

N12<514661968 021



UBTÜBINGEN



Buchbinder
R. Schaffhäuser
Biberach, Krummer Weg 34

83 . 89

1999. 2000

ORIENS CHRISTIANUS

ohne T.R.

Hefte für
die Kunde des christlichen Orients

Im Auftrag der Görres-Gesellschaft
unter Mitwirkung von Julius Abfalg

herausgegeben von Hubert Kaufhold und Manfred Kropp

Band 83 · 1999

HARRASSOWITZ VERLAG

222035

✓ ZID

~~N12<512378581 021~~ gelöscht



ÜBÜBINGEN



ORIENS CHRISTIANUS
Hefte für die Kunde des christlichen Orients
Band 83

ORIENS CHRISTIANUS

Hefte für
die Kunde des christlichen Orients

Verlag der Orients-Gesellschaft
Herausgegeben von Julius ABlalg

Verlagsgesellschaft Meyer, Neubold und Manfred Kropp

ORIENS CHRISTIANUS

Anschriften der Mitarbeiter IX

Abkürzungen Hefte für XI

die Kunde des christlichen Orients

Beiträge

GEORGE GONZALEZ AND JOHN W. VAUGHAN
One, Two or Three? Im Auftrag der Görres-Gesellschaft the May Festival
at Edessa unter Mitwirkung von Julius Abfalg 1

ANDREAS H. Die Bedeutung des Ms Vat. syr. 268 für die Evangelien-Überlieferung der
Harklensis 22

PETER BRUNS
Finitum non capax infiniti - Ein antiochenisches Axiom in der
Inkarnationslehre Babais des Großen († 728) 46

PETER JOOSSE
An Introduction to the Arabic Diatessaron 72

SAÏD KAROUI
Die arabische Bibel und ihre Rezeption in der arabischen Literatur -
Eine bibliographische Skizze 130

HEINZGERD BRACKMANN
Zum griechischen Synonym-Frühwerk aus dem Kloster
Bucht-Kloster 147

Band 83 · 1999

MANFRED KROPP
-Glücklich, wer vom Welt gehört hat, wer sich selbst nicht
bemessen, der einen Namen hat, der einen Namen hat, der einen Namen hat,
22. Dezember

SEVER B. CHERNYSKY
The aerial flight of
Druck und Vererbung, 1977, 1978, 1979, 1980, 1981, 1982, 1983, 1984, 1985, 1986, 1987, 1988, 1989, 1990, 1991, 1992, 1993, 1994, 1995, 1996, 1997, 1998, 1999, 2000, 2001, 2002, 2003, 2004, 2005, 2006, 2007, 2008, 2009, 2010, 2011, 2012, 2013, 2014, 2015, 2016, 2017, 2018, 2019, 2020, 2021, 2022, 2023, 2024, 2025

HARRASSOWITZ VERLAG · WIESBADEN

1999-83-88

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

ORIENTS CHRISTIANUS

Hefte für
die Kunde des christlichen Orients

herausgegeben von Hubert Kaufhold und Manfred Kropp
im Auftrag der Görres-Gesellschaft
unter Mitwirkung von Julius Aßbals



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

© Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1999

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 368-83/84

Inhalt

Anschriften der Mitarbeiter	IX
Abkürzungen	XI
Beiträge	
GEOFFREY GREATREX AND JOHN W. WATT	
One, Two or Three Feasts? The Brytae, the Maiuma and the May Festival at Edessa	1
ANDREAS JUCKEL	
Die Bedeutung des Ms Vat. syr. 268 für die Evangelien-Überlieferung der Harklensis	22
PETER BRUNS	
Finitum non capax infiniti – Ein antiochenisches Axiom in der Inkarnationslehre Babais des Großen († nach 628)	46
PETER JOOSSE	
An Introduction to the Arabic Diatessaron	72
SAID KAROUI	
Die arabische Bibel und ihre Rezeption in der arabischen Literatur – Eine bibliographische Skizze	130
HEINZGERD BRAKMANN	
Zum griechischen Synaptê-Fragment aus dem koptischen Bischoi-Kloster	147
MANFRED KROPP	
»Glücklich, wer vom Weib geboren, dessen Tage doch kurz bemessen, ...!« Die altäthiopische Grabinschrift von Ḥam, datiert auf den 23. Dezember 974 n. Chr. (mit einer Abbildung)	162
SEVIR B. CHERNETSOV	
The aerial Flight of Alexander the Great in Ethiopian painting and literature (mit einer Abbildung)	177

RAINER VOIGT	
Die Erythräisch-Orthodoxe Kirche	187
GREGOR PERADZE (1899-1942)	
Im Dienste der georgischen Kultur (1926-1940) (mit einer Einleitung von Hubert Kaufhold)	193
Mitteilungen	
Carsten-Michael Walbiner, Symposium »Les Européens vus par les Libanais à l'époque ottomane« in Beirut (17.-18. April 1998)	226
Carsten-Michael Walbiner, 2 ^{um} Symposium Syro-Arabicum in Dair Saiyidat al-Bîr (17.-19. September 1998)	226
Harald Suermann, Die Vierte Syrische Weltkonferenz in Kottayam	227
Hubert Kaufhold, Internationaler Kongreß »Comparative Liturgy Fifty Years After Anton Baumstark« in Rom (25.-29. September 1998)	227
Hubert Kaufhold, Veröffentlichungen der Stiftung »PRO ORIENTE«	228
Hubert Kaufhold, Nochmals über Publikationen der Syrisch-orthodoxen Kirche	230
Alexander-Böhlig-Preis 2000	232
Totentafel	
	233
Personalialia	
	233
Besprechungen	
V. Nikiprowetzky, Études philoniennes, Paris 1996 (Th. Böhm)	235
Écrits apocryphes chrétiens I, ed. F. Bovon et P. Geoltrain, Paris 1997 (C. D. G. Müller)	236
Jean Chrysostome: Sur L'Égalité du Père et du Fils: Contre les Anoméens Homélie VII-XII, Paris 1994. – Évagre le Pontique: Scholies à L'Écclesiaste, Paris 1993. – Athanase d'Alexandrie: Vie d'Antoine, Paris 1994. – Nil d'Ancyre: Commentaire sur le Cantique des Cantiques. Tome I, Paris 1994. – Origène: Les Homélie sur les Psaumes 36 à 38, Paris 1995. – Grégoire de Nysse: Homélie sur L'Écclesiaste, Paris 1996. – Isidor de Péluse: Lettres Tome I. Lettres 1214-1413, Paris 1997 (= Sources Chrétiennes 396, 397, 400, 403, 411, 416, 422) (W. Gessel) ..	237
G. Kontoulis, Zum Problem der Sklaverei (ΔΟΥΛΕΙΑ) bei den kappadokischen Kirchenvätern und Johannes Chrysostomus, Bonn 1993 (W. Gessel)	240
K. Treu † – J. Diethart: Griechische literarische Papyri christlichen Inhalts, II, Wien 1993 (W. Gessel)	241
M. Piccirillo – E. Alliata: Umm al-Rasas. Mayfa'ah I. Gli Scavi del Complesso di Santo Stefano, Jerusalem 1994 (W. Gessel)	241
K. Fitschen – R. Staats (Hrsg.), Grundbegriffe christlicher Ästhetik, Wiesbaden 1997 (F. R. Gahbauer)	242
G. Bertonière, The Sundays of Lent in the Tridion, Rom 1997 (H. Brakmann) ..	243
N. B. Teteriatnikov, The Liturgical Planning of Byzantine Churches in Cappadocia, Rom 1996 (E. Renhart)	246

A.-M. Talbot (ed.), <i>Byzantine Defenders of Images</i> , Washington, D. C., 1998 (F. Tinnefeld)	247
E. M. Syneck, »Dieses Gesetz ist gut, heilig, es zwingt nicht ...«. Zum Gesetzesbegriff der Apostolischen Konstitutionen, Wien 1997 (H. Kaufhold)	248
F. Briquel-Chatonnet, <i>Manuscrits syriaques de la Bibliothèque nationale de France</i> , Paris 1997 (H. Kaufhold)	249
W. Strothmann, <i>Die Konkordanz zur syrischen Bibel. Die Mautbē</i> , 6 Bände, Wiesbaden 1996 (W. Hage)	254
Binyāmīn Ḥaddād (Hrsg.), <i>Muḥgam al-uṣūl al-luḡawiyya. Le(h)ksiqon d-šoršē leššānayyē</i> , Bagdad 1995 (M. Kropp)	255
I. al-Bustānī (Hrsg.), <i>al-Baṭriyark al-anṭākī Makāriyūs aṭ-tālīt ibn az-Zaʿīm: »ʿAḡāʾib as-saiyida al-ʿadrā«</i> , Gūniya 1997 (C. Walbiner)	256
N. al-Ġumaiyil, <i>an-Nussāḥ al-mawārīna wa-mansūḥātuhum</i> , Bairūt 1997 (C. Walbiner)	257
<i>Maḥfūṭāt abrašiyat Bairūt li-r-rūm al-urṭūduks</i> , Bairūt 1998 (C. Walbiner)	259
Chronos, <i>Revue d'Histoire de l'Université de Balamand</i> , Numéro 1, Balamand 1998 (C. Walbiner)	260
D. W. Winkler, <i>Koptische Kirche und Reichskirche</i> , Innsbruck-Wien 1997 (P. Bruns)	260
N. A. Pedersen, <i>Studies in The Sermons on the Great War. Investigations of a Manichaeen-Coptic text</i> , Aarhus 1996 (R. Schulz)	263
P. van Moorsel – M. Immerzeel – L. Langen, <i>Catalogue général du Musée Copte: The Icons</i> , Kairo 1994 (R. Schulz)	265
Th. H. Partrick, <i>Traditional Egyptian Christianity. A History of the Coptic Orthodox Church</i> , Greensboro N. C. 1996 (O. Meinardus)	267
W. Reiss, <i>Erneuerung der Koptisch-Orthodoxen Kirche. Die Geschichte der Koptisch-Orthodoxen Sonntagsschulbewegung</i> , Münster 1998 (O. Meinardus)	268
St. C. Munro-Hay, <i>Ethiopia and Alexandria</i> , Warszawa – Wiesbaden 1997 (S. Habte Selassie)	270
Heinzgerd Brakmann, <i>To para tois barbarois ergon theion. Die Einwurzelung der Kirche im spätantiken Reich von Aksum</i> , Bonn 1994 (M. Kropp)	273
R. K. Molvaer, <i>Black Lions. The Creative Lives of Modern Ethiopia's Literary Giants and Pioneers</i> , Lawrenceville, Asmara 1997 (R. Richter)	274
N. G. Garsoïan – J.-P. Mahé, <i>Des Parthes au Califat</i> , Paris 1997 (J. Rist)	276
H. Kaufhold, <i>Byzantinische Rechtsbücher in armenischer Übersetzung, I</i> , Frankfurt am Main 1997 (M. van Esbroeck)	277
V. Velmans – A. Alpago Novello, <i>Miroir de l'invisible. Peintures murales et architecture de la Géorgie</i> , Paris 1996 (M. van Esbroeck)	279
R. F. Taft (Hrsg.), <i>The Armenian Christian Tradition</i> , Rom 1997 (H. Kaufhold)	280
Ch.-B. Amphoux und J.-P. Bouhot (ed.), <i>La lecture liturgique des Épîtres catholiques dans l'Église ancienne</i> , Lausanne 1996 (G. Winkler)	280
Ch. Renoux, <i>Initiation chrétienne. I: Rituaels arméniens du baptême</i> , Paris 1996 (G. Winkler)	282
E. Ullendorff, <i>From the Bible to Enrico Cerulli. A Miscellany of Ethiopian and Semitic Papers</i> , Stuttgart 1990. – Ders., <i>From Emperor Haile Selassie to H. J. Polotsky. An Ethiopian and Semitic Miscellany</i> , Stuttgart 1995 (M. Kropp)	286
<i>Essays on Gurage Language and culture. Dedicated to Wolf Leslau on the Occasion of his 90th Birthday</i> . E. by G. Hudson Wiesbaden 1996 (M. Kropp)	287

Religion und Wahrheit. Religionsgeschichte Studien. Festschrift für Gernot Wießner zum 65. Geburtstag, Wiesbaden 1998 (K. Pinggéra) 287

H. Teule – A. Wessels (Hrsg.), Oosterse christenen binnen de wereld van de islam, Kampen 1997 (H. Kaufhold) 292

Orientalische Buchkunst in Gotha (Ausstellungskatalog), Gotha 1997 (H. Kaufhold) 293

Kurzanzeigen

Biblische Notizen. Beiträge zur exegetischen Diskussion. Hg. von M. Görg, München 295

Il restauro del monastero di San Mose l'Abissino, Nebek, Siria, Damaskus 1998 295

I. Baumer, Niklaus von Flüe: Der Wüstenvater am Bergbach, Freiburg (Schweiz) 1998 295

Halleschen Beiträge zur Orientwissenschaft, Band 25, Halle (Saale) 1998 295

Anschriften der Mitarbeiter

- Professor Dr. JULIUS ASSFALG, Kaulbachstr. 95/III, D-80802 München
Dr. Dr. THOMAS BÖHM, Schellingstraße 84, D-80798 München
Dr. HEINZGERD BRAKMANN, Franz-Josef-Dölger-Institut, Lennéstr. 41, D-53113 Bonn
Privatdozent Dr. PETER BRUNS, Tippelsberger Straße 3, D-44807 Bochum
Prof Dr. SEVIR B. CHERNETSOV, Russian Academy of Sciences, Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkammer), 3, University Emb., POB 199034, St. Petersburg, Rußland
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
Professor Dr. WILHELM GESSEL, Gerhard-Hauptmann-Straße 19, D-86415 Mering
Dr. GEOFFREY GREATREX, Department of Religious and Theological Studies, University of Wales, Colum Drive, GB – Cardiff CF1 3EU
Professor Dr. SERGEW HABLE-SELASSIE, Mader-Str. 4, D-80229 München
Professor Dr. WOLFGANG HAGE, In der Gemoll 40, D-35037 Marburg
Dr. PETER JOOSSE, Orientalisches Seminar der Universität, Postfach 111932, D-60054 Frankfurt
Dr. ANDREAS JUCKEL, Georgskommende 7, D-48143 Münster
Dr. SAID KAROUI, Albert-Schweizer-Straße 8, D-76703 Kraichtal
Professor Dr. Dr. HUBERT KAUFHOLD, Brucknerstraße 15/I, D-81677 München
Professor Dr. MANFRED KROPP, Orient-Institut der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, B. P. 2988, Rue Hussein Beyhum (Zokak al-Blat), Beirut, Libanon
Professor Dr. OTTO MEINARDUS, Stettiner Straße 11, D-25479 Ellerau
Professor Dr. C. DETLEF G. MÜLLER, Alte Straße 24, D-53424 Remagen
Pfarrer KARL PINGGÉRA, Rudolf-Bultmann-Straße 111, D-35039 Marburg
Dr. ERICH RENHART, Institut für Liturgiewissenschaft, Christliche Kunst und Hymnologie der Universität, Parkstr. 1a, A-8010 Graz
Dr. RENATE RICHTER, Johannes Gutenberg-Universität Mainz, Seminar für Orientkunde, D-55099 Mainz
Dr. JOSEF RIST, St. Benedikt-Straße 1, D-97072 Würzburg
Professor Dr. PIOTR O. SCHOLZ, Viktoriastraße 12, D-65189 Wiesbaden

Privatdozentin Dr. REGINE SCHULZ, Seminar für Ägyptologie der Universität München, Meiserstraße 10, D-80333 München

Privatdozent Dr. HARALD SUERMANN, Preyerstraße 89, D-52249 Eschweiler

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

Dr. CARSTEN WALBINER, Orient-Institut der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, B. P. 2988, Rue Hussein Beyhum (Zokak al-Blat), Beirut, Libanon

Dr. JOHN WATT, Department of Religious and Theological Studies, University of Wales, Colum Drive, GB – Cardiff CF1 3EU

Professor Dr. GABRIELE WINKLER, Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft, Liebermeisterstraße 18, D-72076 Tübingen

Abkürzungen

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

- HO = B. Spuler (Hrsg.), Handbuch der Orientalistik
 JSSt = Journal of Semitic Studies
 JThS = Journal of Theological Studies
 LQF = Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen
 LThK = Lexikon für Theologie und Kirche (²1975 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 ³1896-1913)
 REA = Revue des Études Arméniennes
 RGG = Die Religion in Geschichte und Gegenwart (³1957 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

Geoffrey Greatrex and John W. Watt

One, Two or Three Feasts?
The Brytae, the Maiuma and the May Festival at Edessa¹

(a) The Brytae

In A. D. 501/2 the festival of the Brytae, a popular event in Constantinople, was abolished by the Emperor Anastasius in the wake of bloody disturbances. Very little is known of the festival, save for the rioting which marked its celebration on several occasions in the period leading up to its abolition; only John of Antioch and John Malalas (and, much later, the Suda) ever actually refer to it by name.² The aim of this article is to investigate what shreds of evidence exist concerning the Brytae, and in particular to see if it is to be equated with the pagan festival at Edessa described by Pseudo-Joshua the Stylite. The festival of the Maiuma will also come under scrutiny, since, as will emerge, it is highly probable that it too should be identified with the Brytae.

First, the Brytae. In the year 499 or 500 the celebration of the Brytae was the occasion of serious disturbances in the imperial capital:³

(I) John of Antioch, frg. 214c, *FHG* V, p. 31.

Under Anastasius, a man named Helias held the prefecture of the city; he celebrated the feast of the so-called Brytae, and became the cause of many deaths on account of some evil spell, which had never previously occurred. For when some

1 The authors are grateful to Elizabeth Jeffreys, Cyril Mango, Charlotte Roueché and Renato Roux for help in the preparation of this article. The participants at seminars in the University of Canterbury, Christchurch, Macquarie University, Sydney, and the University of Melbourne also provided useful comments.

2 John of Antioch, frg. 214 in *Fragmenta Historicorum Graecorum*, ed. C. Müller, henceforth *FHG* (Paris, 1870), p. 31; John Malalas, frg. 39 in *Excerpta historica iussu imperatoris Constantini Porphyrogeniti confecta* IV, *de insidiis*, ed. C. de Boor (henceforth *Exc. de ins.*), 168, tr. E. Jeffreys, M. Jeffreys and R. Scott, *John Malalas. The Chronicle* (Sydney, 1986), henceforth Jeffreys-Scott, 222. For the date of the abolition see A. Cameron, *Circus Factions* (Oxford, 1976), 227 and J. B. Bury, *History of the Later Roman Empire* I (London, 1923), 437-8, both placing it in 502 (on the basis of Pseudo-Joshua the Stylite, for whose evidence see below (b)).

3 Cameron, *Porphyrius the Charioteer* (Oxford, 1973), 234 for the date.

men of the factions assembled towards evening they set upon one another with swords; and many were the causes of death.

The emperor Anastasius, generally intolerant of factional violence, seems not to have reacted to the disturbance with his customary vigour. By the time that the festival came round again two years later, a new city prefect, Constantine Tzouroukkas, was in office. On this occasion the faction members needed no provocation to create a disturbance:

(II) John of Antioch frg. 214c, *FHG* V, p. 31.

Likewise Constantius (i. e. Constantine), the prefect of the city, having resolved to hold the feast of the Brytae, nearly destroyed the whole populace [which was] cut to pieces in various ways. Consequently the Emperor deprived the cities henceforth of the most beautiful dancing (ὄρχήσεως).⁴

(III) Marcellinus *comes*, a. 501.1-3⁵

While the Prefect of the City Constantius was watching the theatrical games in the middle of the day, the Greens prepared secret ambushes against the opposing Blues in the theatre itself. For they had swords and stones hidden in earthenware jars, and similar weapons concealed by various fruits under the portico of the theatre in the manner of the vendors.

When Constantius was sitting down as was customary, the voices of the citizens grew louder; weapons were being thrown and being heard before being seen, stones were pelted like showers onto unwary citizens, and swords, glistening heedlessly with the blood of friends and neighbours, raged together with those wielding them. The seating of the theatre tottered and creaked; it groaned as it was trampled by the feet of those fleeing this way and that and was polluted with the blood of the slain.

For the imperial city wept for more than three thousand citizens lost to stones and swords, to the crush of spectators and the waters of the stage (*proscenium*).⁶

4 On the city prefect Constantine (Constantius in some sources) see *PLRE* II, Constantinus *qui et* Tzuroukkas 13. The word ὄρχηστής was frequently applied to a pantomime actor: see O. Pasquato, *Gli spettacoli in S. Giovanni Crisostomo*, *Orientalia Christiana Analecta* 201 (Rome, 1976), 143 and C. Roueché, *Performers and Partisans at Aphrodisias* (London, 1993), 29.

5 Marcellinus *comes*, *Chronicle*, ed. Th. Mommsen, *Monumenta Germaniae Historica, Auctores Antiquissimi* XI (Berlin, 1894); text and translation in B. Croke, *The Chronicle of Marcellinus* (Sydney, 1995).

6 Tr. Croke, *The Chronicle of Marcellinus*, 31-3 with comments on p. 111.

(IV) Malalas, *Exc. de ins.* frg. 39, p. 168

When Constantius (Constantinus), surnamed Tzouroukkas, was city prefect, a disturbance took place. While Constantius the prefect was watching the afternoon session during the festival known as the Brytai in the theatre, the factions set on each other in the theatre. Many were drowned in the water, wounded or killed in fighting with swords, resulting in the death in the theatre of the emperor's son by a concubine. The emperor grew angry and punished many from both factions, and also exiled the factions' four dancers (ὄρχηστᾶς).⁷

Since the emperor banished the leading dancer of each of the four factions – who will have been a *pantomimus* rather than just a *mimus* – it seems plausible to identify this measure with the wholesale abolition of pantomime dancing; that Anastasius took such a step is known from the *Panegyric* of Procopius of Gaza, a work composed around 502.⁸

(V) Suda, ed. A. Adler, III (Leipzig, 1933), 309 (§ 47), following a quotation of (x) below

ἐτέλουν δὲ μέχρις Ἀναστασίου βασιλέως οἱ ἐν Κωνσταντίνου πόλει πανήγυριν τῶν Βρυτῶν· καὶ ταύτην Ἀναστάσιος ἔπαυσε.

The inhabitants of Constantinople celebrated the feast of the Brytae until (the reign) of Anastasius; and this (festival) the Emperor Anastasius abolished.

Thus did the Brytae come to an end in 501. From the notices of John of Antioch and Marcellinus *comes* several aspects of the festival emerge. First, it took place in the theatre. John of Antioch refers to the *theatron*, which could refer to the hippodrome, but Marcellinus' reference to the *theatrum* (rather than the *circus*) clearly indicates the theatre. Constantinople had at least two theatres in late antiquity, the most important of which was said to date from the days of Septimius Severus, opposite the temple of Aphrodite near the Bosphorus; a smaller theatre was situated near the church of St Irene. Given the numbers involved in the rioting during the festival, and its evident popularity, it seems likely that it took

⁷ Tr. Jeffreys-Scott, 222; *contra* the note there, the prefect was not watching the races in the hippodrome at the time; he was clearly present in the theatre in person. See A. Cameron, 'Theodoros Τριπέταρχος', *GRBS* 17 (1976), App. 2, 285 on the translation of δέξιμον θεωροῦντος as 'at the afternoon session'. Theophanes, *Chronographia*, ed. C. de Boor (Leipzig, 1883), 147 incorrectly dates this episode to 504/5 (A.M. 5997), cf. Bury, *History of the Later Roman Empire* I, 437 n. 5.

⁸ Following A. Cameron, 'The date of Zosimus' New History', *Philologus* 13 (1969) 109 and n. 5 (from Procopius of Gaza, *Pan. Anast.* 16, ed. and tr. A. Chauvot in *Procopius de Gaza, Priscien de Césarée, Panégyriques de l'empereur Anastase 1er* [Bonn, 1986]), with the commentary on p. 164.

place in the 'Great theatre' of Severus.⁹ Second, water was involved in some way, since some spectators were drowned in the disturbances which led to the festival's abolition. Third, it involved dancing: this is clear from Anastasius' decision to expel the dancers of the factions from the cities.¹⁰

(b) The festival at Edessa

At the same time, far from Constantinople, at Edessa, the metropolis of Osroene, the population was suffering from a famine and plague which, according to the chronicler known as (Pseudo-)Joshua the Stylite, was a divine chastisement for a wicked pagan festival celebrated in the city during the month of May. He attests its occurrence in the years 496, 498 and 499, before its abolition in 502. Pseudo-Joshua's references to this festival are as follows:¹¹

(1) Jos. Styl. §27 [A.D. 496]

On the seventeenth of May this year, when good gifts were liberally bestowed by heaven upon all, the crops were plentiful by the bounty (of heaven), the rain came down, and the fruits of the earth grew in season, the bulk of the citizens cut off hope of salvation to go sinning in public. Revelling in their delights, they gave no thanks to God for his gifts, but were negligent in [thanksgiving] and succumbed to the pestilence of sin. As even the hidden and open sins in which they were engrossed did not satisfy them, they got ready on this specified date, which was a Friday night, when a dancer¹² was dancing, and (this) (lasted)¹³ a period of three days.¹⁴ They lit countless candles in celebration of this festival, a procedure

9 On the theatres see A. Vogt, 'Le théâtre à Byzance', *Revue des Questions historiques* 218 (Oct. 1931) 259-60 (to be treated with caution) with R. Janin, *Constantinople Byzantine*² (Paris, 1964), 196-7 and maps 2-3. C. Mango has suggested (pers. comm.) that the theatre in question may well be the amphitheatre mentioned in the *Notitia Urbis Constantinopolitanae*, ed. O. Seeck (Berlin, 1876), 231.12, in the second region of the city, cf. A. Berger, *Untersuchungen zu den Patria Konstantinupoleos*, *Poikila Byzantina* 8 (Berlin, 1988), 391. On the term *theatron* referring to the hippodrome see Cameron, *Circus Factions*, 227 n. 7.

10 Joh. Ant. frg. 214c. The name Brytae itself might be connected to the verb βρῦω, which can have the sense of 'burst forth with, gush with' when connected with the word ὕδωρ: see Ph. Koukoules, *Βυζαντινῶν Βίος καὶ Πολιτισμὸς* II.1 (Athens, 1948), 25 and *LSJ ad loc.* On the involvement of the partisans in mimes see Roueché, *Performers and Partisans*, 16 (with inscription 1.1.iii).

11 Syriac text (with English translation) in W. Wright, *The Chronicle of Joshua the Stylite* (Cambridge, 1882). New translation by J. W. Watt and F. R. Trombley forthcoming in *Translated Texts for Historians*.

12 ܕܥܘܢܝܩܐ = ὄρχηστὴς, cf. above (II) and (IV).

13 Read ܕܥܘܢܝܩܐ 'and it lasted'. MS.: ܕܥܘܢܝܩܐ, 'and it was called'.

14 ܕܥܘܢܝܩܐ, a word unattested in Syriac apart from this passage. The translation offered here derives it from Greek τριήμερία(-v) or τριήμερον, 'a period of three days'. It is possible that this

without precedent in the city, and arranged them on the ground along the bank of the river from the gate of the theatre and as far as the Gate of the Arches.¹⁵ The burning candles were placed on the ground along the riverbank and hung up in colonnades, the open market-space,¹⁶ the High Street,¹⁷ and many (other) places.

Pseudo-Joshua concludes this section by telling of a 'miraculous sign performed by God' on the statue of Constantine from Friday to Sunday as an indication of divine displeasure at the festival.

(2) Jos. Styl. § 30 [A. D. 498]

While this was going on, the time came round again for the festival at which the pagan myths were chanted, and (this year) the citizens took even more care over it than usual. For seven days before it they were going up in a crowd from the theatre in the evening, dressed in linen tunics. (Their heads) were covered by *phakiolia*,¹⁸ their loins free, candles burning in front of them. For the whole night they burnt incense and held vigils, walking all round the city and praising the dancer¹⁹ until morning, with singing, shouting, and riotous behaviour. On this account they also gave up going to prayer, and no one took any notice of

rare Greek term was employed, rather than the normal Syriac expression for 'three days', in order to avoid any allusion to the New Testament's 'three days' (Mark 8: 31, etc.), and instead to castigate the festival as 'Greek', and Pseudo-Joshua may have found a way of doing this by alluding to the Septuagint of Amos 4: 4. This possibility is all the more likely if, as A. Büchler, 'Une localité énigmatique', *Revue des Études Juives* 42 (1901), 126, argued, the Midrash connected the voluptuous feast of Amos 6: 1-7 with the Maiuma, and, as we shall argue below, the festival criticised by Pseudo-Joshua is to be equated with the Maiuma. In this connection, one might also note that Pseudo-Joshua employs one expression for candles when used at this festival, and another when used elsewhere (see below). Wright made considerable emendations to the text and translated '(at the place) where the dancer who was named Trimerius was dancing'.

15 ܩܘܨܝܢܐ, uncertain ('vaults' or 'arches'). On the gates of Edessa and their names see J. B. Segal, *Edessa, the 'Blessed City'* (Oxford, 1970), 185. *Ibid.* 163 for the location of the theatre, 'on the river bank in the east quarter of the city'; see also E. Kirsten, 'Edessa. Eine römische Grenzstadt des 4. bis 6. Jahrhunderts im Orient', *JAC* 6 (1963), 155.

16 ἀντίφορος. On this term see C. Mango, 'The Life of St Andrew the Fool reconsidered', *Rivista di Studi Bizantini e Slavi* II (*Miscellanea A. Pertusi* II) (Bologna, 1982), 304, repr. in *Byzantium and Its Image* (London, 1984), VIII. The term may also be found in the *Life of St Andrew the Fool*, vol. 2, ed. L. Rydén (Uppsala, 1995), ch. 7 l. 351 with 309 n. 1: in Constantinople it was situated next to the Forum of Constantine, cf. *De Cerimoniis*, ed. A. Vogt, vol. 1 (Paris, 1935), 154.3. Other references may be found in Malalas, *Chronographia*, ed. L. Dindorf (Bonn, 1831), 397.23 (in Antioch) and Evagrius, *Ecclesiastical History*, edd. J. Bidez and L. Parmentier (London, 1898), III.28 (at Daphne). The Edessene Antiphoros was rebuilt by Justinian following the flood of 520, Procopius, *de Aedificiis*, ed. J. Haury, rev. G. Wirth (Leipzig, 1963), II.7.6.

17 ܩܘܨܝܢܐ, uncertain; possibly 'market place'.

18 'Turbans'.

19 Cf. § 27.

what was proper, but in their arrogance they ridiculed the restraint of their parents, saying, 'They did not know how to do it like us'. They said that the city's inhabitants in earlier times were dunces and idiots, and thus they became arrogant in their wickedness. There was no one who would reprimand, reprove, or advise them, for although Xenaias,²⁰ the bishop of Mabbug, happened to be in Edessa (at the time), and more than any others he is supposed to take on himself the labour of teaching, he did not speak with them about this matter for more than a day.

Again he ends his account of the celebrations that year with a sign of divine displeasure.

(3) Jos. Styl. § 33 [A.D. 499]

A demonstration of God's righteousness was manifested to us at this time, to make us cease our evil way of life. In May of this year, on the day when that wicked pagan festival was to be celebrated, a multitude of locusts came into our country from the south. They did us no damage or harm this year, merely laying a substantial number of eggs in our country, but when the eggs had been laid in the ground, there were dreadful tremors in the earth. These clearly happened to arouse the people out of their sinful torpor, so that they might be spared the chastisement of famine and plague.

(4) Jos. Styl. § 46 [A.D. 502]

During this month [May], when the day came on which was celebrated that evil festival of the Greek myths, on which information was given by us above,²¹ an order came from the emperor Anastasius that the dancers should dance no more in any of the cities of his imperial domain. Therefore anyone who pays attention to the outcome of events will not criticise us for having said that the punishments of hunger and plague developed and came upon us because of the evil which the citizens committed at this festival. For consider this: less than thirty days after its abolition, wheat, which had (previously) been sold at four modii a denarius, was being sold for twelve (modii a denarius); and barley, which had been selling at six modii (a denarius), was now being sold at twenty-two. So it was made manifestly clear to everyone that the will of God can bless even a small crop and give plenty to those who repent of their sins. For as I said (above), all

20 The author otherwise known as Philoxenus.

21 Cf. §§ 27, 30, 33.

the corn was scorched,²² but from the small surviving remnant all this alleviation occurred within thirty days. Someone, however, might perhaps still say that I have not reasoned very well, for this repentance, because of which there was mercy, was not voluntary; on the contrary, the emperor compulsorily abolished the festival because he decreed that on no account were the dancers to dance. We say, however, that God, on account of the abundance of his grace, was looking for a pretext to be merciful, even on those who are unworthy.

From Pseudo-Joshua's account it is clear that the festival was regularly celebrated in Edessa in May before its abolition in 502. Certain parts of it took place by night, and were accompanied by candles.²³ Dancing played an important role, and the event was evidently boisterous. Finally, the theatre was involved, as were pagan myths. That Pseudo-Joshua is alluding to the performance of some sort of pantomime seems highly likely. Confirmation comes from the equally severe censures of his contemporary Jacob of Serug, who makes reference to the pagan legends acted out in the theatre in pantomimes, although he makes no reference to any particular festival or indeed to festivals in general.²⁴

Long ago Bury and Stein connected the abolition of the *Brytae* in Constantinople with Pseudo-Joshua's report on the banning of dancing in the cities of the empire.²⁵ But whether the festival described by Pseudo-Joshua can be identified with the *Brytae* is uncertain: it is possible that the two were different, but involved similar ingredients, in particular dancing in theatres in front of rowdy crowds. Never-

22 Cf. §45.

23 Pseudo-Joshua uses the Greek loan word $\lambda\upsilon\mu\omicron$, and Malalas both the Greek original thereof, $\kappa\alpha\upsilon\delta\eta\lambda\alpha$, as well as $\lambda\alpha\mu\pi\acute{\alpha}\delta\alpha$, for the processions at the *Maiuma* (cf. below, [i]). The Syriac translation of Severus of Antioch (cf. below, [xviii]) also uses a loan word $\lambda\alpha\mu\pi\acute{\alpha}\delta\alpha$ ܠܡܦܕܐ for lamps in a passage which bears striking similarities to Pseudo-Joshua and Malalas. For processions in other contexts, Pseudo-Joshua uses ܠܡܦܐ . On the mention of linen tunics and incense in Pseudo-Joshua (above, [2]), compare the references to the same in the aforementioned passage of Severus.

H. Drijvers, 'Pagan Cults in Christian Syria', in N. G. Garsoïan, T. F. Mathews and R. W. Thomson, eds., *East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period* (Washington, D. C., 1982), 39 (cf. idem, *Cults and Beliefs at Edessa* [Leiden, 1980], 43 n. 10), draws a distinction between (2) above (a 'pagan spring festival') and (3) ('another pagan festival'); yet Pseudo-Joshua's references appear rather to indicate that he is referring to just one event (in May).

24 C. Moss, 'Jacob of Serugh's Homilies on spectacles of the theatre', *Muséon* 48 (1935), 90, 92, with W. Cramer, 'Irrtum und Lüge. Zum Urteil des Jakob von Sarug über Reste paganer Religion und Kultur', *JAC* 23 (1980), 101-3. The texts of these homilies are to be found in Moss's article, along with a translation. On the distinction between mime and pantomime see Vogt, 'Le théâtre', 263-4, Cramer, *art. cit.*, 102 and M. E. Molloy, *Libanius and the Dancers* (Hildesheim, 1996), 84; the latter was somewhat more sophisticated and involved just one person – as Pseudo-Joshua's references to 'the dancer' imply. It also focused on mythical events, while mimes were concerned with more ordinary episodes.

25 Bury, *History of the Later Roman Empire* I, 427-8 and 437 n. 5. E. Stein, *Histoire du Bas-Empire* II (Amsterdam, 1949), 81 and n. 4; cf. A. Cameron, 'The date', 109.

theless, if Anastasius banned the dancers on account of disturbances at the Brytae, and in Edessa the effect of the ban was to terminate the particular festival described by Pseudo-Joshua – and in his detailed account he makes reference to no other comparable events – it is not unlikely that the two festivals were closely related. The investigation may be pursued further by extending the discussion to the festival of the Maiuma, about which rather more is known.

(c) The Maiuma

References to the Maiuma festival by name are relatively sparse.²⁶ We offer here a collection of all the references to it known to us:

(i) Malalas, *Chronographia*, 284-5

During his [Commodus', A.D. 180-92] reign the landowners and citizens of Antioch sent a message and petitioned the emperor Commodus that by his sacred command he make over to the public treasury the revenues which Sossibios, as mentioned above, had bequeathed to the city of the Antiochenes in order that a varied programme of spectacles and different contests might be celebrated in the city, and that the city's officials should not appropriate the funds but that the public treasury itself might make provision to celebrate the Olympic festival and certain other spectacles in the city of the Antiochenes for the enjoyment of the city ... Likewise for celebrating the nocturnal dramatic festival, held every three years and known as the Orgies, that is, the Mysteries of Dionysos and Aphrodite, that is, what is known as the Maioumas because it is celebrated in the month of May-Artemisios, he set aside a specific quantity of gold for torches (λαμπάδων), lights (κανδήλων), and other expenses for the thirty-day festival of all-night revels.²⁷

26 The word itself occurs more frequently, since it was the name of several places in the eastern empire, on which see K. Mentzu-Meimare, 'Der "Χαγιέστατος Μαιουμάς"', *BZ* 89 (1996), 60-3 (henceforth 'Der Maioumas').

27 Tr. Jeffreys-Scott, 151. A reference connecting the festival to Virgil, *Aen.* IV.302-3 follows, then an entry concerning the *venationes* held in Antioch (also abolished under Anastasius: see Chauvot, *Panégyriques*, 164). Mal. was here evidently relying on a local source, but may have made the identification of the Orgies with the Maiuma himself, as L. Robert, 'Epigraphica', *REG* 49 (1936) (repr. in *Opera Minora Selecta*, vol. 2 [Amsterdam, 1969], no. 57), 11-12, suggests; it is accepted, however, by Mentzu-Meimare, 'Der Maioumas', 63.

D. Levi, *Antioch Mosaic Pavements* (Princeton, 1947), 37, suggests that a representation of the month of May (Artemisios) in the 'House of the Calendars' may allude to the Maiuma: the female figure holds a torch with the flame pointing downwards in her right hand, while her left hand holds an inverted vase. See pl. 5b in vol. 2.

(ii) L. Robert, 'Epigraphica', *REG* 49 (1936) no. 11, a third century inscription from Nicaea²⁸

4 ---- π[ερὶ τὴν γερούσιαν ἀπο[δεδειγμένου
 -- τε τὴν περὶ -- μαιουμᾶν? καὶ τὴν π[όλιν? --] --
 -- τ[αῖς] μεγίσταις δωρεαῖς τιμήσαντος τοῖς / ----
 concerning the *gerousia*, having appointed
 and about Maiuma²⁹ and the ?city
 having honoured the with the greatest gifts

(iii) Julian, *Misopogon* 362D (A. D. 363)

ὕμῶν δ' ἕκαστος ἰδίᾳ μὲν εἰς τὰ δεῖπνα καὶ τὰς ἑορτὰς χαίρει δαπανώμενος,
καὶ εὖ οἶδα πολλοὺς ὑμῶν πλεῖστα εἰς τὰ δεῖπνα τοῦ Μαΐουμᾶ χρήματα
ἀπολέσαντας ...

Yet every one of you [Antiochenes] delights to spend money privately on dinners and feasts; and I know very well that many of you squandered very large sums of money on dinners during the May festival [Maiuma].³⁰

(iv) *Codex Theodosianus* XV.6

1. Clementiae nostrae placuit, ut maiumae provincialibus laetitia redderetur, ita tamen, ut servetur honestas et verecundia castis moribus perseveret.

It has pleased Our Clemency to restore to the provincials the enjoyment of the Majuma, provided, however, that decency and modesty and chaste manners shall be preserved (25 April 396).³¹

2. Ludicras artes concedimus agitari, ne ex nimia harum restrictione tristitia generetur. Illud vero quod sibi nomen procax licentia vindicavit, maiumam, foedum adque indecorum spectaculum, denegamus.

We permit the theatrical arts to be practised, lest, by excessive restriction thereof,

28 Robert, 'Epigraphica', 14, for the dating of the inscription. It has most recently been published in *Katalog der antiken Inschriften des Museums von Iznik* I, ed. S. Şahin (Bonn, 1979), no. 63; see also Mentzu-Meimare, 'Der Maioumas', 59.

29 As Robert notes, 'Epigraphica', 10, the reading 'Maiuma' is secure.

30 Tr. W. C. Wright, *The Works of the Emperor Julian*, vol. 2 (Cambridge, Mass., 1913), 489.

31 *Codex Theodosianus*, ed. T. Mommsen and P. Meyer (Berlin, 1905). This law is repeated in *Codex Justinianus*, ed. P. Krueger, eleventh edition (Berlin, 1954) XI.46.1.

sadness may be produced. But we forbid that foul and indecent spectacle which under the name *Majuma* a shameless license claims for its own (2 October 399).³²

(v) J. P. Rey-Coquais, *Inscriptions grecques et latines découvertes dans les fouilles de Tyr (1963-1974) I. Inscriptions de la nécropole* (Paris, 1977) = *Bulletin du Musée de Beyrouth* 29 (1977), no. 151, 86-7.

Οἱ μαῖουμιζοντες ἐν τῷ τόπῳ τούτῳ καλὰς ἡμέρας ἔχουσιν

Those who celebrate the *Maiuma* in this place have pleasant days.³³

(vi) Malalas, *Chronographia*, 362.18-21

ὃς παρέσχεν ἐν Ἀντιοχείᾳ τῇ μεγάλῃ προσθήκην χρημάτων εἰς τὸ ἵππικὸν καὶ τὰ Ὀλύμπια καὶ τὸν Μαῖουμᾶν.

He [Antiochus Chuzon] supplied funds for the horse-races in Antioch the Great and for the Olympic festival and the *Maioumas*.³⁴

(vii) C. Roueché, *Aphrodisias in Late Antiquity* (London, 1988), inscription no. 40

1 Τὸν καὶ ἀγωνοθέτην καὶ κτίστην καὶ φιλότιμον καὶ Μαῖουμάρχη
Δουλκίτιον, ξεῖνε, μέλπε τὸν ἡγεμόνα

Stranger, sing of Dulcitus, the governor, giver of games and founder and lover of honour and *Maioumarch* ...³⁵

(viii) An illustrated lead disk, 39 mm in diameter, from Heliopolis (Baalbek)

Side A: a vague collection of buildings, together with word PEKONTIO.

Side B: a temple, with a god in the middle, and the word MAIOY.³⁶

32 Translations from C. Pharr, *The Theodosian Code* (New York, 1952). Both laws are addressed to the serving praetorian prefect of the East, the first to Caesarius, the second to Aurelian.

33 Rey-Coquais, *op. cit.*, 87 sees the *καλαὶ ἡμέραι* as something mystical, but this is effectively rebutted by L. Robert, *Bulletin Epigraphique* in *REG* 91 (1978), 499. The inscription dates from the late antique period: see Rey-Coquais, *loc. cit.*

34 Tr. Jeffreys-Scott, 198. The date is the 440s; cf. *PLRE* II, Antiochus 10.

35 Tr. Roueché, *op. cit.*, 69, who tentatively dates the inscription to the mid-fifth century (*ibid.* 67).

36 It has been suggested that the former word is a Greek transcription of the Latin term *recognitio*, and that what is being 'inspected' is the *Maiuma* festival, there being few words beginning

(ix) John the Lydian, *De Mensibus* IV.76 (ed. R. Wünsch [Leipzig, 1908], p. 128)

οὕτως μὲν κατὰ θεολογίαν, κατὰ δὲ τὸν τῆς φυσιολογίας τρόπον τὴν Μαΐαν οἱ πολλοὶ τὸ ὕδωρ εἶναι βούλονται· καὶ γὰρ τοῖς Σύροις βαρβαρίζουσιν οὕτως ἔτι καὶ νῦν τὸ ὕδωρ προσαγορεύεται, ὡς καὶ μηϊουρι τὰ ὕδροφόρα καλεῖσθαι.

In this way (they explain) according to theology, but according to the method of enquiring into the nature and origin of things (physiology) many wish May to be water. For among the Syrians who speak (their) foreign language, still even now water is so called, so that aqueducts are called *meiouri*.³⁷

(x) John the Lydian, *De Mensibus* IV.80 (ed. Wünsch, p. 133)

They call feasting ‘to do the Maiuma’, from which [we get the term] Maiuma. The festival was held in Rome in the month of May. The leading men of the city went down to the shore, to the city called Ostia, to enjoy themselves by throwing one another into the waters of the sea. And so the time of the festival of this type was called Maiuma.³⁸

(xi) *Gerasa. City of the Decapolis*, ed. C.H. Kraeling (New Haven, 1938), inscription no. 279, pp. 470-1.³⁹

3 [Ἔ]πετελέσθη ὁ χαριέστατος

4 [M]αιουμᾶς διὰ ἐνιαυτῶν

The most delightful Maiuma was celebrated after the lapse of years ... (under the *dux* Paulus).⁴⁰

ΜΑΙΟΥ. The disk has therefore been interpreted as referring to an authorisation of the Maiuma festival, which would point to a period when the celebration of the Maiuma had been banned; and since the style of the letters is attributed to the third or fourth century A.D. by the editor of the disk, the late fourth century seems a promising context for the item. See R. Mouterde, ‘Culte antiques de la Coeléyrie et de l’Hermon’, *Mélanges de l’université Saint Joseph* 36 (1959), 69-73; the disk is illustrated on p. 70. Mouterde (perhaps optimistically) managed to observe a colonnade leading to an enclosed court on the first side; in the court he saw a small building between two pillars, opening onto ‘quatre parterres (?) ou bassins (?) ou constructions (?) oblongues, parallèles.’ The temple depicted on the disk is almost certainly that of Jupiter Helio-politanus, near which lay a water distribution point.

37 ‘Water is called May’ is simply explained: ὕδωρ = ܘܕܪ , which sounds like Μαῖα. ‘Aqueducts are called *meiouri*’ is more difficult: perhaps ὕδροφόρα = ܘܕܪܘܫܐ , sounding like μηϊουρι.

38 This information is repeated in the Suda, quoted above (V). In John the Lydian the passage follows a description of a ritual involving dancing in honour of the earth, apparently unconnected with the Maiuma.

39 Also in Y.E. Meimaris, *Chronological Systems in Roman-Byzantine Palestine and Arabia* (Athens, 1992) no. 81, p. 110 and K. Mentzu-Meimare, ‘Der Maioumas’, 58.

40 The inscription is dated to A.D. 535; the initial M in Maiuma is restored. The translation is by

(xii) Theophanes, *Chronographia*, ed. C. de Boor (Leipzig, 1883), 451.25-6
 ὁ δὲ βασιλεὺς ποιήσας Μαΐουμᾶν ἐν Σοφιαναῖς ...

The emperor (Leo VI) held the Maiuma at Sophianae ...⁴¹

(xiii) Scriptor incertus de Leone Bardae filio, in Leo Grammaticus, ed. I. Bekker (Bonn, 1842), p. 337.2

... ἐξῆλθεν ἕως τὰκιδούκτου ποιοῦντες μαιουμάδας καὶ διδόντες χαρίσματα τοὺς ἄρχοντας τοῦ στρατοῦ ...

... they went out as far as Ta Akedouktou, holding Maiumas and giving gifts to the leaders of the army.⁴²

(xiv) Constantine Porphyrogenitus, *de Ceremoniis*, ed. J. J. Reiske (Bonn, 1838), *Appendix ad librum primum*, I.451.10 (cf. 451.17)⁴³

καὶ ἐδίδου αὐτοῖς ἀποκόμβιον, καὶ μαΐουμᾶν τοῖς στρατιώταις ...

To them he [Constantine the Great] gave a purse of money, to the soldiers he gave *maiuma* ...

C. C. McCown, 'The Maiumas Inscription, Pool and Theatre at Jerash', *Atti del XIX Congresso Internazionale degli Orientalisti (1935)* (Rome, 1938), 686. His connection of the inscription with the publication of the second edition of the *Codex Justinianus* (*ibid.* 686-7), in which the permission of the festival in the *Codex Theodosianus* (iv.1 above) was repeated, may be doubted: it is clear from (vi) that the ban was never rigorously applied, though it may have been the case that the festival had not been held in Gerasa for some time. Mentzu-Meimare, 'Der Maioumas', 70-2, prefers to view the inscription as referring to a building which was completed by the *dux*. While the verb ἐπιτελέω is capable of either interpretation, McCown's version seems the more probable. See also H. Lucas, 'Repertorium der griechischen Inschriften aus Gerasa', *Mitteilungen und Nachrichten des deutschen Palaestina-Vereins* 1901, no. 22, pp. 59-61; *Prosopography of the Later Roman Empire*, ed. J. Martindale (Cambridge, 1992), vol. 3, Paulus 3 for the *dux* named.

41 C. Mango and R. Scott, *The Chronicle of Theophanes Confessor* (Oxford, 1997), 623, translate 'The emperor distributed rewards at Sophianai', and see n. 9. The date is A. D. 778. Mentzu-Meimare, 'Der Maioumas', 65, argues that Sophianae refers not to the palace by this name but to the baths erected by Justin II at the Forum Tauri (reported by Theophanes, 243.21-3).

42 The procession of the Emperor Michael I, the Augusta Theodora and the army took place in May 803, as is clear from Theophanes, 500.14-20, tr. Mango-Scott, *The Chronicle of Theophanes*, 684; see Mentzu-Meimare, 'Der Maioumas', 66, for the linking of the two accounts. Ta Akedouktou lies west of Constantinople, between Selymbria and Heracleia: see Mango-Scott, *op. cit.*, 687 n. 23.

43 The word is found elsewhere in the *de Ceremoniis*; the occurrences are noted and analysed in Mentzu-Meimare, 'Der Maioumas', 67-8.

These last three references to the Maiuma appear to bear little relevance to our enquiry; by the late eighth century the name had apparently come to be applied to the distribution of presents by the emperor.⁴⁴ From the other sources, however, several features of the Maiuma are apparent. First, it took place in May; both John the Lydian (x) and Malalas (i) try to connect this with the name Maiuma, although this etymology is highly improbable. In fact, as John actually acknowledges (ix), the name is probably of Semitic (Aramaic) origin and formed from *yam* (*yamma*), 'sea', prefixed by *mai* (status constructus), 'waters of', or *ma-* (mem locale), 'place of'.⁴⁵ Second, it took place by night, at least according to Malalas. Third, it involved water, for which reason those celebrating the festival at Rome journeyed down to Ostia. It is significant therefore that the inscription from Gerasa (xi) was found close to the theatre about one kilometre north of the city, close to which lie a pool and a canal; similarly, the inscription at Tyre (v) was found on the wall of a small room which housed the entrance to a water canal, while that at Aphrodisias (vii) was discovered 'above a large collecting pool.'⁴⁶ Finally, it involved theatrical displays of a lewd nature, by which dancing or miming is probably indicated.

44 See Mango-Scott, *The Chronicle of Theophanes*, 623 n.9 with I. Rochow, 'Beiträge der Chronik des Theophanes zum mittellgriechischen Wortschatz', *Klio* 69 (1987), 570-1. But Mentzu-Meimare, 'Der Maioumas', 64-7, argues that even at this late stage some connection with bathing ceremonies may well have been preserved.

45 See Jacoby in *RE* XIV (1928), 612-14, on the etymology of the term (rejecting John the Lydian and Malalas); Roueché, *Aphrodisias*, 72, is prepared to take John's evidence more seriously. The Greek of John's passage (x) actually contains the phrase 'waters of the sea' (ἐν τοῖς θαλαττίοις ὕδασι). Mentzu-Meimare, 'Der Maioumas', 60, is incorrect to state that the Semitic term Maiuma could equally refer to river or source water.

J. Gothofredus, *Codex Theodosianus cum perpetuis commentariis*, vol.5 (Lyons, 1665), 359 accepts that there was a festival at Ostia (cf. Preisendanz in *RE* XIV [1928], 611-12), but denies any connection with the Maiuma celebrated in the east. His contention (accepted, however, by Robert, 'Epigraphica', 12 n.2) that the festival was not celebrated in May is based on a mistaken interpretation of the passage from Julian, (iii) above: the procession to Daphne in Loos (August) mentioned at 361D is unconnected with the Maiuma.

Jewish sources also contain references to the Maiuma (condemning the licentiousness of the festival): see A. Büchler, 'Une localité énigmatique', 25-8 and J. Perles, *Zur rabbinischen Sprach- und Sagenkunde* (Breslau, 1873), 1-4.

46 C. C. McCown, 'The festival theatre at the Birketein' in Kraeling, *Gerasa*, 159-60; *ibid.* 470 for the location of the inscription. See also F. Cumont, *Fouilles de Doura-Europos 1922-1923* (Paris, 1926), 189 on this evidence, connecting it with the theatre at Daphne (on which see below). On the inscription at Tyre (v) see Rey-Coquais, *Inscriptions ... de Tyr*, 87; on that at Aphrodisias, Roueché, *Aphrodisias*, 72-3. Despite McCown, *art. cit.*, 165 and 'The Maiumas Inscription', 688, it is possible that the *scaena* of the theatre was sufficiently low to allow spectators a view of the pool, as A. Segal, *Theatres in Roman Palestine and Provincia Arabia* (Leiden, 1995), 71 argues; see R. MacMullen, *Paganism in the Roman Empire* (New Haven, 1981), 19. Mentzu-Meimare, 'Der Maioumas', 69-71, prefers to explain the proximity of Maiuma inscriptions to water by arguing that they refer to bath-buildings, rather than the festival.

These clues suffice to allow us to bring further sources to bear. For other writers make allusions to a festival markedly similar to the Maiuma, but without referring to it by name. The following instances may be noted.⁴⁷

(xv) Libanius, *Or.* 10.14

And so those who knew the games of earlier times took pity on these, and gave them the name of that feast in which nothing is not ventured.⁴⁸

(xvi) Libanius, *Or.* 41.16 (ed. R. Foerster [Leipzig, 1906] III.302)

There the theatre led to many deeds contrary to the laws, and some were seized from there and held fast by a few words spoken by a few men. For the love of shouting compels (one) to be a servant in every respect and among other things to run to Daphne and to hold the festival which brings ten thousand evils to the city. For even young men (endowed) with prudence who go up there return having cast it aside. Having witnessed these things, it seems to me, a good emperor suppressed the practice, but it grew up again; and it takes place with some giving the orders, and you leading the way in helping in this felicitous (enterprise). For five days or more the procession (going up) there is seen to continue, with a lack of shame, some of which reflects on the participants, and some on you. And yet if someone were to ask you now as you come back from that varied drunkenness, to what are you devoting so much time?⁴⁹

(xvii) John Chrysostom, *In Matthaëum Homil. VII* (PG 57.79-80)

For tell me, if anyone offered to introduce you into a palace, and show you the king sitting (there), would you indeed choose to see the theatre instead of these things? (...) And you leave this and run to the theatre to see women swimming, and nature put to open dishonour, leaving Christ sitting by the well? (...) But

47 Theodoret, *Kirchengeschichte*, ed. G. C. Hansen (Berlin, 1971), III.14 (p.191), sometimes cited in connection with the Maiuma (e.g. by Preisendanz, *RE* XIV [1928], 611 and G. Traversari, *Gli spettacoli in acqua nel teatro tardo antico* [Rome, 1960], 48) is irrelevant: Julian was not present at Antioch in May of either 362 or 363. As Robert, 'Epigraphica', 10 n. 4, notes, 'On cite souvent encore comme relatifs au Maioumas des textes qui ne s'y rapportent pas.'

48 Cf. the comments of J. Martin, *Libanios. Discours. Tome II* (Paris, 1988), 320 (giving references to other allusions in Libanius' to the Maiuma, e.g. *Or.* 50.11 [= *Imp. Caesaris Flavii Claudii Iuliani Epistulae Leges Poemata Fragmenta Varia*, edd. J. Bidez and F. Cumont (Paris-Oxford, 1922), no. 102] and 45.23).

49 See S. N. C. Lieu, ed., *The Emperor Julian. Panegyric and Polemic*² (Liverpool, 1989), 47-8, for the identification of Libanius' festival with the Maiuma, with J. H. W. G. Liebeschuetz, *Antioch. City and Administration in the Later Roman Empire* (Oxford, 1970), 230-1 and now Mentzu-Meimare, 'Der Maioumas', 63.

you, leaving the fountain of blood, the awful cup, go your way to the fountain of the devil, to see a harlot swim, and to endure shipwreck of the soul. For that water is a sea of lasciviousness, not drowning bodies, but working shipwreck of souls. And while she swims naked, you, as you behold, are plunged into the depths of lasciviousness ...

For in the first place, through a whole night the devil takes over their souls with the expectation of it; then having shown them the expected object, he has at once bound⁵⁰ them and made them captives ...

If now you are ashamed, and blush at the comparison, rise up to your nobility and flee the sea of hell and the river of fire, (I mean) the pool in the theatre ... And you, when there is a question of precedence, claim to have priority over the whole world, since our city first crowned itself with the name of Christian; but in the competition of chastity, are you not ashamed to be behind the ruder cities?⁵¹

(xviii) Severus of Antioch, *Homily* 95, ed. and tr. M. Brière, *PO* 25 (1935), 93-4 [537-8]

But those who have gone up to Daphne in pagan fashion have had no regard for the truth, which is so terrible (and) on account of which everything moves and trembles. But in the dark moments of the night they even lit lamps (λαμπάδες) of [wax] in the stadium (στάδιον) and added incense, stealthily bringing about their own destruction; and it was certain strangers (ξένοι), take good note, who informed me of this while trembling and crying. Do you not see the nets of the Calumnator and his hidden traps, which on the one hand have as a pretext the joy and pleasure at first sight (πρόσχημα) and lead on the other hand to idolatry (δεισιδαμμονία) and the celebration of festivals in some ways criminal and harmful? And are you not ashamed, when we call ourselves Christians, we who were born on high for the purification which (comes) from the water and the Spirit and call ourselves children of God, to run equally to the solemnities of Satan, which we have renounced by divine baptism? For whenever you change your clothing and afterwards go up to the spectacle, dressed in a tiny linen tunic (χιτών), which hides the arms but not the hands, waving about a wooden stick

50 Note that both Libanius (xvi) and John used the verb δέω in connection with the effect of the festival on the audience.

51 Tr. G. Prevost in *NPNF* 1.10 (Oxford, 1844), 47-8 with emendations; see also Pasquato, *Gli spettacoli*, 131 n. 237. The city referred to at the end is Antioch. John was well acquainted with such events from his youth, on which see B. H. Vandenberghe, 'Saint Jean Chrysostome et les spectacles', *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 7 (1955), 35 and J. N. D. Kelly, *Golden Mouth. The Story of John Chrysostom* (London, 1995), 15. See also Vogt, 'Le théâtre', 275 on the evidence of this homily and Traversari, *Gli spettacoli*, 46-7.

and with all your skin shaved with a razor, so to speak⁵² – look, is it not quite clear that you have made a procession and celebrated Olympian Zeus?

That (xv) and (xvi) relate to the Maiuma is generally accepted. Although Malalas puts the duration of the festival at thirty days, it is not unlikely that this had been reduced to five days by the fourth century: no doubt the revenues provided by Commodus, if still available, had dwindled.⁵³ But the homily of John Chrysostom is harder to place. It clearly refers to an aquatic event in a theatre, which involved naked men and women. The homily itself dates from John's time in Antioch,⁵⁴ before he became patriarch of Constantinople: it therefore must refer to a theatre at or near Antioch, possibly at Daphne.⁵⁵ Severus' homily, dating to his tenure of the patriarchy of Antioch (512-18), confirms this impression: Daphne is explicitly mentioned, as is a procession and a nocturnal spectacle.⁵⁶

A firm linkage between the festival mentioned by the two patriarchs and the Maiuma is impossible. But two further points should be brought to bear, which, it is hoped, will make the connection seem at least plausible. First, the evidence of archaeology. It appears that the first theatre in the Roman empire (for which evidence is available) to convert its semicircular orchestra into a large reservoir for water was that at Daphne; the conversion work is dated to the late first century A.D. It was an example soon followed by theatres elsewhere.⁵⁷ Second, the

52 The dislike of the Antiochenes for bodily hair is noted by the Emperor Julian, *Misopogon* 339A.

53 Cf. Preisendanz, *RE* XIV (1928), 611; Lieu, *The Emperor Julian*, 47-8; Mentzu-Meimare, 'Der Maioumas', 64, seems not to allow for such variation. Robert, 'Epigraphica', 12 is sceptical of Malalas' evidence.

54 The homily was delivered in 390: see Pasquato, *Gli spettacoli*, 131.

55 The link was first made by Gothofredus in *Codex Theodosianus cum perpetuis commentariis*, vol. 5 (Lyons, 1665), 358; it is accepted by (e.g.) A. H. M. Jones, *The Later Roman Empire* (Oxford, 1964), 1399 n. 88. Roueché, *Aphrodisias*, 73, is more cautious, while Pasquato, *Gli spettacoli*, 132, following Traversari, *Gli spettacoli*, 48-9, denies any connection; Traversari relies heavily on Malalas for his rejection, however, and the fact that Chrysostom fails to name the festival concerned as the Maiuma is not decisive.

56 Severus' mention of a *stadion* may refer rather to the Olympic stadium in Daphne, rebuilt by Diocletian, on which see G. Downey, *A History of Antioch in Syria* (Princeton, 1961), 325-6 and 649-50. Cf. *Homily* 91 in *PO* 25 (1935), 25-6 [469-70], referring to the celebration of the Olympic Games at Daphne (as noted by R. Lim, 'Consensus and Dissensus on Public spectacles in early Byzantium', *Byzantinische Forschungen* 24 [1997] 169-70). While it is possible that *Homily* 95 might also refer to the Olympic Games, the mention of nocturnal events implies otherwise.

57 Traversari, *Gli spettacoli*, 23 (cf. 27-53 on such theatres elsewhere). See also J. Lassus, 'Le mosaïque de Yakto' in *Antioch-on-the-Orontes* I, ed. G. W. Elderkin (Princeton, 1934), 129-30 and fig. 10 (the depiction of a water-filled theatre in the mosaic) and D. N. Wilber, 'The theatre at Daphne' in *Antioch-on-the-Orontes* II, ed. R. Stillwell (Princeton, 1938), 59-61. The theatre on the mosaic has been identified with the one constructed by Hadrian (reported in Mal. 278), but Downey, *History of Antioch*, 221, considers that it is a reservoir that is depicted. On theatres elsewhere capable of holding aquatic displays, see Jones, *The Later Roman Empire*, 1021, Traversari, *op. cit.*, 27-53 and Segal, *Theatres*, 44 and n. 26, 70; also E. Frézouls, 'Recherches historiques et archéologiques sur la ville de Cyrhus', *Annales Archéologiques Arabes Syriennes* 4-5

last decade of the fourth century was clearly a critical period for the celebration of the Maiuma: suddenly two pieces of (contradictory) legislation are found, the second of which specifically outlaws the Maiuma, while tolerating theatrical spectacles generally. Chrysostom's sermon was delivered in 390, before the two pieces of legislation; eight years later, in February 398 he was enthroned as patriarch of Constantinople, where his fiery sermons earned him a substantial following. It could be suggested therefore that it was not merely coincidence that an outright ban on the Maiuma followed swiftly on his arrival in the capital.⁵⁸

(d) Conclusion

The popularity of the mime and pantomime in ancient Rome, and later in Constantinople, has never been in doubt.⁵⁹ A particular type of mime was developed, at least from the first century A.D., involving a body of water within which swam the performers: Martial records some swimmers, apparently dressed as Nereids, imitating a boat in one of his epigrams *De Spectaculis*.⁶⁰ Archaeology reveals that certain theatres were converted to allow such aquatic displays to be accommodated on stage, as at Daphne. That the Brytae in Constantinople and the festival censured by John Chrysostom involved such spectacles is clear; but for the Maiuma and the festival at Edessa our sources are not explicit. In light of the scantiness of the evidence available, can the three festivals be identified?

It is our contention that they can, although one point must be borne in mind. The Brytae is not attested anywhere save at Constantinople, while the Maiuma is attested principally at Antioch, but also at Gerasa, Nicaea, Aphrodisias and Tyre.⁶¹ The name of the festivities at Edessa is not even known. Hence our argument is not so much one of strict identification as of equivalence, i. e. that an

(1954-5), 124 (with plate IV.3-4) for the discovery of water channels in the theatre at Cyrrhus. K. E. Ros, 'The Roman Theater at Carthage', *AJA* 100 (1996), 471 notes the presence of hydraulic fittings and cisterns in the theatre at Carthage and cites Augustine, *Enarr. in Ps. 80*, 23 (*PL* 37.1046) – *cras illi habent, ut audivimus, mare in teatro* – for the holding of aquatic displays there in late antiquity.

58 On Chrysostom's influence see K. G. Holum, *Theodosian Empresses* (Berkeley, 1982), 59, 69-70 (on his influence with the imperial family); J. H. W. G. Liebeschuetz, *Barbarians and Bishops* (Oxford, 1990), 185-6, sees John's influence in another piece of legislation directed against spectacles (*C. Th.* II.8.23).

59 See e.g. Vogt, 'Le théâtre', 263-75, Cameron, *Porphyrius the Charioteer* (Oxford, 1973), 230-1, 248; also Roueché, *Performers and Partisans*, 25-7.

60 *De Spectaculis*, ed. and tr. D. R. Shackleton Bailey (Cambridge, Mass., 1993) I, no. 30 (26); see Traversari, *Gli spettacoli*, 59 on this.

61 John the Lydian's reference (x) to the Maiuma at Rome is of doubtful worth (see n. 45 above) while Theophanes' (xii) clearly concerns a quite different sort of event.

aquatic pantomime display held in May in Antioch (and elsewhere) was known as the Maiuma, perhaps also by the same name in Edessa, and as the Brytae in Constantinople. Malalas, it is true, mentions both the Brytae and Maiuma by name (in different places) without identifying them; he also states that the Maiuma occurred every three years and lasted thirty days. Not all the evidence is entirely consistent, and we consider it likely that the frequency and length of the festival varied over time and from place to place. Pseudo-Joshua mentions variously one, three and seven days, while Libanius offers a figure of five or more.⁶² For each of the three festivals, a certain amount of evidence is available; it is the interlocking character of this evidence that gives weight to the argument for equivalence. It may be useful to summarise this evidence schematically in tabular form, before setting forth the arguments in more detail:

	Brytae	Edessa feast	Maiuma
Month	–	May	May
Location	Theatre	Theatre	Theatre
Dancers	Yes	Yes	Yes?
Water	Yes	Yes?	Yes
Nocturnal lights	–	Yes	Yes
Viewed as licentious	–	Yes	Yes
Date of ban	501/2	502	(Repeatedly)

Five arguments may be marshalled in favour of the correspondence of the three festivals.

(i) During the reign of Anastasius, both the Brytae and the Edessa festival were celebrated for the last time in 501.⁶³

62 The Brytae could just have been a local designation of the Maiuma. Hence John might have inferred its occurrence in Rome/Ostia from its celebration in Constantinople. Pseudo-Joshua's evidence, above (b); Libanius (xvi) for his figure. There is no reason why Malalas should have been aware of an equivalence between the Maiuma and the Brytae, especially if he was using a local source (as was suggested by Robert: see n. 27 above); see also E. Jeffreys, B. Croke and R. Scott, eds., *Studies in Malalas* (Sydney, 1990), 59.

63 Severus' homily, dating from 512/18, may indicate either that the Maiuma continued to be celebrated in spite of the emperor's pronouncement (as had happened under Theodosius II) or that the patriarch was referring to a festival which had been held until only very recently; the former alternative is the more probable.

(ii) Both the Maiuma and the festival at Edessa took place in May. Pseudo-Joshua expressly places the celebrations in the month of Iyar, i.e. May, while both John the Lydian and Malalas state that the Maiuma took place in the same month. According to the *Acts of Sharbel*, the traditional local (Mesopotamian) pagan spring festival in Edessa, in honour of Nebo and Bel, occurred in April (Nisan). The coincidence of the Maiuma and the Edessan festival described by Pseudo-Joshua is therefore highly likely to be significant.⁶⁴

(iii) The Maiuma and the Edessa festival were clearly licentious. The criticisms of both Pseudo-Joshua and Jacob of Serug have been noted concerning the Edessene festival, while the *Codex Theodosianus* explicitly testifies to the lewd behaviour associated with the Maiuma; the testimony of the two patriarchs (xvii-xviii) may be taken as further corroboration.⁶⁵

(iv) The festivities of all three had very similar ingredients. Among these were candles, water and dancing; and at least some of the events took place by night. Malalas (i) clearly mentions nocturnal displays and candles, as do Pseudo-Joshua ([1] and [2]) and Severus of Antioch (xviii)⁶⁶ while dancing is present in Pseudo-Joshua (1) and John of Antioch (II). Water is mentioned in Marcellinus *comes*, Joshua (the candles are placed along the river), John the Lydian (ix-x) and John Chrysostom (xvii). All three events took place, for some of the festivities at least, in the theatre. Individually, the coincidence of each of these elements is not a strong argument for identifying the festivals; but their cumulative weight is more significant.⁶⁷

(v) The tenth-century author of the *Suda* thought fit to associate John the Lydian's reference to the Maiuma (x) with a reference to the abolition of the Brytae by Anastasius ([V] above). The reasoning of the anonymous author is unknown, of course, and may have been based on insecure evidence; it does not inspire confidence that he also appends a notice concerning a festival involving the killing of dogs in remembrance of the geese which saved the Capitol from the Gauls.

64 Pseudo-Joshua: see (b) above. Mal. (i) and Joh. Lyd. (x) above, with n. 45. W. Cureton, *Ancient Syriac Documents* (London, 1864, repr. Amsterdam, 1967), 41: '... it was the great festival on the eighth of Nisan ...' The *akitu* festival was celebrated in Babylon from the second to the twelfth of Nisan. The significance of Iyar against Nisan is noted by A. Luther, *Die syrische Chronik des Josua Stylites* (Berlin, 1997), 152 n. 202.

65 See n. 24 above on the Edessene festival of Pseudo-Joshua (esp. (2)) and the evidence of Jacob (who is more concerned with pantomimes generally, however); (iv) above for the *Codex Theodosianus*. The Constantinopolitan Brytae certainly attracted large, rowdy, crowds, which may be regarded as indirect evidence for a ribald display.

66 See n. 23 above for the similarity of the terms used.

67 Traversari, *Gli spettacoli*, 48, argues against associating John Chrysostom's festival with the Maiuma, on the grounds that the events he is criticising do not take place at night; Severus (xviii), however, clearly refers to nocturnal events, and it is not clear in any case that the Maiuma (or Pseudo-Joshua's festival) was celebrated exclusively by night.

Yet his apparent identification of the two festivals must be taken into consideration; and those wishing to dissociate them must explain why the Suda chooses to treat them together.⁶⁸

To conclude. It is the view of the present authors that a lively festival, involving lascivious aquatic displays, remained popular in a number of cities of the eastern empire in late antiquity. The Antiochene Maiuma was banned, perhaps by Julian, then permitted again, and then forbidden once more by Arcadius and Honorius.⁶⁹ In the reign of Theodosius II it was being held again at Antioch, and probably still under Anastasius, while something very similar was being celebrated at Edessa and Constantinople in the late fifth century, to the disgust of censorious Christians and pagans alike.⁷⁰ The original purpose of the festival remains shrouded in mystery, but the usual assumption that it was a fertility festival of Syrian origin remains quite likely.⁷¹ Whether or not it was ever closely connected to Dionysus and Aphrodite, as Malalas' testimony would suggest, is uncertain; so too is its possible relationship to the spring festival at Mabbug (Hierapolis) in honour of the Syrian goddess described by Lucian in the second century.⁷² The Christians who flocked to the festivities in the reign of

68 The reference to the slaying of dogs contains similar information to John Lydus, *de Mensibus* IV.114 (p. 152), but (unlike the reference to the Maiuma) in quite different terms. Drexler, in *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, ed. W.H. Roscher (Leipzig, 1890-7) II, 2287-8, is, however, dismissive of the connection made by the Suda; so too are Bury, *History of the Later Roman Empire* I, 437 n.5 and Luther, *Die syrische Chronik*, 152 n. 203.

69 Lieu, *The Emperor Julian*, 48, for the suggestion that it was Julian who banned the Maiuma (inferring from [xvi] above with Libanius, *Or.* 50.16). Rey-Coquais, *Inscriptions grecques ... de Tyr*, 87, followed by Mentzu-Meimare, 'Der Maioumas', 64, believes that it was Constantine who first banned the Maiuma, which was then reallocated by Julian, forbidden by Theodosius I, permitted once again by Arcadius and Honorius in 396, then finally disallowed three years later; Lieu's interpretation seems preferable. By the 440s (vi) the festival was clearly legal again, and the fact that the *Codex Justinianus* (XI.46.1) only repeats the milder law of Arcadius and Honorius implies that their edict of 399 did not long remain enforced.

70 Zosimus, *Nouvelle Histoire*, ed. and tr. F. Paschoud, vol.1 (Paris, 1977) I.6.1 with Cameron, 'The date', 108-9, on these criticisms. The Olympic games also continued to be celebrated in Antioch until 520, as is clear from Mal. 417, cf. Downey, *History of Antioch*, 518. On their abolition see now Lim, 'Public Spectacles', 166-75.

71 So F. Trombley, *Hellenic Religion and Christianization c. 370-529*, I (Leiden, 1993), 73. Note in this connection the opening words of Jos. Styl. §27, above (1). Robert, 'Epigraphica', 10 n.5, long ago rejected the connection sometimes made between the name Maiuma and the port of Gaza of the same name; see also Mentzu-Meimare, 'Der Maioumas', 61-2, on the port.

72 So G. Goossens, *Hierapolis de Syrie* (Louvain, 1943), 70-1. This festival was held at the beginning of spring (*De Dea Syria*, ed. M.D. Macleod [Oxford, 1980], 49), was accompanied by music and song (*ibid.* 50), as well as fire and lamps (λαμπάδα καλέουσι, *ibid.* 49), and had an overtly sexual element (*ibid.* 51). Lucian also reports that water played an important part in the festivals of Hierapolis (*ibid.* 45-8). Pseudo-Joshua notes that the bishop of Hierapolis/Mabbug was in Edessa during the festival there in May 498 (above (2), Jos. Styl. §30). This observation was probably occasioned by the reputation of Xenaias (Philoxenus), but perhaps it is not too fanciful

Anastasius were probably correctly represented by Jacob of Serug when he made them say in response to 'puritan' critics of the spectacles of the theatre: 'It is a game (i. e. a spectacle), not paganism. ... The dancing of that place (sc. the theatre) gladdens me, and, while I confess God, I also take pleasure in the play, while I do not thereby bring truth to nought. I am a baptised (Christian) even as thou, and I confess one Lord ...'⁷³

As a result of the heavy bloodshed that accompanied the Brytae in the capital in 501, Anastasius abolished the festival. Or, more exactly, he expelled the dancers of the factions from the cities, effectively removing the main attraction from the festival (and from any other such event). This was not the end of the story, however: shortly after his accession, Justin I responded positively to the clamouring of the factions for the return of their dancers. For some years therefore, presumably both in Constantinople and elsewhere, the festival will have returned, to be outlawed once again by Justin in 525.⁷⁴ Since, as has been noted, the *Codex Justinianus* repeats the law of Arcadius and Honorius permitting the celebration of the Maiuma, and the Gerasa inscription (xi) attests its celebration in 535, it appears that it enjoyed a revival for some years under Justinian.⁷⁵ Yet late in Justinian's reign the probable venue of the Brytae, the Great theatre, became a place of punishment, where pagan books and statues were burnt – perhaps a significant repudiation of the previous functions of the building.⁷⁶

to suggest that he might have intended thereby to point in a veiled way to Hierapolis, the ancient cult centre of the Syrian goddess, as the source of this 'wicked pagan festival' at Edessa.

73 Homily 5, tr. Moss, 'Jacob of Serugh's homilies', 108-9, cf. Severus, Homily 95, *PO* 25 (1935), (xviii) above. While any residual unconverted pagans doubtless participated in the festivities (on whom see Trombley, *Hellenic Religion*, II, 55), the criticisms of Jacob, Pseudo-Joshua and Severus are clearly directed towards Christians: see Cramer, 'Irrtum und Lüge', 105-6 and Roueché, *Aphrodisias*, 72.

74 Vasiliev, *Justin I*, 110-12, for the return of the dancers (in 520) from Mal. *De insidiis* frg. 43 (tr. in Jeffreys-Scott, 232). Cameron, *Porphyrius*, 232 on the expulsion of the dancers again in 525 (Mal. 417.1); see also G. Greatrex, 'The Nika riot: a reappraisal', *JHS* 117 (1997), 66-7 and Roueché, *Performers and Partisans*, 29-30.

75 C. J. XI.46.1, (iv) above. The first edition of the *Codex* was published in 529, the second (the text that has come down to us) in 534: see Jones, *The Later Roman Empire*, 477. As Lim, 'Public spectacles', 173-4, notes, Justinian was prepared to break with Anastasius' restrictions in the pursuit of popularity; see also *ibid.* 163.

76 Malalas 491 and see Janin, *Constantinople byzantine*, 192-3 (for the identification of the *kyne-gion* there referred to by Mal. with the Great theatre, but see above n. 9). It continued to be used as a place of execution. See A. Cameron, 'Elites and Icons in Byzantium', *Past and Present* 84 (1979), repr. in *Continuity and Change in Sixth-century Byzantium* (London, 1981), XVIII, esp. 7-9, on the changes in attitude taking place during the later years of Justinian's reign.

Andreas Jücker

Die Bedeutung des Ms Vat. syr. 268 für die Evangelien-Überlieferung der Harklensis¹

Die Harklensis² ist für die neutestamentliche Textkritik wegen ihres extrem wörtlichen Übersetzungsstils von besonderem Interesse. Ihre griechische Vorlage ist über weite Strecken sicher zu erschließen, sie wird oftmals sogar *in margine* ausdrücklich mitgeteilt. So ist es nicht verwunderlich, daß diese syrische Version in den kritischen Apparaten der *griechischen* NT-Ausgaben öfter begegnet als die Peschitta, deren Übersetzungsstil eine Überfremdung des Syrischen durch das Griechische vermeidet. Da die Harklensis (Hk) nur in den Evangelien auf breiterer Basis überliefert ist, fällt nur hier das Charakteristikum der Überlieferung in die Augen: die Veränderung des Textes durch Revision. Diese Revision hält den Harklensistext in steter Beziehung zur *griechischen* Überlieferung, wodurch die für die Hk typische »Invarianz« mit der griechischen Übersetzungsvorlage nicht nur im einzelnen verbessert, sondern die gesamte harklensische (hkl) Überlieferung in die Entwicklung zum uniformen byzantinischen Reichstext (Koine) hin eingebunden wird.

Die *editio princeps* der hkl Evangelien durch Joseph White (1778) muß vor diesem Hintergrund als überholt gelten. Denn sie beruht nicht auf breiter Überlieferung, sondern im wesentlichen auf *einem* späten Textzeugen, der – wie wir heute wissen – einer Revision des zweiten Jahrtausends angehört³. Die Aufgabe

1 Eine erste Sondierung zu diesem Thema ist in *Hugoye, Journal of Syriac Studies* vol. 1, 1998 [<http://www.acad.cua.edu/syrcom/Hugoye>] erschienen. Für die freundliche Erlaubnis, diese Sondierung für die vorliegende erweiterte Studie benutzen zu dürfen, sei hier dem *General Editor* George A. Kiraz gedankt.

2 *Versio heracleensis*, benannt nach Thomas von Harqel (= Heraklea in der Euphratensis), westsyrischer (= miaphysitischer) Bischof von Mabbug, vgl. *A Dictionary of Christian Biography* 4 (1887) 1014-1021 (J. Gwynn).

3 *Sacrorum Evangeliorum Versio Syriaca Philoxeniana ... nunc primum edita cum interpretatione et annotationibus*, tomus I. Oxonii 1778. Der zugrundeliegende Textzeuge ist Ms New Coll. 333 (Oxford). – Anders als White es im Titel zum Ausdruck bringt, handelt es sich um eine Harklensis-Edition. – Dieser für ihre Zeit vorzüglichen Ausgabe kommt das Verdienst zu, die Hk-Forschung nachhaltig in Gang gebracht zu haben. – Zur Forschungsgeschichte s. B. M. Metzger, *The early versions of the New Testament. Their origin, transmission, and limitations*. Oxford 1977, p. 63-75 und A. Vööbus, *Early versions of the New Testament. Manuscript studies*. Stockholm 1954, p. 103-121.

heute ist die Edition des ursprünglichen *Werkes* (Tetraevangeliums) vom Jahr 615/16. Nur das vorgängige Verständnis der Überlieferung kann darüber entscheiden, wie diese Aufgabe in Angriff zu nehmen bzw. zu erfüllen ist. Im folgenden wird versucht, dieses Verständnis in seinen Grundzügen zu gewinnen und für eine Neuausgabe⁴ textkritisch fruchtbar zu machen. Es soll gezeigt werden, daß die Evangelienüberlieferung der Hk einer Revisionsbewegung auf größere Konformität mit dem byzantinischen Reichstext hin unterliegt. Diese Angleichung an den griechischen Normaltext bedeutet für sie jedoch den schleichenden Verlust ihres originalen Wortlautes. Damit stellt sich die Frage nach dem ursprünglichen Text der hkl Evangelien bzw. die Frage nach dem Grad an Originalität, der in der Überlieferung (noch) enthalten ist. Die Kenntnis der Revisionsrichtung kann hierbei helfen, den frühesten erreichbaren (d. h. den am wenigsten revidierten) Text zu erkunden, der einer Neuedition zugrundegelegt werden muß. Die Auffassung, daß dieser Text im *Ms Vat. syr. 268* begegnet, wird hier durch umfangreiches Variantenmaterial zu begründen versucht. Zunächst aber muß die hkl Überlieferungsgeschichte in ihren Grundzügen nachgezeichnet werden.

I.

Gestalt, Überlieferung und Intention der Harklensis

Da die Hk (zusammen mit der Syrohexapla) kurz nach Beilegung des Konfliktes zwischen den ägyptischen (koptischen) und syrischen Miaphysiten fertiggestellt wurde, hat J. Gwynn ihre Entstehung eng mit diesen Einigungsbestrebungen verbunden⁵. Er weist auf die räumliche und zeitliche Nähe der beiden Übersetzungen im Enaton vor Alexandrien hin sowie auf die Veranlassung der Syrohexapla durch den westsyrischen Patriarchen Athanasios I. (Gammālā) von Antiochien (594-631). In der Tat haben Paul von Tella (der Übersetzer der Syrohexapla) und Thomas von Harqel der Delegation dieses Patriarchen angehört, die mit dem koptischen Oberhaupt Anastasios (Apozygarios, 607-619) in Alexandrien verhandelt und im Jahr 616 die Beilegung dieses zum Schisma ausge-

4 Die von W. Strothmann (†) und dann auch von A. de Halleux (†) angekündigte Matthäus-Edition für das CSCO ist leider nicht erschienen, vgl. W. Strothmann, *Die Handschriften der Evangelien in der Versio Heraclensis*, in: *Lingua restituta orientalis. Festgabe für Julius Aßfalg*, hrsg. von R. Schulz u. M. Görg. Wiesbaden 1990, p. 367-375. – DERS. *Die syrische Übersetzung der Bibel*, in: *Tradition und Translation ... Festschrift für Carsten Colpe zum 65. Geburtstag*, hrsg. v. Chr. Elsas et alii. Berlin – New York 1994, p. 344-355 (hier p. 350 Anm. 20). – DERS. *Versio Harklensis – Codex D05 Cantabrigiensis* – OrChr 80 (1996) 11-16. – A. de Halleux, *Vingt ans d' études critiques des Églises syriaques*, in: *The Christian East. Its Institutions & its Thought*, hrsg. v. R. Taft [OrChrA 251]. Rom 1996, p. 145-179 (hier p. 156).

5 DCB 4 (1887) 266-271. – Anders G. Zuntz, *The Ancestry of the Harklean New Testament*, London 1945, p. 12, der eine Einbindung der Hk in die griechisch-chalkedonensische Gegnerschaft bzw. in die Annäherung an die Chalkedonenser vermutet.

wachsenen Konfliktes zustande gebracht hat⁶. Doch wird man aus der Diplomatenfunktion der Übersetzer weder für die Hk noch für die Syrohexapla die Entstehung aus kirchenpolitischem Kalkül folgern können, lediglich die Bedeutung dieses Übersetzungsunternehmens für die miaphysitische Kirche. Gerade deshalb ist der kirchenpolitische Hintergrund bedeutsam, denn die Entwicklung der syrischen Miaphysiten zur partikularen rein *syrisch*sprachigen Nationalkirche ist noch nicht definitiv entschieden, die *griechisch*sprachige Verbindung mit der οἰκουμένη ist erst durch die islamische Eroberung abgerissen. Den theologischen Herausforderungen, die mit dem starken Druck im Inneren (Spaltungen) und von außen (seitens der chalcedonensischen Orthodoxie) verbunden sind, muß auf *griechisch*sprachiger Ebene begegnet werden. In den allgemeineren Horizont dieser Herausforderungen scheint die Entstehung des großen Übersetzungswerkes (AT und NT) zu gehören. Eine extrem wörtliche Übertragung des hexaplarischen Septuaginatextes ins Syrische und eine nach gleichen Prinzipien gearbeitete NT-Ausgabe soll der philologischen und theologischen Arbeit offenbar sicheren Boden bereiten⁷.

Die *Gestalt* der Hk dürfte von der Syrohexapla her inspiriert sein⁸. Denn wie diese verwendet Thomas textkritische Zeichen (*Asteriskos*, *Obelos*, *Metobelos*) und notiert auch Varianten *in margine* neben der Textkolumne. Doch anders als die Syrohexapla, die diese kritischen Zeichen in ihrer griechischen Vorlage vorfindet und ihre Marginalvarianten den Übersetzungen des Aquila, Symmachus und Theodotion entnimmt, muß Thomas seine Textgrundlage zunächst selbst bestimmen, bevor er mit dem eigentlichen Übersetzungsvorgang beginnen kann. In einer *Subscriptio* am Ende des Joh-Evangeliums deutet er die Grundzüge seines Vorgehens an: Er hat die bis dahin letzte syrische NT-Übersetzung, die 507/08 entstandene sogen. Philoxeniana, anhand von drei (eine Variante sagt: zwei) »zuverlässigen und genauen« griechischen Manuskripten »verglichen«⁹.

6 Zur Geschichte des Konfliktes und zu seiner Beilegung unverzichtbar C. Detlef G. Müller *Damian, Papst und Patriarch von Alexandrien* – OrChr 70 (1986) 118-142 und Ders., *Papst Anastasios und die Versöhnung der Ägypter mit den Westsyryern*, in: *Coptology: Past, Present, Future. Studies in Honour of Rodolphe Kasser*, ed. by S. Giversen, M. Krause, P. Nagel [OLA 61]. Leuven 1994, p. 71-85. Allgemein: W.H.C. Frend, *The Rise of the Monophysite Movement*. Cambridge 1972.

7 Auch die theologischen Streitschriften der Miaphysiten werden unter diesem Vorzeichen ins Syrische übersetzt. Die Übereinstimmung im Übersetzungsstil, die zwischen der Hk und z.B. *Contra Daminanum* besteht, springt geradezu in die Augen: *Petri Callinicensis Patriarchae Antiocheni tractatus Contra Daminanum I: Quae supersunt libri secundi – II: Libri tertii capita I-XIX. – III: Libri tertii capita XX-XXXIV*, ed. R. Y. EBIED, A. VAN ROEY, L.R. WICKHAM [CChr, series graeca 29/31/35]. Turnhout-Leuven 1994/1996/1998. Vgl. ferner A. v. Roey/P. Allen, *Monophysite texts of the sixth century* [OLA 56]. Leuven 1994.

8 A. Vööbus, *The Hexapla and the Syro-Hexapla* [PETSE 22]. Stockholm 1971.

9 Übersetzung, Detaillierungen und Interpretation dieses schwierigen Textes bei Zuntz, *Die Subscriptionen der Syra Harclensis* – ZDMG 101 (1951) 174-196. Die Stärke von Zuntz' Interpretation liegt in der Deutung dieses »Vergleichens« als traditionelle griechische Revisionsmanier.

Da die Philoxeniana als ganze nicht überliefert ist¹⁰, kann im einzelnen nicht nachvollzogen werden, in welchem Maße die Philoxeniana bei dieser Arbeit bewahrt oder verändert worden ist. Doch heute gilt aufgrund neuen Philoxeniana-Materials als sicher, daß tatsächlich eine *Neuübersetzung*¹¹ auf der Basis der beigezogenen griechischen Manuskripte stattgefunden hat.

Eines dieser griechischen Manuskripte dient Thomas als Basistext¹² für die Übersetzung, die beiden anderen gelten als weitere Repräsentanten der *Graeca veritas*, deren Varianten verzeichnet werden müssen. Sofern es sich hierbei um Zufügungen gegenüber dem griechischen Basistext handelt, können sie *sub asterisco* in den Haupttext integriert werden. Alle anderen Varianten müssen *in margine* (in syrischer Übersetzung) notiert werden, da sie den Austausch von Textelementen betreffen. Die in Griechisch verzeichneten Marginalien geben den genauen Hintergrund der Übersetzung an (sie sind keine Varianten), besonders wenn diese sich schwierig gestaltet, aber vielfach auch bei Personennamen. *Sub obelo* stehen Wörter, die nur aus übersetzungstechnischen Gründen nötig sind und keine direkte Entsprechung im griechischen Text haben (z. B. *raē ÷ marītā* für ποικαίω Lk 7,17).

Diese Vorgehensweise zeigt Thomas als *Übersetzer* der griechischen NT-Tradition, er darf nicht als Textkritiker im modernen Sinn mißverstanden werden. Seine Übersetzung sammelt und notiert; er korrigiert nicht, er kontaminiert nicht. Sein Text ist »korrekt«, weil es der griechische ist, die von ihm verzeichneten Varianten sind inklusiv, nicht exklusiv zu verstehen. Anders als Philoxenus ein Jahrhundert vor ihm scheint Thomas nicht bloß die Übersetzungsgenauigkeit der syrischen Bibel verbessern zu wollen. Er hat den *griechischen Text selbst* als das eigentliche Problem erkannt, das es in voller Breite zu erfassen und ins Syrische zu transponieren gilt. Vor dem Hintergrund seiner kirchenpolitischen Verantwortung dürfte er nicht nur das sachliche Problem, sondern auch seine »oikumenische« Dimension erkannt haben, von deren Wahrnehmung er sich und seiner Kirche Kompetenz und Mitspracherecht auf der theologischen Bühne versprechen muß.

10 Aufgrund des Übersetzungsstils hält Gwynn die von ihm edierten Kleinen Kath. Briefe und die Joh-Apokalypse für Reste der Philoxeniana, s. J. GWYNN, *The Apocalypse of St. John in a Syriac version hitherto unknown* ... Dublin 1897 (Amsterdam 1981) und Ders., *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 (Amsterdam 1973).

11 White's Interpretation der o.g. *Subscriptio* spricht dem Thomas nur das im Text und am Rand kritisch notierte Material zu, den Grundtext hielt er für die Philoxeniana. Die schon länger vertretene gegenteilige Auffassung, daß die Hk eine weitgehende Neuübersetzung sein muß, ist zusammenfassend dargetan bei S. P. Brock, *The resolution of the Philoxenian/Harclean problem*, in: *New Testament Textual Criticism* ... (FS B. M. Metzger, hg. v. E. J. Epp u. G. D. Fee). Oxford 1981, p. 325-343.

12 Diese Einsicht stammt aus der Arbeit an den hkl Paulusbriefen, s. u. S. 45.

Die direkte *Überlieferung* der hkl Evangelien setzt im 8. Jh. ein¹³ und verteilt sich auf Tetraevangelia (ca. 60)¹⁴, Lektionare (ca. 50), Massora-Handschriften (ca. 10), Kommentar-Handschriften (4) und Passions-Harmonien (ca. 10)¹⁵. Für die Frage nach dem ursprünglich(st)en Text sind nur die Tetraevangelia interessant, da nur in ihnen das kritische Material (auch als »harklensischer Apparat« bezeichnet) überliefert ist, allerdings lediglich in ca. 20 Textzeugen. Angesichts der komplexen Notierung dieses Materials war seine Überlieferung grundsätzlich gefährdet, doch eher durch totale Streichung als durch nachlässiges Kopieren. So ist das kritische Material in quantitativer Hinsicht schmal überliefert (einige der betreffenden Textzeugen sind zudem fragmentiert), in qualitativer Hinsicht dagegen gut. Kleinere Defekte wie das unpräzise Plazieren von *Asteriskoi* und *Obeloi* (oder ihre Vertauschung) sind vor dem griechischen Hintergrund der Überlieferung leicht zu korrigieren.

Die eigentliche Gefährdung des kritischen Materials geht von der *Revision* des hkl Evangelientextes aus, die Veränderung dieses Materials ist selbst deutlichster Indikator der Revision. Es leuchtet ein, daß die originale Hk durch die Arbeitspraxis des Thomas und durch seine griechischen Bezugstexte an eine bestimmte (text-) geschichtliche Situation des 6./7. Jhs. gebunden ist. Abgelöst von dieser verliert gerade das kritische Material seine Haftpunkte in der griechischen Überlieferung und läuft Gefahr, in seiner ursprünglich konstruktiven Funktion als Varianten der *Graeca veritas* verkannt zu werden. Das ist endgültig der Fall, sobald die *Graeca veritas* sich einseitig zum uniformen und dominanten byzantinischen Reichstext (Koine) hin verlagert und dieser zum maßgebenden griechischen »Original« der Hk wird. Varianz mit diesem Text gilt nun als inkorrekt und droht in seinem Sog zu Invarianz nivelliert zu werden.

Die Veränderungen der Hk in den Manuskripten des 1. Jtds. erfolgen individuell und nur partiell, sind aber durchaus als Revision zu bezeichnen, da sie durch die Orientierung am byzantinischen Text (ByzT) einen gemeinsamen Richtungssinn erhalten. Als gezielte Texteingriffe gehen sie nicht auf die Kopisten zurück, sondern auf Revisoren, die über die »Korrektheit« des Hk-Textes wachen. Diese Pflege des Hk-Textes erfolgt nicht zentral und nicht systematisch, historisch ist sie an den Zentren griechischer Gelehrsamkeit in Syrien/Palästina (Qēnnešrē, Edessa) sowie an herausragenden Gestalten wie z. B. Jakob

13 Eine indirekte Überlieferung der hkl Evangelien durch Zitatmaterial bei syrischen Autoren oder Übersetzern gibt es nicht. Die syrischen Übersetzungen der miaphysitischen Streitschriften des 7. Jhs. sind zwar als ganze im Stil der Hk gehalten, scheinen aber den Bibeltext *ad hoc* aus dem Griechischen zu übertragen, ohne expliziten Rückgriff auf die Hk.

14 Die Zahlen orientieren sich an J. D. THOMAS, *A list of manuscripts containing the Harclean Syriac version of the New Testament* - The Near East School of Theology, *Theological Review* 2 (1979) 26-32.

15 Morris A. Weigelt, *Diatessaric harmonies of the Passion Narrative in the Syriac Harclean Version*. Theol. Diss. Princeton, N.J. 1969. Diese Arbeit basiert auf 6 Textzeugen.

von Edessa († 708) oder Daniel von Bēth Bātīn (ca. 2. Hälfte 9. Jh)¹⁶ festzumachen. Vermutlich betätigen sich die Revisoren in der Absicht, den ursprünglichen Hk-Text zu bewahren bzw. wiederherzustellen, tatsächlich jedoch verändern sie ihn. Es ist damit zu rechnen, daß »korrigierte« Musterexemplare als Hyparchetypen der Überlieferung diese langsam aber sicher vom ursprünglichen Text wegführen¹⁷. Hinzu kommt, daß unter islamischer Herrschaft und im syrisch-nationalkirchlichen Rahmen kein echtes Lebensinteresse die Beschäftigung mit der Hk mehr leitet. Diese ist jetzt eine rein philologische Angelegenheit, die von der ursprünglichen Intention der Hk nur noch das eine weiß, nämlich ihre Invarianz mit dem Griechischen.

Einen deutlichen Einschnitt erfährt die Revisionsgeschichte der Hk durch Dionysius Bar Šalibi († 1171), den miaphysitischen Bischof von Amid (Diyarbakir)¹⁸. In zwei Manuskripten ist eine *Subscriptio* überliefert, die ihm die »Sicherung« des Hk-Textes zuspricht¹⁹. Daß es sich de facto um eine Revision handelt, zeigt der Text dieser Manuskripte. Unter den Textänderungen ist die bedeutsamste die Aufnahme der *Historia adulterae* (Joh 7,53-8,11), die in den Zeugen des 1. Jtds. fehlt. Das kritische Material wird teils neu arrangiert, teils werden die Marginalvarianten unverändert übernommen, teils erscheinen neue Marginalvarianten. Die Zahl der *Asteriskoi/Obeloi* ist deutlich reduziert. Die Beurteilung dieser Revision nach Richtung und Intention wird dadurch erschwert, daß schon die beiden maßgeblichen Manuskripte erheblich differieren. Es scheint einen Rückgriff auf Hk-Musterexemplare stattgefunden zu haben, aber auch einen expliziten Rückgriff auf die griechische Überlieferung, wie die neu auftretenden Marginalvarianten und die größere Übersetzungsgenauigkeit gegenüber der frühen Hk-Überlieferung nahelegen.

16 Zu J. v. Edessa vgl. A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*. Bonn 1922 (Berlin 1968) 248-256 (bes. 250-251), zu Daniel von Bēth Bātīn (ihm wird die hkl Passionsharmonie zugeschrieben) J. de Zwaan, *Harklean Gleanings from Mingana's Catalogue* – NT 2 (1958) 174-184 (bes. 175-176).

17 Ein solches Musterexemplar scheint der »Qurisūnā-Kodex« zu sein, der in einer *Subscriptio* des Ms Chester Beatty syr. 3 (s. unten) erwähnt wird. Es heißt dort, die Vorlage für diesen Ev.-Kodex (Juli 1488 A. Gr. = 1177 A. D., mit kritischem Material) sei im Mai 1152 A. Gr. (= 841 A. D.) »mit dem korrekten Exemplar des Qurisūnā« verglichen worden, einem Exemplar von offensichtlich besonderer Autorität.

18 Zu Dionysius Bar Šalibi vgl. A. Baumstark (wie Anm. 16) p. 295-298.

19 Ms New College 334 (Oxford, 12./13. Jh.) und BrL Add. 17.124 (1545 A. Gr. = 1233/34 A. D.), s. W. Wright, *Catalogue of Syriac manuscripts in the British Museum acquired since the year 1838*, vol. I, London 1870, p. 42-44 (Nr. LXV), hier auch der syrische Text der *Subscriptio*: »Mit der Hilfe unseres Herrn ist zuende das Evangelium des hl. Apostels Johannes mit dem Rest der drei anderen Mitevangelisten Mt, Mk und Lk nach der zuverlässigen und genauen Ausgabe des Thomas v. Harqel; das (= Jh Ev.) mit vier geprüften Exemplaren verglichen ist und auch durch Mār(j) Dionysius, den Bischof von Amīd (d. i. Ja'qūb Bar Šalibi), gesichert und gesiegelt ist. ...« – Mit den »vier geprüften Exemplaren« dürften nicht griechische, sondern Hk-Mss gemeint sein.

Die Revisionsprinzipien des Dionysius bleiben aber im einzelnen undurchsichtig. Einigermaßen unerwartet ist die vielfach bezeugende Abkehr vom ByzT, der gerade im 12. Jh. seine endgültige Fixierung durch eine »kirchlich revidierte Ausgabe« (v. Soden) erfährt. Am deutlichsten wird sein Abgehen vom ByzT in denjenigen Marginalvarianten, die er mit Vertauschung der Marginal- und Textposition aus der frühen Hk-Überlieferung übernimmt. Auf diese Weise kommen zahlreiche nicht-byzantinische Lesarten in seinen Text und byzantinische an den Rand. Die zufällige Erreichbarkeit und das (vermeintliche oder tatsächliche) hohe Alter seines griechischen Materials könnten hier eine Rolle spielen. Die Revision des Dionysius wirkt auf die Überlieferung des 2. Jtds. ein, doch nicht alle späten Textzeugen sind von ihr beeinflusst.

Der Byzantinische Text

Der Byzantinische Text ist die Textform des griechischen Neuen Testaments, die sich in der byzantinischen Kirche gegen ältere Textformen durchgesetzt hat und in ihrem wissenschaftlichen und liturgischen Leben beherrschend geworden ist. Für die Evangelien ist diese Vorherrschaft schon im 4. Jh. festzustellen, für die Katholischen Briefe erst im 9. Jh. (u. a. aus kanongeschichtlichen Gründen). »Byzantinischer Text« bezeichnet somit ein historisches Phänomen, das sich in der erhaltenen Überlieferung als Prozeß der Normalisierung und Standardisierung des neutestamentlichen Textes manifestiert. Unstrittig in der gegenwärtigen Forschung ist der sekundäre (nichtursprüngliche) Charakter dieser Textform, der durch stilistische Verbesserungen, Verdeutlichungen des Sinngehalts und generell die breitere Darstellung gekennzeichnet ist.

Die byzantinische Evangelienüberlieferung hat Hans v. Soden²⁰ erschlossen und ihre Entwicklung bis hin zur »kirchlich revidierten Ausgabe« im 12. Jh. dargestellt. Seine Forschungen sind grundlegend, wenngleich die Textüberlieferung durch bessere Materialerschließung heute differenzierter erfaßt werden kann²¹. Die Rezensionstheorie v. Sodens zur Entwicklung der neutestamentlichen Textgeschichte hingegen findet heute kaum noch Zustimmung²². Er postuliert für das 4. Jh. drei Textformen (Rezensionen), die auf den Archetyp der Überlieferung (den ursprünglichen Text, den noch Origenes kannte) zurückgehen. Neben dem (alexandrinischen) Texttyp des Hesychios (*H*) stehen der *I*(erusalem) – Text, den v. Soden mit Pamphilos/Eusebios v. Caesarea verbindet und der »byz.« *K*(oine) – Text (Κοινή ἔκδοσις) des Lukian v. Antiochien. Die Textgeschichte ist der Siegeszug der Koine, diese hat »ohne Aufhören als Korrektiv gedient für die

20 Hermann Freih. von Soden, *Die Schriften des Neuen Testaments in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt hergestellt auf Grund ihrer Textgeschichte*, Bd. I,1-3: Untersuchungen, Bd. II: Text und Apparat. Göttingen 1902 (1911)–1913.

21 Vgl. *Text und Textwert der griechischen Handschriften des Neuen Testaments IV: Die Synoptischen Evangelien*, in Verbindung mit K. Wachtel u. K. Witte hrg. v. K. Aland † u. B. Aland. Berlin – New York 1998/1999.

22 K. Aland und B. Aland, *Der Text des Neuen Testaments*. Einführung in die wissenschaftlichen Ausgaben sowie in Theorie und Praxis der modernen Textkritik. Stuttgart²1989, p. 32–33.

von ihm abweichenden Texte« (I,2 708). Gleichwohl weisen diese Textformen ihrerseits deutliche Spuren einer Eigenentwicklung auf, weshalb v. Soden bes. für die Koine »Neuauflagen, Revisionen, Superrezensionen« annimmt (I,2 708) und für die Evangelien drei große Stadien der Koine (K^1 , K^x und K^T) mit jeweils eigenen »Spielarten« unterscheidet (I,2 713 ff.). Die Verbreitung der Koine im 1. Jahrtausend beschreibt v. Soden als Überformung älterer Textgestalten:

»Die ... schon mit s. IV beginnende Einwirkung von K auf Vertreter anderer Textformen hat in deren weitaus meisten Zeugen in immer steigendem Masse alle anderen Typen bis zur Unkenntlichkeit verwischt. Bei einer großen Anzahl von Codd mit K – Text leuchten noch verloren unzusammenhängende Züge aus dem Bild eines besseren Ahnen durch. ... Es scheint, dass häufig, aus Sparsamkeit vielleicht, die vorhandenen Codd nur durchkorrigiert wurden nach dem Text, den man für besser hielt, weil er am weitesten verbreitet oder an massgebender Stelle in Gebrauch war. ... Was aber so an einzelnen Codd geschah, das ist wohl auch einmal an massgebender Stelle für eine ganze Provinz oder Handschriftenfabrik geschehen. So konnten Typen, die man vielleicht Rezensionen zu nennen hat, entstehen, in welchen die Lesarten eines andersartigen Textes wie Urgestein das Tertiär der K an vereinzelt Stellen noch durchbrechen« (I,2 710).

Anders als v. Soden erklärt Klaus Wachtel²³ Entstehung und Ausbreitung des Byz. Textes nicht auf der Grundlage einer frühen Rezension, sondern auf dem Weg der Kontamination. Die Förderung, Entwicklung und Verfestigung einer Variantenschicht sekundärer Lesarten mündet in den vollständig ausgeprägten ByzT. Er kommt zu dem Ergebnis, »daß die Koine nicht kirchenpolitisch durchgesetzt wurde, sondern sich im Zuge eines langen Prozesses der Normalisierung des Textes und der Häufung der für den kirchlichen Gebrauch bevorzugten Handschriften ausbreitete« (S. 148-150). Dieser Prozeß ist für die häufiger gebrauchten und kopierten Evangelien schneller (bis zum 4. Jh.) verlaufen als für die Katholischen Briefe, deren byzantinische Gestalt erst im 9. Jh. feststeht. Wachtel differenziert auch zwischen »byzantinischem Text« und »Mehrheitstext«, wodurch zwei Aspekte des griechischen »Normaltextes« erfaßt werden, die auch für die Beurteilung des Hk-Textes Bedeutung haben²⁴.

Wie schon v. Soden weist auch Wachtel nicht nur auf die festen Konturen des Byz. Textes hin, sondern auch auf seine Variationsbreite. Der ByzT »wird vielmehr von einer Vielzahl geringfügig divergierender Textformen konstituiert« und enthält »Sondergut ... vom Mehrheitstext abweichende Lesarten, die ausschließlich von Koinehandschriften bezeugt werden« (S. 146/147). Ferner rech-

23 K. Wachtel, *Der Byzantinische Text der Katholischen Briefe. Eine Untersuchung zur Entstehung der Koine des Neuen Testaments* [ANTT 24]. Berlin-New York 1995. – Auf den Seiten 12-37 wird ein instruktiver Forschungsbericht geboten, die Seiten 159-198 behandeln die Entstehung und Ausbreitung des Byz. Textes.

24 »Mehrheitstext« ist eine rein quantitative, »Byzantinischer Text« eine historische (und textkritische) Kategorie. Als »byzantinisch« werden diejenigen Mehrheitslesarten bezeichnet, durch die sich der Text der byzantinischen Kirche von früheren Textformen, vor allem aber vom ursprünglichen Text unterscheidet (Wachtel [wie Anm.23] S. 7).

net Wachtel auch die Hk zu den frühesten Zeugen des Byz. Textes (der Katholischen Briefe) und schließt sich daher der Deutung Zuntz' an, der ihre Entstehung vor dem Hintergrund der unionsfreundlichen Religionspolitik des Kaisers Herakleion (575-641, seit 610 Kaiser) vermutet (S. 187- 189). Die vorliegende Untersuchung zur hkl Revisionsgeschichte des Lk-Evangeliums bewegt sich prinzipiell in die gleiche Richtung, indem auch sie den ursprünglich(st)en Hk-Text des *Ms Vat. syr. 268* als eine frühe Form der Koine (des Byz. Textes) verständlich zu machen versucht, der in der Überlieferung zunehmend normalisiert wird.

Ms Vat. syr. 268 als Ausgangspunkt der harklensischen Revisionsgeschichte

Der »byzantinische« Textcharakter der ursprünglichen hkl Evangelien steht außer Frage, die Übereinstimmung der gesamten frühen hkl Evangelienüberlieferung (einschließlich des *Ms Vat. syr. 268*) ist in dieser Hinsicht eindeutig²⁵. Doch ist zu bedenken, daß der byzantinische Evangelientext im 6./7. Jh. seine endgültige feste Form noch nicht erlangt hat, seine Varianz und damit sein Werden gerade vom Hk-Text her sichtbar gemacht werden können. Seine noch zahlreichen nicht-byzantinische Lesarten sind aber Lesarten des griechischen »Normaltextes«, sofern es sich um »Mehrheitstextlesarten« handelt (s. die Definition in Anmerkung 24). Dasselbe gilt für den Hk-Text: Sein »byzantinischer Charakter« entspricht der unabgeschlossenen Ausprägung seines griechischen Vorbildes im 6./7. Jhd., die Dominanz der »Mehrheitstextlesarten« läßt aber keinen Zweifel an seiner »Normalität« zu.

Die im *Ms Vat. syr. 268* erhaltene Überlieferungsstufe der Hk ist ursprünglicher als die der übrigen Hk-Zeugen, da sie ein älteres Stadium des griechischen »Normaltextes« widerspiegelt. Das ist an den Veränderungen zu erkennen, die das kritische Material in den übrigen Textzeugen erfährt: Es wird reduziert bei gleichzeitiger Zunahme an anderer Stelle. Die Reduzierung ist nicht als defekte Überlieferung zu deuten, sondern als revisionsbedingte Streichung unter Federführung des byzantinischen Textes, die nicht-byzantinischen Restbestände innerhalb der Hk-Überlieferung beseitigen will. Nicht-byzantinische Marginalien können von den Hütern des Hk-Textes in der griechischen Überlieferung nicht mehr in vollem Umfang identifiziert werden und entfallen in dem Maße, wie der ByzT als das alleinige »Original« der Hk gilt. Neben den Marginallesarten werden auch nicht-byzantinische *Textlesarten* getilgt, durch *Asteriskoi* als nicht-byzantinisch neu kenntlich gemacht oder an den Rand verwiesen. Dadurch ent-

25 Vgl. in NA²⁷ die Einfügungen bei Lk 1,28 2,15. 42 4,5. 8. 18 5,38 6,45 8,45. 54 9,54 10,22 11,2. 11. 44 19,5 20,23 22,31 23,6. 17. 23 24,49. Hier stimmen das *Ms Vat. syr. 268* und die Ausgabe von White überein.

steht in der Hk-Überlieferung neues (revisionsbedingtes) Variantenmaterial. Die Revisionsrichtung innerhalb der Hk-Überlieferung ist somit eindeutig zu bestimmen: Vom *Ms Vat. syr. 268* ausgehend bewegt sie sich auf die Angleichung an den griechischen »Normaltext« zu.

Auf ein weiteres Indiz für das ältere Überlieferungsstadium des *Ms Vat. syr. 268* sei hier ohne Erörterung lediglich hingewiesen: auf seine *Kephalaia/Titloi*, die dem Haupttext *in margine* beigegeben und als Liste jedem Evangelium vorangestellt sind. Während in den übrigen Hk-Manuskripten die Formulierungen und die Anzahl der *Kephalaia* den bei v. Soden (I,1 402-411) gegebenen Tabellen zur Koine entspricht, weicht das *Ms Vat. syr. 268* in beiden Punkten von ihnen ab. Seine Formulierungen sind für zahlreiche *Kephalaia* ausführlicher, seine *Kephalaiazahlen* erhöht: Mt 107 (Koine 68), Mk 50 (48), Lk 84 (83), Jh 20 (18). Die hkl Revisionsgeschichte hat somit auch die Normalisierung der *Kephalaia* bewirkt.

Die »oikumenische« Intention der Harklensis

Nur die im *Ms Vat. syr. 268* begehende unrevidierte Gestalt der Hk vermag auch eine Vorstellung von der »oikumenischen« Intention zu vermitteln, die Thomas mit seinem Übersetzungswerk verbindet. Denn nur das unrevidierte Variantenmaterial gibt den Blick frei für die Beobachtung, daß bei der Entstehung der Hk die Unterschiede zwischen »byzantinischem« und »alexandrinisch-ägyptischem« Text offensichtlich eine Rolle gespielt haben. Denn *grosso modo* kann (aus heutiger Sicht) gesagt werden: dem byzantinischen Haupttext ist alexandrinisch-ägyptisches Variantenmaterial beigegeben. Dadurch ist die Hk eine textgeschichtliche Momentaufnahme, welche die allgemeinen Konturen der damaligen Textlandschaft in einer konkret-lokalen Ausformung sichtbar macht. Die Konstellation byzantinisch/alexandrinisch-ägyptisch geht hierbei zweifellos auf das griechische Material des Thomas zurück, sein Wissen um die Varianz des griechischen Reichstextes und der Wunsch, diese auch zur Darstellung zu bringen, scheinen ihn bei der Auswahl seiner griechischen Textzeugen geleitet zu haben²⁶. Er wird auf diese Varianz speziell in Alexandria und Umgebung gestoßen sein, wo er sich nach der Vertreibung von seinem Bischofsitz aufgehalten hat und wohin er wegen der persischen Invasion in Syrien/Palästina (614 Eroberung Jerusalems) kaum zurückgekehrt sein dürfte.

Daß er seine Neuübersetzung dezidiert auf den ByzT gründet, offenbart den

26 Daß die von Thomas wahrgenommene Varianz des Reichstextes sich aus heutiger Sicht auf die Unterschiede der genannten Textformen bezieht, zeigt die griechische Bezeugung des Variantenmaterials. Denn hier treten die traditionell als »alexandrinisch« betrachteten Textzeugen des NTs (Ⲁ⁷⁵ Ⲙ01, B03 C04 892 1241, speziell für Lk T029 W032 Ⲉ040 579, vgl. die Aufstellung bei B. M. Metzger, *The Text of the New Testament. Its Transmission, Corruption, and Restoration*. Oxford³ 1992, p. 172) auffällig in Erscheinung, während der Haupttext überwiegend den Mehrheitstext (Ⲙ) bzw. speziell den ByzT liest. Auch wenn ein ausgeprägter Lokaltext für Alexandria/Ägypten nicht nachzuweisen ist, wird hier zumindest eine lokale Häufung »alexandrinischer« Lesarten für die Arbeit des Thomas im Enaton vor Alexandria vorausgesetzt.

»oikumenischen« Gesichtspunkt seiner Auswahl. Denn dieser ist der »normale«, das Byzantinische Reich einigende Text, dem die Zukunft gehört. Von ihm abzugehen würde den ersten Schritt seiner Kirche ins kirchenpolitische Abseits bedeuten. Der alexandrinisch-ägyptische Text beeindruckt jedoch durch sein Alter und seine Qualität, sein entscheidender Nachteil ist die lokale Beschränkung. Doch als der Bibeltext der ägyptischen Miaphysiten ist er für Thomas *per se* von Bedeutung. Er fügt ihn deshalb als Variantenmaterial seiner Übersetzung bei, wahrscheinlich nur in Auswahl, auf jeden Fall aber mechanisch, d. h. ohne die Absicht, durch Kontamination eine eigene Textrezension herzustellen. Auf die schon vor Thomas liegende gegenseitige Beeinflussung der Textformen²⁷ weisen die byzantinischen bzw. die Mehrheitstext-Lesarten (M) unter den Marginalvarianten wie auch die alexandrinisch-ägyptischen Lesarten im Haupttext.

Vor diesem Hintergrund erscheint eine Verwendung der Philoxeniana, die mehr als eine bloße Übersetzungshilfe für Thomas ist, zunächst als wenig wahrscheinlich. Denn gerade bei Voraussetzung ihrer »Caesareischen« Textform (Zuntz)²⁸ hätte sie sich als Revisionsgrundlage zur Herstellung eines Reichstextexemplares wohl schwerlich geeignet. Aber Thomas könnte sich für ihre Differenzen zu seiner Übersetzung interessiert haben (analog zum alexandrinisch-ägyptischen Text). Für diese Möglichkeit spricht eine kleine Anzahl von Lesarten im Variantenmaterial (s. unten S. 36), die in der griechischen Überlieferung nicht zu identifizieren sind, wohl aber als Peschittalesarten. Es könnte sich um Lesarten handeln, die aus der Peschitta unverändert in die Philoxeniana übernommen worden sind. Trotz (oder wegen?) ihres teilweise syrisch-innerversionellen Charakters, der nicht so recht zum übrigen Variantenmaterial der Hk passen will, ist diese Möglichkeit zu berücksichtigen. Prinzipiell ist aber auch damit zu rechnen, daß Revisoren Peschittalesarten in das Variantenmaterial der Hk eintragen können und auch das *Ms Vat. syr. 268* davon nicht verschont geblieben ist.

In der Hk radikalisiert sich die theologische Motivation, die Philoxenus von Mabbug einhundert Jahre vor Thomas eine Neuübersetzung des Neuen Testaments initiieren ließ. Seine Rezeption der *griechischen* Bibel (mitsamt ihres Kanons) bedeutete eine gezielte Strategie: Philoxenus hatte erkannt, daß nur auf der

27 Keine Kirchenprovinz kann sich der Beeinflussung durch den Reichstext entziehen: »Das zeigt deutlich das Beispiel der ägyptischen Kirche, die schon vom 5. Jahrhundert ab ein Eigenleben führt, weil sie in den christologischen Streitigkeiten zunehmend in Konflikt mit der byzantinischen Kirche geraten ist und auch den nationalen Gegensatz zum Griechentum immer stärker empfindet. Sie besitzt vom 4. Jahrhundert ab einen festgefügt – den sog. alexandrinischen – Text, weil die alexandrinischen Patriarchen ihre Kirchenprovinz mit starker Hand zentralistisch regieren. Aber je weiter die Zeit fortschreitet, umso mehr wird selbst dieser Text durch die Koine gewissermaßen oxydiert (je später eine Handschrift entstand, umso mehr ist dieser Prozeß fortgeschritten), aus dem alexandrinischen Text wird der ägyptische« (K. u. B. Aland, *Der Text des Neuen Testaments* ... [wie Anm. 22] p. 66).

28 Unter den griechischen Textzeugen des NTs ist sie vornehmlich durch die Majuskel 038 sowie die Minuskeln 565 und 700 vertreten. – Zuntz sagt, das »Vergleichen« des Thomas habe der »Caesareischen« Textform der Philoxeniana eine »Byzantinische« substituiert, *Die Subscriptioenen der Syra Harclensis* – ZDMG 101 (1951) p. 182.

Grundlage einer exakten Übersetzung die Christologie der jungen miaphysitischen Bewegung als »korrekt« zu erweisen ist, vor allem gegenüber den »Nestorianern«. Eine nicht »schriftgemäße« Christologie konnte begründet zurückgewiesen, die eigene »schriftgemäße« offensiv entwickelt werden. Obgleich die »oikumenische« Dimension bei Philoxenus *in nuce* vorgebildet ist, verbleibt seine Bibelübersetzung im syrischen Horizont. Unter verändertem kirchenpolitischen Vorzeichen bedient sich Thomas der in ihr schlummernden »oikumenischen« Dimension. Denn mit der Beilegung des syrisch-ägyptischen Schismas im Rahmen der unionsfreundlichen Religionspolitik Kaiser Herakleions wird es für die syrischen Miaphysiten ernst mit der Beteiligung am »oikumenischen« Gespräch. Es entsteht die Notwendigkeit, die gemeinsame Grundlage in ihrer »oikumenischen« griechischen Fassung verfügbar zu machen, um den sich abzeichnenden philologischen und theologischen Anforderungen gewachsen zu sein. Thomas selbst und seinen griechisch gebildeten Kollegen ist diese Fassung im Original zugänglich, die generelle Situation der Diglossie innerhalb der syrisch-miaphysitischen Hierarchie jedoch zwingt dazu, sie in eine syrische Form zu gießen, die ihr Original möglichst invariant zugänglich macht. Das Ergebnis ist die Harklensis. Sie ist »Übersetzung« im Sinne der Syrohexapla: die syrische Fassung eines griechischen Normtextes, die nicht eigentlich »übersetzt«, sondern das Original selbst mitteilt. Nur so ist es zu verstehen, daß der Übersetzungsstil der Hk jegliche Rücksichtnahme auf das syrische Idiom vermissen läßt und diese eigentlich nur unter Beziehung des griechischen Textes voll verständlich ist. Gleiches gilt für die Übersetzungen der miaphysitischen Streitschriften des 7. Jhs., deren Syrisch weniger verständlich als »original« sein möchte.

Die Textzeugen des 1. Jahrtausends (Lukas-Evangelium)

Nur die sicher vor Dionysius Bar Šalibi entstandenen Textzeugen (ohne Lektionare) können als gleichmäßig und unter griechischem Revisionseinfluß gewachsene Überlieferung gelten. Nur sie geben durch ihre Ursprungsnähe die methodische Sicherheit bei der Beurteilung der Revision. Lediglich 10 Manuskripte können hier effektiv herangezogen werden, davon 6 mit hkl Variantenmaterial, 1 nur mit *Asteriskoi/Obeloi* (ohne Marginalvarianten), 3 ohne Variantenmaterial, s. unten. Ebenfalls aus methodischem Anraten erfolgt die Beschränkung auf das Lukas-Evangelium. Dieses ist nicht nur das umfangreichste unter den vier Evangelien, es bietet auch das meiste hkl Variantenmaterial. Die quantitative Grundlage für die Gewinnung eines repräsentativen Urteils über Art und Auswirkung der Revision ist hinreichend, ihre Ausdehnung auf weitere Evangelien würde die Zahl der Textzeugen kaum steigern und zu keinen qualitativ anderen Ergebnissen führen. Die Beschränkung auf das Lukas-Evangelium empfiehlt sich auch mit Blick auf den griechischen Hintergrund der Hk. Denn bislang liegt

nur für Lk die Ausgabe des *International Greek New Testament Projects* vor (IGNTP, s. unten), die der vorliegenden Untersuchung in doppelter Hinsicht entgegenkommt. Einmal dadurch, daß sie eine Ausgabe des byzantinischen Textes ist und im Apparat auch Variationen dieses Textes und andere Lesarten bietet, die in den gängigen Handausgaben des griechischen NTs aus prinzipiellen Gründen entfallen. Für die Verifizierung von Hk-Lesarten in der griechischen Überlieferung ist diese Ausgabe daher unverzichtbar. Sie ist es (zweitens) auch deshalb, weil ihre Hk-Notate nicht allein auf der Ausgabe von White beruhen, sondern auch auf zwei alten Textzeugen (Mss Vat. syr. 267 u. 268, s. unten), wodurch die Hk-Verzeichnung oftmals in sich differiert und *en miniature* die Revisionsgeschichte der Hk berücksichtigt, die – in welchem Ausmaß auch immer – dem hier Verantwortlichen (Prof. Robert Köbert, Rom, † 1987) wohl nicht verborgen geblieben ist.

Die folgenden Tetraevangelia des 1. Jtts. (bzw. aus der Zeit vor der Revision des Dionysius bar Ṣalibi) überliefern die Hk zusammen mit dem Variantenmaterial²⁹:

V268 = *Ms Vat. syr. 268* (8./9. Jh.), Bibl. Apostol. Vaticana. – Text: George A. Kiraz, *Comparative Edition of the Syriac Gospels. Aligning the Sinaiticus, Curetonianus, Peshitta & Harklean Versions*, vol. I-IV [NTTSt 21/1-4]. Leiden 1996 (= CESG, vgl. die Besprechung von H. Kaufhold in *OrChr* 81 [1997] 243-245) – Beschreibung: CESG I xlv-xlvii, s. auch R. Köbert, *Zur Hs Vat syr 268* – *Bib* 56 (1975) 247-250.

D = *Ms syr. 3 der Chester Beatty Library*, Dublin. Datiert Tammuz 1488 A. Gr. (= Juli 1177 A. D.). Dennoch gehört dieses Ms in die Überlieferung des 1. Jtts., da es von einem Kodex des 9. Jhs. kopiert ist. Eine vom Schreiber aus der Vorlage übernommene Notiz (fol. 230r) teilt mit, dieses Ms (die Vorlage) sei im Iyar 1152 A. Gr. (= Mai 841 A. D.) »mit dem genauen Exemplar des Qurisūnā verglichen worden (*ethpahḥam*)«. Vermutlich bedeutet dieses Vergleichen hier die Kontrolle durch ein Mustere exemplar (einen Hyparchetyp der Überlieferung). Beschreibung von D bei L. Delaporte, *L'évangéliste béracléen de Homs* – *RBib* 4 (1907) 254-258.

E = *Ms 12/8 des syr.-orthod. Patriarchats in Damaskus*. Datiert Kānūn II 1366 A. Gr. (= Januar 1055 A. D.). Kurzbeschreibung in *Parole de l'Orient* 19 (1994) p. 604, vgl. F. Y. Dolabani (Metropolit v. Mardin), *Catalogue of the Syriac Manuscripts in Za'faran Monastery* p. 7-8 (Nr. 3) (handschr. Katalog in syrischer Sprache, hrg. von G. Y. Ibrahim [Metropolit von Aleppo], Aleppo 1994). – Daß mir dieser exzellente Textzeuge erreichbar wurde, verdanke ich der Güte des syrisch-orthodoxen Patriarchen Ignatius Zakkai I, dem ich zu großem Dank verpflichtet bin.

G = Ein NT-Kodex des 11./12. Jhds., der ebenfalls die »Qurisūnā-Notiz« enthält. Die Evv. sind Hk-Text, Apg, Paulusbriefe und die (großen) Kath. Briefe folgen der Peschitta. – Von diesem Ms hat P. Harb auf dem III. Symposium syriacum (1980) berichtet (*OrChrA* 221 Seite 353-354), jedoch mit unrichtiger Datierung. Den Besitzer darf ich nicht nennen.

