‘a partial collection by P. E. Pusey of “a MS. not yet identified,” for the Acts and the Catholic Epistles’: Pinkerton’s notes on f. 8v allow us to identify this as MS 334 of New College, Oxford.

As we can see in the case of Rylands Cod. Syr. 2, the lists provided by Gwilliam and Pinkerton are not infallible, and indeed a detailed comparison of the ma-

⁵⁴ Kilgour, letter to Kennedy, 20 September 1920, BFBS Archives.

⁵⁵ R. Kilgour, *Four Ancient Manuscripts in the Bible House*, London, 1928, 57-71.

terial will reveal further inconsistencies. The siglum 58, for example, is used to refer to the New College, Oxford MS 334 as well as to the BFBS manuscript. The papers were never intended to be more than working notes, after all. They do, however, offer a valuable account of the manuscript base of the standard edition, and provide us with details not available before.

This information is significant in itself, since it provides the most complete answer to the question that has tantalized scholars from Kennedy to Barbara Aland. However, it is also important to consider whether it enables use to make any judgements about the type of text printed in the edition, especially in light of the criticisms made about the date and the provenance of the text that the editorial team produced for the Gospels:

a) In an article published over forty years ago,⁵⁶ Matthew Black criticized Pusey and Gwilliam for following the majority reading in the *Tetraeuangelium Sanctum*, and thereby producing a late rather than an early form of text. This is a criticism that has been repeated with increasing confidence in general introductions to New Testament textual criticism. Kurt and Barbara Aland, for example, state that the text printed in the BFBS edition is 'obviously a late form of text'.⁵⁷ However, the lists and collations now at our disposal indicate that unless one regarded manuscripts from the sixth or seventh century as 'late', the criticism should not be applied to the remainder of the Peshitta canon. If the editors did follow a policy of adopting majority readings, they simply did not collate a large enough number of 'late' manuscripts to produce a 'late' form of the Peshitta text.

Even if they had done so, however, it is perhaps debatable whether such a policy would render them liable to criticism. If one agreed with Black that Codex Phillippis or other manuscripts did provide evidence that the Peshitta arose in a process of revision from the Old Syriac, any text that could be called 'Peshitta' would be by definition 'late'. Indeed, the least confusing policy for an editor in such circumstances would be to print the latest and most fixed version of the text, and then use the apparatus to indicate how it arose, rather than print an uneasy mixture of revisions. Nevertheless, we do not yet have evidence of such a process of revision for the remainder of the Peshitta canon, despite the repeated announcements of Arthur Vööbus that he had succeeded in discovering it.⁵⁸

b) Vööbus himself criticized the policies of Pusey and Gwilliam by claiming that their reliance on the collection of manuscripts in the British Library, most of which were brought to London from a single convent in the Wadi Natrun, led

56 M. Black, 'The Text of the Peshitta Tetraeuangelium', in J. N. Sevenster and W. C. van Unnik, eds., *Studia Paulina in honorem Johannes de Zwaan*, Haarlem, 1953, 20-7.

57 K. Aland and B. Aland, *The Text of the New Testament*, Leiden and Grand Rapids, 1987, 190.

58 See above, n. 11.

them to give a false impression of a homogeneous Peshitta text.⁵⁹ Complaints of this sort have been made for many years, and about other editions as well. In the appendices included with Murdock's English translation of the Peshitta in 1851,⁶⁰ for example, the editors of the previous three centuries were all criticized for what was said to be a slavish devotion to the narrow manuscript base of the *editio princeps* of Widmanstadt.⁶¹ Murdock believed that Widmanstadt had produced a Nestorian form of text, and that by failing to collate manuscripts for themselves, the editors who followed him had remained blind to the significance of the Jacobite tradition. The problem with Murdock's complaint, however, is that when the editors of the BFBS text did consult manuscripts of both Eastern and Western traditions, and did rely on their own collations rather than the *editio princeps*, their text was still not significantly different from that produced by Widmanstadt and Moses of Mardin three hundred and sixty-five years before.

In regard to the specific assertion made by Vööbus, one should also point out that even if the manuscripts in the British Library were all preserved in a single location, they or their archetypes were by no means all written in a single location, not even Takrit, with which the Convent of St. Mary Deipara is known to have had close connections.⁶² Furthermore, almost any statement made by Vööbus is compromised not only by his attitude to what constituted Old Syriac evidence, whether for the Gospels or for the other books of the canon, but also by his frequent tendency to cite long lists of manuscripts without any indication of the readings they were meant to contain. His enthusiasm led him to claim that virtually any manuscript or patristic quotation which he believed to deviate in any way from the BFBS text should be seen as a precious relic of an otherwise unknown Old Syriac. His assumption, for example, that Paris Cod. Syr. 30 constituted an important witness for an Old Syriac text of Acts because he believed that its text of the Gospels greatly surpassed the value of Codex Phillipps is revealed to be quite unjustified if one actually collated the manuscript.⁶³ There is no evidence so far that manuscripts preserved outside the British Library, or editions based on such manuscripts, provide a text whose character is markedly different from the BFBS edition, especially one which reflects an earlier stratum of

59 A. Vööbus, *Studies in the History of the Gospel Text in Syriac: New Contributions to the Sources Elucidating the History of the Tradition II*, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 496, Subsidia 79, Louvain, 1987, 20-4.

60 J. Murdock, *The New Testament or the Book of the Holy Gospel of our Lord and our God, Jesus the Messiah*, New York, 1851, 506.

61 J. A. Widmanstadt and Moses Mardinensis, *Liber sacrosancti euangelii de Iesu Christo domino et deo nostro*, Vienna, 1555.

62 W. Wright, *Catalogue of the Syriac Manuscripts in the British Museum Acquired Since the Year 1838*, vol. 3, London, 1872, Preface, iv.

63 Op. cit., 190; see also 42-54.

textual history simply because it was never stored in the Convent of St. Mary Deipara.

The relative homogeneity of the manuscript tradition of Acts or of the other portions of the Peshitta canon for which we as yet have no adequate critical editions, can only be demonstrated when such editions are finally published.⁶⁴ Even then, however, the fact that the BFBS edition was chosen as the basis for a long awaited concordance⁶⁵ ensures that its manuscript base will continue to be a matter of concern for New Testament textual critics, and will not be consigned to a forgotten chapter in the history of British Syriac scholarship.

64 An edition of the Peshitta Acts is now in preparation by the author, with an apparatus indicating variants attested by over sixty manuscripts preserved in London, Paris, Berlin, and other libraries.

65 G. A. Kiraz, *A Computer-Generated Concordance to the Syriac New Testament: According to the British and Foreign Bible Society's Edition, Based on the SEDRA Database*, 6 vols, Leiden, 1992.

Carsten-Michael Walbiner

Die Bischofs- und Metropolitensitze des griechisch-orthodoxen Patriarchats von Antiochia von 1594 bis 1664 nach einigen zeitgenössischen Quellen

Vorbemerkung

Das Patriarchat von Antiochia befand sich seit Mitte des 16. Jahrhunderts in einem Zustand, der vor allem durch starke Rivalitäten bei der Vergabe des Patriarchenthrones und daraus resultierende häufige Doppelbesetzungen des Amtes sowie ein verstärktes Wirksamwerden katholischer Unionsbestrebungen gekennzeichnet war¹.

Die Quellen, die für historische Studien über das antiochenische Patriarchat in diesem Zeitraum zur Verfügung stehen, wurden von NASRALLAH ausführlich vorgestellt (*Chronologie* 1-19). Für die Rekonstruktion der hierarchischen Gliederung verweist er zudem auf vier Dokumente, die auch für diese Arbeit herangezogen wurden: den Brief des Patriarchen Joachim an den Zaren Fedor (1594), die Akten der Synode von Ras Baalbek (1628), die diesbezüglichen Mitteilungen des Patriarchen Makarius Ibn az-Za'im in dessen Konziliengeschichte von 1635 sowie in einer Sammelhandschrift von 1658 (NASRALLAH, *Histoire* 43 f.). Vier weitere Schriften von der Hand dieses Patriarchen, die Mitteilungen seines Sohnes Paul von Aleppo sowie Kolophone und Notizen in diversen Handschriften erlauben es, ein umfassendes Bild über die Metropolitensitze im Patriarchat von Antiochia zwischen 1594 und 1664 zu geben (zu den hier verwendeten Quellen s. unten). Der zeitliche Rahmen wird dabei durch die Datierung der einzelnen Dokumente gesetzt. Die inhaltlich wichtigste Quelle ist ohne Zweifel die Abhandlung des Makarius Ibn az-Za'im (Patriarch von 1647 bis 1672) über die Metropolitensitze seines Patriarchats in der St. Petersburger Handschrift B 1227 (s. »Die Quellen« D), die bisher meist unbekanntes biographisches Material über die jeweiligen Amtsinhaber enthält.

Makarius, der ein ausgeprägtes Interesse an der Geschichtsschreibung hatte und eine Fülle von historischen Arbeiten hinterließ, war als Kleriker natürlich

¹ Zur Situation im griechisch-orthodoxen Patriarchat von Antiochia s. NASRALLAH, *Histoire* 42 ff., GCAL III, 23 ff., RUSTUM, *Kanīsat Anṭākiyah* 16-102 und PAPADOPOULOS, *Tārīḥ* 231-777.

besonders am geschichtlichen Werden seiner Kirche interessiert². Hinsichtlich der einzelnen Diözesen konnte er sich dabei auf einen Brauch beziehen, der seit alters her unter den Christen geübt wurde. So heißt es in seinem »Buch der Biene« (*Kitāb an-Naḥlah*):

Wisse, daß die Christen in alter Zeit eine Gewohnheit hatten, (nämlich) daß alle Bewohner einer Stadt die Namen der Bischöfe ihrer Stadt niederschrieben und datierten, von der Zeit der heiligen Apostel (angefangen) bis in ihre Zeit, mit der Dauer des Bleibens eines jeden von ihnen auf diesem Stuhl ... (Hs. Beirut, Bibliothèque Orientale, 1343, fol. 81b).

Ganz gemäß dieser Tradition war Makarius bemüht, alle erreichbaren Informationen über die Metropolen seines Patriarchats zu sammeln und aufzuzeichnen. Als sichtbares Produkt seiner Bemühungen sind vor allem seine diesbezüglichen Abhandlungen im *mağmūʿ laṭīf* und im St. Petersburger Autograph anzusehen (s. »Die Quellen« F und D). In Paul SBATHS *Fihris* ist zudem eine Hs. mit einer Beschreibung der Bischofsstühle der antiochenischen Diözese (*Ṣifat karāṣī ruʿasāʾ kahanat al-abraṣīyah al-anṭākīyah*) verzeichnet, die den Makarius Ibn az-Zaʿīm zum Verfasser hat (*Fihris II*, S. 5, Nr. 1048). Das Manuskript gilt als verschollen, möglicherweise handelt es sich um die Kopie einer der beiden zuvor genannten Abhandlungen.

Wenn auch vor allem aufgrund der Arbeiten Joseph NASRALLAHS die Geschichte der antiochenischen Patriarchen im 16. und 17. Jahrhundert recht gut und quellenkritisch belegt ist (vgl. insbesondere *Chronologie*), fehlt doch bisher eine zusammenfassende Untersuchung über die Metropolen und Bischöfe des Patriarchats. Das hoch gelobte und bis in die heutige Zeit häufig herangezogene Opus des Michael LE QUIEN³ bietet kaum nützliche Informationen. Die in arabischer Sprache vorliegenden Einzeluntersuchungen von CHARON, CHEIKHO, BACHA, AL-MAʿLUF, ZAYAT, EDELBAY und anderen, die bei allen aus dem Kenntnisstand ihrer Entstehungszeit heraus zu erklärenden Unzulänglichkeiten eine gute Ausgangsposition für eine solche Darstellung geboten hätten, blieben weitgehend unberücksichtigt. Giorgio FEDALTO ignorierte sie in seinem gewaltigen Werk über die Hierarchien des Orients fast vollständig. Entsprechend unzulänglich sind somit seine Listen der einzelnen Bischofssitze ausgefallen. Vorliegende Arbeit versteht sich als ein kleiner Beitrag zu einer revidierten Fassung des *Oriens Christianus*, die ja von Jean-Maurice Fiey, Hubert Kaufhold und anderen für einzelne Kommunitäten und Hierarchiebereiche der Ostchristen schon in Angriff genommen wurde. Sie soll in den kommenden Jahren durch

2 Zu Leben und Werk des Makarius im allgemeinen s. GCAL III, 94 ff., NASRALLAH, *Histoire* 87 ff. und WALBINER, *Mitteilungen* 9 ff. Zum Wirken des Patriarchen als Historiker s. NASRALLAH, *Histoire* 90 ff. und WALBINER, *Makarius*.

3 *Oriens Christianus*, Paris 1740.

zwei weitere Beiträge für die Zeiträume von 1365 bis 1593 bzw. 1665 bis 1724 ergänzt werden.

Einige Bemerkungen zum Aufbau und zur Gestaltung der Abhandlung: Die Anordnung der Diözesen erfolgte alphabetisch. Bei Ortsnamen, die eine geläufige deutsche Schreibweise haben, wurde diese unter Verweis auf die arabische Namensform in den Quellen auch benutzt (also Homs und nicht Ḥimṣ)⁴.

Die Darstellung der einzelnen Diözesen ist chronologisch aufgebaut. Zur zeitlichen Gliederung wurden die den Quellen A, B, C, D, E und G zuzuordnenden Jahreszahlen 1594, 1628, 1635, 1647, 1658 und 1663 in Fettschrift benutzt. Erfolgt neben der Jahreszahl die Nennung eines Bischofsnamens (ebenfalls in Fettschrift), so heißt dies, daß der betreffende Amtsinhaber für das jeweilige Jahr in der der Jahreszahl entsprechenden Quelle belegt ist. Die Nennung eines Namens mit einem nachfolgenden Kreuz (†) besagt, daß der Genannte in der jeweiligen Quelle als verstorben bezeichnet wird bzw. daß aus der Nichterwähnung seines Namens auf sein Ableben geschlossen werden kann, und sein Stuhl somit zum betreffenden Zeitpunkt vakant war. Alle sonstigen Informationen werden dann nachfolgend aufgeführt. Übersetzungen aus den arabischen Vorlagen stehen kursiv, mit anschließender Angabe der Quelle.

Eine übersichtliche Liste aller bekannten Amtsinhaber folgt nach dem Literaturverzeichnis und ermöglicht eine schnelle Orientierung.

Die Datumsangaben erfolgen wie in den Quellen, also im Zusammenhang mit A. M.⁵ immer nach dem julianischen Kalender. Daten nach dem gregorianischen Kalender (julianisches Datum + 10 Tage) folgen in einigen Fällen nach einem Querstrich.

Da häufig die Namen der antiochenischen Patriarchen einen wichtigen Anhaltspunkt für die zeitliche Einordnung einer Nachricht bieten, folgt im Anschluß an die Vorstellung der Quellen eine Liste mit den Amtszeiten der Patriarchen von 1543 bis 1672.

Die Bischofsnamen werden in Anlehnung an GCAL in der latinisierten Form wiedergegeben, bei ihrem erstmaligen Auftreten jedoch durch die in den Quellen vorgefundene arabische bzw. griechische Schreibweise ergänzt, auch wenn

4 Zu den weniger geläufigen libanesischen Ortsnamen siehe Stefan WILD, *Libanesische Ortsnamen*, Beirut 1973 (= Beirut Texts und Studien, Band 9), wo im Index der libanesischen Ortsnamen (S. 347 ff.) auch die Koordinaten der einzelnen Ortschaften angegeben sind.

5 Anno Mundi. – Die byzantinische Weltära, die von den Melkiten verwendet wurde, datiert die Erschaffung der Welt auf den 1. September (jul.) des Jahres 5509 v. Chr. Vom 1. 9. bis 31. 12. ist bei Umrechnungen von A. M. in A. D. also um 5509 zu vermindern, vom 1. 1. bis 31. 8. hingegen um 5508. Häufig wird dieser Umstand nicht beachtet, so daß sich immer wieder ungenaue Angaben finden. »Vergleichungstabellen der christlichen Ären des Morgenlandes« in: Bertold SPULER, *Wüstenfeld-Mahler'sche Vergleichungs-Tabellen zur muslimischen und iranischen Zeitrechnung, mit Tafeln zur Umrechnung Orient-christlicher Ären*, Wiesbaden 1961, S. 48-84.

diese den Regeln der klassischen Orthographie widerspricht. Arabische Namensbildungen wurden da, wo dies sinnvoll erschien, ins Deutsche übertragen. Dabei war nicht in allen Fällen eindeutig zu klären ob die Herkunftsbezeichnung (*nisbah*) den Herkunfts- bzw. den Amtsort angibt. Die häufig vorkommenden Titularbezeichnungen Patriarch (*baṭriyark* oder *baṭrak*), Metropolit (*muṭrān*), Bischof (*usquf*) und Pfarrer (*ḥūrī*) werden in der Übersetzung ohne Hinzufügung der arabischen Form wiedergegeben.

Die Literaturangabe zu Beginn einer jeden Diözese verweist auf die wichtigste Sekundärliteratur. Die Nennung FEDALTOS (*Hierachia*) dient im wesentlichen nur der allgemeinen Information über die jeweilige Diözese sowie dem Verweis auf die spärlichen Angaben in Standardwerken wie *LE QUIENS Oriens Christianus*. Ansonsten weisen die Listen Fedaltos wie schon gesagt große Lücken auf, z. T. sind nicht einmal die Bischofssitze verzeichnet.

Mein ganz besonderer Dank gebührt Herrn Prof. Dr. Hubert Kaufhold aus München, der mich nicht nur ermunterte, die Resultate meiner Untersuchungen zur Hierarchie im griechisch-orthodoxen Patriarchat von Antiochia im *Oriens Christianus* publik zu machen, sondern auch das Manuskript einer kritischen Durchsicht unterzog und einige wichtige Korrekturen und Ergänzungen machte.

Darüber hinaus bin ich dem Institut für Orientalische Studien bei der Russischen Akademie der Wissenschaften in St. Petersburg, insbesondere Frau Prof. Dr. M. Vorobyova-Desyatovskaya, für die Bereitstellung eines Mikrofilmes mit Auszügen aus der Hs. B 1227 zu großem Dank verpflichtet, hätte doch dieser Aufsatz ohne dieses Material nicht geschrieben werden können.

Die Quellen

A (= 1594): Brief des Patriarchen Joachim Ibn Ḍau von Antiochia (1580-1592) an den russischen Zaren Fedor (1584-1598).

Der Brief datiert vom 18. April 1594 und wurde vom Patriarchen Joachim sowie 14 Metropolitent des Patriarchats von Antiochia unterzeichnet. Das Dokument wurde von REGEL ediert (*Analecta* 116-119), der allerdings Mühe hatte, die Signaturen zu entziffern. Einige – eine in griechischer, vier in arabischer und zwei in einer »gänzlich unverständlichen« Schrift »möglicherweise Syrisch?« – blieben für ihn unleserlich (REGEL, *Analecta* CVII). Somit sind in der Edition neben der Unterschrift des Patriarchen nur die – teilweise unvollständigen und bisweilen wohl auch falsch gelesenen – Signaturen von acht Bischöfen und Metropolitent wiedergegeben (REGEL, *Analecta* 119). Von diesen acht Würdenträgern lassen sich aufgrund der vorhandenen Angaben wiederum nur fünf eindeu-

tig einem Amtssitz zuordnen. Es ist daher sehr verwunderlich, daß NASRALLAH unter Berufung auf REGEL fünfzehn Metropoli- und Bischofssitze aufzählt, die in dem Schreiben genannt seien (NASRALLAH, *Histoire* 43).

Für die Übersetzung der Signaturen aus dem Griechischen und einige Anregungen habe ich Herrn Dr. Klaus-Peter Todt aus Wiesbaden zu danken.

B (= 1628): Akten der Synode von Ras Baalbek (Ra's Ba'labakk).

Die Existenz zweier Patriarchen von Antiochia – Kyrillus Ibn ad-Dabbās und Ignatius 'Aṭīyah – und die sich daraus ergebenden Zwistigkeiten unter den griechisch-orthodoxen Christen⁶ seines Herrschaftsgebietes bewogen den Emir Fahr ad-Dīn al-Ma'nī dazu, eine Synode zur Schlichtung des Streitfalles zusammentreten zu lassen. Daraufhin versammelten sich am 1. Juni 1628 elf Metropoli- und Bischöfe in Ras Baalbek zu einer lokalen Synode, die schließlich Kyrillus seines Amtes enthob und Ignatius als rechtmäßigen Patriarchen von Antiochia bestätigte. Das Original der Akten der Synode, das zu Zeiten des Paul von Aleppo (1627-1669) noch im Patriarchat zu Damaskus vorhanden war, sowie eine zeitgenössische Kopie, die sich im Besitz des Paul befand (RADU, *Voyage* 39), sind offenkundig verlorengegangen. AL-MA'LUF, dessen Liste der Teilnehmer an der Synode von Ras Baalbek hier als Quelle dient, benutzte eine Kopie vom Anfang des 19. Jahrhunderts im griechisch-orthodoxen Patriarchat zu Damaskus (AL-MA'LUF, *Tārīḥ* 195; s. a. NASRALLAH, *Chronologie* 61).

Zur Synode von Ras Baalbek und ihren Beschlüssen s. auch: NASRALLAH, *Chronologie* 58 ff. und RUSTUM, *Kanīsat Anṭākiyah* 39 ff.

C (= 1635): Notiz des Makarius Ibn az-Za'īm in der Hs. Leipzig, Universitätsbibliothek, or. 1068.

Bei dieser Hs. handelt es sich um eine »Geschichte der sieben ökumenischen Konzilien«, deren Kompilation bzw. Übersetzung (aus dem Griechischen) Makarius im November 1667 in Moskau beendete (vgl. GCAL III, 105 und NASRALLAH, *Histoire* 92). In einem Einschub (fol. 33a/b) zählt Makarius jene Metropoli- und Bischöfe des Patriarchats von Antiochia auf, die zur Zeit seiner Wahl zum Metropoliten von Aleppo (27. 10. 7144 A. M./1635 A. D.) am Leben waren. Er erwähnt sechzehn Würdenträger namentlich. Eine identische Liste wurde von NASRALLAH, basierend auf einer Hs. aus der Bibliothek N. Karams (463/14) veröffentlicht (*Catalogue III*, 321).

D (= 1647): Abhandlung des Makarius Ibn az-Za'īm in der Hs. St. Petersburg, Institut für orientalische Studien, B 1227.

Das 12. Kapitel (S. 61-80) dieser als Autograph vorliegenden Sammelhand-

6 Zu diesen Ereignissen s. NASRALLAH, *Chronologie* 56 ff.

schrift ist unter der etwas irreführenden Überschrift *Šarḥ muḥtaṣar min ġibat baḍ baṭārikat Antākiyah al-aḥīrīn* (»Kurzgefaßte Erläuterung hinsichtlich der Nachrichten einiger letzter Patriarchen von Antiochia«) vor allem den Metropolit und Bischöfen des Patriarchats von Antiochia aus jüngerer Zeit (Mitte/Ende des 16. Jh.s bis 1664) gewidmet, von denen Makarius Kenntnis besaß. Anfang (S. 61/62) und Ende (S. 79/80) des Kapitels fehlen, Titel und Umfang der Abhandlung lassen sich aus dem der Hs. vorangestellten Inhaltsverzeichnis entnehmen. Auf S. 64f. erwähnt Makarius jene neun Bischöfe und Metropoliten, die zur Zeit seiner Wahl zum Patriarchen (12.11. 7156 A.M./1647 A.D.) am Leben waren. Makarius verfaßte die Sammelhandschrift St. Petersburg B 1227 1664/65 in Georgien. Das 12. Kapitel entstand zwischen dem 7. Januar 1665 (Datierung des 10. Kapitels) und dem 26. Juni 1665 (Datierung des 27. Kapitels). Somit sind, leider häufig ohne exakte Datierungen, noch Informationen in die Arbeit eingeflossen, die bis in das Jahr ihrer Niederschrift reichen.

Aus der einzigen bekannten Kopie des St. Petersburger Autographs (Hs. Vatikan, Apostolische Bibliothek, Vat. ar. 689) wurde das 12. Kapitel vollständig entfernt, so daß das St. Petersburger Original als Unikat angesehen werden muß. Zur Hs. St. Petersburg B 1227 s. WALBINER, *Mitteilungen* 39-46. Eine russische Teilübersetzung des 12. Kapitels erschien 1917.⁷

E (= 1658): Abhandlung des Makarius Ibn az-Zaʿīm in der Hs. London, British Museum, arab. christ. 28 (add. 9965).

Im 42. Kapitel dieses Autographs und Unikats behandelt Makarius die dem Patriarchen von Antiochia sowie den Bischöfen und Metropolit seines Amtsbezirkes zustehenden liturgischen Lobpreisungen. Ohne Nennung von Namen einzelner Amtsinhaber gibt Makarius somit einen Überblick über die hierarchische Gliederung des Patriarchats von Antiochia im Jahre 1658, dem Jahre der Niederschrift dieses Teils der Handschrift.

Die Abhandlung wurde von ZAYAT/EDELBY (*Les sièges*) ediert, übersetzt und mit Anmerkungen versehen. Zum Londoner Autograph s. GCAL III, 99f. und SLIM, *Mağmūʾ mubārak*.

F Abhandlung des Makarius Ibn az-Zaʿīm in der Hs. Šarbā, Dair al-Muḥalliṣ, Sammlung Dair aš-Šīr, Nr. 600.

In dieser *mağmūʾ laṭīf* betitelten Sammelhandschrift des Makarius, die dieser 1658 verfaßte (vorliegende Hs. ist eine Abschrift aus dem Original vom J. 1671), findet sich auf den Seiten 245-261 eine Abhandlung mit der Überschrift: »Wir schreiben [hier] nieder, was uns möglich war zu finden von den Namen einiger

7 TOMA (Archidiakon), »Rukopisnyi sbornik antiokhiskago patriarkha Makarija«, in: *Soobščeniia imperatorskogo pravoslavnogo palestinskogo obščestva*, Bd. XXVIII, Petrograd 1917, S. 89-95.

der ersten Bischöfe (*ru'asā kahanah*), die bis in diese unsere Zeit gelangten, und deren Stühle im antiochenischen Patriarchat bis heute erhalten geblieben sind; und wir wandten uns ab von den Namen der Inhaber der verwüsteten Stühle und von denen, deren Namen wir nicht kannten. Und es ist zum Zwecke der Erinnerung« (vgl. a. ABRASS, *Mağmū' laṭīf* 433, Nr. 26). Makarius behandelt 18 Bischofs- und Metropolensitze. Dabei erfolgt die Nennung der Amtsinhaber häufig nur sehr knapp unter schlichter Anführung ihres Namens. Bisweilen werden aber auch einige Details hinzugefügt, die dann die Angaben in Hs. St. Petersburg B 1227 (= D) bestätigen bzw. ergänzen.

Ich bin Vater Michel Abraş, dem Bibliothekar des Dair al-Muḥalliş in Şarbā, wo heute die Sammlung des Dair aş-Şir aufbewahrt wird, zu großem Dank verpflichtet, der mir nicht nur eine eigenhändig angefertigte Abschrift des betreffenden Kapitels zur Verfügung stellte, sondern mir auch die Einsichtnahme in etliche andere Hss. gestattete, deren Kolophone für vorliegende Darstellung von Interesse sind.

Zum *mağmū' laṭīf* s. NASRALLAH, *Histoire* 97 f. und ABRASS, *Mağmū' laṭīf*.

Diese Abhandlung des Makarius über die Bischofssitze seines Patriarchats ist auch Bestandteil der Sammelhandschrift St. Petersburg, Institut für orientalische Studien, B 1228 (vormals: St. Petersburg, Asiatisches Museum, 30), fol. 9b-17a.

G (= 1663): Stiftungsvermerk des Makarius Ibn az-Za'im in einer Bibelhandschrift.

Makarius bestätigt in diesem Vermerk vom 11. Dezember 7172 A.M. (1663 A.D.) die Stiftung einer Bibel durch zwei Witwen für die Kirche des hl. Johannes (Mār Yūḥannā) in Antiochia. Er erwähnt dann 18 Bischöfe und Metropoliten seines Patriarchats, von denen zu diesem Zeitpunkt neun am Leben, die anderen neun aber verschieden waren, ohne daß ihre Stühle von neuem besetzt worden wären. Der Stiftungsvermerk wurde 1909 in der Zeitschrift *an-Ni'mah* veröffentlicht (s. MUSTANAD). Die betreffende Bibel befand sich damals *im Hause des selig verstorbenen (Jerusalem-)Pilgers (al-ḥāḡḡ) Bāsīl, eines Pfarrers in Antiochia* (MUSTANAD 338, Anm. 1).

H: Als Primärquelle ist weiterhin die *riḥlah* des Paul von Aleppo (Būluş al-Ḥalabī, 1627-1669), des Sohnes des Makarius Ibn az-Za'im, anzusehen. Paul schildert darin die siebenjährige Reise seines Vaters nach der Walachei, der Moldau, der Ukraine und Moskowitien (1652-1659). Die Vorrede enthält u. a. eine Biographie des Makarius, in der auch der von ihm vorgenommenen Bischofsweihe – meist unter Nennung des Datums – Erwähnung getan wird. Daneben finden sich auch in der eigentlichen Reisebeschreibung einige Angaben zu Bischöfen und Metropoliten des antiochenischen Patriarchats. Für die Vorrede wurde auf die Edition von RADU (*Voyage*) zurückgegriffen; da diese unvollendet

blieb, mußte für den Schlußteil der Reise die weniger exakte Edition von BACHA (*Safrat* 1 u. 2) herangezogen werden.

Zu Paul von Aleppo und seiner *riḥlah* s. GCAL III, 110ff. und NASRALLAH, *Histoire* 219ff.

Die Sekundärliteratur wird unter dem jeweiligen Bischofs- bzw. Metropolitensitz angeführt.

Amtszeiten der griechisch-orthodoxen Patriarchen von Antiochia von 1543-1672⁸

1. Joachim Ibn Ġum'ah (Ende 1543 bis Anfang 1576)
2. Michael Šabbāḡ (Ende 1576 bis 1580, gest. 25. 12. 1592)
3. Joachim Ibn Ḍau (1580 bis 7./17. 10. 1592)
4. Joachim Ibn Ziyādah (Ende 1593 bis Nov. 1603)
5. Dorotheus Ibn al-Aḥmar (nach Nov. 1603 bis Sep. 1611)
6. Athanasius Ibn ad-Dabbās (nach Sep. 1611 bis zur Fastenzeit 1619, NASRALLAH, *Chronologie* 74)
7. Ignatius 'Aṭīyah (Sonntag der Samariterin 1619 (2./12. 5.) bis April 1634, NASRALLAH, *Chronologie* 74)
8. Kyrillus Ibn ad-Dabbās (als Gegenpatriarch von Sonntag der Samariterin 1619 (2./12. 5.) bis 1. 6. 1628, NASRALLAH, *Chronologie* 74)
9. Euthymius Karmah (1./11. 5. 1634 bis 1./11. 1. 1635)
10. Euthymius aṣ-Šāqizī (d.i. aus Chios bzw. der Chiote) bzw. ar-Rūmī (d.i. der Griechen) (Dez. 1634 bis 11./21. 10. 1647)
11. Makarius Ibn az-Za'im (12./22. 11. 1647 bis 12./22. 6. 1672)

'AKKĀR

Lit.: ISTIFAN, *Tārīḥ abrašīyat 'Akkār*; ZAYAT/EDELBY, *Les sièges* 348.

Michael (Miḥānīl)

Vor ihm (Joseph) war der vom Patriarchen Joachim Ḍau geweihte Michael (Miḥānīl) (Metropolit) über 'Akkār. Er war ein tugendhafter Mann, der sich von seiner Schreiberei (kitābah) nährte, von ihm sind viele Bücher (D 71).

Makarius berichtet dann eine Begebenheit aus dem Leben des Michael: Ein Priester, den der Metropolit wegen einer Untat bestraft hatte, denunzierte Michael daraufhin bei Ibn Saifā, dem Statthalter von Tripolis. Der Metropolit mußte vor Ibn Saifā erscheinen und Rede und Antwort stehen. Michael rief daraufhin ein

⁸ Sofern nicht anders vermerkt nach NASRALLAH, *Histoire* 42, Anm. 14.

Gottesurteil an, worauf der lügnerische Priester sofort Blut spuckend zu Boden fiel. Anschließend setzte ein starkes Erdbeben ein, dem der Metropolit durch ein Gebet Einhalt gebieten konnte und somit seine Unschuld bewiesen hatte. Der Denunziant starb kurz darauf, Michael aber wurde große Ehre zuteil (D 71).

Und nach einer Weile von Jahren starb er und wurde in 'Akkār beigesetzt (D 71).

Im *mağmū' laṭīf* wird Michael der Beiname *an-nāsiḥ* (der Kopist) gegeben (F 257).

Joseph (Yūsuf)

Vor diesem (Manṣūr) war Joseph (Yūsuf) aus Homs (al-Ḥimṣī), der Ibn as-Suyūfī Zubenannte (Metropolit), den Athanasius Ibn ad-Dabbās über sie (die Stadt 'Akkār) geweiht hatte. Er blieb in ihr eine Weile und starb (D 70f.).

1628 Manṣūr

Vor ihm (Jeremias) war der Metropolit Manṣūr aus/von 'Akkār (al-'Akkārī), der vom selig verstorbenen Ignatius (Aṭīyah) zum Metropoliten von 'Akkār geweiht wurde. Er blieb in ihr eine Weile von Jahren und starb (D 70).

Im *mağmū' laṭīf* heißt der Nachfolger des Ibn as-Suyūfī und Vorgänger des Jeremias (Arāmiyā) Meletius (Malātiyūs) (F 257). Möglicherweise war dies der Bischofsname des Manṣūr.

1635 Nikīṭā Manṣūr (C 33a)

Jeremias (Aramiyā)

Vor diesem (Nikolaus) war Jeremias (Aramiyā) aus Aleppo (al-Ḥalabī), der von Euthymius dem Griechen (ar-Rūmī) zum Metropoliten über 'Akkār in der Stadt Aleppo geweiht wurde. Er blieb in ihr eine Weile von Jahren, dann schickte ihn der erwähnte Euthymius nach der Moldau (al-Buḡdān). Und er starb im (Landes)Innern der Moldau an der Grenze zu Moskowitien (al-Maṣ-kūf) in einer Stadt, die Putila (Būtfiliyā) genannt wird und wurde dort im Kloster auf den Namen des Festes der Epiphanie (īd al-ḡiṭṭās) beerdigt. Wir sahen sein Grab, empfangen dessen Segen und beteten für ihn (D 70).

Über die Weihe des Jeremias in Aleppo heißt es in der Hs. Vatikan, Apostolische Bibliothek, Sbath 411:

An diesem Tag (dem ersten Sonntag nach Lukas) weihte er (der Patriarch Euthymius der Griechen) den Pfarrer Joseph (Yūsuf) aus Aleppo (al-Ḥalabī) zum Metropoliten über die Stadt 'Akkār und nannte ihn den Metropolit Jeremias (Aramiyā). Es war ein großer gesegneter Tag, der Konsul Frankreichs war anwesend und eine Ansammlung vieler Europäer (ifrang), und es gab eine gewaltige Freude. Dies war am 27. September (7149 A. M./1640 A. D.) (fol. 135b).

Paul von Aleppo erzählt in seiner *riḥlah* ausführlich über den Metropolit Jeremias und berichtet auch über den erwähnten Besuch an dessen Grab in Putila (vgl. BELFOUR, *Travels* 276f. und 278f.).

1647 ‹Jeremias †›

Nikolaus (Niqūlāūs)

Dann weihten wir in der Stadt Aleppo den Pfarrer Nāṣir aus Homs (al-Ḥimṣī) zum Metropoliten über ʿAkkār und nannten seinen Namen Nikolaus (Niqūlāūs) (D 70).

Bei Paul von Aleppo heißt es über die Weihe:

Am Sonntag Allerheiligen, der ‹am Sonntag› nach Pfingsten ist, am 13. des Monats Juni (7160 A. M./1652 A. D.) weihte er ‹Makarius Ibn az-Zaʿīm› den Pfarrer Nāṣir aus Homs (al-Ḥimṣī) auf den Stuhl von ʿAkkār und Raḥbah⁹ zum Metropoliten, und dies mit dem Einverständnis und auf Bitte ihrer ‹Akkārs› Bewohner, die ihn zu ihm ‹dem Patriarchen Makarius› nach Aleppo geschickt hatten. Und er nannte ihn Nikolaus (Niqūlāūs) (Radu, Voyage 69).

1658 ʿAkkār findet als zwölfte Diözese des Patriarchats von Antiochia Erwähnung (E 345/348).

Nikolaus nahm 1659 in Damaskus an der Synode zur Verurteilung des Metropoliten Athanasius von Homs teil (s. HOMS 1658).

Im Jahre 1661 ist ein Nikolaus als Metropolit von ʿAkkār und Homs belegt; es scheint, daß Nikolaus den durch den Tod des Metropoliten Athanasius (11. 11. 1659) vakant gewordenen Stuhl von Homs für einige Zeit mitverwaltete (s. HOMS 1658).

1663 Nikolaus (Niqūlāūs) (G 339)

ALEPPO (ḤALAB)

Lit.: FEDALTO, *Hierachia* 693; EDELBY, *Asāqifat Ḥalab*; CHARON, *Maṭārinat Ḥalab*.

Makarius (Makāriyūs)

Entgegen dem üblichen Muster berichtet Ibn az-Zaʿīm über den Metropoliten Makarius aus/von Aleppo (al-Ḥalabī) nur innerhalb der Darstellung des Metro-

⁹ Es scheint, daß der Sitz der Metropoliten von ʿAkkār im Laufe der Jahrhunderte an verschiedenen Orten lokalisiert war. Lange Zeit war die Stadt ʿArqah das Zentrum der Diözese und lieh dieser auch ihren Namen (s. ISTIFAN, *Tārīḥ abrašīyat ʿAkkār* 25f., 31f.). Wohl im 15. Jahrhundert kam es dann zur Zusammenlegung mehrerer Bischofssitze zum Metropolitat von ʿAkkār (Idem, 47). So heißt diese Diözese im *maḡmūʿ laṭīf* des Makarius Ibn az-Zaʿīm denn auch *ʿArqā und ʿAkkār*, und es folgt die erläuternde Bemerkung: *Wisse, daß dies zwei alte (Bischofs-)Stühle sind* (F 257). Die Tatsache, daß Nikolaus von Makarius zum Metropoliten von ʿAkkār und Raḥbah geweiht wurde, läßt darauf schließen, daß zu jener Zeit Raḥbah – zumindest vorübergehend – Sitz des Metropoliten war. Während seiner Visitationsreise durch die Region hielt sich Makarius Ibn az-Zaʿīm 1649 zwei Wochen in Raḥbah auf, wo er zweimal die heilige Messe zelebrierte (RADU, *Voyage* 62). Noch heute wird eine Ruine inmitten des Ortes von den Bewohnern als das ehemalige Metropolitatsgebäude ausgewiesen. Ich bin P. Nāṣif Ibrāhīm Iṣṭifān zu großem Dank verpflichtet, der mit mir im Dezember 1997 die Region bereiste und mich mit seinen Studien vertraut machte.

politens Simeon (s. unten). Er sagt, daß zur Zeit des Patriarchen Ibn Ziyādah (1593-1603) ein Laie aus der Familie der Abū l-Kabāb sich betrügerischerweise zum Metropoliten von Tripolis ernannte und unter diesem Titel zu den Gläubigen von Çemişgezek (Ġamizkazak) reiste, um im Auftrage des Patriarchen die jährlichen Abgaben einzusammeln. Er nahm viel Geld ein, zelebrierte viele Messen und weihte sogar Priester und Diakone (D 66). Weiter heißt es:

Als der Patriarch (Ibn Ziyādah) dies erfuhr, zürnte er ihm (dem Betrüger) sehr und schickte zu Makarius (Makāriyūs), dem Metropoliten von Aleppo, um ihn über diesen Usurpator zu unterrichten und ihm zu befehlen, nach Konstantinopel zu reisen mit einem Schreiben von ihm an ihren (Konstantinopels) damaligen Patriarchen und ihn davon zu unterrichten (D 66f.).

Makarius tat wie ihm geheißsen. Sobald der Patriarch in Konstantinopel ins Bild gesetzt war, forderte er den Betrüger auf, zu ihm zu kommen, welcher dieser Aufforderung auch nachkam. In Konstantinopel angelangt, wurde ihm im Beisein des Großwesirs der Prozeß gemacht. Der Angeklagte wechselte jedoch unverzüglich seinen Glauben und wurde Soldat (D 66f.).

Wegen des großen Zornes erkrankte Makarius, der Metropolit von Aleppo, dort und starb in Konstantinopel und wurde dort beigesetzt (D 67).

Im *mağmūʿ laṭīf* heißt es:

Und nach ihm (Gregorius Ibn Fuḍail) wurde Makarius (Makāriyūs) Ibn Ḥalaf Bischof über Aleppo. Er starb in Konstantinopel und wurde dort beigesetzt (F 249).

EDELBY vermutet, daß die Weihe des Makarius im Jahre 1582 stattfand (*Asāqifat Ḥalab* 23). Über die Reise nach Konstantinopel berichtet er in Form eines längeren Zitates aus dem *mağmūʿ laṭīf* (EDELBY, *Asāqifat Ḥalab* 27f./F 224-226; s. a. NASRALLAH, *Chronologie* 78 und Hs. St. Petersburg, Institut für orientalische Studien, B 1228, fol. 22b/23a). NASRALLAH gibt ohne Erwähnung einer Quelle 1599 als Todesjahr des Makarius an (*Chronologie* 52). EDELBY hingegen hält 1597 für wahrscheinlicher (*Asāqifat Ḥalab* 28), was ja auch durch unten folgende Angabe des Ibn az-Zaʿīm gestützt wird, nach der der Metropolit Makarius schon verstorben war, als der Patriarch Joachim Ibn Ziyādah im Jahre 7105 A.M. (1596/97 A.D.) Aleppo besuchte.

In einem Kopistenvermerk in Hs. Paris, Bibliothèque Nationale, ar. 304 vom 12. November 7105 A.M. (= 1596 A.D. und nicht wie bei TROUPEAU 1597 A.D.!) ist ein Makarius als Metropolit von Aleppo und Latakia erwähnt (TROUPEAU, *Catalogue* 266). Da er nicht als *marḥūm* (selig verstorben) o. ä. bezeichnet wird, war er zu diesem Zeitpunkt wohl noch am Leben.

Simeon (Sīmāūn)

Vor dem selig verstorbenen (Meletius) Karmah war über Aleppo Simeon (Sīmāūn), der Bischof von Marmanītā, der vom selig verstorbenen Patriarchen Ibn Ziyādah zum Bischof über sie geweiht worden war. Er blieb in ihr (Marmanītā) eine Weile. Dann, als er eine Summe (geborgten) Geldes verlor, die Ibn Saifā von ihm nahm, war er unfähig, sie zurückzubezahlen. Und es war damals, daß der selig verstorbene Patriarch Ibn Ziyādah nach Aleppo kam im Jahre 7105 der Welt (1596/97 A. D.). [...] Als Ibn Ziyādah, der oben erwähnte Patriarch, nach Aleppo kam zum (oben) notierten Datum (7105 A. M.) und seine (des verstorbenen Metropoliten Makarius) Nachricht hörte, da wollten er und die Aleppiner, daß er ihnen in seinem Beisein einen anderen Erzbischof (raʿīs kahanah) gibt. Einige von ihnen wollten den Pfarrer ʿĪd aus Aleppo (al-Ḥalabī), genannt Pachomius (Bāḥū-miyūs), andere von ihnen wollten ihn nicht. So ließ er (Ibn Ziyādah) sie ohne Metropolit und reiste nach al-Ḥiṣn. Dort flehte ihn Scheich Maṣṣūr, der Sohn der Schwester des erwähnten Bischofs Simeon an, und sie gaben ihm (Simeon) die Leitung (rīāsah) von Aleppo neben Marmanītā, um ihm damit zu helfen, seine Schulden zu bezahlen. Er blieb in Aleppo eine Weile von sieben Jahren als Stellvertreter ihres Bischofs (raʿīs kahanah). Als Meletius Karmah Metropolit über Aleppo wurde, begab sich dieser Bischof zu seinem Sitz Marmanītā, und dort starb er und wurde beigesetzt (D 67).

Hier ergibt sich ein Widerspruch: Wenn Simeon 1596/97 von Ibn Ziyādah (1593-1603) eingesetzt wurde und bis zur Weihe des Meletius Karmah (1612) im Amt blieb, war er keine sieben, sondern sechzehn bzw. fünfzehn Jahre Sachwalter in Aleppo. Dies entspricht auch einer Angabe im *mağmūʿ laṭīf*, wo es heißt:

Nach seinem (des Makarius Ibn Ḥalaf) Tode spalteten sich die Aleppiner, bildeten zwei Gruppen und wählten zwei (Kandidaten) für das Bischofsamt aus. Deswegen schaffte der selig verstorbene Patriarch Joachim Ibn Ziyādah ihr Recht (auf die Wahl eines Bischofs) ab und ließ Simeon (Sīmāwūn), den Bischof von Marmanītā zu ihnen kommen, um sie zu lenken. Er blieb 15 Jahre in Aleppo, begab sich (dann) nach Marmanītā (zurück) und verschied dort (F 249).

Zu Simeon als Bischof von Marmanītā s. **MARMANĪTĀ 1594.**

Meletius (Malātiyūs)

Vor uns (d. h. Meletius/Makarius Ibn az-Zaʿīm) war der selig verstorbene Patriarch Euthymius Karmah Metropolit über Aleppo (D 66).

Zu Beginn seiner Abhandlung hatte Makarius Ibn az-Zaʿīm über Meletius Karmah schon folgendes gesagt:

Als der selig verstorbene Ignatius (ʿAṭīyah) von Antiochia (al-Anṭākī) sich zur ewigen Ruhe begeben und im Dorf aš-Šuwaifāt, das in der Nähe von Beirut ist, beerdigt worden war, da wählten die Damaszener damals ins Patriarchat über sie Meletius (Malātiyūs) aus Hama (al-Ḥamawī), den Metropolit von Aleppo, der vom selig verstorbenen Athanasius Ibn ad-Dabbās zum Metropolit über Aleppo geweiht worden war. Dies war im Jahre 7120 (A. M./1612 A. D.). Er blieb 22 Jahre in ihr (der Stadt Aleppo). Dann begab er sich damals nach Damaskus, und dort weihten sie ihn zum Patriarchen über Antiochia zum oben genannten Datum¹⁰ (D 63).

10 Die Weihe des Karmah zum Patriarchen fand am 1. 5. 1634 statt; in »D« wird sie im verlorengegangenen Anfangsteil der Abhandlung erwähnt.

In der Biographie des Karmah sagt Makarius Ibn az-Zaʿīm über dessen Weihe zum Metropoliten in Damaskus:

Der selig verstorbene Athanasius (Ibn ad-Dabbās), der Patriarch von Antiochia, weihte ihn gemäß den heiligen Gesetzen am 12. Februar des Jahres 7120 der Welt (1612 A. D.) zum Metropoliten über Aleppo und nannte ihn Meletius (Malāṭiyūs), nach dem Namen des Heiligen dieses Tages (KILZI, Ḥaiyāt Karmah 46).

Zu Karmah s. EDELBY, *Asāqifat Ḥalab* 31-55, GCAL III, 91-94, NASRALLAH, *Histoire* 70-86.

1628 Meletius (Malāṭiyūs) (B 195)

1635 Meletius (Malāṭiyūs) (C 33b)

Und ich Armer (d. h. Makarius Ibn az-Zaʿīm) war Metropolit über Aleppo (D 66).

Über seine Weihe hatte Makarius schon zuvor berichtet:

Dann (d. i. nach der Wahl von Euthymius dem Griechen (ar-Rūmī/aṣ-Ṣāqizī) zum Patriarchen) wählten alle Leute Aleppos (mich,) den Armen, seinen (des Berichtes) Schreiber, aus, daß ich Metropolit über sie sei und schickten mich nach Damaskus. Der erwähnte Patriarch Euthymius (der Grieche) weihte uns zum Metropoliten über die Stadt Aleppo zur Tagzeit des Sonntags dem 27. September. Dies war im Jahre 7143 der Welt¹¹ (1634 A. D.). Und wegen der großen Liebe der Aleppiner zum selig verstorbenen Meletius Karmah, ihrem Patriarchen, meinem Lehrer, nannten sie meinen Namen anstelle von Pfarrer Johannes (Yūḥannā) Meletius (Malāṭiyūs) der Zweite, und unser Name steht so in vielen Büchern geschrieben (D 63).

Zum Metropolitat des Meletius Ibn az-Zaʿīm über Aleppo s. EDELBY, *Asāqifat Ḥalab* 56-71 und WALBINER, *Mitteilungen* 11-14.

1647 Mit der Wahl des Makarius Ibn az-Zaʿīm zum Patriarchen am 12.11. 1647 war das von ihm zuvor ausgefüllte Metropolitenamt von Aleppo vakant geworden.

Metrophanes (Miṭrūfānūs)

Dann, nachdem wir zehn Tage im Patriarchenamt waren, wählten wir den Pfarrer Michael (Miḥāṭīl) aus Aleppo (al-Ḥalabī) aus und weihten ihn zum Metropoliten über Aleppo. Er blieb in ihr eine Weile von zwölf Jahren und starb in Aleppo und wurde dort beigesetzt (D 66).

Paul von Aleppo berichtet über die Weihe des Michael folgendes:

Am 21. November wählte und weihte er (Makarius Ibn az-Zaʿīm) den Pfarrer Michael (Miḥāṭīl) Ibn al-Qissīs Biṣārah aus Aleppo (al-Ḥalabī), der zu seinem Gefolge gehörte, zum Metropoliten

¹¹ Hier unterläuft Makarius ein Irrtum. Er wurde im Jahre 7144 A. M., das am 1. September 1635 A. D. begonnen hatte, zum Metropoliten von Aleppo geweiht (vgl. WALBINER, *Mitteilungen* 11 und 107, Anm. 13).

über Aleppo und nannte ihn Metrophanes (Miṭrūfānūs), und in sie (die Stadt Aleppo) schickte er ihn (RADU, Voyage 57).

Im *mağmūʿ laṭīf* heißt es, daß Metrophanes (Miṭrūfānūs) am Tage des Eintritts der Herrin in den Tempel im Jahre 7156 A. M. (1647 A. D.) zum Metropolitengeweiht wurde (F 249).

1658 Aleppo wird als erste Diözese des Patriarchats erwähnt (E 343/345).

Metrophanus starb nach einer wenig glücklichen Amtsführung am 13. September 1659 (EDELBY, *Asāqifat Ḥalab* 79). Darauf übernahm Makarius Ibn az-Zaʿīm selbst die Leitung der wichtigen Diözese Aleppo und machte von 1660 bis zu seinem Aufbruch nach Georgien im Frühjahr 1664 Aleppo auch zu seiner Residenz. Erst nach seiner Rückkehr weihte er dann im Jahre 1670 wieder einen Metropolit für Aleppo (vgl. Glosse im *mağmūʿ laṭīf*, F 249).

Zu Metrophanes s. EDELBY, *Asāqifat Ḥalab* 73-79; zur Übernahme der Amtsgeschäfte durch Makarius Ibn az-Zaʿīm s. EDELBY, *Asāqifat Ḥalab* 71-97 und WALBINER, *Mitteilungen* 17-19.

1663 Metrophanus (Miṭrūfānūs) † (G 340)

APAMEA (ABĀMIYAH)

Lit.: FEDALTO, *Hierarchia* 775.

1594 Zacharias (Zahariyā)

Was das syrische Apamea (Abāmiyat aš-Šām) anbelangt, welches ʿAbraʾāmīr (?) ist, so war dieses der Sitz eines gewaltigen Metropolitats, denn sein Metropolit pflegte 11 Bischöfe [als Suffragane] einzusetzen. Über diese Stadt weihte der selig verstorbene Ignatius [Aṭīyah] in unserer Zeit diesen Pfarrer Zacharias aus Zypern (Zahariyā al-Qubruṣī), den Vorsteher des Klosters des hl. Jakob (Mār Yaʿqūb), das sich außerhalb von Tripolis befindet, machte ihn zum Metropolit über sie und schickte ihn dort hin. In ihrer [der Stadt Apamea] Nähe gab es ein Dorf der Christen, das zu ihr gehörte und al-Ġamāsah genannt wurde. Der Pfarrer Moses aus Muḥardab (Mūsā al-Muḥardāwī) pflegte sie immer während sämtlicher Fastenzeiten in den Dingen des Glaubens zu besuchen. Ihr Metropolit Zacharias ging von ihnen (weg) in das Land der Georgier, erlernte die georgische Sprache sehr gut, pflegte ihnen [den Georgiern] zu predigen und starb dort. Ich der Arme [d. i. Makarius Ibn az-Zaʿīm] kenne ihn. Ich sah seine Ernennung (manšūr), die die Patriarchen den Metropolit ausschreiben, vorhanden im Metropolitat von Tripolis (D 76f.).

Es scheint, daß der Stuhl von Apamea dann im Untersuchungszeitraum nicht wieder besetzt wurde.

BAALBEK (BAʿLABAKK)

Lit.: FEDALTO, *Hierarchia* 740; BACHA, *Maṭārinat Baʿlabakk*.

1594 Germanus (Ġirmānūs)

Vor ihm <Epiphanius> war der gesegnete Germanus (Ġirmānūs) von/aus Baalbek (al-Baʿlabakkī), der vom Patriarchen Joachim ʿḌau zum Metropoliten für Baalbek geweiht worden war. Er war ein asketischer Mann (D 69).

Makarius berichtet dann, daß sich Germanus in einem ungenannten Jahre zu Ostern auf eine Pilgerreise nach Jerusalem begeben habe, ohne die Erlaubnis seines Patriarchen dafür eingeholt zu haben, der ihm deshalb zürnte und ihn mittels eines Schreibens an den Patriarchen Sophronius von Jerusalem (wohl Sophronius IV., 1579-1584) zurückberief. Germanus begab sich unverzüglich von Jerusalem nach Damaskus und erlangte die Vergebung des Patriarchen (D 69f.)¹².

Dieser Metropolit blieb in der Leitung <der Gemeinde> viele Jahre, starb in Baalbek und wurde dort beerdigt (D 70).

Da Germanus in einer Hs. aus dem Jahre 1583 erwähnt wird (Hs. Vatikan, Apostolische Bibliothek, Vat. syr. 351; vgl. NASRALLAH, *Histoire* 305), muß seine Weihe also zwischen 1580 (Amtsantritt des Patriarchen Joachim ʿḌau) und diesem Datum erfolgt sein. NASRALLAH läßt Germanus von 1564 bis 1592(?) Metropolit sein und erwähnt ein Evangeliar, das 1564 von einem Metropoliten Germanus von Baalbek kopiert wurde (Hs. Oxford, Bodleian Library, Cod. syr. 40; vgl. NASRALLAH *Histoire* 305). Vorausgesetzt, der Verweis des Makarius auf die Weihe des Germanus durch Joachim ʿḌau entspricht den Tatsachen, muß es in der 2. Hälfte des 16. Jahrhunderts also zwei Metropoliten von Baalbek mit dem Namen Germanus gegeben haben.

Epiphanius (Abīfāniyūs)

Vor diesem <Antonius> war Epiphanius (Abīfāniyūs) von/aus Baalbek (al-Baʿlabakkī), der vom selig verstorbenen Ignatius (ʿAṭīyah) zum Metropoliten über Baalbek geweiht worden war. Er blieb in ihr <Baalbek> eine lange Zeit, und in ihr starb er und wurde beerdigt (D 69).

Im *mağmūʿ laṭīf* heißt es über Epiphanius (Abīfānūs):

<Er war> ein Witwer, und zu seiner Nachkommenschaft <gehört> die Familie, die heutzutage Familie bait al-Muṭrān zubenannt wird (F 258).

1628 Epiphanius (Abīfāniyūs) (B 195)

1635 Epiphanius (Abīfāniyūs) (C 33a)

**1647 <Epiphanius †>
Antonius (Anṭūniyūs)**

Dann, nach einer Weile, weihten wir den Pfarrer Lazarus (ʿĀzāyā), den Oberen des Klosters der

12 Die Geschichte findet sich fast wortwörtlich bei BACHA, *Maṭārīnat Baʿlabakk* 412.

Jungfrau, zubenannt ar-Ruwais, das sich im Dorf Bṭurrām in der Kūrah von Tripolis befindet. Er war aus dem Dorf Anfih. Diesen machten wir in Damaskus zum Metropolitens über Baalbek, und wir nannten ihn Antonius (Anṭūniyūs) (D 69).

Paul von Aleppo berichtet über die Weihe des Antonius folgendes:

Am zehnten des Monats Januar (1651 A. D.) weihte er (Makarius Ibn az-Zaʿīm) den Pfarrer Lazarus (ʿĀzāriyā) aus Tripolis (aṭ-Ṭarābulstī), der Oberer gewesen war über das ehrwürdige Kloster der Jungfrau, das berühmt ist als (das der) Jungfrau von ar-Rās, im Dorfe Bṭurrām, mit Einverständnis der Leute von Baalbek, die ihn zu ihm geschickt hatten, zum Metropolitens über Baalbek und nannte ihn Antonius (Anṭūniyūs) (RADU, Voyage 68).

1658 Baalbek wird als elfte Diözese des Patriarchats erwähnt (E 345/348)

1663 Antonius (Anṭūniyūs) (G 339)

BĀYĀS¹³

Lit.: ZAYAT/EDELBY, *Les sièges* 347 f.

Ignatius (Ignātiyūs)

Was das wohlbehütete Bāyās anbelangt, so war es in alten Zeiten nicht wohlbevölkert und es gab in ihm keinen Bischof (raʾs kahanah). Der selig verstorbene Athanasius ad-Dabbās weihte jedoch den Pfarrer Jesus (ʾIsā) aus Homs (al-Ḥimṣī) zum Metropolitens über es und nannte ihn Ignatius (Ignātiyūs). Er blieb in ihm eine lange Zeit, und schließlich starb er in ihm und wurde beerdigt (D 73).

Im maġmūʿ laṭīf heißt es:

Wisse, daß das wohlbehütete Bāyās früher kein Bischofssitz (rīāsāt kabnūt) war, sondern dem Patriarchat (zugehörig) war. Im Jahre 7122 der Welt (1613/14 A. D.) weihte der selig verstorbene Patriarch Athanasius (Ibn ad-Dabbās) über es den Metropolitens Ignatius (Ignātiyūs) (F 260).

1624 nahm Ignatius in Aleppo an einer vom Patriarchen Kyrillus Ibn ad-Dabbās einberufenen Synode teil (AsʿAD, *Tārīḥ Ḥimṣ* 566 – vgl. KILZI, *Ḥaiyāt Karmah* 137).

1628 Ignatius (Ignātiyūs) (B 195)

1635 Gabriel (Ġabriīl) (C 33b)

Nach ihm (Ignatius) wurde der Pfarrer Jesus (ʾIsā) aus Latakia (al-Lādiqī) (Metropolit), den der verstorbene Euthymius Karmah zum Metropolitens über sie (Bāyās) weihte und ihn Gabriel (Ġabriīl) nannte. Und er weihte während seines Patriarchats keinen Bischof außer ihm. Dieser Ga-

13 Wird von ZAYAT/EDELBY mit dem heutigen Payas (Yakacik) – nördlich von Iskenderun am Golf von Issos gelegen – identifiziert (*Les sièges* 347). Im Lobpreis wird der Metropolit von Bāyās als der (kirchliche) Machthaber in der gesamten Diözese des ersten und zweiten Kilikien sowie als Statthalter des Metropolitens von Seleukia in Isaurien bezeichnet wird (E 344), was für diese Identifizierung spricht.

briel blieb in der Leitung (der Gemeinde) eine Spanne von zwölf Jahren, verschied (dann) in Aleppo und wurde dort beigesetzt. Und von damals bis heute wurde keiner Bischof über sie (die Diözese Bāyās) (D 73).

In seiner Biographie des Meletius/Euthymius Karmah berichtet Makarius Ibn az-Zaʿīm über diese Weihe:

Er weihte in seinem Leben den tugendhaften Vater (bābā) Gabriel (Ġabraīl) zum Metropoliten über das wohlbehütete Bāyās. Und er setzte keinen anderen Bischof ein (KILZI, Ḥaiyāt Karmah 143).

Wenn Gabriel nun 1634 geweiht wurde und dann 12 Jahre Metropolit blieb, muß er im Jahre 1646 gestorben sein. Im *mağmūʿ laṭīf* sagt Makarius allerdings über den Metropolit Gabriel (Ġabrīl) von Bāyās (al-Bāyāsī):

Schließlich starb er im wohlbefestigten Aleppo und wurde dort im Jahre 7152 der Welt (1643/44 A. D.) beigesetzt (F 260).

1647 <Gabriel †>

1663 Gabriel (Ġabrīl) †

BEIRUT (BAIRŪT)

Lit.: FEDALTO, *Hierachia* 712f.; CHEIKHO, *Usqūfīyat Bairūt*; TRAD, *Muḥtaṣar*.

Joachim (Yuwākīm)

Im *mağmūʿ laṭīf* läßt Makarius dem Metropolit Abraham (Ibrāhīm), der im Kloster Kaftūn beigesetzt wurde, den Metropolit Joachim (Yuwākīm), der aus dem Kloster Ḥamaṭūrah war, vorangehen (E 255).

In (D) erwähnt Makarius diesen Joachim allerdings nicht, der auch TRAD unbekannt ist. Ein Metropolit Joachim von Beirut ist aber zweifelsfrei durch Bemerkungen und Kolophone in diversen Hss. nachgewiesen.

Die älteste bekannte Datierung liegt in Hs. Oxford, Bodleian Library, cod. ar. 92 vor und fällt auf den 17. 5. 1592 (NASRALLAH, *Catalogue I*, 96). Dann findet sich sein Name unter dem Datum des 1. 2. 7102 A. M. (1594 A. D.) in einem Stiftungsvermerk in der Hs. Dūmā, Dair al-qiddīs Yūḥannā, Nr. 15 (Hss. ADIRA, 79).

1602 war Joachim aktiv an der Wiedereinrichtung des Klosters Balamand beteiligt (SLIM, *Balamand* 24). Auch für die Jahre 1604 (Hs. Dūmā, Dair al-qiddīs Yūḥannā, Nr. 13; s. Hss. ADIRA, 78) und 1605 (Hs. Kūsba, Dair Saiyidat Ḥamaṭūrah, Nr. 26; s. Hss. ADIRA, 47) ist Joachim als Metropolit von Beirut belegt. Und noch 1610 findet er als Inhaber des Stuhles von Beirut Erwähnung in der Hs. Vatikan, Apostolische Bibliothek, Vat. syr. 75 (vgl. NASRALLAH, *Catalogue I*, 96).

NASRALLAH glaubt allerdings, daß es sich bei den Metropolit von 1592 und

1610 um zwei verschiedene Amtsinhaber gleichen Namens handelt (*Catalogue I*, 96). Für diese Vermutung gibt es jedoch keinen Anhaltspunkt.

Abraham (Ibrāhīm) bzw. Parthenius (Bartānīyūs)

Vor ihm (Joachim) war (Metropolit) über diese Stadt der Pfarrer Abraham (Ibrāhīm), der aus dem Dorf Kusbā kam und von Ibn Ziyādah zum Metropoliten über Beirut geweiht worden war. Er blieb in ihr viele Jahre. Er starb im Kloster Kaftūn und wurde in ihm beigesetzt (D 68).

Bei TRAD heißt es hingegen:

Nach ihm (Athanasius) wurde der Pfarrer Parthenius (Bartānīyūs) Bischof über die Stadt Beirut, der aus dem Dorfe Kūsbā kam und vom Patriarchen Joachim Ibn Ziyādah geweiht worden war. Dieser blieb (Metropolit) eine lange Spanne (von Jahren), starb und wurde beigesetzt im Kloster Kaftūn (TRAD, Muḥtaṣar 2).

Das Zitat findet sich auch wortwörtlich bei CHEIKHO, *Usqufīyat Bairūt* 198.

Die übereinstimmenden Verweise auf die Herkunft aus dem Dorfe Kūsbā und die Beisetzung im Kloster Kaftūn erlaubt den Schluß, daß es sich bei Abraham und Parthenius um ein und dieselbe Person gehandelt hat, wobei sicherlich Parthenius als Bischofsname angenommen werden kann.

1635 Joachim (Yuwākīm) (C 33b)

Vor diesem (Joasaph) war der Pfarrer Johannes (Yūḥannā), der aus dem Dorf Qaṭīnah stammte und Vorsteher des Klosters Balamand (al-Falamand) war. Er war von Euthymius dem Griechen (ar-Rūmī) zum Metropoliten über Beirut geweiht worden und wurde (als Metropolit) Joachim (Yuwākīm) genannt. Er blieb in ihm eine Weile von Jahren, und in ihm starb er und wurde beigesetzt (D 68).

Da Joachim seine Weihe von Euthymius dem Griechen erhielt und von Makarius Ibn az-Zaʿīm zum Zeitpunkt seiner eigenen Weihe zum Metropoliten schon als Metropolit von Beirut bezeichnet wird, muß die Weihe vor dem 27. 10. 7144 A. M./1635 A. D. erfolgt sein.

Auch im *maḡmūʿ laṭīf* wird Joachim (Yuwākīm) als (ehemaliger) Oberer des Klosters Balamand bezeichnet, der in Beirut starb und beerdigt wurde (F 255).

TRAD berichtet:

Nach ihm (Parthenius) wurde (Metropolit) der Priester Joachim (Yuwākīm), der Obere des Klosters Balamand. Er blieb eine lange Zeitspanne (im Amt) und starb in der Stadt Beirut (TRAD, Muḥtaṣar 2f.).

CHEIKHO gibt ein etwas ausführlicheres Zitat als Trad, das inhaltlich dem des Makarius Ibn az-Zaʿīm ähnelt, Euthymius dem Griechen (ar-Rūmī) aber irrtümlich den Beinamen Karmah gibt (*Usqufīyat Bairūt* 198).

Joasaph (Yuwāṣaf)

Vor diesem (Pfarrer Farah) war Joasaph (Yuwāṣaf) von/aus Beirut (al-Bairūtī), der oben erwähnte Metropolit von Beirut, der eine Zeitspanne von Jahren im Metropolitenamt blieb und (dann) in Tripolis, in Qubbat an-Naṣr starb und dort beigesetzt wurde (D 68).

Zuvor hatte Makarius lediglich bemerkt, daß Joasaph von Euthymius aus Chios (aṣ-Ṣāqizī) zum Metropolitengeweiht worden war (D 64).

Bei TRAD heißt es:

Nach ihm (Joachim) wurde der Pfarrer Joasaph (Yuwāṣaf) von/aus Beirut (al-Bairūtī) (Metropolit von Beirut), der vom Patriarchen Euthymius aus Chios (aṣ-Ṣāqizī), dem Maler, geweiht wurde. Er blieb eine Weile (im Amt), starb in der Stadt Tripolis und wurde in Qubbat an-Naṣr beigesetzt (TRAD, Muḥtaṣar 3).

CHEIKHO bietet wieder ein fast gleichlautendes Zitat (*Usqufīyat Bairūt* 198).

1647 Joasaph (Yuwāṣaf) (D 64)

Joasaph nahm am 12. 11. 7156 A. M. (1647) an der Weihe des Makarius zum Patriarchen von Antiochia teil (D 65). Im Herbst 1648 begleitete er den Patriarchen ein Stück auf dessen Visitationsreise durch das antiochenische Patriarchat (RADU, *Voyage* 59). Unter dem 10. 4. 7157 A. M. (1649 A. D.) bezeichnet sich Joasaph als Kopist der Hs. Ṣarbā, Dair al-Muḥalliṣ, Sammlung Dair aṣ-Ṣīr, Nr. 25 (NASRALLAH, *Histoire* 305).

1648 wird in einer Gerichtsurkunde ein melkitischer Bischof namens *Johannes, Sohn des Yāsif (Yūḥannā walad Yāsif al-Malikī)* bezeugt. Da Johannes im Zusammenhang mit einer Kirche am Nahr Beirut erwähnt wird, darf angenommen werden, daß es sich um den Metropolit von Beirut handelt (s. RUSTUM, *Naḥnu wa-Rūmah* 51 f.). Der Name Johannes bleibt unerklärlich. Möglicherweise wurde vor Gericht nicht der Bischofsname benutzt, wie man dies aus einer anderen osmanischen Gerichtsurkunde schließen könnte, in der der Metropolit Philippus von Beirut mit seinem Pfarrersnamen als *der Metropolit Farah* bezeichnet wird (RUSTUM, *Naḥnu wa-Rūmah* 53).

Philippus (Filibbūs)

Dann weihten wir nach ihm (?) den Pfarrer Farah, der aus dem Dorf Ilāt in der Gegend von 'Ak-kār kam, zum Metropolit über Beirut im wohlbehüteten Damaskus. Er blieb in ihr eine lange Zeit und starb¹⁴ (D 68).

14 Das abschließende »und starb« (*wa-tuwuffiya*) steht über der Zeile und ist möglicherweise erst eine Hinzufügung des Kyrillus, des Enkels und Nachfolgers des Makarius im Patriarchenamt, der die Arbeit seines Großvaters mit Randbemerkungen versah. Auch über die Nachfolger des Philippus sind am rechten Rand der Seite 68 Angaben gemacht.

Bei Paul von Aleppo heißt es über die Weihe des Philippus:

Am Sonntag dem 13. Oktober des Jahres 7159 (A.M./1650 A.D.) weihte er (Makarius Ibn az-Za'im) den Pfarrer Farah aus Beirut (al-Bairūt) zum Metropolitens über Beirut mit Zustimmung ihrer Einwohner und auf ihre Bitte hin. Und er nannte ihn Philippus (Filibbūs), wie sie es für ihn ausgesucht hatten (RADU, Voyage 67).

TRAD weiß folgendes über Philippus zu berichten:

Nach ihm (Joasaph) wurde der Pfarrer Farah (Metropolit), dessen Herkunft aus dem Dorfe Ilāt in der Gegend von 'Akkār ist, geweiht vom Patriarchen Makarius aus Aleppo (al-Ḥalabī), der sich während seines Patriarchats sehr mühte und anstrenge und nach der Walachei und der Moldau und nach Rußland und Georgien reiste, um Almosen in Fülle einzusammeln. Was den von ihm zum Bischof Geweihten, d. h. den Pfarrer Farah, anbelangt, so war seine Weihe am Sonntag, der auf den 13. Oktober 1651 fiel. Er war ein tugendhafter Mann und sehr gottesfürchtig, und er schuf eine arabische Bibliothek von großem Wert und Umfang für die (bischöfliche) Residenz in Beirut. Er blieb eine lange Zeit (Metropolit), starb und wurde in der Stadt Beirut beigesetzt (TRAD, Muḥtaṣar 3).

Wieder ähnelt das von CHEIKHO gegebene Zitat wörtlich den obigen Angaben (Usqufīyat Bairūt 198).

Zu den literarischen Aktivitäten des Philippus s. NASRALLAH, *Histoire* 238 u. 247 f. sowie GCAL III, 119 f.

1658 Beirut wird als neunte Diözese des antiochenischen Patriarchats erwähnt (E 344/347).

Philippus nahm 1659 an der Synode zur Verurteilung des Athanasius von Homs teil (s. HOMS 1658).

1663 Philippus (Filibbūs)

1663 wird Philippus von Makarius Ibn az-Za'im ganz richtig noch unter die Lebenden gezählt. Mehrere Kolophone belegen, daß Philippus den Patriarchen (st. 1672) gar um etliche Jahre überlebte. Somit ist es sehr wahrscheinlich, daß der irreführende Zusatz »und starb« (s. oben **1647**) wie angedeutet erst später von Kyrrillus az-Za'im hinzugefügt wurde, als er seine Randglossen anbrachte und Philippus dann in der Tat verschieden war.

DIARBETR (ĀMID)

Lit.: FEDALTO, *Hierarchia* 822; ZAYAT/EDELBY, *Les sièges* 346.

Epiphanius (Abīfāniyūs)

Vor ihm (Philippus) war Epiphanius (Abīfāniyūs) der Grieche (ar-Rūmī), der aus der Gegend von Thessaloniki stammte (und) von Athanasius Ibn ad-Dabbās zum Metropolitens über Āmid geweiht worden war. Schließlich kam es zwischen diesem und seiner Herde zu einer Trübung (der Beziehungen), so daß er von ihnen weg nach Konstantinopel ging und die Metropole Kaisarea in Kappadokien von Kyrrillus dem Alexandriner, ihrem (Konstantinopels) Patriarchen, nahm. Er starb im kappadokischen Kaisarea und wurde dort beigesetzt (D 68).

1635 Philippus (Fīlībūs) (C 33b)

Vor ihm (Theodosius) war über diese Stadt Philippus (Fīlībūs) von/aus Āmid (al-Āmidī), der von Euthymius (dem Griechen) zum Metropolit über Āmid geweiht worden war. Er blieb in ihr eine Weile von zwölf Jahren, und dort starb er und wurde beigesetzt (D 68).

Da Philippus seine Weihe von Euthymius dem Griechen erhielt und von Makarius Ibn az-Zaʿīm zum Zeitpunkt seiner eigenen Weihe zum Metropolit von Aleppo schon als Metropolit von Āmid bezeichnet wurde, muß die Weihe zwischen dem Jahresbeginn und dem 27. 10. 7144 A. M. (1635 A. D.) erfolgt sein.

1636 befand sich der Metropolit von Āmid zu Ostern in Jerusalem (Hs. Balamand 181, fol. 125a).

1647 (Philippus †)

Makarius Ibn az-Zaʿīm erwähnt Philippus nicht unter den zum Zeitpunkt seiner Wahl zum Patriarchen lebenden Metropolitensitzen seines Patriarchats. Somit muß Philippus vor dem 12. 11. 7156 A. M./1647 A. D. gestorben sein. Da er nun von Euthymius dem Griechen geweiht wurde, der knapp dreizehn Jahre Patriarch war (1635 bis 1647), kommen nur die Jahre 1635 bis 1647 als Amtszeit des Philippus in Frage.

Theodosius (Tāūdūsiyūs)

Dann, nach (einigen) Tagen weihten wir den Pfarrer ʿAṭallāh aus Āmid (al-Āmidī) zum Metropolit über die Stadt Āmid im wohlbehüteten Hama und nannten ihn Theodosius (Tāūdūsiyūs) (D 68).

Bei Paul von Aleppo heißt es über diese Weihe:

Am 25. April (7156 A. M./1648 A. D.) weihte er (Makarius Ibn az-Zaʿīm) den Pfarrer ʿAṭallāh aus Āmid (al-Āmidī) zum Metropolit über Āmid und was dazu gehört, und er nannte ihn Theodosius (Tāūdūsiyūs). Und dies entsprechend seiner Würdigkeit und (aufgrund) der Wahl und Zustimmung ihrer (Āmids) Bewohner und ihrem Schicksal zu ihm (d. h. zu Makarius) (RADU, Voyage 61f.).

Im *mağmūʿ laṭīf* heißt es, daß Theodosius (Tāūdūsiyūs) im Jahre 7156 A. M. von Makarius zum Metropolit geweiht wurde (F 252).

1658 Āmid wird als fünfte Diözese des antiochenischen Patriarchats erwähnt (E 344/346).

1663 Theodosius (Tāūdūsiyūs) (G 339)

ERZERUM¹⁵ (ARZRŪM)

Lit.: ZAYAT/EDELBY, *Les sièges* 348.

Sophronius (Šufrūniyūs)

Vor ihm (Nikolaus) war Sophronius (Šufrūniyūs) (Metropolit). Er starb bei ihnen und wurde beigesetzt (D 77).

Nikolaus (Niqūlāūs)

Vor ihm (David) war Nikolaus (Niqūlāūs) Metropolit über sie. Er starb bei ihnen und wurde beigesetzt (D 77).

David (Dāwūd)

Vor diesem (Makarius) war (einer) über sie Metropolit, der hieß David (Dāwūd) und war vom selig verstorbenen Ibn Ziyādah geweiht worden. Dieser blieb im Metropolitenamt viele Jahre und starb bei ihnen (D 77).

1635 David (Dāwūd) (C 33b)

Makarius (Mākāriyūs)

(...) Makarius (Mākāriyūs), der aus der Stadt al-Kamah war und von Euthymius dem Griechen (ar-Rūmī), dem selig Verstorbenen, zum Metropoliten über Çemişgezek (Ġamizkazak) geweiht worden war (D 65).

1647 Makarius (Mākāriyūs) (D 65)

1658 Erzerums wird unter dem Namen Theodosiopolis (Tāūdūsiyūbūlī) als fünfzehnter Diözese des Patriarchats Erwähnung getan (E 345/348).

Im *mağmūʿ laṭīf* heißt es:

Nach ihm (David) Mār Makarius (Mākāriyūs), der Metropolit, der aus der Stadt al-Kamah kam. Er ist der, der heutigentags (im Amt) vorhanden ist. Dann starb er im Jahre 7156 der Welt (1657/58 A. D.) (F 260f.).

Da Makarius Ibn az-Zaʿīm den *mağmūʿ laṭīf* 1658 niederschrieb, ist mit *heutigentags* dieses Jahr gemeint. Somit starb Makarius 1658.

An anderer Stelle heißt es bei Ibn az-Zaʿīm, Makarius sei im Land der Griechen (*bilād ar-rūm*) gestorben (D 77, s. unten 1663).

1663 Makarius (Mākāriyūs) † (G 340)

Makarius Ibn az-Zaʿīm bezeichnet in (G) den verstorbenen Makarius als Metro-

15 Zur Zeit des Makarius residierte der Metropolit der Diözese Erzerum offenbar in Çemişgezek (Ġamizkazak). In der *magmūʿ laṭīf* spricht Makarius jedoch von den Bischöfen der Stadt des Theodosius (*madīnat Tāūdūsiyūs*, F 260), und im Lobpreis wird der Inhaber dieses Stuhles als Metropolit der Stadt Theodosiopolis und (kirchlicher) Machthaber von ganz Groß-Armenien bezeichnet (E 345), so daß die Identifizierung der Diözese eindeutig ist.

polit von Kamah (*muṭrān Kamah*). Möglicherweise verwechselte er den Geburtsort des Metropoliten mit seinem Amtssitz, viel wahrscheinlicher aber ist, daß der Metropolit dieser Diözese in jenen Tagen keinen ständigen Sitz hatte, sondern diesen nach Bedarf wechselte, wie dies ja auch in einigen anderen Diözesen durchaus üblich war. Zumindest bezeichnete Ibn az-Zaʿīm Makarius an anderer Stelle sowohl als Metropolit von Çemişgezek als auch als Metropoliten von Theodosioplis/Erzerum (s. oben 1635 und 1658).

Über die vier o. g. Metropoliten Sophronius, Nikolaus, David und Makarius heißt es außerdem bei Ibn az-Zaʿīm: *Diese vier Bischöfe waren von den Leuten jenes Landes und sie zeigten kein Bemühen um die Rettung ihrer Seelen und die Rettung ihrer Gemeinde* (D 77). Dies sei auf die Vernachlässigung von seiten der antiochenischen Patriarchen zurückzuführen, die mit ihren internen Streitigkeiten befaßt waren und sich nicht um ihre Gläubigen kümmerten (D 77).

Leontius (Lifrundiyūs)

In (D) berichtet Makarius, wie er auf dem Weg nach Georgien im Jahre 7174 A. M.¹⁶ (1665/66 A. D.) nach Malatya gekommen sei und sich von dort aufgemacht habe, *um unsere Gemeinde, die sich in Ğamizkazak und ihren Gegenden befindet, aufzusuchen* (D 76). Makarius fand die (griechisch-orthodoxen) Gläubigen dieser Region in einem Zustand starker Vernachlässigung vor. Die einstmals große Gemeinde war auf siebenhundert weit verstreute Häuser (Familien) zusammengeschmolzen. Makarius unterwies die Gläubigen in ihren Pflichten (D 76).

Und sie alle wählten einen Priestermonch aus dem Dorfe Hargūs, das in der Gegend von Erzerum ist, aus und willigten ein, daß er Bischof über sie sein soll. Wir stimmten ihm zu, denn er kannte die armenische, türkische und griechische Sprache sehr gut. Wir nahmen ihn mit uns zu den Georgiern und weihten ihn dort zum Metropolit über sie, vertrauten ihm ihre Betreuung und ihre Unterweisung an und schickten ihn schnell zu ihnen, um sie zu leiten anstelle des Makarius (Makariyūs), ihres Metropoliten, der vor ihm war und im Lande der Griechen (bilād ar-rūm) gestorben war (D 76f.).

Im *mağmūʿ laṭīf* heißt es:

Und (ich), der Arme, weihte nach ihm (Makarius) Leontius (Lifrundiyūs) zum Metropolit über diesen Stuhl. Sein Geburtsort und seine Herkunft war das Dorf Hūgus in der Nähe von al-Ka-

16 Auch hier unterläuft Makarius ein chronologischer Irrtum. Er brach im Jahre 7172 A. M. (1664 A. D.) von Aleppo in Richtung Georgien auf, wo er vor dem 3. 8. 1664 anlangte (s. WALBINER, *Mitteilungen* 20).

maḥ. Dies war am 10. November des Jahres 7162 der Welt (1653 A. D.)¹⁷ in der Kirche des hl. Georg (Mār Ġirġis) im Lande der Georgier (bilād al-kurġ) (F 261).

EUCHAITA (AFḤĀ'ĪṬĀ)

Lit.: NASRALLAH, *Chronologie* 39f., Anm. 6.

Malachias (Mālāšiyā)

In seiner Abhandlung über die Metropoliten und Bischöfe seines Patriarchats sagt Makarius Ibn az-Za'im folgendes zu Euchaita:

Wisse auch, daß es in der Umgebung von Euchaita (Afḥā'īṭā), das in der Nähe von Ma'arrat Ḥa-lab liegt und jetzt Ḥannāk heißt, viele Dörfer gab, und sie alle waren christlich. Bis heute kennen sie die Bewohner von Ḥannāk. Zu ihr [der Diözese von Euchaita] gehörten auch Muḥardah, Ma'ltā, Afyūn, Albīyā und Bsārīn. Mir berichtete der Pfarrer Georg aus Hama (Ġirġis al-Ḥama-wī) daß es, als er ein Kind war, allein in Muḥardah an die viertausend Menschen gab. Und dort hielt sich der Metropolit von Euchaita auf und leitete sein Volk. [...] Nach dem Tode dieses Metropoliten Gregorius wurde Malachias (Mālāšiyā) von Joachim Ḍau über diese Stadt [zum Metropoliten] geweiht. Er war ein tugendhafter Mann, liebte die Wissenschaften, und von ihm gibt es herrliche Bücher¹⁸. Und dieser begab sich nach Aleppo und erkrankte dort (D 75). Der Metropolit verschied dann in Aleppo im Beisein des Pfarrers Paul (Būluṣ), des Vaters des Makarius Ibn az-Za'im. Er wurde in Aleppo beigesetzt (D 75).

[...] Eine Weile nach seinem Tod [des Malachias] kam der selig verstorbene Patriarch Ibn Ziy-ādah in die Gegenden von Hama und Homs. Dies war im Jahre 7105 der Welt [1596/97 A. D.]. Er wollte keinen Bischof über sie [Euchaita] einsetzen, sondern er teilte ihre Diözese zwischen den Metropolit von Hama und Homs auf. Er gab dem Metropolit von Hama Muḥardah, Ḥannāk und Ma'ltā, und dem Metropolit von Homs das Dorf Albīyā, Afyūn und Bsārīn. Und seit dieser Zeit bis heute ist der Stuhl von Euchaita wüst (D 75).

Auch in einem anderen Traktat über die unter den Menschen in Vergessenheit geratenen Namen verschiedener Diözesen, die in der Bibel, dem Synaxarium, den Heiligenviten, Annalen und Gesetzen erwähnt werden, berichtet Makarius Ibn az-Za'im über Euchaita und dessen letzten Metropolit:

Was [die Stadt] Euchaita anbelangt, die heute Ḥannāk genannt wird, so ist sie alt. Sie war das Hospital von Syrien. Wenn einer krank wurde und sein Leiden lange andauerte und die Ärzte ihn nicht zu heilen vermochten, so nahmen sie ihn nach dort. Und wenn er ihre Luft roch und ihr Wasser trank, so schwand es (das Leiden). Und diese (Stadt) war ein Metropolitensitz. Der letzte ihrer Metropoliten hieß Malachias (Mālāšiyā). Er starb in Aleppo und wurde dort beerdigt im

17 Makarius war nachgewiesenermaßen 1653 nicht in Georgien. Sein erster Aufenthalt dort fällt in die Zeit zwischen dem Sommer 1664 und dem April 1666 (s. WALBINER, *Mitteilungen* 20, 22). Die Mitteilung über die Weihe des Leontius ist eine nachträgliche Ergänzung; solche »Aktualisierungen« lassen sich auch an anderen Stellen im *maḡmū' laṭīf* nachweisen. Da Makarius den Leontius »schnell« zu den Seinen zurückschickte, dürfte die Weihe noch 1664 (in Westgeorgien) stattgefunden haben.

18 Über die literarischen Aktivitäten des Malachias ist bisher nichts bekannt geworden (vgl. NASRALLAH, *Histoire* 242).

Jahre 7103 nach Adam (1594/95 A. D.) (Hs. St. Petersburg, Institut für orientalische Studien, B 1227, S. 85).

HAMA (ḤAMĀH)

Lit.: FEDALTO, *Hierachia* 778.

1594 Pachomius (Machumios) (A 119)

Das Schreiben des Joachim an den russischen Zaren trägt auch die Unterschrift des *Machumios, demütiger Metropolit von Chama* (A 119, Z. 16). *Machumios* ist ganz offenkundig eine fehlerhafte Lesung von Pachomios. Makarius ist dieser Pachomius unbekannt.

Gregorius (Iḡrīḡūriyūs)

Vor ihm (Simeon) war Gregorius (Iḡrīḡūriyūs) von/aus Hama (al-Ḥamawī) Metropolit über sie; und in ihr starb er und wurde beigesetzt (D 72).

Im *maḡmūʿ laṭīf* heißt es:

Gregorius (Iḡrīḡūriyūs) von/aus Hama (al-Ḥamawī) Abū Qusṭanṭīn, der vom Patriarchen Michael (Sabbāḡ) in Aleppo geweiht wurde (F 256).

Simeon (Simʿān)

Vor diesem Meletius war über Hama ein Metropolit, und der war Simeon (Simʿān) von/aus Hama (al-Ḥamawī) Ibn al-Qallā, der vom selig verstorbenen Joachim Ibn Ziyādah zum Metropoliten über Hama geweiht worden war. Er blieb in ihr in der Leitung (der Gemeinde) mehr als vierzig Jahre, und in ihr starb er und wurde beigesetzt (D 72).

Aus einem Stiftungsvermerk in der Hs. Hama, Griech.-orth. Metropolitat, Nr. 5 geht hervor, daß Simeon schon im Jahre 7104 A. M. (1595/96 A. D.) Metropolit von Hama war (Hss. HAMA, 49).

1619 nahm er sowohl an der Wahl des Kyrillus Ibn ad-Dabbās zum Patriarchen (NASRALLAH, *Chronologie* 56 u. 79) als auch an der des Joachim zum Metropoliten von Tripolis teil (s. TRIPOLIS 1594).

1624 wurde Simeon vom Patriarchen Kyrillus Ibn ad-Dabbās nach Aleppo beordert, wo er das Osterfest feierte und an einer von Kyrillus veranstalteten Synode teilnahm (ASʿAD, *Tārīḫ Ḥimṣ* 566 – vgl. KILZI, *Ḥaiyāt Karmah* 137).

Ein Stiftungsvermerk in der Hs. Hama, Griech.-orth. Metropolitat, Nr. 9 erwähnt Simeon im J. 1627 als Metropoliten der Stadt (Hss. HAMA, 51).

1628 Simeon (Simʿān) (B 195)

1635 Simeon (Sīmāūn) (C 33b)

Simeon ist dann wohl vor dem Jahre 1641 gestorben, in dem der Metropolit Philotheus von Homs auch den Stuhl von Hama verwaltete (s. HOMS 1628).

Meletius (Malāṭiyūs)

Vor diesem <Neophytus> war Meletius (Malāṭiyūs) von/aus Hama (al-Ḥamawī), der oben erwähnte Metropolit von Hama, der von Euthymius <dem Griechen> geweiht worden war. Er blieb im Metropolitenumt eine Reihe von Jahren, starb in Hama und wurde in ihm beigesetzt (D 72).

Im *mağmūʿ laṭīf* heißt dieser Metropolit: *Meletius (Malāṭiyūs) von/aus Hama (al-Ḥamawī) Vater (wālid) des (Jerusalem)Pilgers (al-ḥāḡḡ) Niqūlā, der von Euthymius dem Zweiten geweiht wurde (F 256).*

1647 Meletius (Malāṭiyūs) (D 65)

Meletius gehörte zu den sechs Bischöfen, die am 12. 11. 7156 A.M. (1647 A.D.) bei der Weihe des Makarius Ibn az-Zaʿīm zum Patriarchen von Antiochia zugegen waren (D 65).

Wie eine Bemerkung in der Hs. Hama, Griech.-orth. Metropolitat, Nr. 5 belegt, war Meletius am 8. März 7160 A.M. (1652 A.D.) noch am Leben (Hss. HAMA, 49).

1658 Hama nimmt den achten Platz innerhalb der Aufzählung der Diözesen des Patriarchats von Antiochia ein (E 344).

Neophytus (Nāūfīṭus)

Dann weihten wir über Hama den Pfarrer Neophytus (Nāūfīṭus) den Griechen (ar-Rūmī) und machten ihn zum Metropolit über sie (D 72).

Nach Paul fand die Weihe des Pfarrers Neophytus aus Chios (aṣ-Ṣāqizī), der einer der Diakone des Patriarchen Euthymius des Griechen gewesen war und aus dessen Heimatort (Chios) stammte, am Montag al-Baʿūt (d. i. der Ostermontag) des Jahres 7169 A.M. (1661 A.D. = 15. 4./25. 4.) in Gegenwart der Metropoliten Antonius von Baalbek und Gerasimus von az-Zabadānī in Hama statt (BACHA, *Safrat* 2, 339).

Auch im *mağmūʿ laṭīf* heißt es, daß Neophytus (Nāūfīṭus) aus Chios (aṣ-Ṣāqizī) von Makarius Ibn az-Zaʿīm im Jahre 7169 A.M. geweiht wurde (F 256).

1663 Neophytus (Nāūfīṭus) (G 339)

HAURĀN

Lit.: FEDALTO, *Hierarchia* 744 f.; AL-MAʿLUF, *Usqufīyat Ḥaurān*; FARAH, *Abrašīyat Ḥaurān*.

Athanasius (Aṭānāsiyūs)

Vor ihm <Kyrillus> war sein Bruder Athanasius (Aṭānāsiyūs) <Metropolit von Ḥaurān>, und von dort begab er sich in die Würde des Patriarchats nach dem selig verstorbenen Dorotheus, dem Patriarchen, Ibn al-Aḥmar (D 74).

Kyrillus (Kīrillus)

Vor diesen (namentlich nicht) erwähnten Bischöfen war Kyrillus (Kīrillus) Ibn ad-Dabbās Metropolit über Ḥaurān (D 74).

1628 Nikolaus (Niqūlāūs) (B 195)

Vor ihm (Gregorius) waren über Ḥaurān einige Bischöfe von den Leuten des Gebietes Ḥaurān, die bei ihnen bekannt sind (D 74).

Bei AL-MAʿLUF (*Usqufīyat Ḥaurān* 733) werden, allerdings ohne Quellenangabe, erwähnt:

Nikolaus (Nīqūlāūs), der an der Synode von Ras Baalbek im Jahre 1628 teilnahm; und zu ihnen gehörten damals Joasaph (Yuwāṣaf), Georgius (Ġāūrġiyūs) und andere.

1635 Georgius (Ġāūrġiyūs) (C 33a)**Gregorius (Ġrīgūriyūs)**

[...] Gregorius (Ġrīgūriyūs) aus Damaskus (ad-Dimašqī), der Metropolit des Ḥaurān, der vom selig verstorbenen Euthymius dem Griechen (ar-Rūmī), dem Patriarchen, geweiht worden war (D 64).

Im *mağmūʿ laṭīf* heißt es:

Und heute, so ist es der Metropolit Gregorius (Ġrīgūriyūs) aus Damaskus (ad-Dimašqī), der von Euthymius (dem Griechen) im Jahre 7150 der Welt (1641/42 A. D.) geweiht wurde (F 250).

1647 Gregorius (Ġrīgūriyūs) (D 64)

Gregorius nahm am 12. 11. 7156 A. M. (1647 A. D.) in Damaskus an der Wahl des Makarius Ibn az-Zaʿīm zum Patriarchen von Antiochia teil (D 65)

1658 Ḥaurān wird als sechste Diözese des Patriarchats von Antiochia erwähnt (E 344).

Gregorius gehörte zu den Teilnehmern jener Synode von Damaskus, die 1659 den Metropolit Athanasius von Homs verurteilte (s. HOMS 1658).

1663 Gregorius (Ġrīgūriyūs) (G 339)

In dem Stiftungsvermerk von 1663 trägt Gregorius den Beinamen *al-baṣīr*, d. i. der Verständige bzw. der Einsichtige (G 339).

AL-MAʿLUF (*Usqufīyat Ḥaurān* 733) sagt von Gregorius, er sei 1671 durch seine Schriften berühmt geworden (*īṣṭahara bi-muʿallafātihi*), ohne diese Angabe zu spezifizieren. NASRALLAH ist kein eigenständiges Werk des Gregorius bekannt, dem allerdings von einigen (von NASRALLAH nicht genannten) Autoren eine »Abhandlung über die Eucharistie« zugeschrieben wurde (*Histoire* 218). Möglicherweise geht diese Behauptung darauf zurück, daß Gregorius drei Widerlegungsschreiben der Melkiten gegen die Calvinisten unterzeichnete. Das

letzte dieser Schreiben datiert vom 3. Mai 1673 und wurde von Neophytus aus Chios (aṣ-Ṣāqizī) verfaßt¹⁹ (die beiden anderen Traktate haben Makarius Ibn az-Zaʿīm zum Verfasser und stammen aus dem Jahre 1671²⁰).

HOMS (ḤIMS)

Lit.: FEDALTO, *Hierachia* 736; AṢʿAD, *Tārīḥ Ḥimṣ*.

1594 Gregorius (Gliorios) (A 119)

Zu den Unterzeichnern des Schreibens an den russischen Zaren gehörte auch der *demütige Metropolit Euphakiri Gliorios, Metropolit der Emesener* (A 119, Z. 7-8). Sicher ist *Gliorios* eine ungenaue Lesung von *Grigorios*.

AṢʿAD gibt nun unter Berufung auf REGEL (*Analecta* 119) und DHGE (Art. Emèse) an, am 18. April 1594 sei ein Gregorius (Ġrīgūriyūs) Metropolit von Homs geworden (*Tārīḥ Ḥimṣ* 566). Der Irrtum ist aber offenkundig, ist doch der 18. April 1594 das Datum des Briefes von Joachim Ibn Ziyādah an den Zaren, der bei Regel wiedergegeben ist. In der Metropolitentafel, die AṢʿAD seinem Werk als Anhang beigegeben hat, heißt es dann allerdings, daß 1593 ein gewisser Joachim Ibn Maʿtūq Metropolit von Homs geworden und dies bis nach 1613 auch geblieben sei (*Tārīḥ Ḥimṣ* 579, Nr. 3).

Von Makarius Ibn az-Zaʿīm wird ein Gregorius nicht als Metropolit von Homs erwähnt.

Joachim (Yuwākīm) bzw. Lazarus (ʿĀzār)

Vor diesem (Philotheus) war ein Metropolit über Homs, das war Lazarus (ʿĀzār), der aus dem Dorf Qaṭīnah kam und von seinem Lehrer, dem Patriarchen Joachim Ibn Ziyādah, zum Metropolit über diese Stadt geweiht worden war. Er blieb in ihr eine Spanne von vierzig Jahren, und in ihr starb er und wurde beigelegt (D 69).

Ein Kolophon in der Hs. Homs, Kirche des Mār Elias, Nr. 7 weist, leider ohne Jahresangabe, einen Joachim (Yuwākīm) als Metropolit von Homs aus, der bekannt ist als Ibn Maʿtūq und aus dem Dorfe Qaṭīnah stammt (Hss. HOMS, 32). Es liegt damit nahe anzunehmen, daß Joachim der Metropolitennamen des Lazarus (ʿĀzār) gewesen ist.

Wenn Joachim seine Weihe von Joachim Ibn Ziyādah erhielt und vierzig Jahre im Amt blieb, muß sein Todesdatum zwischen 1633 und 1644 liegen. Die Weihe seines Nachfolgers Philotheus (s. unten) durch den Patriarchen Ignatius ʿAṭīyah (st. 1634) erlaubt eine weitere Eingrenzung auf die beiden Jahre 1633 und 1634 (vor dem April). Somit fällt die Weihe des Joachim zum Metropolit von Homs in die Jahre 1593 bzw. 1594. Da nun für den 14. April 1594 ein Gregorius als Me-

19 S. NASRALLAH, *Histoire* 197.

20 S. NASRALLAH, *Histoire* 196.

tropolit von Emesa belegt ist, muß die Weihe des Joachim nach diesem Datum, aber noch im selben Jahre erfolgt sein.

Joachim ist der Schreiber eines Kaufvertrages, der am 4. 7. 7116 A. M. (1608 A. D.) ausgefertigt wurde (SADARAT, 398 f., Nr. 1).

Lazarus/Joachim gehörte zu jenen drei Bischöfen, die auf Befehl des Statthalters (*wālī*) von Tripolis, Yūsuf Ibn Saifā Pascha, 1619 sowohl Kyrillus Ibn ad-Dabbās zum Patriarchen von Antiochia (s. NASRALLAH, *Chronologie* 56 u. 79) als auch Joachim zum Metropoliten von Tripolis wählen mußten (s. TRIPOLIS 1594).

1624 ließ der Patriarch Kyrillus Ibn ad-Dabbās diesen Lazarus sowie die Metropoliten Simeon von Hama und Ignatius von Bāyās nach Aleppo kommen, wo er mit ihnen das Osterfest feierte und eine Synode veranstaltete (AṣʿAD, *Tārīḥ Himṣ* 566 – vgl. KILZI, *Ḥaiyāt Karmah* 137).

AṣʿAD glaubt allerdings, daß es sich bei Joachim Ibn Maʿtūq, Lazarus und einem weiteren Joachim um drei verschiedene Metropoliten gehandelt habe, die einander gefolgt seien (*Tārīḥ Himṣ* 566 f.). Dem widerspricht nicht nur die Angabe des Makarius Ibn az-Zaʿīm, Lazarus sei vierzig Jahre Metropolit gewesen, sondern auch der Umstand, daß es mehr als unwahrscheinlich ist, daß zwei aufeinanderfolgende Metropoliten aus demselben Dorf (Qaṭīnah) gestammt hätten.

1628 Joachim (Yuwākīm) (C 33b)

Philotheus (Filūtāūs)

Vor ihm (Athanasius) war der oben erwähnte Philotheus (Filūtāūs) aus Hama (al-Hamarī), der von Ignatius (Aṭīyah) zum Metropoliten über diese Stadt geweiht worden war. Er blieb in ihr viele Jahre, und in ihr starb er und wurde beigesetzt (D 69).

AṣʿAD weiß, allerdings ohne Nennung seiner Quellen, einige Details aus der Biographie des Philotheus zu berichten: Der volle Name des Philotheus habe *Ibn al-ḥāğğ Farağallāh Ibn al-ḥāğğ Yūḥannā Ibn al-qiss Naṣrallāh* geheißen. Er sei verheiratet gewesen und dann Witwer geworden. 1631 habe er seinen Bruder Naṣrallāh zum Priester geweiht, was belegen würde, daß er zu diesem Zeitpunkt schon Metropolit war.

1635 Philotheus (Filūtāūs) (C 33b)

1635 nahm Philotheus an der Weihe des Euthymius aus Chios (aṣ-Ṣāqizī) zum Patriarchen von Antiochia teil (NASRALLAH, *Chronologie* 81; s. a. Hs. St. Petersburg, Institut für orientalische Studien, B 1228, fol. 26b).

Einer nicht näher benannten Hs. aus dem J. 1641 entnahm Aṣʿad, daß Philotheus in diesem Jahre auch als Bevollmächtigter (*wakīl*) von Hama bezeichnet wurde. Möglicherweise war ihm das Amt nach dem Tode des Metropoliten Si-

meon von Hama bis zur Wahl eines Nachfolgers übertragen worden (AsʿAD, *Tārīḥ Himṣ* 567).

In der Hs. Damaskus, Griech.-orth. Patriarchat, Nr. 117 bezeichnet sich unter dem 21. 2. 7151 A.M. (1643 A.D.) ein gewisser Raʿd Ibn Mīḥānīl als *Bruder des Metropoliten der Stadt Homs Ibn al-ḥāḡḡ Faraḡallāḥ* (Hss. DAMASKUS, 20).

1647 Philotheus (Filūṭāūs) (D 65)

Philotheus war auch bei der Patriarchenweihe des Makarius Ibn az-Zaʿīm am 12. 11. 7156 A.M. (1647 A.D.) in Damaskus zugegen (D 65). Er muß dann vor dem 3. Juni 1651, dem Tag der Weihe seines Nachfolgers (s. unten) gestorben sein.

Athanasius (Aṭānāsiyūs)

Nach einer Weile weihten wir den Pfarrer Abraham (Ibrāhīm) aus Killiz (al-Killizī) in Damaskus zum Metropoliten über die Stadt Homs. Er blieb im Metropolitenamt eine Spanne von neun Jahren. Schließlich ging er nach Aleppo, und dort starb er und wurde beigesetzt (D 69).

Im *maḡmūʿ laṭīf* heißt es, daß Athanasius (Aṭānāsiyūs) im Jahre 7158 A.M. (1649/50 A.D.) von Makarius zum Metropoliten geweiht wurde (F 251).

Paul von Aleppo weiß über die Weihe zu berichten:

Am Morgen des Pfingstfestes, dem 3. des Monats Juni (7158 A.M./1650 A.D.), weihte er (Makarius Ibn az-Zaʿīm) den Pfarrer Abraham (Ibrāhīm) Ibn ʿAmīš aus Killiz (al-Killizī) über die Stadt Homs zum Metropoliten und nannte ihn Athanasius (Aṭānāsiyūs). Es wäre passender gewesen, ihn Arius (Āriyūs) zu nennen, so wie ich zu ihm gesagt habe. Und dies (die Weihe) mit Zustimmung ihrer (der Stadt Homs) Bewohner und seiner Auswahl durch sie. Kurz darauf säte der Teufel zwischen ihm und zwischen ihnen (den Bewohnern von Homs) das Unkraut des Unglücks und des Hasses. Und in ihr (der Stadt Homs) gab es zwischen ihnen viel Gerede; (es war) sogar mehr als das, was zwischen den Leuten von Aleppo und ihrem Metropoliten vorausgegangen war. Und dies wegen ihrer beider schlechtem Betragen und ihrer geringen Bildung. Und vielleicht empfinden sie beide gar durch Betrug die Weihe und hegten beide keine frommen Gedanken und guten Absichten. Damals wurde die Hoffnung des Herrn Patriarchen in ihnen getäuscht. Denn weil sie beide Aleppiner sind, hatte er gewünscht, sie beide zu Nachfolgern (der vorherigen Amtsinhaber) zu machen zur Mehrung seines Ruhmes durch sie. Am Ende dieser Sammlung wird der Nachrichten beider ausführlich Erwähnung getan werden (RADU, Voyage 64f.).

Und in der Tat berichtet Paul dann am Ende seiner *riḥlah* umfassender von den Vergehen des Athanasius. Dieser hatte sich während der ersten Reise des Makarius nach dem Balkan und Rußland (1652-1659) ungerechtfertigte Würden angemaßt, war nach Damaskus übersiedelt und agierte dort ohne Zustimmung des Makarius als dessen Vertreter. Ob dieser Gesetzesüberschreitung und anderer Missetaten wurde Athanasius dann von einer Synode, die am 28. August 1659 in Damaskus in der Kirche des hl. Nikolaus zusammentrat, verurteilt und exkommuniziert (BACHA, *Safrat* 2, 338). An dieser Synode nahmen sechs Metropoliten sowie der gesamte Klerus und die Notabeln der Gemeinde teil. Die Metropoliten waren: Meletius (Tripolis), Philippus (Beirut), Jeremias (Sidon), Neophytus

(Latakia), Gerasimus (az-Zabadānī) und Gregorius (Ḥaurān) (BACHA, *Safrat* 2, 336; hier auch S. 337/38 die Akte dieser Synode). Athanasius begab sich nach seiner Absetzung und Verurteilung nach Aleppo, wo er zwei Monate später am 11. November 1659 starb (BACHA, *Safrat* 2, 339).

1658 Homs findet als siebte Diözese des antiochenischen Patriarchats Erwähnung (E 344).

AsʿAD gibt einen Nikolaus als Nachfolger des Athanasius an, der im Jahre 1661 die Diözesen Homs und ʿAkkār verwaltet habe, weil der Stuhl von ʿAkkār möglicherweise verwaist gewesen sei (*Tārīḫ Ḥimṣ* 568). Es wird sich dabei um Nikolaus, den Metropolit von ʿAkkār, handeln (s. ʿAKKĀR 1647 f.), der also nach dem Tode des Athanasius die Diözese Homs für eine gewisse Zeit mitverwaltete.

1663 Athanasius (Aṭanāsiyūs) † (G 339)

LATAKIA (AL-LĀDIQĪYAH)

Lit.: FEDALTO, *Hierachia* 703 f.

1594 Makarius (Makarios) (A 119)

Das Schreiben an den Zaren trägt auch die Unterschrift von *Makarios, Metropolit von Laodikeia* (A 119, Z. 10)

Für den November 1596 ist ein Makarius als Metropolit von Aleppo und Latakia belegt (s. ALEPPO 1594).

Epiphanius (Abīfāniyūs)

Makarius Ibn az-Zaʿīm erwähnt diesen Makarius nicht. Der erste von ihm genannte Metropolit von Latakia heißt Epiphanius:

Vor ihm (Gregorius) war Epiphanius (Abīfāniyūs), der bekannt ist als Ibn Abū Zamṭ. Dieser war Metropolit über Latakia. Er war ein Schreiber mit schöner Schrift und von ihm sind viele Bücher. In ihr (Latakia) starb er und wurde beigesetzt (D 72).

Gregorius (Ġrīḡūriyūs)

Vor ihm (dem Pfarrer Moses) war der Pfarrer ʿAbdalmasīḥ aus Hama (al-Ḥamawī), der vom selig verstorbenen Ibn Ziyādah zum Metropolit über Latakia geweiht worden war. Und sie nannten ihn Gregorius (Ġrīḡūriyūs). Er blieb in ihr viele Jahre, starb im wohlbehüteten Bāyās und wurde dort beigesetzt (D 72).

Gregorius beendete am 10. 5. 7119 (1611) die Kopie der Hs. Vatikan, Sammlung Sbath, Nr. 46 und bezeichnet sich selbst als Hamaer von Herkunft (*Ḥamawī al-aṣl*) und Sohn des selig verstorbenen Hilāl (Ibn al-marḥūm Hilāl) (SBATH, *Manuscripts* 38).

ʿAbdalmasīḥ war aller Wahrscheinlichkeit nach der Bruder des Metropoliten Gregorius Ibn Fuḍail von Aleppo (1540-1582). In der Hs. Vatikan, Apostolische Bibliothek, Vat. ar. 47 wird nämlich ein Bruder des Gregorius als Käufer der Hs.

erwähnt, und zwar: *der Pfarrer ʿAbdalmasīḥ, der Bruder des ... Kīr Gregorius (Ġrīgūriyūs), des Metropoliten der Stadt Aleppo und (von) Tripolis ...*, geschrieben im Monat Februar des Jahres 7090 nach Adam (1582 A.D.) (fol. 9a; zit. nach EDELBY, *Asāqifat Ḥalab* 6). Ein späterer Besitzvermerk in nämlicher Hs. besagt dann, daß diese Hs. im Besitz des *verstorbenen Metropoliten Gregorius, des Bruders des verstorbenen Kīr Gregorius, des Herrn des Stuhles von Aleppo*, gewesen ist (fol. 7a; zit. nach EDELBY, *Asāqifat Ḥalab* 7). Allerdings wird der Priester ʿAbdalmasīḥ als *Sohn des Fuḍail* und nicht als Sohn des Hilāl bezeichnet (fol. 10a; zit. nach EDELBY, *Asāqifat Ḥalab* 5).

1635 Moses (Mūsā) (C 33b)

Was Neophytus, den oben erwähnten Metropoliten von Latakia anbelangt, so war vor ihm der Pfarrer Moses (Mūsā), der aus der Kūrah stammte und Mönch im Kreuzeskloster (Dair al-muṣallabah) war. Diesen weihte der selig verstorbene Kyrillus Ibn ad-Dabbās in Tripolis zum Metropoliten über Latakia. Er blieb in ihr eine Weile und starb (D 72).

Im *mağmūʿ laṭīf* heißt es:

der selig verstorbene Metropolit Moses (Mūsā), der aus dem Kreuzeskloster (Dair al-muṣallabah) war (F 253).

Neophytus (Nāūfītus)

[...] *Neophytus (Nāūfītus) von/aus Latakia (al-Lādiqī), der von Euthymius dem Griechen (ar-Rūmī) zum Metropoliten über Latakia geweiht worden war* (D 65).

Im *mağmūʿ laṭīf* heißt es, daß Neophytus (Nāūfītus) von Euthymius dem Zweiten (d. i. der Griechen) im Jahre 7148 A. M. (1639/40 A. D.) zum Metropoliten geweiht wurde (F 253).

1647 Neophytus (Nāūfītus) (D 65)

1658 Latakia wird als dritte Diözese des Patriarchats von Antiochia erwähnt (E 344).

Neophytus gehörte 1659 zu den Teilnehmern der Synode zur Verurteilung des Athanasius von Homs (s. HOMS 1658).

1663 Neophytus (Nāūfītus) (G 339)

MAʿLŪLĀ

Lit.: CHARON, *Usqufīyat Maʿlūlā*; ʿISA, *Tārīḥ Maʿlūlā*.

Gregorius (Ġrīgūriyūs)

Vor ihm (Joachim) war der Bischof Gregorius (Ġrīgūriyūs), der ʿArār genannt wurde. Er starb in ihm (Maʿlūlā) (D 67).

Joachim (Yuwākīm)

Vor ihm (Meletius) war Joachim (Yuwākīm) aus Damaskus (ad-Dimašqī) der Arzt (aṭ-ṭabīb) Ibn al-'Ubais Bischof über diese Stadt. Er blieb in ihr einige Jahre und starb (D 67).

Meletius (Malātiyūs)

Vor ihm (Athanasius) war in diesem Bischofssitz Meletius (Malātiyūs) von/aus Ma'lūlā (al-Ma'lūlī), der Vater von Scheich Moses (Mūsā). Er blieb in ihm eine Spanne von neun Jahren, und in ihm starb er und wurde beigesetzt (D 67).

Möglicherweise war der Bischofsname des Meletius aber Athanasius, heißt es doch im *mağmū' laṭīf*: der Bischof Athanasius (Aṭānāsiyūs), Vater des (Jerusalem-) Pilgers Moses (Abū al-ḥāğğ Mūsā) (F 259). Und auch für 1635 ist ein Athanasius als Bischof von Ma'lūlā belegt (s. nachfolgend).

1635 **Athanasius (Aṭānāsiyūs) (C 33a)**

1647 **(Athanasius †)**

Athanasius (Aṭānāsiyūs)

Dann, drei Monate nach unserer Weihe (zum Patriarchen) wählten wir den Pfarrer Abraham (Ibrāhīm) aus, der im Kloster Balamand Mönch war, sein Geburtsort war das Dorf Dair 'Aṭīyah, und weihten ihn in Ṣaidnāyā zum Bischof von Ma'lūlā. Er blieb in ihm eine Spanne von drei Jahren, starb in ihm und wurde beigesetzt (D 67).

Paul von Aleppo berichtet, daß Abraham unter dem Namen Athanasius zum Bischof von Yabrūd und Ma'lūlā geweiht wurde:

Am 5. Tag des Monats Februar (7156 A. M./1648 A. D.) wählte er (Makarius Ibn az-Zā'im) den Pfarrer Abraham (Ibrāhīm) aus Dair 'Aṭīyah (aḍ-Ḍa'aṭānī), den tugendhaften und asketischen Mann, aus, weihte ihn über Yabrūd und Ma'lūlā zum Bischof und nannte ihn Athanasius (Aṭānāsiyūs) (RADU, Voyage 57).

Wenn Athanasius 1648 geweiht wurde und dann bis zu seinem Tode drei Jahre im Amt blieb, muß er also 1651 gestorben sein.

Im *mağmū' laṭīf* heißt es, daß der selig verstorbene Metropolit Athanasius (Aṭānāsiyūs), der Schüler Simeons, des Metropoliten von Ṣaidnāyā, von Makarius Ibn az-Zā'im geweiht wurde (F 259).

1663 **Athanasius (Aṭānāsiyūs) † (G 339)**

Makarius erwähnt Athanasius 1663 als verstorbenen Metropolit (sic!) von Yabrūd (G 339).

MARMARĪTĀ (MARMANĪTĀ)²¹ / AL-ḤIṢN

Lit.: NASRALLAH, *Chronologie* 65 (4,1).

1594 Simeon (Symeon) (A 119)

Das Schreiben an den Zaren Fedor wurde auch unterzeichnet von *Sytheon*, *Bischof [von] Marmenithan* (A 119, Z. 19).

Von Makarius Ibn az-Zaʿīm wird Simeon einmal als Bischof von Marmanītā, ein anderes Mal aber als Bischof von al-Ḥiṣn bezeichnet.

Innerhalb der Darstellung der Metropolen Aleppo sagt Makarius, daß Simeon seine Weihe zum Bischof von Marmanītā vom Patriarchen Joachim Ibn Ziyādah erhielt (also zwischen Ende 1593 und dem 18. 4. 1594), sich einige Zeit in Marmanītā aufhielt und dann mit der Verwaltung der Diözese Aleppo betraut wurde. Dieses Amt hatte er bis zur Wahl des Meletius Karma zum Metropolit von Aleppo (12. 2. 7120 A. M./1612 A. D.) inne. Er kehrte schließlich nach Marmanītā zurück, wo er starb (s. ALEPPO 1594).

Zur Diözese Marmarītā bemerkt Makarius Ibn az-Zaʿīm:

Früher war Marmanītā ein eigener Bischofssitz, und wir sahen die Namen seiner Bischöfe an vielen Orten (D 72f.). Und wenig später heißt es dann: Mir berichtete der Pfarrer Saʿd aus al-Ḥiṣn (al-Ḥiṣn), daß es in den Gegenden von al-Ḥiṣn, Ṣāfiṭā und Marmanītā mehr als 5000 Häuser (Familien) unserer Gemeinde gab. Denn in Marmanītā [allein] gab es drei Kirchen. In der ersten waren 22 Priester und zwei Diakone, in der zweiten 12 Priester und zwei Diakone und in der dritten acht Priester und zwei Diakone. Jedoch die Sünden und die Ungerechtigkeit verringern die Generationen (D 73).

Simeon steht dann bei Makarius Ibn az-Zaʿīm auch an der Spitze der verflochtenen Bischöfe von al-Ḥiṣn²²:

Was al-Ḥiṣn anbelangt, so war früher über sie der Bischof Simeon (Simāun), der Stellvertreter über Aleppo wurde, der oben Erwähnte (s. ALEPPO 1594). Er blieb in ihm eine lange Zeitspanne, und in ihm starb er und wurde beigesetzt (D 72). Seine Weihe hatte Simeon wie gesehen von Joachim Ibn Ziyādah erhalten.

Dionysius (Diyūnīsiyūs)

Nach ihm (Simeon) wurde der Pfarrer Diyāb, der Vorsteher des Klosters (in) Bzīzā im Gebiet al-Kūrah (Bischof). Ihn weihte der selig verstorbene Ignatius (ʿAṭīyah) zum Bischof über sie (die Diözese al-Ḥiṣn) und nannte ihn Dionysius (Diyūnīsiyūs). Er blieb in ihr in der Leitung (der Gemeinde) viele Jahre, dann starb er in al-Ḥiṣn und wurde dort beigesetzt (D 72).

21 Die Diözese Marmanītā (bisweilen auch Marmarītā) wurde, wie aus den folgenden Angaben hervorgeht, im 17. Jahrhundert auch als Diözese von al-Ḥiṣn bezeichnet, wohl weil sich der Bischofssitz damals in dieser Ortschaft (Ḥiṣn al-Akrād) befand.

22 Bei al-Ḥiṣn geht Makarius chronologisch vor, d. h. er beginnt seine Darstellung mit dem ältesten ihm bekannten Bischof.

Da Ignatius ʿAṭīyah und Kyrillus Ibn ad-Dabbās am selben Tage, dem Sonntag der Samariterin des Jahres 1619 (2. 5. julian./12. 5. gregor.), ihre Weihe zum Patriarchen erhielten, kann Dionysius, der mit seinen Amtsbrüdern Lazarus (Joachim) von Homs und Simeon von Hama die Weihe des Kyrillus vornahm (NASRALLAH, *Chronologie* 56 u. 79), schlechterdings nicht von Ignatius zum Bischof gemacht worden sein. Er wird seine Weihe vielmehr von Athanasius Ibn ad-Dabbās erhalten haben.

Dionysius gehörte dann auch zu den Würdenträgern, die auf Weisung Ibn Saifās, des Statthalters von Tripolis, Joachim unrechtmäßig zum Metropoliten von Tripolis weihten (s. TRIPOLIS 1594). Nach dem Tode des Yūsuf Ibn Saifā und der Eroberung von Tripolis durch die Truppen Fahr ad-Dīns im Jahre 1624 teilte Dionysius das Schicksal des von ihm Geweihten. Gemeinsam mit Joachim wurde er gefangengesetzt, nach Beirut verschleppt und eingekerkert. Erst nach 49 Tagen Haft und der Zahlung eines Lösegelds von 100 Piastern kam er wieder auf freien Fuß. Joachim, der von diesen Ereignissen später einen kurzen Bericht erstattete, bezeichnete seinen Leidensgenossen als Bischof (von) Marmītā und al-Ḥiṣn (s. TRIPOLIS 1594).

Da Dionysius nicht zu den Teilnehmern der Synode von Ras Baalbek gehörte, wird er vor dem Jahre 1628 gestorben sein.

1635 Athanasius (Aṭanāsiyūs) (C 33b)

Nach ihm (Dionysius) wurde der Pfarrer Abraham (Ibrāhīm) aus al-Ḥiṣn (al-Ḥiṣnī) (Bischof), der von Euthymius dem Griechen (ar-Rūmī) zum Bischof über es geweiht worden war. Er blieb in ihm die Spanne eines Jahres, starb und wurde in ihm beigesetzt im Jahre 7145 der Welt (1636/37 A.D.). Und von diesem Datum an bis jetzt (1665 A.D.) wurde kein anderer Bischof über es (D 72).

Auch im *mağmūʿ latīf* heißt der letzte erwähnte Amtsinhaber *der selig verstorbene Abraham (Ibrāhīm), Bischof von al-Ḥiṣn* (F 260).

In (C) und (G) wird der Bischof von al-Ḥiṣn allerdings als Athanasius bezeichnet. Sicher war Athanasius der Bischofsname des Pfarrers Abraham, dessen Weihe zwischen Anfang 1635 (Wahl von Euthymius dem Griechen zum Patriarchen) und dem Oktober 1635 (Weihe des Meletius Ibn az-Zaʿīm zum Metropoliten von Aleppo) stattgefunden haben muß. Wenn er dann vor seinem Tode ein Jahr im Amt blieb, ist er 1636 gestorben. Ob auch Athanasius den Titel eines Bischofs von Marmanītā führte, ist nicht überliefert.

1663 Athanasius (Aṭanāsiyūs) † (G 339)

1663 wird Athanasius von Makarius als verstorbener Bischof von al-Ḥiṣn angeführt (G 339).

QĀRĀ

Lit.: FEDALTO, *Hierachia* 734; CHARON, *Asāqifat Qārā*.

Georg (Ġirġis)

Über sie (die Ortschaft Qārā) war vor Joasaph, ihrem oben erwähnten Bischof, der schließlich über Šaidnāyā Bischof wurde, ein Bischof, der hieß Georg (Ġirġis) von/aus Qārā (al-Qārī). Er starb in ihr (Qārā) und wurde beigesetzt (D 71).

Joasaph (Yuwāṣaf)

(...) Joasaph (Yuwāṣaf), der aus dem Dorf Bzīzā in der Gegend al-Kūrah ist, der Metropolit von Šaidnāyā. Dieser war früher Metropolit über die Stadt Qārā, und dieser war zum Bischof über sie geweiht worden vom selig verstorbenen Ignatius (ʿAṭīyah). Er hielt sich in ihr (Qārā) eine lange Zeit auf. Als Qārā (dann) von den Christen verlassen worden war (wörtl.: frei geworden war), und damals Pachomius der Griechen (ar-Rūmī), der Bischof von Šaidnāyā gestorben und dort (in Šaidnāyā) beerdigt worden war, da schickte Euthymius der Griechen (ar-Rūmī) aus und erhob diesen Joasaph zum Metropoliten über Šaidnāyā (D 65).

1628 Joasaph (Yuwāṣaf) (B 195)

Im Kolophon einer Hs. aus dem Jahre 1631 bezeichnet sich Joasaph als *Sohn des verstorbenen (Jerusalem)Pilgers Ni'mah (Yuwāṣaf Ibn al-marḥūm al-ḥāġġ Ni'mah)* (s. ZAYAT, *Ḥazā'in* 157). In Hs. Balamand 124 vom J. 1639 folgt noch die Herkunftsbezeichnung *aus dem Dorf Bzīzā (min qaryat Bzīzā)* (Hss. BALAMAND, 108).

1634 war Joasaph neben Meletius Karmah, dem Metropoliten von Aleppo, Kandidat für die Wahl des neuen Patriarchen durch Losentscheid. Das Los fiel dreimal nacheinander auf Meletius (BACHA, *Rasā'il* 321).

1635 Joasaph (Yuwāṣaf) (C 33a)

Am 10. März 7143 A. M. (1635 A. D., bei SONY heißt es irrtümlicherweise 1643 A. D.) beendete Joasaph die Kopie der Hs. Šarfeh, Fonds patr. 301 und bezeichnet sich als *Diener des Stuhles von Qārā (ḥādīm kursī maḥrūsāt Qārā)* (SONY, *Catalogue* 249, Nr. 697).

Die oben erwähnte Übertragung des Metropolitenamtes von Šaidnāyā dürfte 1645 erfolgt sein (vgl. ŠAIDNĀYĀ 1647).

1647 Zur Zeit der Weihe des Makarius zum Patriarchen wird Joasaph dann folgerichtig als Metropolit von Šaidnāyā erwähnt (D 65). Joasaph selbst führte aber offenbar weiterhin den Titel eines Metropoliten von Qārā und Šaidnāyā. Vgl. z. B. die Hs. Šwaiyā, Dair an-nabiyy Iliyās, Nr. 57, deren Kopie Joasaph am 16. 10. 7156 A. M. (1647 A. D.) beendete. Joasaph bezeichnet sich dort als *Metropolit von Qārā und Šaidnāyā, Sohn des selig verstorbenen (Jerusalem-)Pilgers Ni'mah Ibn al-Ḥāyik aus dem Dorfe Bzīzā in der Kūrah von Tripolis* (Hss. ADIRA, 32).

1658 Qārā wird in (E) nicht als Diözese des Patriarchats von Antiochia erwähnt, somit war dieser Stuhl weiter vakant.

1663 Joasaph (Yuwāṣaf) † (G 339)

Obwohl Joasaph die letzten Jahre seines Lebens Metropolit von Ṣaidnāyā gewesen war, erwähnt ihn Makarius Ibn az-Zaʿīm 1663 als *verstorbenen Metropolit von Qārā* (*muṭṭrān Qārā*) (G 339) und Pachomius als *verstorbenen Metropolit von Ṣaidnāyā* (ebenda).

ṢĀFĪTĀ

1594 Simeon (Simeos) (A 119)

Das Schreiben an den Zaren Fedor trägt auch die Unterschrift von *Simeos, Metropolit Saphitys* (A 119, Z. 18). *Simeos* ist sicher eine fälschliche Lesung von Simeon.

Makarius Ibn az-Zaʿīm war dieser Metropolit nicht bekannt. Zu den Christen in der Gegend von Ṣāfita s. auch MARMANĪTĀ 1594.

ṢĀIDNĀYĀ

Lit.: FEDALTO, *Hierachia* 735; ZAYAT, *Ḥabāyā*

Athanasius (Aṭanāsiyūs)

In der Hs. Birmingham, Mingana Syriac 617 wird Athanasius, Bischof von Ṣaidnāyā, als Zeuge für eine im Jahre 7094 A.M. (1585/86 A.D.) gemachte Schenkung erwähnt (MINGANA, *Catalogue* 184).

Stiftungsurkunden und Kaufverträge des Klosters Ṣaidnāyā weisen zwischen 1589 und 1605 mehrfach einen Athanasius (Aṭanāsī bzw. Aṭanāsiyūs) als Bischof (*usquf*) von Ṣaidnāyā aus (s. SADARAT, 235-317). Die erste Datierung stammt vom 6. 8. 7097 A.M. (1589 A.D.), die letzte vom Ende des Monats dū l-ḥiḡḡah 1013 A.H. (endete am 18. 5. 1605 A.D.) (SADARAT, 235, Nr. 2 bzw. 314f., Nr. 18).

ZAYAT gibt als Amtszeit des Athanasius, der aus Dair ʿAṭīyah stammte, nur die Jahre 1591 bis 1604 an. Er stützt sich dabei auf einen Stiftungsvermerk am Ende der Hs. Ṣaidnāyā 70, in dem Athanasius (Aṭanāsiyūs) aus Dair ʿAṭīyah im Jahre 1592 als Bischof von Ṣaidnāyā bezeichnet wird (ZAYAT, *Ḥabāyā* 162; vgl. auch Hss. SAIDNAYA, 65, Nr. 70) sowie auf einige Urkunden, in denen Athanasius zwischen 1591 und 1602 als Metropolit Erwähnung findet (ZAYAT, ebenda).

Simeon (Sīmāūn)

Vor ihm (Pachomius) war der selig verstorbene Simeon (Sīmāūn), der aus dem Dorf Bšannīn in der Gegend az-Zāwīyah war, und Klostervorsteher des Klosters Kaftūn wurde, das sich am Nahr al-Ġauz in der Gegend von Tripolis befindet (D 73).

Makarius berichtet dann, daß Simeon die Bewohner des Klosters in den christlichen Tugenden unterrichtete und ob bestimmter Vergehen heftig ausschalt, worauf er sich den Haß der Klosterinsassen zuzog. Sie spielten ihm einen bösen Streich und erschreckten ihn fast zu Tode. Simeon lag sieben Monate krank darnieder. Wieder genesen verließ er das Kloster auf immer (D 73 f.).

Und er begab sich nach Tripolis, dessen Bewohner bemüht waren, Mönche im Kloster Balamand einzusetzen, denn es war damals von den Mönchen verlassen. Als sie diesen Simeon bei sich fanden, freuten sie sich seiner sehr, nahmen ihn und setzten ihn in das Kloster Balamand. Und es blieben andere bei ihm. Er bemühte sich dort um einen guten Lebenswandel. Er war der Grund für die Blüte dieses Klosters. Als der Bischof von Šaidnāyā starb, da schickte der Patriarch Dorotheus Ibn al-Aḥmar damals aus, ließ ihn aus dem Kloster Balamand kommen und weihte ihn zum Bischof über Šaidnāyā. Er blieb in ihm viele Jahre und leitete seine Herde wohl. Er starb in Šaidnāyā und wurde dort beigesetzt (D 74).²³

In einem im Jahre 1610 A. D. verfaßten Bericht über die Wiedereinrichtung Balamands als Kloster heißt es: Im September 7111 A. M. (1602 A. D.) wurde auf Anraten des Metropoliten Joachim von Tripolis das Kloster Balamand wieder eröffnet. Dieser hatte sich zuvor an Makarius ad-Dairānī gewandt, den vormaligen Vorsteher des Klosters der Jungfrau, das bekannt ist als Dair Kaftūn. Auf Anraten des Metropoliten Joachim von Beirut übernahm Makarius diese Aufgabe. Er wurde später dann während eines Besuches in Damaskus vom Patriarchen Dorotheus Ibn al-Aḥmar ohne dies gewollt zu haben (*bi-ğair ihtiyārihi*) zum Metropoliten von Šaidnāyā geweiht (SLIM, *Balamand* 23 ff., hier S. 24 ein Faksimile des Dokumentes, auf das sich obige Zusammenfassung stützt, vgl. a. RUSTUM, *Kanīsat Anṭākiyah* 33 f.). Da es über den Nachfolger des Makarius als Kloostervorsteher heißt, dieser sei 1610 seit »sechs, sieben Jahren« im Amt gewesen (SLIM, *Balamand* 24), muß die Weihe des Simeon zum Metropoliten von Šaidnāyā bald nach Amtsantritt des Dorotheos erfolgt sein, nicht jedoch vor Mitte Mai 1605, dem Datum der letztmaligen Erwähnung des Athanasius in den Quellen. Simeon war somit der Bischofsname des Makarius, der sich offenkundig schon einige Jahre vor der offiziellen Wiedereröffnung des Klosters in Balamand aufhielt. So wurde die Hs. Balamand, Nr. 8 im Jahre 1599 von dem Mönch *Makarius Ibn al-maskīn Ibn al-ḥūrī Šahādah Ibn ar-raṭīs Aiyūb aus dem Dorfe Dāryā* kopiert (Hss. BALAMAND, 67, Nr. 8; s. a. SLIM, *Mahṭūṭāt* 55). Für die Identifizierung des Makarius Ibn al-ḥūrī Šahādah mit dem späteren Metropoliten Simeon spricht auch, daß in zwei Kolophonon der Hs. Balamand 135 beide Namen als die des Kopisten auftauchen. Die erste Abhandlung der Hs. wurde *von Hand des Sohnes des verstorbenen Pfarrers Šahādah dem Melkiten aus der Gegend von Tripolis (bi-yadd Ibn al-marḥūm al-ḥūrī Šahādah al-malikī al-*

23 Dieses Zitat findet sich auch bei ZAYAT, *Ḥabāyā* 163 f., ebenfalls basierend auf der Hs. St. Petersburg B 1227.

madhabī min muāmalat Tarābulus) niedergeschrieben, die vierte im Monat November des Jahres 7125 A.M. (1616 A.D.) vom Mönch Simeon, dem Vorsteher des Klosters Ṣaidnāyā (*ar-rāhib Sīmāwūn ḥādim dair Ṣaidnāyā*) (Hss. BALAMAND, 114, Nr. 135). *Ad-dairānī* scheint also eine Funktionsbezeichnung in der Bedeutung von »Klostervorsteher«²⁴ und nicht der »Familiennamen« zu sein, wenn nicht an eine Verschreibung von *ad-dāryānī*, der aus Dāryā, dem Herkunftsort des Makarius, zu denken ist.

In den Stiftungsurkunden und Kaufverträgen des Klosters Ṣaidnāyā ist Simeon häufig erwähnt (SADARAT, 317–320, 385–398). Die älteste Datierung fällt in den Juli 7117 A.M. (1609 A.D.), die jüngste stammt aus dem Jahre 7(1)44 A.M. (1635/36 A.D.) (SADARAT, 317 f., Nr. 1 bzw. 390, Nr. 22). Der anonyme Herausgeber der Dokumente schreibt dem Simeon auch noch eine Stiftungsurkunde aus dem Jahre 7149 A.M. bzw. dem siebten Monat des Jahres 1057 A.H. (Oktober/November 1640 A.D.) zu (SADARAT, 390, Nr. 23; dort fälschliche Umrechnung in 1641 A.D.). Allerdings wird der Name des Kopisten und ersten Zeugen ohne jegliche Rangbezeichnung nur mit Simeon angegeben. Laut ZAYAT soll aber Pachomius aus Chios von 1636 bis 1645 Metropolit von Ṣaidnāyā gewesen sein (s. unten).

Zu Simeon s. zudem ZAYAT, *Ḥabāyā* 163 ff. ZAYAT verweist dort auch auf ein Kolophon aus der Hs. Ṣaidnāyā 70, in dem sich Simeon als *Ibn al-marḥūm al-ḥūrī Ṣaḥātah aus dem Dorf Dāryā (bei) Tripolis* bezeichnet (*Ḥabāyā* 163). Aus dem Katalog der Hss. in Ṣaidnāyā geht jedoch nur hervor, daß es auf der letzten Seite der Hs. eine Bemerkung eines gewissen *Ibn al-marḥūm al-ḥūrī Ṣaḥadah aus Dāryā* gibt, die aus dem Jahre 7134 A.M. (1625/1626 A.D.) stammt (Hss. SAIDNAYA, 65, Nr. 70).

Zur Tätigkeit des Simeon als Kopist s. NASRALLAH, *Histoire* 304. Die dort erwähnte Hs. Balamand 157 wurde von ihm Ende August 7119 A.M. (1611 A.D.) beendet (vgl. Hss. BALAMAND, 125).

1628 Simeon (Simʿān) (B 195)

1635 Simeon (Sīmāwūn) (C 33a)

Simeon nahm 1635 zusammen mit Philotheus, dem Metropolit von Homs, und Joachim, dem Bischof von az-Zabadānī die Weihe des Euthymius aus Chios (aṣ-Ṣaqizī) zum Patriarchen vor (NASRALLAH, *Chronologie* 81; s. a. Hs. St. Petersburg, Institut für orientalische Studien, B 1228, fol. 26b).

Pachomius (Baḥūmiyūs)

Was das wohlbefestigte Ṣaidnāyā anbelangt, so war über es vor dem oben erwähnten Joasaph,

²⁴ Vgl. Adolf WAHRMUND, *Handwörterbuch der neu-arabischen und deutschen Sprache*, I. Band, 1. Abteilung, Beirut 1985, S. 697.

dem Metropolit von Qārā, Pachomius (Bahūmiyūs) aus Chios (aṣ-Ṣaqizī) (Metropolit), der Schüler des selig verstorbenen Ignatius (ʿAṭīyah). Diesen weihte Euthymius der Grieche (ar-Rūmī) zum Metropolit über Ṣaidnāyā und schickte ihn zu den Georgiern (al-kurğ). Dann kam er (zurück) und leitete seine (Ṣaidanāyās) Bewohner vortrefflich. Er blieb in ihm eine Weile von Jahren, und in ihm starb er und wurde beigesetzt (D 73).

Zu Pachomius s. ZAYAT, *Ḥabāyā* 167 ff. Hier wird auch eine Glosse aus Hs. Ṣaidnāyā 2 mitgeteilt, die Pachomius, der sich allerdings nur als Priester (*kāhin*) bezeichnet, Mitte März 7148 A. M. (1640 A. D.) verfaßte, als er in Damaskus in der Residenz des Patriarchen ansässig (*qāṭin*) war (S. 167). Es ist also fraglich, ob Pachomius damals schon das Amt des Metropolit von Ṣaidnāyā innehatte, was ja auch durch oben erwähnte Stiftungsurkunde des Simeon vom Oktober/November 1640 in Frage gestellt wird.

Pachomius war von Euthymius Karmah auserwählt worden, nach Rom zu reisen, um Manuskripte von Übersetzungen des Karmah zu überbringen und deren Druck anzuregen. Im Begleitschreiben geht Karmah auch auf Pachomius ein (ZAYAT, *Ḥabāyā* 169). Über die Reise des Pachomius und seinen Aufenthalt in Rom ist wenig bekannt. Es existiert lediglich ein Brief von Pachomius selbst, aus dem hervorgeht, daß er in Rom die Bekanntschaft hoher Kardinäle machte. Die Rückreise war von Zwischenfällen auf See überschattet, so daß Pachomius sechseinhalb Monate brauchte, um nach Damaskus zu gelangen, wo Euthymius Karmah mittlerweile verschieden war. Der Brief datiert vom 19. März 1636 (Historisches Archiv der Propaganda Fide, SOCG 180, fol. 101; Edition in: BACHA, *Rasā'il* 323 f.; s. a. ZAYAT, *Ḥabāyā* 169 f., hier auf S. 171 Faksimile des Briefes). Seltsamerweise erwähnt Makarius diese wichtige Mission des Pachomius, der der Propaganda als Katholik oder doch als Katholikenfreund galt, nicht.

Das genaue Datum der Weihe des Pachomius zum Metropolit von Ṣaidnāyā ist nicht bekannt. Wie gesehen fällt es möglicherweise erst in die Zeit nach dem November 1640.

In Hs. Ṣaidnāyā 173 heißt es, daß Pachomius 7153 A. M. (1644/45 A. D.) starb (s. Hss. SAIDNAYA, 137), und in Hs. Ṣaidnāyā 13 wird er unter dem 1. November 7154 A. M. (1645 A. D.) folgerichtig als verstorben bezeichnet (s. Hss. SAIDNAYA, 32, wo allerdings irrtümlicherweise eine Umrechnung in 1646 A. D. erfolgt). Auch Zayat gibt gestützt auf Bemerkungen in den Hss. Ṣaidnāyā 2 und 218 an, daß Pachomius 1645 starb (ZAYAT, *Ḥabāyā* 172). Allerdings lassen sich die betreffenden Stellen im Katalog der Hss. (Hss. SAIDNAYA) nicht verifizieren.

Zu Pachomius s. a. NASRALLAH, *Histoire* 304 f.

Joasaph (Yuwāṣaf)

Zu Joasaph, dem ehemaligen Metropolit von Qārā, der dann zur Zeit der Patriarchenweihe des Makarius Ibn az-Zaʿīm Metropolit von Ṣaidnāyā war s. oben QĀRĀ 1928. Die Ernennung des Joasaph muß im Jahre 1645 erfolgt sein, ver-

weist doch ZAYAT auf eine im Metropolitat der katholischen Syrer in Damaskus befindliche Hs., in der sich Joasaph unter dem 1. Januar 7154 A. M. (1646 A. D.; ZAYAT gibt irrümlicherweise 1645 A. D. an) als Metropolit von Ṣaidnāyā und Qārā bezeichnet (ZAYAT, *Ḥabāyā* 174)²⁵. Da Pachomius, der Vorgänger des Joasaph, 1645 starb (s. oben ṢAIDNĀYĀ 1635), wird die Einsetzung des Joasaph also in diesem Jahr stattgefunden haben.

Ein weiterer Kolophon mit der Erwähnung des Joasaph als Metropolit von Ṣaidnāyā stammt vom Ende des Monats Oktober 7155 A. M. (1646 A. D.) (Hs. Ṣaidnāyā 69; s. Hss. SAIDNAYA, 64).

1647 Joasaph (Yuwāṣaf) (D 65)

Am 12. 11. 7156 A. M. (1647 A. D.) war Joasaph in Damaskus bei der Weihe des Makarius zum Patriarchen zugegen (D 65).

Erwähnung findet er in einer Urkunde aus dem Jahre 1058 A. H. (1648 A. D.) (ZAYAT, *Ḥabāyā* 175).

Joasaph ist als Kopist zweier Hs. nachgewiesen, die er am 12. 5. 7159 A. M. (1651 A. D.) bzw. am 2. 9. 7160 A. M. (1651 A. D.) beendete (NASRALLAH, *Histoire* 306 und Hss. DAMASKUS, 41, Nr. 237).

1658 Ṣaidnāyā wird als vierzehnte Diözese des Patriarchats von Antiochia genannt (E 345).

Gerasimus (Ġirāsīmūs)

Unter Berufung auf eine Glosse in Hs. Ṣaidnāyā 69 vom 19. September 7170 A. M. (1661 A. D.), in der sich Gerasimus als Metropolit von az-Zabadānī und Ṣaidnāyā bezeichnet, führt ZAYAT Gerasimus als Nachfolger des Joasaph an (*Ḥabāyā* 175; keine Erwähnung dieser Glosse in Hss. SAIDNAYA). Makarius Ibn az-Zaʿīm teilt mit, daß er Gerasimus zum Metropoliten von az-Zabadānī weihte, was dieser neun Jahre blieb und dann in Ṣaidnāyā (sic!) starb (s. AZ-ZABADĀNĪ 1647). Nach Paul von Aleppo fand die Weihe des Gerasimus zum Metropoliten von az-Zabadānī und al-Furzul am 6. Mai 1651 statt (s. ebenda). Gerasimus mußte also im Jahre 1660 gestorben sein.

Wann und wie lange Gerasimus die (provisorische) Verwaltung des Stuhles von Ṣaidnāyā innehatte, muß offenbleiben. Zayat betont, daß er neben oben erwähnter Notiz in Hs. Ṣaidnāyā 69 keinen weiteren Verweis auf Gerasimus als Metropolit von Ṣaidnāyā gefunden habe (ZAYAT, *Ḥabāyā* 176). Kyrillus Ibn az-Zaʿīm teilt in einer Glosse zu (D) mit, Makarius Ibn az-Zaʿīm habe nach dem Tode des Pachomius den Priester Lazarus (ʿĀzrā), der zubenannt wird als (*al-mukannā bi-*) Ibn Abī l-Ġauz, zum Metropoliten von Ṣaidnāyā geweiht (D 73).

25 Nämliches Zitat findet sich schon bei ZAYAT, *Ḥazāʾim* 102, wo auch richtig in 1646 A. D. umgerechnet wird.

Da Makarius selbst diese Weihe nicht erwähnt, kann sie erst nach seiner Rückkehr aus Georgien und Rußland, d. h. frühestens 1670 erfolgt sein.

1663 Pachomius (Baḥūmiyūs) † (G 339)

Makarius Ibn az-Zaʿīm erwähnt Pachomius und nicht Joasaph als den letzten Inhaber des derzeit vakanten Stuhles von Ṣaidnāyā, wohl weil Joasaph als der verstorbene Bischof von Qārā angeführt wird.

SIDON & TYROS (ṢAIDĀ & ṢŪR)

Lit.: FEDALTO, *Hierachia* 708 f. u. 725 f.; CHARON, *Maṭārinat Ṣūr*; CHARON, *Asāqifat Ṣaidā*; BACHA, *Tārīḥ*, 84 ff.

Ignatius (Ignātiyūs)

Vor ihm (Markus/Makarius) war der oben erwähnte²⁶ Ignatius (Ignātiyūs [ʿAṭīyah]) Metropolit über diese Stadt, der von ihr weg in den Rang des Patriarchats erhoben wurde (D 67f.).

Vor seiner Weihe zum Metropoliten war Ignatius, der aus Kfar Buhum (in der Gegend von Hama) stammte, Sekretär des Emirs Faḥr ad-Dīn gewesen (NASRALLAH, *Chronologie* 56, Anm. 31). Seine Weihe hatte er von Joachim Ibn Ziyādah erhalten (CHARON, *Maṭārinat Ṣūr* 622).

1628 Makarius (Makāriyūs) (B 195)

In den Akten der Synode von Ras Baalbek wird der Metropolit von Tyros und Sidon als Makarius (*Makāriyūs*) bezeichnet (B 195).

Bei Ibn az-Zaʿīm heißt er allerdings Markus:

Vor ihm (Sabas) war Markus (Marquṣ), der aus dem Dorf Kusbā kam, Metropolit über diese Stadt, und in ihr starb er und wurde beigesetzt (D 67).

Auch im *maḡmūʿ laṭīf* wird der Nachfolger des Ignatius als *der selig verstorbene Markus (Marquṣ), der aus dem Dorf Kusbā kam*, bezeichnet (F 247).

Markus verschied 1634 in Sidon im Beisein des Patriarchen Ignatius ʿAṭīyah, der auch bei der Beisetzung zugegen war und dann auf der Rückreise nach Beirut getötet wurde (NASRALLAH, *Chronologie* 80; s. a. Hs. St. Petersburg, Institut für orientalische Studien, B 1228, fol. 28b).

1635 Sabas (Sābā) (C 33a)

Vor ihm (Jeremias) war auf diesem Stuhl der oben erwähnte Sabas (Sābā) aus Damaskus (ad-Dimaṣqī) (D 67).

26 Die Erwähnung des Ignatius erfolgte im fehlenden Anfangsteil des 12. Kapitels der Hs. St. Petersburg B 1227.

Sabas wurde von Euthymius, dem Griechen, zum Metropoliten geweiht (D 64), seine Weihe muß damit zwischen Anfang 1635 (Weihe des Euthymius zum Patriarchen) und dem 27. 10. 1635 (Datierung der Quelle »C«) erfolgt sein.

1647 Sabas (Sābā) (D 64)

Zur Zeit der Weihe des Makarius Ibn az-Zaʿīm zum Patriarchen war Sabas *krank und hielt sich hüftlahm in seiner Wohnung in Damaskus auf* (D 64).

Offenbar erlag Sabas dann bald seiner Krankheit, weihte doch Makarius Ibn az-Zaʿīm ein Jahr nach seiner Erhebung zum Patriarchen einen neuen Metropoliten für Sidon und Tyros (s. a. BACHA, *Tārīḥ* 91).

Sabas war auch als Kopist tätig. Überliefert sind Hss. aus den Jahren 1635 bis 1640. Es handelt sich im einzelnen um die Hs. Ṣarbā, Dair al-Muḥalliṣ, Sammlung Dair aš-Šīr, Nr. 36 vom 19. 8. 7143 A. M. (1635 A. D.), eine Hs. im Kloster des hl. Antonius in al-Qarqafah vom 24. 11. 1638 und die Hs. Damaskus, Griech.-orth. Patriarchat, Nr. 284 vom 22. 5. 7148 A. M. (1640 A. D.) (NASRALLAH, *Histoire* 305, vgl. a. BACHA, *Tārīḥ* 90, Anm. 2 und Hss. DAMASKUS, 49).

Jeremias (Aramiyā)

Dann weihten wir danach den Pfarrer Elias (Iliyās) aus Marmanūta (al-Marmanīti) zum Metropoliten über Sidon im wohlbefestigten Tripolis und nannten ihn Jeremias (Aramiyā). Er blieb in ihr viele Jahre und starb (D 67).

Bei Paul von Aleppo heißt es:

Zur Tagzeit des Sonntags, dem 19. November (7157 A. M./1648 A. M.) weihte er (Makarius Ibn az-Zaʿīm) den Pfarrer Elias (Iliyās) aus Marmanūta (al-Marmanīti) zum Metropoliten über Tyros und Sidon und nannte ihn Jeremias (Aramiyā) (RADU, *Voyage* 60).

Im *mağmūʿ latīf* heißt es allerdings, daß Jeremias (Aramiyā) im Jahre 7156 A. M. von Makarius geweiht worden sei, was – das Weihedatum 19. 11. als richtig vorausgesetzt – dem Jahre 1647 A. D. entsprechen würde. Aus der chronologischen Abfolge der Geschehnisse in der *riḥlah* geht aber hervor, daß die Weihe 1648 stattfand.

1658 Die Diözese Tyros und Sidon wird an zweiter Stelle der Diözesen des Patriarchats von Antiochia genannt (E 344).

Jeremias gehörte 1659 zu den Teilnehmern der Synode zur Verurteilung des Athanasius von Homs (s. HOMES 1658).

1663 Jeremias (Aramiyā) (C 339)

Da Makarius Jeremias 1663 noch unter die Lebenden zählt (C 339), 1665 dann aber sagt, er sei verschieden (D 67), mußte Jeremias also nach dem 11. 12. 1663 und vor dem 26. 6. 1665 (vgl. oben Datierung des 12. Kapitels der Hs. St. Petersburg B 1227 = »Die Quellen« D) gestorben sein. Dem widersprechen allerdings die Fakten: Jeremias ist als Unterzeichner zweier Schreiben zur Widerlegung des

Glaubens der Calvinisten belegt, die 1671 bzw. 1673 verfaßt wurden. Aus einem Eintrag in eine Hs. geht hervor, daß er zumindest im Jahre 1674 noch am Leben war. Dazu aber Näheres in der Fortsetzung dieser Arbeit, die die Metropolitensitze des Patriarchats von Antiochia von 1665 bis 1724 behandeln wird.

TRIPOLIS (ṬARĀBULUS)

Lit.: FEDALTO, *Hierachia* 727; CHARON, *Asāqifat Ṭarābulus*.

Joachim (Yuwākīm)

Vor ihm (Johannes) war ein anderer Metropolit über Tripolis, aus dem Dorfe Bzīzā, der hieß Joachim (Yuwākīm). Er starb in ihr (der Stadt Tripolis) und wurde beigesetzt (D 70).

Im *mağmūʿ laṭīf* heißt es:

Joachim (Yuwākīm), der aus dem Dorfe Buwaidāh kam und im Kloster Balamand beigesetzt wurde (F 254).

Joachim war 1602 aktiv an der Wiedereinrichtung Balamands als Kloster beteiligt (s. oben ṢAIDNĀYĀ 1594). Nach der Hs. Paris, Bibliothèque Nationale, ar. 102 starb *Joachim, der Bischof von Tripolis* am 3. April 1605 (TROUPEAU, *Catalogue* 79). Nun ist aber für 1610 ein Joachim als Metropolit von Tripolis nachgewiesen. Aus diesem Jahre (25. Ramaḍān 1019 A. H.) findet sich im Archiv des Klosters Balamand eine Urkunde über einen Bodenkauf, bei dem Joachim zugegen war (BALAMAND, *Mahfūzāt* 35, BAL 70).

Es muß offenbleiben, ob eine der beiden Datierungen falsch ist, Joachim einen Nachfolger gleichen Namens hatte oder eventuell in der Urkunde nicht Joachim, sondern der unten folgende Johannes gemeint ist.

Johannes (Yūḥannā)

Vor diesem (Joachim) war ein Metropolit über Tripolis, dessen Herkunft war aus dem Dorfe al-Buwaidāh, der hieß Johannes (Yūḥannā). Er starb in ihr (der Stadt Tripolis) und wurde beigesetzt (D 70).

Im *mağmūʿ laṭīf* heißt der Nachfolger des Joachim *Johannes (Ḥannā) Ibn al-Qaffah, der in Jerusalem starb* (F 254).

Als dessen Nachfolger wird dort dann *der Metropolit Ibn Raimūn* angeführt (F 254), der in (D) keine Erwähnung findet.

Joachim (Yuwākīm)

[...] *Joachim (Yuwākīm), der aus dem Dorfe Bišmizzīn aus der Kurāh von Tripolis kam. Er war Mönch im Kloster Ḥamātūrah. Dieser war (Metropolit) in den Tagen der Spaltungen, die stattfanden in den Tagen des erwähnten Ignatius (ʿAṭīyah) und des Kyrillus Ibn ad-Dabbās. Denn Athanasius, sein (des Kyrillus Ibn ad-Dabbās) Bruder, war in Tripolis gestorben und im Kloster in Bkiftain, das sich außerhalb (Tripolis) befindet, beigesetzt worden. Und dieser erwähnte Joachim hatte einen Bruder, einen Arzt namens Jakob (Yaʿqūb). Dieser ließ durch die Macht Ibn Saifās, des*

Paschas von Tripolis, Lazarus (Āzār), den Metropolit von Homs, Simeon (Simʿān), den Metropolit von Hama, und Dionysius (Diyūnisiyūs), den Bischof von al-Ḥiṣn, kommen, und sie weihen diesen Joachim zum Metropolit über Tripolis. Diese Tat ist eine Überschreitung des Gesetzes und durchaus nicht zulässig, (+ geschah sie doch ohne Diplom des Patriarchen der Diözese) (D 64f.).

Iskandar al-Maʿlūf zitiert eine Glosse des Joachim aus dem Jahre 1624, die er in einer nicht näher identifizierten Handschrift fand. Darin schildert der Metropolit kurz die Eroberung der Stadt durch die Truppen Fahr ad-Dīns und die damit verbundenen Greuel gegen die Bevölkerung. Über sein eigenes Schicksal berichtet er folgendes:

Und ich, der arme Joachim (aus) Bišmizzīn, der Metropolit von Tripolis, floh in das Kloster Ḥamāṭūrah und verbarg mich dort, und mir widerfuhr Hilfe. (Aber) sie (die Häscher Fahr ad-Dīns) ergriffen mich im Kloster und nahmen neben mir (auch) den Bischof mit, den Bischof von Marmītā und al-Ḥiṣn. Wir wurden an das Militär (as-sukmānīyah) überstellt und nach zehn Tagen von Tripolis nach Beirut geschickt. Man steckte uns 49 Tage ins Gefängnis, nahm (schließlich) von mir 200 Piaster und vom Bischof 100 Piaster (als Lösegeld) und ließ uns unseres Weges ziehen (AL-MAʿLUF, Tārīḥ 191 f.).

Ein anderer Kolophon verrät, daß Joachim einige Jahre später abermals in seinem Stammkloster Ḥamāṭūrah Zuflucht suchen mußte, dieses Mal *vor den Bosheiten einiger Tripolitaner und ihrer Priester, und dies im Jahre 7140 nach unserem Vater Adam [1631/32 A. D.]* (AL-MAʿLUF, Tārīḥ 191, Anm. 2). Er nutzte die Zeit im Kloster, um eine Bibel zu kopieren (ebenda).

AL-MAʿLUF gibt als volle Namensform des Joachim *Yuwākīm Ibn al-ḥūrī Ġirġis Ibn al-ḥūrī Sulaimān aus Bišmizzīn* an (Tārīḥ 195, Anm. 5). Im *maġmūʿ laṭīf* heißt der Nachfolger des Ibn Raimūn *ʿAbd al-Masīḥ, der Joachim (Yuwākīm) genannt wurde und in Tripolis starb* (F 254).

Die Hs. Damaskus, Griech.-orth. Patriarchat, Nr. 378 enthält eine Bemerkung des Joachim aus dem Jahre 7136 A. M. (1627/28 A. D.) (Hss. DAMASKUS, 61).

1628 Joachim (Yuwākīm) (B 195)

1635 Joachim (Yuwākīm) (C 33b)

1647 Joachim (Yuwākīm) (D 64)

Am 18. Oktober 1648 begrüßten Joachim und die Christen von Tripolis im Hafen der Stadt den Patriarchen Makarius, der auf seiner Visitationsreise durch sein Patriarchat aus Beirut kommend in Tripolis Station machte (RADU, *Voyage* 59).

Die Hs. Kūsba, Dair Saiyidat Ḥamāṭūrah, Nr. 24 enthält einen auf den 1. 9. 7159 A. M. (1650 A. D.) datierten Lesevermerk des Metropoliten Joachim von Tripolis – der sich als *Sohn des verstorbenen Pfarrers Georg (Ibn al-marḥūm al-ḥūrī Ġirġis)* bezeichnet –, aus dem hervorgeht, daß er sich in diesem Jahre aber-

mals wegen der starken Unterdrückung der Bevölkerung in Tripolis acht Monate lang im Kloster Ḥamāṭūrah aufhielt (Hss. ADIRA, 46). Dies wird auch durch eine Notiz des Kopisten der Hs. Kūsbā, Dair Saiyidat Ḥamāṭūrah, Nr. 29, eines Schülers des Metropolitens Joachim von Tripolis, belegt, der unter dem Juli 7158 A. M. (1650 A. D.) mitteilt, er halte sich wegen der Verfolgung und Bedrückung der Bevölkerung von Tripolis und der Kūrah mit seinem Lehrer Joachim in Ḥamāṭūrah auf (Hss. ADIRA, 48).

Aus der folgenden Nachricht über Meletius geht hervor, daß Joachim dann in Tripolis starb und im Kloster Ḥamāṭūrah beigesetzt wurde (D 70).

Meletius (Malāṭiyūs)

Dann nach einer Weile weihten wir den Pfarrer Michael (Miḥānīl) aus Aleppo (al-Ḥalabī), der Mönch im Kloster Balamand war, zum Metropolitens über Tripolis in der Stadt Aleppo und nannten ihn Meletius (Malāṭiyūs), (und dies) anstelle des selig verstorbenen Joachim, des oben erwähnten Metropolitens von Tripolis, denn er war in Tripolis gestorben und im Kloster Ḥamāṭūrah beigesetzt worden, von wo er stammte (D 70).

Paul von Aleppo berichtet über die Weihe des Meletius:

Drei Tage danach (der Weihe des Nikolaus zum Metropolitens von 'Akkār – s. oben 'AKKĀR 1647) weihte er (Makarius Ibn az-Za'īm) den Pfarrer Michael (Miḥānīl) Ibn Muhannā aus Aleppo (al-Ḥalabī) zum Metropolitens über Tripolis und dessen Gegenden, und dies mit Zustimmung ihrer (der Stadt Tripolis) Bewohner, die ihn zu ihm geschickt hatten. Und er nannte ihn Meletius (RADU, Voyage 69).

Die Weihe fand also am 16. Juni 1651 statt.

Im *mağmū' laṭīf* heißt es, daß Meletius (Mīlāṭiyūs) aus Aleppo (al-Ḥalabī) im Jahre 7160 A. M. (1651/52 A. D. – bei einer Weihe im Juni entspräche dies dem Jahre 1652 A. D.) von Makarius Ibn az-Za'īm geweiht wurde.

In der Hs. Damaskus, Griech.-orth. Patriarchat, Nr. 378 findet sich eine Notiz des Meletius aus dem Jahre 7160 A. M. (1651/52 A. D.) (Hss. DAMASKUS, 61).

1658 Tripolis wird als vierte Diözese des Patriarchats von Antiochia erwähnt (E 344).

Meletius nahm 1659 in Damaskus an der Synode zur Verurteilung des Athanasius Ibn 'Amīš teil (s. HOMES 1658).

1663 Meletius (Malāṭiyūs) (G 339)

YABRŪD

Lit.: FEDALTO, *Hierachia* 741; CHARON, *Asāqifat Yabrūd*.

Über diese Diözese bemerkt Makarius Ibn az-Za'īm:

Und in Yabrūd, das das syrische Pamphilea (Bamfīlīyat aš-Šām) genannt wird, gab es einen Bischof, der eine eigene Diözese hatte. Und dies war nicht der Bischof von Qārā, Malūlā und Šaid-

nāyā. Sie kennen von ihnen zwei Bischöfe (mit Namen), die in ihrer Zeit (Bischöfe) waren. Denn es gab in ihr (der Diözese Yabrūd) an die zweitausend Häuser (Familien) der Christen (D 74f.).

1647 Athanasius (Aṭanāsiyūs)

Am 5. 2. 1648 A.D. weihte Makarius Athanasius zum Bischof von Yabrūd und Ma'lūlā (RADU, *Voyage* 57). Athanasius residierte in Ma'lūlā und starb 1651 (s. MA'LULĀ 1647).

1663 Athanasius (Aṭanāsiyūs) † (G 339)

Im Jahre 1663 erwähnt Makarius Athanasius als verstorbenen Metropolit (sic!) von Yabrūd (G 339).

AZ-ZABADĀNĪ

Lit.: CHARON, *Usqufīyat az-Zabadānī*.

1594 Joachim (Yuwākīm)

Vor ihm (Gerasimus) war Joachim (Yuwākīm) von/aus az-Zabadānī (az-Zabadānī) (Bischof), der Vorsteher des Klosters des hl. Georg (Mār Ġirġīs) dort, der von Athanasius Ibn ad-Dabbās zum Metropolit über az-Zabadānī geweiht worden war (D 69).

Nach CHARON unterzeichnete am 5. 10. 1617 ein Bischof von az-Zabadānī namens Joachim zusammen mit Kyrillus Ibn ad-Dabbās ein Gesuch an Theophanes, den Patriarchen von Jerusalem (CHARON, *Usqufīyat az-Zabadānī* 338).

1628 Joachim (Yuwākīm) (B 195)

Da Joachim sowohl in (B 195) als auch in (C 33a) und (F 259) als Bischof (*usquf*) bezeichnet wird, darf angenommen werden, daß er in der Tat diesen Titel trug. Erst sein Nachfolger Gerasimus wurde dann wohl in den Rang eines Metropoliten erhoben.

1635 Joachim (Yuwākīm) (C 33a)

Joachim gehörte zu den drei Bischöfen, die Anfang des Jahres 1635 Euthymius den Griechen (ar-Rūmī oder aṣ-Ṣāqizī) zum Patriarchen von Antiochia weihten (NASRALLAH, *Chronologie* 81, s. a. Hs. St. Petersburg, Institut für orientalische Studien, B 1228, fol. 26b).

1647 (Joachim †)

Gerasimus (Ġirāsīmūs)

Dann nach einer Weile weihten wir den Pfarrer Gabriel (Ġibrānīl) Ibn al-Ḥimṣī Ibrāhīm, unseren Schüler, im wohlbehüteten Damaskus zum Metropolit über az-Zabadānī. Wir nannten ihn Gerasimus (Ġirāsīmūs) und machten ihn zu unserem Vikar (wakīl). Er blieb im Metropolitat eine Spanne von neun Jahren und starb im wohlbehüteten Ṣaidnāyā (D 69).

Paul von Aleppo sagt über die Weihe des Gerasimus:

Am neuen Sonntag (d. i. der Thomassonntag), dem 6. Mai des Jahres (7159 A. M./1651 A. D.) weihte er (Makarius Ibn az-Za'im) seinen Schüler den Archimandriten Gerasimus (Ġirāsīmūs) nach dessen Rückkehr aus Georgien zum Metropoliten über den Stuhl von az-Zabadānī und al-Furzul (RADU, Voyage 68).

Zuvor hatte Paul schon über die Mission des Gabriel/Gerasimus nach Georgien berichtet:

Dann kehrte er (Makarius Ibn az-Za'im) nach der Wallfahrt (in das Kloster Ṣaidnāyā) nach Damaskus zurück und weihte damals (d. h. nach dem 5. 2. 7156 A. M./1648 A. D.) seinen Schüler, den Diakon Gabriel (Ġibra'īl) aus Aleppo (al-Ḥalabī), zum Priester (qissīs) und Pfarrer und verlieh ihm den Rang eines Archimandriten, das heißt eines Oberen der Klöster, und schickte ihn als Exarchen, das heißt als Bevollmächtigten (wakīl) von seiner Seite, mit Leuten seines Gefolges nach Georgien (RADU, Voyage 57f.).