M = *Mingana syr. 124*, Birmingham (9./10. Jh.). Abbruch bei Joh 18,3. Die Datierung durch Mingana »about A. D. 730« (col. 293) ist zu früh. Im Bereich des Lk-Ev. sind 2,45 – 3,20 und 5,27 – 6,17

29 Unberücksichtigt bleibt hier Ms *BrL Ms Add. 7163* (9./10. Jh., ein fragmentierter Kodex von jetzt 36 Blättern.), da vom Lk-Ev. nur 24,44-Ende, erhalten sind, vgl. F. Rosen/J. Forshall, *Catalogus codd. mss. orientalium qui in Museo Britannico asservantur*, pars prima (Londini 1838), p. 26-27.

späte Supplemente (Mingana: »fifteenth century hand«). – Dieses Ms ist teilweise schwer zu lesen, die Existenz mancher Marginalien ist allein durch das Verweiszeichen an der korrespondierenden Textlesart zu erschließen. Vgl. A. Mingana, *Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts* vol. I, Cambridge 1933, col. 290-293.

V = Ms Vat. syr. 267 (8. Jh.), Bibl. Apostol. Vaticana. Abbruch bei Joh 19,8. Beschreibung CESH I xlviiii-xlix.

Weitere Textzeugen des 1. Jtds. mit hkl Variantenmaterial sind:

1) Ms 1 der Moskauer Archäologischen Gesellschaft, ebenfalls ein fragmentierter Kodex von heute 34 Blättern (15×12 Zoll), 2 col. Die Datierung ins 7. Jh. bedarf der Überprüfung. Mir war nur die Beschreibung (mit Kollation gegen White's Ausgabe) von R. Wagner zugänglich: *Drei syrische Evangelienhandschriften in Moskau* – ZNW 6 (1905) 284-292, bes. 284-290. Die wenigen Seite 288 mitgeteilten Marginalien im Bereich des Lk-Ev. lassen vermuten, daß dieses Ms ein weiterer Repräsentant der revidierten Überlieferung des 1. Jtds. ist, somit zu V, D und M gehört. Von Lk (fol. 24-31) sind lückenhaft erhalten 1,43-68; 3,38-4,31; 6,33-46; 7,9-24; 22,39-41; 22,44-45; 23,25-24,13; 24,53-Ende.

2) Nicht vorgefunden in Damaskus habe ich das Ms (olim) 25 des Syrisch-orthodoxen Markusklosters in Jerusalem, jetzt Nr. 12/9 des syrisch-orthodoxen Patriarchats. Ob es das hkl Variantenmaterial enthält, ist unklar. Entstanden ist es zur Zeit des syrisch-orthodoxen Patriarchen Athanasius (V., 986-1004 oder 1012) und ist im Jahr 1310 A. Gr. (= 998/999 A. D.) dem Kloster Dimāṭ geschenkt worden. Kurzbeschreibung in *Parole de l'Orient* 19 (1994) p. 604, vgl. F. Y. Dolabani (Metropolit v. Mardin), *Catalogue of the Syriac Manuscripts in St. Mark's Monastery* p. 129-132 (handschr. Katalog in syr. Sprache, hrg. von G. Y. Ibrahim [Metropolit von Aleppo], Aleppo 1994).

3) Nicht in die Überlieferung des 1. Jtds. gehört das Ms Mingana syr. 42, dessen Datierung (fol. 133r am Ende des Lk-Ev.!) 1146 A. Gr. (= 834/35 A. D.) unschwer als Fälschung zu erkennen ist. Durch Rasur sind drei bis vier Zeilen der Subscriptio zum Lk-Ev. beseitigt worden, eine späte Hand hat das Datum in den frei gewordenen Raum gesetzt. Die Schriftzüge des Ms und auch seine Varianten weisen es dem 2. Jtd. zu. Beschreibung bei A. Mingana, *Catalogue ...* I col. 109-111.

Vier weitere Tetraevangelia des 1. Jtds. überliefern die Hk ohne das kritische Material (A B u. F) bzw. nur die Asteriskoi/Obeloi (C). Sie sind für die Beurteilung des Revisionsprozesses dennoch von Bedeutung, da sie durch ihre jeweilige Textlesart indirekt Auskunft geben können über ihre Zugehörigkeit zur Revision (s. u. Liste I,3 und III).

A = Ms 74 der Bibl. Angelica, Rom. Die Datierung schwankt zwischen dem 9./10. Jh. (I. Guidi, *Catalogo dei codici siriaci, arabici, etiopici, turchi e copti della Biblioteca Angelica* p. 60 [Nr. 3]) und dem 11./12. Jh. (G. H. Bernstein, *Das Heilige Evangelium des Iohannes. Syrisch in Harklensischer Übersetzung*. Leipzig 1853, p. 3. Mir scheint die spätere Datierung richtiger, dennoch ist es für die Listen I,3 und III verwertet worden. Da dieses Ms jedoch kein hkl Variantenmaterial überliefert, kommt ihm für die vorliegende Untersuchung kein großes Gewicht zu.

B = BrL Ms Add. 14.469, London. Datiert 1247 A. Gr. (= 935/36 A. D.), vgl. W. Wright, *Catalogue of Syriac manuscripts in the British Museum acquired since the year 1838*, vol. I London 1870, p. 75-76 (Nr. CXX).

C = Ms or. 227 der Univ. Library Cambridge. Datiert 1373 A. Gr. (= 1061/62 A. D.). Ohne Marginalvarianten, jedoch mit kritischen Zeichen (Asteriskoi/Obeloi) im Text. Durch Blattverlust fehlen im Bereich des Lk-Ev. 3,19-5,3 6,35-7,24 und 23,53-24,14. – Notiert bei M. H. Gottstein, *A List of Some Uncatalogued Syriac Biblical Manuscripts* – BJRL 37 (1954-55). 429-445, hier 441.

F = Ms Plut. 1.40 der Bibl. Laurenziana, Florenz. Datiert Kanūn I 1068 (= Dez. 756 A. D.). Kurzbeschreibung CESH I xlix.

II.

Das kritische Material der Harklensis

Das Variantenmaterial der folgenden Listen soll den Revisionsprozeß der frühen hkl Evangelienüberlieferung sichtbar machen, der die ursprüngliche Hk in größere Konformität mit dem ByzT bringt. Die Listen gehen immer vom *Ms Vat. syr. 268* aus, von dessen Text die Revision ihren Ausgang nimmt. Da die Listen den *griechischen* Hintergrund der hkl Revisionsgeschichte betreffen, werden diese Lesarten sämtlich in *Griechisch* dargeboten, die Marginallesarten aus praktischen Gründen expliziter, als es ihrer tatsächlichen graphischen Darstellung in den Textzeugen entspricht. Denn diese ist bisweilen (aus Raumgründen) stark verkürzt, was ihre Entschlüsselung erschweren kann. Ist jedoch erkannt, welche Lesart *gemeint* ist, wird mit der entsprechenden *griechischen* Lesart weitergearbeitet, die dann oft um Kontextelemente erweitert ist. Die Erschließung der im *Ms Vat. syr. 268* enthaltenen Marginallesarten ist in CESG I p. lii – lxxxii erfolgt. Das aus den übrigen Hk-Zeugen beigebrachte Material entstammt eigenen Kollationen und ist bisher unveröffentlicht. Auch die Lesarten der Mss Vat. syr. 267 und 268, die durch R. Köbert in die Lk-Ausgabe des *International Greek New Testament Projects* eingegangen sind, wurden nach ihrer syrischen und griechischen Seite hin neu erarbeitet.

Für die Identifizierung der syrischen Lesarten in der griechischen Überlieferung sind folgende NT – Ausgaben wichtig:

1) v. Soden = Hermann Freih. von Soden, *Die Schriften des Neuen Testaments in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt hergestellt auf Grund ihrer Textgeschichte*, Bd. II: Text und Apparat. Göttingen 1913.

2) IGNTP = *The New Testament in Greek. The Gospel according to St. Luke*, ed. by the American and British Committees of the International Greek New Testament Project. Part I (chapters 1-12) Oxford 1984. Part II (chapters 13-24) Oxford 1987. – E. J. Epp, *The International Greek New Testament Project: Motivation and History* - NT 39 (1997) 1-20.

3) NA²⁷ = *Novum Testamentum Graece* ed. K. u. B. Aland, J. Karavidopoulos, C. M. Martini, B. M. Metzger (editio vicesima septima revisa). Stuttgart 1993.

4) Syn = *Synopsis quattuor evangeliorum* ed. K. Aland. Stuttgart 1⁵1997.

Die nachfolgenden Listen wären vollends überfrachtet (und noch unlesbarer als sie es ohnehin schon sind), würde man ihnen die griechische Bezeugung für die dargebotenen Lesarten beigegeben. Als Hilfestellung für die weitere Beschäftigung mit dem hkl Variantenmaterial ist aber bei jeder Stelle angegeben, in welcher griechischen Ausgabe das jeweilige Variantenmaterial am besten zu finden ist. Das Fehlen einer solchen Angabe bezeichnet immer die Lk-Ausgabe des IGNTPs, die eigentlich bei allen Stellen herangezogen werden sollte. Ist eine Hk-Lesart griechisch nicht identifizierbar, ist sie in den folgenden Listen in [] gefaßt.

Von den ca. 185 Lk-Marginalvarianten im *Ms Vat. syr. 268* sind 113 für die Listen I,1-2 verwertet. 26 weitere können nur als Peschittalesarten identifiziert werden (1,10. 38 2,44 3,14. 35 4,29. 33. 35. 38. 41 6,4 7,2. 45. 47 10,10 11,50 12,15 13,1 17,25 20,12 21,9. 23 22,12. 65 23,2. 22), die restlichen können entweder griechisch nicht eindeutig identifiziert oder aus anderen Gründen nicht kommentarlos dargeboten werden. Ihre *Textlesart* ist jedoch immer die »byzantinische« bzw. die Mehrheitslesart

(M). – Die Zahl der asterisierten Lesarten im *Ms Vat. syr. 268* beträgt ca. 70, davon sind 57 in den Listen II,1-2 verwertet. Die restlichen können in der hier gebotenen Kürze nicht dargestellt werden. – Für die Durchsicht des folgenden Variantenmaterials danke ich *Klaus Witte* und *Dr. Klaus Wachtel*. Letzterer hat wichtige Hinweise zur Verbesserung dieser Studie gegeben.

Liste I,1: *Der Byzantinische Text als Grundlage der Harklensis*

Diese Liste enthält die *indifferent* überlieferten hkl Marginalvarianten der Zeugen **V268 D E G M V** (s. oben), welche die frühe Hk-Überlieferung als homogen und ursprungsnah erweisen. Die Textlesart (Hk^{txt}) ist in allen Fällen byzantinisch (oder M), die Marginallesart (Hk^{ms}) in etwa der Hälfte der Fälle alexandrinisch-ägyptisch (diese sind mit • gekennzeichnet, s. u. Anm. 26). Sie erwecken den Eindruck, daß Thomas Differenzen dieser beiden Textformen gezielt in seiner Revision/Übersetzung notiert, das gesamte kritische Material möglicherweise diesem Zweck dient. Die wenigen Marginalvarianten, die mit dem ByzT (M) gegen den nicht-byz. Haupttext lesen, können den byz. Charakter des hkl Haupttextes nicht in Frage stellen, sie weisen lediglich auf seine im 6./7. Jh. noch vorhandene Variationsbreite hin. Einige der Marginalvarianten, die nur minimal und fast ausschließlich in der griechischen Minuskelüberlieferung erhalten sind, bezeugt dieses Material schon für das 7. Jh. (z. B. 4,22 nur Min. 69; 8,10: 477. 1216; 11,49: 1195*; 23,34: Q 1220; 23,55: 115). – Die Zeugen **A B C F** stimmen durchweg mit Hk^{txt} überein, wodurch sie (obgleich ohne Marginalvarianten) die Intaktheit der Hk-Textlesart an diesen Stellen bestätigen.

2,9 {NA²⁷} Hk^{txt} κυρίου, Hk^{ms} θεοῦ – 2,25 {NA²⁷} Hk^{txt} καὶ εὐλαβίης, Hk^{ms} καὶ εὐσεβίης – •2,33 {NA²⁷} Hk^{txt} (ὁ) Ἰωσήφ, Hk^{ms} ὁ πατήρ αὐτοῦ – 3,23 Hk^{txt} ἀρχόμενος, Hk^{ms} ADD. εἶναι – 4,22 Hk^{txt} ἐπὶ τοῖς λόγοις, Hk^{ms} ἐν τ. λόγοις – •6,1 {NA²⁷} Hk^{txt} ἐν σαββάτῳ δευτεροπρώτῳ, Hk^{ms} OM. δευτεροπρώτῳ – •6,9 {NA²⁷} Hk^{txt} ἀποκτεῖναι, Hk^{ms} ἀπολέσαι – 6,10 {NA²⁷} Hk^{txt} ἐποίησεν, Hk^{ms} ἐξέτεινεν – 7,1 {NA²⁷} Hk^{txt} ἐπεὶ δὲ ἐπλήρωσεν, Hk^{ms} [ἐγένετο δὲ ἐπεὶ ἐπλήρωσεν] – 8,10 Hk^{txt} καὶ ἀκούοντες μὴ συνιῶσιν, Hk^{ms} καὶ ἀκούοντες μὴ ἀκούσωσι μηδὲ συνιῶσιν – •8,26 {NA²⁷} Hk^{txt} τῶν Γαδαρηνῶν, Hk^{ms} τῶν Γερασηνῶν – •8,27 {NA²⁷} Hk^{txt} ἐκ χρόνων ἰκανῶν, καὶ ἱμάτιον οὐκ ἐνεδιδύσκετο, Hk^{ms} καὶ χρόνῳ ἰκανῶ οὐκ ἐνεδύσατο ἱμάτια (sic, ex err?) – •9,49 {NA²⁷} Hk^{txt} ἐπιστάτα, Hk^{ms} διδάσκαλε – 9,50 Hk^{txt} καὶ εἶπε πρὸς αὐτόν, Hk^{ms} εἶπεν δὲ πρὸς αὐτούς – 10,1 Hk^{txt} ἔρχεσθαι, Hk^{ms} εἰσέρχεσθαι – •10,2 Hk^{txt} οὖν, Hk^{ms} δέ – •10,19 {NA²⁷} Hk^{txt} δίδωμι, Hk^{ms} δέδωκα – •10,42 {NA²⁷} Hk^{txt} ἐνὸς δέ ἐστιν χρεῖα, Hk^{ms} ὀλίγων δέ ἐστιν χρεῖα ἢ ἐνός – 11,11 {NA²⁷} Hk^{txt} τίνα δὲ ἐξ ὑμῶν τὸν πατέρα αἰτήσῃ ὁ υἱός, Hk^{ms} τίς δὲ ἐξ ὑμῶν τὸν πατέρα αἰτήσῃ ὁ υἱός – •11,32 Hk^{txt} ἄνδρες Νινευί, Hk^{ms} ἄνδρες Νινευῖται – 11,48 {NA²⁷} Hk^{txt} μαρτυρεῖτε, Hk^{ms} μάρτυρές ἐστε – 11,49 Hk^{txt} εἶπεν, Hk^{ms} λέγει – 11,53/54 {NA²⁷} Hk^{txt} λέγοντος δὲ αὐτοῦ ταῦτα πρὸς αὐτούς, ἦρξαντο οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι, Hk^{ms} [ἐξεληθόντος αὐτοῦ ἐκείθεν καὶ λέγοντος ταῦτα πρὸς αὐτούς ἐνώπιον παντὸς τοῦ λαοῦ καταισχύνοντο καὶ ἦρξαντο οἱ νομικοὶ καὶ οἱ Φαρισαῖοι] – 12,21 Hk^{txt} οὕτως [ἐστὶν] ὁ θησαυρίζων, Hk^{ms} οὕτως [ἔσται] ὁ θ. – 12,23 Hk^{txt} ἢ

ψυχῆ, Hk^{mg} οὐχ' ἢ ψυχῆ – •12,42 Hk^{txt} ὁ πιστὸς οἰκονόμος καὶ φρόνιμος, Hk^{mg} ὁ πιστὸς οἰκονόμος ὁ φρόνιμος – 13,15 {NA²⁷} Hk^{txt} κύριος, Hk^{mg} Ἰησοῦς – 13,17 Hk^{txt} ὄχλος, Hk^{mg} λαός – 13,18 Hk^{txt} ἔλεγε δέ, Hk^{mg} ἔλεγεν οὖν – •16,9 Hk^{txt} ἐκλίπητε, Hk^{mg} ἐκλίπη – •17,2 {NA²⁷} Hk^{txt} μύλος ὀνικός, Hk^{mg} λίθος μυλικός – 17,23 {NA²⁷} Hk^{txt} μὴ ἀπέλθητε μηδὲ διώξητε, Hk^{mg} μὴ πιστεύσητε – 17,37 Hk^{txt} σῶμα, Hk^{mg} πτώμα – •18,28 {NA²⁷} Hk^{txt} ἀφήκαμεν πάντα καί, Hk^{mg} ἀφέντες τὰ ἴδια – 19,9 Hk^{txt} εἶπε δὲ πρὸς αὐτὸν ὁ Ἰησοῦς, Hk^{mg} εἶπε δὲ πρὸς αὐτοὺς ὁ κύριος – •20,33 {NA²⁷} Hk^{txt} ἐν τῇ οὖν ἀναστάσει, Hk^{mg} ἡ γυνὴ οὖν ἐν τῇ ἀναστάσει – 20,34 {NA²⁷} Hk^{txt} SINE ADD. ante γαμοῦσιν, Hk^{mg} ADD. γεννῶνται καὶ γεννῶσιν ante γαμοῦσιν – 20,36 {NA²⁷} Hk^{txt} δύνανται, Hk^{mg} μέλλουσιν – 21,12 Hk^{txt} ἀγομένους ἐπὶ βασιλεῖς, Hk^{mg} ἀπαγομένους ἐπὶ β. – 21,30 Hk^{txt} βλέποντες ἀφ' ἑαυτῶν, Hk^{mg} [βλέποντες ἀπὸ τῶν καρπῶν αὐτῶν] et βλέποντες ἀπ' αὐτῶν – •21,36 Hk^{txt} καταξιοθῆτε, Hk^{mg} κατισχύσητε – •22,9 {NA²⁷} Hk^{txt} SINE ADD. post ἐτοιμάσωμεν, Hk^{mg} ADD. σοι φαγεῖν τὸ πάσχα post ἐτοιμάσωμεν – •22,16 {NA²⁷} Hk^{txt} ἐξ αὐτοῦ, Hk^{mg} αὐτό – •22,18 {NA²⁷} Hk^{txt} SINE ADD. post πῖω, Hk^{mg} ADD. ἀπὸ τοῦ νῦν post πῖω – •22,18 Hk^{txt} ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἔλθῃ, Hk^{mg} καινὸν πῖω αὐτὸ ἐν τῇ β. τοῦ θ. – 22,52 {NA²⁷} Hk^{txt} ἐπ' αὐτόν, Hk^{mg} πρὸς αὐτόν – •22,66 {NA²⁷} Hk^{txt} καὶ ἀνήγαγον, Hk^{mg} καὶ ἀπήγαγον – •23,15 {NA²⁷} Hk^{txt} ἀνέπεμψα γὰρ ὑμᾶς πρὸς αὐτόν, Hk^{mg} ἀνέπεμψε γὰρ αὐτόν πρὸς ἡμᾶς – •23,29 {NA²⁷} Hk^{txt} ἐθήλασαν, Hk^{mg} ἔθρεψαν – •23,33 {NA²⁷} Hk^{txt} ἀπῆλθον, Hk^{mg} ἦλθον – 23,34 Hk^{txt} ὁ δὲ Ἰησοῦς, Hk^{mg} ὁ δὲ κύριος – •23,48 Hk^{txt} θεωροῦντες, Hk^{mg} θεωρήσαντες – 23,55 Hk^{txt} συνελήλυθῆται, Hk^{mg} συναελήλυθῆται – •24,21 Hk^{txt} ἀλλὰ γε σὺν πᾶσι, Hk^{mg} ἀλλὰ γε καὶ σὺν πᾶσι – •24,27 {NA²⁷} Hk^{txt} διεομήνευεν, Hk^{mg} διεομήνευσεν

Gegenbeispiele: Hk^{mg} liest *mit* dem ByzT (98):

7,24 Hk^{txt} μαθητῶν, Hk^{mg} ἀγγέλων – 11,28 Hk^{txt} καὶ ποιοῦντες, Hk^{mg} καὶ φυλάσσοντες – 19,47 Hk^{txt} οἱ δὲ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι τοῦ λαοῦ ἐζήτουν αὐτὸν ἀπολέσαι, Hk^{mg} οἱ δὲ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς ἐζήτουν αὐτὸν ἀπολέσαι καὶ οἱ πρῶτοι τοῦ λαοῦ – 22,61 {NA²⁷} Hk^{txt} Ἰησοῦς, Hk^{mg} κύριος – 24,13 {NA²⁷} Hk^{txt} ἐξήκοντα, Hk^{mg} ἑκατον ἐξήκοντα.

Liste I,2: *Unterschiedlich bezeugte Marginalvarianten*

Diese Liste enthält die in den Zeugen V268 D E G M V *different* überlieferten hkl Marginalvarianten. Sie ergänzen zunächst das in Liste I,1 dargebotene Material, indem hier wieder der byzantinischen Textlesart eine beträchtliche Anzahl von alexandrinisch-ägyptischen Randlesarten beigegeben ist (•). Der Wegfall von Marginallesarten in D E G M V ist nicht als Kopierfehler, sondern als revidierende Streichung zu deuten. Da diese Marginalien überwiegend nicht-byzantinisch sind, konnten sie von Revisoren in der griechischen Überlieferung nicht mehr in vollem Umfang identifi-

ziert werden und entfielen, sobald der ByzT als das alleinige »Original« der Hk galt. Seine Variationsbreite und der dezentrale Vollzug der Revision können die Differenzen der Hk-Zeugen in diesem Punkt hinreichend erklären. – Die Zeugen A B C F (ohne Marginalvarianten) lesen hier wieder mit Hk^{txt} den ByzT (M). Auslassung der Marginalvariante ist durch *om* angezeigt.

1,63 Hk^{txt} Ἰωάννης ἐστὶν (τὸ) ὄνομα αὐτοῦ, Hk^{mg} Ἰωάννης ἔσται (τὸ) ὄν. αὐ.
(om D) – •1,78 {NA²⁷} Hk^{txt} ἐπεσκέψατο, Hk^{mg} ἐπισκέπεται *(om D)* – 2,21
Hk^{txt} ἡμέραι, Hk^{mg} ADD. αἱ *(om D M)* – 2,27 Hk^{txt} εἰσαγαγεῖν, Hk^{mg} εἰσα-
γεῖν *(om D G M V)* – •2,38 Hk^{txt} τῷ κυρίῳ, Hk^{mg} τῷ θεῷ *(om M)* – •2,43 {NA²⁷}
Hk^{txt} ἔγνω Ἰωσήφ καὶ ἡ μήτηρ, Hk^{mg} ἔγνωσαν οἱ γονεῖς : D^{mg} V^{mg} *ex err.*
[ἔγνω ὁ πατὴρ αὐτοῦ] : *(om M)* – 4,31 Hk^{txt} καὶ κατήλθεν, Hk^{mg} καὶ ἦλθεν *(om*
E G M) – 5,7 {NA²⁷} Hk^{txt} ὥστε βυθίζεσθαι αὐτά, Hk^{mg} ADD. παρά τι post
ὥστε *(om D)* – 5,10 Hk^{txt} τῷ Σίμωνι, Hk^{mg} [τοῦ Σιμώνου] *(om D E G M V)* –
5,21 Hk^{txt} μόνος, Hk^{mg} εἷς *(om D)* – 5,29 {NA²⁷} Hk^{txt} μετ' αὐτῶν, Hk^{mg} μετ'
αὐτοῦ *(om G M^{suppl})* – •6,10 Hk^{txt} εἶπεν αὐτῷ, Hk^{mg} εἶπε τῷ ἀνθρώπῳ *(om*
M^{suppl}) – •6,48 {NA²⁷} Hk^{txt} θεμελίωτο γὰρ ἐπὶ τὴν πέτραν, Hk^{mg} διὰ τὸ
καλῶς οἰκοδομησθαι αὐτήν *(om M)* – •8,37 {NA²⁷} Hk^{txt} Γαδαρηνῶν, Hk^{mg}
Γερασηνῶν *(om D G M V)* – 8,38 {NA²⁷} Hk^{txt} ἀπέλυσεν, Hk^{mg} ἀπέστειλεν
(om D E G M) – 8,41 Hk^{txt} εἰσελθεῖν, Hk^{mg} ἵνα εἰσέλθῃ *(om D G M V)* – 9,35
{NA²⁷} Hk^{txt} ἀγαπητός, Hk^{mg} ἐκλελεγμένος *(om E)* – •10,10 Hk^{txt} πλατείας
αυτῆς, Hk^{mg} [πλατείας αὐτῶν] *(om D)* – •10,39 {NA²⁷} Hk^{txt} τοῦ Ἰησοῦ,
Hk^{mg} τοῦ κυρίου *(om D)* – •11,13 {NA²⁷} Hk^{txt} ἅγιον, Hk^{mg} ἀγαθόν *(om D)* –
12,1 {NA²⁷} Hk^{txt} ἐν οἷς ἐπισυναχθεισῶν τῶν μυριάδων τοῦ ὄχλου, Hk^{mg}
πολλῶν δὲ ὄχλων συμπεριεχόντων κύκλῳ *(om D E V)* – 12,49 {NA²⁷} Hk^{txt} εἰς
τὴν γῆν, Hk^{mg} ἐπὶ τὴν γῆν *(om D)* – •13,3 {NA²⁷} Hk^{txt} ὡσαύτως, Hk^{mg}
ὁμοίως *(om D V)* – •13,15 Hk^{txt} οὖν, Hk^{mg} δέ *(om E)* – 13,15 {NA²⁷} Hk^{txt}
ὑποκριταί, Hk^{mg} ὑποκριτά *(om D E G M V)* – •13,31 {NA²⁷} Hk^{txt} ἡμέρα,
Hk^{mg} ὥρα *(om E G M)* – 14,22 Hk^{txt} ὡς ἐπέταξας, Hk^{mg} ὃ ἐπέταξας *(om D E*
G M V) – 14,24 Hk^{txt} τοῦ δεῖπνου, Hk^{mg} τὸ δεῖπνον *(om D M)* – •16,3 {NA²⁷}
Hk^{txt} OM. καὶ ante ἐπαιτεῖν, Hk^{mg} ADD. καὶ ante ἐπαιτεῖν *(om D E G M V)* –
18,9 Hk^{txt} τοὺς λοιπούς, Hk^{mg} τοὺς [ἄλλους] *(om E)* – 19,8 Hk^{txt} κύριον,
Hk^{mg} Ἰησοῦν *(om D)* – •20,13 {NA²⁷} Hk^{txt} τοῦτον ἰδόντες ἐντραπήσονται,
Hk^{mg} τοῦτον ἐντραπήσονται *(om D)* – •20,14 {NA²⁷} Hk^{txt} ἑαυτοῦς, Hk^{mg}
ἀλλήλους *(om D)* – 21,24 Hk^{txt} καιροὶ ἐθνῶν, Hk^{mg} καιροὶ καὶ ἔσονται καιροὶ
ἐθνῶν *(om M)* – 21,27 Hk^{txt} νεφέλῃ, Hk^{mg} νεφέλαις (*invertit txt et mg E M, om*
G) – 22,27 Hk^{txt} τίς γὰρ μερίζων, Hk^{mg} ADD. ἐστὶν post μερίζων *(om M)* –
•22,34 {NA²⁷} Hk^{txt} πρὶν ἢ, Hk^{mg} ἕως *(om E M)* – 22,36 {NA²⁷} Hk^{txt} εἶπεν οὖν,
Hk^{mg} ὃ δὲ εἶπεν *(om E G M)* – 22,49 {NA²⁷} Hk^{txt} ἐσόμενον, Hk^{mg} γενόμενον
(om G M) – •23,11 {NA²⁷} Hk^{txt} OM. καὶ ante ὁ Ἡρώδης, Hk^{mg} ADD. καὶ
ante ὁ Ἡρώδης *(om D E M)* – 23,12 Hk^{txt} ἡμέρα, Hk^{mg} ὥρα *(om M)* – •23,39
{NA²⁷} Hk^{txt} εἰ σὺ εἶ ὁ χριστός, Hk^{mg} οὐχὶ σὺ εἶ ὁ χριστός *(om E)* – •23,45
{NA²⁷} Hk^{txt} καὶ ἐσκοτίσθη ὁ ἥλιος, Hk^{mg} τοῦ ἡλίου ἐκλιπόντος *(om G)*

Gegenbeispiele: Hk^{mg} liest mit dem Byz. Text (℣):

2,17 {NA²⁷} Hk^{txt} ἐγνώρισαν, Hk^{mg} διεγνώρισαν (*om* M) – 3,8 {NA²⁷} Hk^{txt} καρπὸν ἄξιον, Hk^{mg} καρποὺς ἀξίους (*om* M^{suppl}) – 4,44 {NA²⁷} Hk^{txt} ... τῆς Ἰουδαίας, Hk^{mg} ... τῆς Γαλιλαίας (*om* D) – 5,8 Hk^{txt} [Πέτρος], Hk^{mg} Σίμων Πέτρος (*om* D M) – 6,4 Hk^{txt} μόνον τοὺς ἱερεῖς, Hk^{mg} μόνους τοὺς ἱερεῖς (*om* M^{suppl}) – 6,7 Hk^{txt} κατηγορεῖν, Hk^{mg} εὗρωσιν κατηγορίαν (*om* M^{suppl}) – 11,3 {NA²⁷} Hk^{txt} σήμερον, Hk^{mg} τὸ καθ' ἡμέραν (*om* D E) – 11,22 Hk^{txt} τὰ σκεύη, Hk^{mg} [τὸ σκεῦλον] (Byz T τὰ σκεῦλα) (*om* E) – 21,2 Hk^{txt} βαλοῦσαν, Hk^{mg} βάλουσαν (*om* D) – 23,34 {NA²⁷} Hk^{txt} κλήρου, Hk^{mg} κλήρον (*om* E)

Liste I,3: Neue Marginalvarianten durch Revision

Diese Liste enthält Marginalvarianten der Zeugen D E G M V, die im Zuge der hkl Revisionsgeschichte neu entstanden sind. Sie gehen auf Revisoren zurück, nicht auf Thomas, und betreffen nicht-byz. Lesarten, die bei V268 noch *im Text* enthalten sind. Deutlich ist die Absicht der Revisoren erkennbar, den Text von V268 in größere Konformität mit dem Byz T (℣) zu bringen. Von diesen neu entstandenen Marginalien her fällt es leichter, die in Liste I,2 verzeichneten Streichungen als Revisionsvorgang einzuschätzen. Denn auch die nicht-byz. Textlesarten von V268 werden teils an den Rand gesetzt, teils gestrichen. Es sei hier ausdrücklich vermerkt, daß D E G M V jeweils marginales Sondergut enthalten, das nur durch Revision entstanden sein kann und den dezentralen Charakter dieser Revision unterstreicht. Liste I,3 bietet nur die textkritisch kontrollierbaren und leicht darzustellenden Fälle, die zugleich den Zusammenhang des Revisionsprozesses aufzeigen. Besonders hier fällt der Zeugenwert der Mss A B C F (ohne Marginalvarianten) ins Gewicht, deren Text fast ausnahmslos der byz. Lesung (der Revision) folgt.

1,29 {NA²⁷} V268 ἐν ἑαυτῇ λέγουσα (hāy bāh kad āmrā) : *om* ℣ A B C F V, *mg* D E G M – 1,66 {NA²⁷} V268 καὶ γὰρ χεὶρ κυρίου (āp gēr īdēh d-māryā) : *om* γὰρ Byz A B C D F, *mg* E G M V – 3,16 {NA²⁷} V268 C εἰς μετάνοιαν (la-tja-būtā) : *om* ℣ A B F M^{suppl}, *mg* D E G V – 4,9 V268 καὶ ἦγαγεν δέ (*sic*, w-aytyēh dēn) : καὶ ἦγαγεν Byz A B D E F V (C *lac*), *mg* δέ G M : Die Entfernung des δέ zielt auf die Herstellung des byz. Textes. Die Lesart von V268 mit καὶ *und* δέ ist griech. nicht bezeugt. – 4,32 V268 ADD. πάντες (kullhōn) post ἐξεπλήσσοντο : SINE ADD. ℣ A B F (C *lac*), *mg* D E G M V – 5,34 {NA²⁷} V268 Ἰησοῦς : *om* Byz A B C D E F M^{suppl}, *mg* G V – 7,12 V268 καὶ αὐτὴ ἦν χήρα (w-hāy ītēh (h)wāt armaltā) : *om* ἦν Byz A B F (C *lac*), *mg* D E G M V – 8,10 V268 εἶπεν αὐτοῖς (ēmar l-hōn) : *om* αὐτοῖς Byz A B C F, *mg* D E G M V – 10,17 {NA²⁷} V268 ἑβδομήκοντα δύο (šab'īn wa-trēn) : *om* δύο ℣ A B C F, *mg* D E G M V – 12,58 (–) V268 μήποτε κατασύρη σε (ὁ) ἀντίδικος πρὸς τὴν κριτήν (dalmā negdāk b'al dīnā lwāt dayyānā) : *om* (ὁ) ἀντίδικος ℣ A B C F, *mg* D E G M V – 14,15 {NA²⁷} V268 D* ὅστις (haw nāš) : *om* τις (nāš) Byz A B C F, *mg* D^{corr} E G M V – 17,1 {NA²⁷} V268 πλὴν οὐαὶ δέ (bram wāy dēn) : *om* πλὴν Byz A B C F, *mg* D E G M V – 18,41 V268 ὁ δὲ εἶπεν αὐτῷ (hū dēn emar leh) : *om* αὐτῷ ℣ A B

C F D M, *mg* E G V – 21,9 V268 ADD. ἡ ἀκοὰς πολέμων (*aw šem^fē da-qrābē*) post πολέμους : SINE ADD. ℳ A B C F, *mg* D E G M V – 21,11 {NA²⁷} V268 ADD. καὶ χειμῶνες (*w-satwē*) post ἔσται : SINE ADD. ℳ A B C F, *mg* E G M V : D *in marg.* liest (mit *sy^P*) καὶ χειμῶνες μεγάλοι ἔσονται (*w-satwē raurbē nehwūn*).

Liste II,1: Die Asterisierten Lesarten.

Asterisierte Lesarten sind prinzipiell gleicher Natur wie die Marginalvarianten, doch anders als jene können sie in den Basistext der Hk eingefügt werden. Da es sich fast ausschließlich um Textzufügungen handelt (manchmal auch um Textumstellungen), ist ihre Darstellung *in margine* nicht möglich. Durch Asterisierung unterscheidet sie Thomas jedoch deutlich von seinem Basistext, so daß auch hier das Nebeneinander von byz. Haupttext und alex.-ägypt. Variantenmaterial greifbar wird (•). Im Gegensatz zum 2. Jtd. ist die Überlieferung der *Asteriskoi* in der frühen Hk-Überlieferung gut, trotz der Reduzierung gegenüber V268 läßt sie den gemeinsamen Grundstock noch deutlich erkennen. Die hier zweifellos vorhandene Fehleranfälligkeit der Überlieferung kann kein Argument gegen die Revision als Ursache für die Reduzierung sein. Denn die *Asteriskoi* werden eher falsch plaziert als versehentlich weggelassen. Gravierender ist vielmehr, daß bewußte Streichung der *Asteriskoi* (nicht des asterisierten Textes!) Kontamination des Byz. Textes mit nicht-byz. Lesarten bedeutet, die Revisionsrichtung somit nicht erkennbar ist. Rechnet man aber demgegenüber wieder mit der Variationsbreite und der Toleranz, die der ByzT (ℳ) der Evv. zur Zeit der Revisoren (8./9. Jh.) aufweist, so kann die Streichung eines *Asteriskos* nur die Annahme seiner Lesart durch den Revisor bedeuten. Diese Variationsbreite erklärt sowohl die schon von Thomas vorgenommene Asterisierung byz. (ℳ) Lesarten (s. unten) wie auch die überwiegende Beibehaltung dieser *Asteriskoi* durch die Revisoren. – Der Text folgt dem Zeugen V268, in Klammern ist die unterschiedliche Bezeugung der *Asteriskoi* in den Hk-Mss notiert. Die asterisierten Wörter lesen gegen den Byz. Text. – *s. a.* = *sine asterisco*.

•6,7 {NA²⁷} παρετηροῦντο δὲ *αὐτὸν* οἱ γραμματεῖς (*s. a.* M^{suppl}) – •6,25 {NA²⁷} οὐαὶ ὑμῖν, οἱ ἐμπεπλησμένοι *νῦν* (*s. a.* C, sub obel. D) – 7,7 {Syn} ἀλλὰ *μόνον* εἰπὲ λόγῳ (*sub obel. D E G M V, lac C*) – 7,48 ἀφέωνται *σοι* αἱ ἄρματῖαι σου – 8,24 {Syn} καὶ ἐγένετο γαλήνη *μεγάλη* – •8,49 {NA²⁷} μῆ*κέτι* σκύλλε τὸν διδάσκαλον – •8,52 {Syn} οὐ *γὰρ* (*s. a.* C D) ἀπέθανεν *τὸ κοράσιον* – 9,16 καὶ ἐδίδου τοῖς μαθηταῖς *αὐτοῦ* (*s. a.* C) – 9,19 *οἱ μὲν* Ἰωάννην τὸν βαπτιστὴν, ἄλλοι δὲ Ἡλίαν, *ἄλλοι δὲ Ἰερεμίαν* (*s. a.* 1. V; *lac C*) – •9,23 {NA²⁷} καὶ ἀράτω τὸν σταύρον αὐτοῦ *καθ' ἡμέραν* (*lac C*) – 9,29 {NA²⁷} ἕτερον *καὶ ἠλλοιώθη* ὁ ἱματισμὸς αὐτοῦ *καὶ ἐγένετο* λευκός (D M *ἕτερον* καὶ ἠλλοιώθη ..., *lac C*) – 9,41 πρόσαγε *μοι* τὸν υἱόν σου ὧδε (*s. a.* C D) – 9,50 {NA²⁷} μὴ κωλύετε· *οὐ γὰρ ἐστιν καθ' ὑμῶν* (*s. a.* C) – •11,20 {NA²⁷} *ἐγὼ* ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια (*s. a.* D, *sub obel. C G*) – •11,24 {NA²⁷} *τότε* λέγει· ὑποστρέψω εἰς τὸν οἶκόν μου (*s. a.* D E) – 11,29 {NA²⁷} ἡ γενεὰ αὕτη *γενεὰ* πονηρὰ ἐστίν (*s. a.* C D, *sub obel. V, mg E*; ℳ gespalten) – 11,34 {NA²⁷} καὶ τὸ σῶμά σου σκοτεινὸν *ἔσται* (*s. a.* C) – 11,42 {NA²⁷} ταῦτα *δὲ* ἔδει ποιῆσαι (*s. a.* C G) – 11,51 {NA²⁷} ἀπὸ (τοῦ) αἵματος Ἐβελ

※τοῦ δικαίου (s. a. C D E G M V) – 12,1 {NA²⁷} (es geht um die Stellung des τῶν Φαρισαίων) προσέχετε ἑαυτοῖς ἀπὸ τῆς ζύμης τῶν Φαρισαίων, ἧτις ἐστὶν ὑπόκρισις ※τῶν Φαρισαίων (s. a. C M); Byz liest nur das erste τῶν Φ. – 12,21 οὕτως [※ἐστὶν] ὁ θησαυρίζων (s. a. C D E) – •12,23 {NA²⁷} ἢ ※γὰρ ψυχὴ (s. a. C, M gespalten) – 12,31 {NA²⁷} καὶ ταῦτα ※πάντα προστεθήσεται ὑμῖν (s. a. D; M gespalten) – •14,3 {NA²⁷} ἔξεστιν τῷ σαββάτῳ θεραπεῦσαι ※ἢ οὐ (s. a. C D) – 15,12 δός μοι τὸ ἐπιβάλλον μέρος τῆς οὐσίας [※σου] – 16,6 {NA²⁷} ※γράφον τάχως (s. a. D, in V268 E G M nur τάχως *sub aster.*; der Asteriskos bezieht sich auf die Umstellung des byz. Textes) – •17,1 {Syn} μαθητὰς ※αὐτοῦ – •17,7 ἐρεῖ ※αὐτῶ – 17,8 ἀλλ' οὐχὶ ※μᾶλλον (s. a. C D) – 17,8 {NA²⁷} ἐτοίμασόν ※μοι – 17,23 {NA²⁷} ἰδοὺ ὧδε ἢ ἐκεῖ ※ὁ Χριστός – 17,37 συναχθήσονται ※καὶ οἱ ἀετοὶ (s. a. D G V, *om* καὶ C) – 18,16 εἶπεν [※αὐτοῖς] – 19,31 διὰ τί λύετε ※αὐτόν (s. a. C) – 19,38 ἐν ὀνόματι κυρίου· ※εὐλογημένος ὁ βασιλεὺς Ἰσραὴλ (sub *obel.* C) – 19,45 {NA²⁷} τοὺς πωλοῦντας ἐν αὐτῷ καὶ ἀγοράζοντας, ※καὶ τὰς τραπέζας τῶν κολλυβιστῶν ἐξέχεεν καὶ τὰς καθέδρας τῶν πωλοῦντων τὰς περιστεράς – 19,48 {NA²⁷} ποιήσωσιν ※αὐτῶ (sub *obel.* G) – 20,11 πέμψαι ※αὐτοῖς (s. a. C) – 20,20 καὶ παρατηρήσαντες [※καιρὸν] ἀπέστειλαν – 20,28 τὴν γυναῖκα ※αὐτοῦ (s. a. C D V) – 20,41 {Syn} πῶς λέγουσιν ※τινες (s. a. C D) – 21,2 {Syn} εἶδεν δὲ ※καὶ τινα – 22,30 {NA²⁷} ἐπὶ ※δώδεκα θρόνων (s. a. G M) – 22,45 {Syn} μαθητὰς ※αὐτοῦ – 22,49 εἰ πατάξομεν [※αὐτούς] – 22,52 ξύλων ※συλλαβεῖν με – 24,10 {NA²⁷} ※αἶψά ἐλεγον (*lac* C; M gespalten) – 24,23 ἔωρακεῖν [※ἐκεῖ].

Gegenbeispiele: Die asterisierten Wörter lesen *mit* dem Byz. Text (M):

6,30 {NA²⁷} πάντι ※δὲ αἰτοῦντί σε δίδου (s. a. C E M V, *om* D) – 13,20 καὶ ※πάλιν εἶπεν (s. a. C D E G M V; M gespalten) – 18,32 {NA²⁷} ἐμπαυχθήσεται ※καὶ ὑβρισθήσεται καὶ ἐμπυσθήσεται (s. a. E) – 20,3 {NA²⁷} λόγον ※ἕνα (s. a. E) – 20,9 {NA²⁷} ἄνθρωπος ※τις (s. a. C E) – 20,14 {NA²⁷} ※δεῦτε ἀποκτείνωμεν – 20,32 {NA²⁷} ὕστερον ※δὲ πάντων – 22,43/44 {NA²⁷} ※ᾧφθη δὲ αὐτῷ ἄγγελος ... καταβαίνοντες ἐπὶ τὴν γῆν – 24,10 {NA²⁷} ※ῆσαν δὲ (s. a. D, C *lac*) – 24,42/43 {NA²⁷} V268 μέρος· ※καὶ ἀπὸ μελισσίου κηρίου· καὶ φαγῶν ἐνώπιον αὐτῶν ※λαβῶν τὰ ἐπίλοιπα ἔδωκεν αὐτοῖς : G M καὶ ἀπὸ *et* λαβῶν *sub aster.*

Liste II,2: Neue asterisierte Lesarten durch Revision

Diese Liste zeigt den Einsatz des *Asteriskos* als Mittel der Revision: Textlesarten von V268 werden asterisiert, um sie als nicht-byzantinisch zu kennzeichnen. Statt Asterisierung kann auch Versetzung *in marginem* erfolgen. Nachfolgend wieder nur als Auswahl textkritisch gut zu durchschauendes Material. – V268 liest hier immer *ohne Asteriskos*.

11,25 G M V εὐρίσκει σχολάζοντα *καὶ* σεσαρωμένον καὶ κεκοσμημένον : E σχολάζοντα καὶ *sub aster.* : C D *sine aster.*, M *om* σχολάζοντα καὶ – 11,46 D ὅτι φορτίζετε τοὺς ἀνθρώπους φορτία *βάρεα καὶ* δυσβάστακτα : E G M V βάρεα καὶ *in marg.*, M C *om* βάρεα καὶ – 19,26 {NA²⁷} E G M D V καὶ ὁ *δοκεῖ* ἔχειν ἀρθῆσεται ἀπ' αὐτοῦ : C *sine aster.*, M ὁ ἔχει – 19,27 C E G V M καὶ (κατα)σφάζατε *αὐτοὺς* ἔμπροσθέν μου : D *sine aster.*, Byz *om* αὐτούς – 19,36 C D E G M V ὑπεστρώννουν τὰ ἱμάτια αὐτῶν [*ἔμπροσθεν αὐτοῦ*] ἐν τῇ ὁδοῦ – 22,3 D E M V [*ἔνα*] ὄντα ἐκ τοῦ ἀριθμοῦ τῶν δώδεκα : C G *sub obel.* – 22,61 {NA²⁷} C D E M V ὅτι πρὶν ἀλέκτορα φωνῆσαι *σήμερον* : Byz *om* σήμερον – 22,69 D E G M V ἀπὸ τοῦ νῦν *δέ* : C *sub obel.*, Byz *om* δέ – 23,44 {NA²⁷} D E G M V ἦν δὲ *ἡ* ὥσει ὥρα ἕκτη : C *sine aster.*; Byz *om* ἡ – 24,29 C D E G M V ὅτι [÷ ἡ] πρὸς ἑσπέραν ἐστί.

Gegenbeispiel: Eine byz. Textlesart des Zeugen V268 wird von C D M V asterisiert:

22,48 C D E G M V ὁ δὲ *Ἰησοῦς* εἶπεν.

Liste III: *Revision des Haupttextes.*

Die hkl Revisionsgeschichte tritt am deutlichsten in der Veränderung des kritischen Materials in Erscheinung, weniger deutlich in den Varianten des Haupttextes. Diese sind aber Teil der Revision und werden erst in ihrem Licht voll verständlich. Die folgende Auswahl macht deutlich, daß die Revision den Text von V268 in Richtung auf den ByzT (M) hin verändert.

2,38 {NA²⁷} V268 λύτρωσιν Ἱερουσαλήμ : A B C D E F G M V λύτρωσιν ἐν Ἰ. – 4,40 {NA²⁷} V268 ἐκάστω : A B D E G F M V (C *lac*) ADD. αὐτῶν – 6,26 V268 προφήταις : A B C D E G F M V ψευδοπροφήταις – 7,34 V268 ἐλήλυθεν [γάρ] : A B C D E G F M V OM. γάρ – 8,34 V268 C D εἰς [τὰς πόλεις] : A B E G F M V εἰς τὴν πόλιν – 9,11 V268 ἐλάλει : A B C D E G F M V ADD. αὐτοῖς – 9,41 V268 ἕως πότε ἀνέξομαι ὑμῶν : A B C D E F G M V καὶ *loco* ἕως πότε : *mg* E G V ἕως πότε – 12,41 {NA²⁷} V268 εἶπεν δέ : A B C D E G F M V ADD. αὐτῷ – 15,13 V268 ὁ νεώτερος : A B C D E G F M V ADD. υἱός – 17,23 {NA²⁷} V268 ἰδοὺ² ᾧδε ἡ ἐκεῖ : A B C D E G F M V ADD. ἰδοὺ *post* ἡ – 22,57 V268 B ἠρνήσατο αὐτήν : A C D E G F M V ἠρν. αὐτόν – 22,68 {NA²⁷} V268 ἀποκριθῆτε : A B C D E G F M V ADD. μοι ἡ ἀπολύσητε – 22,71 V268 A B E αὐτοὶ [δέ] : C D G F M V αὐτοὶ γάρ – 23,29 {NA²⁷} V268 ὅτι ἔρχονται ἡμέραι : A B C D E G F M V ADD. ἰδοὺ *post* ὅτι.

Folgerungen für eine Neuauflage

Das gerade beigebrachte Variantenmaterial vermag eine Vorstellung von der Revisionsgeschichte der hkl Evangelienüberlieferung zu vermitteln, die sich klar in eine frühe Stufe (Ms Vat. syr. 268), eine Revisionsstufe des 1. Jtds. und in eine des

2. Jtds. (Dionysius bar Ṣalibi) gliedert. Die Hauptmasse der Textzeugen repräsentiert die Revisionsstufe des 1. Jtds, die in Kontinuität zur vorausliegenden Überlieferungsstufe des Ms Vat. syr. 268 steht. Der Originalitätsgrad dieser frühen Überlieferungsstufe entzieht sich allerdings einer weiteren methodischen Kontrolle. Da aber schon so alte Textzeugen wie das *Ms Vat. syr. 267* (ca. 8. Jh.) und das *Ms Plut. I.40 der Biblioteca Laurenziana* (756 A.D.) Zeugen für die Revision sind, dürfte das Ms Vat. syr. 268 im wesentlichen den Hk-Text des Jahres 615/16 enthalten. Theoretisch ist es natürlich möglich, daß auch schon dieser Text revidiert ist: ursprünglich vorhandene Marginalvarianten können gestrichen, vormalige Textlesarten an den Rand des Manuskriptes gewandert sein, doch praktisch ist das nicht zu verifizieren.

Aus dem gewonnenen Verständnis der Überlieferung folgt für die Neuausgabe der hkl Evangelien die methodische Anweisung, die Stadien der hkl Revisionsgeschichte gesondert darzustellen. Ms Vat. syr. 268 als Ausgangsstufe der Revision ist der Ausgabe zugrundezulegen, die Revision des 1. Jtds. sollte in zwei Apparaten erscheinen, deren erster das kritische Material der Hk dokumentiert, während der zweite die Varianten des Haupttextes bietet. Die Revision des 2. Jtds. (des Dionysius) ist nach Text und Apparaten völlig getrennt darzubieten, möglichst seitenparallel zum Text des Ms Vat. syr. 268 bzw. der ersten Revision. Auf diese Weise – differenziert und dennoch im Zusammenhang – sollte die Revisionsgeschichte der hkl Evangelienüberlieferung dokumentiert werden. Weiteres wichtige hkl Material (aus der Lektionar- und Massora-Überlieferung) kann in Appendices mitgeteilt werden. Eine nach diesen Prinzipien gearbeitete Lk-Edition ist in Vorbereitung.

Evangelien und Paulusbriefe

Abschließend muß ein kurzer vergleichender Blick hinüber zu den Kath. Briefen und den Paulusbriefen der Hk geworfen werden, deren fertiggestellte Neu-edition mit Untersuchungen zum griechischen Hintergrund die Arbeitsweise des Thomas entscheidend erhellt hat³⁰. Da seine Arbeitsweise für die Evangelien dieselbe wie bei den Briefen gewesen sein dürfte, ist Übereinstimmung in den Hauptpunkten zu erwarten. Eine ausführliche Diskussion der hier und dort erzielten Ergebnisse ist an dieser Stelle nicht möglich, eine den Evangelien vergleichbare Revisionsgeschichte der Paulusbriefe kann auch nicht festgestellt

30 NTSyr = *Das Neue Testament in syrischer Überlieferung I: Die Großen Katholischen Briefe*. In Verbindung mit A. Juckel hrsg. und untersucht von B. Aland [ANTF 7]. Berlin-New York 1986. – *Das Neue Testament in syrischer Überlieferung II. Teil 1: Römer- und 1. Korintherbrief; Teil 2: 2. Korintherbrief, Galaterbrief, Epheserbrief, Philipperbrief und Kolosserbrief*. Hrsg. und untersucht von B. Aland und A. Juckel [ANTT 14/23]. Berlin-New York 1991/1995. Band II, Teil 3 mit 1Thess bis Hebr erscheint in Kürze.

werden, da *Ms Vat. syr. 268* keine Briefe enthält und die Überlieferung hier lediglich vier Texthandschriften umfaßt. Dennoch tragen die hkl Briefe viel zum Verständnis der hkl Evangelienüberlieferung bei. Denn das wichtigste Ergebnis, das die Untersuchung der hkl Briefe erbracht hat, ist die sichere Rekonstruktion der Vorlage, auf die Thomas seinen Haupttext gründet. Ihre Rekonstruktion ist möglich wegen der extrem wörtlichen Übersetzung, die den Blick auf den hinter ihr liegenden griechischen Text freigibt und wegen ihres Textcharakters, der signifikante Bindelesarten zur Hk-Überlieferung aufweist. Diese Vorlage ist nicht direkt erhalten, kann aber aus vier Minuskeln des 2. Jtds. (1611, 1505, 2138 u. 2495) rekonstruiert werden, deren Hyparchetyp mit dieser Vorlage eng verwandt ist³¹. Von der Kenntnis des Vorlagentextes her ist unschwer zu ersehen, daß das kritische Material der Hk (die Marginalvarianten und die asterisierten Lesarten) nicht der Vorlage für den hkl Haupttext entstammen kann, sondern einer anderen Quelle, nämlich den (dem) anderen beigezogenen griechischen Exemplar(en).

Diese klare Trennung der Herkunft von Haupttext und Variantenmaterial als Arbeitsprinzip des Thomas hat auch für die Evangelien Gültigkeit. Auch hier ist das kritische Material *nicht* im griechischen Basistext enthalten, auf dem der Haupttext der hkl Evangelien beruht. Dieses Arbeitsprinzip wäre allerdings von der Evangelienüberlieferung aus kaum zu erkennen gewesen. Ihre Rückübersetzung ins Griechische ist trotz zahlreicher Unsicherheiten zwar möglich, doch der byzantinische Charakter des hkl Evangelientextes enthält nicht genügend Lesarten, die seine Vorlage signifikant aus der großen Masse der byzantinischen Manuskripte auszugrenzen gestatten. Andererseits gilt für die hkl Briefe, daß die Deutung ihres Haupttextes als byzantinischer Reichstext (»Normaltext«) und ihres kritischen Materials als alexandrinisch-ägyptisch nur von den Evangelien her die erforderliche Deutlichkeit und Sicherheit gewinnt³². Denn die Unterschiede im Textcharakter sind in den Briefen weniger deutlich wahrnehmbar als in den Evangelien, weil im 6./7. Jh. der griechische Vorlagentext des Thomas hier (noch) nicht eindeutig genug »byzantinisch« ist und deshalb nicht genügend signifikante Unterschiede zum kritischen Material besitzt. So fördern und ergänzen sich die aus den hkl Evangelien und Briefen gewonnenen Erkenntnisse gegenseitig und erweisen ihre Tragfähigkeit dadurch, daß sich syrische Überlieferung und griechische Textgeschichte zum Verständnis von Entstehung, Gestalt und Intention der Harklensis zusammenfügen.

31 Die rekonstruierte Vorlage für die Kath. Briefe (Jak, 1Pet, 1Joh) ist abgedruckt in NTSyr I 271-286, für die bisher veröffentlichten Paulusbrieve in NTSyr II,1 559-598 u. II,2 491-534.

32 Die in NTSyr II,2 p. 32-42 gebotenen Variantenlisten können unter diesem Aspekt sinnvoll interpretiert werden.

Peter Bruns

„*Finitum non capax infiniti*“¹
|| Ein antiochenisches Axiom in der Inkarnationslehre
Babais des Großen († nach 628)¹

Babai mit dem Beinamen der »Große«² gehört neben Narsai zu den Säulen persisch-nestorianischer Theologie. Um 550 in Beth Ainatha geboren, verbrachte Babai seine Jugend in Beth Zabdai, bevor er in Nisibis als Lehrer tätig war. Schließlich trat er dem großen Kloster vom Berge Izla bei, wo er unter Abraham von Kaškar und Dadišo^c ein streng monastisches Leben führte. Nach dem Tode des Katholikos Gregor I. regierte Babai etwa von 608/609 bis 628 während der Sedisvakanz die Geschicke der persischen Kirche. Kurz darauf, nachdem er vom Großkönig die offizielle Anerkennung erhalten und Frieden mit dem Perserreich geschlossen hatte, verstarb er. Babai war ein ungewöhnlich fruchtbarer Schriftsteller, dessen umfangreiches Œuvre dem Autor schon zu Lebzeiten den Beinamen »der Große« eintrug. Von den 83 Schriften, die Ebedjesu Babai zuschreibt, sind folgende auf uns gekommen: der dogmatische Haupttraktat *Liber de unione*³, der die Mysterien der Inkarnation und Eucharistie behandelt, sowie zwei Kommentare zu den Zenturien des Evagrius Ponticus⁴ und zwei noch nicht edierte *sermones de lege spirituali*⁵, die unter dem Namen »Markus« tradiert wurden, des weiteren einige Hagiographien⁶ und Mönchsregeln⁷.

- 1 Der Beitrag ist die erweiterte Fassung eines anlässlich der Generalversammlung der Görres-Gesellschaft am 29. 9. 1997 in Passau in der Sektion »Kunde des Christlichen Orients« gehaltenen Vortrags.
- 2 Zur *vita* vgl. A. Scher (PO 13, 454-456); allgemeine Literatur zu Babai s. J. S. Assemani, *Bibliotheca Orientalis*, Rom 1725, 3, 88-97. – A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922, 137-139.
- 3 Die Ausgabe und Übersetzung bei A. Vaschalde (CSCO 79/80) [T/lat. Ü].
- 4 Text bei: W. Frankenberger, *Evagrius Ponticus*: AGWG. PH (1912) 8-471 [syr.-griech. T].
- 5 P. Krüger, *BM 17270 saec. IX*: OstKSt 6 (1957) 297-299, vgl. auch ders., *Geistige Gesetz*: OrChr 44 (1960) 46-74; ders., *cognitio sapientiae*: *Studia Patristica* 5 (1962) 377-381.
- 6 P. Bedjan, *Histoire de Mar Jabalaha*, Paris 21895, 416-572 [T]; O. Braun, *Ausgewählte Akten persischer Märtyrer*, Kempten 1915, 221-277 [dt. Ü]; P. Bedjan, *AMS 4*, 201-207 [T].
- 7 Vgl. dazu die Ausgabe bei J. B. Chabot, *Synodicon Orientale*, Paris 1902, 562-598 [T/frz. Ü]; O. Braun, *Buch der Synhados*, Stuttgart 1900, 307-331 [dt. Ü]; A. Vööbus, *Syriac Documents*, Stockholm 1960, 176-184 [T/engl. Ü].

Die Theologie Babais⁸ und speziell seine Christologie⁹ sowie auch einige Aspekte seiner Ekklesiologie und Sakramentenlehre¹⁰ sind in der Vergangenheit des öfteren Gegenstand der Forschung gewesen. Dabei ist auch seine überragende Bedeutung als Systematiker der persisch-nestorianischen Kirche gewürdigt worden. Eine Sichtung der älteren Traditionen und ihre Verarbeitung bei Babai steht allerdings noch aus. Eine gewisse Affinität zu den frühen Syrern und hier vor allem zu Ephräm ist an anderer Stelle¹¹ bereits konstatiert worden und steht wohl außer Zweifel, auch wenn Babai Ephräms Werke nicht *expressis verbis* zitiert. Zudem wäre eine Untersuchung der Spiritualität dieses großen persischen Kirchenvaters und ihr Bezug zum theologischen Gesamtsystem wünschenswert; denn die »hochgradig technische«¹² Begrifflichkeit dieses Autors darf nicht über den mystischen Charakter seiner Gotteslehre hinwegtäuschen. Babai gilt nicht nur als Autor geistlich-asketischer Schriften, sondern nimmt auch in seinen christologischen Traktaten mehrmals Bezug auf die mystischen Traditionen¹³ seiner Zeit. Zu Babais unmittelbaren literarischen Vorbildern gehört der Repräsentant der antiochenischen Schultradition, der »selige Schriftdeuter und Interpret« Theodor von Mopsuestia¹⁴, den er aus-

8 V. Grumel, Un théologien nestorien: *Échos d'Orient* 22 (1923) 153-181. 257-280; 23 (1924) 9-34. 162-178. 257-275. 395-400.

9 Vgl. dazu L. Abramowski, Die Christologie Babais des Großen: *OrChrA* 197 (1974) 219-245; dies., Babai der Große. Christologische Probleme und ihre Lösungen: *OrChrP* 41 (1975) 289-343; G. Chediath, *The Christology of Babai the Great*, Kottayam 1982; L. I. Scipioni, *Ricerche sulla cristologia di Nestorio*, Friburgo 1956.

10 Vgl. dazu P. Krüger, Primat Petri bei Babai dem Großen: *OrChr* 45 (1961) 54-69; ders., Pelagianismus: *OrChr* 46 (1962) 77-86; ders., Geheimnis der Taufe bei Babai dem Großen: *OrChr* 47 (1963) 98-110.

11 Vgl. hierzu L. Abramowski, Christologische Probleme 342. Kap. 2 befaßt sich mit der Frage des ewigen göttlichen Wesens und der Unendlichkeit der göttlichen Natur, die nur im Glauben angemessen erfaßt werden kann. Die Mysterien der Dreieinigkeit (Kap. 5) sind auf die göttliche Offenbarung hin zu glauben und dürfen nicht erforscht werden. Dieses Kapitel erinnert in seiner Grundstruktur sehr an die *Hymni et sermones de Fide* Ephräms des Syrers (CSCO 212/213. 305/306. 311/312. 320/321. 334/335), in denen er vor allem den Rationalismus der Arianer bekämpft. Was den Vorrang des Glaubens anbelangt, so bestehen Parallelen zwischen Kap. 2 und der Dem. I Aphrahats des Persischen Weisen (PS I, 5-46). Auch das Sonnengleichnis im Bild von Sonne, Glanz und Wärme (CSCO 80, 25) findet sich in dieser Form auch schon in der Trinitätstheologie Ephräms, vgl. dazu E. Beck, Ephräms Trinitätslehre (= CSCO 425), Louvain 1981.

12 Vgl. L. Abramowski, a. a. O., 343.

13 Meditativer Aufstieg, Reinigung der Sinne, schweigendes Denken über alles Erforschbare hinaus, Erleuchtung durch Christus und den Heiligen Geist bilden die Voraussetzung für jedes rechte theologische Reden, wie Babai in den ersten Kapiteln über den Glauben und die Gotteserkenntnis ausführt. Es wäre an dieser Stelle zu fragen, von welchen älteren Quellen (Theodor?) unser Autor abhängt und welche Beziehungen es zur zeitgenössischen syro-orientalischen Mystik gibt, vgl. dazu R. Beulay, *La Lumière sans forme*, Chevetogne o. J., 184-228, speziell zu Babai s. S. 196 f.

14 Kap. XXI (CSCO 80,199). Die beiden kleineren Theodor-Zitate lassen sich aus den erhaltenen

drücklich unter die approbierten kirchlichen Lehrer gerechnet wissen will und auf den er sich bei heiklen theologischen Fragen gerne beruft. Babai versteht sein dogmatisches Hauptwerk *De unione* als systematisch ordnende Darstellung der traditionellen Väterlehre¹⁵, weshalb man ihn durchaus als »Scholastiker« der persischen Kirche bezeichnen könnte. In der Tat laufen bei Babai alle Stränge der klassischen antiochenischen Schultradition zusammen und werden logisch zu einem System verknüpft. Wie alle Scholastiker hegt auch Babai eine gewisse Vorliebe für abstrakte Begrifflichkeit. Seine eigentümliche, hochentwickelte theologische Diktion ist außergewöhnlich reich an sprachlichen Neubildungen¹⁶, die z.T. lexikographisch noch gar nicht erfaßt sind. In der Weiterentwicklung der Theodorschen Zwei-Naturen-Lehre zur Zwei-Hypostasen-Lehre, die sich gegen die chalcedonische Vorstellung von einer *unio hypostatica* wendet, sowie in der Auseinandersetzung mit den christologischen Positionen des Severus und des Philoxenus findet die Christologie Babais ihr eigenes Profil. Hinzu kommt noch die stete Polemik gegen die Origenisten, deren Ansichten hinsichtlich der Kugelförmigkeit des Auferstehungsleibes Babai verwirft, und gegen den Abweichler in den eigenen Reihen, Henana aus der Adiabene¹⁷.

Von letzterem, der gemeinhin als der große Dissident der nestorianischen Lehrtradition gilt, überliefert Babai den cyrillisch klingenden Satz: »Christus (ܕܡܫܚܐ) heißt er, weil er zu Menschenmaßen (ܕܡܫܘܠܐ) gekommen ist, und der Unendliche ist endlich geworden und unter die Maßgabe (ܕܡܫܘܠܐ) der Quantität gefallen.«¹⁸ Nun haben im Syrischen die Wörter für »salben« und

dogmatischen Werken des Mopsuesteners nicht eruieren. Möglicherweise stammen sie aus dem verlorenen dogmatischen Hauptwerk *De incarnatione*.

15 Vgl. Kap. 1: *Colligam omnia eorum Patrum in variis locis dispersa et adducam ad unum locum et ordinem convenientem* (CSCO 80, 3).

16 Vaschalde bietet im Anhang zu seinem Textband (CSCO 79, 309) eine Liste derjenigen Abstracta und adverbialen Neubildungen, die im *Thesaurus Syriacus* nicht erfaßt wurden. Sie haben auch in dem von J. P. Margoliouth, Oxford 1927, herausgegebenen Supplementband zum *Thesaurus* keine Aufnahme gefunden.

17 Vgl. dazu J. Assemani, *Bibliotheca Orientalis* 3, 1, Rom 1725, 81-84 (*cat. lib.*). Henana stammte, wie sein Beinamen anzeigt, ursprünglich aus der Provinz Adiabene im Westteil des Perserreiches. Er besuchte zur Zeit Abrahams von Beth Rabban (509-569) die Schule zu Nisibis, die er allerdings wegen prochalcedonischer Tendenzen seiner Christologie auf Drängen des Ortsbischofs Paul verlassen mußte. Doch kehrte Henana 572 wieder, diesmal, um Direktor der Schule zu werden. Er wirkte dort bis zu seinem Tode 610. Von seinen zahlreichen Werken sind lediglich einige Homilien (PO 7, 53-87) überkommen. Neben den prochalcedonischen Tendenzen seiner Christologie war es wohl die ausgeprägte Vorliebe für Origenes, die dem Adiabener zum Verhängnis werden sollte, vgl. dazu A. Guillaumont, *Les »Kephalaia Gnostica« d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les grecs et les syriens*, Paris 1962, bes. 189 ff.

18 Kap. 12: CSCO 79, 137, 30-138, 2.

für »messen« die gleichen Radikale (ܘܥܘܪܐ), und ein solches Wortspiel ist nur im syrischen Original möglich, weshalb der erste Teilsatz nicht von Cyrill von Alexandria stammen kann, sondern mit aller Wahrscheinlichkeit von Ḥenana aus der Adiabene selbst. Doch die damit angesprochene Problematik ist älter und bestimmt die christologische Diskussion seit Irenäus¹⁹. Daß der unendliche Logos eingeht in die endliche Fleischesnatur zu einer seinshaften, hypostatischen Verbindung, und daß auch umgekehrt die menschliche *σάρξ* für den Gott-Logos in irgendeiner Weise aufnahmefähig (*δεκτικτός*) sei, dies ist ein Axiom der Inkarnationslehre Cyrills und aller alexandrinisch gesonnenen Theologen. Umgekehrt spielt der Grundsatz antiochenischer Theologie *finitum non capax infiniti* für die Alexandriner keine Rolle, ja selbst persische Theologen wie Ḥenana haben sich von diesem Axiom gelöst, wenn es ihnen im Rahmen ihrer Christologie opportun erschien. Den Vertretern der klassischen antiochenischen Tradition hingegen war dieser Grundsatz unantastbar, weshalb Babai bei seinen Ausführungen in *De unione* immer wieder darauf zurückkommt.

1. Das Unendliche (*ἄπειρον*) bei Theodor von Mopsuestia²⁰

Daß kreatürliches und göttliches Sein, mögen sie auch formal durch den Seinsbegriff zusammengehalten werden, getrennt und wesensverschieden sind, ist ein Axiom in Theodors Ontologie und Schöpfungslehre. Die Schöpfung ist nicht im Sinne notwendiger Emanation aus dem Ureinen mit dem Göttlichen wesensverwandt, sondern als Schöpfung von einer anderen Seinsqualität, ja sogar Fremdheit, wie der Bischof von Mopsuestia in den katechetischen Homilien betont:

»Da es eine große Fremdheit (syr. ܠܘܥܘܪܐ) gibt zwischen dem Ewigseienden und dem, der im Sein einen Anfang genommen hat, ist auch eine solch große Kluft (syr. ܠܘܥܘܪܐ) zwischen den beiden, daß sie beide nicht zusammenfinden können. Denn welche Gemeinschaft (syr. ܠܘܥܘܪܐ) könnte zwischen dem Ewigseienden und jenem bestehen, der nicht existiert hat und erst später einen Anfang in seinem Sein genommen hat? Vielmehr ist bekannt, daß ein unendlicher Abstand zwischen dem Ewigseienden und jenem, der einen Anfang hat, besteht, denn der Ewigseiende hat keine Grenze. Wer nämlich in seinem Sein einen Anfang hat, dessen Sein ist auch unter eine Grenze gefaßt. Und wessen Anfang unbegrenzt ist, hat eine unendliche Zeit vor seinem Sein.

¹⁹ Vgl. dazu W. Elert, *Der Ausgang der altkirchlichen Christologie*, Berlin 1957, 37-70.

²⁰ Zu den Werken vgl. die Ausgaben: R. Tonneau/R. Devreesse, *Les homélies catéchétiques* (= StT 145), Rom 1949; P. Bruns, *Theodor von Mopsuestia. Katechetische Homilien I-II*, Freiburg 1994-1995; H. B. Swete, *Theodori episcopi Mopsuesteni in epistolas B. Pauli Commentarii I-II*, Cantabrigiae 1880-1882; J. M. Vosté, *Theodori Mopsuesteni Commentarius in Evangelium Ioannis Apostoli* (= CSCO 115f.), Louvain 1940.

Denn niemand kann umschreiben und sagen, wie weit der Ewigseiende von jenem entfernt ist, der nach dem Nichtsein zu sein begonnen hat. Welches Gleichnis oder welche Gemeinschaft kann es zwischen jenen geben, die so weit voneinander geschieden sind?²¹

Durch die vorliegende syrische Sprachgestalt des Textes schimmert die philosophische Begrifflichkeit der Griechen hindurch: ἀπειροραπτόν, ἀχωρητόν, ἄπειρον sind die griechischen Äquivalente, mit denen Theodor die Unendlichkeit und Unbegrenztheit des göttlichen Wesens beschreibt. Das Unendliche der Gottheit ist nach Theodor durch seine Anfangs- und Ursprungslosigkeit definiert: Es ist ewiges, zeitloses, durch nichts begrenztes Sein im Gegensatz zum zeitbedingten, endlichen Dasein der Kreatur, die durch eine unüberbrückbar Kluft von der Gottheit getrennt ist. Wie aus dem Kontext der Homilien hervorgeht, entwickelt Theodor seinen Ewigkeits- und Unendlichkeitsbegriff in steter Auseinandersetzung mit den Arianern der zweiten Generation, die mit ihrer behaupteten Erschaffung des Sohnes diesem eine Zeitgrenze gaben und damit die Unendlichkeit der zweiten göttlichen Hypostase beschränkten. Mit dem Epitheton »unendlich, grenzenlos« beschreibt Theodor nicht nur das Wesen des Vaters, sondern im Sinne des nizänischen Homousios auch das des Sohnes, ja er geht noch einen Schritt weiter, indem er gegenüber den Pneumatomachen ausdrücklich auch den Heiligen Geist²² dem unendlichen göttlichen Wesen zurechnet und ihn damit gegen die endlichen, kreatürlichen Geister abgrenzt. Mit »Unendlichkeit« wird also das Wesen der drei göttlichen Personen oder Hypostasen gleichermaßen beschrieben. Die Unbegreiflichkeit, die objektiv aus der Unendlichkeit seines Wesens resultiert, wird subjektiv mit der allgemeinen Unzulänglichkeit menschlicher Sprache und Begriffe erklärt, was sicherlich nicht in einem bloß quantitativen Sinne zu verstehen ist. Das syrische Wort ܩܝܕܐ könnte durativ als ewige Zeitdauer, nicht aber als zeitlose Ewigkeit gedeutet werden. Mit der Rede von der »Kluft« will Theodor aber eher die wesenhafte Unzugänglichkeit der göttlichen Unendlichkeit zum Ausdruck bringen. Wenn er hinsichtlich des Sohnes von einem »unbegrenzten Anfang und einer unendlichen Zeit vor dem Sein« spricht, dann zeigt dies die ganze Schwierigkeit, die Ewigkeit Gottes als Zeitlosigkeit und nicht als ewige Dauer zu denken. Die Unbegrenztheit Gottes gilt aber nicht nur hinsichtlich der Zeit, sondern auch des Raumes. Gott ist reiner Geist und damit der Enge

21 Hom. IV, 6: (syr. Tonneau/Devreesse 82 f.; dt. Bruns 122 f.).

22 Vgl. *comm. in Io.* 3,8: *Vocem ergo eius (sc. Spiritus Sancti) audis ..., scire autem nequis quo loco contineatur persona eius ut intellegas modum operationis eius. Sicut enim immensa est natura eius ideoque adest ubicumque velit; ita et actio eius ineffabilis est, quia omnia iuxta voluntatem suam operatur.* (CSCO 116, 48) Diese Stelle ist auch wichtig für Theodors Verständnis der Inkarnation, die vor allem durch das Wirken des Geistes zustande kommt.

und Begrenztheit des Raumes enthoben, wie Theodor im Anschluß an Joh 4,24 ausführt:

»Obgleich es nun viele Dinge gibt, die im alltäglichen Gebrauch mit diesem Namen ›Geist‹ bezeichnet werden, ist nach der Lehre der göttlichen Schrift dieser Name ›Geist‹, für sich genommen, eine Bezeichnung der göttlichen Natur, die unkörperlich und völlig unbegrenzt ist ... Ihr seid alle schwer im Irrtum mit eurer Meinung, wenn ihr meint, daß Gott an dieser oder an einer anderen Stelle sich vorzugsweise aufhält, da Gott nämlich unkörperlich und unbegrenzt ist und nicht durch einen Ort eingeschlossen werden kann, sondern an allen Orten gleichermaßen ist. Eine schöne und rechtschaffene Verehrung also, die sich schickt und den Namen verdient, ist folgende: daß man anbetet und glaubt, daß Gott unkörperlich und unbegrenzt ist, und ihn mit reinem Sinn ehrt, indem man glaubt, daß Gott an keinem Ort eingeschlossen und begrenzt ist.«²³

Dem geläuterten Gottesbegriff, der alles Endliche und Begrenzte von der göttlichen Natur fernhält, korrespondiert bei Theodor eine Glaubensethik, die das Geistige über das bloß Materielle stellt und die Angleichung an das Unkörperliche und Unendliche sucht. Eine solche Sicht, so notwendig und wichtig sie ist für die gemeindliche Katechese, die Theodor als antiochenischer Presbyter in einem polytheistischen und von anthropomorphen Gottesbildern geprägten Umfeld hält, birgt nicht geringe Denkschwierigkeiten für die Inkarnation. Denn hier wird ja behauptet, daß der unendliche Logos einen endlichen Menschen annimmt, daß mithin eine unaussprechliche Einheit zwischen zwei völlig disparaten Seinsweisen konstituiert wird. Wie ist diese Einheit zwischen Gott und Mensch konkret zu denken? In einem längeren, bei Leontius überlieferten Fragment²⁴ des verschollenen christologischen Haupttraktates *De incarnatione* setzt sich der Bischof von Mopsuestia mit zwei Thesen auseinander: nach der einen geschehe die Einwohnung (ἐνοίκησις) des Gott-Logos im angenommenen Menschen wesensmäßig (οὐσίᾳ), nach der anderen wirkungsmäßig (ἐνεργείᾳ). Beides sei jedoch unmöglich. Die seinshafte Einwohnung verstoße gegen die Unendlichkeit der göttlichen Natur und würde sie beschränken. Zwar habe Gott seinen Heiligen verheißen, in ihnen zu wohnen (Lev 28,12), doch nicht seinsmäßig, so daß er in ihnen eingeschlossen wäre, dann wäre er nicht mehr allerorten und folglich auch nicht mehr unbegrenzt. Würde man nun umgekehrt in einem pantheistischen Sinne die Allgegenwart Gottes in den Dingen behaupten, dann ginge das Spezifikum der besonderen Einwohnung in den Heiligen und Erwählten verloren. Gleiches läßt sich von der göttlichen Wirkweise (ἐνεργεία) sagen, die einerseits vom göttlichen Sein verschieden zu denken, andererseits nicht von ihm zu trennen ist; dies stellt ein besonderes Problem der heilsökonomischen und der immanenten Trini-

23 Hom IX, 9: (syr. Tonneau/Devreesse 226-229; dt. Bruns 209f.).

24 Vgl. dazu Swete, a. a. O., 2, 293-298.

tätslehre Theodors dar.²⁵ Man könne, so sagt der Bischof von Mopsuestia, die göttliche Wirkungsmacht nicht auf die Heiligen allein beschränken, man dürfe sie aber auch nicht in pantheistischer Verschwommenheit unterschiedslos auf die ganze Schöpfung, auch die unbelebte, ausdehnen. So bleibt als letzte Möglichkeit nur die Einwohnung nach göttlichem Wohlgefallen (εὐδοκία). Unter εὐδοκία versteht Theodor den »besten und schönsten Willen Gottes, den er aus Gefallen an jenen wirkt, welche ihm anzuhängen bemüht sind, und zwar so, wie es ihm ihnen gegenüber gut und schön erscheint.«²⁶ So ist es gerade der εὐδοκία-Begriff, der Theodor vor einer Verendlichung des Unendlichen bewahrt:

»Denn Gott ist, da er in bezug auf die Natur unendlich und unumschreibbar ist, allen gegenwärtig, aufgrund des Wohlgefallens aber ist er den einen fern, den anderen nahe ... Denn so kann das Unbeschreibliche bei ihm besser bewahrt werden, wenn er in der Unendlichkeit seiner Natur niemandem untertan ist. Wenn er nämlich aufgrund des Wohlgefallens in allen anwesend wäre, dann würde man ihn wiederum einer Notwendigkeit unterworfen finden. Er würde dann auch nicht mehr kraft des Willens seine Anwesenheit bewirken, sondern aufgrund der Unendlichkeit seiner Natur, der dann auch der Wille Folge leisten müßte. Da er aber allen aufgrund der Natur gegenwärtig ist und aufgrund des freien Willens bestimmten Personen, wie er es will, fern bleibt, können die Unwürdigen aus der Anwesenheit Gottes keinen Nutzen ziehen, vielmehr ist es eine unumstößliche Wahrheit, daß bei ihm die Unendlichkeit der Natur bewahrt bleibt.«²⁷

Deutlich zeigt sich in diesem allgemeinen theologischen Zusammenhang Theodors Anliegen, bei aller Betonung der Gegenwart Gottes dessen Transzendenz gegenüber der Schöpfung zu wahren. Er ist vor allem an der Herausstellung der freien, souveränen Willenshaltung des Schöpfers interessiert. Von einer solchen Sicht bleibt die Christologie nicht ausgenommen, sie stellt im Grunde genommen nur die Konkretisierung dieses allgemeinen Gott-Welt-Verhältnisses dar. Denn auch in Christus findet die Einwohnung des Gott-Logos nicht seinshaft, sondern nach göttlichem Wohlgefallen (εὐδοκία) statt. Dies ist ein Aspekt, den man in der Vergangenheit nicht immer richtig gewürdigt hat, zeigt er doch, daß Theodors Theologie von ihrem Ansatz her Gnaden-theologie ist. Von daher wird man die Rede vom Pelagianismus des Bischofs von Mopsuestia in den Bereich des Mythos²⁸ zu verweisen haben. Gleichwohl erscheint das Inkarnationskonzept von der »Einwohnung dem Wohlgefallen

25 Vgl. dazu auch P. Bruns, *Den Menschen mit dem Himmel verbinden. Eine Studie zu den katechetischen Homilien des Theodor von Mopsuestia (CSCO 549)*, Louvain 1995, 36-117.

26 Vgl. dazu Swete, a. a. O. 2, 294, 33-38. Das griechische Wortspiel läßt sich im Deutschen schlecht wiedergeben. Die εὐδοκία ist einerseits die Gnade, die Gunst, die Gott jemandem erweist, andererseits auch die gute Meinung, die Gott vom Menschen aufgrund der Werke gewinnen konnte.

27 Swete, a. a. O., 2, 295, 7-28.

28 So geschieht dies zu Recht bei R. Devreesse, *Essai sur Théodore de Mopsueste (= StT 141)*, Rom 1948, 102. 164.

nach« als ungenügend – ein Grund dafür, warum Leontius Theodors Meinung ablehnend referiert und Kaiser Justinian sie auf dem II. Constantinopolitanum (553) verwirft. Mit der εὐδοκία Gottes wird eigentlich nur der äußere Grund für die Inkarnation genannt, nicht aber das ontische Prinzip ihrer Verwirklichung.²⁹ Dadurch scheint die Einwohnung des Gott-Logos in Christus den anderen Formen der Einwohnung Gottes in den Heiligen, Aposteln und Propheten qualitativ nichts vorauszuhaben. Allenfalls in quantitativer Hinsicht läßt sich vom angenommenen Menschen sagen, daß er kraft göttlichen Vorherwissens (πρόγνωσις), seiner Bewährung, zeitlich von seiner Entstehung im Mutterleibe an personal (κατὰ πρόσωπον) mit dem Gott-Logos geeint ist und den ganzen Heiligen Geist empfangen hat, so daß er das ganze irdische Leben hindurch mit diesem göttlichen Beistand kooperiert (συνέργεια) und kraft dieser unaussprechlichen Einigung mit ihm eines Sinnes ist, Anteil an seiner Wirkmacht (ἐνέργεια) und Vollmacht (ἐξουσία) hat und somit auch das Recht auf die gleiche Anbetung.

Mit Bezug auf Joh 2,19 faßt Theodor die Einwohnung des unendlichen Logos im endlichen Menschen oft in das Bild von der Einwohnung der Gottheit im Tempel.³⁰ Nun wird dieses Bild mit Bedacht gewählt, da es von vornherein die völlige Inkommensurabilität der beiden Größen geradezu sinnfällig demonstriert: der begrenzte Raum der Menschheit kann die Gottheit nicht fassen, die göttliche Unendlichkeit ist somit gegen die Verendlichung geschützt. Infolgedessen verteilt Theodor die Eigenschaften und Tätigkeiten des Logos sowie des angenommenen Menschen auf die Kategorien des *infinitum* und *finitum*. Die wesenhafte menschliche Inkapazität richtet eine natürliche Schranke auf, die die göttliche Wesenheit auch in der Inkarnation von der menschlichen fernhält. Ist das *infinitum* im strengen Sinne das Wesentliche der göttlichen Natur und das *finitum* das der menschlichen, so ist damit die apolinaristische Konzeption einer wesenhaften, natürlichen, hypostatischen Einheit des Logos mit dem Fleisch widerlegt.³¹

29 L. Abramowski, Zur Theologie Theodors von Mopsuestia: ZKG 72 (1961) 262-293, hier: 265, bringt das Dilemma in der Christologie Theodors auf folgenden Punkt: »Die Schwierigkeit in der Interpretation der Christologie Theodors, die sich an den unaufhörlichen neuen Versuchen zu diesem Thema zeigt, liegt darin, daß die Christologie selber auf zwei Ebenen abgehandelt wird: Von den zwei Naturen Christi und ihren Unterschieden wird ontologisch gesprochen, die Einheit der Person Christi wird dagegen wohl ontisch vorausgesetzt, während eine ontologische Beschreibung oder gar Definition mit den Theodor zur Verfügung stehenden Begriffen nicht möglich ist.«

30 Vgl. dazu Hom. VIII, 5f. sowie P. Bruns, Den Menschen mit dem Himmel verbinden 193f.

31 Vgl. dazu P. Bruns, Den Menschen mit dem Himmel verbinden 122-258. Diese Abgrenzung von Apolinarius hat für Theodor zur Folge, daß von einer Menschwerdung im strikten Sinne bei ihm nicht die Rede sein kann. Apolinarius verstand die Menschwerdung Christi in dem Sinne, daß sich durch die Vereinigung des Logos mit dem Fleisch erst der Mensch konstituierte.

2. Das Unendliche (ἄπειρον) bei Theodoret von Cyrillus

Nach dem Tode Theodors 428 ist es vor allem Theodoret von Cyrillus³², der als Wortführer der antiochenischen Partei im christologischen Streit den Unendlichkeitsbegriff wieder aufnimmt, um mit ihm den extremen Monophysitismus des Eutyches zu widerlegen. In einem fingierten Dialog zwischen dem Eranistes, einem zerlumpten Bettelmönch – wohl eine versteckte Anspielung auf Eutyches und das Flickwerk der von ihm propagierten Häresie –, und einem Orthodoxen, worunter der Autor sich selbst versteht, unterbreitet dieser jenem die Frage, wie denn »die einfache, unzusammengesetzte, allumfassende, unerreichbare, unbeschreibbare, unbegrenzte Natur die angenommene Natur aufsaugen (κατέπιεν)«³³ könne. Die Antwort des Eranistes lautet: Die unendliche göttliche Natur saugt die begrenzte menschliche auf wie das Salzmeer den Honigtropfen.³⁴ Ein solcher Vergleich ist nach Ansicht des Orthodoxen unangemessen, da sich Meer und Tropfen lediglich in quantitativer Hinsicht (ἐν ποσότητι) und nur in der einen Eigenschaft (ἐν μιᾷ ποιότητι) der Süße auch qualitativ unterscheiden. Was aber ihre Natur anbelangt, so stimmen beide hinsichtlich der Flüssigkeit, Feuchtigkeit und fließenden Bewegung überein; es liegt also kein Wesensunterschied vor. Ganz anders aber verhält es sich mit der Vereinigung der beiden Naturen in Christus, die unvermischt (ἀσυγχύτως) erfolgt, da Gottheit und Menschheit nicht wie zwei Flüssigkeiten zusammengegossen werden können. Theodoret argumentiert *a minore ad maius*: Wenn schon zwischen sichtbarer und unsichtbarer Schöpfung ein Wesensunterschied bestehe, um wieviel mehr muß dann zwischen der Gottheit Christi und seinem angenommenen Fleisch ein unendlicher Abstand (διάφορον ἄπειρον) sein.³⁵ Gott ist von seiner Natur her sich selbst genügend, unendlich, über jede Erkenntnis erhaben³⁶, während der angenommene Mensch aus der jungfräulichen Mutter geboren wurde. Auch in diesem Punkt teilt Theodoret wie sein Lehrer Theodor die Eigenschaften und Tätigkeiten des göttlichen Logos sowie des angenommenen Menschen auf die Kategorien des Unendlichen und Endlichen auf.³⁷ Der entscheidende Fehler der Monophysiten vom Schlage eines Eutyches besteht eben darin, daß sie das Ewige unter das Zeitliche fassen wollen und so die Unendlichkeit Gottes verendlichen.³⁸ Doch unterliegt die

32 Vgl. dazu die Ausgabe von G. H. Ettliger, Theodoret of Cyrus. Eranistes, Oxford 1975.

33 Dial. II (Ettliger 143, 26-28).

34 Vgl. dial. II (Ettliger 143). Es gibt nur *eine* Natur nach der Vereinigung, vgl. ebd. (Ettliger 139, 32).

35 Vgl. hierzu dial. I (Ettliger 68, 8).

36 ἀλλ' ἔστιν τὴν φύσιν θεὸς αὐτάρκης, ἄπειρος, ἀπερινόητος (Ettliger 101, 4f.).

37 Flor. III (Ettliger 234).

38 Vgl. dial. III (Ettliger 196).

Gottheit keiner Veränderung oder Verringerung, sondern bleibt mit sich selbst identisch und empfängt nichts. Die von Gregor von Nyssa aufgeworfene Frage, wie denn die unendliche Gottheit durch das Gefäß der begrenzten Fleischesnatur aufgefangen werden könne,³⁹ bleibt allerdings auch bei Theodoret unbeantwortet.

3. Die Unendlichkeitsproblematik bei Babai dem Großen

3.1 Babais Rede von der Unendlichkeit der göttlichen Natur

Die Frage, wie sich das Endliche zum Unendlichen verhalte, stellt sich für Babai von vornherein in einem religiösen Kontext, nämlich wie der endliche Mensch überhaupt zur Erkenntnis des unendlichen Gottes gelangen könne. Denn das Dasein des Menschen und der Welt ist durch seine radikale Kreatürlichkeit gekennzeichnet, während sich das Sein des Schöpfergottes durch reine Geistigkeit und, damit verbunden, durch Überräumlichkeit und Überzeitlichkeit auszeichnet:

»Denn er (Gott) hat nämlich in der Unbegrenztheit seiner Wesenheit, als die Welt noch nicht da war, sie erschaffen; wie sollte ihn da seine Schöpfung begrenzen, die er doch aus dem Nichts erschaffen hat? Auch nachdem er sie erschaffen hat, bleibt er doch derselbe unendliche Geist, eben weil die Geschöpfe, die von ihm aus dem Nichtsein geschaffen worden sind, ihren Schöpfer nicht einzuschließen vermögen. Denn Himmel und Erde sind von ihm erfüllt, doch können sie ihn nicht begrenzen, wie die göttlichen Schriften (vgl. Jes 6,3. 66,1 f.) sagen.«⁴⁰

Für die Gotteserkenntnis folgt daraus, daß eigentlich nur der geistige, d.h. von Gottes Geist geführte und erleuchtete Mensch⁴¹, den Schöpfergott in seinem Schöpfersein erkennen kann. Babai erneuert in seiner theologischen Erkenntnislehre das alte, schon bei Ephräm dem Syrer⁴² gehegte Mißtrauen gegenüber einer auf die rein natürlichen Möglichkeiten der menschlichen Verstandeskraft setzenden Gotteserkenntnis. Vielmehr bildet der Glaube, und zwar in kirchlicher Vermittlung und auf das Petrusfundament gegründet, zusammen mit einem geistlichen Leben die Voraussetzung und den Maßstab für alles rechte Sprechen von Gott.⁴³ Der Inhalt des Glaubens fällt jedenfalls nicht

39 Καὶ τίς τοῦτό φησιν, ὅτι τῇ περιγραφῇ τῆς σαρκός, καθάπερ ἀγγεῖω τινί, τὸ ἄπειρον τῆς θεότητος περιελίφθη; Flor. II (Ettlinger 169, 10f.).

40 Kap. 2: CSCO 79, 9, 3-9.

41 Kap. 2: *Et quia ipse omnia creavit, a creaturis suis non apprehenditur nisi per fidem a fidelibus in spiritu, ab iis qui absque investigatione eum spiritaliter in spiritu adorant: Spiritus enim est Deus, infinitus, invisibilis, incomprehensibilis.* (CSCO 80, 6, 23-27).

42 Vgl. dazu HdF 87, wo Ephräm die Disputierlust und den Rationalismus der Arianer tadelt.

43 Kap. 2: *Et ita, dum casta et pia et sublimis est cogitatio eius, cum vigilantia et absque evagatione,*

unter die sinnlich greifbaren Dinge der kreatürlichen Welt, sondern richtet sich vornehmlich auf das Geistige, Unsichtbare und Immaterielle.⁴⁴ Die Verknüpfung der Unendlichkeit mit der wesenhaften Unbegreifbarkeit Gottes ist ganz von Babais Verständnis des Schöpfer-Geschöpf-Verhältnisses und seinem hohen Transzendenzbegriff geprägt; sie führt parallel dazu in der nestorianischen Mystik zur Flucht in die negative Theologie.⁴⁵ In diesem Zusammenhang verwirft Babai den Gedanken gewisser Philosophen, die davon ausgehen, daß die Gottheit mit der Welt wesentlich verbunden sei wie etwa die Form mit der Materie.⁴⁶ Ebenso wenig kann die Sichtweise der Naturphilosophen in Betracht kommen, den Kosmos mit seinem Entstehen und Vergehen der transzendenten Gottheit gleichzusetzen.⁴⁷ Gleichwohl behauptet Babai bei aller Transzendenz des Göttlichen seine Immanenz im Weltenkörper; damit greift er dann doch wieder zur Veranschaulichung – es handelt sich hierbei um ein Anschauungsbeispiel für unmündige Kinder – auf die Leib-Seele-Analogie zurück: Was die Seele als inneres Lebensprinzip für den Leib ist – und dies ist das eigentliche *tertium comparationis* –, das ist der unendliche, göttliche Geist⁴⁸ für den Kosmos, er wohnt ihm ein, ohne von ihm umfassen zu werden.⁴⁹

cumque oratione secreta, in supplicatione et clamore cordis, incipit tandem, in virtute Domini nostri Iesu Christi, recte ponere domus suas absque obliquitate et commotione super fidem Petrinam. (CSCO 80, 6, 5-10).

- 44 Kap. 2: *Si enim super quid visibile et comprehensibile et sensibile et cadens sub investigationem potentiamque mentis posita esset spes verorum christianorum, numquam appellati essent hoc nomine >fideles<, neque per investigationem eius, quae est ex creaturis eius, ad doctrinam cognitionis eius intimae adsurrexissent.* (CSCO 80, 6, 12-17).
- 45 Zum unendlichen Fortschreiten des Mystikers in der Gottesschau s. R. Beulay, *Lumière sans forme* 130-137. Da Gott vor allem existiert, war auch keiner da, der ihm einen Namen hätte geben können, er ist der Namenlose (CSCO 80, 8, 1).
- 46 Kap. 2: *Non est in similitudine entis aut alicuius similis aut alicuius quod praedicatur et recipit passiones et accidentia, quemadmodum dicunt doctrinae erroneae Physicorum et Ousianorum omnia in eo subsistere, sicut formam in materia.* (CSCO 80, 8, 1-5).
- 47 Kap. 2: *... secundum sententiam Physicorum et sapientium ethnicorum qui stulte dixerunt Deum esse ipsum mundum qui ex partibus, ex essentia et vita et luce et ceteris huiusmodi, in unum corpus conflatur, et nihil existere nisi mundum qui ad esse suum revertitur et gignit et nascitur; et ceteras impietates paganas suas.* (CSCO 80, 9, 32-37).
- 48 Kap. 2: *Ita, quod denominatus est >spiritus< appellatio est declarans nobis infinitatem eius, et imaginem sublimem naturae eius, et eum esse praesentem omnibus et super omnia per essentiam suam, et ex eo et in eo esse spiraculum et subsistentiam omnium, et virtutem eius non superari, et infinitatem naturae eius non comprehendi.* (CSCO 80, 9, 10-15).
- 49 Kap. 2: *Et quemadmodum anima, dum una est, in corpore est incomprehensibiliter, et illud vivificat et movet, et in eo operatur omnia rationis suae ... ita et Deus infinite habitat in tota sua creatione et tamen non apprehenditur, concluditur aut dividitur, et facit et operatur omnia in omnibus dum ipse non est ex omnibus.* (CSCO 80, 8, 36-9, 9) In der Christologie scheut sich Babai freilich, dieses anthropologische Modell auf den Gott-Logos und seine Einwohnung im angenommenen Menschen anzuwenden.

Ein weiterer Zugang zum Unendlichkeitsbegriff eröffnet sich für Babai vom Ursach- und Seinsdenken her. Die Verknüpfung von Ontologie und Gotteslehre ist mit Ex 3,14, einer Stelle, die Babai gleich dreimal, einmal sogar im hebräischen Original zitiert, gegeben.⁵⁰ Gott ist ursprungsloses Sein aus sich selbst, das in sich selber west. Gott *hat* nicht das Sein, wie es die einzelnen, endlichen Seienden haben, sondern er *ist* das unendliche Sein schlechthin.⁵¹ Der Sinn einer solchen Aseititätsaussage ist freilich nur dann gewahrt, wenn diese ursprungslose göttliche Wesenheit (syr. ܩܕܝܫܘܬܐ ,ܩܕܫܐ) auch gegenüber der Schöpfung, die sie in Freiheit aus dem Nichtsein ins Dasein gerufen hat, absolut unabhängig bleibt.⁵² Der freie, souveräne Gnadenwille Gottes bezieht sich daher nicht nur auf die Schöpfung⁵³, sondern ebenso auch auf die Annahme des Menschen in der Inkarnation und die Heiligung der Kreatur in der Sendung des Geistes. Mögen auch Gott und Mensch, Schöpfer und Geschöpf formal durch den Seinsbegriff zusammengehalten werden, so gilt doch auch von ihrem Verhältnis zueinander, daß ihre Unähnlichkeit je größer zu denken ist.⁵⁴ Diese strenge Unterscheidung der göttlichen und der kreatürlichen Seinsweise führt bei Babai dazu, daß seine Erlösungskonzeption nicht auf eine Vergöttlichung (θείωσις) des Menschen hinausläuft. Dies wäre auch widersinnig, da Gott gnadenhalber nur bestimmte Eigenschaften seiner göttlichen Natur wie Herrschaft, Macht, Ehre, Unsterblichkeit mitteilen, nicht aber diese selbst verleihen kann.⁵⁵

Mit der Rede von der Unendlichkeit Gottes hängt auch der Gedanke der Einfachheit und Unveränderlichkeit Gottes zusammen. Das göttliche Sein ist

50 Vgl. CSCO 80, 8. 15. 21

51 Kap. 2: *Appellatus est quidem Ens, non vero habens esse ... ipse enim est essentia vera, ... ipse est spiritus infinitus. Omnia movet, et omnibus praesens est, et supra omnia est.* (CSCO 80, 10, 9-14).

52 Kap. 2: *Illud enim» Ens quod est», quo primum appellatus est, datum est ut creaturae intellegent nihil prius esse essentia eius aeterna, eumque omnem creaturam, cum non existeret, ad existentiam adduxisse quando sibi placuit.* (CSCO 80, 8, 18-22).

53 Kap. 2: *Si ens dicas, ipse est ens verum quod est sicuti est ab aeterno, et omnes substantiae ad existentiam ab eo adductae sunt, quae, si vellet, in nihilum redirent, quemadmodum eas ex nihilo creavit.* (CSCO 80, 13, 18-21).

54 Vgl. dazu CSCO 80, 12, 6-10: *Essentia eius non est sicut essentia nostra, nec paternitas et filiatio et processio eius sicut nostra, nec opera eius sicut nostra; sed ea quae ad eum pertinent, sunt alta et sublimia et incomprehensibilia.*

55 Kap. 2: *Deus vero per gratiam creaturis dedit dominium et potestatem et cetera quae possunt dari; naturam autem suam Deus dare non potest, nec alia natura fieri potest Deus.* (CSCO 80, 13, 34-37) Gerade der letzte Gedanke ist für die Inkarnation von Bedeutung, kann nämlich unter diesen Voraussetzungen die Vereinigung von Göttlichem und Menschlichem in Christus eben nicht natürlich gedacht werden, sondern gnadenhalber. Auch das Werden kann von dem ewig unveränderlichen Gott allenfalls im übertragenen Sinne ausgesagt werden. In der Sprache Theodors wie der meisten Antiochener *wird* Gott nicht Mensch, sondern er nimmt einen Menschen an, vgl. dazu P. Bruns, Den Menschen mit dem Himmel verbinden, 232-236.

einfach, das heißt nicht zusammengesetzt. Das Göttliche ist nicht Teil des Kosmos – Babais Rede von der göttlichen »Weltseele« ist in diesem Punkt zumindest mißverständlich, auch wenn sie nicht mehr als die Immanenz Gottes in seiner Schöpfung besagt –, sondern wohnt kraft unendlicher Natur seiner Schöpfung unvermischt und unverändert inne.⁵⁶ Allgegenwart Gottes kann nicht bedeuten, daß die göttliche Natur sich in unzählige Teile zergliedert, sondern daß sie ungeteilt und unendlich in den einzelnen Seienden anwest, während die Vielheit und Zerstretheit Kennzeichen der kreatürlichen Welt ist.⁵⁷ Denn die Schöpfung schließt notwendig eine Vielzahl von Realitäten, die in sich selbst unvollkommen sind, einander begrenzen und ergänzen müssen, ein; die göttliche Natur hingegen ist in jeder Hinsicht vollkommen und der Vielheit der Welt gegenüber absolut transzendent und von unzusammengesetzter Einfachheit.⁵⁸ Gottes geistiges Wesen kennt keine Unterscheidung und damit Verbindung zwischen Materie und Form⁵⁹, Sein und Wesen, Substanz und Akzidenz,⁶⁰ sondern Gott ist, was er hat und spendet: Sein, Geist, Licht und Leben etc.⁶¹ Gerade die Lichtmetapher ist als schlichtes Beispiel aus dem kreatürlichen geeignet, Gottes Einfachheit und Unteilbarkeit zu veranschaulichen:

»Ferner ein weiteres Beispiel, (ein Schluß) von der Natur auf den Schöpfer der Natur, dessen Werke von den Gläubigen im Glauben (erkannt werden). Wie nämlich diese sichtbare Sonne, auch wenn uns das Wie ihres Ganges durch die Sphären verborgen bleibt ... ihr Licht kugelförmig ausbreitet über alle Geschöpfe, durch unzählige Öffnungen eintritt und in jedem einzelnen Ding unteilbar ansichtig wird, zusammen mit ihrer Wärme und ihrem Glanz, innen und außen und allerorten ... so laßt uns denn auch wie in diesem kleinen Beispiel für die Unterweisung der Unmündigen über die anbetungswürdige Wesenheit der unendlichen Natur denken, die ganz und

56 Kap. 2: *Ipse enim per essentiam suam adorandam excelsior est omnibus creaturis et nominibus quae iis tribuuntur; non videtur, nec dividitur in partes, nec existit cum limite, nec sub compositione venit.* (CSCO 80, 10, 2-5).

57 Vgl. Babais Auslegung von Ps 88,6-10: *Nullum ens privatur a praesentia tua quae apud illud est; totus enim es in te toto, infinite, indivisibiliter, sine partibus.* (CSCO 80, 18, 27-29).

58 Kap. 3: *Natura enim divina, ex qua sunt gratia et misericordia copiosa et dona perfecta, existit per essentiam suam tota in omnibus infinite, indivisibiliter, sine scissione, sine mixtione, sine confusione, sine partibus. Et tota praesens est omnibus, et tota parti, et tota ante omnia, et tota in omnibus, incomprehensibiliter, ineffabiliter, et sicut ipsa novit.* (CSCO 80, 19, 13-18).

59 Vgl. Kap. 2 (CSCO 80, 8, 4f.).

60 Dies gilt auch besonders von Gottes Schöpferkraft, die alle menschliche Kunst übersteigt: *Et dum unus est in natura infinita et operatur et facit omnia in omnibus et in parte, differt tamen ab arte, quae in artificibus est, eo quod ars, in iis qui ipsam possident, non est aliquid subsistens. Deus enim per infinitatem naturae suae omnibus praesens est et in omnibus habitat, et est ante omnia infinite, – »caelum quidem et terra te non continent«, – sicut ille aër diffusus praesens est omnibus; et est halitus et vita, et omnia ipse dat et servat, sicut halitus vitalitatem.* (CSCO 80, 20, 25-33).

61 Vgl. Kap. 2 (CSCO 80, 9f.).

gar unteilbar in allen Dingen existiert, da ihre unbegrenzte Wesenheit nicht aus Einzelteilen zusammengesetzt ist, auch nicht nach der frevelhaften Meinung des Henana aus der Adiabene in Teile zerlegt werden kann.«⁶²

Die Lichtmetapher ist von Babai bewußt gewählt worden und für das persische Umfeld des nestorianischen Christentums, in dem Sonne, Feuer und Licht göttliche Verehrung genossen, durchaus nichts Ungewöhnliches, sie findet schon in der frühen syrischen Literatur ihre Verwendung.⁶³ Mit diesem Bild gelingt es Babai, die Einfachheit und Einzigkeit der göttlichen Natur und ihre Transzendenz gegenüber der geschöpflichen Vielheit und zugleich ihre Gegenwart in den Dingen zu veranschaulichen. Es bleibt jedoch unklar, worauf sich die Polemik gegen Henana aus der Adiabene konkret bezieht. Daß dieser das antiochenische Axiom *finitum non capax infiniti* verletzt habe, darauf ist oben bereits hingewiesen worden. Babai unterstellt seinem Opponenten, die Einfachheit des göttlichen Wesens zu verletzen, indem er von ihm eine Art Zusammensetzung aussagt. Möglicherweise ist diese Anschauung derjenigen der sogenannten Audianer⁶⁴ oder Anthropomorphiten verwandt, die die reine Geistigkeit Gottes leugneten, indem sie ihn in falscher Auslegung von Gen 1,26 für ein aus Körper und Geist zusammengesetztes Wesen nach Art des Menschen hielten. Die Einheit und Einfachheit des göttlichen Wesens schließt jedoch jegliche Vermischung von Geschöpflichem und Unerschaffenem aus, das *ἀσυγχύτως*⁶⁵ ist ein Kennzeichen des Babaischen Gott-Welt-Verhältnisses, und nicht zuletzt auch seiner Christologie, die gerade wegen der Unzusammengesetztheit der göttlichen Natur keine natürliche, wesenhafte Einheit mit der Menschheit zuläßt. Ein erster Ansatz für das natürliche Verständnis von Gottes Einfachheit ist mit der menschlichen Vernunft gegeben, die bis

62 Kap. 3: CSCO 79, 23, 21-24, 9.

63 Vgl. Aphr., *dem.* VI 11, wo Aphrahat von der Einwohnung des einen Licht-Christus in den vielen Gläubigen handelt. Ähnlich argumentiert auch Bischof Aithallaha von Edessa in seinem Schreiben an die persischen Christen, vgl. P. Bruns, Aithallahas Brief über den Glauben: OrChr 76 (1992) 46-73, hier 61 f.

64 Babai zeigt sich mit dieser Irrlehre durchaus vertraut, die ausgehend von der Menschengestalt Christi auch dem himmlischen Vater einen Leib zuschreibt, eine Ansicht, die er durch Hinweis auf die göttliche Unendlichkeit entkräftet: *sensuerunt Audiani inepti et alii haeretici Filium habere corpus et delineationem et sigillum et esse similem Patri modo materiali et corporeo. Res non ita se habet. Deus Verbum enim est spiritus infinitus sicut Pater et sicut Spiritus Sanctus.* (CSCO 80, 167f.) Zu den Audianern vgl. H. C. Puech, Art.: Audianer, in: RAC 1, 910-915. H. J. W. Drijvers, Bardaisan of Edessa, Assen 1966, 191-193, bringt die Audianer mit den Bardaisaniten in Zusammenhang.

65 Vgl. dazu auch L. Abramowski, Christologische Probleme 342. Vgl. dazu auch Kap. 2: *Et tunc pergīt (sc. David) de incomprehensibilitate factoris sui, quomodo sit in omnibus infinite, indivisibiliter, sine partibus, sine mixtione, sine confusione, sed totus in omni toto et totus in omni parte, et totus supra omnia, et omnia implens.* (CSCO 80, 18, 11-15).

zur Erkenntnis des Daseins Gottes, nicht aber seines Soseins vordringt.⁶⁶ Das Wissen um die Unendlichkeit Gottes ist im strengen Sinne Glaubenswissen; es wird durch allgemein menschliche Erfahrung gespeist, daß alles kreatürliche Erkennen der Beschränktheit unterworfen und mehr Nichtwissen denn vollkommene Bescheidwissen ist.⁶⁷ Menschliches Fragen nach dem innersten Wesen Gottes kann nur soweit eine Antwort finden, als es bereit ist, sich von Gottes Hand führen und tragen zu lassen.⁶⁸

3.2 Die Unendlichkeit der drei göttlichen Personen (Hypostasen)

Die Unendlichkeit des einen und einfachen göttlichen Wesens findet in der Rede von der Dreifaltigkeit ihren unüberbietbaren Ausdruck. Sie ist bereits im Alten Testament präfiguriert, aber erst durch die Offenbarung Christi im Neuen Bund sicher für die Gläubigen erkennbar.⁶⁹ Besonderes Gewicht mißt Babai der Selbstvorstellung Gottes an Mose (Ex 4,5) bei; das dreifache »der Gott Abrahams, der Gott Isaaks, der Gott Jakobs« verweist auf die Dreiheit der göttlichen Hypostasen in der einen ewigen Natur. Dabei bedient sich Babai eines Schlusses *a minore ad maius*: Abraham, Isaak und Jakob sind drei Personen (Hypostasen) in einer endlichen, geschaffenen, menschlichen Natur, während Vater, Sohn und Heiliger Geist als drei Hypostasen in einer einzigen, unendlichen durch sich selbst existierenden Natur existieren. Wie Theodor

66 Vgl. Kap. 2: *Et in ratione hominum posita est cognitio eius, non cognitio modi essentiae eius, sed existentiae eius; et per opera et actiones, quae a creaturis intelleguntur, cognoscitur ab iis quorum iudicium non est excaecatam.* (CSCO 80, 14, 11-14).

67 Kap. 2: *Ergo ex his omnibus patet Deum propter incomprehensibilitatem suam cognosci Deum verum per ignorantiam quae est supra scientiam, quae est vera scientia de illo, quia ipse est incomprehensibilis et infinitus et inhabitat lucem ad quam nemo accedere potest* (1Tim 6,16). (CSCO 80, 16, 1-5).

68 Kap. 3: *Ita et gratis datum est creaturis ut creatorem suum cognoscant: cognoscunt tantum eum ab aeterno existere, et seipsas in manu eius positas esse et ab eo teneri et gubernari; modus vero essentiae eius scientiam transcendit.* (CSCO 80, 17, 7-10).

69 Vgl. Kap. 4 (CSCO 80, 21f.). Babai ist, was die typologische Exegese anbelangt, weit mehr als etwa Theodor von Mopsuestia auf die Einheit der beiden Testamente fixiert, vgl. dazu P. Bruns, Den Menschen mit dem Himmel verbinden 48-53. Theodor neigt auf Grund seiner Katastasenlehre, die die Heilsgeschichte in zwei Phasen gliedert und den gegenwärtigen dem künftigen Äon schroff gegenüberstellt, eher zu einer dualistischen Sicht der beiden Testamente. Demnach gibt es im Alten Testament keine trinitarischen Strukturen, diese sind erst das Ergebnis der neutestamentlichen Offenbarung. Babai hingegen geht von der Präfiguration der Dreifaltigkeit im Alten Bund aus, wenn er etwa auf den Plural in Gen 1,26 verweist. Er bemüht für die Offenbarung am Brennenden Dornbusch den hebräischen Urtext (אהיה אשר אהיה), der mit seinen drei Wörtern die Dreiheit der Personen und die Einheit des göttlichen Seins andeutet. Ferner führt er das Trishagion in Jes 6,3 als Schriftbeleg an.

von Mopsuestia folgt auch Babai mit seinem Hypostasenbegriff⁷⁰ dem jung-nizänischen Sprachgebrauch, er stellt in seiner Betrachtung zum Taufbefehl (Mt 28,19) den Unendlichkeitscharakter der göttlichen Hypostasen eigens heraus:

»Dies sprach er (Jesus) zu ihnen: ›Geht hinaus, belehrt alle Völker und tauft sie im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes«, d. h. der einen Wesenheit (Usie) – du kannst auch ›Natur‹ sagen –, die unendlich und die Ursache aller Dinge ist, die unterschieden ist in drei unendlichen Hypostasen (ܩܘܠܘܒܐ) durch die Eigentümlichkeit ihrer Personen (ܥܘܣܘܒܐܘܬܐ). Ähnlich ist auch die Menschheit Sohn in der Einheit mit dem ewigen Sohn, ein einziger Sohn; doch sind diese drei ewigen Hypostasen eine unendliche Natur, die, obgleich unterschieden, geeint ist in der Wesenheit (ܩܘܠܘܒܐ), und obgleich unendlich geeint, doch in ihren Hypostasen wesentlich unterschieden, unvermischt, unendlich, unsichtbar.«⁷¹

Die drei göttlichen Personen unterscheiden sich voneinander in bezug auf ihre Relationen: der Vater durch sein Vatersein, der Sohn durch Sohnschaft bzw. Gezeugtsein, der Geist durch seinen ewigen Hervorgang aus dem Vater; die Relation zwischen Sohn und Geist wird bei Babai wie bei Theodor⁷² und anderen orientalischen Vätern nicht eigens thematisiert. Die Unendlichkeit der göttlichen Hypostasen ist primär zeitlich zu verstehen: *Finem non habuerunt nec inceperunt*.⁷³ Dahinter verbirgt sich unterschwellig ein gewisser traditioneller Antiarianismus⁷⁴, der von der Gleichewigkeit des Sohnes und des Vaters ausgeht; es gibt innerhalb der Trinität kein Vorher oder Nachher, sondern nur ewige Gleichzeitigkeit. Nirgends wird die Dreiheit um der Einheit noch die Einheit um der Dreiheit willen preisgegeben: *sine initio et sine mutatione, in hypostasibus infinitis paternitatis et filiationis et processiois, una essentia aeterna essentialiter, et una divinitas in Trinitate et Trinitas in una divinitate*.⁷⁵ *Unus Deus tres hypostases, et tres hypostases unus Deus, una virtus, una potestas, una dominatio, una voluntas, una essentia immutabilis, una infinitas sine initio, una aeternitas sine passione*, so lautet Babais trinitarisches Kurzbekenntnis.⁷⁶ Die Unendlichkeit des göttlichen Wesens verhindert, daß die Zeugung des Sohnes durch den Vater und der Hervorgang des Geistes mit einer Seinsminderung der betreffenden Personen verbunden ist: *creator de creatore, omnipotens de omnipotente, infinitus de infinito*,

70 Vgl. dazu L. Abramowski, Christologische Probleme 297-314.

71 Kap. 5: CSCO 79, 29, 17-27.

72 Vgl. dazu P. Bruns, Den Menschen mit dem Himmel verbinden 276-282.

73 CSCO 80, 25, 13f.

74 Der Arianismus spielte zu Babais Zeiten im Orient keine Rolle mehr, er ist nurmehr ein rein theoretisches Problem der theologischen Orthodoxie, vgl. CSCO 80, 59. 61. 77. 83. 164. 202. 239. 246. 247.

75 Kap. 5: CSCO 80, 26, 22-25.

76 Kap. 5: CSCO 80, 26, 35-27,2.

*Trinitas aeterna in essentia per se existente, essentia aeterna in Trinitate per se existente.*⁷⁷ Ebenso wenig wie die unkörperliche, rein geistige Zeugung des Sohnes durch den Vater⁷⁸ eine Seinsminderung zur Folge hat, darf der Hervorgang des Geistes aus dem Vater weder in einem räumlichen noch in einem zeitlichen Sinne verstanden werden; er bedeutet jedenfalls keine Trennung vom göttlichen Wesen:

»Der Geist, der vom Vater ausgeht« (Joh 15,26), nicht in dem Sinne, daß er ausgegangen ist und begrenzt wurde, sondern von Ewigkeit geht er anfangslos und endlos hervor, in ihm und mit ihm, von Ewigkeit zu Ewigkeit. Der Vater im Sohne, der Sohn im Vater, der Heilige Geist im Vater und im Sohne, sie wohnen einander ein, unendlich, unvermischt, ungetrennt, unvermengt, ungemischt, und doch nicht fern, sondern als Unterschiedene geeint und als Geeinte unterschieden. So ist keine Unterscheidung ohne Einung, noch Einheit ohne Unterscheidung der anbetungswürdigen Personen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, die in einer einzigen, ewigen und unendlichen Natur existieren.«⁷⁹

Die Unendlichkeit des göttlichen Wesens wird hier als Grund für die Inexistenz der Hypostasen gesehen. Die göttlichen Personen wohnen einander ein, weil sie unendlich sind und sich nicht begrenzen können; der syrische Terminus ~~ܩܘܢܝܢܐ~~ dürfte eine sachliche Entsprechung in der griechischen περιχώρησις⁸⁰ haben. Vor allem das vierte Evangelium (Joh 14,10) wird von Babai als Schriftbeleg für das Ineinandersein der göttlichen Personen angeführt, aber auch die anthropologische Überlegung, daß die menschliche Seele mit ihren Kräften des Lebens und Intellektes eine unlösliche Einheit bilden und einander wechselseitig durchdringen.⁸¹ Babais Vorstellung von der wechselseitigen Einwohnung der göttlichen Personen⁸² dient in seiner Trinitätslehre einerseits zur Betonung der göttlichen Einheit gegenüber dem Arianismus und andererseits

77 Kap. 5: CSCO 80, 28, 16-19.

78 Kap. 6: *In principio Deus apud Deum, Splendor de Patre et figura substantiae eius; Infinitus de Infinito, immo Lux de Luce, et Deus de Deo, et Vivens de Viventi, et Aeternus de Aeterno; Pater totus in eo toto infinite; et Filius infinitus; et Filius totus in eo toto secundum naturam suam divinam; natus Patris ab aeterno, et Genitor eius eum non praecessit.* (CSCO 80, 30, 25-30) Vgl. CSCO 80, 31.

79 Kap. 5: CSCO 79, 35, 14-24.

80 Vgl. dazu A. Deneffe, Perichoresis: ZKTh 47 (1923) 497-532; L. Prestige, περιχώρησις in the Fathers: JThS 29 (1928) 242-252.

81 Kap. 5: CSCO 80, 25.

82 Kap. 7: *Sed per modum exempli illud sumimus quo et Patres ante nos usi sunt ad persuasionem litigiosorum ut explicarent quomodo Pater et Filius et Spiritus sanctus, dum sunt una natura infinita et tres hypostases infinitae, in se invicem habitent inconfusibiliter, et servantur proprietates singularum personarum sine mixtione, et quomodo, dum una est natura et potestas et voluntas et infinitas, unio cum forma servi sumpta Deo Verbo tantum facta fuerit.* (CSCO 80, 42, 10-17).

zur Herausstellung der Dreiheit der Hypostasen gegenüber dem Sabellianismus.⁸³

3.3 Das Unendliche im Endlichen: Die Inkarnationsproblematik

Das Grundproblem der Inkarnation stellt sich für Babai mit der Frage, wie denn die eine, unendliche Natur des Gott-Logos eine Einheit (ܠܗܘܘܬܐ) mit der angenommenen Knechtsgestalt bilden könne.⁸⁴ In bezug auf die Unendlichkeit und Vollkommenheit der Gottheit kann man nicht von einer Ergänzung oder Erweiterung der Trinität sprechen:

»Keineswegs hat sich an der Dreifaltigkeit wegen der Annahme (eines Menschen) eine Ergänzung ereignet, auch kein Ort (swechsel) oder eine Begrenzung. Vielmehr ist die Dreifaltigkeit eine und dieselbe in ihrer unendlichen Wesenheit von Ewigkeit zu Ewigkeit, wobei ihre Hypostasen unvermischt in derselben unendlichen Wesenheit, in einer einzigen Natur bewahrt bleiben und ungemischt und unvermengt einander einwohnen entsprechend ihrer Erkenntnis. Ebenso ist auch in dieser anbetungswürdigen Einheit der Gott-Logos, welcher eine unendliche Hypostase ist wie der Vater und wie der Heilige Geist, mit der endlichen Hypostase seines von ihm angenommenen Menschen geeint zu seiner Person (ܠܗܘܘܬܐ) wie das Feuer im Dornbusch, und zwar in einer Person der Sohnschaft (ܠܗܘܘܬܐ ܕܒܘܢܐܝܬܐ), unvermischt, ungemischt, unvermengt.«⁸⁵

Der Grundgedanke der Babaischen Inkarnationslehre besteht in der Unvermischtheit der beiden Naturen bzw. Hypostasen. Kennzeichen jeder Vermischung ist der Verlust der Eigentümlichkeiten der vermischten Substanzen;⁸⁶ doch davon kann bei der Inkarnation nicht die Rede sein. Alles Begrenzte und Endliche soll vielmehr von der göttlichen Unendlichkeit ferngehalten werden. Menschwerdung bedeutet keine Veränderung in Gott, auch keine räumliche, wie Babai an anderer Stelle betont.⁸⁷ Er denkt die beiden Naturen, die göttliche wie die menschliche, konkret hypostatisch, ihre Einheit wird in einem Dritten gesucht, dem Prosopon, das weniger ontischer Grund der gottmenschlichen Einigung als vielmehr ihr Resultat ist. Das angeführte Beispiel vom Brennenden Dornbusch dürfte daher Wasser auf die Mühlen der Kritiker sein, erscheint doch hier die Einheit zwischen beiden Größen eher äußerlich und zufällig. Ein weiteres Beispiel vom glühenden Eisen weist in die gleiche

83 Kap. 5: CSCO 80, 28.

84 Vgl. Kap. 7: CSCO 80, 42, 15-17.

85 Kap. 7: CSCO 79, 57, 4-15.

86 Vgl. Kap. 9: CSCO 80,60.

87 Vgl. Kap. 8: *Deus Verbum, coaeternus Patri et Spiritui Sancto, propter nos homines et propter salutem nostram, descendit immobiliter, nam caelum et terra infinitate naturae eius plena sunt.* (CSCO 80, 47, 9-12) Analoges läßt sich auch vom Heiligen Geist sagen, der ohne räumliche Änderung von oben herabkommt: *Spiritus non desuper descendebat – infinitus est enim – sed per illud Desuper descendit Scriptura voluit manifestare sublimitatem naturae eius divinae.* (CSCO 80, 119, 32-34).

Richtung; die Menschwerdung verläuft einbahnig in dem Sinne, daß die Gottheit der menschlichen Natur gewisse Eigenschaften wie Herrlichkeit, Ehre, Macht mitteilt, selbst aber vom Leiden und anderen menschlichen Schwächen nicht affiziert wird.⁸⁸ Den Hauptirrtum, den Babai mit seiner Inkarnationslehre im Visier hat, ist der Theopaschismus, der, indem er die Gottheit leiden läßt und ihr die negativen Affekte der Menschennatur zuschreibt, diese verendlicht. Für die Einigung der endlichen und der unendlichen Natur verwendet Babai den von Theodor verwandten Begriff der *συνάφεια* (συνάφεια).⁸⁹ Die Rede von einer Verbindung zwischen dem annehmenden Logos und der angenommenen, konkreten Menschennatur könnte den Eindruck erwecken, als sei Babai ein Verfechter der Zwei-Söhne-Christologie, doch weist er diesen Verdacht energisch zurück.⁹⁰

Babais Hauptanliegen ist die Auseinandersetzung mit den verschiedenen monophysitierenden Tendenzen innerhalb der Theologie. Neben Cyrill und dem eingangs bereits zitierten Henana aus der Adiabene wird Philoxenus (Xenaia) zu jenen Theologen gerechnet, die das antiochenische Axiom *finitum non capax infiniti* verletzt haben, wenn er folgende These aufstellt:

»Nicht diese Zeichen und Wunder, die der Herr gewirkt hat, sind als solche zu nennen: daß er Wasser in Wein wandelte, daß er Brot vermehrte, daß er Kranke heilte, daß er die Dämonen austrieb, daß er Tote erweckte, sondern dies sind die Wunder und Zeichen, die der Herr wirkte: daß er, obwohl er nicht Mensch war, Mensch wurde, und obwohl er nicht endlich war, sich im Schoß der Jungfrau verendlichte und aus ihr hypostatisch (ὑποστάτως) geboren wurde, Milch saugte, in Windeln gewickelt wurde, und obgleich er nicht leidensfähig war und sterblich, doch starb, begraben wurde und auferstand usw.«⁹¹

Aufgrund seines doppelten Hypostasebegriffes, der der göttlichen wie der menschlichen Natur gleichermaßen zugeordnet wird, findet Babai zu keinem rechten Verständnis der traditionellen Idiomenkommunikation⁹², die von dem

88 Vgl. Kap. 8: CSCO 80, 50.

89 Vgl. Kap. 8: *Deus Verbum in eo habitat unitive, in una adhaesione, infinitus in finito, Deus in homine suo, et perfecit in eo totam oeconomiam.* (CSCO 80, 52, 35-53, 2) Zu Theodor vgl. P. Bruns, *Den Menschen mit dem Himmel verbinden* 196-218. Bei Theodor begegnet der Begriff einer »genauen Verbindung«, die qualitativ mehr sein will als die Verbindung zwischen Gott und den Heiligen und so die Einzigartigkeit der Einheit zwischen dem Annehmenden und dem Angenommenen herausstellt, doch findet sich eine solche Terminologie bei Babai nicht.

90 Vgl. Kap. 8: *Assumptor et assumptus, forma Dei et forma servi, sunt unus Filius, unus Dominus Iesus Christus.* (CSCO 80, 56, 26f).