Das Vikariat übertrug Makarius Ibn az-Za'im im übrigen nicht schon bei dessen Metropolitenweihe an Gerasimus, sondern erst als der damit betraute Metropolit Silvester (s. unten METROPOLITEN DER PATRIARCHALRESIDENZ) verstorben war. Das Amt ging dann nach dem Gesetz (*ka-l-qānūn*) an Gerasimus über (RADU, Voyage 69).

1658 Az-Zabadānī wird als dreizehnte Diözese des antiochenischen Patriarchats aufgeführt (E 345).

Gerasimus gehörte 1659 zu den Teilnehmern an der Synode zur Verurteilung des Athanasius Ibn al-'Amīš (s. HOMS 1658).

Wenn Gerasimus 1651 geweiht wurde und dann neun Jahre im Amt blieb, ehe er starb, hätte sein Tod in das Jahr 1660 fallen müssen. Nun besagt aber eine Glosse vom September 1661, daß Gerasimus zu diesem Zeitpunkt noch am Leben war und mit der (provisorischen) Verwaltung des Stuhles von Ṣaidnāyā betraut war (s. oben ṢAIDNĀYĀ 1658). 1663 war er dann jedenfalls verschieden (s. unten).

1663 Gerasimus (Ġirāsīmūs) † (G 339)

METROPOLITEN DER PATRIARCHALRESIDENZ (Maṭārīnat al-Qillāyah)

Silvester (Silfistrus)

Dann nach einer Weile weihten wir Salomon (Sulaimān) aus Aleppo (al-Ḥalabī) Ibn al-ḥūrī Farāḡallāh zum Diakon, Priester und Pfarrer, dann zum Metropoliten über die Patriarchalresidenz (qillāyah). So wie es vor alters der selig verstorbene Joachim Ibn Ziyādah, der antiochenische Patriarch, machte, als er den Pfarrer 'Abd al-'Azīz Ibn al-Aḥmar zum Metropoliten über die Patriarchalresidenz in Damaskus weihte und ihn Dorotheus (Dūrūtāūs) nannte. Schließlich wurde dieser (Dorotheus) Patriarch über Antiochia nach dem erwähnten Ibn Ziyādah, seinem Lehrer.

Diesen Salomon (Sulaimān) aus Aleppo (al-Ḥalabī) nannten wir Silvester (Silfistrus). Er blieb in Damaskus eine Spanne von 3 Monaten unser Vikar (wakīl), dann erkrankte er dort, starb und wurde beigesetzt (D 69f.).

Paul von Aleppo berichtet folgendes über die Weihe des Silvester:

Am (Fest)Tag der Epiphanie (6. 1. [1652]) weihte er (Makarius Ibn az-Zāīm) den Pfarrer Salomon (Sulaimān) Ibn al-ḥūrī Faraǧallāh aus Aleppo (al-Ḥalabī) zum Katholikos (katūlikī) über die Patriarchalresidenz in Damaskus, nach seinem Mönchstum und seiner Weihe zum Diakon und Priester. Er nannte ihn Silvestrus (Silfistrūs) (RADU, Voyage 67f.).

Silvester starb im Frühjahr 1652 (s. unten).

Gerasimus (Ġīrāsīmūs)

Über Tod und Nachfolge des Silvester heißt es bei Paul:

In dieser Woche (d. i. die Osterwoche 7160 A. M./1652 A. D.²⁷) erreichte ihn (Makarius Ibn az-Zāīm) die Nachricht vom Tode des Metropoliten Silvester durch die Pest. Nach dem Gesetz schickte er für die Stellvertretung nach ihm (Silvester) an den Metropolitan Gerasimus (von az-Zabadānī) (RADU, Voyage 69).

Während der sich anschließenden, letztlich sieben Jahre währenden Abwesenheit des Makarius, der 1652 bis 1659 seine berühmte Reise nach dem Balkan und Rußland unternahm, residierte Gerasimus als Vikar des Patriarchen in Damaskus. Er unterhielt gute Beziehungen zu den dortigen Jesuiten, die er (1653) in Begleitung anderer Kleriker in ihrer Residenz aufsuchte und dort sehr lobende Worte für den verstorbenen Pater Queyrot fand, der sich sehr um die Bildung der Jugend bemüht hatte (RABBATH, *Documents* 220).

Gerasimus sah sich als Vertreter des Patriarchen auch der Habsucht der türkischen Machthaber ausgesetzt. Als er eine Geldforderung nicht erfüllen konnte, wurde er in den Kerker geworfen und bekam eine Bastonade von 200 Schlägen verabreicht (RABBATH, *Documents* 260f.). Der Vorfall ereignete sich 1656 oder 1657 in Damaskus.

Gerasimus starb wohl 1661 und hatte bis zu seinem Tode sicher auch das Amt des Stellvertreters des Patriarchen inne.

Zu Gerasimus als Metropolitan von az-Zabadānī s. oben AZ-ZABADĀNĪ 1647/1658.

27 Der Ostersonntag fiel im Jahre 1652 nach dem julianischen Kalender auf den 18. April.

Literaturverzeichnis

A – Siehe oben »Die Quellen« A.

ABRASS, *Mağmūʿ laṭīf* – Mīḥānī Abraş, *Maḥtūṭat »mağmūʿ laṭīf« li-l-baṭriyark Makāriyūs at-tālūt Zāʾim* (1647-1672), in: *al-Machriq* 68/2 (1994), S. 421-448.

ASʿAD, *Tārīḥ Ḥimş* – Munīr al-Ḥūrī ʿĪsā Asʿad, *Tārīḥ Ḥimş, al-qism at-tānī: min zuḥūr al-Islām ḥattā yauminā ḥadā (sanat 622-1977 m)*, Homs 1984.

B – Siehe oben »Die Quellen« B.

BACHA, *Maṭārinat Baḥlabakk* – Quṣṭanṭīn al-Bāšā, *Maṭārinat Baḥlabakk*, in: *al-Machriq* 12 (1909), S. 408-419.

BACHA, *Rasāʾil* – Quṣṭanṭīn al-Bāšā, *Rasāʾil qadīmah li-l-baṭriyark al-anṭākī Aftīmiyūs Karmah al-Ḥamawī*, in: *ar-Risālah al-muḥalliṣiyah* 5 (1938), S. 312-325.

BACHA, *Safrat 1* – Quṣṭanṭīn al-Bāšā, *Nuḥbah min safrat al-baṭriyark Makāriyūs al-Ḥalabī bi-qalam waladihi aš-šammās Būlus*, in: *al-Masarrāh* 3 (1912/13), S. 81-88, 162-168, 212-222, 260-264, 418-464, 457-461, 500-506, 657-661, 739-747.

BACHA, *Safrat 2* – Quṣṭanṭīn al-Bāšā, *Nuḥbah min safrat al-baṭriyark Makāriyūs al-Ḥalabī bi-qalam waladihi aš-šammās Būlus*, in: *al-Masarrāh* 4 (1913/14), S. 168-178, 223-228, 253-261, 332-340, 369-373.

BACHA, *Tārīḥ* – Quṣṭanṭīn al-Bāšā, *Tārīḥ ṭāʾifat ar-rūm al-malikīyah wa-r-ruḥbānīyah al-muḥalliṣiyah, al-qism al-awwal*, Saida 1938.

BALAMAND, *Mahfūzāt* – *Mahfūzāt dair Saiyidat al-Balamand al-baṭriyarkī wa-dair an-nabiyy Iliyās al-baṭriyarkī Šwaiyā wa-dair al-qiddīs Yūḥannā al-māmadān Dūmā*, Beirut 1995.

BELFOUR, *Travels* – F. C. Belfour (Hrsg.), *The Travels of Macarius, Patriarch of Antioch: Written by his Attendant Archdeacon, Paul of Aleppo, in Arabic, Part the Third, The Cossack Country and Muscovy*, London 1832.

C – Siehe oben »Die Quellen« C.

CHARON, *Asāqifat Qārā* – Kīrillus Šārūn, *Silsilat asāqifat al-malikīyīn*, 7: *Qārā*, in: *al-Machriq* 13 (1910), S. 328-331.

CHARON, *Asāqifat Šaidā* – Kīrillus Šārūn, *al-Uṣqufīyāt al-manūṭah bi-kursī Šūr*, 2: *ḡadwal asāqifat Šaidā*, in: *al-Machriq* 10 (1907), S. 346-355.

CHARON, *Asāqifat Ṭarābulus* – Kīrillus Šārūn, *al-Uṣqufīyāt al-manūṭah bi-kursī Šūr*, 5: *ḡadwal asāqifat Ṭarābulus*, in: *al-Machriq* 10 (1907), S. 403-407.

CHARON, *Asāqifat Yabrūd* – Kīrillus Šārūn, *Silsilat asāqifat al-malikīyīn*, 8: *asāqifat Yabrūd*, in: *al-Machriq* 13 (1910), S. 331-333.

CHARON, *Maṭārinat Ḥalab* – Kīrillus Šārūn, *Silsilat maṭārinat kursī Ḥalab*, in: *al-Machriq* 11 (1908), S. 536-545.

CHARON, *Maṭārinat Šūr* – Kīrillus Šārūn, *Silsilat maṭārinat kursī Šūr*, in: *al-Machriq* 9 (1906), S. 306-315, 410-416, 620-625.

CHARON, *Uṣqufīyat Maʾlūlā* – Kīrillus Šārūn, *Silsilat asāqifat al-malikīyīn*, 13: *uṣqufīyat Maʾlūlā*, in: *al-Machriq* 13 (1910), S. 580.

CHARON, *Uṣqufīyat Šaidnāyā* – Kīrillus Šārūn, *Silsilat asāqifat al-malikīyīn*, 12: *uṣqufīyat Šaidnāyā*, in: *al-Machriq* 13 (1910), S. 575-580.

CHARON, *Uṣqufīyat az-Zabadānī* – Kīrillus Šārūn, *Silsilat asāqifat al-malikīyīn*, 11: *az-Zabadānī*, in: *al-Machriq* 13 (1910), S. 337-338.

CHEIKHO, *Uṣqufīyat Bairūt* – Luwīs Šaiḥū, *Uṣqufīyat ar-rūm al-kāṭūlik fī Bairūt*, in: *al-Machriq* 8 (1905), S. 193-204.

D – Siehe oben »Die Quellen« D.

E – Siehe oben die »Die Quellen« E.

- EDELBY, *Asāqifat Halab* – Nāfīṭūs Idlibī, *Asāqifat ar-rūm al-malikīyīn bi-Ḥalab*, Aleppo 1983.
- F – Siehe oben »Die Quellen« F.
- FARAH, *Abrašīyat Ḥaurān* – Ignāṭīyūs Farah, *Abrašīyat Ḥaurān, tāliṭan: Ḥaurān al-masīḥī*, in: *al-Masarrah* 34 (1948), S. 147-156.
- FEDALTO, *Hierarchia* – Giorgio Fedalto, *Hierarchia Ecclesiastica Orientalis, Series Episcoporum Ecclesiarum Christianarum Orientalium, II: Patriarchatus Alexandrinus, Antiochenus, Hierosolymitanus*, Padua 1988.
- G – Siehe oben »Die Quellen« G.
- GCAL III – Georg Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur, Dritter Band: Die Schriftsteller von der Mitte des 15. bis zum Ende des 19. Jahrhunderts* (Melchiten, Maroniten), Vatikanstadt 1949 (= *Studi e Testi* 146).
- HSS. ADIRA – *al-Maḥṭūṭāt al-ʿarabīyah fī al-adīrah al-urṭūduksīyah al-anṭākīyah fī Lubnān, al-ḡuzʾ al-auwal*, Beirut 1991.
- HSS. BALAMAND – *al-Maḥṭūṭāt al-ʿarabīyah fī al-adīrah al-urṭūduksīyah al-anṭākīyah fī Lubnān, al-ḡuzʾ at-tānī, Dair Saiyidat al-Balamand*, Beirut 1994.
- HSS. DAMASKUS – *al-Maḥṭūṭāt al-ʿarabīyah fī maktabat baṭriyarkīyat Anṭākīyah wa-sāʾir al-mašriq li-r-rūm al-urṭūduks*, Beirut 1988.
- HSS. HAMA – *Maḥṭūṭāt abrašīyat Hamāh*, in: *al-Maḥṭūṭāt al-ʿarabīyah fī abrašīyāt Ḥumṣ wa-Ḥamāh wa-l-Lādiqīyah li-r-rūm al-urṭūduks*, Beirut 1994, S. 45-86.
- HSS. HOMS – *Maḥṭūṭāt abrašīyat Ḥumṣ*, in: *al-Maḥṭūṭāt al-ʿarabīyah fī abrašīyāt Ḥumṣ wa-Ḥamāh wa-l-Lādiqīyah li-r-rūm al-urṭūduks*, Beirut 1994, S. 11-44.
- HSS. SAIDNAYA – *Baṭriyarkīyat Anṭākīyah wa-sāʾir al-mašriq li-r-rūm al-urṭūduks, Dair Saiyidat Ṣaidnāyā al-baṭriyarkī, Waṣf li-l-kutub wa-l-maḥṭūṭāt*, Damaskus 1986.
- ʿISA, *Tārīḥ Maʾlūlā* – Bāsīliyūs ʿIsā, *Fī tārīḥ Maʾlūlā al-qadīm*, in: *al-Masarrah* 3 (1912/13), S. 544-549, 691-694.
- ISTIFAN, *Tārīḥ abrašīyat ʿAkkār* – Nāfī Ibrāhīm Iṣṭifān, *Tārīḥ abrašīyat ʿAkkār al-urṭūduksīyah*, Beirut 1994.
- KILZĪ, *Ḥaiyāt Karmah* – Lāūndiyūs Kilzī (Hrsg.), *Ḥaiyāt al-baṭriyark Aftīmiyūs Karmah al-Anṭākī al-Ḥamawī bi-qalam talmīdīhi al-baṭriyark Makāriyūs al-Ḥalabī*, in: *al-Masarrah* 4 (1913), S. 41-47, 81-89, 135-144.
- AL-MAʾLUF, *Tārīḥ* – ʿIsā Iskandar al-Maʾluf, *Tārīḥ al-amīr Fahr ad-Dīn al-Maʾnī at-tānī*, Beirut 1966.
- AL-MAʾLUF, *Usqufīyat Ḥaurān* – ʿIsā Iskandar al-Maʾluf, *Usqufīyat Ḥaurān al-urṭūduksīyah*, in: *an-Nīmāh* 3 (1912), S. 721-735.
- MINGANA, *Catalogue* – A. Mingana, *Catalogue of the Mingana collection of manuscripts now in the possession of the trustees of the Woodbroke Settlement, Selly Oak, Birmingham. Vol. II: Christian Arabic and additional Syriac manuscripts*, Cambridge 1936.
- MUSTANAD – *Mustanad tāriḥī min al-mustanadāt at-tārīḥīyah al-maḥfūzah fī ḥizānat al-baṭriyarkīyah al-anṭākīyah hunā bi-muddat ḡubṭat al-baṭriyark al-ḥālī Grīḡūriyūs ar-rābī*, in: *an-Nīmāh* 1 (1909), S. 338-340.
- NASRALLAH, *Catalogue I* – Joseph Nasrallah, *Catalogue des manuscrits du Liban*, tome 1, Harissa 1958.
- NASRALLAH, *Catalogue III* – Joseph Nasrallah, *Catalogue des manuscrits du Liban*, tome 3, Beirut 1961.
- NASRALLAH, *Chronologie* – Joseph Nasrallah, *Chronologie des Patriarches Melchites d'Antioche de 1500 à 1634*, [Jerusalem 1959 = *Extrait de Proche-Orient Chrétien* 1956-1957].
- NASRALLAH, *Histoire* – Joseph Nasrallah, *Histoire du mouvement littéraire dans l'Eglise Melchite du Ve au XXe siècle*, Vol. IV/1, Löwen 1979.
- PAPADOPOULOS, *Tārīḥ* – Hrīṣūstomus Bābādūbūlus, *Tārīḥ kanīsat Anṭākīyah*, Beirut 1984.

- RABBATH, *Documents* – Antoine Rabbath, *Documents inédits pour servir à l'histoire du christianisme en Orient (XVI-XIX siècle)*, tome 2, Paris/Leipzig 1910.
- RADU, *Voyage* – Basile Radu (Hrsg.), *Voyage du Patriarche Macaire d'Antioche (= Patrologia Orientalis XXII, fasc. 1)*, Paris 1930.
- REGEL, *Analecta* – W. Regel (Hrsg.), *Analecta Byzantino-Russica*, St. Petersburg 1891.
- RUSTUM, *Kanīsat Anṭākiyah* – Asad Rustum, *Kanīsat madīnat Allāh Anṭākiyah al-ūīmā, al-ğuz' at-tālīt (1453-1928)*, Beirut 1988.
- RUSTUM, *Naḥnu wa-Rūmah* – Asad Rustum, *Naḥnu wa-Rūmah wa-l-Fātikān*, Beirut 1991.
- SADARAT – Šādarāt tāriḥīyah, in: *an-Nīmāh* 6 (1914), S. 230-240, 305-320, 385-400.
- SBATH, *Fihris II* – Paul Sbath, *Al-Fihris (Catalogue de manuscrits arabes)*, Deuxième partie, Kairo 1939.
- SBATH, *Manuscrits* – Paul Sbath, *Bibliothèque de manuscrits Paul Sbath*, Catalogue, tome 1, Kairo 1928.
- SLIM, *Balamand* – Souad A. Slim, *Balamand, histoire et patrimoine*, Beirut 1995.
- SLIM, *Mağmū' mubārak* – Su'ād Abū r-Rūs Slim, *Maḥṭūṭ »mağmū' mubārak« li-l-baṭṭriyark Makāriyūs at-tālīt az-Zā'im*, in: *al-Machriq* 68/1 (1994), S. 175-196.
- SLIM, *Maḥṭūṭāt* – Su'ād Slim, *Maḥṭūṭāt Dair Saiyidat al-Balamand wa-ahammīyatuhā*, in: Hss. BALAMAND, 47-62.
- SONY, *Catalogue* – Behnam Sony, *Le catalogue des manuscrits du patriarcat au couvent de Charfet – Liban*, Beirut 1993.
- TRAD, *Muḥṭaṣar* – al-Maqdisī 'Abdallāh Ibn al-marḥūm al-maqdisī Miḥā'il Trād al-Bairūtī, *Muḥṭaṣar tāriḥ asāqifāt Bairūt al-urṭūduksīyīn*, Hs. Beirut, American University, Ms 922. T 59 mA. (Siehe Gcal III, 167; der Abriß Trāds beginnt allerdings erst 1532 und reicht bis zum Jahre 1824. Die Metropolen von Joachim Ibn Ġum'ah bis zu Philippus werden nur äußerst knapp behandelt (S. 2/3).)
- TROUPEAU, *Catalogue* – G. Troupeau, *Catalogue des manuscrits arabes*, 1^{er} partie: *Manuscrits chrétiens*, tome 1, Paris 1972.
- WALBINER, *Makarius* – Carsten-Michael Walbiner, *Makarius Ibn az-Zā'im als Historiker: Anliegen – Arbeitsweise – Ergebnisse*, in: Tagungsband des XXVI. Deutschen Orientalistentages, Leipzig 1995 (im Druck).
- WALBINER, *Mitteilungen* – Carsten-Michael Walbiner, *Die Mitteilungen des griechisch-orthodoxen Patriarchen Makarius Ibn az-Zā'im von Antiochia (1647-1672) über Georgien nach dem arabischen Autograph von St. Petersburg*, Diss., Leipzig 1994.
- ZAYAT, *Ḥabāyā* – Ḥabīb az-Zaiyāt, *Ḥabāyā az-ziwāyā min tāriḥ Šaidnāyā*, Harissa 1932.
- ZAYAT, *Ḥazā'in* – Ḥabīb az-Zaiyāt, *Ḥazā'in al-kutub fī Dimašq wa-dawāhihā*, Kairo 1902.
- ZAYAT/EDELBY, *Les sièges* – Ḥabīb Zayat et Néophyte Edelby, *Les sièges épiscopaux du Patriarcat Melkite d'Antioche en 1658 d'après un document inédit du Patriarche Macaire III Ibn Zā'im*, in: *Proche-Orient Chrétien* III (1953), S. 341-350.

Liste der Metropolen und Bischöfe des Patriarchats von Antiochien von 1594-1664

Das Paragraphenzeichen (§) bezeichnet das belegte Weihejahr/-datum, ein Querstrich (/) zwischen zwei Jahreszahlen besagt, daß die Weihe zwischen diesen beiden Datierungen stattfand. Ein Kreuz † verweist auf eine belegte Angabe zum Todesjahr/-datum. Stehen Kreuz und Datum in spitzen Klammern (<...>) heißt dies, daß aus den Quellen hervorgeht, daß der Amtsinhaber zum genannten Zeitpunkt nicht mehr am Leben war. Ein Stern (*) steht vor der ersten bzw. letzten sonstigen Erwähnung eines Bischofs bzw. Metropoliten im Untersuchungszeitraum. Amtszeiten, die ohne Vorhandensein eines ausdrücklichen Verweises auf Weihe- bzw. Todesdatum in den Quellen rekonstruiert wurden, werden durch einen Bindestrich (-) eingeleitet bzw. verbunden.

Die Datierungen folgen den Angaben in den Quellen, wobei die Jahreszahlen immer in A. D. umgerechnet wurden.

ʿAkkār

Michael (§ 1580/1592)

Joseph (§ 1611/1619)

Manṣūr/Meletius (§ 1619/1634, * 1635)

Jeremias (§ 27. 9. 1640, † 1647))

Nikolaus (§ 13. 6. 1652, * 1663)

Aleppo

Makarius (1582-1596/97)

Simeon (1596/97-1612)

Meletius Karmah (§ 12. 2. 1612, – 1. 5. 1634,
† 1. 1. 1635)

Meletius Zaʿīm (§ 27. 10. 1635, -12. 11. 1647,
† 12. 6. 1672)

Metrophanes (§ 21. 11. 1647, † 13. 9. 1659)

Apamea

Zacharias (§ 1619/1634)

Baalbek

Germanus (§ 1580/1583)

Epiphanius (§ 1619/1634, * 1635, † 1647))

Antonius (§ 10. 1. 1651, * 1663)

Bāyās

Ignatius (§ 1613/14, * 1628)

Gabriel (§ 1634, † 1643/44 bzw. 1646)

Beirut

Joachim (* 1592, * 1610)

Abraham/Parthenius (§ 1593/1603)

Joachim (§ 1635, * 1635)

Joasaph (§ 1635/1647, * 1649)

Philippus (§ 13. 10. 1651, * 1663)

Diarbekr (Āmid)

Epiphanius (§ 1611/1619)

Philippus (§ 1635, -1647)

Theodosius (§ 25. 4. 1648, * 1663)

Erzerum

Sophronius

Nikolaus

David (§ 1593/1603)

Makarius (§ 1635/1647; * 1647, † 1658)

Leontius (§ 10. 11. 1664?)

Euchaita

Malachias (§ 1580/1592, † 1594/95)

Hama

Pachomius (* 1594)

Gregorius (§ 1575/1580)

Simeon (§ 1593/1603, * 1594/95, * 1635)

Meletius (§ 1635/1647, * 1652)

Neophytus (§ 15. 4. 1661, * 1663)

Ḥaurān

Athanasius (-1611, † 1619)

Kyrillus (1611/12-1619, † 1628)

Georgius (* 1635)

Gregorius (§ 1641/42, * 1663)

Homs

Gregorius (* 1594)

Lazarus/Joachim (1594-1634?, * 1628)

Philotheus (§ vor 1631?, * 1647)

Athanasius (§ 3. 6. 1650, -28. 8. 1659; † 11. 11. 1659)

Latakia

Makarius (* 1594)

Epiphanius

Gregorius (§ 1593/1603, * 1611)

Moses (§ 1619/1628, * 1635)

Neophytus (§ 1639/40, * 1663)

Ma'lulā

Gregorius

Joachim

Athanasius/Meletius (* 1635, † 1647))

Athanasius (§ 5. 2. 1648, † 1651)

Marmanitā (Marmarītā)/al-Hiṣn

Simeon (§ Ende 1593/18. 4. 1594)

Dionysius (§ 1619?)

Athanasius (1635-1636)

Qārā

Georg

Joasaph²⁸ (§ 1619/1634, -1645, * 1647, † 1663))

Šāfiṭā

Simeon (* 1594)

Šaidnāyā

Athanasius (* 1585/86, * 1605)

Simeon (§ 1605, * 1635)

Pachomius (§ 1635/1640, † 1644/45)

Joasaph (§ 1645, * 1651, † vor 1663)

Gerasimus (* 1661)

Sidon & Tyros

Ignatius (§ 1593/1603, -1619, † 1634)

Makarius/Markus (* 1628, † 1634)

Sabas (§ 1635, * 1647)

Jeremias (§ 19. 11. 1648, * 1663)

Tripolis

⟨'Īsā⟩

Joachim (* 1602, † 1605, * 1610?)

Johannes

⟨Ibn Raimūn⟩

Joachim (§ 1619/1624, * 1650)

Meletius (§ 16. 6. 1651, * 1663)

Yābrūd

Athanasius²⁹ (§ 5. 2. 1648, † 1651)

az-Zabadānī

Joachim (§ 1611/1617, * 1635, † 1647))

Gerasimus³⁰ (§ 6. 5. 1651, * 1659, * 1661, † 1663))

Metropolitan der Patriarchalresidenz

Silvester (§ 6. 1. 1652, † April 1652)

Gerasimus³¹ (§ 1652, † 1663))

28 Ab 1645 Metropolit von Šaidnāyā.

29 Bischof von Ma'lulā und Yābrūd.

30 Ab 1652 auch Metropolit der Patriarchalresidenz.

31 Zugleich Metropolit von az-Zabadānī.

Michel van Esbroeck

La Vie de saint Jean le Pauvre ou le Calybite en version géorgienne

Le répertoire hagiographique géorgien de K. Kekelidze, et sa réutilisation par G. Peradze et M. Tarchnischwili, ne parlent pas d'une Vie de saint Jean le Calybite¹. Elle y figure cependant, mais de manière inattendue, comme Vie de Jean Salos, où elle semble annoncer de l'inédit pour la littérature très caractéristique des Saloi ou fous du Christ². Le texte est conservé dans le ms A-188 de l'Institut des Manuscrits de Tbilissi, un manuscrit du XIII^e siècle dont K. Kekelidze s'est servi pour la Vie rarissime de saint Pansophios d'Alexandrie³. Bien que d'après le catalogue, la Vie semble incomplète, du fol. 175rb au fol. 179vb, le dernier feuillet qui amorce le 27^e cahier en contient la fin au feuillet 278rv⁴. Il n'y a donc pas de lacune.

La Vie de Jean le Calybite s'apparente au cycle beaucoup plus célèbre de saint Alexis ou de l'homme de Dieu⁵, fêté le 17 mars ou juin, dont les variantes grecques sont innombrables⁶. Celle-ci a lieu sous Honorius et Arcadius (395-408) dans l'ancienne Rome, et le saint quitte incognito la Ville le jour du mariage qui lui a été imposé. Le messenger envoyé jusqu'à Édesse où il mène une vie de mendiant ne le reconnaît pas. L'amitié du portier de l'église où il priait est seule garante de la vie qu'il mena, et l'évêque Rabboula, décédé en 435, qui «alors n'était

1 K. Kekelidze, ქართული ნათარგმნი აგიოგრაფია, dans ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, t. 5 (Tbilissi 1957), p. 129, où l'on trouve cependant sous la mention n° 120 Iovane Salos, qui est le texte dont nous donnons ici l'édition. M. Tarchnischwili, *Geschichte der kirchlichen georgischen Literatur*, Vatican 1955, p. 480.

2 Ainsi V. Déroche, *Études sur Léontios de Néapolis*, Uppsala 1995, p. 155, note 4.

3 K. Kekelidze, *Monumenta hagiographica georgica*. Keimena, t. 1 (Tbilissi 1918), p. XXVIII et 48-59.

4 M. Kavtaria dans E. Metreveli, ქართული ხელნაწერთა აღწერილობა ყოფილი საეკლესიო მუზეუმის (A) კოლექციისა, t. I₂ (Tbilissi 1976), p. 323, n° 15. Les feuillets 278-289 sont classés comme «Fragments».

5 Sur le thème général de l'homme de Dieu, voir H. Drijvers, *Die Legende des heiligen Alexius und der Typus des Gottesmannes im syrischen Christentum*, dans M. Schmidt, *Typus, Symbol, Allegorie bei den östlichen Vätern und ihren Parallelen im Mittelalter*, Eichstätt, 1982, p. 187-217. Repris dans: *East of Antioch*, Variorum Reprints, Londres 1984, V. Du même, à une plus large échelle: *Hellenistic and oriental origins* dans S. Hackel, *The Byzantine Saint*, London 1981, p. 25-33.

6 Inventaire des variantes dans F. Halkin, *Bibliotheca hagiographica graeca*, t. 1 (1957) Bruxelles 1957, p. 15 à 19, n° 51-56h, qui distingue par l'incipit et le desinit pas moins de 25 Vitae et quelques épitomés.

pas encore aveugle» fit fouiller la fosse commune, mais on ne retrouva que les haillons. Telle est l'histoire de celui qui n'est pas encore appelé Alexis, mais seulement *l'homme de Dieu*. Ce serait là la tradition syriaque la plus ancienne⁷. Une autre Vie syriaque beaucoup plus évoluée, où l'Homme de Dieu reste aussi anonyme, semble avoir été influencée par celle de Jean le Calybite. En effet, le vaisseau sur lequel s'embarque le saint à Tarse le rapporte de manière imprévue à Rome, où l'Homme de Dieu vivra dix-sept ans comme mendiant à la porte de sa maison paternelle. Son père Euphemianus, sa mère Aglaïs et même sa fiancée (après dix-huit ans !) reçoivent la révélation de sa mort par une voix qui se révèle lors de la liturgie à l'évêque Innocent (401-417). L'Homme de Dieu a écrit les traits privés de sa Vie sur un papier qu'il tient fermement en main, même après sa mort, et qu'il ne consent à lâcher qu'à la prière de l'évêque. Alors seulement ses parents le reconnaissent⁸. Enfin dans le sens inverse cette fois, un dernier avatar syriaque sur le même thème, la vie syriaque de Jean Bar Malké, «Fils de rois», présente cette fois vraiment Jean le Calybite, mais son histoire reprend à celle d'Alexis un grand nombre de détails⁹. Il en va de même pour la version arménienne de Jean, délibérément placée sous Honorius et Arcadius¹⁰.

Face à l'Homme de Dieu ou Alexis, l'Homme à l'évangile d'or ou Jean, possède des traits parallèles, mais comme le constatait déjà Amiaud en 1889, cette Vie beaucoup plus propre à émouvoir le lecteur a provoqué des mutations dans la Vie d'Alexis. La Vie de Jean le Calybite se distingue d'abord par le fait qu'elle est foncièrement byzantine. Nulle part il ne s'agit de Rome l'ancienne. Le terminus a quo est l'existence du couvent des Acémètes, protégé par l'impératrice Pulchérie, aux alentours de 429. Le terminus *ad quem* est fourni, croyons-nous, par la réutilisation inversée du même thème chez les monophysites dans la vie de sainte Sophie de Jérusalem vers 452¹¹. Fondamentalement nouveaux sont les éléments suivants : le nom des parents Eutropios et Theodora, les trois fils dont le plus jeune n'attend pas le jour du mariage pour partir incognito au couvent. Le retour est le fruit d'une volonté de mater le démon qui suggère l'amour des parents avec une violence insoutenable. La reconnaissance a lieu in extremis, et Jean meurt dans les bras de sa mère comme Sophie dans ceux de ses trois fils.

Le texte grec de la légende se trouve inséré notamment au t. 114 de la Patrologie grecque parmi les métaphrases¹². Cette version n'est pas unique, et elle a à être confrontée à d'autres, amplement signalées par F. Halkin. Plusieurs d'entre

7 A. Amiaud, *La légende syriaque de saint Alexis l'Homme de Dieu*, Paris 1889, p. 1-9.

8 Ibid., p. 10-17.

9 P. Bedjan, *Acta martyrum et sanctorum*, t. 1 (1890), p. 344-365.

10 P. Peeters, *Bibliotheca hagiographica orientalis*, Bruxelles 1910, p. 111, n° 499.

11 M. van Esbroeck, *Le saint comme symbole*, dans S. Hackel, *The Byzantine Saint*, [cité note 5], p. 134-138.

12 *Patrologia Graeca*, t. 114, col. 569-581.

elles ont été publiées par O. Lampsidis en 1964¹³. Toutes ces Vies grecques, y compris la métaphore BHG 869, sont coiffées d'un prologue qui ne figure pas dans la version géorgienne. Ce chapitre A grec faisant défaut, nous avons inséré dans la version géorgienne des paragraphes plus courts pour les XIV chapitres de la Patrologie. Une des versions de Lampsides, celle du Par. 513 et le Coislin 121, a été traduite en français par J. M. Baguenard en 1988, qui, dressant le bilan de l'extension du culte, constate que le saint est absent du calendrier et de la tradition géorgienne¹⁴. Cette assertion dépend visiblement de son absence dans la compilation palestinienne de Jean Zosime au Xe siècle¹⁵.

En réalité, Jean le Calybite est présent en géorgien, où toutefois il ne porte jamais le nom de «Calybite». Il figure sous le nom de Jean le pauvre dans le synaxaire de Georges l'Athonite qu'il élabora avant 1045, en bonne place au 15 janvier dans le codex A-193 de Tbilissi¹⁶, ainsi que dans le sanctoral des recueils d'hymnes anciens à la même date¹⁷. Bien que le mois de janvier ait souvent disparu des collections parallèles, l'ensemble de ces hymnes sont réunis dans les collections du XIe siècle. Il en résulte que l'insertion dans le sanctoral géorgien est un peu plus tardive que les traditions palestiniennes.

Rien qu'à enregistrer le nombre de conjonctions de coordination «*da*», on pourrait croire que le texte est traduit de l'arabe. La distance rédactionnelle considérable par rapport au texte grec ne fait qu'accroître ce sentiment. Il y a de fait un texte arabe dont l'incipit à première vue coïncide avec celui de la version géorgienne. Il s'agit du codex de Londres Or. 5019, fol. 188-192 un bon exemplaire du XIe siècle¹⁸. Vérification faite, il s'agit cependant d'une version légèrement résumée ne possédant aucune des particularités de la version géorgienne.

Il suffit de comparer notre traduction avec celle de J.-M. Baguenard pour constater de nombreuses différences, la plus grande apparaissant dans le titre. Il ne s'agit tout d'abord ni de Jean le Calybite, ni de l'Homme à l'évangile d'or comme en arabe, mais de Jean *le pauvre*. A ceci correspond la manière de tra-

13 Cf. F. Halkin, *Novum Auctarium bibliothecae hagiographicae graecae*, Bruxelles 1984, p. 100, n° 868. Les éditions diverses de O. Lampsidis ont paru dans *Πλάτων*, 16 (1964), p. 262-272, 273-280 et dans *Ἀρχαῖον Πόντου*, 28 (1966-67), p. 5-13.

14 J.-M. Baguenard, *Les moines acémètes. Vies des saints Alexandre, Marcel et Jean Calybite*, Abbaye de Bellefontaine 1988, p. 203-215 pour la traduction, p. 201 pour l'assertion sur les calendriers géorgiens.

15 G. Garitte, *Le calendrier palestino-géorgien du Sinaiticus 34 (Xe siècle)*, Bruxelles 1958.

16 K. Kekelidze, *Литургические Грузинские Памятники*, Tiflis 1908, p. 251. Pour les témoins du synaxaire de Georges, M. van Esbroeck, *L'empereur Jean Tzimiscès dans le calendrier de Georges l'Athonite*, dans Bedi Kartlisa, 41 (1983), p. 67-72.

17 K. Kekelidze, უცნობი რედაქცია ქართული ჰიმნოგრაფიული თუენისა, dans ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, t. 8 (Tbilissi 1962), p. 15, n° 15. Pour le sanctoral hymnologique géorgien, voir M. van Esbroeck, *L'hymnaire de Michel Modrekili et son sanctoral*, dans Bedi Kartlisa, 38 (1980), p. 119.

18 M. van Esbroeck, *Un recueil pré-métaphrastique arabe du XIe siècle*, dans *Analecta Bollandiana*, 85 (1967), p. 162, n° 45.

duire καλύβη. Lorsqu'au § 24, l'intendant construit la cabane, il s'agit d'un *abri* მფარველი, mais lorsqu'il s'agit de construire l'église au § 35, le texte porte ტალავარი, terme de provenance arménienne et qui évoque plutôt la fête des «tentes». Parallèlement, au § 30, dans le testament de Jean à sa mère, le terme καλύβη est simplement rendu par ადგილი *endroit*. Cette indifférence vis-à-vis du terme sous lequel il est connu en grec comme Calybite montre une indépendance frappante par rapport à toute la tradition grecque encore accessible.

Un glissement de sens a lieu dans l'attitude de Jean vis-à-vis du démon. Là où le texte grec répète aux §§ 16 et 37 que Jean entend «*piétiner καταπατήσαι* le démon (ou ses traits enflammés § 22)», la version géorgienne n'emploie le terme qu'au sens d'anéantissement des obsessions § 16, écrasement des clous incandescents § 22 et en finale il emploie «briser la nuque» § 37.

Plus révélatrice est l'attitude de la mère de Jean. Nous croyons volontiers que le grec a plus clairement noté au § 6 : «Elle lui dit : Messire, fais préparer et donne à notre fils un évangile tel que non seulement le contenu de l'évangile attise son désir, mais que la beauté de la présentation provoque en lui un plus grand désir»¹⁹. Cette excellente prémisse est un peu atténuée en géorgien : la doctrine de l'évangile n'y est agréable que grâce à la richesse de la présentation. Au § 35, le grec a cette fois perdu la force de l'original : «Puis sa mère, oubliant la promesse, lui retira ses haillons et lui mit des vêtements brodés d'or. Aussitôt qu'elle l'eût revêtu, elle se trouva paralysée παρελύθη. Mais le père, se souvenant, déclara : Respectons la volonté de notre enfant ! Aussitôt que Jean fut dévêtu, sa mère fut guérie ιάθη».²⁰ La version géorgienne présente du § 35 une dimension entièrement différente : il n'y s'agit pas d'un premier miracle effectué par le corps du saint, mais de la réaction psychologique de la mère, incapable de déserrer les lèvres à cause de la douleur de son fils auquel on remêt les vêtements riches. Lorsque le père fait ôter les vêtements riches elle retrouve la parole parce qu'elle *se convertit* alors seulement. Dès le début en effet, la mère a considéré la richesse comme plus importante, et c'est sur ce point que Jean la convertit. Il n'y a pas ici de premier miracle obtenu par un paralysé. Au § 33, là où le grec se contente de dire que les parents pleurèrent de six heures à midi, le géorgien note qu'ils lancèrent des imprécations, des blasphèmes, et il donne le libellé. Ils n'avaient pas encore été convertis. Le § 23 ajoute au grec un large commentaire sur les rapports de Jean et de sa mère. Jean y expie directement l'irréflexion d'une mère dont l'amour de la richesse empêche l'accès à l'amour réel de son fils perdu. Enfin, aux §§ 5 et 29, l'évangile d'or est présenté deux fois comme une *eulogie*, comme un signe de bénédiction. La première fois, Jean arrache à sa mère une bénédiction pour une destination qu'elle ne veut pas, et ici le grec n'a pas gardé le terme *eulo-*

19 J.-M.-Baguenard, op.cit., p. 205.

20 Id., p. 215.

gie. La seconde fois, la bénédiction concerne la conversion à venir de la mère grâce à la reconnaissance provoquée par l'évangile. Ici le grec a gardé *eulogie*.

En dépit du déroulement rigoureusement parallèle de tous les événements, et de bien des phrases identiques de part et d'autre, il est difficile et même impossible de considérer que le géorgien a travaillé sur une des versions grecques conservées. Les hagiographes ne sont pas portés à supprimer le caractère miraculeux d'une guérison au profit d'une conversion non miraculeuse à un idéal de pauvreté dont le § 36 enregistre la conséquence majeure : la distribution intégrale des biens d'Euphémianos et Theodora aux pauvres et aux étrangers dans le cadre des églises et des monastères.

A ces observations, il convient d'ajouter une série de notes concrètes absentes du grec, qui donnent au texte géorgien une vivacité perdue en grec. Nous notons au § 3, la permutation perpétuelle des psalmistes pour la louange des Acémètes. Au § 13, le terme ἀποτάξασθαι traduit «celui qui veut renoncer au monde doit faire un séjour de quarante jours [au monastère]»²¹ est rendu en géorgien «doit garder quarante jours la main sur la joue». Au § 17, l'abbé fait frapper la simandre seulement en géorgien.

On l'a vu, Jean le Pauvre n'a pas tout-à-fait le même profil que Jean le Calybite : la cachette ou la cabane n'a pas acquis chez lui la dignité d'un dénominatif «calybite». Or, l'église qui, à Constantinople, préservait le souvenir de notre saint Jean s'appelait Saint-Jean-le-Pauvre et non Saint-Jean-le-Calybite²². Elle était située sur la Corne d'Or et existait déjà en 465. Il y a beaucoup de chances que bien des traits de cette version géorgienne se rapprochent davantage de ce culte que les versions grecques du Calybite.

21 Id., p. 208.

22 R. Janin, *La géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin*, 1ère partie, t. III : les églises et les monastères, Paris 1969², p. 270-271.

ცხორებაჲ წმიდისა და ნეტარისა მამისა იოვანესი
რომელი გლახაკ იქმნა ქრისტეს თჳს
მონასტერსა მას დაუძინებელთასა.

მამაო გუაკურთხენ

175va

1. იყო ქალაქსა შინა კოსტანტინეპოლეს კაცი ვინმე კურთხეული ღმრთისა მიერ შემკული სიტყვთა და საქმითა და ყოვლითავე საღმრთოჲთა სათნოებითა, და იყო იგი მდიდარ ფრიად უფროდს ყოველთა ერისმთავრისა / და სახელი ეწოდებოდა ევტროპიოს. ხოლო მეუღლესა მისსა თეოდორა, და იყვნეს კეთილნი ესე მეუღლენი სიკრმითგან მათით კეთილსა შინა ღმრთისმსახურებასა. და მიანიჭნა ღმერთმან მსგავსად კეთილისა მის ცხორებისა მათისა სამნი ძენი ფრიად შუენიერნი და სახარულეყანნი. და ორნი იგი უხუცესნი ყრმანი მიიწინეს საზომსა და პატივსა მამისა თჳსისასა. ხოლო უმრწემესი იგი ძმაჲ მათი რომელსა ეწოდებოდა იოვანე ესე მისცა მამამან მისმან სასწავლოსა. და ვითარ ისწავა კეთილად კითხვაჲ და წერაჲ წიგნისაჲ, კუალად მისცა იგი სწავლად ფილისოფოსთა რაჲთა იგიცა არა აქუნდეს ნაკლულეყანად და იყოს მეცნიე(რ) ყოველსა სიბრძნესა.

2. და რაჟამს იქმნა იგი ათორმეტის წლის და აღასრულა ყოველი სწავლაჲ ფრიად კეთილად, რაჲმეთუ იყო იგი ფრთხილ და გონიერ უმეტეს სხუათა მოჰასაკეთა თჳსთაჲსა, და არა განეშორებოდა ლოცვითა ეკლესიათაგან მარადის. და არა დასდებდა გელთაგან თჳსთა წიგნთა საღმრთოთა ჟამ ერთსა, და განუკვრდებოდა ბრძენთა მათ ქცევაჲ იგი მისი და ვითარ იგი იყო უგუნიერეს მოხუცებულთაჲცა, იტყოდეს: «და რაჲმე იყოს ყრმაჲ ესე ანუ აღსასრულებული ამისი?»

175vb

3. და ამისა შემდგომად მივიდა მონაზონი ვინმე მონასტრისა მის რომელსა შინა არა დააცადებენ ლოცვასა და უღუმებელად ცვალებითა მგალობელთაჲთა. და წარ/ვიდოდა მონაზონი იგი ლოცვად იწრუსაღემს, და ვითარ მივიდა სახლსა მას სადა იგი იყო იოვანე, და ვითარ იხილა იოვანე სთნდა წესი და დაწყნარებულებაჲ ქცევისა მისისაჲ. აღეგზნა სულისა მიერ წმიდისა და ჰკითხა მონაზონსა მას ვითარმედ: «ვინაჲ არს წესი და სახე მონაზონებისა თქუენისაჲ? მაუწყე მე!» და უთხრა მან ყოველივე წესი მონაზონებისაჲ და ვითარმედ აწ ეგულების წარსლვაჲ იწრუსაღემს და თაყუანისცემაჲ წმიდათა ადგილთა და კუალად მოქცევაჲ მონასტრადვე თჳსა, ენებოს თუ ღმერთსა.

Vie du saint et bienheureux père Jean qui s'est fait pauvre pour le Christ au monastère des Acémètes.

Bénis-nous Père !

1. Il y avait dans la ville de Constantinople un homme béni de Dieu, doué en parole et en action et en toutes les vertus divines. Il était très riche, plus que tous les nobles, et son nom était Eutropios, et celui de sa femme Theodora. Et ces bons époux demeuraient depuis leur enfance dans la rectitude de la piété envers Dieu. Dieu, selon la bonté de leur vie, leur fit don de trois enfants très beaux et aimables. Les deux aînés se dirigèrent vers la carrière et les honneurs de leur père. Quant à leur plus jeune frère qui s'appelait Jean, son père le livra aux écoles. Et quand il eut bien appris à lire et à écrire les lettres, il le livra à nouveau à l'enseignement des philosophes, afin que cela aussi ne lui manque en rien et qu'il devienne instruit en toute sagesse.

2. Et quant il atteignit l'âge de douze ans, il avait accompli de manière exemplaire le cycle d'enseignement, car il était vif et intelligent plus que ses compagnons d'âge. Et il ne s'éloignait jamais de l'église pour la prière, ni ne laissait tomber de ses mains une seule heure les livres divins. Et sa conduite étonnait les sages. Comme il était plus intelligent même que les anciens, ils disaient : «Que sera cet enfant et que sera son destin final»?

3. Or après cela, un certain moine, du monastère dans lequel on n'arrête pas la prière grâce à la permutation ininterrompue des psalmistes, se mit en route. Ce moine s'en allait prier à Jérusalem. Et quand il arriva dans la maison où était Jean et que Jean l'eût vu, son ordre lui plut ainsi que l'acceptation de son mode de vie. Il fut allumé par l'Esprit saint et demanda au moine : «Quelle est l'ordonnance et le genre de votre vie monacale ? Instruis-moi» ! Et il lui raconta toute l'ordonnance de la vie monacale, et que pour l'heure il entendait partir à Jérusalem adorer les lieux saints et revenir ensuite à son monastère, s'il plaît à Dieu.

4. და ვითარ ესმა ესე იოვანეს ბერისა მისგან, შეუვრდა მას ლმობიერად და აფუცებდა ვედრებით რაფთა «ოდეს აღგისრულოს ღმერთმან საწადელი და შემოიქცე გზისა მისგან, მოხვდე აქავე და წარმიტანო მეცა მონასტერსა თქუენსა!» და კუალად უმჯურვალეზადრე არწმუნებდა მას და ეტყოდა: «უწყოდე უფალო ჩემო რადმეთუ მშობელნი ჩემნი სიყუარელისა ჩემისა თვს წადიერ არიან უფროდს და უმეტეს ძმათა ჩემთადას, რადთამცა განადიდეს პატივი ჩემი ერისთაობით, და ამის თვს მასწავნეს მე წიგნნი და ფილისოფოსობაჲ, და უნებს მამასჩემსა რაფთა შემდგომად მისსა დამადგინოს მე პატივსა თვსსა უფროდს ძმათა ჩემთადას. ხოლო მე დამიც კანონი თავისა ჩემისა და რაფთა მივიდე მარადის ეკლესიად ლოცვად და კითხვად წიგნთა საღმრთოთა რაფთა გულისგამავყო ამაოზაჲ ამის სოფლ/ისაჲ და განვეზოროო საქმეთა მისთა და ვჰმსახურებდე ქრისტესა ღმერთსა მსგავსთა თქუენთა თანა.»

176ra

5. და რაჟამს ესმა ესე ბერსა ყრმისა მისგან, აღუთქუა ფიცით ვითარმედ: «რაჟამს იგი შემოვაქცე, მოვიდე შენდა და წარგიტანო მონასტრად ჩუენდა!» და ესრეთ წარვიდა ბერი იგი იჭრუსაღემს. ხოლო იოვანე განიზრახა გულსა თვსსა და თქუა ვითარმედ: «პირველად წარვიდე მშობელთა ჩემთა თანა, და ვითხოო მათგან ევლოგიას სახარებაჲ, რაფთა ვისწავლი მას შინა მცნებათა ქრისტესთა და წესთა მისთა კეთილთა.» და წარემართა მშობელთა თვსთა მიმართ და მიზეზ ყო და ჰრქუა მათ ესრეთ ვითარმედ: «ვერ შემძლებელ ვარ მე მისთვად სამოძღუროდ, ამისთვს რადმეთუ რომელნი იგი ისწავლიან ჩემ თანა თვთოეულმან მათმან მოიგო სახარებაჲ და იგინი იკითხვენ მას შინა. და მე ვარ მათ შორის ვითარცა ერთი რომელსა არა ესხნიან მშობელნი რადმეთუ არა მაქუს სახარებაჲ. აწ გევედრები, უფალნო ჩემნო, რაფთა მიქმნათ მე წმიდაჲ სახარებაჲ და ვიკითხვიდე მას შინა.»

6. ხოლო რაჟამს ესმა სიტყუაჲ ესე დედასა მისსა, განიხარა ფრიად რადმეთუ უყუარდა სწავლაჲ იგი ძისა თვსისაჲ. და მორადვიდა ქმარი მისი პალატიტ ჰრქუა მას ესრეთ: «უფალო ჩემო უქმნათ ძესა ჩუენსა სახარებაჲ კეთილად შემკული ოქროფთა და ვეცხლითა რაფთა ისწავლიდე მას შინა, და მით სახარებისაფთა განიხაროს გულმან მისმან და წადიერ იყოს სწავლთასა მას შინა.» ხოლო მამამან იოვანესმან განიხარა ფრიად ესმა რაჲ ესე, და უბრძანა მონასა / რაფთა მსწრაფლ მოჰგუაროს ოქრო მჰედელი. და ვითარ მოიყვანეს, ჰრქუა მას მამამან იოვანესმან:

176rb

4. Et quand Jean apprit cela de ce moine, il le supplia avec véhémence et fit serment dans sa demande : «Quand Dieu aura accompli ton désir et que tu rentreras de ta route, viens ici même et emporte-moi moi aussi dans ton monastère»! Et encore plus passionnément il le persuadait et disait : «Sache, mon seigneur, que mes parents me chérissent davantage et plus que mes frères, afin d'augmenter mon rang dans la noblesse. C'est pourquoi il m'ont enseigné les livres et la philosophie, et mon père entend me procurer après cela son rang plus qu'à mes frères. Mais moi je me suis donné à moi-même pour règle d'aller toujours prier à l'église, de lire les livres saints et de servir le Christ Dieu avec tes semblables.»

5. Quand le moine eut entendu cela de la bouche de l'enfant, il lui promit avec serment : «Quand je reviendrai, je viendrai chez toi et je t'emporterai dans notre monastère»! Et ainsi le moine s'en alla à Jérusalem. Cependant Jean réfléchit en son cœur et dit : «D'abord, je m'en irai chez mes parents, et je demanderai comme eulogie un évangile, afin que j'y apprenne les préceptes du Christ et ses bonnes recommandations.» Et il s'en alla chez ses parents, trouva un prétexte et leur parla ainsi : «Je ne suis pas capable d'être en tête de file parce que ceux qui apprennent avec moi ont reçu chacun un évangile et y lisent, et je suis parmi eux comme quelqu'un qui n'a pas de parents car je n'ai pas d'évangile. Aussi je vous en prie, mes Seigneurs, faites-moi un saint évangile et que j'y lise!»

6. Or quand sa mère entendit cette parole, elle se réjouit grandement car elle aimait que son fils soit instruit. Et quand son mari revint du palais, elle lui parla ainsi : «Mon Seigneur, faisons pour notre fils un évangile magnifique orné d'or et d'argent afin qu'il y apprenne, et que son cœur se réjouisse de son évangile, et que ses enseignements soient désirables»! Alors le père de Jean se réjouit grandement en entendant cela, et il ordonna à un serviteur de trouver un orfèvre. Et quand il l'amena, le père de Jean lui dit : «Prend, frère, une somme aussi grande

«მიიღე ძმაო საფასე რაოდენიცა გნებავს და უქმენ ძესა ჩემსა სახარებაჲ კეთილი!» და წარაღო ოქროჲს მჭედელმან მან ასორმეოც დრაჰკანი და თუალნი ფრიად პატიოსანი და შეუმზადა იოვანეს სახარებაჲ ფრიად შუენიერი და საწადელი.

7. და აღიღო იოვანე სახარებაჲ იგი და ყოვლადვე არა განიშურებდა მისგან. და ელოდდა მოსლვასა მას მონაზონისასა და გარდაცდეს ღლენი რაოდენნი. და მოვიდა მისა ბერი იგი მსგავსად აღთქუმისაჲ. და ვითარცა იხილა იგი იოვანე, განიხარა ფრიად სიხარულითა დიდითა მიეგება და შეიტკბო და მოწლედ ამბორს უყო მას. და ეტყოდა ესრეთ: «უწყოდე უფალო ჩემო რადმეთუ სიყუარული მამისა ჩემისაჲ ჩემდა მიმართ არავინ იცის თვნიერ ჩემსა, და უკუეთუ ცნას მან საქმე ესე და მესმას მე ტირილი მშობელთა ჩემთაჲ, მეშინის ნუუკუჲ და ვეყენო მე გზისა ამისგან საწადელისა ჩემისა. ამისთჳს გევედრები მამაო, რადთა დაჰფარო საქმე ჩემი და არავინ მეცნიერ იქმნეს წარსლვისა ჩემსა, რადთა არა დაიკსნეს საწადელი გულისა ჩემისაჲ.»

8. მიუგო ბერმან და ჰრქუა: «შვილო იოვანე, ვინადთგან ვიხილე მე ესოდენი საღმრთოჲ ცეცხლი შესრული გულად შენდა. არა დავაყენო არცა მე სრბაჲ შენი ქრისტეს მიმართ, და აღესრულოს ნებისაებრ შენისა საწადელი გულისა შენისაჲ!» და წარვიდეს მონაზონი იგი და იოვანე ზღვსპირად. პოვეს მენავე და ჰრქუეს მას: «გნებავს / ძმაო თუ მოგუამზიდო ნავი შენი და წარგზყვანნე მონასტერსა მას წმიდასა სადა იგი დაუცადებელად ილოცვენ ღმრთისა მიმართ.» ჰრქუა მათ მენავემან: «მე აქა ამის თჳს ვზი, ძმანო, რადთა განვამიზდო ნავი ჩემი და აღვაგსო იგი ტვრთითა.» ჰრქუა მას იოვანე: «ძმაო მითხარ რაოდენ არს მიზდი ნიზდი ნავისა შენისაჲ და მიგცე შენ!» ჰრქუა მენავემან იოვანეს: «მიზდი ნავისა ჩემისაჲ ასი დრაჰკანი არს.» მიუგო იოვანე: «დათმე სამ ღლე ძმაო, და მე მაგცე იგი სრულებით!» და წარვიდა იოვანე მიერით და ჰრქუა მონაზონსა მას: «მიზდი ნავისაჲ დიდი არს. განშორებაჲ ჩემი შენგან მძიმე არს, და მნებავს რადთა არაჲ ცნან მშობელთა ჩემთა. ხოლო აწ წარვიდე და მიზეზ ვყო საქმე რადმე რადთა მომცენ მშობელთა ჩემთა საფასე რომელი მივსცეთ მენავესა ამას!» ჰრქუა მას ბერმან: «წარვედ შვილო და უფალმან განგამარჯოს ნებისაებრ მისსა და წარგიმართოს სათნოდ ღმრთეებისა თჳსისა!»

9. და წარვიდა იოვანე და მივიდა დედისა თჳსისა და ჰრქუა მას: «დედაო და დედუფალო ჩემო, რომელმან ეგე მშევე და განმზარდე

que tu voudras, et fais pour mon fils un bel évangile!» Et l'orfèvre emporta cent quarante drachmes et des pierres très précieuses et prépara pour Jean un évangile superbe et attrayant.

7. Et Jean saisit l'évangile. Il ne s'en séparait jamais et attendait l'arrivée du moine. Un certain nombre de jours passèrent, et le moine vint à lui conformément à sa promesse. Quand Jean l'eût vu, il se réjouit vivement d'une grande joie, il alla à sa rencontre rempli de douceur et l'embrassa tendrement en parlant ainsi: «Sache mon Seigneur, que l'amour que me porte mon père n'est connu de personne sinon de moi, et s'il vient à connaître la chose, j'entendrai les pleurs de mes parents. Je crains que je ne sois détourné du chemin de ma vocation. Aussi je t'en prie, père, tiens la chose secrète et que personne ne soit informé de mon départ afin que le désir de mon cœur ne soit pas dissout !»

8. Le moine répondit et dit : «O fils Jean, voyant qu'une telle flamme divine a pénétré ton cœur, je ne mettrai moi non plus pas d'obstacle à ta course vers le Christ, et que s'accomplisse selon ta volonté le désir de ton cœur !» Et le moine et Jean s'en allèrent au bord de la mer. Il trouvèrent un batelier et lui dirent : «Frère, veux-tu nous louer ton bateau et nous conduire au saint monastère où on invoque Dieu sans interruption ?» Le batelier leur dit : «Je suis assis ici pour cela, frères, pour louer mon bateau et le remplir de chargement.» Jean lui dit : «Frère, dis-moi à combien s'élève le prix de ton bateau, et je te le paierai !» Le batelier dit à Jean : «Le prix de mon bateau est de cent drachmes.» Jean lui répondit : «Attends trois jours, frère, et je te le donnerai en entier !» Et Jean le quitta et dit au moine : «Le prix du bateau est énorme. Il m'est dur de me séparer de toi et je veux que mes parents n'en sachent rien. Aussi maintenant je m'en vais et je trouverai quelque prétexte pour que mes parents me donnent le prix que nous donnerons à ce batelier !» Le moine lui répondit : «Va, fils, et que le Seigneur te donne le succès selon ta volonté et te dirige au gré de sa divinité !»

9. Et Jean s'en alla et alla trouver sa mère et lui dit : «Maman et ma Dame, qui m'as mis au monde et m'as élevé ! – car il y en a peu parmi les mères qui aient

176vb

მე, რადმეთუ მცირედნი ვინმე არიან დედათა შორის რომელ-
თამცა განეზარდნეს შვილნი მათნი ესრეთ ვითარცა ესე თქუენ მე
განმზარდეს, და სიყუარულით ჰყავთ ესე ყოველი ჩემ ზედა და
ყოველივე ნებაჲ ჩემი აღვისრულებიეს, და არარაჲ დაშთომილ
არს თვნიერ ერთისა სათხოველისა. და აწ მარადის ვთხოვ
თქუენგან და იგი დიდება თქუენდა არს!» / ჰრქუა მას დედამან
მისმან: «შვილო რაჲ გნებავს? მითხარ მე და იგიცა ვყო მოს-
წრაფებით.» ჰრქუა მას იოვანე: «დედაო ჩემო ყოველნი ყრმანი
რომელნი ისწავლიან ჩემ თანა თვთოეულად ყოველთავე
ერთგზის და ორგზის და სამგზისცა მხადეს მე პურად და გან-
მისუფნეს. ხოლო მე მრცხუფნის მათგან და სირცხვლითა მათითა
აწ ვერღარა მივალ სამოძღუროდ ვიდრემდის გარდავივადო ვალი
მათი და სირცხვლი.»

10. ჰრქუა მას დედამან მისმან: «დათმე შვილო დღეს და მე
ვედრო მამასა შენსა რადთა მოგცნეს საჯმარნი და ჰყო ნებისაებრ
შენისა.» და რაჟამს მოვიდა მამაჲ მისი, მოაგსენა დედამან მისმან
ვედრებაჲ იგი იოვანესი. და ესმა რაჲ ესე მამასა იოვანესსა ჰრქუა
ცოლსა თვსსა: «მივსცე ასი დრაჰკანი და კაცი დაუდგინო, რომელ-
მან დაუმარხოს იგი რადთა არა ცუდად წარაგოს იგი ვითარცა შე-
ჰგავს ყრმასა, არამედ ჯეროვნად წარაგებდეს მას.» ხოლო მიიღო
რაჲ იოვანე კელთაგან მამისა თვსისათა ასი იგი დრაჰკანი
წარვიდა და მივიდა სადა იყო ბერი იგი და იყო კაციცა იგი მათ
თანა რომელი უჩინა მამამან თვსმან იოვანეს. და ჰრქუა იოვანე
ბერსა მას: «უფალო ჩემო, კაცი ესე სახლისა ჩუენისაჲ არს და ნახე
და უწყოდე რომელ არაჲ იგრძნას საქმე ესე!» და ჰრქუა ორთავე:
«დასხედით თქუენ აქა და მე წარვიდე და მოუწოდო მოყუასთა
მათ ჩემთა რომელნი ისწავლიან ჩემ თანა.»

177ra

11. და წარვიდა მენავისა მის და ჰრქუა მას: «გევედრები ძმაო, /
გუამზიდე ნავი შენი მე და მონაზონსა მას!» ჰრქუა მას მენავემან
მან: «გარქუ შენ პირველადცა, უფალო ჩემო, ვითარმედ მიზდი
ნავისა ჩემისაჲ დიდი არს, და თქუენ მარტონი ვითარ შთაგსხნე
მას შინა? გარნა უკუეთუ მელოდნეთ მე, შთაგსხნე სხუათა კაცთა
თანა.» და ჰრქუა იოვანე: «მიიღე ჩემგან მიზდი ნავისა შენისაჲ, და
დაგვცვენ შემდგომად ღმერთმან!» და გამოიღო იოვანე ასი იგი
დრაჰკანი და მისცა მენავსა მას და ჰრქუა: «გევედრები შენ ძმაო,
ნახე ქარი და საქმე რომელსა შინა ეგების ჩუენი სლვაჲ და
უკუეთუ ქარი არა მარჯუჴ იყოს, გვთხარ ჩუენ რადმეთუ ჩუენ
კაცნი ვართ რომელთა ზედა გუაცვალიდა სხუაჲ მრავალი საქმე

élevé leurs enfants ainsi que vous m'avez élevé- c'est par amour que vous avez fait tout cela pour moi, et vous avez accompli toute ma volonté, et pas la moindre demande n'a été délaissée. Et maintenant je vous fais encore toujours des demandes et c'est là votre honneur !» Sa mère lui dit : «Fils, que veux-tu. Dis-le moi et je le ferai encore aussitôt !» Jean lui dit : «Ma mère, tous les enfants qui étudient avec moi m'ont invité chacun d'entre eux une fois, deux fois et trois fois pour manger le pain, et ils m'ont reçu ! Je suis leur obligé et par déférence à leur égard, je ne puis devenir le premier sans leur revaloir la dette et la déférence.»

10. Sa mère lui dit : «Patiente, enfant, aujourd'hui, et je demanderai à ton père qu'il te donne les moyens et que tu fasses selon ta volonté !» Et quand son père arriva, sa mère l'informa de la demande de Jean. Et quand le père de Jean entendit cela, il dit à sa femme : «Je donnerai cent drachmes et je lui adjoindrai un homme qui veillera sur lui afin qu'il ne lui arrive rien de mal à cause de son aspect enfantin, mais il sera obligé de les lui donner.» Et lorsque Jean eut reçu les cent drachmes de la main de son père, il s'en alla et se rendit où était le moine, et avec eux était l'homme que le père de Jean avait lui-même désigné. Et Jean dit au moine : «Mon seigneur, cet homme est de notre maison. Vois et veille qu'il ne perçoive rien de la chose !» Et il dit à tous deux : «Asseyez-vous ici, et moi je m'en vais et je vais appeler mes amis qui étudient avec moi !»

11. Et il s'en alla auprès du batelier et lui dit : «Je te le demande, frère, affrète-nous ton bateau à moi et au moine !» Le batelier lui dit : «Je t'ai déjà dit au début, mon seigneur, que le prix de mon bateau est élevé, et vous seuls comment y entrerez-vous ? Mais si vous m'attendez, je vous embarquerai avec d'autres personnes !» Et Jean lui dit : «Reçois de moi le prix de ton bateau, et que Dieu nous garde ensuite !» Et Jean sortit les cent drachmes et les donna au batelier en disant : «Je t'en prie, frère, observe le vent et ce qui convient à notre départ, et si le vent n'est pas favorable, dis-le nous car nous sommes des gens sur lesquels d'autres

და მეოტ ვართ მის თვს.» და მიიღო მენავემან მან სიხარულით
ოქროდ იგი და ჰრქუა: «ვყო უფალო ჩემო ბრძანებისაებრ შენისა.
ხოლო შენ მარჯუჭბად ყოველივე ღმრთისა ყოველთა შინა არს.»

12. და წარვიდა იოვანე მოწოდებად ბერისა რადთა წარემართნენ
გზასა თვსსა და მიუთხრა მომზადებად ნავისა და კეთილად და
მხიარულად და ჯერებად მენავისა მიცემითა მიზდისადათა. და
ჰრქუა კაცსა მას რომელი წარაყვანა მამამან მასმან ვითარმედ:
«ხვალისა მოვლენ სერობად ყრმანი იგი და უთევზოდ არა ეგების
რადთამცა იყო პურობად ესე, და იყავ შენ აქა და ნახე ოდეს
მოვიდენ მოყუასნი იგი ჩემნი, და არა მპოონ და მიყენენ, და
ჰკითხე თუ რასადი ისწავლიან, და მოვედ ჩუენდა ზღვს/პირად
და მუნ გუპოვნე ჩუენ რადმეთუ ვიყიდით თევზსა.»

13. და წარემართნეს იოვანე და ბერი იგი და დაიცვნა ღმერთმან
მშვდობით. და მიიწინეს მონასტერსა მას კურთხეულსა და
წარმოუთხრა ბერმან მამასახლისსა და ძმათა ყოველივე საქმე
ყრმისა მის. ხოლო იხილა რად არქიმანდრიტმან ყრმად იგი,
ჰრქუა მას ესრეთ: «შვილო ჩემო შენ დღენი მცირენი გქონან და
ჩუენი კანონი და წესი მძიმე არს ფრიად, რადმეთუ რომელი
მოვიდოდის მონაზონებად უკმს მას რადთა ორმეოც დღე კელი
ლაწუსა ზედა აქუნდეს, და ეგრეთ იგლოვდეს მწუხარებით და
შემდგომადლა ამისსა მოჰპარსონ მას თავი.» მიუგო იოვანე და
ჰრქუა: «გაფუცებ შენ სამებასა წმიდასა, მამაო, რადთა მომპარსო
თავი ჩემი დღესვე, რადმეთუ მაქუს მე ფრიადი წადიერებად
რადთა შევემოსო მე სამოსელი ანგელოზებრივი დღესვე.»

14. იხილა რად მამამან მონასტრისამან მკურვალებად იგი და
ქრისტეს მიმართ სურვილი იოვანესი, აკურთხა და მოჰპარსა
თავი მისი და შეჰმოსა სამოსელი მონაზონთა და მისცა კანონი.
ხოლო ნეტარი იოვანე აღასრულებდა გულისმოდგინებით და
მოსწრაფებით კანონსა და საქმესა მონაზონთასა. და ევედრე-
ბოდა ღმერთსა დღე და ღამე ცრემლითა, და იყო კანონი მისი
ესრე სახედ ექუს წელ. და წარემატა ყოველთა რომელნი იყვნეს
მონასტერსა მას შინა კურთხეულსა მარხვითა და ლოცვითა მღვ-
ძარებითა და ყოვლითა გულსმოდგინედ / მოლუაწებითა, რად-
მეთუ დაუდგა თავსა თვსსა კანონი ფრიად უმძიმესი თვთ მათ
გამოცდელთაცა მოლუაწებასა შინა. და განაკვრვნა მამად და ძმანი
იგი მონასტრისანი ფიცხლითა მით მოლუაწებითა თვსითა და
უწყოდეს მას: «ჟ ყრმაო შენ კანონი ფიცხელი დაგიც თავისა

malheurs nombreux sont tombés, et nous nous enfuyons d'ici !» Et le batelier saisit l'or avec joie et dit : «Je ferai, mon seigneur, selon ta volonté. Mais tout succès dépendra du Dieu de l'univers !»

12. Et Jean s'en alla appeler le moine pour qu'ils se dirigent sur leur voie, et il lui raconta que le bateau était prêt, et que grâce à la remise du prix, le marin était content et bien disposé. Et il dit à l'homme que son père avait envoyé : «Demain les enfants viendront dîner et ce ne sera pas sans poisson qu'ils feront ce festin. Sois là et vois quand mes amis viendront. Ils ne me trouveront pas et m'accableront. Interroge-les sur ce qu'ils apprennent, et viens chez nous au bord de la mer, et là tu nous trouveras en train d'acheter du poisson.»

13. Et Jean et le moine s'en allèrent et Dieu les garda en paix. Et ils arrivèrent au monastère béni, et le moine expliqua au prieur et aux frères toute l'affaire de l'enfant. Cependant, quand l'Archimandrite eût vu l'enfant, il lui parla ainsi : «Mon fils, tu as encore vécu peu de jours, et notre règle et notre ordonnance sont très lourdes, car celui qui vient pour devenir moine doit garder quarante jours la main sur la joue, et ainsi il pleurera dans la tristesse, et après cela on lui rase la tête.» Jean répondit et dit : «Je te le jure par la sainte Trinité, père, rase-moi la tête aujourd'hui même, car j'ai un désir extrême de revêtir aujourd'hui même le vêtement angélique !»

14. Lorsque le père du monastère vit cette passion et cet amour de Jean à l'égard du Christ, il le bénit et lui rasa la tête et le revêtit de l'habit monacal et lui donna la règle. Or le bienheureux Jean accomplissait la règle avec zèle et empressement ainsi que l'ouvrage des moines. Et il suppliait Dieu le jour et la nuit avec des larmes. Telle fut sa règle pendant six ans. Et il surpassa tous ceux qui étaient dans le monastère par les jeûnes de bénédiction, les prières, les veilles et tous les épreuves acceptées avec zèle. Il s'était en effet donné à lui-même une règle plus rigoureuse encore que celle de ceux qui étaient expérimentés dans l'ascèse. Et il stupéfiait le père et les frères du monastère par la rigueur de son ascèse, et ils lui disaient: «O enfant, tu t'es imposé à toi-même une règle sévère, et peut-être n'en

შენისა და ნუუკუე ვერ შეუძლო მას და მოიწიოს შენ ზედა უძლურებად და შთაჰვარდე სენსა რასმე მოუთმენელსა, და მერმე არლარა ძალს გედვას აღსრულებად მცირედისაცა კანონსა.»

15. ხოლო რაჟამს იხილა ეშმაკმან კეთილისმოძულემან წადიერებად იგი და მოსწრაფებად ყრმისაჲ მის ღმრთისა მიმართ, განრისხნა მის ზედა ვითარცა მკეცი ბოროტი, ამის თჳს რადმეთუ ვერ უძლო დაბრკოლებად მისსა ერთსაცა წესსა ზედა ქრისტესა. მაშინ მოაგონებდა იოვანეს სიყუარულსა მშობელთა და ძმათასა და თუ ვითარ იყვნეს იგინი პატივისცემულ და დიდებულ კაცთაგან და შემოსილ ფრიად ფერადითა სამკაულითა სამოსლისაჲთა და სიმრავლესა მსახურთასა და ერისასა და თუ აწ ვითარსამელა სიხარულსა შინა არიან იგინი, და ვითარ იგი ფიცხლითა მარხვითა და ლოცვასა შინა მღვდარებითა. და მშობელთა და ძმათა თჳსთა ცეცხლებრითა სურვილითა მოუძლურდა და დანა და შეიქმნა ვითარცა ჩხირი და ვერ უძლო სურველსა მშობელთა და ძმათასა დათმენად.

177vb

16. მიხედნა მარადის მამამან მონასტრისამან და იხილა რადმეთუ ფრიად მოუძლურე/ბულ იყო, და რეცათუ სამშვნელითა ოდენ იყო იგი. ჰრქუა მას ესრეთ: «არა პირველვე გარქუა, შვილო ჩემო იოვანე, ვითარმედ არა უნებს ღმერთსა ჩუენგან უმეტესი რომლისა ჩუენისაჲ მსახურებად. ხოლო შენ აღგიდიეს საქმე რომელსა ვერ შეუძლებ აღსრულებად.» ჰრქუა მას იოვანე: «გევედრები შენ და მოგაჲსენებ, წმიდაო მამაო, რადმედუ არა და მარხვამან მომაუძლურა მე არამედ ცოდვათა ჩემთა მოაწიეს უძლურებად ჩემ ზედა, რადმეთუ მრავალი დღე გარდასრულ არს აწ ვინაჲთგან ბოროტი ეშმაკი აღსრავს გულისა ჩემსა. და მომაგონებს სიყუარულსა და სურველსა მშობელთა და ძმათა ჩემთასა, და უწყოდე ძმაო რადმეთუ ოდეს იგი მომეგონოს დედაჲ ჩემი კნინლა და უსულო იქმნების გული ჩემი. ხოლო ესე არა იცის მტერმან მან ბუნებისა ჩუენისამან რომელსა აღუძრავს ღონე ესე დაბრკოლებად ჩემდა, ვითარმედ მაღლი ღმრთისაჲ და წმიდაჲ ლოცვაჲ თქუენი შემწე და მფარველ მეყოს მე უკუეთუ წარვიდე და ვიხილნე მშობელნი ჩემნი და მითაცა შეიმუხსრნეს ღონენი მისნი რადთა ქრისტესითა და ნებისა მისისა მიყულისა შევაწუხო იგი უმეტეს.»

17. და კუალადცა ჰრქუა მას წინამოძღუარმან მონასტრისამან: «არა გიტყოდია შვილო პირველ თავისა მოპარსვადმდე ვითარ-

es-tu pas capable. Une faiblesse te surviendra et tu tomberas dans une maladie insoutenable, et ensuite tu n'auras plus la force d'accomplir la moindre règle.»

15. Or, quand le diable qui hait le bien eut vu le désir et le zèle de l'enfant à l'égard de Dieu, il s'irrita contre lui comme une méchante bête féroce, car il n'arrivait pas à le faire trébucher sur le moindre précepte du Christ. Alors il suggéra à Jean l'amour de ses parents et de ses frères, combien ceux-ci étaient honorés et respectés par les hommes, et revêtus de vêtements ornés de couleurs variées, et avec une foule de serviteurs et de peuple, et maintenant même dans quelle gaieté ils vivaient, alors que lui restait avec son jeûne austère et dans la prière sans sommeil. Et à cause de son amour brûlant envers ses parents et ses frères, il s'affaiblit comme une brochette et devint comme une brindille. Et il ne pouvait supporter l'amour de ses parents et de ses frères.

16. L'abbé du monastère l'observait et vit qu'il était extrêmement affaibli et qu'il ne lui restait presque plus que la respiration. Il lui parla ainsi : «Ne t'ai-je pas dit dès le début, mon fils Jean, que Dieu ne veut pas de nous un service qui nous dépasse. Or toi tu as pris sur toi un labeur que tu ne peux accomplir !» Jean lui dit : «Je t'en prie et je te rappelle, ô saint père, que ce n'est pas le jeûne qui m'a affaibli, mais ce sont mes péchés qui ont amené sur moi la faiblesse, car de nombreux jours se sont maintenant écoulés depuis que le méchant démon me brûle le cœur. Il me suggère l'amour et la tendresse de mes parents et de mes frères. Et sache ô frère, que lorsqu'il me fait penser à ma mère, il s'en faut de peu que mon cœur ne défaille. Cependant, l'ennemi de notre nature, lui qui a provoqué cette obsession pour ma chute ignore ceci, que la grâce divine et ta sainte prière m'aideront et me protégeront si je m'en vais et si je vois mes parents. Grâce à elles également, ses obsessions seront anéanties, afin qu'avec le Christ et en suivant sa volonté je l'afflige encore davantage.»

17. Et le supérieur du monastère lui dit à nouveau : «Ne t'ai-je pas dit, ô fils, avant de te donner la tonsure, qu'être moine est très difficile et que notre règle est

178ra

მედ ფრიად ძნელ არს მონაზონებად და ფიცხელ კანონი ჩუენი?» და იტირეს ყოველთავე ძმათა მონასტრისათა იოვანეს თვს და ფრიად ილოცვიდეს მის თვს ღმრთისა მიმართ. ხოლო იოვანე ხვალისა დღე მივიდა წინამძღურისა მის და შეურჯდა / ფერჯთა მისთა რადთა არა განურისხიეს მას, არამედ რადთა ილოცვიდეს ყოვლითა გულითა და რადთა უბრძანოს წარსლვად და ხილვად მშობელთა თვსთად რადთა შეწევნითა ქრისტესითა არცხვნოს მტერსა მას. მაშინ უბრძანა წინამოძღუარმან რადთა დაპრეკონ სირეკელსა და შემოკრბენ ყოველნი ძმანი. და ვითარ შემოკრბეს ყოველნივე განაგრძვეს მის თვს ლოცვად ცრემლით ღმრთისა მიმართ. მაშინ ჰრქუა იოვანეს მამამან მონასტრისამან: «წარემართე შვილო სახელითა მამისადათა ძისადათა და სულისა წმიდისადათა, და იგი იყავნ მცველად შენდა აწ და უკუნისამდღ» და სიმრავლემან მამათამან თქუჴს ამენი.

178rb

18. ხოლო იოვანე თვთოეულნსა მათგანსა შეუვრდებოდა და ითხოვდა ლოცვისა ყოფად ყოველთაგან, და დასწერეს ჯუარი თვთოეულად ყოველთავე და კურთხვით განუტევეს. და ჰრქუა მათ იოვანე: «მშვდობად თქუენ თანა მეგობარნო ჩემნო კურთხეულნო, რომელთა ესე შემწყნარეთ. ხოლო მე არა ღირს ვიყავ ყოფად თქუენ თანა!» და მისცა მშვდობად ნეტართა მათ მამათა და წარემართა. და ვითარ იგი მივიდოდა მიიხილის მონასტრისა მიმართ, დაილტობოდა ცრემლითა ცხელითა ნაკადულითა განშორებისა მისისათვს. და ილოცვიდა ღმრთისა მიმართ მკურვალედ რადთა არა უგულებელს ყოს და დაფაროს განსაცდელთაგან. და კუალად იწყო სლვად გზასა მას ეგრეთვე აღვსებულმან ცრემლითა და სულთქუმითა მიუთხრობელითა. /

19. და ვითარ იგი მივიდოდა იოვანე, მიეწია მას გლაზაკი ვინმე რომელსა ეწუა სამოსელი ძუჭლი და დაბებკული. და მოიკითხა კაცი იოვანე და ჰრქუა მას: «ძმაო და მოყუასო ჩემო, უკუეთუ გნებავს გზასა ამას ვიდოდით ერთობით მე და შენ.» ჰრქუა მას გლაზაკმან მან: «ვითარცა ჰბრძანე ეგრეთვე ვყოთ უფალო ჩემო!» და ვითარ იგი ვიდოდეს ერთობით ჰრქუა მას იოვანე: «ძმაო მომეც სამოსელი ეგე შენი დაბებკული და ჩემი ესე შენ მიგცე, რადმეთუ არს ესე უახლესი» და რაჟამს ესმა ესე გლაზაკსა მას მყის განიძარცუა სიხარულით ძონძი იგი და მისცა იოვანეს. და იოვანესი იგი მან შეიმოსა. და ვიდოდეს მცირედ ჟამ ერთობით და მერმე მისცეს მშვდობად ურთიერთარს და განიყვეს და თითოეული თვსსა გზასა წარვიდეს.

austère ?» Et tous les frères du monastère pleurèrent à cause de Jean, et ils prièrent Dieu pour lui. Or, le jour suivant, Jean se rendit chez le supérieur et se jeta à ses pieds pour qu'il ne se fâche pas contre lui, mais qu'ils prie de tout son cœur et qu'il lui donne l'ordre de s'en aller et de voir ses parents, afin qu'avec l'aide du Christ il confonde l'ennemi. Alors le supérieur ordonna de frapper la simandre, et que tous les frères se rassemblent. Et quand tous se furent réunis, ils prolongèrent avec des larmes leur prières pour lui à l'adresse de Dieu. Alors le père du monastère dit à Jean : «Va, fils, au nom du Père, et du Fils et du saint Esprit, et que lui te protège maintenant et pour toujours !» Et le rassemblement des pères dit l'*Amen*.

18. Cependant, Jean supplia chacun d'entre eux et demanda à tous de faire des prières. Et chacun d'entre eux se signa de la croix et ils le laissèrent aller avec une bénédiction. Et Jean leur dit : «La paix soit avec vous, mes compagnons bénis, qui avez accepté cela ! En effet, je ne suis pas digne de rester avec vous !» Et il prit congé des bienheureux pères et s'en alla. Et comme il s'en allait, il regarda vers le monastère et laissa couler des gouttes de larmes brûlantes à cause de la séparation. Et il pria Dieu avec intensité afin qu'il ne le délaisse pas et le protège des tentations. Et à nouveau il se mit en marche sur le chemin, ainsi submergé de larmes et de pensées indescriptibles.

19. Et tandis que Jean s'en allait, un certain pauvre le rejoignit. Il était revêtu de vêtements vieux et rapiécés. Et Jean salua l'homme et lui dit : «Frère et mon ami, si tu le veux, nous ferons ce chemin ensemble toi et moi !» Et tandis qu'ils allaient ensemble, Jean lui dit : «Frère, donne-moi ton habit rapiécé, et je te donnerai le mien car il est plus neuf.» Et quand le pauvre entendit cela, il laissa tomber aussitôt avec joie sa défroque et la donna à Jean. Et il revêtit celle de Jean. Et ils allèrent encore peu de temps ensemble, puis ils se saluèrent l'un l'autre et se séparèrent, et chacun s'en alla sur son chemin propre.

20. ხოლო მიიწია რად იოვანე ბჭეთა თანა სახლისა მათისათა დავარდა პირსა ზედა თვსსა ქუეყანასა ზედა და ცრემლითა რღუნიდა ქუეყანასა და ილოცვიდა ღმრთისა მიმართ და ესრეთ იტყოდა: «ჟ უფალო ჩემო და ღმერთო ისუ ქრისტე ძეო ღმრთისა ცხოველისაო, ნუ დამიტევებ მე რადთა არასადა წარვწყმდე, არამედ მომეც მადლი და შეწევნაჲ შენი, რადმეთუ შენ უფალო უწყი ვითარ იგი სიყრმითგანვე სწყუროდა სულსა ჩემსა შენდა მიმართ, და შენისა სიყუარულისა თვს ყოვლად საწადელისა, და მივიწყებდეს ბუნებაჲ და შეურაცხვეყავ მშობელთა წყალობაჲ და დიდებაჲ და სიმდიდრე უგულებელს ვყვენ. შენ აწვე მწყალო მოიხილე ჩემ ზედა გლახაკსა ამას და შენ გან მადლიერე რადთა სათნოდ შენდა და ნებისაებრ შენისა აღვასრულნე ღღენი ჩემნი. და რადთა / ვიყო მე ამას ადგილსა უცნაურად, და რადთა არა მბრძოდის მე მტერი ჩემი, ვიდრემდის განვლო მე ცხორებაჲ ესე ჩემი.» და ლოცვიდა იგი ღამე ყოვლით რადმეთუ მიმწუხრო იყო ოდეს იგი მოვიდა ადგილსა მას.

178va

21. ხოლო რაჟამს განთენა ცისკარს განახუნეს კაცნი იგი სახლისანი წესისაებრ მათისა, და გამოვიდოდნან და შევიდოდნან ერნი იგი სახლისა მათისანი. ხოლო პირველად ყოველთადას გამოვიდა ეზოდსმოძღუარი მამისა მისისაჲ, რომელი იგი იყო განმგებელ სახლისა მათისა. და იხილა რად გლახაკი იგი იოვანე დავრდომილი კართა ზედა სამოსლითა მით სიგლახაკოდათა, ჰრქუა მას: «სადაჲ ხარ კაცო, ანუ ვერ მოხუჭდ აქა სამოსლითა ბაყლიანითა, არამედ აღდეგ და განეშორე აქადთ რადმეთუ უფალნი ჩემნი გამოვლენ კარსა ამას.» ჰრქუა მას იოვანე: «უფალო ჩემო მე გლახაკი ვარ და უძლურ, ხოლო შენ ყავ თანაწყალობსა და სიყუარული და მაცადე მე აქა ყოფად ყურესა ერთსა, რადთა არას გავნებ შენ და მადლი მოგცეს ღმერთმან წყალობისათვს გლახაკისა!» და შეეწყალა იგი ფრიად კაცსა მას და მიუშუა იგი ყოფად ადგილსა მას.

22. ხოლო ვითარ იგი იხილნა მამაჲ და დედაჲ და ძმანი თვსნი და ერი იგი სახლისა მათისაჲ, იტყოდა ტირილით ესრეთ: «ჟ ეშმაკო ბოროტო, აჰა მიხილვიან სასურვილნი ჩემნი, და აწ ძალითა ქრისტესითა შევმუსრნე მე სამშჳტალნი შენნი ჩემ თვს განჯურვებულნი!» და იტყოდა ვედრებით: «ჟ უფალო ჩემო იესუ ქრისტე, ნუ მიმცემ მე მტერსა მას ჩემსა უკეთურსა!» და /იყო წმიდაჲ იგი წელიწად ერთ მდებარე ყურესა მას სახლისასა თვსისასა. და მაშინლა იწყო მამამან მისმან მიცემად საზრდელი

178vb

20. Or, lorsque Jean arriva au portail de leur maison, il tomba la face contre terre et inonda le sol de larmes. Il pria Dieu et parlait ainsi : «O mon Seigneur et mon Dieu Jésus Christ, Fils du Dieu vivant, ne m'abandonne pas afin que je ne me perde jamais. Donne-moi la grâce et ton secours, car toi, Seigneur, tu sais comment depuis l'enfance mon âme avait soif de toi, et à cause de ton amour entièrement désirable, j'ai oublié la nature et j'ai méprisé la compassion des parents, et j'ai tenu pour rien la gloire et la richesse. Toi maintenant, le miséricordieux, jette un regard sur moi le pauvre, et réconforte-moi toi-même afin que je termine mes jours en te plaisant et selon ta volonté, et afin que je demeure à cet endroit un inconnu et que mon ennemi ne me fasse plus la guerre jusqu'au moment de quitter cette vie qui est miennel!» Et il pria toute la nuit car il faisait déjà sombre lorsqu'il était arrivé à cette place.

21. Or, lorsque l'aube se mit à luire, les gens de la maison ouvrirent selon leur habitude, et les gens de sa maison sortaient et entraient. Et le premier de tous se présenta l'intendant de son père qui organisait la maison. Et quand il vit le pauvre Jean étendu sous le porche avec ses vêtements misérables, il lui dit : «D'où es-tu, homme, ne viens pas ici avec des vêtements malpropres, mais lève-toi et éloigne-toi d'ici car mes maîtres passent par ce porche !» Jean lui dit : «Mon seigneur, je suis un pauvre et un malade, fais-moi la charité et la gentillesse et permets-moi d'être ici dans un recoin pour ne pas te faire du tort, et Dieu te rendra grâce pour la pitié envers un pauvre !» Et il eut une grande pitié de cet homme et il lui permit de rester à cette place.

22. Or, quand il vit son père, sa mère et ses frères et les gens de sa maison, il dit avec des pleurs : «O méchant démon, voici que je vois ceux que je chéris. Et maintenant par la force du Christ, je vais écraser les clous rendus incandescents à mon intention !» Et il dit avec supplication : «O mon Seigneur Jésus-Christ, ne me livre pas à mon ennemi perfide !» Et le saint demeura étendu une année dans le coin de sa maison. Alors son père commença à lui donner de la nourriture de

ტაბლისაგან თვსისა, რადმეთუ იტყოდა იგი ვითარმედ: «ფრიად მოთმინე არს გლახაკი ესე ზამთრის ყინელსა და ზაფხულის სიცხესა ჭეშმარიტად ჩუენდა. ამის მიერ და ვინ უწყინ ნუ უკუჟ და ღმერთმან მოავლინა ესე ჩუენდა რადთა ვილუაწოთ და ვიტვროთ მწირობაჲ ამისი!»

23. და ვითარ იგი გამოჰვლიდის რად დედაჲ იგი მისი ადგილსა მას სადა ნეტარი იგი მდებარე იყო, იხილის რად საწუხილებაჲ იგი მისი და შეურაცხი იგი ძონძი სიგლახაკოჲ, ეწყნებოდის ხილვაჲ მისი არამედ უბრძანა მსახურთა მიერ ადგილით განთრევად მისი, და იტყოდალა ვითარმედ: «რად არს რომელ ესე გლახაკი ვინმე მოვალს მარადის ბჭეთა თანა სახლისათა, და ოდესცა განმიელიეს მიხილავს მდებარე მასვე და ერთსა ადგილსა და მე ვერ შემძლებელ ვარ შესლვასა და გამოსლვასა ჩემსა ხილვად დავრდომილებასა მისსა.» ხოლო განითრიეს მსახურთა შვილი იგი საყუარელი დედისაჲ და ცეცხლი დაუსვენებელად მგზებარე მშობელისა თვსისაჲ, რადმეთუ მიერ დღითგან ოდეს წარუწყმდა საყუარელი იგი იწუვებოდეს ნაწლევნი მისნი და დადამდნარ იყო სურვილითა გული მისი ვითარმე შეეტყუჟბის დედასა. და რადმეთუ არა უწყოდა თუ რომლისა ძებნასა ფრიად დავშუჭრით, იგი ესე არს აწ ახლოს კართა ზედა მყოფი, და რომელი სახილველად მეწყენების, ესე თვთ იგი ჩემი იოვანე არს / რომლისა ველარ ხილვითა იშჰვების გული უბადრუკისა დედისა.

179ra

24. და ვითარ იდვა ეგრეთ განწირული ნეტარი იოვანე, გამო-რადვიდა ეზოხსმოდლუარი იგი მამისა თვსისაჲ, ევედრა მას და თქუა: «ჴ უფალო ჩემო ვითარ იგი ჰყავ ჩემ ზედა წყალობაჲ პირველ, აწ კუალად ღმრთისა თვს ბრძანე და მიქმენ მე მცირე საფარველი რადთა არლარა მიხილოს დედოფალმან შენმან და მომიძაგოს მე.» ხოლო არა უდებ ყო მან ვედრებაჲ იგი მისი, არამედ უქმნა მცირე საფარველი და მამაჲ მისი ეგრეთვე წარცემნ საზრდელსა ტაბლისაგან თვსისა. ხოლო იოვანე მისცემდის გლახაკთა რადმეთუ იმარხვიდა იგი მარადიხ რომლისა თვსცა გამოჩნდეს ძულანი მისნი ტყავსა შინა ვითარცა ლერწამნი.

25. ხოლო ვითარცა სრულ იქმნა სამი წელიწადი მუნ მისლვისა მისისაჲ, ეჩუჟნა ტკბილი იგი და სახიერი მეუფე ქრისტე და ჰრქუა მას: «მშჯლობაჲ შენდა იოვანე მონაო ჩემო ჭეშმარიტო, რადმეთუ დაუტევე საწუთროჲ ესე განხრწნადი და საყუარელისა თვს ჩემისა აღირჩიე დიდებისა წილ სიგლახაკე, და განჰკაფენ კორცნი შენნი მოლუაწებათა მიერ ფიცხელთა. არამედ აწ გან-

sa table, car il disait : «Ce pauvre est vraiment pour nous d'une patience exemplaire dans le froid de l'hiver et dans la chaleur de l'été, et aussi qui sait si Dieu ne nous l'a pas envoyé afin que nous nous occupions de lui et prenions à charge son exil !»

23. Et quand sa mère passait à l'endroit où le saint était étendu, et qu'elle voyait sa misère et sa défroque méprisable de pauvre, ce spectacle la choquait. Aussi elle donna à ses serviteurs l'ordre de l'entraîner loin de ce lieu, et elle ajouta en disant : «Qu'est-ce que c'est que ce pauvre qui vient toujours au porche de la maison ? Quand j'attends quelqu'un, je le vois étendu au même endroit. Je ne puis supporter qu'en entrant et en sortant je le vois ainsi à terre.» Alors les serviteurs entraînèrent au loin le fils chéri de la mère, et aussi le feu allumé sans répit envers la génitrice, car depuis ce jour où il détruisit cet amour, ses entrailles étaient brûlantes et son cœur fondait d'affection tandis qu'il était confronté à sa mère. Elle ne savait pas en effet que : «Celui que nous avons tant peiné à chercher se trouve là maintenant près de la porte, et celui dont la vue m'est insupportable est lui-même mon fils Jean dont le cœur d'une mère malheureuse ne peut jouir ne fût-ce que de sa vue.»

24. Et tandis que le bienheureux Jean se trouvait ainsi sans espoir, au moment où l'intendant de son père passait, il le supplia et dit : «O mon seigneur, comme tu m'as témoigné de la compassion auparavant, donne à nouveau un ordre de par Dieu, et fais-moi un petit abri afin que ma souveraine ne me voie plus et ne me rejette plus !» Alors, il ne laissa pas sans réponse sa demande et lui confectionna un petit abri, et son père lui accordait la nourriture de sa table. Cependant, Jean la distribuait aux pauvres, car il jeûnait tout le temps; c'est pourquoi ses os faisaient saillie dans sa peau comme des joncs.

25. Or, lorsque s'acheva la troisième année de son arrivée à cet endroit, le doux et aimable souverain, le Christ, lui apparut et lui dit : «La paix soit avec toi, Jean, mon véritable serviteur, car tu as abandonné ce monde éphémère et corruptible, et à cause de mon amour, tu t'es choisi la pauvreté au lieu de la gloire. Et tu as exténué ta chair avec des épreuves extrêmes. Mais maintenant est arrivée à terme

სრულებულ არს ღუაწლი შენი სიმკნით და სიმდაბლით
მონაზონებისა შენისაჲ რადმეთუ შემდგომად სამისა ღღისა
მოხვდე ჩემდა განსასუწნებელად და სუფევად საუკუნოდ
ყოველთა წმიდათა და მართალთა თანა!»

179rb

26. და განიღვდა იოვანე ძილისა მის გან და აღვსებულმან სიხა-
რულითა იწყო ტირილით ლოცვად და ვედრებად უფლისა და
ესრეთ იტყოდა / : «გმადლობ შენ უფალო იესუ ქრისტე ღმერთო
ჩემო, რომელმან არა ღირსი ესე ღირს მყავ შერაცხვად რიცხუსა
წმიდათა თანა. გვედრები შენ, ტკბილო მეფეო, რადთა
მოიგსენნე მწყალობით მშობელნიცა ჩემნი რომელთა განი-
მზარდეს მე და აღუკოცენ ცოდვანი მათნი რადმეთუ შენ მხოლოდ
ხარ მოწყალე და უცხო ყოვლისაგან ცოდვისა კაცობრივისა!»

27. და რაჟამს დაასრულა ლოცვაჲ ესე მერმე მოუწოდა ეზოდს-
მოდღუარსა მას და ჰრქუა ესრეთ: «ჴ უფალო ჩემო, უწყი მე რადმ-
ეთუ პირველად ჰყავ ჩემ ზედა წყალობაჲ და ვიდრე დღენდელად
დღემდე გიღუწიმს უძლურებაჲ ჩემი. ამის თჳს ნაცვალი მიგეცინ
ქრისტემან ღმერთმან სასუფეველსა თჳსსა, არამედ აწ გვედ-
რები და ვითხოვ შენგან რადთა თავსიღვა შრომაჲ და მიხვდე
დედოფლისა შენისა ჩემ თჳს.» მიუგო მან და ჰრქუა მას: «თქუ
რადცა გნებავს და მე მოვაკსენო მას!» ჰრქუა მას იოვანე: «არქუ
დედოფალსა შენსა ესრეთ ვითარმედ გლაზაკი იგი რომელ კართა
თქუენტა თანა მყოფ არს, რომლისაჲ ჰბრძანებთ განძებაჲ მისი
კარისა გან შენისა. იგი შევედრების და მოგაცსენებს შენ რადთა
თავმოთნე იქმნე და შრომაჲ თავსიღვა ღმრთისა თჳს, და მოხვდე
გლაზაკისა ამის და დავრდომილსა, და ჰყო ჩემ თანა კეთილი,
რადმეთუ რომელი ჰყო ჩემ ზედა ვითარმცა ქრისტეს მიმართ გე-
ქმნიეს იგი, რადთა მოხვდე აქა და გეზრახო შენ»

179va

28. შევიდა ეზოდსმოდღუარი იგი და მოაცსენა დედოფალსა თჳსსა
რადთა იგი მიუმცნო იოვანე. ჰრქუა მას დედოფალმან მისმან
დედამან იოვანესმან: «რად უნებს ჩემგან რადმეთუ მე ვერ
შემძლებელ ვარ ხილვად / გინა სიტყუად ანუ დგომად მის
წინაშე!» და მივიდა ქმრისა თჳსისა და მოაცსენა რად იგი მიევილინა
გლაზაკსა მას წინაშე მისსა. ჰრქუა მას ქმარმან მისმან: «წარვედ
გლაზაკსა მას და ნუ მოიძაღებ მას, რადმეთუ არა ესე არს მცნებაჲ
უფლისაჲ რადთამცა მოიძულა ვინ გლაზაკი და დავრდომილი!»
მიავლინა კუალადცა ნეტარმან იოვანე დედისა თჳსისა და მი-
უმცნო ესრეთ ვითარმედ: «შემდგომად სამისა ღღისა განვალ
ჯორცთა გან და შენ უკუეთუ აწ არა მოხვდე ჩემდა და არა მხილო

l'épreuve de ton monachisme dans la douleur et dans l'humilité. Car dans trois jours tu viendras dans mon repos et dans la vie éternelle avec tous les saints et les justes !»

26. Et Jean se réveilla de son sommeil et rempli de joie il commença à prier avec des larmes et à supplier le Seigneur en disant : «Je te prie, Seigneur Jésus-Christ, mon Dieu, qui m'a rendu moi l'indigne digne d'être compté au nombre des saints, je t'en supplie, ô doux souverain, de te souvenir aussi avec miséricorde de mes parents qui m'ont élevé, et efface leurs péchés car toi seul tu fais miséricorde et es étranger à toute faute humaine !»

27. Et quand il eut terminé cette prière, il appela de nouveau l'intendant et lui dit : «O mon Seigneur, je sais que dès le début tu m'as été miséricordieux, et jusqu'à aujourd'hui tu t'es soucié de ma faiblesse. De tout cela que le Christ Dieu te rende la valeur dans son royaume. Mais maintenant je te supplie et je te demande que tu assumes une tâche et que tu ailles pour moi chez ma souveraine !» Il lui répondit et dit : «Dis ce que tu veux, et je le lui transmettrai !» Jean lui dit : «Dis à ma souveraine ceci : le pauvre qui se trouve dans ton porche et dont tu as ordonné qu'il soit retiré de ta porte, lui-même te supplie et te fait savoir d'être tolérante et d'assumer une tâche pour Dieu. Viens chez ce pauvre qui est étendu et fais-moi du bien, car ce que tu me feras te sera comme si tu l'avais fait envers le Christ, afin que tu viennes ici et que je te donne conseil !»

28. L'intendant entra et informa sa souveraine de ce que Jean lui avait fait connaître. La souveraine, la mère de Jean, lui dit : «Que veut-il de moi car je ne suis capable ni de le voir, ni de lui parler ni de me tenir auprès de lui !» Et elle alla chez son mari et lui fit savoir ce que le pauvre lui avait envoyé. Son mari lui dit : «Va chez ce pauvre et ne crie pas contre lui, car cela n'est pas le précepte du Seigneur que quelqu'un haïsse un pauvre et un rejeté !» Le bienheureux Jean envoya une fois encore à sa mère un message et il lui fit savoir que : «Après trois jours je vais quitter ce corps, et si tu ne viens pas maintenant auprès de moi et ne me vois pas,

მე, მერმე წუხილი და გლოვაჲ მოიწიოს შენ ზედა!» ხოლო ესმა რაჲ ესე ვითარმედ განვალს იგი ჯორცთა გან, შეუძნდა მას და მეყსეულად აღდგა და განვიდა მისსა და უბრძანა მსახურთა ვითარმედ: «მიუყვანეთ იგი ჩემდა!» და მოიყვანეს წინაშე მისსა.

29. და დაიბურა იოვანე პირი თჳსი რაჲთა ვერ იცნას იგი დედამან. ხოლო დაღათუ არამცა დაებურა არცალა იცნობებოდა პირველ იგი სახე და შუჭნიერებაჲ პირისა მისისაჲ მარხვისა და გარდარეულად მოღუაწებისაგან თჳსისა, რაჲმეთუ დამდნარ იყვნეს ჯორცნი მისნი წმიდანი. და მიუგო და ჰრქუა დედასა თჳსსა: «ჟ დედოფალო ჩემო, კეთილი თქუენი განსრულებულ ჩემდა მომართ ვითარცა ბრძანა ქრისტემან სახარებასა შინა, ვითარმედ უკუეთუ ვინმე უყოს კეთილი ერთსა მცირეთაგანსა გლახაკსა, ეგე მე მიყოო. ხოლო მე კაცი ვარ გლახაკი და არაჲ მაქუს რაჲთამცა მივეც შენ ევლოგიად გარნა ესე წმიდაჲ სახარებაჲ და მნებაჲს რაჲთა არავის უთხრა რაჲვე მე გრქუ შენ და ჰქმნა რაჲ იგი / მოგაცსენო შენ, და ეგრეთლა მიგცე შენ წმიდაჲ იგი სახარებაჲ!» მაშინ ეფუცა თეოდორა ვითარმედ: «ყოველი რომელი მრქუ მე დავიმარხო და ვქმნე მე ყოველი სიტყუაჲ შენი!»

179vb

30. ჰრქუა მას იოვანე: «მითვე ფიცითა რომლითა მეფუცე და მითვე აღდგომითა რომლითა აღდგომად ვართ ყოველნი ღღესა მას განკითხვისასა შევედრებ სიტყუასა ამას, რაჲთა არა განმარხოთ ჩემ გან სამოსელი ესე ჩემი და არცა წარგრაგნაჲ ჩემი უბრძანო სახუჭველითა, არამედ დამმარხეთ მე ამითვე სამოსლითა და ამასვე ადგილსა ჰბრძანო დაფლვაჲ ჩემი, რაჲმეთუ არა ღირს ვარ წარგრაგნად სხუასა სამოსელსა და არცა გარეშე ამისსა დაფლვად სხუასა ადგილსა სიმრავლისა თჳს ცოდვათა ჩემთაჲსა!» და ვითარცა დაასრულა სიტყუაჲ თჳსი გამოიღო წმიდაჲ იგი სახარებაჲ და მისცა დედასა თჳსსა და ჰრქუა მას: «იყოს ესე შენ თჳს და უფლისაცა შენისა საგზალ მის საუკუნოჲსა!»

31. და მიიღო დედამან მისმან სახარებაჲ იგი შეემთხვა და თქუა ვითარმედ: «ჰგავს სახარებაჲ ესე მას სახარებასა რომელი გუჭქმნა ძისა ჩუენისა იოვანესდა» და ფრიად მძრწოლარე იქმნა გულითა და აღდგა და მისწრაფა ქმრისა თჳსსა და ჰრქუა მას: «ნახე სახარებაჲ ესე რომელი მომცა იმან გლახაკმან რაჲმეთუ ჰგავს მას სახარებასა რომელი შეუმზადეთ საყუარელსა მას შვილსა ჩუენსა იოვანეს!» და ვითარ იხილა მამამან მან იოვანესმან სახარებაჲ იგი ჰრქუა ცოლსა თჳსსა: «ვფუცავ ღმერთსა რომელ ესე სახარებაჲ ძისა ჩემისაჲ არს, და თუ რაჲთა სახითა არს გლახაკისა მის თანა

ensuite le chagrin et le deuil t'accableront !» Alors, lorsqu'elle entendit qu'il allait sortir du corps, cela lui pesa, et elle se leva aussitôt et sortit vers lui, et elle ordonna à des serviteurs : «Apportez-le moi !» Et il le lui apportèrent.

29. Et Jean recouvra son visage pour que sa mère ne le reconnaisse pas. Mais même s'il ne l'avait pas recouvert, elle n'aurait pas reconnu son aspect initial et la beauté de son visage à cause des jeûnes et des ravages de l'ascèse, car son saint corps était exténué. Il répondit et dit à sa mère : «O ma reine, tes bontés pour moi sont achevées selon ce qu'a ordonné le Christ dans l'évangile : *Si quelqu'un fait quelque bien au plus petit des pauvres, c'est à moi qu'il le fait* (Matth 25,40). Or je suis un pauvre homme, et je n'ai rien à te donner en eulogie sinon ce saint évangile, et je veux que tu ne racontes à personne ce que je t'ai dit et que tu fasses ce que je te rappelle, et ainsi je te donne ce saint évangile !» Alors Theodora jura : «Tout ce que tu m'as dit je le cacherais et je ferai tout ce que tu dis !»

30. Jean lui dit : «Par le même serment que tu as juré et par la résurrection dans laquelle nous avons à ressusciter tous au jour du jugement, je te demande la parole suivante, de ne pas écarter de moi le vêtement que je porte, et de ne pas m'envelopper de bandelettes que je n'ai pas ordonnées, mais que vous m'ensevelissiez avec ces vêtements et que vous ordonniez de m'enterrer à la même place, car je ne suis pas digne d'être enveloppé d'un autre habit ni d'être enterré à une autre place à cause de l'abondance de mes péchés !» Et quand il eut terminé ce discours, il sortit ce saint évangile et le donna à sa mère en disant : «Que ceci te soit pour toi et ton seigneur un viatique de l'éternité !»

31. Et sa mère reçut l'évangile, le prit et dit : «Cet évangile ressemble à celui que nous avons confectionné pour notre fils Jean !». Et elle fut vivement ébranlée dans son cœur, se leva et se précipita chez son mari et lui dit : «Vois cet évangile que ce pauvre m'a donné, car il ressemble à l'évangile que nous avons préparé pour notre fils chéri Jean !» Et quand le père de Jean eût vu l'évangile, il dit à sa femme : «Je jure par Dieu que cet évangile est celui de mon fils ! Et de quelle ma-

278ra

ესე? ჭეშმარიტად / მანვე იცის ადგილი ძისა ჩემისაჲ თუ სადა არს იგი!» და აღდგეს და მსწრაფლ მივიდეს ორნივე სადა იგი იყო ნეტარი იოვანე და აფუცებდეს სამებასა წმიდასა რადთა უთხრას მათ სამართალი თუ სადაჲთ აქუს იგი მას.

32. ხოლო იოვანე ვერლარა შეუძლო დათმენად რაჟამს იხილნა მშობელნი იგი თჳსნი ეგრეთ მწარედ მტირალნი და ფრიად რადმე საბრალოდ მკითხველნი ჰამბავსა შვილისასა. აღალო პირი თჳსი და ჰრქუა მათ: «ჟ კაცნო მშობელნო გლახაკისა იოვანესნო, ნულარა სტირთ არამედ გიხაროდენ რადმეთუ მე ვარ ძე იგი თქუენი იოვანე, და ეგე სახარებაჲ იგი არს რომელი მიქნით მე რადთა ვისწავლიდე მას შინა. ხოლო სიტყუაჲ იგი სახარებისაჲ გულად ვიღე და შევიყუარე ქრისტე ღმერთი ჩემი ნაცვალად მშობელთა და საწოთოჲსა დიდებისა, და აღვიღე უღელი მისი ტკბილი მკარეთა ზედა ჩემთა!»

278rb

33. ესე რაჲ მსმა მშობელთა მისთა განცვრებულთა, მიადგნეს თუალნი ხატსა პირისა მისისასა განცდად, და მყის იცნეს ძე თჳსი იოვანე. და მეყსეულად დავარდეს და მოეხვნეს საყუარელსა მას თჳსსა დიდად სურვეულნი და ცეცხლებრ სიყუარულითა მისითა. და ესრეთ მგმუბარენი იტყოდეს: «ჟ საყუარელო მშობელთაო იოვანე, რაჲ ესე მყავ ჩუენ? რად არა გამოგვცხადე თავი შენი უბადრუკთა ამათ მაშინ ოდეს აქათ მოიწიე რადთამცა აქამომდე განგუჭზარა ხილვითა და სიყუარულითა შენითა?» და აღუტევებდეს ჳმათა მათთა სალმოზიერად ესრეთ: «ჟ სასურველო და სალმოზი/ერო შვილო! ჟ განლევაო ნაწლევთაო! ჟ წყლულეზაო მშობელთაო! ჟ საწერტელო შორის გულისა მათისა განწონილო! რაბამლა აწ უმწარეს იწყლნეს სულნი ჩუენნი უმეტეს პირველისა, რადმეთუ მაშინ ნუთუ დააჩრდილისა მსგავსადცა ხილვაჲ გუჭოცნებოდის გამოჩენითა ანუ ჰამბავისა სადეთმე ცნობითა! ხოლო აწ საუკუნოჲთა განშორებითა განგუჭშორები!»

34. და ვითარ იგინი ესრეთ გოდებდეს. ნეტარმან იოვანე წიაღთა შინა დედისა თჳსისათა მიყრდნობილმან წმიდაჲ იგი და უბიწოდ სული თჳსი გელთა დამბადებელისათა შეჰვედრა. და შეკრბა სიმრავლე ერისაჲ აურაცხელი რადმეთუ განისმა საქმე ესე ქალაქსა მას შინა. და ვიდრე მეფისადმდე მიიწია და მასცა ფრიად დაუკვრდა საქმე ესე და თქუა: «ჟ რაოდენნილა საუნჯენი არიან დაფარულ ქრისტეს ჩუენისანი ქუეყანასა ზედა და არვინ უწყის თჳნიერ მისსა!» და ბრძანა შექმნად ლუსკუმაჲ ოქროჲსაჲ და

nière est-il est-il avec ce miséreux ? En vérité lui sait où se trouve l'endroit de mon fils !» Et ils se levèrent et allèrent aussitôt tous deux où se trouvait le bienheureux Jean, et ils jurèrent par la sainte Trinité qu'il leur raconte la vérité et d'où il le possédait.

32. Alors Jean ne fut plus en mesure de se soutenir quand il vit ses parents verser à ce point d'amères larmes, et l'interroger aussi erronément sur l'histoire de son fils. Il ouvrit la bouche et leur dit : «O êtres humains, parents du pauvre Jean, ne pleurez pas mais réjouissez-vous car je suis votre fils Jean, et cet évangile est celui que vous m'avez confectionné afin que j'y apprenne. Or j'ai reçu en mon cœur cette parole de l'évangile, et j'ai aimé le Christ mon Dieu à la place des parents (cf. Matth.10,37) et d'une gloire éphémère, et j'ai pris sur mes épaules son joug léger! (cf. Matth. 11,30)»

33. Lorsque ses parents stupéfaits entendirent cela, ils jettèrent les yeux sur les traits de son visage pour vérifier, et aussitôt ils reconnurent leur fils Jean. A l'instant ils tombèrent à terre et embrassèrent leur bien-aimé, pris d'une immense tendresse dans leur amour enflammé, et ils lançaient des imprécations et disaient: «O Jean chéri de ses parents, que nous as-tu fait ? Pourquoi ne t'es-tu pas dévoilé à nous les malheureux au moment où tu es arrivé ici en sorte que nous eussions pu jusque maintenant jouir de ta vue et de ton amour ?» Ils élevaient ainsi le ton de leurs voix de manière éplorée : «O fils chéri et déplorable ! O abolition des entrailles ! O blessure des parents ! O lame passée à travers leur cœur ! Avec combien plus d'amertume sont frappés nos esprits maintenant plus qu'auparavant, car alors ne fût-ce qu'à la manière d'une ombre ta vue nous a touchés de manière visible, ou par la rumeur de quelque raconter. Mais maintenant, tu te sépares de nous d'une séparation éternelle !»

34. Et tandis qu'ils se lamentaient de la sorte, le bienheureux Jean reposant sur le sein de sa mère confiait son âme sainte et innocente aux mains de son créateur. Et une foule innombrable de peuple se rassembla, car cet événement avait été ébruité dans la ville. Il était arrivé jusqu'à l'empereur et lui aussi admira grandement cet événement et dit : «O que de trésors de notre Christ demeurent cachés sur la terre, et personne ne le sait sinon lui !» Et il ordonna de confectionner un cercueil d'or et d'y déposer les restes saints de Jean. Et il quitta le palais avec une

წმიდანი იგი ნაწილნი იოვანესნი დასხმად მას შინა. და გამოვიდა პალატად ერიოთა მრავლითა და მივიდა ადგილსა მას ხილვად ნეტარისა მის და მოწლედ და სურვილით ამბორს უყო წმიდათა მათ ნაწილთა მისთა და განკვრეებულთა მისციეს ყოველთა დიდებად ღმერთსა.

278va

35. ხოლო დედასა მისსა დაჰვიწყდა ფიცი იგი იოვანესა და განსძარცუჴს სამოსელი იგი დაბეჭკული და შემოჰსეს ოქრო ქსოილი რადთა დადგან წმიდაჲ გუამი მისი ლუსკუმას მას შინა /ოქროდსასა რომელი უქმნა მეფემან. და ვითარ ყვეს ესე დაეყო პირი დედასა მისსა რადმეთუ დადნებოდეს ჯორცნი მისნი მწუხარებითა ძისა თჳსისა თჳს. და მას ჟამსა ოდენ მოეჴსენა მამასა იოვანესსა ფიცი იგი ანდერძისა მის მათისაჲ რადთა არა შეცვალონ ადგილი და სამოსელი მისი. მაშინ უბრძანა მამამან მისმან განსძარცუვად სამოსელი იგი ოქროქსოვილი და შემოსად იგივე დაბეჭკული და აღეხუნეს ბაგენი თჳსნი მაშინლა დედასა იოვანესსა, და მოიქცა მასვე ჟამსა სრულად და დაჰმარხეს წმიდაჲ იგი დიდებითა და პატივითა მრავლითა მასვე ტალავარსა შინა რომელ იგი ჰქონდა პირველ საყოფლად. და აღაშენეს სამარხოსა მას ზედა ეკლესიაჲ ფრიად შუშნიერი სალოცველად მორწმუნეთა ქრისტესთა.

36. და შეკრიბეს მშობელთა მისთა ყოველი საფასე და მონაგები მათი და განუყვეს უცხოთა და გლაზაკთა მონასტერთა და ყოველთავე მსახურთა ეკლესიისათა და მათცა რომელნი იგი იყვნეს საპყრობილეთა შინა. და არაჲ დაუტევეს მონაგებთა მათთაგანი არცა დიდი და არცა მცირე. და ესრეთ შეისუჴნეს ყოვლად მშობელთა მისთა შეჭურვილთა ღმრთისა მადლითა, რომელთა მიუტევნა ღმერთმან შეცოდებანი მათნი ნეტარისა იოვანეს მიერ.

278vb

37. ესე არს ცხორებაჲ წმიდისა იოვანესი ქრისტეს თჳს ნეფსით გლაზაკ ქმნულისაჲ, რომელი სიჩჩუებასავე შინა მონაზონ იქმნა და მოლუაწებითა შემუსრა ქედი ეშმაკისაჲ და მიიღო სუფევად იგი ზეცისაჲ. და მადლი/თა მისითა მშობელნი მისნი ღირს იქმნნეს სუფევისა საუკუნისა. ხოლო აღესრულების წმიდაჲ ჴსენებაჲ მისი თთუჴსა იანვარსა ათხუთმეტსა რომლისა მეოხებითა დაცვულნი ვადიდებდით მარადის ყოვლად წმიდასა სამებასა, რომელსა შუშნის ყოველივე დიდებაჲ, პატივი და თაყუანისცემაჲ აწ და მარადის და საუკუნეთა უკუნისამდე. ამენ.

grande foule et se rendit à l'endroit pour voir le bienheureux. Avec tendresse et amour il embrassa sa dépouille sainte, et tout le monde frappé d'admiration rendit grâce à Dieu.

35. Or sa mère oublia le serment de Jean et ôta le vêtement rapiécé et le revêtit de tissus d'or pour qu'on dépose son corps dans le cercueil d'or que l'empereur avait confectionné. Et tandis qu'on exécutait cela, sa mère tenait la bouche fermée car son corps était consummé par la tristesse à cause de son fils. A ce moment le père de Jean se rappela le serment du testament à leur égard, de ne pas changer ni ses vêtements ni son emplacement. Alors son père donna l'ordre d'ôter le vêtement tissé d'or et de le revêtir du vêtement rapiécé. Et alors seulement les lèvres de la mère de Jean se déserrèrent, et elle se convertit complètement à cet instant même. Et on enterra le saint avec faste et honneurs dans la hutte dans laquelle il avait habité auparavant. Et sur le tombeau, on construisit une église très belle où les croyants au Christ puissent prier.

36. Et ses parents rassemblèrent tout leurs trésors et leurs avoir, et les distribuèrent aux étrangers et aux pauvres des monastères et à tous les serviteurs des églises, même à ceux qui étaient dans les prisons. Et il ne préservèrent de leur biens ni peu ni prou. Et c'est ainsi que reposèrent complètement ses parents, équipés de par Dieu. Dieu leur remit leurs péchés de par le bienheureux Jean.

37. Telle est la Vie de saint Jean, qui s'est fait lui-même pauvre pour le Christ, qui dans son enfance devint moine, et par son austérité brisa la nuque au démon et obtint le royaume des cieux. Grâce à lui ses parents furent dignes du royaume éternel. Quant à sa sainte commémoration, elle a lieu le quinze du mois de Janvier. Protégé par son secours nous glorifions toujours la toute sainte Trinité, à qui convient toute gloire, honneur et adoration maintenant et toujours et dans les siècles des siècles. Amen.

Stéphane Verhelst

La déposition des oblats sur l'autel en Syrie-Palestine | Contribution à l'histoire de la *prothesis*

On sait que le rite syrien actuel¹ distingue avant la liturgie des catéchumènes un «service de Melkisèdeq» et un «service d'Aaron». Le premier consiste en la *préparation* des oblats, où l'on procède à la déposition du pain (non rompu) sur la patène et au mélange du vin et de l'eau². Cela se passe sur l'autel (différence notable d'avec le rite byzantin) et le prêtre n'est pas encore revêtu de ses habits liturgiques. La *vestition* a précisément lieu au bas de l'autel dans le second office, et elle est suivie d'une remontée à l'autel avec *encensement* de l'autel et des oblats³.

Brève histoire de la recherche et position du problème

Ce rite comporte trois données caractéristiques: prière(s) d'offrande; sur l'autel; avant la Liturgie. Son origine ne fait pas l'objet d'un consensus parmi les liturgistes. On s'accorde tout au moins à dire que le système primitif devait être plus simple⁴: le diacre apportait les oblats sur l'autel après les Lectures, sans que ces oblats aient fait l'objet d'un rite de préparation particulier – il n'y avait pas de prière. À quand donc remonte l'usage actuel?

En 1929, Rahmani pouvait encore écrire qu'il remontait au moins au début du VI^e siècle, d'après certains canons qu'il pensait pouvoir attribuer à Jean bar Qurosos⁵. Mais Khouri-Sarkis formule dès 1950 l'opinion selon laquelle «l'*Avant-Messe*, composée des deux services dits de *Melchisédeq* et d'*Aaron*, est d'institu-

1 C. Sélis, *Les Syriens orthodoxes et catholiques*, (Les Fils d'Abraham), Tournai, 1988, p. 184-185; A. A. King, *Liturgie d'Antioche, rite syrien et rite chaldéen*, Paris, 1967, p. 102-139; P. Gémayel, *Avant-Messe maronite. Histoire et structure*, OCA 174, Rome, 1965, p. 193-195; G. Khouri-Sarkis, «L'anaphore syriaque de s. Jacques. Notes», *OS* 7 (1962), 287-296, p. 295-296.

2 C'est ce que nous appelons la «déposition», expression qui peut s'appuyer sur Théodore de Mopsueste (ܡܨܘܥܬܐ ܕܡܢ ܬܡܝܚܐ R. Tonneau-R. Devreesse, *Les homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste*, Studi e testi 145, Rome, 1949, p. 510), d'après un terme qui traduit sans doute ἐπιτίθεσις (ou πρόθεσις au sens étymologique, v. R. F. Taft, *The Great Entrance*, OCA 200 (1^e éd. 1975), Rome, 1978, p. 38 n. 93; cp. «service de l'oblation», Gémayel, p. 163).

3 On peut comparer cette structure à celle de l'«avant-messe» maronite, fort bien décrite par Gémayel (p. 3 ss pour le texte; p. 256 ss pour le commentaire).

4 Voir les sources rassemblées par Taft, *The Great*, p. 35-52.

5 I. E. Rahmani, *Les liturgies orientales et occidentales, étudiées séparément et comparées entre elles*, Beyrouth, 1929, p. 149-150. 721.

tion relativement récente.»⁶ Dix ans plus tard, il précise sa pensée en écrivant que le système primitif aurait perduré jusqu'au XIII^e siècle et que le système nouveau, qui suppose une procession circulaire de l'autel à l'autel, ne serait pas antérieur au IX^e siècle: «... jusqu'au XIII^e s. au moins, la plupart des églises syriennes connaissaient encore une procession des oblats, après le renvoi des catéchumènes ... (les services de la préparation des oblats) ne sont qu'une «avant-messe», une simple préparation qui se faisait, jusqu'au XV^e s., dans une très grande simplicité et ne comportaient notamment aucun encensement. Le quinzième et le seizième siècles les ont considérablement développés et ce développement s'est continué jusqu'au XIX^e siècle.»⁷ De même, après avoir cité Théodore de Mopsueste et Narsaï sur la procession d'entrée des oblats, il conclut: «N'est-on pas en droit de déplorer amèrement que pour remplacer la procession tombée en désuétude, les Syriens, occidentaux, orientaux et maronites, aient cru bon, en préparant désormais la matière du sacrifice sur l'autel même, de l'accompagner d'un nombre impressionnant de prières..., d'éléments... ajoutés les uns aux autres en des siècles (du IX^e au XV^e) où les Eglises de langue syriaque traversaient, sauf quelques rares éclaircies, une période vraiment sombre de leur histoire.»⁸

Curieusement, en 1962, Khouri-Sarkis renverse complètement sa position: «On a souvent répété, et nous pensons l'avoir nous-même dit dans cette revue, que la préparation des oblats se faisait primitivement au *Beit dyaqûn*, ... Il est certain que la procession des oblats a existé dans l'Église syrienne ... Mais il est beaucoup moins certain que ces dons aient été préparés jadis au diaconicon. Tout prouve, au contraire, qu'ils étaient apprêtés, non seulement dans le sanctuaire, mais aussi sur l'autel lui-même.»⁹ Le texte qui a, provisoirement, emporté sa conviction est une intéressante lettre de Sévère d'Antioche¹⁰.

Deux ans plus tard en effet, il en revenait à sa première position, en citant de rechef les canons attribués à Jean bar Qursos et en commentant de précieux manuscrits liturgiques (les *londinensis* add. 17128, *parisinus* syriaque 70, *londinensis* add. 14495, *londinensis* add. 14691 A et B, et *londinensis* add. 14693). Le premier témoin d'une Prothèse sur l'autel serait désormais aussi tardif que le XIV^e siècle.¹¹

Le débat pouvait sembler définitivement clos avec l'étude minutieuse de ces manuscrits publiée par Gémayel¹². Le modèle actuel de Prothèse ne pourrait

6 G. Khouri-Sarkis, *La Liturgie syrienne. Anaphore des douze apôtres*, Paris, 1950, p. 9.

7 Id., «L'anaphore syriaque de s. Jacques. Notes», *OS* 5 (1960), 363-384, p. 365.

8 Id., «Les saints mystères», *OS* 4 (1959), 306-318, p. 317; l'auteur estime pour terminer qu'un retour à l'ancienne manière devrait être adopté aujourd'hui.

9 Id., «Notes», *OS* 7 (1962), p. 287; jugement repris par M. Hayek, *Liturgie maronite. Histoire et textes eucharistiques*, Paris, 1964, p. 175-176.

10 Khouri-Sarkis, *OS* 7 (1962), p. 289. Voir le commentaire ci-dessous.

11 Id., «La réforme liturgique dans les églises de langue syriaque», *OS* 9 (1964), 323-382, p. 360.

12 Gémayel (cité note 1), p. 160-175, «groupe b».

être, selon lui, antérieur au X^e ou XI^e siècle.¹³ Le commentaire de la lettre de Sévère proposé par Janéras allait asseoir ce consensus¹⁴, quand Sader, dans son interprétation du commentaire de Jean de Dara (IX^e siècle) sur la Liturgie¹⁵, est venu, si j'ose m'exprimer ainsi, jeter un pavé dans la mare. Non seulement Jean de Dara (comme Moïse bar Képha, vers la même époque¹⁶, et comme plus tard Denys bar Salibi¹⁷) suppose que les oblats sont sur l'autel dès le début de la Liturgie, mais cet usage remonterait au moins au VI^e s., comme le prouve... le texte de Sévère d'Antioche¹⁸.

On voit par ce bref aperçu que le problème fondamental est celui de la chronologie: à partir de quand, le système primitif étant attesté jusqu'au VI^e siècle, les oblats sont-ils déposés sur l'autel en début de Liturgie ? Sévère est-il le premier témoin du système nouveau, ou faut-il attendre les premiers documents explicites du IX^e siècle ? Pour essayer de dirimer ce débat difficile, en nous appuyant sur deux sources qui n'ont pas encore été lues sous cet angle (la Liturgie de saint Jacques et Anastase le Sinaïte), nous allons reprendre les sources une à une. Pour plus de clarté et au risque d'allonger l'exposé, nous suivrons un ordre chronologique plutôt que logique. La première source est archéologique.

1. Le *diakonikon* syro-palestinien

En Orient, l'importance de plus en plus grande qui a été accordée au rite de prothèse se comprend mieux si ce rite se déroulait sur l'autel même. Il est difficile de dire si, dans l'hypothèse d'une déposition sur l'autel dès le VI^e siècle, le fait de déposer les oblats sur l'autel en début de Liturgie serait la cause de l'introduction de prières de prothèse déterminées ou si, au contraire, ce serait l'apparition des prières dans le *diakonikon*¹⁹ qui aurait progressivement amené le déplacement de la Prothèse sur l'autel.

Quoi qu'il en soit, on peut observer que la sacristie comme bâtiment séparé de

13 *Londinensis* add. 14493 et *parisinus* syriaque 70 [a. D. 1059], commentés p. 161-162 et 165-166.

14 V. Janéras, «Une lettre de Sévère d'Antioche utilisée par Moïse bar Képha», *Scripta et documenta* 17 (*Liturgica* 3), Montserrat, 1966, 66-72: «... il ne faudrait pas cependant transposer au VI^e siècle une chose qu'on trouve au IX^e siècle» (p. 72).

15 J. Sader, *Le lieu de culte et la messe syro-occidentale selon le «De oblatione» de Jean de Dara. Étude d'archéologie et de liturgie*, OCA 223, Rome, 1983.

16 R. H. Connolly – H. W. Codrington, *Two Commentaries on the Jacobite Liturgy by George Bishop of the Arab Tribes and Moses bar Kephais*..., Londres, 1913 (réimpr. 1969), p. 34, l. 2-10 («Concerning the going forth of the mysteries from the altar, and the going about the nave and their return to the altar»).

17 H. Labourt, *Dionysius bar Salibi, Expositio Liturgiæ*, CSCO 93, scr. syr. 13-14, Paris-Leipzig, 1903, p. 49-50. «In principio» et «postea» réfèrent à la disposition des vases en début de Liturgie et au retour de la procession.

18 Sader, *Le lieu de culte*, p. 52. Sader ne cite pas Janéras et je ne saisis pas le sens des références à Baumstark et à Vries (Sader, *Le lieu de culte*, p. 52 n. 9).

19 L'interprétation par Nau d'un canon (authentique ?) de Jean de Tella pourrait aller dans ce sens (v. 4 ci-dessous).

l'église (le «skévophylakion») est une disposition byzantine²⁰ inconnue en Orient²¹.

2. La lettre de Sévère d'Antioche

Ce texte est une lettre adressée à la patricienne Césarie, comme les huit précédentes et la suivante dans l'édition de Brooks (n° 97 à 106; PO 14, p. 194-259). Elles datent toutes de l'exil de Sévère (518-538). Les quatre premières sont datables par l'indication selon laquelle elles ont été extraites du troisième (n° 97, p. 194), du quatrième (n° 98-99, p. 201.213) et du sixième livres (n° 100, p. 229) de la collection des neuf livres de lettres datant de l'exil (collection qui n'existe plus sous cette forme aujourd'hui). Dans le Sixième livre des lettres choisies²², on peut lire trois autres lettres adressées à Césarie: une lettre hors collection (IV 10, p. 272 ss) et deux lettres de la collection de l'exil (III 4, p. 244 ss, et X 7, p. 448 ss), que Brooks a essayées de dater avec plus de précision²³. Toutes les lettres datables adressées à Césarie sont donc de l'époque de l'exil²⁴.

Avant de lire le passage, il est bon de se rappeler que dans la Liturgie syrienne occidentale, le clergé devait être, même pendant la première partie de la Liturgie, dans le *sunthronon* du sanctuaire (derrière le cancel). Cela résulte du fait que les dimensions de l'ambon syrien sont limitées. Il s'agit d'une sorte de chaire de vérité, qui ne correspond pas à l'ambon caractéristique de la Mésopotamie (le «béma de la nef»), où le clergé se tient pendant la première partie de la messe. Cet ambon est limité en Syrie à l'Antiochène et quelques églises limitrophes²⁵. Quoi qu'il en soit d'ailleurs de ce point, il est important de voir que dès l'époque ancienne deux processions pouvaient se faire: celle où le célébrant arrive à l'autel pour commencer la Liturgie des Lectures et celle qui suit les Lectures (avec le prêtre ?, avec les saints dons ?).

20 Taft, *The Great*, p. 185-191.

21 Il existe un mémoire malheureusement inédit de Y. Blomme, *L'aménagement intérieur des églises byzantines de Palestine à la lumière de l'archéologie et de l'histoire de la liturgie*, s.l. (École biblique et archéologique française de Jérusalem ?), s.d. (1982 ?), où les références au *diakonikon* sont rassemblées (je les ai reprises moi-même dans *La Liturgie ibérico-grecque de saint Jacques*, Jérusalem, 1996, p. 366-382 – une copie de ces deux mémoires est disponible à Sainte-Anne [Jérusalem]). Pour la Syrie, voir par exemple J. Lassus, *Sanctuaires chrétiens de Syrie. Essai sur la genèse, la forme et l'usage liturgique des édifices du culte chrétien, en Syrie, du III^e s. à la conquête musulmane*, Paris, 1947, p. 60-61 *passim*.

22 Collection d'Athanase de Nisibe éditée par E. W. Brooks, *The Sixth Book of the Selected Letters of Severus patriarch of Antioch in the Syriac version of Athanasius of Nisibis*, 2 vol., Oxford, 1902-1904.

23 Pas avant 533 pour la première, pas après 521 pour la seconde, v. p. 244 n. 3.

24 F. Nau, «La patrice Césaria, correspondante de Sévère d'Antioche», *ROC* 6 (1901), 470-473 raconte l'histoire de cette fondatrice de deux monastères égyptiens à partir d'une Vie syriaque.

25 «région I» dans R. F. Taft, «Some Notes on the Bema in the East and West Syrian Traditions», *OCP* 34 (1968), 326-359, p. 338-350.

Voici le texte:

«Ainsi le voile qui, avant que le prêtre ne s'approche, cache ce qui avait été déposé auparavant (ܡܢ ܗܝܠܐ) et qui est enlevé après²⁶ son entrée, crie clairement que le mystère (eucharistique) – qui était caché auparavant par les sacrifices de la loi et l'ombrageux service et qui seulement par allusion se faisait connaître tel qu'il était en réalité – révèle le Christ Dieu, par le moyen de ce culte sacerdotal spirituel et raisonnable, à ceux qui ont cru en lui.» (PO 14, p. 256)

Ce document dit que, lors de l'«entrée» du prêtre pour la célébration de l'anaphore, c'est-à-dire lors de la seconde procession, le voile qui se trouvait sur l'autel par dessus les saints dons, est enlevé. Cela ne pose pas de difficultés. (Les mots «avant que le prêtre ne s'approche» désignent très probablement la même entrée, bien que, théoriquement, on pourrait envisager le cas où ils désignent la première procession.)

La question importante est de savoir si la déposition dont il s'agit a eu lieu avant la première procession, lors de la première procession ou entre les Lectures et la seconde procession.

Il faut écarter ce dernier système, où le diacre aurait déposé les vases sacrés immédiatement avant la montée du prêtre à l'autel pour l'anaphore. Aucun des commentaires ou manuscrits liturgiques syriens (ou autres) que nous connaissons ne mentionne la déposition (geste du diacre) avant la Parastase (prière du prêtre). Au contraire, il faut que le clergé soit déjà à l'autel (quand il ne participe pas à la procession) pour y recevoir le diacre apportant les vases sacrés. D'ailleurs Janéras montre lui-même que Bar Képha suit littéralement le passage de Sévère. Or, Bar Képha témoigne sans hésitation d'un modèle de Prothèse sur l'autel et d'une procession circulaire.

On pourrait ajouter que si, dans ce texte de Sévère, le diacre apporte les saints dons juste avant la (seconde) montée du prêtre à l'autel, la procession du prêtre se ferait sans les vases sacrés, alors que les deux choses (procession et transport) sont indissociables (dès le témoignage de Justin de Scythopolis au II^e siècle !). Nous venons de voir aussi que le prêtre syrien se tenait dans le *sunthronon* pendant les Lectures. Au moment de commencer l'anaphore, son «entrée» à l'autel suppose qu'il faisait une réelle procession. La déposition ne peut donc être identifiée à la seconde procession.

Cette déposition n'a pas davantage pu se faire lors de la première procession, car ce système que nous verrons attesté dans une partie de la tradition de la Liturgie de saint Jacques, suppose l'abandon de la Prothèse solennelle attestée par le modèle géorgien²⁷, et est, pour cette raison, relativement tardif.

26 Sader, *Le lieu de culte*, p. 52, traduit ici par erreur «avant».

27 F.C. Conybeare – O. Wardrop, «The Georgian Version of the Liturgy of St James», ROC 18 (1913), 396-410, p. 397-399; J. Jedlička, «Das Prager Fragment der altgeorgischen Jakobusliturgie», *Archiv Orientalni* 29 (1961), 183-196, p. 193-196. Pour une vue d'ensemble de l'histoire de

Reste donc la première solution: la déposition sur l'autel (par le diacre ou le prêtre) s'est faite avant la Liturgie proprement dite, ce qui est vrai même si les mots «avant que le prêtre ne s'approche» désignent la première procession.

On peut ajouter que si les mots «avant que le prêtre ne s'approche» désignent la première procession, le prêtre ne participait sans doute pas à la déposition. Par conséquent, il ne devait pas y avoir de prière.

Cela étant dit, Sévère d'Antioche est également le témoin de l'entrée des oblats à la façon ancienne. Dans la lettre n° 15 (à Photius et André) du septième livre des Lettres datant de l'exil (518-538)²⁸, il écrit: «Lorsque les saints symboles qui sont consacrés dans le sacrifice mystérieux sont sur le point d'être apportés dans l'église et d'être placés sur le saint autel, le premier des diacres regardant par la porte de la pièce du diacre prononce les paroles terribles et solennelles: «Aucun catéchumène, etc.» ... et ainsi ceux qui consacrent ... commencent le saint sacrifice ineffable.»

La seule explication possible à cette contradiction est que Sévère connaissait les deux systèmes, soit qu'il admettait les deux et qu'il envisageait le nouveau système (déposition initiale) en fonction de son correspondant soit que ce système s'était introduit de son vivant et qu'il faille supposer une évolution chronologique entre 518 et 538. Malgré cette hésitation, la tradition «monophysite» ne connaît virtuellement plus d'attestation du système ancien après Sévère.

En effet, s'il est exact qu'entre Sévère et les premiers témoignages explicites du IX^e siècle, il existe un hiatus de plus de trois siècles, la déposition unique lors de la seconde procession, n'est plus attestée après Sévère. (La «Réception d'un évêque syrien», où la déposition a lieu entre l'entrée au sanctuaire et la profession de foi est datée de manière assez vague du VI^e siècle.²⁹)

3. Les six canons de l'évêque Jean

Comme on l'a vu, Rahmani appuyait son jugement sur l'antiquité de la Prothèse syrienne sur des canons de Jean de Tella d'après des «ms. de Sharfet p. 103». Ces canons évoquent un rite de Prothèse en début de Liturgie sur l'autel, mais sans prière et sans l'intervention du prêtre; c'est le diacre qui est chargé de préparer l'autel avant la messe.

L'enquête sur la source de Rahmani est facilitée par le travail de Vööbus concernant la tradition canonique de l'Église syrienne. Comme l'a montré cet auteur, les canons du manuscrit de Sharfet 4/1, ff. 51a-52a (manuscrit de Daniel

la Liturgie de saint Jacques: S. Verhelst, «La messe de Jérusalem. Bilan d'une recherche», *SOC Coll.* 28 (1995), 237-270.

28 Brooks, Oxford, p. 187 (la référence de PO 13, p. 170, ne correspond pas). Ce texte est commenté par P. Donceel-Voûte, *Les pavements des églises byzantines de Syrie et du Liban. Décor, architecture et liturgie*, Louvain-la-Neuve, 1988, p. 530 (en particulier n. 58 et 69) et p. 531 n. 71.

29 G. Khouri-Sarkis, «Réception d'un évêque syrien au VI^e siècle», *OS* 2 (1957), 137-184.

bar Joseph à Bet Sahrayé en 1223)³⁰, attestés par d'autres manuscrits³¹, ne font pas partie de la collection de 27 (28) décisions transmise sous le nom de Jean bar Qursos³². Les six canons «sur le rite des saints mystères» sont cités dans les trois manuscrits (Sharfet, Istamboul, Mardin) comme étant de «l'évêque Jean», et rien ne prouve qu'il s'agisse de l'évêque de Tella ou, comme l'aurait voulu Armalet, d'un évêque du XII^e siècle. Comme l'a bien remarqué Vööbus, la source de l'identification est à chercher dans Bar Hebræus, qui cite le quatrième canon de l'évêque Jean à côté de deux canons attribués à Jean de Tella³³.

Khouri-Sarkis a évidemment rencontré l'autorité avancée par Rahmani, mais il met en doute leur authenticité en remarquant l'absence des canons dans l'édition de Lamy³⁴. Cela dit, comme aucune prière n'est prévue, ces canons sont très certainement antérieurs au IX^e-X^e siècle, date des premières attestations certaines de la *prothesis* syriaque, et peuvent même remonter au VI^e siècle, avant l'introduction de la Prothèse dans la Liturgie de saint Jacques, où le rite est accompli par le prêtre.

4. Jean bar Qursos évêque de Tella (482-538)

Dans sa collection de 27 (28) canons, l'évêque de Tella a un bref passage liturgique, duquel on peut déduire qu'il connaissait en même temps que la fermeture des portes de l'église, la montée du clergé à l'autel suivie du symbole de foi³⁵. Les saints dons étaient-ils amenés à ce moment à l'autel ? Cela n'est pas certain du tout.

Au contraire, dans la collection des 48 Questions et réponses³⁶, Jean de Tella envisage le cas où une diaconesse, non un diacre, s'occupe de la préparation de

30 D'après Monsieur le Professeur Kaufhold, qui a attiré mon attention sur ces références et que je remercie instamment. Voir aussi I. Armalet, *Catalogue des manuscrits de Charfet*, Jounieh, 1937, p. 71. Le troisième canon est cité par P. Hindo, «Disciplina Antiochena antica Siri. Textes concernant les sacrements», *Fonti. Serie II - fasc. 27*, Vatican, 1941, p. 176 n. 4 (voir p. 180 n. 1).

31 Outre Istamboul Mârt Maryam 7 (a. D. 1574) et sa copie, cités par A. Vööbus, *Syrische Kanonesammlungen. Ein Beitrag zur Quellenkunde. I. Westsyrische Originalurkunden*, CSCO 307.317 (Subs. 35.38), Louvain, 1970, p. 236, Monsieur le Professeur Kaufhold m'a communiqué le Mardin Orth. 323, pp. 368-371.

32 *Ibid.*, p. 488-490. F. Nau, *Ancienne littérature canonique syriaque*, fasc. II, *Les canons et les résolutions canoniques*..., Paris, 1913, p. 20-30 traduit le *parisinus* syriaque 64 (édité par Lamy), le *londinensis* add. syr. 14631 et le *londinensis* add. syr. 14493 (résumé de la collection) et arrive à 28 canons. A. Vööbus les a édités et traduits d'après le chapitre 18 du manuscrit du Patriarcat de Damas 8/11, a. D. 1204 (*The Synodicon in the West Syrian Tradition*, CSCO 367-368 et 375-376, Louvain, 1965 et 1976, vol. 367, p. 145-156; vol. 368, p. 142-152).

33 *Nomocanon*, IV 4; cité par Vööbus, CSCO 307, p. 238; voir la traduction du *Nomocanon* par I. A. Assemani publiée par A. Mai, Rome, 1838, p. 24.

34 «Notes», OS 7 (1962), p. 290-291.

35 Nau, canon n° 17, p. 27.

36 Édition de C. Kuberczyk, *Canones Johannis bar Qursus, Tellae Mauzlatæ episcopi, e codicibus syriacis Parisino et quatuor Londiniensibus editi*, Leipzig, 1901 et traduction commentée de Nau, *Ancienne littérature*..., p. 8-19. Voir Vööbus, *Syrische Kanonesammlungen*, p. 263-268.

l'autel (question n° 38)³⁷. Cela suppose très certainement une déposition sur l'autel avant de commencer la Liturgie, comme le montre aussi la question n° 35, où Jean parle d'une prière d'encens défendue à la diaconesse; il doit s'agir de l'encensement du début de la Liturgie.

5. La Liturgie de saint Jacques

La tradition syro-melkite présente une situation ambivalente: la Liturgie géorgienne de saint Jacques connaît un rite de Prothèse, mais ce rite a disparu du texte grec reçu³⁸. Les rubriques des manuscrits géorgiens ne sont pas parfaitement claires sur le lieu de la Prothèse³⁹, encore que la Liturgie commençant avec une prière d'entrée à l'église, il est logique de penser que les prières qui suivent se font dans l'église même, non dans le *diakonikon*. Par ailleurs, les manuscrits grecs n'ignorent pas purement et simplement la Prothèse, mais en déplace deux des prières. Cela est évident pour Δέσποτα ὁ Θεὸς ζωοποιεῖ, dont le déplacement a provoqué la disparition de l'ancienne prière d'inclinaison après l'évangile. Mais cela doit aussi être admis pour ... ὁ τὸν οὐρανὸν ἄρτον, dont la disposition au moment du retour de la seconde procession à l'autel, résulte d'un déplacement de la Prothèse⁴⁰.

Les manuscrits grecs sont donc ambivalents. Il est exact que l'absence de la Prothèse représente la situation ancienne; et l'introduction de la Prothèse conservée par la tradition géorgienne a amené des modifications que les manuscrits grecs reçus n'ont pas introduites⁴¹. Mais d'un autre côté, ces mêmes manuscrits gardent des traces du système attesté en géorgien. C'est ainsi que la déposition des oblats semblerait bel et bien se faire en début d'office. Retenons ici trois observations:

- La seconde procession se fait avec les saints dons⁴²: c'est donc qu'ils avaient été déposés sur l'autel avant.
- Le *parisinus* supplément grec 476 (A) et le *koutloumoussiou* 194 ont une cicatrice du déplacement que nous venons de noter: la rubrique après le titre initial

37 Nau, p. 17. «au commencement de la messe», commente Nau, *id.*, p. 16.

38 Voir un exposé préalable dans l'article cité note 27, p. 251-254 et 264-266.

39 Voir les deux manuscrits cités note 27, représentant la version primitive, qui, d'après mon hypothèse, peut remonter à la fin du VI^e siècle.

40 Voir ces deux prières dans Ch. Mercier, «La Liturgie de saint Jacques: édition critique du texte grec avec traduction latine», *PO* 26 (1946), 115-256, p. 176 et 180.

41 Cela est frappant dans la prière d'entrée primitive (sur laquelle: A. Jacob, «Zum Eisodosgebet der byzantinischen Chrysostomusliturgie des Vat. Barb. gr. 336», *Ostkirchliche Studien* 15 [1966], 35-38); voir art. c. note 27, n. 75-77.

42 προερχομένων δὲ τῶν ἁγίων (*vaticanus* grec 2282, H; *PO* 26, p. 178, 1-2); προερχομένων τῶν ἁγίων (*messanensis* 177, M; *PO* 26, p. 178 ad 2); ὡς προέρχονται τὰ ἅγια (*vaticanus* grec 1970, I; *PO* 26, p. 178 ad 2); ἐξερχομένων τῶν δώρων (*parisinus* supplément grec 476, A; *PO* 26, p. 178 ad 25); ἐξερχομένων τῶν ἁγίων (*koutloumoussiou* 194, f. 7').

est «prière de la prothèse»⁴³, alors que la prière qui suit n'est nullement une prière d'offrande (PO 26, p. 160, 9-20). C'est tout ce qui reste à cet endroit de l'ancienne Prothèse attestée par la recension géorgienne.

– Une prière ajoutée dans deux manuscrits indique que les oblats étaient amenés sur l'autel pendant la première procession, au chant du «Fils-Unique»: 'Ο Κύριος εὐλογήσειεν καὶ ἁγιώσειεν ἡμᾶς σεραφικῶς δωροφορῆσαι... (PO 26, p. 164, 15). Cette disposition est confirmée par la version arabe⁴⁴, au *folio* 243^r, entre la litanie (PO 26, p. 166), et la prière du *trisagion* (PO 26, p. 168).

De ces observations, il résulte que la tradition grecque a dû conserver, même après l'apparition de la Prothèse attestée en géorgien, le système primitif de déposition (lors de la seconde procession). Mais ce système n'est plus celui des manuscrits grecs reçus. En outre, le fait de déposer les oblats sur l'autel lors de la première procession doit être interprété comme un reliquat de la Prothèse primitive, qui devait se faire antérieurement sur l'autel même.

6. Concile quini-sexte (692)

On peut noter qu'en s'appuyant sur les Liturgies de saint Jacques et de saint Basile pour affermir l'autorité du mélange d'eau dans le saint calice, les pères du concile *in Trullo* (692)⁴⁵ entendaient se référer à un usage bien connu. Comme il n'est pas question dans la Liturgie hagiopolite (ni, à cette époque, dans celle de saint Basile), de «zéon»⁴⁶ ou d'un mélange d'eau dans le vin au moment de la communion, ce geste ne peut concerner que la préparation des saints dons avant la Liturgie.

Or, si ce geste était accompli par le diacre sans solennité, sans prière, dans le *diakonikon*, on ne voit pas où serait la pertinence de l'argument des saints évêques. Je pense donc que la date de 692 peut servir de *terminus a quo* de l'introduction du rite de Prothèse dans le rite byzantin – *terminus* qui peut être reculé d'un bon siècle pour le rite melkite si l'on admet une datation de la version géorgienne de Saint-Jacques au VI^e siècle.

7. Une objection à la datation haute: Anastase le Sinaïte (fin VII^e siècle)

Nau a édité un manuscrit parisien où figurent plusieurs séries d'apophtegmes (collections A-B d'Anastase le Sinaïte)⁴⁷. Ces mêmes apophtegmes ont été retrouvés par Canart dans un manuscrit du Vatican (*vaticanus* grec 2592, XI^e

43 PO 26, p. 160 *ad* 1-3 et *koutloumoussiou* 194, f. 1^r.

44 Nous pouvons annoncer la publication prochaine, par le R. P. K. Samir, du *sinaiticus* arabe 237 (XIII^e s.), ff. 242-256 (sur lequel voir Nasrallah, OC 71, 1987, p. 177). Je remercie Monsieur le Professeur Brakmann de m'avoir signalé l'existence de ce manuscrit.

45 Canon 32, Mansi, *Collectio Conciliorum*, vol. XI, col. 957.

46 Voir art. c. note 27, n. 93.

47 Description du *parisinus* grec 1596, XI^e s., dans ROC 7 (1902), 606-617 et 8 (1903), 91-100.

siècle) avec une troisième collection (C) et on a récemment démontré, par la critique interne et grâce à l'appui d'une version syriaque de la collection A, que les trois collections ont bien (contrairement aux opinions de Nau et Mercati) le même auteur⁴⁸.

Deux passages du manuscrit édité par Nau nous intéressent ici, les chapitres 51 (= collection B n° 9) et 52 (f. 395-397, manque dans le manuscrit du Vatican)⁴⁹. Geerard ne compte pas le chapitre 52 dans CPG 7758 B, mais Nau, qui remarque que le passage a un titre propre qui semble indiquer une autre source, pense malgré tout qu'il peut être d'Anastase⁵⁰.

a) Collection B.9 (chapitre 51)

Dans le premier apophtegme, Anastase raconte le récit qu'il a entendu d'un néophyte (un captif juif qui s'était échappé des Sarrasins) saisi d'une vision au cours de la Liturgie pascale (à laquelle Anastase lui-même participait). Des «palicares» (αἱ ἀγγελικαὶ δυνάμεις, ἃς αὐτὸς παλικάρια ὠνόμαζεν, p. 73, 32)⁵¹ montent à l'autel en même temps que le clergé lors de la première procession (du baptistère à l'église, comme cela est expliqué dans les rubriques⁵²). Le récit d'Anastase semble dire que le néophyte montait également à l'autel (εἰσήνεγκαν ἡμεῖς ἔσω ὅπου ἴστανται οἱ παπάδες, p. 72, 26), coutume dont je ne vois pas de parallèle et qui doit sans doute se lire comme un trait rédactionnel. Vient ensuite la sortie du clergé pour apporter les oblats à l'autel:

ἑστάθησαν (les palicares) κύκλῳ τοῦ τραπέζιου, καὶ ὅτε ἦλθον ἐξελεῖν οἱ παπάδες⁵³, καὶ ἐνέγκαι τὰ πινάκια τὰ ἀργυρᾷ ἔχοντα τὰ ψωμῖα, καὶ τὰ

48 B. Flusin, «Démone et Sarrasins. L'auteur et le propos des *Diégemata stérikтика* d'Anastase le Sinaïte», (G. Dagron éd., *Travaux et Mémoires* 11, Paris, 1991, 381-409), p. 381-400. La collection B-C se date d'environ 690 (p. 393 et 409); la collection A, qui tourne autour des moines du Sinaï, est sans doute un peu antérieure (p. 394). Sur l'authenticité, voir déjà P. Canart, «Nouveaux récits du moine Anastase», *Actes du XII^e congrès international d'études byzantines*, Belgrade, 1964, 263-271.

49 F. Nau, «Le texte grec des récits utiles à l'âme d'Anastase (le Sinaïte)», *OC* 3 (1903), 56-90; traduction partielle dans *Les récits inédits du moine Anastase. Contribution à l'histoire du Sinaï au commencement du VII^e siècle (traduction française). Avec un résumé des récits édifiants d'Anastase le Sinaïte*, Paris, 1902, p. 59-60. Voir *addenda*, 2.

50 Nau, *OC* 3, p. 56; *Les récits inédits*, p. 50-52.

51 Dans la suite du texte, on a l'impression que les palicares assument la fonction des diacres: ils «étendent leurs ailes» sur l'autel après l'enlèvement du voile; ils communient (!) après les *papa-des* (sur lesquels v. note 53) et ce sont eux qui ramènent les plats et coupes à l'autel après la communion du peuple (p. 72, 34-73, 5). Le terme devait désigner autrefois d'antiques divinités païennes (παλικοί est attesté pour la Sicile, références dans le dictionnaire de Bailly).

52 Voir déjà Egérie, *Journal*, 38, 1-2 (SC 296, p. 290); et J. Matéos, *La célébration de la parole dans la liturgie byzantine, étude historique*, OCA 191, Rome, 1971, p. 110-111; G. Bertonière, *The Historical Development of the Easter Vigil and Related Services in the Greek Church*, OCA 193, Rome, 1972, p. 66-67 et 132-133.

53 On ne peut dire s'il s'agit des diacres et des prêtres ensemble, ou seulement des diacres.

ποτήρια ἔχοντα τὸ οἰνάριον, ἐξῆλθον μετ' αὐτῶν ὅλα τὰ παλικάρια, καὶ αὐτὰ ἐβάσταξαν τὰ πινάκια καὶ τὰ ποτήρια τὰ ἀργυρᾶ ὅλα, καὶ εἰσήνεγκαν καὶ ἔθηκαν αὐτὰ ἐπάνω τοῦ τραπέζιου ...⁵⁴

L'endroit où se sont rendus les *papades* (avec les anges) ne peut qu'être le *diakonikon* – on devrait traduire les mots ὅτε ἦλθον ἐξελθεῖν: «lorsqu'ils allèrent (au *diakonikon*) pour (faire) sortir (les oblats qui s'y trouvent)» et non «lorsqu'ils sortirent» comme le fait Nau⁵⁵.

Notre histoire se passe dans l'île de Chypre (à Amathonte)⁵⁶. Les liturgistes affirment régulièrement, au moins depuis H. Leclercq⁵⁷, que Chypre célébrait la Liturgie de saint Jacques, mais, jusqu'à la découverte de ce texte, je n'en avais pas trouvé d'indice clair⁵⁸. De fait, on peut prouver que la Liturgie commentée par Anastase dans son homélie sur la Sainte Synaxe (CPG 7750)⁵⁹, est la Liturgie de saint Jacques: L'utilisation du Ps. 45, 11⁶⁰ explique manifestement l'expression si caractéristique σχολάσωμεν ἐκτενῶς prononcée par le diacre dans la tradition palestinienne⁶¹. Il reste possible que dans la cathédrale d'Amathonte pour la Liturgie du saint jour de Pâques, l'évêque se fût aligné sur les coutumes de la capitale byzantine, mais la probabilité en faveur de la Liturgie de saint Jacques l'emporte.

L'homélie sur la Sainte Synaxe ne permet pas de dire à quel moment les saints dons étaient déposés pour la première fois sur l'autel, mais l'apophtegme 9 de la collection B montre que pour Anastase, à la fin du VII^e siècle, le modèle liturgique est le modèle ancien, avec déposition au moment de la seconde procession.

Cela ne veut pas dire que la Prothèse, s'il y avait une Prothèse (en l'occurrence des prières déterminées), se faisait dans le *diakonikon*. En fait, la Prothèse des manuscrits géorgiens de Saint-Jacques ne s'est certainement pas généralisée dans la tradition melkite palestinienne. Comme nous l'avons vu, les manuscrits grecs supposent à la fois un courant de la tradition palestinienne où la Liturgie se faisait sans la Prothèse, et un courant où cette Prothèse, après avoir été introduite, a été abandonnée. Anastase est un témoin du premier courant.

54 Nau, OC 3, p. 72, 27-32.

55 Cela aurait signifié que les oblats étaient sur l'autel !

56 C 18 dit explicitement qu'Anastase était lui-même un Chypriote (v. Flusin, p. 391).

57 DACL I, «Antioche», col. 2431.

58 POC 43 (1993), 229-272, p. 269-270.

59 Cette authenticité ne semble pas remise en cause (voir par exemple Flusin, n. 69 p. 395 à la suite de Geerard).

60 σχολάσατε ... σχολάζειν ἐν Θεῷ, καὶ θεομῶς ἐμπυρῶς, PG 89, col. 825.828 *passim*

61 PO 26, p. 184, 4; comparer ROC 1913, 402 *ad* 21-22; C. S. Kekelidze, *Drevnegruzinskij archieratikon*, Tiflis, 1912, p. 19, 17-19; CSCO 123, 4, 7-8; CSCO 122, 5, 6-7; J.-B. Thibaut, *Monuments de la notation ekphonétique et neumatique de l'Église grecque*, (S. Pétersbourg, 1912), réimpr. Hildesheim–New York, 1976, p. 3'-11'; A. Papadopoulos-Kerameus, Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς Σταχυολογίας, t. II, Saint-Pétersbourg, 1894, p. 101, 27 et dans les Présanctifiés: CSCO 123, p. 71, 20.

b) Chapitre 52

Dans le second passage, il y a une allusion évidente au système ancien de déposition des oblats: (Après les lectures) προσήλθον οἱ κληρικοὶ ἐκ τοῦ διακονικοῦ, κατέχοντες τὴν τῶν ἁγίων μυστηρίων μετάληψιν.⁶²

La déposition a bien lieu pour la première fois lors de la seconde procession, puisque les oblats viennent du *diakonikon*. Le problème, comme nous le disions, est que ce chapitre 52, bien qu'il suive immédiatement l'apophtegme B.9, peut venir d'une autre source (les deux passages auraient été rapprochés à cause de la ressemblance thématique). On ne prononcera pas ici un jugement définitif, car on annonce qu'une édition de CPG 7758 est en préparation⁶³. On se contentera de noter que le contenu liturgique du passage rappelle la main d'Anastase.

En effet, outre que, concernant la structure liturgique, on peut tirer la même conclusion des deux passages, l'auteur met en scène, dans le chapitre 52, un moine (du Sinaï ?) pris d'un doute sur la réalité de la présence eucharistique. En suite de quoi, il aurait vu pendant la synaxe deux anges (δύο πρόσωπα, p. 76, 24) en train d'égorger un enfant! Une bonne part de l'apologétique d'Anastase tourne autour de l'eucharistie⁶⁴ et il avait de bonnes raisons, au lendemain de la conquête arabe, d'insister sur l'aspect sacrificiel de l'eucharistie⁶⁵. Le récit B.1 (= Nau, chapitre 43) témoigne également d'une représentation anthropomorphe de l'eucharistie⁶⁶, et l'homélie sur la Sainte Synaxe développe également la thématique sacrificielle⁶⁷.

Cette interprétation sacrificielle du rite eucharistique est à mon sens la raison principale du développement de la Prothèse en Orient⁶⁸, même si ce rite n'avait à l'origine nul sens sacrificiel. Dans le contexte de persécutions qui est celui d'Anastase, une telle interprétation est théologiquement juste, mais il est clair qu'elle est le produit de son époque et que si le pain et le vin sont le vrai corps et le vrai sang de Jésus, toute tentative d'explication du mystère eucharistique, y compris en termes sacrificiels (et a fortiori pour la prothèse), ne peut qu'être symbolique.

Dans ces conditions, que le chapitre 52 soit d'Anastase ou non, on doit considérer cet auteur à la fois comme un témoin du système traditionnel et comme un témoin de la tradition favorable à l'insertion de la Prothèse.

62 Nau, OC 3, p. 76, 20-21.

63 Flusin, p. 381 n. 1.

64 Il s'adresse à des esclaves chrétiens pris lors des guerres sarrasines. Voir Flusin, p. 400-409, qui insiste avec raison sur l'importance de l'eucharistie dans la collection B-C d'Anastase (aussi p. 390). Dans le même sens, Nau, *Les récits inédits*, p. 50.

65 Néanmoins, Flusin a raison de noter qu'il n'y a pas d'appel spécial au martyre: p. 404.

66 Voir Flusin, p. 388-389. Anastase prétend avoir eu en mains non pas du pain, mais ... de la chair.

67 Voir par exemple, sur l'épiclèse, PG 89, 840 B.

68 Voir art. c. note 27, p. 262-264.

Retenons pour notre propos que la Liturgie melkite syro-palestinienne semble avoir connu plus longtemps que la tradition proprement monophysite le système ancien de la déposition lors de la seconde procession: elle est encore attestée à la fin du VII^e siècle. Mais la critique interne des manuscrits de Saint-Jacques et le témoignage indirect d'Anastase ne permettent pas de dire que la Liturgie de saint Jacques est, sous sa forme actuelle, le témoin d'une première déposition des oblates lors de la seconde procession⁶⁹.

8. Moïse bar Képha (IX^e siècle)

Khoury-Sarkis cherchait à appuyer son argumentation en faveur d'une datation basse sur le *londinensis* add. 14494 (IX^e siècle)⁷⁰. Ce manuscrit mentionne pour la fête de l'Épiphanie une procession depuis le *diakonikon*. Mais peut-on sans hésiter le suivre, quand il affirme que cette procession est «calquée sur celle des saints Mystères de la messe» (*id.*, p. 307)? Il est vrai que cette comparaison est faite par la rubrique elle-même. Mais qu'est-ce qui est comparé exactement? Une première fois il s'agit du voile de l'autel, qui est étendu sur la vasque remplie d'eau «comme quand on porte les saints mystères» (p. 308). Une deuxième fois il s'agit des diacres portant flabelles, «comme on le fait sur les saints mystères» (*ibid.*). La comparaison ne porte nullement sur le point de départ de la procession.

Au IX^e siècle au contraire, Moïse bar Képha explique sans hésitation possible que la procession est circulaire, de l'autel à l'autel⁷¹.

9. Jean de Dara (IX^e siècle)

Le *De oblatione* publié par Sader⁷² ne commente pas la procession des saints dons, et le moment de leur première déposition sur l'autel ne peut pas être déduit directement du commentaire⁷³. Par contre, la description qu'il fait de l'autel (II 7-23) inclut la description des vases sacrés (§ 12-14) et du voile-anaphore (§ 15-16). Comme le commentaire liturgique ne commence réellement qu'en II 24, on peut naturellement comprendre que les saints dons étaient déposés sur l'autel dès le début de la Liturgie.

Sader en tous cas ne met pas même la chose en question: «Après que les oblates ont été préparés sur la table du mystère avec tous les objets du culte, le clergé doit se préparer pour la célébration.»⁷⁴

69 Citons, parmi les tenants de cette position, Gémayel, p. 245.248.

70 Khoury-Sarkis, *OS* 4 (1959), p. 307-308. Voir art. c. note 27, n. 49.

71 Cité note 16.

72 J. Sader (édition) – R. Dragnet (introduction), *Le De Oblatione de Jean de Dara*, (CSCO 308-309), Louvain, 1970.

73 Néanmoins: «Lorsque le prêtre et le diacre veulent entrer dans le sanctuaire divin, spécialement au moment de l'eucharistie» (I 2; p. 5). «Spécialement» rend ܕܠܪܬܝܠܐ ܕܡܝܫܬܐ (p. 26, 23).