91 Kap. 9: CSCO 79, 76, 29-77, 8.

92 Schwache Anklänge finden sich in Formulierungen wie diesen: *Ex parte unionis autem Deus et homo sua inter se commutant. Quae sunt divinitatis stabiliter transferuntur ad humanitatem assumptive et unitive; et etiam quae sunt humanitatis stabiliter, ad divinitatem transferuntur assumptive et unitive. Et una est persona communis absconditi et revelati.* (CSCO 80, 131, 13-18) Nur unter diesen Bedingungen will Babai eine »Idiomenkommunikation« im weitesten Sinne gelten lassen.

einen Subjekt in Christus Hoheits- und Niedrigkeitsaussagen gleichermaßen macht und auf die sich Severianer wie Neuchalcedonier gerne beriefen. Was von Philoxenus als das eigentliche Wunder Christi betrachtet wird, nämlich die Menschwerdung des Erlösers *strictu sensu*, wird von Babai unter den theopaschitischen Frevler gerechnet, der den Unveränderlichen etwas werden läßt und damit den Unendlichen verendlicht:

»Christus (ܕܡܫܝܚܐ) heißt er, weil er zu Menschenmaßen (ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ) gekommen ist, und der Unendliche ist endlich geworden und unter die Maßgabe (ܕܡܫܝܚܐ) der Quantität gefallen.«⁹³

So gibt Babai das Kurzcredo des Henana aus der Adiabene wieder. Das syrische Wortspiel mit den gleichen Radikalen (ܡܫܝܚܐ) für »salben« und für »messen« mag uns befremdlich und gekünstelt anmuten, doch zeigt es den enormen Rechtfertigungsdruck, unter dem man im Kreis um Henana aus der Adiabene stand und der zu solcher Verbalakrobatik verführte. Doch auch Babai gerät in größte Verlegenheit, wenn er zum Bekenntnis aufgefordert wird, wie denn der Unendliche im Endlichen einwohnt:

»Denn wie der Unendliche im Endlichen ist, der Ewige mit dem Zeitlichen, der, den keiner je gesehen hat noch sehen kann und der in einem erhabenen Glanz wohnt, dem keiner nahen kann, zu dieser wunderbaren Erniedrigung gekommen ist, daß ein einziger Sohn ist in einer einzigen Verbindung und außergewöhnlichen Einheit, zusammen mit der Menschheit, die eine leidensfähige, geschöpfliche und gewordene Natur ist, welche er zu seinem Prosopon angenommen hat, daß sie mit ihm geehrt, angebetet und verherrlicht werde und alle Vorzüge der Gottheit besitze, seine Natur ausgenommen, wer wäre das, daß er dies wissen könnte? Wie könnte dieses unaussprechliche Wunder so beschrieben werden, wie es tatsächlich ist?«⁹⁴

Babai und seine Widersacher müssen gleichermaßen vor der Unendlichkeit im Endlichen kapitulieren. Ihre Lösungsvorschläge für das Paradoxon der Inkarnation sind diametral entgegengesetzt: Sucht Henana aus der Adiabene das Heil in der Formel *Infinitus fit finitus* und läßt somit das Paradoxon des Glaubens bestehen, so geht Babai den umgekehrten Weg, indem er *infinitus est in finito*⁹⁵ lehrt und sich damit um die Aussage einer Menschwerdung des Logos im strengen Sinne herumdrückt.⁹⁶ Die unmittelbare Folge ist, daß Babai

93 Kap. 12: CSCO 79, 137, 30-138, 2.

94 Kap. 17: CSCO 79, 166, 25-167, 4.

95 CSCO 80, 137, 24; vgl. auch CSCO 80, 195, 16-19: *infinitus in finito, in una adhaesione in aeternum. Habitatio enim et unio non sunt naturaliter, nec finita, nec passibiliter, sicut anima et corpus sunt in unione naturali et hypostatica.*

96 Vgl. Kap. 20: »*Forma Dei formam servi sumpsit, et factus est in similitudinem hominum, et habitu inventus est ut homo, non autem >factus est< homo. Formam sumpsit non autem forma factus est.* (CSCO 80, 173, 6-9) Unklar bleibt, wie Babai zu Joh 1,14 steht, wo ausdrücklich von einer Fleischwerdung des Logos die Rede ist. Bei der Auslegung der betreffenden Stelle in CSCO 80, 101 spricht Babai nicht von einer Menschwerdung, sondern von einer Annahme

nirgends von einem *Deus incarnatus sive Deus Verbum in carne* spricht, wohl aber vom *Deus in Christo*.⁹⁷

3.4 Babais Kritik am Konzept einer hypostatischen Union

Systematisiert man die zahlreichen über den *Liber de unione* verstreuten Einwände Babais gegen die hypostatische Union, dann lassen sie sich in dreifacher Hinsicht benennen: a) von seiten des Annehmenden, b) von seiten des Angenommenen, c) von seiten beider.

a) Der erste Einwand von seiten des annehmenden Logos richtet sich gegen die Veränderbarkeit Gottes. Die zweite göttliche Hypostase ist wie der Vater unendlich und Licht vom Lichte, d.h., er wohnt allen ein und ist doch nicht an einen bestimmten Ort gebunden.⁹⁸ Hinter dieser Terminologie verbirgt sich der traditionelle Antiarianismus Babais.⁹⁹ Die Unendlichkeit der zweiten Hypostase wird nicht nur in räumlicher, sondern auch in zeitlicher Hinsicht ausgesagt. Der Logos ist gleichewig mit dem Vater¹⁰⁰, während der Mensch in seiner begrenzten Natur der Zeit unterworfen ist, d.h. auch vom angenommenen Menschen kann die Gleichewigkeit mit Gott *secundum naturam* und nach Babais Sprachgebrauch auch *secundum subsistentiam sive hypostasim* nicht ausgesagt werden.¹⁰¹ Wegen seiner wesenhaften Unwandelbarkeit nimmt der Logos eine vollständige Menschennatur, einschließlich Hypostase, an und verbindet beide Naturen und Hypostasen zu einem Offenbarungsprosopon, ohne

eines Menschen, ebenso auch in CSCO 80, 208: ›*Factum est indicat non mutationem, sed assumptionem.*

97 *Et Deus, existens in eo ab initio formationis illius, illud perfecit omnibus sublimibus, immortalitate, impassibilitate, immutabilitate et ceteris, in unione, dum ipse ubique est per infinitatem suam, et caelum et terra eo plena sunt nec eum continent.* (CSCO 80, 194).

98 Vgl. CSCO 80, 80. Das Beispiel, das Babai aus dem weltlichen Bereich für seine Vorstellung vom Prosopon des Erlösers anführt, dürfte seine Kritiker schwerlich zufriedenstellen. Er vergleicht es mit dem königlichen Siegel, das in Gold und Ton den gleichen Abdruck hinterläßt, wobei dieser die Menschheit Christi, jenes aber seine Gottheit symbolisieren soll. Zwischen beiden Materialien besteht keine Verbindung, der Aufdruck ist etwas rein Zufälliges und Äußerliches, es fehlt also das Lebendig-Organische, das für die Inkarnation und die hypostatische Union so charakteristisch ist.

99 Vgl. CSCO 80, 72. Der Arianismus behauptet ja, daß Christus ein zweiter Gott neben dem Vater sei und diesem in jeder Hinsicht unterlegen, folglich auch nicht in gleicher Weise unendlich wie er.

100 Vgl. CSCO 80, 84, 31f.

101 *Deus Verbum servatur in infinitate sua aeterna, et in impassibilitate sua, et in immutabilitate sua, et ipse est fortis solus cum Patre et cum Spiritu Sancto, una natura invisibilis et incorruptibilis, et maiestas eius est infinita ... et servatur in humanitate sua cum proprietate hypostasis suae homo eius, ... homo qui in natura sua finita non est coaeternus Deo, etsi unitus Deo Verbo in una filiatione.* (CSCO 80, 212, 31-213, 2).

selbst Hypostase zu werden.¹⁰² Die Verbindung zwischen Gott und Mensch in Christus bleibt dadurch ziemlich gelockert; nurmehr akzidentiell nimmt die unendliche Gottheit den Namen der endlichen Menschenhypostase an.¹⁰³ Von daher ist der Weg zur Annahme von zwei Subjekten in Christus nicht mehr weit: *Alius est assumens et alius assumptus*.¹⁰⁴

Die Einwohnung des Gott-Logos im angenommenen Menschen unterscheidet sich jedoch von der in anderen Gerechten durch ihre ewige Dauer und durch ihren außergewöhnlichen Charakter *in una persona filiationis*.¹⁰⁵ Diese Relation des göttlichen Logos zum Menschen Christus ist so einzigartig, daß es keine Entsprechung hierfür in der ganzen Schöpfung gibt:

»Ferner wiederum: Gott wohnt auf unendliche Weise in seiner Schöpfung, auch in seinen Heiligen, seinen Hausgenossen, in Liebe und Wohlgefallen, aber deshalb sagen wir nicht, daß Gott mit seiner Schöpfung geeint und verbunden sei in personaler Einheit, oder daß diese sein Gewand sei. Auch sagen wir nicht, daß die, die mit ihm in Liebe und Glaube geeint sind, mit ihm in einer Herrschaft und Macht sind.«¹⁰⁶

Die Rede von der Menschheit als Gewand der Gottheit darf nicht inkriminiert werden, handelt es sich doch hierbei um einen durchaus traditionellen Sprachgebrauch in der syrischen Inkarnationslehre, der sich bereits bei älteren Autoren findet.¹⁰⁷

b) Im Hinblick auf die Eigenart der angenommenen menschlichen Natur wendet Babai ein, daß jede individuelle, vollständige Menschennatur eine Hypostase oder Person ist, daß folglich auch die menschliche Natur Christi zugleich eine menschliche Hypostase ist:

»Ferner wiederum: Da sagen diese Armseligen: ›Zwei Naturen in Christus, eine Hypostase.‹ Also mögen sie uns sagen: Eine von den Naturen Christi ist die ganze Dreifaltigkeit oder eine Hypostase aus der Dreifaltigkeit? Wenn nun der Gott-Logos wie Vater und Heiliger Geist Hypostase ist, ist also der Mensch eine Hypostase, der zweite Adam, der geeint wurde, eine von den menschlichen Hypostasen: Gottesgestalt, Gott Logos vollkommene Hypostase, und die Knechtsgestalt, die er zu seinem Prosopon angenommen hat, der Mensch Jesus, eine vollkommene Hypostase.«¹⁰⁸

102 *Ita Deus Verbum sumpsit et induit formam servi, et revelatus est et agnitus est in ea; non autem factus est hypostasis hominis.* (CSCO 80, 245, 11-13).

103 Vgl. CSCO 80, 243, 17f. Auch das von Babai bemühte Bild (CSCO 80, 245) vom Antlitz im polierten Spiegel weist in die gleiche Richtung, schimmert doch hier die ursprüngliche Bedeutung des griechischen πρόσωπον ›Antlitz, Maske‹ durch.

104 CSCO 80, 243, 32.

105 CSCO 80, 91, 16; *Deus Verbum, cum in omni loco sit per infinitatem suam sicut Pater et Spiritus Sanctus, fecerit habitationem suam et unionem suam unice, peculiariter, et unitive, in natura sua humana in aeternum, in una persona filiationis.* (CSCO 80, 100, 8-11).

106 CSCO 79, 251, 3-9.

107 Vgl. dazu S. P. Brock, Clothing metaphors as a means of theological expression in syriac tradition, in: M. Schmidt (Hg.), Typus, Symbol, Allegorie bei den östlichen Vätern und ihren Parallelen im Mittelalter, Regensburg 1982, 11-40.

108 CSCO 294, 13-21.

Unter einer ›hypostatischen Union‹ versteht Babai die Leib-Seele-Einheit des Menschen, die aber als anthropologisches Modell für die Gott-Mensch-Einheit in Christus aus doppeltem Grunde nicht in Frage kommt: zum einen würde sie die Gottheit begrenzen, die dann wie eine Menschenseele im Fleisch eingeschlossen wäre¹⁰⁹, zum anderen ist die angenommene Menschenseele, wenn sie denn wirklich eine vollmenschliche Vernunftseele ist, notwendig hypostatisch zu denken. Ohne die hypostatische Geistseele wäre die menschliche Natur nicht vollständig, daher lautet die Inkarnationsformel: *Deus completus est in homine completo, et infinitus habitat in finito, et cum eo unicus est, et eum induit eique adhaeret.*¹¹⁰ Seinen Kritikern hält Babai vor, daß die ›hypostatische Union‹ keineswegs eine vollkommeneren Einheit als die von ihm favorisierte *συνάφεια* darstellt, da es sich bei jener lediglich um eine *unio naturalis, coacta, passibilis, finita* handelt.¹¹¹ Und wie das Auseinandertreten von Leib und Seele im Augenblick des Todes zeigt,¹¹² ist diese hypostatische Einheit keineswegs von Dauer, während die Gott-Mensch-Verbindung in Christus als ewig unauflöslich angesehen werden muß.¹¹³

c) Mit Hilfe des traditionellen Unendlichkeitsbegriff der antiochenischen Theologie argumentiert Babai gegen die in Chalcedon vorgetragene Lehre von der hypostatischen Union und die Christologie der griechischen Reichskirche.¹¹⁴ Im Hinblick auf die Vereinigung der beiden Naturen wendet Babai ein, daß sich eine endliche menschliche Hypostase und eine unendliche göttliche Hypostase wegen ihres unendlichen Abstandes nicht seismäßig oder hypostatisch miteinander verbinden lassen, da dann der unendliche Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf verwischt werde, wenn die beiden Hypostasen nicht in ihrer vollen Integrität auch nach der Menschwerdung erhalten bleiben. Bei der Leib-Seele-Einheit des Menschen handelt es sich um eine natürliche und begrenzte hypostatische Union (*unio hypostatica, naturalis, passibilis, finita, necessaria*), die nicht als anthropologisches Modell für die Gott-Mensch-Verbindung in Christus erhalten kann, die eben personal und willentlich zustande kommt (*unio personalis et voluntaria*).¹¹⁵ Kennzeichen

109 *Homo quidem omnino finitus est et limitatus. Anima eius enim continetur in corpore eius, et corpus eius concludit animam eius coacte, naturaliter, et hypostaticè, utroque invito.* (CSCO 80, 235) Gott ist unendlicher Geist (CSCO 80, 205 f. 228), der unmöglich an die Stelle des menschlichen Geistes in Christus treten kann wie die Apolinaristen behaupten.

110 CSCO 80, 201, 34-36.

111 CSCO 80, 98, 12 f.

112 Vgl. dazu die Frage der *derelictio animae* in Kap. 18 (CSCO 80, 140-146).

113 Vgl. dazu auch L. Abramowski, *Christologie* 244.

114 Vgl. dazu seine Auseinandersetzung mit Kaiser Justinian, vgl. CSCO 80, 70 f. 79.

115 Kap. 8 (CSCO 80, 54).

der Hypostase ist ferner nach Babai ihre Einfachheit (ἁπλότης), d. h. Unzusammengesetztheit. Eine solche vollkommene, unendliche und unzusammengesetzte Hypostase wie die des Gott-Logos kann keine natürliche, organische Synthese mit der gleichfalls vollkommen gedachten Hypostase des angenommenen Menschen eingehen:

»Zwischen einer unendlichen und einer endlichen Natur kann es nur eine willentliche und personale Einheit geben, noch können Naturen zu einer Natur und Hypostase (gelangen), vielmehr zu einer (Einheit) von Naturen und Hypostasen, welche ihre Eigentümlichkeiten bewahren, unvermischt und ungetrennt zu einem Prosopon, auch nicht in Entfernung, sondern der Unendliche im Endlichen, die Gottesgestalt in der Menschengestalt, der Bewohner in seinem Tempel, ein Herr Jesus Christus, Gottes Sohn.«¹¹⁶

Vor allem das Unendlichkeitsaxiom steht einer solchen Sicht der *unio hypostatica* im Wege: *Nulla hypostasis habet quasdam partes finitas et loco conclusas, et quasdam infinitas et incircumscriptas.*¹¹⁷ Es gehört gerade zu den christologischen Grundirrtümern des Cyrill sowie des nestorianischen Dissidenten Henana aus der Adiabene, daß sie mit ihrer Rede von der zusammengesetzten Logoshypostase die göttliche Unendlichkeit menschlichen Beschränkungen unterwerfen:

»Denn alles Zusammengesetzte wird von den Teilen seiner Zusammensetzung begrenzt, und seine Teile begrenzen sich gegenseitig, wie ein Haus, das aus Steinen und Holzbalken errichtet ist, und wie der Leib, der aus seinen Bestandteilen zusammengesetzt ist, und wie die Gliedmaßen wiederum untereinander usw. Wenn dem so ist, dann hat sich der Gott-Logos von der Unendlichkeit seiner Natur, die er mit dem Vater und dem Heiligen Geist hat, zusammengezogen und ist zu einer Grenze, zur Grenzlinie und zu Maßen gelangt, wie der Ägypter Cyrill und Henana aus der Adiabene, dessen Leben verflucht sei, frevelten. Und siehe, diese üble Lehrmeinung ist von einer allgemeinen Synode verurteilt worden, jeder, der die Zusammengezogenheit der Gottheit zu einer bestimmbar Menge oder die Ausgedehntheit der Menschheit in die Unendlichkeit behauptet.«¹¹⁸

Offensichtlich spielt Babai an dieser Stelle auf die persische Synode von 612¹¹⁹ an, an deren Lehrformulierungen er maßgeblich beteiligt war und die sich vor

116 Kap. 9: CSCO 79, 98, 13-20; vgl. auch Kap. 21: *Nemo autem sumens aliquid et praesertim aliquid non consubstantiale sibi, potest constituere cum illo unam naturam et unam hypostasim; nec potest aliquid aliud hypostasi eius adiici et ipsum esse eandem hypostasim in simplicitate sua prima. Impossibile est enim assumptum esse cum assumente unam hypostasim subsistentem.* (CSCO 79, 179, 10).

117 Kap. 9: CSCO 80, 78, 27-29.

118 CSCO 79, 96, 5-16.

119 Vgl. dazu J. B. Chabot, *Synodicon Orientale ou recueil de synodes nestoriens*, Paris 1902, 562-598; O. Braun, *Das Buch der Synhados*, Amsterdam 1975 (= Wien 1900), 307-331. Es wäre gewiß ein lohnendes Unterfangen, die Formulierungen der nestorianischen Synode mit denen Babais in seinem Buch *De unione* genauer zu vergleichen, doch das würde den Rahmen dieser Untersuchungen sprengen.

allem mit trinitarischen und christologischen Fragen befaßte, die von dem Kreis um Hēnana aus der Adiabene ausgegangen waren. Deutlich wird hier die Gegenposition, von der Babai sich absetzt: Zu den Axiomen der Inkarnationslehre Cyrills und anderer Alexandriner sowie Hēnanas aus der Adiabene gehört der Gedanke, daß der unendliche Logos eingeht in die endliche Fleischnatur zu einer seinshaften, hypostatischen Verbindung, und daß auch umgekehrt die menschliche *σάρξ* für den Gott-Logos in gewisser Weise aufnahmefähig (*δεκτικτός*) sei. Babai wittert jedoch bei dieser These eine ungebührliche Vermischung der endlichen mit der unendlichen Natur, wenn diese in jener aufgeht oder umgekehrt jene in diese ausgeweitet wird. Das ›unvermischt‹ erweist sich einmal mehr als vorherrschende Strukturprinzip aller Rede von göttlich-menschlicher Einheit in Christus, ja es ist dieser eindeutig vor- und übergeordnet.

Zusammenfassung

Obleich die altkirchliche Christologie häufig mit den Antinomien Faßbar-Unumfaßbar, Begrenzt und Unbegrenzt operiert, sind es vor allem antiochenische Theologen wie Theodor von Mopsuestia († 428) und der nestorianische »Scholastiker« Babai der Große († nach 628), die den Satz *finitum non capax infiniti* zur Prämisse ihres ganzen christologischen Denkens machen. Einem solchen Kapazitätsbegriff entspricht die Deutung der Inkarnation als Einwohnung (*ἐνοίκησης, κατοίκησης*), von der die ganze Christologie der Antiochener beherrscht ist. Der Gott-Logos wohnt im angenommenen Menschen wie in einem Tempel. Da kreatürliches und göttliches Sein, mögen sie auch formal durch den Seinsbegriff zusammengehalten werden, in Theodors Ontologie und Schöpfungslehre getrennt und wesensverschieden sind, kann die Einwohnung des Gott-Logos bei der Inkarnation nicht wesensmäßig (*κατ' οὐσίαν* oder *οὐσίᾳ*) oder auch nur wirkungsmäßig (*ἐνεργείᾳ*) stattfinden. Beides sei nach Theodor unmöglich, da die unbegrenzte Natur (*ἄπειρος φύσις*) Gottes überall und auf keinen Ort begrenzt sei. Um die Unbegrenztheit der göttlichen Natur zu bewahren, d.h. sie nicht in menschliche Kategorien einzuschließen, geht Theodor von einer gnadenhaften (*εὐδοκίᾳ*) Einigung der Naturen in Christus aus. Da für ihn das *finitum non capax infiniti* die unausgesprochene, zuweilen auch klar ausgesprochene Prämisse seines gesamten christologischen Denkens ist, erblickt er auch bei der Darstellung der Inkarnation seine Hauptaufgabe in der Bewahrung der göttlichen Unendlichkeit. Infolgedessen verteilt er die Eigenschaften und Tätigkeiten des Logos sowie des angenommenen Menschen auf die Kategorien des *infinitum* und *finitum*.

Die wesenhafte menschliche Inkapazität richtet eine natürliche Schranke auf, die die göttliche Wesenheit auch in der Inkarnation von der menschlichen fernhält. Ist das *infinitum* im strengen Sinne das Wesentliche der Gottnatur und das *finitum* das der menschlichen, so ist damit die apolinaristische Konzeption einer wesenhaften, natürlichen, hypostatischen Einheit des Logos mit dem Fleisch widerlegt.

Ausgehend vom traditionellen Unendlichkeitsbegriff der antiochenischen Theologie argumentiert der nestorianische Systematiker Babai der Große gegen die in Chalcedon vorgetragene Lehre von der hypostatischen Union. Im Hinblick auf die Eigenart des annehmenden Logos äußert er die Befürchtung, daß die hypostatische Union der Unveränderlichkeit Gottes widersprechen könne. In Bezug auf die Eigenart der angenommenen menschlichen Natur wendet Babai ein, daß jede individuelle, vollständige Menschennatur eine Hypostase oder Person ist und daß auch folglich die menschliche Natur Christi zugleich eine menschliche Person ist. Im Hinblick auf das Verhältnis der beiden miteinander vereinigten Naturen wendet Babai ein, daß sich eine endliche menschliche Natur (und Hypostase) und die unendliche göttliche Natur (und Hypostase) wegen ihres unendlichen Abstandes nicht miteinander verbinden lassen, der unendliche Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf werde verwischt, wenn die beiden Naturen bzw. Hypostasen nicht in ihrer vollen Integrität auch nach der Menschwerdung erhalten bleiben.

Die theologische Leistung des großen Systematikers der persisch-nestorianischen Kirche besteht auf spirituellem Gebiet in seinem Beitrag zur ostsyrischen Mystik und Erkenntnislehre, die Maß nimmt am traditionellen Unendlichkeitsbegriff der Antiochener. In Babais Trinitätslehre sind erste Ansätze für eine innertrinitarische Perichorese der Hypostasen auf dem Hintergrund der Unendlichkeit des göttlichen Wesens gegeben. Der Grundgedanke seiner Inkarnationslehre besteht vor allem in der Unvermischtheit (*ἀσυγχύτως*) der beiden Naturen und Hypostasen. Für die Einigung der endlichen mit der unendlichen Natur verwendet Babai den bei den Antiochenern beliebten Begriff der *συνάφεια*. Eine Menschwerdung im strengen Sinne wird jedoch nicht gelehrt, ebenso findet sich eine Idiomenkommunikation allenfalls in Ansätzen.

359 Peter Joosse

An Introduction to the Arabic Diatessaron¹

I. From the History of Research.

The history of research into the Arabic Diatessaron (T^a) first started in the year 1719, when the Maronite Joseph Simon Assemani († 1768), under the authority of Clement XI, acquired several manuscripts for the Vatican Library during a trip to the Orient. In his *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana* he mentions an Arabic codex, of which he describes the contents as “Tatiani Diatessaron seu quatuor evangelia in unum redacta”.² In the catalogue of his nephew Stephan Evodius Assemani, who held the post of custodian of the same library from 1768 until 1782, this codex was given the number XIV. It was described: “Codex antiquus in folio bombycinus”.³ The manuscript contains 123 folios and dates back to the 12th century, according to S. E. Assemani. The Swedish scholar Åkerblad († 1819) dated the manuscript much later, that is to the 13th or 14th century. In 1814 Johann Christian Zahn († 1818), clergyman in Delitzsch an der Saale and famous scholar in the field of the Germanic philology,⁴ through mediation of Sylvestre de Sacy, acquired further information concerning the manuscript from Åkerblad. The latter sent him, apart from some annotations, also a translation of the beginning of the Arabic Diatessaron up to Luke 1: 9. He had a Latin translation by Rosenmüller (Leipzig) to his disposal as well. This translation had been made on the basis of a transcription of the beginning of T^a up to and including Luke 1: 13, which had been prepared by S. J. Assemani († 1821).⁵ J. C. Zahn’s acute observations hardly drew the nineteenth-century scholars’ attention to the

1 In this introduction special reference is given to the *Sermon on the Mount* in the Arabic Diatessaron. This article is dedicated in grateful acknowledgment to Prof. dr. Tjitze Baarda (Free University, Amsterdam), to whom I owe a great debt for his guidance and encouragement.

2 J. S. Assemani, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana*, vol. I, Roma 1719, p. 619.

3 *Scriptorum Veterum Nova Collectio e Vaticanis codicibus edita ab Angelo Maio bibliothecae vaticanae praefecto IV, Romae 1831, p. 14.*

4 Cf. the *Allgemeine Deutsche Biographie*, Bd. 44, Leipzig 1898, i. nom., where his year of death should be altered from 1825 into 1818 A.D.

5 J. C. Zahn, *Tatian’s Evangelien-Harmonie* (unpublished), Beilage Nro. A (with the first and last folium in the transcription of J. D. Åkerblad and in the translation of E. F. K. Rosenmüller).

Arabic Diatessaron, not even of those who particularly occupied themselves with the Diatessaron problem.⁶ In 1881, however, Theodor Zahn (Erlangen), published a study which appeared to be crucially important to the Diatessaron research.⁷ In chapter IV of this study Zahn refers to the communications of Assemani, Rosenmüller and Åkerblad and he compares them accurately. On the basis of this he argues that the Arabic Diatessaron was not a translation, but rather an imitation of a Syriac model. The author of T^a must have used an already existing text of the Gospel in an Arabic translation, and inserted this into the harmonizing framework of the Syriac model.⁸

With this, Zahn consequently put the Arabic harmony on the same level with the Latin harmony (Codex Fuldensis), which was written between 541 and 546 A.D. by order of Victor, the bishop of Capua. Zahn's conclusion, however, had been formed under the influence of the Latin translations of Åkerblad and Rosenmüller. The Arabic text was not accessible to him yet, which led to an incomplete and somewhat erroneous insight into the nature of the work.⁹ For an example, Zahn opinioned that the Arabic Diatessaron appeared to commence with Mark 1: 1, whereas from Syriac sources¹⁰, it was known that in Tatian's Diatessaron John 1: 1 was placed first.¹¹ The resemblance which T^a bore to the original Syriac Diatessaron was for Zahn "unverkennbar", but he considered closer investigation necessary.¹² He then cherished the hope

6 viz.: K. A. Credner, *Tatian's Diatessaron*, in: *Beiträge zur Einleitung in die biblischen Schriften*, Bd. I: Die Evangelien der Petriner oder Judenchristen, Halle 1832, Vierter Abschnitt, p. 437-451; cf. his *Geschichte des neutestamentlichen Kanons* (hrsg. G. Volkmar), Berlin 1860, p. 22 ff.; H. A. Daniel, *Tatianus der Apologet*, Halle 1837, Erstes Buch: Tatian's Leben und Schriften, Fünftes Kapitel: Das Diatessaron, p. 87-111; C. A. Semisch, *Tatiani Diatessaron, antiquissimum N. T. Evangeliorum in unum digestorum specimen*, Breslau 1856.

7 Theodor Zahn, *Tatians Diatessaron*, (FGNK I), Erlangen, 1881.

8 *ibid.*, p. 298: "Es scheint demnach der Araber das syrische Diatessaron in der Art nachgebildet zu haben, dass er die Anlage desselben befolgte, hier und da, wie gleich in der Ueberschrift, Zuthaten und Aenderungen sich erlaubte, den Text aber nicht neu übersetzte, sondern eine bereits vorhandene arabische Uebersetzung der Evangelien theilweise oder ausschliesslich dazu benutzte, um auf bequemeren Wege, als es durch selbständige Uebersetzung zu erreichen gewesen wäre, eine inhaltlich dem syrischen Diatessaron entsprechende Evangelienharmonie zu erhalten".

9 Cf. A. Hjelt, *Die altsyrische Evangelienübersetzung und Tatians Diatessaron besonders in ihrem gegenseitigen Verhältnis*, (FGNK VII: 1), Leipzig 1903, p. 69, Anmerkung 1.

10 Cf. among others A. Ciasca, *Tatiani Evangeliorum Harmoniae Arabice*, Roma 1888, p. VII-VIII; cf. also T. Baarda, *The Gospel Quotations of Aphrahat the Persian Sage*, (diss.), Meppel 1975, I, p. 55-57.

11 Cf. Zahn, *Tatians Diatessaron*, p. 296: "Davon würde Ephräm nicht geschwiegen haben, wenn's in seinem T gestanden hätte; auch die spätere syrische Tradition sagt von keinem anderen Anfang als Jo 1, 1". Cf. also J. Hamlyn Hill, *The Earliest Life of Christ ever compiled from the four gospels being the Diatessaron of Tatian*, literally translated from the Arabic version, Edinburgh 1894, p. 4-5.

12 Cf. Zahn, *Tatians Diatessaron*, p. 294: "... noch immer der genaueren Untersuchung harret".

that someone would soon undertake this arduous task in order to “die vorhandene Kunde durch vollständige Mittheilung der Vergessenheit zu entreissen, der sie anheimzufallen droht”.¹³ Zahn’s message was taken to heart. Less than two years later an article of the Augustine scholar A. Ciasca appeared under the title: *De Tatiani Diatessaron Arabica Versione*.¹⁴ In this article the author gave a rather exact description of manuscript A, which he dated, in agreement with Assemani, to the 12th century. Apart from the description of the manuscript, Ciasca presented an example of the text of the Arabic Diatessaron in a Latin translation: the Passion up to and including Pilate’s question of “what is truth?” (T^a 48: 1-49: 55 = John 18: 1-18: 38^a). Moreover, a table was added by Ciasca, which gave a fine insight into the order of the pericopes in the Arabic Diatessaron. Ciasca, meanwhile, was to publish the complete manuscript. He became, however, otherwise engaged and saw no way to start this elaborate work. For that reason he placed his working copy of the manuscript at the disposal of professor Paul de Lagarde of Göttingen. It did not take de Lagarde long to realize that at least 25 months would be needed for preparing the edition. Another obstacle de Lagarde faced was the lack of Arabic characters in Göttingen. This delay, however, appeared to be beneficial, for in the course of the year 1886 Ciasca unexpectedly obtained possession of a second manuscript of T^a. During his visit to Rome, the apostolic visitor of the Catholic Copts monsieur Antonius Marcos’ attention was drawn to the Arabic codex XIV. It reminded him of a similar manuscript he had once seen in Egypt and which was owned by Ḥalīm Dūs Ġālī, a well-off descendant of a very prominent Catholic Coptic family. The latter considered it a great honour to present the valuable book to the Holy Father, and therefore it was donated to the ‘Museum Borgianum de Propaganda Fide’ in Rome.¹⁵ An outstanding feature of this manuscript was that the harmony in the postscript as well as in the prologue had been defined the Diatessaron of Tatian.¹⁶ Once having possession of two manuscripts, Ciasca could not resist the notion of publishing the Arabic Diatessaron. The decision was taken to publish the work as a gift in honour of the golden anniversary of the ordination of pope Leo XIII under the title: *ديا طاسارون الذي جمعه طظيانوس من الميشرين الاربعة seu Tatiani Evangeliorum Harmoniae Arabice ...*¹⁷

13 Cf. Zahn, *o.c.*, p. 294.

14 A. Ciasca, *De Tatiani Diatessaron Arabica Versione*, in: J. B. Pitra, *Analecta Sacra Spicilegio solesmensi parata IV* (= J. P. P. Martin, *Patres Antenicani ... ex codicibus orientalibus*), Paris 1883, p. 465-487.

15 Cf. Ciasca, *Harmoniae*, p. V-VI.

16 *ibid.*, p. VI-IX.

17 Cf. *supra* note 10.

In 1891 Ernst Sellin's extensive review of Ciasca's text saw the light,¹⁸ which compares T^a with Sy^p (Peshitta) and discusses the similarities and differences with regard to the Syriac Vulgate. It also presents a registration of agreements with Sy^h (Harclean Version).¹⁹ Then it makes a comparison between T^a and the Diatessaron as it was reconstructed by Zahn, where it treats both the agreements and the differences. Sellin also presents us with a typification of the method of translation. As a final judgement Sellin, and later on also Hjelt, expresses the view that the Arabic Diatessaron was a translation of a revision of the Syriac Diatessaron.²⁰

In 1894 the first translation of the Arabic Diatessaron in a modern language appeared. The English translation of J. Hamlyn Hill²¹, however, depended highly on the translation of Ciasca, which in its turn had been strongly influenced by the Latin Vulgate.²² The work contains, next to a translation, a very instructive introduction about the Diatessaron and the Arabic text. Moreover, it provides some valuable "Appendices".²³

The discovery of the Beirut Fragments²⁴ gave a new stimulus to the study of the Arabic Diatessaron. In a letter, dated August 17th, 1897, and presented to the 'Congress of Orientalists' in Paris, Louis Cheikho brought up these fragments for discussion. He reached the conclusion that the Arabic version of the Diatessaron could not have been made by Ibn at-Ṭaiyib, because the fragments contained a colophon, which turned out to be much larger than the colophons that were already known from the manuscripts A and B. More importantly, however, the specific colophon contained considerable differences in comparison with each of the two other ones. Cheikho added a transcription of the colophon.²⁵ The manuscript to which these fragments must have per-

18 E. Sellin, *Der Text des von A. Ciasca herausgegebenen arabischen Diatessaron*, (FGNK IV), Erlangen 1891 (= p. 225-246).

19 Sy^h has unjustly been called Philoxeniana by Sellin, where the Harclean version is meant.

20 Cf. Sellin, *Der Text*, p. 246; also Hjelt, *Die altsyrische Evangelienübersetzung*, p. 68.

21 J. Hamlyn Hill, *The Earliest Life of Christ ever compiled from the four gospels being the Diatessaron of Tatian*, literally translated from the Arabic version, Edinburgh 1894.

22 *ibid.*, introduction, p. 2-3.

23 Among others a comparative table of contents, an analysis of the Gospels, lists of various readings, principal allusions to the Diatessaron in ancient writings, an analysis of the passages in which Zahn's reconstruction gave a different order from that of the Arabic Diatessaron, and an appendix of the fragments of the Diatessaron cited by Ephraem the Syrian in the course of a commentary which he wrote upon it.

24 Cf. L. Cheikho, *Lettre au sujet de l'auteur de la version arabe du Diatessaron*, JA, série IX: t. X (1897), p. 301-307; and by the same author: *نسخ عربية قديمة في المشرق من الانجيل الطاهر* in: *al-Mašriq* IV (1901), p. ٩٧ - ١٠٩.

25 Photographs can be found in Cheikho's article in: *al-Mašriq* IV (1901), which includes a transcription of the colophon that differs slightly from his earlier one published in: *JA* X (1897).

tained, was dated to 1332 A.D. The colophon referred to a “manuscrit très ancien”, which descended from Antioch. On the basis of this information, Cheikho argued that this very old copy must have been written in the 9th or 10th century, hence before the period in which Ibn at-Ṭaiyib lived.

In 1897 Hope W. Hogg published his English translation of T^a.²⁶ This version was generally accepted by the scholarly world as the most reliable translation up until then.²⁷ The translation was based on the Arabic text of Ciasca, without Hogg having consulted the manuscripts himself. The translation was accompanied by an introduction, a table of contents and powerful footnotes.

In 1903, the seventh volume of Zahn's series, *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur*, was published. It includes a treatise by Arthur Hjelt.²⁸ The work contains a detailed study of Sy^{cs}, where the relation of Sy^s with the Diatessaron is the main object of study. In chapter III (p. 59-75) a chronological description of the Diatessaron research from J. S. Assemani up to and including L. Cheikho is being presented. Reference to Hjelt's study has already been made here once or twice.

Now I wish to focus especially on the fact that he particularly attempts to chart the relation to the Peshitta. He concludes that the basis of T^a was a Syriac text, which must have been influenced strongly by Sy^p. He does, however, recognize that the Peshitta often escaped a revision, by means of which a great number of original readings might have been preserved.

In 1912 Sebastian Euringer's specialized study on the Beirut Fragments, discussed previously by Cheikho, was published²⁹. In this study Euringer was not concerned so much with the text itself, but rather with the question of authorship on the basis of the colophon. Euringer's study has often been praised as a specimen of methodical investigation.³⁰ It contains a brief general

26 Hope W. Hogg, *The Diatessaron of Tatian*, in: Allan Menzies, *Ante-Nicene Christian Library*, Additional Volume, Edinburgh 1897, p. 35-141 (= idem, in: A. Menzies, *The Ante-Nicene Fathers*, vol. X, Grand Rapids, Michigan⁵ 1986), p. 35-138.

27 The translation seems for the greater part the work of reverend Hogg's wife. Hogg admits this big-heartedly when he says (*Diatessaron*, p. 40): "... considerably more than half of it is the work of my wife, which I have simply revised with special attention to the many obscurities dealt with in the foot-notes", and a few lines further down (*o.c.*, p. 40): "My wife also verified the Arabic references to the gospels ... and prepared the Index to these references – an extremely laborious and perplexing piece of work". The translation may count as reliable, although Hogg's work is certainly not free from errors. Yet, he informs us (*o.c.*, p. 41): "This is not a final translation", which makes the final result more than acceptable.

28 Cf. *supra* note 9.

29 Sebastian Euringer, *Die Überlieferung der arabischen Übersetzung des Diatessarons* (Bst. XVII: 2), Freiburg im Breisgau 1912.

30 Cf. Anton Baumstark, review of Euringer's study in: *OrChr*, new series 2 (1912), p. 350:

introduction and encloses "die Beiruter Fragmente", adapted and translated by Georg Graf.

In his *Untersuchungen*, published in 1918, Erwin Preuschen provides instances of the smooth and easy style by which Tatian managed to compose his harmony.³¹ The Arabic Diatessaron is still being mentioned by Preuschen in his list of witnesses, but it merely acts as a useless piece of furniture. Yet, in January 1926 the German translation of T^a saw the light. Preuschen died before that (1920), but the work was published under the supervision of August Pott, who prefaced the translation with a lengthy introduction.³²

In 1935 a new edition of the Arabic Diatessaron appeared. The editor's name was A.-S. Marmardji.³³ This edition is particularly interesting because a new manuscript, E, was incorporated. On the other hand it needs to be stipulated that this edition in many respects cannot stand the test of criticism.³⁴ In the introduction, Marmardji reviews the authorship of the Arabic text in great detail and puts it up for discussion.³⁵ Manuscript E was another step towards a better appreciation of the Arabic Diatessaron.

In 1939 A. F. L. Beeston reported the discovery of a fifth manuscript, Ms. O.³⁶ Beeston was inclined to agree with Marmardji's objections to the authorship of Ibn at-Ṭaiyib.³⁷ In the same year Curt Peters' interesting monograph on the Diatessaron was published.³⁸

This book contains an extended discussion of the Eastern, as well as the Western tradition of the harmony. Chapter II deals briefly, but clearly, with the problems connected with the Arabic text. Especially noteworthy is the attention Peters, after Baumstark, pays to the possible influence of other Arabic translations of the Gospels on the Diatessaron and vice versa.³⁹ Sellin's opinion

"Seine Arbeit darf als das Muster einer mit besonnener Ruhe und methodischer Sicherheit geführten Untersuchung bezeichnet werden".

31 Erwin Preuschen, *Untersuchungen zum Diatessaron Tatians*, Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Klasse 15. Abhandlung, Heidelberg 1918.

32 E. Preuschen (- A. Pott), *Tatians Diatessaron*, Heidelberg 1926.

33 A.-S. Marmardji, *Diatessaron de Tatien*. Texte arabe établi, traduit en français, collationé avec les anciennes versions syriaques, suivi d'un évangélaire diatessarique syriaque, Beirut 1935. The Maronite Marmardji was a professor at the 'École Biblique' of the Dominicans of Saint Étienne in Jerusalem.

34 Cf. § III. below.

35 Cf. § VI. below.

36 A. F. L. Beeston, The Arabic Version of Tatian's Diatessaron, in: *JRAS* 1939, p. 608-610. Cf. § II. below.

37 Cf. § VI. below.

38 Curt Peters, *Das Diatessaron Tatians* (OrChrA 123), Roma 1939.

39 Cf. a.o. C. Peters, Grundsätzliche Bemerkungen zur Frage der arabischen Bibeltexte, in: *RSO* 20, Roma, 1942, p. 129-143; id., Proben eines bedeutsamen arabischen Evangelientextes, in:

that the Arabic text in many cases represented the Syriac model, was shared by Peters. According to the latter this opinion was reinforced by manuscript B, of which the postscript mentioned a Syriac manuscript, on which Ibn at-Ṭaiyib, the author of the Arabic harmony, based his translation. The Syriac copyist was mentioned by name: ʿĪsā ibn ʿAlī al-Mutaṭabbib, a pupil of the famous Nestorian physician and master translator Ḥunayn ibn Ishāq.⁴⁰ This ʿĪsā was also known under the name ʾĪshōʿ Bar ʿAlī, author of the first Syriac-Arabic lexicon. He was court physician in the service of the ʿAbbāsid caliph al-Muʿtamid († 892 A.D.). According to Peters, ʿĪsā's Syriac text did not contain an exact copy of the original Syriac Diatessaron. It rather exhibited, as became clear from the Arabic translation, a strong revision under the influence of the Syriac Vulgate (Sy^p). Despite this revision, the original text could still be traced in various places. This was possible because Peters, like his teacher Anton Baumstark,⁴¹ created a rule of thumb by which the original text of the Diatessaron in the Arabic translation could be traced: where the text of T^a differed from that of Sy^p, the original text of the Diatessaron had been preserved (T^a = Sy^p ≠ Diat. / T^a ≠ Sy^p = Diat.).⁴²

During World War II, in 1944, A. J. B. Higgins wrote a thesis about the Arabic text of the harmony.⁴³ In his study, the author used, next to the manuscripts that were already known to him, also the new manuscript O. Higgins' study contains a number of interesting conclusions, among others about the authorship of the Arabic harmony,⁴⁴ and about the relation between T^a and Sy^p.⁴⁵

OrChr, 3rd series 11 (1936) = whole series 33 (1936), p. 188-211; A. Baumstark, Arabische Übersetzung eines altsyrischen Evangelientextes und die Sure 21₁₀₅ zitierte Psalmenübersetzung, in: *OrChr*, 3rd series 9 (1934) = whole series 31 (1934), p. 165-188; id., Markus Kap. 2 in der arabischen Übersetzung des Isaak Velasquez, in: *OrChr*, 3rd series 9 (1934) = whole series 31 (1934), p. 226-239; for a survey of the translations of the Gospels into the Arabic and Ethiopic languages see: Ignazio Guidi, Le Traduzioni degli Evangelii in arabo e in etiopico, in: *Atti della R. Accademia dei Lincei*, Memorie della Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche 4, Parte I^a, Roma, 1888, especially p. 5-37.

40 Cf. Peters, *Das Diatessaron*, ch. II (19-29), p. 23-24; cf. § V. below.

41 Anton Baumstark, review Knopf-Lietzmann, Dobschütz-Nestle, Vogels etc., in: *OrChr*, 3rd series 1 (1927), p. 191.

42 For the tenability of this procedure see: § VII. below.

43 A. J. B. Higgins, *Tatian's Diatessaron, Introductory Studies, with a portion of the Arabic Version*, (unpublished) Ph. D. thesis, University of Manchester 1945. A Summary of this study appeared in *JMUEOS* 24 (1942-1945, published in 1947), p. 28-32; id., The Arabic Version of Tatian's Diatessaron, in: *JThS* 45 (1944), p. 187-199.

44 Cf. § VI. below.

45 Cf. § VII. below.

In 1947 Paul Kahle's famous book *The Cairo Geniza* was published, which *inter alia* contains an essay concerning the Arabic Diatessaron.⁴⁶ Kahle's contribution was especially noteworthy, for its paying attention, with manuscript O as a starting-point, to the Coptic family of scholars, the Aulād al-ʿAssāl and to the adornment of the manuscripts (A)BEO. Like Higgins, Kahle also gives evidence of the fact that he emphatically advocated two separate developments in the textual tradition. He also presents a clear valuation of the Arabic text.⁴⁷ After Kahle's publication a certain "calm before the storm" can be observed, although Higgins in particular still published some articles on the subject.⁴⁸

It was not until the seventies that the Arabic text for some extent drew the attention once more because of several publications by T. Baarda.⁴⁹ Through some of these contributions it became evident that it might perhaps be fitting to call the attention once more to the text of the Arabic Diatessaron. With my edition and study of the Sermon on the Mount in the Arabic Diatessaron⁵⁰ I continued its tradition of research. Also, I express the wish that the method followed in this study will be a model for any future edition of other textual fragments of T^a.

46 Paul Kahle, *The Cairo Geniza*, (2nd 1959), Oxford, p. 297-313.

47 Cf. § VII. below.

48 Other important articles written by Higgins are: The Persian Gospel Harmony as a Witness to Tatian's Diatessaron, *JThS*, New Series 3 (1952), p. 83-87; The Persian and Arabic Gospel Harmonies, *Studia Evangelica*, (TU 73), Berlin 1959, p. 793-810; Tatian's Diatessaron and the Arabic and Persian Harmonies, in: *Studies in New Testament Language and Text*, Essays in Honour of George D. Kilpatrick, Leiden 1976, p. 246-261; Luke 1-2 in Tatian's Diatessaron, *JBL* 103 (1984), p. 193-222.

49 T. Baarda, An Archaic Element in the Arabic Diatessaron? (T^a 46: 18 = John XV 2), in: *NT XVII* (1975), p. 151-155 (= T. Baarda, *Early Transmission of Words of Jesus*, (= *ETWJ*). Thomas, Tatian and the Text of the New Testament). A collection of studies selected and edited by J. Helderman and S. J. Noorda, Amsterdam 1983, p. 173-177; id., The Author of the Arabic Diatessaron, in: T. Baarda e.a. (Ed.), *Miscellanea Neotestamentica*, Vol. I, Leiden 1978, p. 61-103 (= *ETWJ*, p. 207-249). Many of Baarda's essays have been collected in two different volumes: *ETWJ* and *EOD* (= *Essays on the Diatessaron*), Contributions to Biblical Exegesis and Theology 11, Kampen 1994.

50 Cf. N. P. G. Jooisse, *The Sermon on the Mount in the Arabic Diatessaron*, (Ph.D. thesis VU Amsterdam), Amsterdam 1997 (ISBN 90-9010131-4).

II A. A Survey of the Manuscripts.

Item illegibilitas. Sunt enim aliqui qui
faciunt fieri scripta de tali littera quod
post modicum tempus, visu debilitato,
vix est eis legibilis vel aliis.

Humbert of Romans

The text of the Arabic Diatessaron is, for all we know now, preserved in seven more or less complete manuscripts and in three stray folios apart from five more manuscripts in private collections.⁵¹

(1) Ms. A, Vatican Arabo XIV.⁵²

This manuscript was brought to Rome from the East, in 1719, by Joseph Simon Assemani. The Ms., from the character of writing and from the presence of certain Coptic letters by the first hand, is supposed to have been written in Egypt.⁵³ It is usually dated to the twelfth or the beginning of the thirteenth century, although Kahle, after Åkerblad's opinion, assigned it to the thirteenth or fourteenth century. Originally it consisted of 125 folios. In its present state fols. 17 and 118 are missing, and fols. 1-7 are not well preserved. There are marginal notes: emendations, restorations, explanations, some of them by a later hand. The genealogies of Jesus can be found near the beginning of the harmony: the genealogy of Matthew i is in chapter 2 of the Diatessaron, and that of Luke iii in chapter 4 of the Diatessaron.⁵⁴ The Evangelists are described by the first two letters of their names: Matthew مت, Mark مر, Luke لو, and John يو. The round dots occurring in the text are red-coloured, and thus are the signs for the Evangelists. The text of the Ms. is scarcely vocalised⁵⁵, and

51 Cf. *infra* note 68.

52 Cf. among others Mai, *Scriptorum Veterum Nova Collectio*, IV, p.14; Ciasca, *De Tatiani Diatessaron*, p.465-487; Hamlyn Hill, *Earliest Life of Christ*, p.1; Hogg, *Diatessaron*, p.35-36; Hjelt, *Die altsyrische Evangelienübersetzung*, p.59-60; Graf, *CGAL*, I, p.153; Kahle, *Cairo Geniza*, (1959), p. 298; B. M. Metzger, *The Early Versions of the New Testament*, Oxford 1977, p. 14; W. L. Petersen, *Tatian's Diatessaron. Its Creation, Dissemination, Significance, & History in Scholarship*, (Supplements to Vigiliae Christianae, volume XXV), Leiden – New York – Köln 1994, p. 134-135, p. 448.

53 Cf. Ciasca, *De Tatiani Diatessaron*, p. 467; Hogg, *Diatessaron*, p. 36.

54 The manuscripts of the Arabic Diatessaron present two forms of the text. One form has the genealogies of Jesus near the beginning of the harmony (Mss. A-C); the other form has them at the end, as a kind of appendix (Mss. B-E-O and perhaps also S-T); cf. also the statement by Theodoret of Cyrrhus, *Compendium haereticarum fabularum*, i. 20 (J. P. Migne, *PG*, lxxxiii, p. 371 f.) that the Diatessaron had no genealogies.

55 Hogg's remark (*Diatessaron*, p. 36): "The text of the Ms. is pretty fully vocalised" must be due to a mistake.

has few diacritical points. The Ms. does not mention the name of the translator. The 'Sermon on the Mount' in this manuscript consists of 13 pages. The folios are numbered in the top left-hand corner by a later hand: 17-23. There are liquid stains at the bottom corners of nearly every page, which have affected the ink slightly. The tā' marbūṭa (ﺓ) is seldom written with dots. The tā' and tā'; ġīm, ḥā' and ḥā'; dāl and dāl are not always distinguished, whereas coalescence of words frequently occurs.

(2) **Ms. B, Vatican Borgianum Arabo 250.**⁵⁶

In 1896, this manuscript was given by its owner, Ḥalīm Dūs Ġālī, a prominent Catholic Copt, to the Museum Borgianum de Propaganda Fide in Rome. The manuscript contains the Arabic Diatessaron on fols. 96b, 97a-353a, preceded by a long introduction to the Gospels by an anonymous author (fols. 1-95). It consists of 355 leaves: each page is about 9 inches by 6, 25 (= 22 1/2 x 16 cm.), and has eleven lines of writing, enclosed by gold, blue and red lines connected in the form of rectangles.⁵⁷ The big round dots in the text are gold-coloured. The leather binding is claret-coloured and ornamented with golden dots. The Ms. is usually dated to the fourteenth century. Kahle, however, on the basis of the style of decoration thought that it could not be older than the sixteenth century.⁵⁸ It is most remarkable that the first two pages are written in exactly the same way as sura 1 and the beginning of sura 2 in Mss. of the Koran.⁵⁹ The genealogies of Jesus can be found at the end of the harmony, as a kind of appendix. The Evangelists are not indicated by specific signs or letters as was promised in the prologue of the Ms.⁶⁰ The manuscript is complete.⁶¹ The name

56 Cf. a.o. Ciasca, *Harmoniae*, p. vi-vii; Hamlyn Hill, *Earliest Life of Christ*, p. 2; Hogg, *Diatessaron*, p. 36; E. Tisserant, *Inventaire sommaire des manuscrits arabes du fonds Borgia à la Bibliothèque Vaticane*, in: *Miscellanea Fr. Ehrle V.*, Roma 1924, p. 1-34 (= StT 41), esp. p. 23; Hjelt, *Die altsyrische Evangelienübersetzung*, p. 60; Graf, *CGAL*, I, p. 153; Kahle, *Cairo Geniza*, (2¹⁹⁵⁹), p. 299-300; Metzger, *Early Versions*, p. 14; Petersen, *Tatian's Diatessaron*, p. 135, p. 448.

57 Cf. Ciasca, *Harmoniae*, p. vi; Hamlyn Hill, *Earliest Life of Christ*, p. 2.

58 Cf. Kahle, *Cairo Geniza*, (2¹⁹⁵⁹), p. 300.

59 Ms. B is written elegantly in black *nashī* and resembles the scripture and style of certain 16th century Ottoman Koran codices (cf. *The Holy Quran in manuscript*, catalogue (National Commercial Bank of the Kingdom of Saudi Arabia), Jeddah 1991 A.D./A.H. 1412, no. 19 - 19).

60 This purpose was only carried out in a few instances! The Evangelists are not quoted by single letters throughout the whole Ms. as both Kahle (*Cairo Geniza*, 2¹⁹⁵⁹, p. 297-298) and Metzger (*Early Versions*, p. 15-16) state.

61 Hogg's remark (*Diatessaron*, p. 36), that Ms. B is complete, though worse in its orthography than the Vatican Ms. strikes me as rather peculiar, for Hogg did not consult the manuscripts of T^a, but relied upon the text of Ciasca's edition for his translation. If one already prefers to speak in terms of 'better' or 'worse', then, where the Sermon on the Mount is concerned, the two Mss. are in fact much the same in their orthography.

of the translator Abū'l Farağ ibn at-Ṭaiyib has been mentioned in the preamble and colophon of the manuscript. The 'Sermon on the Mount' in this Ms. consists of well over 26 pages. The text is fully vocalised. There are, as compared to Ms. A, many instances of parablepsis. The folios have been numbered by a later hand: 133-146.

(3) **Ms. E, Coptic Orthodox Patriarchate Cairo no. 202.**⁶²

The manuscript was completed on 27th Bashnes A. Mart. 1511 (*i.e.* 22nd May, 1795 A.D.), so that it was written much later than A and B. It was not written very carefully: dozens of instances of sub-standard vocalization are on almost every page. The preamble of the Ms. is the same as the one in Ms. B, but it does not exhibit the external form of Koran Mss. The siglum E has been derived from the Dominicans of Saint Étienne, for Marmardji, the discoverer of the manuscript, was a professor at their 'École Biblique'. The genealogies have been placed at the end of the harmony. The Evangelists are being quoted by one characteristic letter: Matthew م, Mark ر, Luke ق, John ح. The manuscript has been described as follows: the dimensions of the book are 25 x 18 cm., each page is 19 x 12 1/2 cm.⁶³ The manuscript consists of 114 folios. The 'Sermon on the Mount' consists of 13 1/4 pages, fully vocalised. The folios are numbered ٢٠-٢٦ (20-26).

(4) **Ms. O, Bodleian Library, Oxford, Ms. Arab e 163.**⁶⁴

The Ms. has been in the possession of the library since 1937. The manuscript contains three Christian texts: an introduction to the Gospels (fols. 5-31), a compendium on the Christian Truth (fols. 41-139), and finally the Arabic Diatessaron (fols. 140-288). The copyist Antūnī Sa'd finished the text on the 8th Tobah A. Mart. 1522 (= January 1806 A.D.). At the end of the manuscript he declares that, following the orders he has received, he has made an exact copy of a Ms. which was completed on the 13th Rağab A.H. 500 (= 15th March 1107 A.D.). This early manuscript had been written by pious members of the Aulād al-'Assāl, a Coptic family, whose prominence flourished in Egypt

62 Cf. a.o. Marmardji, *Diatessaron*, p. xii-xxxvi; Baumstark, review of Marmardji's edition, in: *OrChr*, 3rd series 11 (1936) = whole series 33 (1936), p. 235-244; Graf, *CGAL*, I, p. 154; Kahle, *Cairo Geniza*, (2)1959, p. 300-301; Metzger, *Early Versions*, p. 14; Petersen, *Tatian's Diatessaron*, p. 136, p. 448: (MS 67 1796 is perhaps based on G. Graf, *Catalogue de Manuscrits Arabes Chrétiens Conservés au Caire*, StT 63, Città del Vaticano 1934, pp. 86-87).

63 A kind of title-page which was added to the Ms. contains besides the dimensions of the work the following information: "Gros papier vergé blanc, reliure marocaine rouge".

64 Cf. a.o. Beeston, *The Arabic Version*, p. 608-610; *Bodleian Quarterly Record*, vol. viii, no. 93, p. 341 (e 180 should be e 163); Higgins, *The Arabic Version*, p. 187-199; Graf, *CGAL*, I, p. 154; Kahle, *Cairo Geniza*, (2)1959, p. 301-309; Baarda, *The Author*, p. 72 (= *ETWJ*, p. 218); Metzger, *Early Versions*, p. 14; Petersen, *Tatian's Diatessaron*, p. 136, p. 449.

for several centuries. They were anxious to shape it in such a way that it would make an impression on the Muslims and would thus enhance the value of T^a by associating it with the names of outstanding Christian Arabic scholars.⁶⁵ The beginning of the text was written in exactly the same manner as the first and the beginning of the second sura in manuscripts of the Koran. The Ms. has the same preamble as the Mss. B-E-S. The Ms. consists of 293 folios, 13 lines on each page, written in a rectangular box of one blue and two red lines. The codex was supplied with a leather-faced contemporary binding and consists of folia of semi-transparent oriental paper of tough texture and good quality. The genealogies are at the end of the harmony. The Evangelists are quoted by single letters. The 'Sermon on the Mount' in this Ms. consists of 15 pages, fully vocalised. The folios are numbered 160-167 by a later hand.

(5) **Ms. S, Library Paul Sbath 1020.**⁶⁶

This manuscript was copied by the deacon Ibrāhīm Abū Ṭībl b. Sam'ān al-Ḥawānikī, one of the servants of the martyr Merkurios Abū Saifain in Old Cairo (*al-Fuṣṭāṭ*), in A. Mart. 1512 (= A.D. 1797). The siglum S was derived from the first letter of the name Sbath. The Ms. has the same preamble as Mss. B-E-O. So far a postscript is unknown. The Evangelists appear to have been described with one characteristic letter. The Ms. is bound and consists of 277 pages. There are 15 lines on every page. Its dimensions are 17 x 12 cm. According to Sbath, its handwriting is quite beautiful.

(6) **Ms. T, Library Paul Sbath 1280.**⁶⁷

The catalogue of Sbath also mentions another manuscript of the Diatessaron, Ms. 1280. According to Sbath its date is the 18th century. The Ms. consists of 376 pages. The last two pages are missing, breaking off with Mt. 28: 15a (= T^a 53: 30). There are between 12 and 14 lines on each page. The pages are slightly eaten by moths. The Ms. is bound. Its dimensions are 16 x 11 cm. We chose the siglum T for it, the penultimate letter of the name Sbath. The manuscript is most probably a copy of Ms. S. Apart from the Arabic Diatessaron, the Ms. contains a second text: "a collection of prayers", 32 pages.⁶⁸

65 Cf. Kahle, *Cairo Geniza*, (2nd 1959), p. 304-313.

66 Cf. Paul Sbath, *Bibliothèque de manuscrits Paul Sbath*, Prêtre Syrien d'Alep, Catalogue t. i- t. iii, Le Caire 1928-1934, t. ii, p. 135-136; Graf, *CGAL*, I, p. 154; Kahle, *Cairo Geniza*, (2nd 1959), p. 301; Baarda, *The Author*, p. 67-70 (= *ETWJ*, p. 213-216); Metzger, *Early Versions*, p. 14; Petersen, *Tatian's Diatessaron*, p. 136. The year given here on p. 449: (No. 1020 1791) is due to an error by Graf (cf. also *CGAL*, I, p. 154: 1792).

67 Cf. Paul Sbath, *Bibliothèque de manuscrits*, t. iii, p. 92; Graf, *CGAL*, I, p. 154; Baarda, *The Author*, p. 78 (= *ETWJ*, p. 224); Petersen, *Tatian's Diatessaron*, p. 136, p. 449.

68 NB. The manuscripts S and T, resp. 1020 and 1280, of the Sbath Catalogue are not in our

(three folios) **Ms. C, Jesuit Library, Beirut 429.**⁶⁹

This manuscript has been preserved in three fragments only, which are commonly called the 'Beirut Fragments'.⁷⁰ These fragments have been in the possession of the University St.-Joseph in Beirut since 1897. They consist of three folios from a manuscript that was finished in July A.D. 1332 by Abū'l Barakāt ibn Abī'l-[Kibr?].⁷¹ The folios contain the narrative of the Lord's Supper, and the last sentence of the Diatessaron. They contain also an interesting colophon. The fragments show a form of the text which generally agrees with that of Codex A. The Evangelists are marked with the first two letters of their names, as in Ms. A. The manuscript to which the fragments belonged, was connected through three manuscripts copied from one another in Egypt with a "very old" Ms., written in the city of God (Antioch).⁷² The oldest of these three Mss., the one which had been copied directly from the "very old" Ms.,⁷³

possession, since several attempts to order photographs have failed. For years they were the private property of the Sbath heirs, but nowadays they are preserved by the "Fondation George & Mathilde Sālīm" in Aleppo, Syria. Only part of the Sbath collection is in custody of the Vatican Library (Mss. 1-776). It is a pity that we could not use the Ms. ST for a collation in the Sermon on the Mount. A seventh manuscript of the Arabic Diatessaron was brought to my attention by Prof. dr. W. Baars: Coptic Patriarchate Cairo 198 (without a date), cf. Graf, *CGAL*, I, Edizione Anastatica Anno 1959, p. 668, lines 4-7. The manuscript was given the siglum Q by the present author. Besides 1020 and 1280, Sbath's Catalogue mentions another Ms. which contains also a harmony of the Gospels (Ms. 1029; t. ii, p. 141-143) connected with the name of Ibn aṭ-Taīyib; cf. Baarda, *The Author*, p. 67-70 (= *ETWJ*, p. 213-216). In his *al-Fihris* (I, Le Caire 1938, p. 23-24, No. [41]: Aboul Farag Ben at-Tayyeb: (147) *الانجيل الديا طاسرون* Le Diatessaron), a collection of notes concerning the manuscripts he could not acquire, Sbath mentions seven Mss. of the Diatessaron of which two have already been described in his earlier Catalogue viz. 1020 and 1280 (now two copies). One is in his possession, but not yet recorded in the Catalogue ("... s' ils doivent être enregistrés dans le 4e, je les mentionne sous le nom Sbath") and four Mss. seem to be in the private possession (cf. Graf, *CGAL*, I, p. 154: "Fihris 147 mit 5 Hss im Privatbesitz"; Petersen, *Tatian's Diatessaron*, p. 136, p. 449: "... locations and ages unknown".) of respectively 1. Chahiāt, Filles d' Élias, notable grec-catholique 2. Chammā(a), Basile, prêtre grec-catholique 3. Qass Nasrallah, Dimitrī, prêtre grec-catholique and 4. Salib, 'Abd al-Masīh al-Baramoussī al-Massoudī, prêtre copte-orthodoxe, Le Caire. These *Fihris* Mss. may have been sold to individual merchants or, perhaps, assuming a worst case scenario, simply do not exist (anymore).

69 Cf. a.o. Cheikho, *Lettre*, p. 301-307: id., نسخ , ٩٧-٩٨; Euringer, *Die Überlieferung*, p. 23-31; Graf, edition and translation of the fragments, in: Euringer, *Die Überlieferung*, p. 61-71; id., *CGAL*, I, p. 153-154; Higgins, *The Arabic Version*, p. 187-199; Kahle, *Cairo Geniza*, (1959), p. 298-299; Baarda, *The Author*, p. 65-67 (= *ETWJ*, p. 211-213); Metzger, *Early Versions*, p. 15; Petersen, *Tatian's Diatessaron*, p. 136, p. 449.

70 The three folia are called the 'Beirut Fragments' because they were found, Whit Monday 1890, under a pile of rubbish at the gate of the Maronite monastery of Luaiza, north-east of Beirut.

71 Cf. Euringer, *Die Überlieferung*, p. 32-36 and p. 59.

72 *مدينة الله* is a translation of θεόπολις, a name given to Antioch by Justinian.

73 Cf. Higgins, *The Arabic Version*, p. 191-192, states that "very ancient" is a very relative term

was written by Anbā Yūsif ibn al-Muḥabrik, Bishop of Fūwah (on the Rosetta Nile) in the first half of the thirteenth century.⁷⁴ The manuscript has been described as follows: the three folia are written on tough paper which resembles parchment; the ink is excellent; the title and the names of the Evangelists are in red; the pages measure 20 x 11 cm.⁷⁵ We mention this manuscript here, because it stands in evidence of the existence of a separate tradition which is being transmitted in this text and in Ms. A. Naturally, it does not give us any clue about the Sermon on the Mount.

II. B. The Manuscripts, their dating and application.

The dating of the manuscripts presents us with a curious problem. As far as we can gather, we are dealing with two recensions, or families: family A (= Mss. A and C) and family B (= Mss. B-E-O, perhaps also S-T). These manuscripts have been dated as follows:

13th century: Ms. A.

14th century: Ms. C. (1332 A.D.)

16th century: Ms. B. (post ± 1517 A.D.)

Then the dating skips a century to the

18th century: Ms. E. (1795)

: Ms. S. (1797), Ms. T (?)

19th century: Ms. O. (1806)

Ms. O is very probably the most tender shoot of the family tree. But theoretically this should not be a problem. Late manuscripts may, after all, date back to early witnesses. In the case of Ms. O this may indeed not be too far from the truth, if the author's communication on having made an exact copy of a manuscript completed on the 15th of March 1107 A.D. is correct. That is to say that Ms. O, if we suppose that it was a faithful copy, brings us nearer to the textual tradition of circa 1100 A.D., hardly one century after the possible composition of the Arabic Diatessaron. In the case of Ms. O it is true that one reached back to a text that was written seven centuries earlier. In another case, that of Ms. C, the route was different. The manuscript itself is relatively old, 1332 A.D. Yet, this manuscript appears to be the result of a fairly long chain

among Orientals: "The ancestor of the Beirut MS. can then, not very well be later than the time of Ibn at-Ṭaiyib himself, i.e. the first half of the eleventh century".

⁷⁴ The other copyists were the Coptic priest Yūḥannā ibn al-Mu'taman, called Ibn aš-šaiḥ (13th century), who based his transcription of the Codex on that of the Coptic priest Sim'an (13th century); cf. Euringer, *Die Überlieferung*, p. 59.

⁷⁵ Cf. Cheikho, *Lettre*, p. 302; Euringer, *Die Überlieferung*, p. 23.

of tradition: it is the copy of a text, that goes back to a text, that is itself a copy of a "very ancient" text from the first half of the 13th century. This signifies that there were two links between 1332 and the previous century. This may perhaps indicate that a comparatively large attention for the Arabic Diatessaron existed in the 13th and 14th century. From the thirteenth century we know now Ms. A and the predecessor of Ms. C, which apparently descended both from one textual family (A). Ms. B stems from the sixteenth century or probably later, but because there is a close relation between Mss. B and O, we are now willing to accept that the textual family B has, in a sense, still older credentials: the early twelfth century.

The question is, why was the text of the Arabic Diatessaron copied? Was it, in the early period (12th-14th century), perhaps used in the liturgy? This may be, but the fact that for a long time lectionaries were applied in Syriac liturgy for the scriptural lessons would contradict this assumption. Or was it rather that the Arabic Diatessaron served in the dialogue between Muslims and Christians, as the decorations in certain texts from family B, e.g. Mss. B and O, lead one to suspect. The work then may have had a missionary aim. It deserves a thought that in the Christian apologetics there was need for a Gospel which did not exhibit the discrepancies of the separate Gospels, for the latter was a topic in Muslim polemics that played an important part to cast doubt on the dependability of the Gospels. But what brought the people in the eighteenth and nineteenth century to the copying of the Arabic Diatessaron? Was it perhaps the transmission of a 'curiosity', or did they also have a theological interest in it? A much simpler answer can be that the Christian Arabs, as for centuries this was a laudable custom in the Arabic Muslim tradition too, copied the work over and over for the purpose of thus coming into possession of a 'practical' book. Apparently, they still assigned some value to the Diatessaron and wished to avoid the work's passing into oblivion! However, it is clear that a long tradition of copying can be accepted on the basis of the surviving manuscripts. This also raises the question if perhaps many more copies of the Arabic Diatessaron could be discovered in the enormous range of Christian Arabic literature.

III. The Editions.

When editing texts of which more than one manuscript have been preserved, the question of which procedure to follow arises.⁷⁶ One might prepare a

76 For methods and standards of editing Christian Arabic texts (cf. R. Draguet, *Une méthode d'édition*, 1977; K. Samir, *La tradition arabe chrétienne*, 1982; J. Grand 'Henry, review, 1983)

'diplomatic' edition, in which one manuscript serves as a model and the variant readings of the others are being registered in an apparatus criticus. One might also try to reconstruct the 'original' text on the basis of a more or less eclectic principle. In that case a text which is either covered by all the manuscripts, or at least by the readings of one of the manuscripts is being created. The result is a text, stipulated by means of a specific critical analysis.

In our edition of the 'Sermon on the Mount', we started out following the first principle. At the beginning of each text, we printed the reading of manuscript A. Towards the end we attempted to reconstruct the 'original' text on the basis of a text critical analysis, with obvious reservations. In this chapter we will establish what procedures the editors of the Arabic text of the Diatessaron have followed. So far, this text has been edited by P. Augustinus Ciasca (1888) and A.-S. Marmardji (1935), as has already been observed.

1. The *editio princeps* was published in 1888 by A. Ciasca, scriptor of the Vatican Library.⁷⁷ The title of this edition is: 'Tatiani Evangeliorum Harmoniae'. The edition was founded on two manuscripts: A and B. The Arabic text consisted of 210 pages, whereas the Latin translation ran to 99 pages. Ciasca took the Codex Vaticanus, which, he thought, offered a better orthography,⁷⁸ as the basis of his text, but he inserted many variant readings from the Codex Borgianus, if these had his preference to the readings of manuscript A. In these cases he referred to the footnotes for the variant readings of Ms. A. It is obvious that he filled up the *lacunae* in Codex A with the readings of manuscript B and from B he also adopted the prologue and the epilogue. Remarkable is Euringer's observation that Ciasca based his reconstruction on Ms. B. The question with Euringer's argumentation is,⁷⁹ whether or not one should consider a printing error here. Pott took Euringer's text seriously and observed the latter's mistake.⁸⁰ To end all uncertainty, he referred to Ciasca's judgement: "Hinc, quem dedi textum, ex codice Vaticano, superflua recidens, expressi;

see the particularly informative and enlightening discussion in Adriana Drint's dissertation: *The Mount Sinai Arabic Version of IV Ezra*, Groningen 1995, Chapter II, section 4, p. 130-134.

77 Ciasca was elevated to the rank of cardinal June 19, 1899.

78 Cf. Ciasca, *Harmoniae*, p. xiv: "Ex duobus manuscriptis, alterum mutilum corruptumque erat, alterum integrum sed orthographice mendosum satis".

79 Cf. Euringer, *Die Überlieferung*, p. 6-7: "Ciasca glaubte überhaupt beobachten zu können, dass zwar B einen älteren und besseren Typus des Diatessarons als A aufweise, dass sich aber doch beide innigst berühren. Daher legte er seiner Rekonstruktion B zu Grunde".

80 A. Pott in: E. Preuschen (- A. Pott), *Tatians Diatessaron*, p. 51, Anmerkung 1: "Euringer irrt also, wenn er sagt, Ciasca habe seiner Rekonstruktion B zugrunde gelegt".

eius lacunas ex alio (= Ms. B) implevi, erroresque pro opportunitate ex eodem emendavi".⁸¹

Criticism of the edition was first made by Hogg, who blamed the editor for not having approached the work methodically enough: "Ciasca's text does not profess to be critically determined".⁸² Hjelt was of the same opinion. He, moreover, indicated that the editor had better applied a method which would have done more justice to the facts, so that a completely different text could have been created.⁸³ Euringer expressed the same feelings when writing that Ciasca should have taken the best manuscript as a basis for his text. Then, he should have registered the variant readings of the second manuscript with it. He should have treated the reconstruction of an archetype in a separate section or in a later study.⁸⁴ Finally, Kahle's verdict was that "Ciasca's attempt to publish a mixed text", had to be considered a woeful failure.⁸⁵

2. The second edition was edited in 1935 by A.-S. Marmardji. The title read: 'Diatessaron de Tatien'. As has already been noticed, a new manuscript (E) was discovered by Marmardji. He took this manuscript as the basis of his edition, but in addition to this he used the variant readings of the manuscripts A-B. Unfortunately, Marmardji often banished the better readings, as inferior ones, to the footnotes, whereas he included dubious secondary readings into the original text.⁸⁶ Moreover, it often has proven impossible "to determine from his apparatus whether the printed text is that of the Ms. or is his idea of what the Ms. ought to read".⁸⁷ From the reception of this edition, it became clear that methodically it could not stand the test of criticism. The main objection was that Marmardji set the norm of the text on the basis of Classical Arabic. For that reason Peters called Marmardji's edition: "den Gipfel von Unmethode".⁸⁸ Besides this, Baumstark cynically remarked that Marmardji's text was better than that of the Arabic translator, worse still, that the "nouveau texte arabe établi" was better than the "von Tatian geschaffene" text of the Syriac 'Vorlage' of the translator.⁸⁹ Kahle strongly disapproved of Marmardji's

81 Cf. Ciasca, *Harmoniae*, p. xiv.

82 Cf. Hogg, *Diatessaron*, p. 36.

83 Cf. Hjelt, *Die altsyrische Evangelienübersetzung*, p. 61-62: "... denn nicht nur viele LAA des cod. Borg. wären aus den Fussnoten in den Text gerückt, sondern auch da, wo beide Hss. übereinstimmen, würden öftere Korrekturen sich als notwendig erwiesen haben".

84 Cf. Euringer, *Die Überlieferung*, p. 8.

85 Cf. Kahle, *Cairo Geniza*, (2¹⁹⁵⁹), p. 313.

86 Cf. Baumstark, *review Marmardji*, p. 239 f.

87 Cf. Metzger, *Early Versions*, p. 15; Higgins, *The Arabic Version*, p. 192, note 1.

88 Cf. Peters, *Das Diatessaron*, p. 21.

89 Cf. Baumstark, *review Marmardji*, p. 238.

attempt to create a 'new' text on the basis of both textual forms and blamed him for not having had "any real understanding of the actual problems".⁹⁰

Nowhere was Marmardji capable of identifying himself with the train of thought of the Arabic translator. Continually he freely applied the norm of Classical Arabic to a text interspersed with Syriacisms. In the last extremity this led to the assumption of readings which did not occur in T^a at all, and to the actual correction of the Arabic text.⁹¹ In his footnotes, Marmardji frequently made unwarranted proposals for the improvement of the Arabic text.⁹² These so-called emendations were, however, largely 'borrowed' from editions of already existing Arabic translations of the Gospels, and not checked by the manuscript tradition of the Arabic Diatessaron. Furthermore, Marmardji's apparatus appeared to be inaccurate, because readings were frequently being ascribed to the wrong manuscripts. Marmardji also frequently, but not always accurately, corrected the sub-standard vocalization of Ms. E. Another objection to Marmardji's edition is that he wholly left out of consideration the Beirut Fragments.⁹³ A last point of criticism dealt with the annoying corrections in Marmardji's French translation of T^a.⁹⁴

In the early period of research, scholars had at their disposal two manuscripts: A and B which did not always offer the same text. The comparison of these two texts necessarily led scholars to the application of the eclectic method. That was, to a certain extent, apparent from the manner in which Ciasca made use of these manuscripts for his edition.⁹⁵ The reason for employing Ms. A as basic text was, at least partly, a practical one. This did not mean that he preferred that manuscript for representing the best text, because he did not hesitate to replace the text of Ms. A by readings of Ms. B, whenever he thought that necessary. For example, in the first two pages of his edition Ciasca not only filled up the gaps of the former manuscript (caused by the bad state of it), but also corrected its errors helped by the latter text. Thus, out of 28 instances where A and B differ in this portion (John 1: 1-5, Luke 1:

90 Cf. Kahle, *Cairo Geniza*, (2nd 1959), p. 313: "We cannot derive one of these forms from the other and cannot reconstruct an 'Urtext' of the Arabic Diatessaron from them".

91 Cf. Jooose, *Sermon*, Appendix A3, p. 395.

92 Cf. Jooose, *o.c.*, Appendix A4, p. 396-97.

93 Cf. Baumstark, *review Marmardji*, p. 237: "..., das seinen Grund darin hat, dass M. ..., die Euringer-Grafsche Publikation überhaupt entgangen ist"; Graf, *CGAL*, I, p. 154.

94 Cf. § IV.

95 Cf. Hogg, *Diatessaron*, p. 40, states that Ciasca's text not professes to be based in its eclecticism on any systematic critical principles.

5-20), he agreed with B eleven times against A.⁹⁶ Apparently he was impressed by the fact that Ms. B did not contain the usual stumble-blocks for the identification of the Arabic harmony with the Diatessaron (Mark 1: 1 and ‘the genealogies’). But he did not prefer any of both texts on principle. To the contrary, he tried to choose the best readings from each of them.⁹⁷ This is the path that later research also took, though the opinion of the superiority of Ms. B gradually gained ground. Ms. B was a later text, but it was neither a copy of Ms. A nor dependent upon it; it was in some respects a better text⁹⁸ that – sometimes⁹⁹ or even often¹⁰⁰ – offered more original readings. It was already at this stage of study into the Arabic harmony that some scholars realized that A and B were not isolated texts but rather representatives of two families of textual tradition, of two forms,¹⁰¹ two lines¹⁰² or two types.¹⁰³ And this notion has been wholly approved by the chain of discoveries that followed.

One strong point which is being made by Ciasca’s edition is, however, the clear impression we often get of the text and its variant readings in the manuscripts anyway. This is not to say that his edition is immaculate, although the ‘Sermon on the Mount’, in spite of some details, is free from inaccuracies.¹⁰⁴

96 Marmardji’s choice was here 18 times B against 10 times A; in John 1: 1-5 Ciasca and Marmardji have made the same decisions (4 times A and once B), but here the variations between the manuscripts were purely orthographical, except in one instance where both editors read with Ms. A نور الناس ‘light of man’ instead of Mss. B-E-O نور البشر ‘light of man’. The first form is usual in Arabic versions, so that it may be questioned, whether it was really the reading of T^a. Why did B-E-O use the word بشر? Was it an analogy of ابن البشر ‘Son of man’ or ابو البشر ‘The father of mankind’ meaning ‘Adam’?

97 It is another question, whether his choice was always as felicitous as could be. When he – as Marmardji does – prefers to read in Luke 1: 9 with Ms. A فدخل هيكل الرب (and) he entered the temple of the Lord’ (accusative) instead of فدخل الهيكل الذي لله Mss. B-E, i.e. lit. ‘(and) he entered into the temple’, his choice seems to be wrong; the latter rendering is a good Arabic reproduction of Syriac لمدخل. In Luke 1: 10 I am inclined to believe Ciasca was right in choosing في اوان (A) instead of اوان (B-E) which Marmardji prefers. Ms. A reproduces حده ‘at the time’ (Sy^{sc}); again in Luke 1: 19 Ciasca seems to have the right reading انا انا (A) = اننا (Sy^p) instead of Marmardji’s انا (B).

98 Cf. Hogg, *Diatessaron*, p. 35.

99 Cf. *ibid.*, p. 36; J. R. Harris, *Fragments of the Commentary of Ephrem Syrus upon the Diatessaron*, London 1895, p. 7: ‘... that the Ms. A is, in some of its details, subordinate to, and a later form than that of B’.

100 Cf. A. Pott, in: E. Preuschen (- A. Pott), *Tatians Diatessaron*, p. 52: ‘... hat aber oft einen besseren (d. h. originaleren) Text erhalten’.

101 Hamlyn Hill, *A Dissertation on the Gospel Commentary of Ephraem the Syrian*, Edinburgh 1896, p. 17, speaks of ‘two of the forms which it assumed after centuries of use’ (cf. Harris in note 99).

102 Hjelt, *Die altsyrische Evangelienübersetzungen*, p. 61 writes about B: ‘... gehört einer selbständigen Linie an’.

103 Hjelt, *o.c.*, p. 60 speaks of B as ‘von einem ursprünglicheren Typus’.

104 e.g. Mt. 5: 14 (الجيل ≠ Ms. A, but Ms. B); Mt. 6: 7 (Ciasca’s remark ‘scripserat ان يكثر dein

Marmardji's text has one merit,¹⁰⁵ that now we also get a picture of a third manuscript. Marmardji offered the researcher, by means of his introduction and index, a fine opening to the text of the Diatessaron. Whatever the case may be, a new critical edition would be very important, because now C-O could be incorporated into the existing materials A-B-E.

IV. The Translations.

The Arabic Diatessaron has been translated into Latin, English, German and French. It cannot be said that any of these translations met with unlimited praise. However, Marmardji, in his discussion of the many faults of the Arabic translator, goes too far in saying in a rather off-hand manner: "Les traducteurs modernes du Diatessaron arabe en latin, anglais et allemand, ont commis, à ce point de vue plus d'une erreur, par suite, probablement, de l'idée très haute qu'ils se sont faite du traducteur, et d'un autre part, de leur incapacité et de leur négligence de vérifier le texte arabe par le syriaque".¹⁰⁶ This is an undervaluation of his predecessors, especially Hogg. Of course, the instances given by Marmardji to illustrate their incompetence cannot be denied, but it must be stated that the interesting sample given on page xvi under c turns out to be a fine indication of Hogg's capacity!¹⁰⁷ Marmardji pointed out that all translators had been misled by the wrong reading of Ciasca's edition which was based on Mss. A and B. The true reading of the Arabic Diatessaron was preserved in the basic text of his own edition, Ms. E, but apparently he did not see that in his apparatus Hogg already noticed the fault without any help of a manuscript, merely by conjecture.¹⁰⁸

Moreover, it is not difficult to find instances where all translations, including that of Marmardji, are wrong. For instance, in Mk. 8: 32a (= T^a 23: 41) the Arabic text reads ويقول قولاً ظاهراً 'and he shall speak a plain word', or rather '... a word plainly'.

mutavit in يكتر 'اذا يكتر', has to be disregarded); Mt. 5: 18 (سبينة (Ms. A) may require a textual emendation into سنة).

105 Moderate praise came from A. Baumstark, *review Marmardji*, p. 243-244; D. S. Margoliouth, review of "Diatessaron de Tatien", A. S. Marmardji in: *JThS* xxxviii, 1937, p. 76-79, welcomed Ma's new edition in a grand way (p. 76): 'He has therefore well earned the gratitude of students'.

106 Cf. Marmardji, *Diatessaron*, p. xv.

107 o.c., p. xvi: the text of T^a xv: 35 = Lk. x: 19; cf. also Baarda, *The Author*, p. 97-98 (= *ETWJ*, p. 243-244): it concerns a discussion of the Arabic variant readings جنس and جيش.

108 o.c., p. xvi, 'une faute de copiste'; Hogg, *Diatessaron*, p. 67, note 9: 'This is a clerical error for forces'.

Here Marmardji renders the phrase with ‘Et il dit une parole ouverte’, and so the other translators did. Ciasca: ‘Et verbum apertum loquebatur’, Hogg: ‘And he was speaking plainly’. Preuschen: ‘Und er sprach das Wort öffentlich’. All these translations render the imperfect tense of the Arabic as if there stood a perfect, and this is quite understandable, because the Greek text καὶ παρησιῶ τὸν λόγον ἐλάλει (compare also Sy^p: ܩܪܝܢ ܕܥܡܘܢܐ ܕܡܪܝܩܐ) suggests that rendering. The imperfect is rather strange. One might be tempted to connect it with the beginning of the Passion-prediction Mt. 16: 21a where the word ابتدئ, ‘he began’, was continued with an imperfect tense, namely يظهر, ‘he shall show’. But the great distance between the two verbs does not make that very probable, even less so because this imperfect (يقول) has its place behind five other imperfect tenses which are being subordinated to ‘to show’ and not to ‘he began’. It was again Hogg, in spite of his translation, who pointed out the resemblance between T^a and Sy^s at this point (in his apparatus). In fact, the Sinaitic Syriac reads ܩܪܝܢ ܕܥܡܘܢܐ ܕܡܪܝܩܐ ܕܥܡܘܢܐ ‘and he shall speak the word openly’.¹⁰⁹ The fact that Marmardji was beside the mark here with his translation (a. he wrongly translated the Arabic; b. he forgot to check the Syriac text) does not make us speak of incapacity and negligence. It only illustrates how difficult it is to give an exact rendering. But this difficulty must be taken into account. It means that students of textual criticism should be very prudent in making use of these translations. For that purpose also, it is useful to present a small list with the five existing translations, namely that of Ciasca, Hamlyn Hill, Hogg, Preuschen and Marmardji. The underlined words denote where these versions do not agree. After the synopsis each of these versions will be dealt with separately.

A: (T^a IX: 18 = Lk. 6: 35): ‘Jesus teaches the Disciples’

فهو متغاض عن الاشرار والكفار

‘for He {is} feigning to disregard the wicked and the infidels’

ὅτι αὐτὸς χρηστός ἐστὶν ἐπὶ τοῖς ἀχαρίστοις καὶ πονηροῖς

‘for he is kind to the ungrateful and the wicked’

Ciasca (1888): ‘ipse enim benignus est super malos et ingratos’

Hamlyn Hill (1894): ‘for he is kind toward the evil and the unthankful!’

Hogg (1895): ‘for he is lenient towards the wicked and the ungrateful’

Preuschen (1926): ‘denn er (ist) nachgiebig gegen Böse und Undankbare’

109 Cf. S. C. E. Legg, *Nouum Testamentum Graece ... Euangelium secundum Marcum*, Oxford 1935, *in loco*: ‘haec verba (= vs. 32a) ad fin. vers. 31 iungit Sy^s. (= resurget, et palam verbum loquetur)’.

Marmardji (1935): ‘car il [fait semblant de ne pas voir] est bon pour les méchants et les ingrats’

Marmardji protested against the term متغاض (verb غَضُو, act. part. VI), because it would not render the Syriac wording properly. He proposed a rectification by means of the verb نَعِم (IV + the preposition على), meaning ‘to bestow favors upon s.o.’. The translations of Ciasca and Hamlyn Hill are adoptions of the Syriac ܘܫܝܒܝܐ, ‘kind’, ‘mild’, and certainly not literal translations of the Arabic text. Hogg and Preuschen missed the point here by rendering the verb too weak (‘lenient’, ‘nachgiebig’), causing an unsatisfactory translation! Marmardji was right in his alternative rendering between brackets.

B: (T^a VIII: 51 = Mt. 5: 22): ‘About Anger’

فهر مخصوص من الجماعة

‘he will be litigated by the community’¹¹⁰

ἔνοχος ἔσται τῷ συνεδρίῳ

‘shall be liable to the council’

Ciasca

‘reus erit concilio’

Hamlyn Hill

‘shall be accountable to the council’

Hogg

‘is condemned by the Synagogue’

Preuschen

‘dem wird der Prozess gemacht von der Gemeindeversammlung’

Marmardji

‘sera [vaincu par son adversaire] condamné par l’assemblée’

Cf. Levin (Mt. 5: 22)

‘ist in der Schar des Frevels überführt’

Hamlyn Hill’s translation is based on the Latin rendering of Ciasca; Hogg’s translation ‘Synagogue’ is motivated by one of the meanings of the Syriac noun: ܘܫܝܒܝܐ. Preuschen’s translation is a rendering of خصم (III). Marmardji’s alternative translation between the brackets is a result of the fact that he did not notice an interchange of the verbal forms in the Arabic, viz. خصم form I for

110 The translation is based on خصم (i for iii), ‘to bring legal action against s.o.’, which is a rather free and periphrastic reproduction of the Syriac verb ܘܫܝܒܝܐ (Pa.) + ܘܫܝܒܝܐ, ‘to find guilty’, ‘to condemn’. Cf. also Hogg, *Diatessaron*, p. 59, note 3: ‘The word means *to contend successfully*, but it is used throughout by our translator in the sense of *condemn*’. It therefore constitutes a Syriacism. Cf. also Lane, *Arabic-English Lexicon*, I, p. 751 where is offered the following, rather rare, rendering of خصم (i) = ‘he litigated in a valid, or sound, manner’, which merely has been grounded on *Mšb* (= The “*Mišbāḥ*” of al-Fayyūmī). In my opinion, this is typically a case where the exception does not confirm the rule (cf. note, 112 below). The fact that Murtaḍā al-Zabīdī recorded the forms (3) and (8) of *Mšb* for his famous *Tāğ al-‘arūs*, and actually omitted form (1) is in this respect quite significant.

III (I = 'to conquer' or 'to defeat s.o. (in argument)', 'to contend with s.o. in an altercation' or 'to dispute with s.o.'; III = 'to have a law-suit against s.o.', 'to bring legal action against s.o.'). The translations 'condemned' (Hogg) and 'condamné' (Marmardji) are derived from the Syriac verb ܥܘܡܘܬܐ. It is remarkable that T^a with ܥܘܡܘܬܐ differed here from its usual rendering of ܥܘܡܘܬܐ (Pa. and Ethpa.), 'to confute', 'to find guilty', 'to condemn'. The fact is, that the Syriac term as well in Mt. 5: 21; 5: 22¹¹¹ as in Lk. 6: 37^b has been translated with the verb ܥܘܡܘܬܐ (X), 'to deserve', 'to require',¹¹² which, as far as its meaning goes, is far more neutral.

C: (T^a VIII: 54 = Mt. 5: 25a): 'About Anger'

Ms. A: ܥܘܡܘܬܐ ܥܘܡܘܬܐ ܥܘܡܘܬܐ ܥܘܡܘܬܐ

Mss. BEO: *idem*, but: ܥܘܡܘܬܐ ܥܘܡܘܬܐ

'Be making-up with your adversary quickly'¹¹³

ἵσθη εὐνοῶν τῷ ἀντιδίκῳ σου ταχύ

'Make friends quickly with your accuser'

Ciasca

'Esto consentiens adversario tuo cito'

Hamlyn Hill

'Agree with thine adversary quickly'

Hogg

'Join thine adversary quickly'

Preuschen

'Ersetze den Schaden deinem Prozess-
gegner schnell'

Marmardji

'[sois réparant une chose] sois d'accord
avec ton adversaire vite'

Sy^P

ܥܘܡܘܬܐ ܥܘܡܘܬܐ ܥܘܡܘܬܐ ܥܘܡܘܬܐ

Sy^{sc}

idem, but ܥܘܡܘܬܐ

Hamlyn Hill's translation is clearly a rendering of Ciasca's Latin, which in its turn is a reflection of the Syriac verb ܥܘܡܘܬܐ (Ethpa.): 'to agree'; Hogg's rendering

111 Cf. Joosse, *Sermon, Commentary Mt. 5: 22* (a and c), p. 120-125.

112 Payne Smith, *Thesaurus Syriacus*, Oxford 1879-1901, I, 1214 sub Pa. ܥܘܡܘܬܐ, lines 2. 5. 6. 10, however, records ܥܘܡܘܬܐ as a synonym, but does not mention the verb ܥܘܡܘܬܐ. Cf. Lane, *Arabic-English Lexicon*, I, p. 607: ܥܘܡܘܬܐ (vi) = syn. with ܥܘܡܘܬܐ (vi) = 'to dispute', 'contend with one another'. In Steingass, *A Learner's Arabic-English Dictionary*, new impression, Beirut 1989, the following has been remarked (p. 327): ܥܘܡܘܬܐ (i) = 'conquer an adversary', (iii) = 'have a law-suit against (acc.)', (vi) = 'dispute with one another', 'contest in a law-suit' and (p. 288): ܥܘܡܘܬܐ (i; iv) = 'get the better of an adversary in a law-suit', (vi) = 'contend for a right', (viii) = 'have a law-suit against each other'. Cf also L. Costaz, *Dictionnaire Syriaque*, p. 99: ܥܘܡܘܬܐ, 'guilty', 'deserving (of)', مستحق!

113 T^a here follows in the periphrastical structure 'be making-up with' the Syriac, which in its turn follows the Greek text.

‘join’ is based on the verb لفي (VI) and/or on a different meaning of the verb ٴٴٴٴ (‘to join’), but not of لفو / لفي (VI); Preuschen’s option is a translation of a different meaning of the Arabic verb لفي (VI): ‘to redress a loss’; Marmardji’s alternative translation between the brackets is, essentially, correct; his definite rendering ‘sois d’accord’ is, however, in agreement with the translation of Ciasca and Hamlyn Hill. Marmardji, however, derived his translation from Arabic موافقا, which is not in the Mss. of the Diatessaron, nor in the testimonies of the other Arabic sources. A correct translation has to be founded on the Arabic verb لفي (VI): ‘to make up’, ‘to make good’, and on the Syriac ٴٴٴٴ (Ethpa.): ‘to be reconciled’, ‘to make alliance’, ‘to agree’, ‘to join’, ‘to consent’, or for example on (by introducing a conjectural text) الف (VI): ‘to be amicable’, ‘to be in harmony’. The reading of the Mss. BEO, متلاقاً, is most likely a later correction, i.e., a readjustment of the diacritical punctuation under the influence of the various meanings of the Syriac verb ٴٴٴٴ. In this way, copyists tried to rectify the reading متلاقياً, which in their opinion was inaccurate.

D: (T^a IX: 34 = Mt. 6: 11): ‘The Lord’s Prayer’

Mss. AEO: اعطينا قوت يومنا

Ms. B: اعطينا قوة يومنا

AEO: ‘Give us the food of today’ = Ar. genitive construction + Syriacism.

‘Give us food today’ = Syriacism: ܢܗܘܚܠܐ, ‘today’.

‘Give us the food of our day’ = ܢܗܘܚܠܐ : ܢܐ interpreted as suffix I pluralis.

‘Give us our food of the day’¹¹⁴

B: ‘Give us the strength of today’

‘Give us strength today’

‘Give us the strength of our day’

‘Give us our strength of the day’

Ciasca

‘panem quotidianum da nobis’

Hamlyn Hill

‘Give us the sustenance (lit. power) of today’¹¹⁵

Hogg

‘Give us the food of today’

Preuschen

‘Gib uns das tägliche Brot’

Marmardji

‘Donne-nous la nourriture de notre jour’

114 Cf. Joosse, *Sermon*, § 101 under 3 [4], p. 215-18.

115 The example given is one of the rare instances where Hamlyn Hill differs from his model Ciasca.

With 'panem' and 'Brot', Ciasca and Preuschen do not present us literal renderings of one of the Arabic texts, but rather a translation of the Syriac term ܠܫܚܐ, which means 'bread', and sometimes also 'food'.¹¹⁶ Possibly, T^a could not 'transliterate' the Syriac ܠܫܚܐ here, because the Arabic expression لحم means 'meat'. Therefore, the translator had to look for a neutral term. The Arabic sources Lar, WP, Lev, Ya, however, all read خبزنا 'our bread'. Hamlyn Hill rendered Ms. B (1st version). The reading of Ms. B seems to be a later correction. A scribe must have interpreted قوت (AEO) as a misspelled قوّة, that is he read the construct state with -tā' marbūṭa instead of with -tā'. Hogg based his translation on the Mss. AEO (1st version), an initiative to a genitive construction, of which the second part read a Syriacism instead of Classical Arabic اليوم, 'today'; Marmardji also chose AEO (3rd version), but he did not interpret the word يومنا as a Syriacism! Smith Lewis' remark¹¹⁷ that the Arabic Diatessaron lacks a synonym for Greek σήμερον, does not hold water, for this sense of the word is, of course, implied in the Syriacism يومنا.

"In hac versione, quantum, salva fidelitate, integrum fuit, indolem stylumque servavi Clementinae Vulgatae, ut quilibet utramque conferens, sibi persuadere possit de utriusque substantiali conformitate". With these words Ciasca introduced his translation published on pp. 1-99, which was added to the Arabic text "in commodum Theologorum arabici cognitione carentium". According to some scholars his translation was in general a reliable one, although in some passages one would have wished for a more accurate rendering.¹¹⁸ Others, however, more severely criticized Ciasca's attempt to adapt his rendering to the Clementine Vulgata.¹¹⁹ This adaptation had led him to a result contrary to the intention which underlied his attempt to adapt, namely to give help to students of textual criticism untrained in Arabic: where his text differed from the Clementine text the peculiar reading of the Arabic Diatessaron should have been found. But as a matter of fact, his translation has been so deeply influenced by the Vulgate text that many interesting details of the Arabic text have been effaced. I think, this criticism is correct. It is clear that such a text cannot be used as a 'critical' text for textual studies.¹²⁰ Nevertheless, Ciasca's work had the merit that it acquainted many scholars with this important work so long hidden. And in spite of its inexactness, scholars found quite a

116 Cf. Greek: ἄρτον, 'bread', 'food'.

117 Agnes Smith Lewis (ed.), *The Old Syriac Gospels*, p. 14.

118 For example Sellin, *Der Text*, p. 229-230, Anmerkung 1.

119 Cf. Hjelt, *Die altsyrische Evangelienübersetzung*, p. 62.

120 Cf. Hogg, *Diatessaron*, p. 36; Sellin, *Der Text*, p. 229-230, Anm.1; Hjelt, *Die altsyrische Evangelienübersetzung*, p. 62.

few peculiarities in it which sufficiently showed the significance of this text for the reconstruction of the original harmony. The first translation of the Arabic Diatessaron in a modern language is Hamlyn Hill's. His English translation, however, is not based on the Arabic text, but on the vulgatzed Latin rendering of Ciasca. Hamlyn Hill had compared Ciasca's Latin text with the Arabic text in a number of passages, and approved of his rendering. He decided to make an English version from the Latin. Finally, this English version was compared verbatim with the Arabic text.¹²¹

A second English translation was published by Hogg, who based his translation on the Arabic text of Ciasca's edition. The manuscripts A and B were not verified themselves and Ciasca's Latin was seldom consulted, except when it was thought the Arabic might be obscured by a misprint. Hamlyn Hill's English was compared by Hogg with his own rendering. This took place mainly to transfer Hamlyn Hill's system of text references to the margin of the new work. In comparison with the earlier translations, Hogg aimed to be 'overliteral'. He even made an effort to preserve the order of words. The Greek and the Revised Version have been used in almost every case to determine how the vague Arabic tenses and conjunctions should be rendered.¹²² On the whole, the translation may count as the most reliable rendering of the Arabic text for want of a better one.

Preuschen's German translation on the other hand was prone to criticism and considered to be inaccurate. His translation seemed dependent on Ciasca's edition and it was not founded on the manuscript tradition. The English translations of Hamlyn Hill and Hogg were barely consulted. Moreover, Preuschen seldom registered a translation variant of Hogg. Pott emphasized the literal character of the translation.¹²³ Peters, however, disagreed with him and sounded a note of warning against the use of Preuschen's translation as he drew attention to the fact that the latter, instead of rendering the Arabic text literally, often "der Text der ihm geläufigen Lutherbibel in die Feder geflossen ist".¹²⁴

Marmardji's French translation could also not pass the test of criticism. Baumstark was the first to utter his irritation about the annoying corrections of the so-called "fautes de traduction de l'original arabe" in the footnotes of the Arabic text and in the French translation, in which they had been carried

121 Cf. Hamlyn Hill, *Earliest Life*, p. 2-3.

122 Cf. Hogg, *Diatessaron*, p. 41: 'It is therefore only where it differs from these that our translation can be quoted without investigation as giving positive evidence'.

123 Cf. Preuschen (- Pott), *Tatians Diatessaron*, p. 53: 'Sie erweist sich als möglichst wortgetreu'.

124 Cf. Peters, *Das Diatessaron*, p. 20.

out even when they were in contrast with the Old Syriac tradition.¹²⁵ Margoliouth was the next scholar to criticize this translation vehemently. He blamed Marmardji for not having taken the Arabic translator seriously, for having made a pun on the latter's words and for having misinterpreted them intentionally.¹²⁶ As becomes clear from what has been said above, Marmardji's translation has to be considered an unreliable source in many respects. Prudence is called for if one wishes to use this translation; not only by those who do not master the Arabic language and must appeal to the French translation, but certainly also by the specialists in this specific field of research for whom Marmardji's edition and translation of T^a might be a 'Fundgrube' and a 'minefield' at the same time.

V. The Language of the Arabic Diatessaron.

All kinds of studies have given attention to the character of the Arabic used in T^a. This in itself is a complicated matter. If we assume that the Arabic Diatessaron would have been written around the year 1000, we have to address the question of which type of Arabic was current in Christian communities – for example that of Bagdad¹²⁷ – about that time. To answer this question we have to turn to Middle Arabic.¹²⁸ Middle Arabic (MA) is the connecting link between the Arabic spoken on the eve of the Muslim conquests and its modern spoken dialects. MA is not a development or debasement of Classical Arabic (CA). It is rather a development of North Arabian dialects of the CA type. Its beginnings date back to the earliest days of the Muslim conquests. The first traces of MA

125 Cf. Baumstark, *review Marmardji*, p. 238.

126 Cf. Margoliouth, *review Marmardji*, p. 78: 'This form of humour of which Prof. Marmardji is clearly a master, is in comedy highly effective. But a translation of the Gospels is an unsuitable place for its indulgence'.

127 Cf. Baarda, *The Author*, p. 90 (= *ETWJ*, p. 236): 'The Christian works of Ibn at-Ṭaiyib ... betray the conditions of a Syriac-speaking church, the Christian community of Bagdad, within an Arabic-writing Muslim world'.

128 Cf. a.o. Joshua Blau, *The Emergence and Linguistic Background of Judaeo-Arabic. A Study of the Origins of Middle Arabic*, Oxford 1965 (reprint Jerusalem 1981); id., *Studies in Middle Arabic and its Judaeo-Arabic Variety*, Jerusalem 1988; id., *A Grammar of Christian Arabic I-II-III* (CSCO 267, 276, 279), Louvain 1966-1967; Simon Hopkins, *Studies in the Grammar of Early Arabic. Based upon papyri datable to before A.H. 300 / A.D. 912*, LOS, Vol. 37, Oxford 1984; Bengt Knutsson, *Studies in the Text and Language of Three Syriac-Arabic Versions of the Book of Judicum*, with special reference to the Middle Arabic Elements, Leiden 1974; Samir Kussaim, *Contribution à l'étude du moyen arabe des coptes*, in: *Le Muséon* 80 (1967), p. 153-209 and 81 (1968), p. 5-78; I. Schen, *Usama Ibn Munqidh's Memoirs: Some Further Light on Muslim Middle Arabic*, in: *JSS* 17 (1972), p. 218-236 and 18 (1973), p. 64-97.

forms in a written text appear in the early eighth century. The origins of MA date back to the period preceding the fixation of the norms of CA by the grammarians and linguists of the eighth-tenth centuries and onwards.¹²⁹ MA cannot be found in its pure form, *i.e.* texts which are written entirely in MA. The only way in which to isolate MA features is by showing how they differ from the accepted grammatical norms of CA, which is the nearest approximation to the spoken language Early New Arabic, *i.e.* the dialects.¹³⁰ Middle Arabic is divided into three branches: Muslim, Christian and Judaeo-Arabic. This division, however, seems to be based primarily on extra-linguistical, for instance sociological, characteristics.¹³¹ Contrary to Muslim authors, Jewish and Christian writers were not imbued with the ideal of writing 'Arabīya or pure Arabic.¹³² They were less devoted to the standard of the Koran, or just had too little knowledge of CA rules and regulations.¹³³ Not hindered by these norms or fettered by all the grammatical requirements involved in the perfect usage of CA, Christian and Jewish authors were free to write in a language also containing the vernacular of their time.¹³⁴ The influences of living speeches such as Hebrew and Aramaic (Syriac) made themselves felt in the Jewish and Christian communities where Arabic gradually gained ground.¹³⁵ Not all deviations from CA can, however, be considered as true MA phenomena. The MA texts also contain an additional result of the diglossy, *i.e.* pseudo-correct linguistic phenomena, which represents neither the true Classical usage nor the vernacular. The alternation of CA, Early New Arabic and pseudo-correct features is characteristic for MA texts.¹³⁶ On the other hand, the occurrence of loanforms, due to the Greek and Aramaic 'Vorlage', has to be taken into account. Most of the Christian Arabic (ChA) texts are translations of Greek and Syriac and, especially in the case of translations of the Bible, sometimes

129 Cf. Schen, 1972, p. 218-219.

130 *ibid.*, p. 219.

131 Cf. Drint, *The Mount Sinai Arabic Version*, Chapter II, section 4, p. 133.

132 Cf. K. Versteegh, *Pidginization and Creolization: The Case of Arabic*, (Amsterdam studies in the theory and history of linguistic science. Series IV, Current issues in linguistic theory, vol. 33, Amsterdam / Philadelphia 1984, p. 42: '... or rather, Jewish and Christian Arabic was much more conservative in the sense that it preserved the original radical innovations of the language that had been introduced after the conquests, instead of giving them up under the influence of the Classical, as the Muslim dialects often did ...'.

133 Cf. Schen, 1972, p. 219; Blau, *Grammar*, I, p. 19; Knutsson, *Studies*, p. XII and p. 42-44.

134 Cf. Knutsson, *Studies*, p. XII and p. 43; cf. Versteegh, *Pidginization and Creolization*, p. 8: 'It has even been asserted that in the case of Judaeo-Arabic – and possibly also in the case of Christian Middle Arabic – we are dealing with a discrete variety, insofar as the 'faulty' use of the written language within a group led to its adoption as a new standard by that group'.

135 Cf. Baarda, *The Author*, p. 90 (= *ETWJ*, p. 236).

136 Knutsson, *o.c.*, p. XII and p. 43-44; Blau, *Grammar*, I, p. 50-54; *id.*, *On Pseudo-Corrections in Some Semitic Languages*, Jerusalem 1970, esp. p. 56-109.

so awkward and literal that they are hardly worthy of being called Arabic at all.¹³⁷ The language used in the Sermon on the Mount of the Arabic Diatessaron¹³⁸ exhibits, next to correct CA, MA features indeed,¹³⁹ but has undoubtedly been influenced heavily by the Syriac of the 'Vorlage'.¹⁴⁰ These so-called Syriacisms¹⁴¹ form the basis of the translation of the Arabic Diatessaron. Therefore we simply cannot apply classical standards to the translation of the Arabic Diatessaron. Thus, if we wish to establish criteria by which the language of Bible texts, e.g. T^a, can be distinguished, we should always mind judging each and every text on its own merits.

Hogg was the first scholar to draw the attention of the scholars to "the inferiority of parts of the translation" of the Arabic Diatessaron, but he refused to draw conclusions from that.¹⁴² A.-S. Marmardji especially associated the matter of language and style with authorship.¹⁴³ According to Marmardji it was out of the question that Ibn at-Ṭaiyib could have been the writer of the Arabic Diatessaron, for its author continually exhibited poor knowledge of CA.¹⁴⁴ This opinion was supported by Margoliouth¹⁴⁵ as well as Kahle.¹⁴⁶

Marmardji gave several examples taken from the text which he had edited, and in these we find violations against the rules of Arabic grammar,¹⁴⁷ in-

137 Cf. Blau, *Grammar*, I, p. 20 and p. 54; Knutsson, *Studies*, p. 4: 'However, no judgement ... can be arrived at without a thorough knowledge of the translation of the version concerned'.

138 Cf. also Georg Graf, *Der Sprachgebrauch der ältesten christlich-arabischen Literatur*. Ein Beitrag zur Geschichte des Vulgär-Arabisch, Leipzig 1905 and Blau's comment upon the book of Graf in: *Arabica*, Revue d'études arabes 28 (1981), p. 187-203, esp. p. 193-194 (= *Studies in Middle Arabic ...*, 1988, p. 118-134, esp. p. 124-125): 'Besides Ancient South Palestinian Christian Arabic, it also deals with the Arabic diatessaron and the gospel translation made in Spain ... pioneerwork, but it is hardly capable of being considered a linguistically profound study ...' (cf. also Blau, The Importance of Middle Arabic Dialects for the History of Arabic, in: *Scripta Hierosolymitana* 9 (1961), p. 206-228, esp. p. 206 = *Studies in Middle Arabic ...*, 1988, p. 61-84, esp. p. 61, where we can also find A. Fischer's condemnation of Graf's work!).

139 Cf. Joesse, *Sermon*, Appendix A1, p. 389-393.

140 Cf. Anis Frayha, Influence of Syriac Grammar on Arabic, in: *al-Abḥāth*, Quarterly Journal of the American University of Beirut, xiv (1961), p. 39-60.

141 Cf. Joesse, *Sermon*, Appendix A2, p. 394-95.

142 Cf. Hogg, *Diatessaron*, p. 36.

143 See § VI.

144 Cf. Marmardji, *Diatessaron*, p. lxxxviii; cf. Versteegh, *Pidginization and Creolization*, p. 8: '... the Jewish writer Maymonides used Classical Arabic in some of his works, but Judaeo-Arabic in his letters to his coreligionists.'

145 Cf. Margoliouth, *review Marmardji*, p. 76: '... the language of this Diatessaron is incorrect and unclassical'.

146 See § VI.

147 Cf. Marmardji, *Diatessaron*, p. xiii-xv: [: 'Fautes de grammaire dans le texte arabe'; examples in the Sermon on the Mount e.g. Mt. 5: 15; 5: 23; 5: 31 etc.

fringements of classical usage¹⁴⁸ and, above all, the unlimited use of Syriac words and expressions.¹⁴⁹ The fact that the text of the Arabic Diatessaron shows a strong Syriac coloration, seems absolutely natural when observing the period and social environment in which Ibn at-Ṭaiyib lived. The occurrence of Syriacisms in translations of the Holy Scriptures still is less striking, especially in an environment in which the Syriac was the language of the liturgy and the 'scriptural lessons'.¹⁵⁰ When a translation slavishly follows the original text, the 'Vorlage', this is not necessarily due to the author's ignorance, but it may well point to an honourable principle of translation.¹⁵¹ Baarda commented on this: "To those for whom Ibn at-Ṭaiyib translated, the general public familiar with the Syriac Bible, the Diatessaron was a venerable document even in its form of language. Therefore he was more or less compelled to keep the Syriac flavour of his exemplar, as far as Arabic grammar and vocabulary permitted him to do so in the view of a man who knew both languages".¹⁵² It seems fair to conclude that the Arabic Diatessaron was a translation from the Syriac language which perhaps sought alliance with the Syriac that was still being read in the churches.

The first to detect the Syriac origin of the Arabic harmony was the Swedish scholar Åkerblad. In his communication to J. C. Zahn he concluded with the words, "Quod ad versionem Arabicam attinet, illam e Syriaco aliquo exemplari factam fuisse nullus dubito, omnia enim in hac versione syriasmum redolent, imo et Tituli capitum, sive sectionum, Syrum hominem arguunt".¹⁵³ Because of this observation J. C. Zahn, who was not very optimistic on account of what Rosenmüller had reported,¹⁵⁴ got a new and vivid interest in the Arabic text. But evidently Th. Zahn, in his basic study of 1881, did not share his namesake's optimism, for he took the line of Rosenmüller and suggested that the Arabic harmony was a rather free imitation of the Syriac text, in which the

148 Marmardji, *o.c.*, p. xv-xviii: †: 'Fautes de contre sens'; examples in the Sermon on the Mount a.o. Mt. 5: 37; Lk. 12: 33a; Lk. 6: 39; Mt. 7: 23.

149 Marmardji *o.c.*, p. xviii- xix: x and *: 'Syriacismes'; (x) contre le génie arabe, Mt. 5: 47; 6: 2; 6: 10; 6: 30; 7: 23 etc. (*) contre le génie et la grammaire arabes, for instance Lk. 6: 40; Mt. 5: 20; 5: 39.

150 Cf. Baarda, *The Author*, p. 91 (= *ETWJ*, p. 237).

151 *o.c.*, p. 91 (*ETWJ*, p. 237).

152 *o.c.*, p. 91-92 (*ETWJ*, p. 237-238).

153 See J. C. Zahn, *Ist Ammon oder Tatian Verfasser?*, in: *ASEST*, Band II, Theil 1, Leipzig 1814, p. 165-210, p. 187 (in the note); cf. the unpublished *Tatian's Evangelien-Harmonie*, Ms. Theol. 78, p. 3-6 (Beilage Nro. A), p. 6 where it is found in the handwriting of Åkerblad himself.

154 The opinion of E. F. K. Rosenmüller is given in the same Ms. Theol. 78 behind his translation of Åkerblad's samples from the Arabic text.

editor had made good use of existing and current Arabic Gospel texts and had not translated the Syriac exemplar so much.¹⁵⁵ It may be clear that the alternative between these two different points of view is highly important, for it ultimately answers the question whether or not the Arabic harmony may be used as textual witness in the attempt to recover the original text of the Syriac Diatessaron. Subsequent research has shown that the line of Åkerblad should be considered justified in so far that the existence of a Syriac model cannot be doubted, but at the same time it raised another, even more difficult problem, namely that of the textual character of the underlying Syriac harmony. The first time this matter had been dealt with was in the preliminary study of Ciasca in A.D. 1883.¹⁵⁶ This author argued in some conclusive instances that the Arabic harmony emanated from a Syriac source, which in his opinion must have had a type of text that more than once differed from the Peshitta text: its source really seemed to have been descendant from the original Syriac Diatessaron, even though its text showed many deviations from the text as reconstructed by Zahn. The latter scholar was, as early as 1884, inclined to accept some of Ciasca's results.¹⁵⁷ In connection to that he warned students against using his own reconstruction as an absolute standard. The fact that Ciasca had not spoken the last and decisive word becomes clear from a remark by P. de Lagarde made in 1886, stating that the harmony completely depends on a Peshitta form of text.¹⁵⁸ The contrast between Ciasca and de Lagarde presents us with the second and main problem of this chapter.

155 Cf. Th. Zahn, *Tatians Diatessaron*, p. 296 f.

156 Cf. A. Ciasca, *De Tatiani Diatessaron*, p. 471.

157 Cf. Th. Zahn, Cardinal Pitra's neueste Beiträge zur vorncänischen Kirchenliteratur, in: *ZKWL*, 5 (1884), p. 617-630; 6 (1885), p. 23-29, under I, on pages 617-626.

158 'Die arabische Uebersetzung des 'εὐαγγέλιον διὰ τεσσάρων', (Kleine Mittheilungen), in: *Nachrichten von der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften und der Georg-August-Universität zu Göttingen*, 17. März 1886, No. 4, p. 150-158. The introduction of his article consists of a bitter complaint about the difficult circumstances under which he had to work. From this publication it appears that de Lagarde had a lively interest in the Arabic Diatessaron since 1864. An attempt to study the manuscript itself in Rome was in vain, 'als ich zu Ostern 1885 in der Vaticana nach dem Codex fragte, war er unzugänglich'. The greatest difficulty for the realization of an edition was the insufficient quantity of Arabic letters. They were enough only for about eight octavo pages (these were the pages that de Lagarde printed in his article from Ciasca's copy and after a revision and collation with the manuscript through I. Guidi). As it would last until 1888 before the edition could be accomplished with the small stock of letters he could dispose of, he gave it up. The text printed did contain the following verses: Mk. 1: 1; Jn. 1: 1-5; (in margine Lk. 1: 1-4); Lk. 1: 5-80; Mt. 1: 1-25; Lk. 2: 1-39; Mt. 2: 1b-23; Lk. 2: 40-3: 3; Mt. 3: 1b-3a; Lk. 3: 4b-6; Jn. 1: 7-17 (i.e. Ch. 1-3). Cf. also Petersen, *Tatian's Diatessaron*, p. 133-135.

The Manuscript Evidence

The hypothesis of a Syriac exemplar received further attestation through the discovery of the second manuscript: Ms. B, for it testified, in preamble as well as in colophon, that the translator “translated it from Syriac into Arabic”, or, as it reads in the original wording: ... ونقله من السرياني الي العربي. But, more importantly, the colophon of the very manuscript even presumes to tell us whose Syriac copy served as an exemplar for the translator, for it literally (thus with defective spelling) says: ... نقله ... من نسخة بخط غيسى بن عاي المطيب تلميذ حنين بن اسحق رحمهما الله امين. We read in it that Abū’l Farağ ibn aṭ-Ṭaiyib translated it from a copy in the handwriting of ‘Īsā ibn ‘Alī al-Mutaṭabbib,¹⁵⁹ who is designated a pupil of Ḥunayn ibn Iṣḥāq. Who were the persons mentioned by the colophon? We have to deal with that question now in order to get an impression of the importance of what this subscription wants to make us believe.

a. Hunayn ibn Ishaq was immediately identified by Ciasca as a person who was somewhere called “the wise Ḥunayn son of Iṣḥāq a Nestorian physician”, but he could not say more about him.¹⁶⁰ However, in a nota attached to the edition of the Arabic text, he reached the final identification with the famous Abū Zayd Ḥunayn ibn Iṣḥāq al-‘Ibādī (A.D. 809-874).¹⁶¹ He was, admittedly, the foremost Christian scholar of his time, and his school was an important centre of translating activities.

b. ‘Īsā ibn ‘Alī al-Mutaṭabbib was, again in the nota mentioned, identified by Ciasca as the renowned physician of that name, who was one of the most outstanding disciples of Ḥunayn’s school.¹⁶² He was the court physician of the ‘Abbāsīd Caliph al-Mu’tamid († 892 A.D.). We already came across him under his Syriac name Īshō’ Bar ‘Alī the author of the first Syriac-Arabic lexicon. It may be clear that the communications given in the colophon are of real importance. After all, we might conclude from them that the Arabic text went back to a Syriac original written in the second half of the ninth century. However, this conclusion depends on the assumption of the reliability of the communication.

The first doubting words were being uttered by Hjelt.¹⁶³ Of course, Hjelt

159 The Ms. has, by misplacing the diacritical signs, Ġubasā instead of ‘Īsā; it also reads al-Muṭṭayyib or al-Muṭṭib instead of al-Mutaṭabbib. Baumstark (*Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922, p. 241) and Petersen (*Tatian’s Diatessaron*, p. 53-54) have confused the lexicographer and physician ‘Īsā ibn ‘Alī with a later ophthalmologist by the name of ‘Alī ibn ‘Īsā, who was a pupil of Ibn aṭ-Ṭaiyib. (cf. also Graf, *CGAL*, II, p. 176, No. 16 and Higgins, *The Arabic Version*, p. 194, note 1 where the opinion of Kahle is given: “... a later physician and oculist of the same name”).

160 Cf. Ciasca, *Harmoniae*, p. xiii.

161 o.c., p. xv: ‘... qui Hirae natus, fato cessit an. Christi 873’.

162 o.c., p. xv.

163 Cf. Hjelt, *Die altsyrische Evangelienübersetzung*, p. 69.

did not decline the Syriac origin and neither did he wish to detach the name of ʿĪsā ibn ʿAlī from the Diatessaron, but he was not willing to accept that a savant like ʿĪsā ibn ʿAlī, could have had anything to do with such a modest work as copying a manuscript. He could only have done something more important than this, that is to say, he must have performed a scholarly and skilful revision of the liturgical Diatessaron in the Syriac language. This is the reason why the Arabic version in its colophon has been called the ‘exemplar’ of ʿĪsā ibn ʿAlī: thus it was only natural that this text had served as the basis for the Arabic text, for this text was the *textus receptus* of the harmony in the Nestorian church of the tenth century. If this is correct, it would sufficiently explain why the translator Ibn aṭ-Ṭaiyib tried his utmost to render the Syriac exemplar in such a faithful and literal way. Hjelt then argues that a thorough revision of the Syriac Diatessaron must have taken place after the time of ʾĪṣōʿdād of Merw, for the latter’s text is more archaic than the one found in the Arabic Diatessaron.¹⁶⁴ Therefore this revision must have taken place ante 1043 A.D. and post ca. 850 A.D. This would fit in very well with his thesis that ʿĪsā ibn ʿAlī might have been responsible for that revision. I will, however, stress the fact that the manuscript does not actually say that ʿĪsā ibn ʿAlī was a revisor of the Syriac text. Preamble as well as colophon tell us that he was the copyist. The translator must have deemed himself happy when he could take a manuscript performed in the famous scriptorium of Ḥunayn and from the pen of nobody else than the renowned ʿĪsā ibn ʿAlī as the basis for his version. Such a text, in his view, would necessarily be the most reliable text he could procure for himself. There is also another objection to be made against the thesis of Hjelt and that is the fact that his argument starts with a refusal to accept the possibility that ʿĪsā ibn ʿAlī ever copied a text of the Syriac Diatessaron in the function of a mere copyist. First of all, ʿĪsā ibn ʿAlī could have written the copy during the time in which he worked in a school or scriptorium under the supervision of Ḥunayn or some other scholar, *i.e.* in his youth. Then, it cannot even be excluded that a famous scholar such as ʿĪsā ibn ʿAlī, did the work of a copyist, for such works were of no less value than others, and could, for example, be performed as a deed of penitence or as a present to somebody.

The second critic was D. S. Margoliouth, who in his review of Marmardji’s edition¹⁶⁵ had accepted the latter’s view concerning the authorship of Ibn

164 *o.c.*, p. 67; This notion starts from the principle that ʾĪṣōʿdād still knew the primitive Diatessaron himself, which is, however, a question that remains to be seen. The observations on the Diatessaron may be founded on an older tradition of commentary in the Syriac exegetical literature.

165 Cf. Margoliouth, *review Marmardji*, p. 76-79.

at-Ṭaiyib. In connection to that he wrote: “If this ascription is erroneous, some doubt falls on the statement that the Syriac copy whence it was made was by Bar Ali”. He thinks there are more considerations to strengthen this doubt: “The lexicographer asserts¹⁶⁶ ... that the Diatessaron omitted the genealogies and was tabooed (*muḥarram*) in consequence. The Arabic contains them as an appendix. But if the work was tabooed, would Bar Ali have copied it?” – This criticism seems very impressive, much more impressive at least than the assertions of Kahle, who supposed that the name ʿĪsā ibn ʿAlī had merely been added to the ancestor of the Mss. B-E-O in order to give more authority to the apologetical goal which it served.¹⁶⁷ In the opinion of Margoliouth it must be admitted that if anyone rejects the manuscript tradition concerning Ibn at-Ṭaiyib, there will be no reason to maintain the reliability of the tradition concerning ʿĪsā ibn ʿAlī. I think, however, that it is not absolutely necessary to take the view of those scholars rejecting the authorship of Ibn at-Ṭaiyib. With regard to the lexicographical notice attributed to ʿĪsā ibn ʿAlī we would like to point out that the author does not say that the Diatessaron was tabooed but that, with regard to the omission of the genealogies, he only remarks that “he who composed it has been excommunicated for that reason”: (الذي الفه محروم بهذا السبب).¹⁶⁸ With respect to the fact that he mentions the omission of the genealogies, one must take into account that this was a topos in Syriac exegetical tradition based on the observations of Theodoret of Cyrrihus.

The third critic of the statement in Ms. B was Higgins.¹⁶⁹ This scholar was inclined to seek the solutions of some basic problems in the study of the Arabic harmony in the colophon of Ms. O. It appears, however, that his interpretation, in which ʿĪsā ibn ʿAlī was the only and true translator of the Arabic Diatessaron from the Syriac instead of a modest copyist, started from a wrong explanation of a difficult passage in the colophon of Ms O.¹⁷⁰

We have surveyed three lines of criticism with regard to the manuscript tradition about the function of ʿĪsā ibn ʿAlī in the history of the Diatessaron. In my opinion the latter two lines have a dead end. As to the first, this could be a line into which one might be inclined to go along with Hjelt in assuming that ʿĪsā ibn ʿAlī might have done something more than merely copying a manuscript. Still it should be emphasized that this is not being proven by the

166 R. Payne Smith, *Thesaurus*, I, 869.

167 Cf. Kahle, *Cairo Geniza*, (1959), p. 312; see also § VI.

168 Cf. Petersen, *Tatian's Diatessaron*, p. 54 (quoting J. R. Harris, *The Diatessaron of Tatian*, Cambridge 1890, p. 13-14): “... is cursed for this reason”. Prof. dr. H. Daiber (Frankfurt am Main) has put forward the suggestion to read *محروم*, with *ḥāʾ*: “what he wrote is incomplete for that reason”.

169 Cf. Higgins, *The Arabic Version*, p. 187-199.

170 Cf. Baarda, *The Author*, p. 100-102 (= *ETWJ*, p. 246-248).

manuscript, of which the colophon says that the exemplar of the Arabic harmony was a copy (نسخة) in the handwriting (خط) of 'Īsā ibn 'Alī. Anyhow, there is no decisive instance that can be put forward against the reliability of this simple communication. At this point I fully agree with Baumstark's¹⁷¹ assessment.

The manuscript evidence as far as the colophon is concerned, implies that the Syriac exemplar has been written ca. 880-900 A.D. As a matter of fact, this is a rather late date: about 700 years after the Syriac Diatessaron was introduced into Syria, and about 500 years after Mar Ephraem's expounding of the very work. We have seen that in the two centuries of Diatessaron tradition, between the beginning of its course through Syria and the date of the Ephraemic commentary, the Diatessaron may have been altered at various points. That suggests that the distance between the Arabic and the original Diatessaron is still much greater, and not only in the temporal sense. Theoretically, however, there is a possibility that a later work is closer to the original text than an older witness.

The text of the Arabic Diatessaron has been interspersed with many, often very literal renderings of the Syriac original. These so-called Syriacisms occur in vocabulary as well as grammar. For the greater part they are accurate imitations of the Syriac with respect to its form, but in some cases certainly with respect to its sound also. When Baarda observed: "Syriacisms concern not merely one peculiarity among others, but the basic trend in form and structure of the language in the harmony,"¹⁷² he did not merely touch at the heart of the matter, but at the same time he gave a manageable definition of what is really denoted by the term 'Syriacism'. The text of the Sermon on the Mount in the Arabic Diatessaron reveals to us two types of Syriacisms:

- 1: very literal renderings of the Syriac, almost transliterations, in which the meaning of the Syriac term is translated rather slavishly into Arabic, and
- 2: very literal renderings of the Syriac, in which the Arabic receives a different or ambiguous meaning, which often clearly differs from the Syriac in the 'Vorlage'.

Unfortunately, this very literal rendering is not characteristic of the entire Arabic translation, which often exhibits a rather inconsistent style, which moves insecurely between idiomatic and literal translations of the Syriac.¹⁷³

171 Cf. Baumstark, *review Marmardji*, p. 243: 'Gemacht konnte jene Angabe aber von Hause aus nur durch den Übersetzer in seiner Originalunterschrift seiner Arbeit werden, und wenn sie in B tatsächlich in unlösbarer Verbindung mit der Bezeichnung Ibn at-Tajjib als des arabischen Übersetzers auftritt, so ergibt sich, dass als solchen er selbst sich in jener Originalunterschrift eingeführt haben muss'.

172 Cf. Baarda, *The Author*, p. 92 (= *ETWJ*, p. 238).

173 For example, the Arabic translator has often rendered a Syriac participle with its Arabic

This may denote the fact that the Arabic text at some points already went through correction or revision in the course of the textual tradition. Because we have offered many indications for Syriacisms in our commentary of the text, we will confine ourselves here to a number of remarkable examples.

1: T^a VIII: 59 = Mt. 5: 29

Here Marmardji objected against the translator's usage of forms of the imperative I of the verb فقا, 'to gouge out', 'to pull out': افقيها (Ms. A) and افقيها (Mss. BEO). He, therefore, decided to apply CA standards to the text. After having corrected the anomalous forms of the imperative into افقاها, 'crève le', for which no testi-mony can be found in the Arabic Mss., he wished to implement another change. Subsequently, he proposed an imperative form of a completely different verb: اقلعها, 'arrache-le', for which again no proof is found in the Mss. of the Arabic Diatessaron; it is, however, present in the editions of Lar, WP and in Pe and Ya. Marmardji clearly gave evidence of his misunderstanding of the fact that the Arabic translator might have chosen a very literal rendering, for which he intentionally employed the anomalous form of the imperative; he may have wished to render the Syriac text as accurately as possible in the target language, the Arabic, because thus he would best be able to imitate the parallelism in form and sound in the Arabic translation. Being overzealous in emphasizing the Syriac coloration maximally, the Arabic translator, consciously or not, pushed out the frontiers of CA grammar in a skilful manner. In this particular case he adapted a form of the imperative I of the verb فقا to that of the impera- tive IV of لقي in order to be able to imitate the Syriac wording ܩܘܠܘ ܠܗܘܢܐ ܕܥܝܢܐܗܘܢ ܕܥܘܠܐܢܐ (cf. Sy^h, 'erue eum,¹⁷⁴ et abjice abs te') or ܩܘܠܘ ܠܗܘܢܐ ܕܥܝܢܐܗܘܢ (cf. Sy^p and Sy^s, but the latter without the copula ܘ) not only in form, but perhaps also in sound, viz. Ms. A: افقيها (= *ifqahā*); Mss. BEO: افقيها (= *ifqayhā*) and Mss. ABEO: والقها (= *wa-alqihā*).

T^a X: 8 = Mt. 6: 30

Here we encounter an Arabic vocative construction: يا صغيري الامانة (*yā ṣaġīrī l-amānah*), 'O you of little faith'. Marmardji considered this an erratic construction due to "l'ignorance ou à l'insouciance du traducteur lui-même", because of the translator's incorrect usage of the non-existing *pluralis sanus* صغيرين/صغغرون, 'small' (CA would have read يا صغار الإيمان). Thereupon Marmardji

counterpart in one place, while in other cases he translates the Syriac participle with a perfect or an imperfect form. This phenomenon has also been observed by Sanders in his introduction to Ibn aṭ-Ṭaiyib's commentary on Genesis; cf. J. C. J. Sanders, *Inleiding op het Genesiskommentaar van de Nestoriaan Ibn aṭ-Ṭaiyib*, (diss. UVA), Leiden 1963, p. 37.

174 ܩܘܠܘ = Aph. of ܩܘܠܘ, 'to pluck out', 'to bring out'.

corrected صغیر into the synonymous wording قليل, after the example given by Lar and WP, of which a sound plural قليلين/قليلون indeed exists. In fact, the Arabic vocative construction reflects the Syriac wording ܟܬܝܢܐ ܡܢ ܡܫܝܚܐ (cf. Sy^{ph}, Mt.; Sy^p, Lk. 12: 28).¹⁷⁵ It is a close imitation of the Syriac *status constructus pluralis masc.*, not only with respect to form, but also to sound. Marmardji, however, neglected to perceive that the whole construction constitutes a Syriacism. What we have here is a fine example of a text-oriented mirror translation, which is quite common in the case of a biblical translation, given the sacred character of the source text.¹⁷⁶

2: T^a VIII: 49 = Mt. 5: 20

The Mss. ABEO read here معتزلة (*mu'tazilah*), literally 'withdrawers' for 'Pharisees'. The usual expression for this is supposed to be: فريسيين in Arabic. The Syriac model has ܡܫܝܚܐ, a derivation of the verb ܡܫܝܚܐ, 'to set aside', 'to separate'. Now the question may be raised why the Arabic translator rendered the Syriac with معتزلة, and there are three options here:¹⁷⁷

(1) A wrong interpretation of the Syriac original; the translator could not find the term in his lexicons and then too hastily derived the translation from the verb.

(2) A very literal translation, which reflects the accuracy of the Arabic translator. The author meant to reach those acquainted with the Syriac Bible, but at the same time he wished to use a form of language not unfamiliar to Muslims. An example for this might be Mt. 5: 20; here معتزلة and the term عدالة (*'adālah*), meaning 'justice' or 'fairness', occur side by side. Montgomery Watt made the following observation on 'adl -'adālah:¹⁷⁸ "The second of the five principles defining the Mu'tazilite position was that of justice or righteousness (*'adl*), and they liked to speak of themselves as 'the people of unity and

175 Sy^c, Mt.; Sy^{cs}, Lk. 12: 28 read ܡܫܝܚܐ ܡܢ ܡܫܝܚܐ; cf. Payne Smith, *Thesaurus*, I, 1145 for ܡܫܝܚܐ = صغیر.

176 Cf. Sebastian Brock, The Syriac background to Ḥunayn's translation techniques, in: *Aram* 3: 1-2 (1991), p. 139-162, esp. p. 142-146 who states in rather Saussurian terms that "by the late second century BC, however, a general view was evidently emerging that biblical translation should in fact proceed 'verbum e verbo'". The translator is an 'interpretes' who focuses his attention on the 'signifiant'. In other words the 'interpretes' is text-oriented and seeks to bring the reader to the original.

177 Interesting in this respect is a remark by I. Goldziher, *Materialien zur Kenntniss der Almohadenbewegung*, in: *ZDMG* 41 (1887), p. 30-141, esp. p. 35, note 4: "Mit der Bezeichnung معتزلة nahm man es überhaupt nicht sehr genau". Thereupon Goldziher gives examples of the different meanings of *mu'tazilah* in the Arabic literature e.g. "politische Dissidenten" and "fromme (wohl: zurückgezogene) Leute".

178 Cf. W. Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology. An Extended Survey*, Edinburgh 1985, p. 46-55.

justice'." The translator tried to create a picture Muslims could identify with, while perhaps simultaneously trying to prevent those same Muslims alienating from their Christian contemporaries. For the average Muslim at that time (8th-10th century) the image of the just Mu'tazilite was possibly clearer than that of the justice of the Pharisees.

(3) It is possible that the expression *mu'tazilah* was already customary in Nestorian circles as a designation of the Pharisees. After all, the term المعتزلة can be found in a sixteenth century Karšūnī Ms.: Vat. Borg. arab. 231, containing Ibn aṭ-Ṭaiyib's commentary on the Gospel of St. Matthew,¹⁷⁹ as well as in a tractate of the Nestorian patriarch Elias III, Abū'l-Ḥalīm ibn al-Ḥiddīṭī († 1190 A.D.):¹⁸⁰ ... من قصة مريم الخاطئة وشمعون المعتزلي, 'From the Story of Mary the Sinner and Simon the Pharisee'.¹⁸¹ Here the Arabic has an ambiguous meaning, for in the Arabic language and culture *mu'tazilah* is mainly being associated with the renowned Iraqi theological school, which introduced the speculative dogmatism or *kalām* into Islam. It is equally striking that the term *mu'tazilah* for Pharisees has been used in the Persian Diatessaron,¹⁸² but the fact that, besides a Syriac model, the translator¹⁸³ possibly also used an Arabic text of the Gospels¹⁸⁴ might perhaps explain this.

179 This manuscript may have preserved something of the original text of Ibn aṭ-Ṭaiyib, because of its specific readings which agree more than once with the Arabic Diatessaron; cf. Graf, *CGAL*, II, p. 168: "... mit vielen sprachlichen Aenderungen (gegenüber der vorigen Hs) ...". Vat. syr. 405 (Karš.) seems to be, on the other hand, a Maronite revision (cf. Graf, *o.c.*, p. 168), whereas Ms. Leiden or. 2375 (new number: 454) is supposed to be a Jacobite revision (cf. Lar = Lagarde, P., de, (ed.), *Die vier Evangelien arabisch, aus der Wiener Handschrift herausgegeben*, Leipzig 1864, (reprint: Osnabrück 1972, p. xvi). The edition of Manquriyūs, Y., *Tafsīr al-mašriqī* I: Matthew and Mark., al-Qāhira 1908; II: Luke and John, al-Qāhira 1910, is useless from the point of view of textual criticism, for the original Gospel text has been replaced here by a 'modern' Arabic translation (cf. also Graf, *CGAL*, II, p. 167).

180 Cf. L. Cheikho S. J. and PP. A. Durand, *Elementa Grammaticae Arabicae cum Chrestomathia*, Lexico Variisque Notis, pars altera (Auctore L. Cheikho S. J.), Beryti 1897, p. 307-308: 'De Maria Magdelene et Simone Pharisaeo'.

181 Cf. Lei^t (= Ms. Leiden or. 454: Ibn aṭ-Ṭaiyib's (Arabic) commentary on St. Matthew); the term معتزلة for 'Pharisees' occurs likewise in Ms. British Museum add. 14467 (Mt. 9:14); cf. Blau, *Grammar*, I, p. 35; § 1.4.4.6. and II, p. 347; § 230, note 7 (ex.).

182 Cf. Giuseppe Messina, *Diatessaron Persiano*, i. Introduzione; ii. Testo e traduzione (Biblica et orientalia, N. 14, Rome 1951).

183 The Persian Diatessaron appears to have been translated by a Jacobite layman of Tabriz who calls himself Iwānnīs ʿIzz al-Dīn, that is, 'John, Glory of the Religion'; cf. Metzger, *Early versions*, p. 17-19.

184 Cf. S. Pines, Gospel Quotations and Cognate Topics in 'Abd al-Jabbār's *Tathbīt* in Relation to Early Christian and Judaeo-Christian Readings and Traditions, in: *JSAI* 9 (1987), p. 195-278, esp. p. 256-257.

VI. The Authorship of the Arabic Diatessaron.

As has already been observed, in the manuscripts B-E-O Abū'l Faraġ 'Abdallāh Ibn at-Ṭaiyib was mentioned as the translator of the Arabic Diatessaron. In this chapter the question of authorship is being addressed separately, because repeatedly, in the history of research, doubt has been cast upon the reliability of the communication in these manuscripts. This doubt was instigated by the character of the Arabic in the harmony. To understand the doubts which arose concerning the authorship it is useful to pay some attention to the person and the œuvre of Ibn at-Ṭaiyib. He was a Nestorian priest, monk, patriarchal secretary under Catholicos Yūḥannā ibn Nāzūk (A.D. 1012-1022) and for considerable time also known as secretary of patriarch Elias I of Bagdad. On top of that, he was employed there as a physician in the 'Aḍudīya hospital. His ecclesiastical position did not lower the esteem in which he was being held among Muslims too. His erudition appeared from the fact that he was active in a diversity of fields: medicine, philosophy, law, and exegesis. His command of languages – besides Arabic and Syriac he also knew Greek and Latin¹⁸⁵ – was very important in this respect. Among other things he did an Arabic translation of the writings of Galen, he presented an Arabic commentary on Aristotle, and he was the author of at least two voluminous exegetical works.¹⁸⁶ Because of this, we can now form a clear picture of his knowledge of the Arabic language. When he died in A.D. 1043¹⁸⁷ and was buried in the church of the monastery Dair Durtā in Bagdad, he was valued highly as a person and for his work. The scholarly opinions have always been greatly divided on the issue of the authorship of T^a. On the basis of the colophon of Ms. C Cheikho argued that the translation of the Arabic Diatessaron must have originated from a date before the tenth century. The fact that the Christian Arabic literature did not speak at all about such a translation by Ibn at-Ṭaiyib, strengthened Cheikho's conviction that the latter could not possibly have

185 This according to al-Bayhaqī, *Ta'riḥ ḥukamā' al-islām*, ed. Muḥ. Kurd 'Alī, Damascus 1946, p. 43: 12-13: وكان عالماً باللغة الرومية واليونانية (= Meyerhof, 'Alī al-Bayhaqī's *Tatimmat Siwān al-Ḥikma* in: *Osiris* 8, Brügge 1948, p. 122-217, p. 146).

186 Cf. J. C. J. Sanders, *Inleiding*, p. 14-17; G. Graf, *CGAL*, II, p. 162-164 and p. 166-169. By the same author: *Exegetische Schriften zum Neuen Testament in arabischer Sprache bis zum 14. Jahrhundert*, in: *Biblische Zeitschrift* 21 (1933), p. 25-32. For a general survey of writings on Ibn at-Ṭaiyib see: Joosse, *Sermon*, Appendix A6, p. 401-03.

187 Remarkable are some chronological abstrusities connected with Ibn at-Ṭaiyib (cf. al-Bayhaqī, *Ta'riḥ*, p. 45 (= Meyerhof, *Tatimmat*, p. 147): Abu' l-Faraġ used to say: "I belong to the descendants of Paulus (St. Paul), and Paul was the nephew of Galen (!). When God the Most High sent Jesus with the revelation to Mankind, Galen was a very old man and he sent his nephew to Jesus ...".

been the translator.¹⁸⁸ Marmardji held the same view. His reasoning was, however, based on the quality of the Arabic. According to him, Ibn aṭ-Ṭaiyib could not have been the author of T^a, because the Arabic text had been written by a person possessing a poor knowledge of Classical Arabic.¹⁸⁹ Beeston supported Marmardji's opinion, but he added to it that the anonymous author had tried to enhance the value of his work by connecting it with the names of the outstanding Christian scholars Ibn aṭ-Ṭaiyib and ʿĪsā ibn ʿAlī.¹⁹⁰ Kahle agreed with this view. According to him, Ibn aṭ-Ṭaiyib had nothing to do with the Arabic Diatessaron. In his opinion, the Bodleian manuscript demonstrated this. Kahle stated specifically that Ms. O was an exact copy of a manuscript completed A.D. 1107. The purpose of the twelfth century manuscript, written at the request of the Muslim ruler al-Malik al-Afḍal and containing three texts, was to answer a number of questions posed in a work by the prominent Muslim author al-Ġazālī¹⁹¹ concerning the Trinity and the Divinity of Christ. The famous Coptic family of scholars, the Aulād al-ʿAssāl,¹⁹² to whom this early manuscript must be attributed, added the name of Ibn aṭ-Ṭaiyib and of ʿĪsā ibn ʿAlī in order to make a deep impression on Muslim readers and to give their apologetical work more authority.¹⁹³ Higgins also stated that Ibn aṭ-Ṭaiyib could not possibly have been the translator. He supposed that ʿĪsā ibn ʿAlī had not only prepared the Syriac copy, but that he had also been the translator of the Arabic Diatessaron.¹⁹⁴ This was connected to his interpretation of the term النقل, which can be found in an addition to the colophon of Ms. O.¹⁹⁵ Higgins rendered this expression as "the translation" whereas a translation with "the copy" or "the copying" would have been more appropriate.¹⁹⁶ Euringer, be it with all the proper reservations, defended the thesis that Ibn aṭ-Ṭaiyib was the author of the Arabic translation of the

188 Cf. L. Cheikho, *Lettre*, esp. p. 303.

189 Cf. A. - S. Marmardji, *Diatessaron*, p. lxxxvii-xciii.

190 Cf. A. F. L. Beeston, *The Arabic Version*, p. 608-610.

191 Cf. P. Kahle, *Cairo Geniza*, p. 216-218 (p.302-304); T. Baarda, *The Author*, p. 73 (= *ETWJ*, p. 219). The title of al-Ġazālī's book is: الرد الجميل.

192 See a.o. Georg Graf, Die koptische Gelehrtenfamilie der Aulād al-ʿAssāl und ihr Schrifttum in: *Orientalia Nova Series* 1 (1932): commentarii periodici Pontificii Institutii Biblici, Roma, p. 34-56; 129-148; 193-204; A. J. B. Higgins, Ibn al-ʿAssāl, in: *JThS* 44 (1943), p. 73-75.

193 Cf. Kahle, *Cairo Geniza*, p. 226 (p. 312); T. Baarda, *The Author*, p. 73 and 79 (= *ETWJ*, p. 219 and 225).

194 Cf. A. J. B. Higgins, *The Arabic Version*, p. 193.

195 *o.c.*, p. 189.

196 Cf. T. Baarda, *The Author*, p. 100-102 (= *ETWJ*, p. 246-248).

harmony,¹⁹⁷ although some doubts still remained.¹⁹⁸ Baumstark,¹⁹⁹ Peters,²⁰⁰ Graf,²⁰¹ and Baarda²⁰² assumed that the arguments against the authorship of Ibn at-Ṭaiyib were not very decisive.

They thought that the communications in the prologue and the colophon of among others manuscript B, which also mentioned the translator of the Arabic text as the copyist of the Syriac model on which the translation was based, deserved to be trusted. Those opposing the recognition of Ibn at-Ṭaiyib's authorship used the following arguments:

1. the colophon of Ms. C (Cheikho). This argument was refuted by Euringer who demonstrated that the oldest copyist named flourished c. A.D. 1235/36, so that two centuries remain for Ibn at-Ṭaiyib, during which, the "very ancient" Antioch Ms. could easily find a place.²⁰³

2. the unknown author of the Arabic Diatessaron "attempted to give fame to his work by passing it off as the work of the well-known savant" (Beeston).²⁰⁴ If one takes this point of view, it remains to be explained how this information could be omitted in the A-family.²⁰⁵

3. the supposition that the names of Ibn at-Ṭaiyib and 'Īsā ibn 'Alī were added by the Aulād al-ʿAssāl for impressing Muslim readers (Kahle).²⁰⁶ One must not rule out the possibility that the Aulād al-ʿAssāl found the names of the outstanding Christian Arabic scholars "already in the copy which they used as their exemplar for their production".²⁰⁷

4. the rendering of the additional line "And this man wrote on the basis of what was before him without any modification in the translation, but kept the

197 Cf. S. Euringer, *Die Überlieferung*, p. 60, based his opinion on the information that is given in the colophon of Ms. C.

198 o.c., p. 60: "Dagegen harrt die positive Seite desselben, ob Ibn at-Ṭaiyib tatsächlich die, oder genauer gesprochen, eine arabische Übersetzung des Diatessaron angefertigt hat, noch immer der methodischen Untersuchung".

199 Cf. A. Baumstark, *review Marmardji*, p. 243.

200 Cf. C. Peters, *Das Diatessaron*, p. 24.

201 Cf. G. Graf, *CGAL*, I, p. 152: "Die Urheberschaft des Ibn at-Ṭaiyib indessen ist sichergestellt äusserlich durch die Ueberschrift und den Kolophon zweier Hss und durch das Zeugnis eines anonymen Kopten in der Vorrede seiner eigenen Evv-Harmonie ..., innerlich durch die Gemeinsamkeit sprachlicher Eigentümlichkeiten mit dem Evv-text im Kommentar des Ibn at-Ṭaiyib" (cf. also p. 153: 13-17).

202 Cf. T. Baarda, *The Author*, p. 102-103 (= *ETWJ*, p. 248-249).

203 Cf. S. Euringer, *Die Überlieferung*, p. 55f. and also p. 59; A. J. B. Higgins, *The Arabic Version*, p. 191-192; T. Baarda, *The Author*, p. 77-78 (= *ETWJ*, p. 223-224, esp. note 100).

204 Cf. A. F. L. Beeston, *The Arabic Version*, p. 610; T. Baarda, *The Author*, p. 79 (= *ETWJ*, p. 225).

205 Cf. T. Baarda, *The Author*, p. 79 (= *ETWJ*, p. 225).

206 Cf. P. Kahle, *Cairo Geniza*, p. 226 (2 p. 311-312).

207 Cf. T. Baarda, *The Author*, p. 79 (= *ETWJ*, p. 225).

words” in Ms. O (Higgins).²⁰⁸ The translation and interpretation of this line received criticism from Kahle, Graf and Baarda.²⁰⁹ Higgins’ rendering of the phrase is clearly deceptive and has merely been applied to maintain his thesis about ʿĪsā ibn ʿAlī’s authorship.

5. the assumption that the text of the Arabic Diatessaron does not live up to the linguistic and stylistic abilities of the author Ibn aṭ-Ṭaiyib (Beeston,²¹⁰ Kahle, Marmardji). According to Marmardji, Ibn aṭ-Ṭaiyib had, in fact, earned a reputation for his correct and excellent usage of the Arabic language.²¹¹ Kahle also confirmed this,²¹² but retracted it later on.²¹³ This argument, which seems a convincing reason to doubt the authorship of Ibn aṭ-Ṭaiyib, at first has been carefully examined by Baarda, who reached a different conclusion. According to Baarda, the following options need to be regarded: Firstly the possibility must be considered that Ibn aṭ-Ṭaiyib was an absolute beginner when he started his translation of T.²¹⁴ Secondly, the question could be raised if Ibn aṭ-Ṭaiyib indeed wrote CA and whether it is at all possible to apply ‘classical’ standards to the majority of his works, for the language of many of Ibn aṭ-Ṭaiyib’s writings may, more or less, be characterized as Middle Arabic.²¹⁵ From Ibn aṭ-Ṭaiyib’s *Fiqh an-Naṣrānīya* it became clear that he did not write correct and excellent Arabic at all, but rather a Christian variant of the Middle Arabic (MA) with a strong Syriac coloration,²¹⁶ which also might be gathered from his commentary on Genesis²¹⁷ and from other texts ascribed to him.²¹⁸ A contemporary of Ibn aṭ-Ṭaiyib, the famous Muslim author Ibn Sīnā, wrote in rather jealous tones: “I think that Abū’l-Faraġ was prominent in medicine except that his style is not eloquent (غير فصيح); sometimes correct (فبعضه مستقيم),

208 Cf. A. J. B. Higgins, *The Arabic Version*, p. 189.

209 Cf. P. Kahle, *Cairo Geniza*, p. 222 (2^d p. 308); G. Graf, *CGAL*, II, p. 170 (= p. 169, n. 2); T. Baarda, *The Author*, p. 100-102 (= *ETWJ*, p. 246-248).

210 A. F. L. Beeston, *The Arabic Version*, p. 609-610.

211 Marmardji tried to support his thesis by adducing specimen from original works of Ibn aṭ-Ṭaiyib and comparing these with examples of the work of renowned Christian Arabic authors like Bar Hebraeus, Elias III, Maymonides and Sa’adya Gaon (Cf. Marmardji, *Diatessaron*, p. xciii-cii).

212 Kahle, *Cairo Geniza*, (1947), London, p. 224.

213 Kahle, *o.c.*, (1959), p. ix: “When I wrote ... of the ‘excellent’ Arabic ... this was merely an allusion to what Marmardji had written and did not represent my own opinion”.

214 Cf. T. Baarda, *The Author*, p. 88 (= *ETWJ*, p. 234).

215 *ibid.*, p. 88-91 (= *ETWJ*, p. 234-237).

216 W. Hoenerbach, O. Spies (ed.), *Ibn aṭ-Ṭaiyib, Fiqh an-Naṣrānīya, Das Recht der Christenheit* (CSCO 161, Arab. 16), Louvain 1956, I, Einleitung, p. vi.

217 J. C. J. Sanders, *Inleiding*, p. 30-31.

218 e.g. Mechthild Kellermann-Rost, *Ein pseudoaristotelischer Traktat über die Tugend*. Ed. und Übersetz. der arabischen Fassungen des Abū Qurra und des Ibn aṭ-Ṭaiyib, (Diss.), Erlangen 1965.

sometimes faulty (وبعضه سقيم); he is an amateur and not a professional man".²¹⁹ Apart from this, it needs to be acknowledged once again here, that the frequent occurrence of Syriacisms is not a sign of the ignorance or the incompetence of the translator. The Syriacizing tendency of biblical translations is in fact quite habitual in an environment in which Syriac was the language of liturgy and of the scriptural lessons.²²⁰

Because this last argument is most appealing and perhaps the most important one, I want to comment on the character of the Arabic translation, on the basis of my research into the Sermon on the Mount. Of course, judging the entire Diatessaron on the basis of a limited part of the full text being dealt with here may be quite difficult. Therefore, and in order to approach the matter tentatively, it needs to be observed that such a well-known text as the Sermon on the Mount might have been all the more subject to correction, so that the original 'cut and paste work' must have been subject to considerable wear. Without reaching a decision yet, discussing several excerpts from the Sermon on the Mount may help the forming of an opinion. For this purpose, not a single possibility will be ruled out.

(1) T^a VIII: 51 = Mt. 5: 22

The Arabic text reads here *مخصوم*, passive participle I of the verb *خضم*: 'to conquer s.o.', where in principle form III should be read, meaning 'to have a law-suit against s.o.'. This unusual interchange of verbal stems likewise occurs in Ibn at-Ṭaiyib's *Fiqh an-Naṣrānīya*.²²¹ The examples mentioned there are, however, perfect and imperfect forms, not participles.

(2) T^a IX: 8 / IX: 10 = Mt. 5: 40 / 5: 42

When Higgins, although his argumentation started from the wrong principle, surmised that the said ʿĪsā ibn ʿAlī had been the translator of the Arabic Diatessaron and not the copyist of the Syriac Diatessaron, this was not very strange. For ʿĪsā could have consulted his own Syriac lexicon, when preparing the Arabic translation of T^a; this may perhaps explain why a term like Syriac

219 Cf. al-Bayhaqī, *Taʾrīḫ*, p. 43-44 (= Meyerhof, *Tatimmat*, p. 146), where one can also read: "The Shaikh Abū ʿAlī (Ibn Sīnā) blamed him and insulted his writings; he said in his "Discussions" (*mabāhith*): 'His work merits to be returned to the vendor, (even) if one has to give up its price.'" The Christian scholar Bar Hebraeus was likewise not convinced of Ibn at-Ṭaiyib's linguistic abilities, cf. Baarda, *The Author*, p. 89 (= *ETWJ*, p. 235); Euringer, *Die Überlieferung*, p. 11 f.

220 Cf. Baarda, *The Author*, p. 91-100 (= *ETWJ*, p. 237-246).

221 Cf. Hoenerbach, Spies, *Fiqh*, II, (CSCO 167; Arab 18; Glossar), Louvain 1957, p. 205, refers to the following places in the text: I, 118, 4, 15, 18 and I, 126, 11. Cf. also § IV. *supra*.

رِص, ‘to wish’, ‘to prefer’, is rendered in the Arabic Diatessaron with اثر (IV), which actually has the meaning of ‘to prefer’, instead of with the usual اراد (IV), ‘to want’, ‘to wish’.²²² The application of اثر (IV) in the sense of ‘to want’, ‘to wish’, can be found in Ibn at-Ṭaiyib’s *Fiqh* too, but there merely as an infinitive (IV).²²³ But one could also suppose that Ibn at-Ṭaiyib consulted ‘Īsā’s lexicon, while translating T^a, so it may be that thus he interpreted the Syriac: رِص as اثر instead of اراد.

(3) T^a IX: 43 / X: 1 = Lk. 12: 33a / Mt. 6: 24

In the first case we read مَصْحَف in Sy^p, but حَلِصِمْ دَرَسِمْ لِحِمْ in the Old Syriac text, Sy^{sc}, as a rendering of τὰ ὑπάρχοντα ὑμῶν. As for Lk. 12: 33a T^a reads either قنایکم (Mss. AEO), or قنایکم (Ms. B). In the second excerpt, where the Greek text has μαμωνᾶ, the Syriac texts offer مَصْحَف (Sy^{cp}). It is striking how the Arabic Diatessaron reads القنای here. Before entering into details, first of all the fact needs to be observed that in other Arabic texts (Lar, WP, Lev) in Mt. 6: 24 / Lk. 16: 13 مال, ‘(the) properties’, ‘(the) possessions’, is read for the ‘Mammon’. In Lk. 12: 33a we find (among others in Lar) امتعتکم, ‘your possessions’, ‘your goods’. Besides this we also come across the words قنایا or قنایا.²²⁴

The question now arises how to read this text from Ibn at-Ṭaiyib’s commentary on Genesis? Starting from قنایا, we could interpret this term as a word being derived from فتى, ‘youth’. It could then have the meaning of ‘young slaves’.²²⁵ When, however, we must read قنایا, the word is being connected with فتى, ‘to acquire’, ‘to gain’. In the latter case we must assume that Ibn at-Ṭaiyib’s Arabic wording is a rendering of Syriac مَصْحَف, ‘possessions’, which has more or less been adopted into the Arabic language, but untranslated. We

222 اثر (IV) as a rendering of رِص occurs twice with BA (cf. *Thesaurus*, II, 3351-52). Bar ‘Alī’s lexicon is, to our best knowledge, the only dictionary that identifies the Syriac term with the Arabic wording اثر. The remaining Arabic sources (Lar, WP, Lev, Ya, and Pe) all read اراد in Mt. 5: 40 (except for Vat. Borg. arab. 231: رِص). In Mt. 5: 42 Lar, Pe (2376 + Le D 226), WP read likewise اراد, but Pe (2377): طلب, Ya: قرض (X), and Vat. Borg. arab. 231: رِص; cf. T. Baarda, Matthew 18: 14C. An ‘Extra-Canonical’ Addition in the Arabic Diatessaron? in: *Le Muséon* 107- fasc. 1-2 (1994), p. 135-149, esp. p. 136.

223 Cf. Hoenerbach, Spies, *Fiqh*, II, Glossar, p. 201, refers to the following places in the text: I, 25, 13; I, 112, 4; I, 119, 5, 13. اثر (IV) as imperfect more than once occurs in Ibn at-Ṭaiyib’s comment (... قال المنسر ...) on the Gospel of Matthew (cf. Vat. Borg. 231, Lei¹), for example in the comm. on Mt. 6: 24.

224 Cf. Sanders, *Inleiding*, p. 32; here Sanders argues for the reading قنای as the original Arabic rendering of Ibn at-Ṭaiyib.

225 o.c., p. 32, where Sanders refers to ‘Īsō’dād’s wording حَصِصِمْ, ‘slaves’ (IM, 67, 23, J. M. Vosté et C. van den Eynde, *Commentaire d’Īsōdad de Merw sur l’Ancien Testament*, (CSCO 126; Syr. 67), I: Genèse, 1950, X-239 p. textus).

may suppose then that originally the Arabic contained قنينا or قنينا.²²⁶ It is quite remarkable that Ms. B, in the translation of Lk. 12: 33a which we mentioned earlier, has maintained a double nūn, which reminds us of the Syriac ܩܢܝܢܐ. Could this mean that Ms. B maintained the original Arabic rendering of Ibn aṭ-Ṭaiyib? The word as such, however, does not occur in the Syriac-Arabic lexicons nor in the other dictionaries. There we merely find قنينة, 'acquisition', 'property'.²²⁷ It should, however, be noticed that Ms. Vat. Borg. arab 231 (Karš.), Ibn aṭ-Ṭaiyib's commentary on Matthew (cf. Lei'), reads ܩܢܝܢܐܩܢܝܢܐ (= المتقنيات), '(the) things acquired', '(the) acquisitions'. A possible textual emendation would be: قنينا.

The examples given above certainly do not deny Ibn aṭ-Ṭaiyib's authorship of the Arabic Diatessaron. However, neither do they furnish the indelible proof that he was the author of the harmony. Many 'Ṭaiyibisms' doubtlessly will remain hidden in the vaults of T^a. As long as these parts have not been scrutinized in detail, Ibn aṭ-Ṭaiyib will be given the benefit of the doubt. We have to take into account that the author's works may date back to different periods in his life. Discussing his language and style is impossible, without taking in the criticism some scholars passed on him. This criticism might as well be applied to his translation of the Diatessaron. Moreover, it may concern a very early work here. There is still another possibility. A work may also have been attributed to someone else, supposing the task of writing the intended document was commissioned to a secretary or a clerk. We should consider the Syriac translations of Philoxenus of Mabbūg and Thomas of Harkel here, which were also created under the authority and supervision of these scholars. Likewise, Ibn aṭ-Ṭaiyib may have commissioned the preparation of the translation to somebody else, keeping the final responsibility himself.²²⁸ The

226 Elsewhere (Ibn aṭ-Ṭaiyib, *Commentaire sur la Genèse*, text, (CSCO 274; Ar. 24), Louvain 1967, vocabulaire d'arabe chrétien, p. 104) Sanders, however, declares that he prefers the reading قنينا as the original rendering of Ibn aṭ-Ṭaiyib. Yet, in the text of his edition he has inserted the form قنينا!! This remark proves only too well that a first impression is not seldomly a better one, because قنينا might indeed be a close imitation in form of Syriac ܩܢܝܢܐ, but considering the literal manner with which Ibn aṭ-Ṭaiyib made the larger part of his translation, we would rather have expected the reading قنينا, which contains on one side the double nūn of Ms. B and the ya' of Mss. AEO, while on the other side it does justice to, at least, one of the long vowels of the Syriac word.

227 Cf. *Thesaurus*, II, 3656; Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, ed. by J. Milton Cowan, third edition, Münster - Ithaca - New York 1976, p. 794.

228 Ibn aṭ-Ṭaiyib is also known for his activity as compiler of a collection of scientific and philosophical texts of Arabic authors or translators (e.g. Qusṭā ibn Lūqā) under the title of *Kitāb an-Nukat wa-t-ṭimār aṭ-ṭibbīya wa-l-falsafīya*, which has been preserved in two maḡmū'āt: Escorial (Madrid) 888 and Nuruosmaniye (Istanbul) 3610 (new number 3095).

fact that the translation of the Arabic Diatessaron frequently exhibits irregularities such as an at times inconsistent style, may be due to numerous factors. Some of these have already been discussed. The negative influence of clerks and scribes on this is a factor which should not be underestimated. It should, however, be stressed that the picture we often get of Ibn aṭ-Ṭaiyib is that of an accurate and cautious man who tried to preserve the contents of the original text to a large extent when dealing with translations from Syriac into Arabic.²²⁹ An indication of Ibn aṭ-Ṭaiyib's method of working can be found in Ibn Abī Uṣaiḃi'a's († 1270 A.D.) renowned work *Ṭabaqāt al-Aṭibbā'* 'The Classes of Physicians':²³⁰ وَأَكْثَرُ مَا يَوْجَدُ مِنْ تَصَانِيفِهِ كَانَتْ تَنْقَلُ عَنْهُ أَمْلَاءٌ مِنْ لَفْظِهِ "And the majority from his works has been transmitted by him as a dictation in his own words".

VII. The Contribution of the Arabic Diatessaron to the Reconstruction of the Syriac Diatessaron.

1. Introduction

As has already been demonstrated in the description of the history of research, there was a traditional difference of opinion about the significance of the Arabic text. The first editor of the text pronounced the Arabic text a high 'Diatessaron'- quality. That was not merely related to the fact that he was the first to examine this text fully and therefore projected it as being important,

These Mss. reveal to us something of Ibn aṭ-Ṭaiyib's working-method as a collector. He did not always seem to have abridged the texts, collected by him, but frequently reproduced them faithfully (cf. H. Daiber, review Linley, in: *Der Islam* 65 (1988), p. 134-137, esp. p. 135). In the introduction of his monograph on plants in the Escorial Ms. he even informs us that he has collected (*ḡama'a*) material on plants, because Aristotle's book on plants appears to be lost! (cf. H. P. J. Renaud, *Les manuscrits arabes de l'Escorial*, Bd. II / 3: Sciences exactes et sciences occultes, Paris 1941, p. 101); cf. also T. Baarda, *The Author*, p. 67-70 (= *ETWJ*, p. 213-216) and p. 83-87 (= *ETWJ*, p. 229-233) where the usage of the verb *ḡama'a* in the Arabic harmony of the Coptic author (Ms. Sbath 1029) has been discussed.

229 Cf. Graf, *CGAL*, II, p. 168, note 1, where is given a translation of a passage from a work of Ibn Ġarir dealing with Ibn aṭ-Ṭaiyib's method of working in his commentary on the four Gospels: "... hāt dieses (...) Wort für Wort übersetzt, ohne etwas hinzuzufügen oder wegzulassen ..."; cf. also Corrie Molenberg's observation in: *The Interpreter Interpreted. Išo' Bar Nun's Selected Questions on the Old Testament*, diss. RUG, Groningen 1990, p. 14-15: "Ibn aṭ-Ṭaiyib probably carefully followed the order of the questions and answers as they are contained in the Syriac Manuscript" and "Although he freely dealt with the contents of the Syriac text Išo' bar Nun's view was preserved to a large extent".

230 Ibn Abī Uṣaiḃi'a, *Ṭabaqāt al-Aṭibbā'*, Ed. A. Müller, Königsberg in Preussen 1884 (reprint: 1972), p. 239 (٢٣٩); cf. Kahle, *Cairo Geniza* (1959), p. 310.

but he had good reasons for it. Not only did he discover a high degree of similarity in the arrangement of the harmony with that of Victor of Capua (the Fuldensis),²³¹ but he especially ascertained the strong 'Syriac' coloration of the Arabic.²³² From this he concluded that in the Arabic text we, in fact, became confronted with a Syriac text from Ephraemic times.²³³ Despite the criticism which this evaluation of T^a evoked, the conviction remained with some scholars that the Arabic translation brought us nearer to the original Diatessaron.²³⁴ In a sense, this positive evaluation led to the text critical observations of H. von Soden.²³⁵ In his text critical apparatus Von Soden presented T^a as an important witness for the Diatessaron and its influence on the textual history of the Gospels.

2. Depreciation of the Arabic Diatessaron

Meanwhile, the mood had changed. Many scholars had struck a note of warning concerning the determination of the quality of the Arabic translation, or were more or less inclined to reject this translation. The main reason for this was that they considered the Arabic text as a free revision of a Syriac Diatessaron. But the experts persisted in their negative verdict, even when they – Sellin included –²³⁶ came to the conviction that the Arabic translator had in fact proceeded quite accurately and that he must have already had before him a Syriac model, which was strongly revised. They assumed that the original Syriac Diatessaron had been modified in the course of history, because by

231 Cf. Ciasca, *De Tatiani Diatessaron*, a.o. p. 466.

232 '... ipsum derivasse ab originali Syriaco Diatessaron'; cf. Ciasca, *De Tatiani Diatessaron*, p. 472; *ibid.*, *Harmoniae*, p. x: 'Ex his conficitur, versionem arabicam fideliter nobis exhibere syriacum Diatessaron'.

233 Cf. Ciasca, *Harmoniae*, p. xiii: 'Imo nihil prohibet quominus dicamus, ipsam praeferre Diatessaron syriacum quale erat saeculo quarto, seu tempore s. Ephraemi'; cf. Higgins, *The Arabic Version*, p. 194 (*thesis*, p. 61): 'This assertion was too confident'.

234 Cf. for instance Michael Maher, *Recent Evidence for the Authenticity of the Gospels: Tatian's Diatessaron*, London 1893, p. 74: 'We have thus proved that the Commentary of St. Ephraem gives us a faithful representation of the primitive Harmony, and that the recent Arabic edition is in perfect conformity both in substance and arrangement with that expounded by the great Syrian Father. The conclusion is clear: Ciasca's volume contains a singularly accurate version of the original *Diatessaron*'.

235 H. von Soden, *Die Schriften des Neuen Testaments*, II, Göttingen 1913, p. 1-p. 490 *passim*; *o.c.*, I.2, Göttingen 1911, p. 1536-p. 1544, esp. p. 1539: 'In der Hauptsache bieten der armenische Ephräm und das arabische Diatessaron denselben Text'; cf. for criticism of von Soden's thesis: Baumstark, *review Knopf-Lietzmann*, etc., p. 191; J. N. Birdsall, *The New Testament Text*, in: *The Cambridge History of the Bible*, I, Cambridge 1970, p. 308-376; cf. T. Baarda, *To the roots of the Syriac Diatessaron Tradition (T^a 25: 1-3)*, in: *NT 26* (1986), p. 1-25, p. 2 (reprinted in: *EOD*, p. 111-132, p. 112).

236 Cf. Sellin, *Der Text*, p. 241 v., p. 246.

means of the Syriac Vulgate it was made to conform to the text known to a great number of people, and that thus it became purified of its most characteristic 'Tatianisms'. An important indication of this was that T^a lacked the readings of the Diatessaron, which were discussed by the Syriac commentators, and more importantly, that it differed in many respects from the readings which could still be found in Ephraem's commentary, at that time known only from the Armenian version. The text critical experts de Lagarde,²³⁷ von Harnack,²³⁸ and Harris²³⁹ set the trend for this, but it was adopted by many others. This depreciation of the text was granted a long life.²⁴⁰ Consequently, the Arabic Diatessaron hardly if at all drew the attention, when attempting to reconstruct the original Diatessaron. The fact that Zahn²⁴¹ did not utilize this translation in 1881 was evident. At the time the Arabic text was not known yet. But also after 1888 Ephraem's commentary was, most preferably, applied as the only real witness to pay attention to, as became clear from the publications of Hamlyn Hill²⁴² and Leloir.²⁴³ The most recent reconstruction is that of Ortiz de Urbina.²⁴⁴ Although he brought forward other fourth century witnesses besides Ephraem, once again the Arabic Diatessaron remained out of sight. The same applies to his imitator Molitor.²⁴⁵ But what else can be expected in a period in which many scholars underestimated the Arabic text?²⁴⁶

237 Cf. de Lagarde, *Die arabische Uebersetzung*, 1886, p. 151: '... eine fast nutzlose Arbeit überlasse ich dem Liebhaber'. – he even says: 'Ich bin dankbar durch Umstände gehindert zu sein, abermals für ein nicht vorhandenes Publikum Zeit und Kraft zu vergeuden'.

238 Cf. Harnack, *Das Neue Testament um das Jahr 200*, Freiburg 1889, p. 103; *idem*, *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius*, 2 Teile, Leipzig 1893-1904, I, 1893, p. 495.

239 Cf. Harris, *Fragments*, p. 5.

240 Cf. Kirsopp Lake, review Sir Frederic Kenyon, "Our Bible and the Ancient Manuscripts", New York 1940, in: *JBL* lx (1941), p. 329-331, esp. p. 331; cf. also Metzger, *Early Versions*, p. 30-31.

241 Cf. Zahn, *Tatians Diatessaron*, Erlangen 1881, p. 298 a.o., who was at first slightly reserved in his attitude towards the Arabic text, but in further contributions to the subject he gave a far more positive judgement of the value of T^a; cf. *Zu Tatians Diatessaron*, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, 2 Bde, Erlangen und Leipzig 1888-1892, I, i (1888), p. 395: 'selbst für den Text des Diatessaron im Einzelnen dürfte aus der arabischen Bearbeitung Manches zugewinnen sein'; II, p. 530-556 esp. p. 535; see also his: 'Zur Geschichte von Tatians Diatessaron im Abendland' in: *NKZ* 5 (1894), p. 85-120, esp. p. 86: '... und damit sehr wesentliche Hilfsmittel zur Rekonstruktion des Originals ...'.

242 Cf. Hamlyn Hill, *A Dissertation*, Edinburgh 1896; Baarda, *To the roots*, p. 2, note 11 (= *EOD*, p. 112, note 11).

243 Cf. L. Leloir, *Le témoignage d'Éphrem sur le Diatessaron*, (CSCO 227), Louvain 1962; Baarda, *To the roots*, p. 2, note 12 (= *EOD*, p. 112, note 12).

244 Cf. I. Ortiz de Urbina, *Biblia Polyglotta Matritensia. Series VI: Vetus Evangelium Syrorum et exinde excerptum Diatessaron Tatiani*, Madrid 1967.

245 Cf. J. Molitor, *Tatians Diatessaron und sein Verhältnis zur altsyrischen und altgeorgischen Überlieferung*, in: *OrChr* 53 (1969), p. 1-88; 54 (1970), p. 1-75; 55 (1971), p. 1-66.

246 Hogg, *Diatessaron*, p. 36, pointed to the influence on T^a of the Arabic Gospels on which a

3. Rehabilitation for the Arabic Diatessaron

The notion that the Arabic text had limited value for our knowledge of the Diatessaron materialized in the minds of many scholars. Understandably, because the Arabic text was largely supposed to be a 'revision' of the Syriac harmony. An important factor contributing to this was that, first of all, the Arabic text was being examined in the places, where, on the basis of the text of Ephraem, Aphrahat and the Syriac commentators, typical 'Tatianisms' viz. divergences in the Diatessaron from the usual text had been traced.²⁴⁷ This point of view was conceivable, but the approach did not do justice to the entire text.

When Resch,²⁴⁸ in 1893 already, adopted Harnack's opinion in this, after he reached the same conclusion independently in a first collation of the text, he kept the door open to a different approach. In a second, more precise collation, it appeared to him that the Arabic text had preserved many interesting archaic readings after all. This raises the question of whether or not a generalizing notion on the ground of a particular observation does justice to all the phenomena in the Arabic text. We will return to this subject at a later stage.

4. Methodical problems concerning the evaluation

1. When it has been ascertained justly that the text of T^a reflects a Syriac model which has been subjected to a strong assimilation of the Peshitta, the question must be raised in which way archaic Syriac textual elements can still be traced in the Arabic Diatessaron. Marmardji concluded that 80 per cent of

great deal of work was done; F. C. Burkitt, *Hastings's Dictionary of the Bible*, I, Edinburgh and New York 1898, p. 136; idem, *Encycl. Bibl.*, iv. (1902), col. 4999: '... nearly worthless as an authority for the text' (T^a = ±Sy^p); J. F. Stenning, *Hastings's Dictionary of the Bible*, Extra Vol., New York 1904, p. 458 a: 'is therefore of no value for restoring the original Syriac version'; Preuschen, *Untersuchungen*, 1918, p. 32, note 65, referring to Mt. 5: 46: 'Mit dem arabischen Diatessaron ist nichts anzufangen' and '... kaum einen anderen Wert als den eines Zeugen für die Überlieferung der Peshitta'; this is also the case on p. 33, note 66, but on p. 42, note 83 he rates the Arabic Diatessaron at its true value: 'Das ist Diatessaronform; vgl. das arab. Diatessaron: ...'; Alberto Vaccari, *Propaggini del Diatessaron in Occidente*, in: *Biblica* 12 (1931), p. 326-354, esp. p. 330; Marmardji, *Diatessaron*, p. xxxix.

247 Cf. Harnack, *Das Neue Testament*, p. 101: 'Ueberall wo ich die arabische Harmonie aufgeschlagen habe, d.h. an den für den wirklichen Tatian charakteristischen Stellen, war das Charakteristische entfernt und durch das Vulgäre ersetzt'.

248 Cf. A. Resch, *Aussercanonische Paralleltexzte zu den Evangelien I-III (TU X: 1-3)*, Leipzig 1893/4, 1895, 1896/7, I (1893), p. 44: 'Doch habe ich bei einer zweiten gründlichen Collation auf Grund der von mir bereits angesammelten aussercanonischen Texte noch manche interessante Singularitäten wahrgenommen, welche als unabsichtlich stehen gebliebene Reste vorcanonischen Texte zu recognoscieren sind ...'.

the Arabic text consisted of Peshitta text.²⁴⁹ It is true that this leaves 20 per cent of Arabic text differing from the Peshitta, but he contributed these variations to carelessness and ignorance of the scribes.

This conclusion deserves a closer examination. Baumstark²⁵⁰ and his student Peters²⁵¹ tried to formulate a rule of thumb, by which the quality of T^a could be assessed:

T^a = Sy^p, ≠ Diatessaron

T^a ≠ Sy^p, = Diatessaron.

This rule of thumb is an oversimplification. First of all, they did not take into account the possibility that Marmardji theoretically could have been correct in assuming that the differences with regard to Sy^p were due to carelessness of the author or the copyists. But there is, however, another objection which they had recognized themselves, for, together with Sy^{sc}, Sy^p belongs to the oldest tradition of translation in the Syriac region. Sy^p is in a certain sense a revised text of the Vetus Syra, which still preserved many archaic readings. This appears also from the fact that Sy^p quite often agrees with Sy^{sc} and that this might have been the case too where Sy^{sc} are not extant anymore to reconstruct the text of the Vetus Syra. Moreover, Sy^s and Sy^c themselves are independent, partly revised witnesses of the Vetus Syra. So, it is not that surprising that we come across instances where Sy^{scp} offer the same text, or where Sy^{cp} (> Sy^s) and Sy^{sp} (> Sy^c) offer the same text. It cannot be ruled out that where Sy^s or Sy^c are lacking, Sy^p is representing the text of the Vetus Syra. It is even possible that in some cases Sy^p (> Sy^{sc}) has preserved the Old Syriac text and possibly that of the Diatessaron. Peters reached this conclusion²⁵² in his analysis of Mt. 13: 36. Here the Arabic Diatessaron reads ذلك المثل في الزؤان والقرية with the Peshitta: ܠܗܘܢ ܩܪܝܬܐ ܘܥܝܢܐ ܕܥܘܠܡܝܢ ܘܥܝܢܐ ܕܥܘܠܡܝܢ ܘܥܝܢܐ ܕܥܘܠܡܝܢ ‘that parable of the tares and of the field’, whereas Sy^{sc} follows the Greek text: ܠܗܘܢ ܩܪܝܬܐ ܘܥܝܢܐ ܕܥܘܠܡܝܢ = τὴν παραβολὴν τῶν ζιζανίων τοῦ ἀγροῦ, ‘that parable of the tares of the field’. The rule of thumb needs adjusting here. However much T^a = Sy^p questions the quality of T^a, one has to bear in mind that in cases where the situation T^a = Sy^p > Graeca, is confirmed, the text of T^a offers the original text of the Diatessaron, which was not harmed by the revision, since it occurs the same in Sy^p. One may ask if, even in cases where T^a = Sy^p = Graeca has been found, the possibility must necessarily be denied that here T^a preserved the original Diatessaron too. For if we assume that Tatian read a Greek text in Rome, it is

249 Cf. Marmardji, *Diatessaron*, p. xxxix.

250 Cf. Baumstark, *review Knopf-Lietzmann*, etc., p. 191.

251 Cf. Peters, *Das Diatessaron*, p. 24: ‘... wo sie mit der Pešitta übereinstimmt, wenigstens grundsätzlich als methodisch entwertet gelten muss’.

252 Cf. Peters, *o.c.*, p. 44-45.

to be reasonably expected that his harmony in many respects agreed with the Greek text that was known in Rome, and that this could also be told from the Syriac harmony. Agreement with the ‘Graeca’ is in itself no reason to distrust certain readings of T^a, even if T^a corresponds with Sy^p.

2. A second problem with which the student of Tatian’s Diatessaron is being confronted is the fact that in several instances the agreement between T^a and Sy^p is found in only one of the two text families. In his scholarly works, Hjelt mentions such a case, and we will discuss it here in order to show how difficult it is to distinguish between authentic readings and possible revisions. The text in question is Mt. 1: 20^b.²⁵³

In his commentary on the passage, Īšō‘dād of Merw asks²⁵⁴: Why does Matthew say, “He that is born in her is from the Holy Spirit” (ܘܗܝ ܗܘܝܢ ܗܘܝܢ ܘܗܝܢ ܘܗܝܢ), when He has not yet been born? Why did he not write “He that is conceived (ܘܗܝܢ ܘܗܝܢ) in her”? And again “He that is born in her”, but not “from her”.²⁵⁵ After a long treatment of the text in which he cites various opinions, he mentions the reading of the Diatessaron:²⁵⁶ ܘܗܝܢ ܘܗܝܢ ܘܗܝܢ ܘܗܝܢ / ܘܗܝܢ ܘܗܝܢ ܘܗܝܢ ܘܗܝܢ. ‘The Diatessaron, however, says: / “He - quoth - who is born in her /, is from the Holy Spirit”’. This is the reading of the Peshitta: ܘܗܝܢ ܘܗܝܢ ܘܗܝܢ ܘܗܝܢ,²⁵⁷ which is in agreement with the text τὸ γὰρ ἐν αὐτῇ γεννηθὲν. Now, this reading is also found in Ms. A of the Arabic Diatessaron: فان المولود فيها “for what is born in her”. The conclusion seems obvious: Ms. A has preserved here the original Diatessaron reading which was in agreement with the Peshitta and all Greek texts.²⁵⁸

Hjelt paid attention to the agreement of the ‘Diatessaron’ of Īšō‘dād, the Peshitta and the Arabic Diatessaron, in their following of the Greek. He doubted, however, the strength of this coincidence of witnesses. Did they really preserve the original Diatessaron text? Hjelt observed that Ephraem’s Diatessaron text was not known for the pertinent reading in Mt. 1: 20. He

253 Cf. Hjelt, *Die altsyrische Evangelienübersetzung*, p. 66-68; Peters, *Das Diatessaron*, p. 25-29.

254 Cf. Margaret Dunlop Gibson, *The Commentaries of Išo‘dad of Merv*, Vol. II: Matthew and Mark in Syriac (= *Horae Semiticae* No. VI), Cambridge 1911, p. ܘܝܢ (= p. 21): lines 18-20; cf. Hjelt, *Die altsyrische Evangelienübersetzung*, p. 31 f.; Harris, *Fragments*, p. 16 f.

255 Cf. for a similar problem: T. Baarda, Dionysios Bar Šalībī and the Text of Luke I. 35, in: *VigChr* xvii (1963), p. 225-229, esp. p. 226 (= *ETWJ*, p. 79-83, esp. p. 80).

256 Cf. Gibson, *Commentaries*, II, p. ܘܝܢ (= p. 23): lines 2-3.

257 Cf. for a similar wording in a work attributed to Ephraem (although dubiously), L. Leloir, *L’Évangile d’Éphrem d’après les œuvres éditées, Recueil des Textes*, (CSCO 180), Louvain 1958, p. 1 (= in my opinion Assemani, I, 352 B).

258 Cf. A. Merx, *Das Evangelium Matthaeus* (*Die vier kanonischen Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Texte*, II: i), Berlin 1902, p. 24. Merx mentions the reading ‘from her’ for Sy^{sc} (ܘܗܝܢ), b c (ex ea), Cyprian (ex illa).

held the view that the original text was not preserved in T^a – Sy^p – Īšō‘dād̄. This view was based on the fact that the Vetus Syra presented a text which differed from that of T^a – Sy^p – Īšō‘dād̄, namely ... ܡܢ ܘܠܕܘܬ ܗܝܐ ܡܢ ܗܝܐ, ²⁵⁹ “for He that (is/will be) born from her ...”. He concludes that the Diatessaron text was preserved in the Vetus Syra, and furthermore that Īšō‘dād̄ knew a Syriac text of the Diatessaron which had already been revised in certain parts.²⁶⁰ Hjelt had been aware of the fact that the Arabic Diatessaron was divided. He followed Ms. A (فيها), but he refers to Ms. B (منها) as well. Now he identifies Ms. A here as the manuscript that preserved Ibn at-Ṭaiyib’s text.²⁶¹

Peters dealt also with this verse as an illustration of the historical development of the Diatessaron text. Applying his rule T^a = Sy^p = Graeca ≠ Diatessaron, he opts for the reading of T^{a(BE)}: منها, and declares that the original Diatessaron read ܡܢܗ (= Sy^{sc}).²⁶² The textual form of Īšō‘dād̄ and of T^{a(A)} should be explained as a reading which came into existence under the influence of Sy^p = Graeca. In spite of their disagreement, both scholars start with the presumption that the original Diatessaron contained the reading ܡܢܗ, and furthermore that the reading with ܡܢ in Īšō‘dād̄ and in T^{a(A)} (فيها) was due to a revision according to the Peshitta. They only differed in their opinion whether the text of Ibn at-Ṭaiyib’s Arabic version read فيها (= A, so Hjelt), or منها (= BE, so Peters). In their treatment of the text both take the view that ܡܢܗ (فيها) was the result of a revision of the original Diatessaron text according to Sy^p. Clearly, these scholars used their ‘criteria’, in which agreement with the Peshitta was seen as an indication of revision. How solid is this argumentation? In the so-called Valdevieso-fragment (P. Palau Rib. 2) we find the following text in Ephraem’s commentary:²⁶³ ܡܢ ܘܠܕܘܬ ܗܝܐ ܡܢ ܗܝܐ ܡܢ ܗܝܐ, “because what is in her is from the Holy Spirit”. This is very surprising, for the Armenian text

259 Hjelt, *Die altsyrische Evangelienübersetzung*, p. 67, refers to Sy^c only (in 1903!), but the same text was found in Sy^s.

260 This again shows that scholars often took for granted that Īšō‘dād̄ himself had checked a Diatessaron text. One should, however, reckon with the possibility that Īšō‘dād̄ had used older commentaries from which he derived his knowledge of the work.

261 His main reason is that Hogg (*Diatessaron*, p. 45, note 6) had observed that Ibn at-Ṭaiyib in his commentary on Mt. 1: 20 had discussed the question why Matthew wrote ‘in her’ and not ‘of her’. This is not a valid conclusion, for the author of the commentary dealt with a specific translation of a Syriac (or a Greek) text and his discussion may have followed the discussion of earlier commentators. One cannot conclude from this anything with respect to his text of the Diatessaron.

262 Cf. Peters, *Das Diatessaron*, p. 26, note (1), where he lists as witnesses to that reading the oriental versions: Georg, Sy^{pal}, Arab (Lev/2377), and the western texts a b c f g¹ gat Ambr.(...): ex ea, de ea (Augustine a.o.), ex illa (Cypr.), ex ipsa (Arnob.).

263 Cf. Leloir, *Saint Éphrem, Commentaire de l’Évangile concordant, Texte syriaque, (Manuscrit Chester Beatty 709), Folios Additionels*, CBM no. 8(b), Louvain-Paris 1990, p. 153 (verso, col. 2, lines 14–16).

did not contain this wording. The texts - Armenian²⁶⁴ and Syriac - read as follows:

<p>Syr.: Therefore, an angel appeared to him and said: Joseph, Son of David. Rightly then he called him Son of David, to remind him of the chief of the Fathers, David, he, to whom God had promised that from the fruits of his belly in the flesh he would raise the Messiah. Do not - quoth - fear to take Mary your betrothed (as wife), <u>because what is in her is from the Holy Spirit.</u> And if you doubt about the pregnancy of a virgin, that it is without coitus, hear Isaiah who says Lo, a virgin conceives, and to Daniel ... (etc.)</p>	<p>Arm. (AB): Therefore, an angel appeared to him, and said: Joseph, Son of David. Rightly then he called him Son of David, to remind him of the chief of the Fathers, David, he, to whom God had promised that from the fruits of his belly in the flesh he would raise the Messiah. Do not fear (om. B) <u>because what is in her is from the Holy Spirit.</u> but if you doubt, hear thou Isaiah the prophet, for he says: Lo, a virgin will conceive, and Daniel ...(etc.)</p>
--	--

The Syriac text and the Armenian differ a great deal, but there is no reason to assume that the Syriac text was not the original text of Ephraem's commentary. The Armenian shows itself as a rather condensed abridgement of Ephraem's text. Now if this is the case, it might suggest that Ephraem read a text which contained a reading like כֹּה בְּרֵחַמֶּיהָ "because what is in her", or at least - if Ephraem paraphrases here - a text with כֹּה "in her".

This new testimony makes it clear that using rules of thumb like Hjelt and Peters did, has its limitations. If we assume that כֹּה was in Ephraem's text, we may wonder whether or not this reading had originally been a part of the Diatessaron text. If Ephraem literally quoted his harmony text, then we have to assume that the texts of Iṣō'dād and Sy^p provide us with the Diatessaron text in a revised form, but still preserved כֹּה , "in her". If Ephraem more or

264 Cf. Leloir, Saint Éphrem, *Commentaire de l'Évangile concordant, Version arménienne*, Texte, (CSCO 137), Louvain 1953, p. 25: lines 2-6; idem, *idem*, Traduction, (CSCO 145), Louvain 1954, (Lat tr. p. 18: lines 10-13).

less paraphrased his text,²⁶⁵ we may even conjecture that *Īšōʿdād* and *Sy^P* have preserved the original Diatessaron text here.

We may add a few observations here about the reading of the *Vetus Syra* represented in *Sy^s* and *Sy^c*. In my opinion, this may have been the result of a ‘correction’ of the original *Vetus Syra* text. In *Īšōʿdād*’s commentary one is confronted with the problem that the Gospel says “He who was born in her...”, whereas Jesus has not been born yet. One would have expected “He who was conceived” (ܐܘܒܪܝܢܐ). Moreover, one would have expected “from her”, not “in her”. For in Mt. 1: 16 it had already been said: “from whom was born Jesus who is called the Messiah”. It is clear that the text of *Īšōʿdād* and *Sy^P* was beset with difficulties. The reading of *Sy^{sc}* has solved them: ܐܘܒܪܝܢܐ ܡܢܗ “For, He who (is/will be) born from her”. Instead of the perfect tense “was born” the ambiguous participle was used. Secondly, this text reads ܡܢܗ “from her”. This suggests a correction of a difficult text, which in its turn may suggest that it was a revision of the *Vetus Syra* text in part of its tradition. *Sy^P* preserved the more difficult text of the *Vetus Syra* which had probably been influenced by the Diatessaron.

The Greek text (γεννηθῆν) and the Syriac (ܐܘܒܪܝܢܐ) present an ambiguous wording: the verbs could mean both “has been born” and “has been begotten”. The latter interpretation is valid for the text preserved both in *Sy^P* and *Īšōʿdād*. The interpretation “has been born”, however, is being prompted because of verse 18: ܡܘܨܝܐ ܡܢ ܡܢܗ “She was found pregnant”. Now one would have expected the unambiguous ܐܘܒܪܝܢܐ in verse 20. But the text reads ܐܘܒܪܝܢܐ, which is ambiguous. The revision of *Sy^{sc}* is meant to prevent any ambiguity: Jesus is to be born from her (ܡܢܗ ܐܘܒܪܝܢܐ, etc!).

All this would result in a different description of textual tradition in the Diatessaron. It also questions the appropriateness of clear-cut rules of thumb. The student of Diatessaron research should take into account unexpected discoveries and the relativity of premeditated rules for the interpretation of the facts. In this light we must see the possibility that Ibn at-Ṭaiyib indeed wrote فيها (= Ms. A), and so preserved the reading likewise attested in *Sy^P* and *Īšōʿdād*. The reading منها (= Mss. BEO) may have been a correction on the basis of the same considerations which caused the change of the preposition and the participle construction in *Sy^{sc}*. We may, however, consider the possibility that the Arabic participle construction (المولود) presupposes a ‘corrected’ text with the participle ܐܘܒܪܝܢܐ.²⁶⁶

265 One should observe that the text of Ephraem solves all the problems which we will discuss below.

266 For we have to acknowledge by now that the form of the words, the actual spelling, plays a

3. The question raised above in the example of Mt. 1: 20, whether family A-C, or family B-E-O, is deserving the highest reliance in textual matters, cannot be solved on the basis of one case only. If Ms. A did preserve the original reading here, it may not have done so in other cases.

In his observations, Higgins²⁶⁷ distinguishes two stages of tradition. Firstly the translation of ʿĪsā ibn ʿAlī (the text more or less preserved in Mss. B-E-O), and secondly the recension or revision of Ibn at-Ṭaiyib (traceable in Mss. A-C). Generally speaking this distinction implies that the family B-E-O should be preferred in establishing the text of T^a, furthermore he argues that the influence of Sy^p is found mainly in the revised text of Mss. A-C. In Higgins' view the depreciation of the Arabic Diatessaron among scholars can be explained as a result of the wrong decision to take Ciasca's edition of the text as the original text. This edition presents the largest number of readings in agreement with Sy^p. Therefore, the general opinion moved away from T^a as a witness to the Diatessaron. In fact, Ciasca's text agreed with Sy^p in 62% of the readings. In a passage, taken as an example by Higgins, the following result is found:²⁶⁸

Ciasca = Ms. A = Sy^p: 32x

Ciasca = Ms. A > Sy^p: 3x

Ciasca = Ms. B > Sy^p: 17x

Ciasca = Ms. B = Sy^p: 2x

Consequently, the outcome of his research is:²⁶⁹ Mss. B-E-O are superior to Ms. A, and therefore Mss. B-E-O should be the object of further research. The recovery of the 'original' text of T^a would benefit from a future predilection of the witnesses B-E-O. Now, in spite of these reasonings, Higgins is clearly aware that such a general statement cannot be decisive for each instance of the manuscript evidence.²⁷⁰ Therefore, the question of originality of each reading in Ms. A and Mss. B-E-O has been raised in our treatment of each specific

prominent part in literal translations from Syriac into Arabic e.g. here مولود (pass. part I) - Sy^{sc}: ܡܘܠܘܕ (act. part. Ethpe.) - Sy^p, ʾĪšo'dād: ܐܝܫܘܕܐܕ (perf. sg. 3 masc. Ethpe.).

267 Cf. Higgins, *The Arabic Version*, p. 193; see also § VI. above.

268 Cf. Higgins, *o.c.*, p. 195.

269 According to Higgins, *o.c.*, p. 196, B-E-O are superior to A in two respects. Firstly, in A the first words of Mark precede the first words of John. They are a later addition. Secondly, A shows the later stage of accretion of the genealogies to the body of the text; cf. also his article: *The Persian and Arabic Gospel Harmonies*, (1959), p. 804; he speaks there also of 'the general superiority of Ar^{BE}'.

270 Cf. Higgins, *o.c.*, p. 804; it is interesting to hear him say 'just as no Greek manuscript or group of manuscripts can invariably be regarded as presenting the best reading, each case requiring separate consideration in the light of other evidence'. With these words we heartily agree. The recovery of the Arabic Diatessaron in the original form can only be the result of a conscientious and unprejudiced hearing of the witnesses.

text, the more so because of a disinclination to follow Higgins' theory of the translation (B-E-O) and revision (A-C).

4. From the preceding observations it may have become clear that in approaching the Arabic Diatessaron we want to consider the 'rules of thumb' which were developed in the course of earlier research as eye-openers, but not as decisive answers to the problems. We acknowledge the supposition that the original Arabic text is a translation of a Syriac text of the Diatessaron which has often undergone revisions according to the Peshitta. However, we refuse to agree with these scholars declaring T^a worthless when agreeing with Sy^p.²⁷¹ The possibility cannot *a priori* be excluded that Sy^p has preserved several archaic or even authentic Diatessaron readings. In such cases the revisor of the Syriac model of T^a did not revise the text after Sy^p, because there the model contained the same text as Sy^p. In each case, therefore, it should be decided whether T^a = Sy^p is Diatessaron or not. One may, of course, agree with Kahle that "the value of the Arabic Diatessaron consists in the amount of help it gives for finding out readings of the Syriac Diatessaron as Tatian composed it"²⁷² and add to it, "This is limited".²⁷³ For anyone dealing with the Diatessaron problem knows the limited contribution of all Diatessaronic witnesses. In each case an attempt should be made to assess the real contribution of any of the witnesses, including the Arabic Diatessaron, and this requires sound scholarly methods and intuition. There are many instances in which the Arabic Diatessaron differs from Sy^p. This could indicate that in such cases T^a has preserved original Diatessaron readings.²⁷⁴ Some of these deviations may indeed help us find the Diatessaron text.²⁷⁵ One should, however, note that in these cases T^a also deviates from the Old Syriac Gospels, whereas in a few cases there are echoes in Aphrahat or Ephraem. But generally, there are many places in which T^a =

271 Apart from the scholars mentioned before, we may refer here to Paul Kahle's review of Preuschen's translation (*OLZ* 31 (1928), nr. 11, kol. 974), who thought that T^a – if it agrees with Sy^p – is "methodisch entwertet", so that 'it is of little value' (*Cairo Geniza*, 2^p. 313, cf. idem, 1^p. 227: 'of no particular value').

272 But cf. Kahle, *review Preuschen*, kol. 974: 'Es steckt in diesem arabischen Text ganz zweifellos sehr viel echter Tatian'.

273 Cf. Kahle, *Cairo Geniza*, 2^p. 313.

274 Cf. M.-J. Lagrange, L'Ancienne version syriaque des Évangiles I in: *RB*, xxix (1920), p. 321-352, esp. p. 328: 'pour qu'on puisse, du moins dans le cas de désaccord, le traiter comme l'original de Tatien'.

275 Cf. e.g. T^a 25: 6 (= Mt. 17: 26), see T. Baarda, Geven als Vreemdeling, in: *NedThT*, 42 (1988), p. 99-113; T^a 26: 7 (= Mt. 18: 14), see Baarda, *Matthew 18: 14C*, p. 135-140; T^a 52: 52 (= Lk. 24: 3), see Baarda, Διαφωνία–Συμφωνία. Factors in the Harmonization of the Gospels, especially in the Diatessaron of Tatian, in: W. L. Petersen (Ed.), *Gospel Traditions in the Second Century*, Notre Dame (Indiana) – London, 1989, p. 133-154, esp. p. 153 (= *EOD*, p. 29-47, esp. p. 45).

Sy^p = Sy^{sc}, so that T^a may have preserved an archaic reading there.²⁷⁶ The task of identifying Tatian's text in the Arabic Diatessaron will remain a complicated one, requiring "sound linguistic equipment and a good grasp of the existing problems".²⁷⁷

5. In my study²⁷⁸ an attempt has been made to reconstruct the original text of the Diatessaron by means of a comparison with the available Syriac texts. We do not agree with Kahle's verdict that we "cannot reconstruct an 'Urtext' of the Arabic Diatessaron".²⁷⁹ Although we are well aware that, so far, there are two more or less distinct forms of the Arabic text, we cannot accept the assumption that they should be kept and dealt with separately.²⁸⁰ Kahle's objections with regard to a reconstruction of "Urtexte" may be valid on other pages of his famous *Cairo Geniza*, but we do not think that they are of any relevance in case of the reconstruction of the Arabic Diatessaron. The two families of textual tradition certainly are not two different independent translations of two different Syriac texts, as it has been suggested.²⁸¹

When we speak of the recovery of the original Arabic Diatessaron, this does not mean that we see no difficulties for such a reconstruction. In the course of this introduction we have often indicated how difficult things are in this area of research, and in the establishment of the text such as we have in mind, there will be many instances in which a decision between the two forms or a conjecture of the original form behind the two forms cannot be made. However, we should not yield to pessimism with regard to its reconstruction. On the contrary, both are branches of one tree, and we must find the roots. Our conclusion

276 See Higgins, *The Persian and Arabic Gospel Harmonies* (1957), p. 804; *Tatian's Diatessaron* (1976), p. 257, p. 259; *Luke 1-2* (1984), a.o. p. 193-194: '... This is established by the fact that, when the Arabic Diatessaron (sometimes along with the Persian Harmony) and the Peshitta agree, they are very often joined by the Old Syriac, so that the reading in question is older than the Peshitta and could be Tatianic. Therefore, where the Old Syriac is missing altogether ... the Peshitta may again retain older, Tatianic readings'; cf. Sellin, *Der Text*, p. 246.

277 Cf. Kahle, *Cairo Geniza*,² p. 313.

278 For Joosse, *Sermon*, see: note 50 *supra*.

279 Cf. Kahle, *o.c.*,² p. 313.

280 Cf. Kahle, *o.c.*,¹ p. 227;² p. 313.

281 Cf. Higgins, *The Persian and Arabic Gospel Harmonies* (1957), p. 810, who draws conclusions from his study of both harmonies and in that connection he writes: 'We know that Tatian's Syriac Diatessaron ... existed in two different textual forms of which the Arabic manuscripts beo and a are respectively translations'. This cannot be concluded from what Higgins wrote in the preceding pages; this is contrary to his own opinion expressed in his earlier studies that B-E-O and A were different stages of the evolution of the Arabic Diatessaron. Was he influenced here by Kahle who, though he did not say it so explicitly, seems to have cherished the same opinion?

must be that a general decision between the two kinds of text is barely possible. The only way to recover the original Arabic text of the harmony is to apply the eclectic method wherever a difference between the two branches is being found. This method, however, requires a most thorough study of the Arabic text with the best utensils possible, an intensive comparison of each text detail with all other remnants of the Syriac Diatessaron, and with the Syriac and Arabic Gospel translations.²⁸² But even then, it will not always be possible to remove every single doubt or hesitation concerning the original text of the Diatessaron in the Arabic language.

282 For we agree with Higgins in this respect: "The variants among the Arabic manuscripts are to be taken seriously. Although many differences are simply the result of scribal errors or are otherwise of no consequence, careful examination and comparison with other witnesses reveal a residuum of genuine and sometimes really significant variants" (cf. *Tatian's Diatessaron* (1976), p. 260).

Said Karoui

Die arabische Bibel und ihre Rezeption in der arabischen Literatur † Eine bibliographische Skizze

Das Thema *Bibel und Islam* gehört zu den ältesten Gesprächsinhalten der islamischen Berührung mit Juden und Christen. Es ist seit jeher Teil der theologischen Beschäftigung mit dem Islam. Denn da, wo die Ahl al-Kitāb unter der islamischen Dimma standen, gehörten die Aussagen über Christen und Juden in Koran und Sunna quasi zum apologetischen Handwerkszeug der Gelehrten. Wo immer es notwendig wurde, wie etwa in der Verfolgung, konnten sie sich auf diese Verknüpfung von biblischen mit koranischen und arabisch-islamischen Texten berufen. Wir haben jedoch keinen literarischen Hinweis dafür, daß Christen oder Juden vorhandene Bibelzitate in der arabischen Literatur erwähnt oder gar kommentiert haben. Al-Ġāḥiz (gest. 255/868) berichtet, daß die Christen ihre Polemik durch genaue Beobachtung der Schwachstellen im Islam aufbauen, aber nirgendwo bezieht sich dies auf Zitationen biblischer Texte. In seinem *Radd ʿalā n-Naṣārā* (S. 65 f.) bezeugt er: بليهدر على أن هذه الأمة لم تبطل ولا المجوس أحاديثنا، ولا الصابئين كم ابتليت بالنصارى، وذلك أنهم يتبعون المتناقض من والضعيف بالإسناد من روايتنا، والمتشابه من كتابنا («In der Tat, diese Nation [der Muslime] wurde weder von den Juden noch von den Mazdäern noch von den Sabiern so sehr wie von den Christen heimgesucht. Denn sie verfolgen die Widersprüche unserer Aussagen, die Schwachstellen der Überlieferungskette unserer Erzählungen und das Zweifelhafte an unserer [heiligen] Schrift»). Daher setze ich voraus, daß diese Kenntnisse keineswegs methodisch-kritischer oder historisch-kritischer Natur waren. Vielmehr kann es ihnen dabei vorwiegend um das Zusammenleben mit der muslimischen Mehrheit, bisweilen auch um das eigene Überleben gegangen sein. Erst der christliche Missionsgedanke (ab dem 15./16. Jh.) war es, der die christlichen Theologen in bewußterer Art und Weise zur Beschäftigung mit dem Koran und der arabischen Literatur zwang.

1. Kirchlich-theologische Überlegungen

Unter kirchlichem Interesse konnten sich auf katholischer wie auf protestantischer Seite zwei für unsere Fragestellung wichtige Forschungsbereiche etablieren, nämlich die arabische Bibelübersetzung und die Bibeltextkritik. Als Folge

der katholischen und später auch der protestantischen Mission gewannen die apologetischen und polemischen Schriften sehr an Bedeutung, wo immer man mit dem Islam zusammenstieß. Ein Markstein aus der Anfangszeit der Beschäftigung mit der arabischen Bibel ist die *Biblia Sacra Polyglotta*, die von B. Walton 1657 in London herausgegeben wurde. Diese *Waltonsche Polyglotta* enthielt alle Texte von Complutensis mit mehreren Targumen, den samaritanischen Pentateuch mit einem Targum, die Pšittā, fragmentarisch die *vetus latina*, Ausschnitte einer äthiopischen und einer persischen Übersetzung, dann eine arabische Übersetzung. 1669 wurde aus der *Waltonschen Polyglotta* von E. Castellus ein Lexikon heptaglottum für Hebräisch, Aramäisch, Syrisch, Samaritanisch, Äthiopisch, Arabisch und Persisch angefertigt.¹ Da sie einen arabischen Text² enthielt, war es allzu verständlich, daß

1671 eine neuere arabische Bibelübersetzung angefertigt wurde. Dadurch entstand die Notwendigkeit des sprachlichen Vergleichs mit dem islamischen Stil. Außerdem wurde die Aufmerksamkeit für Parallelen geweckt.³

1719 erschien in Rom die bedeutende Sammlung *Bibliotheca orientalis* in 4 Bänden von Joseph Simonius Assemanus, die erst nach 9 Jahren (1728) vollendet wurde. Sie verstärkte das Interesse an arabischen Bibelübersetzungen.⁴

1725 erschienen erneut Teile einer arabischen Bibelübersetzung⁵ und wurden Überlegungen zu einer ganzen Bibel oder zu bestimmten ihrer Teile intensiviert:

1779 Johann Bernhard Köhler, *Von arabischen Psaltern*,⁶

1790 Friedrich Theodor Rinck, *Über eine ungedruckte arabische Übersetzung des ersten Buchs Mose zu Mannheim* (Eichhorn's Allgemeine Bibliothek der biblischen Litteratur (Leipzig) 3 (1790/91) 665-669),

1790 Christian Friedrich Schnurrer, *Probe einer ungedruckten arabischen Übersetzung der Psalmen aus der Bodleyanischen Bibliothek*,⁷

1794 S. G. Wald, *Über die arabische Übersetzung des Daniel in den Polyglotten* (Repertorium f. biblische u. morgenländische Litteratur (Leipzig) 14 (1794) 204-211).

Die alt- und neutestamentliche Textkritik gehörte zu der Wissenschaft, die in steigendem Maß nach mehr Handschriften verlangte. So wurden in relativ kur-

1 O. Eißfeld, Einleitung, 1956, 847 ff.

2 »Auch aus der Septuaginta, Peschitta und anderen Übersetzungen wurde in das Arabische übersetzt. Die Handschriften und Ausgaben (besonders der Polyglotten) vereinigen zumeist Übersetzungen ganz verschiedener Herkunft.«, E. Würthwein, *Der Text des Alten Testaments*, 4. Aufl., Stuttgart 1973, 101.

3 N. Kowalsky, *Zur Vorgeschichte der arabischen Bibelübersetzung der Propaganda von 1671*, in: NZW 16 (1960) 268-274.

4 R. Graffin/F. Nau (Hg.), *Patrologia orientalis*, Paris 1903 ff.

5 J. F. Schelling, *Über die arabische Bibelausgabe von 1725*, in: *Repertorium für biblische u. morgenländische Litteratur* (Leipzig) 10 (1782) 154-164.

6 Ebd., 4 (1779) 57-96.

7 Ebd., 325-438.

zer Zeit zahlreiche arabische Handschriften im Orient erworben. Dieser Punkt ist für uns besonders erwähnenswert, nicht weil diese arabischen Manuskripte oder Bibelfragmente von großer Bedeutung für die Textkritik wären,⁸ vielmehr wurde dadurch der Blick der christlichen Gelehrten für biblische Texte im Koran und bei Muslimen geschärft. Nun wurden diese Bibelzitate nicht mehr übergangen, sie mußten nur im arabischen »Literaturdschungel« erkannt werden.

2. Anfänge kritischer Auseinandersetzung

1833 Mit Abraham Geigers Schrift *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?*,⁹ die zuerst in Latein verfaßt und ein Jahr später ins Deutsche übersetzt wurde, beginnt eine neue Forschungsphase. Der Unterschied zu den vorher erwähnten Abhandlungen liegt einmal darin, daß Geiger nicht auf die Restitution einer arabischen Bibel zielte. Zum anderen handelt es sich bei ihm um den ersten Versuch, die biblischen Texte im Koran zu sichten und mit dem Alten Testament zu vergleichen. Und noch mehr: Er suchte einen »Vergleich zwischen koranischen und jüdischen Aussprüchen mit der Hoffnung«, so Geiger, »diese als Quelle jener hinzustellen.«¹⁰ Thematisch setzte Geigers Arbeit den jüdischen Einfluß auf Muhammad voraus. Der Autor bejaht darin, daß der Prophet das Judentum kannte und schätzte und daß er für den Koran daraus Gedanken aufnehmen wollte, daß er dies konnte und durfte. Muhammad sei dann von seinen Zeitgenossen zu einer solchen Übernahme angeregt worden. Ferner beinhaltet die Arbeit eine Auflistung der vom Judentum in den Koran übernommenen gedanklichen, religiösen, sittlichen und gesetzlichen Elemente. Ebenso wurde die parallele Geschichte in Koran und Bibel skizziert, auch die Unterschiede zwischen den beiden Schriften wurden nicht vergessen. Diese Schrift mag heute stilistisch wie inhaltlich ungenügend erscheinen, doch methodisch bildet sie den eigentlichen Beginn einer kritischen Auseinandersetzung mit dem islamischen Gebrauch biblischer Texte. Somit stellt sie gerade wegen der Besonderheit der vielseitigen Bildungsvoraussetzungen Geigers¹¹ eine unverzichtbare

8 »Der textkritische Wert der arabischen Übersetzungen ist gering. Doch liefern sie einen Beitrag zur Geschichte der Exegese und vermögen Licht auf das Werden älterer Übersetzungen zu werfen und damit Anregungen zur Lösung ihrer Probleme zu geben.«, E. Würthwein, a. a. O.

9 Eingereicht wurde die Arbeit am 6. Mai 1832, wofür ihm dann ein Preis verliehen wurde. Erst 1834 konnte A. Geiger mit dieser Arbeit in Marburg ein sog. Doktorexamen in absentia ablegen. Zu mehr Details vgl. dazu Ludwig Geiger u. a., Abraham Geiger, Leben und Lebenswerk, Berlin 1910. Vgl. auch ZAW 83 (1971) 196.

10 A. Geiger, *Was hat Mohammed aus dem Judentum aufgenommen?*, 1. Aufl. 1933; 2. überarb. Aufl., Leipzig 1902.

11 Abraham Geiger (1810-1874) war nicht nur ein Rabbiner und jüdischer Gelehrter par excellence. Er war ein hervorragender Orientalist, vor allem Hebraist, Judaist und Arabist, mit weitgefächerter semitistischer Bildung.

Quelle für den an diesem Thema interessierten Forscher dar. A. Geiger hat in der Tat ein »ideengeschichtlich und methodisch bahnbrechendes Werk vorgelegt..., das der Islamkunde und der vergleichenden Religionswissenschaft einen neuen Weg gewiesen hat. Hier wurde erstmalig mit nüchterner Sachlichkeit die Frage der geistigen Abhängigkeit Mohammeds von einem Teil seiner Umwelt (dem Judentum) gestellt und weithin so beantwortet, daß ihr auch heute nur wenig hinzuzufügen ist.«¹² Ähnliche Arbeiten wurden Mitte des 19. Jh. von islamischer Seite vorgelegt wie

1841 von Abderrahman Bestami *Die Prophetenlegende des Islam*, die jedoch bei weitem nicht die Auswirkung von Geigers Schrift erreichen konnte.¹³ Während Geiger den Koran untersuchte, fand er Beweise für inhaltliche Parallelen sowohl zur Bibel als auch zu den außerkanonischen jüdischen Schriften. Diese Erkenntnis wurde unterstrichen,

1845 gerade durch das Werk *Biblische Legenden der Musulmänner* von Gustav Weil. Wegen des historischen Werts und weil es Geigers Dissertation *Was hat Mohammed ...* ergänzt, kann es zu Recht als eine grundlegende Arbeit angesehen werden. Die Besonderheit liegt darin, daß er jüdische Parallelen zum Vergleich heranzog und anstrebte, die Kontinuität und die Divergenz bestimmter religiöser Typologien zu definieren.¹⁴

So wichtig die Frage nach der islamischen Rezeption biblischer Personen war, so wenig wurde sie jedoch zentralisiert. Sie blieb unter der Betrachtung des arabischen Bibeltextes zuerst ein exegetisches Instrument, das sich später mehr oder weniger verselbständigte. Ein dynamischer Prozeß bei der Beschäftigung mit alt- und neutestamentlichen Zitaten löste die Suche nach arabischen Handschriften zur Bibel aus.

1847 schrieb Heinrich Leberecht Fleischer *Über einen griechisch-arabischen Codex rescriptus der Leipziger Universitäts-Bibliothek* (ZDMG 1 (1847) 148-160). Einen textlichen Vergleich dazu bot

1855 Constantin von Tischendorfs *Anecdota sacra et profana ex Oriente et Occidente allata sive notitia codicum graecorum, arabicorum* (Leipzig). Das Interesse der christlichen Theologen in ihren Restitutionsversuchen des Bibeltextes war die Folge der historisch-kritischen Wissenschaft im Zeitalter der Aufklärung. Wie lebendig der biblische Einfluß, sei es als Herausforderung oder als Bestätigung, auf islamisches Denken war, skizzierte das in London und Ghazipore **1862-1865** gedruckte zweibändige Werk *The Mahomedan Commentary on the*

12 B. Spuler, in: Islam 48 (1972) 126-127. Andere Urteile darüber, vgl.: ZAW 83 (1971) 196; TLZ 96 (1971) 812; OLZ 71 (1976) 51.

13 Vgl. dazu J. Gottfried Wetzstein, in: Der Orient, Literaturblatt (Leipzig) 2 (1841) 54-47, 88-92, 120-124, 139-143.

14 Vgl. Gustav Weil, *Biblische Legenden der Muselmänner. Aus arabischen Quellen zusammengetragen und mit jüdischen Sagen verglichen*, Frankfurt/M. 1845.

Holy Bible/Tabyīn al-Kalām von Sayyid Ahmad Khan (1817-1898).¹⁵ Es bestätigt christlichen Theologen und auch Textkritikern die Wichtigkeit der arabischen Bibel.

1864 gab Paul Anton de Lagarde¹⁶ in Leipzig *Die vier Evangelien arabisch* aus der Wiener Handschrift heraus (Repr. Osnabrück 1972). Lagarde hat gewiß viel für die arabische Bibel getan. Seine besondere Leistung lag jedoch in der Forschung am griechischen Text, vor allem in seinen Septuagintastudien von 1891. Das war ja auch sein Ziel gewesen.¹⁷ Von seinen vielen Studien sind zu nennen: *Rudimenta Mythologiae Semiticae* (Supplementa Lexici Aramaici 1848); *Psalmi 1-49 in usum scholarum – arabice* (1875); *Psalterium Job – Proverbia arabice* (1876); *Semitica* (1878/79) und *Übersicht über die im Aramäischen, Arabischen und Hebräischen übliche Bildung der Nomina* (1889). Gerade mit seinen Forschungsergebnissen zur arabischen Bibel gab de Lagarde vielen anderen Gelehrten den Anstoß, den arabischen Bibeltext zu erforschen. Darunter sind u. a. zu nennen:

1870 W. W. Baudissin, *Translationis antiquae arabicae libri Jobi quae supersunt*.¹⁸

Das Bemühen der Theologen, alttestamentliche Texte durch arabistische Forschung besser zu verstehen, wirkte noch bis ins 20. Jh. hinein. Arabisch besaß schon seit langer Zeit eine »Leitfunktion« beim Studium der orientalischen Sprachen, was wir heute Semitistik nennen. Arabische Texte und arabisches Leben erschienen gar als grundlegend für die Betrachtung alttestamentlicher Texte. Man muß hier nur an Wilhelm Postells *Grammaticae arabicae rudimenta* (Paris 1527) oder an Albert Schultens' (1686-1750) *Clavis mutationis elementorum, qua dialecti linguae hebraeae ac praesertim arabica dialectus aliquando ab hebraeae deflectunt* (1733) denken. In dieser letztgenannten Schrift wird die hebräische Sprache der Bibel zum erstenmal als semitischer Dialekt definiert. Und innerhalb dieser semitischen Dialekte wird das Arabische zur reinsten und klarsten der semitischen Sprachgruppe überhaupt deklariert. Dieser Trend wurde im

15 Sayyid Ahmad Khan war ein muslimischer Reformier im Britisch-Indien des 19. Jh. Seine Verfahren stammten aus Arabien, die unter der Regierung Aḥbar Šāhs nach Indien reisten. 1837 trat er als Registrar in den Dienst der Engländer in Delhi. 1841 wurde er als Muṣṣif (Unterrichter) eingesetzt. Seine wichtigsten Werke sind: *Āṭār aṣ-Ṣanādīd*, Delhi 1847; *The Mabomedan Commentary on the Holy Bible/Tabyīn al-Kalām*. Zu ihm vgl. G. Graham, *Life and Work of Syed Ahmed Khan*, London 1885.

16 Paul Anton de Lagarde wurde am 2. 11. 1827 geboren. 1844 folgte die Immatrikulation für das Fach Evangelische Theologie in Berlin. In den ersten zwei Studiensemestern wurde er von F. Rückert geprägt, besonders hinsichtlich der orientalischen Sprachen. 1849 promovierte er in Berlin mit einer Arbeit über die arabische Farbenlehre *Initia chromatologiae arabicae*.

17 Vgl. P. de Lagarde, *Septuagintastudien*, Göttingen 1891, 3.

18 Vgl. dazu Th. Nöldeke in: LZ (1870) 1153-55. Vgl. ferner *Die arabische Bibelübersetzung*, hg. von den Vätern der Gesellschaft Jesu in Beirut (Syrien) I. und III. Band; vgl. dazu Hermann Zschokke in: Theolog.-Prakt. Quartalschrift (Linz) 32 (1879) 155-159.

18. Jh. u. a. von Johann David Michaelis fortgesetzt. Von der arabischen Grammatik ging er aus, um das Hebräische in seiner Struktur neu zu verstehen, wobei seiner Absicht nach das Arabische die alttestamentliche *Lingua sacra* an Klarheit und Systematik überragte.¹⁹ Bei J. G. Eichhorn wird die Bedeutung des Arabischen für das Verstehen der hebräischen Sprache und der alttestamentlichen Texte stark betont.²⁰ Diese Tatsache wird durch keinen anderen Gelehrten so deutlich dargestellt wie durch J. Wellhausen, welcher zwar philologisch meisterhaft das Hebräische und Syrische beherrschte, dann aber das Arabische zur ausschlaggebenden philologischen und geistigen »Mustervorlage« seiner Forschung erhob. Damit wird dieser Trend deutlich belegt.²¹ In seinem Werk *Reste arabischen Heidentums* von 1887 werden manche grundlegenden Thesen der altarabischen Religion entnommen und auf das Alte Testament und somit auf die Religion Israels angewandt. Genau diese Tendenz hat auch den Fortgang der von mir in Betracht gezogenen Wissenschaftsgeschichte bis ins 20. Jh. beeinflusst. Repräsentativ für das reichhaltige Material dieser Forschungsrichtung erwähne ich einige:

1902 Georg Jacob, *Das Hohe Lied auf Grund arabischer und anderer Parallelen von neuem untersucht* (Berlin);

1904 August Freiherr von Gall, *Parallelen zum Alten Testament* (ZAW 24 (1904) 42-44);

1915 Jean-Jacques Hess, *Beduinisches zum Alten und Neuen Testament* (ZAW 35 (1915) 120-131). Vgl. ebenso: R. Dagron, *Une transposition bédouine de la parabole évangélique du semeur*, in: REI 45 (1977) 19-39;

1936 Oscar Löffgen, *Studien zu den arabischen Danielübersetzungen mit besonderer Berücksichtigung der christlichen Texte. Nebst einem Beitrag zur Kritik des peschitta-Textes* (Uppsala).²²

Dasselbe historisch-kritische wissenschaftliche Verständnis hat in Arabistik und Islamwissenschaft Eingang gefunden. Bis zu dieser Zeit haben in diesen beiden Fachrichtungen die bahnbrechenden Arbeiten de Sacys und Quatremères, Hammer-Purgstalls und von Kremers eine gewisse Ordnung in das Chaos des weitgefächerten Materials der arabisch-islamischen Literatur, Kultur und Religion zu bringen begonnen. Den Leistungen von Dozy, de Goeje, Fleischer und anderer verdanken wir die Erschließung vieler literarischer Quellen. Das Verständnis von der Geschichte des Islam und des Korans und deren Beziehungen zu vor- und nebenislamischen Kulturen haben Nöldeke, Sprenger, Wellhausen und Wüstenfeld besonders geprägt, um nur einige der alten Forschergeneratio-

19 H.-J. Kraus, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments*, (2. Aufl.) Neukirchen-Vluyn, 1969, § 28.

20 Johann Gottfried Eichhorn, *Einleitung in das Alte Testament II*, (2. Aufl.) 1787, 345.

21 H.-J. Kraus, a. a. O., § 62.

22 Vgl. H. Gotthard in: OLZ 41 (1938) 107-109.

nen zu nennen. In der Mitte des 19. Jh. befinden wir uns in einer Zeit, in der die westliche, insbesondere die deutsche Theologie, Arabistik und Islamwissenschaft sehr fruchtbar wirkte. Zu ihren grundlegenden Fragen gehörten die Klärung der Abhängigkeit des Islam vom Christentum, des Korans von der Bibel sowie Muhammads von seinen biblischen Vorbildern. Zu dieser Zeit wurden die meisten Handschriften in den westlichen Bibliotheken katalogisiert, und so ist man durch Titel oder kursorische Einsichten, sowie durch gründliche Lektüre der arabischen Werke auf den Gebrauch biblischer Texte gestoßen.

3. Die historische Fragestellung in der Arabistik

Ein sachlich und methodisch neuer Anfang für die Erforschung dieses Themas setzt mit Arbeiten von Ignaz Goldziher ein. Er hob den ideengeschichtlichen Gesichtspunkt in der Erforschung der Bibeltexte im Islam und insbesondere bei Ibn Qutayba hervor. Seine vorbereitende Arbeit *Ibn Ḥazm, Kitāb al-Fiṣal* von 1872 ist dafür kennzeichnend.²³ Wie in keinem anderen arabischen und islamischen Werk werden hier bei Ibn Ḥazm Bibeltexte verwendet. Allerdings bewertet er (= Ibn Ḥazm) sie kritisch bis spöttisch, um in seiner Polemik mit Christentum und Judentum abzurechnen. Diese Tatsache wird durch andere Arbeiten unterstrichen, worin Goldziher das Thema »die Beziehung des islamischen Denkens« inklusiv Literatur zur Bibel immer wieder aufgreift:

1872 *Proben muhammedanischer Polemik gegen den Talmud I*, Ibn Ḥazm (Jeschurun 8 (1872) 76-104);

1875 behandelt Goldziher über den islamischen Rahmen hinaus *Die Polemik der Drusen gegen den Pentateuch* (JZ 11 (1885) 68-79). Es folgen dann:

1877 *Matth. VII, 5 in der muhammedanischen Literatur* (ZDMG 31 (1877) 765-767);

1878 *Ueber muhammedanische Polemik gegen Abl al-Kitāb* (ZDMG 32 (1878) 341-387; ZAW 13 (1893) 315-321);

1888 *Influences chrétiennes dans la littérature religieuse de l'Islam*,

1893 *Ueber Bibelcitate in muhammedanischen Schriften* (ZAW 13 (1893) 315-321);

1902 *Neutestamentliche Elemente in der Traditionsliteratur des Islam* (OrChr 2 (1902) 390-397);

23 Goldziher, Jeschurun, Zeitschrift für Wissenschaft des Judentums 8 (1872) 76ff.; auch in: ZDMG 32 (1878) 363ff. Zu den frühen ähnlichen Arbeiten gehört die von M. Schreiner, *al-Ja'kubi, Über den Glauben und die Sitten der Juden. Aus: Ibn Ḥazm's Kitāb al-milal wa-l-nihal*, in: MGWJ 34 (1885) 135-141. Auf Grund der Ausgabe von Kairo 1317 H. wurde es von J. Friedländer in Auszügen übersetzt: *The Herodoxies of the Shiites*, in: JAOS 28 (1907) 1-80; 29 (1908) 1-183. Vgl. auch Asin Palacios, *Abenbazam de Croloba y su historia critica de las ideas religiosas*,

1902 *Mélanges judéo-arabes* (REJ 44 (1902) 63-72; 45 (1903) 1-12).

Zusätzlich gilt es noch, alle Anmerkungen, die Goldziher zu diesem Thema in seinen beiden bedeutenden Werken gemacht hat, zu berücksichtigen:

1888 *Muhammedanische Studien* und

1920 *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*.

Insgesamt gesehen wurde der alte Forschungsstand durch neues Material und genauere Untersuchungen bereichert. Das etwa 50 Jahre zuvor von G. Weil (1845) verfaßte Werk *Biblische Legenden der Musulmänner* wurde nun

1893 durch Mark Lidzbarskis *De prophetis, quae dicuntur legendis arabis. Prolegomena* (Leipzig) ergänzt.²⁴ Carl Brockelmann greift

1895 *Muhammedanische Weissagungen im Alten Testament* (ZAW 15 (1895) 138-142, 312) auf. Es folgt in derselben Nummer der ZAW Wilhelm Bacher, der seinerseits

1895 mit *Muhammedanische Weissagungen im Alten Testament* geantwortet hat (ZAW 15 (1895) 309-311).

Diese beiden kurzen Abhandlungen waren richtunggebend für die darauf folgenden von

1896 V. M. Maas, *Bibel und Koran, verglichen nach ihrem historisch-ethischen Gehalt*²⁵;

1897 G. Jacob, *Altarabische Parallelen zum Alten Testament*²⁶;

1897 H. Smith, *The Bible and Islam, or The Influence of the Old and New Testament on the Religion of Mohammed* (New York).²⁷ Ich erwähne ferner

1897 M. de Goeje, *Quotations from the Bible in the Quran and Tradition* (Berlin) und

1897 Martin Schreiner, *Beiträge zur Geschichte der Bibel in der arabischen Literatur*.²⁸

Indem C. Brockelmann in den von ihm gesichteten Bibelstellen die *Muhammedanische Weissagungen im Alten Testament* untersuchte und dazu fünf bis dahin unbekannte biblische Perikopen hinzufügte, strebte er an, Ibn Qutayba »von dem Verdacht zu reinigen, daß er sich durch Scheinzitate habe irreführen lassen.«²⁹ Brockelmann fand in dem Werk des Polyhistor Ibn al-Ġawzī (gest.

5 Bde., Madrid 1927-1935; R. Arnaldez, *Controverse d'Ibn Hazm contre Ibn Nagrila le juif*, in: ROMM 13-14 (1973) 41-48.

24 Vgl. dazu M. Steinschneider in: DLZ 14 (1893) 1505 f.

25 Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 39 (1896) 161-219.

26 Berlin 1897, vgl. dazu E. König, in: Theolog. Literaturblatt 21 (1900) 514-515; J. Wellhausen in: TLZ 2 (1897) 505.

27 Vgl. auch I. Goldziher in: DLZ 19 (1898) 1257-1260.

28 *Semitic Studies in Memory of Alexander Kohut*, Berlin 1897, 495-513. Auch in: *Gesammelte Schriften. Islamische und jüdisch-islamische Studien*, 347-365.

29 Vgl. Nachtrag in: ZAW 15 (1895) 312.

597 H.) über das Leben Muhammads, *Kitāb al-Wafā*³⁰ einen ausführlichen Auszug aus einem undefinierten Werk von Ibn Qutayba. Darin lieferte Ibn Qutayba weitere Belege für seine Bibelkenntnisse, so daß C. Brockelmann begründet resümierte: »Ibn ẖutaiba [ist] in ganz gleicher Weise vorgegangen . . ., ja z. T. sogar bereits dieselben Stellen wie jene späteren für Muhammed in Anspruch genommen hat. Da er seinerseits keinen Vorgänger nennt, so dürfen wir wohl annehmen, daß er als der Urheber dieser Bestrebungen anzusehen ist und daß die Späteren direct oder indirect ihre Kenntnisse aus seiner Arbeit schöpften« (ZAW 15 (1895) 139).

Trotz seiner umfangreichen Kenntnisse – auch in biblischen Fragen – blieben für Brockelmann einige von Ibn Qutayba zitierte Texte unauffindbar, so etwa ein Zitat aus den Psalmen »Gott sandte den Gesetzgeber, damit die Leute wüßten, daß er ein Mensch ist.«³¹ Zu seiner Identifizierung kam ihm ein Nachtrag von W. Bacher in derselben Nummer der ZAW (15 (1895) 310) zu Hilfe. Es handelt sich hier um eine »leichte Umdeutung von Ps 9,21 auf Grund der übereinstimmenden Uebersetzung der LXX, P. und Vulg.«³²

4. Auf der Suche nach der Abhängigkeit des Islam

Die Frage nach den Quellen Muhammads wurde schon von Gelehrten wie Springer, Weil, Wellhausen und anderen im 19. Jh. gestellt. Aber je detaillierter das Wissen über die islamische Literatur wurde, umso überraschter war man über deren Inhalte und Methoden.³³ Die Forschung konzentrierte sich im Rahmen des hier behandelten Themas auf folgende Fragen: Was waren die Quellen Muhammads? Welcher Einfluß ging von der Bibel auf Koran, Ḥadīṭ und Sīra³⁴ aus? Wie abhängig ist der Islam von Judentum und Christentum?

Dieses Vorhaben schlug sich in konkreten Themenbereichen nieder, so in den polemischen Schriften zwischen Muslimen, Christen und Juden, den biblischen Weissagungen auf Muhammad, den Vergleichen zwischen Jesus und Muhammad, auf die biblischen Propheten im Koran und in der islamischen Tradition³⁵ und die Quellen und die Entwicklung der Qiṣaṣ-Gattung. Diese speziellen Forschungsrichtungen wurden parallel zu den Forschungsfragen und -methoden

30 Hg. von Haupt und Delitzsch, *Beiträge zur Assyriologie* III, 46-55.

31 Ungeklärt blieben für Brockelmann ferner zwei Jesajastellen, S. 141, 142.

32 Ebd., 310.

33 Arbeiten, die für meine Fragestellung weniger bedeutend waren, sollen hier unberücksichtigt bleiben, wie Paul Arno, *Muhammeds Offenbarungsquellen*, in: Neues Sächsisches Kirchenblatt (Dresden) 35 (1928) 483-494.

34 J. Schacht, *Une citation de l'évangile de St. Jean dans la Sīra d'Ibn Ishaq*, [Anm. über Guillaumes Artikel in *al-Andalus* 15 (1950) 289-296], in: *al-Andalus* 16 (1951) 489-490.

35 Peter Jensen, *Das Leben Muhammads und die David-Sage*, in: *Der Islam* 12 (1922) 84-97.

der Theologie weiterentwickelt. Die Abhängigkeit des Islam von Judentum und Christentum versuchte man nicht ausschließlich aus der Bibel zu rekonstruieren. Denn spätestens die 1833 von A. Geiger verfaßte Festschrift *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?* machte klar, daß es haggadische und midraschische³⁶ Traditionen heranzuziehen galt. Diesem Ruf scheinen deutlicher als bei G. Weil (s. oben) einige Gelehrte gefolgt zu sein, wie Jakob Barth mit seiner

1903 erschienenen Arbeit *Midraschische Elemente in der muslimischen Tradition* (Festschrift zum 70. Geburtstag A. Berliners, Frankfurt/M 1903, 33-40), mit der er vor allem Israel Schapiro nachkam.³⁷ Schapiro promovierte

1907 über *Die haggadischen Elemente im erzählenden Teil des Korans* in Straßburg. Die Schrift ist in demselben Jahr in Leipzig erschienen und wurde 1907 von I. Goldziher in der DLZ 28 (1907) 3098-3100 rezensiert.

1907 promovierte in Berlin Simon Gerson Bernstein über *König Nebucadnezar von Babel in der jüdischen Tradition. Ein Beitrag zur Untersuchung der haggadischen Elemente unter Vergleichung arabischer, syrischer und patristischer Quellen*, und

1907 erschien ebenfalls in Berlin G. Salzberg, *Die Salomosage in der semitischen Literatur*. Dieser Forschungszweig wurde grundlegend auch durch die großen Sammlungen und Editionen des ausgehenden 19. Jh. vorbereitet wie die von M. Steinschneider

1877 in Leipzig erschienene *Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache zwischen Muslimen, Christen und Juden*³⁸ und die in Paris von J. Derenbourg

1893-1900 herausgegebenen *Œuvres complètes* des jüdischen Gelehrten Saadya ibn Yūsif (gest. 942) in 9 Bänden.³⁹ Erst Derenbourgs Text hat solche Untersuchungen wie die von

1901 Süssie Zwick, *Die Pentateuchübersetzung des Saadia und das Targum Onkelos* (Diss., Wien, 1901) und

1974 G. D. Newby, *Abraham and Sennacherib: A Talmudic Parallel to the tafsir*

36 Andere Einflüsse im Koran wurden in neuerer Zeit von P. Roncaglia und M. Philonenko aufgespürt und dargestellt: P. Roncaglia, *Éléments ébionites et elkésaites dans le Coran – Notes et hypothèses*, in: *Proche-Orient chrétien* 21 (1971) 101-126; M. Philonenko, *Une règle essénienne dans le Coran*, in: *Semita* 22 (1972) 49-52.

37 Von den kleineren Abhandlungen zu demselben Zusammenhang sind zu erwähnen: Heinrich Speyer, *Mohammed und die Aggada*, in: *Der Jude* (Berlin) 7 (1923) 202-206; Bernhard Heller, *The Relation of the Aggada to Islamic Legends*, in *MW* 24 (1934) 281 ff.; W.R. Taylor, *al-Bukhari and the Aggada*, in: *WM* 33 (1943) 191-202.

38 Dies steht in engem Zusammenhang zu seiner Schrift *Die arabische Literatur der Juden*, Frankfurt/M. 1902. Das Buch enthält das Ergebnis 30jährigen Sammelns und Forschens.

39 E. van Zijl, *The British Library MS Or. 2211 of Saadia Gaon's Arabic Translation of Isaiah*, in: *JSS* 37/1 (1992) 57 ff.

on surat al-fil (JAOS 94 (1974) 431-47) zur Folge. Erwähnenswert für die Klärung der Abhängigkeitsfrage sind auch Louis Cheikhos Werke 1912-1921 *an-Naṣrāniyya wa-Ādabuhā bayna ‘Arab al-ġāhiliyya*⁴⁰ und 1924-1927 *Šu‘arā’ an-Naṣrāniyya ba‘da l-Islām*.⁴¹ Cheikhos Thesen fanden nicht allgemeine Beachtung, da sie hastig und teilweise oberflächlich erstellt worden sind.⁴² Aber sie bleiben insofern bemerkenswert, als sie einen Anschluß zwischen christlicher Literatur unter der Ġāhiliyya und dem Koran vermitteln wollten. Um etwas anderes handelt es sich bei den Nachweisen des alttestamentlichen und jüdischen Einflusses von J. Horovitz, etwa in seinem 1922 erschienenen Artikel *Josef: Biblische Nachwirkungen in der Sira* (Der Islam 12 (1922) 184-189). Er bezieht sich auf einen Aufsatz von P. Jensen, »Das Leben Muhammads und die David-Sage« und fügt einige Hinweise hinzu, »daß ‘Ali sich auf des Propheten Lager legt, um dessen Anwesenheit vorzutäuschen, [weist] auf den Einfluß von 1. Sam. 19,11-16 zurück.« Weniger sicher, aber nicht unmöglich ist, »daß 1. Sam 2,10 ff. auf die Rolle des ‘Abdallāh b. Abī Bakr abgefärbt habe.« Andere Nachahmungen sind u. a. aus 1Sa 16,2-13; 24,4; 26,12; Ri 3 entnommen. Dazu gehört auch der 1965 von C. Sirats verfaßte Artikel *Un midrach juif en habit musulman: la vision de Moïse sur le mont sinai* (RHR 168 (1965) 15-28).

Die Berücksichtigung dieser unterschiedlichen Einflüsse ist insofern wichtig, als ein beachtlicher Teil der alttestamentlichen Rezeption bei den muslimischen Zitatoren einschließlich Ibn Qutayba anhand älterer sprachlicher Formen und Parallelen besser erhellt werden kann. So lassen sich die meisten der qutaybanischen Genesiszitate im Kontrast zu der saadyanischen arabischen Übersetzung philologisch sowohl nach ihren besonderen stilistischen Merkmalen als auch nach ihren Schwächen untersuchen. Auch die Frage der Einführungsformel, der Zitationstechnik und des -kontextes bei den muslimischen Zitatoren wird dadurch zugänglicher.

5. Zu den ältesten arabischen Bibelübersetzungen

Die erfolgreichsten Forscher zum Thema Bibeltext in der arabischen Literatur waren und sind bis heute die christlichen Theologen. Schon 1888 wies I. Guidi

40 Vgl. dazu J. Horovitz, in: Der Islam 13 (1923) 335 f.

41 Vgl. dazu Rudolf Strothmann, in: Der Islam 17 (1928) 368.

42 Dazu die Stellungnahme von Camille Hechaimé, in: *Louis Cheikho et son livre »Le Christianisme et la littérature chrétienne en Arabie avant l’Islam«*, Beirut 1967; vgl. dazu auch die Rezension von R. G. Khoury, in: ZDMG 119 (1970) 355-357. Angefangen hat Cheikho mit – *Mağānī l-Adab* (1882-1888) – *Šu‘arā’ an-Naṣrāniyya* (1890) – *an-Naṣrāniyya wa ‘Ādabuhā bayna ‘Arab l-Ġāhiliyya* 3 Bde. (1913, 1919, 1923).

auf eine alte arabische Bibelübersetzung des spanischen Christen Iṣḥāq ibn Bališak (= Isaak Velasquez) aus Cordova hin. Diese soll im Jahr 946 n. Chr. angefertigt worden sein.⁴³ Von besonderer Bedeutung war am Anfang des 20. Jh. das Problem des frühesten arabischen Bibeltextes.⁴⁴

1901 Bruno Violet entdeckte *Ein zweisprachiges Psalmfragment aus Damaskus*. Es handelt sich dabei um ein griechisch-arabisches Psalm-Fragment aus dem 8. Jh. Gerade wegen seines Fundortes, der Umayyaden-Moschee in Damaskus, ist es von besonderer Bedeutung, obwohl der arabische Text in griechischen Initialen geschrieben ist.⁴⁵ Mehr im islamischen Westen haben K. Vollers und E. von Dobschütz

1902 unter dem Titel *Ein spanisch-arabisches Evangelienfragment* die alten Handschriften gesucht (ZDMG 56 (1902) 633-648). Hinzu kommen

1904 F. Mader, *L'apocalypse arabe de Daniel publiée, traduite et annotée* (Revue de l'histoire des religions 49 (1904) 265-305, Byzantinische Zeitschrift 14 (1905) 690);

1904 P. Kahle (Hg.), *Die arabischen Bibelübersetzungen. Texte mit Glossar und Literaturübersicht*;⁴⁶

1905 F. Schulthess, *Christlich-palästinische Fragmente aus der Omajjaden-Moschee zu Damaskus*.⁴⁷,

1934 A. Baumstark, *Arabische Übersetzung eines altsyrischen Evangelientextes und die in Sure 21, 105 zitierte Psalmenübersetzung* (OrChr 3. Ser. 9 (1934) 165-188, 278f.) und die ebenso von ihm

1934 erschienene Arbeit *Der älteste erhaltene griechisch-arabische Text von Ps. 110 (109)*.⁴⁸

1935 veröffentlichte Hermann Stieglecker *Die muhammedanische Pentateuchkritik zu Beginn des 2. Jahrtausends* (Theologisch-praktische Quartalschrift (Linz) 88 (1935) 72-87, 282-302, 472-486), eine beachtenswerte Arbeit. Sie bezieht sich auf das, was Ibn Ḥazm und andere muslimische Gelehrte in der

43 I. Guidi, *Le Traduzioni degli Evangelii in Arabo e in Etiopico*, Rom 1888, 28f. Vgl. auch A. Baumstark, Markus Kap. 2 in der arabischen Übersetzung des Isaak Velasquez, in: OrChr 8 (3. ser. 1933), 226-339.

44 Ich behandle diese Arbeitsrichtung wegen ihres größeren Umfangs hier als eine Einheit. Ferner lasse ich die Diskussion um das arabische Diatessaron außer Acht und verweise auf die Fachliteratur: Sebastian Euringer, *Die Überlieferung der arabischen Übersetzung des Diatessarons mit einer Textbeilage, Die Beuruter Fragmente*, Freiburg 1912; vgl. dazu A. Baumstark in: OrChr N. S. 2 (1912) 350f.

45 B. Violet, *Ein zweisprachiges Psalmfragment aus Damaskus*, Berichtiger Sonderabzug aus der Orientalistischen Literatur-Zeitung 4 (1901) Berlin; vgl. auch Kahle, *Bibelübersetzung*, 3iv-xv; G. Graf, GCAL I, 114f. Vgl. ferner S. Fraenkel, *Zu dem spanisch-arabischen Evangelienfragment*, in: ZDMG 57 (1903) 201.

46 Vgl. dazu W. Bacher in: TLZ 30 (1905) 227-229.

47 Vgl. C. Brockelmann in: LZ 57 (1905) 469.

48 Ebd., 55-66.

Bibel an historischen, sprachlichen und chronologischen Mängeln festgestellt haben.

1941 A. Baumstark, *Das Problem eines vorislamischen christlichkirchlichen Schrifttums in arabischer Sprache* (Islamica 4 (1941) 562-575);

1942 Curt Peters, *Grundsätzliche Bemerkungen zur Frage der arabischen Bibeltexte* (RSO 20 (1942/1943) 129-143);

1943 wieder A. Baumstark, *Minbar = Thron, und älteste arabische Psaltertexte* (OLZ 46 (1943) 337-341);

1944 setzt sich G. Graf mit der Frage der ältesten arabischen Bibelübersetzung auseinander, indem er in seiner *GCAL* (I, 142-170, 489, 516, 520)⁴⁹ die Hs. *MS British Museum or. 5091*, die auch von Ḥabīb Zayyāt erwähnt wurde, sehr früh datiert. Die Kennnummer der Handschrift wurde von Zayyāt mit 5091 falsch angegeben. So hat es auch Graf (Gesch I, 489, 516, 520.) falsch übernommen. Es sollte eigentlich MS. British Museum or. 5019 heißen. Zayyāt gibt den 16. Šafar 568 H. mit dem 12 Dez. 1166 falsch wieder. Dies entspricht eher dem 7. Okt. 1172. Vgl. A. G. Ellis/E. Edwards, *A Descriptive List of the Arabic Manuscripts*, London 1912, 70. Graf nimmt an, daß es sich bei diesen arabischen Bibelfragmenten um eine Abschrift aus dem 8. Jh. handelte.⁵⁰ Neben Grafs vielschichtigen Arbeiten sind folgende zu beachten:

1945 R. Bell, *Muhammad's Knowledge of the Old Testament* (SSO II, Pres. vol. to W. B. Stevenson, 1945, 1-20);

1950 A. Guillaume, *The Version of the Gospels used in Medina circa A. D. 700* (al-Andalus 15 (1950) 289-296);

1958 Mohammad al-Sadeq Hussein, *Les psaumes 1 à 25 traduits en arabe* (MI-DEO 5 (1958) 1-46);

1980 J. Nasrallah, *Deux versions Melchites partielles de la Bible du IXe et du Xe siècles* (OrChr 64 (1980) 202-215);

1981 S. Khalil, *Trois versions arabes du Livre des Juges – Réflexions critiques sur un livre récent* (OrChr 65 (1981) 87-101);

49 Vgl. auch F. Bilabel und A. Grohmann, *Griechische, koptische und arabische Texte zur Religion und religiösen Literatur in Ägyptens Spätzeit*. Veröffentlichungen aus den badischen Papyrus-Sammlungen, Heft 5, Heidelberg 1934, 1-25.

50 شهدوا هاوولي القديسين في زمان دقليطانوس الملك الرومي قليطانوس [الكافر ولد وسبعين سنة] مذ مات الى فسر هذا الكتاب بالعربية اربع مائة واربع فسر هذا الكتاب بالعربية من الرومية في شهر ربيع سنة خمسة وخمسين ومائة من سني العرب (Diese Heiligen [40 Mönche von Sinai] starben als Märtyrer zur Zeit des Diokletian, des ungläubigen byzantinischen Königs. Und es gingen vom Tod Diokletians bis zur Übersetzung dieses Buches ins Arabische 474 Jahre. Dieses Buch wurde aus dem Griechischen ins Arabische übersetzt im Monat Rabī des Jahres 155 nach der [Zeit-]Rechnung der Araber). Zwei Anmerkungen müssen noch dazu ergänzt werden: Nach der ersten Angabe (474) heißt es, daß das Buch 787-790 n. Chr. übersetzt worden ist. Der zweiten Angabe entspricht das Jahr 772 n. Chr. Wir haben also eine abweichende Datierung von 15-18 Jahren. Wenn das Jahr 305, das Datum von Diokletians Abdankung von der Macht, als Anfang der Zählung für die erste Datierung gilt, so erhalten wir das Jahr 779. Anders, wenn مات zu ملك konjiziert

1985 S. H. Griffith, *The Gospel in Arabic: An Inquiry into its Appearance in the First Abbasid Century* (OrChr 69 (1985) 126-167).

Die ältesten arabischen Bibeltexte können bis jetzt nicht genau datiert werden, vgl. dazu

1970 G. Troupeau, *Une ancienne version arabe de l'épître à Philémon*, in: MUSJ 40 (1970-1971), 343-351. Troupeau behandelt hier »Le manuscrit arabe 6725 de la Bibliothèque Nationale de Paris« aus dem Jahr 902 n. Chr. Sie ist geschrieben »sur parchemin en caractères koufiques ou en écriture naskhi de transition«.

Vergleiche ferner:

1979 M. Sokolow, *The Book of Judges in Medieval Muslim Historiography* (JANES 11 (1979) 113-130) und den

1985 erschienenen ausführlichen Artikel von S. H. Griffith, *The Gospel in Arabic: an Inquiry into its Appearance in the First Abbasid Century* (OrChr 69 (1985) 126-167) und

1973 J. Blau, *Sind uns Reste arabischer Bibelübersetzungen aus vorislamischer Zeit erhalten geblieben?* (Le Muséon 86 (1973) 67-72).

6. Die Erforschung der Bibelzitate

Wörtlichere Bibelperikopen sind uns schon bei Goldziher, Brockelmann und anderen begegnet und wurden weiterhin gesichtet und teilweise kommentiert:

1901 W. Bacher, *Zu der von al-Gabiz citierten Übersetzung aus Jesaja* (JQR 13 (1901) 542-544);

1905 A. Baumstark, *Der Bibelkanon bei Ibn Chaldun* (OrChr 4 (1905) 393-398);

1909 F. Buhl, *Eine arabische Parallele zu II Chr. 35,25* (ZAW 29 (1909) 314).

Etwas individuell und für Missionszwecke zugeschnitten erarbeitete S. M. Zwemer

1917 das Bild von *Jesus Christ in the Ihya of Al-Ghazali* (MW 7 (1917) 144-158). Ähnliche Arbeiten entstanden später, also

1932 von L. Massignon, *Le Christ dans les évangiles, selon Ghazali* (REI 6 (1932) 523-536).

Die Frage über Jesu Worte in der islamischen Literatur wurde jedoch nicht weiter behandelt, obwohl eigentlich viel Material dazu vorhanden war, wie wir bei Ibn Qutayba selbst feststellen können, denn Jesus gehört in der Tat gerade bei den biblischen Zitationen zu den wichtigsten Personen.

wird, dann beginnt die Zählung bei dem Herrschaftsbeginn Diokletians 284 und wir erreichen nach der ersten Datierung das Jahr 758 n. Chr.

Zu den grundlegenden Werken zum Thema »Biblische Erzählungen im Islam« gehören insbesondere die Arbeiten von Speyer und Ahrens. Heinrich Speyer hat 1929 *Jüdische Einflüsse in der Frühzeit des Islam* (Die Lehren des Judentum T. r. Judentum und Umwelt, Leipzig 1929, 366-377) veröffentlicht, die er dann 1932 zu seiner Dissertation *Die biblischen Erzählungen im Qoran* ausgeweitet hat (Frankfurt 1932, 2. unveränd. Aufl. 1961; 3. unveränd. Aufl. Hildesheim 1971). Hinzu kommt

1930 K. Ahrens, *Christliches im Qoran* mit einer *Nachlese* (ZDMG N. F. 9, 84 (1930) 15-68, 148-190).

Die Untersuchung der Bibeltexte beschränkte sich allerdings keineswegs auf den offiziellen Islam. Vielmehr wurde auch die Literatur islamischer »Sekten« gesichtet und behandelt:

1931 P. Kraus, *Hebräische und syrische Zitate in isma'ilitischen Schriften* (Islam 19 (1931) 243-263).

Oben habe ich auf die Untersuchung der Bibeltexte bei Ibn Qutayba durch C. Brockelmann und I. Goldziher hingewiesen, wobei es sich mehr oder weniger um flüchtige Betrachtungen handelt. Dagegen erhalten wir

1935 mit G. Vajdas *Observations sur quelques citations bibliques chez Ibn Qutayba* (REJ 94 (1935) 68-80) eine ausführlichere Untersuchung der Bibelzitate bei Ibn Qutayba als die von Goldziher und Brockelmann. Es folgen

1958 mit G. Lecomtes *Les citations de l'Ancien et du Nouveau Testament dans l'œuvre d'Ibn Qutayba* (Arabica 5 (1958) 34-46) und

1964 R. Köbert, *Die Genesiszitate in Ibn Qutaiba's kitāb al-mā'arif* (Biblica 45 (1964) 75-79) ernsthafte analytische Ansätze. Letzterer stellt die Frage nach der Abhängigkeit von Ibn Qutaybas biblischen Perikopen von einer möglichen arabischen Bibelübersetzung. Wie aus seinem Artikel zu ersehen ist, beschäftigt sich Köbert hauptsächlich mit Ibn Qutaybas Geschichtswerk, *Kitāb al-Mā'arif*, herausgegeben von Tarwat 'Ukāša (Kairo 1960). Er stützt sich auf den Index und die Stellennachweise dieser Ausgabe. Die Qualität dieser Untersuchung besteht in dem Ansatz, der Beschäftigung mit dem eigentlichen Text. Die grobe Auflistung der Stellen mit entsprechenden Parallelen im MT tut dieser Arbeit keinen Abbruch. Trotz seiner wegweisenden textkritischen Arbeit resümiert Köbert, daß »... zuständige Gelehrte in allerlei Punkten weiterkommen [sollen] als der Verfasser dieser Textuntersuchung, der nicht denken darf, er habe seinen Gegenstand erschöpft.«

Andere erwähnenswerte Arbeiten sind:

1940 Curt Peters, *Psalm 149 in Zitaten islamischer Autoren* (Biblica 21 (1940) 138-151);

1958 Walter J. Fichel, *Ibn Khaldûn: On the Bible, Judaism and the Jews* (Samuel Löwinger u. a. (Hg.), Ignace Goldziher Memorial Volume II, Jerusalem 1958, 147-171);

- 1958 A. S. Tritton, *The Old Testament in Muslim Spain* (BSOAS 21 (1958) 392-395);
- 1959 I. A. Khalife et W. Kutsch, *Ar-Radd 'ala-n-Naṣārā de 'Ali at-Tabari* (MUSJ 36 (1959) 113-148);
- 1966 D. Sourdel, *Un pamphlet musulman anonyme d'époque 'abbaside contre les chrétiens* (REI 34 (1966) 1-34);
- 1975 R. Köbert, *Ein koranisches Agraphon* (Orientalia 44 (1975) 198-199);
- 1975 O. Spies, *Die Arbeiter im Weinberg (Mt. 20,1-15) in islamischer Überlieferung* (ZNW 66 (1975) 278-283);
- 1976 Hans-Georg von Mutius, *Die Übereinstimmung zwischen der arabischen Pentateuchübersetzung des Saadja b. Josef Al-Fajjumi und dem Targum des Onkelos* ((Diss.) Bochum 1976);
- 1976 E. Gräf, *Zu den christlichen Einflüssen im Koran* (Al-Bahit, Festschrift für J. Henninger, St. Augustin bei Bonn, 1976, 111-144);
- 1980 Abdelmajid Charfi, *Christianity in the Qur'an Commentary of Tabari* (Islamochristiana 6 (1980) 105-148);
- 1985 R. Arnaldez, *Les éléments bibliques du Coran comme sources de la théologie et de la mystique musulmane*;⁵¹
- 1987 Abdu l-Ahad Dawud, *Muhammad in the Bible* (Presidency of Shariyah Courts & Religious Affairs, Doha 1987, hat 263 S.);
- 1992 C. Adang, *Some Hitherto Neglected Biblical Material in the Work of Ibn Hazm* (Al-Masaq 5 (1992) 17-28). Adang ließ daraufhin
- 1993 die Dissertation *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible from Ibn Rabban to Ibn Hazm* folgen. Trotz umfangreichen Materials und des geordneten Überblicks mit guter Gliederung läßt diese Arbeit m. E. einiges zu wünschen übrig. So werden alle arabischen Texte nur in Englisch geführt, das, obwohl es sich hier um die Bibel handelt. Auch ein philologisches Eingehen auf die arabischen Zitate ist leider nicht festzustellen, wovon ja alle übrigen Thesen eigentlich abhängen.

Umfassender als diese Abhandlungen sind die folgenden zwei Dissertationen. Gerade auf Grund des von ihnen behandelten Stoffes liefern sie umfangreiche Details zum Thema Bibel und Islam:

1933 E. Algermissen, *Die Pentateuchzitate Ibn Hazms. Ein Beitrag zur Geschichte der arabischen Bibelübersetzungen*,

1962 R. Ecker, *Die arabische Job-Übersetzung des Gaon Saadja ben Josef al-Fajjümi*.

E. Algermissen hat für seine Zeit eine hervorragende Arbeit geleistet. Zwar beschränkte er sich auf Ibn Ḥazms Zitate aus dem Pentateuch und vorwiegend

51 J. Berque (Hg.), *Aspects de la foi de l'Islam*, in: Publications des Facultés Univ. Saint-Louis 36 (1985) 29-55.

auf seinen *Kitāb al-Milal*, doch umso erstaunlicher ist seine Untersuchungsmethode, die uns an die von A. Geiger in *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?* erinnert. Auf nur 91 Seiten geht Algermissen in seiner Dissertation auf das Verhältnis der Pentateuchzitate Ibn Ḥazms zur Bibelübersetzung des Gaon Saadya ein. Dann untersucht er den Bezug zwischen Ibn Ḥazm zu den verschiedenen Texttraditionen der Bibel im MT, aber auch die der Targume, der Vulgata, der Pšīṭta und der LXX. Schließlich grenzt er das »Eigentum der Pentateuchzitate Ibn Ḥazms« ab. Leider mußte der arabische Text in hebräischen Lettern gesetzt werden, so daß die visuelle Übersicht darunter leidet.