74 Sader, *Le lieu de culte*, p. 75.

Il faut quand-même apporter deux restrictions à cette inférence. La première est que la description de l'autel et en même temps des vases sacrés est un thème classique des commentaires liturgiques syriens, que l'on retrouve aussi bien chez Georges des Arabes, Moïse bar Képha, Denys bar Salibi que chez Narsaï, où elle a d'ailleurs un caractère fortement symbolique. Il est remarquable que chez Narsaï et Moïse, le fait soit mentionné après la déposition sur l'autel. Or il est sûr que chez le premier les saints dons venaient pour la première fois à l'autel à ce moment-là, et que chez le second ils y étaient déjà avant. Il devait en être de même chez Georges des Arabes, que Moïse suit d'assez près, bien que chez Georges, aucun critère interne ne permette de trancher en faveur de l'un ou l'autre système. Enfin, Denys fait la description de l'autel et des vases sacrés avant la mention de la procession circulaire, montrant ainsi une évolution logique dans la structure traditionnelle du commentaire, les vases sacrés étant sur l'autel dès le début de la Liturgie. Bref, le fait de décrire l'autel et en même temps ce qui s'y trouve déposé est un thème classique des commentaires liturgiques syriens, et il est attesté dans les deux systèmes liturgiques.

Par ailleurs, Sader cite un commentaire non-publié de Jean de Dara sur la Hiérarchie ecclésiastique du pseudo-Denys (*vaticanus* syriaque 100)⁷⁵. Sader se préoccupe surtout de la question du «sédro d'entrée» et il ne semble pas s'apercevoir que ce texte contredit ce qu'il a dit de la place des saints dons: «... Parmi les diacres, certains se tiennent aux portes de la nef et les ferment, d'autres accomplissent quelque fonction correspondant à leur ordre, c.-à-d. quelques diacres préparent l'hostie (*gesoto*) ... et la déposent sur l'autel divin avec les prêtres. La profession de foi des trois cent dix-huit (Pères de Nicée) sera dite auparavant. Après que les mystères auront été mis sur l'autel, l'évêque dit la prière de la paix⁷⁶ ... et tous échangent la paix. Puis on achève la proclamation des saints diptyques. L'évêque et les prêtres se lavent les mains avec de l'eau etc.» À part la prière de la Paix (et le titre de «sédro d'entrée» pour la prière d'encens initial), Jean commente fidèlement les rubriques du pseudo-Denys.

Sader ne donne pas le contexte du commentaire, mais il est vraisemblable qu'il n'a qu'un aspect littéraire, et ne reflète pas l'usage contemporain.

10. Les manuscrits étudiés par Gémayel (IX^e-XI^e s.)

Nous citons les manuscrits dans l'ordre où ils sont présentés par Gémayel⁷⁷:

A = *londinensis* add. 14494, IX^e-X^e s.;

⁷⁵ *Ibid.*, p. 86-87. Le commentaire concerne le texte du pseudo-Denys PG 3, 425 C.

⁷⁶ Alors que les éléments précédents sont rigoureusement repris au texte du pseudo-Denys, Jean de Dara ajoute ici la mention d'une prière pour la Paix, l'une des trois prières pré-anaphorétiques.

⁷⁷ Gémayel, cité note 12.

B = *londinensis* add. 14493, X^e s.⁷⁸;

C = *londinensis* add. 14496, X^e s.;

D = *parisinus* syriaque 70, 1059⁷⁹;

E = *londinensis* add. 14495, X^e-XI^e s.⁸⁰;

F = *londinensis* add. 17128, XI^e s.⁸¹

On ne peut que saluer le travail de cet auteur qui a mis à la portée de tous des documents difficiles d'accès. Mais il faut bien dire que l'analyse qu'il propose laisse dubitatif. Sur six manuscrits, trois ont la Prothèse en début d'office (BDF), deux sont mutilés au début (AE)⁸², et le dernier (C) ne mentionne ni Prothèse ni déposition. Comment dans ces conditions conclure que le prêtre ne montait pour la première fois à l'autel qu'après les Lectures, comme on le lit à propos de A (p. 161) ? Tout se passe en fait déjà comme dans le «groupe c» (p. 175-199), où la déposition-offrande a lieu au début de la Liturgie.

Khoury-Sarkis essaie d'étayer une conclusion semblable à celle de Gémayel par une citation de Yaḥyā ibn Jarīr selon laquelle le clergé se trouvait dans le nef pendant les Lectures. «Or – ajoute-t-il – il est impensable que le prêtre qui devait célébrer commence par faire les prosternements, récite les prières rapportées ci-dessus [= F], puis, après avoir pénétré dans le sanctuaire, le quitte pour venir s'asseoir sur le bīma ...»⁸³. Mais une des rubriques précédant les Lectures dans F dit clairement: «prière que récite le prêtre pour lui-même quand il fait monter le pain et mélange à l'autel, etc.»⁸⁴ Khoury-Sarkis traduit – il est vrai – «table de vie», mais de quelle autre table pourrait-il être question ? Par ailleurs, nous avons vu ce qu'il fallait penser du *bīma*.

Reconnaissons qu'ici et là, on observe le déplacement de certaines rubriques du début de la Liturgie à la seconde procession; ainsi pour la prière d'acceptation de l'offrande «Trinité sainte», qui se retrouve dans la Prothèse maronite actuelle⁸⁵. Les manuscrits BDF disposent cette offrande avant les Lectures; mais E la dispose après. On passe en effet directement d'une série de prières liées aux lectures⁸⁶ à l'offrande en question. La rubrique précise: «Prière de commémorai-

78 Voir aussi Khoury-Sarkis, OS 7 (1962), p. 293-295.

79 Voir aussi Khoury-Sarkis, OS 9 (1964), p. 354 ss.

80 Voir aussi *ibid.*, p. 357.

81 Voir aussi *ibid.*, p. 347 ss.

82 A n'indique pas de déposition (du moins d'après la description de Gémayel). Quant à E, voir ci-après (notes 86-87).

83 *Ibid.*, p. 350.

84 Gémayel, p. 169.

85 Dans le rite syrien occidental elle s'est «toujours maintenue à la place qu'elle occupe actuellement: précédant immédiatement l'anaphore» (Khoury-Sarkis, OS 9 [1964], p. 357). Voir la traduction de l'avant-messe maronite par Gémayel, p. 23-24.

86 «Prière avant la lecture de l'Évangile; prière d'encens avant la lecture de l'Évangile; prière au moment de la sortie de l'Évangile; prière à la fin de l'Évangile» (p. 167).

son quand le prêtre porte la parcelle au saint autel.»⁸⁷ Mais cela ne veut pas dire que la déposition n'était pas faite comme d'habitude au début de la Liturgie. La prière a simplement été déplacée, sans doute parce que l'on considérait qu'il était plus normal d'«offrir» au moment de commencer l'anaphore, qu'avant les Lectures. Un tel déplacement de la prière d'offrande se trouve aussi dans les rites melkite⁸⁸ et byzantin⁸⁹. (Il est pourtant vrai de dire que la prothèse-offrande se faisait à l'origine pendant la Grande Entrée, comme dans le rite latin actuel. C'est ce qui ressort du modèle géorgien de Saint-Jacques⁹⁰. En Syrie par contre, s'il est vrai que la prothèse-déposition se faisait à l'origine, comme ailleurs, à la Grande Entrée, la prothèse-offrande aurait eu son origine avant la Liturgie.)

Un autre élément a été déplacé de la même façon. La prière d'accès au sanctuaire (ou de parastase) qui se trouve actuellement dans le rite maronite au début de l'«avant-messe»⁹¹ et qui apparaît en effet avant les Lectures dans les rubriques BDF, se trouve cependant après les Lectures dans A et E. Dans le premier, elle figure après le sédro et l'encensement; dans le second elle se trouve après une série de «sept prières d'entrée» (disposées après la prière d'offrande dont il a été question plus haut), «quand le prêtre, incliné, entre à l'autel» (p. 167). La rubrique du premier manuscrit dit que la prière se fait «sur la marche». Il est remarquable que dans l'autre manuscrit (E) elle se trouve avant le sédro. Gémayel cite plus loin un troisième manuscrit, où elle figure après le symbole de foi.⁹² Cette diversité ne plaide pas en faveur de l'antiquité de la disposition de la prière au moment de la seconde procession, d'autant plus que dans les trois autres manuscrits, elle est toujours à la même place. Du reste, l'abondance des prières d'entrée font de ce manuscrit (E) une sorte de recueil⁹³, plutôt qu'un rubricaire.

En ce qui concerne le sédro d'entrée, la question est plus complexe. Cette prière d'encens⁹⁴ se trouve dans les six manuscrits après les Lectures⁹⁵. On voit

87 *Ibid.*

88 Comparer dans la Liturgie de saint Jacques: Conybeare-Wardrop, p. 398 (= Jedlička, p. 194, 4) et PO 26, p. 180 (ὁ Θεὸς ἡμῶν ὁ τὸν οὐράνιον ἄγρον); et dans la Liturgie de saint Marc: G.J. Cuming, *The Liturgy of St Mark, edited from the manuscripts with a commentary*, OCA 234, Rome, 1990, p. 79-82.

89 Taft, *The Great*, ch. VII (p. 257-275), montre que la prière d'offrande n'est jamais située à la Grande Entrée dans le rite byzantin. Néanmoins, considérer la présence de ὁ Θεὸς ἡμῶν ὁ τὸν οὐράνιον ἄγρον dans Saint-Jacques comme le résultat d'une byzantinisation tardive (p. 260-262) est rien moins que certain (v. provisoirement Verhelst, art. c. note 27, p. 264-265).

90 D'après la prière géorgienne Κύριε αἰώνιε βασιλεῦ: v. S. Verhelst, «La seconde partie de la deuxième prière de Saint-Basile», *Muséon* 111 (1998), 157-172.

91 Gémayel, p. 4.

92 *Londinensis* add. 14691, a.D. 1230, cité p. 180.

93 «La multiplicité de ces prières d'entrée montre qu'il s'agit là d'une collection, où le choix est laissé au célébrant.» (p. 168).

94 Il s'agit bien de prière d'encens: J. Matéos, «Sedre et prières connexes dans quelques anciennes collections», *OCP* 28 (1962), 239-287 et le résumé de Sader, *Le lieu de culte*, p. 83-89.

95 Gémayel, p. 172.

mal comment ne pas l'identifier à la rubrique commentée par Georges des Arabes, Moïse bar Képha et Denys bar Salibi (encensement entre la procession et le Symbole)⁹⁶, rubrique qui se trouve aussi chez Jean de Dara comme «second sédro d'entrée», le premier étant disposé au début de l'office⁹⁷. Un encensement, avec un geste d'imposition de la part de l'évêque existe déjà dans la «Réception» avant le Symbole; mais il semble que là aussi il ait existé un encensement en début d'office⁹⁸. Cette disposition, l'encensement en début d'office, est mentionnée dès le pseudo-Denys⁹⁹, et il y a tout lieu de la considérer comme plus ancienne que l'encensement après la procession des saints dons, omis par Théodore, les Constitutions apostoliques, Narsai, le pseudo-Denys, ...

L'existence d'un sédro avant le Symbole n'est donc pas la preuve que la première déposition (déposition unique, dans cette hypothèse) se faisait lors la seconde procession. Il semble même que son origine à ce moment de la Liturgie résulte du dédoublement de la rubrique initiale, tandis que l'encensement initial était compris comme l'encensement de l'offrande¹⁰⁰. La re-déposition des vases sacrés sur l'autel appelait le même rite.

11. Remarque concernant Denys bar Salibi (XI^e-XII^e s.)

On a voulu tirer des indications sur le moment de la déposition, du traité de Denys, par l'allusion qu'il fait à une coutume des anciens¹⁰¹: «Aussitôt après l'évangile, le diacre dit la proclamation, incitant le peuple à offrir au Verbe Dieu une prière, lui qui a accompli pour nous l'Économie. Les anciens commençaient après la litanie et la *korauzouto* les répons des mystères, et les prêtres portaient le disque, c.-à-d. la patène, et le calice de sang, et circulaient en procession.»¹⁰²

Mais l'auteur ne veut évidemment pas dire qu'il n'y a plus de procession ni que, si elle a encore lieu, c'est en laissant les vases sacrés sur l'autel. Il est en effet sur le point d'expliquer que la procession commence à l'autel et y retourne, tout

96 Chez Denys, il s'agit (aussi?) d'un chant (comparer peut-être la *manito* d'entrée chez Jean de Dara, qui insiste pour qu'elle ait lieu après le premier sédro [CSCO 309, p. 34, 11-14], comme si le déplacement du sédro amenait aussi chez certains le déplacement du chant).

97 CSCO 309, p. 34, 11-14 et 35, 1. Voir aussi les manuscrits du «groupe c», Gémayel, p. 175-199 (tableau p. 196-197).

98 L'hésitation vient de ce que la rubrique: «Aussitôt que (l'évêque) est entré à l'église, le diacre fait la *korûzûto*. Et après la *korûzûto*, l'encens (est offert). Et après l'encens, l'évêque monte sur le *bîma* et il signe le peuple et prie sur lui. Puis il descend du *bîma* et monte au *beit-épisqûpiân* ...», n'est peut-être pas le vrai début de la Liturgie ordinaire, qui ne commencerait qu'au trisagion («Et aussitôt que [l'évêque] entre dans l'église, le *rich qâchiché* prie. Et après cela, les psaltes disent le trisagion.»), OS 2 (1957), p. 160.

99 PG 3, col. 425 C.

100 Comparer les Liturgies de saint Jacques (Conybeare-Wardrop, p. 399-400; Jedlička, p. 195, 7; PO 26, p. 162-164) et de saint Marc (Cuming, p. 4-5), sans parler des autres sources égyptiennes.

101 Khouri-Sarkis, OS 9 (1964), p. 352; Taft, *The Great*, p. 92; Donceel-Voûte, p. 531 n. 76.

102 Labourt, p. 47, 13-16.

en transportant les vases sacrés¹⁰³. Il faut trouver une autre explication. La plus immédiate est que les anciens avaient ici un chant, les répons des mystères, qui a disparu de la Liturgie connue du temps de Bar Salibi¹⁰⁴. Une meilleure traduction dirait: «...C'est après la litanie et la *korauzouto* que les anciens commençaient les répons des mystères...» (alors que désormais ce chant a disparu ou est ailleurs).

12. La diataxe de l'Anastasis *stavrou* 43 (a. D. 1122)

Le *stavrou* 43 fait deux fois allusion à un rite de Prothèse; une première fois après la procession du dimanche des Rameaux: εἰς τὴν λειτουργίαν ψάλλετε τὴν τριτέκτην εἰς τὸ σκευοφυλάκιον¹⁰⁵. On récite donc l'office de tritekte dans le skévophylakion (!), avant de commencer la Liturgie (p. 23, 29 ss). Entre les deux, le scribe a copié les «makarismes», qui devaient être dits durant le tritekte (p. 23, 1-28).

Une seconde fois, la Prothèse semble avoir lieu pour le jeudi du saint *muron*: «Le patriarche dit les prières dans le *skeuophulakion*» (p. 99, 17-18). Plus loin, le rubriciste explique que le patriarche se rend à nouveau dans le skévophylakion (p. 101, 26), qui est le point de départ de la seconde procession.

Ces «prières» sont-elles un ultime témoin de la Prothèse attestée par les manuscrits géorgiens de Saint-Jacques? C'est peu probable. Elles se disaient dans le «*skeuophulakion*», mot qui semble bien d'origine constantinopolitaine¹⁰⁶, non sur l'autel. Par ailleurs, le manuscrit fait mémoire parmi les vivants du patriarche Nicolas¹⁰⁷. Or il n'existe qu'un patriarche de ce nom¹⁰⁸, précisément celui qui est attesté en 1122¹⁰⁹. Lequien mentionne en effet la participation d'un patriarche Nicolas à un synode constantinopolitain le 26 janvier 1156¹¹⁰. Outre que cela indique la présence du patriarche à Constantinople, il est intéressant de noter que ce synode concernait «le mystère eucharistique» (dans le catalogue du patriarche Dosithée cité par Lequien). On conçoit que le patriarche Nicolas se soit laissé convaincre, à cette occasion comme déjà en 1122, d'introduire certai-

103 Voir note 17.

104 Une autre explication consisterait à dire que le chant est désormais déplacé après les renvois.

105 Papadopoulos-Kerameus, II, p. 22, 31-32.

106 Voir note 20.

107 Dans la prière diaconale du dimanche des Rameaux (p. 26, 3).

108 Bertonière, OCA 193, p. 14 ne justifie pas l'identification qu'il propose avec un incertain Nicolas du X^es.

109 Voir un article de V. Grumel auquel celui-ci renvoie dans sa *Chronologie*, p. 451: «La chronologie des patriarches de Jérusalem sous les Comnènes», (mél. Nikov), *Bulletin de la société historique bulgare* t. XVI-XVIII, 109-114.

110 «Subscripsit vero Nicolaus Hierosolymorum Patriarcha, qui proinde idem fuerit ac Joannes de quo agimus.» *Oriens christianus*, t. III, Paris, 1740 (réimpr. Graz, 1958), col. 502. En 1146, Lequien identifie un patriarche antérieur à ce Nicolas (col. 501-502). Je suppose que Grumel résout la difficulté.

nes rubriques byzantines dans le rite de son siège d'origine. C'est particulièrement vrai, par exemple, pour les trois antiphones des liturgies des Rameaux et de Pâques, antiphones dont l'origine byzantine ne peut faire de doute¹¹¹ et dont l'introduction ne va pas sans quelque contradiction: l'indication de l'entrée du clergé figure à deux moments différents, soit après le stichère d'entrée comme dans la tradition hagiopolite¹¹², soit après le troisième antiphone comme dans la tradition constantinopolitaine¹¹³.

Il y a donc lieu de penser que les prières dites dans le skévophylakion venaient tout droit de la capitale byzantine, et trouvaient leur point de chute parmi les Palestiniens d'expression grecque qui acceptaient plus facilement l'influence byzantine.

Synthèse

En résumé, le système primitif où les oblats ne sont déposés qu'à la Grande Entrée, n'est plus attesté, dans la tradition syrienne occidentale non-chalcédonienne, après le VI^e s., époque à partir de laquelle les saints dons sont déposés sur l'autel dès le début de la Liturgie, avant la procession d'entrée initiale.

Les documents ne deviennent limpides qu'au IX^e s. – la seconde procession se fait avec les oblats et elle est circulaire¹¹⁴ –, mais on doit déjà considérer un texte de Sévère comme témoin de ce système, voire même d'un rite solennisé de prothèse (une prière de prothèse est envisagée par Nau dans une note sur Jean de Tella [Question n° 35], un contemporain de Sévère).

La Liturgie melkite de saint Jacques confirme l'existence d'une Prothèse probablement dès le VI^e siècle. Un texte (ou deux) d'Anastase le Sinaïte montre que ce rite ne s'était pas introduit dans l'ensemble du patriarcat, et que là où il s'était introduit (comme dans la tradition géorgienne), son succès venait d'une lecture sacrificielle de l'offrande.

Enfin, le modèle grec reçu de cette Liturgie suppose la déposition non pas immédiatement avant de commencer la Liturgie, mais, de manière isolée et sans doute en réaction contre la Prothèse monophysite, au cours de la première procession. Ce dernier système a dû s'introduire à peu près à l'époque d'Anastase, qui est l'époque de l'archétype des manuscrits grecs.

111 Matéos, *La célébration*, p. 34 et 44-45.

112 Papadopoulos-Kerameus, p. 24, 7 et 200, 5-7; cp. *PO* 26, p. 164, 18.

113 Papadopoulos-Kerameus, p. 24, 19 et 201, 14; v.J. Matéos, *Le typicon de la Grande Eglise. Ms. Sainte Croix n° 40, X^e siècle*, OCA 165-166, Rome, 1962-1963: OCA 165, p. 343; OCA 166, p. 95; aussi au tritekte du dimanche de la tyrophagie (OCA 166, p. 4).

114 La première ne l'est pas parce que, ainsi qu'on le voit dans Saint-Jacques géorgien et l'usage syrien actuel, le prêtre redescend après la Prothèse pour la vestition.

Addenda

- 1) Concernant le *skeuophylakion* (notes 20 et 105 ss), voir désormais R. Taft, *Quaestiones disputatae*: «The Skeuophylakion of Hagia Sophia and the Entrances of the Liturgy Revisited», *OC* 81 (1997), 1-35, et ici-même 82 (1998), 53-87. Nous n'avons pas pu tirer parti de cette importante étude pour notre article.
- 2) Monsieur Flusin, que je remercie, m'a signalé en mai 1998 que Monsieur A. Binggeli, à l'Institut de l'histoire des textes (Paris), prépare une nouvelle édition et une étude approfondie des Récits utiles à l'âme d'Anastase le Sinaïte (v. plus haut, p. 192-193 et 195). Monsieur Binggeli a très aimablement répondu à mon courrier: «dans plusieurs manuscrits grecs assez anciens (*Mosqu.* 189; *Vatic. gr.* 1599; *Petropol. gr.* 381 + *Sinai gr.* 448), ce récit [= chapitre 52 de Nau] est explicitement attribué à Théophile archevêque d'Alexandrie. C'est d'ailleurs à son nom qu'est répertorié le récit dans la *Clavis patrum graecorum* de M. Geerard (*CPG* 2666).» «Le récit existe aussi en vieux bulgare et est édité par F.J. THOMSON, «The true Origin of two Homilies ascribed to Ephraem Syrus allegedly preserved in Slavonic», *Ἀντίφωνον. Hommage à Maurits Geerard pour célébrer l'achèvement de la Clavis Patrum Graecorum*, vol. I, Wetteren, 1984, p. 13-26.» Il existe en outre «dans la traduction latine des *Vitae Patrum* au chapitre XVIII, *De praevidentia sive contemplatione* (*PL* 73, col. 978-980). Cette traduction latine [...] par Pélagie et Jean remonte au VI^e siècle» et «on ne peut plus envisager de l'attribuer à Anastase le sinaïte», mais «il n'est pas exclu que celui-ci l'ait réutilisé, comme il l'a fait pour d'autres récits édifiants, parce que par sa thématique il se rapprochait de ses préoccupations.» Στεφανοῖτο.

Ewa Balicka-Witakowska

The Crucified Thieves in Ethiopian Art: || literary and iconographical sources*

All four evangelists mention two thieves as having been crucified together with Christ. Matthew and Mark also relate that they had blasphemed against Jesus (Mt 27:38,44; Mk 15:27,32). The story of the thief who repented at the moment of death is only found in Luke (23:32-33, 39-40), while the *crucifragio* is mentioned by John alone (19:32).

The apocryphal accounts take their inspiration from Luke and develop the theme of the "good thief and the bad thief". Seeking to make the Evangelist's narrative complete, they present us with folkloric details on their origin and destinies.

In texts such as the *Arabic Infancy Gospel*, the apocryphal *Gospel of John*, the *Miracles of Jesus*, the *Vision of Theophilus*, present in the Ethiopian literary tradition, as well as in the recension B of the *Acta Pilati*, in the *Narration of Joseph of Arimathea* and in the *Book of the Bee*, it is reported that during the Flight into Egypt the "good highwayman" protected the Holy Family and was promised admission to paradise after the Crucifixion.¹

* Abbreviations:

- BL British Library, London;
- BN Bibliothèque nationale, Paris;
- CCSL Corpus Christianorum Series Latina, Turnhout;
- CSCO Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Louvain;
- CSEL Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Wien;
- DACL Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de la liturgie, Paris;
- IES Institute of Ethiopian Studies, Addis Ababa;
- PG Patrologiae cursus completus, series graeca, ed. J-P. Migne, Paris;
- PL Patrologiae cursus completus, series latina, ed. J-P. Migne, Paris;
- PO Patrologia Orientalis, Paris, Turnhout;
- SCh Sources chrétiennes, Paris;

- 1 **Arabic Infancy Gospel:** K. von Tischendorf, *Evangelia Apocrypha*, Leipzig 1876, p. 181-209; *Evangelies apocryphes*, ed. & transl. Ch. Michel & P. Peeters, II, Paris 1914, p. 26-28;

Gospel of John: O. Löfgren, *Det apokryfiska Johannesevangeliet*, Stockholm 1967, p. 30-32; L. Moraldi, *Vangelo arabo apocrifo dell'apostolo Giovanni da un manoscritto della Biblioteca Ambrosiana*, Milano 1991, p. 68-69.

Miracles of Jesus: S. Grébaut, *Les miracles de Jésus*, PO 12:4, (1967), p. 555-62, esp. 612-24. See also the text in note 117;

Vision of Theophilus: A. Mingana, *Vision of Theophilus: or the Book of the Flight of the Holy Family into Egypt*, *Bulletin of the John Rylands Library*, 13 (1929), p. 401, 408-11; C. Conti Rossini, *Il discorso su Monte Coscam attribuito a Teofilo d'Alessandria nella versione etiopica*, *Reale Accademia dei Lincei: Classe di scienze morali... Rendiconti*, 5:21 (1912), p. 395-471, esp. 459-61.

Ethiopian painting illustrates these stories. We find them in a group of illuminated manuscripts containing the *Miracles of Jesus*.² In churches they are commonly placed on the south wall of the *mäqdäs*,³ as for example in Däbrä Yohannēs Kidanä Möhrät near Sokota⁴ (fig. 1).

In the *Acts of Pilate* and the *Narration of Joseph* we find the Good Thief acting as Christ's messenger: carrying a shining cross or a letter, he ascends to heaven, opens the gate of paradise to those liberated from Sheol and guards it from demons.⁵ In the Syrian text called the *Cave of Treasures* he is furnished with the

Acta Pilati: The redaction B of *Acta Pilati* identifies the leprous child healed by the water in which Jesus was washed with the son of the Good Thief, *The Apocryphal New Testament Being the Apocryphal Gospels, Acts, Epistles and Apocalypses*... transl. by M. R. James, Oxford 1953 (= 1924), p. 117;

Narration of Joseph of Arimathea: The *Narration of Joseph of Arimathea*: Tischendorf, *op. cit.*, p. 495-70, esp. 460-64; *Apocryphal Gospels, Acts and Revelation*, transl. E. Walker (in:) Ante-Nicene Christian Library, Edinburgh 1870, p. 237-44;

Book of the Bee: E. A. W. Budge, *The Book of the Bee (Anecdota Oxoniensia, Semitic Series, vol. I, part II)*, Oxford 1886, p. 87.

The stories about the thieves found their way to the western literature as well, see for instance: *De institutione inclusarum* of Aelred of Rievault, C. H. Talbot, *The De Institutis Inclusarum* of Aelred of Rievault, *Analecta Sacri ordinis Cisterciensis* 7 (1951), p. 167-216; *Liber de infantia Salvatoris*, M. R. James, *Latin Infancy Gospel, A New Text, with a Parallel Version from the Irish*, Cambridge 1927, p. 120-126; *Pseudo-Matthieu*, see M. Geerard, *Le bon larron. Un Apocryphe inédit, Patrologia Sacra. Biblische und patristische Studien für Hermann J. Frede und Walter Thiele zu ihrem siebenzigsten Geburtstag*, II, Freiburg i. B., 1993, p. 361-63.

- 2 It seems that illustration of the *Miracles of Jesus* started at the beginning of the XVIIIth century. Most of the miniatures known today represent the so called second Gondar-school, cf. for example the following manuscripts: Dublin, Chester Beatty Library, Ms. 913 – 57 miniatures, E. Cerulli, *I manoscritti etiopici della Chester Beatty Library in Dublino, Atti della Accademia Nazionale dei Lincei, Classe di scienze morali*., *Memoriae*, 8:11 (1965), p. 289 sq; Paris, BN, d'Abbadie 226 – 21 miniatures, C. Conti Rossini, *Notice sur les manuscrits éthiopiens de la collection d'Abbadie, Journal asiatique* 1912-15, p. 41-42; London, BL, Or. 8824 – 40 miniatures, S. Strelcyn, *Catalogue of Ethiopian Manuscripts in the British Library acquired since the year 1877*, London 1978, p. 19-21; Qirqos Church, Tana – 91 miniatures, O. Jäger, *Ethiopian Manuscript Paintings, Ethiopia Observer* 4 (1960), p. 383-85 (= Gonder XXVI). A particular group of the miracles performed by the Child Jesus are included in the as yet unedited Ethiopian text *Nägärä Maryam* (Story of the Virgin Mary). The manuscripts of *Nägärä Maryam* are usually richly illustrated in the style of the second Gondar-school, cf. for instance Ms. London, BL, Or. 603, fols 158r-173v and W. Wright, *Catalogue of the Ethiopic Manuscripts in the British Museum acquired since year 1874*, London 1877, Ms. CCXIII.

- 3 W. Staude, *Die ikonographischen Regeln in der äthiopischen Kirchenmalerei, Archiv für Völkerkunde* 13 (1958), p. 257, 262, 298, fig. 2. It is also the place for the miracles based on the *Nägärä Maryam* text. Iconographically most of the paintings follow the scheme worked out by the second Gondar-school.

- 4 The scene is divided into two episodes. The former depicts the miracle with the broken sword belonging to the Good Thief which was mended by Jesus. The second shows the Good Thief carrying the Child Jesus on his arms and mocked by the Bad Thief.

- 5 *Acta Pilati*, chap. X, and *Narration of Joseph of Arimathea*, chap. II, see Tischendorf, *Evangelia Apocrypha*, (n. 1), p. 358-62, 460; James, *Apocryphal NT*, (n. 1), p. 161-65; *Apocryphal Gospels*, (n. 1) p. 241-43. See also F. Pasquero, *Il Buon Ladrone e la promessa di Gesù*, Roma 1947.



Fig. 1. Wall-painting, Däbrä Johannəs Kidanä Məhrät Church near Sokota

decree written in the blood of the Saviour.⁶ This episode also appears in the Ethiopian text known as the *Book of the Mysteries of Heaven and Earth* and in the homily by the “Orthodox” on the *Crucifixion and the Thief on the right side*.⁷

These topics have entered Syrian liturgy. The *soghyatha* – dialogues in the form of a dispute between two people – on the subject of the “two thieves” and the “entry of the Good Thief into paradise” were sung and acted out in Syrian churches during Holy Week.⁸ They served too as a source of inspiration for Syrian painters. A miniature in the Gospel Book, London, BL, Add. 7169, from the turn of the 12th century, shows the Good Thief bearing a large cross in front of gate of paradise, watched over by an angel.⁹ The motif became part of the repertory of Ethiopian painting, as is testified by a miniature in the manuscript containing the *Dərsanä Mahyawi* (Discourses on the Passion for Holy Week), which represents Christ and the penitent thief each carrying his cross.¹⁰

In the *Narration of Joseph of Arimathea*, the *Arabic Infancy Gospels* and the

6 *La Caverne des trésors: les deux recensions syriaques*, éd. & trad. Su-Min Ri, Lovanii 1987 (CSCO 486-7, SSyr 207-8), p. 432-33, T.p. 432, V. p. 166.

7 *Le Livre des Mystères du ciel et de la terre (les trois derniers traités)*, éd & trad. par S. Grébaut, PO 6:3, 1980 (= 1911), p. 425 sq; cf. the manuscripts EMMML 2375 and 1584 in: *A Catalogue of Ethiopian Manuscripts microfilmed for the Ethiopian Manuscript Microfilm Library*, Addis Ababa and for the Hill Monastic Manuscript, vols VI (1982), VII (1983). See also the text on Joseph and Nicodemus in the Ethiopian Synaxary, *The Book of the Saints of the Ethiopian Church*, [transl. by] E. A. W. Budge, Hildesheim 1976 [= Cambridge 1928], p. 1182.

8 *Soghita* über die beiden Räuber (in:) B. Kirschner, *Alphabetische Akrosticha in der syrischen Kirchenpoesie*, *Oriens Christianus* 6 (1906), p. 1-67; 7 (1907), p. 254-91; F. Graffin, *La soghita du chérubin et du larron*, *L'Orient Syrien* 12 (1967), p. 481-90. English translation by S. Brock (in:) *Soghiatha, Syriac Dialogue Hymns*, Mannanam 1987 (St. Joseph's Press), p. 28-35. F. Pennacchetti, *Il ladrone e il cherubino, Dramma liturgico cristiana orientale in siriano e in neoaramaico*, Torino 1993. See also S. Brock, *Syriac Dialogue Poems. Marginalia to a Recent Edition*, *Le Muséon* 97 (1984), p. 29-58.

9 J. Leroy, *Les manuscrits syriaques à peintures*, Paris 1964, pl. 122:1; *idem*, *La Soghita du chérubin et du larron source d'une miniature du manuscrit syriaque du B. M. Add. 7169*, *Parole de l'Orient*, 6-7 (1975-76), p. 413-19.

10 CatCollegeville (n. 7), Ms. EMMML pr. 871, f. 58v, vol. III (1978), p. 194.

Miracles of Jesus, the Good Thief appears as a heavenly figure to the people guarding Joseph of Arimathea in prison. He is surrounded by light and sweet fragrance. Together with the angels, the cherubim and the Four Apocalyptic Creatures he belongs to the celestial court of Christ.¹¹ According to this first text his heavenly majesty is also revealed to John the Evangelist.¹²

The theme of “the good thief and the bad” has likewise provided material for a number of homilies and sermons written for use on Good Friday,¹³ as well as for the religious chants and hymns.¹⁴ In Ethiopia sermons on the penitent rob-

11 *Apocryphal Gospels*, (n. 1), p. 242-43; Löfgren, *Johannesevangelium*, (n. 1), p. 173-75; Moraldi, *Vangelo arabo* (n. 1), p. 199. The text of the *Miracles of Jesus* is taken from the manuscript London, BL, Or. 634, f. 181va, translation W. Witakowski: “And we saw on the right of him who was sitting on the throne one of the two robbers whom we had crucified together with Jesus, and in his hand he held keys. Then we saw the thief come before him who was sitting on the throne, interceding for the sinners, since he had found the presence and a great grace before Him”.

12 *Apocryphal Gospels* (n. 1), p. 243.

13 Hippolytus of Rome, *On two thieves*, preserved in fragments by Theodoretus, *Dialogus III*, PG 83, col. 285 A-B and Ps-Hippolytus, see *Un homélie inspiré du traité sur la Pâque d'Hippolyte*, éd. & trad. P. Nautin, Paris 1950, (SCH 27) p. 133, 185; John Chrysostom, *De cruce et latrone*, sermo 1 and 2, PG 49, cols 399-408 and 407-418 and a latin version of the sermo 1: *De passione Domini VI, seu de cruce et latrone*, PL 39, cols 2047-50; *idem*, *In Genesim*, sermo 7 (= *Quid sit: Hodia mecum eris in paradiso?*), PG 54, cols 607-616; Ps-Chrysostom, *In sanctum Pascha*, sermo 52, Ch. Baur, *Drei unedierte Festpredigten aus der Zeit der nestorianischen Streitigkeiten*, *Traditio* 9 (1953), p. 109 sq; *In latronem*, ascribed Proclus, PG 59, col. 719-722, see also Proclus, *In Crucifixionem*, sermo 29, J. F. Leroy, *L'homilétique de Proclus de Constantinople*, Roma 1967, §§ 28-37, p. 211-12; Severian of Gabala, *De caeco nato* 5-6, PG 59, cols 550-54; *De cruce et latrone*, ascribed Severian, A. Wenger, *Le sermon 80 de la collection augustinienne de Mai*, restitué à Sévérien de Gabala, *Augustinus magister*, I, Paris 1955, p. 177-82; Eusebius of Alexandria (Johannes Notarius?), *De Passio Domini*, sermo 4, PG 62, cols 721-24; J. Simon, *Homélie copte inédite sur S. Michel et le Bon Larron* attribuée à S. Jean Chrysostome, *Orientalia* 3 (1934), p. 217-34; F. Rilliet, *Un homélie Pseudo-Chrysostomienne sur le dernier samedi de carême*, *Rivista degli studi orientali* 54 (1980), p. 18-22; A homily attributed to Ephraem Syrus by Assemani, J. S. et St. Ev. Assemani, *S.P.N. Ephraem Syri opera omnia graeca*, t. III, p. 471-76. See also D. Hemmerdinger-Iliadou, *Sermon grec inédit de S. Ephrem sur le Bon Larron*, *Analecta Bollandiana* 85 (1967), p. 420-39; M. van Esbroeck, *Un homélie inédite éphrémienne sur le bon larron en grec, géorgien et arabe*, *Analecta Bollandiana* 101 (1983), p. 355-62, (here the list of 15 textes); Jacob of Serugh: *Homiliae Selectae Mar-Jacobi Sarugensis*, ed. P. Bedjan, Paris 1910, “*On the Robber of the right side*” t. II, p. 428-46 and “*On the cherub and the Robber*”, t. V, p. 658-687; A. Mingana, *Narsai Doctoris Syri, Homiliae et Carmina*, Mosul 1905, t. II, p. 327-408. On the homilies of Jacob of Serugh and Narsai, J. B. Glenthøj, *The Cross and Paradise – the Robber and the Cherub in Dialogue* (in: *In the Last Days on Jewish and Christian Apocalyptic and its Period*, Århus 1994, p. 60-77, (Festschrift B. Otzen) where the author gives the synopsis of the homilies. Among the Latin Fathers see at the first place Maximus of Turin, *De latrone*, sermo 74 et 75, *Maximi Episcopi Taurinensis, Sermones*, ed. A. Mutzenbecker, Turnhout 1962 (CCSL 23), p. 309-315; Eusebius of Galia, *De latrone beato*, homily 24, Eusebius Gallicianus, *Collectio Homiliarum*, ed. F. Glorie, Turnhout 1967, (CCSL 101), p. 279-90.

14 H. Junker, *Koptische Poesie des 10. Jahrhunderts*, *Oriens Christianus* 6 (1906), p. 319-411; Romanos Melodos, *Hymne 39: “Adoration of the cross”*, *Romanos le Mélode, Hymnes*, éd. J. Grosdidier de Matons, vol. IV, Paris 1967, (SCH 128), p. 326-53. Severus of Antioch, *Hymnus on the Robber*, James of Edessa: *The Hymns of Severus of Antioch and others: Syriac version*, ed. & trans., E. W. Brooks, PO 6:1 (1909), p. 108 sq.

ber attributed to various authors are included in different collections of homilies.¹⁵

On the basis of these plentiful texts, the Good Thief carrying the cross becomes a permanent feature of the image of paradise. An early example, from the middle of the 9th century, is found in the Cappadocian church of St. Theodore near Ortahisar. The robber is depicted as a young man wearing a loincloth, half hidden by a big tree. Beside him stand the patriarchs who clutch the souls of the righteous to their breasts, holy Sion and probably St. Stephen the protomartyr.¹⁶ From the 11th century onwards this image of paradise including the Good Thief becomes part of the complex programme of the Last Judgement.¹⁷ A prime ex-



Fig. 2. Mosaic, Torcello, Basilica

15 Cf. the following manuscripts: EML Nos 411(4/d), 1763(63), 2140(9, f.120b), 2338(8), 2375(12), 2868(10/2), 3617(f.129b), 3625(f.123a), CatCollegeville, (n. 7), vol. II (1976), IV (1979), VI (1982), VII (1983), IX (1987); Paris, BN, éth. 146, fols 238-245, H. Zotenberg, *Catalogue des manuscrits éthiopiens (gheez et amharique) de la Bibliothèque Nationale*, Paris 1877, p. 248; Paris, BN, d'Abbadie 12, f.172v; C. Conti Rossini, Notice sur les manuscrits éthiopiens de la collection d'Abbadie, *Journal asiatique* 1912-15, p. 466; London, BL, Add. 16250, (*Gädlä Həmamāt*, f. 222), A. Dillmann, *Codices Aethiopici, Catalogus Codicum manuscriptorum qui in Museo Britannico asservantur*, III, Londinii 1847, p. 31.

16 N. Thierry, L'illustration des apocryphes dans les églises de Cappadoce (in:) *La fable apocryphe II*, Turnhout 1991, p. 230, fig. 13.

17 S.G. Tsuji, Stabilisation et diversification de l'iconographie du Jugement Dernier dans l'art byzantin médiéval, *Religion and Civilisation. Bulletin of the Institute for research of Christian culture*, University of Sacred Heart, Tokyo, 7 (1980), p. 20-70; *idem*, Destruction des portes de l'enfer et l'ouverture des portes du Paradis: à propos des illustrations du Psaume 23,7-10 et du Psaume 117, 19-20, *Cahiers archéologiques* 30 (1982), p. 23-24. The presence of the Good Thief

ample is the famous mosaic in the basilica at Torcello from the 12th century, where he is represented together with St. Peter and the archangel Michael¹⁸ (fig. 2). A picture of the Good Thief, Christ, and St. Peter before the gate of paradise – closed and guarded by a cherub – appears in a number of marginal psalters dating from the 12th and 13th centuries, e.g. Rom, Vatican Library, Graec. 752, where it is associated with Psalm 15, and the Hamilton Psalter (Berlin, Kupferstichkabinett, Ham. 78A 9), where it is attached to Psalm 117:19.¹⁹

The images of the Crucifixion in late antiquity illustrate the narratives of the synoptics.²⁰ Some, following Matthew and Mark, show the thieves as two identical personages; others, inspired by Luke, use various means of expression to underline the difference between the two personalities.

The former tradition is the less usual. The thieves are shown alive, mostly young, beardless²¹ and similarly dressed, nearly always in a loincloth.²² They hang on their crosses in an entirely frontal position, either with their arms behind them and their feet bound by the rope – the “oriental” form,²³ – as for ex-

in the Last Judgement representations may be also explained by the fact that in the *Infancy Gospel* and in the *Miracles of Jesus* he is presented as a person particularly loved by Christ and one who intercedes for sinners, cf. Löfgren, *Johannesevangelium*, (n. 1), p. 175, Moraldi, *Vangelo arabo* (n. 1), p. 179–80 and above note 11.

18 I. Andreescu, Torcello: I. Le Christ Inconnu, II. Anastasis et Judgement Dernier: têtes vraies, têtes fausses, *Dumbarton Oaks Papers* 26 (1972), p. 183–223. The other examples see D. Milošević, *Das Jüngste Gericht*, Recklinghausen 1963, figs on p. 23–24, 33, 48, 62.

19 *The illustration in the Manuscripts of the Septuagint*, vol. III: *Psalms and Odes*, Part 2: *Vaticanus Graecus 752*, ed. E. de Wald, Princeton 1942, pl. XX and p. 12–13; Tsuji, *Portes*, (n. 17), p. 23–24, fig. 18.

20 The episode of the *crucifragio* first appears in western art at the end of the 9th century or at the beginning of the 10th century, even though the motif is of eastern origin, G. Schiller, *Iconographie der christlichen Kunst*, vol. II, Gütersloh 1967, p. 116 and figs 390–394. We know only one Ethiopian example representing this episode: a painting on canvas in the collection of the British Museum, from Mädhane Aläm church in Adua, which has now disappeared (fig. 15). We may observe however that some Ethiopian paintings seems to take inspiration from European representations of the *crucifragio*, see *infra*, p. 220–21.

21 In early Christian art the depiction of aged, bearded thieves is rare. An exception is to be found on a Syriac silver plate from Perm (St-Petersburg, Ermitage), usually dated to the 6th century, cf. Schiller, *Iconographie* (n. 20), p. 92, fig. 322; to the 9th C dated in Darkevič & B. Maršak, *O tak nazívanom sirijskom blyude iz Permskoy oblasti*, *Sovetskaya Arkheologiya* 2 (1974), p. 213–22.

22 Here again the plate of Perm and the manuscript from Würzburg (see *infra* p. 219 and fig. 22) are exceptional. In these representations the thieves are clothed in tunics just as Christ is.

23 The oriental type derive most probably from the images depicting the thieves on *stauroi*, V.H. Elbern, *Das Relief der Gekreuzigten in der Mellebaudis-Memorie zu Poitiers: über eine vorkarolingische Nachbildung des Heiligen Grabes zu Jerusalem*, *Jahrbuch der Berliner Museen* 3 (1961), p. 158. The other representations belonging to this type are frequent on pilgrims' souvenirs from the Holy Land such as flasks, medallions, bracelets and rings, cf. E. Balicka-Witakowska, *Crucifixion sans Crucifié dans l'art éthiopien. Recherches sur l'iconographie de l'Antiquité tardive*, Warszawa-Wiesbaden 1997, figs 5, 8, 11–12, 28–20, 23–27, as well as on the relief from Poitiers (Hypogée des Martyrs), Elbern, *op. cit.*, fig. 1. In this representation the



Fig. 3. Censer, Cairo,
The Coptic Museum



Fig. 4. Column of the ciborium,
Venice, St. Marc

ample on ancient censers (fig. 3),²⁴ or like the figure of Christ, with their arms outstretched and their hands and feet nailed – the “Jerusalem form” – as in the relief on one of the columns of the ciborium at St. Mark in Venice²⁵ (fig. 4).

Sometimes one can observe an attempt to enliven this extremely rigid formula: the bodies of the thieves, their heads or just their eyes being turned towards the cross of Christ.²⁶

Representations of the thieves as two identical personages appear, if only

thieves are nailed by the feet, not tied by a rope, the former being exceptional for the oriental type. The same pattern is used later in the Cappadocian wall-paintings in Kokar Kilise et Pürenli Seki Kilisesi, M & N. Thierry, *Nouvelles églises de Cappadoce: région du Hasan Dağı*, Paris 1963, pl. 60b, 68b, as well as in the same miniatures of Vaspurakan, Akopyan, *Miniatyura Vaspurakana XIII-XV v*, Erevan 1989, fig. 55, p. 94, fig. 17.

- 24 They originate from different parts of Christian Near East and in most cases were made between the 6th and 9th centuries, see I. Richter-Siebels, *Die palästinensischen Weibrauchgefäße mit Reliefszenen aus dem Leben Christi*, Berlin 1990. Fig. 3 shows the censer in the Coptic Museum in Cairo, found in Deir Amba Shenute Monastery near Sohag, G. Maspero, *Un encensoir copte*, *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte* 9 (1908), p. 148-49.
- 25 E. Lucchesi Palli, *Die Passions- und Endszenen Christi auf der Ciboriensäule von San Marco in Venedig*, Prag 1942, p. 89 sq. The other examples: the door of Santa Sabina in Rome, the Rabbula Gospels, the painted panel from *Sancta Sanctorum* in Vatican, some Palestinian pilgrim flasks, cf. Schiller, *Iconographie*, (n. 20), figs 326, 327, 329, 324, as well as the plate of Perm and the manuscript of Würzburg already mentioned (n. 22). The Palestinian flasks which belong to this type represent the variant with nailed hands and a rope around feet, A. Grabar, *Ampoules de Terre Sainte (Monza-Bobbio)*, Paris 1958, pl. 11, 14, 16, 26.
- 26 See for instance two medallions: London (University College) and Trier (Universität, Sammlung des Fachbereichs III), Balicka-Witakowska, *Crucifixion*, (n. 23), figs 19-20.

sporadically, in later Crucifixions which remain true to early iconography. We know examples where the thieves are still alive, e.g. the Utrecht Psalter (Bibliothek der Rijksuniversiteit, Ms. 38), the Gospel Book of Angers (Bibliothèque municipale: Ms. 24), the Farfa Bible (Biblioteca Vaticana, lat. 5729), the *candelabrum* of San Paolo fuori le mura, the Armenian Gospel Book, Erevan, Matenadaran, Ms. 2744.²⁷ However in most cases they are already dead, e.g. *Codex Egberti*, f. 84v, or the manuscripts: Paris, BN, gr. 74 and Erevan, Matenadaran 6303, 316, 3717, 8772.²⁸ Their age, dress and position on the cross vary. In representations faithful to ancient iconography they are young, even boyish, fixed to their crosses in the frontal position, with their arms twisted behind them, as in the miniatures of the manuscripts Matenadaran 6303 and 316. In the Utrecht Psalter and on the San Paolo *candelabrum* their arms are behind them but they have beards and are wearing long tunics, which is contrary to what one would expect in view of the cases cited previously.

In addition there are pictures of the two thieves with haloes. One can envisage that in ancient representations such as a medallion mould (Brooklyn, Museum of Art) or the Berlin medallion (the former Kaiser Friedrich Museum), both from the sixth century, this curious detail arose from a misunderstanding of scenes with two saints, apostles or angels at the foot of the cross.²⁹ But it is difficult to explain its occurrence in the wall-painting of the New Church at Tokalı Kilise, from the 10th century, where moreover they are nailed to crosses whose forms are very close to that of Christ.³⁰ Later on we find thieves with haloes in a miniature in an Arabic manuscript of the 12th century, containing the *Infancy Gospel* (Florence, Biblioteca Laurenziana, Med. Pal. 387) and in a Syriac manuscript (Paris, BN, syr. 344) probably illuminated by an Armenian artist (fig. 5).³¹ These cases however can be explained by the influence of Islamic art.³²

In Ethiopia, the oldest representations, preserved in a group of Gospel Books from the 13th, 14th and 15th centuries, conform to the model with two identical thieves.³³ Alive and almost without exception young,³⁴ they hang on their

27 Cf. Schiller, *Iconographie*, (n. 20), figs 359, 390, 391; *Armenian Miniature. Vaspourakan*, Erevan 1978, p. 3; P. Thoby, *Le Crucifix des origines au Concile de Trente: étude iconographique*, Nantes 1959, nr. 188.

28 Thoby, *Crucifix*, (n. 27), nos 37, 98; Zakaryan, *Iz istorii vaspurakanskoy miniatyuri*, Erevan 1980, figs 35, 36; Akopyan, *Miniatyura Vaspurakana* (n. 23), fig. 55, et p. 94, fig. 17.

29 Cf. Balicka-Witakowska, *Crucifixion*, (n. 23), figs 17-18.

30 G. de Jerphanion, *Une nouvelle province de l'art byzantin: les églises rupestres de Cappadoce*, Paris 1925-42, pl. 84:2.

31 G. Millet, *Recherchers sur l'iconographie de l'Évangile aux XIVe XVe et XVIe siècle*, Paris 1916, fig. 448; F. Macler, *Miniatures arméniennes*, Paris 1913, p. 25.

32 On an Ethiopian representation see *infra*, p. 224-25.

33 Balicka-Witakowska, *Crucifixion*, (n. 23), figs I-XVI.

34 The formula with bearded thieves appears only in three miniatures: Zir Ganela, Arsima, Ġahġah Giyorgis, *op. cit.*, figs IX, XI, XII.



Fig. 5. Paris, Bibliothèque nationale, syr. 344, fol. 4v

crosses in the "oriental" way, with their arms behind them and their feet tied by rope. Only one example of the "Jerusalem form" is known, namely the miniature in the Gospel Book of Qohayn, in which moreover the thieves' hands are nailed to their crosses³⁵ (fig. 6). This miniature is in one more respect unique: here the thieves are wearing loincloths and pointed headgear.³⁶

Ethiopian painters of the early period depart from the usual iconographical scheme in which the thieves wear loincloths or tunics.³⁷ They prefer to show them entirely naked (two Gospel Books of Hayq, those of IES 2475, Däbrä Ma'ar, Däqqi Däššäm, Boru Səllase and the Stockholm fragment), or else in short breeches (Gospel Books: of Zir Ganela, Arsima, Maryam Magdalawit, Däbrä Tənsa'e, Ġähgäh Giyorgis and the London fragment).³⁸

Outside Ethiopia we can only cite two cases in which the thieves are naked: a miniature in a Georgian Gospel Book of the 12th century (Tbilisi, Academy of Sciences, Institute of Manuscripts) and that in 13th century manuscript of the Gospel of Nicodemus (Madrid, Biblioteca Nacional, Ms. 3442).³⁹ Whereas in these two cases the reason for the nudity of the figures is not completely clear, in the Ethiopian examples it results from the figures being subjected to a high degree of stylisation.⁴⁰ As for their wearing breeches, this would be due to the influence of Islamic art or possibly to a transformation of the loincloths; these were probably unknown to Ethiopian painters of the early period.⁴¹

The miniature of the Gospel Book from Hayq known as that of Krəstos Təsfanä represents the thieves in a very particular fashion. Although the placing of the upper parts of their bodies suggests that their arms are twisted behind them, their hands are at the same time seen to be at chest height, raised in the ges-

35 In the *Narration of Joseph of Arimathea* is said that both thieves were nailed to their crosses. The prints of the nails of the Good Thief were visible to the people when together with Christ he came to liberate Joseph from prison, *Apocryphal Gospels*, (n. 1), p. 240, 242.

36 This detail which reappears in Ethiopian Crucifixions of the later date, see *infra*, p. 220-21 seems not to exist in the other iconographical traditions.

37 Long tunics are represented only once in the Crucifixion of the Paris Gospel Book, BN, éth. 32, Balicka-Witakowska, *Crucifixion*, (n. 23), fig. III.

38 See n. 33.

39 *Georgian Manuscripts*, Tbilisi 1970, fig. 32; A. di Erbach Furstenau, L'Evangelo di Nicodemo, *Archivio storico dell'arte* 2:2 (1896), fig. 9. On the painted cross from St. Michel in Lucca the thief on the Jesus's right side is naked, E. Sandberg-Valalà, *La croce dipinta italiana e l'iconografia della Passione*, Verona 1929, fig. 119.

40 We can observe the same phenomenon, but applied for the figure of Christ, on two Irish pillars from Inishkea and Duvillaun, cf. F. Henry, *L'Art irlandais*, Paris 1963-64, vol. I, fig. 14 et pl. 51, as well as on some Irish stone crosses, e.g. Muiredach's cross at Monasterboice and the one called "the Cross of Scriptures", the cross at Clonmacnoise or that at Dubecke, *op. cit.*, vol. II, figs 76, 93, 103.

41 Cf. the reproduction in colour in: *Éthiopie. Manuscrits à peinture*, Paris 1961, pl. IV.

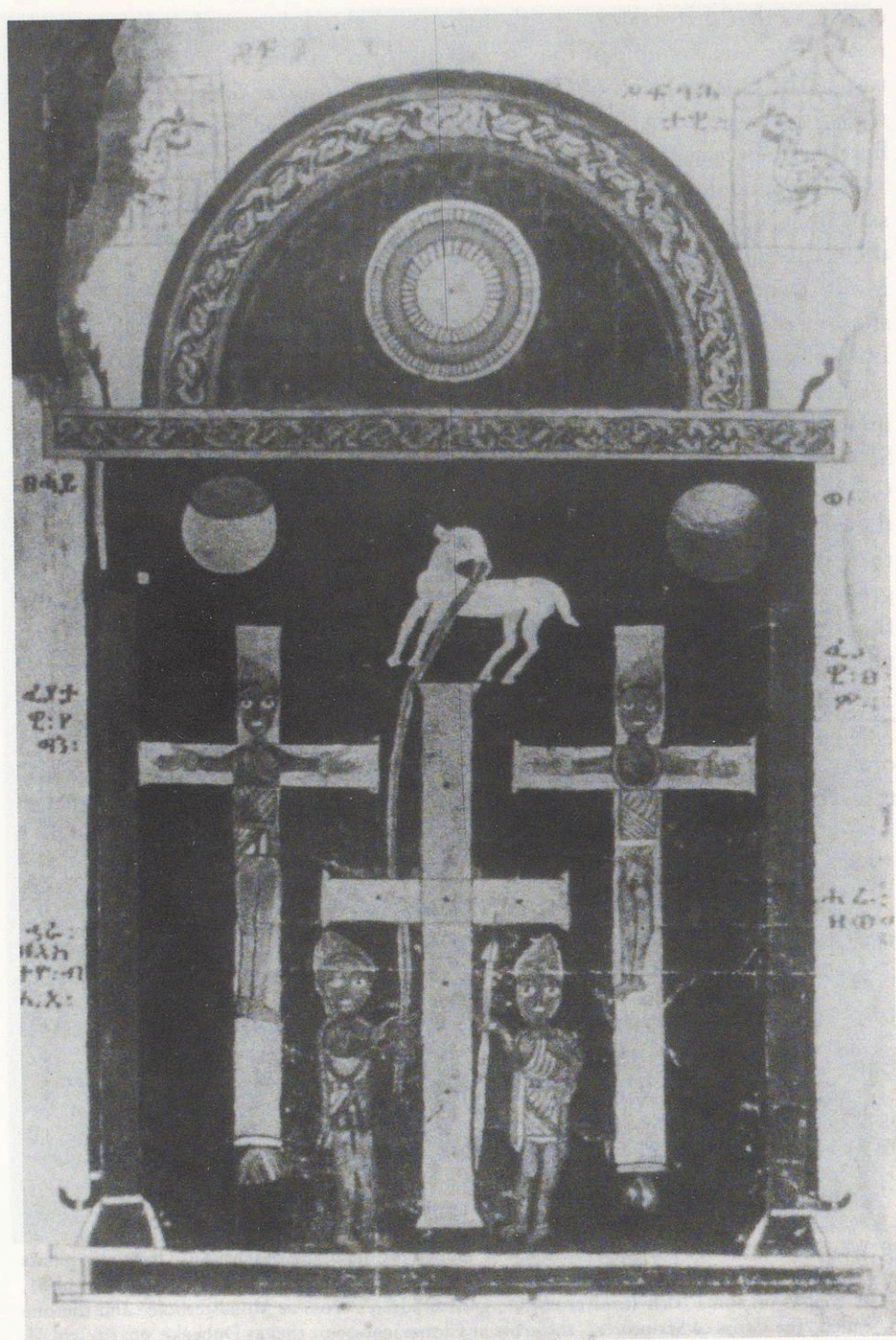


Fig. 6. Gospel Book, Däbrä Maryam Qohayn Church, fol. unknown

ture of the orans.⁴² We have been able to trace a similar depiction in Cappadocia, in Kılıçlar Kilise.⁴³

In the Crucifixion of the Däbrä Tənsa'e Gospels the arms of the two thieves pass behind the crossbar and their hands are joined upon their chests as if in prayer.⁴⁴

Both these gestures are combined in the tympanum of San Domingo at Soria. The Good Thief is shown with upraised hands, while the Bad Thief has them joined and lowered in what might be interpreted as a gesture of despair.⁴⁵

Thieves in an attitude of prayer are to be found in the Crucifixion scene of the Ethiopian triptych IES 4126, attributed to the 16th century. The young malefactors are dead, but their hands are joined on their chests. The impression here of persons at prayer is reinforced by the fact that their knees are bent as if in genuflection.⁴⁶

In the painting on cloth from Ahəya Fägg Qusquam, dated to 17th century, we see the thieves portrayed as in the relief of San Domingo at Soria, but with one difference: the thief with lowered hands is on Christ's right and the other, in the attitude of prayer, is on his left. Moreover each has one knee bent (fig. 7).

The gestures of prayer mentioned in these Ethiopian representations give us reason to imagine that in these cases both thieves were considered to have repented. There are however contrary examples in which both thieves are shown as being in the wrong. To express this the profile is as a rule used – a feature known to oriental art in general but employed with special consistency in Ethiopia.⁴⁷ The Crucifixion in the Kəbran Gospel Book is an ancient case in point. The faces of the thieves, shown alive upon crosses whose arms widen at their extremities, are dominated by a single eye and a pointed beard.⁴⁸

The significant difference between the ancient Christian and the Ethiopian depictions of the thieves concerns the form and colour of thier crosses. In Ethiopia they seem to develop a similarity to Christ's cross: which is remarkable since the latter is not represented as an instrument of torture – *crux realis* – but

42 Balicka-Witakowska, *Crucifixion*, (n. 23), fig. II.

43 Jerphanion, *Cappadoce*, (n. 30), fig. 51:1. In Pürenli Seki Kilisesi only the Good Thief is nailed to the cross in this position, M & N. Thierry, *Cappadoce*, (n. 23), pl. 68b.

44 Balicka-Witakowska, *Crucifixion*, (n. 23), pl. XII. Only the Good Thief is represented in this way on a capital of the cloister of Pamplona, J. Bousquet, A propos d'un des tympans de Saint-Pons: la place des larrons dans la Crucifixion, *Cahiers de Saint-Michel de Cuxa* 8 (1977), fig. 2.

45 M. Durlat, *Hispania romanica: die hohe Kunst der romanischen Epoche in Spanien*, Wien 1962, fig. 179.

46 *Religiöse Kunst Äthiopiens*, Ausstellungskatalog, Stuttgart 1973, p. 111 (hereafter RKÄ).

47 W. Staude, Die Profilregel in der christlichen Malerei Äthiopiens und die Furcht von dem Bösen Blick, *Archiv für Völkerkunde* 9 (1954), p. 116-61.

48 *Éthiopie. Manuscrits à peinture*, Paris 1961, pl. XVII.



Fig. 7. Painting on cloth, Ahöya Fägg Qusquam**

as a sign of his victory – *crux triumphalis*.⁴⁹ It is yellow (the colour which replaces gold in Ethiopia) with expanding arms and often adorned with precious stones.

The thieves' crosses are yellow in all the ancient miniatures, and in most cases they have widening arms. In the miniature of the Gospel Book of Krəstos Täsfañä we note a radical assimilation of the thieves' crosses to that of Christ –

** I wish to thank Mrs. D. Spencer for her courtesy in sending me the photograph.

49 E. Dinkler & E. Dinkler von Schubert, Kreuz, *Realenzyklopädie zur byzantinischen Kunst* 5 (1991), cols 15-18, 24-30.

all three are bestrewn with jewels.⁵⁰ It is difficult to find a close parallel for such a treatment as this. It may be observed, however, that in the reliefs of the ciborium of St. Mark and that of the Crypt of the Martyrs at Poitiers the crosses of the thieves have broadening arms, and that in the former case the cross of the thief "on the right hand" is decorated with a precious stone. On the Palestinian ampulla Bobbio 3 the crosses of the thieves are, like that of Jesus, ornamented with balls.⁵¹

It is not entirely clear why the thieves' crosses have come to be like that of Christ. It cannot be ruled out that it happened under the influence of a version of the legend of the Finding of the Cross whereby all three crosses were identical and a miracle was needed to identify that of Christ.⁵² Where the cross of the Good Thief is concerned, its assimilation to that of Christ may be due to the fact that texts mentioning the malefactor carrying on his descent to Hell a shining cross on his shoulder do not say whether this was his own or his Master's cross. As a result of this the cross of the Good Thief was in some quarters considered as a holy relic. According to one tradition the Empress Helena deposited it at Lamezis in Cyprus, but it is also venerated in other places, such as the churches of San Vitale and San Stefano at Bologna.⁵³

The thieves' crosses differ in colour from that of Christ in two ancient Ethiopian miniatures: in the Gospel Books of Boru Səllase and Ġähgäh Giyorgis.⁵⁴ In the former the thieves seem to be attached rather to the stakes than to the crosses as their crossbars are shorter than the thickness of the stakes.

One finds the thieves fixed to stakes in a group of ancient Christian pilgrim *eulogia* associated with the Holy Land: the ampullae Monza 6 and 12, the bracelet of the Fouquet collection, the Stuttgart medallion as well as in a number of early censers.⁵⁵ In Ethiopia this type of cross occurs in the triptych IES 3992, which can be dated to the 16th century, and the later wall-painting in the Church of Däbrä Sina near Gorgora, carried out towards the end of the 17th century.⁵⁶ In the Ġähgäh Giyorgis miniature what the thieves are tortured upon is simply the crossbar of Christ's cross; they have no stakes or crosses of their own. The

50 Balicka-Witakowska, *Crucifixion*, (n. 23), fig. II.

51 Grabar, *Ampoules* (n. 25), pl. 34.

52 M. van Esbroeck, L'opuscule "Sur la croix" d'Alexandre de Chypre et sa version géorgienne, *Bedi Kartlisa* 37 (1979), p. 113 sq; S. Borgenhammar, *How the Holy Cross Was Found: from event to medieval legend*, Stockholm 1991, p. 36-46.

53 J. C. Thilo, *Codex apocryphus Novi Testamenti*, Lipsiae 1832, vol. I, p. 581 sq; J.-J. Gaume, *Histoire du Bon Larron dédiée au XIXe siècle*, Paris 1868, p. 310-321, esp. 320.

54 Balicka-Witakowska, *Crucifixion*, (n. 23), pls VII, XIII.

55 *Op. cit.*, figs 22-23 and supra n. 24.

56 S. Chojnacki, *Major Themes in Ethiopian Painting*, Wiesbaden 1983, fig. 39; W. Staude, Étude sur la décoration picturale des églises Abbā Antonios de Gondar et Dabra Sinā de Gorgora, *Annales d'Éthiopie* 3 (1959), p. 213-235, pl. XCIa.



Fig. 8. Triptych, Kõbran Island, St. Gabriel Monastery

same composition is to be seen in the triptych of the monastery of St. Gabriel on Kəbran Island (fig. 8).

No other analogous portrayals are known to us. Nonetheless the idea of linking the crosses of the thieves to that of Christ to which they form pendants is realised for instance in a relief on a capital in the 6th century Syrian church at Dehes, in the Letters of St. Paul (Würzburg, Universitätsbibliothek, M. p.th.fol.69) and in the Vaspurakan miniatures in the manuscripts Matenadaran 6303, 316 and 8772.⁵⁷ In an Irish relief in the church at Maghera, from the 11th or 12th century, the thieves are hung directly upon the arms of Christ's cross.⁵⁸

In Ethiopia the custom of representing the thieves as identical with each other continues in the 16th century. The miniature of the manuscript containing the text *Labä Maryam* (Lamentation of the Virgin Mary) from Bethlehem Church near Däbrä Tabor⁵⁹ is true to ancient convention. The thieves, bearded, wearing loincloths and shown in the completely frontal position, are fastened to their crosses in the "oriental" mode, i.e. with their arms bound behind them. Their feet are neither nailed nor attached by ropes. The inscription "*when they crucified the Saviour between two thieves ...*" expresses just what the image expresses – that there was no difference between the thieves.

The Crucifixion in the Amba Gəšen manuscript⁶⁰ is likewise dependent upon ancient iconographical tradition (fig. 9a). The thieves, alive, bearded and wearing loincloths, are turned towards Christ. Their crosses once again broaden somewhat towards their extremities, but they are brown in colour. Moreover the lower parts of the crosses are missing, giving the impression that the thieves are not hanging but standing with the upper parts of the crosses behind them.

A similar reduction can be found in other Ethiopian Crucifixion scenes. The diptych in the Gaduna Giyorgis Church on the island of Däq (lake Tana), in a style reminiscent of magical drawings, remains true to archaic iconography.⁶¹ The thieves are portrayed after death, but they are young, dressed in tunics and shown in the frontal position. They too are presented standing, since their crosses have been reduced to very short crossbars at chest height.⁶²

57 E. Baccache, *Eglises de village de la Syrie du Nord*, Paris 1979-80, fig. 215d; Karl der Grosse: Werk und Wirkung, Aachen 1965, Ausstellungskatalog, nr. 448; Zakaryan, *Vaspurakan*, (n. 28), figs 35, 36; Akopyan, *Miniatyura Vaspurakana*, (n. 23), p. 94, fig. 17.

58 F. Henry, *L'Art irlandais*, Paris 1963-64, vol. III, pl. Va.

59 J. Leroy, *La Pittura Etiopica*, Milano 1964, pl. XII; Chojnacki, *Major Themes*, (n. 56), p. 58-59.

60 This manuscript, which contains four Gospels, *Senodos* and some historical documents, is tentatively dated to the first decades of the 16th century, D. Spencer, Trip to Wag and North Wällo, *Journal of Ethiopian Studies* 9:1 (1967), p. 103.

61 E. Hammerschmidt, O. Jäger, *Illuminierte Äthiopische Handschriften*, Wiesbaden 1968, fig. 9.

62 We can observe the same phenomenon resulting from the process of stylisation on the Irish slab of Cardonaugh. Here, in contrast to the Ethiopian picture, the crosses are depicted on the chests of the thieves who are represented as standing, N. Åberg, *The Occident and the Orient in the Seventh Century: The British Isles*, Stockholm 1943, fig. 16. On a Georgian relief from Zebelda,

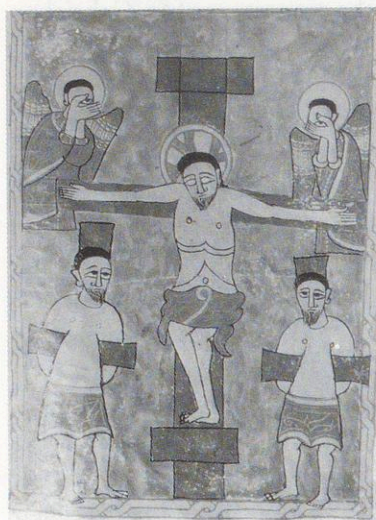


Fig. 9a Gospel Book & Senodos, Amba Gāšen, fol. unknown



Fig. 9b Gospel Book & Senodos, London, British Library, Or. 481, fol. 106r

The same diminution of the crosses is to be seen in the diptych IES 4055,⁶³ but here the thieves' arms, very long and twisted behind them, pass just below the crosspiece.⁶⁴ The figures seem to hang on the their crosses because the feet are crossed and turned inwards. As for the other details, the malefactors are shown young, dead and with large black eye-sockets. They are wearing short loincloths and bulb-shaped headwear.

The triptych IES 3972 has the thieves young and alive, but here they are given in profile.⁶⁵ Both of them look towards Christ. Dressed in loincloths and pointed caps they are attached in "oriental" style to crosses reduced to crossbars. Nevertheless their bodies are not shown from in front but in semi-profile, with their knees slightly bent. One can imagine that this is a reflection of Western depictions of the late Middle-Ages in which the dead thieves are portrayed realistically in agonised contortions and with their legs having been broken in the *crucifragio*.⁶⁶ This detail, adopted by Ethiopian painters during the 16th century,

dated to the 7th C, the thieves are presented without the crosses standing with their arms crossed in front of them and tied by ropes, R. Mepisaschwili & W. Zinzadse, *Die Kunst des alten Georgien*, Leipzig 1977, fig. on p. 244.

63 S. Chojnacki, Notes on Art in Ethiopia in the 16th Century: an Enquiry into the Unknown, *Journal of Ethiopian Studies* 9:2 (1971), fig. 12.

64 Cf. also the Crucifixion in the Sacramentary of Fulda, Schiller, *Iconography*, (n. 20), fig. 381.

65 Chojnacki, Notes, (n. 63), fig. 9.

66 E. Mâle, *L'art religieux de la fin du moyen âge en France*, Paris 1949 (5), p. 87 sq; Thoby, *Crucifix*, (n. 27), p. 159-161, 187-191, nrs 283, 322, 340, 366; Schiller, *Iconography*, (n. 20), fig. 518. On

becomes a characteristic feature in depictions of the thieves up to the modern period. Occasionally it is misunderstood and transformed into a gesture of prayer. In fact a group of Crucifixions (e.g. IES 4126, 3992, 4463) shows the thieves kneeling rather than twisted in pain.⁶⁷

Depictions of identical thieves which can be attributed to the 17th and 18th centuries are rare. One is to be found in the triptych of St. Gabriel Kəbran mentioned above (fig. 8). Another peculiarity of this picture is the fact that the dead thieves, in each of whose faces a single black-coloured eye is the dominant feature, turn their backs on Christ. A similar composition is to be observed in the mural of the Church of Emmanuel at Balči, painted in 1867 (fig. 10). Outside Ethiopia this type seems not to exist. A partial analogy is provided by an ancient censer (Bagdad, National Museum), on which the thieves shown from in front turn their heads away.⁶⁸

On the silver-gilt hand-cross donated to the Narga Səllase Monastery by King Iyyasu II (1750-55), scenes of the Passion are inserted into open-work decoration in the form of stylised vegetation.⁶⁹ The theme of the Crucifixion is divided into three levels. The thieves, at the lowest level, are turned towards the left. They are young and dressed in loincloths and hang on their crosses with their arms stretched along the crossbeams. Their crosses are presented diagonally – an arrangement also found in a group of paintings from the second half of the 18th century. It is very likely that it derives from Western Crucifixions in which the thieves' crosses are shown in perspective at right angles to that of Christ.⁷⁰ Ethiopian painters, unable to copy this kind of drawing correctly, contented themselves with reproducing the diagonal crossbeams.

An especially interesting portrayal of the thieves is presented by a painting on canvas in the Rayfield collection, dating from the 19th or 20th centuries⁷¹ (fig. 11). The thieves, dead and young, are fastened to their crosses by a complicated construction made of doubled rope, to be seen behind their backs and on

the influences of European art on Ethiopian painting during the 15th and 16th centuries see: Chojnacki, *Major Themes*, (n. 56), p. 375-432. An Ethiopian representation which seems to be very close to this type of pictures is to be found in the triptych IES 244, dated to the 17th century, cf. RKÄ, (n. 40), p. 117: the thieves, already dead, hang on their crosses in positions which suggest the painful death: their bodies are contorted in convulsions, their legs are markedly bent and their heads are twisted.

67 Chojnacki, Notes, (n. 63), fig. 15; Chojnacki, *Major Themes*, (n. 56), figs 38-39.

68 Richter-Siebels, *Weihrauchgefäße* (n. 24), nr. 4, fig. 148.

69 *Koptische Kunst, Christentum am Nil*. Ausstellungskatalog, Essen 1963, nr. 504, see also *Les Dossiers de l'Archéologie* 8 (1985), p. 99.

70 See for instance Jean Fouquet, Heures d'Étienne Chevalier, Thoby, *Crucifix*, (n. 27), nr. 321 or the triptych with scenes of the Passion by the Master of Hamburg, Schiller, *Iconography*, (n. 20), fig. 525.

71 *The Rayfield Collection of Ethiopian Art, Catalogue*, Art Gallery of York University, February 20-March 12 1978, Toronto 1978, nr. 7.



Fig. 10. Wall-painting, Balčí, Emmanuel Church

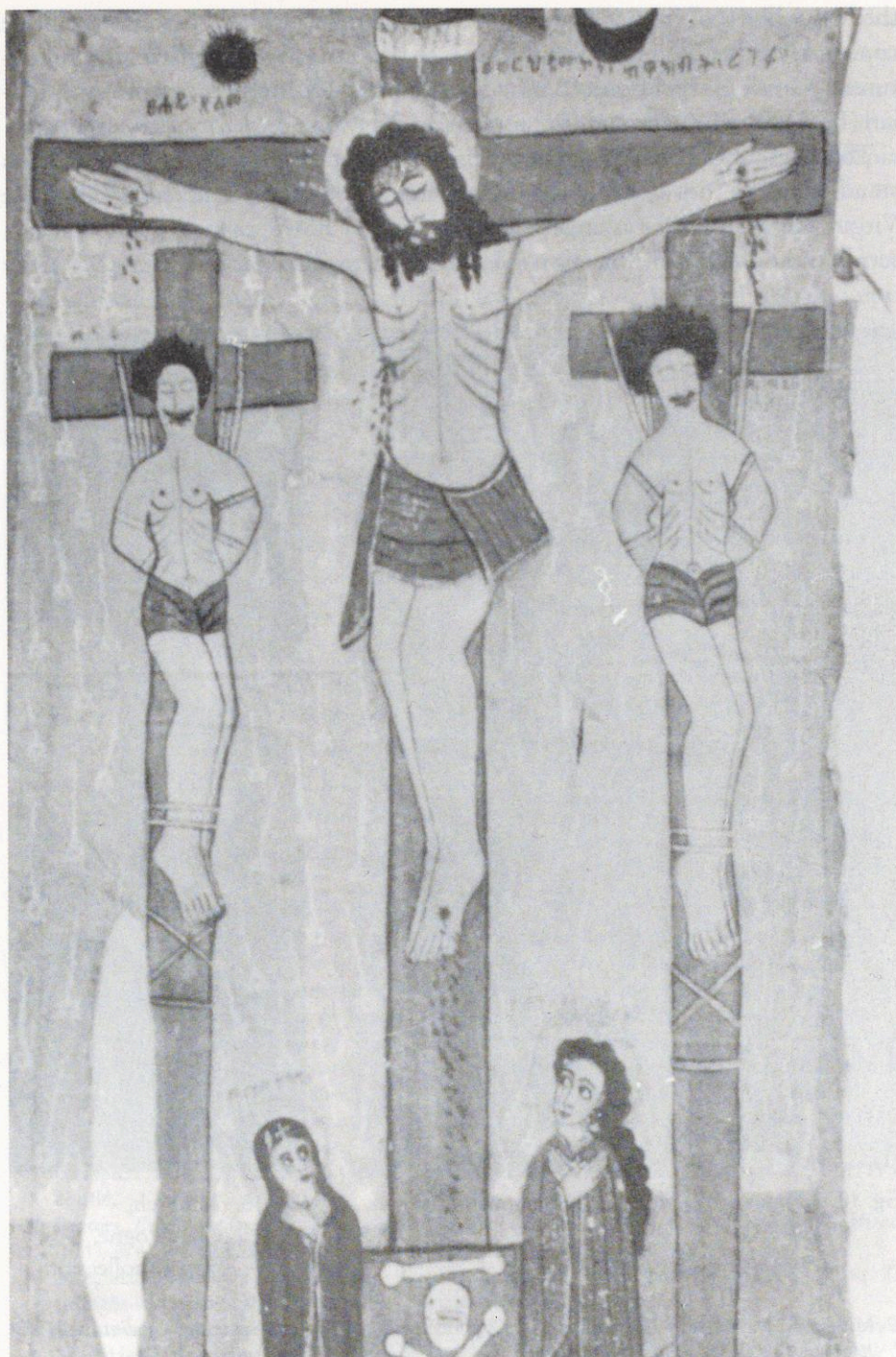


Fig. 11. Painting on canvas, Toronto, Rayfield collection

the lower limbs of the crosses. We know no parallel to this. However a double rope on the arms and feet of the thieves is to be found in two 12th century miniatures: a Greek Gospel Book (Berlin, Staatsbibliothek, Ms. gr. quart. 66) and Syrian (BL, Add. 7169).⁷²

The decorations of certain magic scrolls contain pictures of two persons standing at the foot of the cross. Most often these are interpreted as being the Virgin and St. John, or as angels or saints. It may however be the case that in a scroll in the Littmann collection (Mainz, Universitätsbibliothek, aeth. 33)⁷³ the

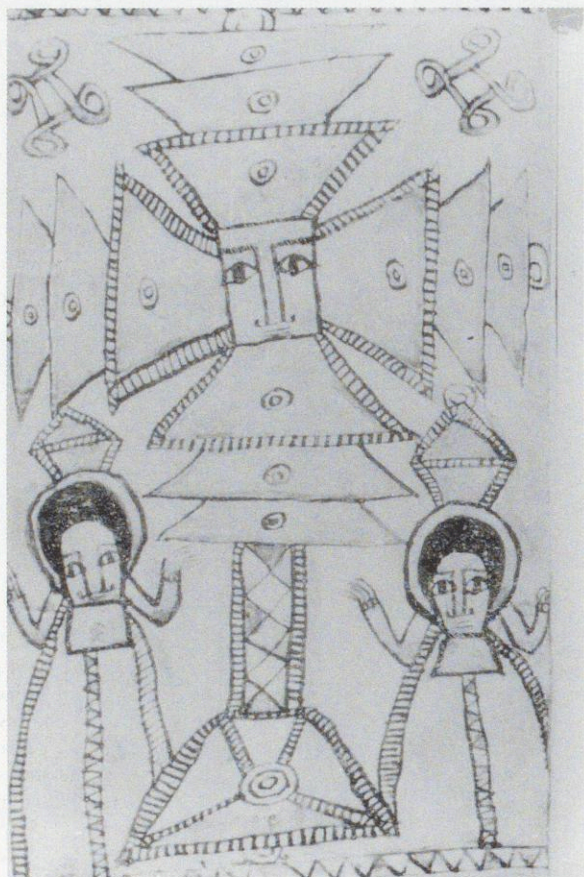


Fig. 12. Magic scroll, Mainz, Universitätsbibliothek, aeth. 33



Fig. 13. Triptych, Chevetogne, private collection

72 Millet, *Recherchers* (n. 31), p. 431, fig. 452; J. Leroy, *Les manuscrits syriaques à peintures*, Paris 1964, pl. 122:2.

73 E. Wagner, *Die Illustrationen der Äthiopischen Zauberrollen der Sammlung Littmann*, *Der Orient in der Forschung, Festschrift für Otto Spies*, Wiesbaden 1967, p. 728.

painter's intention was to depict the two thieves (fig. 12). The figures are alive, young, shown entirely from in front with their arms raised. Their crosses are missing: conical forms visible behind their heads may be understood as pieces of headwear rather than the uprights of crosses.⁷⁴ It may be added that if our interpretation of the identity of these figures is right, this is the only Ethiopian representation of the thieves with haloes.