R. Eckers Dissertation ist vorbildlich vor allem wegen ihrer philologisch-vergleichenden Ansätze zwischen dem Arabischen in Saadys Bibelübersetzung und dem Hebräischen des MT. Es geht um eine textkritische Arbeit, die beinahe alle wichtigen Begriffe, aber auch manche Konjunktionen und ihre Modifikationen behandelt. Hier werden Arabisch und Hebräisch in der jeweiligen Schrift aufgeführt.

7. Zusammenfassung

Die skizzenhafte Darstellung der Forschungsgeschichte zur Rezeption der Bibel in der arabischen Literatur zeigt, wie zusehends komplexe Zusammenhänge erkannt wurden. Die Arbeiten wurden daher immer wieder unter neue Gesichtspunkte gestellt. Nun ergeben sich folgende Tatsachen:

1. Bibeltexte in der islamischen Literatur wurden schon vor über 150 Jahren erkannt;
2. sie wurden zuerst im Rahmen der Textkritik zur Bibel betrachtet;
3. dann wurde gerade durch die Arabistik die Fragestellung von den theologischen Ambitionen losgelöst;⁵²
4. wiederum, differenziert betrachtet, wurde zwischen echt- und pseudobibli-schem Material unterschieden;

Diese Forschungsgeschichte zeigt trotz Lücken, wie verzweigt und weiträumig angelegt das Material über biblische Texte in der arabisch-christlichen und -islamischen Literatur ist. Zugleich läßt sie aber auch erkennen, daß das Rohmaterial schon von vielen vorausgegangenen Forschergenerationen erarbeitet wurde. Nun sind detaillierte textbezogene Analysen und wissenschaftliche Auswertungen zu erwarten.

52 D. Bourel, *Die deutsche Orientalistik im 18. Jh., von der Mission zur Wissenschaft. Historische Kritik und biblischer Kanon in der deutschen Aufklärung*, hg. von H. Reventlow u.a., Wiesbaden 1988, 113-126.

Heinzgerd Brakmann

Zum griechischen Synaptê-Fragment aus dem koptischen Bischoi-Kloster*

I

Aus dem christlichen Ägypten ist eine Anzahl ein- oder mehrsprachiger Handschriften (überwiegend 13./14. Jh.) bekannt, deren griechischer Text in einer auffallenden (Semi-) Unziale geschrieben ist, für die H. J. DE JONGE die Bezeichnung »majuscula Nitrensis« vorgeschlagen hat¹. Bei dieser Gruppe von Kodizes und Fragmenten handelt es sich mehrheitlich um biblische Lesebücher, von denen zumindest einzelne unstreitig die liturgischen Gewohnheiten des koptischen Patriarchats von Alexandrien vertreten, so der griechisch-arabische Kodex *Leiden, UB, Scalig. 243* (1265 n. Chr.), dessen Zugehörigkeit zur koptischen Kirche A. BAUMSTARK hier aufdeckte², sowie die Reste eines heute über mehrere Bibliotheken verstreuten dreisprachigen, näherhin griechisch-koptisch-arabischen Lektionars aus den Klöstern des Wadi Natrun (*Lond. copt. 775* + Komplementärblätter³, 13./14. Jh.). Daneben begegnen, mehr oder minder vollständig erhalten, priesterliche Euchologien, so der in dieser Zeitschrift schon mehrfach behandelte⁴ griechisch-arabische Rumpfkodex *Paris. gr. 325*⁵ (14. Jh.) und die

* Vgl. H. BRAKMANN, Zu den Fragmenten einer griechischen Basileios-Liturgie aus dem koptischen Makarios-Kloster, in: *OrChr* 66 (1982) 118-143.

1 H. J. DE JONGE, Joseph Scaliger's Greek-Arabic Lectionary (Leiden, U. L. MS. Or. 243 = Lectionary 6 of the Greek New Testament), in: *Quaerendo* 5 (1975) 167. Verzeichnis der sicheren und vermuteten Zeugen dieser Schrift ebd. 152₃₁, 155_{50f}, 158₅₉.

2 A. BAUMSTARK, Ein griechisch-arabisches Perikopenbuch des koptischen Ritus, in: *OrChr* NS 3 (1913) 142-144; DERS., Das Leydener griechische-arabische Perikopenbuch für die Kar- und Osterwoche: ebd. 4 (1915) 39-58.

3 Edition: O. H. E. KHS-BURMESTER, The Coptic-Greek-Arabic Holy Week Lectionary of Scetis, in: *BullSocArchCopt* 16 (1961/62) 83-137; DERS., The Bodleian Folio and Further Fragments of the Coptic-Greek-Arabic Holy Week Lectionary from Scetis: ebd. 17 (1964) 35-48; M. CRAMER, The Vienna Folio and Fragments of the Coptic-Greek-Arabic Holy Week Lectionary from Scetis: ebd. 19 (1967/68 [1970]) 51-55 u. Pl. I-III; vgl. O. H. E. KHS-BURMESTER, Koptische Handschriften 1. Die Handschriftenfragmente der Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg 1 = *VOHD* 21, 1 (Stuttgart 1975) 49f; S. EMMEL, Reconstructing a Dismembered Coptic Library, in: *Gnosticism & the Early Christian World*, Festschr. J. M. Robinson (Sonoma, Calif. 1990) 150. 153 nr. 26.

4 H. KAUFHOLD, *Oriens Christianus*. Gesamtregister für die Bände 1 (1901) bis 70 (1986) (Wiesbaden 1989) 414 sowie 277 s. v. Basileiosliturgie, griech. u. 303 s. v. Gregoriosliturgie, griech.

im Makarios-Kloster gefundenen, bis auf die Rubriken rein griechischen Blätter *Kairo, Kopt. Museum, inv. 20⁶* (1237/40 n Chr.), für die beide gleichfalls Herkunft aus dem Koptenpatriarchat anzunehmen ist⁷.

Zu diesem Komplex relativ später griechischsprachiger Majuskelhandschriften liturgischer Texte aus Ägypten zählt auch ein griechisch-arabisches Einzelblatt, vielleicht die beiden Schlußseiten eines Kodex, das O. H. E. BURMESTER vor einigen Jahren als »Ms. Gk. 1« veröffentlicht hat⁸. Außer der Schrift wegen hat es seither keine besondere Beachtung mehr gefunden⁹. Der heutige Aufbewahrungsort des Blattes ist unbekannt; entstammen dürfte es, wie gleichzeitig von BURMESTER bearbeitete Texte nahelegen, dem Bischoi-Kloster¹⁰. Datiert wird es in das 13./14. Jh.¹¹

Nach BURMESTER ist der auf diesem Blatt aufgezeichnete griechische Text (1) eine »Synaptê or diaconal litany«¹², (2) textlich eng verwandt mit den Apostolischen Konstitutionen und der Jakobos-Liturgie¹³, (3) ausgefertigt für den Gebrauch im Patriarchat Alexandrien, genauer: (4) innerhalb dessen melkitischer Fraktion¹⁴. Den Fundort in konfessionell gegnerischem Milieu erklärt sich BURMESTER durch Verschleppung aus einer vermutlich zerstörten Chalkedonenser-

- 5 Ed. E. RENAUDOT, *Liturgiarum Orientalium Collectio*² 1 (Francofurti ad Moenum 1847) 57-115. Mit dem *Paris. gr. 325* liturgisch wie textlich, nicht aber im Schrifttyp, verwandt ist der griechisch-arabische *Cod. Kacmarcik*. Dessen griechischen Teil bearbeitete W. F. MACOMBER (The Greek text of the Coptic Mass and the Anaphora of Basil and of Gregory according to the Kacmarcik Codex, in: *OrChrP* 43 [1977] 308-334; DERS., The Anaphora of Saint Marc according to the Kacmarcik Codex: ebd. 45 [1979] 75-98), den arabischen edierte SAMIR KHALIL (Le codex Kacmarcik et sa version arabe de la Liturgie alexandrine, in: *OrChrP* 44 [1978] 74-106; DERS., La version arabe du Basile alexandrin: ebd. 44 [1978] 342-90; DERS., La version arabe de la Liturgie alexandrine de saint Grégoire [codex Kacmarcik]: ebd. 45 [1979] 308-358).
- 6 Beschreibung und Ausgabe: H. G. EVELYN WHITE, *The Monasteries of the Wadi 'n Natrun 1 = Publications of the Metropolitan Museum of Art. Egyptian Expedition 2* (New York 1926); ebd. Taf. XXI Abbildungen von fol. 4^r, 9^r, 15^v, 24^v.
- 7 BRAKMANN, *Basileios-Liturgie a. O.* 121-125.
- 8 O. H. E. KHS-BURMESTER, A Greek Synaptê and Lectionary Fragment from Scetis, in: *Bull Soc ArchCopt* 16 (1961/62 [1962]) 73-78 u. Taf. I.
- 9 Bei BRAKMANN, *Basileios-Liturgie a. O.* (o. Anm.*) 127 erscheint es unter dem Falschnamen »Makarios-Kloster (sic) Gr. 1« und wird ebd. 121 mit Anm. 19 der koptischen Kirche zugewiesen. Die Begründung dieser Konfessionsbestimmung trage ich hiermit nach.
- 10 BURMESTER, *Synaptê a. O.* 71 mit DERS., *Lectionary a. O.* (o. Anm. 1) 83; vgl. EMMEL a. O. (o. Anm. 3) 151₃₄: »apparently ... part of his acquisition from Bishoi«.
- 11 BURMESTER, *Synaptê a. O.* 73.
- 12 Ebd.
- 13 Ebd. 74. Näherhin verweist Burmester für Bitte Nr. 1 auf die Apostolischen Konstitutionen, für Bitten Nr. 3 bis 6 auf die Jakobos- und Parallelen in der Markos-Liturgie. Bitte Nr. 1 besitzt eine Teilparallele in *Const. apost.* 8, 10, 7 (SC 336, 168 METZGER: *καὶ τίμιον αὐτοῖς τὸ γῆρας παράσχηται*), ist in dieser Passage aber nicht von diesen abhängig, sondern, wie die vorausgehende Wendung *παντὸς τοῦ κλήρου καὶ τοῦ ἱερατείου αὐτοῦ* belegt, unmittelbar von der Jakobos-Liturgie.
- 14 BURMESTER, *Synaptê a. O.* 74, begründet mit der Fürbitte zugunsten *τῆς βασιλευούσης πόλεως*, dazu s. unten zu Anm. 37ff.

Kirche in das koptische Kloster¹⁵. Auch DE JONGE erachtet die melkitische Herkunft des Stückes für wenig zweifelhaft¹⁶, J. HENNER für naheliegend¹⁷. Die Restunsicherheit rechtfertigt jedoch eine erneute Prüfung. Sie ergibt: Die bisherige Bestimmung der Gattung des Textes als diakonale Litanei (1) ist offensichtlich zutreffend, das angenommene Benutzungsgebiet (3) des vorliegenden Formulars wegen der ausdrücklichen Nennung des alexandrinischen Patriarchen von vornherein nicht zweifelhaft. Zu verbessern sind jedoch die euhologischen Verwandtschaftsangaben (2) und zu berichtigen die Bestimmung der Konfession des Stückes (4).

II

Um mit dem Einfacheren zu beginnen und Schwierigeres anschließend auf gefestigter Grundlage zu behandeln, seien zunächst die Bitten Nr. 2 bis 6 des Bischoi-Blattes betrachtet, nämlich Nr. 2 für den Kaiser, den Hof und das Heer, Nr. 3 für Stadt und Land, Nr. 4 für die bei der Feier Anwesenden, Nr. 5 für die Kranken und Besessenen sowie Nr. 6 für die Bedrängten. Die folgende Gegenüberstellung¹⁸ zeigt, daß diese fünf Fürbitten unseres Blattes nichts anderes sind als Übernahmen aus dem Formelgut der in Palästina und Syrien beheimateten Jakobos-Liturgien für Meßfeier und Praesantificata¹⁹, und zwar aus der Katholikê²⁰, d. h. der vom Diakon vorzutragenden Fürbittintentionen des Allge-

15 BURMESTER, *Synaptê* a. O. 74; wiederholt DERS., *Lectionary* a. O. (o. Anm. 3) 84. Handschriften melkitischer Herkunft sind tatsächlich in der Bibliothek des Makariosklosters vorhanden (U. ZANETTI, *Les manuscrits de Dair Abû Maqâr. Inventaire = Cahiers d'Orientalisme* 11 [Genève 1986] Nr. 302-303 v. J. 1211; 270; DERS., *Les manuscrits de Saint-Macaire*, in: Ph. Hoffmann [Hrsg.], *Recherches de codicologie comparée* [Paris 1998] 173. 177).

16 DE JONGE a. O. (o. Anm. 1) 152: »almost certainly of Melkite origin«.

17 J. HENNER, *Fragmenta Liturgica Coptica. Editionen und Kommentare liturgischer Texte der koptischen Kirche des ersten Jahrtausend*, Diss. (masch.) Wien (1996) 154.

18 Da hier nicht nach der unmittelbaren Vorlage des Redaktors der Bischoi-Litanei gesucht wird, dürfen aus dem uns bekannten Vorrat an variierenden Formulierungen der Jakobos-Katholikê unbedenklich jene ausgewählt werden, die den Texten des Bischoi-Fragmentes sichtlich am nächsten stehen. Die Zusammenstellung ist dennoch nicht willkürlich, weil jede einzelne Formulierung für die Jakobos-Katholikê bezeugt und das Abhängigkeitsgefälle zwischen dieser und unserem Blatt eindeutig ist.

19 Zur Jakobos-Präsanktifikatenliturgie s. A. JACOB, *Une version géorgienne inédite de la Liturgie de s. Jean Chrysostome*, in: *Muséon* 77 (1964) 71 f mit Lit. und S. VERHELST, *Les Présanctifiés de saint Jacques*, in: *OrChrP* 61 (1995) 381-405.

20 Dazu s. S. VERHELST, *La liturgie ibérico-grecque de saint Jacques. Sources, texte, traductions, commentaire, études* (Jerusalem 1996) 427-439. Meine Zählung der Bitten der Jakobos-Katholikê folgt Verhelst. Da seine Ausgabe bisher nur als Privatdruck vorliegt, verwende ich daneben die leichter zugänglichen älteren Editionen CH. A. SWAINSON, *The Greek liturgies chiefly from original authorities* (London 1884) 211-332; F. E. BRIGHTMAN, *Liturgies Eastern and Western* 1 (Oxford 1896) 31-68; B. CH. MERCIER, *La liturgie de saint Jacques. Édition critique du texte grec avec traduction latine* = PO 26, 2 (Paris 1946).

meinen Gebets nach dem Wortgottesdienst. Nicht ermitteln läßt sich, jedenfalls bislang und vermutlich für immer, die unmittelbare Vorlage des ägyptischen Exzerptors; denn Vergleichsmaterial liegt, anders als etwa Quellen der byzantinischen Liturgiegeschichte, nur in bescheidenem Umfang vor: Als Diakonale, einem generell selten handschriftlich tradierten Typ von Liturgiebuch²¹, steht für beide Jakobos-Liturgien nur ein einziges altes Manuskript zur Verfügung, der den Zustand des 12. Jh. spiegelnde *Sinait. gr. 1040*²². Allerdings enthalten auch manche der für die Hand der Priester bestimmten Bücher neben den eigentlich priesterlichen Texten die diakonalen Litaneien. Hier beigezogen werden als Vertreter der *Consuetudines Jerusalem* der *Vat. gr. 1970* (12. Jh.²³) und der *Paris. gr. 2509* (15. Jh.); für die Sinai-Tradition stehen *Messan. gr. 177* (11. Jh.²⁴), *Sinait. gr. 1039* (13. Jh.) und der *Paris. suppl. gr. 476* (15. Jh.).

Bischoi-Fragment	Jakobos-Katholikê
<p>2 Ὑπὲρ τῶν εὐσεβεστάτων καὶ θεοστερίκτων καὶ ὀρθοδόξων ἡμῶν βασιλέων, παντὸς τοῦ παλατίου καὶ τοῦ στρατοπέδου αὐτῶν, τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.</p>	<p>6 Ὑπὲρ τῶν εὐσεβεστάτων καὶ θεοφυλάκτων ἡμῶν βασιλέων, παντὸς τοῦ παλατίου καὶ τοῦ στρατοπέδου αὐτῶν, τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν²⁵</p>

- 21 R. F. TAFT, A History of the Liturgy of St. John Chrysostom 4. The Diptychs = OrChrAn 238 (Roma 1991) 61.
- 22 Zur Handschrift s. A. A. ДМИТРИЕВСКИЈ, Описание литургическихъ рукописей, хранящихся въ библиотекахъ православнаго востока 2 (Кіевъ 1901) 127-135. Den neuzeitlichen, hier unbeachtlichen Brauch von Zante vertritt die Hs. Bodl. Gr. liturg. e. 7 (= Brightman's Hs. N).
- 23 A. ЯСОВ, L'Euchologe de Sainte-Marie du Patir et ses sources, in: Atti del Congresso internazionale su san Nilo di Rossano, Rossano 28. IX./1. X. 1986 (Rossano/Grottaferrata 1989) 75-118.
- 24 A. ЯСОВ, La date, la patrie et le modèle d'un rouleau italo-grec (Messanensis gr. 177), in: Helikon 22/27 (1982/87 [1988]) 109-125.
- 25 Katholikê der Jakobos-Liturgie, Text hier in der Fassung der Präsanctifikaten-Liturgie des *Sinait. gr. 1040* (BRIGHTMAN, LEW 1, 497a, 23-26). Die Bitte fehlt selten (VERHELST, Liturgie a. O. 428); die Epitheta des Kaisers schwanken (φιλοχριστου, θεοστέπτων); die Bitte für das Heer ist häufig erweitert (τῆς οὐρανόθεν βοήθειας καὶ νίκης; SWAINSON a. O. 248 f; BRIGHTMAN, LEW 1, 45a. 495a, 1-5; PO 26, 186, 17-19 MERCIER); vgl. Nilwasserweihe der Melkiten (*Alexandr. 46* [vormals *Cairens. 94*], 14. Jh.: A. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΣ-KERAMEUS, Varia graeca sacra [St.-Petersburg 1909] 196, 27-197, 2; *Sinait. gr. 974*, 16. Jh. [ДМИТРИЕВСКИЈ, Opisanie a. O. (o. Anm. 22) 2, 688]).

Bischoi-Fragment	Jakobos-Katholikê
<p>3 Ὑπὲρ τῆς ἁγίας Χριστοῦ τοῦ θεοῦ ἡμῶν πόλεως, καὶ τῆς βασιλευούσης πόλεως, καὶ τῆς πόλεως ἡμῶν ταύτης, καὶ πάσης πόλεως καὶ χώρας, καὶ τῶν ἐν ὀρθοδόξῳ πίστει καὶ εὐλαβείᾳ Χριστοῦ οἰκούντων ἐν αὐταῖς, εἰρήνης καὶ ἀσφαλείας αὐτῶν, τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.</p>	<p>7 Ὑπὲρ τῆς ἁγίας Χριστοῦ τοῦ θεοῦ ἡμῶν πόλεως, καὶ τῆς βασιλευούσης, καὶ ταύτης ἡμῶν τῆς πόλεως, καὶ πάσης πόλεως, καὶ χώρας, καὶ τῶν ἐν ὀρθοδόξῳ πίστει καὶ εὐλαβείᾳ Χριστοῦ οἰκούντων ἐν αὐταῖς, εἰρήνης καὶ ἀσφαλείας αὐτῶν, τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν²⁶.</p>
<p>4 Ὑπὲρ τῶν παρόντων καὶ συννευχομένων ἡμῶν ἐν ταύτῃ ἁγίᾳ ὥρᾳ καὶ ἐν παντὶ καιρῷ πατέρων τε ἀδελφῶν ἡμῶν, σπουδῆς καμιάτου καὶ προθυμίας αὐτῶν, τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.</p>	<p>13 Ὑπὲρ τῶν παρόντων καὶ συννευχομένων ἡμῶν ἐν ταύτῃ τῇ ἁγίᾳ ὥρᾳ καὶ ἐν παντὶ καιρῷ πατέρων τε καὶ ἀδελφῶν ἡμῶν, σπουδῆς, καμιάτου καὶ προθυμίας αὐτῶν, τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν²⁷.</p>

26 Katholikê der Jakobos-Liturgie, Text nach der Präsanktifikaten-Liturgie des *Sinait. gr. 1040* (BRIGHTMAN, LEW 1, 497a, 27-33), auch sonst regelmäßig gebraucht: SWAINSON a. O. 248f; BRIGHTMAN, LEW 1, 45a; PO 26, 186, 20/2 MERCIER, vgl. VERHELST, Liturgie a. O. 428. In der vorliegenden Gestalt gilt die Fürbitte (1) Jerusalem (τῆς ἁγίας Χριστοῦ τοῦ θεοῦ ἡμῶν πόλεως), (2) Konstantinopel (τῆς βασιλευούσης), (3) der eigenen Stadt der Beter (καὶ ταύτης ἡμῶν τῆς πόλεως), (4) allen übrigen Städten. Die gesonderte Bitte für die eigene Stadt kann (a) fehlen, wenn der Text Jerusalemer Bräuche spiegelt (*Paris. gr. 2509*: BRIGHTMAN, LEW 1, 45a), sowie (b) durch eine Bitte für das Kloster zu monastischem Gebrauch eingerichtet sein (*Vat. gr. 1970* [SWAINSON a. O. 282b]). Vereinzelt fehlt auch im Griechischen die Bitte für die Kaiserstadt (*Sinait. gr. 1040*: BRIGHTMAN, LEW 1, 495a, 12-18) oder wirkt unverständlich (*Paris. suppl. gr. 476*; vgl. VERHELST, Liturgie a. O. 11f). Als Übernahme aus der Jakobos-Liturgie (H. ENGBERDING, Das anaphorische Fürbittgebet der Basiliusliturgie [I]: OrChr 47 [1963] 51) begegnet das nämliche Formular der Bitte für Stadt und Land im benachbarten Ägypten (1) in den anaphorischen Fürbitten der melkitischen Markos-Liturgie (SWAINSON a. O. 44), (2) in der Nilwasserweihe der Melkiten (*Alexandr. 46*: PAPADOPOULOS-KERAMEUS a. O. [o. Anm.] 197, 3-10; *Sinait. gr. 974*: DIMITRIEVIKI, Opisanie a. O. 2, 684), (3) in der Patriarchenweihe der Kopten (O. H. E. KHS-BURMESTER, The Rite of Consecration of the Patriarch of Alexandria = Publ. de la Soc. d'Arch. Copte, Textes et documents 8 [Le Caire 1960] 44 nach *Cod. Kairo, Kopt. Museum, 253 Lit. vJ.* 1364; RENAUDOT, LOC² 1, 457 nach *Cod. Petropol. Dorn 627* [Elanskaja Nr. 15], 13./14. Jh., dazu H. BRAKMANN, Renaudots »Pontificale Seguierianum«, die »Fourmont«-Manuskripte in Leningrad und andere Coptica Coisliniana, in: Tesseræ, Festschr. J. Engemann = JbAC ErgBd. 18 [Münster 1991] 406-415).

Bischoi-Fragment	Jakobos-Katholikê
<p>5 Ὑπὲρ τῶν ἀρρωστούντων τοῦ λαοῦ καὶ ἐν κλίναις κατακεκμημένων</p> <p>καὶ τῶν ὑπὸ πνευμάτων ἀκαθάρτων ἐνοχλουμένων τῆς παρὰ τοῦ θεοῦ ταχείας ἰάσεως αὐτῶν, τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.</p>	<p>10 Ὑπὲρ τῶν ἐν γήρᾳ καὶ (ἐν) ἀδυναμίᾳ ὄντων, νοσοῦντων, καμνόντων πατέρων καὶ ἀδελφῶν ἡμῶν, καὶ τῶν ὑπὸ πνευμάτων ἀκαθάρτων ἐνοχλουμένων τῆς παρὰ τοῦ θεοῦ ταχείας ἰάσεως καὶ σωτηρίας αὐτῶν²⁸,</p>
<p>6 Ὑπὲρ πάσης ψυχῆς χριστιανῆς θλιβομένης καὶ καταπονουμένης, ἐλέους θεοῦ καὶ βοηθείας ἐπιδομένης, καὶ ἐπιστροφῆς τῶν πεπλανημένων [.....] τοῦ κόσμου, καὶ ἰάσεως ἀσθενούντων, τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.</p>	<p>14 καὶ ὑπὲρ πάσης ψυχῆς χριστιανῶν θλιβομένης καὶ καταπονουμένης, ἐλέους θεοῦ καὶ βοηθείας ἐπιδομένης, καὶ ἐπιστροφῆς τῶν πεπλανημένων καὶ βοηθείας ἐπιδομένης καὶ ἰάσεως ἀσθενούντων, τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν²⁹.</p>

Die Übereinstimmung der Formulierungen ist dergestalt, daß für die vorgestellten Bischoi-Bitten nach anderen bestimmenden Vorlagen als der Jakobos-Katholikê nicht weiter gesucht werden muß. Die von BURMESTER festgestellten

27 Katholikê der Jakobos-Liturgie im *Vat. gr. 1970* u. *Paris. gr. 2509* (SWAINSON a. O. 250b. 251a; BRIGHTMAN, LEW 46a; vgl. PO 26, 188, 4-6 MERCIER). Die Bitte ist außerhalb des Jerusalemer Zweigs der Textüberlieferung nicht belegt (VERHELST, Liturgie a. O. 431), ein möglicher Hinweis auf die Herkunft der Vorlage des Bischoi-Blattes aus der Heiligen Stadt.

28 Katholikê der Jakobos-Liturgie im *Sinait. gr. 1039* (A. ДМИТРИЕВСКИЙ, Богослужение страстной и пасхальной седмиць во св. Иерусалимѣ IX-X в. [Казань 1894] 275), meist vorhanden, so im *Vat. gr. 1970* (SWAINSON a. O. 248b-250b), im *Paris. gr. 2509* (ebd. 249a-251a; BRIGHTMAN, LEW 45a-46a), im *Messan. gr. 177* (SWAINSON a. O. 248a, ἐν γήρᾳ ... ὄντων am Rande nachgetragen: ebd. Anm. 5); PO 26, 186, 26-28 MERCIER. Die Bitte für die Besessenen fand Eingang in die melkitische Markos-Anaphora (H. ENGBERDING, Das anaphorische Fürbittgebet der griechischen Markusliturgie: OrChrP 30 [1964] 410).

29 Katholikê der Jakobos-Liturgie, Fortführung der vorhergehenden Bitte im *Messan. gr. 177* (SWAINSON a. O. 248a-250a) und im *Sinait. gr. 1039* (ДМИТРИЕВСКИЙ a. O. 275), wie im Bischoi-Blatt separat geboten im *Paris. gr. 2509* (SWAINSON a. O. 251a; BRIGHTMAN, LEW 46a-47a) mit angehängter Bitte für die Irrenden, die Schwachen sowie die verstorbenen Väter und Brüder; aus der Jakobos-Liturgie übernommen in die melkitische Markos-Anaphora (ENGBERDING, Markusliturgie a. O. [o. Anm. 28] 439).

Anklänge an die Apostolischen Konstitutionen³⁰ ergeben sich aus deren Verwandtschaft mit einer spätantiken Frühform der Jakobos-Liturgie³¹. Ein von dieser unabhängiger, direkter Rückgriff auf die pseudapostolische Kirchenordnung bei der Redaktion des Bischoi-Textes braucht nicht angenommen zu werden. Einzelne Parallelen zwischen diesem und der Markos-Liturgie sind durch die Jakobos-Liturgie als beiden gemeinsame Quelle bedingt und belegen keinen Überlieferungsgeschichtlichen Umweg über jene als Zwischenstufe.

Die Beeinflussung der ägyptisch-alexandrinischen Euchologie durch die Jakobos-Liturgie ist seit längerem bekannt, unstrittig und nicht auf eine Konfession begrenzt. Nachgewiesene Einflüsse finden sich in der melkitischen Markos-Liturgie³² und der melkitischen Nilwasserweihe³³, im sahidischen³⁴, griechischen und bohairischen Meßbuch³⁵ der Kopten und in deren Patriarchenweihe³⁶.

Die bisherige Konfessionsbestimmung³⁷ des Bischoi-Textes als melkitisch-chalkedonensisch beruht auf der Erwähnung der βασιλεύουσα in der Bitte für Stadt und Land (Bischoi Nr. 3). Die Fürbitte für die »Kaiserstadt« gehört zum regelmäßigen Textbestand der entwickelten griechischen Jakobos-Liturgie³⁸ und wurde unter deren Einfluß³⁹ auch in Ägypten geäußert, nämlich bei den mit Konstantinopel in *communio* stehenden Melkiten sowohl (1) in der Markos-Li-

30 Siehe oben Anm. 13.

31 Vgl. H. ENGBERDING, Das anaphorische Fürbittgebet der Basiliusliturgie [II], in: OrChr 49 (1965) 19₈₀.

32 E. BISHOP, Liturgical comments and memoranda, in: JThS 10 (1909) 602; H. ENGBERDING, Neues Licht über die Geschichte des Textes der ägyptischen Markus-Liturgie, in: OrChr 40 (1956) 64; R.-G. COQUIN, L'anaphore alexandrine de saint Marc, in: Le Muséon 82 (1969) 307 u. ö.; G. J. CUMING, The Anaphora of St. Mark, in: Muséon 95 (1982) 115.

33 H. ENGBERDING, Der Nil in der liturgischen Frömmigkeit des Christlichen Ostens, in: OrChr 37 (1953) 85 f.

34 Euchologion »Z 100« des Weißen Klosters: PO 28, 336 LANNE. – Die liturgischen Kodizes des Weißen Klosters benenne ich, in Ermangelung eines allgemein anerkannten Verfahrens, möglichst im Anschluß an die Numerierung ZOEAGAS; stets also mitgemeint sind die Komplementblätter der Borgia-Kollektion und anderer Sammlungen.

35 Aus der Jakobos-Liturgie in die der Kopten herübergenommen sind z. B. die Orationen 'Ο θεός ό διά πολλήν και άφάτον σου φιλαθροπιάν κτλ. (RENAUDOT, LOC² 1, 58), 'Ο έπισκεψάμενος ήμάς κτλ. (ebd. 85) und 'Ο πάντων θεός και δεσπότης άξιούς ήμάς (ebd. 12). Vgl. A. BAUMSTARK, Vom geschichtlichen Werden der Liturgie = Ecclesia orans 10 (Freiburg i. Br. 1923) 42 mit Anm. 12.

36 Siehe oben Anm. 26.

37 Siehe oben Anm. 14, 16, 17.

38 PO 26, 208; VERHELST, Liturgie a. O. 78 Nr. 60 (Litanei); 87 Nr. 85 III (Anaphora); vgl. ebd. 171. 242. 408. 428 f: die βασιλεύουσα noch nicht erwähnt in der ein früheres textgeschichtliches Stadium repräsentierenden georgischen Übersetzung der Jakobos-Anaphora.

39 ENGBERDING, Basiliusliturgie [II] a. O. (o. Anm. 31) 51.

turgie⁴⁰ als auch (2) in der Nilwasserweihe⁴¹. Von den Kopten wurde (3) das nämliche Formular der Bitte für Stadt und Land in den Ordo der Weihe und Inthronisation der koptischen Patriarchen von Alexandrien übernommen, begegnet hier allerdings ohne Erwähnung der βασιλεύουσα⁴², nicht notwendig infolge bewußter Unterdrückung, sondern möglicherweise ein älteres Entwicklungsstadium der Jakobos-Bitte repräsentierend⁴³.

Bei allen drei Verwendungen des Formulars in Ägypten bleibt die importierte Fürbitte zugunsten τῆς ἁγίας Χριστοῦ τοῦ θεοῦ ἡμῶν πόλεως bestehen. Nach H. ENGBERDING habe freilich der Redaktor der griechischen Markos-Liturgie – im Gegensatz zum dem der koptischen Patriarchenweihe – erkannt, daß sich diese Wendung auf Jerusalem bezieht und »wegen der anderen Ortsverhältnisse« mit einem zusätzlichen καὶ ταύτης ἡμῶν τῆς πόλεως die eigene Stadt ausdrücklich in die Fürbitte eingeschlossen⁴⁴. Merkwürdigerweise besitzen jedoch gerade die in Ägypten entstandenen liturgischen Handschriften der melkitischen Markos-Liturgie, *Vat. gr. 2281* (vJ. 1209) und *Sinait. gr. 2148* (13. Jh.), diese Zufügung nicht⁴⁵. Folglich unterließen sie entweder, aus schwer verständlichen Gründen, die traditionelle Fürbitte für die eigene Stadt ganz, oder sie bezogen stattdessen das τῆς ἁγίας Χριστοῦ τοῦ θεοῦ ἡμῶν πόλεως nicht auf das ferne Jerusalem, sondern gedanklich auf ihre Vaterstadt. Ebenso ist im koptischen Ordo der Patriarchenweihe die Nichteinfügung einer gesonderten Bitte für die eigene Stadt nicht unbedingt redaktionelle Fehlleistung, sondern könnte anzeigen, daß seine Benutzer bei der im Gebet erwähnten »Heiligen Stadt« an Alexandrien zu denken pflegten, in dessen Stadtmitte, am Tetrapylon⁴⁶, diese Bitte vorgetragen wurde. Ähnlich kann im Bischoi-Text Nr. 3 die unveränderte Übernahme der Fürbitte für die βασιλεύουσα Resultat eines Versehens oder ei-

40 Näherhin in den priesterlichen Interzessionen der Anaphora: μνήσθητι, Κύριε, τῆς ἁγίας Χριστοῦ τοῦ Θεοῦ ἡμῶν πόλεως, καὶ τῆς βασιλευούσης [καὶ τῆς πόλεως ἡμῶν ταύτης, πάσης] πόλεως καὶ χώρας (SWAINSON a. O. 44; G. J. CUMING, *The Liturgy of St Mark = OrChrAn 234* [Roma 1990] 33).

41 Dort begegnet die Fürbitte in der Form: ...τῆς ἁγίας Χριστοῦ τοῦ Θεοῦ ἡμῶν πόλεως καὶ τῆς βασιλευούσης πόλεως καὶ τῆς πόλεως ἡμῶν ταύτης, πάσης πόλεως καὶ χώρας (*Alexandr. 46*: PAPAΔOΠOYΛOY-CERAMEY a. O. [o. Anm. 25] 197, 3-10; *Sinait. gr. 974*: DMITRIEVSKIJ, *Opisanie* a. O. [o. Anm. 22] 2, 688). Das τῆς πόλεως ἡμῶν ταύτης bezieht sich hier auf Kairo; vgl. PAPAΔOΠOYΛOY-CERAMEY a. O. 186, 11: Εὐφήμησις für den Erzbischof τῆς ἡμετέρας πόλεως Αἰγύπτου.

42 BURMESTER, *Rite a. O.* (o. Anm. 26) 44 bzw. RENAUDOT, *LOC² 1*, 457: ὑπὲρ τῆς ἁγίας Χριστοῦ τοῦ Θεοῦ ἡμῶν πολέως ταύτης, καὶ πάσης πόλεως, καὶ χώρας.

43 Vgl. oben Anm. 38.

44 ENGBERDING, *Markusliturgie a. O.* (o. Anm. 28) 437.

45 *Vat. gr. 2281*: SWAINSON a. O. 44b; *Sinait. gr. 2148*: CUMING, *Liturgy a. O.* 34 im App. zu Zeile 3. Vgl. H. BRAKMAN, *Zur Bedeutung des Sinaiticus Graecus 2148 für die Geschichte der melchitischen Markos-Liturgie*, in: *JbÖstByz 30* (1981) 239-248.

46 Dazu s. H. BRAKMAN, *Σύναξις καθολικῆ in Alexandrien. Zur Verbreitung des christlichen Stationsgottesdienstes*, in: *JbAC 30* (1987) 87f.

ner Umdeutung sein. Doch selbst wenn verständig und im Sinn der palästinischen Vorlage übernommen, ist damit die Konfessionsgemeinschaft von Leihgeber und Entleiher nicht zwangsläufig gegeben. Wer als ägyptischer Chalkedongegner, noch Jahrhunderte nach Chalkedon, für den notorisch andersgläubigen βασιλεύς zu beten pflegte⁴⁷, möchte glauben, dies auch für die βασιλεύουσα tun zu dürfen, ohne damit seine antichalkedonische Rechtgläubigkeit aufs Spiel zu setzen. Jedenfalls ist unter Berufung auf die Fürbitte Nr. 3 die Konfessionsfrage nicht zweifelsfrei zu entscheiden.

III

Die tatsächliche Konfessionszugehörigkeit der vorliegenden Texte ergibt sich aus der Bitte für den Patriarchen (Nr. 1). Sie lautet im Bischoi-Fragment:

1 [Ἐπὲρ τοῦ ἀρχιερέως] ἡμῶν ἀββᾶ ΔΔ πάπα καὶ πατριάρχου τῆς μεγαλοπόλεως Ἀλεξανδρείας ἵνα χαρίσῃται αὐτὸν ὁ θεὸς ταῖς ἀγίαις αὐτοῦ ἐκκλησίαις μακροχρόνιον αὐτὸν διαφύλαξῃ πομμαίνοντα τὸν λαὸν αὐτοῦ ἐν πάσῃ εὐσεβείᾳ καὶ σεμνότητι καὶ ὑπὲρ παντὸς τοῦ κλήρου αὐτοῦ ἱερατείου αὐτοῦ γῆρας αὐτῷ τίμιον δώσῃ, ἐκτενῶς τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν⁴⁸.

Der sich nach dem sonstigen Befund aufdrängende Vergleich mit der Jakobos-Katholikê ergibt alsbald eine erste Feststellung: Die Patriarchenbitte des Bischoi-Blattes ist im Gegensatz zu allen auf ihm sonst erhaltenen Fürbitten *nicht* der diakonalen Jakobos-Katholikê entnommen oder unmittelbar aus ihrem Formelgut abzuleiten; denn im Vorbild tritt die entsprechende Gebetseinladung durchgängig in etwa der folgenden Form auf:

5 Ἐπὲρ σωτηρίας καὶ ἀντιλήψεως τοῦ Δ. τοῦ ἀγιωτάτου ἡμῶν πατριάρχου, παντὸς τοῦ κλήρου καὶ τοῦ φιλοχρίστου λαοῦ, τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν⁴⁹.

Neben der relativen Knappheit der Formulierung ist für das Weitere zu beachten, daß sich in der Jakobos-Katholikê die Bitte für den Patriarchen textlich fest verbunden zeigt mit einer Bitte für den Klerus und das christliche Volk.

Auf welchem Wege der Redaktor des Bischoi-Textes Nr. 1 zu seiner von der Jakobos-Katholikê deutlich abweichenden Fassung gelangte, läßt die folgende Gegenüberstellung mit seinen nächsten Verwandten, den vom Priester gespro-

47 Siehe unten zu Anm. 72ff.

48 BURMESTER, Synaptê a. O. (o. Anm. 8) 74f.

49 Messan. gr. 177 (SWAINSON a. O. 248a), Vat. gr. 1970 (ebd. 248b); VERHELST, Liturgie a. O. (o. Anm. 20) 70f. 72. 73. 78 Nr. 20. 30. 33. 60.

chenen *anaphorischen*, d. h. in das Eucharistische Hochgebet inkorporierten, Fürbitten einerseits der sog. Ägyptischen Basileios-⁵⁰ und andererseits der Jakobos-Liturgie⁵¹, erkennen.

	Bischoi-Fragment	Basileios-Anaphora	Jakobos-Anaphora
a	[Ἐπὲρ τοῦ ἀρχιερέως] ἡμῶν ἄββᾶ ΔΔ πάπα καὶ πατριάρχου τῆς μεγαλοπόλεως Ἀλεξανδρείας	ἐν πρώτοις μνήσθητι κύριε τοῦ ἁγίου πατρὸς ἡμῶν ἀρχιεπισκόπου ἄββᾶ Δ. πάπα καὶ πατριάρχου τῆς μεγαλοπόλεως Ἀλεξανδρείας,	προηγουμένως τοῦ ἁγίου πατρὸς ἡμῶν, τοῦ Δ'.
b	ἵνα χαρίσῃται αὐτὸν ὁ θεὸς ταῖς ἁγίαις αὐτοῦ ἐκκλησίαις	ὄν χάρισαι ταῖς ἁγίαις σου ἐκκλησίαις,	om ⁵²

50 Text nach *Cod. Paris. gr. 325* (RENAUDOT, LOC² 1, 68); vgl. *Cod. Kacmarcik*, Lit. Basil. 10 (MACOMBER, Text a. O. [o. Anm. 5] 324), übernommen Lit. Cyrill. 11 (MACOMBER, Anaphora a. O. [o. Anm. 5] 85): Μνήσθητι, Κύριε, τοῦ ἁγίου πατρὸς ἡμῶν, Ἀρχιεπισκόπου Ἀββᾶ δεινός, πάπα καὶ πατριάρχου τῆς μεγαλοπόλεως Ἀλεξανδρείας, ὃν χάρισαι ταῖς ἁγίαις σου ἐκκλησίαις ἐν εἰρήνῃ, σῶσον, ἔντιμον, ὑγιή, μακροημερεύοντα, ὀρθοτομοῦντα τὸν λόγον τῆς ἀληθείας, καὶ ποιμαίνοντα τὸ ποίμνιόν σου ἐν εἰρήνῃ. Wie ENGBERDING, Basiliusliturgie [I] a. O. (o. Anm. 26) 26 demonstriert, findet sich der ganze Abschnitt **b + c**: ὄν χάρισαι ... ἀληθείας, auch in der Byz. Basileios- u. vielen Handschriften der Chrysostomos-Liturgie (nicht im *Barb. gr. 336*), vereinzelt auch in der griechischen Jakobos-Anaphora (*Vat. gr. 1970*: SWAINSON a. O. 280b; vgl. VERHELST, Liturgie a. O. 87).

51 Text nach *Cod. Messan. gr. 177* (SWAINSON a. O. 280a), dort am Rande nachgetragen (ebd. 280₃): ἄλλως, ἐν πρώτοις μνήσθητι, Κύριε, τοῦ πατρὸς, bestätigt durch den *Vat. gr. 1970* (ebd. 280b) u. *Paris. suppl. gr. 476* (ebd. 281b); vgl. VERHELST, Liturgie a. O. (o. Anm. 20) 86 Nr. 85 IV.

52 Nur die Jakobos-Liturgie des *Vat. gr. 1970* besitzt – unter byzantinischem Einfluß – diesen Zusatz; vgl. ENGBERDING, Basiliusliturgie [I] a. O. (o. Anm. 26) 27; ebenso die melkitische Markos-Liturgie des *Vat. gr. 2281* und des *Alexandr. 173* (Gelehrtenkopie, 16. Jh.), nicht aber die des *Vat. gr. 1970*; DERS., Markusliturgie a. O. (o. Anm. 28) 437; CUMING, Liturgy a. O. (o. Anm. 40) 33 zu 32 Z. 1-4.

	Bischoi-Fragment	Basileios-Anaphora	Jakobos-Anaphora
c	om	ἐν εἰρήνῃ σῶον, ἔντιμον, ὑγιῆ, μακροημερεύοντα, ὀρθοτομοῦντα τὸν λόγον τῆς ἀληθείας,	om ⁵³
d	siehe unten		παντὸς τοῦ κλή- ρου καὶ τοῦ ἱερατείου αὐτοῦ· γῆρας αὐτῶ τί- μιον χάρισαι·
e	μακροχρόνιον αὐτὸν διαφύλαξι	om	μακροχρόνιον αὐτὸν διαφύλαξον
f	ποιμαίνοντα τὸν λαὸν αὐτοῦ ἐν πάσῃ εὐσεβείᾳ καὶ σεμνότητι	καὶ ποιμαίνοντα τὸ ποιμνίόν σου ἐν εἰρήνῃ.	ποιμαίνοντα τὸν λαὸν σου ἐν πάσῃ εὐσεβείᾳ καὶ σεμνότητι
g	καὶ ὑπὲρ παντὸς τοῦ κλήρου αὐτοῦ ἱερατείου αὐτοῦ γῆρας αὐτῶ τίμιον δώση,	om	siehe oben
h	ἐκτενῶς τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.		

Die Gegenüberstellung offenbart die Arbeitsweise des Redaktors: Die diakonale Bischoi-Bitte Nr. 1 wurde offensichtlich gebildet (1) auf der Grundlage der priesterlichen Patriarchenfürbitte der Jakobos-Anaphora mit (2) Umstellung einer

53 Ebenso.

Textpassage (**d** → **g**) sowie (3) unter Einfügung einheimischen Materials aus der sog. Ägypt. Basileios-Liturgie (**a** + **b**).

Die Abhängigkeit der Patriarchenbitte des Bischoi-Fragments vom *anaphorischen* Fürbittgebet der Jakobos-Liturgie ergibt sich zum ersten aus der Übereinstimmung des Wortlauts⁵⁴ und zum anderen aus der auffälligen Umstellung der Passage παντὸς τοῦ κλήρου καὶ τοῦ ἱερατείου αὐτοῦ ... (**d** → **g**). Der Zweck dieser redaktionellen Operation war höchstwahrscheinlich die Angleichung an die in der Jakobos-Tradition übliche Struktur der Patriarchenbitte der voranaphorischen diakonalen Katholikê mit ihrer an die Patriarchenbitte unmittelbar angeschlossenen Klerusfürbitte (s. oben).

Ein Rückgriff des Redaktors auf ägyptisches Heimatgut liegt nahe, weil das Resultat seiner Tätigkeit, abweichend vom auswärtigen Vorbild, zum Gebet für den Hierarchen von Alexandrien einladen sollte und sich dafür die im Nilland übliche Textgestalt anbot (**a**). Daß der Bearbeiter dazu auf die Ägypt. Basileios-Anaphora, den eucharistischen Normaltext der Kopten, zurückgriff, ist deshalb wahrscheinlich, weil die Bitte zugunsten der »heiligen Kirchen« (**b**) in der Jakobos-Liturgie für gewöhnlich fehlt und sich im zweiten möglichen Leihgeber, der melkitischen Markos-Liturgie, nur in einigen Zeugen und hier wie dort als nachträglicher Einschub von **b** + **c** unter dem Einfluß von Byzanz findet⁵⁵, wohingegen sie in der Kombination **a** + **b** (ohne **c**) als Bestandteil der Ägypt. Basileios-Anaphora schon früh durch deren sahidische Fassung im Löwener Lefort-Manuskript (7. Jh.) belegt ist⁵⁶. Die theoretische Möglichkeit, der Redaktor habe zwar **a** der Ägypt. Basileios-Liturgie entnommen, **b** hingegen nicht dieser, sondern unter Amputation von **c** einer anderen Quelle, ist redaktionsgeschichtlich zu kompliziert, um mehr Wahrscheinlichkeit beanspruchen zu dürfen.

War die sog. *Ägyptische* Rezension der Basileios-Liturgie (A-Ba⁵⁷) eine der Vorlagen des Redaktors der Bischoi-Texte, ist damit die Konfessionsfrage an sich schon entschieden; denn die Melkiten bedienten sich damals nicht dieser, sondern der byzantinischen Rezension der Basileios-Liturgie⁵⁸ (B-Ba), wohin-

54 Auffällig ist, daß der Redaktor beim Vorliegen paralleler Formeln in Basileios- und Jakobos-Anaphora sich durchgängig letzterer anschließt. Dies macht wahrscheinlich, daß ihm neben der Katholikê auch die Anaphora vorlag.

55 Siehe oben Anm. 52.

56 J. DORRESSE / E. LANNE, Un témoin archaïque de la liturgie copte de S. Basile = Bibliothèque du Muséon 47 (Louvain 1960) 22. Retroversion ins Griechische ebd. 23: Ἐν πρώτοις μνήσθητι τοῦ δούλου σου Βενιαμὴν τοῦ ἀρχιεπισκόπου καὶ τοῦ συλλειτουργοῦ αὐτοῦ Κολλούθου τοῦ ἁγίου ἐπισκόπου καὶ τῶν σὺν αὐτοῖς ὀρθοτομούντων τὸν λόγον τῆς ἀληθείας οὗς χάρισαι ταῖς ἁγίαις σου ἐκκλησίαις.

57 Sigle im Anschluß an H. ENGBERDING, Das eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie = Theologie des Christlichen Ostens 1 (Münster 1931) XIII f.

58 Die Benutzung von B-Ba (neben Chrysostomos-, Jakobos- und Markos-Liturgie) durch die Melkiten in Ägypten belegt der Tartīb al-kahanūt: J. ASSFALG, Die Ordnung des Priestertums. Ein altes liturgisches Handbuch der koptischen Kirche = Publications du Centre d'Études

gegen Ǟ-Ba bei den Kopten offenbar früh Stellung und Gewicht des eucharistischen Standardformulars erlangen konnte⁵⁹.

Die Zugehörigkeit der eingemeindeten Texte zum alexandrinischen Patriarchat der Kopten wird zusätzlich bestätigt durch die im Bischoi-Fragment verwendete Patriarchen-Titulatur. Anlässlich der Veröffentlichung des *P. Grenf. 2, 113* (van Haelst Nr. 913) haben die Herausgeber die Vermutung geäußert, daß die Verwendung der Anrede der kommemorierten Hierarchen als ABBA die beiden christlichen Konfessionen in Ägypten scheidet⁶⁰. Dies bestätigt sich bei breiter angelegten Recherchen. Das ABBA fehlt noch in der Bitte *περὶ τοῦ πάπα* des *O. Tait-Petrie 415*⁶¹ (5. Jh.) und in der Löwener sahidischen Basileios-Liturgie⁶². Es tritt jedoch schon auf im *P. Florenz, Ist. Vitelli, inv. 534*⁶³ (Van Haelst Nr. 755), 6. Jh., und im *Moir-Bryce-Diptychon*⁶⁴ (Van Haelst nr. 1052), 7. Jh., die beide Gewohnheiten der severianischen Chalkedongegner bezeugen. In späteren Jahrhunderten fehlt die Bezeichnung weiterhin bei den Melkiten sowohl in der Markos-Liturgie⁶⁵ als auch im Ordo für die Bestellung ihres alexandrinischen Patriarchen⁶⁶ sowie bei der Nilwasserweihe⁶⁷. Im Kopten-Patriar-

Orientales de la Custodie Franciscaine de Terre-Sainte, *Coptica 1* [= *Studia Orientalia Christiana, Aegyptiaca 5*] (Le Caire 1955) 134.

59 Vgl. BRAKMANN, Basileios-Liturgie a. O. (o. Anm. *) 118-120.

60 B. P. GRENFELL / A. S. HUNT, *New Classical Fragments and Other Greek and Latin Papyri* (Oxford 1897) 171. Vgl. auch T. DERDA / E. WIPSZYCKA, *L'emploi des titres ABBA, APA et PAPAS dans l'Égypte byzantine*, in: *Journal of Juristic Papyrology 24* (1994) 23-56.

61 J. VAN HÆLST, *Une ancienne prière d'intercession de la liturgie de saint Marc*, in: *Ancient Society 1* (1970) 100f.

62 Siehe oben Anm. 56.

63 S. G. MERCATI, *Frammento della συναπτή in un papiro fiorentino*, in: *Aegyptus 20* (1940) 213.

64 W. E. CRUM, *A Greek diptych of the seventh century*, in: *Proc Soc Bibl Arch 30* (1908) 255-265, früher Sammlung Moir Bryce, Edinburgh, heute in London: Ägypten. Schätze aus dem Wüstensand, Ausst.-Kat. Hamm (1996) 259 Nr. 287 mit Abb.; vgl. ΤΑΓΓ a. O. (o. Anm. 21) 83.

65 *Vat. gr. 1970*: τὸν ἀγιώτατον καὶ μακαριώτατον καὶ ἀρχιερέα ἡμῶν πάπαν τὸν Δ. (SWAINSON a. O. 8a. 20a. 42a); *Vat. gr. 2281*: τὸν ἀγιώτατον καὶ ἀρχιερέα ἡμῶν πάπαν (ebd. 8b); τὸν ὁσιώτατον ἀρχιερέα ἡμῶν πάπαν τὸν Δ. (ebd. 20b); τοῦ Δ. τοῦ πατριάρχου (ebd. 42b); weitere Belege CUMING, *Liturgy a. O.* (o. Anm. 40) 8f. 15. 32f. Beachte: Der Diakonenruf mit ABBA in der Markos-Liturgie bei BRIGHTMAN, LEW 1, 121, 10 ist keiner melkitischen Handschrift entnommen, sondern der koptischen Liturgie (s. ebd. 112).

66 *Sinait. gr. 974*: Investitur mit dem Omorphorion τῆς πατριαρχικῆς τῆς μεγάλης πόλεως Ἀλεξανδρείας ἀξίωμα (DMITRIEVSKIJ, *Opisanie a. O.* [o. Anm. 22] 697); Polychronion: τὸν δεσπότην ἡμῶν (τοῦδε) τοῦ θεοτιμίτου ἐπὶ θρόνου τῆς μεγαλοπόλεως Ἀλεξανδρείας (ebd.); bei der Inthronisation: ἐν θρόνῳ τοῦ ἁγίου ἀποστόλου καὶ εὐαγγελιστοῦ Μάρκου τῆς μεγαλοπόλεως Ἀλεξανδρείας τὸν πατέρα ἡμῶν (τὸν δεῖνα), τὸν ἀγιώτατον καὶ ἐνάρετον πατριάρχην (ebd. 698); Polychronion: τὸν δεσπότην καὶ ἀρχιερέα ἡμῶν (τοῦδε), τὸν πατριάρχην τὸν θεοτιμίτον ἐπὶ θρόνου τῆς μεγαλοπόλεως Ἀλεξανδρείας (ebd. 699).

67 Eὐφήμις durch den Domestikos: πανάριστε ἀρχιερεῦ ἀρχιερέων ὁ δεῖνα, (ὁ) πατριάρχης πάπα(ς) πόλεως Ἀλεξανδρείας (*Alexandr. 46*: PAPADOPOULOS-KERAMEUS a. O. [o. Anm. 25] 185, 29f-186, 1; *Sinait. gr. 974*: DMITRIEVSKIJ, *Opisanie* [o. Anm. 22] 2, 684); Fürbitten vor dem Weihegebet: τοῦ ἁγίου πατρὸς ἡμῶν τοῦ δεῖνα (τοῦδε) τοῦ πατριάρχου (PAPADOPOULOS-KERAMEUS a. O. 196; DMITRIEVSKIJ, *Opisanie a. O.* 2, 688).

chat hingegen begegnet es im südägyptischen Raum im priesterlichen Euchologion des Weißen Klosters⁶⁸ und in den zugehörigen Diakonenbüchern⁶⁹; im Norden findet es sich sowohl im bohairischen Meßbuch, in dessen griechischen wie koptischen Passagen⁷⁰, als auch, ebenso, in der koptischen Patriarchenweihe⁷¹ sowie in den späten griechischen Handschriften des nämlichen Traditionsbereichs⁷². Als beiden Konfessionen gemeinsam erweisen sich somit (1) das Epitheton »Megalopolis« für Alexandrien sowie (2) der Titel »Papst« für den alexandrinischen Bischof. Charakteristisch unterschiedlich und kennzeichnend für Texte der Chalkedongegner ist die zusätzliche Bezeichnung des Patriarchen als »Abba«. Wenn gerade diese auch im Bischof-Text begegnet, ist dies als weiteres Indiz für seine Zugehörigkeit zum Patriarchat der Kopten zu bewerten.

Ein Gegenargument scheint auf den ersten Blick der Umstand zu sein, daß Text Nr. 2 Fürbitte einlegt für den Kaiser, seinen Hof und sein Heer. Dies wirkt kaum vereinbar mit der politischen und kirchenpolitischen Situation der Kopten nach dem Bruch über Chalkedon und nach der islamischen Eroberung Ägyptens. Tatsächlich jedoch ist diese Bitte im ägyptischen Süden breit bezeugt in sa-

68 Euchologion »Z 100«: PO 28, 296, 26. 314, 18. 336, 11. 360, 16 LANNE (zuvor schon: A. M. KROPP, Die koptische Anaphora des hl. Evangelisten Matthäus, in: OrChr 29 [1932]120, 15 f); vgl. ENGBERDING, Basiliusliturgie [I] a. O. (o. Anm. 26) 28.

69 *Leid. copt. 74* (= Insinger 31) verso Z. 11-15 (ed. W. PLEYTE/P. A. A. BOESER, Manuscripts coptes du Musée des Antiquités des Pays-Bas à Leide [Leide 1897] p. 134 f); Diakonale »Z 108,1«, hier *Leid. copt. 73* (= Insinger 30) recto Z. 30 bis verso Z. 3 (ebd. 131); *Borg. copt. 109/101* (ed. A. GIORGI, Fragmentum Evangelii S. Johannis graeco-copto thebaicum saeculi IV [Romae 1789] 353. 356. 359); *Paris. copt. 129/20 fol. 139-145* (unediert; kurze Beschreibung nach inzwischen verschollenen Fotos der Bonner Sammlung Goussen: A. BAUMSTARK, Saidische und griechische Liturgiedenkmalere, in: OrChr 24 [1927] 380), fol. 139r. 139v. 141v. 142r. 143v. 144r; *Wien K 9742* (C. WESSELY, Griechische und Koptische Texte theologischen Inhalts 5 [Leipzig 1917] Nr. 260b); vgl. *Lond. copt. 154* frg. 1 fol. a (W. E. CRUM, Catalogue of the Coptic manuscripts in the British Museum [London 1905] 40); *P. Grenf. 2, 113* (GRENFELL / HUNT a. O. 169); *P. Berlin 9755* (Van Haelst Nr. 873) Nr. 8. 23 (Patriarch). 9. 24 (Ortsbischof) (ed. H. JUNKER / W. SCHUBART, Ein griechisch-koptisches Kirchengebet, in: ZsÄgSpr 40 [1902] 16-18; zur Datierung s. W. BELTZ, Katalog der koptischen Handschriften der Papyrus-Sammlung der Staatlichen Museen zu Berlin, in: Archiv für Papyrusforschung 26 [1978] 109 f.: etwa 12. Jh.).

70 Zum Beispiel in der praeanaphoralen Fürbitte für Papst und Bischöfe und der entsprechenden Bitte der Basileios-Anaphora (J. A. ASSEMANI, Codex liturgicus ecclesiae universae 4, 4, 2 [Romae 1754] 38 [koptisch und griechisch]. 58 [koptisch]). Für andere Vorkommen s. O. H. E. BURMESTER, The Greek kîrugmata, versicles and responses, and hymns in the Coptic liturgy, in: OrChrP 2 (1936) 367. 373. 378. 385. 386.

71 RENAUDOT, LOC² 1, 444. 451-455. 459. 461.

72 *Cod. Kacmarcik*, Lit. Basil., Absolutio Filii. Alia oratio (6 [MACOMBER, Text a. O. (o. Anm. 5) 317]): τοῦ θεοτιμητοῦ πατρὸς ἡμῶν, Ἄββα δεῖνος, πάπα καὶ πατριάρχου τῆς μεγαλοπόλεως Ἀλεξανδρείας; Oratio incensio vor der Paulus-Lesung (7 [318]): Μνήσθητι, Κύριε, τοῦ ἁγιοτάτου καὶ μακαριωτάτου ἀρχιερέως ἡμῶν, Ἄββα δεῖνος, πάπα καὶ πατριάρχου τῆς μεγαλοπόλεως Ἀλεξανδρείας; *Paris. gr. 325* (RENAUDOT, LOC² 1, 59): τοῦ ἁγιοτάτου, καὶ μακαριωτάτου ἀρχιερέως ἡμῶν Ἄββα Δ. τὸν ὀσιώτατον καὶ ἀρχιερέα ἡμῶν πάπαν ΔΔ.; ebd. 68: τοῦ ἁγίου πατρὸς ἡμῶν ἀρχιεπισκόπου ἀββᾶ Δ. πάπα καὶ πατριάρχου τῆς μεγαλοπόλεως Ἀλεξανδρείας; ebd. 100: τοῦ ἁγιοτάτου καὶ μακαριωτάτου ἀρχιερέως ἡμῶν Ἄββα Δ', πάπα καὶ πατριάρχου τῆς μεγαλοπόλεως Ἀλεξανδρείας.

hidischen Diakonalien⁷³ noch aus der Zeit um die Jahrtausendwende. Im Norden fehlt die Bitte zwar in der Basileios-Anaphora, ist aber sonst präsent in den Fürbitten der bohairischen Euchologien und den griechischen Büchern der nämlichen Konfession⁷⁴. Dabei kann offen bleiben, ob sich die Kaiserbitte nur aufgrund des Beharrungsvermögens liturgischen Formelguts erhalten hat, im eigentlichen Sinn noch verstanden oder vom Beter gedanklich umgedeutet wurde auf den neuen Landesherrn, dem jetzt zu geben war, was des Kaisers ist.

Mit dem Ergebnis, daß es sich bei dem Bischoi-Blatt nicht um einen melkitischen Zeugen, sondern um einen Vertreter der Liturgie der Kopten handelt, sind nicht alle Rätsel gelöst, die der von ihm tradierte Text aufwirft. Insbesondere läßt sich der liturgische Sitz im Leben der dargebotenen Fürbittenreihe noch nicht bestimmen⁷⁵. Doch macht dieses bescheidene Zeugnis immerhin deutlich, daß sich des Griechischen mehr oder minder mächtige Kreise der koptischen Kirche nicht allein mit der Tradierung ererbter Texte begnügten, sondern auch noch in später Zeit redaktionelle Arbeit betrieben und auf der Suche nach Vorlagen über die Grenzen der eigenen Konfession, wohl auch des eigenen Landes, hinausgriffen. Damit trägt dieses Blatt zugleich bei zum Verständnis der auffälligen Offenheit gegenüber auswärtiger Euchologie des an Fremdgut ungewöhnlich reichen *Paris. gr. 325*, den eben deshalb H. ENGBERDING sich nur in der ägyptisch-melkitischen, nicht in der koptischen Kirche beheimatet vorstellen konnte⁷⁶. Beiwege fällt neues Licht auf die konfessionelle Identität der Schreiberschule der »majuscula Nitrensis«.

73 *Borg. copt. 109/101* (GIORGI a.O. 359f); *Paris. copt. 129/20 fol. 139-145* (unediert), hier fol. 142v. 145v; *Wien K 9743* (Wessely a.O. [o. Anm. 69] 4, 155f Nr. 251); Diakonale »Z 108,1«, hier *Leid. copt. 72* (= Insinger 29); PLEYTE / BOESER a.O. (o. Anm. 69) 127; vgl. *P. Florenz, Ist. Vitelli, inv. 534* (a.O. 213); *P. Berlin 9755* Nr. 3 u. 20 (JUNKER / SCHUBART a.O. [o. Anm. 69] 10f).

74 ASSEMANI a.O. 36; RENAUDOT, LOC² 1,100.

75 Die inhaltliche Anordnung der vorliegenden Bitten stimmt mit keiner der zahlreichen Litaneien überein, die besprochen sind bei W. HEFFENING / A. BAUMSTARK, Zwei altertümliche Litaneien aus dem Paschabuch der koptischen Kirche, in: *OrChr* 36 (1941) 74-100.

76 H. ENGBERDING, Ein Problem in der Homologia vor der hl. Kommunion in der ägyptischen Liturgie, in: *OrChrP* 2 (1936) 145-154; dagegen BRAKMANN, Basileios-Liturgie a.O. (o. Anm. *) 124f; vgl. A. GERHARDS, Die griechische Gregoriosanaphora = Lit. Quell. Forsch. 65 (Münster 1984) 15f.

Manfred Kropp

»Glücklich, wer vom Weib geboren, dessen Tage doch
kurzbemessen, . . .!«

(Die altäthiopische Grabinschrift von Ḥam, datiert auf
den 23. Dezember 873 n. Chr.

0. Einleitung

0.1. Methodisch

In den Wissenschaften, besonders den historischen, sind Neuentdeckungen und deren erste Deutungen nicht selten den Glücksgriphen von Laien, begeisterten Dilettanten zu verdanken. Neben dem Glück des Finders haben sie oft erste, mehr aus der Ahnung geborene aber nichtdestoweniger glückliche Ansätze und Vorschläge zur Lösung der mit dem Neufund verbundenen Probleme. Diese werden dann, auch nicht selten, in der Folge von Fachleuten mit Kompetenz und Wissen verworfen, abgewiesen, freilich oft, ohne daß die wesentlichen Elemente der vorgeschlagenen Lösung einer methodisch-kritischen Nachprüfung unterzogen würden. Paradoxerweise aber halten sich manchmal zähe Teile einer solchen ersten Lösung, die sich erst nach langer Zeit und mehrmaliger Neubearbeitung als Irrwege erweisen. Eine plausible und widerspruchsfreie Lösung eines solchen Fragenknäuels geht dann zumeist von Prämissen und Ansätzen aus, die einmal gefaßt, als sich eigentlich von Anfang an als evident, auf der Hand liegend erweisen. Die bisherige Forschungsgeschichte der altäthiopischen Grabinschrift der Giḥo, Tochter des Mängäša, aus dem Kloster Ḥam (Schimezana, Eritrea) ist ein illustratives Beispiel für diese einleitenden, eher abstrakten Bemerkungen.

0.2. Historisch

Vor einigen Jahren schon hatte ich in der Festschrift Ricci eine Neuinterpretation einer äthiopischen Inschrift (des Gadara, Königs von Aksum) gegeben, als Vorgriff auf einen schon damals seit Jahren erwarteten Übersetzungs- und Kommentarband zum RIE (Kropp 1994). Nach weiteren vier

Jahren ist dieser Band noch nicht in Sicht, und ich lege nun eine weitere Neuinterpretation einer äthiopischen Inschrift vor. Dabei ist als wichtigstes Ergebnis herauszustellen, daß durch die bisher verkannte Lesung einer präzisen Datierung nach Jahren der in Äthiopien weithin gebrauchten Ära »der Gnade« im Sinne von »Ära der Märtyrer oder des Diokletian« neben der ältesten präzise datierten äthiopischen Inschrift wichtige Erkenntnisse für die äthiopische Geschichte und Epigraphik gewonnen wurden. Darüber hinaus ist der Beitrag ein Ausschnitt aus dem an der Universität Mainz, Sonderforschungsbereich 295 »Sprachliche und Kulturelle Kontakte«, im Entstehen begriffenen Computerkorpus der äthiopischen Inschriften, das der Lösung von Fragen der Sprachgeschichte (Lexikographie und Grammatik) ebenso dienen soll wie der Aufklärung der Schriftentwicklung, und natürlich auch der historischen Forschung.

1. Entdeckungsgeschichte und heutiger Aufbewahrungsort der Inschrift

Conti Rossini, der die Kirchen von Däbrä-Libanos und Ḥam 1901 besuchte, und von dort die wichtigen Feudaldokumente des »Goldenen Evangeliums« edierte, entging, nach eigenem Geständnis »la cosa più importante del luogo« (1939 : 6), d. h. die Grabinschrift, damals auf der linken Seite des Eingangs in der Mauer eingelassen¹. Knappe dreißig Jahre später veröffentlichte Giorgio Brunetti² (1927 : 80-81) in dem katholischen Missionsblatt von Asmara eine erste Beschreibung und Deutung der Inschrift, allerdings ohne Photographie und Nachzeichnung. Die schwierige Passage Zeile 4-5 übersetzt er: » ... e riposò l'anno 790. Io proclamai tuttavia la misericordia (di Dio).« Dazu mußte er in Zeile 4 ein ጸረገ፡ o. ä. in ጸረ፡ገ፡ (»sie riefen«; aber wie dann als 1. P. sg. zu deuten?) lesen. Diese wurde von Conti Rossini (1927 : 479) in einem Forschungsbericht zur Kenntnis genommen und heftig kritisiert³. 1938 fertigte A. Mordini gute Photographien der Kirche und der Inschrift an, aufgrund derer und der *editio princeps* dann Conti Rossini (1939) seine Zweitbearbeitung vorlegte. Die Monatstagsdatierung (27. Taḥsās) wird angenommen, eine Jahresdatierung Brunettis (790) vehement, aber ohne Gegenargumente negiert

1 Zur Lage der Kirche vgl. Godet 1983 : 94; Guida 294.

2 Er war Direktor des Gymnasiums »F. Martini« in Asmara, bemühte sich, den Fremdenverkehr in der Colonia Eritrea zu entwickeln und veröffentlichte eine Reihe von Arbeiten über die Landeskunde; vgl. Puglisi 1952 : 60. Ich danke Herrn Kollegen G. Fiaccadori für die großzügige Bereitstellung dieser und anderer in deutschen Bibliotheken kaum zu beschaffender Literatur.

3 »La lettura della data (l. 2-4) è assolutamente diffettosa, come è assai dubbio se le scorrettezze delle altre linee dipendano sempre dal lapicida; anche l'interpretazione non pare sempre esatta (v. 5-8: »per altro, siccome è scritto, beato chi nasce da donna ed i cui giorni sono pochi).«

und übersetzt, bzw. offen gelassen: »... essendo questo l'anno ... Ella-Sahel«, wobei er in letzterem einen aksumitischen Königsnamen sehen will. Er datiert die Inschrift in das 7./8. Jhdt. n. Chr.

Um schon jetzt auf den abschließenden Punkt der methodischen Einleitung zu kommen: Nun sollte man annehmen, daß, wenn in einer Inschrift schon mit Sicherheit Teile einer präzisen Datierung, Wochen- und Monatstag, Festtag, vorliegen, man in Teilen, die sich augenscheinlich einer direkten Textdeutung entziehen, zunächst einmal den Rest einer präzisen Datierung, in diesem Falle eine Jahresangabe, zu sehen versuchen sollte, zumal wenn von einem »Jahr« deutlich die Rede ist. Genau diesen Weg hatte der erste Finder und »interessierte« Laie (Brunetti) eingeschlagen, ohne daß jedoch seine Lösung jemals ernsthaft geprüft worden wäre; z. B. Kongruenz von Monats- und Wochentag für das vorgeschlagene Jahr 790!

U. Monneret de Villard (1940) erkennt in der Form der Inschrift die aus Libationstafelchen herausgewachsene Form von Grabinschriften in Nubien (Meroe) und zieht daraus, wie aus anderen epigraphischen Einzelheiten (Linienenteilung), weitreichende Schlüsse für Kulturbeziehungen zwischen Aksum und dem christlichen Nubien. Er verweist zudem auf datierte Inschriften aus Meroe aus dem Jahre 613 der Märtyrer = 897 n. Chr.⁴ Freilich geht er nicht auf etwaige inhaltliche und Textparallelen ein. Conti Rossini (1946 : 30f.) bespricht vorsichtig diese Vorschläge, verweist aber auf formale Parallelen in den altsüdarabischen Inschriften, ohne freilich das Hauptargument, die Form der Tafel mit stilisierter Schüttschnauze, entkräften zu können. E. Cerulli (1968 :18f.) gibt die Übersetzung von Conti Rossini wieder⁵ und bemerkt: »e preannunzia l'uso intenso di citazioni bibliche nella successiva letteratura etiopica a noi giunta«. Dies ist freilich weniger bemerkenswert als die Tatsache, daß schon sehr früh ein im wesentlichen fester äthiopischer Bibeltext vorliegt und literarisch verwendet wird⁶.

4 Die in den Kriegswirren verschollene Inschrift behandelt bei Zyhlarz 1928 : 191. Ich danke Herrn Kollegen St. Wenig, Berlin, für diese und manch andere bereitwillig gegebene Auskunft zu Nubien.

Dies ist wichtig für die Verwendung der Ära des Diokletian, aber mit der neuen Benennung »der Märtyrer«; vgl. MacCoull und Worp 1990, die den Beginn dafür ins 9. Jhdt. verlegen. Äthiopien scheint nach Ausweis der Inschrift von Ham diese Benennung später übernommen zu haben, ohne daß sich die vorherige, alternativ christliche »Jahre der Gnade oder Erbarmung« gänzlich verdrängen ließ, wie auch die Ambiguität der Bezeichnung (entweder auf Geburt Christi oder Diokletian bezogen) weiter bestand; vgl. Neugebauer 1979 : 116 f

5 Die falschen Stellenverweise Jesaja 27, 9-13 ebenfalls; so schon erkannt von Altheim und Stiehl 1969 : 35 4 f. (wobei die Ausführungen der Autoren dort ebenfalls eine Reihe sachlicher Fehler aufweisen).

6 Vgl. dazu etwa die Inschriftenfragmente des Königs Kaleb, die auf jemenitischem Boden gefunden wurden; Müller 1972; Altheim und Stiehl 1969 : 199-208; 353-360.

Sergew Hable Sellasie erwähnt die Inschrift in seiner äthiopischen Geschichte (1972 : 198f.). Der neue Beitrag ist die Übersetzung der problematischen Passage »And died a year after we had (conquered?) Our enemy Ella Sahl.« Die zahlreichen Konjekturen, die dafür nötig sind, werden nicht näher erläutert; allerdings wird für das kritische Wort አኑጎ (Zeile 4) zugegeben » ... however the meaning of it remains obscure«. Die beiden Einträge im DictEthBio ('Ellä-Sähel 57 und Giḥo 73 f.) beruhen ganz auf den vorherigen Deutungen⁷.

Im RIE No. 232 und pl. 165 ist nur die Bibliographie, eine materielle Beschreibung und eine neue Umschrift (die freilich in einzelnen Punkten zu verbessern ist) zu finden⁸.

Den jüngsten Ansatz zu einer Deutung der umstrittenen Passage verdanken wir G. Fiaccadori (1996). Neben einer vorzüglichen und vollständigen Bibliographie und weiten Ausblicken zu Fragen der Beziehung der Textformulare zu denen anderer christlicher Kirchen des Orients schlägt er für Zeile 4-5 vor: »e ... l'età sua era di un anno. ›Ahimé‹ – gridarono quanti furono mossi a pietà (o: al compianto).« Neben der schwierigen Frage, ob ein amharischer Ausruf der Anteilnahme an fremdem Schmerz (*ənen* gesagt zu Kindern, die sich wehgetan haben) in einer aksumitischen Inschrift anzunehmen sei, erhebt sich Zweifel, ob ein einjähriges Kind nach den mentalen Einstellungen der Zeit einer so ausgezeichneten Grabinschrift gewürdigt werden konnte. Und zugleich muß er die alte Lesung von Brunetti (s. o.) wieder aufnehmen, die aber gerade mit der Photographie bei Buxton auszuschließen ist⁹.

Wie A. Bausi (1992 : 29 n. 56) berichtet, wurde die Inschrift von ihrem ursprünglichen Platz, den auch noch RIE angibt, in die neue Kirche ʿEnda-Maryam in Ḥam verbracht; sie soll sich weiterhin in sehr gutem Zustand befinden¹⁰.

7 Die darauf fußenden Ausführungen von Kobishchanov (1979 : 120) werden von R. Schneider (1984 : 163) zu Recht als reine Spekulation zurückgewiesen.

Munro-Hay 1991 : 247 f. bringt ebenfalls keine neuen Gesichtspunkte.

8 Desgleichen wird, wie überall im RIE, nicht die Herkunft der Photographien und Tafeln angegeben. So bleibt z. B. für die Inschrift von Ḥam die vorzügliche Photographie Buxtons (1949 : nr. 83; Buxton, 1970, nr. 28) unerwähnt.

Irma Taddia und ihren Mitarbeitern danke ich für die Überlassung umfangreicher Mikrofilme ihrer Mission in die Klöster Eritreas, darunter auch Ḥam. Nach den mir vorliegenden Bildern wurde die Inschrift »in ottimo stato di conservazione« nicht am neuen Standort photographiert. Eine weitere - diesmal farbige - Photographie von Guy Annequin in *Aethiopia. Pays, histoire, populations, croyances, arts et artisanats*. Turnhout, 1996. S. 219.

9 Damit wäre der zweite Punkt der methodischen Einleitung erfüllt.

10 Vgl. a. Bausi 1997 : 13 n.1.

2. Die Schrifttafel und der Text

Es handelt sich um eine Steinplatte mit den Maßen ca. 53 x 47 cm; aus der unteren Kante ragt ein stilisierter Libationskanal, im oberen Teil mit Zeile 15 bedeckt, etwa 8 cm hoch und 16 cm lang.

Die Inschrift besteht aus 15 sorgfältig durch Linien oben und unten begrenzten Zeilen. Die Buchstabenhöhe beträgt ca. 2,5 cm.

Bereits Monneret de Villard hatte auf die Verbindungen zu Meroe und dessen Sepulcral-Inschriften hingewiesen. Als Archäologe hatte er die äußere Gestaltung im Auge. Hier verglich er treffsicher die Form der Täfelchen. Der mittlings angesetzte, schnauzenförmige Ansatz der Inschrift von Ḥam am unteren Ende Zeile 14) entspricht genau der Form altnubischer Inschriften. Diese ist ursprünglich aus einem Libationskanal hervorgegangen (vgl. Griffith 1922 : pl. XIII). Die Grabtexte waren auf den Schalenboden und auf den Rand von Libationsschalen geschrieben. Erst später wurden sie zu reinen Inschrifttäfelchen, wobei sich aber die nun funktionslose Form aus *inertia* erhielt. Ebenso auffällig ist die Gestaltung der Zeilen mit oberer und unterer Begrenzungslinie und die Worttrenner, die alle direkt aus nubischem Vorbild übernommen scheinen¹¹.

Auf die Kreuzestafel mit Monogrammen, die am alten Aufbewahrungsort der Inschrift am Kircheneingang in die gegenüberliegende Wand des Eingangs eingemauert war (ist?), kann hier nicht eingegangen werden (vgl. Conti Rossini 1939 : 8 fig. 9; Bausi 1992 : tav. 6 fig. 11), doch liegt hier ebenfalls altnubischer Einfluß vor, u. U. ein Alpha-Omega- und Michaels-Monogramm (vgl. Łajtar 1993 : 247). Es ist wahrscheinlich, daß diese Tafel zum Giho-Grab gehörte¹².

Was Monneret de Villard nur als allgemeine Datierung anführt (1940 : 67 und n. 2), erweist sich freilich als brillanter Beweis der Gleichzeitigkeit dieser Dokumente, wenn man die Inschrift von Ḥam einmal richtig datiert hat. Die altnubische Inschrift aus ʿAlwa (Lepsius, Denkmäler, Abt. VI, tav. 12) ist auf das Jahr der Märtyrer 613, d.h. 897 datiert. Damit ist sie lediglich 125 Jahre jünger als die Inschrift aus Ḥam. Wir haben hier einen Beleg für direkte

11 Freilich taucht der Worttrenner im Altnubischen in der Form von zwei Punkten, also wie das spätere Standardgəʿz auf. Nichtsdestoweniger ist doch, wenn auch in der Form verschieden – auch im Äthiopischen wechselte der Worttrenner mehrmals seine Form – dessen Existenz eine wichtige Parallele.

12 Wahrscheinlich ist, daß der Fundzusammenhang in der alten Kirche von Ḥam nicht der ursprüngliche ist; es handelt sich doch um eine Grabinschrift, deren Schriftplaketten wohl kaum ihren ersten Platz an der Außenwand eines Torbaus zu einer Kirche gehabt haben werden. Genauso schwer wiegt allerdings für die archäologische Interpretation die Zerstörung dieses sekundären Fundzusammenhangs durch die Verbringung der Schrifttafel, freilich nicht der zweiten mit den Monogrammen, in die neugebaute Kirche.

Beeinflussung im spätaksumitischen Reich in der Gestaltung christlicher Denkmäler und auch inhaltlich in Bezug auf Ideen und Konzepte.

1. *motat / giḥo / wəlatā / mangašā / bawar*
2. *ḥa / taḥsās / ʾame / 27 / la-šarq / ʾa*
3. *me / maḥāt əwihu / lagenā / ba ʿəlatā / ra*
4. *bu / waḥarifū / ʿāmat / ʾənen / šara*
5. *na / ʾəla / šahəl wabāḥtu / baka*
6. *ma / šəḥuf / bədu / za-yətwala*
7. *da / ʾəm ʾanəst / zaḥədāt /*
8. *mawā ʿəlihu / bakama / šəḥuf /*
9. *wəsta / wangəl / za-balaʾa / šəgā*
10. *ya / wa-satiya / daməya / ʾi-yəṭʿəmā*
11. */ lamot / wa-ʾana / ʾənašəʾa / ʾama*
12. *daḥāri / ʾəlat / bakama / šəḥəf*
13. *wəsta / nabəy / məwtān / yətna*
14. *šəu / wayaḥayəwu / ʾəla / wəs*
15. *ta / maqābər*

3. Schrift und Orthographie; Schreiberfehler, Sprache

Die Buchstabenformen erinnern z.T. an frühe aksumitische Inschriften. Hingewiesen sei auf die besonders archaische Form des 𐩈, das an Inschriften des Ezana, beide wiederum deutlich an den Ursprung aus betreffenden Formen der altsüdarabischen Monumentalschrift erinnert. Überhaupt ist für die Standardform des heutigen 𐩈 anzumerken, daß sie aus einer Umdeutung – 𐩈 mit Dachzusatz – hervorgegangen ist. Ebenso hat die Form des 𐩈 mit unten offenem Kreisbogen an der linken unteren Haste als archaisch zu gelten.

Die Korrekturen zur Lesung des RIE, die v. a. die Vokalisierung betreffen, brauchen hier nicht im einzelnen herausgestellt zu werden. Es fällt jedoch auf, daß der relativ kurze Text eine Reihe von Abweichungen von den zu erwartenden Standardformen des Gəʿəz¹³ aufweist. Diese Abweichungen betreffen weniger die sonst in Handschriften anzutreffenden Unsicherheiten

13 Hier sei jede voreilige Folgerung auf Sprachzustände vermieden. Wir wissen wenig über die materielle Anfertigung solcher Inschriften. Denkbar ist, daß ein Steinmetz mechanisch eine (Pergament?-/Papier?)-Vorlage eines Schreibkundigen ausführte. Diese Hypothese erklärt aber gerade nicht den Austausch von Vokalisierungsordnungen, die somit in der Vorlage – als Einfluß der lebendigen Sprache des »Schreibers« (?) – gestanden haben müssen. Nur eine systematische Untersuchung der Varianten in den erhaltenen Inschriften kann wohl Auskunft über diese Mechanismen liefern.

in Bezug auf die Schreibung von Pharyngalen und q^{14} . Hier hat die Inschrift eher eine gewisse Sicherheit und gibt Hinweise auf korrekte Etyma (etwa *taḥsas*) Die Varianten *ṣəḥuf* (Z. 8) gegen *ṣəḥəf* 12.), *yətwällädä* (statt zu erwartendem *yətwälläd* (Z. 6), *wələttä* (statt *wälättä* Z. 1) lassen *ṣärränä* statt *ṣärrənä* (Z. 4.) als ganz in der »Norm« dieser Inschrift erscheinen. Das Auftauchen eines Worttrenners am Anfang einer Zeile (11, 12), möchte man zu den Folgen des mechanischen Kopierens einer Vorlage durch einen schriftunkundigen Steinmetzen zählen.

Auf die Eigennamen des Textes braucht hier nicht *in extenso* eingegangen zu werden. *Mängäša* ist sowohl männlicher wie weiblicher Personennamen; somit ist nicht zu entscheiden, ob der Vaters- oder Muttername angegeben ist. Für *Giḥo* hat man des öfteren an einen fremden Namen (nubisch?) gedacht. Bedenkt man aber, daß die Labiovelare nicht unbedingt graphischen Ausdruck haben, fällt nicht schwer, einen etymologischen Anschluß an etwa tigrinya *gwiḥat* »Morgenlicht« zu finden.

4. Die Datierung

Der Versuch, eine präzise Datierung in der Inschrift zu entschlüsseln, geht zunächst von dem Gedanken aus, daß, wenn Feiertag, Monats- und Wochentag angegeben sind, logischerweise sich diese Genauigkeit in einem Jahresdatum vollenden muß. Diese Jahresangabe ist der Einfachheit halber in dem Textbereich zu sehen, in dem zwei Wörter für Jahr auftauchen (*‘amāt* und *ḥarif¹⁵*), genauer dann in der Passage, die in den bisherigen Deutungen sehr kontrovers und kaum überzeugend interpretiert wurde (Zeile 4 und 5). Die vier fraglichen Wörter sind bis auf das erste zunächst ohne Kontext als geläufige *Gəʿəz*-Vokabeln zu übersetzen: *ṣärrə-nä əllä-ṣahl* »unseres Feindes, der Gnade«¹⁶. Diese an sich unzusammenhängende Aussage führt, sobald man im Assoziationsfeld äthiopischer Jahresangaben denkt, sofort auf die Folge: »Unserer, (der Christen) Feind *par excellence* ist Diokletian«¹⁷, »der Gnade« sind die

14 Ohne die Beweiskraft überziehen zu wollen, sei auf *bəḏuʿ* hingewiesen, wo in LCD 88a die zwei Etyma sicherlich in eines zu ziehen sind.

15 Das Wort wird wohl als Einzelnomen zu interpretieren sein (analog zum Arabischen); vgl. a. zu Überlegungen im Zusammenhang mit der Gerundialform Kapeliuk 1997 : 494-495.

16 Hier ist die für die sprachliche Nachlässigkeit der ganzen Inschrift nicht unangemessene Konjekture *ṣ* anstatt *ṣ* angenommen.

17 Es genügt hier, auf die stehenden Epitheta bei der Nennung des Namens von Kaiser Diokletian im äthiopischen Synaxar hinzuweisen.

Jahre der Gnade. Ist diese doppelte Bezeichnung als die einer Ära erkannt, bleibt für die drei vorausgehenden Zeichen des – nun als Pseudowort erkannten – Ausdrucks nur die Lösung der Lesung als Ziffern übrig.

Zu den Benennungen der Ära kann hier nur auf die Untersuchungen von Chaîne (1925 : 117 u. ö.) und Neugebauer (1979 : 70; 117 u. ö., Neugebauer 1989 : 28) verwiesen werden. Die Ära Diokletians (nach äth. Ära 1 = 277 = 285 n. Chr.) wurde in der alexandrinischen, und in der Folge bei der äthiopischen Christenheit als Übernahme einer heidnisch-zivilen Ära aus praktischen Zwecken eingeführt. Wenig später erfolgte aus Gründen der Vereinfachung der Osterfestberechnung die Einführung einer Ära »der Gnade« = 1 = 77 Diokletian = 353 n. Chr. durch den Mönch Annianus, die auch in Äthiopien übernommen, nach anderen gar in Äthiopien kreiert wurde. Die Ära Diokletians wurde im christlichen Sprachgebrauch zu einer »der Märtyrer«¹⁸. Nach Ende des ersten großen 532-Jahreskalenderzyklus im 9. Jhd. kam es beim linearen Durchzählen der Diokletian-Ära, im Gegensatz zum Neubeginn mit dem Jahre 1 im Zyklus der Jahre der Gnade, zu einer häufigen Gleichsetzung »Jahre der Gnade« = »der Märtyrer« = »Diokletians«, für die wir in der Inschrift von Ḥam den ersten äthiopischen Beleg haben, nämlich aus dem Jahre 690 Diokletians.

Diese letzte Angabe führt zu der Entschlüsselung der Zahlzeichen des bisher angenommenen Wortes $\lambda z \gamma$. Schon Brunetti hatte hier die Zahl 790 vermutet, ohne allerdings eine Gegenkontrolle des so gewonnenen Datums mit den Wochen- und Monatstagen vorzunehmen. In der Tat sind die beiden anderen Zahlzeichen des Textes in Zeile 1 recht weit von der späteren Standardform entfernt (s. Abb. S. 176). Sie definieren sich aber aus dem Kontext und geben sich als ungeschickte Adaptation an eine Buchstabenform (im Falle der Zahl 20) und achsengedrehte Form zu erkennen. Davon ausgehend, kann man γ ziemlich sicher als korrektes »90« ansetzen; z ist als gedrehtes ρ »100« zu deuten. Somit bleibt nur noch, dem ersten Zeichen den durch die Datumkongruenz geforderten Wert zwischen 2 und 9 für die Multiplikation mit dem folgenden Hunderter zuzuweisen. In dem in Frage kommenden Zeitraum (190 bis 990 = 473 bis 1273 n. Chr.) weist nur ein Jahr die geforderten Parameter auf. Somit bleibt nur der 27. Tahšās 590 der Ära Diokletians = der Gnade = 866 äth. Ära = 23. 12. 873 n. Chr. als rationales Datum¹⁹. Das erste

18 Zu dem Aufkommen und Gebrauch der Ära Diokletians als Ära der Märtyrer im christlichen Nubien vgl. nun MacCoull/Worp 1997. Die ältesten Belege stammen aus den Jahren 502 (785/6 n. Chr.) und 600 (833/4 n. Chr.); vgl. Łajtar 1997 : 107 f. Ich danke Herrn Kollegen Łajtar für wertvolle Auskünfte und eine – notwendige! – Kontrolle der Datumsumrechnungen.

19 Es sei nicht verschwiegen, daß diese komplizierten Parameterkontrollen mit Hilfe eines Computerprogramms (WorldCalendar) der Firma Pandawave (1998) gemacht wurden. Dieses vorzügliche Umrechnungsprogramm auf der Basis des Julianischen Datums in 15 historische

Zeichen \mathfrak{h} ist somit als eine auch bei den anderen Zahlzeichen des Textes zu beobachtende Umdeutung der Standardform durch Achsendrehung in den formnächsten Buchstaben zu sehen ($\xi \rightarrow \mathfrak{h}$)²⁰.

Die Verbindung zum christlichen Nubien ist nun auch aufgrund der Datierung und der Kalenderbezeichnungen wie auch der Zahlzeichen klar geworden. Zugleich hat aber auch die äthiopische Bezeichnung der Ära »der Gnade«, wenn auch doppeldeutig im eigenen Bereich, dabei ihre Originalität und Eigenständigkeit bewiesen.

So ergibt sich die Gewißheit, daß im spätaksumitischen Reich nach Jahren »der Gnade« datiert wurde - wenn auch, als zusätzliche Information, bezeichnet in einer später aufgegebenen Terminologie, die sich aber als direkte Übersetzung aus dem (altnubischen) Griechisch erweist: »unseres Feindes = Diokletian; vgl. die ständigen Epitheta Diokletians in der äthiopischen Übersetzung des Synaxars), aber auch »der Gnade«, statt später mit dem Quasi-Synonym »der Erbarmung«. Damit gewinnt auch die Hypothese O. Neugebauers (1979; 1983), der die Übernahme des alexandrinischen Kalenders in Äthiopien schon Ende des 4. Jhdts. ansetzen will, neue Plausibilität. Freilich besteht noch eine Lücke zwischen 873 und Ende 4. Jhdts., aber eine Lücke, die ein glücklicher neuer Fund schließen kann.

5. Die biblischen Zitate als Kurzform der Begräbnisliturgie

Im Vergleich mit der äthiopischen Begräbnisliturgie erweist sich, daß die Zitate nicht einfach Reminiszenzen der Bibelfestigkeit des Verfassers der

Kalender umfaßt auch den äthiopischen. Als Desideratum ließe sich die fehlende Angabe des Evangelisten anführen.

Die Gegenprobe für die eigentlichen Jahre »der Gnade« wurde gemacht. Sie ergab die Jahre 390 = 743 = 23. 12. 750 als erstes mögliches Jahr; das folgende wäre 1143 = 23. 12. 1450 n. Chr. So verlockend es war, das frühere erste Datum anzunehmen, es wäre zu erklären, weshalb, sonst nie belegt, umgekehrt Jahre »der Gnade« als die »des Diokletian« bezeichnet würden. Zudem bereitete diese Benennung vor Ablauf des ersten großen 523-er Jahreszyklus' Schwierigkeiten. Die Folgerungen für die Geschichte des äthiopischen Kalenders aus den so entschlüsselten Daten und Bezeichnungen liegen auf der Hand.

²⁰ Eine erste Vermutung, es könne sich um nubische Zahlzeichen handeln, zunächst geboren aus einer falschen Identifizierung des Datums mit dem Jahr 690, scheidet nun aus. Allerdings ist darauf hinzuweisen, daß in nubischen Grabinschriften aus Faras das Zahlzeichen für »6« einem um die Vertikalachse um 180° gedrehten \mathfrak{h} sehr ähnelt. Ich danke Herrn Kollegen Dr. Adam Łajtar herzlich für seine weiterführenden Auskünfte vom 22. 1. 1999. Danach benutzen die Nubier die üblichen griechischen Zahlzeichen, ausgenommen 6, 9 und 900. Wobei das abweichende Zeichen für 6 doch dem griechischen *digamma* noch recht ähnlich sieht. Vgl. Kubinska 1974 : 33 und 35. Die genannten Zahlenmöglichkeiten scheidet aus Gründen der Parameterkongruenz des fraglichen Datums allerdings aus.

Inschrift sind, die einfach nach dem Grundthema des Anlasses - Heilserwartung des Christen nach dem Tod - gewählt wurden. Alle drei Zitate sind an markanten Stellen der Liturgie zu finden, zudem ist die Abfolge des Rituals gewahrt²¹.

Im ersten Teil des *Māṣḥafā gənzāt* finden sich im Sterbegebet sowie im Gebet der ersten Station beim Heraustragen des Leichnams aus dem Aufbahrungsort wiederholte Seligpreisungen auf den Toten, die nicht alle der Bergpredigt oder anderen Bibeltexten entnommen sind, sondern z.T. frei formuliert werden: »Glücklich, wer zeit seines Leben die Kirche geehrt hat!« (*Māṣḥafā gənzāt* 61a; 67 b u. ö.; Dobberahn 1996 : 880). Wenn auch die Seligpreisung der Inschrift nicht direkt im heutigen Ritual nachzuweisen ist, so steht sie doch im Geist solch freier Variationen²². Solche Seligpreisungen finden sich freilich auch im dritten, abschließenden Teil des Rituals, auf den noch einzugehen ist, allerdings überwiegt dort ein anderer Tenor der Bibelstellen, der folgerichtig für die »Kurzfassung« der Inschrift gewählt wird.

Das Evangelienzitat ist der Totenmesse entnommen, in der die entsprechende Stelle des Johannesevangeliums verlesen wird (*Māṣḥafā gənzāt* 106)²³.

Das abschließende Jesaja-Zitat wird mehrere Male in den abschließenden Teilen der Liturgie, mit den Fürbitten für den Toten (*kəštāt*), auch in den

21 Ich danke H. Kaufhold, der sich der Mühe der Durchsicht des Manuskripts dieses Aufsatzes unterzog, für den eindringlichen Verweis auf liturgische Bezüge, der mich zu einem durchgehenden Vergleich des Ritualtextes anregte.

Daß sich damit in der Inschrift klare Indizien für das Vorhandensein des Begräbnisrituals im 10. Jhd. in Äthiopien finden, mag nicht weiter überraschen. Neben Taufe und Priesterweihe gehört die Begräbnisliturgie zu den wichtigsten Texten des christlichen Lebens. So überrascht die Angabe, daß das äthiopische Ritual eine Übersetzung aus dem Arabischen des 14. Jhdts. sei (Dobberahn 1996 : 657). Dies kann sich doch nur auf die jetzt vorliegende Komposition und Form beziehen.

Von der Dissertation des (Abbé) F. Reckinger (1996) war mir bisher nur das Inhaltsverzeichnis und *introduction* zugänglich. Immerhin bleibt von dort festzuhalten, daß die handschriftliche Tradition sich in eine im wesentlichen dem koptischen Ritual entsprechende frühe Version vor dem 16. Jhd., und eine stark in äthiopischer Tradition erweiterte – *textus receptus* der Druckausgaben – danach spaltet.

Freilich bleibt dem rationalistischen Zweifler der Einwand, daß mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit in Kenntnis des Bibeltextes und bei gegebenem Anlaß unabhängig gleiche oder sehr ähnliche Stellen gewählt werden könnten. Dem steht freilich die relativ große Zahl einschlägiger Stellen aus der Hl. Schrift entgegen wie auch die übereinstimmende Abfolge, so daß doch der direkte Bezug auf das Begräbnisritual eine größere Plausibilität für sich hat.

22 Es wäre ein besonderer Fund gewesen, hätte sich diese Formel gerade in einem Gebet für bestimmte Personengruppen, etwa in dem für »Jungfrauen«, »Nonnen« oder »bedeutende Frauen« nachweisen lassen, hätte man doch daraus einen Hinweis auf die Rolle der *Giho* zu Lebzeiten entnehmen können.

Bei allen Stellen wäre noch zu prüfen, ob sie äthiopische Hinzufügungen des *textus receptus*, oder aber schon Bestandteil der (koptischen?) Vorlage sind.

23 Es ist natürlich auch in der der Johannesanaphora zu finden.

anschließenden Mahnpredigten (dem Athanasius, Abba Salama u. a. zugeschrieben) zitiert (Maṣḥafā gənzāt 131b; 139b; 140b; 157a).

Die Zitate selbst, wohl direkt aus der Begräbnisliturgie, ohne direkten Rückgriff auf den Bibeltext übernommen, belegen gerade dadurch, daß es sich nicht um wörtliche Zitate handelt, daß in Aksum schon eine exegetische Tradition vorhanden war, daß der Bibeltext in freier theologischer Spekulation entsprechend den theologischen Konzepten der Zeit verwendet und auch diese neuen geschaffenen Bibelstellen literarisch gestaltet wurden²⁴.

So ist das Zitat aus Hiob (14,1) bis auf ein Wort identisch; freilich drückt die Änderung dieses einen Wortes ein ganzes frühchristlich-asketisches, weltabgewandtes Konzept aus, ändert den ursprünglichen Kontext und die Funktion der Stelle völlig: Wo Hiob, in Übereinstimmung mit der Anthropologie des AT mit Gott hadert und klagt: »Sterblich ist der, der vom Weibe geboren, und dessen Lebensjahre wenig sind!« kehrt der christliche Autor, in der jenseitigen Heilserwartung und pessimistischen Weltanschauung, eine Pseudo-Seligpreisung der Bergpredigt schaffend, den Tenor der Stelle um: »Glücklich ist, wer (zwar) vom Weibe geboren, doch nur wenige Lebensjahre hat!«²⁵

Die folgenden Stellen v. a. aus den Evangelien sind Kollagen aus vier verschiedenen, freilich in der Aussage auf Gleiches zielende Zitate aus AT und NT, die geschickt zu einer neuen, von allen vier Evangelien zugleich bestätigten

24 Ich danke U. Zanetti SJ für freundliche Auskünfte und Kritik. Daß mein Hinterfragen dieser Zitate ganz »westlich, lateinisch« war, dem Geist der Ostkirchen, in der der Bibeltext lebendig im Gedächtnis steht und genauso gebraucht wird, wurde mir klar. Schwieriger ist es nachzuvollziehen, wenn aus einer Gesamtsicht der Offenbarung guten Gewissens Originalstellen – auch durch Austausch von Wörtern – abgewandelt werden. Die neugeschaffene Stelle mag dem Geist einer »Gesamtschau« der Offenbarung entsprechen (vgl. die Hiob-Stelle der Inschrift) – vgl. etwa Kohelet 4,3: glücklicher als lebende und Tote, (preise ich) den, der noch nicht geworden! –; dies vermag nicht darüber hinwegzuhelfen, daß objektiv eine individuelle Textstelle verfälscht wurde. Freilich ist anzuerkennen, daß das wörtliche Zitat gar nicht Zweck der betreffenden Textanführung ist: Zweck ist die Textunterlegung einer Weltsicht und eines Kommentars zum elementaren Ereignis im Menschenleben (Tod) aus christlicher Sicht. Hier ist der in seiner Glaubenssicherheit deutende christliche Autor gegenüber dem Buchstaben des Textes sicherlich souverän. Fast überflüssig, darauf hinzuweisen, daß hier *in nuce* wichtige Techniken der theologischen Exegese bis in unsere Zeit vorliegen.

25 Die restliche Wortfassung, die Fiaccadori, Conti Rossini und Altheim-Stiehl nicht kennen wollen (nach der Edition Löfgrens), entspricht aber ganz der gedruckten Fassung im AT (Maṣḥafā tənbitā nābiyat. Asmara, 1977 a. m. = 1984). Der Wechsel von ω und Π in den Hss. ist häufig zu beobachten (freundlicher Hinweis von cand phil. Denis Nosnitsyn; vgl. einen Musterfall in Dillmanns *Chrestomathie* S. 3, n. 2.)

U. Zanetti verdanke ich den Hinweis auf Weish. 4,7ff. und den dortigen Preis auf das, wenn auch kurze Leben des Gerechten. Freilich ist dort der Akzent wiederum anders: Weisheit und Ehre wird nicht am Äußeren des grauen Haares und des langen Lebens gemessen. In der Umdeutung der Hiob-Stelle besteht doch das Glück absolut darin, gleich unter welchen Umständen, nur ein kurzes Leben zu haben.

Aussage zusammengefügt werden. Hier ist eine Exegese zu erkennen – der frühen alexandrinischen Kirche, die in der Synopse die Widerspruchsfreiheit und gegenseitige Untermauerung der Offenbarung zu erweisen sucht²⁶. Joh 6,54 erfährt die Abwandlung »wird den Tod nicht schmecken« statt »ewiges Leben«²⁷; Jes. (den die Äthiopier früh besonders gern zitieren, vielleicht wegen Apg. 8, 30-34; vgl. Müller 1972 : 71) 26,19 (18 äth.) wird hingegen wörtlich zitiert, freilich auch hier der weitere Kontext (Jes. 16,14 = 13 äth.) außer Acht gelassen²⁸.

Mit ihrem Parallelismus membrorum in chiastischer Stellung bewahrt auch die äthiopische Übersetzung den Sinn und das Bewußtsein für (semitische) biblische Rhetorik und literarische Tradition.

So erweist sich dieser kurze Text, aus einer für die äthiopische Geschichte fast dokumentenlosen Zeit, unter dem Aspekt einer historischen Quelle als eine Perle.

Ich übersetze:

- 1 Es starb Giḥo, Tochter des Mängäša, im
- 2 Monat Tähsas am 27. des morgens am Vorabend
- 3 des Weihnachtsfestes, an einem
- 4 Mittwoch und das (laufende) Jahr war das Jahr 590 »unseres Feindes«
- 5 (= Diokletian) (d. h. aber auch) »der Gnade«. Doch wie
- 6 in der Bibel geschrieben steht: »Glücklich ist, wer (zwar)
- 7 vom Weibe geboren, (doch) dessen Lebenszeit kurz ist!« Und wie
- 8 im Evangelium geschrieben steht. »Wer mein Fleisch ißt
- 9 und mein Blut trinkt, wird nicht den Tod schmecken,
- 10 und ich werde ihn am
- 11 jüngsten Tag auferstehen lassen!« (Und) wie beim
- 12 Propheten geschrieben steht: »Die Toten werden
- 13 auferstehen und es wird leben, wer in
- 14 den Gräbern ist!«

26 Dies hatte bereits E. Cerulli (1968 : 19) angemerkt, wenn er auch eine leicht zu frühe Datierung annimmt: »L'iscrizione è del VII-VII secolo e preannuncia l'uso intenso di citazioni bibliche nella successiva letteratura etiopica a noi giunta.«

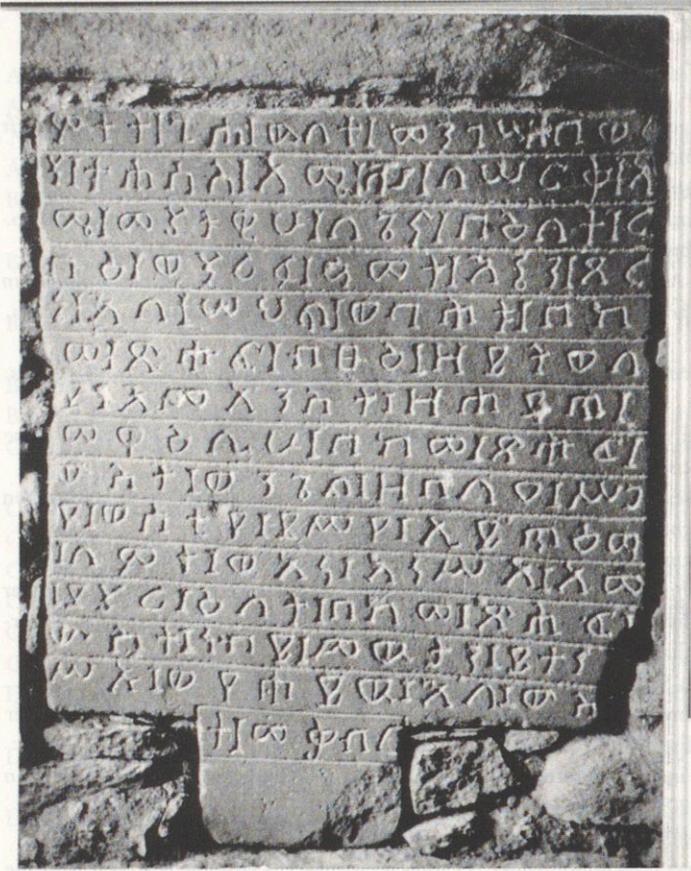
27 Dies ist eine Kontamination mit Joh 8,52 »wird den Tod nicht schmecken«, eine Kontamination, die sich in der Liturgie nicht nachweisen läßt, die aber mit Kontextassoziation zum folgenden Prophetenwort überleitet, heißt es doch in Joh 8,52: »Abraham und die Propheten sind gestorben, du aber sagst: Wenn jemand an meinem Wort festhält, wird er auf ewig den Tod nicht erleiden!«

28 Die Unkenntnis dieser Souveränität gegenüber dem Text führt bei Altheim-Stiehl (1969 : 354 ff.) – neben einer Reihe faktischer Irrtümer – zu besonders schwerwiegenden Fehleinschätzungen über die frühe Geschichte des Bibeltextes.

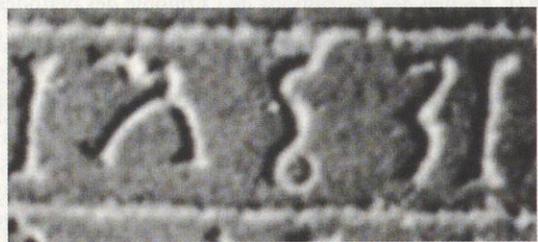
Verzeichnis der Abkürzungen und benutzten Literatur:

- Althem, F. und R. Stiehl 1957 *Finanzgeschichte der Spätantike*. Frankfurt.
- Althem, F. und R. Stiehl 1964; 1969 *Die Araber in der Alten Welt*. Vol. 1; 5,2. Berlin.
- Nağāšī S. 199-208. Die älteste äthiopische Bibelübersetzung. S. 353-360.
- Anfray, Francis 1990 *Les anciens Éthiopiens*. Siècles d'histoire. Paris.
- Bausi, A. 1992 ›Appunti in margine a una nuova ricerca sui conventi eritrei‹. In: *RSE*. 26. (1994). 7-48. Tavv. 1-2.
- Bausi, A. 1997 ›Su alcuni manoscritti presso comunità monastiche dell'Eritrea‹. In: *RSE*. 41. 13-55.
- Brunetti, G. 1927 ›L'iscrizione etiopica di Ham‹. In: *Parole Buone*. In: Bollettino mensile della missione cattolica di Eritrea. (Asmara). 11,6. 80 ff.
- Buxton, D. 1949 *Travels in Ethiopia*. London. Repr. 1951; 1970.
- Buxton, D. 1970 *The Abyssinians*. London.
- Cerulli, E. 1968 *La letteratura etiopica*. Terza ed. ampliata con un saggio: *L'oriente cristiano nell'unità delle sue tradizioni*. Firenze.
- Chaîne, M. 1925 *La chronologie des temps chrétiens de l'Égypte et de l'Éthiopie*. Paris.
- Conti Rossini, C. 1925 ›Aethiopica. II, 27: Negús‹. In: *Rivista degli Studi Orientali*. 10. 481-483.
- Conti Rossini, C. 1927 ›Bollettini bibliografici. Etiopia (1915-1927)‹. In: *Aevum*. 1. 1927. 459-520.
- Conti Rossini, C. 1927 ›Pubblicazioni etiopistiche dal 1936 al 1945‹. In: *RSE*. 4 (1945). 1-132.
- Conti Rossini, C. 1928 *Storia d'Etiopia*. Bergamo. (Africa Italiana. 3).
- Conti Rossini, C. 1939 ›L'iscrizione etiopica di Ham‹. In: *RRAL*. 1-14.
- DAE 4 Littmann, E. *Sabaische, griechische und altabessinische Inschriften*. Berlin, 1913 (*Deutsche Aksum-Expedition*).
- DictEthBio *Dictionary of Ethiopian Biography*. Vol. 1: From Early Times to the End of the Zagwé Dynasty c. 1270 A. D. Addis Abeba, 1975.
- DiGr A. Dillmann: *Ethiopic Grammar*. Second edition enlarged and improved (1899) by Carl Bezold. Translated by James A. Chrichton. London, 1907.
- DL August Dillmann: *Lexicon linguae aethiopicae*. Lipsiae, 1895.
- Dobberahn, F. E. 1996 ›Der äthiopische Ritus; Der äthiopische Begräbnisritus; Weitere Formulare zum äthiopischen Begräbnisritus; Das Gedenken an die Verstorbenen im äthiopischen Begräbnisritus‹. In: *Liturgie im Angesicht des Todes*. 1.2. (= Pietas Liturgica. 10.) St. Ottilien. 137-316; 657-684; 859-1036; 1397-1432; 1469-1486.
- Drewes, A. J. 1955 ›Problèmes de paléographie éthiopienne‹. In: *Annales d'Éthiopie*. 1. 121-126.
- Drewes, A. J. 1962 *Inscriptions de l'Éthiopie antique*. Leiden.
- Drewes, A. J. und R. Schneider 1976 ›Origine et développement de l'écriture éthiopienne. Jusqu'à l'époque des inscriptions royales d'Axoum‹. In: *Annales d'Éthiopie*. 10. 1976. 95-107.
- Fiacadori, G. 1996 ›Sull'iscrizione di Ḥam‹. (= Epigraphica Aethiopia. 1.) In: *Quaderni Utinensi*. 15-16. 1990. 325-327; 328-331.
- Godet, E. 1983 ›Repertoire de sites pré-axoumites et axoumites d'Éthiopie du Nord. Ite partie: Erythrée‹. In: *Abbay*. 11 (1980-82). 73-113.
- Griffith, F. LL. 1922 ›Meroitic Funerary Inscriptions‹. In: *Recueil d'Études Égyptologiques*. Dédiées à la mémoire de J.-F. Champollion. Paris. 565-600.
- Guida dell'Africa Orientale Italiana*. Roma, 1938.
- Hallo, R. 1926 ›Über die griechischen Zahlbuchstaben und ihre Verbreitung‹. In: *ZDMG*. 80. 55-67.

- Kapeliuk, O. 1997 ›Reflections on the Ethio-Semitic Gerund‹. In: *Ethiopia in Broader perspective*. 13th International Conference of Ethiopian Studies. Kyoto. 1. 494-495.
- Kobishchanov, Y. M. 1979 *Axum*. Moscow. (Engl. Übers. d. russ. Fassung 1966).
- Kubinska, J. 1974 *Faras IV: Inscriptions grecques chrétiennes*. Warschau.
- Łajtar, A. 1993 ›Bemerkungen zu einem christlichen Epitaph aus Nubien im Louvre‹. In: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*. 98. 243-247.
- LCD W. Leslau: *Comparative dictionary of Ge'ez (Classical Ethiopic)*. Wiesbaden, 1987.
- Lepsius, C. R. 1849 *Denkmäler aus Ägypten und Äthiopien*. 11. Band. 6. Abt. Berlin. Taf. 12 a-b.
- Māshafā gənzāt. Addis Abeba, 1954 a. m. = 1961 n. Chr. (Äthiopische Begräbnisliturgie).
- MacCoull, L. S. B. and K. A. Worp 1990 ›The era of the Martyrs‹. In: *Miscellanea papyrologica in occasione del bicentenario dell'edizione della Charta Borgiana*. (= Papyrologica Florentina. 19.) Firenze. 375-408.
- Monneret de Villard, U. 1940 ›L'iscrizione etiopica di Ham e l'epigrafia meroitica. In: *Aegyptus*. 20. 61-68.
- Müller, W. W. 1972 ›Zwei weitere Bruchstücke der aethiopischen Inschrift aus Märib‹ In: *Neue Ephemeris für Südsemitische Epigraphik*. 1. 1972. 60-74.
- Müller, W. W. 1978 ›Abessinier und ihre Namen und Titel in vorislamischen südarabischen Texten‹. In: *Neue Ephemeris für südsemitische Epigraphik*. 3. 159-168.
- Munro-Hay, St. 1991 *Aksum. An African Civilization of Late Antiquity*. Edinburgh.
- Neugebauer, O. 1979 *Ethiopic Astronomy and Computus*. (= Österreichische Akademie der Wissenschaften. Phil-Hist. Kl. 347 = Veröff. d. Komm. f. Geschichte der Mathematik, Naturwissenschaften und Medizin. 22.). Wien.
- Neugebauer, O. 1983 ›Abū-Shāker and the Ethiopic *Ḥasāb*.‹. In: *JNES*. 42. 55-58.
- Neugebauer, O. 1989 *Chronography in Ethiopic Sources*. (= Österreichische Akademie der Wissenschaften. Phil-Hist. Kl. SB. 512). Wien.
- Pirenne, J. 1982 ›Les deux inscriptions du negus Kaleb en Arabie du Sud. In: *Journal of Ethiopian Studies*. 15. 1982. 105-120; pl. 142 u. 143.
- Puglisi, G. 1952 *Chi è? dell'Eritrea*. Dizionario biografico. Asmara.
- Reckinger, F. 1966 *Les funérailles éthiopiennes*. D'après les manuscrits éthiopiens 80 et d'Abbadie 50 de la Bibliothèque Nationale. Diss. Institut Catholique. Paris.
- RIE Recueil des inscriptions de l'Éthiopie des périodes pré-axoumite et axoumite. (Hrsgg.): E. Bernard, A. J. Drewes, R. Schneider. Introduction de Fr. Anfray. Paris, 1991. Tome I: Les documents. Tome II: Les planches.
- Ryckmans, Gonzague 1958 ›Découvertes épigraphiques en Éthiopie‹. In: *Le Muséon*. 71. 141-148.
- Schneider, R. 1984 ›Rezension zu Kobishchanov 1979‹. In: *Journal of Ethiopian Studies*. 17. 148-174.
- Sergew Hable Sellassie 1972 *Ancient and Medieval Ethiopian History to 1270*. Addis Abeba.
- Zyhlarz, E. 1928 *Grundzüge der nubischen Grammatik im christlichen Frühmittelalter (Altnubisch)* (= Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes. 18,1.) Leipzig.



Zahl »27« Zeile 1



Zahl »590« Zeile 2

#359 Sevir B. Chernetsov

The aerial Flight of Alexander the Great in Ethiopian painting and literature

Recently I had an occasion to publish an Ethiopian picture from Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkammer) collection No. 2594-21, painted by an anonymous Ethiopian artist in July 1912. It depicts the aerial flight of Alexander the Great to Paradise and then back to Jerusalem on a predatory "eagle-horse", whom he entices to fly up and down by holding before his beak a pole with a piece of raw meat tied to it.¹ The subject provoked Russian scholarly interest immediately after Dr. Alexander Kokhanowski had brought the picture from Ethiopia in 1913. Kokhanowski himself was sent to Ethiopia in 1905 as a physician of the Russian Legation. It was a period when the interest of the Russian Imperial government towards Ethiopia was reducing, and by 1910 Alexander Kokhanowski remained the only Russian official representative in Addis Ababa. European diplomats were ironic about the "breath-taking career" of the Russian doctor and nick-named him "watchman" of the Russian Legation. But it was the interest of the Russian government towards Ethiopia which was waning, not that of Kokhanowski himself who was fascinated with Ethiopia and her culture. He gathered there a rich collection of Ethiopian artifacts, this picture including. In the same year of 1913 the prominent Russian art historian Dmitri Ainalov made a hypothesis of a certain connection between "the Miraj of Muhammad" of Arabic manuscripts and the flight of Alexander in Abyssinian painting ... The Paradise Alexander was striving to, occupies a special place in the "Miraj of Muhammad" and is described there in details. On the Abyssinian picture Paradise is depicted as a roofed building with three locked entrances. Behind it there are two trees, and to the left a large fig-tree grows ... Near Paradise there stands Seraphim in the appearance of an angel with a sword who raises his hand against Alexander, forbidding him to enter and driving him down. It is interesting that Alexander is descending down to Jerusalem with a branch of the fig-tree which he is likely to have stolen from Paradise. Beneath, near Jerusalem, the same fig-tree

1 Chernetsov, Sevir B.: Ethiopian Traditional Painting: On the materials of collection of Peter the Great Kunstkammer. In: St. Petersburg Journal of African Studies. 6. 1997. (128-155) p. 150.

is depicted as growing to the right”² This Ainalov’s connection between the Ethiopian picture and the “Miraj of Muhammad” may be not as far-fetched as it seems, because the Muhammads’s journey as described in “The Life of Muhammad” is a trip not only to Jerusalem but to heavens as well. It is called “The night journey and the ascent to heavens” and means precisely the celestial Jerusalem, where the “apostle” Muhammad “found Abraham, Moses, and Jesus among a company of the prophets. The apostle acted as their imam in prayer.”³ However, the Ethiopian picture depicts not Muhammad, but Alexander, and the “Miraj of Muhammad” cannot be the immediate source for the painting.

It is quite typical of Ethiopian traditional painting, ecclesiastical and medieval as it is, that its art works are always closely related to a certain text, sometimes literary, sometimes oral one. Here a picture is not a mere illustration for the text, it happens to be a pictorial narration of the same subject, the text relates on; a narration if analogous, then quite independent. The most vivid illustration of the fact are Ethiopian church murals that depict in a strict chronological sequence the whole history of the world from its creation to the future events of Doomsday. Such kind of painting is justly called “The Bible for illiterates”, i.e. the believers who were illiterate all right but not ignorant at all and who knew well (from the Bible itself, or from the mouth of learned literati) the text’s content. Otherwise they would be unable to understand its pictorial narration. This circumstance provoked me in my Russian publication of the picture of Alexander’s flight to make quite a daring assumption: “The picture in question was made in 1912 by an Ethiopian artist who knew well this legend. It was painted for Ethiopian public who also should know and understand it well. All this permits to hope that this legend, in its written or oral form, will be eventually found and made available for further examination.”⁴

These hopes came true surprisingly quickly. When I was representing on the theme at the session of the St. Petersburg branch of the Russian Palestinian Society, an old friend and colleague of mine, Vyacheslav Platonov, called my attention to the text of one Amharic chronograph, the photocopy of which he had brought from Ethiopia in 1963 and the description of which he published

- 2 Turaiev B. A. und Ainalov D. V.: Proizvedeniya abissinskoi zhivopisi, sobrannyye d-rom A. I. Kokhanovskim. St. Peterburg, 1912. p. 212-213.
- 3 Guillaume A.: The Life of Muhammad. A translation of Ishaq’s Sirat Rasul Allah with introduction and notes by A. Guillaume. Lahore – Karachi – Dacca: Pakistan branch of Oxford University Press, 1967. p. 182.
- 4 Chernetsov S. B.: Puteshestviye Aleksandra Velikogo iz Iyerusalima v rai i obratno (Nartodnaya kartina iz sobraniya Kunstkamery) [A Voyage of Alexander the Great from Jerusalem to Paradise and back (Popular painting from Kunstammer collection)]. In: Zhivaya Starina, 3 (15). 1997. (27-28) p. 28.

in 1976.⁵ He also prepared a critical edition of the text and its Russian translation, both of which, however, remained unpublished. The main role in this chronograph, like in most works of similar kind, belongs to the compiler, who, using the words of Alexei Shakhmatov, “felt himself a full and irresponsible master of the collected material.”⁶ Of all this heterogeneous material we are



- 5 Platonov, Vyacheslav: “Mazhafa Tarik” po rukopisi Nazionalnoy Biblioteki v Addis Abebe – “B-36, The Book of History”. In: Tõid Orientalistika Alalt. Oriental Studies. III. Tartu Riikliku Ülikooli Toimetised. Acta et Commentationes Universitatis Tartuensis. 292. 1976. p. 25-41.
- 6 Shakhmatov A. A.: Razbor sochineniy I. A. Tikhomirova “Obozreniye svodov Rusi Severo-Vostochnoy”. In: Otchet o sorokovom prisuzhdenii nagrad grafa Uvarova. St. Petersburg, 1899. p. 106.

interested now only in the literary subject dealing with Alexander the Great and his aerial journey to Paradise which correlates with our artistic subject with surprising precision. Therefore, there is every reason to compare them in every detail.

The picture is clearly divided into an upper and a lower part, between which there are depicted two figures of Alexander the Great on his eagle-horse. At the left one the hero is flying up, and at the right one – down. At the top of the picture and at the bottom of it two mirror images of a temple are placed. The one at the top is a typical Ethiopian church with a cross at the roof and inscription ገነት, i. e. “Paradise.” In the middle stands Seraphim with a naked sword and with Amharic inscription: አስከንድርን፡ ቅዱስ፡ ሱራፊል፡ በሰደፍ፡ ተቆጥቶ፡ እ (ን) ደመለሰው, i. e. “Seraphim grew angry and by sword drove Alexander back”. In the upper right corner stands a caption of the artist: ተፈጸመ፡ በዘመን፡ ዮሐንስ፡ በ፲፱፻፱ት፡ አመተ፡ ምሕረት፡፡ በሀምሌ፡፡ i. e. “finished in the year of John in 1904 [year] of Grace in Hamle”, the date which corresponds to July 1912. Near the image of ascending Alexander there is an inscription: አስከንድር፡ ወደ፡ ገነት፡ ባሞራ፡ ፈረሰ፡ እ (ን) ደወጣ, i. e. “Alexander left for Paradise on eagle-horse.” Before the beak of his mount Alexander holds a pole with a red shred inscribed ሥጋ, i. e. “meat”. The image of the descending hero differs from that of the ascending one not only by the fact that here he holds the pole downwards and induces his eagle-horse to descend. The hero descending from Paradise has now a nimbus around his head and a branch of the heavenly fig tree tied to a rope with an inscription እጸ፡ በለስ፡, i. e. “fig tree”. One can understand that this branch was stolen in Paradise which caused the wrath of Seraphim. The same fig tree is depicted beneath as a big tree already which towers above a temple without a cross with an inscription ኢየሩሳሌም፡, i. e. “Jerusalem”. Now we should look at the passage from the Amharic chronograph No. B-36 at the National Library in Addis Ababa.