The second tradition, making a distinction between the thieves, is much more widespread than the former. In addition to the account of Luke it is based upon the apocryphal literature mentioned at the beginning of this article. In these texts the thieves are given names. In the early *Acts of Pilate* the penitent thief is called Dusmas (Dymas, Demas, Dismas) and the condemned one Gestas (Cestas).⁷⁵ In Syrian, Arabic and Ethiopian texts they are called Dumahos and Titos and their characters are transposed: Dumahos becomes the wicked thief and Titos is the good one.⁷⁶ In the *Vision of Theophilus* there is a supplementary detail – the Good Thief comes from Egypt and the wicked one is Syrian or Jew.⁷⁷ In an Ethiopian apocryphal passion gospel known as the *Homily and Teaching of Our Fathers the Holy Apostles* the brigands are named Awsemaby of Antihido, called Qwəstas, and Sälikonidaki of Ephesus, called Demos.⁷⁸

More detailed information on the two thieves is offered by the *Narration of Joseph of Arimathea*. The text underlines their dissimilar natures. Gestas had been robbing and killing travellers, hanging women upside down and cutting off their breasts. He had drunk the blood of children. Demas's crimes were not so frightful. He had robbed the rich but given to the poor. When he stole it was from Jews, among them Caiaphas's daughter.⁷⁹

74 Cf. the thieves' headwear in the painting at Ahəya Fägg Qusquam, fig. 7.

75 Tischendorf, *Evangelia Apocrypha*, (n. 1), p. 245. In Western Christian literature other names have appeared, for instance in the *Collectanea* attributed to the Venerable Bede they are called Matha and Joca; in the story of Jesus Christ by the Jesuit Jérôme-Xavier, Lustin and Vissimus. On the names of the thieves see primarily B. Metzger, Names of the Nameless in the New Testament. A Study in the Growth of Christian Tradition (in:) *Kyriakon: Festschrift Johannes Quasten*, Münster 1970, p. 89-92. See also H. Leclercq, Larrons, DACL 8:1, Paris 1928, cols 1402-1404; E. Rupin, La mort du bon et du mauvais larron, *Revue de l'Art Chrétien* 8 (1897), p. 119; Dismas and Gestas (in:) *Lexicon für Theologie und Kirche*, vol. III, col. 342, vol. IV, col. 456; F. Zoepfl, Dismas und Gestas (in:) *Reallexikon zur deutschen Kunstgeschichte* 4 (1958), col. 84.

76 Peeters, *Evangelies* (n. 1), p. 26-28, Moraldi, *Vangelo arabo*, (n. 1), p. 68-69; Grébaut, *Miracles* (n. 1), p. 612 sq; Metzger, Names (n. 72), p. 92-94.

77 Mingana, *Vision of Theophilus*, (n. 1), p. 401; Conti-Rossini, *Il discorso*, (n. 1), p. 395 sq. This thought is typologically developed by certain Church Fathers, see n. 87.

78 R. Cowley, The So-called "Ethiopic Book of the Cook – Part of an Apocryphal Passion Gospel", "The Homily and Teaching of our Fathers the Holy Apostels" *Journal of the Royal Asiatic Society* (1985), p. 19.

79 Tischendorf, *Evangelia Apocrypha*, (n. 1), p. 460; *Apocryphal Gospels*, (n. 1), p. 237-38.

In the figurative arts the tradition that establishes the distinction between the thieves on the basis of legends containing their names appears relatively late. It is first observed in a Sinaite icon from the 8th century; next, during the 9th century, in the Gospel Book of Angers⁸⁰ and in the *Gerona Beatus* where they are called Gestas and Limas (fig. 23). Later it is the art of the provinces of Christendom that makes use of the legends. Thus we may read the names of the thieves on the wall-painting of the hermitage of St. John of Choziba in Palestine and in the Georgian church of Sabereebi in the desert of David Garedja, in the Vaspurakan Gospel Book, Matenadaran 8772, in the Coptic manuscript, London, BL, Or. 6796 and in the Cappadocian murals at Kokar Kilise and Pürenli Seki Kilesi.⁸¹

In Ethiopia inscriptions with the names of the thieves are uncommon. In the painting on canvas of Ahəya Fäḡḡ Qusquam, already mentioned, the thief to the right of Christ is called Tətos, the one on the left Dakrəs (fig. 7). In a 20th century triptych at Chevetogne (fig. 13) they are named Tətos and Du(ma)rəs. In the wall-painting of the Mādhane Alām Church at Mandaba (Lake Tana), also of the 20th century,⁸² (fig. 14) the names are identical to those found in the Ahəya Fäḡḡ painting.

In the oldest Crucifixions the righteous or unrighteous character of the thieves is associated with how they are placed in relation to the cross of Christ. The thief crucified on Jesus's right was regarded as the penitent, the one on His left as the impenitent. It may be supposed that this arrangement, unknown to the canonical gospels, has arisen under the influence of the symbolism of the right and left sides⁸³ and on the basis of a version of the *Acts of Pilate* which mentions this disposition of the thieves.⁸⁴ Therefore the thief on the right hand side, considered to be a Jew, begins to signify Jewry, or indeed the Synagogue, which refused to accept the New Covenant, while the one on the left, a heathen, signifies the gentiles, or the Church, which did accept it. This symbolism, already fa-

80 K. Weitzmann, *The Icons, I: From the Sixth to the Tenth Century*, Princeton 1976, nr. B 36; Schiller, *Iconography*, (n. 20), fig. 390.

81 Y. Meimaris, The Hermitage of St. John the Chozebite, Deir El-Qilt, *Liber Annuus* 28 (1978), figs 12, 13; N. Thierry, Iconographie sacrée et profane en Transcaucasie. Caractères ponctuels des influences (in: *Il Caucaso. Cerniera fra Culture dal Mediterraneo alla Persia secoli IV-XI*, Spoleto 1966, p. 995-96, figs 21-22, 25; Akopyan, *Miniatyura Vaspurakana*, (n. 23), p. 94, fig. 17; A. Kropp, Die Kreuzigungsgruppe des Koptischen Papyrus Brit. Mus., Ms. Or. 6796, *Oriens Christianus* 3 (1928), fig. 1; N & M Thierry, *Cappadoce*, (n. 23), fig. 29, pl. 68b.

82 The paintings in this church were executed by *abba* Tāwāldā Bərhan.

83 H. Rahner, *Symbole der Kirche: die Ekklesiologie der Väter*, Salzburg 1964, p. 91-164; O. Nussbaum, Die Bewertung von Rechts und Links in der römischen Liturgie, *Jahrbuch für Antike und Christentum* 5 (1962), p. 158-71; U. Deitmar, Die Bedeutung von Rechts und Links in Theologischen und Literarischen Texten, *Zeitschrift für Deutsches Altertum und Deutsche Literatur* 80 (1969), p. 265-92.

84 Tischendorf, *Evangelia Apocrypha* (n. 1), p. 361.

miliar to Hilary,⁸⁵ Augustine,⁸⁶ Ephraim the Syrian,⁸⁷ and Hieronymus,⁸⁸ spreads through the iconography of Eastern and Western art.

The place of the Good Thief on Christ's right is important for other reasons. According to certain Fathers of the Church, the blood mingled with water from the wound in Jesus's right side had sprinkled itself upon the thief crucified to the right of Jesus and baptised him. These teaching is to be found in Cyprian, Hilary, Jerome, Augustine, Jacob of Serugh and Pseudo-Chrysostom.⁸⁹ It is often com-



Fig. 14. Wall-painting, Mandaba, Mädhane Aläm Church

85 *In Matthaeum* 33,5, PL 5, col. 1074A-B.

86 *Sermo* 218 and 327, PL 38, col. 1085A, 1451B; *In Iohannis evangelium tractatus* 124, 38:7, ed. E. Willems, Turnhout 1954, (CCSL 36), p. 341.

87 Cf. hymnes: *De Crucifixione* V:7 et VIII:9, G. Rouwhorst, *Les Hymnes pascales d'Ephrem de Nisibe: analyse théologique et recherche sur l'évolution de la fête pascale chrétienne à Nisibe et à Edesse et dans quelques Eglises voisines au quatrième siècle*, Leiden 1989, vol. II, p. 68, 82.

88 *In Matthaeum* 27, 44, PL 26, p. 221.

89 Cyprian, *Epistula Ad Iubaianum* 73,22, S. Thasci Caecili Cypriani, *Opera omnia*, ed. G. Hartel, Vinobonae, 1868, (CSEL 3:2), p. 796; Hilarius of Poitiers, *Tractatus in Psalmos*, In Ps. 65,26, S. Hilarii, *Tractatus super Psalmos*, ed. A. Zingerle, Lipsiae 1891, (CSEL 22), p. 266-67; idem, *De Trinitate* X,34, PL 10, col. 370B; *Sancti Eusebii Hieronymi Epistulae*, *Epistula* 58,1: *Ad Paulinum Presbyterum*, ed. I. Hilberg, Lipsiae 1810, (CSEL 54), p. 527; Augustine, *De diversis questionibus* 83, questio 62, PL 40, col. 53; idem, *De anima et origine animae libri quattuor*, Sancti Aurelii Augustini, *Opera*, VIII,2, ed. C.F. Urba & J. Zycha, Lipsiae 1913, (CSEL 60) I,9,11, p. 311; Severian, *De caceo* (n. 13); Bedjan, *Mar-Jacobi*, (n. 13), p. 677-80.

bined with the highly developed theme of Christ's open wound through which the thief enters paradise.⁹⁰

In art exceptions to this "rule of right and left" are rare. We may call to mind the example of the door of Santa Sabina at Rome, two Sinaite icons, the mural at Pürenli Seki Kilisesi and a drawing in the Coptic manuscript, BL, Or. 6796.⁹¹

In Ethiopia the association of the thieves with their respective sides is very strong. In depictions they are as a rule distinguished by inscriptions designating them as *fayyatawi za-yaman* – "the thief of the right hand side" – and *fayyatawi za-dagam* – "the thief of the left hand side", or simply *dägamay*, the left and *yämanay*, the right. This indication is especially useful when the thieves are shown as identical figures.⁹²

We know of only two instances of the Good Thief being placed on Christ's left: the diptych IES 4132 and that of the Däbrä Libanos Monastery.⁹³ It is true that these representations lack inscriptions, but certain details seem to make the identifications assured. Thus in the IES diptych the thief on our right, unlike his companion, is alive, turned towards Christ and touched by an angel. In the Däbrä Libanos diptych he is turned towards Christ, who is looking at him – and he is moreover young and beardless, while the other thief is of mature age and has a pointed beard.⁹⁴

Of the ways in which the difference between the thieves is emphasised by purely artistic means, the most widespread is that by which the Good Thief is turned towards Christ and the Bad one turned away from Him. There is also a simplified variant showing the gazes of the malefactor directed towards or away from Christ. This iconographical type is grounded in first place upon the Lucan text already mentioned, according to which one of the thieves sets about insulting Christ while the other expresses his repentance and faith; by this act alone he obtained salvation and entered paradise before all other people, without need of doing penance. Several Church Fathers have commented upon this

90 J. Daniélou, *Terre et paradis chez les pères de l'église*, *Eranos Jahrbuch* 22 (1953), p. 455 sq; R. Murray, *The lance which re-opened Paradise*, *Orientalia Christiana Periodica* 39 (1973), p. 224-34. The paper read by M. van Esbroeck at the III symposium on Georgian art in Bari entitled "Le bon larron et la porte du paradis" has not been available to me. See also supra p. 208-9.

91 Schiller, *Ikongraphie*, (n. 20), fig. 326; Weitzmann, *Icons*, (n. 80), nr. B 36 and B 50; M & N Thierry, *Cappadoce*, (n. 23), pl. 68b; Kropp, *Kreuzigungsgruppe*, (n. 81), fig. 1.

92 The same inscriptions are found in the Vaspurakan miniatures, Matenadaran 346, Akopyan, *Miniatyura Vaspurakana*, (n. 23), fig. 55; Matenadaran 2744, *Armenian Miniature. Vaspourakan*, Erevan 1978, pl. 3. On the plate of Perm the inscriptions make a distinction between the thieves and tell of the thief "on the left side" and "the thief whose sins were forgiven" cf. Schiller, *Ikongraphie*, (n. 20), fig. 322.

93 Chojnacki, *Notes*, (n. 63), fig. 20. The only one existing reproduction of the diptych of Däbrä Libanos is the water-colour painted by B. Playne and published in: B. Playne, *In Search of Early Christian Paintings in Ethiopia*, *The Geographical Magazine*, February 1950, p. 403. The diptych is difficult to date. Most probably it was executed at the end of the 17th C.

94 On the signification of these details see infra, p. 230.

theme and analysed it.⁹⁵ In the Ethiopian Lenten Antiphonary we also find a text treating this problem; it centres on the idea that at the moment when the Good Thief was converted he had seen a sign sent by God.⁹⁶

In ancient Christian artefacts, such as the Palestinian ampullae, the Perm plate or a painted covering of the reliquary at the Vatican (Museo Sacro), the thieves are distinguished by their position with regard to Christ.⁹⁷ Nonetheless the Rabbula Gospel Book presents the relationship between the three figures more subtly. The Good Thief bows his head in a gesture full of humility towards Jesus, who seems to be looking at him, while the Bad Thief raises his head with a provocative air.⁹⁸ Later it is precisely the meeting of Christ's and the Good Thief's eyes which most often serves to point out which malefactor obtains forgiveness. We may recall the example of the miniature in the *Codex Egberti*, f. 83v, or that in the Chludov Psalter, f. 45v.⁹⁹

In Ethiopian art the establishment of the thieves' identities by means of their position with regard to Christ is first witnessed during the 16th century. A case is provided by the triptych IES 4126, already mentioned several times. It should be noted that this is seldom the only means of identification. Normally it is supplemented by other details having the same import.¹⁰⁰

95 For instance Origen, *Commentarius ad Epistula ad Romanes* 3, 27-28, éd. & trad. J. Schéner, Le Caire 1957, p. 164; Ambrose, *Expositio evangelii secundum Lucam* 10, 121, éd. & trad. G. Tissot, Paris 1958, (SCH 52), p. 195-6; John Chrysostom, *In Genesim sermo* 7,4, PG 54, col. 613; Ps-Chrysostom, *In Adorationem venerandae crucis*, PG 61, col. 747; Augustine, *Enarrationes in Psalmos*, in Ps. 68,8, Sancti Aurelii Augustini, *Enarrationes in Psalmos*, ed. D. E. Dekkers & I. Fraipont, Turnholt 1956, CCSL 39, p. 908; Gregory the Great, *Moralia in Job*, XVIII, 40,64, PL 76, p. 74. Through the Middle Ages the idea was developed according to which the Good Thief became free from his sins by the intervention of the Virgin Mary who reminded Jesus of his good deeds during the stay of the Holy Family in Egypt, L. Kretzenbacher, *St. Dismas, der rechte Schächer. Legenden, Kultstätten und Verehrungsformen in Innerösterreich*, *Zeitschrift des Historischen Vereines für Steiermark (Graz)* 42 (1951), p. 121. We can observe that even here the typology thief-Church and thief-Synagogue is possible, cf. supra n. 87, 88.

96 The thief on the right (said to the thief on the left): "Who has had pity on you, and who has made this clear, so that you may recognise Him?", "I have not questioned the Prophets nor followed the Apostles, but the Sun has given me a sign. When I saw, I believed. The power of the Cross has been my salvation.", *ῥωμα Δόγμω*, texte pour le sexte dans 3e semaine de Carême, B. Velat, *ῥωμα Δόγμω*, *Antiphonaire du Carême*, PO 32 (1969), V.p. 409.

97 Schiller, *Iconography*, (n. 20), figs 322, 324, 325, 329 and Ch. P. Moorey, The painted panel from Sancta Sanctorum, *Festschrift P. Clemen*, Bonn 1926, p. 150-67.

98 Schiller, *Iconography*, (n. 20), fig. 327; *The Rabbula Gospels*, ed. C. Cecchelli, G. Furlani, M. Salmi, Olten-Lausanne 1959.

99 Schiller, *Iconography*, (n. 20), figs 335, 392. This idea is developed in Ps-Ephraem, *In S. Parascenen et in crucem et latronem*, (in:) *Opera omnia graece et latine*, t. 3, Romae 1746, p. 475-76.

100 Cf. the diptych IES 4132, Chojnacki, Notes, (n. 63), fig. 20 and triptych of Chevetogne (fig. 13), the miniature of Ms. London, BL, Or. 639 (Miracles of the Virgin Mary) (fig. 17), the wall-painting of Dābrā Bərhan Səllase, see n. 106, the painting on wood from the monastery of Abṛāntant, Girma Elias, *The Monastery of Abṛāntant in Waldibba*, *Abbay* 8 (1977), fig. 9.

Apparently the identification of the thieves by means of their position was employed above all by the first Gondar-school. Later it was taken up by painters working towards the end of the 19th century and during the 20th. We can observe it on one hand in a miniature in the Gospel book, London, BL, Or. 510, made for King Fasilidäs in 1666, and in a diptych in a private collection in Germany,¹⁰¹ and on the other in a painting on canvas at Adua and a mural at Mandaba (figs 14, 15).

Note must be taken of the Crucifixion in a manuscript containing the *Acts of Michael* of the Gubaraya Giyorgis Church.¹⁰² Although of 20th century origin it relies upon ancient iconography. The thieves, alive and boyish, are attached to their crosses with their arms outstretched. They are shown entirely from in front, and only the positioning of their feet shows that the thief on Christ's right is turned towards Him and the one on His left is turned away.

The Ethiopian custom of depicting unrighteous persons in profile was applied to both thieves in a group of ancient representations. Later it was used to mark the difference between them, the head of the impenitent thief being shown in profile and that of the penitent in full face or in semi-profile. A good example of this is furnished by a 17th century hand-cross from the Däbrä Dammo Monastery¹⁰³ (fig. 16). Although both thieves are young and turned towards Christ, it is easy to recognise the penitent since his face is shown from in front. The other malefactor displays his profile with one great eye opened wide. In a manuscript of the *Miracles of the Virgin Mary*, London, BL, Or. 639, the thieves are dead and the Bad Thief is shown in profile with a black eye-socket¹⁰⁴ (fig. 17).

The difference between the thieves could be told by means of their age. In ancient art the Good Thief is drawn as a young, beardless man, or even as a boy, the Bad Thief as a bearded adult or an old man with grey hair. This iconographical schema reflects the idea that a young person corresponds to the Greek ideal of beauty being associated with goodness (*kalokagathia*), whereas an elderly or mature person denotes ugliness and perversion. Among the oldest examples illustrating this thought is the Rabbula Gospel Book. It recurs later in (for exam-

101 E. A. W. Budge, *The Queen of Sheba and her only son Menyelek*, London 1922, pl. XXVI and Chojnacki, *Major Themes*, (n. 56), fig. 56. See also from the same time the painting on cloth in the Bethlehem Church at Gaynt, W. Staude, *Une peinture éthiopienne datée dans l'église de Beta-Laham (région de Gaynt, province du Begemder)*, *Revue de l'Histoire des Religions* 156 (1959), fig. on the p. 67.

102 Chojnacki, *Major Themes*, (n. 56), fig. 221e.

103 *Koptische Kunst*, (n. 69), nr. 515; J. Leroy, *Éthiopie. Archéologie et culture*, Paris 1973, figs 89-90.

104 Other examples: the triptych of Chevetogne (fig. 13), the painting of Däbrä Bərhan Səllase, see n. 106.



Fig. 15. Painting on canvas, Adua, Mädhane Aläm Church

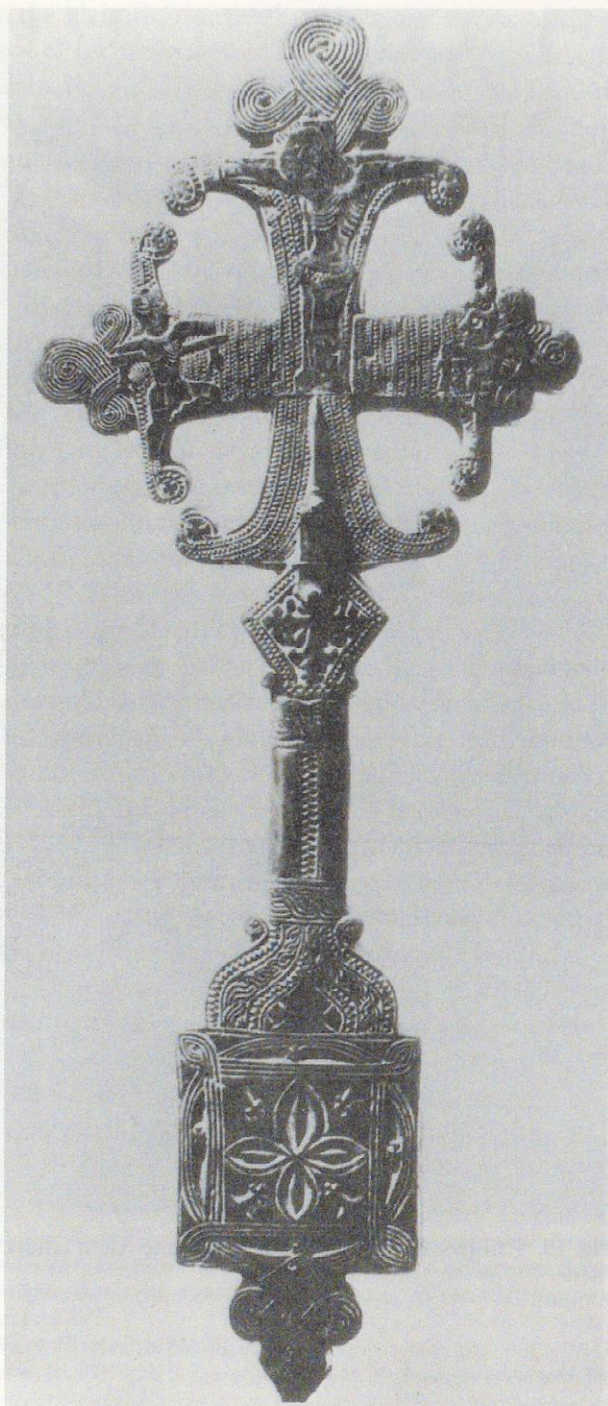


Fig. 16. Hand cross, Däbrä Dammo Monastery



Fig. 17. *Miracles of the Virgin Mary*, London, British Library, Or. 639, fol. 181v

ple) the Cappadocian painting at Kılıçlar Kilise and the Vaspurakan miniature of the manuscript *Matenadaran* 4813.¹⁰⁵

Over the centuries this point of view changes, and towards the end of the Middle Ages painters give expression to the opposite conception: the Bad Thief, ignorant and capable of impertinence even in the face of death, is young; the

¹⁰⁵ Jerphanion, *Cappadoce* (n. 30), pl. 51:1; Akopyan, *Miniatyura Vaspurakana* (n. 23), p. 91, fig. 12.

Good Thief, wise and experienced, filled with repentance and reproaching his companion, is perceived as an old man. This latter view of the age of the respective thieves prevails up to modern times.

When at the beginning of the 16th century Ethiopian painters started to mark a distinction between the age of the thieves, they adopted the ancient correlation. This is an astonishing fact, if one remembers that by and large they were inspired by Western pictures produced in the late Middle Ages. On a painted board of the 16th century, belonging to a private collection in Italy (fig. 18), the Good Thief is depicted as a little boy, the wicked as a man of mature age. This formula was abandoned during the 17th century because the first Gondar-school preferred to make the malefactors identical. The second Gondar-school took it up again, as is witnessed by for example the mural of Däbrä Bərhan Səllase at Gondar.¹⁰⁶ From then on it remained in use: viz. the Adua canvas and the Chevetogne triptych (figs 13, 15).

The other, less ancient correlation was also known in Ethiopia, but only in modern paintings executed during the last fifty years.¹⁰⁷ An interesting example is provided by the Crucifixion in the *Miracles of the Virgin Mary* from Harra Amba Mikael in Ankober, dating from the 19th century.¹⁰⁸ Stylistically this drawing can be linked to magical scroll-painting. The figures are rendered in such an abstract way that it is sometimes difficult to know whom they represent. The bodies of the thieves are extremely simplified, the crosses are missing. The penitent thief, placed on Christ's right hand side, has grey hair.

Another iconographical convention in current use shows a thief alive a second death. In ancient depictions the Bad Thief is dead, with unseeing eyes, that is to say, definitively damned. The Good Thief is alive, with open eyes, having won eternal life. In the language of the ancient Church he symbolises a humanity that is guilty but repentant and forgiven.¹⁰⁹ Romanus the Sweet Singer (*Romanos Melodos*) poetically develops the typological idea that the first effect of the Redemption is to open the spiritual eyes of the thief, which have been closed since the sin of Adam.¹¹⁰ This idea has an apt iconographical counterpart in a minia-

106 The wall-paintings are dated to 1815-25 but it is possible that they copied an older ensemble, G. Annequin, *De quand datent l'église actuelle de Däbrä Berhan Sellase de Gondar et son ensemble de peintures*, *Annales d'Éthiopie* 10 (1976), p. 215-225. The reproduction in colour of the Crucifixion, *The European*, November 29-December 1 (1991), p. 25.

107 Taking into consideration the fact that no photographic documentation of these paintings exists we reproduce here one example – the wall-painting from Qaha Iyyasu Church in Gondar, created around 1960 (fig. 19).

108 *Cat. Collegeville VIII* (1983), (n. 10), No. EMMML 2999, p. 269-299, E. Jenkins, *Four Miniatures from 19th-20th Century, Sawā – an African Perspective?*, (in:) *Aspects of Ethiopian Art: from Ancient Axum to the 20th Century*, London 1993, fig. 139.

109 On the texts which probably created a basis for this iconography see n. 95.

110 Hymne 39: "Adoration of the cross", Romanos, *Hymnes*, (n. 14), p. 327. See also Bedjan, *Mar-Jacobi*, (n. 13), p. 680-81. The other references: Hermmendinger-Iliadou, *Sermon*, (n. 13),

ture in the Chludov Psalter (f. 45v): the penitent thief raises his head to look upon Christ's face; the other is dead, his head and body leaning heavily forward.¹¹¹

It may be remarked that in time this conception too is modified. Crucifixions from the end of the Middle Ages depict the Good Thief as having died; nonetheless his reposeful body and head leaning to one side display dignified calm. Death is not here considered as God's scourge but as the soul's deliverance from the ties of the body. In this way the Good Thief becomes the patron saint of quiet, painless death.¹¹²

We might add that since the end of the Middle Ages the formula is standardised whereby these two iconographical conventions are superimposed. Almost always we find the Good Thief portrayed as a dead older man and the Bad as young living one.¹¹³

In the Ethiopian triptych IES 4463 the Good Thief has his eyes open and looks towards Christ.¹¹⁴ At first sight he seems young, with his small body and boyish face; but closer examination reveals him to be an old man with grey hair. The Bad Thief, shown dead, is with his black hair obviously a young man.

Seventeenth century examples on the same lines include two painted boards, belonging stylistically to the first Gondar-school, from the monasteries Abräntant and May Labata.¹¹⁵ In the first painting the thieves, in a "kneeling" position upon their crosses, are almost identical, but the one on our right has open eyes and looks towards Christ; the other, turned away, is dead. In the second painting both thieves are turned away from Christ, but the repentant one can be recognised by his open eyes and white hair. His companion is dead, with his head leaning on one side, his eyes closed; his hair is hidden under a turban.¹¹⁶

p. 432. The thieves represented in this way can once again symbolise the Synagogue and the Church, the first blind, the second enlightened.

111 Schiller, *Iconography*, (n. 20), fig. 335. The other examples: a Mosan ivory of Brussels; a wall-painting of San Urbano alla Cafarella in Rom; Hours of Salisbury, Thoby, *Crucifix*, (n. 27), figs 58, 87, 207.

112 In Gallipoli (Tarento), Bavaria and Austria. He is celebrated on the 25th of March in the Western Church and on the 23th of March in the Eastern; Zoepfl, *Dismas-Gestas*, (n. 75), col. 84; *Bibliotheca Sanctorum* 3 (1963) col. 600; A. Bressières, *Le bon larron Saint Dismas*, Paris 1937; E. Krausen, *Der Kult des heiligen Dismas in Altbayern*, *Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde, Festschrift T. Gebhard*, Würzburg 1970, p. 16; Kretzenbacher, *St. Dismas*, (n. 95), p. 119-139. On the Good Thief interceding for Porphyrius of Gaza during his ascension to heaven see a homily of John of Jerusalem, M. van Esbroeck, *Une homélie sur l'Église attribuée à Jean de Jérusalem*, *Le Muséon* 86 (1973), § 44, p. 295.

113 See the followings exemples: Barna di Siena, wall-painting in San Gimignano Church; paintings on wood: Master of St. Veronica and Master of Cologne, Cologne, Wallraf-Richartz Museum, Schiller, *Iconographie*, (n. 20), figs 509, 521, 522. Padua, St. George, wall-painting by Altichiero; Prayer Book of Rohan, Paris, BN, Ms. Lat. 9471, Thoby, *Crucifix* (n. 27), nrs 277, 320.

114 Chojnacki, *Major Themes*, (n. 56), fig. 38.

115 Girma Elias, *Abrentant*, (n. 100), figs 9-10.

116 On this detail see *infra* p. 241.



Fig. 18. Painted wood panel, Italy, private collection

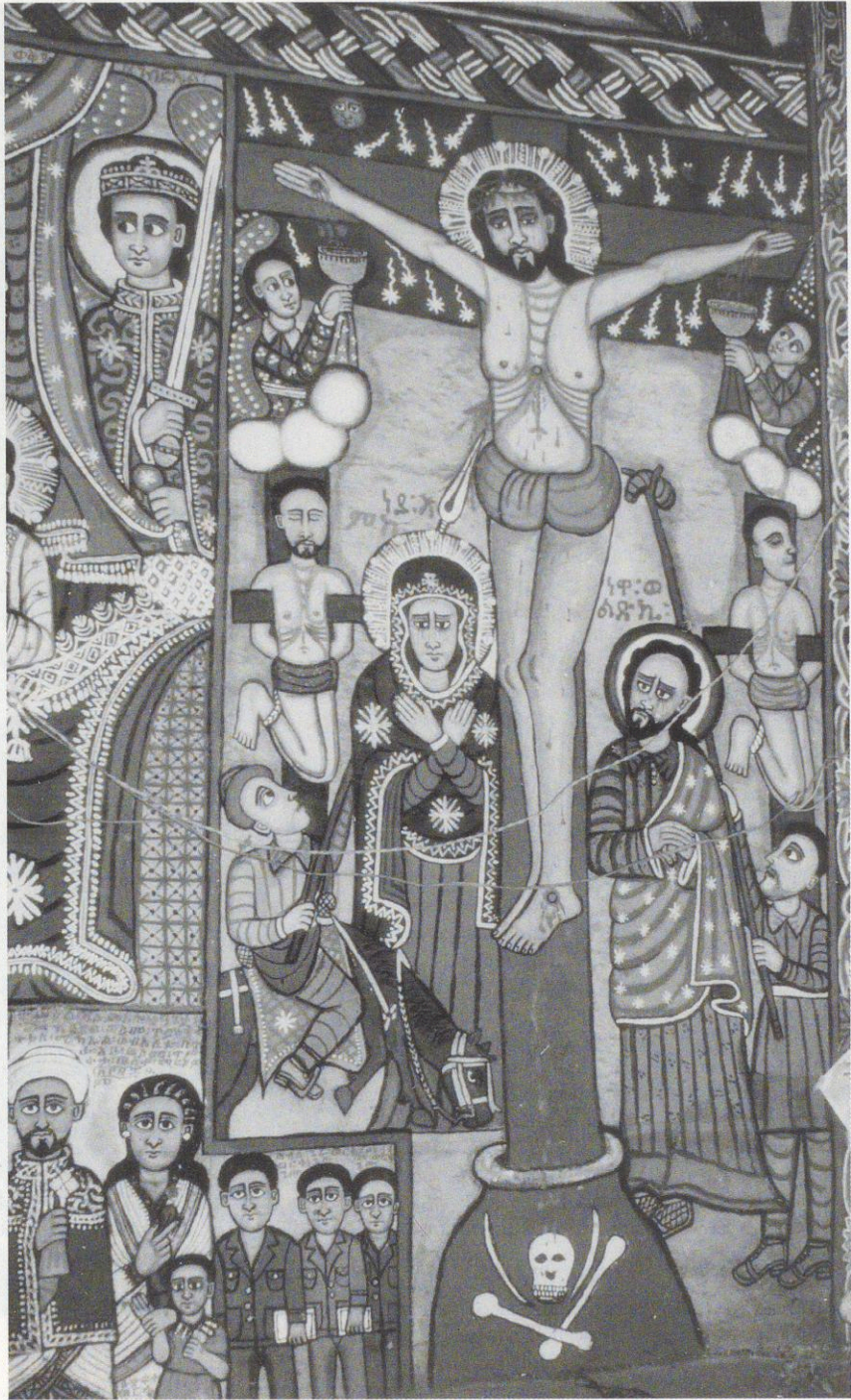


Fig. 19. Wall-painting, Gondar, Qaha Iyyasu Church

The formula under consideration is not foreign to the painters of the second Gondar-school. In a wall-painting in Däbrä Möhrät Səllase Church at Čäläkot (fig. 20) the Good Thief, an elderly man, raises his head to look at Christ's face, while the Bad Thief, a young man, is already dead, his head resting on his shoulder.

In a painting in the Emmanuel Church at Balči both thieves are turned away from Christ, but the one on His right is alive, the one on His left dead (fig. 10).

The tradition of showing the penitent thief dead and the impenitent one living, especially popular in the West, appears not to have been adopted in Ethiopia. In the repertory of Crucifixions known to us there is no example of this type.

It is quite possible that the persistence of the scheme whereby the Good Thief has open eyes can be explained by the fact that this motif was well rooted in Ethiopian tradition. The text of the *Miracles of Jesus* relates that the malefactor repented after seeing a vision of Jesus enthroned in the Kingdom of Heaven.¹¹⁷

Attempts to draw attention to the difference between the thieves and at the same time to underline the special status of the penitent one have led to representations in which the latter comes in some degree to resemble the crucified Christ. In the relief of the San Marco ciborium the cross of the penitent thief is adorned with a precious stone, just like the cross of Christ in the middle (fig. 4). In the tympanum of Saint-Pons-de-Thomières, (Hérault), (fig. 24), the Bad Thief wears a loincloth, his companion and Christ himself long tunics. In the miniature of an Armenian manuscript executed in the St. Anthony Monastery near Kaffa the halo distinguishes the penitent robber from his partner while in the Pürenli Seki Kilisesi painting the wicked thief is attached to his cross with his arms behind

117 "And the robber who (was) crucified on (His) right side rebuked him (= the other robber) (saying):

"Keep silent! We have been crucified for our crimes, but this man has no sin or guilt."

When he said this his eyes were opened and he saw the Lord Jesus sitting on the throne of His glory in heaven, and His angels singing glory around Him. When he saw this, he opened his mouth and said to our Lord Jesus Christ:

"Remember me, o Lord when Thou enterest into Thy kingdom!"

Said our Lord Jesus Christ to him:

"Behold, thou art worthy to see my splendour and glory. Truly, I tell thee that today thou wilt be with me in the Garden of Eden and join me in my happiness which thou hast seen today. You wilt be among the heirs. Go to the Garden of Delight, for, behold, I give thee the power to open its gates. If thou seest angels do not be afraid (either of them) or of the sea of fire over which thou shalt walk, because it cannot hinder thee. Know that today thou wilt be there with me, and have entered (there) before Adam."

Then He told him:

"O Titos, what I told thee on the way from Egypt has been fulfilled today."

The fragment is taken from the manuscript, London, BL, Or. 712, fol. 173va-b, 18th. C. Translation by W. Witakowski.



Fig. 20. Wall-painting, Čäläkot, Däbrä Məhrāt Səllase Church

him, but the repentant thief is nailed to his cross like Christ.¹¹⁸ This latter disposition is mentioned in the *Narration of Joseph of Arimathea*.¹¹⁹ On the ivory plaque from Essen the Good Thief's cross is like that of Jesus edged with a ribbon.¹²⁰ The same idea is brought out in a miniature in the Gospel Book, Matenadaran 4806, where the penitent thief's cross is assimilated to Christ's by its limbs broadening towards their ends – and by the fact that the Good Thief and Jesus have similar faces and hair.¹²¹

The tradition of representing the Good Thief with features characteristic of the Crucified Christ seems to be absent from Ethiopia.

Finally we must mention some unconventional expedients by which to make plain the difference between the thieves. On the door of Santa Sabina the impenitent thief, turned away from Christ, is smaller than the penitent while on a capital in Pamplona the Good Thief is shown in an attitude of prayer.¹²² In the Syrian Gospel Book, London, BL, Add. 7169 the thief on Christ's right is touched by one angel while another seems to be moving away from the other thief.¹²³ On the Cross of St. Michael at Lucca the thief on Christ's right is naked. Given that this is the penitent thief one may surmise that his nakedness denotes his having been reborn in his baptism on the cross.¹²⁴

The most original manner of distinguishing the malefactors is on view in two Sinaite icons. The evil thief is shown with feminine features, long hair and a woman's breasts.¹²⁵ Kurt Weitzmann, the first to notice this, connects this peculiar iconography with a monastic environment which is hostile to women.

Also in Ethiopia painters use unconventional means to point up the difference between the thieves. These means are however unlike those enumerated above. In a miniature of the Arsima Gospel Book the thief "on the right hand side" has red spots on his cheeks and forehead; in that of Däbrä Tənsa'e the thief "on the left hand side" has a black furrow on his brow. In the manuscript London, BL, Or. 481 the Good Thief, distinguished from his companion by looking upwards, hangs on a cross forming part of the cross of Christ (fig. 9b).¹²⁶

Finally a cap worn by both thieves in the ancient miniature of Däbrä Maryam

118 H. H. Buschhausen, *Die illuminierten armenischen Handschriften der Mechitaristen-Congregation in Wien*, Wien 1976, pl. 54:143; M & N Thierry, Cappadoce, (n. 23), pl. 68b.

119 *Apocryphal Gospels*, (n. 1), p. 210; James, *Apocryphal NT* (n. 1), p. 164.

120 Thoby, *Crucifix*, (n. 27), no. 54.

121 Zakaryan, *Vasputakan*, (n. 28), fig. 11.

122 Schiller, *Iconography*, (n. 20), fig. 326; Bousquet, Saint-Pons, (n. 44), fig. 2.

123 Leroy, *Mss syriaques*, (n. 72), fig. 122:2.

124 Sandberg-Valalä, *Croce dipinta*, (n. 39), fig. 119. On the texts in which such teaching is given see n. 89.

125 Weitzmann, *Icons*, (n. 80), nrs B 36, B 50 and p. 62, 80.

126 On the manuscript see Wright, *Catalogue of the Ethiopic Manuscripts in the British Museum* (n. 2), p. 1-6. We observe that this detail does not exist in its model – the miniature from the Gəsen Amba Gospels, (fig. 9a).

Qohayn (fig. 6), and later in two triptychs, IES 3972¹²⁷ and that of the Kəbran Monastery (fig. 8), becomes a sign of the impenitent thief, as can be seen in the triptych IES 3992¹²⁸ and that of Chevetogne, (fig. 13). In the course of time the cap is transformed into a turban.¹²⁹ Since the turban is worn by Muslims it has received negative associations and become the attribute of both thieves when regarded as unrepentant criminals, e.g. the mural from Qaha Iyyäsu, Gondar (at present in Paris at the Musée de l'Homme) and the hanging in the Betaləhem Church near Däbrä Tabor.¹³⁰ It is no surprise that there exist representations in which the Muslim turban is worn only by the wicked thief; witness the painting on wood of the May Labata Monastery.¹³¹

Of all the representations of the Crucifixion in Ethiopian art, the scene in Princess Zir Ganela's Gospel Book is uniquely interesting (fig. 21). The distinction between the two thieves is not, as in the examples cited above, limited to details which in principle might escape the onlooker's attention. Rather it is developed into a sort of narrative episode: the soul of the Good Thief is being protected by an angel and that of the Bad Thief seems to be in the process of being strangled by a demon. The accompanying inscriptions are as follows: *nafsa fayyatawi za-yaman zakama 'awd'ä mal'aka bəran wa-sallala bakənafihu* – "the soul of the thief on the right hand side when the angel of light leads it away and shields it with his wings", and *mal'aka səlmət zakama 'awd'ä nafsa fayyatay za-dagam* – "the angel of darkness when he leads away the thief of the left hand side".

The theme of the death of the thieves in the figurative arts is probably of oriental origin.¹³² An important part in its development can be attributed to apocrypha, particularly such early Christian apocrypha as the *Apocalypse of Peter* or the *Apocalypse of Paul*, which describe, often in a highly evocative fashion, the reception awaiting the souls of the just and the unjust after death.¹³³

Nevertheless this theme has seldom been illustrated in early Christian art. One of the oldest depictions is contained in the previously mentioned 8th cen-

127 Chojnacki, Notes, (n. 63), fig. 9.

128 Chojnacki, *Major Themes*, (n. 56), fig. 39.

129 We may consider the onion-shaped headgear in the triptych IES 4055 and in the painting on cloth of Abəya Fäggə as a transitional form, Chojnacki, *op. cit.*, fig. 39.

130 J. Leclant, *Éthiopie millénaire, Les Dossiers de l'Archéologie* 8 (1975), fig. on p. 17; Staude, *Une peinture éthiopienne* (n. 101), fig. on p. 67.

131 Gigar Tesfaye, Abrentant, (n. 100), fig. 10.

132 Schiller, *Ikonographie*, (n. 20), p. 116.

133 James, *Apocryphal NT* (n. 1), p. 507-25; D. D. Buchholz, *Your Eyes will be opened. A Study of the Greek (Ethiopic) Apocalypse of Peter*, Atlanta 1988; see also R. Bauckham, *The Apocalypse of Peter. A Jewish Christian Apocalypse from the Time of Bar Kokhba*, *Apocrypha* 5 (1994), p. 7-111. James, *op. cit.*, p. 525-55; C. Kappler, *Apocalypse de Paul, Introduction, traduction et notes*, Strasburg 1990; see also P. Piovanelli, *Les origines de l'Apocalypse de Paul reconsidérées*, *Apocrypha* 4 (1993), p. 25-64, where the state of research on this text is set out.

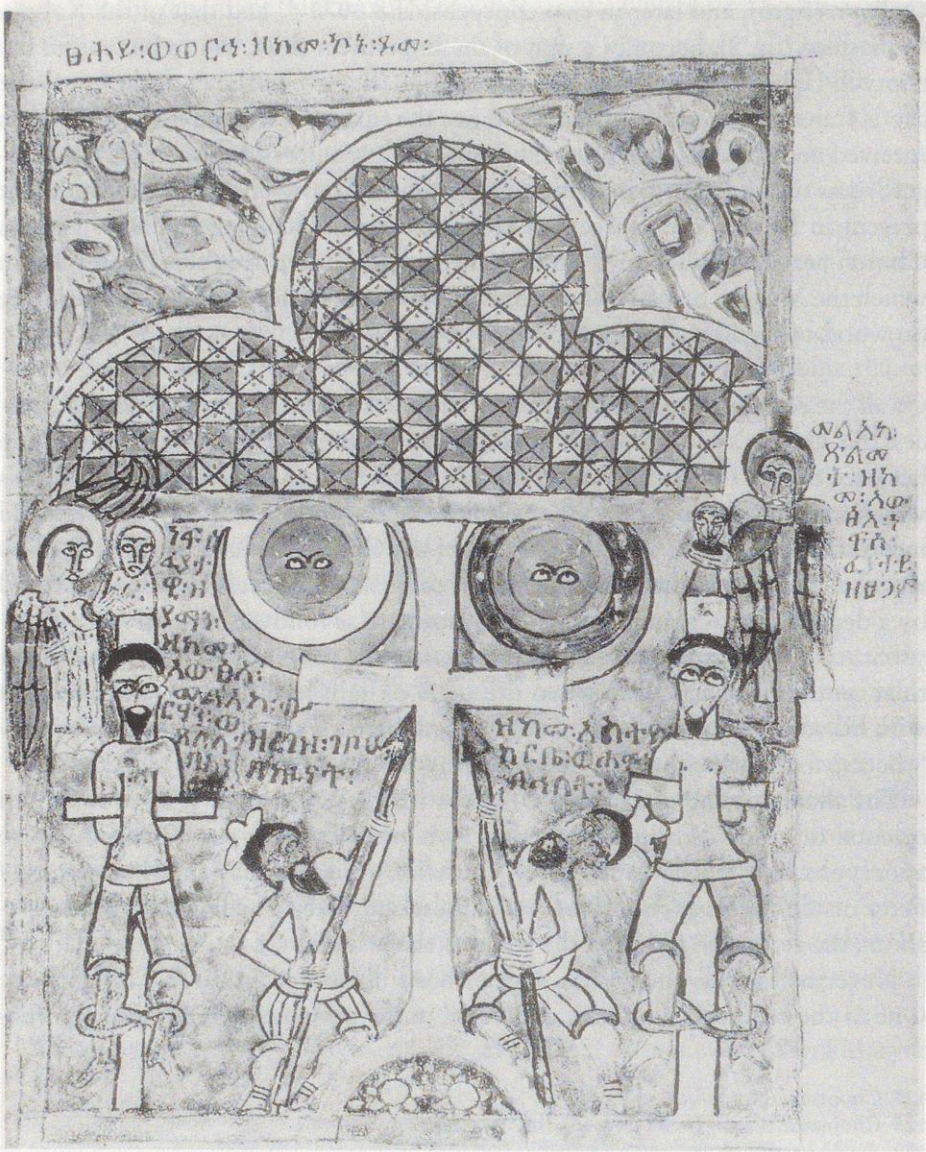


Fig. 21. Gospel Book, called of Zir Ganela, New York, Pierpont Morgan Library, M. 828, fol. 14r

tury Irish manuscript from Würzburg (fig. 22). There one finds two angels with human faces and birds' bodies flying towards the thief on Jesus's right. This manner of depicting angels is altogether exceptional, and may have to do with the widely spread belief that the angels are the "birds of God".¹³⁴

Two black birds ascend towards the thief of the left hand side. One of them seems to be pecking him with its beak. In ancient Christian tradition various birds of prey were associates of the devil and of evil spirits.¹³⁵ It was also thought that they thronged the air at the time of the Crucifixion. A writing of Eusebius of Caesarea affords us a suggestive picture of this occurrence: Christ saw "with His inspired eyes – while His body was still hanging on the scaffold of the Cross – foreign powers incorporeal and invisible to men, spread throughout the air like birds of carrion and like wild beasts circling around Him ...".¹³⁶ As for the Würzburg miniature, it probably exemplifies folk beliefs, especially long-lived in Ireland, according to which demons appear in the form of black-coloured birds.¹³⁷

Another characteristic feature of the miniature under discussion must be noted: the two thieves are alive and the souls coveted by angels and demons have not been freed from the bonds of the body.

A century later the same scene would be reproduced in a miniature in the *Commentary on the Apocalypse* by Beatus of Liébana (Gerona, Museo de la Catedral)¹³⁸ (fig. 23). The Good Thief is however approached here by a conventional angel holding a book. In the absence of a cross on its cover one must suppose that this is the book in which the good and evil deeds of the thief had

134 Even though the association of the birds with the angels seems to be quite natural (the wings, their dwelling in heaven, their song), cf. H. Leclercq, *Anges*, DACL 1:2 (1907), col. 2124, the angels-birds appear first in the art of the late Gothic, A. Rosenberg, *Engel und Dämonen: Gestaltwandel eines Urbildes*, München 1967, p. 32, 69. Another early example, apart from the miniature of the manuscript of Würzburg, is also of Irish provenance – the cross of Termonfechin dated to the 10th c, A. K. Porter, *The Crosses and Culture of Ireland*, New Haven 1931, fig. 98.

135 H. Leclercq, Corbau, DACL 3:2 (1914), col. 2912; L. Charbonneau-Lassay, *Le Bestiaire du Christ: la mystérieuse emblématique de Jésus-Christ*, Milano 1975(2), p. 45-67, 469-70, 857. A bird-demon called Reshab is mentioned many times in the Old Testament, A. Caquot, *Sur quelques démons de l'Ancien Testament* (Resheb, Qeteb, Deber), *Semitica* 6 (1956), p. 53-68. The bird-demons clawing at sinners appear in the Apocalypse of Peter, Buchholz, *Apocalypse of Peter*, (n. 133), p. 218-19.

136 *Demonstratio evangelica* X,8,73, Eusebius, *Die Demonstratio evangelica*, hrsg. v. I.A. Heikel, Leipzig 1913, p. 485.

137 L. Gaugoud, The Earliest Irish Representations of the Crucifixion, *Journal of the Royal Society of Antiquaries of Ireland* 50 (1920), p. 133-34.

138 Beato de Liébana, *Comentario al Apocalipsis: edición, facsimil del codice de Gerona Apocalypsin libri duodecim*, Codex Gerundensis A. D. 975, Madrid 1975.



Fig. 22. Letters of St. Paul, Würzburg, Universitätsbibliothek, M.p. fol. 69, fol. 7r

been recorded – a common motif in the context of the judgement of the dead.¹³⁹

On one arm of the Bad Thief's cross stands a devil, who touches his head with a fork. This motif is known from the *Apocalypse of Paul*, where devils are said to poke at souls with forks, pointed sticks and hooks.¹⁴⁰ The devil arriving specifically to get the evil thief's soul and trap it appears in the Crucifixion story of the *Narration of Joseph of Arimathea*.¹⁴¹

On the Pamplona capital only devils accompany the two thieves.¹⁴² The presence of two evil spirits can be explained if one posits that the scene is set before the conversion of one of the thieves. It is equally possible that the artist has followed the tradition which considers both thieves unrepentant evil-doers.

The iconographical convention described above still survived in the thirteenth century. On the tympan of Saint-Pons-de-Thomières¹⁴³ (fig. 24), an angel stands beneath the crossbeam of the Good Thief. On the opposite side, close to the other malefactor, a devil is seen in a half-crouching position. His face is seen to be gashed,¹⁴⁴ a detail likely to be derived from an ancient apocryphal text. Sinners with gashed faces and bodies are mentioned in the *Apocalypse of Peter* and the *Apocalypse of Paul*.¹⁴⁵

In a miniature of the Syrian Gospel Book, London, BL, Add. 7169, each thief is accompanied by an angel.¹⁴⁶ It may be that these are the guardian angels which according to some apocalyptic texts accompany a dying person. They assist the soul to separate itself from the body and escort it to the Judgement of God which takes place immediately after death. Before the divine tribunal it is their duty to report the persons earthly deeds, and they may intercede for him. After judgement the righteous soul is handed over by its angel to St. Michael, who takes it to paradise; the impious soul is abandoned by its angel and brought by the devil to hell.¹⁴⁷ We have already seen that in the Syrian miniature the thief "of the right hand side" is being touched by one angel, while another seems to be

139 Ps. 69(68),29; 109(108),14; Es 65,5; Ne 13,14; Ml 3,16; Dn 7,10; Ap 20,12; I Enoch 81,4, and 89, 61-77, *The Old Testament Pseudepigrapha*, ed. J.H. Charlesworth, Louvain 1983, I, p. 59, 68-69. See also P. Volz, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter*, Tübingen 1934, p. 290-93.

140 James, *Apocryphal NT* (n. 1), p. 543. We find them in the textes of Falascha, in the *Book of Angels* and the *Apocalypse of Gorgorios*, *Falascha Anthology*, trans. W. Leslau, New Heaven 1951, p. 55, 82.

141 *Apocryphal Gospels*, p. 241; James, *Apocryphal NT* (n. 1), p. 163.

142 Bousquet, Saint-Pons, (n. 44), fig. 2.

143 Bousquet, *op. cit.*, p. 31.

144 *Op. cit.*, p. 31.

145 Buchholtz, *Apocalypse of Peter*, (n. 133), p. 221; James, *Apocryphal NT* (n. 1), p. 543.

146 Leroy, *Mss syriaques*, (n. 72), pl. 122:2.

147 See primarily the *Apocalypse of Paul*. On the other texts where this topic is present, Piovanelli, *L'Apocalypse de Paul*, (n. 133), p. 56, n. 89; J. Danielou, *Les Anges et leurs missions*, Chevetogne 1953, p. 127-140.

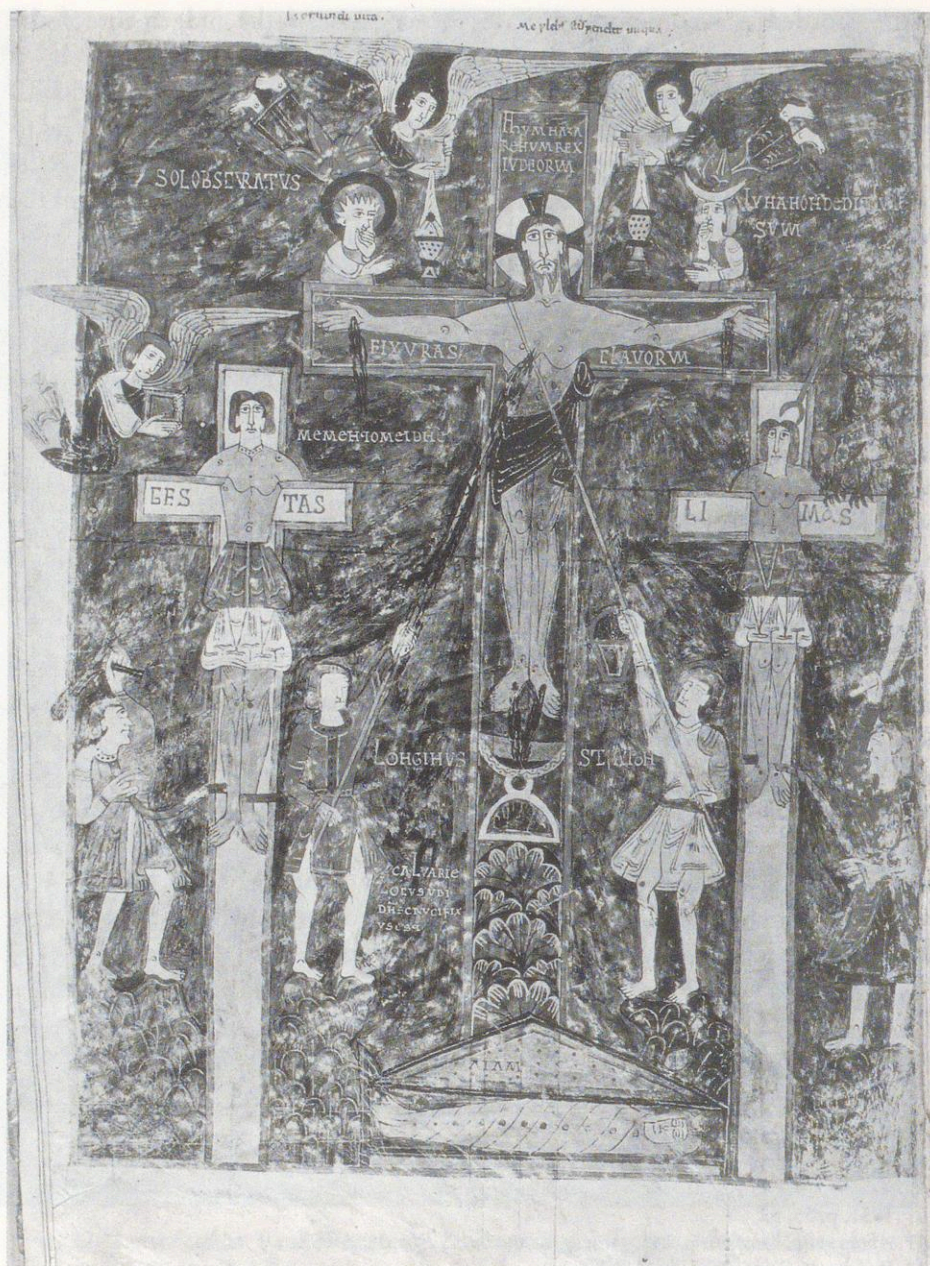


Fig. 23. Beatus-Apocalypse, Gerona, Museo de la Catedral, fol. 16v



Fig. 24. Tympan, Saint-Pons-de-Thomières, Hérault ***

departing from the other thief. It can therefore not be ruled out that the painter of this picture may have been inspired by the texts mentioned above.

The scene of the death of the thieves was transformed, it appears, during the 13th and 14th centuries, for the Crucifixion became more dramatic and more spectacular. The changes which then took place were based on mysteries and mystical writings which elaborated freely marginal themes in the accounts of the Gospels.¹⁴⁸

We have previously remarked that at this period, unlike that immediately before, Crucifixion scenes show the penitent thief as an old man, dead and with a tranquil expression, and his companion as a young man, living, racked by convulsions, his face pale with horror. It is exactly this kind of depiction into which an angel and a demon were introduced in the rôle of psychogogues. The former fishes with a line for the soul of the repentant thief in order to take it to heaven, the latter grasps at the robber's soul which is about to go down to hell.

There is no doubt that these images have been shaped under the influence of apocalyptic texts that emphasise the difference between the soul of a just man and that of an unjust. The former is gathered up by good angels who embrace it and instil it with courage. It is brought to heaven and presented before God. The

*** I wish to thank Mr. T. Cynkin for his courtesy in providing me with this photograph.

148 Schiller, *Iconography*, (n. 20), p. 151 sq; K. Yung, *The Drama of the Mediaeval Church*, Oxford 1933, t. I, p. 492-530.

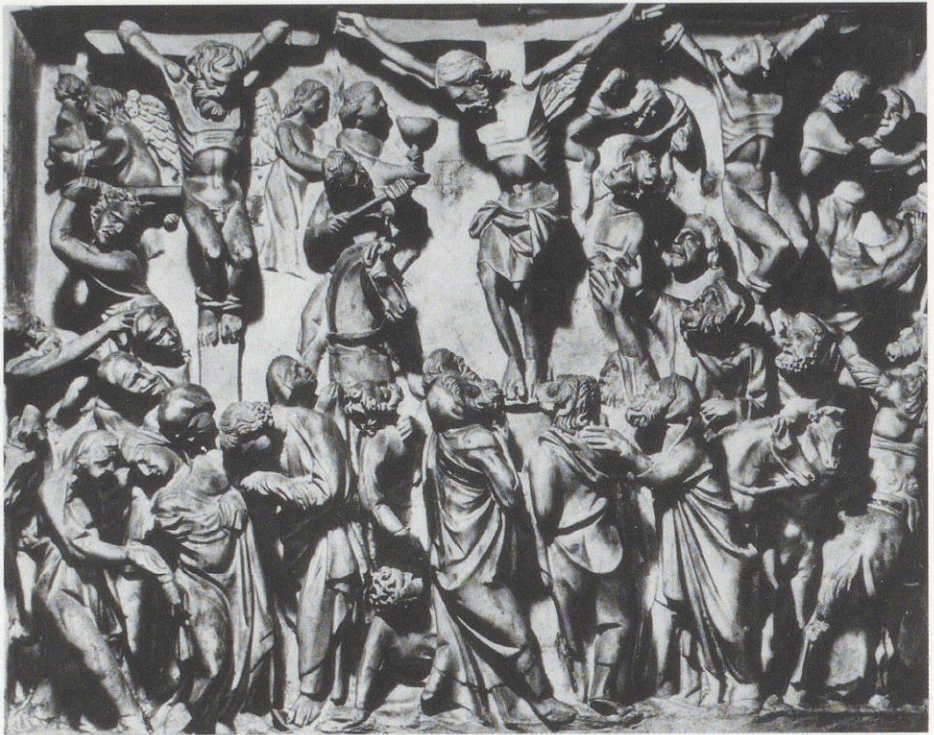


Fig. 25. Cathedra, Giovanni Pisano, Pisa, Cathedral

latter is surrounded by evil spirits who wish to transport it immediately to hell. If it is allowed into heaven to be judged this is solely due to the intervention of its guardian angel. Having been condemned, lamented by the heavenly beings, it is finally given over to the devils.¹⁴⁹

An early representation of this kind forms part of the Crucifixion on the cathedra at Pisa, the work of Giovanni Pisano in 1304¹⁵⁰ (fig. 25). The righteous thief is depicted here as an old man. He has died and his soul is being taken to heaven by an angel. The wicked thief, a young man, looks upwards and cries out in horror. His soul is hanging from the claws of a demon who, it is worth noting, has only one arm and only one leg. He and his prey are being pushed by another angel.

Among the paintings which very early on exploited the theme of the death of the thieves the following Crucifixions should be included: that in Pamplona Ca-

149 James, *Apocryphal NT* (n. 1), p. 531-33. See also Origen, *Commentarium in Epistolam B. Pauli Ad Romanos*, Lib. VII, 12, PG 14, col. 1135A; Eusebius, *Commentaria in Psalmos*, in Ps 44, PG 23, col. 404C; Ephraem, *Hymnes de Paradiso*, VI, 24, Éphrem de Nisibe, *Hymnes sur le Paradis*, trad. R. Lavenant, Paris 1968, (Sch 137), p. 91.

150 M. Ayrton, *Giovanni Pisano, Sculptor*, London 1969, p. 157-169.

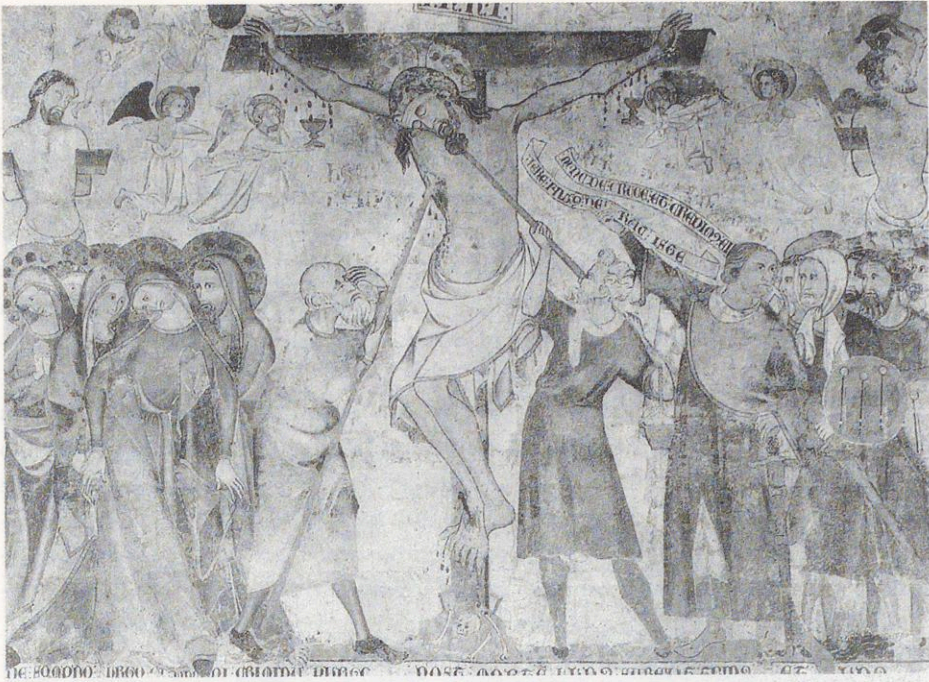


Fig. 26. Wall-painting, Giovanni Olivieri, Pamplona, Cathedral

thedral, painted by Giovanni Olivieri around 1330 (fig. 26) that of Sacro Speco at Subiaco, dating from the mid 14th century, that in the Church at San Gimignano, painted by Barna di Siena between 1350 and 1355, and that in the Chapel of the Spaniards in Santa Maria Novella, done around 1355 by the studio of Andrea da Firenze.¹⁵¹

Certain portrayals went even further in the evolution of this episode, imagining the reactions of the souls to what happens to them. Thus for example a German panel painted around 1400 by Master Hans (fig. 27) has the soul of the Good Thief kneeling with its hands joined in prayer, while that of the wicked thief is trying to escape from the demon coming towards it.¹⁵² Once again we find here a reflection of apocalyptic texts in which souls are treated as bodies

151 *Das Hohe Mittelalter*, ed. O. von Simson, Propyläens Kunstgeschichte 6, Berlin 1972, pl. LIV, p. 407; X. Barbier de Montault, Subiaco: les fresques du Sacro-Speco, *Annales archéologiques* 18 (1858), p. 351; S.L. Faison, Barna and Bartolo di Fredi, *Art Bulletin* 14 (1932), p. 285-315, fig. 30; E. Carli, *I Primitivi senesi*, Milano 1961, p. 40-41, fig. 40; Thoby, *Crucifix*, (n. 27), nr. 278; M. Boskovits, *Pittura fiorentina alla vigilia del Rinascimento 1370-1400*, Firenze, 1975, p. 276-79.

152 A. Stange, *Deutsche Malerei der Gotik, Bd. XI: Österreich und der ostdeutsche Siedlungsraum von Danzing bis Siebenbürgen in der Zeit von 1400 bis 1500*, Nendeln 1969, p. 11-20. Other representations of this kind are enumerated in Zoepfl, Dismas-Gestas, (n. 75), col. 85.

able to receive physical impressions by the intermediary of the senses and to react like living persons.¹⁵³

All the examples cited above lie in the field of Western art, for this theme, despite its oriental origins, has been used neither in Eastern Christian art nor in Byzantine art of the classical period.¹⁵⁴ Therefore the provenance of the depiction in the Zir Ganela manuscript is not easy to explain, the more so since it constitutes a *hapax* in the corpus of Ethiopian Crucifixions known today.

Given that souls were introduced on to the scene in the guise of tiny figures one might advance the hypothesis that the Ethiopian painter was inspired by a Western picture of the 14th century, when this fashion had become established.¹⁵⁵

The history of the manuscript seems to corroborate this supposition. It was carried out at the end of the 14th or the beginning of the 15th century, which is to say the moment at which Ethiopia had just established contact with Europe and above all with Italy. Italian painters came to Ethiopia, as did European religious pictures destined for the Ethiopian emperor.¹⁵⁶ Zir Ganela, for whom the manuscript was prepared, belonged to the royal family.¹⁵⁷ It is entirely possible that the painter working for her had access to the latest acquisitions of the imperial court. He might equally well have got to know one or other of the foreign artists who had just arrived.

If this really was the case, it must be said that in making use of his models the Ethiopian painter showed invention and creativity. In fact, even if the general conception of the picture is of European origin, a great number of details bear

153 In the *Apocalypse of Paul* we find a passage about a sinful soul complaining at bad treatment from the side of the spirits bringing her before the judge. Later she tries to escape from the punishment, saying that she is innocent, James, *Apocryphal NT* (n. 1), p. 534-5. This topic is developed in a very colourful way by two Irish apocrypha: the *Vision of the Two Deaths* and the *Dialogue of the Soul with the Body*, C. Marstrander, *The Two Deaths*, *Ériu* 5 (1911), p. 120-125; M. Dottin, Une version irlandaise du dialogue du corps et de l'âme, *Revue Celtique* 23 (1902), p. 1-39.

154 It appears sometimes in recent paintings influenced by Italian art, see f. ex. the wall-paintings in the Mount Athos monasteries, Lavra et Kutlumus, G. Millet, *Monuments de l'Athos I: Les peintures*, Paris 1927, figs 129:2 162:1, or an Cretean icone, Geneva, Musée d'Art, *Les icônes crétoises dans le musée d'art et d'histoire*, Genève, Genève 1985, nr. 5.

155 A enamel triptych preserved in the Maryam Dəngəlat Church (Tigre) discovered by R. Schneider at 1970 confirms the presence in Ethiopia of this kind of representation, Gigar Tesfaye, Reconnaissance des Trois Égiles Antérieures à 1314, *Journal of Ethiopian Studies* 12:2 (1974), p. 65, pl. VIIIa.

156 Chojnacki, *Major Themes*, (n. 56), p. 376-78. Another itinerary followed by European models during this period may have gone through the Holy Land. We know that king David (1383-1414) organised a pilgrimage to Jerusalem after having made peace with the Moslem rulers of Egypt, A. Caquot, Aperçu préliminaire sur le Maṣḥafa Tefut de Gechen Amba, *Annales d'Ethiopie* 1 (1955), p. 89-108.

157 S. Grébaut, Note sur la princesse Zir Ganela, *Journal asiatique* 213 (1928), p. 141-45 identifies her with the daughter of king Säyfä Ar'ad (1343-71).



Fig. 27. Painting on wood, Master Hans, Linz, Landesmuseum

witness to its adaptation to literary and iconographical traditions which are as much oriental as indigenous Ethiopian.

Let us note firstly that the episode of the souls was incorporated into the ancient Ethiopian Crucifixion in which, of course, the thieves are shown as two identical figures, alive and affixed to yellow crosses in "oriental" fashion.

The idea of designating the angel and demon coming for the thieves' souls as the angel of light and angel of darkness was doubtless taken from ancient writings influenced by gnosticism. The texts of the Essene community at Qumran which teach the duality of a universe divided into light and darkness, such as the *Vision of Amram*, the so-called *Damascus Covenant*, the *Rule of the Community* or the *War Scroll*¹⁵⁸ speak of the cosmic struggle between angels having power over the light, led by the Prince of Light¹⁵⁹ and angels having power over the darkness, commanded by the Prince of Darkness.¹⁶⁰ In Christian literature these, especially the angels of light, appeared as psychagogues, as in the *History of Joseph the Carpenter*, or the *Life of Macrina* by Gregory of Nyssa.¹⁶¹

Among Ethiopian texts these spirits are mentioned in the *Apocalypse of the Virgin*¹⁶² and in the Falasha texts, for example the *Commandments of the Sabbath* (*Tə'əzazä sānbat*) and the *Book of the Angels*. Here the Angel of Light and the Angel of Darkness associated with the right and left sides¹⁶³ are the angels which accompany a man during his lifetime and record all his good and evil deeds. They write them down in books which are brought before God and weighed on the scales.¹⁶⁴

Let us go on to consider the miniature's iconographical details. The angel's wings are red. Perhaps this is an allusion to the sphere free from sin where angels dwell, which is symbolised by this colour,¹⁶⁵ or else to the nature of fire which is characteristic feature of these spirits, often mentioned in Jewish and Christian religious literature.¹⁶⁶

158 A. Dupont Sommer, *Les écrits esséniens découverts près de la Mer Morte*, Paris 1968, p. 179-84; F.G. Martinez, *The Dead Sea Scrolls Translated. The Qumran Texts in English*, Leiden 1994, p. 3-71, 95-125, 272-75; J. T. Milik, 4Q Vision de Amram et une citation d'Origène, *Revue biblique* 79 (1972), p. 77-97.

159 Often identified with the archangel Michael, cf. M. Stone, *Jewish Writings of the Second Temple Period*, Philadelphia 1984, p. 521 sq.

160 Called Belial, T. Gaster, Belial (in:) *Encyclopedia Judaica*, vol. IV, p. 427-28; B. Teyssèdre, *Le Diable et l'Enfer au temps de Jésus*, Paris 1985, p. 232-37; *Falasha Anthology*, (n. 140), p. 160-61. On the Angel of Light and the Angel of Darkness see: N. Forsyth, *The Old Enemy: Satan and the Combat Myth*, Princeton 1987, p. 192-211.

161 Peeters, *Evangelies* (n. 1), I, p. 226-27; *Vie de sainte Macrine de Grégoire de Nysse*, ed. P. Maraval, Paris 1971, (SCH 178), p. 221 et p. 220 n. 2. See also Danielou, *Anges*, (n. 147), p. 129.

162 On this text see n. 173.

163 A. Recheis, *Engel, Tod und Seelenreise*, Roma 1958, p. 55-64.

164 Leslau, *Falasha Anthology*, (n. 140), p. 52-54.

165 Rosenberg, *Engel und Dämonen*, (n. 134), p. 64-65.

166 Ps 103(104),4; *Apocalypse of Henoch* 3 (Jewish) 6: 15, 35, *Old Testament Pseudepigrapha*, (n.

In Ethiopia the association of angels with fire seems to be particularly strong. In the already mentioned *Book of the Angels*, it is said that some of the spirits that descend from heaven to meet the souls are of light, and others of fire.¹⁶⁷ The *Apocalypse of Esdras* and the *Apocalypse of Elias* teach that God created the angels from “the spirit of fire” and by means of the “flame of fire”. The former speaks *expressis verbis* of the squadron of angels of fire with wings aflame.¹⁶⁸

The angel in the miniature holds a cross in his hand and shields the soul with one of his wings. This gesture is typical of Ethiopian representations. It is most notably found in pictures of the Virgin with the Child, where she is flanked by two angels with raised wings forming an arc above her head.¹⁶⁹ Other figures, such as Christ, saints and kings, are also depicted beneath the wings of angels.¹⁷⁰ It should nonetheless be made clear that in this miniature the significance of the gesture is underscored by the inscription. It is therefore possible that in yet another regard the Ethiopian painter has been inspired by early apocalyptic literature. In such texts passages are to be found which tell how the guardian angel protects the soul from the onslaughts of evil spirits trying to stop it from proceeding on its way to heaven.¹⁷¹

There is no doubt that such a source lies behind the white robe and the haloed

139), p. 261, 267, 288; Dionysius of the Areopagite, *Celestial Hierarchy*, Denys l'Aréopagite, *La hiérarchie céleste*, ed. R. Roques, G. Heil, M. de Gaudillac, Paris 1958 (SCH 58), XV,2, XV,4, p. 166-67, 178; Sedulius, *Carmen Paschale*, Lib. V, 328, PL 19, col. 740. See also W. Cramer, *Die Engelvorstellungen bei Ephraim dem Syrer*, Roma 1965, p. 45-46, 116-17; P. Schäfer, *Rivalität zwischen Engeln und Menschen. Untersuchungen zur Rabbinischen Engelvorstellung*, Berlin 1975, p. 51-57.

167 *Falasha Anthology*, (n. 140), p. 58.

168 *Tē'ēzāza Sanbat (Commendements du sabat)*, accompagné de six autres écrits pseudo-épi-graphiques admits par les Falaschas ou Juifs d'Abyssinie: texte éthiopien publ. et trad. par J. Halévy, Paris 1902, p. 165, 181. An angel with red wings is represented on a miniature of Ahōya Fägg, D. Spencer, The Monastery of Ahōya Fägg Qusqam in Wallo – its Illuminated Manuscripts and Other Treasures, (in:) *Aspects of Ethiopian Art* (n. 108), fig. IX.

169 See the examples cited in Chojnacki, *Major Themes*, (n. 56), p. 179-195.

170 See for instance: Christ on the cross, the miniature from Gännätä Maryam Gospel Book, *Les Dossiers de l'Archéologie* 8 (1975), fig. on p. 72; Virgin Mary in Annunciation, see examples in: E. Balicka-Witakowska, Observations sur l'iconographie de l'Annunciation dans la peinture éthiopienne, *Proceedings of the Seventh International Conference of Ethiopian Studies, University of Lund, 26-29 April 1982*, Addis Ababa-Uppsala 1984, p. 149-164 and S. Chojnacki, The Annunciation in Ethiopian Art. Its iconography from the 13th to 19th century, *Nubia et Oriens Christianus. Festschrift für Detlef G. Müller zum 60 Geburtstag*, Köln 1987, p. 281-351; Christ in the baptism scene, see examples in: S. Chojnacki, A Note on the Baptism of Christ in Ethiopian Art, *Annali Istituto Orientale di Napoli* 36 (1976), p. 103-115; St. George: on the wall-painting in the rock-hewn church of Kororo, J. Leroy, *L'Éthiopie. Archéologie et culture*, Paris 1973, fig. 72; a king: E. Balicka-Witakowska & M. Gervers, Monumental Ethiopian tablet-woven silk curtains: a case for royal patronage, *The Burlington Magazine*, June 1966, fig. 22.

171 *Apocalypse of Paul*, chap. 14, James, *Apocryphal NT* (n. 1), p. 531.

head of the soul depicted in the miniature. Righteous souls wearing fine clothes and radiant crowns are mentioned several times in these texts.¹⁷²

If we take into account all the details regarding the group of the angel and the soul in this miniature, a fragment from the *Apocalypse of the Virgin* seems especially pertinent: "And then I saw twelve angels of light (holding) in their hands the tree of the cross ... and they descended to receive the soul of this righteous person. And the angels of light and the angels of darkness came upon this soul. The angels of darkness lost it because it was not theirs, and they abandoned this soul. Then the angels of light came, surrounded and encircled that soul in order to take it from its body." "And He (Christ) gave that soul bright garments, brighter than the sun, which had neither been spun or woven. He gave it shining crowns that were more glorious than the sun and moon."¹⁷³

If the *Apocalypse of the Virgin* was composed in the 15th century¹⁷⁴, that is to say around the same time that the Zir Ganela Gospel Book was produced, the dependence of the miniature on the text is a possibility.

The soul of the evil thief is black and haloless – as befits a sinner. It is also naked – a detail explained by a fragment of the *Book of the Angels* which relates how the armies of Beryal punish a sinful soul by crushing, beating and stripping it.¹⁷⁵

The soul is being strangled by an angel of darkness that is of a dark blue-green tint, almost black, having a halo of the same colour and only one arm and one leg.

The colour blue was used to denote both the airy bodies of demons and the place in which they dwell.¹⁷⁶ As regards the angel of darkness having one arm and one leg, Meyer Schapiro has shown that the absence of limbs is typical of depictions of demons in the art of Late Antiquity and in oriental art.¹⁷⁷ A one-armed, one-legged demon named Aqimos figures in a miniature of the *Commentary on the Apocalypse* by Beatus, BL, Add. 11695 (fig. 28). Giovanni Pisano gave a similar appearance to the demon coming for the soul of the Bad Thief on the Pisa cathedra (fig. 25).

In Ethiopia it is not unusual to depict an evil spirit without a full complement of limbs. In the painted canvas of Amidale Daga we find a one-armed demon managing in an original manner to torment a damned soul, while another demon

172 Cf. for instance the Ethiopic *Book of Baruch* and the *Book of Angels*, *Falasha Anthology*, (n. 140), p. 52-53, 65, 69.

173 *Apocrypha de B. Maria Virgine*, ed. & interpr. M. Chaine, Roma 1909, texte, p. 54, 56.

174 The *Apocalypse of the Virgin* re-ses the text of the *Apocalypse of Peter*, which is not attested in Ethiopian tradition, S. Mimouni, *Les apocalypses de la Vierge. État de la Question*, *Apocrypha* 4 (1993), p. 102-104.

175 *Falasha Anthology* (n. 140), p. 54.

176 Rosenberg, *Engel und Dämonen* (n. 134), p. 63-64, 187.

177 M. Schapiro, *From Mozarabic to Romanesque in Silos*, *Art Bulletin* 21 (1939), p. 330-31.



Fig. 28. Beatus-Apocalypse, British Library, Add. 11695, f. 2r



Fig. 29. Magic scroll, British Library, Or. 3716

nearby lacks both arms.¹⁷⁸ A one-armed, one-legged evil spirit named Saytan appears in the magic scroll, BL, Or. 3716¹⁷⁹ (fig. 29).

Finally it may be stated that oriental apocryphal literature has evidently influenced several other details characterising the angel of darkness in our miniature, such as the red eyes, the gaping mouth, the oversized foot and the large hand used to smother the wicked thief's soul. Let us quote by way of example a fragment of the *Epistle of the Apostles*, known in Ethiopia under the title of the *Testament of Our Saviour in Galilee*.¹⁸⁰ It contains a detailed description of the devil which provides an excellent literary parallel to our picture: "his right eye is flecked with blood, his left (eye) is dead ... his big lower lip, his large feet ..." and later "... his right hand is torture ...".¹⁸¹

178 Gigar Tesfaye, Notes sur Gunda Gundē, *Abbay* 10 (1979), fig. 7.

179 Strelcyn, *Catalogue of Ethiopian Manuscripts in the British Library* (n. 2), nr. 71, p. 115-16.

180 *Le Testament en Galilée de Notre Seigneur Jésus-Christ*, éd. & trad. L. Guerrier, PO 9:3, Paris 1912, p. 183. Cf. also the homily on Ps. 33 of Basile the Great telling of angels dark with vengeance, their faces black with hate, with ardent eyes and with burning breath, PG 29, col. 372A.

181 On the appearance of Devil see J. B. Russel, *Lucifer. The Devil in the Middle Ages*, London 1984, p. 68-69, 130-133.

Totentafel

(nein)

DR. PHIL. MOKHTAR M. KHALIL aus Nubien, Promotion 1985 in Bonn bei Professor Dr. C. Detlef G. Müller mit der Arbeit »Studien zum Altnubischen. Nubisch-ägyptische Beziehungen«, Lecturer (*muḥādir*) an der archäologischen Fakultät der Kairo-Universität in Giza, an der Universität Sohag u. a., Verfasser des »Wörterbuchs der nubischen Sprache« (Fadidja/Mahas-Dialekt), Warschau 1996 (geboren 20. 7. 1952 in Abu Simbel, gestorben 18. 4. 1997 in Kairo).

CHARLES JAMES FRANK DOWSETT (2. 1. 1924–8. 1. 1998), emeritierter Professor für armenische Studien an der Universität Oxford (Nachruf von Robert W. Thomson im Newsletter Nr. 27 der Association Internationale des Études Arméniennes [Juni 1998], S. 11 f.).

P. DR. PHIL. ET HIST. ORIENT. HANS QUECKE SJ, ordentlicher Professor für Christlichen Orient am Päpstlichen Bibelinstitut in Rom. Geboren am 31. 7. 1928 in Duisburg, gestorben am 5. März 1998 in Münster. Schüler Gérard Garitès, hervorgetreten vor allem durch seine Dissertation über das koptische Stundengebet und Ausgaben der ältesten koptischen Evangelien.

Besprechungen

Jean Laporte, *La Bible et les Origines Chrétiennes*, (Les Editions du Cerf), Paris 1996, ISBN 2-204-05317-1, ISSN 0750-215 X, 523 Seiten

Die Publikation ist eine französische Übersetzung und Revision des vom selben Verfasser erstellten Handbuches *Understanding our Biblical and Early Christian Tradition. An Introductory Textbook in Theology*, Lewinston N. Y. 1991. Der Verfasser hat sein Handbuch Studenten vor der Graduierung und deren Professoren zugedacht. Jedoch muß man sich fragen, ob beiden Adressaten damit in gleicher Weise gedient sein kann. Laporte behandelt in 17 Kapiteln die Epoche von der Vorgeschichte der Bibel bis zum Ausgang der Väterzeit unter Einbeziehung der christlichen Schöpfungslehre. Am Ende eines jeden Kapitels sollen Fragen die Diskussion des dargebotenen Stoffes anregen und das Ergebnis des Erarbeiteten sichern. Längere Textzitate aus einschlägigen zeitgenössischen Quellen dienen der Dokumentation.