Amharic text

ቀዳሚ፡ የአዜብ፡ ንግሥት፡ የሰ (f. 14) ሎሞንን፡ ጥበብ፡ ሰምታ፡ ኢየሩሳሌም፡ ወረድኪ፡ ብሎ፡ መጽሐፍ፡ እንደተናገረው፡ የወረደኛበትም፡ ምክንያት፡ እንዲህ፡ ነው፡ አባቷ፡ ዘንዶ፡ ሲያለገድል፡ ደሙ፡ ተፈንጥቆ፡ አግረን፡ ቢነካት፡ ቀንድ፡ አበቀለ፡፡ በዚህ፡ ስታዝን፡ ፩ነጋዴ፡ ከኢየሩሳሌም፡ ኢትዮጵያ፡ መጣ፡ በወርቅ፡ በብር፡ ብዙ፡ ሸኒ፡ የተዋ (sic! Should be የተወ)፡ እቱጨት፡ እንቀኝ፡ ፈርጥ፡ ለሰሎሞን፡ ገዛላት (sic! Should be ገዛለት)፡፡ የአዜብ፡ ንግሥት፡ ያን፡ ነጋዴ፡ አስጠርታ፡ የሰሎሞንን፡ ነገር፡ ጠየቀኛው፡ እሱም፡ ጥበቡን፡ ሁሉ፡ የቤቱን፡ ሥራት፡ ሁሉ፡ ክብሩን፡ አጫውታት፡ አሲም፡ ይኸን፡ በሰማኛ፡ ጊዜ፡ በፍቅሩ፡

ፍላግ፡ ልቧ፡ ተነደፈ። ልታየውም፡ ወደደች፡ ነጋዴውንም፡ አገርህ፡ በሄድክ፡ ጊዜ፡
 አትዋል፡ አትደር፡ ወደ፡ ሀገርህ፡ ወደ፡ ጌታህ፡ አሄዳለ ሁኖ፡ መንገድ፡
 አንድትመራኝ። ፈጥነህ፡ ተመለገ፡ አለችው፡ እሽ፡ ይሁን፡ በስ፡ አላት፡ ብዙ፡
 ገንዘብ፡ ሰጠችው፡ ለሰሎሞንም፡ በኢየሩሳሌም፡ የሌለውን፡ እንቀ፡ የሚሻውን፡
 ሰደደችለት፡ ያም፡ ነጋዴ፡ ሀገሩ፡ በደ (f. 14 v) ረሰ፡ ጊዜ፡ ለሰሎሞን፡
 የንግሥትን፡ ነገር፡ ነገረው፡ የሰደደችለትንም፡ እጅ፡ መንሻውን፡ ሰጠው፡
 ከጥቂት፡ ቀን፡ በኋላ፡ ያንን፡ ነጋዴ፡ ለንግሥተ፡ አዜብ፡ የሚሰጣትን፡
 ብዙ፡ ገንዘብ፡ አሲዞ፡ ሰደደው። ዳግመኛም፡ ተመልሶ፡ በመጣ፡ ጊዜ፡
 የሰሎሞንን፡ ነገር፡ ነገራት፡ ዳግመኛም፡ ከጥንቱ፡ ቀን፡ አብልጦ፡
 የግዛቱን፡ ስፋት፡ የጌትነቱን፡ ክብር። የመንግሥቱን፡ ታሪክ፡ ነገራት፡
 ከዚህ፡ በኋላ፡ የአዜብ፡ ንግሥት፡ ብዙ፡ ሠራዊት፡ አስከተላ፡ ከሀገሩ፡
 ተነሣች፡ በበቅሎ፡ በግመል፡ የሚቀመጡ፡ ፳፻ደናግል፡ ተከተለት፡ ያነጋዴም፡
 አየመራት፡ ኢየሩሳሌም፡ ገባች፡ አደባባይ፡ ሰፈረች፡ በሰሎሞን፡ ደጃፍ፡ ፅፁ፡
 በለስ፡ ተጋድሞ፡ ነበረ፡ የፅፁ፡ በለሱም፡ ነገር፡ እንዲህ፡ ነው። እስክንድር፡
 ገነትን፡ ሊያይ፡ በወደደ፡ ጊዜ፡ ባዝራ፡ ፈረስ፡ ከንስር፡ አላመደ፡ ፈረሲቱም፡
 አንደ፡ አናቱ፡ አራት፡ አገር፡ ያለው፡ ፈረስ፡ አንደ፡ አባቱ፡ ሁለት፡ ክንፍ፡
 ያለው፡ ወለደች። ያንንም፡ ፈረስ፡ በሥጋ፡ አሳደገው፡ በኋላ፡ ፈረሱን፡ ከግንብ፡
 አግብቶ፡ ምግብ፡ ከለከለው፡ እስክንድርም፡ ፵ ቀን (f. 15) ሰባዬ፡ ገባ፡ በኋላ፡
 እፈረሱ፡ ላይ፡ ወጥቶ፡ ሥጋውን፡ በዘንግ፡ አሥሮ፡ አሻቅቦ፡ ቢያሳየው፡ ይዞት፡
 ገነት፡ ገባ፡ ፈረሱን፡ በፅፁ፡ በለስ፡ እንጨት፡ ላይ፡ አሥሮ፡ ወደ፡ መሀል፡
 ገባ። ሰራፌ፡ መልአክ፡ ቢገሥጸው፡ እፈረስ፡ ወጣ፡ ሥጋውን፡ አቆልቶሎ፡
 ቢያሳየው። እስክንድርንም፡ ፅፁ፡ በለሱንም፡ ይዞ፡ ኢየሩሳሌም፡ አደባባይ፡ ወረደ።
 ሰሎሞንም፡ መቃን፡ እንዳያደርገው፡ አጠረ፡ መድረክ፡ እንዳያደርገው፡ ረዘመ፡
 እንዴሁ፡ ይኖር፡ ነበር፡ ከዚህ፡ ወዲህ፡ የሰሎሞን፡ አጋፋሪ፡ ገብቶ፡ ንጉሥ፡
 ሆይ፡ መልኳ፡ ያማረ፡ እግሩ፡ እንደ፡ ፍየል፡ ቀንድ፡ የዞረ፡ ወይዘሮ፡ መጣች፡
 ቢለው፡ ጥራት፡ አለው፡ ስትገባ፡ ፅፁ፡ በለሱ፡ ፅግረን፡ ቢነካው፡ (ቀንድዋ?)፡
 ወደቀላት፡ ሰሎሞንም፡ እጅግ፡ ደስ፡ ብሎት፡ አሰንም፡ ደስ፡ አሰኝቶ፡ ተቀበላት።

Translation

In former times the Queen of the south [f. 14] who had heard about the wisdom of Solomon, came to Jerusalem, as the Scripture says. The reason for this voyage is as follows: when her father was killing the Serpent, the blood of that splashed upon her leg and shot out as a horn. When she grieved for this, to Ethiopia came a merchant from Jerusalem. He was buying for gold and silver a lot of incense, precious stones and pearls for Solomon. The Queen of the south ordered to summon this merchant and asked him about Solomon. He told her about all his wisdom, and glory, and all the rules of his court. And when she heard this, her heart was pierced with the arrow of love, and

she wanted to see him. She said to the merchant: "Do not linger returning to your country and do not sleep; I intend [to go] to your town to your master, so come back soon to show me the way." The merchant replied to her: "Yes, let it be so!" So she gave the merchant much money and sent Solomon precious stones that were unavailable in Jerusalem. Upon his arrival in his town this merchant [f. 14 v] told Solomon about the Queen and gave him the gifts which had been sent. After a short while he sent this merchant to the Queen of the south and gave him much money. When he arrived [to the Queen] for the second time, he recounted to her about Solomon more than before about the vastness of his domain, the glory of his dominion and the history of his kingdom. After that the Queen of the south departed from her country accompanied by a numerous army. Five hundred maidens mounted on mules and camels to follow her. Guided by the merchant, she entered Jerusalem and camped in the palace-square.

At the gates of Solomon's palace a fig tree [trunk] was laid. The story of the fig tree is this: When Alexander plotted to see Paradise, he coupled a mare to an eagle. And the mare gave birth to a horse which had four legs, like his mother, and two wings, like his father. Then he raised the horse on a tower and stopped feeding it. Alexander himself [f. 15] fasted and prayed for 40 days. Then he mounted his horse, tied some meat to a pole and began to show it to his horse holding it upwards. Thus the horse brought him to Paradise. He tied his horse to a branch of a fig tree and entered. When the angel Seraphim reprimanded him, he mounted his horse and showed the meat holding it downwards. Thus the horse descended with Alexander and the fig tree to the palace square of Jerusalem. Solomon could make [of the fig tree] neither door-post, for it was too short for it, nor threshold, for it was too long, so it remained there. After that a majordomo went to Solomon and said to him: «O King! A beautiful lady has come, but her leg is twisted as a goat's horn"! "Summon her", – he said. And while entering, she touched the fig tree with her foot, [and the horn?] fell down. And Solomon accepted her rejoicing himself and making her joyful.

As we can see, this written text about the aerial travel of Alexander the Great correlates precisely with the painted story. It is also quite clear that in the chronograph this subject does not constitute an independent story, but plays an auxiliary role in the narration about King Solomon and Queen of Sheba. As a matter of fact, the central place in the picture also belongs not so much to the royal hero, or his exotic means of conveyance, as precisely to the fig tree. Let us not forget that on the picture Alexander receives his nimbus only after obtaining this fig tree which plays such an important role in the rendezvous

of the Queen of the south with King Solomon. The tedious fact that historically Solomon preceded Alexander the Great should not disturb us at the least, because we deal not with history, but with a myth, which proved to be more important in social life than history proper. Allan Hoben, a thorough expert in Amhara peasant culture, wrote: "Most Amhara are little concerned with the past as such. What is important to them about these major events of traditional history is their representation on the present-day landscape and their projection into current administrative and social relationships. Contemporary relationships are justified with reference to these historical representations, and changes in these relationships, particularly changes having to do with land rights, usually involve changes in the representation of 'history'."⁷ That is exactly what happened in our case. Thus, the written text which served the starting point for the Ethiopian artist who was making his picture in July 1912 is found. This is two pages of the Amharic chronograph which was compiled not long before, sometimes at the turn of the 20th century.

There the episode of Alexander's voyage was included into the story of the Queen of the south (i.e. Queen of Sheba), which invariably constituted the major part of Ethiopian national mythology. This myth in its written form ("The Honour of Kings")⁸ took shape no later than the 14th century. There the historical importance of the rendezvous of King Solomon with the Queen of the south (of Sheba) is seen in its result, i.e. the birth of Menilek I, their first-born son and the founder of Ethiopian royal dynasty. He was born after the return of the Queen to Ethiopia, but later he visited his father in Jerusalem whence he stole the Tabernacle of Zion. Thus Ethiopian kings were not only the descendants of Abraham and David, but the owners of the most sacred relic of the Old Testament world. Concerning this Solomon sees an oracular dream how the sun had risen in Judea and after a while left for Ethiopia where it would shine forever. Further goes a narration about the origin from Sem of all the worldly kings of whom only Ethiopian kings have the right of primogeniture and the privilege of "the Orthodox faith", because Christian kings of "Rome" (i.e. Byzantium) "perverted the faith". In the epilogue of "The Honour of Kings" the God-chosen nature of Israel is completely rejected for the crucifixion of Christ by the Jews and the future triumph of the New Israel is proclaimed, i.e. Ethiopia who had the royal dynasty of primal Solomonides, the greatest relic of the Tabernacle of Zion, and "the Orthodox faith which would prevail until the Second Advent."

The significance of "The Honour of Kings", a literary work of national scale, where, in the words of Donald Levine, "it glorifies no tribe, no region,

7 Hoben, Allan: *Land Tenure among the Amhara of Ethiopia*. Chicago, 1972. p. 83.

8 Riches and honor are with me (Prov. 8, 18).

no linguistic group, but the Ethiopian nation under her monarch,⁹ is impossible to overestimate. For the Ethiopians it was the absolute evidence for the uniqueness of Ethiopia, this New Israel, the legitimate heir and successor of the Old Israel. So in the hardest times they cherished hopes for better future and saw the pledge for it in Ethiopia's God chosen nature and never forgot their own primogeniture and the destiny promised in the story of Queen of Sheba. This old story gained a new popularity both in its literary and pictorial forms towards the end of the 19th century due to new political changes that demanded a new historical representation. In 1889 the supreme authority in Ethiopia passed to Sahle Maryam, a descendant of a ruling family from Shewa province. This family considered itself a Shewan branch of the Solomonide dynasty. In the proud though decaying capital city of Gonder these claims for kinship were flatly rejected, and there these Shewan offspring were never regarded as Solomonides, but as mere descendants of Gonderine deputies of this province who in fact they were. Thus as for legitimacy of his authority, the new Emperor had to begin his story with a blank page which he did already in the choice of his "royal name". As a matter of fact, while ascending the throne, every Ethiopian monarch was given a new, so-called royal, name. Here every branch of the vast Ethiopian royal dynasty had traditionally its own pattern of such "royal names". One such a pattern existed in Gonder, another – in Shewa. The new Emperor without meddling into the genealogical hair-splitting of Gonderine and Shewan dynastic relations chose neither of these patterns but ordered to name himself Menilek the Second, i.e. the second after the son of King Solomon and Queen of Sheba, who had been called by this name, thus appealing directly to the origin of his genealogy and his rights to the throne.

This new function admixed to the old story of the Queen of Sheba demanded to make some changes that would better adjust it to the new task. And we see those changes in the passage from the Amharic chronograph published here. First, here appears the motive of a certain deformity of the leg of the famous Queen, the deformity she was spared by King Solomon: This motive is well known in the Arabian legend about Queen of Sheba Bilkis and Suleiman the Wise. However, if in the Arabian version it was the unattractive hirsuteness of legs of otherwise beautiful Queen, the hirsuteness which wise (Hakim) Suleiman eliminated with quite ordinary pointments and liniments, in our version it is a magic horn, which splashed out of blood of the mythical Serpent who had ruled over Ethiopia and was killed by the father of the Queen of Sheba. She was spared from this horn not at all by Solomon, but by

9 Levine, Donald N.: *Greater Ethiopia. The evolution of a multiethnic society*. Chicago – London, 1974. p. 107.

the trunk of the Paradise fig tree which had been brought to Jerusalem by Alexander the Great. It is noteworthy that in the Geez story of "The Honour of Kings" about the Queen of Sheba's visit to Jerusalem there is neither Arabian hirsuteness, nor Amharic horn. Here we can only propose some assumptions as to why this horn is needed at all in the Amharic version. It is likely that the horn should fall down at the Queen's entrance into Solomon's palace in fulfilment of Ezekiel's prophecy: "In that day will I cause the horn of the house of Israel to bud forth" (Ez. 29, 21), i. e. to demonstrate that the meeting of Solomon and the Queen of Sheba with all its consequences was in every detail foreordained by Providence. Alexander contributed his mite for this great event by his fig tree, which had been predestinated precisely for the role it played, and in our text was good for nothing else.

This story of the fig tree is known to us only from the manuscript No. B-36 of the Amharic chronograph which belongs to the historiographic genre named "cronaca interpolata" by Ignazio Guidi.¹⁰ This genre emerged in the last quarter of the 19th century and was widely popular precisely in the province of Shewa. The reason for this development in Shewa at the time when both Ethiopic literature and royal power in Gonder were in complete decline, probably due to the fact that provincial Shewan rulers were meanwhile pretending at first to independence, and then to the supreme power over all Christian Ethiopia. Certainly, these claims needed their historical justification. What was needed here was not only to prove the rights to the throne of the Shewan pretender, but also to demonstrate the preference of the rights of his particular branch of the dynasty before all other branches, the Gonderine one including. It was an uneasy task, especially for the literati of Shewa, which Gonder had every reason to slight as the depth of the country. To do this one had to revise and rewrite the whole history of both the world and Ethiopia to demonstrate all along it not only the God-chosen nature of the Ethiopian royal dynasty, but, first and foremost, the preference of the Shewan branch in this particular respect.

And here Shewan annalists revealed themselves as "full and irresponsible masters" of their historiographic legacy and accomplished their task mainly by tendentious wording of the whole Ethiopian literary heritage. As a matter of fact their task was not a historiographic, but a propagandistic one, and it is only natural that they began to use for the purpose not the literary Ge'ez, but the vernacular Amharic language intelligible for a wider circle of readers and listeners. The content of our Ms. No. B-36 is quite typical for such works. It

10 Guidi, Ignazio: Due nuovi manoscritti della "Cronaca Abbreviata di Abissinia." In: RRAL, ser. 6. vol. 2. 1926. (357-421) p. 358.

contains 42 independent stories none of which is an original work of the compiler who built the entire construction without making a single brick of his own, merely by gathering and adjusting one borrowed element to another. However, should a researcher blame here the compiler if the latter gives him a unique opportunity to make some acquaintance with those works of Ethiopian literature that are still unknown in its original form, though survived being included into such compilations yet deformed by the compiler as they are!

Thus we were lucky enough to find a definite literary text which served as the immediate basis for the pictorial narration about the aerial flight of Alexander the Great. It is also evident that it is not original and derives from some initial literary text that provided material for the compiler of the Amharic chronograph B-36. Let us hope that the original text will be found one day.

Rainer Voigt

Die Erythräisch-Orthodoxe Kirche

Die nach einem langen Kampf¹ errungene Befreiung des Landes im Jahre 1991, welche im Jahre 1993² zur Selbständigkeit führte, wäre ohne Einfluß auf die kirchliche Zugehörigkeit der erythräischen Hochlandbewohner zur Äthiopisch-Orthodoxen Kirche geblieben, hätte sich nicht in der herrschenden Erythräischen Befreiungsfront³ aufgrund der langen politischen Auseinandersetzung eine Abneigung gegen alles Äthiopische herausgebildet. In offiziellen Darstellungen⁴ hat dies zu einer eigenwilligen Interpretation der erythräischen und äthiopischen Geschichte geführt.⁵ Unter diesen Voraussetzungen wurde es vom politisch beeinflussten orthodoxen Klerus und wohl auch von einigen Gläubigen als nicht annehmbar empfunden, im Geltungsbereich der äthiopisch-orthodoxen Kirche (*Yä-Ityoṗṗya Ortodoks Täwähədo Betä-krəstiyan*) zu verbleiben. Auf jeden Fall hat die Betonung der tigrinischen Nationalsprache, wie sie auch in *Həggi* (1995, s. dazu S. 5) zum Ausdruck kommt, die Zustimmung der meisten Laien gefunden.⁶ Es ist hier mit einer Zunahme an tigrinischen Publikationen zu rechnen.⁷ Unter der politischen Vorgabe ergab sich daraus das Bestreben,

- 1 Die Einzelheiten dieses Kampfes sind trotz verschiedener Darstellungen (z. B. Iyob 1997) noch nicht geklärt. Nach der offiziellen Lesart begann der Kampf am 1. September 1961 mit der Attacke von Hamid Idris Awate (d. i. ṠAwatä) in der Gegend von ṠAḳurdät (ṠAgordat). In der Darstellung von Amanuel Sahle (»The shot that every Eritrean heard«, in *Eritrea Profile*, IV, 25 [30. August 1997], S. 2) heißt es z. B.: »Awate's first shot was like a trumpet call that awoke Eritreans from their centuries-long repose«. Der Krieg endete 1991 mit der kampflosen Besetzung von Asmara.
- 2 Die Abstimmung über die Unabhängigkeit Eritreas am 25. 4. 1993 mit einem Ergebnis von 98,8% Ja-Stimmen (*Fischer Weltalmanach* 1993: Sp. 73) belegt sowohl die weitgehende Unterstützung der Bevölkerung für die politische Führung als auch den nicht-demokratischen Charakter der Wahl.
- 3 EPLF = Eritrean People's Liberation Front = tigrin. *Həzbawī gənbər harənnät* ?Ertəra = arab. al-Ḡabha aš-šaṠbiya li-tahrīr ?Iritriyā.
- 4 Solche Darstellungen haben über die westlichen Unterstützer des erythräischen Freiheitskampfes auch Eingang in die Reiseliteratur gefunden.
- 5 Vgl. z. B. die offizielle englischsprachige Karte *Eritrea* (1995), wo ein kurzer Abriss der Geschichte gegeben wird.
- 6 Auch während der Zeit, als Erythräa eine äthiopische Provinz (Eritrea) war, hat das Tigrinische in der orthodoxen Kirche immer eine große Rolle gespielt, s. z. B. die Publikation Bärhe Wäldä-Maryam 1966.
- 7 Es gibt jetzt z. B. die tigrinischsprachige kirchliche Zeitschrift *Bəssəratä-gəʔəzan*, z. B. Jg. 1, Heft 4 (māggabit 1989 ?a[mätä-] mə[hrät] [= 1997]. Die Erythräisch-orthodoxe Kirche trägt hier die leicht abweichende Bezeichnung ?*Ortodoks Täwähədo Betä-krəstiyan* – *hagärä* ?Ertəra.

nach der Unabhängigkeit des Landes auch die eigene orthodoxe Kirche zu selbstständig.

Nach eigener Darstellung (*Hæggi* 1995:1) wurde schon 1991⁸ in einer großen Versammlung (*ʕabiy gubaʕe*) unter Beisein des Generalsekretärs der provisorischen erythräischen Regierung (*nay gəzeyawi mǎngəsti ʔErtəra wanna ʕāhafi*), ʔIsayəyas Afäwārki, der 13 Mitglieder umfassende provisorische Synod⁹ (*13 ʔabalat z-ällāwuwwo gizeyawi sinodos*) ins Leben gerufen. Der Synod wählte daraufhin von den 15 Äbten der Klöster (*nay gädamat ʔabä-mənetat*), welche als Kandidaten für dieses Amt in Frage kamen, 5 Bischöfe (*ʔeppiskopposat*) aus. Diese wurden am 12. sänä 1986 (= 19. Juni 1994), d. i. am Parakletenfest (*ʔab māʕalti bāʕal pǎraklitos*), vom koptischen Patriarchen Schenuda (Sinoda)¹⁰ in Alexandrien als Bischöfe ernannt (*täšomu*). Sie sind jeweils für eine oder mehrere Provinzen (*zoba*) zuständig:

ʔabunä ʔAnṭon(y)os (Ḥamasen),

ʔabunä ʔerəllōs (ʔAkkälä Guzay),

ʔabunä Dəyosqoros (Särayä),

ʔabunä Sälama (Sämhar, Dänkäl),

ʔabunä Yohannəs (Sänhit-Barka-Gaš, Saḥäl).

Mit der Neueinteilung der Provinzen im Jahre 1995 scheint sich der Zuständigkeitsbereich dieser fünf Bischöfe nicht geändert zu haben.

Hinzu kommen der Erzbischof *ʔabunä Yaʔəqob*, der Leiter der Kirchenverwaltung (»Head of EOC's administration«), und *ʔabunä Mäqaryos*, der für die auswärtigen Beziehungen zuständig ist. Damit ergibt sich die Gesamtzahl von acht hohen Würdenträgern, nämlich dem Patriarchen, dem Erzbischof und sechs Bischöfen.

Der vorläufige Synod hat daraufhin ein 13 Mitglieder umfassendes Gesetzentwurfskomitee (*ʔarqəki hæggi komite*) eingesetzt. Der Gesetzesentwurf (*rəkkik hæggi betä-krəstiyan*) wurde am 18.-20. nāḥasä 1987 (= 24.-26. August 1995) im Beisein von 15 Repräsentanten (*təwäkkälti*) der Diözesen vorgestellt und diskutiert (*saffih hətton mǎlsən rəʔəyton təgäbrällu*). Damit würde, da die Erythräisch-Orthodoxe Kirche nun von der Jurisdiktion der Äthiopisch-Orthodoxen Kirche unabhängig sei (*kab sərʕat məməḥdar ʔortodoks təwahədo betä-krəstiyan ʔItyoḥḥya našan ḥaran koyna*), wie es in dem Dokument (*Hæggi* 1995:2) heißt, nur noch die Wahl des Patriarchen selbst (*nay gǎzza? rəʔəsä pǎtrəyark*) anstehen. Dieser Schritt wurde im Jahre 1998 vollzogen.

Allerdings gab es auch schon vor der Selbständigkeit des Landes ein ähnliches Periodicum, nämlich *Fənotä-bərhan*, z. B. Nr. 312 (mäskäräm 1978 ʔa.mə. [= 1985].

8 D. i. genauer am 21. mäskäräm 1984 ʔa.mə.gə[ʔəz] = 2. Oktober 1991.

9 Im Englischen »provisional synod« genannt.

10 Man beachte diese Nebenform zu Šänuda. Die vollständigere Bezeichnung ist *bəsu? wä-kəddus pǎpan pǎtrəyarkən ʔabunä Sinoda ʕ[sals]ay*, s. *Fənotä-bərhan* Nr. 468 (*fəluḥ hətam*), 21. gənbot 1990 ʔa.mə. [= 29. Mai 1998], S. 3.

Nach der Darstellung in der Presse¹¹ wurde der *bəsu? ʔabunä* Philippos (Filippos bzw. Fəlippos oder Filəppos), Bischof (*ʔəppas*) der Erythräisch-Orthodoxen Kirche, am 7./8. gənbot¹² 1998 in der Markus-Kathedrale in Kairo von *bəsu? ʔəddus* Schenuda (Šänuda) dem III., Patriarch der Koptisch-Orthodoxen Kirche, zum ersten Patriarchen Erythräas (*nay ʔErtəra ʔadəmāy patriyark* oder *patriyark ʔErtəra*) konsekriert (*təḳəbʔiom*). Nach dem Bericht in der Sondernummer der Kirchenzeitung *Fənotä-bərhan* (vom 21. gənbot 1990 ʔa.mə. [= 29. Mai 1998] wurde dieser Akt – in zutreffender Weise – jedoch bereits am 29./30. miyazya 1990 [= 7./8. Mai 1998] vollzogen.¹³ In dieser Eigenschaft konnte er nach der Rückreise von Kairo den ihn begleitenden Schenuda III in seiner Heimat offiziell empfangen. Der Koptisch-Orthodoxe Patriarch kehrte nach seinem dreitägigen Aufenthalt in Erythräa am 29. gənbot 1998 wieder nach Ägypten zurück.¹⁴ Das Inthronisierungsfest (*bəʕal simät*) wurde am 21. 9. [d. i. gənbot] 1990 (= 29. Mai 1998) gefeiert (s. *Bə-məḳənəyat* 1998).

Der neue Patriarch wurde – nach den Angaben in der angeführten Kirchenzeitung – im Jahre 1887 ʔa.mə. [= 1894/95] geboren; damit wäre er 104 Jahre alt. Die geistliche Erziehung genoß er in den Klöstern Däbrä-Bizän, ʔəddəst Səllase (in Təgray) und Ak^wsum. Nachdem er im Jahre 1955 ʔa.mə.fä[ränḡi] zum Priester geweiht worden war, diente er weiterhin seinem Kloster Däbrä-Bizän. Nach zehn Jahren Dienst im Kloster Däbrä-Gännat (im Bezirk ʕAdwa) wurde er Abt (*ʔabä-mənet*) des Klosters Däbrä-Bizän. Die Bischofswürde empfang er im Jahre 1983 ʔa.mə. (= 1990/91). Nach der Unabhängigkeit des Landes wurde er Vorsitzender (*ʔabbo mänbär*) des provisorischen Synods (*gizeyawi sinodos*) und galt als aussichtsreichster Kandidat für das Amt des Patriarchen.

Aus dem »Erythräischen Bistum der Äthiopisch-Orthodoxen-Kirche« (*Yä-Ityoḫḫya Ortodoks Təwəhədo Betä-krəstiyan yä-Ertəra haḡərə-səbḳät*) wurde die »Erythräisch-Orthodoxe Kirche« (*ʔOrtodoks Təwəhədo Betä-krəstiyan ʔErtəra* oder *Nay ʔErtəra ʔOrtodoks Təwəhədo Betä-krəstiyan* bzw. *ʔOrtodoksawit Təwəhədo Betä-krəstiyan ʔErtəra*)¹⁵. Während es im Kaiserreich (bis 1974) und der nachfolgenden kommunistischen Ära (des sog. *Därg*) für jede

11 S. den Bericht in der tigrinischen Zeitung *Haddas ʔErtəra* vom 9. gənbot [= Mai] 1998, S. 1 mit Bild.

12 Das wäre umgerechnet der 15./16. Mai.

13 Der Widerspruch löst sich dadurch, daß bei der Datumsangabe der julianische Monatsname *gənbot* mit dem gregorianischen Mai gleichgesetzt wurde.

14 S. die Berichte in *Haddas ʔErtəra* vom 30. gənbot [= Mai] 1998 und 2. sənä [= Juni] 1998, jeweils auf S. 1 mit Bildern.

15 In der abgekürzten Form *ʔEr. ʔOr. Təwa. Betä-k.* ist die Genitivpartikel *nay* weggefallen. Dies ist auf amharischen Einfluß zurückzuführen, wo das vorangestellte *yä-* (wie auch in *Ityoḫḫya Ortodoks Təwəhədo Betä-krəstiyan*) oftmals fehlt. Die englische Version (*[Er]itrean Ortho-[dox] Ch[urch]*) findet sich auf dem offiziellen Kirchenemblem. Die übliche Dreisprachigkeit auf offiziellen Dokumenten ist hier also zum Nachteil des Arabischen nicht eingehalten.

Provinz (*täkläy gəzat*) einen Bischof gab,¹⁶ ist mit der Selbständigkeit der äthiopischen Provinz Eritrea (in den Grenzen der italienischen Kolonie Eritrea) und der Etablierung einer eigenen Kirche aufgrund der Aufteilung des Landes in Provinzen die Notwendigkeit zur Gründung von Bistümern entstanden. Nach der – älteren – Provinzeinteilung des Staates Erythräa sind so fünf Bistümer entstanden (s. o.).¹⁷ Zur Erythräisch-Orthodoxen Kirche bekennen sich außer einer katholischen und evangelischen Minderheit fast alle Bewohner des zentralen Hochlandes. Nach offiziellen Angaben verfügt sie über »1. Ten diocesan archpriests; 2. Around 15000 clergy; 3. One million two hundred thousand Orthodox faithfuls (registered); 4. Twenty two monasteries; 5. One thousand three hundred fifty churches; 6. About 566 organized parish councils; 7. Two hundred twenty organized Sunday Schools« (*Eritrean Orthodox Church* 1995:1). Der Wiederaufbau der kirchlichen Strukturen ist im Gange. Das Wichtigste dürfte wohl die Gründung einer kirchlichen Lehranstalt sein, da die Verbindungen zu den entsprechenden äthiopischen Einrichtungen aufgegeben wurden. Von einer Zusammenarbeit mit der Äthiopisch-Orthodoxen Kirche, mit der sich die Kirche im Glauben verbunden fühlt, traut sich im Augenblick keiner zu reden. Dazu stehen seit Jahren die politischen Auseinandersetzungen mit dem Nachbarland, welche zuletzt in den noch andauernden Grenzkonflikt mündeten, zu stark im Vordergrund.

Unter den Verwaltungsorganen der Kirche (*ጳጳማድ ጠጠጠኛል ትጅብ*) nimmt der Heilige Synod (*ጳጳማድ ስነዕድድ*) den höchsten Rang ein (*ሌላው ጠጠጠኛው ጳጳማድ*).¹⁸ Er besteht aus dem Patriarchen (*ጳጳማድ ስነዕድድ*), welcher zugleich der Vorsitzende des Synod (*ጳጳማድ ጠጠጠኛል*) ist, den Erzbischöfen (*ጳጳማድ ጠጠጠኛል*),¹⁹ den Bischöfen und anderen Mitgliedern, die der Synod hinzuwählen kann, wenn er ihre Anzahl auf die der Apostel anheben will (*ጳጳማድ ጠጠጠኛል ነገረ ስነዕድድ ጳጳማድ ጠጠጠኛል ጳጳማድ ጠጠጠኛል*). Demgegenüber ist in der halb-offiziellen englischen Version (*Eritrean Orthodox Church* 1995:3) auch noch von drei »clergy representatives«, vier »laity representatives« und zwei »youth representatives« die Rede, wodurch sich die Zahl der Mitglieder auf 17 erhöht. In der offiziellen tigrinischen Schrift (*ጳጳማድ* 1995:54) umfaßt der Synod

16 Es sei der Bischof *ጳጳማድ* Gäbrəʾel erwähnt, der zur äthiopischen Zeit das erythräische Bistum innehatte. Er wurde später durch den – eine Zeitlang inhaftierten – *ጳጳማድ* Filippus aus Bizän ersetzt, der nach der Selbständigkeit des Landes als Leiter der vorläufigen Synode (*ነገረ ጳጳማድ ስነዕድድ ጠጠጠኛል*) fungierte, bevor er zum Patriarchen ernannt wurde.

17 Es ist noch nicht klar, welchen Einfluß die Neueinteilung des Landes in – offiziell so durchgezählte – sechs Provinzen (mit *ጠጠጠኛል*, d. i. die Region Asmara, als 6. *ጳጳማድ*) im Jahre 1995 auf die kirchliche Diözesaneinteilung haben wird.

18 Bei den anderen Organen handelt es sich um »2. *ጠጠጠኛል-ጳጳማድ* 3. *ጠጠጠኛል-ጳጳማድ* (ጠጠጠኛል-ጳጳማድ-ጳጳማድ), 4. *ነገረ ጳጳማድ ጠጠጠኛል*, 5. *ጠጠጠኛል ጳጳማድ ትጅብ-ጳጳማድ*« (*ጳጳማድ* 1995: 19).

19 Im Augenblick gibt es nur einen Erzbischof (*ጳጳማድ* Yaʾəqob).

17 Mitglieder,²⁰ die sich aus jeweils zwei Bischöfen der sechs Bistümer (*bagärä-səbkät* ›Diözese‹), zwei Vertretern der Priester, kirchlichen Lehrern und Laien, sowie drei Vertretern der Klöster (*naṣ səmrät hadənnät gädamat*) zusammensetzen.

Für den Status der Erythräisch-Orthodoxen Kirche ist die Stellung und Wahl des Patriarchen von entscheidender Bedeutung. Dem ist in *Həggi* (1995:54-60) § (*ʔankäš*) 83-96 gewidmet. Bei der Wahl des Patriarchen (*patrəyark*), der als *rəʔəsä-ʔabaw* ›Erzvater, Patriarch‹ (vgl. Apg. 2₂₉, wo David diesen Ehrentitel trägt)²¹ und *rəʔəsä-liḳanä-pappasat* ›Haupt der Erzbischöfe‹ bezeichnet wird (a. a. O. 1995:54), spielt das 17 Mitglieder umfassende Wahlkomitee (*ʔamraši komite*), nämlich der Synod, eine bedeutende Rolle. Der Heilige Synod ist die oberste Instanz (*lašläwway tāḳoşaşari*), die unter Berücksichtigung von Petitionen die endgültige Entscheidung trifft (*tərfan təmälkitu z-əbəyyən*). Es sind aber in dem Verfahren noch weitere Kreise des Klerus beteiligt. Insgesamt wird (a. a. O.: 55) die Anzahl von 318 Männern genannt, die mit der Wahl befaßt sind (*nə-patrəyark ... nə-məmrəş z-iwəkkälu säbat*). Die Erythräisch-Orthodoxe Kirche ist damit autokephal und nimmt denselben Rang wie die Äthiopisch-Orthodoxe Kirche ein.

Anhang: Liste der erythräischen Klöster²²

Die folgende Aufzählung der 21 erythräischen Klöster ist einer Liste (in *Abäl gädamat* 1997) entnommen, die ich im Oktober 1997 im Sekretariat (*şə[hfät] bet*) der Erythräisch-Orthodoxen Kirche in Asmara einsehen konnte.²³ Die fortlaufende Numerierung ist dem Originaldokument entnommen.

1. Gädam Däbrä Bizän ʔAbunä Filəppos (s. Bausi-Lusini 1992:22-25),
2. Gädam Däbrä Dəmaḥ ʔAbunä Märḳorewos (a. a. O.: 18 ff.),
3. Gädam Däbrä Şəge ʔAbunä ʔəndəryas (a. a. O.: 16 f.),
4. Gädam Däbrä Məfəwan ʔAbunä Bəşuf ʔAmlak,
5. Gädam Däbrä Sina ʔəddəst Maryam,
6. Gädam Däbrä Maryam ʔAbunä ʔAbsadi (a. a. O.: 20 ff.),
7. Gädam ʔəndabbona ʔAbunä ʔAbranyos (a. a. O.: 9 ff.),

20 An anderer Stelle (*Həggi* 1995:55) heißt es, daß der Synod maximal 18 Mitglieder umfassen kann.

21 In Hebr. 7₄ begegnet als Bezeichnung von Abraham die Variante *rəʔəsomu lä-ʔabaw* ›ὁ πατριάρχης‹.

22 In anderen Quellen ist von 22 erythräischen Klöstern die Rede. Die Umschrift erfolgt hier nach der Orthographie, nicht nach der tigrinischen Lautung. So wird z. B. im Tigrinischen nicht zwischen ⟨b⟩ und ⟨ḅ⟩, beide [ḥ], unterschieden.

23 Ich danke dabei besonders dem Generalsekretär, H. Fəssəhayä Habtä-Səllase.

8. Gädam Däbrä Şəge ?Abunä Yonas (a. a. O.: 12 ff.),
9. Gädam Däbrä Kol ?Abunä Buruq,²⁴
10. Gädam Däbrä Dəhuhan ?Abunä Yonas (a. a. O.: 15 f.),
11. Gädam Şafda ?Əmba Qəddəst Şəllase,
12. Gädam Däbrä Wərk ?Abunä Libanos (a. a. O.: 26-31),
13. Gädam Tedrər Qəddus Yoħannəs Mətməq,
14. Gädam Däbrä Şəyon fAddi Wəsəq,
15. Gädam Maryam fAyla,
16. Gädam ?Abunä ?Əndəryas fƏffun,
17. Gädam ?Arəgıt Dəbarwa Qusq^wam (a. a. O.: 17 f.),
18. Gädam Kodada ?Abunä Bəşuf ?Amlak (a. a. O.: 17),
19. Gädam Wəgəriko ?Abunä Təklä-Haymanot (a. a. O.: 25 f.),
20. Gädam fAddi Qıta ?Abunä Set,
21. Gädam Başəf Həmərä-Noħ Qəddəst Maryam.

Literatur

- ?Abäl gädamat ?Ertəra nay wərhi təkkəmti 1997 ?a.mə.fä[ränği].* Asmara 1997.
- Bärhe Wäldä-Maryam: *Təmhərti sərşatä şəlotən səgdätən nay ?Ityoppyawit ?Ortodoksawit Täwəhədo Betä-krəstiyān.* Asməra: Kokäbä-şəbaħ nay mahbärä-hawaryat bet maħtäm, 1966.
- Bausi, A.-G. Lusini: Appunti in margine a una nuova ricerca sui conventi eritrei. *Rassegna di studi etiopici*, 36 (1992), [1994], S. 5-36, Taf. 1-8.
- Bə-məkənəyat bəşal simät bəşu? wə-qəddus ?abunä Filəppos kädamay patrəyark ?ortodoksawit täwəhədo betä-krəstiyān ?Ertəra.* O. O. [Asməra]: 1990 ?a.mə. / [=] 1998 ?a.mə.[färänği].
- Bəssəratä-gə?əzan:* s. Anm. 7.
- Eritrea / Hagärä-?Ertəra / Dawlat – ?Iritriyā – National map 1:1,000,000.* 1995.
- Eritrea Profile:* s. Anm. 1.
- Eritrean Orthodox Church: Relief rehabilitation and development organization: Annual report 1995.* Asmara 1995.
- Fənotä-bərhan:* s. Anm. 7 und 10.
- (Der) Fischer Weltalmanach 1994.* Frankfurt am Mai 1993.
- Haddas ?Ertəra:* s. Anm. 11 und 14.
- Həggi ?ortodoks täwəhədo betä-krəstiyān ?Ertəra.* Asməra: Bet maħtäm ?Adulis, 1987 ?a.mə. gə?əz / [=] 1995.
- Iyob, R.: *The Eritrean struggle for independence,* Cambridge (1995) 1997.
- Lusini, G: s. Bausi, A.

24 Bausi-Lusini (1992:11) geben die Form ?Ənda ?abunä Buruq ?Amlak.

#359
Gregor Peradze (1899-1942).

#320
Im Dienste der georgischen Kultur
(1926-1940)

noch #359
Einleitung
von Hubert Kaufhold

Studien über Georgien gab es in Deutschland zwar schon seit dem 18. Jh., aber erst »von der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts an bildet sich eine geschlossene Kette heraus, die seitdem nicht mehr abgerissen ist« (Julius Aßfalg).¹ Ein wichtiges Glied in dieser Kette war der Georgier Gregor Peradze (გრიგოლ ჟერადე)², der von 1926 bis zum Beginn des Zweiten Weltkriegs zahlreiche Arbeiten zur georgischen Kirchengeschichte und Literatur nicht zuletzt in deutscher Sprache – und auch in dieser Zeitschrift – veröffentlichte³ und dadurch sowie durch seine Tätigkeit als Lektor für Georgisch und Armenisch an der Universität Bonn Anstöße zu weiterer Beschäftigung mit Georgien gab. Aus Anlaß seines hundertsten Geburtstages in diesem Jahr wird im folgenden ein autobiographischer Beitrag von ihm abgedruckt, der im Original bisher nicht veröffentlicht ist. Auch wenn er bereits für die Biographie Peradz'es ausgewertet wurde,⁴

1 Über die georgischen Studien in Deutschland, in: *Bedi Kartlisa* 19-20, Paris 1965, 202.

2 Ich verwende durchgehend die Schreibung »Peradze«. Peradze selbst schrieb seinen Namen teilweise und wohl ohne Konsequenz auch »Peradse«.

3 Vgl. die sehr gründliche und umfassende Bio-Bibliographie »L'archimandrite Grigol Peraze (1899-1942)« von Henryk Paprocki in: *Revue des études géorgiennes et caucasiennes* 4 (1988) 198-230. Die Bibliographie ist im wesentlichen unverändert abgedruckt in: *Kart'ul eklesiis istoria. Masalebi da gamokvlebebi*, hrsg. von I. Ur'urašvili u. a., Band 4: Grigol P'eradze, Tbilisi 1995, 148-159; der Band enthält außerdem eine Biographie mit Photos von Peradze und weiterer Literatur (S. 9-24) sowie eine georgische Übersetzung von Peradz'es Aufsatz »An Account of the Georgian Monks and Monasteries in Palestine« (Nr. 59 der Bibliographie). Deutsche Arbeiten Peradz'es sind bei Heinrich Rohrbacher, *Materialien zur georgischen Bibliographie*. Deutsches Schrifttum, Bonn 1982, 87f. (Nr. 1433-1443) verzeichnet.

4 Von Paprocki aaO, der aber noch zahlreiche weitere Quellen heranzog. Auf dem Beitrag von Paprocki beruht teilweise die Darstellung von Ilma Reißner, *Die Kirche unter dem Weinrebenkreuz*, in: *Der christliche Osten* 51 (1996) 77-99 (hier: 94-96); später nahezu unverändert veröffentlicht als: »Land unter dem Weinrebenkreuz« in: *Mitteilungsblatt der Berliner Georgischen Gesellschaft e. V.*, 4 (Nr. 37 und 38) = 1995, 2, S. 1-6 und 3, S. 8-12; »Grigol Peradze – ein neuer Heiliger«, *ebenda* 5 (Nr. 50) = 1996, 5, S. 4-12. Sie faßt darin den unten abgedruckten Bericht Peradz'es in ausführlicher Form zusammen. Auch die kurze Biographie Peradz'es in einem unlängst erschienenen Menaion in neugeorgischer Sprache scheint der Arbeit von Paprocki verpflichtet zu sein: T'veni. K'art'uli cmidant'a čhovreba, o. O. o. J., 351-353.

ermöglicht der vollständige Text doch wertvolle Einblicke in die Persönlichkeit dieses ungewöhnlichen Mannes, zeigt seine Beziehungen zu verschiedenen Wissenschaftlern vor allem aus dem Bereich der Orientalistik und beleuchtet nicht zuletzt den Stand der karthvelologischen Studien in Westeuropa zwischen den beiden Weltkriegen.

Gregor Peradze wurde am 30. August 1899 in Tbilisi als Sohn eines georgischen Priesters geboren.⁵ Sein Vater starb bereits 1905. Gregor besuchte bis 1913 die geistliche Schule und anschließend bis 1918 das geistliche Seminar in Tbilisi, weil er Priester werden wollte. Dann studierte er kurze Zeit Literatur und Geschichte an der 1918 gegründeten Universität Tbilisi. Mit Korneli Kekelidze (1879-1962), 1916-1918 Rektor des geistlichen Seminars, dann Professor für georgische Literatur an der Universität, dem Verfasser der maßgeblichen georgischen Literaturgeschichte,⁶ stand er von Deutschland aus noch in Briefwechsel.⁷ Nach zweijähriger Tätigkeit als Leiter einer Dorfschule ging er mit Zustimmung der georgischen Kirche und einem Empfehlungsschreiben des Patriarchen Ambrosius zum Theologiestudium nach Deutschland. Vom Sommersemester 1922 bis zum Wintersemester 1924/25 widmete er sich in Berlin der Theologie und Orientalistik, u. a. bei Holl, von Harnack, Deißmann, Brockelmann, Meißner und Mittwoch.^{8,9} Darüber hinaus bekam er offenbar privaten Unterricht von dem evangelischen Pfarrer Johannes Lepsius, dem »Anwalt der Armenier«¹⁰.

5 So steht es in Peradzes eigenem Lebenslauf in den Pflichtexemplaren seiner Dissertation »Die Anfänge des Mönchtums in Georgien« (= Sonderdruck aus: ZKG 46 [1927] 34-75). Nach Paprocki, der sich auf einen Lebenslauf Peradzes im Archiv der Universität Bonn beruft, sei er am 13. September des gregorianischen Kalenders = am 31. 8. des julianischen Kalenders im Dorf Bakurc'he in Kachetien geboren; das tatsächliche Geburtsjahr sei 1901, doch stehe in seiner Geburtsurkunde und seinem Paß 1899. Die Umrechnung in den gregorianischen Kalender geht nicht auf, weil für 1899 12 Tage zum Datum des alten Stils hinzuzuzählen wären. Das erwähnte georgische Menaion gibt ebenfalls den 31. August 1899 an. Peradze verwendet in seinem Beitrag für den Namen Tbilisi (= Tiflis) die früher gebräuchliche Schreibung Tphlisi.

6 Vgl. den Nachruf von Hans Vogt in: *Bedi Kartlisa* 13/14 (1962) 6-9.

7 Vgl. R. Kaviladze, Korneli Kekelidzis piradi ark'ivis aġceriloba, Tbilisi 1979, 160-162 (abgesehen von Personen in Georgien kommen in den Briefen – soweit bei Kaviladze angegeben und identifizierbar – vor: Akinian, Baumstark, Benešević, Blake, Bonwetsch, Conybeare, Deißmann, Ehrhard, Goussen, Graf, Harnack, Iwanitsky[-Ingilo], Kahle, Krüger, Lefort, Markwart, Peeters, Carl Schmidt, Vogels, Wardrop, von Wesendonk, Zorrell (teilweise mehrfach).

8 Karl Holl, Kirchenhistoriker (1866-1926); Adolf von Harnack, Dogmen- und Kirchenhistoriker (1851-1930); Adolf Deißmann, Neutestamentler (1866-1937); Karl Brockelmann, Semitist (1868-1956); Bruno Meißner, Assyriologe (1868-1947); Eugen Mittwoch, Arabist (1876-1932).

9 Die Angabe von Paprocki aaO 202: »Ses études à l'Université de Berlin furent couronnées par l'obtention du titre de Candidat en théologie« (und daher bei Reissner aaO 94) beruht auf einem Mißverständnis. Anders als in den Ländern des früheren Ostblocks (Paprocki lebt in Warschau) bezeichnet »Kandidat« (z. B. cand. theol.) in Deutschland lediglich einen im Examen stehenden Studenten, stellt aber keinen akademischen Grad dar.

10 Lepsius ist vor allem bekannt durch seine praktische und publizistische Hilfe für die im türkischen Reich verfolgten Armenier. Er hatte deshalb seine Pfarrstelle aufgegeben und widmete sich von Potsdam aus der von ihm gegründeten »Dr. Lepsius-Orient-Mission. Armenisches Hilfswerk, Potsdam, E. V.«. 1914 war er Mitbegründer der Deutsch-Armenischen Gesellschaft.

Empfohlen worden war er Lepsius durch den Schriftsteller und Karthvelologen Arthur Leist, der seit 1892 in Georgien lebte¹¹.¹² Ab dem Sommersemester 1925 studierte Peradze an der Universität Bonn bei Goussen, Kahle, Baumstark, Clemen und Ehrhard¹³ und promovierte in der dortigen Philosophischen Fakultät. Seine Dissertation »Geschichte des georgischen Mönchtums von ihren Anfängen bis zum Jahre 1064« war von Holl und Goussen angeregt worden. Am 26. Februar 1926 legte er die mündliche Doktorprüfung ab.¹⁴

Im gleichen Jahr veröffentlichte er in der Zeitschrift »*Der Orient*« einen Bericht über die ersten Jahre seines Aufenthalts in Deutschland (mit Photo).¹⁵ Da die Zeitschrift nicht überall leicht zugänglich ist, sei der Bericht kurz zusammengefaßt. Peradze berichtet darin: Er sei vom georgischen Patriarchen Ambrosius nach Deutschland geschickt und von Dr. Lepsius aufgenommen worden. Der deutschen Sprache kaum mächtig, habe er sie in der Familie des Generalsekretärs der Lepsius'schen »Orient-Mission« Richard Schäfer gelernt.¹⁶ Nach der Immatrikulation in der theologischen Fakultät im Mai 1922 habe er im Laufe der Zeit die Prüfungen in der deutschen, griechischen und hebräischen Sprache abgelegt. Er habe zunächst vorgehabt, bei Professor Holl mit einer Arbeit über den georgischen Mönch Georg vom Athos den Grad des Lizentiaten zu erwerben, habe aber nirgends die erforderliche Literatur gefunden. Auf Empfehlung

Vgl. etwa Hermann Goltz, Pfarrer D. Dr. Johannes Lepsius (1858-1926) – Helfer und Anwalt des armenischen Volkes, in: Hermann Goltz, Akten des Internationalen Dr. Johannes-Lepsius-Symposiums an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Halle (Saale) 1987, 19-52); ders., Johannes Lepsius – zwischen Deutschland und Armenien, in: *Ökumenische Rundschau* 45 (1996) 193-201.

- 11 1852-1827. Vgl. Schota Rewischwili, Georgisch-deutsche Beziehungen auf dem Gebiete der Literatur, Tbilisi, 1974, 13-15; ders., Arthur Leist und die georgischen Schriftsteller, in: *Wissenschaftliche Zeitschrift der Friedrich-Schiller Universität Jena. Gesellschafts- und Sprachwissenschaftliche Reihe*, 26. Jahrgang, Jena 1977, Heft 1 (»Georgien. Beiträge zur georgischen Literatur«), 97-103.
- 12 Johannes Lepsius, Ein neues Band mit Georgien, in: *Der Orient* 4 (Potsdam 1922), Nummer 1/2, S. 1-5.
- 13 Zu seinem Lehrer Heinrich Goussen, Honorarprofessor für Christlichen Orient (1863-1927) vgl. Hubert Kaufhold, Die Sammlung Goussen in der Universitätsbibliothek Bonn, in: *OrChr* 81 (1997) 213-227, insbesondere 216-218. Die von Peradze in seinem unten abgedruckten Beitrag gebrauchte Schreibung »Goußen« ist mir sonst nicht begegnet. Paul Kahle, Orientalist und Alttestamentler (1875-1964); Anton Baumstark, damals Honorarprofessor für Geschichte und Kultur des christlichen Orients und orientalische Literatur in der philosophischen Fakultät (1872-1948); Carl Clemen, Religionshistoriker (1865-1940); Albert Ehrhard, Kirchenhistoriker und Byzantinist (1862-1940).
- 14 So sein eigener Lebenslauf und Paprocki aaO.
- 15 Die Ausbildungszeit unseres georgischen Theologen in Deutschland, in: *Der Orient* 8 (Potsdam 1926) 80-83.
- 16 Lepsius schreibt kurze Zeit, nachdem Peradze in Deutschland eingetroffen war: »Bei wiederholten Besuchen stellte sich bald heraus, daß Herr Peradze die deutsche Sprache schon im geistlichen Seminar in Tiflis studiert hatte, so daß er nicht nur deutsche Bücher lesen, sondern auch, obwohl er keine Übung im Sprechen gehabt hatte, sich ganz leidlich mit mir verständigen konnte.« (»Ein neues Band mit Georgien« aaO 2).

von Professor Meckelein¹⁷ habe er sich deswegen an Professor Goussen gewandt. Goussen sei bereit gewesen, ihm Photographien aus einschlägigen Büchern zu schicken. Er habe in den Weihnachtsferien 1924-25 in Bonn Goussens Bibliothek angesehen. Dieser habe ihn sehr freundlich empfangen. Aus den Gesprächen habe er den Eindruck gewonnen, daß Goussen derjenige sei, der für seine Studien in Betracht komme: »Ich war überrascht, wie ausgezeichnet Prof. Dr. Goussen in allen Zweigen der georgischen Literatur und Geschichte unterrichtet war und dazu alle Werke darüber in der georgischen Sprache in seiner Bibliothek besaß.« Lepsius habe ihm nach der Rückkehr geraten, in Bonn zu studieren und die angefangene Arbeit zu Ende zu führen. Dies habe er getan. Er sei dann aber zu der Auffassung gekommen, daß es besser sei, über die Anfänge des Mönchtums in Georgien Untersuchungen anzustellen, statt nur einen bedeutenden Repräsentanten herauszugreifen. Anschließend beschreibt Peradze sein Manuskript über das georgische Mönchtum. »Die Arbeit ist ziemlich umfangreich geworden und zerfällt in 4 Teile: 1. Die georgischen Klöster in Palästina und auf dem Sinai, kurzes Referat über die Monographien: »Die Denkmäler des georgischen Altertums im Heiligen Lande und auf dem Sinai« und »Die Nachrichten über die georgischen Altertümer vom Heiligen Lande« von Herrn Prof. Zagareli¹⁸ (russisch). 2. Das georgische Mönchtum in Georgien selbst. a) Die sogenannten 13 syrischen Väter. b) Der heilige Serapion. c) Der heilige Illarion. d) Der heilige Gregor von Chandstha. 3. Das georgische Mönchtum auf dem Athos. a) Der heilige Johannes und Euthymios. b) Der heilige Georg Hagiorit. Endlich 4. Zusammenfassung und Ergebnisse. Ich habe die Lebensbeschreibungen teils in Auszügen, teils in vollem Umfang wiedergegeben. Jede Vita mit einer textkritischen Einleitung, den Text selbst mit einem Kommentar und am Schluß noch mit den Ergebnissen und einer allgemeinen Zusammenfassung versehen.« Die Arbeit sei im Herbst 1925 fertig gewesen. Bei einem letzten Treffen mit Dr. Lepsius kurz vor dessen Tod (den er auch in seinem zweiten Bericht erwähnt, s.

17 1880-1948; wissenschaftlicher Bibliothekar (1909-1925) an der Preußischen Staatsbibliothek in Berlin, dann Professor u. a. für Neugeorgisch am Seminar für Orientalische Sprachen der Universität Berlin (1926-1940), verfaßte vor allem die bekannten neugeorgischen Lexika »Georgisch-deutsches Wörterbuch«, Berlin und Leipzig 1928 (= Lehrbücher des Seminars für Orientalische Sprachen zu Berlin, Band 32) und »Deutsch-georgisches Wörterbuch«, 2 Bände, Berlin und Leipzig 1937-1943 (ebenda Band 37). Vgl. S[ira] Tschitschinadse, Unser guter Freund [= Richard Meckelein], (hrsg. von Nelly Amaschukeli und Giwi Margwelaschwili), Tbilisi 1969; Karl Schubarth, Richard Meckelein – Kharthwelologe und Bibliothekar, in: *Das Stichwort*. Nachrichten aus der Deutschen Staatsbibliothek 25 (Berlin 1981) 26; abgedruckt in: *Mitteilungsblatt der Berliner Georgischen Gesellschaft e. V.*, Nr. 10 (November 1992), 2f. S. auch unten den Beitrag Peradzes, zu Fußnote 25.

18 Im Text Druckfehler: Zagazeli. Alek'sandre C'agareli (1844-1929), s. auch unten im Text Peradzes S. (43), (45).

unten S. [32] der Druckfahnen) habe er sie Lepsius gezeigt. Dieser habe sie drucken wollen und ihm geraten, in Bonn bei Professor Goussen zum Dr. phil. zu promovieren. Seine Dissertation sei von Professor Holl in Berlin begutachtet worden; das Rigorosum habe am 24. und 26. Februar 1926 stattgefunden. Peradze bedankt sich bei Prof. Goussen und bei dem Direktor des Orientalischen Seminars in Bonn, Prof. Paul Kahle, für die vielseitigen Anregungen und die geistige Förderung. Er wolle jetzt eine zweite Arbeit schreiben, zu der ihn Lepsius angeregt habe, nämlich über die Trennung zwischen der georgischen und armenischen Kirche. Er glaube, daß er »damit ein Vermächtnis und einen Auftrag des lieben Heimgegangenen erfülle, der ja die Liebe und Eintracht zwischen diesen beiden Nachbarvölkern (Georgier und Armenier), die am meisten durch Unglück heimgesucht worden sind, aufrechtzuerhalten bemüht war«. Peradze schließt mit den Worten: »Die Anregungen, die ich von Dr. Lepsius während meiner 4jährigen Studienzeit erhalten habe, lassen sich nicht in einem kurzen Artikel schildern. Das ist vielmehr ein Programm für das ganze Leben, das unter den Eindrücken dieses vielseitigen und reich gesegneten Mannes stehen wird!«.

Nach der Promotion setzte Peradze seine Studien in Löwen fort, trat in Brüssel mit dem berühmten Bollandisten Paul Peeters (1870-1959) in näheren Kontakt, unternahm eine Studienreise nach England und war von Juli 1927 bis 1932 als Lektor für Georgisch und Armenisch am Orientalischen Seminar der Universität Bonn tätig.¹⁹ Nach Mönchs- und Priesterweihe im Jahr 1931 übernahm er die Leitung der Pariser georgischen Gemeinde und hatte seit 1933 eine Professur für Patrologie in der Abteilung für orthodoxe Theologie der Universität Warschau inne.

Der nachfolgend abgedruckte Bericht ist vor allem der Zeit seit seiner Promotion gewidmet und wurde nach einem Schlußvermerk am 16. Oktober 1940 abgeschlossen.

Anfang Mai 1942 wurde Peradze in Warschau von der deutschen Polizei wegen des Vorwurfs verhaftet, Juden geholfen zu haben; er soll auch mit dem polnischen Widerstand zusammengearbeitet haben. Er kam in das Konzentrationslager Auschwitz, wo er nach deutschen Angaben am 6. Dezember 1942 starb. Die Umstände seines Todes sind nicht ganz geklärt. Er soll sich für andere Häftlinge geopfert haben. Die georgische Kirche sprach ihn am 25. Oktober 1995

19 Er hat sich jedoch nicht an der Universität Bonn habilitiert und war auch nicht im eigentlichen Sinn Nachfolger seines Lehrers Goussen, wie Paprocki aaO 203 meint. Er beabsichtige zwar die Habilitation (vgl. S. [35] seines unten abgedruckten Berichts), stellte aber die Arbeit über den georgischen Markustext nicht fertig. Wie er S. (36) selbst schreibt, war ein Aufsatz »der ganze Ertrag einer langjährigen und mühsamen Arbeit« daran; er hätte die Arbeit gern wieder aufgenommen, um ihr eine Druckform zu geben, sei aber leider nicht mehr dazu gekommen.

heilig.²⁰ Sein Fest wird an seinem Todestag, dem 6. Dezember (23. November alten Stils) begangen.²¹

Peradzes Bericht wurde, soweit feststellbar, in der deutschen Originalfassung bisher nicht veröffentlicht.²² Er ist nur in Form von Korrekturfahnen erhalten, die in der Staatsbibliothek in Warschau aufbewahrt werden und von P. Henryk Paprocki, Professor für Theologie am orthodoxen Geistlichen Seminar in Warschau, entdeckt wurden. Vor einiger Zeit wurden Übersetzungen ins Georgische und Polnische publiziert.²³

Wo der deutsche Text hätte erscheinen sollen, war nicht zu klären. Die Druckfahnen (in Frakturschrift) tragen die Seitenzahlen 30 bis 50. Auf dem ersten Blatt des 3. und 4. Bogens (S. 31 bzw. 47) steht am unteren Rand jeweils »Aus der Welt des Ostens«. Es handelt sich hierbei offenbar um den Titel eines Sammelbands, für den Peradzes Beitrag gedacht war. Ein solches Werk war jedoch nirgends nachweisbar. Möglicherweise konnte es wegen des Zweiten Weltkriegs nicht mehr erscheinen. Paprocki gibt in seiner Bibliographie Peradzes »Königsberg, 1940« an,²⁴ doch läßt sich dies nicht verifizieren. Das Erscheinungsdatum 1940 ist schon deshalb fraglich, weil Peradze das Manuskript erst am 16. Oktober 1940 abgeschlossen hat.

Die Druckfahnen enthalten keine einzige Korrektur. An einigen Stellen finden sich kleinere Fehler im Text. Darüber hinaus sind einige Literaturangaben ungenau, weil der Verfasser – wie er selbst schreibt – damals teilweise keinen Zugang zu den entsprechenden Büchern hatte.

Das Manuskript wird im folgenden – bis auf einige wenige offensichtliche Druckfehler – unverändert abgedruckt. Die Namen von Zeitschriften, die in den Fahnen teilweise gesperrt gedruckt sind, wurden einheitlich kursiv gesetzt. Erläuternde Ergänzungen, vor allem zusätzliche Fußnoten, stehen in eckigen Klammern; bei der Vervollständigung der Literaturangaben konnte ich vor allem auf Paprockis Bibliographie zurückgreifen.

Für den Hinweis auf diesen Bericht Peradzes und die Anregung, ihn im *Oriens Christianus* zu veröffentlichen, danke ich Heinrich Rohrbacher in Bonn. Er stellte mir auch die Kopie der Druckfahnen zur Verfügung, die er von Professor Paprocki erhalten hatte, und sah mit größter Gründlichkeit das Manuskript

20 Reißner, *Die Kirche unter dem Weinrebenkreuz*, aaO. Eine Ikone mit dem Bild Peradzes ist wiedergegeben in dem Bildband von Ilma Reißner, *Goldenes Vlies und Weinrebenkreuz*, Würzburg 1998, Abbildung 55.

21 *Sak'art'velos eklesiis kalandari* 1998, Tbilisi 1997, 93; T'veni aaO.

22 Einige kurze Zitate finden sich bei Reißner, *Die Kirche unter dem Weinrebenkreuz*, aaO 94-96.

23 Mitteilung von Henryk Paprocki.

24 Diese Angabe wurde von Reißner, *Die Kirche unter dem Weinrebenkreuz* 98 (Literaturverzeichnis) ohne weiteres übernommen, obwohl von H. Rohrbacher darauf aufmerksam gemacht, daß der Beitrag nicht erschienen ist.

durch. Ihm und Herrn Professor Paprocki danke ich für einige ergänzende Auskünfte.

Nachtrag zur Bibliographie Paprockis:

1926

Nr. 2 (bei Paprocki): Die Ausbildungszeit unseres [nicht: unserer] georgischen Theologen in Deutschland, in: *Der Orient*. Monatsschrift für die Wiedergeburt der Länder des Ostens, Bd. 8 (Potsdam 1926) 80-83 (der Titel stammt offenbar von der Redaktion der Zeitschrift)

1927

Nr. 14: Die Anfänge des Mönchtums in Georgien, in: *ZKG* 46 (1927) 34-75 (nicht: Bd. 47 [1928]).

1930

(Besprechung von:) Kornelios Kekelidse, Die Bekehrung Georgiens zum Christentum, Leipzig 1928, in: *ZKG* 49 (Neue Folge 12) (Gotha 1930) 95-99

1932

Nr. 27: Die Probleme der ältesten Kirchengeschichte Georgiens
Besprechung: O. G. von Wesendonk, in: *Völkische Kultur* 1933, Mai, 89-93

1936

Nr. 44: Das orientalische Mönchtum. Eine Betrachtung von Prof. Dr. Georg Peradze (Warschau), in: *Der christliche Orient* 1 (1936) Heft 1, 20-23. Photomechanischer Nachdruck in: *Der christliche Osten* 49 (1994) Heft 3-4, 217-220.

1937

Nr. 53: List apokryficzny Dionizego Areopagity do biskupa efeskiego Tymoteusza ..., in: *Elpis* 11 (1937) 111-142

Besprechung: K. Sereschnikoff, in: *Kyrios* 3 (1938) 329

Nr. 59: An Account of the Georgian Monks and Monasteries in Palestine:

Besprechungen: R. Janin, in: *Échos d'Orient* 37 (Paris 1938) 473

A. M. Schneider, in: *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 63 (Leipzig 1937) 247-249

Georgische Übersetzung in: *Kart'ul eklesiis istoria. Masalebi da gamokvlebebi*, hrsg. von I. Ut'urašvili u. a., Band 4: Grigol P'eradze, Tbilisi 1995, 25-147

Wegen der Fundstellen für die 1991 bis 1994 erschienenen georgischen Übersetzungen der Nummern 2, 3, 30 und 33 der Bibliographie Paprockis sei auf deren georgischen Nachdruck verwiesen (s. oben Einleitung, Fußnote 3).

Gregor Peradze

Im Dienste der georgischen Kultur (1926-1940)

Im Jahre 1926 berichtete ich in der Zeitschrift »*Der Orient*«¹ über meine Bildungsjahre in Deutschland, meine Professoren und die wissenschaftlichen Pläne für die Zukunft. Nun sind seitdem über 14 Jahre verflossen. Im Lauf dieser Zeit – und vor allem in den letzten Jahren – hat sich vieles, vieles nicht nur im Leben des einzelnen Menschen, sondern auch der Staaten und Völker geändert. Was bedeuten jetzt wissenschaftliche Pläne, welchen Wert hat ein Sich-Abschließen im Studierzimmer, um sich abstrakten Problemen zu widmen, die manchmal nur den engeren Kreis der Fachgenossen interessieren und angehen, wo das Leben um uns eine so gewaltige Sprache spricht durch ungeheure welthistorische Geschehnisse, die das Dasein oder völlige Verschwinden einzelner Völker bestimmen. Man hat den Eindruck, in einer Zeit zu leben, die von verschiedenen Völkern des Erdballs jetzt Rechenschaft für die Sünden ihrer Vorväter fordert – und der große Abrechnungstag ist noch nicht da!

Meines Dafürhaltens ist solch eine Zeit ungünstig für irgendeine selbständige, aufschlußreiche wissenschaftliche Forschung: sie gewährt nicht den Frieden und die ruhige Atmosphäre, die man dazu braucht. Aber solch eine Zeit ist gerade fördernd, um Rückblicke auf die vergangene Tätigkeit zu machen, sie ist gut für eine gewisse Synthese dessen, was man schon geleistet hat, für eine Selbstprüfung und ein tieferes Eingehen auf das, was man versäumt hat und später in ruhigen Zeiten nachholen soll. Nur auf Grund dessen, was geschehen ist, kann man Pläne für die Zukunft aufstellen.

Es ist überhaupt notwendig, daß man in gewissen Zeitabständen auch zusammenfassend über seine Arbeiten berichtet. Und es ist immer lehrreich, die Ursachen zu erkennen, wie man zu diesem oder jenem Thema kam. Durch eine solche Arbeit kommt man auch dem Menschen innerlich näher und bringt ihm mehr Verständnis und Liebe für seine Arbeit und sein Leben entgegen.

Die deutsche Wissenschaft habe ich in ihrer Herbstblüte genossen und erlebt. Solche Gestalten wie: von Harnack, Holl, Deißmann, Graf von Baudissin,

1 [Der] *Orient* [Bd. 8,] Nr. 5-6, Potsdam, S. 80-83: »Die Ausbildung unseres georgischen Theologen in Deutschland.«

Greßmann, auch Goußen und Ehrhard sind nicht in jeder Generation da.^[1a] Sie bringen die geistige Arbeit und das Streben vieler Generationen zum Abschluß. Gesetz: ich finge meine Studien jetzt an und hätte diese Herren als Professoren, würde ich ihre Anregungen ganz anders auswerten und benützen. Aber, wie sehr ich dies auch bedauere, so soll man doch nie bedauern, wie es gekommen ist.

Ich bin eigentlich kein Theologe. Denn den strengtheologischen Disziplinen und christlichen Weltanschauungsfragen habe ich nie großes Interesse entgegengebracht. So hörte ich Dogmatik nur, weil man sie hören mußte, um danach eine Prüfung abzulegen. Auch die christlichen Weltanschauungsfragen, sowie die Auseinandersetzung mit den anderen Religionen oder modernen geistigen Strömungen, die man auch als Apologetik [S. 31] bezeichnet, lagen mir fern. Überhaupt habe ich für die systematische Theologie nie sehr große Liebe gezeigt.

Als mich die georgischen geistlichen Herren im Jahre 1921 nach Deutschland schickten, um dort Theologie zu studieren,² legten sie mir besonders ans Herz, mich in Deutschland vor allem mit der Apologetik und der Auseinandersetzung des Christentums mit den modernen geistigen und atheistischen Strömungen zu befassen, in Sonderheit mit dem Sozialismus und dem Kommunismus. Aber schon nachdem ich ein Jahr in Deutschland gewesen war, stellte ich fest, daß ich mich für solche Studien nicht eignete. Der Mann, welcher mir damals als Berater und väterlicher Freund zur Seite stand, war kein anderer als Dr. Lepsius: in den Vordergrund meiner Studien sollte ich die biblische und historische Theologie stellen und nebenbei auch orientalische Sprachen treiben: Alt-Hebräisch, Syrisch und Armenisch. Erst zuletzt sollte ich mein Augenmerk auf die Erforschung der georgischen Kirche und der christlichen Literaturgeschichte richten und mir in Europa vor allem die wissenschaftlichen Methoden der Arbeit und Forschung aneignen und alles das studieren, was mir später beim Durcharbeiten der georgischen Themata behilflich sein konnte.

So studierte ich drei Jahre lang in Berlin und wohnte in Potsdam. Einmal in der Woche durfte ich zu Dr. Lepsius gehen, der mich dann persönlich in verschiedenen theologischen Fächern unterrichtete. Noch jetzt erinnere ich mich genau, wie wir damals die johanneischen Schriften durchgearbeitet haben. Überhaupt liebte Johannes Lepsius das Evangelium der Liebe und des in der Höhe schwebenden Geistes – das Johannesevangelium wird durch den Adler symbolisiert – sehr. Sein ganzes reich gesegnetes Kulturleben stand unter dem Einfluß dieses Evangeliums.

Auf der Suche nach georgischen Büchern kam ich mit Herrn Professor Heinrich Goußen in Verbindung. Er war ein stiller Gelehrter, ein Sprachgenie son-

[1^a Wolf Wilhelm Graf von Baudissin (1847-1926); Hugo Greßmann (1877-1927), beide zu Peradzes Zeit Alttestamentler in Berlin; wegen der anderen s. oben Einleitung, Fußnoten 8, 13.]

2 [Johannes Lepsius,] »Ein neues Band mit Georgien.« [Der] Orient [Band 4] 1-2 (1922), 1-5.

dergleichen: er konnte nicht nur perfekt Englisch, Französisch und Russisch, sondern auch verschiedene orientalische Sprachen, wie: Armenisch, Georgisch, Koptisch, Äthiopisch, Aramäisch, Syrisch und selbstredend Latein und Griechisch. Er besaß eine sehr reiche orientalische Bibliothek und war ein herzenguter Kulturmensch, ein Mensch, welcher die Frische, den Enthusiasmus und auch Liebe und Vertrauen zu den Menschen – trotz der fürchterlichsten Enttäuschungen, die er immer wieder erlebte – bis zum Grab hin bewahrte. Im Gegensatz zu den anderen Gelehrten war er kein trockener Bücherschreiber, kein Bücherwurm, sondern schätzte das Leben mehr als Bücherschreiberei. Wenig hat er daher aus seinem reichen Wissensschatz hinterlassen. Aber was er geschrieben hat, wird die Jahrhunderte überdauern. Von Berlin kam ich zu ihm nach Bonn – aus einer Welt in die andere –, und diese neue Welt hat mich so angezogen, daß ich auch dort geblieben bin. Alles in seiner Umgebung war mir näher und vertrauter, als dies in Berlin der Fall gewesen. So erinnerte mich die Natur dort mit dem schönen Siebengebirge, dem milden Klima und dem fruchtbaren Boden mehr an meine Heimat als die Landschaft Berlins. Auch die Menschen waren hier leichter zugänglich und viel aufgeschlossener als in der Großstadt. Und überhaupt sagte mir das Leben selbst in einer kleinen Universitätsstadt mehr zu, wo sich alles um die Universität dreht, für sie lebt und sich interessiert, also – fast möchte man sagen – das ganze [S. 32] Leben so eingerichtet ist, daß die Universität überall im Vordergrund steht. In solcher Stadt fühlt man sich in kurzem wie zu Haus. Man lebt sich schnell ein und kann ruhig und ungestört seinen Arbeiten nachgehen.

Was mir Dr. Lepsius geraten hatte, bestärkte Professor Goußen in mir. Mein Leben sollte ich nur den georgischen Studien widmen. Für meine Dissertation: »Die Geschichte des georgischen Mönchtums von den Anfängen bis zum Jahre 1065« hat er mir großzügig seine ganze Bibliothek zur Verfügung gestellt und auch sein umfangreiches und ausgedehntes Wissen. Durch ihn lernte ich auch den berühmten belgischen Orientalisten Paul Peeters, genannt »König der belgischen Orientalisten«, kennen. Dieser Bekanntschaft, die nachher zur persönlichen Freundschaft wurde, verdanke ich sehr viel Anregung und Belehrung. Meine erste Arbeit ist leider noch nicht ganz erschienen. Das Anfangskapitel »Anfänge des Mönchtums in Georgien« wurde in der *Zeitschrift für Kirchengeschichte* gedruckt³. Ein mittleres Kapitel erschien in französischer Sprache in der

3 XLVI. Band, Neue Folge IX, Erstes Heft (Leopold Klotz, Gotha 1927) 34-75; besprochen im: *Oriens Christianus* [Band 25/6 (1930) 296] von Dr. Stephan Hilpisch OSB.; in *Echos d'orient* [26 (1927) 381 f.] von Janin und endlich in der *Revue d'histoire ecclésiastique* [24 (1928) 487 f.] von Lebon. Leider kann ich weder die Jahrgänge noch Seiten dieser Besprechungen angeben, da meine Bibliothek während der Belagerung Warschau September 1939 gelitten hat. Ich wüßte in Warschau auch augenblicklich keine Bibliothek, wo ich diese Zeitschriften finden kann. In georgischer Sprache ausführlich von Prof. J. Dschawachischwili in seinem Werk: »Geschichte des georgischen Volkes I²« (Tphili 1928) besprochen.

*Revue d'histoire ecclésiastique*⁴. Und die Schlußkapitel endlich (eine Zusammenfassung) wurden in der Zeitschrift der Altkatholiken »*Internationale kirchliche Zeitschrift*« in Bern veröffentlicht⁵. Über die Herausgabe der ganzen Arbeit (etwa 13 Bogen) habe ich mit der »Bibliothek der Kirchenväter« (Verlag Kösel in München) verhandelt⁶. Vielleicht glückt es mir nach dem Krieg, die Schrift als Ganzes in irgendeinem Verlag erscheinen zu lassen.

Als ich im Herbst 1925 mit meiner fertigen Doktorarbeit in Wiesbaden bei Freunden der Mission^[6a] zu Gast weilte, durfte ich dort zum letzten Male Dr. Lepsius, der sich auf der Fahrt nach Meran befand, begrüßen. Anfang Februar 1926 ist er in Meran gestorben.^[6b] Ende Februar machte ich meine Doktorprüfung. Nach Absolvierung meiner Studien und Erlangung der Doktorwürde wollte ich nach Haus fahren, um dort – sei es in der Kirche oder auf unserer Universität – zu arbeiten. In diesem Sinne reichte ich mein Gesuch der Sowjetbotschaft ein. Da die Antwort ausblieb, unternahm ich mit Erlaubnis des damaligen Direktors der Deutschen Orientmission eine wissenschaftliche Studienreise nach Belgien, um bei dem großen Vertreter der georgischen Wissenschaft in Europa, dem Bollandisten Paul Peeters, einige Zeit zu arbeiten. Persönlich bin ich mit ihm in den Weihnachtsferien 1926 in Brüssel zusammengekommen. Außerdem hatte ich vor, auf der berühmten alten katholischen Universität Löwen etwas katholische Theologie zu studieren. In Belgien bin ich fast ein Jahr geblieben, vom März 1926 bis April 1927. In der reichen Bollandisten-Bibliothek studierte ich georgische gedruckte Bücher und besprach mit P. Peeters verschiedene Probleme der georgischen Hagiographie und Kirchengeschichte. Dort stellte ich auch die oben angezeigten Abhandlungen druck- [S. 33] fertig. Als Ergebnis unserer wissenschaftlichen Debatten und Besprechungen sind zwei Abhandlungen entstanden: eine von Peeters »*L'église géorgienne du clibanion au mont admirable*«⁷, und die andere von mir »*Die Probleme der ältesten Kirchengeschichte Georgiens*«⁸.

Die Universität von Löwen pflegt vor allem – seit der berühmten Bulle des Papstes Leo XIII. über die Aufnahme der Studien in der scholastischen Philoso-

4 (Louvain 1927.) t. XXIII, fasc. 3, 530-539: »L'activité littéraire des moines géorgiens au monastère d'Iviron au Mont Athos.«

5 [Bd. 34] (Bern 1926.) Nr. 3, 152-168: »Über das georgische Mönchtum.«

6 Brief vom Verlag vom 29. 1. 1936.

[6^a Gemeint ist die von Johannes Lepsius geleitete »Deutsche Orient-Mission«, zu dieser Zeit in erster Linie ein Hilfswerk für die Armenier.]

[6^b Peradze widmete die Separatausgabe seiner Dissertation dem Andenken von Johannes Lepsius.]

7 *Analecta Bollandiana* Band XLVI, fasc. 3-4 (Bruxelles 1928), 241-286, siehe 241. Anm. 1.

8 Als Vortrag, gehalten in französischer Sprache in Oxford am 24. Mai 1932, erschienen in der Festschrift für Prof. Anton Baumstark im *Oriens Christianus* [Bd. 29 =], Dritte Serie, VII. Band (Leipzig 1932), 153-171. Vgl. noch Peeters: »Les débuts du christianisme en Géorgie d'après les sources hagiographiques« *Analecta Bollandiana* t. L, fasc. I-II (Br. 1932), 51, Anm. 3.

phie – die Studien der Philosophie des berühmten Scholastikers Thomas des Aquinaten. Es existiert dort ein Seminar für diese Studien. Nun sollte ich hier mit dieser Philosophie etwas vertraut werden. Mir liegt aber die scholastische Denkweise so fern und hat auch eigentlich zu meinem Lebensplan so wenig Beziehungen, daß ich statt dessen Kirchengeschichte, Patristik und Orientalia studierte. Außerdem – vielleicht noch intensiver – beschäftigte ich mich mit der französischen Sprache und Literatur und der wunderbaren flämischen Kunst. Dieses kleine Land hat so viele große Dichter und Maler hervorgebracht. Im Verlauf des einen Jahres, das ich dort als Student zubringen durfte, machte ich viele Reisen im Innern des Landes und besuchte mancherlei Städte mit ihren herrlichen Gemäldegalerien, Klöstern und Kirchen.

Ende April 1927 machte ich von Belgien aus eine Studienfahrt nach England, um im britischen Museum in London und vor allem in der Bodleiana (berühmte Bibliothek) in Oxford aufbewahrte georgische Handschriften durchzuarbeiten. Leider konnte ich dort nur kurze Zeit bleiben. Nach Professor Goußens Tode in Bonn (April 1927) führte das orientalische Seminar mit mir Verhandlungen, um seinen Posten neu zu besetzen. In ganz Deutschland, glaube ich, hätte man keinen einzigen Gelehrten finden können, der imstande gewesen wäre, Professor Goußen auch nur annähernd zu ersetzen. Abgesehen von Peeters kenne ich keinen, der alle christlich-orientalischen Sprachen gleichmäßig beherrscht. Ich sollte nur Altgeorgisch und Altarmenisch dozieren. Da aus der Sowjetbotschaft die Antwort auf mein Gesuch ausblieb und es mir selbst darauf ankam, irgendwo eine bescheidene wissenschaftliche Position zu bekommen, wo ich ungestört meinen Aufgaben nachgehen konnte, so glaubte ich, daß ein mit seiner Heimat geistig und wissenschaftlich verbundener Mensch für die Verbreitung der Kultur seines Landes vielleicht mehr tun könnte, wenn er außer Landes arbeitete. In Bonn hätte ich für solch eine Arbeit den dankbarsten Boden gehabt. Die einzigartige georgische Bibliothek Professor Goußens, dem Kardinalstuhl von Köln vermacht, durfte 30 Jahre lang in der Bonner Universitätsbibliothek bleiben^[8a], und es gab da immer einige Herren, welche sich für die georgische bzw. armenische Sprache interessierten. Hätte ich damals mehr Lebenserfahrung gehabt oder jemanden, der mir mit gutem Rat zur Seite gestanden, so wäre ich in der Lage gewesen, bei diesen Verhandlungen einige Rechte für mich in Anspruch nehmen zu können, z. B. wissenschaftlichen Urlaub oder Stipendien. Materiell war ich damals gesicherter. Es war für mich eine Ehre, nach meinem geliebten Lehrer auf [S. 34] seinem Katheder weiter arbeiten zu dürfen und seine wissenschaftlichen Pläne und Aufgaben nach bester Möglichkeit fortzusetzen. So willigte ich ein und mußte gegen Ende Juni in meiner neuen Eigenschaft nach Bonn kommen, um mich den dortigen Herren vorzustellen. Im August 1927

[8^a Vgl. Kaufhold, Die Sammlung Goussen aaO (oben Einleitung Fußnote 13).]

fand in Lausanne die Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung statt. Vom Zentralausschußkomitee wurde ich als kooptiertes Mitglied für die georgische Kirche eingeladen. Über meine dortige Arbeit und Rede habe ich z. Zt. bereits im »*Orient*« berichtet⁹. In Bonn blieb ich bis April 1932. Damals erlebte das orientalische Seminar unter Führung von Professor Paul Kahle seine Blüteperiode. Fast sämtliche Sprachen des Kulturerdteils waren vertreten. Die Bibliothek wurde mit jedem Tag reicher, sogar aus Amerika schickte man Handschriften zur Erforschung hin. Im Orientalischen Seminar dozierte zu jener Zeit der berühmte Liturgieforscher Professor Baumstark. Aus engster Mitarbeit mit ihm und dank seiner Anregungen entstanden unsere gemeinsamen Arbeiten »Die Weihnachtsfeier Jerusalems im siebten Jahrhundert«¹⁰ und zwei liturgiegeschichtliche Abhandlungen: »Zur vorbyzantinischen Liturgie Georgiens«¹¹ und »Les monuments liturgiques prébyzantins en langue géorgienne«¹², und ferner die Abhandlung »Die altgeorgische Literatur und ihre Probleme«¹³.

Für eine tatkräftige wissenschaftliche Förderung aus der Bonner Zeit habe ich nebst Professor Baumstark dem Herrn Prälaten Professor Ehrhard, dem berühmten katholischen Byzantinisten und Patristen, zu danken. Auf seine Anregung hin ist meine Arbeit »Die altchristliche Literatur in der georgischen Überlieferung«¹⁴ entstanden. Besonders herzliche wissenschaftliche Beziehungen verbanden mich mit dem Neutestamentler an der katholisch-theologischen Fakultät Professor Heinrich Vogels. Professor Vogels hat sein reiches, wissenschaftlich vielgeseignetes Leben der Forschung des Diatessaron-Problems gewidmet. Die Lösung dieses Problems ist äußerst wichtig für die Rekonstruktion bzw. Zurückführung der Evangelientexte auf ihre Urgestalt. Die Liebe zu den Evangelien, ihrer Textkritik und zur Leben-Jesu-Forschung hatte mir schon in Potsdam Dr. Lepsius eingepflanzt, der selbst – wie bekannt – sehr viel Wichti-

9 Die Weltkonferenz in Lausanne für Glauben und Kirchenverfassung [Bd. 9] (1927), September-Oktoberheft 106-109. Über die Probleme der Union mit Rom siehe meinen Aufsatz »Die Unionstagung in Wien«, in: [*Der*] *Orient* 1926, Nr. 7-8, 116-118. Vgl. dazu Jacob Künzler ib. (1927) Nr. 2, 29 und »Die Kirchen des Ostens und die römische Kirche«, erschienen im Sonderheft der »*Una Sancta*«. Die Ostkirche (Stuttgart, Frommans Verlag 1927), 120-125. Dieser Aufsatz ist dann im »*Orient*« [Bd. 9] (1927), Nr. 1, 13-16 abgedruckt worden.

10 [OrChr Bd. 23 =] Dritte Serie, Band 1 (Leipzig 1927), 310-318.

11 Zunächst als Vortrag gehalten in Bonn auf der 5. deutschen Orientalistenkonferenz am 25. August 1928. Vgl. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*. Neue Folge 7 (Bd. 82) [Leipzig 1928], LXXXVII, erschienen danach in *Le Muséon* (Louvain 1929), Bd. XLII, 90-99.

12 Als Vortrag gehalten in französischer Sprache in Oxford am 6. Mai 1932, erschienen in *Le Muséon* t. XLV, vol. IV (Louvain 1932) 255-272, besprochen von S. Kiryłowicz in der polnischen theologischen Zeitschrift *Elpis*. Jahrg. VII, Band 1 (Warschau 1933) 210-212.

13 *Oriens Christianus* [Bd. 24 = Dritte Serie, Bd. 2] (Leipzig 1928 [Titelblatt: 1927, aber später erschienen]), 205-222, eine Festschrift der 5. deutschen Orientalistenkonferenz gewidmet.

14 Erschienen in Fortsetzungen im *Oriens Christianus*. Buchstabe A in der dritten Serie III-IV, 1 [= Bd. 25/6] (Leipzig 1929) 109-116 und die letzten Buchstaben M-Z in der dritten Serie VIII [= Bd. 30] (L. 1933), 180-195.

ges zur [S. 35] Leben-Jesu-Forschung beigetragen hat. Für meine Absicht, mich in Bonn für den christlichen Orient zu habilitieren, wählte ich das Textproblem des georgischen Markusevangeliums. Zum Glück besaß die Preußische Akademie der Wissenschaften schöne Photographien der georgischen Handschriften des Markustextes. Schon vorher hatte ich durch Vermittlung Professor Goußens die seltenen Ausgaben des georgischen Markustextes aus den Jahren 913 bzw. 995 erhalten. Professor Kahle brachte von seiner wissenschaftlichen Reise nach Leningrad für das orientalische Seminar die teure photolithographische Ausgabe des ältesten georgischen Evangelientextes aus dem Jahre 897¹⁵ mit. Nach der Ausgabe des Markustextes des Kodex Vaticanus fing ich die schwere und ermüdende Kollationsarbeit der georgischen Texte an. Nebenbei behandelten wir im Seminar bei Professor Baumstark Jahre hindurch auf Grund der orientalischen Evangelientexte (arabisch, syrisch, georgisch, armenisch, äthiopisch und koptisch, auch christlich-palästinensisch) die Probleme der orientalischen Evangelienübersetzung bzw. ihrer Textkritik. Als ein vorläufiger Bericht über unsere gemeinsame Arbeit ist die Abhandlung von Baumstark, Zum georgischen Evangelientext, erschienen¹⁶. Über die Ergebnisse meiner Forschungsarbeit, in großen Zügen die Probleme der georgischen Evangelienübersetzung, habe ich auf der 6. deutschen Orientalistenkonferenz im Jahre 1930 in Wien berichtet. Dieser kurz danach im Druck erschienene Vortrag¹⁷ brachte mich mit dem Hauptvertreter der georgischen und orientalischen Studien sowohl als auch der vergleichenden Sprachforschung, dem genialen Forscher Professor Marr^[17a], in Verbindung. Die lose wissenschaftliche Verbindung wurde durch diese Abhandlung intimer. Anfang 1931 ist Professor Marr für einige Zeit nach Bonn gekommen, um die Arbeit in der georgisch-armenischen Sektion der Universität persönlich kennenzulernen. Er machte mir das Angebot, als sein Assistent mit ihm nach Leningrad zu gehen. Damals aber hatte ich nach einer schweren Krankheit den Kopf mit anderen Sachen voll: nämlich nach Paris zu gehen, um dort als Geistlicher der georgischen Emigration zu wirken. Professor Marr versuchte, mich mit allen ihm zu Gebote stehenden Mitteln zu überzeugen, wie gefährlich, ja verhängnisvoll dieser Schritt für meine Studien und direkten Aufgaben werden könne. Er sprach von der georgischen Emigration aus seiner persönlichen Erfahrung. Ich kannte leider damals die Emigration noch nicht genau, und seine

15 Hrsg. Moskau 1916. [Adišis sahareba. Adyškoe evangelie. 200 fototip. tabl. i predisl. E. S. Takajšvili. Moskva 1916 (= Materialy po archeologii Kavkaza, Vyp. 14)]

16 *Oriens Christianus*, [Bd. 25/6 =] dritte Serie, dritter und vierter Band (1930), 117-124.

17 *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*, Band 29, Heft 3-4 (Alfred Töpelmann, Gießen 1930), 304-309. Dort findet man auch die wichtige Literaturangabe. Vgl. noch Bertram, *Theologische Blätter* IX (1930), 213 und Gerstinger, *Byzantion* V (1929-30), 426 f.

[17^a] Nikolai Marr, Sprachwissenschaftler, Direktor des »japhetitischen Instituts« in Leningrad, geboren 1864 in Kutaisi, gestorben 1934 in Leningrad. Vgl. J. Megrelidzé in: *Bedi Kartlisa* 17/18 (1964) 195-197.]

Ausführungen kamen mir wie wissenschaftliche Theorien und Hypothesen vor. So blieb ich damals eigensinnig und habe dadurch einen väterlichen Freund, Gönner und Förderer verloren. Unsere damaligen Gespräche habe ich niedergeschrieben, und wenn sich später die Möglichkeit bietet, so werde ich sie herausgeben.

Abgesehen von diesem Vortrag und einer kurzen Anzeige in der *Orientali[sti]-schen Literatur-Zeitung*¹⁸ habe ich noch eine zweistündige Gastvorlesung über die georgischen Evangelien und deren Beziehungen [S. 36] zum Diatessaron von Tatian am 11. bzw. 13. Mai in Oxford gehalten¹⁹. Da ich dieses Manuskript weiter ausarbeiten wollte, habe ich diese Studie nicht erscheinen lassen. Das ist der ganze Ertrag einer langjährigen und mühsamen Arbeit. Gern hätte ich diese Arbeit wieder aufgenommen, um ihr eine Druckform zu geben, bin aber leider nicht mehr dazu gekommen. Inzwischen sind auch die georgischen Markus- und Matthäusevangelien in der *Patrologia Orientalis* von Blake erschienen^[19a]. Herr Blake gibt nur den georgischen Text und eine lateinische Übersetzung. Ich wollte gern eine Überarbeitung des Textes liefern. Da ich einen Kodex mehr habe als Blake (Evangelienbuch aus Džruči aus dem Jahre 936²⁰). So habe ich kurz vor dem Kriege (1939) mit der Direktion der Zeitschrift *Biblica* (Rom) Verhandlungen geführt. Meine Absicht war zunächst, die Abweichungen des Džručimarkustextes zu liefern. Nun kam der Krieg dazwischen²¹. Von Bonn aus besuchte ich ebenfalls im Jahre 1930 in Berlin die Ausstellung der alten georgischen Kunst, worüber ich s[einer] Z[eit] im »*Orient*« berichtete²². Während meiner Bonner Arbeitsjahre haben zwei, die 5. und 6., deutsche Orientalistenkonferenzen stattgefunden: 1928 in Bonn und 1930 in Wien. Auf beiden nahm ich mit Vorträgen teil, und zwar sprach ich in Bonn über die vorbyzantinische Liturgie Georgiens und in Wien über die Probleme der georgischen Evangelienübersetzung²³. An der Schlußsitzung der Bonner Orientalistentagung am 25. August 1928 ist auf Antrag der Sektion V (Christlicher Orient) folgendes beschlossen

18 Cuendet Georges: »L'ordre des mots dans le texte grec et dans les versions gotiques, arméniennes et vieux slaves des évangiles« (Paris, Champion 1929). [= *OLZ* 34 (1931) 455]

19 *Oxford University Gazette* vom 27. April 1932, Nr. 1999 – Vol. LXII, S. 489.

[19^a R. P. Blake, *The old georgian version of the Gospel of Mark*, Paris 1928 (= *PO* 20/3); ders., *The old georgian version of the Gospel of Matthew*, Paris 1933 (= *PO* 24/1).]

20 Die georgischen Evangelienhandschriften sind für die Preußische Akademie der Wissenschaften in Georgien von Dr. Theodor Kluge aufgenommen worden. Siehe Sitzungsberichte der Königl. Preußischen Akademie der Wissenschaften (Berlin 1911). XV.368-370. [= Th. Kluge, Bericht über photographische Aufnahmen altgeorgischer Handschriften, in: *Sitzungsberichte (...)*, Phil.-histl. Klasse 1911, 368-370.]

21 Die Direktion dieser Zeitschrift war durch eine Karte vom 24. VI. 1939 geneigt, diese Abhandlung aufzunehmen. Der Termin der Lieferung des Manuskripts wurde für den 15. Oktober 1939 festgesetzt.

22 [Bd. 12] IV (1930) 120-122.

23 Schon erschienen, siehe oben Anm. 11 und Anm. 17.

worden: »Angesichts der hervorragenden Bedeutung, die den Denkmälern der altgeorgischen, noch vorbyzantinischen Literatur und Liturgie zukommt, bringt die V. Sektion des deutschen Orientalistentages in Bonn einstimmig den nachdrücklichen Wunsch nach eifriger Pflege und zielbewußter Förderung der georgischen Studien zum Ausdruck²⁴.« Diese Resolution ist dann dem Preußischen Kultusminister (damals Becker, Orientalist und früherer Professor von Bonn) unterbreitet worden. Das war schon ein großer Sieg für die georgischen Studien in Deutschland. Im unmittelbaren Anschluß daran – nach einigen Jahren natürlich, denn bei den Behörden geht es nicht so schnell – ist ein Lehrstuhl für die alte georgische Philologie in Berlin errichtet worden²⁵.

Anschließend an die Wiener Orientalistentagung bin ich nach Graz gefahren, um die dort befindliche reiche georgische Sammlung des bekannten 1927 verstorbenen Linguisten Hugo Schuchardt kennenzulernen. Diese Sammlung befindet sich jetzt in der Universitätsbibliothek. Auf das An- [S. 37] gebot der Direktion der Universitätsbibliothek habe ich damals einen Katalog der gedruckten georgischen Bücher verfaßt. Vor allem interessierte ich mich für die georgischen Handschriften, insbesondere für die georgische Version der Jakobusliturgie, die ich auch später in französischer Sprache herausgab²⁶.

In die Bonner Zeit gehören auch die Skizzen zur Kulturgeschichte Georgiens: 1. Der Heilige Georg im Leben und in der Frömmigkeit des georgischen Volkes. (Ein religionsgeschichtlicher Versuch.) 2. Das Mönchtum in der orientalischen Kirche. 3. Das Mönchtum in der georgischen Kirche²⁷. Ferner ein Aufsatz

24 *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Neue Folge Band 7 (82) Seite XLV, vgl. noch LXXXVII (Leipzig 1928).

25 Ein Lehrstuhl für die neue georgische Philologie am orientalischen Seminar der Berliner Universität besteht schon seit langer Zeit und wird von dem ausgezeichneten Kenner der georgischen Sprache und modernen Literatur, Herrn Professor Dr. Richard Meckelein, vertreten. [Zu Meckelein s. oben Einleitung, Fußnote 17. Mit dem »Lehrstuhl für die alte georgische Philologie« dürfte Peradze die Tätigkeit Michael von Tserethelis am »Seminar für Orientalische Sprachen« der Universität Berlin (ab etwa 1936: »Deutsches Auslandswissenschaftliches Institut«) gemeint haben. Vgl. Universität Berlin. Personalverzeichnis 125. Rektoratsjahr 1934/35, 109f.: Eintrag beim »Seminar für Orientalische Sprachen« unter »Planmäßige Dozenten: »Richard Meckelein, Dr. phil., Lehrer und Professor (VK) (Südslawisch, Georgisch, Polnisch, Spanisch«; unter »Außerplanmäßige, nebenamtliche Dozenten, mit der Abhaltung von Vorlesungen beauftragt«: »Michael von Tseretheli, Dr. phil., Professor (Altgeorgisch)«. Zu Tseretheli (1878-1965) vgl. K. Salia, 80° anniversaire du Prof. M. Tseretheli, in: *Bedi Kartlisa* 4-5 [1958] 9-13; ders., Michel Tsereteli (1878-1965), in: *Bedi Kartlisa* 19-20 (1965) 7-13.]

26 Siehe Anm. 12.

27 [*Der*] *Orient* [Bd. 12] Hefte II, III und VI (1930), 45-52; 85-89; 178-182. »Das Mönchtum in der orientalischen Kirche« ist dann ohne mein Wissen aus einem noch unverbesserten Korrekturbogen, den ich einem georgischen unierten Priester schenkte, in der Zeitschrift »*Der christliche Orient in Vergangenheit und Gegenwart*« Heft I (München, Wittelsbacherplatz, 1936), 20-23, erschienen. Vgl. noch dazu Rucker im *Klerusblatt* Nr. 49 (1936) (leider ohne Verlag bzw. Erscheinungsort), 909-910.

[Ignaz Rucker besprach im *Klerusblatt*. Organ der Diözesan-Priestervereine Bayerns, Bd. 17 (Eichstätt 1936), Nr. 49, S. 909f., Heft 1 des 1. Jahrgangs der Zeitschrift »*Der christliche Orient*«

»Georgien« für das protestantische Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft²⁸ und einige Rezensionen²⁹. Außerdem eine umfangreiche Korrespondenz über verschiedene Fragen aus der georgischen Kulturgeschichte³⁰.

Wie oben schon angedeutet, bin ich 1. April 1932, nicht ohne Schmerzen und Bedauern, von Bonn weggegangen und nach Paris übersiedelt, um dort ausschließlich an der georgischen orthodoxen Emigrantengemeinde zu wirken. Meine Beziehungen zu den Pariser Georgiern datieren vom Anfang des Jahres 1929. Zu Beginn dieses Jahres hatte sich in Paris ein Komitee gebildet, das sich als Ziel die Organisation einer Gemeinde setzte. Die Herren wandten sich an mich nach Bonn und ersuchten mich um meine Mitarbeit. So fuhr ich in den Osterferien 1929 zum ersten Mal nach Paris, um die Sachlage an Ort und Stelle zu prüfen und die Mitglieder des Komitees wie auch der Gemeinde persönlich kennenzulernen. Da mir die wissenschaftlichen Interessen im Vordergrund standen, schien mir Paris nicht der geeignete Platz dafür zu sein. Und von der Gemeinde, so fühlte ich, durfte ich kein größeres Verständnis und keine Förderung für meine Studien erwarten. So lehnte ich damals den von Paris an mich er-

und erwähnte u. a. kurz den Beitrag Peradzes mit dem Titel »Das orientalische Mönchtum. Eine Betrachtung von Prof. Dr. Georg Peradze (Warschau)«; dabei stellte er auch den falsch angegebenen Vornamen richtig. Der Beitrag folgt auf »Das Christentum in Georgien« von P. Michael Tarchnišvili S. I. C. (S. 12-20), so daß der von Peradze nicht namentlich genannte unierte Priester wohl Tarchnišvili gewesen sein wird. Zu diesem bekannten georgischen Gelehrten, der von 1897 bis 1958 lebte, vgl. Gérard Garitte, in: *Muséon* 71 (1958) 397-399; Julius Aßfalg, in: *Bedi Kartlisa* 6-7 (1959) 56-64 (mit Bibliographie); *Kart'ul eklesiis istoria. Masalebi da gamokvelebi*, hrsg. von I. Ur'urašvili u. a., Band 1: Mik'el Tarhnišvili, Tbilisi 1994, 9-39 (Biographie), 539-543 (Bibliographie); im übrigen enthält der Band Übersetzungen verschiedener Aufsätze Tarchnišvilis.]

28 Religion in Geschichte und Gegenwart II (Mohr, Tübingen 1928), 1031-1033. Auch ganz kurze Aufsätze über die armenischen Kirchenväter [nämlich Eznik von Kolb und Faustus von Byzanz, ebda. 488, 529].

29 K. Kekelidse: »Die Bekehrung Georgiens zum Christentum«, erschienen in der Reihe: »Morgenland, Darstellungen aus Geschichte und Kultur des Ostens« (Leipzig, Hinrichs, 1928), besprochen von mir in der *Zeitschrift für die Kirchengeschichte* (leider kann ich jetzt den Band nicht angeben [= Bd. 49 (1930) 95-99]). Die gleiche Besprechung ist auch im »Orient« [Bd. 11, Heft] 5 (1929), 162-164 erschienen.

30 Ich verweise hier auf einen sehr langen Brief, bzw. Abhandlung über die Wichtigkeit der georgischen Studien, die auf meine Bitte hin Exz. von Harnack an den damaligen Direktor des orientalischen Seminars in Bonn, Herrn Professor Kahle, richtete. Dieser Brief befindet sich, bzw. befand sich zu meiner Zeit in Bonn im Archiv des orientalischen Seminars und sollte eigentlich herausgegeben werden. Auf diesen Brief machte ich Frau v. Harnack aufmerksam; ich bin im Besitz ihres Schreibens vom 4. Jan. 1932. – Vollständigkeitshalber seien hier die sehr wertvollen aus dem X. Jahrhundert stammenden georgischen Handschriften im Privatbesitz von Frau Dr. Käte Grote-Hahn (Berlin-Wilmersdorf, Hildegardstr. 14) erwähnt. Auf diese Handschriften bin ich von Professor Deißmann aufmerksam gemacht worden und habe sie in den Weihnachtsferien 1929/30 angesehen. Da die Dame diese Handschriften verkauft, habe ich kein Recht, meine Notizen über diese Handschriften zu edieren. [Vgl. dazu G. Peradze in: *OrChr* 30 (1933) 191; G. Garitte in: *Muséon* 67 (1954) 76 Fußnote 18, 90f.]

gangenen Ruf, Priester daselbst zu werden, ab und fuhr nach Bonn zurück [S. 38] und arbeitete weiter am dortigen orientalischen Seminar der Universität. Inzwischen ereignete sich zweierlei, das mich zwang, doch das Pariser Angebot anzunehmen: 1. Nach meiner Rückkehr nach Bonn kam ein unierter, d. h. mit Rom verbundener, georgischer Priester aus Konstantinopel nach Paris (in Konstantinopel besteht ein Kloster für die georgischen unierten Mönche^[30a]). Die Repräsentation der orthodoxen Kirche und das Auftreten eines georgisch-orthodoxen Geistlichen war nun dringender geworden. 2. Ausgerechnet Weihnachten 1930, als ich schwer krank in der Bonner Universitätsklinik lag und mit dem Tode kämpfte, erhielt ich den Besuch eines Abgeordneten der Pariser Gemeinde. So habe ich auf dem Krankenbett Weihnachten 1930 den Ruf, nach Paris zu gehen und dort als Priester zu wirken, angenommen.

Die Monate danach, als ich das Krankenhaus verließ und den täglichen Geschäften nachzugehen anfang, fühlte ich mich innerlich religiös so gehoben, als ob ich getragen würde. Ich sprach über nichts als nur über die künftige seelsorgerische Arbeit in Paris. Ich sehnte mich nach den Osterferien, um schleunigst nach Paris zu fahren und die Priesterweihe zu erhalten. Weder Professor Kahle noch – auch wiederum eine Ironie des Schicksals – der zu dieser Zeit aus Leningrad zurückgekommene berühmte georgische Gelehrte Professor Marr, der mir den Gruß aus meiner fernen Heimat mitbrachte und mir zugleich die Aussichten und Möglichkeiten eröffnete, hinzufahren und dort zu arbeiten und zu wirken –: nichts in der Welt war damals imstande, mich von meinem Vorsatz abzubringen. Auch meine Mutter schrieb mir und riet mir kräftig ab und meinte, wenn ich jenen Weg gehen wollte, würde ich meine Heimat nicht mehr wiedersehen. Es half alles nichts. Mein einmal gefaßter Entschluß hielt mich fest, und so habe ich am 18. bzw. 19. April 1931 in der griechischen Kathedrale zu London die Mönchsgelübde abgelegt und am zweiten Tag die Diakonenweihe erhalten. Zum Priester wurde ich vom gleichen Erzbischof Germanus, dem Vertreter des ökumenischen, in London residierenden Patriarchen in der griechischen Kathedrale zu Paris am 25. Mai 1932 geweiht.

Nun fing für mich ein ganz anderes und neues Leben an. Und dieses Leben wollte ich auch in den Dienst der georgischen Kultur stellen. In der Geschichte des georgischen Volkes waren es doch vornehmlich die Mönche, die seine Kultur, sein geistiges Schaffen und Wirken bedingten. Warum konnte man nicht ein solch kleines Zentrum der georgischen Kultur in Paris schaffen? Dort war doch der Mittelpunkt der georgischen Emigration. Und diese Emigration bestand aus

[30^a Zu dem Kloster vgl. M. Tamarati, *L'Église géorgienne*, Rom 1910, 666–670; Aßfalg, P. Michael Tarchnišvili, (oben Fußnote 27) 60, Anmerkung 3. Bei dem von Peradze erwähnten georgisch-katholischen Priester kann es sich nicht um den bereits erwähnten Michael Tarchnišvili gehandelt haben, weil er nach Aßfalg aaO 57 erst 1934 mit der Seelsorge für die katholischen Georgier in Frankreich betraut wurde.]

lauter gebildeten Menschen! Erst später habe ich erkannt, daß man ein gebildeter Mensch sein, ja selbst Minister werden kann, und trotzdem noch längst kein Kulturmensch ist. Ich betrachtete meine Aufgabe als eine Mission, zu der mich irgendeine hinter mir stehende Macht unterstützen und aufmuntern sollte. Werden nach Indien oder sonstwohin Missionare ausgesandt, so werden sie von der im Mutterland gebliebenen Gemeinde gestärkt und getragen. Vergeblich suchte ich aber nach einer Stütze und revoltierte innerlich immer wieder, weil soviel kostbare Zeit nicht der wissenschaftlichen Arbeit und Forschung gewidmet werden konnte und so verlorenging. Die junge Generation – und bei den Orientalen ist man solange jung, bis man ganz grau wird und alle Zähne verloren hat – war überwiegend arbeitslos, krank und ungebildet. Und von der älteren Generation brüsteten sich die meisten mit ihren »früheren Verdiensten«, da sie sich politisch in verschiedener Art betätigt [S. 39] hatten und nun unter dieser unglückseligen Jugend Mitglieder und Kämpfer für ihre Bestrebungen zu werben suchten. Eine politische Hetzerei, eine Leere, eitle und schwüle Atmosphäre beherrschte die Emigration, als ich sie aus nächster Nähe sah. Und nach einigen Monaten war bei mir alle Begeisterung erloschen. Wie die Schrift eines anderen, mir völlig fremden Menschen las ich die begeisterte religiöse Dichtung »Hymne der Cherubim«, die ich auf dem Krankenbett in Bonn verfaßt hatte. Ich hatte die Absicht gehabt, ehrlich meiner Aufgabe nachzugehen und wollte daneben versuchen, noch etwas Zeit für wissenschaftliches Arbeiten zu gewinnen. Eigentlich bin ich in Paris selbst gar nicht lange gewesen. Anfang April 1932 war ich von Bonn nach der französischen Hauptstadt übergesiedelt. Mai bis Mitte Juli verbrachte ich in England. Auf Einladung der Oxforder Universität hin habe ich in der »Examination School« 4 Gastvorlesungen gehalten, wofür ich als Honorar 50 englische Pfund erhielt; mit diesem Geld konnte ich ungestört einige Zeit in England leben und im britischen Museum und der Bodleiana wissenschaftlich arbeiten. In letzterer Bibliothek befinden sich etwa 75 georgische, teilweise sehr wertvolle Handschriften. Meist habe ich einige sehr wichtige Handschriften abgeschrieben und später herausgegeben. In jenen Tagen machte ich die persönliche Bekanntschaft des ausgezeichneten englischen Gelehrten Professor F. C. Burkitt^[30b] – Cambridge, des Herausgebers der alten syrischen Evangelien. Einigemal habe ich Burkitt in Cambridge aufgesucht. Er interessierte sich sehr für meine Studien und versuchte, für mich irgendwo eine bescheidene wissenschaftliche Stellung zu finden. Zu diesem Zweck fuhr er eigens ein paarmal nach London, um persönlich bei der Rockefeller-Foundation für mich um ein Stipendium einzukommen. Auf diese Angelegenheit komme ich noch zurück. Juli bis Mitte August hielt ich mich in Paris auf und fuhr dann von Heimweh getrieben nach Bonn. Glücklicherweise hatte damals gerade das orientalische Seminar die von

[30^b Francis Crawford Burkitt (1864-1935), Exeget, Historiker und Orientalist.]

mir in Tphilisi bestellten 7 oder 8 Jahrgänge der georgischen Monatsschrift *Mnatobi* erhalten. Damals habe ich diese Zeitschrift genau durchgearbeitet, verschiedene Notizen daraus gemacht und später, als ich etwas mehr Ruhe hatte, alles geordnet und unter dem Titel »Das geistige Leben im heutigen Sowjetgeorgien im Spiegel der schönen Literatur« herausgegeben³¹. Von Bonn aus bin ich nach Polen gefahren, um die georgische Emigration jenes Landes kennenzulernen. Nebenbei gesagt, bin ich der einzige georgische Priester außerhalb Georgiens. In Warschau blieb ich damals nur kurz. Ich wollte nach Krakau, um die im Museum Czartoryski befindlichen georgischen Handschriften zu studieren. Auf Einladung des dortigen orientalischen Seminars habe ich in russischer Sprache einen Vortrag gehalten. In Warschau bin ich durch Vermittlung des orthodoxen Metropoliten Dionysius mit dem polnischen Kultusministerium in Verbindung getreten. Es wurde mir zunächst die Frage gestellt, ob ich geneigt sei, in Warschau an der orthodoxen Fakultät zu arbeiten. Ich stimmte zu und gab einige Abzüge meiner Abhandlungen, die ich zufällig bei mir hatte, zur Prüfung meiner wissenschaftlichen Vorbereitung im Ministerium ab. Mit dem Metropoliten Dionysius war ich schon 1927 auf der Weltkonferenz in Lausanne bekanntgeworden. Und damals schon hätte ich nach Warschau gehen und dort arbeiten können. Ich hatte es aber vorgezogen, in Bonn zu bleiben, da mir dort bessere Möglich- [S. 40] keiten zur wissenschaftlichen Ausbildung geboten waren³². Etwa Ende November 1932 bin ich über Berlin – Potsdam nach Paris zurückgefahren, um Weihnachten mit der Gemeinde zusammen zu feiern.

Mit dieser Aussicht, als Professor für die Patrologie (Geschichte der altchristlichen Literatur) an die Universität Warschau zu kommen, kehrte ich nach Paris zurück. In Paris und auch schon früher in Bonn hatte ich nie mit im Schoß gefalteten Händen untätig dagesessen, sondern überall nach wissenschaftlicher Betätigung gesucht. Nicht weniger und nicht mehr als 6 Eisen hatte ich im Feuer, und Warschau war das 7. Eisen! Da ich mein Leben in Paris aufbauen wollte, bemühte ich mich zunächst dort um irgend eine bescheidene wissenschaftliche Anstellung. Professor M. Goguel, der bekannte protestantische Neutestamentler der Pariser Universität, mit dem ich persönliche Beziehungen pflegte, empfahl mich dem ebenfalls bekannten Byzantinisten Gabriel Millet vom *Collège de France* für eine Reihe von Vorlesungen aus der alten georgischen Literaturgeschichte. Eine Möglichkeit hierzu bot sich aber erst etwa nach dem Jahre 1934³³. Es handelte sich aber um nichts Dauerndes, sondern nur um eine 1 bis 2 Jahre währende Beschäftigung.

31 Siehe unten Seite 46, Anm. 47.

32 Die orthodoxe Kirche im fr. Polen zählte etwa 4-4 1/2 Millionen Mitglieder, einige (2) staatliche Priesterseminare und eine höhere wissenschaftliche theologische Anstalt an der Universität in Warschau.

33 Bin im Besitz seines Briefes vom 2. 8. 1932.

Mit der britischen Bibelgesellschaft stand ich schon seit 1929 in brieflichem Verkehr. Nun nach der Weihe (1931) machte ich mit dem griechischen Erzbischof Germanos beim Vorstand der britischen Bibelgesellschaft einen Besuch. Und der Erzbischof selbst bewarb sich für mich: man sollte mir die Möglichkeit geben, in Paris neben meiner Seelsorge auch die Bibel in die moderne georgische Sprache zu übersetzen. Dazu brauchte ich etwa 4 bis 5 Jahre, und verpflichtete mich, der Gesellschaft das druckfertige Originalmanuskript zu liefern. Auf diese Weise dachte ich das Angenehme mit dem äußerst Dringenden und Nützlichen zu verbinden und es zugleich zu ermöglichen, die Gemeinde straffer zu organisieren. Auch dieser Versuch mißglückte. Die Engländer betonten zunächst die Geldfrage: es lohnte sich für die Gesellschaft nicht, sich in Kosten zu stürzen, da ja die georgische Emigration keine größere Kultur aufzeige. Und was aus Georgien werden würde, wußte auch kein Mensch zu sagen³⁴.

In Paris existierte eine höhere theologische Anstalt, vom Metropoliten Eulogios geleitet. Dort dozieren frühere russische Professoren der Theologie, und aufrichtig gesagt, halte ich trotz der schwierigen finanziellen Lage diese theologische Anstalt nächst Athen für das zweitbeste theologische Institut in der ganzen orthodoxen Welt. Mit dem Metropoliten Eulogius verbanden mich sehr freundschaftliche Beziehungen. Auch einige Professoren der Akademie kannte ich persönlich gut. Und trotzdem ich große Aussichten gehabt hatte, hier angestellt zu werden, habe ich mich nicht darum bemüht. Hätte ich dort gearbeitet, würde ich in irgendeine hierarchische Abhängigkeit vom russischen Metropoliten geraten sein. Das Bestreben der Gemeinde ging aber dahin, möglichst die Autokephalie der alten georgischen orthodoxen Kirche zu vertreten.

Da es mir in Paris unmöglich war, eine Beschäftigung zu finden, die [S. 41] mir erlaubt hätte, die seelsorgerliche Arbeit mit meinem Hauptberuf wissenschaftlicher Betätigung zu verbinden, begann ich, anderswo eine solche Stellung zu suchen. Zunächst kam natürlich Deutschland in Betracht. Nach Bonn konnte ich nicht zurückkehren (meine Stelle war unbesetzt geblieben, weil man keinen anderen gefunden hatte), da die dortigen Herren sich gegen meine Pariser Arbeit äußerten und mir die Alternative: Entweder – Oder stellten. So erinnerte ich mich an die Resolution der 5. orientalischen Konferenz und versuchte, diese zu realisieren. Zu diesem Zweck nahm ich die Güte der Berliner Professoren Deißmann und Lietzmann sehr in Anspruch. Wie aus ihren Briefen hervorgeht (Lietzmann 24. 3. 1932. – Deißmann 6. 6. 1932) taten diese ihr Bestes. Der bescheidene Lehrstuhl, den man einrichten wollte, sollte nähere Beziehungen zu der Kirchenväterkommission der Preußischen Akademie der Wissenschaften pflegen, besonders die georgischen kirchlichen Denkmäler zum Gegenstand der wissenschaftlichen Arbeit machen. Auch hätten die Herren nichts dagegen ge-

34 Bin im Besitz der ganzen Korrespondenz: 29. 8. 1929, 4. 5., 8. 5. 1931 und 27. 3. 1939.

habt, wenn ich in den Ferien dann und wann meine Hauptgemeinde in Paris (denn auch anderwärts hätte ich kleine georgische Gemeinden bilden können) besucht hätte. Im Gegenteil, solch eine Reise, zugleich mit wissenschaftlichen Zwecken verbunden, wäre für die Lehrtätigkeit wertvoll gewesen. So kam ich denn, als alles anscheinend dem guten Ende zuzulaufen schien, aus der Ferne nach Berlin, um die nötigen Besuche zu machen. Doch ging mir – vielleicht infolge meines Ungeschicks – diese Stellung verloren.

Das war die dritte Möglichkeit. Die vierte bot sich in Oxford. An der dortigen Universität besteht ein beträchtliches Stipendium einer Familie Wardrop^[34a] zur Pflege der georgischen Studien und Wissenschaften. Dort hat s[einer] Z[eit] auch der bekannte Armenist F. Conybeare^[34b] doziert, und bis zur Stunde ist seine Stelle noch unbesetzt. Man hätte also dort die georgischen und armenischen Studien sehr gut verbinden können. Es kommt dazu, daß die berühmte Oxforder Bibliothek Bodleiana alle gedruckten georgischen Bücher besitzt und außerdem noch etwa 75 georgische teils noch unbekannte Handschriften^[34c]. Man lud mich ein, vier Gastvorträge zu halten. Aber auf die Gründung eines Lehrstuhls verzichtete man, weil keine Hörer für diese Sprache aufzutreiben waren. F. Conybeare sei ein reicher Mann gewesen und die armenischen Studien wären als sein privates Vergnügen betrieben worden.

Bei diesen Gastvorlesungen war ich mit dem großen Gelehrten F. C. Burkitt zusammengekommen. Nun wollte ich mit seiner Hilfe ein Stipendium von der Rockefeller Foundation erhalten. Dieses Stipendium wird solchen gewährt, die in ihren Studien schon vorgeschritten sind und besonders wissenschaftliche Forschungsreisen nötig haben. Das Stipendium wird für etwa 3-5 Jahre gegeben. Mein Ziel war, im Orient (arabischsprechende Länder, Türkei und Persien) georgische Handschriften und Altertümer zu suchen. Nebenbei wollte ich an Ort und Stelle Modern-Arabisch und die einheimische Koranforschung studieren. Um mir zu helfen, ist der greise Herr sogar nach London gefahren. Wie aber aus seinem Brief hervorgeht, ist aus unseren Bemühungen nichts geworden. Der Brief ist aber so interessant, auch für die Charakteristik der trostlosen (dark) Lage (wie Professor Burkitt selbst schreibt) der christlich-orientalischen Studien in England, daß ich ihn hier ganz wiedergebe³⁵.

[34^a D. Barrett, *Catalogue of the Wardrop Collection and of other Georgian Books and Manuscripts in the Bodleian Library*, Oxford 1973, Introduction; P. Nasmyth, *Uardropeni. The Wardrops. A legacy of Britain in Georgia*, hrsg. vom British Council (= englisch-georgischer Katalog einer Ausstellung in der Georgischen Nationalbibliothek in Tbilisi 1998).]

[34^b Frederick Cornwallis Conybeare, 1856-1924.]

[34^c Vgl. Barrett, *Catalogue of the Wardrop Collection* aaO.]

35 22 August 1932. Dear Dr Peradze, I have to thank you for the extract from the ZNTW about the Didache. Dr. Armitage Robinson is preparing an edition of the Didache and I will see that he is informed of your interesting discovery. I wish I had otherwise any good news for you. I received a reply from the Rockefeller Foundation to say that on my recommendation they would keep your name in mind, but that at present they were not offering any Fellowship or »Fund«

[S. 42] Eine letzte Möglichkeit, um irgendeine Beschäftigung zu finden, soll hier noch erwähnt werden. Zwei mir gut gesinnte katholische Gelehrte versuchten, für mich vom Vatikan ein Stipendium zu erlangen, um die Bibliotheken Italiens zu durchreisen und georgische Handschriften zu suchen. »S. Exzellenz (kommt der Name), an den ich mich gewandt habe, hat, wie mir sein Sekretär mitgeteilt hat, Ihren Wunsch kurzerhand in einer Audienz dem Hl. Vater Pius XI. selber mitgeteilt« (Brief aus Rom 12. April 1932). »Le Saint Père, avant entendu par la bouche de (der Name folgt) votre désir de faire des études dans les bibliothèques de Rome et dans les autres bibliothèques de l'Italie pour trouver des manuscrits géorgiens se montre après quelque hésitation (très compréhensible: il recoit tant de suppliques de ce genre) prêt à vous accorder une subvention« (Brief aus Rom vom 23. Mai 1932). Trotz dieser wohlwollenden Stellung des Heiligen Vaters selbst ist aus der Angelegenheit nichts geworden³⁶.

So wurden all diese Pläne und Aussichten zunichte. Das Jahr 1933 verbrachte ich in Paris und wartete nur auf den Brief aus Warschau. Im Januar erhielt ich eine sehr traurige Mitteilung aus meiner Heimat: meine Mutter war am 18. 12. 1932 gestorben. Nun war auch die letzte – sagen wir – physische Beziehung (denn geistig und kulturell bin ich zu stark mit meiner Heimat verbunden) abgeschnitten. Vor allem bedrückte mich die Tatsache so sehr, ihr durch meine Übersiedlung nach Paris soviel Kummer bereitet zu haben. Und nun jetzt gerade, wo sich mir ein kleiner Sonnenstrahl am Firmament zeigte, die Aussicht, nach Warschau zu gehen, wodurch ich in die Lage versetzt worden wäre, ihr etwas zu helfen, da riß sie der Tod ins Grab. Ich erhielt 2 Nachrichten über ihr Ende, von meinem Bruder und der Base, die sich beide widersprachen. Letztere schrieb mir, meine Mutter sei nach langer Krankheit im Bett gestorben. Und nach Lesart des Bruders habe sie eine ganze Nacht im Dezember Schlange für Brot gestanden. Gegen Morgen sei sie bewußtlos von fremden Leuten nach Haus gebracht worden und danach verschieden. Ich hatte den Eindruck, man verberge mir die Wahrheit und wollte mir nicht alles schreiben. Ich habe alle Briefe aufbewahrt und habe vor, in ruhigen Zeiten auf Grund dieser Dokumente ihr Leben zu schildern.

for ancient literatures. I think all these American funds are feeling the universal commercial depression. I wish I could see any opening for you in Cambridge, but at present there is none. There is no fund for Georgian or even Armenian studies und very little interest in what may be called Byzantine studies generally. On the whole I should recommend you to ask R. P. Blake, Widener Library, Harvard University, Cambridge, Mass. U. S. A. what it [sic] recommends. It is not as a Georgian scholar, but as Director of the Harvard University Library that he has an official post. But he may know where there is any demand for the work of a Georgian scholar like yourself. I wish I had better advice to give, but the prospects of Christian Oriental Study in England are very dark.

36 Auf zwei Reisen durch Italien (Weihnachtsferien 1937/38 und Juli 1938) ist es mir gelungen, in einigen Bibliotheken georgische Handschriften zu finden. Leider habe ich damals die Bibliotheken Roms (und auch Palermos, wo georgische Denkmäler sein sollen) nicht aufsuchen können. Den Ertrag dieser italienischen Fahrten habe ich noch nirgends ediert.

[S. 43] Der Sommer 1933 brachte mir einen ganz kleinen Lichtblick, der unter Umständen zu einem Wendepunkt für die Geschichte der georgischen Gemeinde in Paris und auch für meine Arbeit an der georgischen Kultur werden konnte. Der durch seine Heiraten mit reichen Frauen in Europa und Amerika bekanntgewordene Georgier Aleksej Mdivani hatte eine neue reiche Braut gefunden und wollte kirchlich getraut werden. Mit der ganzen Angelegenheit wollte ich am liebsten nichts zu tun haben, zumal er von seiner ersten Frau nicht regelrecht kirchlich geschieden war. Ich willigte nur dann ein, die Trauung vorzunehmen, wenn er seine Papiere in der russischen Kirche vorlegen würde. Feierlich hatte er mir Juni oder Juli 1933 in Anwesenheit einiger Georgier an der Schwelle der russischen Kathedrale in Paris versprochen: er würde nach der Trauung eine kleine georgische Kapelle samt Pfarrhaus in Paris erbauen. Als ich ihn aber beim Wort nehmen wollte, war er nirgends mehr zu finden. Als ich dann eines Tages von einer vergeblichen Suche nach ihm in einem großen und luxuriösen Pariser Hotel betrübt und traurig in mein armseliges Hotelzimmer kam, fand ich die offizielle Einladung seitens des polnischen Kultusministeriums vor, nach Warschau zu kommen und dort zu arbeiten. Sehr schnell erledigte ich die laufenden Angelegenheiten, nahm den erstbesten Zug und fuhr nach Warschau.

Trotz der ungünstigen Lage ist es mir immerhin gelungen, den Aufenthalt in Paris auch wissenschaftlichen Zwecken nutzbar zu machen. Natürlich war es schwerer, etwas auszuarbeiten und herauszugeben. Dazu braucht man mehr Ruhe und die entsprechende Atmosphäre. Meine Bibliothek befand sich seit Jahren bei den Freunden in Köln. Dafür konnte man in den reichen Pariser Bibliotheken, auch im britischen Museum und der Oxforder Bodleiana Material für die Arbeit sammeln und einige wichtige wissenschaftliche und georgische Werke durcharbeiten.

Jedoch habe ich auch aus dieser Epoche einige Veröffentlichungen zu verzeichnen. So fand ich ganz zufällig in den Papieren eines Georgiers die georgische Übersetzung der Lehre der 12 Apostel, die ich in der *Zeitschrift der neutestamentlichen Wissenschaft* herausgab³⁷. Auf die Bitte des bekannten Liturgisten H. W. Codrington habe ich für sein Werk *The Liturgy of Saint Peter*³⁸, die georgische Version der Petrusliturgie, in die französische Sprache übersetzt und endlich in Paris 4 Jahre lang ein wissenschaftliches Jahrbuch, nur von mir in der

37 31. Band, Heft II (Töpelmann, Gießen 1932), 111-116, 206. Ein englischer Gelehrter Pater Gregory Dix wollte diese Arbeit ins Englische übertragen. Ich bin im Besitz seiner Briefe vom 25. 2. und 4. 3. 1933. Die Erlaubnis habe ich ihm gegeben. Nur weiß ich nicht, ob er davon Gebrauch gemacht hat.

38 With a preface and introduction by Dom Placide de Meester OSB. Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen, Heft 30 (Münster in Westf., Aschendorf 1936), VIII, 223, siehe S. 156-163.

georgischen Sprache bestritten, herausgegeben³⁹. Der Vortragszyklus in Oxford und ein Vor- [S. 44] trag im *Collège de France* (März 1933) gehören auch in diese Pariser Periode.

Um die polnische Sprache zu lernen, wohnte ich auf Kosten des Kultusministeriums in einer polnischen Familie in Krakau etwa bis Mitte Oktober 1933. Dort habe ich auch die Antrittsvorlesung ausgearbeitet, die ich erst am 7. Dezember 1933 (wegen verschiedener Vorfälle war die Warschauer Universität im Herbst 1933 geschlossen) in der großen Aula der Universität gehalten habe⁴⁰. Nach so vielen Enttäuschungen wird man – so möchte man wenigstens annehmen – etwas klüger und bedachtsamer. Den Nachdruck bei den Verhandlungen mit dem Ministerium legte ich auf zwei Punkte: 1. man sollte mir eine ungestörte Reise wenigstens zweimal im Jahr, Weihnachten und Ostern, nach Paris erlauben bzw. mir den Paß für eine größere Auslandsforschungsreise in den Ferien ausstellen. 2. Die Autokephalie der georgischen Kirche sollte im Lauf der Zeit von der autokephalen orthodoxen Kirche in Polen anerkannt und freundschaftliche Beziehungen zwischen diesen beiden Kirchen aufgenommen werden. Man ging darauf ein und hat auch Wort gehalten. So blieb ich (und wohne jetzt noch in Warschau) bis zum Krieg im September 1939 dort, arbeitete für die Patrologie an der Universität, reiste zweimal im Jahr durchschnittlich nach Paris zu der Gemeinde, und in den großen Ferien machte ich große wissenschaftliche Reisen auf der Suche nach georgischen Denkmälern.

Als Vorbild für mein wissenschaftliches Leben wählte ich den bekannten georgischen Gelehrten Zagareli, der als erster angefangen hatte, die georgischen Handschriften überall in der ganzen Welt zu suchen und zu katalogisieren. Ein Pionier auf dem Gebiet der wissenschaftlichen Ausarbeitung der altgeorgischen Literatur, war er lange Zeit Professor in Petersburg und ist erst vor etwa 10 Jahren in Tphilisi gestorben.

Ich wollte seinen Fußstapfen nachgehend versuchen, auch zu sehen und zu

39 [*Džvari vazisa.*] Erschien in den Jahren 1931-1934, besprochen von Prof. G. Deeters, Bonn, in der *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Band 91, Heft 2 (Brockhaus, Leipzig 1937), 529-530. Heft 1 (Paris 1931) u. a. eine Studie über den berühmten georgischen Dichter Besarion Gabaschwili, auf Grund der neuen Materialien, die ich in der Bodleiana fand. [S.] 19-24. – Heft II (ib. 1932): 1. Eine ausführliche Rezension auf die These des Herrn Professors Dschawachischwili, Tphilisi, der heilige Georg sei an die Stelle des alten georgischen Mondgottes getreten. [S.] 6-35. 2. Eine kurze Studie mit einer neuen Übersetzung ins Moderngeorgische aus dem Althebräischen des Hohen Liedes. [S.] 35-48. – Heft III (ib. 1933): Mein Kommentar zum »Vater Unser« in der Predigtform gehalten, [S.] 13-68. Und endlich Heft IV (ib. 1934): 1. Die Chronik aus dem XVIII. Jahrh. des georgischen Johannes des Täufers-Klosters, gefunden von mir in der Bodleiana. Vorläufige Nachrichten. [S.] 7-30. – 2. »Die Hymne der Cherubim«, die ich am Krankenbett in Bonn verfaßte [S.] 31-55.

40 Der Begriff, die Aufgabe und die Methoden der Patrologie in der orthodoxen Theologie, erschienen in der polnischen Zeitschrift unserer Fakultät *Elpis* VIII, Heft 1 (Warschau 1934), 209-218.

entdecken, was ihm am Ende des XIX. Jahrhunderts verschlossen geblieben ist. So habe ich schon in den nächsten Sommerferien 1934 eine Fahrt nach Deutschland unternommen und die georgischen Handschriften in den Bibliotheken von Leipzig und Göttingen und der Staatsbibliothek in Berlin beschrieben⁴¹. Die georgischen Handschriften der Universitätsbibliothek Leipzig sind von Tischendorf aus dem Kreuzkloster in Palästina mitgebracht worden. Als ich aus seinem Nachlaß Näheres über diese Handschriften lernen wollte, fiel mir die Korrespondenz über die Entdeckung und die Herausgabe des berühmten *Codex Sinaiticus* in die Hände. Vor allem interessierte mich sehr der Briefwechsel Tischendorfs mit dem bekannten russischen Gelehrten, dem Archimandriten Porphiri Uspenski. Die Korrespondenz habe ich an Ort und Stelle teilweise abgeschrieben, teilweise photographieren lassen, und als ich wieder in Warschau war, habe ich sie herausgegeben^[41a]. Eine vorläufige Studie, der *Codex Sinaiticus* – die [S. 45] Sinaimönche – Rußland –, ist in unserm »*Orient*« erschienen⁴². Vollständiger darüber habe ich in polnischer Sprache im Jahrbuch unserer theologischen Fakultät berichtet, über Dokumente, die das Problem der Auffindung und des Textes des *Codex Sinaiticus* betreffen⁴³. Professor Carl Schmidt hat sich für diese Arbeit interessiert und wollte für sich eine Übersetzung davon anfertigen lassen und besprechen⁴⁴. Nun weiß ich nicht, ob etwas von ihm darüber erschienen, bzw. ob in seinem Nachlaß diese Besprechung vorhanden ist. Ich wäre gern die ganzen Sommerferien in Deutschland geblieben, wollte aber die im August stattfindenden Kurse für polnische Sprache und Kultur, von der Warschauer Universität für Ausländer veranstaltet, durchmachen.

Die nächsten Sommerferien 1935 brachten mich etwas weiter nach Rumänien, Bulgarien und Griechenland. Über die georgischen Kulturdenkmäler in Rumänien und Bulgarien weiß Zagareli weniger. In Griechenland habe ich nur die berühmte Mönchrepublik, den heiligen Berg Athos, besucht, und bin etwa 6 Wochen dageblieben. Ich hatte die Absicht, mich länger aufzuhalten und von dort aus das berühmte Meteorenkloster in Thessalien aufzusuchen, wo ich ebenfalls georgische Handschriften vermutete. Nun wurde ich aber auf dem Athos stark malariakrank, hatte jedoch, Gott sei Dank, noch soviel Kraft, auf dem Rückweg

41 Diese Studie von mir ist noch nirgends erschienen. Meines Wissens kannte Prof. Zagareli die georgischen Sammlungen von Leipzig und Berlin nicht.

[41^a Peradze hatte Lietzmann 1934 eine Miscelle über den Ankauf des Sinaiticus zur Veröffentlichung in der ZNW geschickt, die er anhand des in Leipzig gefundenen Briefwechsels Tischendorfs geschrieben hatte. Lietzmann nahm sie jedoch nicht auf, weil er politische Verwicklungen befürchtete, und korrespondierte deswegen mit Burkitt, s. K. Aland (Hrsg.), *Glanz und Untergang der deutschen Universität. 50 Jahre deutscher Wissenschaftsgeschichte in Briefen an und von Hans Lietzmann (1892-1942)*, Berlin 1979, S. 783, 1152.]

42 Heft V (1934), 110-111.

43 *Elpis* VIII, Heft 2 (Warschau 1934), 127-151.

44 Seine Karte an mich vom 26. 10. 1937 (Datum des Poststempel). [Carl Schmidt (1868-1938) war Koptologe und Kirchenhistoriker und arbeitete in der Kirchenväterkommission in Berlin.]

etwa 10 Tage in Bulgarien zu bleiben und dem alten, von den Georgiern erbauten Batschkowokloster in der Nähe von Plovdiv-Philippopol einen Besuch abzustatten. Von dieser Athos-Reise brachte ich eine sehr interessante Beute mit. Auf dem Athos-Berg traf ich noch 6 georgische Greise an und habe mir aus ihrem Munde die moderne Geschichte der georgischen Mönchskolonie auf dem Athos notiert. Im alten georgischen Ivironkloster – jetzt wohnen da die Griechen – habe ich in der berühmten Klosterbibliothek aus dem ältesten georgischen Bibelcodex vom Jahre 978 das ganze Hiobbuch abgeschrieben, einige in der georgischen Sprache vorhandene Kopien des XIX. Jahrhunderts, der georgischen athonitischen Handschriften des X. Jahrhunderts und viele georgische seltene Drucke aus dem XVIII. Jahrhundert mir erworben. In einem der Athosklöster habe ich das bisher unbekanntes Martyrium der drei Märtyrer von Wilno: Antonius, Johannes und Eustaphius entdeckt und in Abschrift mitgenommen.

Auf dem Rückweg durch Bulgarien hatte ich noch das Glück gehabt, in der staatlichen Bibliothek zu Sofia die bis jetzt unbekanntes Regel des Klosters Batschkowo zu entdecken. Gerade vor dem Kriege habe ich eine prachtvolle Photographie dieser Regel erhalten, hergestellt von der bulgarischen Akademie der Wissenschaften. Ich habe vor, wenn über meiner Arbeit Frieden walten wird, über dieselbe eine Studie zu veröffentlichen.^[44a] Über die Ergebnisse meiner Forschungen habe ich in einer Abhandlung »Die Einflüsse der georgischen Kultur auf die Kultur der Balkanvölker« berichtet⁴⁵. Die Ruhe, die ich in den folgenden akademischen Jahren [S. 46] genoß, gab mir die Möglichkeit, die in der Pariser Zeit aufgesammelten Notizen auszuarbeiten und sie nach und nach

[44^a Die Handschrift wurde erst 1949 erneut »entdeckt«, vgl. A. Chanidze, *Le grand domestique de l'Occident, Gregorii Bakurianis-dzé, et le monastère géorgien fondé par lui en Bulgarie*, in: *Bedi Kartlisa* 28 (1971) 139. Chanidze (Schandidze) erwähnt dort auch die Entdeckung Peradzės.]

45 Diese Abhandlung ist in 3 Sprachen erschienen: Polnisch in der Zeitschrift *Wschód-Orient* Heft IV bzw. I (Warschau 1935-36), 56-64. Deutsch im: *Orient* 18 (1936), 1-9. Und endlich ausführlicher englisch in: *Georgica*. 2-3 (London 1936), 14-23. Den Katalog der Handschriften und der alten georgischen Drucke, die ich vom Athosberg mit nach Warschau brachte, wie auch mein Tagebuch: »Wanderungen durch die Klöster«, habe ich noch nicht herausgegeben. U. a. besitze ich ein authentisches und noch unediertes bzw. unbekanntes Schriftstück, das auch sehr interessant für die Geschichte der georgischen Emigration in Rußland Ende des XVIII. Jahrhunderts ist, von dem bekannten georgischen Schriftsteller Jona Chelaschwili (gestorben 1837). [Offenbar nicht erwähnt bei M. Tarchnišvili, *Geschichte der kirchlichen georgischen Literatur*, Vatikanstadt 1955, 305-309.] Die Abschrift des Martyriums der Wilnomärtyrer (Jahr des Martyriums 1347) [habe ich,] da ich die griechische Schrift nicht entziffern konnte, nach Athen geschickt in die polnische Gesandtschaft und um Maschinenschrift-Abschrift gebeten. Man muß eben das Ende des Krieges abwarten, um zu sehen, was daraus geworden ist. Über die georgische Version des Hiobbuches habe ich einen kurzen und vorläufigen Bericht – und auch nur auf Grund der ersten 3 Kapitel – in der polnischen Warschauer Orientalischen Gesellschaft gehalten (II. 1936). Die georgische Übersetzung stammt aus einer noch nicht bekannten Septuagintaversion. Deswegen ist diese georgische Hiobversion für die Septuagintastudien von einer gewissen Bedeutung.

druckfertig den sich Interessierenden vorzulegen, so eine Abhandlung über die georgischen Handschriften in England⁴⁶, »Das geistige Leben im heutigen Sowjet-Georgien im Spiegel der schönen Literatur«⁴⁷, und ein bis dahin unbekanntes Apokryphenevangelium in der monophysitischen Fassung⁴⁸.

Die Sommerferien 1936 brachten mich nach Jerusalem und Syrien. Auf diese Weise hatte ich die Möglichkeit gehabt, nicht nur die ganze Heilsgeschichte an den heiligen Orten selbst anschaulicher zu erleben, sondern auch die Reste der georgischen Herrlichkeit des Mittelalters zu besichtigen und zu beschreiben. Leider war diese Zeit sehr ungünstig und gefährlich für Wanderungen außerhalb Jerusalems. Den ursprünglichen Plan, ganze drei Monate im Heiligen Lande zu verweilen, mußte ich daher fallenlassen und bin nur etwa 6 Wochen dageblieben und außerdem noch 4 Wochen in Syrien. Immerhin ist es mir gelungen, alles zu sehen, was für die georgischen Studien in Betracht kommen konnte. Es glückte mir auch, einige neue georgische Inschriften zu finden, die s[einer] Z[eit] in den achtziger Jahren des XIX. Jahrhunderts Zagareli entgangen sind. In Syrien war ich wahrscheinlich der erste Georgier seit dem Mittelalter, dem es vergönnt war, die Ruinen des Klosters des Hl. Symeon des Styliten des Jüngeren zu besichtigen. Dort liegt die Wiege der georgischen Kultur. Aus diesem Kloster sind im V. bzw. VI. Jahrhundert die Mönche als Missionare nach Georgien gekommen, und noch im XI.-XII. Jahrhundert lebte daselbst der berühmte georgische Kirchenvater Ephrem der Jüngere. Mit Hilfe unseres Freundes Antranig Kavoukdjian, des Direktors des armenischen Lepsius-Waisenhauses in Kaja Punar, besuchte ich die Ruinen des Klosters des Hl. Barlaam vom Berg Casius^[48a], dessen Leben nur in der georgischen Sprache erhalten ist. Auch der Eindruck vom Besuch in Damaskus, in Antiochien und in verschiedenen kleinen Städten Syriens hat mich mächtig gefesselt: ich glaubte, zu Haus zu sein ... so ähnelt das tagtägliche Leben und Treiben der Menschen auf der Straße dort dem in Georgien. Auch [S. 47] von dieser Fahrt habe ich wiederum viele interessante Sachen mitgebracht, darunter einige Blätter der echtgeorgischen Palimpseste aus dem VII. bis VIII. Jahrhundert. Beim Studium der georgischen Handschriften der griechischen Patriar-

46 »Georgian Manuscripts in England«. *Georgica* 1 (London 1935), 80-88. Leider ist die Korrektur in London von einer Hand, die in der Theologie nicht ganz zu Haus war, geführt worden, und daher finden sich einige Mißverständnisse im Text.

47 Im Sammelwerk *Bolschewistische Wissenschaft und »Kulturpolitik«* in den Schriften der Albertus-Universität, Band 14 (Ost-Europa-Verlag, Königsberg Pr., 1938), 270-288.

48 Erschienen polnisch in der Zeitschrift *Elpis* IX. 1-2 (Warschau 1935), 183-216. Besprochen von Fr. Zorrell in der *Orientalia* (Separatabdruck, leider ohne Band, Jahr und Ort [= Bd. 8 (1939)]), 258-259. »An deren Statt, d. h. statt der polnischen Übersetzung hätten wir wegen des Interesses, das der Fund für viele hat, eine solche in einer anderen Sprache gewünscht,« ib. 259. [Kurz angezeigt von S. Swieñickiyi in: *ByzZ* 37 (1937) 207 und F. Dölger in: *ByzZ* 39 (1939) 245.]

[48^a In Nordsyrien, im Gebiet des »Schwarzen Berges« bei Antiocheia, vgl. W. Djobadze, *Materials for the Study of Georgian Monasteries in the Western Environs of Antioch on the Orontes*, Louvain 1976 (= CSCO 372) 91-93.]

chatsbibliothek in Jerusalem schenkte ich auf Rat des Patriarchen Tymotheos den verschiedenen Beischriften am Rand der Handschriften, wissenschaftlich *Memento* genannt, größere Aufmerksamkeit. Irgendein Mönch oder Pilger setzt seinen Namen oder schreibt irgendeine sehr wichtige Tatsache aus seinem Leben bzw. der Geschichte des Klosters oder irgendein lokales Ereignis an den Rand. Diese Randglossen sind von größter Wichtigkeit für die Geschichte der betreffenden Klöster. Professor Zagareli hat in seinem Katalog nicht viele Randglossen herausgegeben. Professor Marr beschäftigte sich intensiver mit ihnen (1902). Professor Blake (19. 12. 1923 bis 3. 1. 1924), der zuletzt in Palästina war und auch einen Katalog der georgischen Handschriften herausgab^[48b], berücksichtigt diese *Mementos* weniger. Nun hatte ich das Glück, einige neue Randglossen zu finden. Im Hl. Lande kann man unerschöpfliche Studien machen. Ich interessierte mich besonders für die Pilgerliteratur und hatte schon vorher, ehe ich nach Palästina fuhr, eine umfangreiche Pilgerliteratur in allen möglichen Sprachen in den Bibliotheken des Deutschen Palästina-Vereins in Leipzig, Paris und London durchgearbeitet, und überall wo ich war, suchte ich nach solcher Literatur. Als die georgischen Mönche seit dem XVI. Jahrhundert nach und nach ihre Klöster im Hl. Lande verlassen mußten, haben die neuen Insassen, Griechen, Armenier und Lateiner, alle Spuren der georgischen Mönche in den betreffenden Klöstern vertilgt und ausgemerzt. Nur eins konnten sie nicht beseitigen: die Nachrichten über die georgischen Klöster und Mönche bei den verschiedenen Pilgern. So fing ich zunächst aus Liebhaberei an, diese Pilgernachrichten zu sammeln. Das Material ist inzwischen sehr gewachsen, und verschiedene meiner Freunde hätten diese Nachrichten gern im Druck gesehen. Ich wollte zuvor aber mir die Klöster an Ort und Stelle selbst ansehen und verschiedenes in der Pilgerliteratur ändern und berichtigen.

Nach Warschau zurückgekehrt, brauchte ich geraume Zeit, um alle diese interessanten und lehrreichen Eindrücke zu bewältigen. So entstanden im Laufe der Zeit Nachrichten über die georgischen Mönche und Klöster in Palästina auf Grund der nicht-georgischen Pilgerliteratur⁴⁹.

Die Pilgerliteratur ist unerschöpflich, meistens noch handschriftlich vorhanden. Und es ist natürlich unmöglich, alles zu bekommen. Diese Arbeit

[48^b In: ROC 23 (1922-23) – 25 (1925-26).]

49 Erschienen englisch in *Georgica*, 4-5 (London 1937), 180-237; ib. Appendix über die georgischen Inschriften in Palästina mit drei Photographien, ib. 237-246; besprochen von Fr. Zorrell in *Orientalia* (S. A. ohne Band, Jahr und Ort [= Bd. 8 (1939) 257 f.]), 257-258. – Ferner angezeigt von Lietzmann in der *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*, 37. Band (Töpelmann, Berlin 1939), 307. Kurz besprochen von Levan Z. in »*La revue de Prométhée*« tome I, Nr. 2 (Paris 1938), 268 [und W. Hengstenberg in: *ByzZ* 39 (1939) 275 f.]. – Die ersten zwei Bände der Zeitschrift: »*Georgica. A Journal of Georgian and Caucasian Studies*« ist von Prof. G. Deeters in der *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 91. Band, Heft 2 (Leipzig, Brockhaus 1937), 520-528 besprochen worden.

suchte ich nach und nach zu vervollständigen. In Palästina habe ich auch ein Tagebuch geführt. Es fing an, in polnischer Sprache in unserer kirchlichen Zeitung »Slowo« (monatlich 1-2mal) zu erscheinen. Das Tagebuch umfaßt die Zeit vom 5. 7. bis 28. 9. und liegt bereits bis zum 17. 8. gedruckt vor. Die Fortsetzungen sind wahrscheinlich während [S. 48] des Krieges in der Druckerei verlorengegangen⁵⁰. Aus dieser Zeit stammen meine kurze Abhandlung: »Ein Dokument aus der mittelalterlichen Literaturgeschichte Georgiens«⁵¹ und einige kleinere Aufsätze⁵².

Da ich durch all diese größeren wissenschaftlichen Studienreisen finanziell erschöpft und in Schulden geraten war (nur einmal in meinem Leben habe ich für einen wissenschaftlichen Zweck Zuschuß erhalten, und zwar in Bonn vom Kurator 60 oder 90 Mk., um die Ausstellung der georgischen Kunst in Berlin 1930 zu besuchen, sonst habe ich meine Reisen selbst bestreiten müssen), unternahm ich in den Sommerferien 1937 nur eine billige Fahrt nach Österreich, um in Wien an der dortigen Staatsbibliothek neuerworbene georgische Handschriften einzusehen und nochmals die georgische Schuchardtsche Sammlung der Universitätsbibliothek Graz zu durchforschen. Eine georgische Psalterhandschrift aus dem X. Jahrhundert interessierte mich sehr, und ich nahm sogar einen gedruckten georgischen Psalter mit, um diese Handschrift zu kollationieren. Da ferner der Herbst 1937 im Zeichen der Jubiläumsfeiern des größten und ältesten georgischen Dichters Schotha Rusthaweli (XII. Jahrh.), stand und ich in einer feierlichen Sitzung in Warschau über seine philosophisch-religiöse Anschauung sprechen sollte, wollte ich mir in Graz die vorhandene georgische Literatur über Schotha R. ansehen. Leider bin ich doppelt enttäuscht worden. Die Psalterhandschrift wich nur in ganz unwichtigen Lesarten vom georgischen *textus receptus* des Psalters ab. Und über die Dichtung des georgischen großen Dichters fand ich herzlich wenig. So benutzte ich diese schöne Ferienzeit zur Erholung und machte herrliche Ausflüge in die Umgebung. Wieder in Warschau angekommen, stellte ich eine Arbeit über die georgischen Handschriften in Österreich, die in diesem Jahr in Wien in der *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* erschienen ist⁵³, fertig und bereitete mich für die Rusthawelifeier vor. Ich muß

50 Einige Ausschnitte aus diesem Tagebuch habe ich auch anderwärts veröffentlicht. So: »Erlebnisse in und um Kaja Punar.« *Orient im Bild* [Bd. 11] (Potsdam 1937), Nr. 9, S. 33-34. Polnisch: »Die Unabhängigkeitsfeierlichkeiten in Aleppo.« *Wschód-Orient* Nr. 4 (Warschau 1936), 43-50.

51 *Kyrios* Heft 1 (Ost-Europa-Verlag, Königsberg-Pr. 1936), 74-79 [= Unterweisung unseres heiligen Vaters Ekhwthime Mthazmideli. Übersetzt und erläutert von G. P.]

52 Hier sei nur der Nachruf auf Professor Adolf Deißmann, polnisch in unserer kirchlichen Zeitschrift *Slowo* Nr. 16 (18. 4. 1937) 2, erwähnt.

53 Band XLVII, Heft 3-4 (Ahnenerbe-Stiftung Verlag, Berlin-Dahlem, SA. ohne Jahr), 219-232 [= 1940] [N. Kakabadzé, Österreichisch-georgische Kultur- und Literaturbeziehungen, in: *Bedi Kartlisa* 42 (1984) 212-221, erwähnt im Text Peradze nicht, sondern zitiert in Fußnote 5 nur diesen Katalog, für den er die falsche Jahreszahl 1920 nennt].

gestehen, daß ich mich als Liebhaber der georgischen kirchlichen Literatur sehr wenig mit seiner unsterblichen Dichtung befaßt hatte. Jetzt aber nach eingehenden Studien ist er mir sehr wertvoll geworden, und ich bin sogar geneigt, ihn als den georgischen Religionsstifter zu bezeichnen. Dank der energischen Mitarbeit der gesamten georgischen Kolonie in Warschau ist unsere Feier sehr gut verlaufen. Mein Vortrag ist in der vom georgischen Komitee herausgegebenen Festschrift in Warschau erschienen⁵⁴. Abgesehen davon habe ich in diesem Jahr einige Rezensionen und kurze Aufsätze veröffentlicht⁵⁵. Das akademische [S. 49] Jahr 1937-38 war besonders Dionysius dem Areopagiten gewidmet. Unser Metropolit heißt Dionysius und hatte gerade in diesem Jahr sein 40jähriges Mönchsweihejubiläum, und ich wollte ihm aus Ehrerbietung eine Studie über das literarische Problem, bzw. den Nachlaß des Dionysius des Areopagiten widmen. Nun befand sich unter meinen in Oxford abgeschrieben Papieren ein noch nicht ed(it)iertes Apokryphenstück über den Märtyrertod der Apostel Petrus und Paulus. Über die Vorgänge berichtete in der in der alten christlichen Literatur oft gebrauchten Briefform Dionysius Areopagita als Selbstzeuge dem Tymotheus, Bischof von Ephesus. Schon seit langem hatte ich vorgehabt, diese interessante Epistel herauszugeben und sogar darüber mit Professor Lietzmann korrespondiert⁵⁶. Gewisse Zweifel hatte ich über die angebliche griechische Handschrift dieser Epistel, die in Florenz sein sollte. Und ich wagte nicht, diese Epistel herauszugeben, bevor ich nicht an Ort und Stelle diese Handschrift geprüft hatte. Deshalb fuhr ich in den Weihnachtsferien 1937/38 statt nach Paris nach Italien. Es war meine erste italienische Reise. Ich habe nur bedauert, nicht schon früher dieses herrliche Land der Kunst, der Schönheit und Poesie kennengelernt zu haben. Solch eine Fülle von Denkmälern, Tradition und Kunstverständnis habe ich schwerlich irgendwo anders gefunden. Nur habe ich die kur-

54 [Szota Rustaweli.] (Warschau 1937), 13-15. Vgl. noch 2 kurze polnische Aufsätze von mir: 1. Wie sollen wir in der Emigration das Jubiläum Schotha Rusthawelis ehren?« In *Wschód-Orient* Nr. 4 bzw. 1 (Warschau 1935-36), 86-87, und: 2. »Was für eine Bedeutung hat für uns Schotha Rusthaweli?« In der kirchlichen Zeitung »*Slowo*« (19. 12. 1937), 2.

55 H. W. Codrington: »The Liturgy of Saint Peter« usw. Deutsch in *Kyrios* Heft 3 (1937) 260-262. Und polnisch in *Elpis* X, Heft 1-2 (1936), 232-233; Rob. P. Blake: »Epiphanius de Gemmis, the old Georgian Version« usw. Deutsch in *Kyrios* Heft 1 (1937), 343-345. Polnisch in *Elpis* XI, Heft 1-2 (Warschau 1937), 261-262; Eine Rezension in ukrainischer Sprache über das Werk Nalivajko: »Durch das heilige Land« in der Zeitschrift »*Schlach*« Nr. 3 (Luck 1937), 8; Eine kleine Novelle »Die Schicksalsbestimmung« in polnischer Sprache in der kirchlichen Zeitschrift *Slowo* Nr. 1-2 (1938), 5-7. Diese Novelle ist danach aus dem Polnischen ins Russische von dem bekannten russischen Dichter und Schriftsteller Wadimof übersetzt worden und in der Zeitschrift »*Woskresnoje Cztenie*« erschienen (Warschau 1938). Die Hefte dieser Zeitschrift sind mir während des Krieges abhanden gekommen, so daß ich weder das Jahr noch die Seiten angeben kann. [= Bd. 15 (1938) 4-8.] Vollständigkeitshalber sei hier auch eine kurze Osterbetrachtung »Der Weg zum Sieg« erwähnt, die gleichfalls in der oben erwähnten kirchlichen Zeitung in polnischer Sprache erschien (29. V. 1937), 4.

56 Ein Brief von Professor Lietzmann vom 5. 2. 1930.

zen Ferien fast ausschließlich in den reichen florentinischen Bibliotheken auf der Suche nach der griechischen Urschrift jener Epistel zugebracht. Immerhin fand ich noch Zeit, um Siena, Rom, Neapel und Pompeji zu besuchen. Was man dort sieht und erlebt, begleitet einen das ganze Leben hindurch als Lichtstrahl. Gelegentlich forschte ich auch nach georgischen Handschriften und habe, wenn auch sehr wenig, immerhin sehr interessantes Material auch in dieser Hinsicht mit heimgebracht. Wieder in Warschau, habe ich diese Abhandlung – Eine Apokryphenepistel des Dionysius des Areopagiten, an den Bischof Tymotheus von Ephesus gerichtet – ediert⁵⁷.

Ende des akademischen Jahres 1937-38 bin ich als Mitarbeiter für die polnische Bibliothek der Kirchenväter (Verlag in Posen) berufen worden. Meine Mitarbeit habe ich zugesagt und wollte zunächst die Märtyrerakten herausbringen⁵⁸. Die Sommerferien 1938 standen unter dem Zeichen der Heiligen Märtyrer. Ich habe die Absicht gehabt, nachdem ich mir in Rom das berühmte Kolosseum angesehen, wichtige Ortschaften, die vom Märtyrerblut geheiligt worden sind, in Norditalien und Südfrankreich zu besichtigen. Auf diesen Wanderungen kam ich auch nach Montauban, wo die georgischen unierten Mönche im XIX. Jahrhundert ihr kleines Studienhaus hatten. Viele interessante Dokumente aus der Geschichte und dem [S. 50] Leben dieser Studienanstalt habe ich mit Erlaubnis des katholischen Bischofs von Montauban aus dem Archiv der dortigen Diözese notiert^[58a]. September 1938 nahm ich an dem internationalen Kongreß der Orientalisten in Brüssel teil. Nachdem ich Ende des Monats wieder in Warschau war, habe ich den Bericht über die Arbeiten der christlich-orientalischen Sektion dieser Konferenz fertiggestellt und für den Druck in unserer wissenschaftlichen theologischen Fakultät-Zeitschrift *Elpis* abgegeben, sowie auch einige Rezensionen geliefert. Nun kam der Krieg. Das ganze akademische Jahr bearbeitete ich die Märtyrerakten. Das Manuskript sollte ich bis Weihnachten 1939 liefern, auch bereitete ich für den Druck meine Vorlesungen aus der Patrologie, 1. Teil: Apostolische Väter und die Apologeten, vor. Ende Mai etwa habe ich die Einladung für den internationalen Byzantinischen Kongreß, der am 9. Oktober 1939 in Algier stattfinden sollte, angenommen und dem Leiter Professor Gabriel

57 *Elpis* XI, Heft 1-2 (1937), 111-113.

58 Im Jahr 1934 habe ich in Warschau für die Seminarübungen die Märtyrerakten als Manuskript herausgegeben.

[58^a Die 1861 gegründete katholische georgische Kongregation der »Diener der Unbefleckten Empfängnis« (S. I. C.) in Konstantinopel, deren Mitglieder dem lateinischen, armenischen oder griechisch-orthodoxem Ritus folgten (vgl. R. Janin, *Églises orientales et rites orientaux*, Paris 1955, 311; Abfalg aaO [Fußnote 27]), hatte Ende der 70er Jahre des 19. Jh. ein kleines Haus in Montauban (etwa 50 km nördlich von Toulouse) gekauft, in dem sie auch eine Druckerei betrieb. Die Niederlassung scheint aber schon 1880 von den französischen Behörden geschlossen worden zu sein, vgl. I. Tabagoua, *L'imprimerie géorgienne à Montauban*, in: *Bedi Kartlisa* 37 (1979) 232-238.] Die Kongregation ist mangels Nachwuchses seit langem erloschen. Ihr wohl vorletztes Mitglied war Michael Tarchnišvili (1897-1958; s. oben Fußnote 27.)

Millet einen Vortrag in französischer Sprache über die Regel des Batschkowoklosters zugesagt. Das *Resumé*⁵⁹ desselben habe ich bereits an Millet nach Paris geschickt, und der Empfang ist mir auch bestätigt worden. Besonders reizte es mich, die Ruinen von Karthago zu sehen, und überhaupt Tunis (ein Ausflug für die Kongreßteilnehmer war auch nach diesem Land geplant worden), wo große Märtyrer ihr heiliges Blut für das Christentum vergossen haben, wie z. B. die Geisteshelden Perpetua und Felicitas u. a. m. Das Land zu sehen, wo die größten Kirchenväter aller Zeiten, Cyprian, Tertullian und Augustin gewirkt haben, das – nächst dem Hl. Lande und Rom – wohl zur bedeutendsten Bühne kirchengeschichtlicher Ereignisse und von weltgeschichtlicher Bedeutung geworden war, sollte der Wunsch jedes Theologen sein.

Als ich mir nun Mitte Juli im polnischen Auswärtigen Amt meinen Reisepaß holen wollte, sagte man, ich könne wohl hinfahren, es würde aber vielleicht schwer werden, wieder zurückzukommen. So verzichtete ich auf diese Reise. Da ich in Warschau eine immerhin große Bibliothek, etwa 2000 Bände, darunter viele georgische und patristische seltene Werke – besitze, glaubte ich es nicht verantworten zu können, den Ertrag meines Lebens und der Arbeiten in Europa, all diese Schätze, dem Schicksal zu überlassen. So blieb ich auch während der Belagerung von Warschau dort, wiewohl es Ausländern erlaubt war, die Stadt zu verlassen. Dank der göttlichen Vorsehung blieben meine Bibliothek und meine bescheidene Wohnung unversehrt. Und voll Zuversicht und Vertrauen auf diese göttliche Vorsehung blicke ich auch weiter in die Zukunft.

(Abgeschlossen am 16. 10. 1940.)

Dr. Gregor Peradze,
Universitätsprofessor, Archimandrit, Warschau.

59 Immerhin ist es mir noch gelungen, eine kurze Besprechung des Werkes des Herrn Professors Lotocki – Autokephalie (Ukrainisch, Warschau 1938, Verlag des ukrainischen wissenschaftlichen Instituts) in ukrainischer Sprache, Zeitschrift Schlach Nr. 1 (Luck 1939), 10, erscheinen zu lassen. Eine Abhandlung in französischer Sprache über die georgischen Handschriften in Frankreich sandte ich ferner am 8. 2. 1939, einige Ergänzungen am 19. 2. 1939 dem Herausgeber der Zeitschrift *La Géorgie* Herrn Gvazava. Der Empfang des Manuskripts ist mir durch Brief bestätigt worden. Was aus dieser Studie geworden ist, kann ich augenblicklich nicht sagen.

Mitteilungen

Symposium »Les Européens vus par les Libanais à l'époque ottomane« in Beirut (17.-18. April 1998)

Diese im Rahmen des europäisch-arabischen Arbeitsprogrammes »Vie commune, memoire partagée – le Liban, laboratoire de la Méditerranée« vom Orient-Institut der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft in Beirut veranstaltete und von der Europäischen Union finanzierte Tagung vereinte libanesische, deutsche und französische Gelehrte zu einem angeregten Meinungsaustausch über die Reflexion der Europäer und des Europäischen bei »libanesischen« Autoren der Osmanenzeit. Die Hälfte der insgesamt 14 Beiträge beschäftigte sich mit christlichen Autoren, die in der arabischen Annäherung an aber auch in der Auseinandersetzung mit Europa eine führende Rolle spielten. Da mit der Veröffentlichung des Tagungsbandes (in der Schriftenreihe *Beiruter Texte und Studien* des Orient-Instituts) wohl nicht vor dem Jahre 2000 zu rechnen sein wird, seien die für die Beschäftigung mit dem Christlichen Orient relevanten Beiträge hier kurz genannt: Michel Abras, »Le voyage de deux moines melkites en Italie du Nord en 1775«, Hayat Bualwan, »The image of the Europeans in Niqūlā al-Turki's *Mudhakkirāt* (*Chronique d'Égypte*)«, Axel Havemann, »A view of the other: Berlin in 1855 through the eyes of Salīm Bustrus«, Suzanne Kassab, »Europe in Constantine Zreik's Thought«, Joseph Mouawad, »Aux origines d'un mythe: la lettre de Saint Louis aux Maronites«, Karam Rizk, »Le voyage de Boutros al-Boustany en Europe«, Souad Slim, »Jurji Zaydan et son voyage en Europe«.

Die Veranstaltung, die regen Publikumszuspruch fand, wurde von allen Teilnehmern als sehr nützlich und informativ empfunden und gab Anregungen zu einigen Nachfolgeunternehmungen.

Carsten-Michael Walbiner

2^{um} Symposium Syro-Arabicum in Dair Saiyidat al-Bīr (17.-19. September 1998)

Nach der Auftaktveranstaltung in Kaslik (1995) fand dieses Jahr das zweite, den syrischen und christlich-arabischen Studien gewidmete Symposium des CEDRAC (Centre for Research and Documentation on Arab Christianity, Université St. Joseph, Beirut) im nahe Beirut gelegenen Kloster Saiyidat al-Bīr (Notre-Dame du Puits) statt. Das auf den Besuch größerer Pilgergruppen eingerichtete Kloster machte ein Wohnen am Konferenzort möglich, wovon vor allem die ausländischen Gäste Gebrauch machten. Angesichts der immer noch chaotischen Verkehrsverhältnisse im Libanon ein mehr als sinnvolles Angebot.

Trotz anderer, thematisch ähnlich gelagerter Veranstaltungen in Europa und Übersee überstieg die Zahl der Teilnehmer die Sechzig. Das vorrangige Ziel, ein Forum für den Austausch zwischen einheimischen und auswärtigen Gelehrten zu bieten, wurde erreicht, war doch ein Drittel der Teilnehmer aus dem Ausland angereist.

Die knapp vierzig Beiträge verteilten sich auf dreizehn Sitzungen. Thematische Schwerpunkte waren unter anderem Yahyā ibn ʿAdī, Iṣṭifān ad-Duwaiḥī und melkitische Historiker des 17. und 18. Jahrhunderts. Einen vielbeachteten Höhepunkt stellte ein Doppelvortrag zweier holländischer

Kollegen von der Universität Leiden dar. Karel C. Innemée präsentierte neuentdeckte Wandbilder im ägyptischen Dair al-Suryān, seine kunstgeschichtlichen Ausführungen wurden dann von Lucas van Rompay mittels zeitgenössischer syrischer Textbelege überzeugend untermauert. Alle Beiträge sollen wiederum in *Parole de l'Orient* erscheinen.

Die abschließende Diskussion über die Perspektiven der Beschäftigung mit dem Christlichen Orient machte vor allem den erhöhten Bedarf an Information und Kommunikation zwischen den Interessierten deutlich. Eine Möglichkeit dazu bietet der von Herman Teule und Lucas van Rompay redigierte »Newsletter Christian Arabic Studies«, der aber nur dann seinen Zweck erfüllen kann, wenn den Herausgebern entsprechende Informationen zufließen. Auch an dieser Stelle seien alle Kollegen herzlich eingeladen, ihre Projekte und Forschungsergebnisse vorzustellen (Material bitte an H. Teule, Institute of Eastern Christian Studies, University of Nijmegen, Erasmusplein 1, NL-6525 HT Nijmegen; e-mail: hteule@thomas.ped.kun.nl).

Rifaat Ebied von der Universität in Sydney gab einen ermutigenden Bericht über die Vorbereitungen auf die VIth Conference on Christian Arabic Studies bzw. das VIIIum Symposium Syriacum, die Ende Juni 2000 in Sydney stattfinden sollen. Das nächste Symposium Syro-Arabicum soll dann wohl im Jahre 2001 wiederum im Libanon stattfinden.

Carsten-Michael Walbiner

Die Vierte Syrische Weltkonferenz in Kottayam

Vom 6. bis 12. September 1998 fand im St. Ephrem Ecumenical Research Institute (SEERI) die Vierte Syrische Weltkonferenz statt. Auf dieser Konferenz wurden 60 Vorträge gehalten, also weniger als auf der Dritten Syrischen Weltkonferenz in Kottayam. Dies mag daran gelegen haben, daß gleichzeitig in Birmingham die Mingana-Konferenz und in der folgenden Woche das 2. Symposium Syro-Arabicum im Libanon gehalten wurde. Konkurrenz belebt in diesem Falle nicht das Geschäft, sondern spaltet die Teilnehmerschaft. Auf der Vierten Syrischen Weltkonferenz wurden Themen wie Geschichte, Ökumene, Theologie, Liturgie, Mönchtum, Literatur und Sprache behandelt. Zahlenmäßig bedeutsam waren die Vorträge zur Liturgie und zur syrischen Sprache. Die Teilnehmer waren zur Hälfte etwa Inder. Die ausländischen Teilnehmer kamen überwiegend aus Westeuropa, aber auch aus Nordamerika, Osteuropa, dem Nahen und Mittleren Osten sowie aus Japan. Nach den Vorträgen gab es Gelegenheit, die Oberhäupter der verschiedenen örtlichen Kirchen syrischer Tradition zu besuchen und sich über die Lage und Entwicklungen der Kirchen vor Ort zu informieren.

Wie schon vor vier Jahren gab es auch diesmal nach der Konferenz zwei Exkursionen zu historischen Stätten der Thomas-Christen und zu Orten größerer Manuskriptsammlungen. Die Vorträge der Konferenz werden in der von SEERI herausgegebenen Zeitschrift »The Harp« veröffentlicht.

Harald Suermann

Internationaler Kongreß »Comparative Liturgy Fifty Years After Anton Baumstark« in Rom (25.-29. September 1998)

Der 50. Todestag Anton Baumstarks am 31. Mai 1998 war ein sinnvoller Anlaß, darüber nachzudenken, was auf liturgiewissenschaftlichem Gebiet vom Lebenswerk des Begründers der vergleichenden Liturgiewissenschaft geblieben ist. Zu diesem Zweck hatten sich auf Einladung des Päpst-

lichen Orientalischen Instituts in Rom und des Tübinger Lehrstuhls für Liturgiewissenschaft, näherhin Robert F. Taft und Gabriele Winkler, eine große Zahl von Fachleuten und Nachwuchswissenschaftlern in Rom eingefunden, einer Stadt, in der Baumstark mehrere Jahre gelebt und prägende Eindrücke empfangen hat. Das internationale Interesse und die gehaltenen Vorträge zeigen, daß die Arbeiten Baumstarks weiterhin von Bedeutung sind und immer noch anregend wirken, auch wenn nach so langer Zeit natürlich manches anders gesehen wird und in der Liturgiewissenschaft teilweise andere Ansätze gewählt werden.

Die Beiträge beleuchteten unterschiedliche Aspekte. Einige der Hauptvorträge galten eher der Person Baumstarks (Kaufhold, Lanne), andere seiner Methode und seinen Ergebnissen (Brakmann, Renoux, Taft, West), wieder andere stellten eigene liturgievergleichende Forschungsergebnisse vor (Brock, de Clercq, Giraud, Janeras, Winkler). Außerdem fand ein Podiumsgespräch über die Kirchenordnungen statt (Bradshaw, Marksches, Metzger), ein Gebiet, mit dem Baumstark sich ja ebenfalls befaßt hatte. Daneben hielten zahlreiche, meist jüngere Kollegen Kurzvorträge. Vor dem Kongreß hatten die Veranstalter einen Baumstark-Wettbewerb ausgeschrieben, zu dem Nachwuchswissenschaftler eine Arbeit aus dem Gebiet der Liturgievergleichung vorlegen konnten. Ein anonymes inernationales Preisrichterkollegium wählte aus den acht eingereichten Arbeiten diejenige von Dr. Hans-Jürgen Feulner, Tübingen, aus (»Das anaphorische Fürbittgebet und die Diptychen nach der kritischen Edition der armenischen Athanasius-Anaphora«). Der Preis wurde auf dem Kongreß verliehen.

Die Vorträge werden in den »Orientalia Christiana Analecta« veröffentlicht.

Hubert Kaufhold

Veröffentlichungen der Stiftung »PRO ORIENTE«

Die 1964 während des II. Vatikanischen Konzils vom Wiener Kardinal Franz König gegründete ökumenische Stiftung PRO ORIENTE (A-1010 Wien, Hofburg, Marschallstiege II; Homepage: <http://www.po.tctt.net>) will die Christen des Westens und des Ostens einander näherbringen. Sie bewirkt dies durch wissenschaftliche Kongresse, durch sonstige Begegnungen zwischen Bischöfen, Theologen und Laien und nicht zuletzt durch Publikationen.

Am Beginn standen nichtoffizielle Konsultationen zwischen Angehörigen der römisch-katholischen und der orthodoxen (chalkedonensischen) Kirchen. Hierüber unterrichtet vor allem eine PRO ORIENTE-Reihe im Tyrolia-Verlag, Innsbruck-Wien 1975 ff.

Später wurde auch der Dialog mit den »Altorientalen« über Fragen der Christologie und Kirchenstruktur aufgenommen, zunächst mit den »monophysitischen« (miaphysitischen) Kirchen, dann im Rahmen des »Syrischen Dialogs« auch mit den »Nestorianern«, also der Apostolischen Kirche des Ostens. Mit ersteren fanden bisher fünf Theologenkonsultationen statt: 1971, 1973, 1976, 1978 und 1988, daneben fünf Studienseminare (1991-1999). Vertreter aller Kirchen syrischer Tradition, d. h. die beiden Gruppen der Apostolischen Kirche des Ostens, Chaldäer, Syrisch-Orthodoxe, syrische Katholiken, Maroniten und Vertreter der verschiedenen indischen Kirchen, trafen sich zum »Syrischen Dialog« 1994 und 1996 in Wien, zuletzt 1997 in Chicago.

1971 schlug der spätere koptische Papst Schenuda III. die »Wiener Christologische Formel« vor, die ohne den kritischen Begriff »Natur« auskommt: »Wir glauben, daß unser Gott und Erlöser, Jesus Christus, Gottes fleischgewordener Sohn ist; vollkommen in seiner Gottheit und vollkommen in seiner Menschheit. Seine Gottheit war von seiner Menschheit nicht einen Augenblick getrennt. Seine Menschheit ist eins mit seiner Gottheit, ohne Vermischung, ohne Vermengung, ohne Teilung, ohne Trennung. Im gemeinsamen Glauben an den *einen* Herrn Jesus Christus betrachten wir sein Geheimnis als unausschöpflich und unaussprechbar, für den menschlichen Geist weder voll zu ver-

stehen noch auszudrücken.« Sie wurde später von den offiziellen Vertretern der katholischen sowie der koptischen, syrisch-orthodoxen und armenischen Kirchen kirchenamtlich aufgegriffen, was eigentlich nichts geringeres als die Überwindung des Streites von Chalkedon darstellt. Nicht zuletzt durch die Bemühungen von PRO ORIENTE kam es zu den ermutigenden gemeinsamen Erklärungen von Papst Johannes Paul II. mit dem koptischen Papst Schenuda II (10. 5. 1973), dem syrisch-orthodoxen Patriarchen Zakka I. Iwas (23. 6. 1984) sowie den armenischen Katholikoi Karekin I. (13. 12. 1996) und Aram I. (25. 1. 1997), 1994 auch mit dem Katholikos-Patriarchen der Apostolischen Kirche des Ostens Denhā (Dinkha) IV. Aus den inoffiziellen Wiener Gesprächen gingen 1973 der offizielle Dialog zwischen der römisch-katholischen und der koptisch-orthodoxen Kirche und seit 1989 zwischen der römisch-katholischen und der Malankara syrisch-orthodoxen Kirche von Indien hervor. Die Tätigkeit von PRO ORIENTE hat aber auch die Zusammenarbeit unter den nichtkatholischen Kirchen verbessert, etwa zwischen der syrisch-orthodoxen und der Apostolischen Kirche des Ostens, die bereits gemeinsame Tagungen veranstaltet haben.

Trotz dieser Schritte hin zu einer Einheit der Kirchen sind freilich noch gewichtige kirchentrennende Fragen, etwa im Bereich der Ekklesiologie, zu lösen. Auch die Stiftung PRO ORIENTE bleibt bei ihren Bemühungen von Rückschlägen nicht verschont. Angesichts der mehr als anderthalb Jahrtausende dauernden Trennung ist sicher noch ein weiter Weg zu einer Wiedervereinigung der Kirchen zurückzulegen. Es ist aber nicht zu bestreiten, daß in den letzten Jahrzehnten nicht nur theologische Hindernisse aus dem Weg geräumt wurden, sondern daß auch die ökumenische Gesinnung bei Klerus und Laien der verschiedenen Kirchen im großen und ganzen in einem Ausmaß zugenommen hat, das etwa vor fünfzig Jahren noch unvorstellbar war.

Die Wiener Altorientalesgespräche sind dokumentiert in dem früheren offiziellen Publikationsorgan von PRO ORIENTE »Wort und Wahrheit«, Supplementary Issue, Number 1-5 (Wien 1972-1989) bzw. in den Bänden: Selection of the Papers and Minutes of the Four Vienna Consultations between Theologians of the Oriental Orthodox Churches and the Roman Catholic Church (Wien 1988) sowie: Five Vienna Consultations between Theologians of the oriental Orthodox Churches and the Roman Catholic Church 1971-1978. Selected Papers in One Volume (Wien 1993). Über die Gespräche unterrichtet auch eine »Booklet-Serie«, die auf Deutsch, Englisch und z. T. in Sprachen der beteiligten orientalischen Kirchen erschienen ist. Sie umfaßt bisher 9 Bände (Wien 1991-1997).

Eine Zusammenfassung in deutscher Sprache für einen größeren Leserkreis (Übersetzungen sind beabsichtigt) liegt nunmehr mit folgendem Werk vor: Der Wiener Altorientalesdialog. Fünf PRO ORIENTE Konsultationen mit den Altorientalischen Kirchen. Band Nr. 1: Communiqués und gemeinsame Dokumente; Band Nr. 2: Zusammenfassungen der Vorträge. Hsgr. von A. Stirnemann und G. Wilflinger, Wien 1997. In Band 1 berichtet der orientalische Vorsitzende der Gespräche, Erzbischof Mesrob K. Krikorian, über »Die theologische Bedeutung der Ergebnisse der fünf Wiener Konsultationen« (S. 11-25) und geht dabei auf folgende Themen ein: das Konzil von Chalkedon, Konzile und Konziliarität, der Primat des Papstes, Heilige und die Frage der Anathemata, theologische Implikationen in liturgischen Texten, Modelle der künftigen Kircheneinheit. Ronald G. Roberson stellt die »Die gegenwärtigen Beziehungen zwischen der römisch-katholischen und den altorientalischen Kirchen« in bezug auf Christologie und Ekklesiologie dar (S. 25-40). Dann wird über die einzelnen Konsultationen berichtet: jeweils Einführung, Eröffnungsansprache, Programm, Teilnehmerliste, Communiqué, abschließende Predigt. Es folgen die gemeinsamen Erklärungen der römischen Päpste mit Oberhäuptern der orientalischen Kirchen u. a. Dokumente von 1970 bis 1990. Der zweite Band enthält u. a. Zusammenfassungen der fünf Konsultationen, insbesondere der Redebeiträge, aus der Feder von Otto Mauer, Alois Grillmeier, Wilhelm de Vries, Hermenegild M. Biedermann und Hans Joachim Schulz. Den Abschluß bildet eine Chronologie »Die Stiftung PRO ORIENTE, Beziehungen zu den Altorientalischen Kirchen«. (Eine solche Auflistung ist auch in »30 Jahre PRO ORIENTE. Kardinal König zu seinem 90. Geburtstag«, 1995 (= Band 17 der Pro-Oriente-Reihe im Tyrolia-Verlag), auf S. 444-477 enthalten.)

Die Gespräche mit den Kirchen nur der syrischen, nämlich west- und ostsyrischen Tradition, nicht zuletzt die Stellungnahmen der Theologen der beteiligten Kirchen und weiterer Experten (u. a. Luise Abramowski, Sebastian Brock, Adelbert Davids, Bernard Dupuy, Theresia Hainthaler, Johannes Madey, Vincenzo Poggi), sind in drei Bänden ausführlich dokumentiert: Syriac Dialogue No 1 [2 bzw. 3]. First [Second bzw. Third] Non-official Consultation on dialogue within the Syriac Tradition. Ed. ... by A. Stirnemann/G. Wilflinger, Wien 1995, 1997, 1998. Die Bände liegen auch in französischer und arabischer Sprache vor.

Seit 1991 fanden Regionalsymposien statt, die dazu dienen sollten, die erreichten Ergebnisse umzusetzen und zu verbreiten: In Ägypten (1991, Dair Anba Bišoi), Indien (1993, 1995, Kottayam bzw. Trivandrum), im Libanon (1994, Kaslik) und in Deutschland (1997, im koptischen Kloster Kröffelbach). Geplant sind weitere derartige Symposien in Armenien und Äthiopien. Ferner veranstaltete die Stiftung mehrere Studienseminare. Auch diese Veranstaltungen sind schriftlich festgehalten: Bände Nummer 3-10 der oben genannten Booklet-Serie (1993-1999).

Daneben hat die Stiftung PRO ORIENTE weitere Publikationen in deutscher und anderen Sprachen herausgebracht. Eine vollständige Übersicht bis 1995 findet sich etwa in: 30 Jahre PRO ORIENTE. Kardinal König zu seinem 90. Geburtstag, 1995 (= Band 17 der Pro-Oriente-Reihe im Tyrolia-Verlag), 301-310.

Diese zahlreichen Veröffentlichungen legen beredtes Zeugnis ab über die mannigfachen ökumenischen Bemühungen der letzten 25 Jahre, sie enthalten aber auch eine Vielzahl wichtiger wissenschaftlicher Beiträge zu den behandelten theologischen Fragen.

Hubert Kaufhold

Nochmals über Publikationen der Syrisch-orthodoxen Kirche

Seit dem letzten Bericht in dieser Zeitschrift (Band 78 [1994] 250 f.) sind weitere von der Syrisch-orthodoxen Kirche veröffentlichte Bücher zu vermelden. Sie gehen meist ebenfalls auf die Aktivitäten des Aleppiner Metropoliten Gregorius Yuhanna Ibrahim zurück und enthalten dann ein mehr oder weniger umfangreiches Vorwort von ihm.

Die Reihe »Studia Syriaca« (Hugōyē suryōyē – Dirāsāt suryānīya), von der 20 Bände bereits angezeigt wurden (OrChr 72 [1988] 213), endete mit Band 21 (englischer Titel: The History of the Aramaeans, 1986). Eine zweite gleichnamige Serie – als solche nicht bezeichnet, aber in anderer Aufmachung – erscheint seit 1997. Den ersten Band bildet eine arabische Übersetzung aus dem Armenischen, und zwar des Buches des Orientalisten und früheren armenischen Staatspräsidenten Levon Ter-Petrosyan über die von Abraham dem Bekenner verfaßte Geschichte der syrischen Martyrer des 4. Jh.s (Abraham Hōstovanogē »Vkaik'aravelic'ē«, Erevan 1976; vgl. die Besprechung von M. van Esbroeck in AnBoll 95 [1977] 169-179). Der englische Titel lautet: The Armenian-Syriac Cultural Relations by Levon Der Bedrosian. Translated by Boghos Sarajian). 1997 sind auch schon drei weitere Bände erschienen: (Band 2:) Sawīrūs Ishāq Sākā, Ṭāqāt suryānīya luḡawīyan, fiqrīyan, naqūlan, eine bis in die Gegenwart geführte, vorwiegend literaturgeschichtliche Arbeit. (Band 3:) Gregorius Yuhanna Ibrahim, (Nebentitel:) I centri culturali della chiesa siro-ortodossa d'Antiochia. Darin sind drei italienische Aufsätze photomechanisch reproduziert und in arabischer Übersetzung wiedergegeben: Il monastero di Mar Zakkai (= OCP 43 [1977] 161-178), Dialogo fra »ortodosso« e »nestoriano« (ebenda 379-388) und Il commento al Trisagio di Giovanni Bar Qursos (= OCP 52 [1986] 202-210). (Band 4:) Ġrīḡōriūs Ġirḡīs Šāhīn, as-Suryān, ašāla wa-ḡudūr, ein Nachdruck des 1911 in Beirut erschienenen Buches »Nahḡ wašīm fī tarīḥ al-umma as-suryānīya al-qawīm« des früheren syrisch-katholischen Bischofs von Homs und Hama (1872-1885). Der 5. Band gilt dem Kloster Moses des Äthiopiens in Syrien.

Von der Reihe »Syriac Patrimony« ist 1994 Band 11 herausgekommen: *Āl-Lūbāb. Dictionarium Syro-Arabicum* by Gabriel al-Qārdāhi, ein einbändiger Nachdruck des 1887-1891 in Beirut erschienenen zweibändigen Werkes (vgl. Graf II 329). Band 12 (1994) besteht aus einem Nachdruck des arabisch-syrischen Lexikons des Michael Mūrād, 752 Seiten (vgl. R. Macuch, *Geschichte der spät- und neusyrischen Literatur*, Berlin 1976, 437). Band 13 (1996) enthält eine von Metropolit Dionysios Behnām Ġaġġāwī gefertigte arabische Übersetzung von Barhebraeus' »Leuchte der Heiligkeit«, die Bände 14-16 (1996) eine solche der Chronik Michaels des Syrers (übersetzt von Metropolit Gregorios Ṣalībā Ṣam'un).

Geplant sind weitere arabische Übersetzungen, u.a. des »Buches der Schätze« von Job von Edessa (nach der Ausgabe Minganas), von Werken des Jakob von Bartellī (bar Ṣakkō) und der *Littérature syriaque* von R. Duval.

In der Reihe »Dirasāt kitābiya« (»Biblische Studien«) sind von 1991-1996 6 arabische Bände des Kopten Maurice Tawdoros zu biblischen Fragen herausgekommen. Band 7 (1997) enthält eine arabische Übersetzung des Römerbriefkommentars von Dionysios bar Ṣalībī (übersetzt von Severios Iṣḥāq Sākā).

Außerhalb dieser Serien erschienen u.a.:

Yūsuf al-Qass 'Abdalaḥad al-Bahzānī, *Ġaula ma'a maḥṭūṭāt suryānīya muba'ṭara*, 1994, eine nützliche Zusammenstellung von Stellen über syrische Handschriften, die der Verfasser im wesentlichen aus im Orient erschienener Literatur des 20. Jh. entnommen hat

Gregorios Yuhanna Ibrahim, (Nebentitel:) Mar Dionysios Georgios al-Qas Behnam, *Metropolitan of Aleppo 1912-1992. His Life and Times*, 1997.

Der jetzige Metropolit von Aleppo hat ferner mehrere Gebetbücher herausgebracht: *Rafiq al-mu'min. Ḥidmat al-quddās wa't-tarānim ar-rūḥānīya*, 1996, 37 + 394 Seiten (Messe: syr./arab.; Hymnen: arab.); *Ṣallū li-aġlinā*, 1996, 196 Seiten (Tagzeitengebete, Meßliturgie, Gebete für verschiedene Anlässe; syrisch/arabisch); *Yā rabb irḥamnā*, 1997, 154 Seiten (ähnlicher Inhalt).

Eine vollständigere Liste der im Verlag der Syrisch-orthodoxen Kirche in Aleppo (jetzt: Mardin Publishing House, P. O. Box 4194, Aleppo; Fax: 021/642260) erschienenen Publikationen und eine zusammenfassende Würdigung enthält der Beitrag von Andrew Palmer, *The Mardin Syrian Orthodox Press, Aleppo: A Review*, in der neuen elektronischen Zeitschrift »Hugoye: Journal of Syriac Studies«, vol. 1, Numer 1 (January 1998) (<http://www.acad.cua.edu/syrcom/Hugoye/index.html>).

In einem anderen, aber ebenfalls der syrisch-orthodoxen Metropole verbundenen Verlag in Aleppo (Dār maktaba al-'āila = Family Bookshop) erschien: *Laḥḍ Iṣḥāq, Bāzabdai. 'Abaq al-īmān*, 1998, 233 Seiten. Das Buch behandelt nur die ersten Jahrhunderte des Gebiets von Bēt Zaḥḍai.

Schwer lösbare bibliothekarische Probleme bei der Titelaufnahme dürfte ein syrisches Buch bereiten, das auf einer Umschlagseite folgenden deutschen Titel trägt: *Mysterien der Syrisch-Orthodoxen Kirche von Mor Philoxenos Yohanna Dolaponu ... Ins Syrische übersetzt von Metropolit Mor C. Eugene Kaplan ...* Herausgegeben von der Syrisch-Orthodoxen Kirche von Antiochien in Berlin 1997. Auf der entgegengesetzten Umschlagseite und dem Titelblatt steht ein syrischer Titel (*Ġabōyē d-men rōzē*) mit dem Erscheinungsjahr 1986, und als Verlag ist »Mardin Publishing House« angegeben. Der arabische Titel dieses (bisher unveröffentlichten?) Werkes über die Sakramente des früheren Mardiner Metropoliten Dolabani ist vielleicht »al-Asrār as-sab'a« (vgl. Macuch aaO 448).

Die nicht geringe Zahl der Veröffentlichungen, von denen nur ein Teil genannt wurde, ist ein erfreuliches Zeichen für ein beachtliches schriftstellerisches Leben innerhalb der Syrisch-orthodoxen Kirche. Nach so bedeutenden Persönlichkeiten wie dem Patriarchen Afram Barsaum (1887-1957) und dem Metropoliten Yohannan Dolabani (1885-1969) ist auch in der Gegenwart ein reges Interesse syrisch-orthodoxer Kleriker und Laien an der Geschichte und Literatur ihrer Kirche festzustellen. Alle, die auf diesem Gebiet tätig sind, verdienen unsere Anerkennung, zumal sie – jedenfalls im Orient – Arbeitsbedingungen haben, die den unseren erheblich nachstehen. Die erwähnten Bü-

cher sind von der Ausstattung und Qualität des Drucks her einwandfrei. Allerdings vermisst man durchgängig Register, die die Benutzung beträchtlich erleichtern würden.

Hubert Kaufhold

Alexander-Böhlig-Preis 2000

Der Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft bat um Veröffentlichung folgender Ausschreibung:

Die Gertrud-und-Alexander-Böhlig-Stiftung im Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft schreibt zum zweiten Mal den mit 5000 DM dotierten Alexander-Böhlig-Preis aus. Der Preis wird für hervorragende Magisterarbeiten, Promotionen und Habilitationen, die nicht älter als zwei Jahre sein dürfen, aus dem Fachgebiet des Christlichen Orients und der antiken Kirchengeschichte der östlichen Reichshälfte verliehen. Da der Preis als Nachwuchs-Förderpreis angelegt ist, sollten die Bewerber oder Bewerberinnen nicht älter als 35 Jahre sein. Bewerbungen sind bis zum 1. Juli 2000 in dreifacher Ausfertigung einzureichen bei: Professor Dr. Christoph Marksches, Lehrstuhl für Kirchengeschichte der Friedrich-Schiller-Universität Jena, Fürstengraben 1, 07743 Jena. Über die Vergabe des Preises entscheidet die Stiftungsjury. Der Rechtsweg gegen deren Entscheidung ist ausgeschlossen.

Totentafel

DR. PHIL. DR. THEOL. GERNOT WIESSNER, Professor für Religionsgeschichte an der Universität Göttingen (2. 2. 1933-24. 2. 1999).

PROF. DR. PAUL VAN MOORSEL, Rijksuniversiteit Leiden († 1. 7. 1999).

Personalia

DR. THEOL. MARTIN TAMCKE, Privatdozent für Kirchengeschichte am Fachbereich Evangelische Theologie der Universität Marburg und Dozent am Missionsseminar in Hermannsburg, wurde auf die Professur für Ökumenische Theologie an der Universität Göttingen berufen.

HANS-JÜRGEN FEULNER erwarb im Sommersemester 1988 an der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Tübingen mit der Dissertation »Die armenische Athanasius-Anaphora. Kritische Edition, Übersetzung und liturgievergleichender Kommentar« den Grad eines Dr. theol. Die Arbeit, die von Frau Professor Dr. Gabriele Winkler betreut und mit dem Tübinger Alexander-Böhlig-Preis für das Jahr 1998 ausgezeichnet wurde, erscheint in: *Anaphorae Orientales. Subs. Anaphorae Armeniacae*, Rom 2000. Dr. Feulner war auch Preisträger des internationalen Wettbewerbs im Zusammenhang mit dem römischen Kongreß »Comparative Liturgy Fifty Years after Anton Baumstark« (s. oben unter Mitteilungen).

JOHANNES PAHLITZSCH promovierte im Sommersemester 1998 am Fachbereich Geschichtswissenschaften der Freien Universität Berlin bei Professor Dr. Kaspar Elm mit der Arbeit »Griechische, arabische und lateinische Christen im Palästina der Kreuzfahrerzeit. Beiträge zur Geschichte des griechisch-orthodoxen Patriarchats von Jerusalem im 12. und 13. Jahrhundert« zum Dr. phil.

PROFESSOR DR. MANFRED KROPP von der Universität Mainz, Mitherausgeber dieser Zeitschrift, wurde von der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft für fünf Jahre zum Direktor des Orient-Instituts in Beirut gewählt.

PROFESSOR DR. JULIUS ASSFALG, München, seit vielen Jahren Herausgeber des *Oriens Christianus*, beging am 6. November 1999 seinen 80. Geburtstag.

Sein Nachfolger als Professor für Philologie des Christlichen Orients an der Universität München, P. DR. MICHEL VAN ESBROECK SJ, trat nach Erreichen der

Altersgrenze mit Ablauf des Sommersemesters 1999 in den Ruhestand. Ob die Professur wieder besetzt wird, ist noch offen.

Hilbert Kaufhold

Toteltafel

Alexander-Böhlh-Preis 2000

DR. PHIL. DR. THEOL. GERNOT WISSNER, Professor für Religionsgeschichte an der Universität Göttingen (2. 1. 1933 - 24. 2. 1999).

Die Göttinger Universität hat am 24. Februar 1999 die Nachricht empfangen, dass Herr Gernot Wissner am 24. Februar 1999 im Alter von 66 Jahren im Göttinger Krankenhaus verstorben ist.

Herr Wissner war ein vielseitig begabter, vielseitig interessierter, vielseitig engagierter Mensch. Er war ein hervorragender Wissenschaftler, ein hervorragender Lehrer, ein hervorragender Mensch. Er war ein hervorragender Mensch, ein hervorragender Mensch, ein hervorragender Mensch.

Die Göttinger Universität hat am 24. Februar 1999 die Nachricht empfangen, dass Herr Gernot Wissner am 24. Februar 1999 im Alter von 66 Jahren im Göttinger Krankenhaus verstorben ist.

Herr Wissner war ein vielseitig begabter, vielseitig interessierter, vielseitig engagierter Mensch. Er war ein hervorragender Wissenschaftler, ein hervorragender Lehrer, ein hervorragender Mensch. Er war ein hervorragender Mensch, ein hervorragender Mensch, ein hervorragender Mensch.

Herr Wissner war ein vielseitig begabter, vielseitig interessierter, vielseitig engagierter Mensch. Er war ein hervorragender Wissenschaftler, ein hervorragender Lehrer, ein hervorragender Mensch. Er war ein hervorragender Mensch, ein hervorragender Mensch, ein hervorragender Mensch.

Herr Wissner war ein vielseitig begabter, vielseitig interessierter, vielseitig engagierter Mensch. Er war ein hervorragender Wissenschaftler, ein hervorragender Lehrer, ein hervorragender Mensch. Er war ein hervorragender Mensch, ein hervorragender Mensch, ein hervorragender Mensch.

Herr Wissner war ein vielseitig begabter, vielseitig interessierter, vielseitig engagierter Mensch. Er war ein hervorragender Wissenschaftler, ein hervorragender Lehrer, ein hervorragender Mensch. Er war ein hervorragender Mensch, ein hervorragender Mensch, ein hervorragender Mensch.

Herr Wissner war ein vielseitig begabter, vielseitig interessierter, vielseitig engagierter Mensch. Er war ein hervorragender Wissenschaftler, ein hervorragender Lehrer, ein hervorragender Mensch. Er war ein hervorragender Mensch, ein hervorragender Mensch, ein hervorragender Mensch.

Herr Wissner war ein vielseitig begabter, vielseitig interessierter, vielseitig engagierter Mensch. Er war ein hervorragender Wissenschaftler, ein hervorragender Lehrer, ein hervorragender Mensch. Er war ein hervorragender Mensch, ein hervorragender Mensch, ein hervorragender Mensch.

Herr Wissner war ein vielseitig begabter, vielseitig interessierter, vielseitig engagierter Mensch. Er war ein hervorragender Wissenschaftler, ein hervorragender Lehrer, ein hervorragender Mensch. Er war ein hervorragender Mensch, ein hervorragender Mensch, ein hervorragender Mensch.

Besprechungen

Valentin Nikiprowetzky, *Études philoniennes*, Paris (Cerf) 1996 (ISBN 2-204-05235-3)

Es ist bekannt, welchen Einfluß Philo von Alexandrien ausgeübt hat. Er reicht von den Methoden der Schriftauslegung (literaler Schriftsinn, Allegorese; der grundlegenden Deutung von Ex 3,14 mit Hilfe von Seinskategorien usw.) bis hin zu Fragen der Schöpfungslehre, etwa dem Thema der sog. doppelten Schöpfung, wie sie bei Gregor von Nyssa in *De hominis officio* und von da aus z. B. bei Maximus Confessor oder Johannes Scottus Eriugena begegnet, der Gregors Werk unter dem Titel *De imagine* übersetzt und in der grundlegenden Schrift *Periphyseon* in sein eigenes Denkgebäude integriert hat. Philos Wirken geht jedoch weit über die griechische Patristik und das Mittelalter hinaus: Exemplarisch sei auf die armenischen Übersetzungen einiger seiner Werke und deren Wirkung verwiesen (vgl. z. B. F. Siegert: Der armenische Philon. Textbestand, Editionen, Forschungsgeschichte, in: ZKG 100 [1989] 352-369 oder R. W. Thomson: A Bibliography of Classical Armenian Literature to 1500 AD, Turnhout 1995, 75 f.).

Gerade die ausgedehnte Wirkungsgeschichte von Philos Werken macht es notwendig, dessen genuinen Ansatz zu verdeutlichen. V. Nikiprowetzky ist durch zahlreiche Publikationen zu Philo hervorgetreten, so u. a. durch die Monographie »Le commentaire de l'Écriture chez Philon d'Alexandrie: son caractère et sa portée. Observations philologiques«, Leiden 1977. Mit dem Band »Études philoniennes« liegt nun eine Sammlung der wichtigsten Aufsätze dieses Autors aus den Jahren 1963 bis 1989 vor. Die einzelnen Beiträge widmen sich ganz unterschiedlichen Themen, etwa den sog. *Therapeutae*, der Schöpfung, dem Opfer und der Spiritualisierung des Opferkultes von Jerusalem, Fragen der Tugend, der *Vita contemplativa*, der Sklavenproblematik, dem Thema der Wüste, zahlreichen exegetischen Fragestellungen oder Passagen der Schrift *De gigantibus*. Aus der Fülle des von Nikiprowetzky gebotenen Materials seien an dieser Stelle nur einige Aspekte hervorgehoben. Grundlegend scheinen mir seine Beiträge zu sein, die sich mit den *Therapeutae* beschäftigen (11-43; 199-216). So vermag er in diesen beiden Aufsätzen – u. a. auch in Auseinandersetzung mit der sonst schwer zugänglichen neueren russischen Literatur – einerseits zu zeigen, daß die Therapeuten keine sektiererische Gruppierung außerhalb des Judentums darstellen, sondern vielmehr eine Kongruenz zu jüdischen Anschauungen besteht; andererseits bietet die Schrift *De vita contemplativa* keine Quelle für Informationen zu den Therapeuten; diese Schrift thematisiert diese Gruppierung eher in einem symbolischen Sinn, der auch die Riten betrifft. Nicht weniger aufschlußreich scheint mir der Beitrag »Problèmes du »récit de la création« chez Philon d'Alexandrie« zu sein (45-96). Philo widmet sich hier einer rational nachvollziehbaren Interpretation der Schöpfung, wobei dem Verf. zufolge die griechische Philosophie nicht hinreichend gewesen sei, dieses Problem zu lösen. Aber auch die biblische Erzählung selbst sei nicht wörtlich zu verstehen, da der Akt der Schöpfung nicht zeitlich gedeutet werden könne. Vielmehr sei eine allegorische Interpretation des Ablaufs der Schöpfung notwendig, indem das zeitliche Modell in ein logisches überführt und die ontologische in eine anthropologische Ebene transponiert werde. Nach Nikiprowetzky scheint die Deutung der Schöpfung bei Philo eine Beschreibung der Intelligibilität der Welt zu sein. Dabei verwende Philo Zahlenschemata, die den Idealzahlen aus Platons *Timaios* oder dem *Phaidros*-Mythos entsprechen, d. h. sie fungieren als Grundlage für die Rationalität der Welt.

Vorliegende Überlegungen zeigen, daß hier keine bloße Adaption philosophischer Termini vorliegt, sondern eine notwendige reflexive Ausgestaltung einer rational nachvollziehbaren Interpreta-

tion mit den philosophischen Mitteln der damaligen Zeit. Von hier aus ließe sich – über die Ausführungen des Vf.s hinaus – z. B. die Position des Gregor von Nyssa und der davon abhängigen Tradition verständlich machen, die die sog. doppelte Schöpfung so verstehen, daß der Mensch der von Gott intendierten Bestimmung nicht entsprochen hat, was der faktischen Existenz des Menschen entspricht. Dies führt neben den origenistischen und neuplatonischen Einflüssen bei Gregor zum Gedanken des Aufstiegs des Menschen, um in der Zuwendung zum eigenen Selbst in einem tugendhaften Leben die Differenz der Faktizität zur von Gott gesetzten Intention des Menschen zu überwinden, indem die Differenzstruktur selbst transzendiert wird. Dies entspricht der zumindest von Philo intendierten Bestimmung einer *contemplatio*.

Vorliegende Studien zu Philo stellen eine Sammlung ansonsten schwer zugänglicher Aufsätze dar, die nicht nur die Interpretation von Philos Werken und seiner gedanklichen Umwelt bereichern haben und dies nach wie vor leisten, sondern auch die Diskussionen innerhalb der griechischen, mittelalterlichen und orientalischen Traditionen anregen können.

Thomas Böhm

Bibliothèque de la Pléiade: *Écrits apocryphes chrétiens I*. Édition publiée sous la direction de François Bovon et Pierre Geoltrain. Index établis par Server J. Voicu. Éditions Gallimard 1997 (pour la présente édition); AELAC et Éditions Brepols pour toute autre publication

Die Bedeutung der Apokryphen für Geschichte und Theologie des Christentums ist heute unumstritten. So war es geradezu überfällig, daß die renommierte Bibliothèque de la Pléiade einen ersten Band christlicher Apokryphen in ihr Programm aufnahm. Die Herausgeber gewannen eine Reihe erstklassiger Fachleute, die ihrerseits einzelne Schriften bearbeiteten und zuverlässige Übersetzungen vorlegten. Ein Vorwort rechtfertigt das Unternehmen. Die Herausgeber haben entsprechend den Prinzipien der Reihe eine historische und literarische Perspektive bei ihrem Unternehmen. Natürlich war ein Kriterium für die Aufnahme von Schriften in diese Sammlung festzulegen, da die rein negative Definition der Nichtzugehörigkeit zum Kanon der Bibel nicht genügte. Die Herausgeber suchten zunächst Berichte, Briefe und Apokalypsen, die sich auf die Personen der Urzeit – von dem Heiland angefangen – beziehen. Außerdem sollten sie möglichst alt sein, wenn auch die Entstehungszeit nicht in jedem Falle klar ist. Die Herausgeber rechtfertigen das Fehlen einer Reihe von Schriften, etwa aus der Nağ Hammādi-Sammlung, verträsten andererseits aber auch auf den zweiten Band. Die Texte sind aus den jeweiligen Quellsprachen übersetzt.

Auf die Vorbemerkungen folgt eine allgemeine Einführung. Hier wird zunächst der Begriff der apokryphen Schriften in seiner historischen Entwicklung dargestellt und zu den kanonischen Schriften in Beziehung gesetzt. Alexandrien wird überdies wichtig, um überhaupt erst kanonische Texte herzustellen. Man hatte offensichtlich in den Manuskripten Veränderungen vorgenommen, um Kritikern zu begegnen. Das machte die Herstellung eines kanonischen Textes erforderlich. Die Apokryphen hingegen – die nicht in den Kanon aufgenommenen Texte – waren nunmehr frei und konnten sich entwickeln, verändern und zusätzliche Traditionen verarbeiten. Auch hatte man keineswegs ursprünglich alle Apokryphen verworfen, sondern benutzte sie als zusätzliche Offenbarungsquelle. Man findet jedoch kaum wirkliche Offenbarungen, sondern eher eine esoterische Tendenz. Strömungen und Anschauungen inzwischen verschwundener christlicher Gruppen lassen sich so gut erkennen und beurteilen. Doch lehnen die Herausgeber wegen der gewaltigen Unterschiede eine genaue Definition der apokryphen Literatur im allgemeinen ab. Dem kann man zustimmen.

Sie behandeln jedoch alle vorkommenden Probleme: Die Arbeit der alten Kopisten, die vielfach

zu erheblichen Varianten führte. – Das Problem der Normierung des Glaubens und das Leben der Gemeinschaften. – Die Unterschiede zwischen den geistigen und kirchlichen Zentren mit ihrer strengen Normierung und der freieren Peripherie. – Das Problem der Tradition und ihrer Bewahrung, neben der Öffnung für die Gegenwart und ihre Offenbarungen. – Die Pseudepigraphie. – Die Erhaltung der Texte. Die Editoren führen sie auf die Übereinstimmung mit einer gerade herrschenden Lehre zurück. Falls nicht, fielen auch eigentlich wichtige und interessante Texte der Vergessenheit anheim. – Der Heiland und die Apostel sind Zentren der Darstellungen. – Dazu kommen die literarischen Formen, aber auch die liturgischen Notwendigkeiten und orthodoxen Überarbeitungen. – Im X. Jahrhundert ist Symeon Metaphrastes entscheidend, im Westen hingegen Ende des XIII. Jahrhunderts Jacques de Voragine. In der Renaissance beginnen die modernen Ausgaben. Das historische Interesse kommt hinzu. Ein größerer Abschnitt widmet sich der Bedeutung, eben den Funktionen dieser apokryphen Texte. Schließlich werden die literarischen Formen der apokryphen Texte besprochen: Da sind erst einmal die Titel zu beachten, Titel in den Manuskripten oder moderne Bezeichnungen. – Evangelien und Acta werden in ihren Eigenarten herausgearbeitet, weiter Geburts-, Kindheits- und Todeserzählungen; Berichte über Martyrien und Bekehrungen; Ermahnungen und liturgische Stücke (also die häufigen Reden und Gebete); Wundererzählungen, Gleichnisse (Parabeln), Dialoge, Offenbarungen. Wie weit sind diese Apokryphen Literatur? Das Problem stellt sich bei Werken eines bestimmten Autors, wie den Andreasakten. Schließlich wollen die Herausgeber sich auch zu den Metamorphosen der Apokryphen äußern, um auf diese Weise auch dem modernen Leser die Aufnahme der Apokryphen bei den Hörern zu zeigen. Sie sehen allerdings selbst, daß das nur schwer möglich ist. Aber einige Ansätze werden gezeigt. Weiter geht es zu den Apokryphen in der Liturgie. Gerade Feste haben Apokryphen in Klöstern und Kirchen wieder hoffähig gemacht. Doch kam es für diesen Zweck zu Amputationen und Veränderungen. Über diesen kurzen Abschnitt hinaus wäre das ein besonderes Forschungsthema. Weiter werden die Veränderungen ab Ende des IV. Jahrhunderts behandelt und die Versuche, die Apokryphen von »Zusätzen« zu reinigen. Andere Texte hielten sich nur teilweise und verschwanden aus dem allgemeinen Bewußtsein (les apocryphes en exil). Schließlich wird noch auf die Sammlungen eingegangen, sowie die Apokryphen in der Kunst. Ein Abschnitt »Lire les Apocryphes,« geht allgemein auf die Bedeutung dieser Texte ein und den Nutzen ihrer Lektüre.

Die Schriften selbst sind von verschiedenen Fachgelehrten sorgfältig übersetzt und mittels eines ausführlichen Anmerkungsapparates erschlossen. In der Regel verfügt jeder Text über eine separate Einleitung und eine oft ausführliche Bibliographie, die eine sinnvolle Weiterarbeit erlauben. Unter den großen Abschnitten »Sur Jésus et Marie«, »Visions et révélations«, sowie »Sur Jean-Baptiste et les apôtres« sind die zahlreichen Schriften zusammengestellt, die außerdem durch drei ausführliche Indices erschlossen werden.

Die Herausgeber haben jedenfalls kompetente Übersetzer für die einzelnen Texte gefunden. Sie bemühen sich um neue Handschriften und ausführliche Information des Lesers. Man kann sie zu diesem Bande nur beglückwünschen und für den zweiten Band den gleichen Erfolg erhoffen.

C. Detlef G. Müller

Jean Chrysostome: Sur L'Égalité du Père et du Fils: Contre les Anoméens Homélie VII-XII. Introduction, Texte critique, Traduction et Notes par Anne-Marie Malingrey. Les Éditions du Cerf. Paris 1994 (= Sources Chrétiennes 396) 378 S., Kart.

Évagre le Pontique: Scholies a l'Écclésiaste. Édition princeps du Texte grec. In-

roduction, Traduction, Notes et Index par Paul Géhin. Les Éditions du Cerf. Paris 1993 (= Sources Chrétiennes 397) 200 S., Kart.

Athanase d'Alexandrie: Vie d'Antoine. Introduction, Texte critique, Traduction, Notes et Index par G. J. M. Bartelink. Les Éditions du Cerf. Paris 1994 (= Sources Chrétiennes 400) 432 S., Kart.

Nil d'Ancyre: Commentaire sur le Cantique des Cantiques. Edition princeps. Tome I. Introduction, Texte critique, Traduction et Notes par Marie-Gabrielle Guérard. Les Éditions du Cerf. Paris 1994 (= Sources Chrétiennes 403) 384 S., Kart.

Origène: Les Homélie sur les Psaumes 36 à 38. Texte critique établi par Emanuela Prinivalli. Introduction Traduction, et Notes par Henri Couzel et Luc Brésard. Les Éditions du Cerf. Paris 1995 (= Sources Chrétiennes 411) 494 S., Kart.

Grégoire de Nysse: Homélie sur l'Écclésiaste. Texte grec de l'Édition P. Alexander. Introduction, Notes et Index par Françoise Vinel. Les Éditions du Cerf. Paris 1996 (= Sources Chrétiennes 416) 446 S., Kart.

Isidor de Péluse: Lettres Tome I. Lettres 1214-1413. Introduction générale, Texte critique, Traduction et Notes par Pierre Évieux. Les Éditions du Cerf. Paris 1997 (= Sources Chrétiennes 422) 555 S., Kart.

Dem wohl eingerichteten Text zu Johannes Chrysostomus gehen zusammenfassende Bemerkungen voraus, in denen Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa und Basilius von Caesarea in ihrer trinitarischen Position als Vorläufer des Johannes namhaft gemacht werden. Als bestes Erkenntnismittel des Geheimnisses der Trinität ist nach Johannes das Gebet, das offensichtlich die Anhomöer nicht bemühen. Johannes und die großen Kappadokier entsprechen sich in der Auffassung: Gott ist unerkennbar, er offenbart sich ausschließlich in der Person Jesu Christi. Dabei zeigt sich, daß Johannes von der Trinitätstheologie zu Fragen der Christologie übergeht, ein Schritt, den das Konzil von Nizäa (325) bestenfalls angedeutet hat. Die von Frau Malingrey publizierten Texte mit ihren Übersetzungen in die französische Sprache dokumentieren die Weiterarbeit an theologischen Fragen, die die Anhomöer in scharfer Form gestellt hatten und die Johannes irenisch zu entkräften versuchte.

Die Erstausgabe der Scholien des Evagrius Ponticus zum Ecclesiastes ist besonders verdienstvoll, weil dieser Mönch der Spiritualität unter das Verdikt des ökumenischen Konzils von Konstantinopel (553) mit der Folge der Vernichtung seiner meisten Schriften fiel. Um so wertvoller sind die aufbereiteten Passagen. Im syrischen Raum war es nach 553 zur Gewohnheit geworden, den Namen des Verurteilten durch den des Markus Eremita zu ersetzen. Dadišo' von Katar stellt Markus Eremita an die Seite des Evagrius und schreibt von beiden als Philosophen und auserwählten Mönchsweisen. Beide sind Häupter der Einsiedler und Weisen. (Treatise on Solitude and Prayer, by Dadišo' Ɔarāya. In: O. Hesse, BGL 19, Stuttgart 1985, 10f.). In der Gedankenwelt des Origenes

lebend, suchte Evagrius wie sein Lehrer Markus Eremita in die Aszetik des Origenes einzuführen. Inwieweit er dabei origenistische, nicht origeneische Axiome übernommen hat, wird sich erst weiter erhellen, wenn mehr Werke des Evagrius bekannt werden sollten. Immerhin zählt Evagrius zu den wenigen Mönchen, die eine umfassende literarische Tätigkeit entfaltet haben. Die Neuauflage des Evagrius sollte rasch fortgesetzt werden, weil die SC schon einige Bände diesem Autor erfolgreich gewidmet haben.

Zunächst fragt man sich, warum von der *Vita Antonii* eine weitere Übersetzung gefertigt werden mußte, nachdem der Text in der deutschen, englischen, italienischen und spanischen Sprache in guten Übersetzungen vorliegt (vgl. A. Keller: *Translationes Patristicae Graecae et Latinae. Bibliographie der Übersetzungen altchristlicher Quellen. Erster Teil: A-H.* Stuttgart 1997, 85 f.). Doch zeigen die bisherigen griechischen Editionen im Vergleich mit dem kritischen Text von Bartelink die Notwendigkeit der Neueinrichtung des Textes mit den vielfach erweiterten Lesarten. Damit liegt jetzt eine mustergültige Ausgabe vor, die der Erforschung dieser in der Spätantike häufig gelesenen *Vita* und deren Wirkungsgeschichte neue Impulse vermitteln wird. Die umfängliche Einleitung ist Athanasius gewidmet, darunter der literarischen Form der *Vita*. Nach Bartelink ist die *Vita* das erste Beispiel, das den spirituellen Aufstieg eines Mönchsvaters Schritt für Schritt im Kampf gegen das Böse schildert. Dies erklärt die Dämonologie in der *Vita* als literarisches Schema. Damit sind die vielfachen dämonischen Aspekte als Folie der Darstellung im Aufstiegsschema erklärt. Geht man davon aus, daß Augustins Konfessionen von der *Vita Antonii* beeinflusst sind, dann hat Augustinus das ihm bekannte Schema purgiert und entmythologisiert. Sehr hilfreich sind die umfänglichen Indices, die diese Edition zu einem vorzüglichen Arbeitsmittel gestalten: Index der Textvarianten gegenüber Montfaucon, Schriftindex und Verzeichnis der griechischen Wörter. Sogar eine Karte Ägyptens zur Zeit des Antonius findet sich.

Es besteht kein Zweifel mehr darüber, daß der in Erstaufgabe vorgelegte Kommentar zum Hohen Lied Nilus von Ankyra zuzuschreiben ist. Nilus war wohl zur Zeit Kaiser Theodosius I. Hofbeamter in Konstantinopel, geboren Ende des 4. Jhs. in Ankyra, bekannt mit Markus Eremita und Schüler des Johannes Chrysostomus. Der Verfasser asketischer Werke, Homilien und Briefe, schrieb den Hoheliedkommentar Ende des 4., Anfang des 5. Jhs. Der Kommentar ist das einzige exegetische Werk, das von Nilus erhalten blieb. Seine Exegese bewegt sich in den Bahnen der Symbolik. Die Kirche z. B. ist für ihn das Haus der Braut des Hohenliedes. Die Einleitung von M.-G. Guérard (S. 15-97) versucht die in Zweifel gezogene Echtheit (H. R. Drobner) des Kommentars durch Parallelen aus den sonstigen Schriften des Nilus von Ankyra zu beweisen. Man darf das Werk der geistlichen Poesie zuweisen.

Der Text der Psalmenhomilien 36-38 von Origenes in lateinischer Sprache mit den dazugehörigen griechischen Fragmenten ist ein Abdruck der Edition von E. Prinzivalli in der *Bibliotheca Patristica* Florenz 1991, ohne kritischen Apparat. Wertvoll sind die Einleitung und die knappen Anmerkungen vom Altmeister der Origenes-Forschung Henri Crouzel. Der Abdruck des bekannten Textes ist ausschließlich wegen der neuen Übersetzung in die französische Sprache sinnvoll, um auf bequeme Weise eine zweisprachige Ausgabe zur Hand nehmen zu können. Warum der Apparat von E. Prinzivalli gestrichen wurde, ist nicht einsichtig.

Die schwierigen Homilien des Gregor von Nyssa zu Kohelet stellen komplizierte Interpretationsfragen, die mit Hilfe der französischen Forschung zu lösen versucht werden. Die deutschsprachige Literatur wird nicht berücksichtigt. Es fragt sich, ob ein solches Ausklammerungsverfahren der patristischen Wissenschaft dient.

Noch 1996 ist im LThK³ (U. Treu) zu lesen, daß die Briefe des Isidor von Pelusium († nach 431) noch nicht ganz erschlossen sind, weil lediglich die Edition in PG (1864) vorliege. Diese Lücke beginnt sich zu schließen mit der jetzt vorgelegten kritischen Erstausgabe der Briefe Nr. 1214-1413. Man kann hoffen, daß das Unternehmen in absehbarer Zeit zu Ende geführt werden kann; denn der Presbyter Isidor war nicht nur ein Vielschreiber (über 2000 Briefe), sondern auch ein eifriger Vertreter des Nizänums, der in seinen dreizeiligen bis fünfseitigen Briefen eine Fülle zeitgeschichtlicher Kenntnisse über Kleriker und Beamte vermittelt. Das bereichert das Bild des genannten Zeitraums ungemein. Die Einleitung zu dieser Ausgabe weckt dazu die Neugierde.

Wilhelm Gessel

Georg Kontoulis: Zum Problem der Sklaverei (ΔΟΥΛΕΙΑ) bei den kappadokischen Kirchenvätern und Johannes Chrysostomus. Dr. Rudolf Habelt GmbH. Bonn 1993, 423 S., 2 Bildtafeln, Kart.

K. teilt seine Ausführungen in zwei große Abschnitte: 1. Aussagen der frühchristlichen Literatur zum Sklaventhema vom Ende des 1. bis zum 4. Jh. 2. Die Sklavenfrage bei den kappadokischen Kirchenvätern und Johannes Chrysostomus. Im ersten Teil werden durchgesehen: Klemens von Rom, Ignatius von Antiochien (zutreffend datiert), Apostolische Konstitutionen, Barnabasbrief, Didache, Polykarp von Smyrna, Hirt des Hermas, Aristides, Justin, Tatian, Athenagoras, Irenäus, Hippolyt, Cyprian, Klemens von Alexandrien, Origenes, Petrus von Alexandrien, Theodor von Herakleia, Euseb, Athanasius, Cyrill von Alexandrien, Asterius, Cyrill von Jerusalem, Ammonas, Pachomius, Makarius (warum nicht auch Evagrius Pontikus, der Schüler des Makarius?), Serapion von Thmuis, Didymus der Blinde, Tertullian, Hieronymus, Ambrosius, Augustinus. Der zweite, wichtigere Teil behandelt: Basilius von Caesarea, Gregor von Nyssa, Gregor von Nazianz und Johannes Chrysostomus.

Die Autoren mußten einzeln aufgeführt werden, um zu zeigen, wie breit die Studie angelegt ist, die den Fleiß des Autors dokumentiert und seine Freude an der Wiederholung belegt. Und damit erscheint das Problematische an der Methode, die hier geübt worden ist; denn K. bietet gegenüber der neueren Forschung keinen nennenswerten Fortschritt. Es fehlt die Sicht zum konstruktiv-analytischen Hinterfragen der in der Tat immensen und arg verstreuten Quellen. Daß die Alte Kirche das Sklavenproblem nicht löste und lieber zur spirituellen Deutung zum »Trost« der Sklaven griff, ist bekannt. Theorie, Praxis und gesellschaftliche Einordnung im Sinne einer Veränderung der gesellschaftlichen Struktur der Spätantike interessierte die altchristlichen Schriftsteller kaum. Manche Verträge des zur Unfreiheit gezwungenen Menschen klingen wie blanker Zynismus. Freilich versucht der Autor nicht, diesen Makel hinwegzudiskutieren, er vermeidet es auch, den heutigen Standpunkt als kritischen Maßstab einzuführen. Er zergeht sich aber in einer Fülle von Erklärungen, die wohl die Haltung seiner Zeugen verstehbar machen möchte, doch er hat nicht den Mut, mit wissenschaftlicher Härte das einstige Fehlverhalten herauszuarbeiten. Daß manchem altchristlichen Autor die eigene Argumentation gelegentlich fragil erschien, wird übersehen. So hätte man erwartet, daß die Zwänge der Zeugen deutlicher herausgestellt würden.

Mit K. wird man festhalten, daß in der Sicht der Kappadokier und des Johannes Chrysostomus die Sklaverei nicht als klarer Punkt erscheint, mit dem sich die Kirchenväter gezielt auseinandergesetzt hätten. Die Sklaverei wird lediglich im Rahmen anderer Themen und theologischer Argumentationen herangezogen. Die Kirchenväter messen der Sklaverei keine gravierende Bedeutung bei.

Von den Irrtümern und Fehlern seien folgende genannt: Ein Edikt von Mailand hat es nie gegeben. Amphitheater und Hippodrom werden verwechselt. Die Kontroverse Hippolyt-Kallist wird

in ihrer Bedeutung nicht erkannt. Daß Tertullian selbst Sklaven beschäftigte, wird übersehen. Gelegentlich fließen Zeilen ineinander, was zur Unverständlichkeit führt.

Frage: worin liegt der Nutzen des Buches? Antwort: es ist ein Lesebuch, das quer durch enumerativ vorgelegtes Quellenmaterial geleitet. Die Kritik bleibt dem Leser überlassen.

Wilhelm Gessel

Kurt Treu † – Johannes Diethart: Griechische literarische Papyri christlichen Inhalts, II. Textband, Kart. 141 S., Tafelband, Kart., 55 Tafeln. Kommissionsverlag der Österreichischen Nationalbibliothek Brüder Hollinek. Wien 1993

Das in mustergültigem Druck vorgelegte Projekt »Wiener christliche Papyri« verfolgt das Ziel weiterer Forschung, eine papyrologisch-philologisch-theologisch-überlieferungsgeschichtlich brauchbare Basis zur Verfügung zu stellen. Der Tafelband mit seinen vorzüglichen Fotos gestattet die Autopsie. Die gebotenen Texte sind im Inhaltsverzeichnis korrekt aufgelistet. Die verdienstvolle und nützliche Aufbereitung der Texte, zusätzlich erschlossen durch vorzügliche Indices, dient vom Inhalt her insbesondere der Liturgiewissenschaft. Die Beschreibungen der einzelnen Papyri sind exakt und instruktiv. Dankbar nimmt man die Übersetzungen in die deutsche Sprache zur Kenntnis. Die Generaldirektion der Österreichischen Nationalbibliothek sei ermuntert, diese wichtige Sammlung, trotz des mühevollen Aufwands, zügig fortzuführen.

Wilhelm Gessel

Michele Piccirillo – Eugenio Alliata: Umm al-Rasas. Mayfa'ah I. Gli Scavi del Complesso di Santo Stefano. Studium Biblicum Franciscanum. Jerusalem 1994. Ln., 376 S.

Die dem Rezensenten bekannten Ausgrabungen setzen 1986 ein. Die Ausgrabungsstätte liegt 30 km südwestlich von Madaba (Jordanien) und erstreckt sich über 10 Hektar. Das Zeichen von Umm al-Rasas ist ein noch gut erhaltener Turm, 1,5 km nördlich von den Ruinen. Die Ruinenstadt kann identifiziert werden mit dem Kastron Mefaa, das sowohl durch römische wie arabische Quellen und die Bibel bekannt ist. Mefaa war ursprünglich ein Militärstützpunkt verschiedener Truppen. Das erste byzantinische Haus kann unter der Kirche des Heiligen Stephanus erkannt werden. Um 587 n. Chr. wurde die Kirche des Bischofs Sergius mit bedeutenden Mosaiken errichtet. In die gleiche Zeit fällt die Kirche der Aedicula. In der umayyadischen Zeit wird die Sergius-Kirche umgestaltet. Die Mosaik der Stephanskirche wurden ebenfalls erneuert. Im 9. Jh. n. Chr. sind wohl die kirchlichen Bauten endgültig aufgegeben worden. Warum die Aufgabe erfolgte, läßt sich noch nicht beantworten. Faszinierend ist das Bodenmosaik der Stephanskirche, weil es Stadt vignetten von Städten in Palästina, Jordanien und Ägypten zeigt. Darunter Jerusalem (hier läßt sich die Anastasis erkennen), Neapolis (mit der Theotokoskirche auf dem Berg Garizim), Sebastis, Caesarea maritima, Eleutheropolis, Askalon, Philadelphia usw. Natürlich ist auch Mefaa dargestellt. Aus Ägypten werden Alexandrien, Kasin, Thesos, Kynopolis usw. im Mosaik repräsentiert. Die Frage, warum diese nur noch mit der Karte von Madaba entfernt vergleichbaren Stadtansichten den Kirchenboden schmücken, kann lediglich vermutungsweise beantwortet werden. Vielleicht wurde das Kastron in der byzantinischen Zeit als Zwischenstation von Jerusalempilgern aufgesucht. Und wer die Stephanskirche betrat, sollte sehen, daß er eine Kirche besuchte, die mit allen Kirchen der Ökumene in Verbindung stand.

Bedauerlicherweise lassen sich laufende, mutwillige Zerstörungen im Ausgrabungsgelände, trotz

der Umsicht der Archäologen und den partiellen Schutzbauten nicht verhindern. Umso wichtiger ist die vorgelegte Dokumentation mit Plänen, Bildern in Schwarz/Weiß und Farbe. Wer Umm al-Rasas schon aufgesucht hat, wird das Entdeckte zum Weltkulturerbe zählen und den Ausgräbern und deren Sponsoren Dank wissen. Daß auch die entdeckten Inschriften sorgfältig dokumentiert wurden, ist für diese hervorragende Publikation selbstverständlich.

Wilhelm Gessel

Klaus Fitschen und Reinhard Staats (Hrsg.), *Grundbegriffe christlicher Ästhetik, Beiträge des V. Makarios-Symposiums Preetz 1995* (Göttinger Orientalforschungen, 1. Reihe Syriaca 36), Wiesbaden (Harrassowitz) Göttingen 1997, ISBN 3-447-03855-1

Auf dem fünften Makariosymposium, veranstaltet im Predigerseminar der Nordelbischen Kirche in Preetz vom 20. bis 23. September 1995, wurden 16 Referate gehalten, welche von der Frage nach dem Verständnis der christlichen Ästhetik ausgehen. Der schriftliche Niederschlag der Vorträge ist Werner Strothmann gewidmet, dem am 19. Juni 1996 verstorbenen Professor der Syrischen Kirchengeschichte in Göttingen. Insgesamt gesehen decken die Vorträge ein weites Feld ab. Von der Gesamthematik des Symposiums sind Anthropologie, Christologie, Eucharistielehre, Theologie des Bildes und christliche Schöpfungslehre angesprochen. Sieben Referate betreffen den christlichen Osten, die übrigen sind jedoch abendländischen, überwiegend evangelischen Theologen und Schriftstellern aus dem 16. bis 20. Jh. gewidmet. Doch werden unter den katholischen Denkern auch Augustinus und Nikolaus von Kues hervorgehoben. Aus der Fülle der Beiträge können hier nur einige kurz gewürdigt werden. Die besondere Aufmerksamkeit der Referenten galt dem spirituellen und philosophischen Schriftsteller Makarios-Symeon, der um 400 in Syrien gewirkt hat. Reinhard Staats klärt in diesem Zusammenhang den Begriff der Metamorphosis des Menschen, die ihren Grund in der Metamorphose Gottes in Christus, d. h. seiner Menschwerdung hat. Die Vereinigung der göttlichen Natur mit der des Menschen zielt auf dessen Vergöttlichung, was nicht Verwandlung in die göttliche Natur besagt, sondern Leben in Freundschaft mit Gott.

In diesem Zusammenhang sei ein Mißverständnis (S. 22) ausgeräumt. Die Lehre von der Transsubstantiation der eucharistischen Gaben Brot und Wein in Leib und Blut Christi wurde vom vierten Laterankonzil (1215) nicht als Dogma verkündet. Vielmehr dient der Begriff der Transsubstantiation lediglich als Umschreibung des Geheimnisses der Eucharistie. Am Schluß des Referats wäre ein Zitat oder der Hinweis auf eine Belegstelle aus Ovids Metamorphosen hilfreich gewesen.

Ein Licht auf den Unterschied zwischen sinnhafter und verinnerlichter Ästhetik wirft der Beitrag von Martin Tamcke. Ein Bischof aus Byzanz, mit den Insignien seiner Würde reichlich geschmückt, soll im Auftrag des Kaisers Maurikios dem Katholikos-Patriarchen Mar Sabrischo der ostsyrischen Kirche eine Botschaft übermitteln. Doch trifft er nicht einen prachtvoll, sondern in Lumpen gehüllten Patriarchen an. Als er sieht, wie der Patriarch einen Knaben durch ein Wunder heilt, bekehrt sich der Bischof und erkennt, daß echte Schönheit innerlich ist und aus dem Glauben lebt.

In einem unbeabsichtigten Bezug zur Debatte über das Cruzifix in öffentlichen Räumen steht der Beitrag von Inge Mager über Johann Arndts (1555-1621) Bildfrömmigkeit. Gegenüber den Bilderstürmern verteidigt der evangelische Theologe die Erlaubtheit von Bildern und besonders des Kreuzes Christi. Anstatt Abscheu vor dem gekreuzigten Corpus empfiehlt Arndt eine »Abscheu vor der eigenen Schuld als Grund für Christi Leiden zu haben.« (S. 112) Arndt möchte einen Mittelweg zwischen Bilderverbot und Bilderzwang gehen. Einige Aussagen der Referentin zu Beginn ihres Beitrags bedürfen der Richtigstellung: Der byzantinische Bilderstreit ist noch nicht 787, son-

dern erst 843 auf einer Synode in Konstantinopel beigelegt worden. Nach 787 begann nämlich eine zweite Welle des Bildersturms. Die Behauptung, daß die mittelalterliche Bildfrömmigkeit »von Aberglauben und gedankenloser Oberflächlichkeit« (S. 101) gekennzeichnet sei, ist zu pauschal und wird dem hohen Niveau der mittelalterlichen Sakralkunst nicht gerecht.

Trotz der genannten Kritikpunkte verdient das Anliegen aller Beiträge Beachtung, da sie theologische Implikationen der Ästhetik quer durch die Jahrhunderte aufzeigen und zum Nachdenken über das Verhältnis zwischen Kunst und Religion anregen.

Ferdinand R. Gahbauer

Gabriel Bertonière OCSO, *The Sundays of Lent in the Tridion (sic): The Sundays Without a Commemoration*. Roma: Pont. Ist. Orientale 1997, 215 S. (OrChrA 253)

Der Name Τριῳδιον bezeichnet zunächst das in der byzantinischen Liturgie benutzte gottesdienstliche Buch mit Eigentexten für die Vorosterzeit bis zur Osternacht einschließlich, im abgeleiteten Sinn dann jenen Abschnitt des Liturgischen Jahres, für dessen Feiern das Tridion-Buch Texte anbietet. In der vorliegenden Untersuchung geht es um beides, die biblischen, poetischen und homiletischen Texte, die bei Gottesdiensten der Tridion-Zeit zum Vortrag gelangen, und die Entwicklung des Buches, in dem solche Texte in unterschiedlichster Weise zum kultischen Gebrauch dargeboten werden. Da (1) das, was uns heute als byzantinische Liturgie begegnet, die liturgiehistorische Synthese konstantinopolitanischer und jerusalemisch-palästinischer Bräuche darstellt und (2) das erst seit dem 9./10. Jh. auftretende Tridion-Buch einen fortgeschrittenen Zustand der Liturgiegeschichte repräsentiert, war das Untersuchungsprogramm auszuweiten auf die Consuetudines der beiden stilprägenden Zentren und auf die Frühstufen der liturgischen Entwicklung vor Entstehung des Tridions (Part I). Zwischen Jerusalem und Konstantinopel treten Unterschiede zutage in der Länge der Vorosterzeit sowie der Zählung und Benennung ihrer Sonntage (beste Übersicht: S. 46 f.), Resultate (1) verschiedenartiger Berechnung der Quadragesima (Ein- bzw. Ausschluß der Heiligen Woche) und (2) ihrer Erweiterung nicht nur durch die beiden Orten gemeinsame Einführung der vorangestellten Sonntage des Fleisch- und Käseabschieds (»Apokreas«, »Tyrophagos«), sondern in Konstantinopel zusätzlich durch Umwidmung der letzten Sonntage nach Pfingsten in eine ein- bis mehrwöchige Vorfastenzeit. (Die S. 30 als Beleg konstantinopolitanischer Fastenverlängerung angeführte »Chronographia« stammt nicht von Theophanes Graptos [† 845], sondern von Theophanes Homologetes [† 818].) Da die allsonntägliche Feier der Auferstehung des Gekreuzigten seit alters ihre jeweils besondere Färbung durch die dabei verlesenen Abschnitte der Bibel erhält, ist auch für die Liturgie der Fastensonntage die Perikopenordnung von bestimmender Bedeutung. Deren Entstehung ist für die Reichshauptstadt noch nicht sicher zu datieren (7. Jh. ?). Die Jerusalemer wird, wie A. Baumstark erkannte¹, bereits bezeugt durch das Georgische Lektionar, das hagiopolitische Entwicklungen des 5. bis 8. Jh. repräsentiert, und einige arabische Evangeliarien (Borg. ar. 95, 9. Jh.; Berol. Or. 1108 v. J. 1046/47 u. a.), wurde schließlich aber verdrängt durch die ins Heilige Land importierte Konstantinopler Ordnung. Den Übergang Palästinas zu dieser markiert besonders augenfällig der Sin. gr. 210 v. J. 861/62 (aus dem Sabaskloster?) mit seinen das Herkömmliche wie das Neue verbindenden Angaben. Der Vergleich der bodenständigen Schriftlesungen beider

1 A. Baumstark, Die sonntägliche Evangelienlesung im vorbyzantinischen Jerusalem, in: *ByzZs* 30 (1929/30) 350-359; ergänzend verweist Baumstark selbst mehrfach auf seinen Beitrag: Das Problem eines vorislamischen Schrifttums in arabischer Sprache, in: *Islamica* 4 (1931) 562-575, speziell S. 570-575.

Städte ergibt deutliche Unterschiede in den nichtevangelischen Perikopen und in den, wie noch heute, das Gesicht der Sonntage bestimmenden Evangelien (in Konstantinopel nicht beeinträchtigt durch das dort früh mit einzelnen Sonntagen verbundene quadragesimale Heiligengedächtnis). Drei evangelische Lesesysteme gewinnen Einfluß auf das Triodion: das Konstantinopler (auf Markos gestützt), das Jerusalemer (nach Lukas) und daneben eines, das hinter einer Gruppe von Zeugen steht, die sich um das Kanonarium des Tetraeuangelions Sin. gr. 150 (11. Jh.) und dessen seit 1874 seinem Text nach bekanntes älteres Geschwister, bei B. wie bei sämtlichen Vorgängern noch unbezeichnet, inzwischen durch S. Parenti, *Per l'identificazione di un anonimo calendario italo-greco del Sinai*, in: *Analecta Bollandiana* 115 (1997) 281-287 identifiziert als Sin. gr. 1598 und 2095 (10. Jh.), gruppieren. Die Hss. dieser Gruppe scheinen alle in Italien beheimatet, doch ist dies nicht unbedingt auch die Heimat der ihr zugrundeliegenden Leseordnung, sondern erst noch durch Liturgievergleichung zu prüfen, ob hier nicht, wie gar nicht selten, ein Widerhall von Gebräuchen vorderorientalischer Kirchen vorliegt. B. erwähnt die von H. Delehaye vorgenommene Verknüpfung der diskutierten Tradition mit Zypern. A. Baumstark erwog hier (Rez. J. P. Kirsch, in: *OrChr* 23 [1927] 200) Verbindungen zu Damaskus. Der Titel des vorliegenden Buches macht die vom Autor getroffenen Einschränkungen des Untersuchungsgegenstandes »Triodion« kenntlich: B. verlängert seine 25 Jahre zuvor erschienene Monographie zur griechischen Osternacht² sozusagen nach hinten durch Untersuchungen der fünf Hauptsonntage der byzantinischen Fastenzeit vor dem Palmsonntag. Zwei dieser Sonntage werden wegen ihrer frühen speziellen Prägung einstweilen auf eine künftige Darstellung verschoben: der 1. Sonntag der Fastenzeit = Sonntag der Orthodoxie und der 3. Sonntag = Sonntag der Kreuzverehrung, so daß im besprochenen Band zur Darstellung gelangen nur der 2., 4. und 5. Sonntag (nach Konstantinopler und heutiger Zählung), »the sundays without a commemoration«, wie der Untertitel den von ihnen bewahrten dominikalen Charakter nur sprachlich negativ charakterisiert. Allerdings wurden auch diese Sonntage ab dem 12. Jh. in Byzanz wachsend mit Heiligenverehrung belegt (Gregorios Palamas, Johannes Klimakos, Maria Aegyptiaca). Dies prägte das textliche Repertoire jedoch nicht mehr entscheidend und wird von B. daher nur beiläufig berücksichtigt. Bei seiner Untersuchung von 85 griechischen Triodia-Handschriften sowie, indirekt, mancher slavischer und georgischer Triodia (Part II) erkennt B. als im wesentlichen konstante Elemente des Textrepertoires die *Idiomela* und die *Kanones*. Die *Idiomela*, teils noch spätantike Gesänge mit eigener Melodie, zeigen sich durchgängig abhängig von der Jerusalemer Perikopenordnung. Der 4. Fastensonntag weist freilich eine gespaltene Thematik auf: Neben dem Barmherzigen Samariter (Lk 10, 25-37) der Jerusalemer Lesepraxis treten die Arbeiter im Weinberg (Mt 21, 33-48) auf, ein Thema, das andernorts, in Süditalien, als das des 2. Fastensonntags bezeugt ist. Die *Idiomela* sind als Gruppe wohl aus einer einzigen Quelle herübergenommen, den *Sticheria*, deren Repertoire mit den Triodia tatsächlich weithin übereinstimmt, auch im Hinblick auf den 4. Fastensonntag, für den jedoch ein Zeuge, Atho. Vatop. 1488, 11. Jh., noch ausschließlich das Jerusalemer Thema berücksichtigt. Diese Texte dürften daher im wesentlichen aus der Hl. Stadt und ihrer Umgebung stammen, sind freilich nicht deckungsgleich mit dem Bestand des im 10. Jh. unter Benutzung älteren Jerusalemer Materials redigierten georgischen Tropologions (*iadgari*). (Der griech. Name des Buches ist jetzt durch P. Kh. Mird P. A. M. 2 + 1, 8./9. Jh., aus dem Kastellion-Kloster belegt: J. Van Haelst, *Cinq textes provenant de Khirbet Mird*, in: *Ancient Society* 22 [1991] 310.) Daraus ergibt sich, daß die im Triodion greifbare Auswahl an *Idiomela* vom Gestaltungswillen eines einzelnen oder einer einzelnen Redakteursgruppe verantwortet werden dürfte. Bei den *Kanones* hingegen ist gleiche Einheitlichkeit nicht zu beobachten. In der Fülle der Texte lassen sich Abhängigkeiten sowohl von den Traditionen Jerusalems als auch Konstantinopels und der um den Sin. gr. 150 feststellen, offenbar auch Verschiebungen bei der terminlichen Zuordnung einzelner Stücke. Innerhalb des reichen

2 G. Bertonière, *The Historical Development of the Easter Vigil and Related Services in the Greek Church* = *OrChrAn* 193 (Città del Vaticano 1972).

Materials gibt sich eine, nicht scharf geränderte, Gruppe zu erkennen, die von einem Hymnographen namens Elias stammt, wohl dem Patriarchen Elias II. von Jerusalem (2. Hälfte des 8. Jh.). Auch die weiteren von B. reichlich befragten Quellen (Part III), besonders die Homiliarien (im Anschluß an die Erhebungen von A. E. Ehrhard und S. Eustratiades), zeigen an den einzelnen Sonntagen eine Thematik, die bald nach Jerusalem, bald nach Konstantinopel, bald in das Umfeld des Sin. gr. 150 verweist. Am Ende der Untersuchung läßt sich eine von B. ausdrücklich als vorläufig bewertete Geschichte des Triodion-Buches skizzieren: Am Anfang standen einfache Sammlungen verschiedenartiger liturgischer Dichtungen, die im Gottesdienst der Triodion-Zeit neben anderen einschlägigen liturgischen Büchern verwendet wurden. Sie verzeichneten nur eventuelle Eigentexte, die im Rahmen des Bedarfs mit gewöhnlichen Sonntagstexten aufgefüllt wurden. Im weiteren Prozeß wurden diese Sammlungen angereichert durch Rubriken, Texte der Meßfeier, auch Apostolos und Evangelium, mit der Tendenz zum freilich nicht allgemein erreichten »Plenar-Triodion«. Ganz auffällig ist der starke und andauernde Einfluß, den Jerusalem, besonders seine Perikopenordnung, ausübte. An den Werktagen hingegen (nicht Gegenstand der Untersuchung) begegnen in großem Umfang poetische Schöpfungen von Autoren aus dem Umkreis des Konstantinopler Studiu-Klosters. So scheint das byzantinische Triodion erwachsen aus einer, offenbar aber nicht konkurrenzlosen, studitischen Werktagssammlung (»Ur-Triodion«), die, bald nach Theodoros Studites († 826), vereinigt wurde mit der Jerusalemer Idiomela-Sammlung und den gleichfalls wohl Jerusalemer Eliastexten. Ort ihrer Zusammenführung könnte somit Konstantinopel gewesen sein, wahrscheinlicher jedoch das in dieser Epoche liturgisch zunehmend byzantinisierte Palästina. Dieses so vereinigte Material blieb, wie bei handschriftlichen Liturgiebüchern selbstverständlich, offen für örtliche Zufügungen. Die ausführlichen Anhänge (S. 145-200) der Untersuchung bieten (1) ein Verzeichnis der, direkt oder indirekt, benutzten griechischen, slavischen und georgischen Mss. (mit manchen Korrekturen bisheriger Datierungen aufgrund liturgiegeschichtlicher Argumente) sowie (2) nach Tagen und poetischen Gattungen geordnete Tabellen des poetischen Materials (jeweils unter Angabe des Initiums des Gesanges, der Bezeugung, Themen und gottesdienstlichen Verwendung), (3) ein Glossar der liturgischen Fachtermini. Diverse Indizes und ein Bibelstellenregister runden den Band ab, der zweifellos zu den noch für längere Zeit wertvollen liturgiegeschichtlichen Veröffentlichungen der letzten Jahre zählt. Für die vom Autor versprochene Fortsetzung erbittet der Leser etwas größere Sorgfalt in Redaktion, Korrektur und Textumbruch (Druckfehler schon im Titel!). Wichtiger jedoch scheint die Beiziehung weiterer verfügbarer Quellen. Der Autor beklagt wiederholt, daß ihm die sinaitischen Triodien des 14. Jh., da vermeintlich nicht verfilmt, unzugänglich blieben (S. 97, 160), relativiert damit etwas verspätet seine anfängliche Aussage (S. 23), er habe »all Triodia dating from the tenth to the fourteenth centuries« untersucht. Der Rezensent konnte schon JbÖsterrByz 30 (1981) 239-248 mit der Wiederentdeckung von F. E. Brightman's Ms. D der melkitischen Markosliturgie den wissenschaftlichen Nutzen der von Samir Khalil, in: Bulletin d'Arabe Chrétien 2, 2/3 (1978 [1980]) 57 veröffentlichten knappen Notiz demonstrieren, während der israelischen Besatzungszeit seien im Katharinenkloster die bis dato nicht photographierten Handschriften des Altbestandes verfilmt worden und davon Mikrofilme über die Jewish National and University Library zu beziehen. Tatsächlich verzeichnet die für den Dienstgebrauch der Jerusalemer Bibliothek angefertigte Check-list of the Manuscripts in the Ste-Catherine Monastery (Jerusalem 1968) S. 8 den Besitz von Filmen der gesuchten Triodia des 14. und 15. Jh.

Heinzgerd Brakmann

Natalia B. Teteriatnikov, *The Liturgical Planning of Byzantine Churches in Cappadocia*. Roma 1996 (OCA 252). 240 pp., 83 Schwarz-Weiß-Bildtafeln, 18 Graphiken, 1 Karte

Die Autorin, Kunsthistorikerin in Dumbarton Oaks (Washington D. C.), wendet sich in ihrer Studie dem liturgischen Arrangement kappadokischer Kirchen zu. Das Gebiet liegt im Einflußbereich von Konstantinopel ebenso wie der anderen angrenzenden Regionen Syrien, Armenien, Georgien, selbst Palästina und Ägypten.

Der Untersuchungszeitraum umfaßt die Anfänge des Christentums in diesem Raum, die Invasion durch die Araber, die Zeit des Ikonoklasmus, der Konsolidierung des byzantinischen Reiches bis hin zur türkischen Besetzung. Teteriatnikov gibt sich mit einer typologischen Untersuchung allein nicht zufrieden. Ihre Annäherung an das Thema berücksichtigt historische, soziologische, ökonomische und liturgische Gegebenheiten. Sie schränkt ihren Untersuchungsgegenstand auf einige Raumteile und deren Ausstattung ein, welche liturgisch von hervorragender Bedeutung sind: Altarraum, Schiff, Eingangsbereich, Bestattungsorte.

Die Ergebnisse der untersuchten kappadokischen »rock-cut churches« werden mit jenen des Kirchenbaues in der Reichshauptstadt verglichen, wodurch sich für den kappadokischen Kirchenbau eine eigene Kontur zeichnen läßt, »a liturgical pattern which can be recognized as Cappadocian« (232).

Einer der größten Unterschiede zu den Kirchenbauten der Hauptstadt ist der Ort der *Prothesis* (Ort für die Bereitung der Gaben). Bei der überwiegenden Anzahl der byzantinischen Kirchen befindet sich die Prothesis-Nische innerhalb des erhöhten Altarraumes (Bema). Bei großen Kirchen gab es dafür in frühbyzantinischer Zeit einen eigenen Raum oder sogar ein eigenes Gebäude (Skeuophylakion). Nicht so in den kappadokischen Höhlenkirchen: Die Prothesis-Nische befindet außerhalb des Sanktuariums im vorderen Bereich des Kirchenschiffes, »yet oriented more closely to the faithful« (226).

Die untersuchten Kirchen weisen keine *Apsis*nebenräume auf. Vielmehr finden sich hier Bauten mit bis zu vier Apsiden, wie sie sonst noch in Mesopotamien und in Ägypten vorkommen.

Wie die Kirchen selbst ist auch das Inventar der untersuchten kappadokischen Kirchen aus dem Fels herausgearbeitet und so zum großen Teil erhalten geblieben. So erfahren wir über *Sitzbänke* im Kirchenschiff – ein Hinweis auf Nachtvigilien und Psalmenvortrag. Weiters sind *Wasser-Bassins* anzutreffen, deren ikonographisch gestaltete Umgebung auf konkrete Verwendungszwecke hindeutet. Besonders aufschlußreich für die soziologische Gliederung der Gemeinden sind die Gründerportraits, die Bilder von Mönchen, Geistlichen und Laien zusammen mit Frauen und Kindern.

Die Kirche ist zumeist nur durch eine einzige Öffnung zugänglich. Am Beispiel des *Eingangs* läßt sich wahrscheinlich eine bauliche Entwicklung und Beeinflussung durch Byzanz feststellen. War zunächst ein nach außen vorgebauter Portalraum vorherrschend, so tritt an dessen Stelle später der *Narthex*. Diese Räume waren ikonographisch mit Devotionsbildern, Widmungsinschriften, persönlichen Bitten u. a. ausgestaltet. Sie vermitteln den Eindruck, daß der Eingangsbereich im besonderen auch der persönlichen Devotion diene, bevor man in den Kirchenraum eintrat.

In den Kirchen fand man vielfach auch *Grabstätten*, im Bereich des Porticus, des Narthex, im Schiff, in den Apsiden. Jene Grabstellen waren häufig mit Abbildungen, Inschriften und Gebeten versehen worden. Sie sind überaus aufschlußreich in der Erschließung der sozialen und wirtschaftlichen Verhältnisse der Zeit.

Schade, daß die beigegegebene geographische Karte die Qualität einer schlechten Photokopie hat.

Natalia B. Teteriatnikov hat mit ihrer Publikation einmal mehr erwiesen, daß die Erforschung des Kirchenbaues und des Interieurs nach formaler Hinsicht alleine obsolet ist. Ihre Untersuchung hat den kappadokischen Kirchenbau einer eigenen autochthonen Tradition zugeordnet, die einerseits den Einflüssen der Reichshauptstadt verpflichtet ist, die andererseits Momente aus den östlicheren

und südlicheren Gegenden aufnimmt und bisweilen archaische Elemente bewahrt hat (Synthronon). Man darf weiteren angekündigten Studien der Autorin erwartungsfroh entgegensehen.

Erich Renhart

Alice-Mary Talbot (ed.), *Byzantine Defenders of Images: Eight Saints' Lives in English Translation*, Washington, D. C., *Dumbarton Oaks Research Library and Collection* 1998 (= *Byzantine Saints' Lives in Translation* 2), XLII, 405 S., ISBN 0-88402-259-5

Erfreulicherweise kann hier bereits der zweite Band der neubegründeten Reihe angezeigt werden, auf deren generelle Bedeutung für die hagiographische Forschung in der Rezension des ersten Bandes, *OrChr* 81 (1997) 240f., hingewiesen wurde. Es werden in kommentierter Übersetzung vier Synaxarotizen aus der ersten Phase des Ikonoklasmus (Theodosia von Konstantinopel und Anthusa, Tochter Konstantins V., übers. von Nicholas Conostas; Stephan der Jüngere und Anthusa vom Mantineon-Kloster, übers. von der Herausgeberin) und vier Heiligenviten aus dessen zweiter Phase vorgelegt, die des Patriarchen Nikephoros (übers. von Elizabeth A. Fisher, nach Ed. C. de Boor 1880), die der Mönche und leiblichen Brüder David, Symeon und Georgios von Lesbos (übers. von Dorothy Abrahamse und Douglas Domingo-Forasté, nach Ed. J. van den Gheyn 1899), die des Mönches Ioannikios in der bald nach seinem Tod von dem Mönch Petros verfaßten Version (übers. von Denis F. Sullivan, nach Ed. J. van den Gheyn 1894) und die der hl. Theodora, Gattin des Kaisers Theophilos (übers. von Martha P. Vinson, nach Ed. A. Markopoulos 1983).

Die Einleitung bietet eine knappe Einführung in den kirchengeschichtlichen Hintergrund der Texte. Man fragt sich, warum hier und in der Bibliographie von den neueren Beiträgen zum Thema nicht nur die Arbeiten von Paul Speck, die inzwischen mehrere Bände füllen, unerwähnt bleiben (Ausnahme: ein Kongreßreferat von 1964, S. XIII, A. 32), sondern auch das einschlägige Kapitel von G. Dagron in: Jean-Marie Mayeur et al., *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, t. IV, Paris 1993, das auch die Forschung von Speck gebührend rezipiert.

Zum Verzeichnis der Editionen und zum Abschnitt über die Synaxarotiz Stephans des Jüngeren sei die kritische Neuedition der Stephans-Vita, mit annotierter französischer Übersetzung, von Marie-France Auzépy (*La vie d'Etienne le Jeune*, Aldershot, *Variorum* 1997, *Birmingham Byzantine and Ottoman Monographs* 3) nachgetragen, die wohl erst erschien, als das Manuskript bereits abgeschlossen war. Die Vita wird S. XLI und S. 9, A. 1 noch nach PG zitiert.

Was Wert und Bedeutung der vier längeren Texte betrifft, so freut man sich vor allem, die literarisch interessante Vita des Patriarchen Nikephoros von Ignatios Diakonos nun in einer modernen Übersetzung benutzen zu können. – Nach Ansicht von F. Halkin und I. Ševčenko ist die nur in einer Handschrift des 14. Jh. überlieferte Vita des David und seiner Brüder eine späte Erfindung; doch brachte A. Kazhdan 1984 einige Argumente für ihre Abfassung im 9. Jh. bei. – Die Ioannikios-Vita verdient als zeitgenössische Quelle für die Phase des zweiten Ikonoklasmus und für das mönchische Leben Aufmerksamkeit. – Die Vita der Kaiserin Theodora ist, nach ihrer rhetorischen Form zu urteilen, eigentlich eine enkomiastische Predigt, die wohl in der Frühzeit der Makedonischen Dynastie zur Einführung ihres Kultfestes gehalten wurde. Wenn hier Theodora ausdrücklich zusammen mit ihrem damals minderjährigen Sohn Michael III. die entscheidende Rolle bei der Sanktionierung des Bilderkultes 843 spielt, spricht dies eher für eine Entstehung der Predigt unter Leon VI., weil dieser ein Interesse zeigte, den von seinem Vater Basileios ermordeten Kaiser Michael zu rehabilitieren. In diesem Zusammenhang wäre auf C. Mango, *The Liquidation of Iconoclasm and the Patriarch Photios*, in: A. Bryer / J. Herrin, *Iconoclasm*, Birmingham 1977, 133-140, zu verweisen, der überzeugend dafür plädiert, daß der Triumph des Bilderkultes weniger der Kai-

serin als dem Logotheten Theoktistos und dem gelehrten Photios, dem späteren Patriarchen, zu verdanken war.

Franz Tinnefeld

Eva M. Synek, »Dieses Gesetz ist gut, heilig, es zwingt nicht...«. Zum Gesetzesbegriff der Apostolischen Konstitutionen, Wien (Plöchl-Druck) 1997 (= Kirche und Recht 21), XIII + 129 S., 300 österr. Schilling, 43,- DM

Die Frage, was die Apostolischen Konstitutionen meinen, wenn sie den Begriff νόμος verwenden, läßt sich verhältnismäßig schnell beantworten: Es sind die alttestamentlichen Bücher Moses,¹ ein Sprachgebrauch, der ja nicht zuletzt aus dem Neuen Testament hinlänglich bekannt ist. Nur selten findet sich das Wort in anderem Zusammenhang (etwa: ἄλλοτριοι νόμοι). Die Verfasserin legt dann eingehend dar, daß aus der Sicht des Kompilators nicht alle Einzelgesetze der Thora in Kraft seien, vielmehr solle man sich von »unnützen Fesseln« (kultische Vorschriften, Reinheitsgebote) fernhalten und von sekundären, nach den Ereignissen rund um das Goldene Kalb erlassenen Vorschriften Gottes.

Die Verfasserin verknüpft mit ihrem Befund folgerichtig und zutreffend die Frage nach dem Verhältnis der Apostolischen Konstitutionen zum Alten Testament. Auch wenn weite Teile »von Torazitaten durchwoben« sind (S. 38), geht es doch wohl um die von Anfang an geführte Diskussion, wieweit Christen an das jüdische Gesetz gebunden sein sollen. Kann man dann wirklich sagen, daß der Kompilator seine Kirchenordnung als »Auslegung respektive Aktualisierung der Tora durch die Apostel« verstand (S. 77 f.), daß der Versuch des Kompilators, »unter Verwendung von kirchenordnungsbezogenem Traditionsgut aktuelle Probleme zu regeln, (von seinem Selbstverständnis her) Toraauslegung im Namen der Apostel« ist (S. 83)? Auf jeden Fall geht es mir zu weit, von einem »christlichen Talmud« zu sprechen. Daß sowohl »Talmud« wie »Didaskalia« (d. h. eine der Quellen) »Lehre« bedeuten, besagt noch nicht viel. Die »formale Parallele insofern, als [beim Talmud und den Apostolischen Konstitutionen] in gewisser Weise bereits als »kanonisch« erachtete Schriften aufgegriffen und kommentiert werden« (S. 79) sehe ich so nicht. Auch die sonst noch behaupteten Parallelen scheinen mir weit fraglich. Für mich haben die beiden Werke einen ganz unterschiedlichen Charakter. Derartige plakative Vergleiche führen sachlich kaum weiter.