Für eine Besprechung des Buches werden für den *Oriens Christianus* nur die Kapitel 11-17 herangezogen, die ausschließlich der Geschichte der Alten Kirche gewidmet sind. Der Verfasser berücksichtigt dabei folgende sieben Themen: Die Entwicklung des Credo der Kirche; die christliche Initiation in der Antike; die christlichen Märtyrer; das Leben in der Gemeinschaft der Kirche; die Bekehrung des hl. Augustinus; die Einheit in der alten Kirche.

Kritische Bemerkungen und Richtigstellungen sind zu den Ausführungen durchaus angebracht. Im ersten Kapitel wird gesagt, daß Origenes als »Praearianer« (S. 302) und deswegen als Häretiker verurteilt wurde. Doch sagt Laporte nichts davon, daß eigentlich die Lehre von der Präexistenz der Seele und der *Apokatastasis panton*, d. h. der endzeitlichen Heilung aller Geschöpfe, auch des Teufels, zur Verurteilung des Origenes geführt haben. Die Auseinandersetzung mit den Irrlehren kommt mit zwei Seiten (S. 296 f.) zu kurz. Der Monarchianismus wird dabei nur als christologische, nicht auch als trinitarische Irrlehre hingestellt.

Es genügt nicht, den Monophysitismus nur als Lehre von nur einer Natur in Christus zu charakterisieren (S. 310), da die praechalzedonischen Christen des Ostens zwar auch von einer Natur sprechen, aber an Gottheit und Menschheit Christi glauben. Im Unterschied dazu hat Eutyches, der Begründer des von der Kirche verurteilten Monophysitismus behauptet, die menschliche Natur Christi habe sich mit der göttlichen vermischt und sei in ihr aufgegangen. Der Verfasser läßt also diese für den ökumenischen Dialog mit den Altorientalen wichtigen Differenzierungen außer acht.

Die Motive der Soldatenkaiser (S. 350 f.) für die Christenverfolgungen bleiben in der Darstellung unklar. Laporte spricht nur davon, daß die Kaiser als Soldaten die Christen gehaßt haben. Vielmehr hat unter Kaiser Maximin Thrax ein Erdbeben in Thrakien die dortigen Bewohner gegen die Christen aufgebracht (Cyprian, Ep. 75, 10). Kaiser Decius setzte sich eine religiös-politische Neuorientierung des Römerreiches zum Ziel. Sein Haß gegen den christenfreundlichen Kaiser Philippus Arabs reicht nicht als Erklärungsgrund für die Verfolgung der Christen aus.

Der Stoizismus kann als Motiv für die Entstehung des Mönchtums nicht auf ein- und dieselbe Stufe mit den christlichen Werten gestellt werden (S. 384). Das Ideal der Freiheit von den Leidenschaften erinnert zwar an die Stoa, aber die Ziele des Mönchtums liegen in der Vergöttlichung des Menschen und in der Anschauung Gottes, die durch Askese, Gebet, Arbeit und Kontemplation erreicht wird.

Bei der Darstellung des hl. Augustinus (S. 451-477) wirkt sich die Verteilung der Gewichte ungünstig aus. Die Darstellung des geistlichen Weges und der Schriften des Kirchenvaters auf diesem

Weg beanspruchen 23 Seiten, die Erörterung von dessen Theologie wird aber auf nur 3 Seiten zusammengedrängt. Daher bleibt kein Platz für die Erläuterung der Gnadenlehre und die Auseinandersetzung mit den Donatisten und Pelagianern. In der Bibliographie fehlt der Hinweis auf zusammenfassende Augustinusbibliographien wie z. B. von Carl Andresen, Darmstadt, 2. Aufl. 1973, oder auf das Augustinuslexikon, herausgegeben von Petrus Cornelius Mayer, Stuttgart 1986 ff.

Der Primat des Papstes (S. 482) ist nicht nur durch Auseinandersetzungen mit dem Anspruch der Kirche von Konstantinopel, sondern auch mit den Kirchen von Alexandrien, Nordafrika und Kleinasien entstanden. Ansprüche auf den Vorrang hat der römische Bischof gelegentlich schon vor 381 geltend gemacht.

Ungenau ist die Formulierung, daß »die griechischen Kirchen unter der Autorität ihrer Chefs, der Patriarchen, lebten.« (S. 482) Auch andere Ostkirchen, wie z. B. Kopten, Armenier und Syrer unterstehen einem Patriarchen. Nicht der Islam hat die Ostkirchen und ihre Patriarchen voneinander getrennt (ebd.), sondern die Auseinandersetzungen über die christologische Terminologie, d. h. konkret die Formulierung: eine oder zwei Naturen. Dazu kamen auch politische Gründe.

Ungenau ist auch die Aussage, daß die Synode von Serdika (342) den römischen Bischof zur Appellationsinstanz erhoben habe (S. 500). Klaus Schatz, *Der päpstliche Primat, seine Geschichte von den Ursprüngen bis zur Gegenwart*, Würzburg 1990, S. 40 spricht demgegenüber von Rom als Revisionsinstanz. Der römische Bischof konnte demnach eine andere Bischofssynode mit der Bearbeitung der Beschwerde beauftragen.

Unvollständig wurde Kanon 28 des Konzils von Chalkedon (451) zitiert (S. 500). Dieser spricht sowohl von den gleichen Ehrenrechten als auch vom zweiten Platz der Kirche von Konstantinopel hinter der Kirche von Rom. Wie die Geschichte der Auslegung dieses Kanons bis ins 13. Jh. hinein zeigt, hat eine solche Redeweise große Probleme geschaffen.

Wer über die Alte Kirche solide Informationen erhalten will, greife besser zu den Handbüchern von Karl Suso Frank oder von Ernst Dassmann. Mit der Absicht, die Welt der Bibel und der Alten Kirche in einem Band kompetent darstellen zu wollen, hat sich Jean Laporte eindeutig überfordert. Ferdinand R. Gahbauer

George Nedungatt / Michael Featherstone (Hg.), *The Council in Trullo Revisited*, Roma 1995 (Kanonika 6). 466 Seiten. ISBN 88-7210-308-8

Lange Zeit gab es zu dem für die Geschichte der Kirche im byzantinischen Reich und des Kirchenrechts außerordentlich wichtigen Konzil von 692 AD lediglich den umfassenden Aufsatz von Vitalien Laurent (*Revue des Études Byzantines* 23 [1965] 7-41). Um das Jubiläum von 1992 erschienen nun eine beachtliche Dissertation von Heinz Ohme¹, eine Einführung von Spyros N. Troianos² und einige verstreute Aufsätze³. Hinzu kommen drei Sammelbände mit teils originalen, teils erheblich

1 Das Concilium Quinisextum und seine Bischofsliste. Studien zum Konstantinopeler Konzil von 692, Berlin – New York 1990 (Arbeiten zur Kirchengeschichte 56); sowie seine Übersicht: Das Concilium Quinisextum. Neue Einsichten zu einem umstrittenen Konzil, in: OCP 58 (1992) 367-400 (Ähnliches auch in: GOTR 40 [1995] 17-43).

Im Mittelpunkt steht die kritische Edition (90-144, 145-170) und historische Auswertung (177-366) der Subskriptionsliste. Eine georgische Übersetzung der Bischofsliste edierte H. Kaufhold, in: OrChr 78 (1994) 131-144.

2 Ἡ Πενθέκτη οἰκουμένη σὺνοδος καὶ τὸ νομοθετικὸ τῆς ἔργου, Athen 1992 (separat) und in: Ekklesia 62 (1992).

3 Für das historische Umfeld sind zu nennen H. Ohmes Aufsätze zu den armenischen Reichsprovinzen (Byzantina 16 [1991] 339-352), zu den kaiserlichen Subskriptionen (ZKG 102 [1991] 145-174) und zu »ΧΩΡΑ« als Provinzbezeichnung (ByzZ 82 [1989] 191-201). Zu den Nachwirkun-

erweiterten Vorträgen, die auf drei Symposia zum Jubiläum gehalten wurden. Da die Referenten teilweise dieselben Spezialisten waren, gibt es einige thematische Überschneidungen und erhebliche Redundanzen. Zwei Aufsatzsammlungen erschienen als Zeitschriftenbände (*Annuario historiae conciliorum* [AHC] 24 [1992], *Greek-Orthodox Theological Review* 40 [1995]⁴), die dritte im hier zu besprechenden Band, der sich von einer Vortragssammlung jedoch erheblich unterscheidet.

Denn nur das mittlere Drittel (S. 189-321) bietet die Vorträge des Symposiums. Eingerahmt wird dieser Nukleus einerseits von einer »Presentation« durch die Herausgeber (S. 7-14), einer langen »Introduction« Vittorio Peris (S. 15-39) und einer Textausgabe der Kanones im griechischen Original sowie lateinischer und englischer Übersetzung (S. 45-185), andererseits von einem langen Beitrag Michel van Esbroecks zur Auseinandersetzung der armenischen Kirche mit dem Trullanum (S. 323-454), der vor allem mehrere armenische Dokumente in französischer Übersetzung bietet (S. 367-451). Abgeschlossen wird der Band durch Angaben zu den Autoren mit einer englischen »Summary« ihres Beitrages (S. 455-462) und einem »Index of Historical Personal Names« (S. 463-466).

Angesichts des kirchenrechtlichen Anspruches, den der Band erhebt, überrascht es, daß ein Index der zitierten bzw. ausführlich diskutierten Kanones fehlt; dies würde es auch erleichtern, die teilweise divergierenden Interpretationen derselben Kanones in verschiedenen Beiträgen zu vergleichen. Auch eine *Bibliographia Trullana* wäre ein wünschenswertes Hilfsmittel gewesen.

S. N. Troianos untersucht »The Canons of the Council in Trullo in the Novels of Emperor Leo VI« (S. 189-198) und führt dabei detailliert aus, was er in »Die Wirkungsgeschichte des Trullanum (Quinisextum) in der byzantinischen Gesetzgebung« (AHC 24 [1992] 95-111 [u. z. 106-110]) nur skizzieren konnte. Er dokumentiert mit beiden Beiträgen, wie sehr das Trullanum Maßstäbe setzte, die auch auf die Rechtssetzung byzantinischer Kaiser bedeutenden Einfluß ausübte.

Vittorio Peri betrachtet in »Le Chiese nell'Impero e le Chiese »tra i Barbari« – La territorialità ecclesiale nella riforma canonica trullana« (S. 199-214) ein wesentliches Problem der östlichen Kirchengeschichte, nämlich die Auswirkungen der arabischen Eroberungen auf die Organisation und das Selbstverständnis der byzantinischen Kirche.

Peter Landau behandelt detailliert »Überlieferung und Bedeutung der Kanones des trullanischen Konzils im westlichen kanonischen Recht« (S. 215-228). Faktisch besteht die Rezeption in einer Auswahl von 17 (von 102) eher beiläufigen Kanones (Übersicht: S. 220 f.; nur aus den cc. 4-36), die bei Ivo von Chartres (11. Jh.) nachzuweisen sind. Von ihm sind Gratian und alle späteren Kanonisten direkt abhängig. Die auch von P. L. (m. E. zu Recht) postulierte vollständige lateinische Übersetzung der trullanischen Kanones (vgl. S. 226) ist allein hier nachweisbar und n. b. sonst nirgends in Handschriften erhalten; das kommt, wenn es sie denn gegeben haben sollte, einer *damnatio memoriae* sehr nahe! Das bedeutet gegen die Überinterpretation der rhetorischen Akklamationen einiger päpstlicher Briefe (z. B. an den byzantinischen Kaiser!) bei V. Peri (S. 24-38), N. Dură (S. 241-252 mit der ausführlichsten Dokumentation) und H. Ohme (Diss. 55-75, vor allem 73 ff.), daß das Trullanum im lateinischen Kirchenrecht allenfalls eine marginale Rezeption gefunden hat. Von einer römischen *Anerkennung* der als »antirömisch« diskutierten Kanones als geltendem Kirchenrecht kann überhaupt nicht die Rede sein.

Nicolae Dură versucht, »The Ecumenicity of the Council in Trullo: Witnesses of the Canonical

gen von can. 82 in der Zeit der Ikonoklasten die Aufsätze von H. Ohme und Hermann Josef Vogt (AHC 20 [1988] 325-344 bzw. 135-149). Zu den cc. 40-49 Ioannis M. Konidaris, Das Mönchtum im Spiegel der Penthekte, in: AHC 24 (1992) 273-285.

- 4 Der Titel Holy Cross Conference – The Council in Trullo: Basis for Ecclesiastical Reform? zeigt bereits, daß dabei mehr die heutige kanonistische Bedeutung der Kanones im Blick war. Dennoch sind va. die Beiträge von F. R. McManus (79-96 zu c. 72) und von E. Timiadis (97-114) und J. Chrysavgis (115-123, beide zu c. 102) hervorzuheben.

Tradition in the East and in the West« (S. 229-262) aufzuweisen, m.E. in einer vom modernen ökumenischen Empfinden zwar ehrenwerten und verständlichen, aber in der historischen Methodik völlig verfehlten Weise.⁵ Die Übersichten zur byzantinischen und zur römischen Rezeption sind hilfreich und gut dokumentiert. Problematisch sind aber die wenigen Seiten (S. 238 ff.), auf denen N.D. in seinem Spezialgebiet, dem Kirchenrecht der orientalischen Kirchen, eine Rezeption des Trullanums nachzuweisen versucht. Faktisches Resultat ist: es gab, wie schon der zitierte Agapios von Hierapolis schrieb, keinerlei Rezeption des trullanischen Wortlautes, weder bei den Kopten, noch den Äthiopiern, noch den von N.D. schweigend übergangenen Syrern⁶! Die von ihm angeführten parallelen Bestimmungen («canonical principles» genannt, wohl gedacht als Dokumente einer Rezeption *materialiter*) belegen nicht das, was sie sollen. N.D. übersieht dabei nämlich, daß eine erhebliche Anzahl von trullanischen Kanones lediglich die Geltung älterer Bestimmungen (vor allem der apostolischen Kanones gegen Justinians Kanon anerkannter Konzilien) bestätigen. Und es sind denn auch diese Bestimmungen, die im koptischen und äthiopischen Kirchenrecht nachweisbar sind, was angesichts der notorischen Bedeutung der apostolischen Kanones bei den orientalischen Kirchen auch keinen Kenner überraschen kann. Auch für die Rezeption »of the post-Ephesian canonical legislation« (S. 240) gibt es einen N.D. anscheinend nicht bekannten Vermittlungsweg: die koptisch-arabische Übersetzung der Ecloga als Teil der »Kanones der Könige«.⁷ Von den spezifischen, neuen trullanischen Kanones kann auch N.D. nichts bei den Orientalen wiederfinden. Daraus sollte dann aber auch der einzig tragbare Schluß gezogen werden! Zudem muß sich N.D. nach seinem Ökumene-Verständnis befragen lassen; denn die Kirchen der Reformation können aufgrund ihrer fundamental anderen Konzeption von Kirchenrecht niemals die trullanischen Kanones als für sie geltende Kirchenrechtsquellen anerkennen. Sind die Kirchen der Reformation Teil der Ökumene, dann erübrigt sich der Ansatz von N.D. insgesamt – oder N.D. nimmt seinen Ansatz ekklesiologisch Ernst und schließt damit implizit die Kirchen der Reformation als Non-Trullaner aus der Ökumene aus!

Constantin Pitsakis bietet in einem mit Quellenzitaten reich dokumentierten Beitrag das für die fundierte Diskussion des kirchenrechtsgeschichtlich wie auch modern ökumenisch wichtigen Themas »Clergé marié et célibat dans la législation du Concile in Trullo: le point de vue oriental« (S. 263-306) benötigte Material (zu cc. 3, 6, 12, 13, 26, 30, 48) und diskutiert es im historischen Kontext umsichtig und ohne vorschnelle Stellungnahme zur aktuellen Diskussion.⁸

Heinz Ohme betrachtet aus der quasi unbeteiligten Distanz des evangelischen Theologen und Historikers »Die sogenannten »antirömischen« Kanones des Concilium Quinisextum« (S. 307-321)

5 Wie der Wunsch den Quellenbefund ignorieren läßt, zeigt zur römischen (Nicht-)Teilnahme der Vergleich von N.D. S. 255 mit H. Ohme S. 319 Anm. 67 und Diss. 222-251. Auf S. 242 bietet N.D. ein kurioses Mißverständnis der Kritik von A. Faillier an H. Ohme. Die These S. 253 ist schlicht falsch.

6 Dabei sind diese durch die beiden Bände Walter Selbs bibliographisch am besten erschlossen! Auch die wichtigen Literaturgeschichten von J. Nasrallah und M. Breydy mit ihrer ausführlichen Behandlung der kirchenrechtlichen Handschriften der Melkiten und Maroniten hat er nicht herangezogen.

7 Ediert von Stefan Leder, Die arabische Ecloga. Das vierte Buch der Kanones der Könige aus der Sammlung des Makarios, Frankfurt/Main 1985 (FBRG 12); zur armenischen Übersetzung der Ecloga vgl. Ludwig Burgmann, Ecloga. Das Gesetzbuch Leons III. und Konstantinos' V., Frankfurt/Main 1983 (FBRG 10), 26 f.

8 Damit korrigiert er neuere v.a. römisch-katholische Darstellungen wie R. Cholić, in: AHC 19 (1987) 71-230, 241-299. Komplementäre Beiträge zur Bedeutung des Trullanum für das byzantinische Eherecht sind C. Pitsakis, Le droit matrimonial dans les canons du Concile in Trullo, in: AHC 24 (1992) 158-185 (ausführlich zu cc. 53 und 54 [Ehehindernisse], summarisch zu cc. 87, 92, 93, 98) und S. Troianos, in: Kanon 6 (1983) 92-101 (c. 72: Mischehen).

und wiederholt dabei seine Ausführungen in der genannten Dissertation (44-54). Seiner ausgewogenen kritischen Betrachtung des historischen Kontextes ist deutlich zu entnehmen: das Trullanum hatte nicht die oft unterstellte *Absicht*, gegen die lateinische Kirche und ihre Bräuche zu polemisieren (anders als bei den Armeniern!), mit seiner Byzanz-zentrierten Ekklesiologie⁹ sehr wohl aber einen entsprechenden antilateinischen *Effekt*, der im Westen zwar eine komplette Rezeption unmöglich machte, nicht jedoch eine grundsätzliche diplomatische Anerkennung der Synode und eine selektive Übernahme einzelner Kanones (s. o. zu P. Landau).

Michel van Esbroeck greift mit seinem monographischen Beitrag »Le discours du Catholicos Sahak III en 691« (S. 323-454) einen Teil seiner zuvor dargestellten Grundzüge der armenisch-byzantinischen Beziehungen zur Zeit des Trullanum¹⁰ auf. Er legt mehrere wichtige, aber wenig beachtete kleinere Quellen in französischer Übersetzung mit historischer Einleitung vor:

– »Annexe dogmatique à la lettre de Sahak« (S. 356-360; 436-439 = Buch der Briefe 481 ff.) stellt zunächst Sätze aus dem Tomos von Papst Leo I. mit Sätzen aus Theodoretos, Nestorios, Diodoros und Paulos von Samosata zusammen¹¹ und könnte mit einem entsprechenden Teil in der syrischen Sammelhandschrift BM Add 12156 verwandt sein (die Zitatparallelen in der armenischen Timotheos Ailouros-Übersetzung sind in den Anmerkungen angeführt). Am Ende (S. 438 f.) folgt unvermittelt eine Aufforderung an einen armenischen Fürsten (?), die byzantinische Bilderverehrung zugunsten einer ausschließlichen Kreuzverehrung zu unterbinden.¹² Darin das »Testament« Sahaks an Sembat Bagratuni zu erblicken (S. 360), scheint mir zu weit zu gehen. Das Dokument ist für die Geschichte des Ikonoklasmus wichtig.

– Kanones einer Synode von Theodosiopolis/Karin (S. 360-363; 439-444 = armen. Buch der Kanones [ed. Hakobyan] II, 244-257), deren Einleitung den Eindruck erweckt, der Rezeption des Trullanum in Armenien und Georgien zu dienen. Der Inhalt der folgenden Kanones verteidigt jedoch armenische Bräuche gegen die Kritik des Trullanum mit massiver (antibyzantinischer und antichalcedonensischer) Polemik gegen ungenannte und oft umständlich umschriebene Gegner.¹³ So kann der vorliegende Text nicht mit der postulierten Geschichte harmonisiert werden; ob J. P. Mahé mit seiner Datierung als Fälschung des 11. Jh. recht hat, scheint mir aber ebenso fraglich. Die Kanones bedürfen einer eingehenderen Untersuchung!

– zwei pseudonyme Lehrschreiben (S. 363-365; 445-451 = Buch der Briefe 234-240) des »Katholikos Johannes« bzw. des »Johannes Mandakuni« (5. Jh.), die M. v. E. Johannes Ojñec'i (Katholikos 717-726) zuschreibt, polemisieren gegen byzantinische Bräuche (besonders Wasserbeimischung

9 S. 319 ff., vgl. dazu H. Ohme, Zum Konzilsbegriff des Concilium Quinisextum (692), in: AHC 24 (1992) 112-126; Hermann Josef Vogt, Zur Ekklesiologie des Trullanum, ebda 127-144.

10 Armenien und die Penthektè, in: AHC 24 (1992) 78-94.

11 Der S. 437 Anm. 151 auch Griechisch wiedergegebene Satz ist nicht »La Sagesse n'est pas apparue...« zu übersetzen, sondern »Ce qui est apparue n'est pas la Sagesse...«!

12 S. 438: »...ne te corromps pas avec leur iconolâtrie ou tout autre chose, car Dieu nous a donné comme image la croix de Dieu à adorer, afin que nous adorions Dieu par sa sainte croix, comme tous les chrétiens et les saints Pères depuis les apôtres jusqu'à nos jours«.

13 Cc. 1-3 verteidigen die armen. Feier des 6.1. und die Ablehnung des 25. 12., can. 6 entsprechend die Feier der Hypapante am 14. 2. statt (byz.) am 2. 2. Cc. 4 und 5 verteidigen das armen. Lektionar (offensichtlich Jerusalemer Provenienz) gegen Neuerungen des Juvenalios. Can. 8 bietet strenge Bußvorschriften für die Mischung von Wasser zum eucharistischen Wein – gegen Trull. can. 32! Can. 9 bietet eine umfangreiche und interessante Kleiderordnung für Kleriker. Als Beispiel der Polemik: can. 8 »infectés par les Nestoriens et les Chalcédoniens«; vgl. gegen die »Sekte Artemons« cc. 1, 4, 5, 6 und gegen Juvenalios cc. 4 und 5.

zum eucharistischen Wein)¹⁴, bzw. begründen die Trull. can. 56 widersprechende Fastenordnung in der Ostertessarakoste (Fasten auch an Samstagen und Sonntagen; nicht am Karsamstag).

Bemerkenswert ist für die Theologie- wie für die Liturgie-Geschichte, wie sehr die Armenier mit der tradierten Perikopenordnung des armenischen Lektionars argumentieren.

– Im Zentrum des Beitrages steht aber der umfangreiche theologische Traktat (S. 325–356; 367–436), der in der »Buch der Briefe« genannten Sammelhandschrift des 13. Jh. im Anhang als Nr. 90 überliefert ist und danach (Tiflis 1901) gedruckt wurde (= GT 413–480).¹⁵ M. v. E. weist das Werk dem Katholikos Sahak III. zu und sieht darin dessen Apologie während des Aufenthaltes in Konstantinopel (691 AD). Im Anschluß an das Konzil hätte Sahak dann auf einer Synode von Theodosiopolis/Karin (693 AD; zu den »Kanones« s. o.) die Anerkennung der trullanischen Kanones durch die armenische und georgische Kirche herbeigeführt. Das Problem kann nicht im Rahmen einer Rezension diskutiert werden; dies soll an anderer Stelle erfolgen. Die zeitliche Einordnung des Traktates ist m. E. plausibel, und mithin ist für die Geschichte des Trullanums eine wichtige Quelle erschlossen worden. Doch die konjekturale Autorenzuschreibung der massiv antichalcedonensischen Polemik an den nach armenischen Quellen chalcedonensischen Katholikos Sahak III. erscheint mir, wie auch anderen¹⁶, nicht überzeugend. M. v. E. erschließt seinen gewichtigen Beitrag mit einem eigenen Inhaltsverzeichnis (S. 323) und einem eigenen Register (S. 452–454).

Die oben erwähnte Textausgabe (dazu vgl. die Herausgeber S. 10 f.) ist ein den originalen Drucksatz verwendender Nachdruck der Textausgabe von P. P. Joannou (1962), die aber Fehler – leider stillschweigend! – verbesserte. Die alte lateinische Übersetzung wurde überarbeitet und in der Terminologie der Latinität des modernen *ius canonicum* angepaßt; damit werden die trullanischen Kanones als geltende Kirchenrechtsquelle herausgestellt und für den Kanonisten erschlossen. Dem dient auch die neu erstellte englische Übersetzung, die im wesentlichen auf M. Featherstone zurückgeht. Die Übersetzungen sollten möglichst präzise dem griechischen Original entsprechen; nach diesem Ziel sind sie zu beurteilen. Bereits die nachträglich eingeklebte Doppelseite (S. 186) mit *corrigenda* macht deutlich, daß dieser Teil des Buches redaktionell unter einem schlechten Stern stand. Tatsächlich finden sich bereits bei eher zufälligen Stichproben in allen drei Teilen der Textausgabe überraschende Fehler und Ungenauigkeiten:

Angesichts der detaillierten Ausführungen H. Ohmes (Diss. 321–344) zur Überlieferung der Zahl der 220 (!) unterschreibenden Bischöfe hätte nicht in der Überschrift unkommentiert »165« stehen bleiben¹⁷ dürfen.

Im Prosphonetikos ist (S. 53) »the good Shepherd, searching for the sheep lost in the mountains« nicht als biblische Anspielung gekennzeichnet und identifiziert (Joh 10,11 mit Mt 18,12 par. Luk 15, 4). – Das Ende des vorletzten Satzes des Prosphonetikos ist schwierig (τῶν δοξάντων ... τὸ τέλος.); Lat. *eorum, quae decreta sunt, finem* und Engl. finally ... our resolutions sind Paraphrasen

14 S. 445: »de la Nativité et de l'Épiphanie, qu'est identique au Baptême« und »les hérétiques, qui pensent que la chair incorruptible du Christ est corruptible«; S. 447: »les adorateurs de la secte des dyphysites (sic!)«; die Väterbelege sind dieselben wie im Sahak-Traktat. Die Grundthese des zweiten Schreibens lautet (S. 449): »il faut jeûner le samedi et la dimanche comme le vendredi et le mercredi après avoir accepté la loi«, denn diese Fastenzeit ist (S. 450) »la cause de l'expiation des péchés de l'année«; ihr entsprechen die 40 Tage nach Ostern als »le début des joies de l'année«.

15 Auf S. 365 verweist M. v. E. auf eine separate Neuedition von Norayr Bogharian, Jerusalem 1994; dieser sieht in dem Gelehrten Sahak Mrut (9. Jh.) den Autor des Traktates – und diesen als Antwort auf die Anfrage des Photios.

16 Z. B. J. P. Mahé in seiner Rezension REArm 25 (1994–5) 472–475 (u. z. 473–4).

17 Die Bevorzugung dieser seltenen und durch Verwechslung mit der 5. ökumenischen Synode entstandenen Variante durch P. P. Joannou ist unverständlich, vgl. H. Ohme, Diss. 324 f. Anm. 17 und 326 f. mit der Erklärung des Fehlers.

des möglichen Sinns (δοξάντων ist pc. act., meint also wohl die Bischöfe selbst, was nur schwerlich = *decreta sunt* [pc. perf. pass.] ergibt; anscheinend haben die Übersetzer stillschweigend δόξων bzw. δοξαμένων vorausgesetzt). – Lat. *pia subsignatione* ist sinngemäß, aber nicht wörtlich für δι' εὐσεβῶν χειρῶν = *per pias litteras*.

Can. 1: mit dem εἰς θεὸν ἀναπαύεσθαι meinte der zitierte Gregorios von Nazianz sicher mehr als Lat. *in deum desinere* und Engl. *to end with [melior: in] God!* – S. 56 lin. 5 lies: ὑπὸ τε. – S. 64 lin. 9f. ist die biblische Anspielung Dtn 4,2; 12,32b bzw. 13,1b (u. ö.) weder markiert noch identifiziert.

Can. 2: S. 66 lin. 16 lies συνεγγηγεμένων.

Can. 9: das überlieferte εἰσιέναι ἐν καπηλείῳ ist angesichts der sonst anspruchsvollen Syntax bemerkenswert.

Can. 27: der term. techn. στολαῖς ist weder mit Lat. *vestes* noch mit Engl. *garment* angemessen wiedergegeben.

Can. 30: S. 105 lin. 16f. das manierte τὸ τῶν ἡθῶν ἀπεξενώμενον καὶ ἀπαγές ist Lat. *externosque ac non satis firmos mores* (statt z. B.: *extraneum ac infirmum morum*; vgl. Engl. *the outlandishness and inconsistency of their manners* – warum nicht einfacher: *the strangeness and infirmacy of ...*?) syntaktisch nicht erfaßt. Es geht um das Entfremdetsein (scil. der Bevölkerung) von (doppeltes ἀπό!; scil. zivilisierten) Sitten.

Can. 33: wahrscheinlich durch den Seitenumbruch ist in der englischen Übersetzung der letzte Satz des Kanons ausgefallen (etwa: *But if someone is found doing something against that what is written above, he shall be excommunicated.*)! Vgl. die Ergänzung in Errata Corrige S. 186 zum Umbruch S. 115–116.

Can. 40: S. 120 lin. 7 lies αὐτοῦ.

Can. 43: die Wiedergabe von σωτήρ mit »*servator*« ist mir unverständlich; lies traditionell: *salvator*!

Can. 46: in der Übersetzung von τῆς καθηγουμένης und τοῦ τὴν ἡγουμένην ἐμπιστευμένου durch Lat. *eius quae praeest* und *eius cui regimen creditum est* bzw. Engl. *of the abbess und of the abbot* zeigen sich konträre Übersetzungstendenzen.

Can. 67: wegen ἀπεχεσθαι ist die gemeinte Bibelstelle eher Apg 15,29 als 21,25.

Can. 78: während Engl. τοῖς πρεσβυτέροις richtig übersetzt, bietet Lat. *presbytero* statt *presbyteris*. Auch die Nachstellung von *id recitare* ist unnötig; nur *recitare* vor *coram episcopo* wäre genauer.

Can. 100: ἡδονή wird Lat. mit *luxuria* (Engl. *pleasures*) wiedergegeben; vom offensichtlichen Sinn (sexuelles Begehren) her wäre zu erwarten *cupiditas* oder noch deutlicher *cupido/libido*.

Unbeschadet der kritischen Anmerkungen zu Details ist dem Pontificio Istituto Orientale ein inhaltsreicher, wichtiger Beitrag zum trullanischen Konzil zu verdanken, der zusammen mit der genannten Dissertation H. Ohmes und den beiden anderen (quasi komplementären) Aufsatzsammlungen die leicht zugängliche Basis für weitere Forschungen bietet. Daß dieser Band, zusammen mit dem Band H. Ohmes, die unerläßlichen Quellentexte an die Hand gibt, macht beide unentbehrlich. Die Aufsätze mit ihren diversen Schwerpunkten machen aber schmerzlich bewußt, daß ein Kommentar, der *alle* Kanones historisch kommentiert, immer noch fehlt.

Michael Kohlbacher

Metaphrasis. Redactions and Audiences in Middle Byzantine Hagiography, edited by Christian Høgel, The Research Council of Norway and the authors 1996, 80 pp., (= KULT's skriftserie No. 59)

Ce petit livre contient quatre contributions qui visent à cerner le caractère positif de la Métaphrase grecque des Vies de Saints dans le cadre d'une analyse de la rhétorique visant à la persuasion. On est heureux de voir que les auteurs détachent sensiblement le phénomène de la métaphrase du personnage de Syméon le Métaphraste. Sans doute le premier article, de Christian Høgel touche-t-il Syméon en priorité (p. 7-21). L'observation des parallèles entre les Vies anciennes et le Métaphraste amène toutefois Ch. H. à un jugement qui ne dépare pas la funeste expérience métaphrastique de H. Delehaye : «The texts becomes less historical and, one could even claim, mythologize the past» (p. 169). Le deuxième article de E. Schiffer observe la métaphrase avant le métaphraste, ce qui est sûrement la méthode correcte pour des textes qui n'ont jamais eu l'ambition de devenir une écriture sainte (p. 22-41). Jan Olof Rosenqvist analyse les version secondaires de la Vie de saint Philarète. Il s'agirait d'un saint dont la Vie aurait été iconoclaste. Les traits des réécritures modifient les sentiments des protagonistes. La charité du saint contredit sa femme et sa nombreuse famille, qui deviennent chez Nicéas des opposants inspirés de l'esprit du mal. Le dernier article, dû à Stephanos Evthymiadis, examine le milieu auquel s'adresse les Vies de saints de 809 à l'an mil, soit 70 Vies de saints dûment énumérées en fin d'article. Non sans ironie, S. E. analyse le cas de Sabas, qui a remanié la Vie qu'il avait écrite lui-même sur saint Pierre d'Atroa. Dans plus d'un cas, la métaphrase est anticipée avant le Métaphraste. On ne peut que souscrire à cet usage prudent de la production considérable de Syméon, dont la signification personnelle est peut-être plus proche d'un commanditeur que d'un auteur.

Michel van Esbroeck

J. Chalassery, *The Holy Spirit and Christian Initiation in the East Syrian Tradition*. (Rom 1995), LI, 250 S.

Die als Dissertation am Päpstl. Orientalischen Institut vorgelegte Veröffentlichung gliedert sich in drei größere Abschnitte: Der I. Teil umfaßt die Rolle des Heiligen Geistes in der Frühgeschichte des Taufritus: Hier werden 1. die frühesten Quellen des zweiten bis dritten Jahrhunderts [die Oden Salomos, die syrische Didascalia und die Thomasakten untersucht (pp. 5-34)], 2. die patristische Literatur nicht nur des vierten Jahrhunderts, wie Aphrahat und Ephräim (pp. 35-69), sondern auch noch Narsai (pp. 69-89). Es wird also mit Narsai ein Zeuge des fünften Jahrhunderts miteinbezogen, was insofern problematisch ist, als es u. a. auch dazu führt, daß keine klare Zäsur beim inhaltlichen Wandel des Taufritus zu Beginn des 5. Jh.s gemacht wird: Der ostsyrische Taufritus öffnet sich mit Narsai offensichtlich erstmals der paulinischen Tauftheologie von Röm 6,3, die bis dahin überhaupt keine bzw. eine unerhebliche Rolle spielte. Inwieweit dieser Befund tatsächlich verlässlich ist, wird nicht diskutiert, wie auch die Authentizitätsfrage bei einzelnen Schriften unberücksichtigt bleibt.

Der II. Teil ist dem Taufordn (pp. 91-148) und der Eucharistiefeier (pp. 149-208) gewidmet. Bei der Erörterung des Taufordos ist wiederum der *strukturelle* Wandel durch die erstmalige Einführung einer postbaptismalen Salbung nicht deutlich nachgezeichnet worden. Eine Diskussion um die dem Iso'yahb III. zugeschriebene Reform im 7. Jh. fehlt ebenso (s. dazu A. Baumstark in OC 3 [1903] 222-224). Hier ist gewiß hinzuzufügen, daß der A. nicht so sehr den geschichtlichen Entwicklungsprozeß nachzeichnen, als der Bedeutung des Heiligen Geistes für den ostsyrischen Taufritus nachgehen wollte. Dennoch darf die historische Entfaltung nicht stillschweigend übergangen werden, da sie einen wichtigen Anhaltspunkt für bedeutsame Neuerungen, wie z. B. der erstmaligen Einführung einer postbaptismalen Salbung, bietet. Die Erörterungen über die Eucharistie (pp. 149-

208) sind sehr wichtig, lassen sich doch die innige Verbindung mit dem Taufritus erkennen, und sie belegen auf anschauliche Weise, daß die Eucharistie zu den Initiationsriten zu rechnen ist, deren Abschluß sie bildet.

Im III. Teil (pp. 210-250) werden die spirituellen Grundlagen der Initiationsriten aufgefächert. Ein Personen- und Sachregister fehlt. Die Bedeutung der Arbeit liegt vor allem in der Schilderung des Bilderreichtums der ostsyrischen Tradition. Die vorliegende Untersuchung bietet weniger neue Forschungserkenntnisse als eine Zusammenschau bisheriger Untersuchungen.

Zu den einzelnen Abschnitten wären folgende Vorschläge zu machen: Der A. hat sich an die Interpretation der allgemein als äußerst schwierig geltenden Oden Salomos gewagt. Hier hätten sich grundsätzliche Auseinandersetzungen mit der Bildersprache in den Oden sicher gelohnt. Stellvertretend für andere Arbeiten sei als Beispiel M. Lattke, »Zur Bildersprache der Oden Salomos«, in: *Symbolon. Jahrbuch für Symbolforschung* n. F. 6 (1982) 95-110 genannt. Der »Becher mit Milch« in Ode 19 kann gewiß nicht mit Mk 10,38 (»könnt ihr den Kelch trinken, den ich trinke, oder euch der Taufe unterziehen mit der ich getauft werde«) in Verbindung gebracht werden. Zur Interpretation der schwierigen Ode 19 wäre ein sorgfältiges Studium der dazu veröffentlichten Arbeiten von Gewinn gewesen. Bei der Datierung der Oden »vor 140« folgt er M. Franzmann, ohne die Diskussionsbeiträge dazu zu kennen, so z. B.: H. J. W. Drijvers, »Odes of Salomon and Psalms of Mani«, in: *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions Presented to Gilles Quispel* (Leiden 1981) 117-130, und den wohl wichtigsten Beitrag dazu von L. Abramowski, »Sprache und Abfassungszeit der Oden Salomos«, *OC* 68 (1984) 80-90.

Im Zusammenhang mit der Erörterung zum präbaptismalen Befund in den Thomasakten und der Begriffserläuterungen von *rušmā* (»Zeichen«) folgt der A. auf S. 29 zwar den Arbeiten von Brock und Winkler, die beide auf die Notwendigkeit verwiesen hatten, *rušmā* (»Zeichen«) von *ḥātmā* (»Siegel«) zu unterscheiden, zitiert dann jedoch bei der Bedeutung dieses Begriffs van Vossel nach seiner unveröffentlichten Dissertation, *L'onction baptismale* (so pp. 29, Anm. 88, 36 etc.), offensichtlich ohne sich im klaren zu sein, daß van Vossel den etablierten Konsens über den Unterschied zwischen den Begriffen aufheben und *ḥātmā* (»Siegel«) und *rušmā* (»Zeichen«) wieder als Synonyme interpretieren wollte.

Bei der Interpretation der Belegstellen Aphrahats (pp. 43-44) ist dem A. wiederum die neuere, über Duncans Untersuchung (1945) hinausreichende Forschung unbekannt. Ähnliches gilt für Ephräm (pp. 54-55), auch hier wird, wie bei Aphrahat nicht deutlich herausgearbeitet, daß die paulinische Tauftheologie, wie sie in Röm 6,3 zum Tragen kommt, die frühe syrische Auffassung nicht wirklich inspiriert hat, sondern im großen ganzen allgemein von Joh 3,5 ausgegangen ist (cf. G. Winkler, *Das armenische Initiationsrituale* [Rom 1982]). Bei Ephräm unterscheidet der A. zudem nicht die tatsächlich von ihm herrührenden Hymnen von denen, die ihm lediglich zugeschrieben wurden, jedoch nicht von ihm stammen, wozu die Hymnen *de Epiphania* zählen. Somit wäre also sorgfältig der Befund in den Hymnen *de Epiphania* von dem der anderen Hymnen zu unterscheiden gewesen.

Erst mit dem ausgehenden vierten und dem Beginn des fünften Jahrhunderts hat bei den Initiationsriten ein Wandel des Ritus und seiner theologischen Prämissen eingesetzt: Das Taufwasser, das einst den mütterlichen Schoß darstellte, aus dem die Täuflinge in Anlehnung an Joh 3,5 geboren wurden, wird in Syro-Palästina Ende des 4. Jahrhunderts, in Ostsyrien erst im fünften Jahrhundert als Grab uminterpretiert, in das der Täufling eingeht, wie Paulus in Röm 6,3 nahelegt. Alles, was der A. zu Aphrahat und Ephräm zu sagen hat (pp. 43-44, 54-55, 89) bedarf also der Berichtigung. Die einstmalige zentrale Bedeutung der präbaptismalen Salbung geht verloren und macht der Einführung einer postbaptismalen Salbung Platz: in Syro-Palästina bereits im ausgehenden vierten Jahrhundert, in Ostsyrien erst erheblich später. Beim Taufordó war dem A. die deutsche Übersetzung und umstrittene Untersuchung von G. Diettrich, *Die nestorianische Taufliturgie* (Gießen 1903) unbekannt, ebenso die ausführliche und wichtige Stellungnahme dazu von A. Baumstark in *OC* 3 (1903) 219-

226, der die sorgfältige Arbeit Diettrichs zwar würdigt, jedoch gegen die Untersuchungsergebnisse Einspruch erhebt (Baumstark, 222-226). Zu den syrischen Taufordines sind freilich nun die umfangreichen Arbeiten S. Brocks heranzuziehen, die der A. zwar in der Bibliographie anführt, jedoch nicht genügend in seine Untersuchung zum Taufordo mit einbezogen hat.

Ähnliches ist auch beim Überblick über die Anaphora zu sagen, wo der A. ebenfalls nicht den jetzigen Forschungsstand berücksichtigt hat. Für die Anaphora von Addai und Mari wird sogar noch auf Brightman zurückgegriffen (pp. 167-205); die wichtige Ausgabe der ältesten Handschrift von W.F. Macomber in *OCP* 32 (1966) 335-371 wird zwar in der Bibliographie angeführt, jedoch in der Untersuchung nicht verwertet. Die kritische Edition mehrerer Handschriften dieser Anaphora von A. Gelston, *The Eucharistic Prayer of Addai and Mari* (Oxford 1992) kennt der A. nicht. Die Diskussion zur Epiklese und die bahnbrechenden Arbeiten von S. Brock dazu (die wiederum in der Bibliographie vermerkt sind), hat der A. nicht zur Kenntnis genommen.

Trotz dieser teilweise erheblichen Mängel ist darauf hinzuweisen, daß das Wirken des Heiligen Geistes, wie es in den ostsyrischen Quellen auf anschaulichste Weise präsent ist, mit dieser Veröffentlichung vor Augen geführt wird.

Gabriele Winkler

Antony Kakkanatt, *Christological Catechesis of the Liturgy. A Study on the Great Feasts of our Lord in the Malankara Church*. Rome 1996 (Mar Thoma Yogam Publications 14). xx + 362 pp.

Vorliegender Band stellt eine Dissertation dar, die an der Päpstlichen Universität der Salesianer in Rom Anfang 1995 eingereicht wurde. Die Studie verfolgt das Ziel, die Christologie der Malankara-Syrischen Kirche aus der Feiergestalt der Herrenfeste zu erheben. Der Autor sieht in der gefeierten Liturgie jener Feste das wichtigste katechetische Moment in der Heranbildung des Glaubens. Er gliedert seine Abhandlung in fünf größere Abschnitte: »The great feasts of our Lord in the Malankara Church« (7-72), »The Christ of the great feasts« (73-148), »The salvific role of Christ in the great feasts« (149-221), »Catechetical dimension of the liturgy of the great feasts« (223-291) und »Christological catechesis of the great feasts: An evaluation« (293-327). »General conclusions« (329-339) runden die Untersuchung ab.

Das Interesse des Autors liegt darin, anhand ausgewählten liturgischen Materials eine Sichtung in bezug auf die christologischen Themen vorzunehmen. Die Studie ist keine historische Untersuchung. Ihre Sinnspitze liegt im pastoralen und katechetischen Bereich. Diesem Akzent entsprechend erfolgte die Auswahl der Quellen sowie der Kommentarliteratur. Als wichtigste werden angeführt (in dieser Reihenfolge): die gegenwärtigen liturgischen Bücher der Syro-Malankara Katholischen und der Malankara Orthodox-Syrischen Kirche, die pastoral-liturgisch und katechetisch relevanten Dokumente des 2. Vatikanums bzw. der Zeit danach, sowie ausgewählte Väterliteratur.

In Hinsicht auf die Methodik liegt der Schwerpunkt deutlich in der Darstellung von Einsichten und weniger in der (etwa kontroversen) Diskussion von Ergebnissen.

Gegenstand der Untersuchung sind sieben Herrenfeste (»great feasts«): Geburt Christi (»Yaldo«), 25. Dezember; Taufe Christi/Epiphanie (»Denho«), 6. Jänner; Darstellung des Herrn (»Maalto«), 2. Februar; Ostern (»Qyomto«); Himmelfahrt (»Suloqo«); Pfingsten (»Pentecoste«), sowie Verklärung (»Mtalè«), 6. August.

Die in jenen Festen zum Ausdruck gebrachte Christologie faßt der Autor selbst zusammen: Die Liturgie der malankaresischen Kirche »emphasizes more the divine nature of Jesus than his human nature«; »It is a Christology from above, not from below.« (330, ähnlich 148 u. ö.).

Zu den einzelnen Abschnitten des Buches wie zu etlichen Details könnte manches kritisch ange-

merkt werden, etwa, ob die Auswahl der erörterten Feste wirklich hinreichend ist. Der Autor gibt auf Seite 8 eine Typologie der Feste mit vier Kategorien. Wo sind hier das Hochfest der Kreuzerhöhung (14. September) oder andere Kreuzfeste einzuordnen? Deren Festinhalte sind gewiß christologisch konnotiert, sodaß möglicherweise die vom Autor erhobene Christologie um einige Facetten erweitert werden müßte. Jedenfalls, aus der Sicht des Liturgikers bleibt die vorgenommene Auswahl der Feste fragwürdig.

Weiters, kann man das Titelthema wirklich angemessen abhandeln, ohne die historische Dimension der christologischen Entwicklungen mit ihren liturgischen Implikationen vermehrt zu berücksichtigen? Zweifellos ist das schwierig angesichts der überaus wechselvollen Geschichte der syrischen Christen in Indien. Es fällt eine diesbezügliche Zurückhaltung auf. Der christologische Diskurs der orientalisch-orthodoxen Kirchen mit den katholischen Kirchen der letzten Jahrzehnte wäre hier wohl auch zu berücksichtigen.

Die Themenstellung der Untersuchung als solche läßt kaum ein »großartiges« Ergebnis erwarten, sofern der Grundsatz *lex orandi constituit legem credendi* auch für die Malankaresische Kirche zutreffen soll. Der Verfasser schreibt denn auch: »we evaluate the adequateness and the authenticity of the christological catechesis of the great feasts« (4). – Das Thema könnte sogar auf die Frage nach dem christologischen Gehalt eines Teiles des liturgischen Kalenders (Herrenjahr) reduziert werden.

Was durch die Studie von Antony Kakkanatt aber eindringlich lukriert wird, ist die katechetische Dimension der Liturgie. Der Autor spricht von der »educative, formative, and didactic nature of the liturgy of the great feasts.« (333)

Das dem Buch beigegebene Glossar (xix f.) ist lückenhaft, alphabetisch nicht sauber geordnet und weist zudem die aus dem Griechischen stammenden Begriffe nicht aus.

Erich Renhart

Pauly Maniyattu, *Heaven on Earth. The Theology of Liturgical Spacetime in the East Syrian Qurbana*. Rome 1995 (Mar Thoma Yogam Publications 10). xxviii + 369 pp.

Im Mai 1995 hat Pauly Maniyattu seine Dissertation am *Pontificio Istituto Orientale* verteidigt. Noch im selben Jahr wurde diese dann publiziert. Der Autor hat damit eine explizit theologische Studie zur ostsyrischen eucharistischen Liturgie (*Qurbana*) vorgelegt und liefert damit einen vorzüglichen Beitrag zu deren Erschließung.

Der zentrale Begriff der vorliegenden Arbeit lautet »liturgical spacetime«. Er bedeutet mehr als die Summe von Raum plus Zeit, nämlich »the entire physical reality of liturgy« (S.2), »it includes place, time, persons, things and actions« (Anm.3). »Spacetime« stellt jenes liturgisch-theologische »tool« dar, mit welchem die komplexe Symbol-Wirklichkeit der Liturgie analysiert wird. Anhand dieses Parameters wird Liturgie erschlossen.

Der Verfasser untersucht zunächst das Themenmotiv in den alten syrischen Texten, im *Liber Graduum*, in den apokryphen *Akten des Apostels Thomas*, in der *Didascalia Apostolorum*. Er studiert die berühmte *Sughita auf die Kathedrale von Edessa*, er zieht die Schriften Aphrahats und Ephräms heran. Ein weiterer Abschnitt wendet sich den großen Liturgiekomentaren der ostsyrischen Kirche zu, *Theodor, Narsai, Gabriel Qatraya Bar Lipah* und er wendet sich jenem großen Anonymus zu, dessen umfangreiches Kommentarwerk – frühestens aus der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts – bei uns unter dem Begriff *Expositio officiorum ecclesiae* bekanntgeworden ist.

Ein drittes Kapitel blickt unter Berücksichtigung archäologischer Ergebnisse auf die Kirchenbautradition der Ostsyrischen Kirche und kehrt anhand der einzelnen Bauteile und der Einrichtung die kosmische Symbolik der Raumkonzeption hervor.

Der darauffolgende Abschnitt widmet sich zum einen dem Motiv »Zeit« und damit dem liturgischen Jahr, zum anderen den liturgisch handelnden Personen – wobei auch das Volk, als »Earthly Choir« beschrieben, seinen Platz zugewiesen bekommt – sowie den heiligen Handlungen von der Wortverkündigung bis zur Kommunion.

Die in jenen Kapiteln erhobene Konzeption von »liturgical spacetime« wird dann mit semitischem und hinduistischem Denken verglichen.

In seinem Resümee (bes. 330-332) verschweigt der Autor dankenswerterweise auch nicht, wie sorglos zuweilen mit den einzelnen Konstituenten der »liturgical spacetime« umgegangen wird.

Zusammenfassend: Jedes einzelne Moment der »spacetime« vermag in der Liturgie das Zeitliche zu transzendieren und Zugang zum Himmlischen zu schaffen: »The separated or »consecrated« space is the symbolic door to God's place; the sacred time of liturgy is the door of God's time; the sacred persons are the means of access to the person of God; the sacred words and sacred actions are the medium of God's words and actions.« (329)

Der Arbeit ist ein umfangreiches Glossar beigegeben (xxii-xxviii), welches syrische und griechische Termini sowie Begriffe aus dem Sanskrit und Malayalam erschließt.

Hinzuweisen ist auf zwei wertvolle Abbildungen (s. dazu S. 167, Anm. 224 und xiii), die neben anderen in einem Appendix den Ausführungen beigegeben sind. Es handelt sich dabei um gute Schwarz-Weiß-Aufnahmen. Sie zeigen Bema, Šqaqōna und Altarraum einer Kirche bei Sulaimania im Irak. Das Bema in seiner Hufeisenform ist besonders gut erkennbar, ebenso wie der Verbindungsweg (Šqaqōna) zum Altarraum hin – eines der wenigen ergrabenen archäologischen Beispiele jener Region. – Freilich hätte man den Abbildungen eine Richtungsangabe und das vermutete oder erwiesene Alter der Kirche beifügen können. Ich erkenne auf beiden Photographien das Datum »Nov 94«, weiß aber nicht, wie weit Aufnahme und Entwicklung auseinanderliegen.

Für die Drucklegung der Arbeit hätte das Inhaltsverzeichnis ein wenig sefreundlicher präsentiert werden können. Wenn eine Überschrift als letzte Zeile einer Seite aufscheint, so stellt das formal eine Unterschrift dar (viii). Des öfteren ist jeweils nur eine halbe Zeile auf einer neuen Seite vor einem Absatz. Die Mühe der Arbeit und die Liebe zum Inhalt könnte sich auch in der Satzersetzung widerspiegeln.

Die Bedeutung dieser Doktoratsarbeit liegt m. E. in der Bereitstellung eines Schlüssels zum besseren Symbolverständnis der Liturgien überhaupt, eines Schlüssels, mit dem die liturgische Wirklichkeit auf mehreren Symbol-Ebenen eröffnet wird. Als wohltuend vermerke ich, daß sich in dieser Arbeit die Liturgiewissenschaft ein wenig von ihrer oft exklusiven Text- und Wortwissenschaft wegbewegt hat. Da fällt es nicht ins Gewicht, daß die Ausgabe der Anaphora von Addai und Mari von Gelston (1992) nicht ins bibliographische Verzeichnis aufgenommen wurde.

Erich Renhart

Pseudo-Dionysius of Tel-Mahre. Chronicle. Part III. Translated with notes and introduction by Witold Witakowski, Liverpool (Liverpool University Press) 1996 (= Translated Texts for Historians, vol. 22), XXXII + 153 S.

In der Reihe, in der Andrew Palmer 1993 eine Übersetzung westsyrischer Chroniken des 7. Jh. veröffentlichte (vgl. OrChr 79 [1993] 245-247), liegt jetzt ein Teil einer weiteren Chronik übersetzt vor, nämlich derjenigen des Ps.-Dionysios von Tell-Mahrē (»Chronik von Zuqnān«). Witakowski hatte ihr schon seine wichtige Dissertation gewidmet: The Syriac Chronicle of Pseudo-Dionysius of Tel-Mahrē (Uppsala 1987).

Daß er nur eine Übersetzung des dritten Teils vorlegt, der die Jahre 489 bis 578 n. Chr. umfaßt, begründet er damit, daß bei Beginn seiner Arbeit nur von diesem Teil noch keine vollständige Über-

setzung vorlag (so die Einleitung). Inzwischen hat Robert Hespel allerdings auch ihn in französischer Sprache veröffentlicht (CSCO 507, 1989).

Die gesonderte Übersetzung ist aber in jedem Fall sinnvoll, beruht dieser Abschnitt doch auf dem sonst verlorenen zweiten Teil des Geschichtswerkes des Johannes von Ephesos. So steht es ausdrücklich in der Einleitung zum vierten Teil, in welcher der syrische Verfasser seine Quellen nennt. Bestätigt wird die Angabe etwa auch dadurch, daß sich im dritten Teil mehrfach der korrelative Satzanschluß mit *hānā d-kaḏ*, *hau d-kaḏ* und *aikannā d-kaḏ* findet, den Norbert Nebes in der Festschrift für Julius Aßfalg (hg. von R. Schulz und M. Görg, Wiesbaden 1990, 254-268) beschrieben hat und der nach Nebes für Johannes von Ephesos typisch ist. Allerdings wird diese Konstruktion hier nicht durchgängig verwendet, sondern, wenn ich recht sehe, nur in den Abschnitten auf den Seiten 22-44, 70-78 und – sporadischer – 103-123 der englischen Übersetzung. Das hängt wohl damit zusammen, daß Johannes von Ephesos nicht den ganzen Text selbst verfaßt, sondern andere Quellen einbezogen hat. Aber das müßte noch genauer untersucht werden, wie ja auch noch nicht alle Fragen im Zusammenhang mit der »Chronik von Zuqnīn« gelöst sein dürften.

Inhaltlich stellt der dritte Teil eine überaus wichtige Quelle für die behandelte Zeit dar. Er berichtet über die theologischen und kirchlichen Auseinandersetzungen zwischen Reichskirche und Monophysiten (aus der Sicht der Letzteren), über sonstige kirchliche und politische Ereignisse, Naturkatastrophen und manches mehr. Daß die Quelle durch die englische Übersetzung einem weiteren Personenkreis zugänglich wird, ist ein großer Gewinn.

Die Übersetzung soll, so weit wie möglich, wörtlich sein (S. XXX). Das ist Witakowski auch – soweit ich die Übersetzung mit dem Text verglichen habe – gelungen. Bei den teilweise langen und manchmal schwer verständlichen Satzperioden des Johannes von Ephesos hätte ich an einigen Stellen die Sätze anders abgeteilt. Angesichts des schwierigen Stils des Syriers läßt sich darüber aber sicher streiten.

Uneingeschränktes Lob verdienen die klar verständliche allgemeine Einleitung mit Kapiteln über Handschriften, Ausgaben, Autor, Stellung in der syrischen Historiographie, Quellen und Johannes von Ephesos sowie die unter den Text gesetzten Anmerkungen, die dem Leser fundierte und ausführliche Erläuterungen über Personen, Orte, Begriffe, Quellen usw. bieten. Den Schluß bilden ein Register der Orts- und Personennamen sowie drei Karten.

Hubert Kaufhold

Michel Abraş, Antoine 'Arab, *Tārīḥ al-mağāmi' al-maskūnīyah wa-l-kubrā*, 1: *Madḥal ilā al-mağāmi' al-maskūnīyah*, Bairūt/Ġūnīyah (al-maktabah al-būlusīyah) 1996, 166 Seiten, 10 US\$.

Idem, 2: *Al-mağma' al-maskūnī al-awwal – Nīqiyā al-awwal (325)*, Bairūt/Ġūnīyah (al-maktabah al-būlusīyah) 1997, 449 Seiten, 25.000 libanesisches Pfund.

Die Konziliengeschichtsschreibung und die Auseinandersetzung mit den Beschlüssen ökumenischer Konzilien und regionaler Synoden hat in der christlich-arabischen Literatur eine lange Tradition. Unzählige Handschriften sind dieser Thematik gewidmet, jedoch fehlt bisher eine eingehende Studie dieses Zweiges des literarischen Schaffens der christlichen Araber. Dieser bedauerliche Umstand mag u. a. auch darauf zurückzuführen sein, daß dem kirchengeschichtlich Interessierten in der arabischen Welt keine moderne und leicht zugängliche Konziliengeschichte in arabischer Sprache zur Verfügung steht, die als Ausgangs- und Orientierungspunkt für eine eingehende Beschäftigung mit dem handschriftlichen Erbe dienen könnte.

Es ist daher sehr zu begrüßen, daß zwei Geistliche aus dem Erlöserkloster in Ṣarbā/Libanon

sich nun dieser Aufgabe verschrieben haben und unlängst die ersten beiden Bände einer arabischsprachigen »Geschichte der ökumenischen und großen Konzilien« vorlegten. Das Gesamtwerk ist auf etwa zwanzig Bände angelegt und zielt auf eine umfassende Behandlung der einzelnen, für die katholische Kirche verbindlichen Konzilien ab. Die auf einer gründlichen Auswertung der europäischen Sekundärliteratur basierende Darstellung wird jeweils durch ausführliche Anhänge mit der Übersetzung von Originalquellen wie Briefen, Erlassen, Akten, Kanones und Beschlüssen ergänzt.

Band 1 enthält eine allgemeine Einführung in die ökumenischen Konzilien (S. 14-83). Als Anhang sind Listen mit den Namen und Regierungsdaten der Päpste, der Patriarchen der vier alten orientalischen Patriarchate sowie von weltlichen Herrschern beigegeben (S. 87-166). So hilfreich diese Listen auch sein mögen (u. a. auch durch die Gegenüberstellung der arabischen und der französischen Namensformen der einzelnen Amtsinhaber), so sehr verdeutlichen sie doch auch – insbesondere für die Patriarchen von Alexandria, Antiochia und Jerusalem – die Widersprüchlichkeit des Quellenmaterials und den dringenden Bedarf an weiterer Forschung.

Band 2 ist dann dem Konzil von Nicäa gewidmet, wobei sowohl den Ereignissen im Vorfeld des Konzils, insbesondere der Entstehung des Arianismus, als auch den nachfolgenden Meinungskämpfen gebührender Raum eingeräumt wird. Ein Anhang vereint schließlich 59 Dokumente in arabischer Übersetzung.

Dem Fachmann wird diese Serie nicht viel neues sagen, wenngleich einige der z. T. auf Handschriftenmaterial beruhenden Angaben in den Fußnoten auch für ihn von Interesse sein dürften. Dem arabischsprachigen Laien bietet das Werk eine fundierte Grundlage, um sich über die Geschichte der Konzile und ihren Einfluß auf das Werden der Kirche zu informieren. Vielleicht wird es ja auch als Anregung und Leitfaden zu Studien über das traditionsreiche Genre der Konziliengeschichtsschreibung in der christlich-arabischen Literatur dienen.

Es bleibt zu wünschen, daß die beiden Autoren ihr ehrgeiziges Werk zu einem guten Ende bringen mögen. Dank einer großzügigen Unterstützung durch die Erzdiozese München und einer Zuwendung von seiten des missionswissenschaftlichen Werkes MISSIO e. V. in Aachen ist zumindest das Erscheinen der ersten Bände materiell abgesichert.

Carsten Walbiner

Šarbil Abī Ḥalīl, *al-Baṭriyark Ġibrāʾil al-Blauzānī (1630-1705)*, Bairūt (al-maṭbaʿah al-ʿarabīyah) 1996, 348 Seiten, 21 Illustrationen, 40 Faksimiles, 12.000 libanesisches Pfund.

Diese höchst aufschlußreiche Biographie ist einem der Erneuerer der maronitischen Kirche in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts gewidmet, einem Zeitgenossen des großen Iṣṭifān ad-Duwaiḥī und seinem Nachfolger auf dem Patriarchenstuhl.

Wie die *nisbah* al-Blauzānī schon besagt, stammte der nachmalige Patriarch Ġibrāʾil aus dem Dorfe Blauzā (Blüzā) am Hange des Qadischatales nahe Bšarrī im heutigen Nordlibanon.

Nachdem er im Kloster von Quṣḥaiyā das Mönchsgewand genommen und zum Priester ordiniert worden war, wurde al-Blauzānī 1663 zum Metropolit von Aleppo geweiht. In dieser Funktion war er sehr um die Hebung des geistigen Niveaus unter den Christen der Stadt bemüht. So initiierte er die Umwandlung der maronitischen Schreibschule (*kuttāb*) in eine moderne Lehrereinrichtung nach dem Vorbild des maronitischen Kollegs von Rom. Iṣṭifān ad-Duwaiḥī und später Petrus at-Tūlānī (at-Tūlāwī) wirkten unter seiner Ägide als Direktoren der Schule, die 1685 in ein wissenschaftliches Institut umgewandelt wurde. Zu den zahlreichen Absolventen, die wesentlichen Anteil am religiösen und intellektuellen Aufschwung unter den Christen der Region im 18. Jahrhundert

hatten, gehören u. a. ʿAbdallāh Qarāʿalī, Gabriel Ḥauwā, Germanos Farḥāt, ʿAbdallāh Zāhir und Niqūlā aṣ-Ṣāʿig. Al-Blauzānī gilt auch als der Begründer der berühmten Bibliothek des maronitischen Metropolitats in Aleppo, die – zu seinen Lebzeiten aus etwa 100 Manuskripten bestehend – heute etwa 1500 Handschriften umfaßt. Blauzānī trat auch selbst als Kopist hervor und ordnete das maronitische Begräbnisritual (*rutbat al-ḡunnāzāt*) neu.

Neben der Hebung des geistigen Lebens war al-Blauzānīs besonderes Augenmerk auf die Stärkung der monastischen Gemeinschaften gerichtet. Mehrere Klöster wurden auf sein Geheiß und unter seiner aktiven Mitwirkung wieder instandgesetzt, die von ihm geleitete Klostergemeinschaft von Ṭāmīš (al-Blauzānī residierte nach althergekommenen Brauch nicht in Aleppo, sondern unternahm jährliche Visitationsreisen in seine Diözese) wurde zum Ausgangspunkt einer Erneuerungsbewegung innerhalb des maronitischen Mönchtums (Antonianer).

1704 wurde al-Blauzānī dann im hohen Alter zum Patriarchen erhoben. Er bezog Residenz im Patriarchensitz zu Qannūbīn, dessen von seinem Vorgänger begonnenen Ausbau er fertigstellen ließ. Nach kurzer Amtszeit verschied der Patriarch am 31. 10. 1705.

Aufgrund seiner nur kurzen Amtszeit als Patriarch gehörte al-Blauzānī zu den weniger bekannten Vertretern des geistigen Aufbruchs unter den Christen des Nahen Ostens im 17. Jahrhundert. Dies hat sich durch die akribisch recherchierte Arbeit P. Abī Ḥalīls geändert, die nicht nur das Leben des Ḡibrāʾīl al-Blauzānī exakt rekonstruiert, sondern auch interessante Einblicke in die religiöse und intellektuelle Lage der Christen im syro-libanesischen Raum gestattet. Fehlende Vorarbeiten machten es erforderlich, daß sich der Vfr. vor allem auf Primärquellen stützte. Die ausgewerteten Briefe, Urkunden, Taufregister, Kassenbücher usw. stammen aus folgenden Bibliotheken und Archiven: Apostolische Bibliothek, Archiv der Propaganda Fide, Archive des französischen Außenministeriums in Paris und Nantes, Bibliothek des maronitischen Patriarchats/Bkerke, Bibliotheken der maronitischen Metropolitats in Aleppo, Beirut und Tripolis, Bibliothek der Jesuiten in Beirut, Archiv der Kapuziner in Beirut, Bibliotheken der Klöster Mār Iṣāʿyā, Ṭāmīš und Mār Rūkuz, Archiv der Kirche des Mār Sābā in Blauzā sowie zwei private Sammlungen.

Die Erschließung und Aufbereitung dieser raren und z. T. nur schwer zugänglichen historischen Dokumente kann als vorbildlich angesehen werden. Sie wurden häufig vollständig zitiert bzw. ediert. Ein der eigentlichen Lebensbeschreibung (S. 5–291) folgender Anhang (S. 221–307) enthält 40 Faksimiles der zuvor im Text erwähnten und größtenteils auch edierten Originalurkunden in Karšūnī, Arabisch, Italienisch und Französisch.

Dem Literaturverzeichnis (S. 309–314) folgende Indizes über weitere, nicht als Faksimile beigegebene Originalquellen (S. 317–320), die für die Zeit von 1675 bis 1705 überlieferte Korrespondenz des al-Blauzānī (S. 321–322) sowie der Tafeln, Personen- und Ortsnamen (323–342) machen diese Biographie zu einem wertvollen Nachschlagewerk zur Geschichte der Maroniten in einer wichtigen Phase ihrer Entwicklung.

Es ist mehr als wünschenswert, daß auch die Biographien anderer Kirchenfürsten jener Zeit eine ähnlich gründliche und gut dokumentierte Untersuchung erfahren und so helfen, das Leben der christlichen Minoritäten im osmanischen Reich besser zu erhellen.

Carsten Walbiner

[Suʿād Slīm] *al-Maḥṭūṭāt al-ʿarabīyah fī l-adīrah al-urṭūduksīyah al-anṭākīyah fī Lubnān, al-ḡuzʿ at-ṭānī, Dair Saiyidat al-Balamand, Bairūt (Qism at-tauṭīq wa-d-dirāsāt al-anṭākīyah / Ḡāmiʿat Balamand)* 1994, 148 S., 10 US \$.

Mit der Beschreibung der Handschriften des im Nordlibanon nahe Tripolis gelegenen Klosters Balamand veröffentlichte die der Universität Balamand zugehörige »Abteilung für Dokumentation

und antiochenische Studien« (vormals: »Orthodoxes Studienzentrum« [Markaz ad-dirāsāt al-urṭūduksī]) in Beirut den vierten Katalog, der der Erfassung des arabischen handschriftlichen Erbes im griechisch-orthodoxen Patriarchat von Antiochia gewidmet ist.

Im Gegensatz zu den bisher publizierten Arbeiten (1988: griechisch-orthodoxes Patriarchat Damaskus, 1989: griechisch-orthodoxes Metropolitat Aleppo, 1991: die griechisch-orthodoxen Klöster des Libanon, Teil 1) existierte schon eine Beschreibung der Handschriften Balamands, die 1970 erschienen war (Rašīd Ḥaddād und Fāiz Fraiḡāt, *Fibris maḥṭūṭāt dair al-Balamand*, Bairūt 1970). Der jetzt vorgelegte Katalog geht allerdings in der Gründlichkeit der Datenerfassung, insbesondere durch die akribische Aufnahme von Kolophonen, Glossen, Lese- und Besitzvermerken weit über diese Vorarbeit hinaus und vermittelt so interessante Einblicke in die Entstehungs- und Rezeptionsgeschichte der Sammlung.

Das Kloster Balamand – eine Gründung der Zisterzienser aus der Kreuzfahrerzeit (1157) – wurde, nachdem es lange Zeit unbewohnt gewesen war, 1602 offiziell von der griechisch-orthodoxen Kommunität (wieder ?) in Besitz genommen und bildete in den vergangenen knapp 400 Jahren ein wichtiges Zentrum monastischen Lebens und geistiger und geistlicher Entwicklung (s. Souad A. Slim, *Balamand, histoire et patrimoine*, Beyrouth 1995). Nicht zufällig wurde im Jahre 1988 in unmittelbarer Nähe des Klosters die »orthodoxe« Universität von Balamand eröffnet, die sich in gewisser Weise als moderne Fortführung jener Klerikerschule versteht, die 1833 in Balamand entstand. In dieser Bildungseinrichtung waren auch viele der heute im Kloster verwahrten Hss. in Benutzung.

Die Sammlung umfaßt derzeit 193 Hss. (die Zählung geht allerdings bis Nr. 195, weil die beiden noch zu erwähnenden Bibeln, die während des libanesischen Bürgerkrieges abhanden kamen, mitgezählt wurden), von denen die Masse aus dem 17. bis 19. Jahrhundert stammt und im Kloster selbst geschrieben wurde. Einige wenige Manuskripte gehen aber auch in die Zeit vor der orthodoxen Inbesitznahme des Klosters zurück (13. und 14. Jh.). Inhaltlich überwiegen religiöse Themen. Neben den liturgischen Büchern finden sich Schriften der Kirchenväter, Predigtsammlungen, Erbauungsliteratur, hagiographische, dogmatische, polemische und asketische Schriften: die gesamte Bandbreite christlich-arabischer religiöser Literatur ist vertreten.

Der eigentlichen Beschreibung der Hss. (S. 63–148) gehen einige einführende Abhandlungen voraus.

Silvia Aḡamiyān informiert über zwei illuminierte Bibelhandschriften aus dem 17. Jh., die während des Bürgerkrieges geraubt wurden (S. 11–20). Einige beigegebene z. T. farbige Bildtafeln vermögen jedoch einen Eindruck vom künstlerischen Wert der Illustrationen zu vermitteln.

Wiederum vor allem buchkünstlerischen Fragen ist der Beitrag von Rīmā Samīn Ġannāḡah gewidmet, der – begleitet durch eine Reihe von Abbildungen – die Illustrationen der Hs. Nr. 147 (die Erzählung von Barlaam und Joasaph) behandelt (S. 21–36; für eine englische Version s. *Parole de l'Orient* XVIII [1993], S. 171–229).

Auf den Seiten 37 bis 45 gibt Maud Naphās eine allgemeine Einführung in die bei den Orthodoxen gebräuchlichen liturgischen Bücher, die ja auch in Balamand in großer Zahl vorhanden sind.

Geschichte, Zusammensetzung und Bedeutung der Sammlung werden in einem sehr informativen Aufsatz von Su'ād Slim erörtert (S. 47–62), die auch die Katalogisierung der Hss. vornahm. Sehr hilfreich ist, daß die Beschreibung der einzelnen Hss. da, wo eine Identifizierung der Werke möglich war, durch einen Verweis auf Grafs GCAL ergänzt ist.

Indizes mit einer thematischen Übersicht der Hss., den Namen der Verfasser bzw. Übersetzer sowie denen der Kopisten lassen den Katalog zu einem wissenschaftlichen Ansprüchen entsprechenden Nachschlagewerk werden.

Obacht ist nur bei den Umrechnungen von Daten aus Anno Mundi in Anno Domini geboten, wurde bisweilen doch nicht beachtet, daß die byzantinische Weltära am 1. 9. begann und somit bei Umwandlungen in A.D. eine Jahresdatumsgrenze zu berücksichtigen ist. So fiel der 25. 9. 7341

A. M. eben nicht in das Jahr 1833 A. D. (S. 66, Nr. 2), sondern in das Jahr 1832 A. D. Und der 16. 11. 7190 A. M. ist nicht in 1682 A. D. (S. 92, Nr. 93), sondern in 1681 A. D. umzurechnen.

Carsten Walbinder

Jacques Grand'Henry, Sancti Gregorii Nazianzi Opera. Versio Arabica antiqua, 1 Oratio XXI (arab. 20), cum proemio a Justin Mossay, Turnhout Brepols / Leuven University Press, 1996 [= Corpus christianorum. Series Graeca 34. Corpus Nazianzenum 4], XXIV-117 pp.

L'édition de la version arabe de l'homélie de Grégoire de Nazianze sur saint Athanase est basée sur onze manuscrits, dont quatre antérieurs au XVe siècle, le plus ancien étant le Sinaï arabe 273, daté de 1206 ou 1216. Ces manuscrits appartiennent à trois familles, une syro-sinaïtique et deux égyptiennes. L'édition figure p. 3 à 115, le texte arabe à gauche avec les variantes de tous les manuscrits en bas de page, et la traduction en face, munie d'un grand nombre de notes. Celles-ci précisent surtout les usages du Moyen-Arabe Chrétien, selon la description fournie par la grammaire de J. Blau. Comme l'écrit l'auteur très justement à la note 266, p. 97 : »Une traduction en arabe moderne de la présente version arabe ancienne supposerait une refonte complète du texte et devrait constituer en fait une nouvelle traduction«. C'est là exactement ce qui justifie le travail philologique sur l'abondante littérature arabe chrétienne, qui souvent ne se comprend qu'au vu de ses modèles grec ou syriaque. Il arrive néanmoins que la compréhension du grec s'en trouve améliorée, notamment p. 85, note 233, où le toponyme grec Χαίρου se transforme en un Šīrāw, forme bohairique attendue pour El Qaryūn à vingt kilomètres à l'Est d'Alexandrie. La première traduction du grec avait été »Le Caire«. Une autre variante remarquable est l'annexion à l'Italie d'une glose »la Lombardie«, qui est de fait une note marginale d'un seul manuscrit grec de Florence, Conventi Soppressi 177. Il y aura évidemment beaucoup à attendre d'une confrontation de ce manuscrit entier avec la version arabe, pour voir s'il n'y a pas d'autres accords remarquables. De toute manière, l'Italie lombarde surtout au Sud est à reporter au temps du Pape Grégoire le Grand. Il ne saurait être possible de faire figurer ici toutes les illustrations de la grammaire de Blau à partir de la transmission de cette homélie de Grégoire de Nazianze. Il y en a des centaines, et c'est précisément ce qui rend si intéressante cette province trop peu explorée de la patristique chrétienne, si bien mise à la disposition du lecteur par J. Grand'Henry.

M. van Esbroeck

Michel Tardieu, Recherches sur la Formation de l'Apocalypse de Zostrien et les sources de Marius Victorinus. Pierre Hadot, Porphyre et Victorinus. Questions et hypothèses, publié par le Groupe pour l'Étude de la Civilisation du Moyen-Orient avec le concours du Collège de France, Bures sur Yvette 1996, in-4° 157 pp. (= Res Orientales IX).

Le présent ouvrage juxtapose le texte latin de Marius Victorinus, *Adversus Arianum*, 1, 49-50 et les feuillets de papyrus du Traité copte VIII, 64-68 de Nag-Hammadi ou Traité du Zostrien. Il s'agit d'un exposé de théologie apophatique moyen-platonicienne. Le parallèle est suffisamment étroit pour permettre de combler les lacunes du papyrus mieux qu'on ne l'avait fait auparavant. La reconstitution permet d'ailleurs d'y joindre les feuillets 75, 84 et 74. Comme l'observe M. Tardieu, L. Abramowski avait déjà en 1983 indiqué une parenté entre le Zostrien et le moyen-platonisme :

»Marius Victorinus, Porphyrius und die römischen Gnostiker«, dans *Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft*, 74 (1983), p. 108-128. Les éditeurs ultérieurs du *Zostrien* n'ont pas enregistré cette précieuse étude. Dans une courte et dense reprise des événements touchant Marius Victorinus (p. 19-26) M. Tardieu suit pas à pas les années significatives depuis 246 jusqu'à 398, depuis la rencontre de Plotin et Amélius jusqu'à la mort de Victorinus. Le cadre chronologique une fois fixé, le reste de l'étude se centre sur la théologie négative commune aux deux textes au point de poser la question : à qui revient le texte grec dont dépend d'un côté le latin et de l'autre le copte ? C'est ici que P. Hadot prend la parole pour nous dire à quel point Porphyre serait le texte perdu ici employé à l'est et à l'ouest (p. 117-125).

Il se garde de trancher un problème, dont il sent mieux que tout autre la complexité, pour avoir lui-même édité et analysé Marius Victorinus au long de toute une vie. Dans son analyse des formulations de l'unicité divine, M. Tardieu ne manque pas de poursuivre l'enquête jusque al-Kindî, sans jamais perdre le contact sur l'autre versant avec les assertions de Parménide. On remarquera le parallèle 49,7 *sic audi ut dico* »Écoute comme je dis« avec l'impératif copte ⲥⲱⲧⲙ du début de l'exposé. Même la forme littéraire du discours rejoint le style de la révélation, comme dans plus d'un autre Traité de Nag Hammadi. Il n'est pas possible d'entrer ici dans tous les détails de l'analyse comparative. Il suffira de souligner combien cet ouvrage contribue à enlever à la littérature de Nag Hammadi la réputation de »littérature secrète« qu'elle eut au moment de la découverte, et comment ces textes coptes se trouvent par le fait même engagés dans le moyen-platonisme d'Alkinoos comme un jalon dans le développement de l'histoire de la philosophie commune.

Michel van Esbroeck

Lothar Störk, *Koptische Handschriften 3. Die Handschriften der Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg. Teil 3: Addenda und Corrigenda zu Teil 1*, Stuttgart (Franz Steiner Verlag) 1996, 127 Seiten (= VOHD, Band XXI,3)

Im Jahre 1975 veröffentlichte O. H. E. KHS-Burmester in dieser Reihe den Band »Koptische Handschriftenfragmente der Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg« (siehe OrChr 61 [1977] 150f.). Die behandelten Handschriftenfragmente, in der Regel Einzelblätter aus koptischen Handschriften, stammen aus dem Kloster des Anba Pischoi im Wadi Natrun. Es war keine leichte Aufgabe, die meist nicht langen Texte der einzelnen Blätter inhaltlich den entsprechenden Werken zuzuordnen, zu denen sie gehören. Ebenso schwierig war es auch, die Zugehörigkeit einzelner Blätter zu ehemaligen Handschriften zu bestimmen, denen sie entnommen sind.

L. Störk hatte bei der Katalogisierung anderer Handschriften, die aus dem Makariuskloster im Wādī Naṭrūn stammen und nun ebenfalls in der Hamburger Bibliothek aufbewahrt werden, mit ähnlichen Schwierigkeiten zu tun. Wie er feststellte, hat Burmester, ein tüchtiger Fachmann für koptische Literatur, der aber bei seinen Katalogisierungsarbeiten, die er in Kairo ausführte, unter sehr ungünstigen, räumlich recht beengten Verhältnissen hatte arbeiten müssen, des öfteren die Zusammengehörigkeit einzelner Blätter, die aus ein und derselben Handschrift stammten, nicht erkannt. Störk hat nun durch intensive und geduldige Arbeit viele Fragmente verschiedenen Handschriften zuweisen und einige von Burmester nicht erkannte literarische Werke feststellen können. Diese neuen Erkenntnisse hinsichtlich der Zugehörigkeit der Fragmente zu einzelnen Handschriften und zu bisher in den Fragmenten nicht identifizierten Werken stellt Störk in diesem Katalog übersichtlich zusammen. Ganzseitige Fotos einzelner Folien auf den Seiten 60-120 geben dem Benutzer die Möglichkeit, die zum Teil neue Zusammenordnung selbst nachprüfen zu können. Nicht wenige dieser Fragmente scheinen im Makariuskloster geschrieben worden zu sein, mit dessen Handschriften sich Störk in seinem Katalog von 1995 (= VOHD XXI,2) ausgiebig beschäftigt hat.

Im vorliegenden Katalog hält Störk genau die Anordnung der einzelnen Fragmente im Katalog von Burmester bei, so daß der Benutzer ohne Schwierigkeit die jeweils von Störk erarbeitete neue Zuordnung zu einer Handschrift oder die Verbesserung ansehen kann. So stellt dieser Katalog eine sehr notwendige und dankenswerte Ergänzung, Verbesserung und Bereicherung des Kataloges von Burmester dar. Man kann dem Verfasser für seine mühevollen und ergebnisreichen Arbeit nur dankbar sein.

Julius Aßfalg

Ägypten. Schätze aus dem Wüstensand. Kunst und Kultur der Christen am Nil. *Ausstellungskatalog, herausgegeben vom Gustav-Lübcke-Museum der Stadt Hamm und dem Museum für Spätantike und Byzantinische Kunst, Staatliche Museen zu Berlin – Preussischer Kulturbesitz*, Wiesbaden (Reichert) 1996, 420 S. mit zahlreichen Abb.

Es ist zu begrüßen, daß neben den zahlreichen Ausstellungen, die sich dem Thema: »Das Alte Ägypten« widmen, auch eine ihr Augenmerk auf das koptische, christliche Ägypten gerichtet hat. Sie wurde bis Sommer 1998 in Deutschland und Österreich gezeigt und von dem hier besprochenen Katalog begleitet. Die »alte« Tradition der Ausstellung vor 35 Jahren in der Villa Hügel, Essen (*Koptische Kunst. Christentum am Nil, Essen 1963*) scheint eine Neubelebung erfahren zu haben, die aber auch mit dem Maßstab des alten Kataloges zu messen ist. Ein imposanter Katalog in mehrfarbiger guter Ausstattung liegt vor. Er ist von 51 Autoren aus acht Ländern bearbeitet, es gehen ihm vier einführende Beiträge voraus:

Martin Krause, *Bemerkungen zum spätantiken und koptischen Ägypten* (17-29),

Arne Effenberger, *Anmerkungen zur Kunst* (31-41),

Peter Großmann, *Kirchenbau in Ägypten* (43-57) und

Helmut Buschhausen, *Das Mönchswesen in Abu Fano* (59-68).

Sie sind in ihrer Struktur sehr unterschiedlich und gemessen an dem Essener Vorbild unzureichend. Lediglich der Beitrag von M. Krause – der einzige Autor, der schon in Essen mit einigen Beiträgen dabei war – kommt ohne Anmerkungen und Literaturangaben aus, wenn man Hinweise auf einige Objekte im Katalog nicht dazu zählen möchte. Seine »Bemerkungen« pendeln zwischen allgemein bekannten Tatsachen und internem Wissen eines renommierten, inzwischen emeritierten Koptologen, der das Fach lange Zeit in Münster/Westf. vertrat und den VI. Internationalen Koptologen-Kongreß in Münster (1996) organisierte (vgl. mein Bericht in *OrChr* 81, 228 ff.). Ob man mit allen seinen Äußerungen einverstanden sein kann, bleibt offen. Immerhin ist ihm beizupflichten, wenn er die Nubien-Forschung in die Koptologie integrieren möchte, womit er den sog. Nubiologen das Leben schwer macht. Ob er aber Recht hat, wenn er behauptet: »... die Disziplin Koptologie, die m. E. besser als die Disziplin »christlicher Orient« zur Erforschung dieser Epoche (es ist die christliche gemeint, P.S.) geeignet ist, weil sie sich auf Ägypten und Nubien konzentriert und auch die früheren Epochen Ägyptens einbezieht« (S. 19a) ist zu bezweifeln, nicht nur weil diese Rezension im »Oriens Christianus« erscheint, sondern auch weil objektive Sachverhalte vorhanden sind. Bei all seinen Vorbehalten gegenüber der »Wissenschaft (oder Kunde) vom Christlichen Orient« erkennt der Münsterianer Koptologe, daß z. B. die Erfassung des koptischen Christentums ohne die Äthiopistik (auch die Semitistik) nicht auskommen kann. Seine Ansicht ist befremdend, weil er andererseits die Interdisziplinarität der Koptologie hervorhebt wenn er feststellt:

»Die Koptologie arbeitet zusammen mit den benachbarten wissenschaftlichen Disziplinen, der Ägyptologie, der klassischen und christlichen Archäologie, der alten Geschichte, der Papyrologie, der Rechts-, Wirtschafts- und Medizingeschichte, der Religionsgeschichte, der Islamwissenschaft und

den genannten theologischen Disziplinen, die sich ihrerseits auch mit den Gebieten der Koptologie befassen« (S. 19b).

Diese Marginalie offenbart, daß es immer schwieriger wird, die Einheit des Faches »Christlicher Orient« zu behaupten, wenn sie sogar von Vertretern seiner Teildisziplinen abgelehnt wird. Möglicherweise hat man diesmal aus diesen Gründen darauf verzichtet, das »Christentum am Nil« auch am Beispiel Äthiopiens zu zeigen, was vor 35 Jahren in Essen geschah und was m. E. aufgrund der möglichen und nachgewiesenen Verbindungen Nubiens und Ägyptens zu Äthiopien richtig gewesen wäre.

Die drei weiteren Beiträge sind mit Anmerkungen versehen und können nur beschränkt als eine allgemeine Einführung gelten. Die sehr gute Zusammenfassung von H. Buschhausen bezieht sich nur auf ein von ihm ausgegrabenes Denkmal koptischer Kultur in Abu Fano (Mittelägypten), das im Jahre 1995 erneut geschändet und ausgeraubt wurde. Der lange Schatten der sog. »Islamisten« hinterläßt immer deutlichere Spuren, auch an den wissenschaftlichen Vorhaben, die nicht geschont werden, wenn sie die Zeit der *ġāhiliya*, besonders jedoch des Christentums betreffen. Die Ausführungen Buschhausens ergänzen die »Bemerkungen« Krauses über das ägyptische Mönchtum am Beispiel einer beachtenswerten monastischen Anlage, deren Modell in der Ausstellung präsentiert worden ist.

Im Zentrum der Betrachtungen zur »Kunst und Kultur der Christen am Nil« sollen die »Anmerkungen« Arne Effenbergers, des Direktors des Museums für Spätantike und Byzantinische Kunst (Berlin) und Autors einer angesehenen Monographie über die »koptische Kunst« (1975) stehen. Der zehnteilige, reich mit Beispielen (13 Abb.) aus dem Bereich der Plastik illustrierte Beitrag – mit sparsamen bibliographischen Hinweisen im fragwürdigen sog. Harvard-System versehen – läßt ahnen, daß nicht die gesamte koptische Ikonizität erfaßt wurde. Wer mehr über die sog. koptische Kunst erfahren möchte, muß zum Hauptwerk des Autors – das er eigentlich nicht mehr für maßgeblich hält – zurückgreifen. Seine »Anmerkungen« zur sog. koptischen Kunst stützt er auf Ergebnisse von 23 zitierten Autoren. »Dank« des Verweissystems ist manches nicht auffindbar. Z. B. Anm. 9 (S. 35b) lautet »Kitzinger, 1938« (S. 41b), dann findet man aber auf S. 391b unter »Kitzinger« nur die Angabe »Kitzinger (1946)«. Für den Sachkundigen dürfte sich die Angabe auf den Aufsatz »Notes on early Coptic sculpture« (*Archaeologia* 87, 1938, 181–215) beziehen, obwohl im gleichen Jahr noch ein weiterer Aufsatz zur koptischen Kunst von Ernst Kitzinger erschienen ist. Natürlich ist das ein Versehen, das man nicht dem Autor zur Last legen sollte. Es bestätigt aber, daß dies die leserunfreundlichste Verweismethode ist, deren Verwendung in den Geisteswissenschaften zweifelhaft ist. Sie mag für die Verlage billiger sein als ein Fußnotensatz, aber ob das ein Argument sein darf, muß in Frage gestellt werden. Wie soll man bei den unzähligen Suchvorgängen die zitierte Literatur (das Literaturverzeichnis des Katalogs beinhaltet ca. 750 Veröffentlichungen) in ihrer mechanisierten Form noch behalten? Statt des unakzeptablen sog. Harvard-Systems wird von Peter Großmann die traditionelle Zitierung weiterhin verwendet (S. 57). Sie macht deutlich, wie gut sie ist!

Die Formalien beiseite lassend, sollte man zum Wesentlichen kommen und fragen, ob es wirklich richtig ist, eine immer verwirrendere Terminologie zu verwenden und als große Errungenschaft der gegenwärtigen Forschung auszugeben, wenn noch keine endgültige Lösung gefunden worden ist, auch nicht in den neuesten Bearbeitungen der Bestände des koptischen Museums in Kairo, die von Effenberger als richtungweisend genannt werden.

Sollten die Bearbeitungen so sein, wie der 1994 in Kairo erschienene Katalog der Ikonen (*Catalogue général du musée copte, The Icons*, hg. v. Paul van Moorsel unter den Auspizien des Supreme Council of Antiquities & Leiden University/Dept. of Early Christian Art), dann sollte man besser auf die früheren Veröffentlichungen, die der Forschung angeblich nicht mehr entsprechen, zurückgreifen, als das Werk der Leidener Gruppe um van Moorsel als Vorbild zu nehmen (vgl. meine Rez. hierzu in: *Nubica et Aethiopica* IV/V, im Druck).

Effenberger spricht von »spätantik-frühbyzantinischer« Kunst Ägyptens, von »koptischer« erst ab der arabischen Eroberung (641 n. Chr.). Er geht von »überwiegend hellenistischer bzw. römischer Tradition« aus, macht einen Unterschied zwischen »graeco-ägyptischen und römischen Bewohnern der Städte« und dem »volkskunsthafte Stil – der eigentlich koptischen ...« und meint, daß es im christlichen und frühislamischen Ägypten kein Nebeneinander bestimmter Stilarten gegeben habe, was man lange Zeit behauptet hat.

Seine Ausführungen halten einer ausgewogenen Kritik nicht stand, auch nicht im Lichte seiner weiteren Argumente, in denen er den Unterschied zwischen Alexandrien und dem übrigen Ägypten dennoch bestätigt und damit die Existenz der nebeneinander wirkenden Stile und ihrer Arten einräumt. Kunsthistorisch gesehen ist das kein Problem, weil es großräumig im Laufe der Menschheitsgeschichte niemals einen einheitlichen Stil gegeben hat, schon gar nicht angesichts einiger Strömungen in der sog. Volkskunst. Das schließt selbstverständlich dominierende Stile nicht aus; so wie der Autor die Klassifizierung vornimmt und Urteile fällt, ist ihm nicht zuzustimmen. Nicht nur weil er lediglich am Beispiel der Plastik argumentiert – es geht ihm also um Anmerkungen zur Plastik und nicht zur Kunst als Ganzem – sondern auch, weil er zwar die »koptische Kunst« erst ab der Islamisierung anerkennt und bis dahin nur von verchristlichten Objekten der Spätantike spricht. Es ist hier nicht Aufgabe, die Grundlagen »koptischer Kunst« darzustellen. Es muß aber hervorgehoben werden, daß die o. g. Termini nicht fest umrissen sind. Welchen Unterschied gibt es eigentlich zwischen der »spätantiken« und »frühbyzantinischen« Kunst, was unterscheidet das »graeco-ägyptische« von dem »hellenistischen« oder später »römischen«? Es ist bemerkenswert, daß die meisten Archäologen die politische Periodisierung – die sehr selten einer kulturellen, d. h. auch einer kunsthistorischen entspricht – zur Bestimmung von Denkmälern vorziehen, oft sogar noch im Kontext unsicherer politischer Grenzen, die zu »Kunsträumen« stilisiert werden. Fragen über Fragen! Wenn sie nicht eindeutig beantwortet sind, sollte man in einem der Allgemeinheit dienenden Katalog eigene Hypothesen nicht als Tatsachen darstellen. Schon Ernst Kitzinger (* 1912) – dessen Thesen (*Byzantine art in the making*, 1977; deutsch 1984) nicht alle ohne Widerspruch bleiben können – hat deutlich gemacht, daß die Entstehung des Byzantinismus im 7. Jh. ein mittelmeeisches Entwicklungsproblem ist. Wenn man ihn respektiert, dürfte man konsequenterweise von »frühbyzantinischer Kunst« erst im 6./7. Jh. sprechen. Im Sinne von Effenberger würde dies eine Parallelität zur »koptischen Kunst« bedeuten. Das hat Folgen auch für die Spekulationen von Effenberger, der – wie Kitzinger – eine Auseinandersetzung mit Michael Rostovtzeff (1870-1952) und Daniel Schlumberger (1904-1972) um die sog. parthische Kunst meidet, die – was schon Josef Strzygowski (1862-1941) andeutete – für die Bestimmung der orientalischen Wurzeln des Byzantinismus, die in der Ikonizität des christlichen Orients zu suchen sind, wichtig ist.

Man erkennt immer wieder, daß auf vielen Gebieten der Forschung alles getan wird, um die Eigenständigkeit des christlichen Orient zu beschränken, in dem man seine Ikonizität dem Byzantinismus und damit der sog. byzantinischen Kunst unterordnet. Ein überzeugendes Beispiel dieser Tendenz ist die große New Yorker Ausstellung »The glory of Byzantium. Art and culture of the middle Byzantine era A.D. 843-1261«, die Anfang des Jahres 1997 in MMA stattfand und den christlichen Orient u. a. unter der Bezeichnung »Christians in the Islamic East« erfaßte (die Besprechung des Katalogs wird im kommenden Band veröffentlicht).

Eine zusammenfassende, gut fundierte Darstellung des Kirchenbaus in Ägypten bietet der erfahrene Archäologe und Architekt Peter Großmann. Sie ist als gute Einführung in die sakrale Architektur des christlichen Ägypten zu empfehlen und verdeutlicht – im Gegensatz zu den vorangegangenen Beiträgen –, daß für die Baukunde die Heranziehung der Architektur des gesamten christlichen Orients notwendig ist (S. 48 ff.). Erstaunlich ist allerdings im Kontext zu dem von M. Krause behandelten Nubien, daß nubische Architektur nicht mit einem Wort erwähnt wird, obwohl Großmann auf diesem Gebiet sehr kundig ist. Leider werden nicht zu allen besprochenen Beispielen Pläne wiedergegeben. Sie sind zwar in anderen Veröffentlichungen des führenden Forschers

auf dem Gebiet der koptischen Architektur zu finden, aber nicht jedem, der den Katalog als Einführung in die Kultur des christlichen Ägypten betrachtet, werden sie zugänglich sein. Deshalb sollte die Dokumentation der einführenden Katalogbeiträge vollständig sein, besonders wenn es sich um Veröffentlichungen, wie z. B. in der Festschrift für G. Mokthar (Kairo 1985) handelt.

Die einführenden Beiträge schließen mit einer eingehenden Darstellung des österreichischen Engagements für die Erforschung des christlichen Ägypten. Es handelt sich um die wichtige Anlage von Abu Fano, deren Zentrum die »mächtige Memorialkirche« bildet. Sie wurde schon im 5. Jh. errichtet und noch im Spätmittelalter mit Wandmalereien »ausgeschmückt«. Sie stand dabei in einer engen Verbindung zu einem noch älteren Kloster des Abu Bene, eines asketischen Heiligen des Koptentums. Es ist interessant zu erkennen, daß die modernen Untersuchungen – in diesem Fall die anthropologisch-paläontologischen – die überlieferten Lebensbeschreibungen der Heiligen bestätigen. Der exemplarische Befund wurde von H. Buschhausen, dessen Arbeiten über die Kunst des christlichen Orients allgemein bekannt sind, fast im Sinne einer »histoire mentalité« charakterisiert. Das koptische Mönchtum bleibt damit bis in die Gegenwart lebendig, was leider – wie Buschhausen hervorhebt – für die orthodoxen Muslime kaum zu akzeptieren ist.

Nach der Einführung folgt der Katalogteil (S. 70–381), der einer eigenen, leider durch das Inhaltsverzeichnis nicht ausgewiesenen Systematik untersteht. Sie klassifiziert das Material in Steinplastik (mit einer Unterordnung), Holzplastik und -malerei, Mumienmasken und Leichentücher, Kleinplastik, Menasampullen, Keramik, Stempel, Holzgeräte, Beinschnitzereien, Metallschmuck, Münzen, Gemmen, Amulette, Metallgerät, Tonlampen, Schriftquellen (mit Unterteilung), Mustervorlagen (für Stoffmuster), Textilien (mit Unterteilung) und Leder. Alles in allem finden sich 432 Objekte, die durch Einbeziehung von sechs Funden aus Abu Fano ergänzt werden und durch eine sinnvolle Konkordanz zu den musealen Inventarnummern ein schnelles Auffinden in anderen Katalogen ermöglichen (S. 407–410).

Daß die Systematik etwas künstlich ist, bedarf keines Kommentars. Außerdem hielt die Redaktion es nicht für angebracht, die Klassifikation zu begründen und für jeden der Abschnitte eine kurze Einführung zu geben. Es ist zuweilen schwer zu verstehen, warum z. B. »Pektoralkreuz« (Nr. 220) als Metallgerät, Schriftträger als »Schriftquellen« bezeichnet werden; warum Menasampullen und Tonlampen nicht der Keramik zugeordnet, warum Gemmen und Amulette nicht zusammen als »magische Amulette« erfaßt werden usw.

Bei vielen Autoren gibt es offensichtlich viele Meinungen; die Qualität der Beschreibungen und Deutungen ist unterschiedlich; in einigen Fällen grenzt sie an Inkompetenz. Es fehlen Koordinierung und verbindliche Grundlinien, einige Texte sind schlecht übersetzt, viele deutende Ausführungen entsprechen nicht dem gegenwärtigen Forschungsstand. Es ist bedenklich, wenn A. Effenberger zu dem bekannten Kalksteinrelief (Nr. 55) »Einzug Christi in Jerusalem« u. a. schreibt: »Im Zentrum reitet Christus im seitlichen Sitz auf einem Maultier oder Pferd ... Von kanonischen Szenen des Einzugs Christi in Jerusalem weicht die Darstellungsweise – vom Reiten im Damensitz abgesehen – jedoch grundsätzlich ab«. Man erkennt an dem – übrigens fast wortwörtlich wiederholten Zitat aus dem Katalog: A. Effenberger – H.-G. Severin, *Das Museum für Spätantike und byzantinische Kunst* (Mainz 1992) Nr. 95 (S. 179f.) – die Unkenntnis der Literatur zum »Einzug« (E. Dinkler, *Der Einzug in Jerusalem*, Opladen 1970; P. Scholz, *Der Einzug in Jerusalem*, in: Ders. (Hg.), *Orbis aethiopicus*, Festschrift für S. Chojnacki (Bibnub 3), Albstadt 1992, 427–466), denn es handelt sich (wenn »Einzug« angenommen wird) um eine Eselin, der sog. Damensitz kommt auch in »kanonischen Darstellungen« vor (vgl. Codex von Rossano), und schließlich handelt es sich um eine eschatologisch-apokalyptische Verbindung (Einzug in das himmlische Jerusalem, der z. B. in der Krypta der Kathedrale Saint-Étienne in Auxerre dargestellt ist). Es können hier nicht weitere Beispiele für unvollständige bzw. oberflächliche Bearbeitungen der Objekte gegeben werden. Man muß jedoch hervorheben, daß es den Katalogen (es sind auch viele andere gemeint) – im Gegensatz zu ihrem Gewicht – leider immer mehr an inhaltlicher Substanz mangelt. Sie werden immer

farbiger, oberflächlicher, eine redaktionell integrierende Bearbeitung ist kaum spürbar. Deshalb sollte man sich vielleicht besser auf eine katalogsklassische Beschreibung und die Angaben zu den publizierten Objekten beschränken (vgl. Essener-Katalog). Andernfalls müßte man die Ergebnisse der Forschung beherrschen, um die Objekte, ihren Charakter, aber auch die Ikonographie richtig zu deuten, d. h. ikonologisch-hermeneutisch arbeiten.

Das Literaturverzeichnis (S. 383-400) ist bibliographisch nicht repräsentativ genug, das Glossar kann, obwohl es sich meist um Fremdwörter und termini technici aus dem Griechischen und Lateinischen handelt, die in allgemein zugänglichen Wörterbüchern und Lexika zu finden sind, Peinlichkeiten nicht verbergen. Die Begriffe werden etymologisch nicht nähergebracht, oft sind die Erklärungen fraglich bzw. unzureichend, z. B. hält man es bei »Agape« nicht für notwendig, auf die NT-Stellen hinzuweisen, »Baubo« wird einer Göttin gleichgesetzt, obwohl dies mit Einschränkung und nur in Verbindung mit Demeter möglich ist, »Gnosis« (immer noch nicht Gnostizismus) als eine »Religionsform« zu bezeichnen, ist mehr als diskussionswürdig, daß »Nereiden« die »Töchter des Gottes Nereus« sind, erfährt der unkundige Leser, aber er wird kaum wissen, daß es sich bei Nereus um den homerischen Meergott handelt.

Orts- und Personenregister (historisch und mythologisch), eine Zeittafel und eine Karte runden das Werk ab. Leider reicht die Zeittafel nur bis zum 7. Jh., obwohl die besprochenen Geschehnisse und Angaben sogar noch die Gegenwart betreffen. Auch die Karte liefert keine gute kartographische Erfassung des koptischen Ägypten, obwohl im gleichen Verlag die TAVO-Karten, aber auch die Topographie des koptischen Ägypten von Stefan Timm (*Das christlich-koptische Ägypten in arabischer Zeit*, TAVO Beiheft. 41/1-6) erschienen sind.

Die nähere Betrachtung des Katalogs hat verdeutlicht, daß der Essener-Katalog von vor 35 Jahren, nicht einmal halb so schwer wie der hier besprochene, im wissenschaftlichen Sinne immer noch gewichtiger und bedeutsamer bleibt. Die neue Veröffentlichung löst die alte nicht ab. Die amerikanische Tendenz, frühere Publikation außer acht zu lassen, wenn thematisch dazu etwas »Neues« erschienen ist, bewährt sich nicht.

Piotr O. Scholz

Armenian Apocrypha Relating to Adam & Eve, Edited with Introductions, Transcriptions & Commentary by M. E. Stone, E. J. Brill, Leiden – New York – Köln 1996, xxi-225 S. (= *Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha* 14).

M. Stone gab bereits im J. 1992 *A History of the Literature of Adam and Eva* heraus, in der die gesamte Überlieferung der Adam-Literatur in verschiedenen Sprachen berücksichtigt wurde. Auf Grund elf armenischer Handschriften veröffentlicht er hier 26 unpublizierte Texte, die sich mit Adam und seinen Nachkommen beschäftigen. Der längste Traktat »Adam, Eva und die Inkarnation« enthält 61 Paragraphen (S. 8-80). Die »History of the Forfathers, Adam and his sons and grandsons« (S. 183-202) ist die zweite lange Geschichte mit 45 Paragraphen. Die meisten Texte sind viel kürzer. M. Stone hat versucht, die verschiedenen Themen unter zusammenfassenden Kapiteln unterzubringen. So sind »The Eras of the World: Three Chronological Lists« drei kurze Texte, dessen erster die sechs Jahrtausende der Welt behandelt. »Adam and Others Pieces« umfaßt sieben Abhandlungen, die sich meistens mit den Nachfolgern Adams bis in die Zeit der Sintflut beschäftigen. Dann folgen vier Listen, verschiedene Arten von Chronographien, die Liste der 72 Sprachen der Erde, die Namen aller Frauen der Patriarchen und Spekulationen über die vier Matriarchen, Thamar, Rahab, Ruth und Bersabe, die Mutter Salomos. Hier liegt der kürzeste Text mit nur 30 Wörtern vor. Keine Handschrift wurde vor dem 17. Jahrhundert abgeschrieben. Wo drei Handschriften mit zahlreichen Varianten zur Verfügung stehen, benutzt der A. einen dreispaltigen Druck. Die rechte

Seite spiegelt dann regelmäßig den links original armenischen Text auf Englisch wider. Die orthographischen Einzelheiten der Handschriften werden vor jeder Ausgabe sorgfältig aufgezählt. Eine kurze Einleitung und die Fußnoten stellen die erwarteten Parallelen mit den anderen Texten derselben literarischen Gattung vor. Es ist natürlich nicht möglich, hier alles zu erwähnen, was zu finden ist, z. B. enthalten die neun Paragraphen des Textes »Adam Story 2« (S. 111-113) eine knappe Wiedergabe der Typologie der Stunden der Erbsünde durch Adam. Wie M. St. richtig bemerkt, stammt diese Zusammenstellung des Falls Adams mit der Rettung durch Christi Leiden aus der syrischen Schatzhöhle. Es ist bemerkenswert, daß die armenische Überlieferung desselben Themas in der Handschrift Matenadaran 948 (1196 A.D.) durch eine vollständig verschiedene Übersetzung bezeugt ist, in der die Wege der Überlieferung durch eine syrische Zwischenquelle aus dem 7. Jahrhundert zu datieren sind (cf. Un court Traité pseudo-basilien de mouvance aaronite conservé en arménien, in *Le Muséon* 100 [1987], S. 386-387). Man findet in § 38 des längsten Textes die Begründung der armenischen Fastenzeit *Arajawor*, während dann Adam und Eva fünf Tage gefastet hätten. Es ist anzunehmen, daß die ganze Geschichte nur wiedererzählt wurde, um diese Begründung glaubhaft zu machen. Und diese Begründung ist erst am Beginn des 6. Jahrhunderts festzustellen. Für die Nachfolge Adams S. 187 ff. hätte man erwartet, die buchstäblichen Übereinstimmungen im Text von Leo Grammatikos erwähnt zu finden, die sorgfältig durch H. Gelzer, *Sextus Julius Africanus und die byzantinische Chronographie*, Bd. 2 (Leipzig 1885), S. 281 ff., mit anderen chronistischen Quellen in parallelen Spalten gedruckt wurden. Die armenischen Texte, die hier zum ersten Mal erscheinen und meistens aus den Handschriften 9100 und 10200 stammen, haben noch mehrere Parallelstellen mit den griechischen und syrischen Quellen, die durch H. Gelzer bereits vor einem Jahrhundert analysiert wurden. S. 64 wird der Matthäus-Passus 2, 13-21 über die Flucht nach Ägypten durch die leichte Wolke angedeutet. Hier müßte man doch erwähnen, daß Is. 19,1 die Quelle der Episode aus dem *Protevangeliem Jacobi* ist, und daß dieses Apokryphon bereits im zweiten Jahrhundert anzusetzen ist. Diese Verse aus Isaías sind auch der Grund für den Kult Mariens am Berg Karmel, wo zuerst Elias die leichte Wolke gesehen hat, durch die die Priester des Baals widerlegt werden sollten. Es ist dennoch klar, daß es nicht der erste Zweck dieser sehr schönen Ausgabe ist, hier unmittelbar einen ausführlichen Kommentar über die überlieferten Traditionen zu geben, sondern zuerst die bisher unpublizierten Quellen dieser Sekundärliteratur den Forschern zur Verfügung zu stellen. Unter diesem Sichtwinkel hat M. Stone uns eine hervorragende Publikation geliefert.

Michel van Esbroeck

Agnès Ouzounian, *Le discours rapporté en Arménien classique*. Préface de Charles de Lamberterie, Peeters. Louvain-la-Neuve (Pters) 1992, xii, 300 p. (= Bibliothèque des cahiers de l'Institut de Linguistique de Louvain 63).

Menée avec rigueur, cette étude étudie le style direct ou indirect en arménien ancien à partir d'un Corpus limité qui va de Koriun à Elishé en passant par le Nouveau Testament, Eznik, Fauste, Lazar de Pharbe, et Agathangelos, dont la présentation plus que succincte manque à repérer la main de Komitas vers 620 (Cf. *Le Muséon*, 102 [1989], p. 131-145). Moïse de Khorène a été judicieusement exclu du Corpus. Les verbes d'énonciation et de perception sont soumis à l'analyse. Le plus important est *asem* »je dis«, qui avec la conjonction *tē* peut parfaitement introduire un discours direct. L'autre conjonction ordinaire est *zi*, dont l'usage s'accommode même du verbe *tesanem* »voir«. Des énumérations exhaustives selon le Corpus défini répartissent les fréquences des différents usages. Comme le note Charles de Lamberterie dans sa préface : les questions de syntaxe ne sont jamais séparées des questions de sémantique. On observera que le Nouveau Testament a régulièrement des chiffres plus élevés pour les diverses occurrences. Cela tient évidemment à sa longueur. Aucun effort

n'est fait pour établir les fréquences statistiquement d'après les auteurs. Le caractère purement descriptif des constructions grammaticales interdit à l'auteur de tirer quelque conclusion chronologique. La clarté de l'exposé se recommande d'elle-même à tout philologue arménien.

Michel van Esbroeck

R. W. Thomson, *A Bibliography of Classical Armenian Literature to 1500 AD*, Turnhout (Brepols) 1995 (Corpus Christianorum) 325 S, BEF 4500.

Die vorliegende Bibliographie schließt eine seit langem als schmerzlich empfundene Lücke. Sie gewinnt ihre Berechtigung bereits aus der Tatsache, daß zwischen der literaturgeschichtlichen Überblicksdarstellung Inglisians (V. Inglisian, *Die armenische Literatur*. In: G. Deeters u. a. [Hrsg.], *Handbuch der Orientalistik I/7*, Leiden-Köln 1963, 156-272) und dem eher bibliographisch orientierten Abriss durch Renoux (Ch. Renoux, *Langue et littérature arméniennes*. In: M. Albert u. a., *Christianismes orientaux*, Paris 1993, 107-166) keine zusammenfassende Darstellung zur armenischen Literatur in einer westlichen Sprache erschienen ist. Dies und nicht zuletzt der Wunsch, Wissenschaftlern aus den Nachbardisziplinen (Patristik, Alte Geschichte u. ä.) einen schnellen und verlässlichen Zugang zum Ertrag armenologischer Forschung zur Verfügung zu stellen, waren die treibenden Kräfte beim Entschluß, eine umfassende Bibliographie zur Literaturgeschichte Armeniens zu erstellen (7).

Die Anfänge der Unternehmung reichen weit zurück. Bereits 1977 begannen R. W. Thomson und Kevrok Bardakjian, beide damals an der Harvard University tätig, unter dem Arbeitstitel »Reference Guide to Armenian Literature« (7) mit der Materialsammlung. Als Gemeinschaftswerk geplant, sollte die entstehende Bibliographie die gesamte armenische Literaturgeschichte umfassen. Die geographische Trennung der Bearbeiter – Thomson verließ Harvard in Richtung Oxford, Bardakjian kehrte 1991 nach Erevan zurück – machte jedoch eine Revision des ursprünglichen Planes unumgänglich. So wurde im September 1993 der Plan einer gemeinsamen Drucklegung der Forschungserträge aufgegeben. Gleichzeitig entschloß sich der angesehene Armenologe R. W. Thomson, den von ihm verantworteten ersten Teil des Gemeinschaftsprojektes – die spätantike und mittelalterliche Literatur Armeniens – als separate Publikation zu veröffentlichen. Diese liegt nun als nicht numerierter Einzelband in der bekannten Reihe »Corpus Christianorum« vor.

Den chronologischen Endpunkt der von Thomson behandelten Periode bildet das Jahr 1500. Dabei reicht die vom Bearbeiter – soweit möglich – vollständig erfaßte Forschungsliteratur bis ins Jahr 1992 (5). Lediglich im Fachbereich Liturgie (270-279) mußte aufgrund der großen Zahl an Veröffentlichungen eine inhaltliche Auswahl getroffen werden. Ebenso konnte die 1993 erschienene Literatur nur noch in Ausnahmefällen berücksichtigt werden. Zur leichteren Benützbarkeit des Buches sind die armenischen Titel vollständig transkribiert, wobei das bekannte System der »*Révue des études arméniennes*« Verwendung findet. Dabei orientiert sich die Wiedergabe der modernen armenischen Literatur jeweils an der Typographie des Fundortes. In den Literaturübersichten wurden – leider – Lexikonartikel grundsätzlich nicht berücksichtigt.

Ansprechend und übersichtlich gliedert, unterteilt sich der Band in vier größere Abschnitte. In einem *ersten* Teil (11-27) werden bibliographische Hilfsmittel (16-19) und Überblicksdarstellungen zur armenischen Literaturgeschichte (20f.) bzw. einzelner Perioden derselben (22-27) aufgelistet. Bereits hier zeigt sich die besondere Qualität des vorliegenden Werkes in der Fähigkeit, umfassend die in Armenien selbst erschienene Literatur zu benennen.

Im *zweiten* Teil (29-88) stellt Thomson in alphabetischer Reihenfolge verschiedenste in die armenische Sprache übertragene Autoren und ihre Werke vor. Die Artikel sind stets nach dem gleichen Schema aufgebaut: Nach Namen, Tätigkeit und Lebenszeit des Verfassers werden zunächst die ar-

menischen Textausgaben genannt. Dann folgen eventuell vorhandene Übersetzungen und schließlich die zum jeweiligen Autor und seinem Werk verfügbare Sekundärliteratur. Die Palette der berücksichtigten Schriften reicht dabei von der antiken Literatur (Euripides) über zahlreiche Väter (Johannes Chrysostomus) und Schriftsteller des christlichen Orients bis hin zu mittelalterlichen westlichen Theologen (Albertus Magnus, Thomas von Aquin).

Inhaltlicher Schwerpunkt des Bandes ist ein umfangreicher *dritter* Teil (89-231). In der Form der Darstellung dem zweiten folgend, behandelt Thomson hier umfassend die armenischen Autoren und anonym überlieferte Schriften. Bestehen bei einzelnen Autoren Probleme in der Zuweisung bzw. der Authentizität von Schriften, so wird auf die damit verbundenen Probleme in Einführungen kurz Bezug genommen (Beispiel: Agathangelos 90f.). Großes Lob verdient die Vielfalt der behandelten Autoren. Neben kurzen Angaben zu im Westen kaum bekannten Schriftstellern (etwa 214: Hacıatur Dzulayeci aus dem 15. Jahrhundert) finden sich umfangreiche Literaturberichte zu den vielbehandelten Schriftstellern des goldenen Zeitalters der armenischen Literatur. So umfaßt die zum berühmten, im chronologischen Ansatz umstrittenen (5. bzw. 8./9. Jahrhundert) Historiker Moses von Choren zusammengestellte Bibliographie (156-168) – die umfangreichste des zweiten und dritten Teils – nicht weniger als 220 Nummern, nicht eingerechnet die ebenfalls angeführten verschiedenen Ausgaben und Übersetzungen seiner Werke.

Im abschließenden *vierten* Teil (233-288) werden die bibliographischen Informationen in Sachgruppen zusammengefaßt. Dabei wird von A wie Apokryphen (233-238) über L wie Liturgie (270-279, wie oben erwähnt, eine Auswahlbibliographie) bis S wie Science (287f., diverse Naturwissenschaften) Literatur zu vierzehn Sachgebieten bereitgestellt. Zwei präzise gearbeitete Indices – »General Index« (291-299) zu Autoren, Schriften und Sachen sowie Index der zitierten modernen Autoren (300-324) – und ein Abkürzungsverzeichnis (11-15) vervollständigen den Band.

Nur wer sich selbst der Mühe der Erstellung einer umfassenden Bibliographie unterzogen hat, wird den vollen Umfang der Zeit und Arbeit ermessen können, die in den vorliegenden Band eingeflossen ist. Daß bei Hunderten von Einträgen auch kleinere Versehen (etwa bei der Wiedergabe deutscher Umlaute: 87 u. ö.) nicht ausbleiben konnten, liegt in der Natur der Sache. Ebenso, daß sicherlich der eine oder andere Spezialist eine ihm durch seine Arbeit vertraute Literaturangabe vermissen wird. Dies ist das Los einer jeglichen bibliographischen Tätigkeit.

Mit seiner umfassenden, kenntnisreich erarbeiteten Bibliographie hat Thomson der Wissenschaft vom christlichen Orient einen wichtigen und bleibenden Dienst erwiesen. Als brauchbares Arbeitsinstrument werden viele Armenologen und Gelehrte der Nachbardisziplinen gerne zum vorliegenden Buch greifen, wenn es gilt, eine erste, zuverlässige bibliographische Information zu einem Autor der frühen armenischen Literaturgeschichte zu gewinnen. Mit Fug und Recht darf so der vorliegende Band ein wichtiges Werk mit langfristiger Bedeutung genannt werden.

Gleichzeitig bleibt die Abfassung einer den aktuellen Forschungsstand widerspiegelnden armenischen Literaturgeschichte in einer westlichen Sprache weiterhin ein dringendes Desiderat.

Josef Rist

Elene Metreveli, Nark'vevebi Atonis k'ult'urul-saganmanatlebelo k'eris istorii-dan [= Auszüge aus der Geschichte des kulturell-ausstrahlenden Zentrums Athos], Tbilisi (Nek'eri) 1996, in-8°, 319 S.

Das neuerschienene Buch von E. Metreveli wirft viel Licht auf eine Reihe von Persönlichkeiten, die sich für die Gründung und das Weiterleben des Klosters der Iberer auf dem Berg Athos stark eingesetzt haben. Damit sind die Gründungen in Tao-Klardzeti, am Schwarzen Berg bei Antiochien und in Jerusalem ganz eng verbunden. Auf Grund von Kolophonen und Randnoten in den Handschrif-

ten und mit Berücksichtigung der *Aghapi* oder Gedächtnisbücher und der großen Vitae der Athosgründer ist es der Autorin gelungen, nicht nur mehrere Personen aus dem Dunkel einer einzigen Erwähnung manchmal vollständig in der Geschichte des 10. bis 12. Jahrhunderts wiederzugewinnen, sondern auch die Akteure der Geschichte ins rechte Licht zu setzen, Verwandtschaften zu erklären und besonders die offiziellen Titel in ihrer richtigen Bedeutung nachzuweisen. Allgemein darf man sagen, daß mehrere Kolophone, die von einigen Forschern bisher als Fälschungen betrachtet wurden, mit Hilfe von Randnoten aus mehreren Handschriften und durch die Annahme von verschiedenen Umbenennungen der Personen – gemäß ihrem Fortschreiten in der geistlichen oder offiziellen Titulatur – als authentisch gelten müssen. Die Gründer waren mit dem Kopieren von neuen Handschriften und mit neuen Übersetzungen der griechischen Tradition so beschäftigt, daß in den Handschriften, die uns erhalten sind, zahlreiche Randnoten stehen, die eine Beschreibung der Scriptorien ermöglichen, in denen die Codices und ihre Wanderungen Subjekte der Geschichte werden. Der Sieg des Thornik über Bardas Skleros am 24. März 979 ist selbstverständlich sehr wichtig gewesen, um kaiserliche Hilfe für den Athos zu bekommen. Doch vorher hatten die Gründer bereits in den Kirchen von Tao-Klardžeti ihre geistliche Aktivität großartig begonnen. Die Bibel von Oški, jetzt Hs. Athos 1, ist 978 abgeschlossen worden. Die Randnoten mit *Thornik Patriki* gehören jedoch zu einer zweiten Schicht, nach dem Jahr 979. Als Mönch bezeichnet Thornik sich selbst als *Iovane Thornik qopili*, »Iohannes, der Thornik gewesen ist«. Diese Redensarten gelten nicht nur für die Mitglieder der Familie der Tschortuaneli, sondern auch für mehrere andere, die als Geistliche ihre Namen geändert haben. Der Bruder Thorniks, Johannes Varazvatsche, ist nicht als Vater des Euthymius Mtacmideli anzusehen. Seine drei Kinder, Mikael, Tschortuanel Tchrolodi und Thornik Mciray haben ebenso große Verantwortlichkeiten gehabt wie ihr Vater und Onkel. Mikael wird danach nur mit dem geistlichen Namen Giorgi erwähnt. Er hat 981 den *Gandzi* geschrieben, dessen Kolophon allein in den griechischen Handschriften der Synodallbibliothek in Moskau erhalten ist. Er stammt aus der Gegend von Karin, da ein beträchtlicher Teil der Besitzungen der Tschortuaneli sich bis nach Armenien erstreckte. Nicht weniger wichtig wurden die Brüder Petrik Patriki und Iovane Tschqondideli, die 1054 in Konstantinopel ankamen, zur Zeit von Bagrat IV. und Mariam, als Konstantinos Monomachos herrschte. Mit Giorgi Mtacmindeli, dem III., arbeitete Petre *Petrik-qopili* an liturgischen Handschriften. 1085 findet man Petre mit einer neuen Ehre als *vest* bezeichnet, weil Ioane Tschqondideli als Synkellos gilt. Im Jahr 1065 kehrte Giorgi III. nach dem Athos zurück. Er ging zuerst nach Konstantinopel, zusammen mit 80 Waisen aus den Plünderungen der Seldjuken in Klardžeti. Doch er starb in Konstantinopel. Die Bestattung auf dem Berg Athos wurde durch Petre und Ioane ausgeführt. Das Leben des Giorgi aus der Handschrift S-353 ist eine neue Gelegenheit, überraschende Fakten zu sammeln. Sie wurde durch Nikolaos Džumateli abgeschrieben und wahrscheinlich durch ihn mit vier Hymnen vervollständigt, da Georg jetzt als zweiter Gründer des Athos gilt. Wie erst V. Silogava feststellte, stammt die Handschrift S-353 aus dem 11. Jh. Von derselben Hand ist ein Zusatz am Ende der berühmten Adisch-Handschrift niedergeschrieben, in dem Nikolaos sagt, daß er aus den Ruinen von Klardžeti fünf Handschriften nach Guria gerettet habe. Diese Handschriften sind durchaus nachweisbar. Die Adisch-Handschrift selbst, der Mravalthavi von Udabno, und drei Handschriften, die noch vor 50 Jahren in Martvili lagen, der kleine Nomokanon (S-143), eine Sammlung von Isaak dem Syrer und Kassian (Q-36) und die einzigartige Sammlung von Erotapokriseis des Maximus Confessor (Q-34).

Was wir hier erwähnt haben, ist nur eine kleine Übersicht aus mehreren neuen Entdeckungen, die in dem Buch von E. Metreveli zum ersten Mal veröffentlicht wurden. Überall stößt der Kenner auf unerwartete Perspektiven, die für eine neue Geschichte der georgischen mittelalterlichen Literatur von großer Bedeutung sind. Das Buch ist dem Andenken des I. Džavakhišvili gewidmet. Es füllt viele Lücken in den zwei Jahrhunderten genau vor der Zeit der Königin Thamar.

Michel van Esbroeck

Martin Tamcke – Wolfgang Schwaigert – Egbert Schlarb (Hrsg.), *Syrisches Christentum weltweit. Studien zur syrischen Kirchengeschichte. Festschrift Wolfgang Hage*, Münster 1995 (Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte 1). 427 S., DM 78,80

Die vorliegende Festschrift wurde Wolfgang Hage, dem Professor für Ostkirchengeschichte an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Marburg, als Zeichen des Dankes und der Anerkennung von seinen Schülern im November 1995 zum 60. Geburtstag übergeben. Neben dem eigentlichen Schülerkreis des Jubilars (ebd.: »eine kleine Familie der Hage-Schüler auf der auf Kawerau und Spuler sich gründenden Tradition«) beteiligte sich auch eine ansehnliche Zahl von Fachkollegen und Freunden an der Erarbeitung der umfangreichen Schrift, die als Eröffnungsband der neugegründeten Reihe »Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte« publiziert wurde.

Gegliedert in vier Abteilungen (Syrisches Christentum im Westen, im Osten, Grenzüberschreitend sowie Varia) vereint der Band 24 Beiträge. Ihnen vorangestellt sind kurze Grußworte kirchlicher Amtsträger (18-21) sowie ein panegyrisches, neusyrisches »Preisgedicht« aus der Feder des Abrohom Nuro aus Aleppo (12-17), dessen Anfangsverse auch auf dem vorderen Buchumschlag wiedergegeben sind.

Der erste Teil der Festschrift, überschrieben »Syrisches Christentum im Westen«, ist mit neun Beiträgen zugleich der umfangreichste (22-163). Im Eröffnungsbeitrag lokalisiert G. *Wießner* (Erwägungen zur Siedlungsgeschichte des Tur 'Abdin. Zum Feldzug Assurnasirpals II. 879 v. Chr. 22-35) diverse Orte im Gebiet des späteren Tur 'Abdin, die im Tatenbericht Assurnasirpals II. über seinen Feldzug in die Na'iri-Länder genannt werden (u. a. Bunu = heute Barbanus südlich von Baġin/Güven: 27) und zeichnet so den Heerzug des assyrischen Königs durch diese Landschaft nach. – Beachtlichen Umfang nimmt der auch in seinen Aussagen ambitionierte Beitrag von C. *Schlarb* (Die (un)gebändigte Witwe. Exegetische Überlegungen zur Entwicklung eines Frauenamtes in der Syrischen Didaskalia 36-75) ein. Der modernen Frauenforschung verpflichtet, analysiert die Verfasserin mit großer Liebe zum philologischen Detail die Aussagen der Kapitels 14 bis 16 der bekannten Kirchenordnung zu Aufgaben und Dienst der Witwen und des Diakonates in der frühchristlichen Gemeinde. Über das bekannte Aufgabenspektrum (Dienst an Frauen u. a. beim Taufbad und in Krankheitsfällen) hinaus schreibt Schlarb den Witwen in der von ihr »rekonstruierten Realität« (71) weitreichendere Kompetenzen zu: »Alles in allem gesehen hat die Witwe *Gemeindeleitungsfunktionen* wahrgenommen.« (72). Den Übergang vom »umfassenderen Witwenamt« in Richtung auf das »bischofsorientierte Diakonen- und Diakoninnenamt« deutet sie so als negativen Prozeß einer »zunehmenden Hierarchisierung, Klerikalisierung sowie einer auf Ausschluß von Profanität angelegten Sakralisierung der Kirche« (75). – J. *Martikainen* (Die Sentenzen des Johannes von Apamea 76-81) stellt in seinem Beitrag drei bislang noch nicht edierte Sentenzen-Sammlungen des Johannes von Apamea († 399) vor. Dem Genus der sogenannten Kephalaia-Literatur zugehörig ist der Inhalt der wohl von biblischen Weisheitsbüchern beeinflussten, zum Teil originären Texte zumeist asketisch-dogmatischer Art. – Der 1994 verstorbene M. *Breydy* untersucht »Les Extraits Syriaques du Chrysostome dans L'Exposé de la Foi de Jean Maron« (82-97). Eine profunde Analyse der drei fragmentarisch im sogenannten Florileg des Johannes Maron tradierten Schriften des Johannes Chrysostomus (§ 37-39, 40-43 des Florilegs) ermöglicht wichtige Aufschlüsse bezüglich deren Überlieferungsgeschichte. – Über »Das chaldäonensische Patriarchat von Antiochia in der Mitte des 10. Jahrhunderts« handelt Th. K. *Benner* (98-115). Anschaulich kann er, ausgehend vom Schicksal des Patriarchen Christophoros (= 'Isā von Bagdad: Patriarch 959-969), Chancen und Grenzen der chaldäonensischen Kirche Antiocheias im Spannungsfeld muslimischer Hegemonie und byzantinischer Ostexpansion nachzeichnen. – H. *Kaufhold* (Über zwei westsyrische Schriftsteller des 14. Jahrhunderts: Yešū (Īšō') bar Hairūn und sein Vater Šlībō 116-126) weist nach, daß der von A. Vööbus (OrChrP 38 (1972) 253-255) als Īšō' bar Kirūn angeführte, anderweitig un-

bekannte Verfasser einer Mahnschrift für Diakone und Priester mit ʾĪṣō bar Šlībō bar ʿHairūn gleichzusetzen ist. – *J. Thekeparampil* (Passions-Sedre 127-141) stellt zunächst allgemeine Informationen zu den als liturgisches Eigengut der syrischen Kirche geltenden gebetsartigen Sedre bereit, um anschließend, ausgehend von einer Berliner Handschrift, eine deutsche Übersetzung eines Sedro zum Karmentag zu geben. – »Fasting in the Syrian Tradition« behandelt *J. Panicker* (142-153), wobei er theologische und historische Grundlagen im Lichte der gegenwärtigen Praxis untersucht. – Eine kurze, aber höchst informative Zusammenstellung über die wechsel- und leidvolle Geschichte des Christentums im Tūr ʿAbdin und die Situation der gegenwärtig dort lebenden rund 3000 Christen gibt *H. Anschütz* (Noch Überlebenschancen für syrisches Christentum auf dem Tur Abdin im Südosten der Türkei? 154-163).

In der zweiten Abteilung der Festschrift sind fünf Arbeiten vereint. Den Beginn macht *J. Tubach* (Der von Ephraem Syrus' Vater verehrte Gott. Apoll in Nisibis 164-179), der, versehen mit einer Fülle von Belegen und unter Heranziehung der georgischen Ephraemvita, nachweist, daß es sich bei der in der legendarischen Lebenbeschreibung Ephraems genannten, von dessen Vater als Kulddiener verehrten Gottheit um Apoll handelte. – *W. Schwaigert* (Katholikos Isaak (399-410 n. Chr.) und seine Zeit. Ein Beitrag zur nestorianischen Patriarchengeschichte 180-189) beschreibt das »herausragende Verdienst« (188) des Katholikos beim Zustandekommen der ersten Nationalsynode der persischen Kirche 410. – Die Quellen zu »Bar Shabba/Mar Shabbay, First Bishop of Merv« (190-201), einem von allen drei großen syrischen Kirchen verehrten Heiligen, und ihre Abhängigkeiten untersucht *S. P. Brock*. – In Auseinandersetzung mit den Arbeiten R. Beulays (*La Lumière sans forme*, Chevetogne 1987 u. a.) arbeitet *G. G. Blum* (Die enstatischen Konfessionen des Johannes von Dālḡātā. Zur Hermeneutik von Zeugnissen mystischer Erfahrung 202-219) anhand einzelner Konfessionen (Brief 16, 12 u. a. m.) Grundelemente visionärer Erfahrung dieses nestorianischen Mystikers des 8. Jahrhunderts heraus. – Den Besuch des türkischen Mönches »Rabban Šaumā in der Kirche der Hll. Apostel zu Konstantinopel (1287)« nimmt *W. Klein* (220-232) zum Ausgangspunkt. Er weist nach, daß dieser die in seinem Reisebericht erwähnten Reliquien tatsächlich in der Apostelkirche gesehen hat (225), und daß er bei seinem Besuch wohl auch vor Reliquien des Johannes Chrysostomus gestanden ist (231 f.).

Ein breiteres Themenspektrum behandeln die unter der Überschrift »Syrisches Christentum – Grenzüberschreitend« zusammengefaßten acht Aufsätze der dritten Abteilung (234-400). Unter dem Titel »Hätte Eva sich nicht von Adam getrennt ... Geschlechtererein und Rückkehr ins Paradies in Judentum, Frühchristentum und Gnosis« (234-264) untersucht *U. Kühneweg* besonders die Auslegungsgeschichte von Gal 3,28 und kann feststellen, daß die jüdischem Ursprung zuzuordnende Vorstellung der Aufhebung der Geschlechterdifferenzierung als »ein Moment des spätantiken Suchens nach dem Einen und der Einheit« (264) später Eingang in das syrische Virginitätsideal und die von gnostischen Kreisen propagierte Weltflucht gefunden hat. – »Eigenarten syrischen Mönchtums im Spiegel der Apophtegmata Patrum« (266-277) und ihre dortige negative Beurteilung zeichnet *V. Keil* anhand der Beurteilung der Arbeit der Mönche und des Maßes der notwendigen Askese nach. – Umfangreiches Material über die »Verbindungen zwischen der nubischen Kirche und dem syro-palästinensischen Raum im Mittelalter«, die neben der Kunstgeschichte besonders in Reisen nubischer Würdenträger (u. a. des nubischen Kronprinzen Georg nach Bagdad im Sommer 835) für uns faßbar werden, legt *R. Werner* (278-306) vor. – In seinem Beitrag untersucht *W. A. Bienert* umfassend »Die »Instituta regularia« des Junilius (Junillus) Africanus. Ein nestorianisches Kompendium der Bibelwissenschaft im Abendland« (307-324). Aufgebaut nach Art eines Katechismus darf die noch im 6. Jahrhundert durch den Quaestor sacri cubiculi Junillus ins Lateinische übertragene Schrift als Werk des Metropolitans Paulus von Nisibis gelten. – Im Blick auf das anstehende Jubiläum dokumentiert *K. Hermes* in ihrem Beitrag »Countdown to 1999. Die Synode von Diamper (1599) im Spiegel der verschiedenen Kirchen der südindischen Thomaschristenheit« (325-340) verschiedene, größtenteils negative indische Bewer-

tungen der 1599 durch die portugiesischen Kolonialherren initiierten Synode von Diamper und ihrer Neuordnung der kirchlichen Verhältnisse. – *B. Schmitz*, dem sich in der vorliegenden Festschrift zwei Beiträge verdanken, stellt unter der Überschrift »Ādiyil vacanam unṭāyirunnu. Ein indologischer Beitrag zur Erforschung der gegenwärtigen syrischen Christenheit in Kerala« (341-354) Malayalam, die Landessprache des südindischen Bundesstaates Kerala, in welchem die meisten Christen syrischer Tradition Indiens leben, in Beschreibung und Beispiel (Vaterunser in Malayalam: 346) vor. – In seinem interessanten Beitrag »Eingeborener Helfer oder Missionar? Wege und Nöte des Lazarus Jaure im Dienste der Mission« (355-385) zeichnet *M. Tamcke* mittels Archivalien den frühen Lebenslauf des neuostsyrischen Theologen und Schriftstellers Lazarus Jaure (*1888), der zunächst für die Kurdenmission bestimmt war, nach. – Ohne Anmerkungen und weiterführende Literatur beschreibt *B. Harb* (Der Beitrag der orientalischen Christen zur arabischen Kultur 386-400) die Bedeutung der christlichen Bevölkerungsgruppe für das geistige Leben des Libanon.

Die Abteilung »Varia« enthält zwei Untersuchungen. Unter der Frage »Syrische Texteditionen in Umschrift? 401-408« spricht sich *B. Schmitz* in seinem zweiten Beitrag nachdrücklich für ebensolche Textausgaben in den semitischen Sprachen aus. – *O. Kaiser* beschließt die Festschrift mit seinem Beitrag »Deus absconditus und Deus revelatus. Drei schwierige Erzählungen im Pentateuch« (409-425). Dabei analysiert der Alttestamentler drei für das Gottesbild des Alten Bundes wichtige Perikopen (Gen 22,1-19; Gen 32,23-33; Ex 4,24-26).

Der vorliegende Band vereint eine große Fülle verschiedener Themen, die nicht nur für den Experten von Bedeutung sein dürften. Durchweg interessant geschrieben, zeugen gerade auch die Beiträge der jüngeren Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter (Verzeichnis der Mitwirkenden mit Altersangabe: 426 f.) von einem hohen Maß an Engagement für den christlichen Orient in seiner Geschichte und Gegenwart. So darf das Unternehmen Festschrift im vorliegenden Fall als gelungen angesehen werden. Es bleibt zu hoffen, daß die Wissenschaft vom christlichen Orient in Marburg auch in der Zukunft die bisher eingeschlagene Linie weiterverfolgen kann.

Josef Rist

Hartmut Bobzin, *Der Koran im Zeitalter der Reformation. Studien zur Frühgeschichte der Arabistik und Islamkunde in Europa*, Beirut 1995 (Beirut: Texte und Studien, Bd. 42; in Kommission bei Franz Steiner Verlag, Stuttgart). XIV, 598 S., 35 Abb.

B.'s μέγα βιβλίον (rund 500 Seiten Text, dazu fast 50 Seiten Literaturverzeichnis) ist so reichhaltig, so umfassend an Themen, so voll von Dokumentation und Belegen, daß der Rez. kaum weiß, wo er anfangen und aufhören soll. Zwei Themen stehen im Mittelpunkt der Darstellung, die sich ständig durchdringen und überlagern: das Kennenlernen des, die Beschäftigung mit dem und die Auswertung des Koran(s) in Europa vom Mittelalter bis um 1600 und, damit untrennbar verbunden, das Studium des Arabischen im Westen bis etwa zu dieser Zeit. Vier Männer stehen im Mittelpunkt der Darstellung: Luther, Theodor Bibliander, Johann Albrecht von Widmanstetter und Guillaume Postel. In einem Exkurs (S.38-90) wird ein Überblick europäischer Beschäftigung mit dem Koran vom Mittelalter (Petrus Venerabilis – Robert von Ketton [alias von Chester]) bis zu Egidio da Viterbo (1469-1532) gegeben.

Das Interesse am Islam, insbesondere am Koran selbst, war im Europa des 16. Jahrhunderts wieder besonders aktuell geworden. Waren im Mittelalter die »Sarazenen«, die siegreich bis nach Tours und Poitiers vorgedrungenen Araber, die Gegenspieler des christlichen Europa gewesen, so sind es im 16. Jh. die Türken, die über den Balkan bedrohlich gegen den Westen, auf Wien vorrücken.

Von Luther erfahren wir, daß er zwar – nach lange bestehendem Interesse am Islam – im Februar

1542 eine Handschrift der lateinischen Koranübersetzung des Robert von Ketton (1143) in die Hände bekam und studierte. Doch befand er sie »seer übel verdolmetscht, das ich noch wünschet, einen klerern zusehen« (S. 37). So wurde denn seine *Verlegung des Alcoran* (Wittenberg 1542) nichts anderes als eine deutsche Übersetzung der *Confutatio Alcorani* des Dominikaners Ricoldo da Monte Croce (ca. 1243–1320), die Luther in der lateinischen Fassung des Bartholomeo von Monte Arduo (erschienen Rom 1506) der griechischen Übersetzung des Demetrios Kydones (ca. 1324–1397/98) von Ricoldos lateinischem Original benutzte. Daneben kannte Luther auch die *Cribratio Alcorani* des Nikolaus von Kues (um 1460/61). S. 98 ff. gibt B. eine Liste der Surenamen bei Luther (nebst Ricoldos Vorlage), S. 107 ff. eine Edition sämtlicher Koranzitate in der *Verlegung* (ebenfalls nebst Ricoldos Text).

Der Züricher Humanist Theodor Bibliander (1504–1564) veröffentlichte 1543 (in demselben Jahr, in dem Kopernikus' *De revolutionibus* und Vesalius' *De humani corporis fabrica* erschienen – ein »Markstein in der Geschichte der Geschichte der europäischen Wissenschaften«, S. 1) in Basel bei J. Oporinus sein dreibändiges Werk über den Islam (eine »Encyclopédie de l'Islam«, P. Manuel, bei B., S. 215), worin auch Robert von Ketton's Koranübersetzung enthalten ist (*Machumetis... vitae, ac doctrina, ipseque Alcoran*). Wenn Bibliander auch eine gewisse Kenntnis der arabischen Sprache besaß, so traute er sich doch eine eigene Übersetzung des ganzen Korans nicht zu und zog es vor, die mittelalterliche Übersetzung abzdrukken. Ausführlich geht B. (S. 181 ff.) auf den Streit um die Herausgabe dieses Islam-Kompodiums ein. Während der Basler Rat glaubte, eine Darbietung des vollen Korantextes für Jedermann sei zu gefährlich, gelang es (u. a. durch ein Gutachten Luthers) endlich doch, die Druckgenehmigung zu erhalten. (Die erste europäische Koranübersetzung neuerer Zeit direkt aus dem Arabischen war schließlich diejenige von André du Ryer, *L'Alcoran de Mahomet*, Paris 1647; cf. S. 272).

Johann Albrecht von Widmanstetter (1506–1557), »der Vater der syrischen Studien in Deutschland« (S. 278), hatte sich ebenfalls Arabischkenntnisse angeeignet. 1543 erschien von ihm in Nürnberg der »Nürnberger Koran«, *Mahometis Abdallae filii theologia* ... Auch Widmanstetter reproduziert weitgehend die Texte des *Corpus Toletanum* (Robert von Ketton, Hermann von Kärnten, 1143), wenn auch mit manchen Abänderungen. Daneben kannte und benutzte er anscheinend auch die *Confusion dela secta mahomatica* von Juan Andrés [gest. nach 1504], Valencia 1515. Erstaunlicherweise haben aber Widmanstetters Arabischkenntnisse »kaum eine nennenswerte Spur« in seinem Werk hinterlassen (S. 352). Vom Koran selbst hat er nicht den vollständigen (alten) Text wiedergegeben, sondern nur eine *Epitome*, die aber, wie gesagt, auf jener alten Übersetzung beruht.

Als letzter wird eingehend Guillaume Postel (1510–1581) behandelt, in dessen *De orbis terrae concordantia libri IV* (Basel 1544; cf. S. 370 A. 38) in Liber II sowie in den separat erschienenen (eigentlich als Anhang zu der *Concordantia* geplanten) *Alcorani seu legis Mahometi et evangelistarum concordantiae* (Paris 1543) auch wieder der Koran dargestellt wird. Postel, der von den hier Genannten die besten Arabischkenntnisse besessen haben dürfte (und dem B., im Gegensatz zu J. Fück und anderen, jetzt ein anerkennendes, positiveres Urteil zuteil werden läßt), hat nun nicht mehr auf das alte *Corpus Toletanum* zurückgegriffen, sondern seine Koranzitate aus dem Urtext selbst übersetzt (S. 371. – S. 476–478 Übersicht der Surenamen bei Postel, 479 f. Übersicht der von Postel übersetzten Koranstellen in der *Concordantia*; zu sprachlichen Einzelheiten der Übersetzung: S. 481–494).

Die Behandlung der genannten vier Hauptgestalten ist überreich ergänzt durch Darstellung der Bezüge zu Vorgängern und Zeitgenossen, die ebenfalls am Islam/Koran bzw. dem Arabischen interessiert waren und dazu Beiträge der verschiedensten Art geleistet haben. Verbindendes Leitmotiv aller Beteiligten war – neben dem Bedürfnis nach authentischer Kenntnis der herrschenden Ideologie des dem christlichen Westen feindlichen Islam – das schon seit dem Mittelalter vorherrschende Bestreben, die Muslime mit ihren eigenen Waffen zu schlagen, sie von der Minderwertigkeit ihres Glaubens und der Überlegenheit des Christentums zu überzeugen und sie so zum Chri-

stentum zu bekehren. Hinzu trat, besonders bei Luther, das Motiv, auch die Christen selbst durch Vorhalten des Spiegelbildes eines »minderwertigen« Islams wieder stärker an ihre angestammte Religion zu binden.

Sehr aufschlußreich sind – neben den religions- und geistesgeschichtlichen Ergebnissen zur Thematik Islam/Christentum – auch B.'s Informationen über die Beschäftigung mit dem Arabischen in Europa in der in Frage stehenden Epoche. Es werden nicht nur alle wissenswerten Einzelheiten zu dieser Thematik für die vier Hauptpersonen der Studie vorgestellt, sondern man findet hier auch über zahlreiche andere Sprachbflissene reiches, wohldokumentiertes Material. (Leider ist das seit ca. 1990 angekündigte Buch von R. Jones, *Learning Arabic in Renaissance Europe*, immer noch nicht erschienen. Es wäre interessant, dessen Material mit dem von B. Gebotenen zu vergleichen. Ein Aufsatz von demselben Jones, »Piracy, war, and the acquisition of Arabic manuscripts in Renaissance Europe«, in: *Manuscripts of the Middle East* 2, 1987, 96–110, ist übrigens in B.'s Literatur nicht verzeichnet.) Daß außerdem das Interesse am Arabischen im Westen nicht nur auf die Religionsfrage beschränkt war, sondern bis ins 17. Jh. auch die – im Gegensatz dazu so positiv besetzte – Rolle der »Araber« in den Wissenschaften betraf, zeigt erneut der kürzlich erschienene Band *The »Arabick« Interest of the Natural Philosophers in Seventeenth-Century England* (ed. G. A. Russell), Leiden 1994 (vgl. die Rez. von G. Saliba, *Journal for the History of Arabic Science* 117, 1997, 175–177). Bisher nicht bemerkte Spuren der Benutzung eines arabischen Textes (d. h. des Sternbilderbuches von aš-Šūfi) habe ich selbst bei Peter Apian (1495–1552) festgestellt; auch dahinter müssen Bezugsquellen (der Handschrift) und Verbindungen (bezüglich der Übersetzung) stehen, die sich bisher nicht aufklären ließen; der Astronom Apian selbst konnte natürlich nicht Arabisch (cf. P. Kunitzsch, *Peter Apian and Azophi...*, München 1986).

Bevor ich mit dem Ausdruck höchster Bewunderung und Anerkennung von B.'s Buch Abschied nehme, seien hier noch ein paar ganz kleine, relativ nebensächliche Bemerkungen angehängt: S. 46: Daß der heute außer Gebrauch gekommene Begriff »Alfanzerei« auf Luther zurückgehen soll (hergeleitet vom Namen des Petrus Alphonsi), klingt interessant. Etymologische Wörterbücher geben zumeist andere Erklärungen. – S. 54: Zu Hermann von Kärnten (und dessen Verhältnis zu Robert von Ketton) s. auch R. Lemay, *De la Scolastique...*, in: *La diffusione delle scienze islamiche nel medio evo europeo*, Rom, Accad. Naz. dei Lincei, 1987, 399 ff. – S. 145 f. (mit A. 303): »Ocanan der son Ophin« ist ohne jeden Zweifel, wie B. mit Recht annimmt, 'Utmān ibn 'Affān. – S. 147 f.: Interessant hier Luthers Kenntnis arabischer Autoren aus dem Bereich der Wissenschaften (Avicenna, Mesue, Hali, Albumasar, Alfraganus), die er überdies, im Gegensatz zu den gewöhnlichen Muslimen, positiv als Menschen betrachtet, die »dem Alcoran nichts gleuben«, sondern die »der vernunft gefolget haben«. – S. 240, 14: lies: Der Kolophon (nicht: Das – darauf fällt man immer wieder herein). – S. 260: Eine lat. Transkription *Aluncefichet* ist ganz normal, durchaus nicht »völlig unverständlich« (*un-* verderbt aus *mu-*, *c-t*-Verschreibung, *ch* für *k*, *-t* für das *tā' marbūṭa*). – S. 345 A. 48: In *xahru ibnu heuxeb* ist (mit spanisch beeinflusster Phonetik) sehr leicht Šahr ibn Ḥawšab zu erkennen; cf. zu ihm *El²*, VIII, 576a. – Auffällige Druckfehler: S. 1 A. 3: Kopernikus' Todesdatum muß lauten 24. 5. 1543 (nicht 25. 4. 1542). – S. 29, linke Spalte, 6 v. u.: Inveni (statt Inventi). – S. 63, 7: lies Iudaeos. – S. 83, 9 (und Index S. 560a): lies Ibn al-Haytam (mit H, nicht H). – S. 305, 11, »abgedruckt«: da es sich nicht um einen Druck, sondern um eine Hs. handelt, wohl zu lesen »niedergeschrieben, oder: wiedergegeben«. – S. 385 A. 134, letzte Zeile: Streiche am Anfang »vgl.«. – Der osmanische Wesir Fazıl Ahmet (so richtig Index S. 557a) heißt S. 152 A. 335 und S. 274 mißlich Fazıl Ahmet.

B.'s Arbeit wurde 1986 in Erlangen als Habilitations-Schrift angenommen (und – was hier nicht übergangen sei – 1989 mit dem Otto-Seel-Preis daselbst ausgezeichnet). Die Vorarbeiten haben also hauptsächlich in den Jahren davor stattgefunden. Der Druck in Beirut hat sich sehr lange hingezogen. Dankenswerterweise konnte B. S. 587–590 noch eine Reihe Ergänzungen aus der inzwischen erschienenen Literatur nachtragen.

Paul Kunitzsch

Sources de l'Histoire du Proche-Orient et de l'Afrique du Nord dans les Archives et Bibliothèques françaises, (hg. von der) Commission française du Guide des Sources de l'Histoire des Nations, München u. a. (K. G. Saur) 1996 (= Conseil International des Archives. Guides des Sources de l'Histoire des Nations. 3ème Série: Afrique du Nord, Asie et Océanie. Volume 5: Sources de l'Histoire du Proche-Orient et de l'Afrique du Nord. 1ère Partie: Archives), Band 1: Archives Nationales (XXX, 463 Seiten), Band 2: Archives Départementales Municipales et des Ministères (S. 464-950), Band 3: Autres Archives (S. 951-1335), 840,- DM

Das Werk erschließt in hervorragender Weise die wichtigsten französischen Archive und kann auch für die Geschichte des Christlichen Orients in den letzten Jahrhunderten mit Gewinn benutzt werden. Angesichts der historischen und engen Beziehungen zwischen Frankreich einerseits, Algerien, Tunesien und Marokko andererseits, liegt das Schwergewicht auf dem nordafrikanischen Raum. Doch hat Frankreich auch in Syrien seit langem eine wichtige Rolle gespielt, die sich in den Urkunden niederschlägt. Geographisch betreffen die erfaßten Bestände Nordafrika vom früheren Spanisch-Sahara bis Ägypten und den Vorderen Orient einschließlich der Türkei, des Iraq und der gesamten arabischen Halbinsel, also im wesentlichen das Gebiet des osmanischen Reiches, oder – wenn man die früher üblichen Begriffe verwenden will – der »Barbarei« und der »Levante«. Ersteres stellt übrigens eigentlich keine »dénomination pejorative« (so S. XXIV) dar, weil der Ausdruck in diesem Zusammenhang nicht von »Barbar«, sondern von den Berbern abgeleitet ist (vgl etwa J. und W. Grimm, Deutsches Wörterbuch, Leipzig 1854, Band 1, Sp. 1124); im Deutschen auch: »Berberei«. Der Begriff »Barbaresken« für die nordafrikanischen Seeräuber hat dieselbe Wurzel. Zeitlich reicht der Rahmen von den ältesten Urkunden aus der Kreuzfahrerzeit bis zum Jahre 1945.

Band 1 behandelt die »Archives nationales« in Paris mit der »Section ancienne«, die »Fonds ministériels anciennes« (Marine bis 1870; Außenministerium bis 1793; u. a.), der »Section moderne et contemporaine«, den »Fonds particuliers« (wozu übrigens auch das Archiv des deutschen Militärbefehlshabers im Zweiten Weltkrieg gehört), der »Section des Missions«, dem »Centre des Archives contemporaines« (in Fontainebleau) und dem »Centre d'Archives d'Outre-mer« (in Aix-en-Provence). Band 2 gilt den Archiven der Departements und Städte (S. 464-552), des Außenministeriums mit dem »Centre des Archives diplomatiques« in Nantes (S. 553-718), des Verteidigungsministeriums (S. 719-928), des Wirtschafts- und Finanzministeriums (S. 919-934), des Justizministeriums, der Nationalversammlung. In Band 3 werden gedruckte Archive (Gesetzestexte, Jahrbücher, Berichte, Statistiken und ähnliche Drucksachen), Archive von Industrie- und Handelskammern, einiger Unternehmen und Banken, privaten Institutionen, Religionsgemeinschaften u. a. vorgestellt. Nicht behandelt sind Archive von Museen und verschiedenen Forschungseinrichtungen.

Es wird jeweils zunächst eine Einführung gegeben, in der die Adresse genannt und Benutzungsmöglichkeiten sowie teilweise Herkunft und Erschließung dargestellt sind. Anschließend werden die Bestände summarisch aufgelistet, so daß man sich einen ausreichenden ersten Überblick verschaffen kann. Bei nicht spezifischen Sammlungen wird mit den Archivalien, die Nordafrika und den Vorderen Orient betreffen, nur eine Auswahl geboten. Neben den traditionellen Archivbeständen auf Papier sind auch Bilder, Tonträger und Filme erfaßt.

Den Abschluß bilden sehr nützliche, weil sonst kaum zugängliche Listen französischer Minister (so der Außenminister von 1589 bis 1945), französischer diplomatischer und sonstiger offizieller Vertreter im behandelten Gebiet vom 17. Jh. bis 1945 (S. 1168-1252), ferner von Angehörigen der Zivil- und Militärverwaltung in Algerien von 1830 bis 1945, ein Verzeichnis von Veröffentlichungen mit französischen Archivbeständen (S. 1271-1279) und ein ausführliches Register für die drei

Bände, das hauptsächlich Personen- und geographische Namen, aber auch einige Sachbegriffe enthält (S. 1283-1335).

Als für den Christlichen Orient interessant sind mir bei einer Durchsicht besonders aufgefallen: Archivalien der Serie K und L (*Monuments historiques, ecclésiastiques*); sie wurden von B. Heyberger schon herangezogen (vgl. sein Buch »*Les chrétiens du Proche-Orient*, Rom 1994, 568), Unterlagen der Dominikaner Combefis und Lequin aus dem 17./18. Jh. (S. 12), Missionen (S. 81). Von Interesse sind ferner die Berichte im Rahmen der »*Missions scientifiques et littéraires*« über Forschungsreisen Ende des letzten Jahrhunderts nach Ägypten (Amélineau; Suche nach koptischen Handschriften), zu den Maroniten, nach Armenien, Kleinarmenien (Langlois), in die Türkei (Pariot; syrische Sprache, Musik), den Libanon (Pognon) u. a. (S. 122 ff.). Weitere Themen: Assyrerfrage zwischen den beiden Weltkriegen (S. 572 f.), christliche Minoritäten im Iraq 1930-1940 (S. 580 f.), Armenier in Syrien (S. 582), Konsulatsberichte mit zahlreichen einschlägigen Dossiers (S. 594 ff., 612 ff.), Mandat Syrien-Libanon (S. 688 ff.), militärische Expedition nach Ägypten 1799-1802 (S. 722-727), militärische Präsenz im Nahen Osten 1917-1946 (S. 775-799). Von besonderer Bedeutung sind zweifellos auch die religiösen Archive, insbesondere diejenigen der Orden, die im Orient tätig waren (S. 1133-1153; sie befinden sich allerdings zu einem guten Teil in Rom).

Die Aufzählung ist natürlich bei weitem nicht erschöpfend. Bei einschlägigen Arbeiten empfiehlt sich auf jeden Fall ein Blick in das Register am Schluß, besser ist aber eine Durchsicht der drei Bände. Das Werk ist ein ausgezeichnetes Arbeitsinstrument, um neue Quellen für viele Bereiche auch der Wissenschaft vom Christlichen Orient aufzufinden.

Hubert Kaufhold

Kurzanzeigen

Zeitschrift für Antikes Christentum / Journal of Ancient Christianity. In Verbindung mit S. Elm, K. Pollmann, C. Riedweg, G. Schöllgen, R. Williams, W. Wischmeyer herausgegeben von Hans Christoph Brennecke (und) Christoph Marksches. Band 1, Berlin – New York (Walter de Gruyter) 1997, Heft 1, 164 S., Preis pro Jahrgang: 148,- DM

Nach dem Geleitwort der Hauptherausgeber will die neue Zeitschrift »dem Dialog zwischen der Kirchengeschichte, der historischen Religionswissenschaft und der klassischen Altertumswissenschaft in ihren Teildisziplinen (klassische Philologien, alte Geschichte und klassische bzw. christliche Archäologie) sowie der antiken Philosophie und Rechtsgeschichte dienen«. Angesichts des zu Recht festgestellten »Trends zur Differenzierung und Spezialisierung« der Forschung soll sie ein Forum sein, das sich für das ganze Phänomen »antikes Christentum« in seinen verschiedenen Aspekten zuständig fühlt. Auch die Sprachen und Literaturen des Christlichen Orients sind einbezogen; dafür ist Gabriele Winkler (Tübingen) redaktionell zuständig. In der Regel soll ein Heft durch mehrere Forschungsberichte eröffnet werden. Außerdem ist geplant, regelmäßig über wichtige Neufunde und Tendenzen zu berichten. Neben kleineren Texteditionen, Aufsätzen und Miszellen sind ferner ein Diskussionsteil, Kongreßberichte und -hinweise sowie ein ausführlicher Rezensionsteil vorgesehen. Das Eröffnungsheft ist vielversprechend. Hoffentlich gelingt es den Herausgebern, ihr anspruchsvolles Programm auf Dauer zu verwirklichen.

Ephrem's Theological Journal. Managing Editor: Joseph Maleparampil, Chief Editor: Paul Maniyattu, Satna (Indien), vol. 1, No. 1 & 2, October 1997, 96 S.

Es handelt sich um eine Zeitschrift der »Ephrem's Theological Association at St. Ephrem's Theological College, Satna« (Bestellungen an den »Circulation Manager« der Zeitschrift, P.B. No. 26, 485 001 Satna, M.P., Indien). Auf dem Umschlag heißt es: »Ephrem's Theological Journal introduces to you the great riches of the theologies of the Eastern Churches«. Immerhin hat sich die Zeitschrift zahlreicher »Editorial Advisors« versichert, von denen etwa S. P. Brock, P. Yousif und J. Madey hier zu nennen sind. Der bescheidene Preis von jährlich 15 US-Dollar müßte auch in Zeiten großer Finanzknappheit sogar der einen oder anderen deutschen Bibliothek ein Abonnement ermöglichen.

Logos. A Journal of Eastern Christian Studies. Published by the Metropolitan Andrey Sheptytsky Institute of Eastern Christian Studies and the Yorkton Province of the Ukrainian Redemptorists, Vol. 37, Nos. 1-4, Ottawa (Kanada) 1996. Abonnement jährlich 35 US-Dollar

Die Zeitschrift befaßt sich vor allem mit den slavischen Kirchen. Im vorliegenden Band ist darüber hinaus von Interesse: J. St. H. Gibaut, *The Cursus Honorum* and the Western Case Against Photius (S. 35-73), J. M. Huels, *The 1993 Ecumenical Directory and the Eastern Churches* (S. 75-92), Cl. Gallagher, *Roman Papal Primacy: Obstacle or Bridge to Unity?* (S. 189-218), R. F. Taft, *The Contribution of Eastern Liturgy to the Understanding of Christian Worship* (S. 273-298) und E. P. C. Tam, *The Life of Antony and Spiritual Direction* (S. 299-322).

Die Folgen der Kreuzzüge für die orientalische[n] Religionsgemeinschaften, herausgegeben von Walter Beltz, Halle an der Saale 1996 (= Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft 22), 206 S.

Der Band enthält die anlässlich eines internationalen Kolloquiums vom 16.-18. 10. 1996 in Halle gehaltenen Vorträge. Hervorgehoben seien die Beiträge von Heribert Busse (Antichristliche Polemik und Apologetik im Islam und die Kreuzzüge, S. 51-62), Johannes Pahlitzsch (Die Bedeutung der Azymenfrage für die Beziehungen zwischen griechisch-orthodoxer und lateinischer Kirche in den Kreuzfahrerstaaten, S. 75-92), V. Böll (Maria auf Wanderschaft. Das äthiopische Täammrä Maryam [Wunder Mariens] und die Kreuzzüge, S. 151-164), V. Six (Die Kreuzzüge – für Äthiopien und die äthiopisch-orthodoxe Kirche eine Quantité négligeable?, S. 165-182).

Verzeichnis der Orientalistennachlässe in deutschen Bibliotheken und Archiven, zusammengestellt von Ludmila Hanisch, Halle an der Saale 1997 (= Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft 23), 101 S.

In dem Heft sind fast 300 Orientalisten aufgelistet, bei denen jeweils angegeben wird, in welcher öffentlichen Bibliothek oder in welchem Archiv (mit Anschrift) sich der wissenschaftliche Nachlaß oder Teile davon befinden. Der Umfang wird in der Regel nur grob angegeben (in laufenden Metern oder der Anzahl der Kästen). Meist findet sich ein Hinweis auf Korrespondenz. In der Regel ist der Nachlaß unbearbeitet. Die Verfasserin stützt sich auf gedruckte einschlägige Werke und zusätzliche mündliche und schriftliche Anfragen. Die Angaben bieten immerhin einen ersten Anhaltspunkt.

Bei Anton Baumstark etwa wird nur die Universitätsbibliothek Münster (»3 Kapseln, 582 Schriftstücke Korrespondenz«) genannt; vgl. dazu aber den Beitrag im vorliegenden Band über das wissenschaftliche Testament Baumstarks.

Textes liturgiques de l'Église de Rome. Le cycle liturgique romain annuel selon le sacramentaire du «Vaticanus Reginensis 316», traduit et introduit par Antoine Chavasse, Paris (Les Édition du Cerf) 1997 (= Sources liturgiques 2), 239 S.

Die neue Reihe »Sources liturgiques« will orientalische und abendländische liturgische Texte im Original und mit Übersetzung vereinigen. Der erste Band (Ch. Renoux, Initiation chrétienne. I. Rituels arméniens du baptême) wird im OrChr ausführlich besprochen werden. Der zweite Band bietet nach einer knappen Einleitung (S.7-11) den Text der im Titel genannten lateinischen Handschrift nach der Ausgabe von H. Wilson, The Gelasian Sacramentary, Oxford 1894 (mit einigen Verbesserungen) mit einer französischen Übersetzung.

Hubert Kaufhold

Andere bei der Redaktion eingegangene Schriften

St. Nersēs Šnorhali, General Epistle. Translation and Introduction by Fr. Arakel Aljalian, New Rochelle (St. Nersess Armenian Seminary, 150 Stratton Road, New Rochelle NY 10804) 1996, 86 Seiten, 15 US-Dollar (zuzüglich Versand)

Rivista Teologica di Lugano, Anno I – numero 2, Lugano novembre 1996; Anno II – numero 1, maggio 1997 (enthält u. a. auf S.139-151 Interviews mit Metropolit Filaret von Minsk und Kardinal Swiatek von Minsk). – Anno II – numero 2, novembre 1997. – Anno III – numero 1, aprile 1998.

La Famiglia alle soglie de III millennio. Atti del Congresso europeo Lugano, 21-24 settembre 1994, a cura di E. W. Volonté, Lugano 1996 (Nachdruck: 1997), 243 S.

Gesù Cristo, legge vivente e personale della Santa Chiesa. Atti del IX Colloquio Internazionale di Teologia di Lugano sul *Primo capitolo dell'Enciclica »Veritatis Splendor«* Lugano, 15-17 giugno 1995, a cura di G. Borgonovo, Casale Monferrato (Edizioni Piemme) 1996, 304 S.

Athanasios N. Papathanassiou, Προσωπική χρέωση. Μερικά κανονικά για τη χριστιανικότητα τῶν »Χριστιανικῶν καινωνιῶν« καὶ τὸν εκχριστιανισμὸ τῶν »μὴ Χριστιανικῶν«, Ἀνάτυπον ἐκ τῆς Ἐπιστημονικῆς Ἐπετηίδος τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν, Τόμος ΛΑ', Athen 1996, 549-570

A. N. Papathanassiou, »Homeritarum Leges«. An Interpretation, Sonderdruck aus: POC 46 (1996) 27-71 (vgl. auch OrChr 80 [1996] 256-259)