Ich meine auch, daß der Untertitel des Buches nicht gut gewählt ist. Im Vordergrund steht bei den Apostolischen Konstitutionen gewiß kein »Gesetz« als Rechtsnorm zur Regelung des kirchlichen Lebens, dessen begrifflicher Inhalt zu untersuchen wäre. Der Kompilator wollte vielmehr eine Kirchenordnung schaffen und hat dabei nicht zuletzt die Thora herangezogen, die nun einmal damals als »Gesetz« bezeichnet wurde. Das zeigt sich auch darin, daß er für göttliche und kirchliche »Vorschriften«, also das, was wir als »Gesetz« bezeichnen könnten, gerade andere griechische Ausdrücke benutzt (vgl. Seite 47 ff., 74 f.).

Kritisch sei schließlich noch angefragt, warum die griechischen Wörter nicht in Original-, sondern in Umschrift zitiert werden. Bei den Möglichkeiten, die Computer heute bieten, sollte griechische Schrift doch zur Verfügung stehen.

Auch wenn ich einigen Ausführungen der Verfasserin nicht folgen kann, halte ich das Buch für sehr lesenswert. Die Quelle wird sorgfältig analysiert, es finden sich zahlreiche interessante, weiterführende Beobachtungen und die Literatur ist umfassend verwertet. Richtig ist nicht zuletzt der Ansatz der Verfasserin, die Apostolischen Konstitutionen als eigenständiges, von einem Kompila-

1 So auch H. Ohme, Kanon ekklesiastikos, Berlin 1998, 496, für die Apostolischen Konstitutionen: »Mit νόμος wird stets das alttestamentliche Gesetz angesprochen«.

tor redigiertes Werk zu betrachten und nicht in erster Linie auf dessen Quellen (Didache, Didaskalia und Apostolische Überlieferung) zu sehen (vgl. S. 28f.). Andererseits tritt das Profil des Kompilators natürlich schärfer hervor, wenn seine Änderungen an den Vorlagen ins Auge gefaßt werden. Auf die Vorlagen geht die Verfasserin näher nur in der Einleitung ein, in der das Werk ausführlich beschrieben und die Wirkungsgeschichte dargestellt wird (S. 1-24). Dabei beschränkt sie sich vernünftigerweise auf einen Überblick über die Texte, die mit den Apostolischen Konstitutionen zusammenhängen, zumal es hier weithin noch an ausreichenden Vorarbeiten fehlt, vor allem was die christlich-orientalischen Literaturen betrifft. Die Verfasserin weist auch zu Recht auf das Defizit hin, daß die Apostolischen Konstitutionen bisher eher liturgiegeschichtlich als rechtsgeschichtlich untersucht wurden. Diesem Mangel hat sie mit ihrem Buch in dem behandelten Bereich in erfreulicher Weise abgeholfen.

Hubert Kaufhold

Françoise Briquel-Chatonnet, *Manuscrits syriaques de la Bibliothèque nationale de France (n^{os} 356-435, entrés depuis 1911), de la bibliothèque Méjanes d'Aix-en-Provence, de la bibliothèque municipale de Lyon et de la Bibliothèque nationale et universitaire de Strasbourg. Catalogue*, Paris (Bibliothèque nationale de France) 1997, 263 S., 220 FF

Die Sammlung syrischer Handschriften der Pariser Nationalbibliothek ist seit dem 17. Jh. in kleinen Schritten gewachsen. Über die ältere Geschichte gibt die Einleitung zum Katalog von Hermann Zotenberg (Paris 1874) Aufschluß, der die Nr. 1-288 umfaßt. Die folgenden Erwerbungen (Nr. 289-334) hat Jean-Baptiste Chabot beschrieben (*Journal Asiatique*, 9. Serie, Bd. 8 [1896] 234-290). François Nau verdanken wir nicht nur wichtige »Corrections et additions« zum Katalog Zotenbergs (ebda., 11. Serie, Bd. 5 [1915] 487-536), sondern auch Ergänzungen zu den Angaben Chabots sowie eine Beschreibung der Neuzugänge Nr. 335-356 (*ROC* 16 [1911] 271-310). Sechs dieser neuen Hss. stammen aus der Sammlung der Chaldäer in Se'ert/Türkei (beschrieben vom damaligen Metropolitan Addai Scher, Mosul 1905), nämlich die Hss. Paris Syr. 341-343 und 353-355.

Scher hat nach 1911 weitere Se'ert'er Hss. nach Paris verbracht, nämlich die Nr. 360-372. Daß dadurch ein Teil der sonst weitgehend verlorenen Sammlung in Se'ert erhalten blieb, hatte 1964 bereits Gérard Troupeau mitgeteilt. Diese und andere Neuerwerbungen (Nr. 356-435) beschreibt nun die Verfasserin.

Ergänzend ist zu bemerken, daß vermutlich auch die Hs. Nr. 359 durch Scher in die Bibliothèque nationale kam. Der Verfasserin ist entgangen, daß es sich dabei um die frühere Hs. Mardin Chald. 46 handelt, die als verschollen galt. W. A. Macomber, *New Finds of Syriac Manuscripts in the Middle East*, in: *ZDMG*, Supplementa I, Teil 2, Wiesbaden 1969, 481 merkte zu Mardin 46 an: »The loss of one, a 13th century manuscript of the spiritual writings of Isaac Qatraya is deeply to be regretted.« Glücklicherweise ist die Hs. also wieder aufgetaucht. Da Scher die Mardiner Sammlung beschrieben hat (*Revue des bibliothèques* 18 [1908] 1-95) und die Pariser Signatur 359 den aus Se'ert stammenden Handschriften unmittelbar vorausgeht, wird es sich um einen einheitlichen Zugang handeln. Dazu dürfte auch noch die anschließende Hs. 373 gehören, deren früheren Aufbewahrungsort ich zwar nicht feststellen konnte, die aber immerhin in Se'ert entstanden ist. Möglicherweise ließe sich dies mit Unterlagen der Bibliothèque nationale über den Erwerb noch verifizieren.

Weitere neue Hss. stammen aus dem Besitz von Henri Pognon (Nr. 379-381, 402-432, 435). Es

sind zum größten Teil moderne Abschriften von Vorlagen aus dem Kloster Notre-Dame des Semences im Iraq (diese Hss. sind jetzt im chaldäischen Kloster in Bagdad). Eine weitere Gruppe stellen Hss. dar, die Nau und Scher für Veröffentlichungen kopierten (Nr. 383-388 bzw. 394). Nr. 389 (verschiedene Fragmente in 16 Umschlägen) überließ der syrisch-katholische Patriarch Ephräm Rahmani 1913 der Bibliothek.

Die Herkunft der Nr. 395-398 kann ich etwas beleuchten: Die Hss. befanden sich früher im Besitz des »Fehim Bek (Bey)« in Istanbul und sind knapp bei F. Y. Dolabani, *Catalogue of Syriac Manuscripts in Syrian Churches and Monasteries*, Aleppo 1994, 10-13 (395), 18 f. (396), 17 f. (397) und 20 (398) beschrieben (die Beschreibungen stammen vom Anfang unseres Jh.s). Der Mönchspriester Ephräm aus dem Ḥananyā-Kloster, der die Hs. 395 auf der Rückreise aus Europa 1914 in Konstantinopel auffand (vgl. auch Dolabani S. 10), ist niemand anders als der spätere Patriarch Ignatios Afrām Baršaum, der tatsächlich vorher Europa bereist hatte (vgl. R. Macuch, *Geschichte der spät- und neusyrischen Literatur*, Berlin 1976, 442). Der damalige Eigentümer Petros Fehim ist ein Sohn des Paulos Fehim, der 1883 (als Witwer) Bischof von Edessa sowie 1887 von Konstantinopel geworden war, den Bischofsnamen Timotheos Paul trug und 1913 starb (vgl. *Chronicon ad annum 1234 pertinens*, Text I, = CSCO 81, S. V).

Ein Teil der erwähnten Hss. Pognons, eine Hs. aus dem Besitz von Louis Delaporte und einige weitere (Nr. 402-435) bildeten früher die Sammlung Maurice Brière bzw. René Graffin und gelangten 1990 in die Nationalbibliothek.

Neben den Pariser Handschriften beschreibt die Verfasserin die beiden westsyrischen Handschriften in Lyon von 1138 und 837 AD, die durch den Katalog von Ant.-Pr. Delandine (Paris 1812) und weitere Publikationen schon bekannt waren. Zuletzt hat A. Palmer den Kolophon von Lyon Syr. 1 in *OrChr* 76 (1992) 77-81 übersetzt und kommentiert (von der Verfasserin nicht erwähnt).

Die syrischen Hss. von Aix-en-Provence und Straßburg waren bisher nur in dem sehr summarischen »*Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques de France*« verzeichnet. Aix-en-Provence besitzt bloß drei jüngere maronitische Hss. ohne besondere Bedeutung. Die Sammlung von Straßburg (27 Hss.) ist größer, doch sind es meist Abschriften aus der Zeit um 1900. Am bekanntesten ist die Sahdōnā-Hs. aus dem Jahre 837 AD. Die Hs. 4119-4126 dürften alle von Vorlagen der Sammlung der Amerikanischen Mission in Urmia kopiert worden sein, die heute verschollen ist, von der wir aber immerhin den Katalog von Sarau (dazu noch unten) besitzen. Schreiber war meist der Diakon Augustin Thomas, der auch mehrere Hss. der Berliner Staatsbibliothek kopierte und sich einige Jahre in Deutschland aufhielt (Aßfalg, *Syrische Handschriften*, Wiesbaden 1963, XII; Macuch, *Geschichte* 228 f.). Die betreffenden Hss. kaufte die Berliner Bibliothek von Heinrich Goussen an, dem auch die Straßburger Bibliothek solche Hss. verdankt (die Verfasserin schreibt manchmal fälschlich: Goussens; zu Goussen vgl. etwa Kaufhold, *OrChr* 81 [1997] 213-227).

Die Hss. der Bibliothek der Amerikanischen Mission in Urmia dienen in größerem Umfang als Vorlagen, z. B. für Hss. der Jenks Collection in Cambridge (Goodman, *Catalogue* 587); vgl. dazu auch E. Sachau (Über Syrische Handschriften-Sammlungen im Orient, in: *Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen zu Berlin*, 2. Abt., Berlin 1900, 46): »Der Gründer dieser Bibliothek, Rev. William A. Shedd, erbietet sich Copien von diesen Handschriften anfertigen zu lassen.«

Die Hss. 4132, 4133 wurden durch Vermittlung Samuel Giamils vor allem nach Vorlagen des Klosters Notre Dame des Semences für Baumstark kopiert. In seinen unveröffentlichten Lebenserinnerungen »Vom Marionettentheater Gottes« (s. *OrChr* 82 [1998] S. 2, Fußnote 5) schreibt Baumstark auf S. 114, er habe zwei der von Giamil besorgten Hss. »diejenigen zweier metrischer Heiligenleben und des Geschichtswerkes des Jochannan bar Penkaje, ... an die Universitätsbibliothek in Straßburg verkauft, um für den Erlös unsern [Sohn] Albert als schwerkrankes kleines Kind während der Kriegszeit in einer Kinderklinik in Straßburg halten zu können«. Nr. 4131, 4134-4140 sind Abschriften Giamils von vatikanischen u. a. Hss.

Die in dem neuen Katalog beschriebenen Hss. sind also durchaus von unterschiedlichem Wert. Aber auch die modernen Abschriften aus orientalischen Sammlungen sind nicht zu verachten, zumal die Vorlagen nicht so leicht zugänglich oder sogar verschollen sind. Es handelt sich teils um westsyrische, teils um ostsyrische Handschriften; eine (Paris Nr. 382) ist melkitischer Herkunft. Unter der Nr. 357-358 verbirgt sich ein Druck, nämlich Widmanstetters Ausgabe des syrischen Neuen Testaments von 1555.

Bemerkungen zu einzelnen Handschriften:

Nr. 356: Leroy hat an der zitierten Stelle sicher recht, daß der Schreiber und Maler Yešūʿ mit dem Kopisten Yešūʿ, Sohn des Johannes, aus Qaštrā Rumānīyā (Hromkla) der Hss. Paris Syr. 40 (1191) und 54 (1192) identisch ist. Vom selben Schreiber stammt noch das Pergament-Evangeliar Scharfeh Fonds Patriarcal 732 (Nr. 20 im Katalog von Sony, S. 17), geschrieben ebenfalls im Muttergotteskloster bei Edessa (1189/90). 1192 kopierte Yešūʿ dort ferner das Evangeliar Diyarbakir, Chald. 8 (Kat. Scher S. 333 f.). Leroy's Ansicht, es handle sich um den späteren Patriarchen Johannes Yešūʿ »den Schreiber« (1208-1220) dürfte richtig sein (vgl. A. Barsaum, *Histoire des sciences et de la littérature syriaque*, Aleppo ²1956, 400 f.).

Nr. 361: Schers Lesung beim Namen des ersten Restaurators in seinem Katalog der Se'ert'er Hss. scheint mir richtiger. Anstelle von »Isaac, du couvent de Saint-Jaques de Beth Alpē à coté du Zab« (so die Verfasserin) las er »Iabalaha, du couvent de Mar-Jacques de Beth Abé« (Hs. Nr. 9). Der Name des Klosters lautet zweifellos Bēt ʿĀḇē« (s. Fiey, *Assyrie chrétienne* 236 ff.). 1218 schrieb ein Mönch dieses Klosters namens Yahballāhā die Hs. Mardin Chald. 8 (jetzt Dublin, Chester Beatty Library 704, s. Macomber, *New Finds* aaO 481, Fußnote 54). Dieser Yahballāhā kann – folgt man Schers Lesung des Namens – mit dem Restaurator durchaus identisch sein. Beim Vermerk über die zweite Restaurierung ist »Mār Šallīṭā« statt »Mar Šlīṭā« zu lesen.

Nr. 365: Der Ortsname in der arabischen Notiz wird nicht كريفيس, sondern كرمليس zu lesen sein. In Karamles/Iraq gibt es tatsächlich eine Georgskirche (s. Fiey, *Assyrie chrétienne* 412 f.).

Hs. 371: Zu Gabriel d-Bēt Rabban (Nr. II, IV 3 und VI der Hs.) vgl. Baumstark, *Geschichte* 333 und Macuch, *Geschichte* 37 f. (mit weiterer Literatur). Über ihn läßt sich noch einiges sagen. 1605 lebte er, wie unsere Hs. (Kolophon von Nr. VI) zeigt, im Kloster des hl. Aḥḥā (= Kloster Zarnūqā, s. Fiey, *Nisibe* 194-197) bei Gāzartā. Da er derjenige war, der dem Schreiber des Teils IV (Verfasserin: »Yūḥannan ܝܘܚܢܢ«) half, wird es sich bei letzterem um den Priestermönch Johannes b. Priester Abraham b. Priester Ġarīb aus der Familie Kemo handeln, so daß wohl ܡܚܡܐ statt ܝܘܚܢܢ zu lesen ist. Johannes Kemo schrieb nämlich im Kloster des hl. Aḥḥā 1601 auch die Hs. Se'ert 43 (»Priester Johannes«), ebenfalls 1605 die Hs. Mardin Chald. 18 (mit vollem Namen) und 1607 die Hs. München Syr. 4 (desgleichen; der Name ܡܚܡܐ ist deutlich zu lesen, auch wenn das Papier beim Buchstaben *waw* beschädigt ist).

Michael, der Verfasser eines Glaubensbekenntnisses (Nr. V der Hs.) mußte nach Fiey, *Pour un Oriens Christianus Novus* 49, um 1180 gelebt haben. Ich kann ihn aber sonst nicht belegen.

Hs. 377: Der Verfasser des 4. Textes, Malkē Sāqō, starb 1490 (s. Barsaum, *Histoire* 449, der unsere Hs. erwähnt; Macuch 20); der Text findet sich auch in Ming. Syr. 501 D. – Der 5. Text stammt von Kyrillos Jakob aus Arnas (ʿUrdans), Metropolit von Midyat (1783-1804; s. Fiey, *Pour un Oriens Christianus Novus* 244; vgl. auch Ming. Syr. 113). – Zu dem Autor der Nr. 6-8, dem Maphrian des Tūr ʿAbḏīn Basileios Simon von Manʿam (etwa 1670-1740) vgl. Barsaum, *Histoire* 463 f.; Macuch 26; Graf IV 23-27).

Hs. 395: Die in der Ordinationsliste erscheinenden, von der Verfasserin nur syrisch wiedergegebenen Ortsnamen sind zu lesen: Zargal, Qaštrā d-Wank (*wank* = armenisch: Kloster) und Abū Gālib, alles Orte in der Nähe von Gargar, ferner Šalaḥ und Anḥel (beide im Tūr ʿAbḏīn).

Die Leservermerke des Ibrāhīm und seines Vaters Mašʿūd aus Qālūq (sic; bei Šaurō = Savur im Tūr ʿAbḏīn) stammen nicht von 1897 AD, es handelt sich vielmehr um ein Datum nach der Seleukidenära (= 1586/87 AD), wie der Wortlaut des Vermerks in der Beschreibung bei Dolabani

(S. 10) zeigt. Außerdem ist der Diakon (später: Priester) Ibrāhīm b. (Priester) Masʿūd b. (Priester) Baršaumō b. (Priester) Iṣḥāq aus Qalūq noch mehrfach belegt: Hss. Aßfalḡ Nr. 50 (Leservermerk von 1606); Damaskus Orth. 4/18 (1613); Qaraqoṣ, s. Fiey, Assyrie Chrétienne 441, Fußnote 3 (1636), u. a. Es handelt sich offenbar um einen Großneffen des bekannten Moses von Mardin (2. Hälfte des 16. Jh.s); letzterer war Sohn eines Priesters Isaak aus Qālūq.

Hs. 396: Der Schreiber Gabriel und sein Neffe Abraham sind als Kopisten gut bezeugt (u. a. Hss. in der Bibliotheca Vaticana und der British Library). Der im Kolophon genannte Patriarch heißt Ignatios Ḥalaf. Das Herkunfts-nomen Miḍyōyō beim Mönch Ṣīḫō bedeutet, daß er aus Midyat stammt. Der Eigentümervermerk stammt von dem oben genannten Bischof Timotheos Paulos Fehim von Konstantinopel.

Hs. 397: Dolabani aaO 17f. zitiert den Kolophon bei den Namen der Hierarchen etwas ausführlicher als die Verfasserin. Den Namen des Schreibers würde ich eher »Anastas« lesen, »Honestos« erscheint mir für einen Syrer unwahrscheinlich.

Hs. 401: Die Patrone des maronitischen Klosters in Rom, in dem die Hs. entstand, sind nicht »Mar-Petros et Mar-Šellinos«, sondern die beiden römischen Märtyrer des 4. Jh.s Petrus und Marcellinus. Die Hs. Aix-en-Provence 1372 (II) ist im selben Kloster entstanden, die Verfasserin gibt aber nur an: »dans le saint couvent libanais de Saint-Marcelin-et-Saint-Pierre«, ohne Ortsnamen. Zu dem 1724 gegründeten römischen Kloster vgl. etwa G. J. Mahfoud, L'organisation monastique dans l'église Maronite, Beyrouth 1967, 339.

Hss. 408-409: Bei dem Ortsnamen handelt es sich nicht um »Kertūkiā (?)«, sondern um Šarūḫīya, wo es in der Tat eine Mart-Šmūnī-Kirche gab (s. Fiey, Nisibe 263 f.; vgl. auch H. Petermann, Reisen im Orient, Leipzig 21865, 2. Teil, S. 28 und Karte: »Scharuchije«). Vorlage war offenbar die Hs. Diy-arkakir 21 (die Verfasserin schreibt versehentlich 23, gibt aber die richtigen Seitenzahlen der Beschreibung von Scher an).

Hs. 419: Zu den Auseinandersetzungen im Zusammenhang mit dem Metropolit Jakob Abraham vgl. J. Habbi, OrChr 64 (1980) 104f.; Mar Aprem, The Chaldeen Syrian Church in India, Trichur 1977, 111-115; ders., Mar Abdicho Thondanat, Trichur 1987, 71-78.

Hs. 420: Vorlage war – da der Schreiber aus Alqoṣ stammte – vermutlich eine Hs. aus dem Kloster Notre-Dame des Semence. In den Katalogen von Scher und Vosté ist keine entsprechende verzeichnet, es wird sich aber um die Hs. Bagdad, Chald. Kloster 565, Nr. 1 und 2 handeln (Katalog P. Had-dad und J. Isaac, Bagdad 1988, S. 256).

Hs. 421: Vorlage, nämlich eine Hs. des syrisch-katholischen Patriarchen Rahmani, ist sicherlich die Hs. Scharfeh, Fonds patriarcal 261, fol. 123-159 (Katalog B. Sony, Beirut 1993, Nr. 232, S. 77). Die Hs. hat Palmer für seine Ausgabe der Geschichte des Mar Gabriel benutzt und kurz beschrieben (Monk and mason on the Tigris frontier, Cambridge 1990, Mikrofiche A.3.3).

Hs. 424-425: Der in der Hs. 425 zitierte erste Kolophon der Vorlage von 1699 stammt aus der Hs. Berlin or. fol. 3119 (= Aßfalḡ, Katalog Nr. 66), die – wie Paris Syr. 424 – das syrische Medizinbuch enthält. Er ist aber – wie Aßfalḡ zutreffend schreibt – ihr nur fälschlich beigegeben und gehört tatsächlich zur Hs. Berlin or. fol. 3120 (= Aßfalḡ 55), wo Aßfalḡ ihn auch abgedruckt hat. Der Heimatort des Bestellers Joseph bar Hormizd, der im Kolophon der Berliner Hs. getilgt ist und wohl auch in der Pariser Hs. fehlt, war Ḥordeḫnē (vgl. Fiey, Assyrie chrétienne II 315 f.), wie sich aus zahlreichen anderen Kolophonen ergibt. Da die Hs. von A. Mingana schon Anfang des 20. Jh.s gekauft wurde, kann sie nicht mehr unmittelbare Vorlage für die Hs. von Budge (geschrieben 1921) gewesen sein; letztere dürfte deshalb auf der Hs. Notre-Dame des Sémences 327 beruhen. Die Vorlage für den zweiten zitierten Kolophon von 1805 kenne ich nicht.

Straßburg 4118: Tellkeph liegt zwar nicht direkt am Tigris, aber in der Nähe, so daß der Flußname wohl *Deqlat* zu lesen oder zu ergänzen ist.

Straßburg 4119: Der Name des Kopisten ist Ōṣā'nā (nicht 'Awšā'īa) zu lesen. Es handelt sich um eine bekannte Persönlichkeit: Ōṣā'nā Sa(h)rau, vgl. etwa Macuch, Geschichte 181 (u. ö., s. Reg.

S. 488 f.). J. F. Coakley, *The Church of the East and the Church of England*, Oxford 1992, 382, Fußnote 180, meint, daß es zur selben Zeit zwei Personen dieses Namens gegeben habe. Ob diese (m. E. unwahrscheinliche) Annahme zutrifft, bleibt noch näher zu untersuchen.

⦿ Straßburg 4120: Der Verbleib der Vorlage, geschrieben 1438/9 in Šanqlābād (so vokalisiert im Katalog bei der Hs. Urmia 24; vgl. auch Baumstark, *Geschichte* 310: Šem'ōn von Š.) ist mir unbekannt, weitere Abschriften sind die Hss. Urmia 24 (vom selben Kopisten wie die Straßburger Hs., laut Katalog: David aus »'Alyābā d-Urmī«) und Berlin or. quart. 845 (Sachau Nr. 344). Der Name des Flusses im Kolophon ist ܠܘܕܝܢܐ »Baranduz« zu lesen. Den in der Nähe gelegenen Ort verzeichnet J. C. J. Sanders, *Assyro-chaldese Christenen in oost-Turkije en Iran*, Hernen 1997, 98 und Karte M 3 (»Aliawaç«).

⦿ Straßburg 4126: Die Hs. enthält einen Handschriftenkatalog, der in etwas ausführlicherer Form und mit einer zusätzlichen Hs. am Schluß (Nr. 232) gedruckt vorliegt: *Catalogue of Syriac Manuscripts in the Library of the Museum Association of Oroomiah College, Oroomiah, Persia* 1898. Laut dem Vorwort des gedruckten Katalogs, das offenbar der dort als Adressat für Briefe genannte Rev. William A. Shedd (s. gleich zu Hs. Straßburg 4128) verfaßt hat, geht die Sammlung auf dessen Vater Rev. Dr. John H. Shedd zurück und wurde der Katalog erstellt von »Kashisha Oshana Sarau, of Tkhoma, Kurdistan, a learned priest of the Nestorian Church« (das ist der oben genannte Ošā'nā Sarau). Auf diesem gedruckten Katalog beruht die Liste der Schreiber bei P. Sarmas, *Literary History of Assyrians* [neusyrisch], vol. II, Teheran 1969, 257-268 (die Angabe dazu von Macuch 50, nämlich Ošā'nā habe ein Verzeichnis von 232 Kopistennamen und der abgeschriebenen Werke erstellt, ist unzutreffend).

⦿ Straßburg 4128: Der im Kolophon genannte »apōtre »Mister Šīdad (?), fils du défunt docteur Šīdad« ist der gerade genannte amerikanische Missionar William A. Shedd, Sohn von Dr. John H. Shedd (vgl. auch Coakley aaO passim).

⦿ Straßburg 4129: Der Kolophon ist nicht ganz richtig übersetzt. *b-rēšnūtā* bedeutet »(zur Zeit) der Leitung« des P. Samuel Giamil (als Generaloberer der chaldäischen Mönche). *b-išīpūteh* (wohl so zu lesen) heißt »auf seine Veranlassung«.

⦿ Straßburg 4129: Die Hs. mit dem 11. Buch der Scholien des Theodor bar Koni wird von Baumstark in seiner Geschichte der syrischen Literatur auf S. 219, Fußnote 0, erwähnt: »Universitätsbibliothek Straßburg (von HGoussen ihr verkauft)«. Die bei Baumstark auch erwähnte vollständigere Hs. Berlin or. quart. 871 ist nicht mehr verschollen und stammt ebenfalls aus Goussens Besitz (s. Aßfalg, Katalog Nr. 13). Die Kollation der Straßburger mit der Berliner Hs. stammt deshalb nicht von Baumstark, wie die Verfasserin schreibt, sondern von Goussen, der von 1892 bis 1894 in Berlin christlich-orientalische Studien trieb.

Zusammenfassend ist zu sagen, daß an einigen Stellen die Angaben präziser hätten sein können; nicht zuletzt mithilfe der Literaturgeschichten von Barsaum und Macuch hätte sich zu einigen der Autoren und Kopisten mehr sagen lassen. Einige Fehler wären durchaus vermeidbar gewesen. Die verwendete syrische Schrift ist zwar deutlich zu lesen, aber wenig gefällig. Für diese kleineren Mängel wird der Benutzer jedoch durch die sehr genauen und ausführlichen kodikologischen Angaben entschädigt, die – bei syrischen Handschriftenkatalogen ein Novum – auch die Wasserzeichen mit einschließen. Sehr nützlich sind ferner die umfangreichen Register, die den Katalog umfassend erschließen (Autoren und Übersetzer; Titel der Werke, französisch und syrisch; Verzeichnis der Incipit; Personennamen sowie Ortsnamen in den Kolophonen und Notizen; datierte Hss.; Hss. mit Abbildungen und Verzierungen). Alles in allem ergänzt der neue Katalog unsere Kenntnisse über syrische Handschriften in erfreulicher Weise.

Hubert Kaufhold

Konkordanz zur syrischen Bibel. Die Mautbê. Bearbeitet von Werner Strothmann unter Mitarbeit von Kurt Johannes und Manfred Zumpe. Teil 1-6. Wiesbaden: Harrassowitz 1995 (GOF.S 33), zusammen 3684 S. (ISBN 3-447-03081-X), Ln. DM 598,-

Das monumentale Unternehmen einer Konkordanz zur syrischen Bibel Alten Testaments hat Werner Strothmanns Arbeit für ein Vierteljahrhundert geprägt. Als er, der bis zuletzt unermüdliche Nestor der Syrologie, am 19. Juni 1996 im 90. Lebensjahr starb, war dieses Lebenswerk gerade noch zum Abschluß gekommen: mit dem Erscheinungsdatum »1995«, aber erst im darauf folgenden Jahr ausgeliefert, so daß diese letzten sechs Bände, für die er noch das kurze Vorwort geschrieben hatte, freilich nicht mehr in seine Hände kamen. Begonnen hatte Strothmann zunächst, um das große Werk überhaupt in Gang zu bringen, im noch bescheideneren Umfang mit einer »Konkordanz des syrischen Koheletbuches« (GOF.S. 4/1973); denn »die Anfertigung einer Konkordanz für den gesamten syrischen Bibeltext ist eine große Aufgabe, die nur schrittweise erledigt werden kann« (dort, S. II). Der auf sein maßgebliches Betreiben hin in Göttingen errichtete Sonderforschungsbereich 13 (»Orientalistik«) der Deutschen Forschungsgemeinschaft gab in seinem größeren Rahmen dann auch dieser Arbeit die geeignete Basis, auf der das Werk fortschreiten konnte. So folgte alsbald die unter Strothmanns Anleitung von Norbert Sprenger bearbeitete (einbändige) »Konkordanz zum syrischen Psalter« (GOF.S 10/1976): in ihrer äußeren Konzeption der nächste Schritt auf dem Weg zur endgültigen Gestaltung des Gesamtwerkes. Die letzte Form, der das Konkordanzwerk seitdem einheitlich folgt, fanden Hrsg. und sein seit mehr als einem Jahrzehnt fester Mitarbeiter-Stab (Kurt Johannes und Manfred Zumpe) in der Fortführung der Arbeit nun unter dem gleichbleibenden Obertitel »Konkordanz zur syrischen Bibel« und von jetzt an auch in der Zusammenfassung jeweils mehrerer alttestamentlicher Schriften: nämlich »Propheten« (4 Bände, GOF.S. 25/1985) und »Pentateuch« (4 Bände, GOF.S 26/1986).

Die nach längerer Vorbereitungszeit hier vorgelegten sechs Bände zu den »Mautbê«, die das Gesamtwerk nun also abschließen, berücksichtigen unter diesem bei den Syrern üblichen Begriff die noch verbliebenen Bücher, »die in der westlichen Tradition allgemein als Libri Historici und Libri Poetici ... bezeichnet werden« (S. VII): Josua, Judices, Ruth, 1-2 Samuel, 1-2 Regum, 1-2 Chronica, Ezra, Nehemias, Esther, Job, Proverbia, Canticum, Lamentationes Jeremiae und auch Ecclesiastes. Strothmanns oben genannte Pilotveröffentlichung zu Kohelet wurde hier also eingearbeitet, und man hätte sich – um der Einheitlichkeit des Ganzen willen und um das Nachschlagen zu erleichtern – auch die Integration der Psalter-Konkordanz gewünscht.

Die Textbasis ist hier dieselbe wie in den vorangehenden Reihen. Werner Strothmann hatte sich, als das Werk vor mehr als zwei Jahrzehnten in Gang gesetzt wurde, mit Recht dazu entschieden, der ganzen Konkordanz einen einheitlichen Bibeltext zugrunde zu legen, konnte aber natürlich nicht auf den Abschluß der kritischen Leidener Peschitta-Edition warten (dann nämlich wäre die Konkordanz bis heute Desiderat geblieben). So entschied er sich für den greifbaren, älteren Peschitta-Text, unter Berücksichtigung freilich seiner ost- wie westsyrischen Redaktion: für erstere steht die »Urmia-Bibel« (1852), für letztere der syrische Text in B. Waltons »Biblia Sacra Polyglotta« (1653-1657), der – in den seltenen Fällen seines Abweichens – in Klammern berücksichtigt wird. Diese nun bis zum Abschluß des Ganzen durchgehaltene Entscheidung war also aus der Not geboren, führt damit aber zu der Konsequenz, daß Konkordanz und maßgebliche Peschitta-Edition auf Dauer nicht völlig deckungsgleich sind.

Gemeinsam mit den Bänden zu den Propheten und zum Pentateuch unterscheiden sich die zu den »Mautbê« äußerlich von der Psalter-Konkordanz durch größeren Druck sowie durch einspaltigen Satz (anstelle des ursprünglich gewählten zweisepaltigen), was zwar den Umfang beträchtlich anschwellen läßt, aber (und da nimmt man das größere Volumen dann gerne in Kauf) zur deutlich besseren Lesbarkeit verhilft. Inhaltlich wurde dagegen die für die Psalter-Konkordanz gewählte

Methode in der Auflistung der Lemmata einheitlich beibehalten: die Anordnung der *Stämme* nach C. Brockelmanns »Lexicon Syriacum« – die ihnen zugehörigen *Wortgruppen* (nacheinander Verbalstämme und Nomina) durch zwei Punkte am Rand markiert – dann durch einen einzigen Punkt hervorgehoben die jeweiligen *Wortformen* (Konjugationsformen, status und numerus der Nomina, Formen mit Personalsuffixen und allen Präfixen außer der Kopula »w«) mit Formen-Analyse und aufgelistet in der Reihenfolge der biblischen Bücher nach Kapiteln und Versen. Das macht die Benutzung auf den ersten Blick leicht (soweit es um das Auffinden der Wortformen selbst geht), zwingt aber (auf der Suche nach gleichen Wendungen im Satzzusammenhang) zum Durchblättern gelegentlich mehrerer Seiten. Warum man bei der Analyse der Verbalformen außerhalb der Stämme »Pe.« bis »Ettaf.« pauschal von »Sond(erform)« spricht (und nicht konkret »Šaf.«, »Palp.« und dergleichen angibt), ist nicht einsichtig. Eine Liste der orthographischen Varianten ist jedem Band besonders vorangestellt.

Die Psalter-Konkordanz hatte noch jeweils sehr ausführlich die hebräischen Äquivalente geboten, was wie eine übersetzungsgeschichtliche Präjudizierung wirkte – und für die folgenden Bände zur Berücksichtigung auch des Griechischen gezwungen hätte. Hier wählte man, mit den Propheten-Bänden beginnend, die (aus Platzgründen durchaus vertretbare) andere Alternative und verzichtete nun auf die Äquivalente beider Sprachen. Leider ist den Veränderungen in diesem Bereich aber zuviel zum Opfer gefallen: Die Psalter-Konkordanz hatte noch zu jeder (mit zwei Punkten markierten) *Wortgruppe* die lateinische Übersetzung beigegeben und damit – wenn auch in bescheidenem Umfang – zugleich ein Wörterbuch integriert. Darauf hat man nun leider seit der Propheten-Konkordanz verzichtet; geboten wird die Bedeutung nur noch zu den Stämmen und über sie hinaus bei den Homographen.

Angekündigt wird noch einmal in der Einleitung auch zu diesen abschließenden Konkordanz-Bänden (S. VIII) eine Konkordanz der Nomina Propria des gesamten Alten Testaments. So wünschenswert eine solche Ergänzung auch wäre, möchte man doch angesichts heutiger finanzieller Engpässe, die nicht (mehr) alle Wünsche erfüllen lassen, einem anderen Projekt den Vorrang geben: der Umsetzung der gesamten Konkordanz auf CD-ROM, d. h. der wünschenswerten Alternative zu der jetzigen Notwendigkeit, allein im Bereich des Alten Testaments jeweils an vier Stellen suchen zu müssen; und würde es sich dann gleichzeitig ermöglichen lassen, auch die Konkordanz zum Neuen Testament (G. A. Kiraz, 1993) zu integrieren, würde das den Benutzer um so mehr erfreuen.

Immerhin liegt – wenngleich in seiner gedruckten Form auf diese vier selbständigen Titel verteilt – das lange ersehnte Hilfsmittel nun vollständig vor. Daß die Deutsche Forschungsgemeinschaft es durch ihre Druckbeihilfe ermöglichte, das Werk zu einem für heutige Verhältnisse günstigen Preis zu erwerben, sei ausdrücklich hervorgehoben, und man wird hier gern dem Dank des Herausgebers beipflichten. Der größere Dank aber gilt diesem selber: Werner Strothmann, der sich mit dem »Strothmann« ein bleibendes Denkmal gesetzt hat, und seinen beiden Mitarbeitern, Kurt Johannes und Manfred Zumpe, die ihm und seinem Werk so lange die Treue hielten.

Wolfgang Hage

Muḡam al-uṣūl al-luḡawiyya. Le(h)ksiqon d-šoršē leššānayyē. Laḡnat al-luḡa wa-t-turāt, Hay'at al-luḡa as-suryāniyya, al-Maḡma' al-'ilmī. (Hrsg.) Binyāmīn Ḥaddād, Baḡdād 1995, 4 ungez. Bl., 109 S.

Das vorliegende, die Buchstaben Alif bis Kāf umfassende kleine Wurzellexikon des Syrischen wurde von 1987 bis 1992 von einer Kommission an der syrischen Sprachakademie in Bagdad erarbeitet und will für Kenner des Syrischen einen Beitrag zur semitischen Wurzelvergleichung leisten. In einer knappen arabischen Einleitung in die vergleichende semitische Sprachwissenschaft wird

auf die Bekanntheit der arabisch-aramäischen Sprachverwandtschaft im Orient seit über 1000 Jahren hingewiesen. Als Phänomene dieser Beziehung werden angeführt die Übereinstimmung bei Personalpronomina, Nominalmorphologie, Ableitungsmorphologie des Verbs etc. Zweiradikalige Verbwurzeln werden als mit entsprechenden, die gleichen beiden konsonantischen Radikale enthaltenden schwachen Wurzeln identifiziert. Das eigentliche Lexikon gibt eine syrische Wurzel in nestorianischer Schrift mit arabischer Beschreibung der (nestorianischen) Aussprache als Lemma. Auf die arabische Bedeutungsangabe folgen, soweit zu ermitteln, vergleichbare Wurzeln aus dem Arabischen (z. T. auch Dialekt), Akkadischen, Aramäischen (verschiedenen Sprachen), Hebräischen, Sabischen, Äthiopischen (alle in arabischer Umschrift). Quellen werden nicht angegeben.

Das Büchlein, das fortgesetzt werden soll, ist geeignet, den unbefangenen syrischen/arabischen Leser, der es als einfaches Wörterbuch zum Syrischen benutzt, zum Nachdenken über die engen Beziehungen semitischer Sprachen untereinander anzuregen.

Manfred Kropp

Idwār al-Bustānī (Hrsg.): al-Baṭriyark al-anṭākī Makāriyūs at-tālīt ibn az-Zaʿīm: »Ağāib as-saiyida al-adrā« , Ğūniya (Dār al-Bustānī li-n-našr) 1997, 298 Seiten, 10 US-\$

Mehr als 300 Jahre mußten also vergehen, ehe das erste umfassendere Werk des Makarius ibn az-Zaʿīm, der von 1647 bis 1672 griechisch-orthodoxer Patriarch von Antiochia war, in einer gedruckten Fassung erschien. Dies ist deshalb so erstaunlich, weil ebenjener Makarius als der profilierteste und fruchtbarste Autor unter den arabischsprachigen griechisch Orthodoxen der Osmanenzeit zu gelten hat. Makarius trat sowohl als originärer Autor wie auch als Kompilator und Übersetzer griechischer Werke ins Arabische hervor (zum literarischen Schaffen des Makarius s. GCAL III, S. 96-110 und Joseph Nasrallah, *Histoire du mouvement littéraire dans l'Église Melchite du Ve au XXe siècle*, Vol. IV/1, Louvain 1979, S. 89-126). Eine dieser Übersetzungen – eine Sammlung von Wundergeschichten der Jungfrau Maria aus der Feder des Athosmönches Agapios Landos von Kreta (gest. vor 1664) – machte jetzt der libanesische Publizist und Verleger Idwār al-Bustānī einer größeren Leserschaft zugänglich (zur Übersetzung des Makarius s. GCAL III, S. 107 ff. und Nasrallah, a. a. O., S. 112 f.). Das Werk steht dabei beispielhaft für die starke Rezeption griechischer Literatur unter den arabischsprachigen griechisch Orthodoxen im 17. und 18. Jh., ein bisher wenig beachteter Strang jenes Wissenstransfers, der schließlich im 19. Jh. in der sog. *nahḍa* (Renaissance) des arabischen Geisteslebens mündete.

In einer essayistisch dargebotenen Einleitung (S. 5-43) unter dem bezeichnenden Titel »Makarius III. – Patriarch der christlichen Einheit« (Auszüge daraus erschienen zuvor in der Wochenendbeilage [*mulḥaq*] der angesehenen Beirut Tageszeitung *an-Nahār* vom 30. 11. 1996, Nr. 274, S. 6-8) zeichnet al-Bustānī im ersten Abschnitt die wichtigsten Stationen im Leben des Makarius nach (S. 5-28). Auch wenn der Faktengehalt nicht immer dem neuesten Erkenntnisstand entspricht (zur Biographie des Makarius siehe vor allem Nāūfītūs Idlibī [Neophytos Edelby], *Asāqifat ar-rūm al-malikīyīn bi-Ḥalab fī-l-ʿašr al-ḥadīt*, Aleppo 1983, S. 56-71, 81-97 und Carsten-Michael Walbiner, *Die Mitteilungen des griechisch-orthodoxen Patriarchen Makarius Ibn az-Zaʿīm von Antiochia (1647-1672) über Georgien nach dem arabischen Autograph von St. Petersburg*, Diss., Leipzig 1994, S. 8-28), gelingt es dem Vfr. doch überzeugend, Makarius als eine herausragende Persönlichkeit des gesamten Ostchristentums herauszustellen, dessen Verständnis von kirchlicher Einheit auch heute noch Anerkennung und gedankliche Auseinandersetzung verdient. Al-Bustānī geht damit über die seit dem Anfang des Jhs. bis in die heutige Zeit hinein geführte unfruchtbare Diskussion hinaus, ob Makarius nun Katholik (im heutigen Sinne) gewesen sei oder nicht.

Der zweite Abschnitt der Einleitung (S. 28-43) ist dann der »Geschichte dieses Buches« gewidmet, d. h. dem Werk des Agapios und der Übersetzung des Makarius. So nennt al-Bustānī die von Agapios genutzten Quellen (S. 31 f.), analysiert die vor allem erzieherische Absicht des Werkes (S. 32) und umreißt den zeitlichen und geographischen Rahmen der Wundergeschichten (S. 34 f.).

Für die Edition des arabischen Textes (S. 45-298) lag dem Hrsg. nur eine relativ späte Abschrift des in zahlreichen Exemplaren verbreiteten Werkes aus dem Besitz von Frau Mārī Muḥim (Melhem) aus Mīnā' Tripolis vor (zu anderen Hss. s. GCAL III, S. 108 f. und Nasrallah, a. a. O., S. 113. – Die in Paul Sbath, *Bibliothèque de manuscrits Paul Sbath*, Kairo 1928 verzeichneten Hss. 201 und 356 sind nicht wie von Graf und Nasrallah behauptet Autographen des Makarius, was der Rez. durch einen Schriftvergleich mit den zweifelsfreien Autographen St. Petersburg, Institut für orientalische Studien, B 1227 und London, British Museum, arab. christ. 28 [add. 9965] feststellen konnte. Vgl. auch Walbiner, a. a. O., S. 125 f., Anm. 90). Die Handschrift trägt den Titel *kitāb 'aḡāib al-ʿadwā'* und wurde am 5. 1. 1867 durch den griechisch Orthodoxen Ḥabīb Ḥulais (Hleiss) beendet. Die Edition folgt der Schreibweise der Vorlage, offensichtliche Fehler des Kopisten wurden aber verbessert, die ursprüngliche Schreibweise ist im Apparat angegeben. Einem besseren und schnelleren Verständnis dienen die größtenteils vom Hrsg. hinzugefügten Vokalisationszeichen. Angenehme Schriftgröße und Zeilenabstände erleichtern die Lektüre, vor allem auch für Nichtmuttersprachler.

Dem kurzen Vorwort des Makarius (S. 45/46) sind dessen mit der Übersetzung des Werkes verfolgten Absichten, der Name des Verfassers (»Agapios, der Einsiedler [auf] dem heiligen Berge [Athos]«) sowie die Zahl von 68 Wundern zu entnehmen. Das Werk enthält dann jedoch noch ein 69. Wunder, das dem dritten Teil eines *kitāb azhār al-mawānī* entnommen ist.

Ein abschließender Kolophon (S. 298) besagt, daß Makarius das Werk am 21. 2. 7176 A. M. (1668 A. D. – al-Bustānī rechnet fälschlicherweise in 1667 A. D. um) »in den Ländern der Fremde« beendet wurde (Makarius hielt sich zu jenem Zeitpunkt in Rußland auf, s. Walbiner, a. a. O., S. 26).

Dem Hrsg. ist für Mühe und Sorgfalt bei der Edition dieses Werkes zu danken. Er hat damit einen wichtigen Autor einer größeren Lesergruppe ins Gedächtnis gerufen und so zum Teil des lebendigen christlich-arabischen Erbes gemacht. Es gelang Idwār al-Bustānī nicht nur, seinem Anliegen, »mehr Licht auf das spirituelle Leben in der christlichen Welt im 17. Jh. zu werfen« (S. 43), gerecht zu werden, mit der Auswahl des Textes machte er auch auf die fruchtbaren intellektuellen Beziehungen zwischen der griechischen und der christlich-arabischen Geisteswelt in diesem Zeitraum aufmerksam.

Carsten-Michael Walbiner

Nāṣir al-Ġumaiyil, *an-Nussāḥ al-mawārina wa-mansūḥātuhum*, 2 Bde., Bairūt (maṭabī' al-karīm al-ḥadīṭa) 1997, 900 S., Ill., 38.500 libanesisches Pfund

Dieses Werk ist, wie der Titel schon sagt, ganz explizit den Kopisten des handschriftlichen Erbes der maronitischen Tradition gewidmet, jenen Männern (und bisweilen auch Frauen) also, die so häufig bei der Beschäftigung mit alten Manuskripten gegenüber den Autoren in den Hintergrund gedrängt und nur am Rande beachtet werden.

Für sein Nachschlagewerk in der Form eines Personenlexikons wertete der Verf. Informationen zu 1672 Hss. aus, die heute in Klöstern, Kirchen, Lehrinrichtungen, Patriarchatssitzen sowie öffentlichen und privaten Sammlungen im Libanon, in Syrien und in Europa aufbewahrt werden. Die Masse dieser Mss. entfällt auf Klöster (802) und Gemeindekirchen (428). Ġumaiyil stützte sich bei seiner Arbeit auf gedruckte Kataloge, eigene Einsichtnahme und eine Reihe von Belegarbeiten, die zwischen 1983 und 1993 an der Universität St. Esprit in Kaslik (Libanon) unter der Ägide des Verfs. erstellt wurden und die Erfassung von Hss. und alten Drucken in diversen Patriarchaten, Bischofs-

sitzen, Pfarrkirchen und Klöstern des Libanon zum Ziel hatten. Leider sind diese Dokumentationen noch unveröffentlicht und liegen nur hand- bzw. maschinenschriftlich vor.

Die untersuchten Hss. stammen meist aus dem 18. und 19. Jh. (428 bzw. 776 – vor allem letztere Zahl ist interessant, belegt sie doch trotz des sich entwickelnden Buchdrucks einen ungebrochenen Bedarf an Hss.); nur insgesamt zehn können in die Zeit vor 1500 datiert werden.

Der Verf. leitet sein Werk mit einem sehr aufschlußreichen Vorwort ein (S. 5-78), in dem er eingangs seine Vorgehensweise erläutert und die von ihm genutzten Quellen skizziert (S. 5-31). Es folgt eine Erörterung der Haltung, die die verschiedenen maronitischen Synoden zwischen 1580 und 1780 zur Buchproduktion und zur Arbeit der Kopisten einnahmen (S. 31-38). In einem dritten Teil (S. 38-78) geht Ġumaiyil auf Fragestellungen ein, die sich dann z. T. auch im Raster der nachfolgenden Einzeleintragungen finden. Er beschäftigt sich mit der Herkunft und sozialen Stellung der Kopisten, beleuchtet das geistige Leben unter den Maroniten und die Inhalte der Hss., die überwiegend religiöse Themen behandeln. In diesem Zusammenhang bietet er eine ausführliche Übersicht über die liturgischen Bücher der Maroniten und deren alte und neue Druckausgaben. Er geht dann abschließend auf die Sprache der Hss. und die in ihnen enthaltenen Kolophone ein.

Die alphabetisch geordneten Einträge zu den einzelnen Kopisten folgen auf S. 81-452 (Bd. 1) bzw. 453-700 (Bd. 2). Einer abgesetzten Angabe zur Person des Kopisten (Name, sofern bekannt Stellung/Titel und Herkunftsort) schließt sich die bibliographische Beschreibung der von ihm kopierten Hs. bzw. Hss. an. Sie umfaßt folgende Kategorien: Titel der Hs.; sofern bekannt Name des Verfassers; Art des Werkes (Liturgie, Spiritualität, Hagiographie usw.); Datum der Kopie; Aufbewahrungsort; Klassifizierung des Aufbewahrungsortes (z. B. Kloster, Schule, Patriarchat); Name des Aufbewahrungsortes sowie die Nr. der jeweiligen Hs.; Bemerkungen (meist aus den Kolophonen entnommene Angaben, die Umstände der Kopie betreffend, z. T. ausführlichere Auszüge, Stiftungsvermerke etc.; Angaben zum Kopisten, bisweilen Seitenzahlen, ab und an Verweise auf Sekundärliteratur).

Die meisten dieser Kategorien werden dann durch diverse Register (S. 705-892) zusammenfassend erschlossen. Anschließend folgt dann noch ein französisches Resümee der arabischen Einleitung (*Les copistes maronites et leurs manuscrits* – S. a-f [= 893-898]). In den Text des zweiten Bandes eingestreut finden sich zudem Faksimiles einiger Hss. in Schwarzweiß.

Trotz der Segnungen des Computerzeitalters ist das vorgelegte Werk als eine enorme Fleißleistung anzusehen. Leider schränken jedoch einige – angesichts des bewältigten Arbeitsaufwandes eher kleinere – Versäumnisse seinen Nutzeffekt erheblich ein.

Auf die wichtigsten dieser Punkte sei hier verwiesen, auch in der Hoffnung, daß sie bei einer kommenden Auflage gegebenenfalls Berücksichtigung finden mögen:

Ġumaiyil verzichtet leider völlig auf eine Identifizierung der Hss. und ihrer Autoren (zumindest ein Abgleich mit Graf und Breydy hätte nahegelegen). Da die Autoren auch nicht durch ein eigenes Register erschlossen sind, ist es schwer, die vorgelegte Arbeit als sinnvolle Ergänzung zu den genannten Standardwerken zu verwenden.

Auch das Titelregister ist nur eingeschränkt verwertbar, wurde doch unbegreiflicherweise *kitāb* als Titelbestandteil aufgefaßt.

Ebenso fehlt ein Hinweis auf Sprache und Schrift der jeweiligen Hss. Einer Bemerkung in der Einleitung ist zwar zu entnehmen, daß die Hss. wohl vornehmlich in Karschuni geschrieben sind, Klarheit im Einzelfalle wird aber nicht gegeben.

Nun hat der Vfr. in einer abschließenden Bemerkung zur Einleitung sein Werk selbst nur als eine erste Etappe auf dem Weg einer umfassenden Erschließung des handschriftlichen Erbes der Maroniten bezeichnet, der hoffentlich weitere folgen werden. Sein Ziel, Forschern und Wissenssuchenden den Weg zu bereiten, hat er zweifelsohne erreicht. Es liegt nun an Kollegen und Schülern, auf diesem Wege weiter voranzuschreiten.

Carsten-Michael Walbiner

Mahfūzāt abrašīyat Bairūt li-r-rūm al-urṭūduks. Al-ğuz' al-awwal, Bairūt (Qism at-tauṭīq wa-d-dirāsāt al-anṭākīya, Bairūt / Ğāmi'at al-Balamand) 1998, 265 S., Ill., 15 US-\$

Mit dem ersten Teil der Beschreibung der Archivalien des griechisch-orthodoxen Metropoliten von Beirut setzte die »Abteilung für Dokumentation und antiochenische Studien« der Universität Balamand ihre Aktivitäten um die Erschließung der archivalischen Quellen im Patriarchat von Antiochia fort (1995 war ein Katalog der Archivalien einiger libanesischer Klöster erschienen: Īlī Ḍan-nāwī u. a., *Mahfūzāt dair saiyidat al-Balamand al-baṭṭīyarkī wa-dair an-nabīy Iliyās al-baṭṭīyarkī, Šwaiyā, wa-dair al-qiddīs Yuḥannā al-māmadān, Dūmā*, Bairūt 1995).

Die vorliegende Arbeit geht auf eine Initiative des Metropoliten Elias 'Auda von Beirut zurück, der 1987 die Vorläufereinrichtung der »Abteilung für Dokumentation und antiochenische Studien« mit der wissenschaftlichen Aufarbeitung der Archivbestände seiner Diözese beauftragte. In den vergangenen zehn Jahren wurden von verschiedenen Bearbeitern über 5000 Dokumente gesichtet. Es handelt sich dabei um Urkunden, Briefe, Klageschriften, Broschüren, Register, Rechnungsbücher, Fotografien und alte Zeitschriften. Der jetzt vorgelegte Katalog umfaßt 900 Einträge, die sich auf Archivalien aus den Jahren 1850 bis 1920 beziehen. Ältere Dokumente sind nicht überliefert, möglicherweise wurden sie 1875 vernichtet, als die Metropole innerhalb Beiruts an ihren heutigen Standort verlegt wurde.

Diese Archivalien sind bedeutsame Primärquellen für die Erforschung der Beiruter Stadtgeschichte. Sie dokumentieren die wichtige Phase der Entwicklung Beiruts von einem verschlafenen Provinzhafen zur Hauptstadt des Libanon. Protagonist und Nutznießer dieser gesellschaftlichen Veränderungen war vor allem die neu entstehende libanesisch-bourgeoise, die in Beirut größtenteils aus Mitgliedern der griechisch-orthodoxen Kommunität bestand.

Auf kirchlichem Gebiet zeigte sich die Bedeutung der Stadt darin, daß die Diözese Beirut bis 1901 den gesamten Verwaltungsdistrikt des Libanongebirges (*mutaşarrifīyat ğabal Lubnān*) umfaßte. Erst 1901 wurde dann die Diözese von Ğubail (Byblos) und Batrūn eingerichtet, die fürderhin für die Verwaltung des *ğabal Lubnān* zuständig war. Somit beziehen sich viele Archivalien auch auf die Dörfer (Kirchen) und Klöster des (eigentlichen) Libanon.

Nach einem kurzen Geleitwort des Metropoliten Elias 'Auda (S. 7-8) folgt ein aufschlußreicher Essay von Su'ād abū r-Rūs Slīm über »die Archivalien der Diözese Beirut und ihre Bedeutung« (S. 9-21). Nach einer historischen Einleitung werden die Grundtypen der Archivalien vorgestellt und analysiert. Anschließend wird die Bedeutung dieser Quellen für unterschiedliche Gebiete wissenschaftlicher Beschäftigung herausgestellt. Sehr aufschlußreich ist eine Liste schon beendeter oder noch in der Erstellung befindlicher Arbeiten, für die Archivalien der Beiruter Diözese herangezogen wurden (S. 18/19).

Die gründliche Katalogisierung der einzelnen Dokumente (S. 25-250) folgt einem dreigeteilten Schema. In einem ersten Feld sind wesentliche Angaben wie Typ des Dokuments, inhaltliche Zuordnung, Sprache, Herkunftsort und -einrichtung, Name des Ausfertigers und Datum der Ausfertigung erfaßt. Ein zweites Feld enthält eine technische Beschreibung der Archivalie, in einem dritten folgen Bemerkungen zum Inhalt sowie Hinweise auf Besonderheiten wie Siegel, Glossen usw.

In den Text eingestreut sind insgesamt acht Farbtafeln mit Reproduktionen einiger Beispiele der verschiedenartigen Archivalien.

Die abschließenden Indizes (S. 251-265) erfassen Ortsnamen, Ausfertiger, Klöster, Kirchen, kirchliche Einrichtungen sowie Schlüsselwörter und machen den vorgelegten Katalog zu einem gut nutzbaren Arbeitsmittel.

Carsten-Michael Walbiner

CHRONOS, Revue d'Histoire de l'Université de Balamand, Numéro 1, 1998, 149 S., 10.000 libanesische Pfund – Université de Balamand, B. P. 100, Tripolis, Liban

Diese in drei Sprachen (Englisch, Arabisch und Französisch) unter Leitung von May Davie publizierte historische Zeitschrift soll in jährlicher Erscheinungsweise Beiträge zur Geschichte der griechisch-orthodoxen Kirche, insbesondere des Patriarchats von Antiochia, aber auch zu den anderen Gemeinschaften der arabischen Welt vereinen. Als Themenschwerpunkte werden von den Herausgebern genannt: Osmanisches Reich; Mandate, Protektorate und Kolonien in der arabischen Welt; Arabische politische Auffassungen und Bewegungen; Geschichte von Ideen und religiösen Institutionen; Byzantinisches Reich; Islam; Kunst und Archäologie.

Die erste, optisch und inhaltlich sehr ansprechende Ausgabe bietet einen interessanten Querschnitt durch dieses breite Themenspektrum. Im einzelnen sind folgende, z. T. illustrierte Aufsätze enthalten: May Davie, »Le couvent Saint-Georges de Bayroût al Qadîmat«, Sotirios Roussos, »Diplomacy and Communal Identity: Greece and the Greek Orthodox in Syria and Lebanon, 1919-1940«, Levon Nordiguan, »La chapelle peinte de Saydet Hamatour dans le Koura«, Tarek Mitri, »Les Chrétiens arabes entre passé et présent« (in Arabisch), Khaled Ziadeh, »Les registres du tribunal *Char'î* vers une méthodologie appropriée« (in Arabisch), Anne Karakatsoulis, »La Droite française devant le Mandat en Syrie et au Liban: le cas de la *Revue des Deux Mondes* (1920-1940)«. In einer speziellen Rubrik *Témoignages et sources* folgen dann noch Auszüge aus den Erinnerungen von John Tleel, »Jerusalem – Beirut, 1948«. Den Abschluß bilden drei Besprechungen relevanter Neuerscheinungen.

Alles in allem eine hochinteressante Lektüre für jeden, der sich mit der Geschichte der griechisch-orthodoxen Kommunität im arabischen Raum befaßt.

Carsten-Michael Walbiner

Dietmar W. Winkler, *Koptische Kirche und Reichskirche. Altes Schisma und neuer Dialog* (= Innsbrucker theologische Studien 48), Tyrolia-Verlag, Innsbruck-Wien 1997. pp. 367

Vorliegende, mit einem Vorwort des Alterzbischofs von Wien, Franz Kardinal König, versehene Dissertation schildert im theologiegeschichtlichen wie im zeitgeschichtlichen Kontext die Loslösung der koptischen Kirche aus dem Verband der Reichskirche. Dieses Schisma entstand im Gefolge eines langen Ringens um den rechten Glauben, um das rechte christologische Verständnis, wie es auf den altkirchlichen Konzilien, besonders dem von Chalkedon (451), in der Sprache der Zweinaturenlehre feierlich definiert wurde. An dogmengeschichtlichen Untersuchungen zu diesem Thema herrscht kein Mangel. In diesem Zusammenhang ist auf die jüngste Studie von A. Grillmeier / Th. Hainthaler, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*. Bd. 2/4. Die Kirche von Alexandria mit Nubien und Äthiopien, Freiburg 1990, zu verweisen, ein Standardwerk, auf das auch die obige Untersuchung zurückgreifen konnte. Doch ist Winklers Anliegen nicht in erster Linie die Dogmengeschichte. Diese ist ihm nahezu bedeutungslos, wenn sie nur Selbstzweck ist und keine Relevanz für die Bemühungen um die Wiederherstellung der Kircheneinheit hat. Der Brückenschlag zum ökumenischen Dialog der Gegenwart steht an (p. 19) und wird während der ganzen Darstellung nicht aus den Augen verloren. Von daher legt sich eine Dreiteilung des Stoffes nahe. Teil A (pp. 23-89) befaßt sich mit den theologiegeschichtlichen Voraussetzungen, die zum Schisma führten. Teil B (pp. 91-200) behandelt die Zeit unmittelbar nach Chalkedon, und im umfangreichsten Teil C (pp. 201-334) wird der Leser auf detaillierte und kenntnisreiche Weise in die Wendungen

des gegenwärtigen ökumenischen Dialogs eingeführt. Zwischen Teil B und Teil C klafft allerdings ein zeitlicher Abgrund von über einem Jahrtausend, über den der Leser nichts erfährt. Gerne wüßte man mehr über die koptische Christologie im arabischen Sprachgewand. Die großen Systematiker wie der Kopte *Severos ibn al-Muqaffa'*, Bischof von Ašmūnain, der Polemiker *Michael von Dimyāṭ* (Damiette, † nach 1208), die Brüder der *ʿAssāl*-Familie und *Abū l-Barakāt ibn Kabār* († 1324), um nur einige zu nennen, werden als Zeugen einer genuin koptischen Christologie nicht einmal erwähnt. So wird beim Leser der Eindruck erweckt, als hätte es zwischen Antike und Neuzeit keine gedankliche Durchdringung des Christusgeheimnisses in der koptischen Kirche gegeben. Eine solche Sicht von der vermeintlichen Starrheit der »Orthodoxie«, die ihren Christusglauben auf den Stand der Spätantike eingefroren habe, ist nicht selten im Westen verbreitet. Die gegenwärtigen Anstrengungen bei der Wiederherstellung der verlorenen Kircheneinheit erschienen dann auch weniger singular und spektakulär, wenn sie in den jahrhundertelangen Kontext der Unionsbemühungen gestellt würden. Doch hätte wahrscheinlich eine ausführlichere Darstellung der mittelalterlichen koptischen Christologie den Rahmen der vorliegenden Arbeit gesprengt. Es wäre gewiß lohnend, wenn der Autor sie einmal an anderer Stelle zu gegebener Zeit nachholen könnte.

Bei der Bewertung einzelner historischer Fakten wird man dem Autor nicht immer folgen können. Wenn etwa im Anschluß an die verdienstvollen Untersuchungen von A. de Halleux behauptet wird, die *definitio Chalcedonensis* stelle sich weder als römisch noch als antiochenisch, sondern überwiegend cyrillianisch heraus (p. 86), dann muß doch die Frage erlaubt sein, wieso es im kyrillisch geprägten Ägypten überhaupt zu einem Aufstand gegen Chalkedon kommen konnte, wenn das Chalcedonense nichts anderes als die Bewahrung des Kyrillischen Erbes im Sinn gehabt hätte. Oder ist dies nicht vielmehr eine eher neuchalkedonische Sicht von Chalkedon, die das Eigengewicht der Zweinaturenlehre – hier liegt das eigentliche terminologische Problem für die Kopten – nicht recht zu berücksichtigen weiß? Andernfalls würde auch der von Chalkedon ausgehende, bis heute fortwirkende christologische Konflikt lediglich auf bloße Mißverständnisse und Mißverständlichkeiten reduziert, eine simplifizierende Sicht der ökumenischen Problematik, von der sich der Autor selber absetzt (ebd.).

Ein weiteres Problemfeld betrifft die Frage nach der Orthodoxie des Henotikons, also jenes kaiserlichen Einigungsschreibens, das zur Rückgewinnung der Chalkedongegner im Osten gedacht war. Der Autor beurteilt dieses Schreiben als »durchaus orthodox« und sowohl Chalkedoniern als auch Chalkedongegnern annehmbar (pp. 124f.). Doch kann eine solche Sicht nicht zufriedenstellend erklären, warum der Westen für einige Jahrzehnte ins Schisma ging und auf der Gegenseite die radikalen Kräfte in Ägypten ebenfalls nicht mehr an der *communio* mit Petros Mongos interessiert waren. Ein solcher Kompromiß mußte bei allen am Streit Beteiligten Unzufriedenheit aufkommen lassen. Hinter Chalkedon führte das Verschweigen der Hauptformel von der einen Hypostase *in zwei Naturen* zurück, das eigentliche Ärgernis der Alexandriner, die aber wegen des Fehlens ihrer geliebten *Mia-Physis*-Formel auch nicht glücklich waren, obwohl man ihnen mit der Annahme der 12 Kapitel des Kyrill schon erheblich entgegengekommen war. Der Schritt zur offenen Absage an Chalkedon war winzig, wenn es heißt: »Jeden aber, der eine andere Auffassung gehegt hat oder hegt, ob jetzt oder irgendwann einmal, ob zu Chalkedon oder auf irgendeiner anderen Synode, den belegen wir mit dem Bann.« Mit diesen Worten wird das Konzil zwar nicht direkt verurteilt, aber doch indirekt zumindest einigen Konzilsvätern unterstellt, sie hätten nicht orthodox gedacht. Hier konnte praktisch jeder den Hebel ansetzen, der das ganze Konzil kippen wollte. Von daher ist die Opposition im lateinischen Westen durchaus verständlich. Durch die Annahme der Zwölf Kapitel ging man weit über Chalkedon hinaus und nahm in gewisser Weise bereits die Entscheidung des II. Constantinopolitanum vorweg. Auch dies mochte manchem im lateinischen Westen nicht behagen, wie die nachfolgende Diskussion zeigen sollte.

Den positiven Gesamteindruck der vorliegenden Studie trüben allerdings einzelne Ungenauigkeiten in der Übersetzung der einschlägigen zumeist syrischen oder koptischen Quellentexte, was

nicht ohne Folgen für die Interpretation bleibt. So übersetzt der Autor (p. 62) in der Glaubensformel von Seleukia-Ktesiphon (486) die syrischen *concreta* ܕܘܝܬܘܢܐ ܕܘܠܗܘܬܐ ܕܘܠܗܘܬܐ ܕܘܠܗܘܬܐ in einem orthodox-chalcedonischen Sinne mit »vollkommener Gottheit und vollkommener Menschheit« und übersieht damit die dahinterliegende dogmatische Schwierigkeit, die in der Rede vom *Deus perfectus et homo perfectus* (so der Titel der Untersuchung von Th. Šagi-Bunić, *Deus perfectus et homo perfectus. A concilio Ephesino ad Chalceondense*, Roma 1965) verborgen ist. Es ist gewiß kein Zufall, daß in dieser Formel die *concreta* an die Stelle der *abstracta* getreten sind, so daß eine »nestorianische« Interpretation nicht in jedem Falle ausgeschlossen werden kann, vor allem dann nicht, wenn unter dem »vollkommenen Gott und vollkommenen Menschen« je eigene, für sich existierende Hypostasen verstanden werden. So argumentiert nämlich später *Babai der Große*, daß der Mensch Christus nicht vollkommen sei, wenn er nicht mit seiner Geistseele auch eine eigene menschliche Hypostase erhalten habe.

Gelegentlich ist die Übersetzung auch sehr frei, wenn der Autor beispielsweise übersetzt: »Seine göttliche Natur wurde Knecht zur Vergebung der Sünden.« (p. 132), es aber heißen müßte: »In seiner göttlichen Natur nahm er bei der Heilsökonomie Knechtsgestalt an.« Eine solche Sprachregelung ist verwunderlich, da Petros Mongos als Alexandriner hier von dem gewohnten johanneischen Menschwerdungsschema abrückt und statt dessen auf Phil 2 rekurriert, eine Stelle, die gerne von den Antiochenern zum Beweis der Vollständigkeit der menschlichen Natur Christi angeführt wird. Auf diese Weise verstellt die unkorrekte Übersetzung den Blick auf eine bestimmte christologische Fragestellung.

Sachlich falsch ist schließlich die Wiedergabe des syrischen ܕܘܠܗܘܬܐ mit »Himmelfahrt« (p. 179). Schon der interpretierte Kontext von Joh 1 legt den Zusammenhang mit der Menschwerdung des Erlösers nahe. Hier geht es nicht um die *ascensio*, sondern um die *assumptio carnis*. Philoxenos will an dieser Stelle sagen, daß zwischen der Erschaffung des menschlichen Leibes bzw. Fleisches Christi und seiner Annahme durch den Logos nicht einmal ein Augenzwinkern liege, d. h. jeglicher Adoptianismus soll ausgeschlossen werden. Christus wurde nicht zuerst im Mutterschoß gebildet und anschließend irgendwann durch den Logos begnadet – eine solche Sicht findet sich nur bei den frühen Adoptianisten, bei den »Nestorianern« ist sie nicht nachweisbar, wiewohl sie ihnen häufig unterstellt wird –, sondern sein Fleisch war vom Anfang seiner Existenz an mit dem Logos hypostatisch (und in der Diktion des Philoxenos auch »physisch«) geeint.

Bisweilen zeigt sich der Autor mit der trinitarischen Terminologie nicht recht vertraut. So ist syrisch ܕܘܠܗܘܬܐ nicht als Konstruktusverbindung anzusehen (pp. 129. 158), sondern entspricht griechisch θεὸς λόγος, meint also nicht *Dei Verbum*, sondern *Deus Verbum*, spricht die zweite Hypostase der göttlichen Dreifaltigkeit. Selbiges gilt auch für das koptische ΠΝΟΥΤΕ ΠΛΟΓΟΣ, p. 142, was mit »Gott-Logos« wiederzugeben wäre. Die Übersetzung »beseelt mit einer vernünftigen Seele und Erkenntnis« (p. 159) gibt das syrische Original auch nur ungenau wieder; man muß Theodosios von Alexandria schon mit griechischen Augen lesen und erhält dann die λογικὴ καὶ νοετικὴ ψυχὴ, die dem Erlöser auch in der Menschwerdung nicht versagt geblieben ist. Theodosios wendet sich hier gegen den von Chalcedoniern erhobenen Vorwurf des Apollinarismus seiner Logos-Christologie.

Gegenüber diesen kleineren philologischen Ungenauigkeiten fallen die häufigen Druckfehler in den syrischen Zitaten kaum ins Gewicht (pp. 116. 118 die Verschreibung von ܘ und ܟ oder von ܘ und ܟ; p. 129 die Verschreibung von ܘ und ܟ, das Fehlen der Pluralzeichen, die Verschlimmberung in Anm. 188), da man nicht weiß, ob diese auf die nachlässige Arbeit des Lektorates oder die Konvertierungsprobleme im syrischen Zeichensatz des Rechners zurückzuführen sind. Solche und ähnliche Geringfügigkeiten schmälern die wissenschaftliche Leistung des Autors keineswegs. Seine Studie stellt vielmehr, insgesamt gesehen, einen wertvollen Beitrag für die Dogmengeschichte der Alten Kirche und vor allem für das ökumenische Gespräch der Gegenwart dar.

Peter Bruns

Nils Arne Pedersen, *Studies in The Sermon on the Great War: Investigations of a Manichaeic-Coptic text from the fourth century*, Aarhus University Press, 1996. 508 S.

Die vorliegende Arbeit von Nils Arne Pedersen steht in Zusammenhang mit einem internationalen Vorhaben zur Publikation der manichäisch-koptischen Papyri der Chester Beatty Library in Dublin. Der Autor hat dabei die Aufgabe übernommen, die manichäischen Homilien, die erstmals 1934 von Hans Jakob Polotsky herausgegeben wurden, neu zu bearbeiten. Die vorliegende Untersuchung, die sich mit dem zweiten Teil dieser homiletischen Texte beschäftigt, nämlich mit dem *Sermon vom Großen Krieg*, geht vor allem der Frage nach, welche Funktion der Text für die Gemeinde besaß und welche spezielle Aufgabe dem eschatologischen Ansatz zukam. Auf den ersten Blick verwundert es zwar, daß eine solche Untersuchung noch vor der eigentlichen Neuedition erscheint, hierfür werden aber wohl pragmatische Gründe anzuführen sein, da es sich bei diesem Werk um die Publikation der Dissertationsschrift des Autors handelt.

In der **Einleitung** (Kapitel I) des Bandes gibt Pedersen eine kurze Einführung in das **Werk** Manis; er spricht den Aufbau der Gemeinden an, das Bestreben des Manichäismus sich als Universallehre zu etablieren sowie die Ausbreitung und Übersetzung der Lehren. Dann wendet er sich dem Inhalt des Textes zu und schildert stichwortartig die Abfolge des apologetischen Geschehens. Zum besseren Verständnis verweist der Autor auf die wichtigsten Aspekte der manichäischen Doktrin, wie die dualistischen Prinzipien (*Gut* und *Böse*, *Licht* und *Finsternis*, *Götter/Seelen* und *Dämonen*.), den Grundkonflikt (Lichtelemente geraten in die Macht der Finsternis, durchmischen sich mit ihr und leiden daran) und den Erlösungsansatz (Kampf gegen die Feinde von Innen, Befreiung der gefangenen Lichtelemente durch eine Reihe von Erlösern, dauerhafte Bindung der Finsternis durch Verlust der Seelen).

Im Anschluß wird der Forschungsstand kurz beleuchtet, wobei sich Pedersen vor allem mit den Überlegungen näher beschäftigt, die er im Hauptteil seiner Arbeit mit Hilfe der thematischen Textinterpretation zu überprüfen sucht. Dabei handelt es sich um folgende Thesen:

1. daß *Der Sermon vom Großen Krieg* zwar auf einem eschatologischen Text Manis basiert, dieser aber nicht gesichert mit dem mittelpersischen *Šābuhragān* gleichgesetzt werden kann (so Hans Jakob Polotsky, *Manichäische Homilien*, *Manichäische Handschriften der Sammlung A. Chester Beatty 1*, Stuttgart 1934);
2. daß dem Text eine liturgische Aufgabe zugrundeliegt (so Anton Baumstark, Rezension zu Polotsky, *Manichäische Homilien*, in: *OrChr* 32, Dritte Serie, Zehnter Band, 257 ff.) und daß der Text wohl beim Bema-Fest gelesen wurde und
3. daß die vermittelte manichäische Endzeitvorstellung von der Verfolgungssituation der Manichäer zur Zeit der Entstehung des Textes geprägt sei (so Ludwig Koenen, *Manichaeism at the Crossroads of Iranian, Egyptian, Jewish and Christian Thought*. *Codex Manichaicus Coloniensis. Atti del Simposio Internazionale a cura di Luigi Cirillo con la collaborazione di Amneris Roselli*, Cosenza 1986, 285 ff.).

Die eigentliche Untersuchung besteht aus zwei Hauptabschnitten:

- den Einführenden Fragestellungen (S. 30 – 152) zu ursprünglichem Umfang und Rekonstruktion zerstörter Textpassagen, zu Herkunft und Datierung sowie zu den dem Verfasser zugänglichen Quellen;
- der Charakterisierung (S. 153 – 398) der Schrift als Homilie und apokalyptisch-eschatologischem Text.

Der erste Abschnitt (Kapitel II) gliedert sich in Manuskript- (A), Text- (B) und Quellenstudien (C). Die wichtigsten Ergebnisse lassen sich folgendermaßen zusammenfassen:

Die Sprache des ursprünglichen Textes ist auf linguistischer Basis nicht einwandfrei zu ermitteln. Möglicherweise lag dem koptischen Verfasser die griechische Übersetzung eines syrischen Ori-

nals vor, worauf Zitate aus dem Neuen Testament verweisen, die auf syrische Lesungen zurückzuführen sein könnten und der griechische Name des Autors, der mit ΚΟΥΣΤΑΙΟΣ angegeben ist. Pedersen rekonstruiert die Entstehungsgeschichte dementsprechend:

Nach dem Tode Manis verfaßte einer seiner bekanntesten Jünger, nämlich ΚΟΥΣΤΑΙΟΣ, den *Sermon vom Großen Krieg*. Sein Werk wurde auf syrisch verfaßt und entstand wohl unter dem Eindruck der Verfolgung durch zoroastrische Priester während der Sassanidenzeit im mesopotamischen Raum. Später wurde es erst ins Griechische und dann ins Koptische übersetzt. Erhalten blieben nur die Fragmente der koptischen Fassung, die wohl nicht später als im 5. Jh. n. Chr. geschaffen wurde.

Dem Verfasser ΚΟΥΣΤΑΙΟΣ standen wohl Originalschriften Manis zur Verfügung. Hierauf verweisen vor allem die vielen Ähnlichkeiten mit dem mittelpersischen *Šābuhragān* Manis, aber auch der Aufruf im Prooemium des Textes, den Religionsschöpfer zu ehren und zu preisen. Trotzdem zweifelt Pedersen, wie schon Polotsky, daran, im *Šābuhragān* die direkte Quelle zu sehen und führt dafür folgende Argumente an:

1. *Der Sermon vom Großen Krieg* enthält Anspielungen auf Mt 25,31-46, die im *Šābuhragān* nicht auftreten,
2. die Beschreibung des Weltengerichts weist einige Eigenheiten auf wie sie auch in *Contra Felicem* 2.2 zu finden sind und die weder auf Mt noch auf *Šābuhragān* zurückzuführen sind und
3. *Šābuhragān* wurde nicht in den koptisch-manichäischen Kanon aufgenommen und es ist unwahrscheinlich, daß der Text im westlichen Manichäismus überhaupt bekannt war.

Wahrscheinlich ist dagegen, daß dasselbe eschatologische Material durch einen anderen Text Manis übermittelt wurde, der aber nicht erhalten geblieben ist. Die Intention des ΚΟΥΣΤΑΙΟΣ scheint es gewesen zu sein, die manichäische Doktrin über die Endzeitvorstellungen zu vermitteln.

Der zweite Abschnitt (Kapitel III) gliedert sich in eine kurze Texteingührung (A), den Versuch einer Gattungszuweisung (B) und die Überlegungen zur (inhaltlichen) Analyse des Textes (C); es folgen die Abschnitte über den *Großen Krieg* (D), über das *Friedvolle Königreich* und das Bema-Fest (E) sowie über das Gericht und die abschließende Trennung (F). Pedersen kommt dabei zu folgenden Ergebnissen:

Die chronologische Abfolge der Geschehnisse ist durchaus ungewöhnlich und scheint nicht ganz mit den antikosmischen Grundtendenzen des manichäischen Ansatzes übereinzustimmen. Besonders deutlich wird dies darin, daß nach dem *Friedvollen Königreich* mit der Herrschaft der Manichäer sich trotzdem noch einmal üble Kräfte manifestieren. Erst nach dem Erscheinen Jesu und seinem Weltengericht kann eine zweite friedvolle und diesmal ungefährdete Phase unter seiner Herrschaft entstehen, noch vor der endgültigen Auflösung des Kosmos und der Rückkehr in die Lichtwelt. Das geschilderte Unvermögen der Manichäer, die üblen Kräfte während des *Friedvollen Königreiches* zurückzuhalten, wird von Pedersen auf reale Probleme innerhalb der manichäischen Glaubensgemeinschaft zurückgeführt.

Der Sermon vom Großen Krieg sollte an einem Tag der Klage und des Fastens gelesen werden. Wie schon Baumstark nimmt auch Pedersen dafür den Tag des Bema-Festes an, da dieses auch im Text genannt wird. Dieses Fest galt nicht nur als visionärer Bestandteil des jüngsten Gerichtes, es diente auch der Gedächtnisfeier an Manis Märtyrertod. Da man aber davon ausging, daß die Seele Manis direkt in das Königreich des Lichtes aufgestiegen sei, handelte es sich bei diesem Fest nicht nur um eine Klage-, sondern auch um eine Freudenveranstaltung, was den dualistischen Grundprinzipien des Manichäismus entspricht.

Die Beschreibung der manichäischen Endzeitvorstellungen diente ΚΟΥΣΤΑΙΟΣ dazu, der Gemeinde in einer Verfolgungssituation zu erklären, daß Leiden und Trauer als unvermeidlich und notwendig anzusehen sind. Die Schilderung vom *Großen Krieg* steht synonym zur Verfolgungsrealität, das *Friedvolle Königreich* als erwartetes, verheißungsvolles Gegenbild, das *Gericht Jesu*

schließlich für Rettung oder Verdammnis des Einzelnen, abhängig davon, ob er sich für die manichäische Gemeinschaft als würdig oder unwürdig erwiesen hat. Alle drei Aspekte gelten als wirkungsmächtige Bestandteile des Bema-Festes, das nach Pedersen *κοῦσταῖος* als Anlaß diente, in einer äußerst schwierigen Verfolgungssituation Erklärungen und Lösungen zu vermitteln, wie die Sicherung der Gemeinschaft und das Versprechen auf Vergeltung.

Eine abschließende Zusammenfassung (Kapitel IV, S. 399 – 403) gibt noch einmal einen guten Überblick über Problemstellung und Ergebnisse. Eine Zusammenfassung in dänischer Sprache ist angefügt (Kapitel V, S. 404 – 412). Weiterhin folgen ein Verzeichnis der Siglen und Abkürzungen (Kapitel VI, S. 413 – 422), eine ausführliche Bibliographie (Kapitel VII, S. 423 – 458) und umfangreiche Indices (Kapitel VIII, S. 459 – 508), in denen die verschiedenen Quellenverweise (A) sowie die modernen Autoren (B) aufgeführt sind.

Abschließend muß die vorliegende Arbeit von Nils Arne Pedersen als äußerst lesenswert und anregend bezeichnet werden. Ihr Wert liegt nicht nur in einer inhalt- und kontextorientierten Bestätigung bereits mehrfach geäußelter und diskutierter Ansätze, sondern vor allem in der äußerst sorgfältigen Detailanalyse, die eine Reihe neuer Überlegungen und viele Anregungen bietet. Erst die Einzeldiskussion dieser Anregungen wird den großen Wert dieser Arbeit deutlich machen. Trotzdem darf nicht unerwähnt bleiben, daß die zahlreichen Wiederholungen die Lektüre manchmal etwas schwerfällig erscheinen lassen, was aber wohl aus dem Bemühen um größtmögliche Exaktheit und Nachdrücklichkeit in der Gesamtaussage resultiert.

Regine Schulz

Paul van Moorsel, Mat Immerzeel, Linda Langen, *Catalogue Général du Musée Copte, The Icons*. Supreme Council of Antiquities Press, Cairo 1994. 190 S., 2 Diagramme, 48 s/w-Tafeln, 16 Farbtafeln.

Zu den wichtigsten Beständen des Koptischen Museums in Kairo gehört eine hervorragende Sammlung an Ikonen, die mit diesem Werk erstmals in Vollständigkeit vorgelegt wird. Insgesamt 185 Einzelobjekte, darunter einige Diptychen und Triptychen, sind von dem niederländischen Autorenteam aufgenommen worden; aber auch zwei Altarkästen für den Abendmahlskelch und zwei großformatige sog. *Proskynitaria* (gehören als Devotionalien zur Kategorie *Eulogia*). Dem eigentlichen Katalog als Hauptteil des Bandes werden vier kurze Einleitungsbeiträge vorangestellt, die sich mit der Sammlungsgeschichte, der Entwicklung der koptischen Kirche und dem Bedeutungsgehalt von Ikonen in der koptischen Kirche beschäftigen. Das letzte Kapitel vermittelt abrißartig Basisinformationen zu Problemfeldern der Ikonenforschung wie Maltechnik, Datierung, Beschriftung und Rahmung.

Im Katalogteil werden die Ikonenbestände grundsätzlich nach Herkunftsgruppen (I – XI) und Datierung angeordnet, während die nach Port Said und Tanta ausgeliehenen Exemplare gesondert zusammengestellt sind (XII/XIII).

Alle verfügbaren Daten sind nach einem einheitlichen Schema für jeden Eintrag (Nr. 1 – 185) aufgeführt, wobei die exakte Beschreibung des jeweiligen Stückes im Mittelpunkt der Betrachtung steht. Darüber hinaus wird jeder Gruppe (I – XIII) eine kurze Einleitung vorangestellt, die wichtige Erläuterungen zu Einzelfragen (Stil, Künstler, etc.) enthält.

Gruppe I (Nr. 1-8)

Spätantike und frühes Christentum

In dieser Gruppe mit 8 Einträgen sind die ältesten Belege unbenommen ihrer Herkunft zusammengestellt, die mehrere Holzpaneele und Tondos sowie eine doppelseitig bemalte Ikone aus Bawit (?) umfassen.

- Gruppe II (Nr. 9-76) Koptische Künstler und Werkstätten
Mit 68 Einträgen ist dies die größte und zugleich wichtigste Einzelgruppe. Dazu gehören auch über 40 Werke der Ikonenmaler Ibrahim und Yuhanna aus dem 18. Jh.
- Gruppe III (Nr. 77-79) Äthiopische Ikonen
Diese kleine Gruppe mit 3 Einträgen beinhaltet 2 kleine Triptychen des 17./18. Jh.
- Gruppe IV (Nr. 80-102) Griechische Ikonen aus dem Nahen Osten
Unter den 23 Einträgen befinden sich zwei Beispiele, die der bekannten Schule von Aleppo zugerechnet werden sowie 4 (einmal signiert) des Meisters Jakob von Caesarea. Erwähnenswert sind ebenfalls 2 großformatige Proskynitaria des 18. Jh. (Nr. 101 und 102)
- Gruppe V (Nr. 103-107) Kretische Ikonen
Zu den 5 Eintragungen gehört auch ein interessantes Werk (Nr. 107) mit der Darstellung des heiligen Petrus, welches wohl in das mittlere 15. Jh. datiert.
- Gruppe VI (Nr. 108-139) Griechische Ikonen
Mit 32 Einträgen die zweitgrößte Bestandsgruppe. Obwohl in der Qualität sehr heterogen, zählen zu ihr bedeutende Werke wie eine byzantinische Ikone des 13./14. Jhs. (Nr. 134) und solche des 18. Jhs. (z. B. Nr. 130 –132)
- Gruppe VII (Nr. 140-147) Ikonen im griechischen Stil
Diese Gruppe mit 8 Einträgen beinhaltet Werke, die teilweise westliche Einflüsse offenbaren und deren Herkunft im Einzelfall nicht gesichert werden kann. Alle datieren in das 18./19. Jh.
- Gruppe VIII (Nr. 148-151) Ikonen im venezianisch-kretischen Stil
Eine weitere Kleingruppe mit 4 Einträgen umfaßt Ikonen, deren Stilik westliche Einflüsse unter der politischen Vorherrschaft Venedigs aufweisen. Hervorzuheben ist eine Kreuzigung (Nr. 148) des 17./18. Jhs.
- Gruppe IX (Nr. 152-157) Russische Ikonen
In die Sammlung des Koptischen Museums sind auch einige russische Ikonen (6 Einträge) gelangt, die allerdings mehrheitlich dem 19. Jh. angehören.
- Gruppe X (Nr. 158/159) Westeuropa
Beide Malereien stammen aus dem Inventar koptischer Kirchen in Alt-Kairo, wobei ein Werk (Nr. 158) immerhin dem 15. Jh. angehört und die heilige Barbara darstellt.
- Gruppe XI (Nr. 160-179) Ikonen unbekannter Herkunft
In dieser Gruppe mit 20 Einträge sind alle Ikonen zusammengestellt, deren Herkunft bislang ungeklärt bleiben muß. Auch können einige nicht datiert werden, die Mehrzahl ist jedoch jüngerer Datums (18./19. Jh.)
- Gruppe XII (Nr. 180-184) Sammlung Port Said Museum
Diese Ikonen (5 Einträge) werden als Dauerleihgaben des Koptischen Museums in Port Said gezeigt. Darunter auch ein von Ibrahim signiertes Werk (Nr. 180).
- Gruppe XIII (Nr. 185) Sammlung Tanta Museum
Ebenfalls als Leihgabe ist eine Ikone des 18. Jh. nach Tanta gelangt.

Dem Katalogteil folgt der nach Kapiteln gegliederte Anmerkungsapparat (S. 162-14). Als benutzerfreundlich ist die Liste zu den Gedenktagen der Koptischen Kirche (S. 165/166) anzusehen, die nach Erzengeln, Propheten, Aposteln und Heiligen angeordnet ist. In einer Katalogliste (S. 167-174) werden dann alle Werke durchnummeriert im Überblick aufgeführt. Es folgen eine Konkordanz (S. 175) zu den Inventarnummern des Koptischen Museums und das Abbildungsverzeichnis (S. 167-180). Ein Glossar (S. 181-183) wurde recht kurz gehalten, stellt aber für den »Normalleser« alle wichtigen Begriffe zusammen. Die Bibliographie (S. 184/185) weist nur 24 Titel auf und offenbart damit den noch unbefriedigenden Forschungsstand zum Thema des Bandes. Etwas gewöhnungsbedürftig ist der Aufbau des abschließenden Index (S. 186-188), den man sich zudem umfangreicher vorstellen könnte. Unmittelbar vor dem Abbildungsteil verdeutlichen dann zwei Diagramme (Zeichnungen S. 190) den Bildaufbau der beiden Proskynitaria (Nrn. 101/102).

Das Hauptverdienst des Bandes liegt ohne Zweifel in der sorgfältigen Datenaufnahme und Beschreibung des Gesamtbestandes an Ikonen des Koptischen Museums. Wenngleich man sich in zahlreichen Fällen eine dichtere wissenschaftliche Durchdringung mit einer ausführlicheren Gestaltung der Anmerkungen gewünscht hätte, bleibt deutlich, daß jeder zukünftigen Forschung auf diesem Gebiet ein unverzichtbares Arbeitsinstrument zur Verfügung gestellt worden ist. So anerkennenswert die Textleistung eingestuft werden muß, so mangelhaft ist die Qualität der Abbildungen zu bewerten. Positiv fällt hier nur auf, daß mit einer Ausnahme (Nr. 127) alle Objekte zur Abbildung auf insgesamt 64 Tafeln gekommen sind. Besonders der schwarz-weiß gehaltene Tafelteil entspricht in keiner Weise dem heutigen Anforderungsprofil. Auch die Bildformate können häufig die jeweiligen Informationen nicht transportieren. Ebenso läßt die Farbgenauigkeit in der Wiedergabe der Farbtafeln stark zu wünschen übrig. Gerade ein Werk, das so nachhaltig auf eine adäquate Tafelgestaltung angewiesen ist, hätte eine höhere Qualitätsnorm verdient gehabt. Insbesondere kunsthistorische Fragen können mit solchen Abbildungen kaum vorangebracht werden. Diese Kritik trifft jedoch nicht Autoren und Fotograf, sondern eindeutig den Verlag und die von ihm eingesetzte Drucktechnik.

Regine Schulz

Theodore Hall Partrick, *Traditional Egyptian Christianity. A History of the Coptic Orthodox Church*. Greensboro, NC 27415, Fisher Park Press, 1996, 226 Seiten. ISBN: 09652396-0-8

Seit fast 150 Jahren haben sich anglikanische Geistliche mit der Theologie und Frömmigkeit der altorientalischen Kirchen des Orients befaßt. Auffallend in ihren Beschreibungen ist immer wieder die wohlwollende und ansprechende Art und Weise, die die Kirchenhistoriker der Church of England dem orientalischen Christentum entgegenbrachten. Im Geiste dieser lobenswerten Tradition hat Theodore H. Partrick, Pfarrer der Protestant Episcopal Church in North Carolina, seine umfassende Kirchengeschichte der orthodoxen Christen am Nil geschrieben. Abgesehen von den in englischer Sprache erschienenen koptischen Kirchengeschichten der Edith L. Butcher (London 1897) und Iris Habib al-Masri (Kairo 1978) – Werke die sich in nur wenigen Bibliotheken befinden – befaßt Partrick's »Traditional Egyptian Christianity« einen wesentlichen Mangel in unserer Literatur der vorchalzedonischen Christen. Das Buch ist in elf Kapitel aufgeteilt, in denen die theologischen und kirchengeschichtlichen Entwicklungen aufgezeichnet werden. Die systematische Aufarbeitung der Texte der alten Kirchenväter und der koptischen Patriarchengeschichte im Mittelalter vermittelt eine beeindruckende Vorstellung über die theologischen Verstrickungen, Zwangslagen und politischen Schwierigkeiten, denen sich die Kirche stellen mußte. Für den westlichen Leser ist die Fülle des umfangreichen Materials klar, objektiv und verständlich dargestellt.

Zweimal, 1984 und 1989 besuchte Partrick die Mönche im St. Makariuskloster und die des oberägyptischen Marienklosters al-Muharraq. Begegnungen und Gespräche mit koptischen Theologen halfen ihm seine angelesenen Erkenntnisse durch persönliche Erfahrungen zu bereichern. In einer Zeit, in der die ostkirchliche Orthodoxie wieder einmal Schlagzeilen in der kirchlichen Presse lieferte (Dezember 1998) und die ökumenische Bewegung auf dem Prüfstand steht, ist eine Wissensbereicherung über die Geschichte und Theologie unserer Partner unumgänglich. Besonders den Ökumenikern und Kirchenhistorikern möchte ich Partrick's »Traditional Egyptian Christianity« als hilfreiche Einführung zum Studium der Kopten empfehlen.

Otto F. A. Meinardus

Wolfram Reiss, *Erneuerung in der Koptisch-Orthodoxen Kirche. Die Geschichte der Koptisch-Orthodoxen Sonntagsschulbewegung und die Aufnahme ihrer Reformansätze in den Erneuerungsbewegungen der Koptisch-Orthodoxen Kirche der Gegenwart.* (Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte, 5). Hamburg, Lit Verlag 1998, 400 Seiten. ISBN 3-8258-3423-9.

Westliche Besucher der koptischen Kirchen an einem Freitag- oder Sonntagmorgen werden überrascht sein, in den Kirchenschiffen und Gemeindehäusern ein reges und beschäftigtes Leben und Treiben von Jugendlichen aller Altersgruppen vorzufinden. In allen koptischen Gemeinden im Delta und Niltal von Alexandrien bis Assuan werden allwöchentlich hunderttausende Jungen und Mädchen von Sonntagsschullehrerinnen und -lehrern in biblischen, theologischen, ethischen und kirchengeschichtlichen Themen unterrichtet. In einer zunehmend islamisch geprägten Gesellschaft muß allein aus Gründen des Überlebens die koptische Kirche sich auf die kompetenten Religionsunterweisungen ihrer Sonntagsschullehrer verlassen. Es ist kein Zufall, daß Papst Schenuda III. trotz seiner vielen theologischen, kirchenpolitischen, ökumenischen und verwaltungstechnischen Aufgaben immer noch als Vorsitzender die Verantwortung für die Sonntagsschulbewegungen seiner Kirche trägt. Sie sind nun einmal der Zugang zur christlichen Seele seiner Gemeinden.

Nach einer umfangreichen Zusammenstellung der historischen und kirchlichen Rahmenbedingungen des 18. und 19. Jahrhunderts werden die religionspädagogischen Pioniere vorgestellt. Schon 1918 gründete der koptische Theologe und Direktor der ersten Theologischen Hochschule Habib Girgis das erste »Allgemeine Sonntagsschul-Komitee«, das die pädagogischen Programme in Kairo, Unter- und Oberägypten koordinierte. Eine der ersten koptischen Sonntagsschulen wurde in Asyût gegründet, zweifellos motiviert durch die erfolgreiche missionarische Arbeit der amerikanischen Presbyterianer in Oberägypten.

Das Hauptthema des Buches ist die Darstellung der geistlichen Motivationen für die vier großen koptischen Sonntagsschulen im Raum Kairos. Diese weisen zwar ihre eigenen sehr unterschiedlichen theologischen und gesellschaftlichen Ansätze und Ausrichtungen aus, gemeinsam sind ihnen die spirituellen Impulse der sog. Takrîs-Bewegung. Diese Bewegung stellt den theologischen Schlüssel der verschiedenen Reformbewegungen in der koptischen Kirche dar. »Takrîs« bedeutet »weihen, widmen, segnen«.

Es handelt sich dabei um Männer und Frauen, die sich dem Dienst an Gott und den Menschen durch den Heiligen Geist verschrieben haben. Praktisch bedeutet es, daß Christen entweder einen Großteil ihrer Zeit und ihres Besitzes in den Dienst der Kirche stellen oder sogar jegliche weltliche Tätigkeit aufgeben und sich ausschließlich den Aufgaben der Kirche widmen. Es ist diese bedeutende spirituelle Bewegung unter koptischen Laien, die schon in den dreißiger Jahren zur Gründung der ersten koptischen Sonntagsschulen führte. So entwickelte sich jene geistliche Berufung zum »Mukarras« oder Geweihten, bzw. der »Bint Mukarrasa«, der geweihten Töchter, die sich den un-

terschiedlichen sozialen, religionspädagogischen oder ausschließlich spirituellen Diensten ver-
schrieben haben. Viele der Sonntagsschullehrer der Pionierzeit entschieden sich dann zum »völligen
Takrîs« und wurden Mönche im Syrerklöster oder im St. Samuelklöster in der Qalamûnwüste.
Sie prägen heutzutage als Papst, Metropolen und Bischöfe das geistliche Leben der koptischen
Kirche.

Ein weiteres Thema dieser lobenswerten Zusammenstellung ist die Charakterisierung der einzel-
nen Sonntagsschulen. Die religionspädagogischen Ziele des Sonntagsschulzentrums der St. Anto-
niuskirche im östlichen Stadtteil von Shubra (gegründet 1934) waren bestimmt von einer konserva-
tiven koptischen Frömmigkeit und Theologie. Themen, die den Unterricht gestalteten, schlossen
die traditionellen Gebiete der Bibelkunde, Kirchengeschichte und Märtyrerkunde ein. Aus diesem
Kreis stammten der gegenwärtige Papst Schenuda III., Bischof Arsenius von Minya und Abu Qur-
qas, Metropolit Athanasius von Beni Suef und al-Bahnasa, Bischof Johannes von al-Gharbiya (gest.
1987) und Bischof Gregorius für Höhere Koptische Studien. Das Sonntagsschulzentrum von Gizeh
liegt im oberägyptischen Gizeh am Westufer des Nils. Unweit der Kairoer Universität gelegen,
wurde das Programm dieser Sonntagsschule weitgehend von den Interessen der Studenten geprägt
und getragen. Bezeichnend für die Ausrichtung waren die unterschiedlichen sozialen Dienste, so
auch die Stadt- und Land-Diakonie. Persönlichkeiten wie Saad Aziz, der spätere Bischof Samuel für
Soziale Dienste (ermordet 6. 10. 1981), und der bekannte Abûnâ Bûlus Bûlus von Damanhûr waren
mit dieser Schule verbunden. Die Pioniere von Gizeh waren auch die Vorbereiter der ökumenischen
Öffnung und des Dialogs mit dem Islam. Schließlich stammte aus diesem Kreis auch Abûnâ Mattâ
al-Maskîn.

Das Sonntagsschulzentrum von Geziret Badran liegt ebenfalls in Shubra unweit der St. Anto-
nius-Kirche. Im Zentrum der Arbeit stand die »ganzheitliche Erziehung« in religiöser und sozialer
Hinsicht. Angeboten wurden Freizeitlager, Ausflüge zu den koptischen Klöstern, Begegnungsstät-
ten und Jugendveranstaltungen. Die Ansätze von Geziret Badran dienten als Wegweiser für das
später geschaffene »Allgemeine Bischofsamt für die Jugend«. Das Sonntagsschulzentrum der Mi-
chaeliskirche in Tousein in Shubra war geprägt von einer »Mischform« unterschiedlicher Ausrich-
tungen. Viele der bedeutenden Persönlichkeiten der koptischen Kirche haben in dieser Sonntags-
schule mitgewirkt, so auch Papst Schenuda III, obwohl seine geistliche Heimat die Schule der
St. Antoniuskirche war.

Die theologische Ausbildung der Mönche und Priester ist eindeutig von der Theologie und
Frömmigkeit bestimmt, die ihre religiösen Erfahrungen in den Sonntagsschulen gemacht hatten.
Gerade für ein besseres Verständnis der unterschwellig Spannungen zwischen Papst Schenuda
III. und seinem Widersacher Abûnâ Mattâ al-Maskîn sind die Aufzeichnungen von Wolfram Reiss
äußerst informativ. Die Ursprünge dieser Entzweiung sind z.T. schon in den unterschiedlichen
Schwerpunkten jener Sonntagsschulen zu sehen, die die Religiosität dieser Mönchsväter geprägt ha-
ben.

Für unser Verständnis der geistlichen Impulse der koptischen Erneuerungsbestrebungen in der
Mitte des 20. Jahrhunderts hat Wolfram Reiss mit seiner historisch-analytischen Betrachtung der
Sonntagsschulbewegungen einen entscheidenden Beitrag geliefert. Auch westliche Religionspäda-
gogen und Theologen können in den spirituellen Methoden der Kopten nachahmenswerte Modelle
finden.

Otto F. A. Meinardus

Stuart C. Munro-Hay, *Ethiopia and Alexandria. The Metropolitan Episcopacy of Ethiopia*. Warszawa-Wiesbaden, 1997 (= Bibliotheca nubica et aethiopica 5) XI, 240 S. ISBN 83-901809-3-6

The relation of the Ethiopian Orthodox Church with the see of Alexandria is the longest in ecclesiastical history and dramatic. No other church remained for so long a time under the guardianship of another church procuring a single primate for a Christian population numbering more than double in size of the Coptic Church itself. It is a fact, the first Ecumenical Council of Nicaea in the year 325 gave to the church of Alexandria a blanket mandate on churches which will be founded in sub-Saharan Africa in the future. Taking this provision as a leverage the Coptic Church manipulated the notorious article 36 in pseudo-Nicene canon, in which the Ethiopian clergy was excluded from hierarchy and, consequently, from the leadership. Only a single Egyptian primate had the right to head the church who was honoured with the title of Metropolitan. The Ethiopians knew long ago that this provision was uncanonical and dismissed it as an ›Egyptian trick‹ and they had been striving to gain autonomy of their church. One attempt during the Zagwe Dynasty in the reign of Harbe is mentioned in this book (p. 163). Another similar attempt, more forceful than the previous one took place during the reign of King Ba'eda Maryam (1468-1478). As it is mentioned in *Gadla Marba Krestos* (CSCO, Scr. Aeth, t. 62, p. 85 (text)), a huge council of 700 participants was summoned and after discussing the issue thoroughly they voted. The result was 400 in favour and 300 against the autonomy. Despite such a comfortable majority the resolution did not carry out. The view of the author on this issue is this: ›... this canon was accepted in Ethiopia as the legal statement of the position of their church‹ (p. 17).

The present work is trying to cover the first one thousand years of Christianity in Ethiopia using printed primary and secondary sources. He arranged the material into seven chapters.

The first chapter begins with ordination of Frumentius as primate of Aksum. After him, he thinks, all primates were ›native Egyptian monks‹ (p. 7). On another occasion, p. 73, he writes that Martyrius of Jerusalem (478-486) sent a certain Thomas to the patriarch of Alexandria to be ordained bishop of Aksum. Thomas impressed the patriarch and ordained him bishop of Aksum. Later in the Zagwe period, he mentions another incident. A certain man called Thomas again native of Ethiopia was ordained bishop of Ethiopia by Ignatius of Antioch (p. 91). On the same page 7 he says: ›the history of Ethiopian metropolitans are (sic) well known‹. A noble wishful thinking; but in reality it is not so.

For the history of Egyptian Metropolitans the main sources are two: Egyptian and Ethiopian documents.

The Ethiopian kings whenever they needed a new primate used to write letters, one to the political leader and another to the patriarch of Alexandria. The original of these letters did hardly come to light. Most probably they are still lying in state and patriarchal archives. Sooner or later, I hope, they might come to light. I say this because Blata Mersie Hazan, the indefatigable worker, as a member of the Ethiopian delegation to negotiate the autonomy of Ethiopian Orthodox Church achieved to get photocopies of some documents. The negotiation unexpectedly took several months. During that time Blatta Mersie Hazan took the advantage of his sojourn in Cairo to undertake a research relevant to the mission. He used to go to the patriarchal archive to look for Ethiopian documents. His effort brought a good result. He was able to get photocopies of the following original letters with their seals:

- 1) One letter of King Tewodros in Amharic addressed to Patriarch Cyril.
- 2) One letter of a certain Woyezaro Mertit in Amharic addressed to Patriarch Peter.
- 3) One letter of Gwalu Hailu in Amharic and Arabic addressed to Patriarch Peter.
- 4) One letter of Dajazmach Kassa in Amharic addressed to Patriarch Demetros.
- 5) Six letters of King Yohannes IV in Amharic addressed to Patriarch Cyril.

- 6) One letter of King Yohannes IV in Arabic addressed to Patriarch Cyril.
- 7) Three letters of Emperor Menelik II in Amharic addressed to Patriarch Cyril.
- 8) One letter of Negus Takla Haymanot in Amharic addressed to Patriarch Cyril.
- 9) One letter of Echage Teophilos in Amharic addressed to Patriarch Cyril.
- 10) Five letters of Ras Alula in Amharic addressed to Patriarch Cyril.
- 11) Three letters of Echage Gabra Selassie in Amharic addressed to Patriarch Cyril.
- 12) One letter of Abba Tawalda Madhen and Giyorgis Rezq in Amharic addressed to Patriarch Cyril.
- 13) One letter of Queen Taytu in Amharic addressed to Patriarch Cyril.
- 14) One letter of Ras Makonnen in Amharic addressed to Patriarch Cyril.
- 15) One letter of Dajach Seyum in Amharic addressed to Patriarch Cyril.
- 16) One letter of Dajazmach Yelma in Amharic addressed to Patriarch Cyril.
- 17) Four letters of Empress Zawditu in Amharic addressed to Patriarch Cyril.
- 18) Five letters of Ras Taffari in Amharic addressed to Patriarch Cyril.
- 19) One letter of Dajazmach Gabra Selassie in Amharic addressed to Patriarch Cyril.
- 20) Two letters of Woyezaro Mennen in Amharic addressed to Patriarch Cyril.
- 21) One letter of Heruy Walda Selassie in Amharic addressed to Patriarch Cyril (without a seal).
- 22) One letter of Sahafe Te'zaz Walde Masqal in Amharic addressed to Patriarch Cyril.

All together they are forty three letters. This achievement of Blatta Mersie Hazan raises hope to find more documents in the patriarchal and state archives.

As far as the Ethiopian sources is concerned, they are not easily accessible. By the work of Ethiopian Manuscript Microfilm Library (EMML) just have begun coming up new lists of Egyptian Metropolitans and some of their pastoral letters. It is hoped the more the work carries on the more fresh material will come to light.

The second chapter deals with actual introduction of Christianity into Ethiopia using available secondary and literary sources. Epigraphic and archaeological sources were virtually denied reference. The two Christian inscriptions of king Ezana in the Ge'ez language furnish us with adequate and reliable information about the first phase of the commencement of Christian life in the country. Moreover the oldest one published by Enno Littmann in DAE refers to the religious situation across the boarder in neighbouring Nubia. In fact, the use of this inscription brings double result. It is like killing two birds with one stone. The reference of this inscription to the religious situation in Nubia is substantive. It refers to the pagan temple as house, literally *bet* and the pagan priest as *mar*. Ezana seemed to have taken drastic measure on pagan cult with ultimate goal to pave the road for Christianity. If we put some pressure on the inscription of a certain Abraha, probably a roving envoy of King Ezana, found in Berenice, Egypt, and that short information of Synesius of Serene on the occasion of arrival of deacon Faustus briefly praises the courage and the endurance of Aksumite priests who used to traverse the desert of Nubia and reach Serene. The fact suggests that they had a religious mission. This prompts us to think that the Aksumite priests were engaged in evangelical activities in the fifth century. Such an activity, most probably, began with the fourth century. As such the expedition of Ezana on Nubia, inter alia, had a religious character. He contributed to the dissemination of Good News in that region.

Another serious issue is the following statement of the author: >... Aksum itself seems to have been abandoned as a capital of Ethiopian kingdom by about 630 AD< (p. 58). Whatever is the merit of this statement I challenge it. In DAE Enno Littmann published the latest Aksumite inscriptions under number 12. They are inscriptions of Hasani Daniel and other unspecified persons. Enno Littmann broadly dated them between 7th and 13th century. According to these sources there was a riot in Aksum and the situation was tense but not explosive. The day to day life of the city was running reasonably well, but gradually was getting worse. This is the picture we get from the inscriptions. It is quite certain that Aksum for a number of decades at least was still the seat of the government. It

seems using this unstable situation Guidit, the Amazon of Ethiopia, invaded Aksum and seized power in the tenth century. It is after this time that the seat of the government transferred to Lasta around the mid of 12th century. If we do not keep this course of events it would create a wide gap which would be difficult to bridge.

The part allotted to Zagwe period, I regret to say, is full of repetition, platitude and speculation. On the top of that it does not lack anachronism. Exception is the part where he discusses briefly the church dignitaries of the time (p. 180ff.) using the publication of C. Conti Rossini, *L'Evangelo d'oro*. Here too, I think, a redefinition is necessary. For example, *qala pappas* he translated it as ›interpreter of the *papas*‹. Word for word it means speaker of a bishop in the sense of mouthpiece. Similar inaccuracies occurred in the following pages. On p. 186 *Masghal* (= *Masqal*) *Kabra* translated as ›Great is the Cross‹. It should be rectified ›Cross is her Honour‹. On p. 187 the plural of *gadl* is *gadlat* and not *gadlan*.

The rock-hewn churches are excluded of discussion, much less the murals and the inscriptions. As a matter of fact, these three items constitute the backbone of the history of the time. In passing he mentioned that the rock-hewn churches are the continuation of the architectural tradition of the Aksumite period (p. 180). In principle I agree with him. But one should not forget that they display also certain foreign elements. For example, Beta Maryam has the baptistery on the northern side in the courtyard. This is not a common practice of the Ethiopian Orthodox Church. On the same side on the wall of the building one can see a swastika. On the western side top on the wall outside is found a relief of Saint George. Farther in Beta Mikael one can see a number of statues of saints with Ge'ez inscriptions of their name on the top. In Eastern Churches it is not a tradition to erect statues in the church. That is a tradition of western Christianity. As far as I know there are no other churches in Ethiopia which possess statues. The phenomenon is strictly limited to Beta Mikael. We are at the age of Crusade. It was the time the position of Crusaders was firmly consolidated in the Holy Land and other regions of Middle East. For Ethiopia the Holy Land was an outlet to the western world. Besides, the Ethiopian monks have their monasteries there since a long time. It seems King Lalibala was well-informed of the actual situation in the Middle East and when he decided to implement the project of rock-hewn churches, he, apparently, invited some craftsmen from among the Crusaders.

Beta Maryam, besides the items mentioned above, the inside surface of the walls is covered with murals from the bottom to the top. It is believed about one-third of the surface covered with murals with caption in the Ge'ez language. They are as old as the church itself. There are other rock-hewn churches in the vicinity. One of these is Gannata Maryam. Though this church was hewn during the reign of King Yekunno Amlak (1270-1285), founder of the Shewan Dynasty, chronologically it is immediately connected with the Zagwe period. It is believed that the murals of this church also cover one third of the internal facade. They are extremely valuable both for the history of Zagwe and Shewan period. A full picture of King Yekunno Amlak with a crown which looks like a tiara is depicted. The captions of the murals are quite enlightening. S. Chojnacki, most probably also G. Gerster possess an excellent collection of slides of these murals. They deserve a thorough study and publication in conjunction with the paintings of the Nile valley, particularly of Faras.

In Lalibala there are also some inscriptions. Unlike the Aksumite period they are mostly engraved on wood. There are small commodes commonly called *manbar* (= altar) virtually kept in many churches of Lalibala. The purpose of these commodes is not clear to me. They are too small for divine offer. Sometimes one finds two or three of them in one church. Most of them are covered with a Ge'ez inscription in elegant hand. They are important sources for the period of Zagwe Dynasty. Some of them are published by S. Strelcyn and J. Pirenne and Gigar Tafsaye. An alternate use of all three sources put us on better perspective.

Sergew Hable-Selassie

Heinzgerd Brakmann, *To para tois barbarois ergon theion. Die Einwurzelung der Kirche im spätantiken Reich von Aksum*. Bonn, 1994. VIII, 213 S. 8 Abb. – ISBN 3-923946-24-4

Vorliegende Studie ist herausgewachsen aus einem Artikel des RAC (Suppl. 1, 5/6. 1992 (1993) 718-810 »Axomis«) des Verfassers; die monographische Fassung ist in der Bibliographie aktualisiert, in der Konsequenz in manchen Formulierungen geändert und dem neuen Forschungsstand angepaßt. Der kompakte, wenn auch wegen der großen Erfahrung des Autors im Genre gut lesbare Stil verrät seine Herkunft aus den Erfordernissen und Vorgaben einer Enzyklopädie/eines Nachschlagewerks. Freilich hätte die separate Veröffentlichung – wie viele echte Monographien sind nicht in Beiträgen zu Lexika versteckt? – eine ansprechendere Gestaltung verdient, die mit Hilfe der EDV auch leicht möglich gewesen wäre: die Großbuchstaben bei Verfassernamen, besonders in Fußnoten, sind eine Sünde wider die Regeln professionell graphischer Gestaltung des Schriftspiegels; der fehlende Index – in jedem Textverarbeitungsprogramm leicht zu erstellen – wäre genau die treffende Ergänzung zum Text der »Axomis« im RAC gewesen; die Änderung des Titels (s. o.) trifft gerade nicht den weitgespannten Rahmen der Studie. Die fehlende Aufführung von Quellentexten im Literaturverzeichnis, nicht nur von wenig oder nur einmal zitierter Sekundärliteratur, ist recht ärgerlich (etwa der *Periplus*, in der Übersetzung von Casson; S. 11, n. 51; dann S. 12 n. 56: a. a. O.).

Bei der mehr als dürftigen Quellenlage zu Aksum (den antiken Kulturen und Staaten auf äthiopischem Boden im allgemeinen) kann eine Arbeit zur Christianisierung und frühen christlichen Zeit nichts anderes sein als der umfassende Versuch einer Zusammenfassung und Synthese aller unserer Kenntnisse des Gegenstands. Eine solche ist dem Autor schon nach Ausweis des Inhaltsverzeichnisses gelungen. Der erste Teil – die vor-/nichtchristliche Zeit – behandelt die Geschichte aufgrund der zur Verfügung stehenden Quellen: Münz(legenden), Inschriften, archäologische Funde, neben den eher zufälligen Nachrichten in antiken Geographen und Historikern. Ein nützlicher und in der Aussage dezidierte Exkurs (die Falaschen sind im frühen MA judaisierte äthiopische Völkerschaften) über die äthiopischen Juden (Falaschen) beschließt diesen Teil, der in den Ergebnissen an verschiedenen Stellen – S. 1-2; 114-117; 172-185 wieder aufgenommen wird.

Der zweite Teil behandelt parallel die christliche Zeit des aksumitischen Reichs anhand der bekannten Herrscher (besonders Ezana und Kaleb). Unter Heranziehung der gleichen Quellentypen wird ein lebendiges Bild der historischen Ereignisse, ein noch lebendigeres der dazugehörigen wissenschaftlichen Diskussion gezeichnet. Dies ist freilich nicht schwer, befindet sich doch die wissenschaftliche Diskussion in einer ersten Phase: praktisch alle Quellen – Inschriften wie Münzen, ältere Texte – sind in ihrer Deutung noch sehr umstritten. Rez. möchte nicht die Beispiele aus seiner eigenen Forschungsarbeit anführen (zur Gadara-Inschrift; Deutung des Titels des Abreha; Deutung von Titel und Funktion des Kebra-Nagast; in Zusammenarbeit mit W. Hahn: die alttestamentlichen Namen MHDYS = Matyas und Eon = Noe); es genügt darauf hinzuweisen, wie vorläufig und brüchig noch viele der auf Primärquellen gegründete Aussagen zum Gegenstand sind. Dies schmälert freilich nicht den Wert der vorliegenden Arbeit als Forschungsbericht – und in vielen sehr dezidierten Urteilen Versuchs einer Synthese – der historischen Kenntnisse zu Aksum und seiner frühen christlichen Zeit.

Der dritte Teil zum konkreten Ablauf der Christianisierung und zu einer Bilanz der Kenntnisse über die ersten Missionare und Heilige, die christliche Architektur, Literatur, Liturgie und den Kult hat in seiner bibliographischen Akribie und Vollständigkeit wohl nur einen Konkurrenten in G. Fiaccadori: *Teofilo Indiano*. (Ravenna, 1992).

Zur Frage nach Alter und Ursprung der äthiopischen Bibelübersetzung und Liturgie läßt sich nun das (im diesem Band des OrChr veröffentlichte) Zeugnis der Inschrift von Ḥam anführen. Diese nachweislich auf das Jahr 873 datierte Inschrift weist in der Anordnung ihrer Bibelzitate (Jo-

hannes-Evangelium, Hiob, Jesaia) Reminiszenzen der Begräbnisliturgie auf. Die äußere Gestaltung der Tafel verrät Kontakte zum benachbarten christlichen Nubien.

Beim erwähnten Stand der Forschung lädt jeder Absatz, jede Feststellung der Abhandlung zu Diskussion und Widerspruch ein. Rez. möchte, vor dem abschließenden Beispiel, als Gesamtwertung feststellen, daß er das Buch als eine äußerst nützliche und ständig zu befragende Zusammenfassung ansieht. Wie die zukünftige Arbeit auf dem Gebiet aussehen muß, soll das folgende verdeutlichen:

Im Zusammenhang mit der Frage, ob die ersten Missionare das chalkedonensische oder divergierende Bekenntnisse des christlichen Glaubens nach Äthiopien brachten, wird u. a. eine Stelle aus der Vita des Mika'el Aragawi angeführt (S. 136 ff. »Rechtgläubigkeit und Kircheneinheit«), in einer Variante: *ašne'a za-aminatomu rete't*, übersetzt mit »er bestärkte, was orthodox in ihrem Glauben war«. Dies wird als Indiz für frühe Spannungen und Heterodoxie unter den ersten Missionaren ausgelegt. Eine genaue Durchsicht der Stelle und ihrer Varianten ergibt folgendes:

Die Rede ist in jedem Fall von Neumissionierten, deren eine Hälfte den Glauben sofort annimmt, die andere sich nur von Straßenräuberei und anderen Untaten abhalten läßt. Auf keinen Fall läßt sich der Passus für den Nachweis konfessioneller Divergenzen zwischen Christen heranziehen. In Kenntnis äthiopischer Stilistik und Ausdrucksweise läßt sich die Stelle (auch in Varianten in der »Kurzen Chronik der äthiopischen Könige« belegt, die man freilich nicht nach F. A. Dombrowski (S. 194), sondern nach wie vor nach F. Béguinot (Roma, 1901) benutzen und zitieren sollte) übersetzen »er stärkte recht ihren (neuen) Glauben«. Stilistische Parallelen lassen sich in Dokumenten aus der Zeit des Zar'a-Ya'qob anführen, der nach dem Toleranz- und Duldungsedikt von Egubba gegenüber den Eusthathianern auch nicht deren Glauben reformieren will (*sabbaka wa-astarate'a haymanota*), sondern lediglich »den Glauben recht / in der rechten Weise verkünden lassen möchte«. Dies sind freilich Detaildiskussionen der Fachwissenschaftler, die in einer zu wünschenden Neubearbeitung und zum rechten Zeitpunkt ihren Platz finden mögen.

Manfred Kropp

Reidulf K. Molvaer, *Black Lions. The Creative Lives of Modern Ethiopia's Literary Giants and Pioneers*. The Red Sea Press, Inc., Lawrenceville, Asmara 1997, 426 S.

Der durch zahlreiche Veröffentlichungen zu Problemen der aktuellen Entwicklung in Afrika und speziell in Äthiopien bekannte norwegische Wissenschaftler hat mit der hier besprochenen Arbeit erneut einen Aspekt der Literatur- und Sozialgeschichte des modernen Äthiopien aufgegriffen, in dem er selbst 14 Jahre gelebt und an zahlreichen Entwicklungsprojekten mitgewirkt hat.

Molvaers bereits in früheren Publikationen dokumentierte subtile Kenntnis und Beherrschung der äthiopischen Verkehrs- und Nationalsprache Amharisch war zweifellos eine wichtige Voraussetzung für die Aufarbeitung einer Problematik, die sehr direkt und unmittelbar die kulturelle und politische Entwicklung des modernen Äthiopien berührt. Der zeitliche Rahmen des Buches ist weitgespannt und reicht vom Beginn bis zum Ende des 20. Jahrhunderts.

Die auf Original- und Sekundärliteratur basierenden und anhand persönlicher Interviews detailliert nachgezeichneten Portraits von 32 äthiopischen Intellektuellen, die als »Meister der Feder« Berühmtheit erlangten, geben nicht nur die Lebensgeschichten dieser Männer wieder, sondern vermitteln – durch das persönliche Prisma gebrochen – ein Bild der Zeit mit ihren vielfältigen Problemen und Widersprüchen.

Die Biographien von Dichtern, die im Alltagsleben als Sprachwissenschaftler und Lexikographen, als Theaterleute, Journalisten, Botschafter oder Minister tätig waren, verdeutlichen in beein-

druckender Weise die enge Verbindung ihres persönlichen, kulturellen und politischen Engagements. Diese Seiten ihres Schaffens »towards the modernization of the country, and revolutionizing the educational, social, and political systems« (Einbandrückseite) hebt der Autor denn auch besonders hervor. Ideale der äthiopischen Intelligenz wie die Vermittlung von Bildung und Wissen, der Erhalt der Einheit des Landes und die Förderung des sozialen Fortschritts sind die bevorzugten Themen dieser Autoren, die in ihren Werken oft traditionelle Formen der Dichtkunst wie Metapher, Sprichwörter und die in der äthiopischen Dichtkunst beliebte Technik des »Wachs und Gold« nutzen und mit ihren Werken in Äthiopien bislang wenig verbreiteten literarischen Genres wie Novellen, Dramen und Komödien zum Durchbruch verholfen haben.

Der Schwerpunkt dieser jüngsten Publikation M.s liegt nicht, wie etwa bei Kane (1975), auf der literaturwissenschaftlichen und methodischen Analyse der literarischen Werke, sondern auf der Beschreibung der Lebensgeschichte ihrer Autoren, sind diese doch, nach Überzeugung des Autors, in besonderem Maße prädestiniert »(to) through light on the society, the surroundings, and the time in which Amharic literature was born and created« (S. ix).

Die Lebensgeschichten der von Molvaer vorgestellten 32 Autoren – weitere könnten durchaus hinzugefügt werden – variieren an Umfang zwischen drei und knapp vierzig Seiten. Der Grund hierfür ist wohl in erster Linie in der Material- und Quellenlage zu suchen. Daß es M. trotzdem gelungen ist, auch wenig oder nicht bekannte Informationen aufzuspüren und diese ganz persönlichen Portraits zu einem farbkraftigen Panoramabild zusammenzufügen, das die äthiopische Literaturentwicklung des 20. Jahrhunderts facettenreich widerspiegelt, ist zweifellos das Hauptverdienst dieser Arbeit.

Dennoch bleiben für den interessierten Leser Fragen offen. Die von M. vorgestellten Autoren wie Girmacchew Tekle-Hawariyat, Kebede Mikaél, Mekonin Indalkacchew, Imru Hayle-Sillasé, Haddis Alemayyehu, Abbé Gubennya, Mengistu Lemma, Berhanu Zerihun, Bealu Girma, Tesfay Gessese oder Tsegay Gebre Medhin und viele andere gelten zweifellos als Begründer und Wegbereiter der modernen äthiopischen Literatur in amharischer Sprache. In den letzten Jahren hat diese Literatur jedoch eine Erweiterung und Entwicklung erfahren, die m. E. in der vorliegenden Arbeit nicht in vollem Umfang reflektiert wird. Gemeint sind literarische Werke in anderen äthiopischen Sprachen als Amharisch, so z. B. in Oromo, Tigrinya oder Wolayta. Auch wenn sich diese Arbeiten an Umfang und Vielfalt der Genres noch nicht mit der Literatur in amharischer Sprache messen können, sind sie doch ein bemerkenswertes und vielgestaltiges Element der äthiopischen Nationalliteratur, dessen Bedeutung zweifellos zunehmen wird. Wie die meisten Äthiopier beherrschen viele Autoren mehrere Landessprachen. Diese werden in ihren Werken bewußt als Stilmittel eingesetzt, so u. a. bei Paulos Noñño in der Gestaltung bestimmter Dialoge in Amharisch und Oromo, wodurch eine verblüffende Lebendigkeit und Ausdruckskraft erreicht wird.

Unter den von M. portraitierten Autoren sucht man vergeblich nach einer Autorin. Wenngleich schreibende Äthiopierinnen noch selten sind, sollten sie dennoch zur Kenntnis genommen werden. Wie literaturwissenschaftliche Analysen ihrer Arbeiten u. a. am Sprachinstitut der Universität Addis Abeba bestätigen, kann diesen zumeist jungen Autorinnen handwerkliche Kompetenz und die sichere Beherrschung sprachlicher Ausdrucks- und Stilmittel bescheinigt werden.

Arbeiten, die vorwiegend auf Quellenmaterial in nichtlateinischer, hier der äthiopischen Schrift basieren, sehen sich darüber hinaus mit einem spezifischen Problem konfrontiert. Personen- und Ortsnamen oder andere landesspezifische Benennungen sind in eine für den Leser verständliche und handhabbare Umschrift zu bringen, die existierende Konventionen mit berücksichtigt. M. war sich dieser Schwierigkeit wohl bewußt und gibt schon im Vorwort entsprechende Erläuterungen und Hinweise. Im Bemühen um »precise phonetic transcriptions of Amharic words« (S. xi) erläutert M. die von ihm gewählte Umschrift der Vokal- und Konsonantenzeichen, die in mehreren Formen jedoch von international üblichen Transliterationssystemen abweicht, so u. a. bei Vokalen der ersten, dritten, fünften und sechsten Reihe, ferner beim stimmhaften Palatalen *zy* oder bei Larynga-

len an Silbengrenzen. Hingegen ist die Geminatio – ein Grundprinzip der amharischen Phonologie – von M. akribisch berücksichtigt worden. Ferner ist der Autor bemüht, international bekannte Namen äthiopischer Autoren in der bereits eingeführten Schreibweise anzuführen. Dadurch stehen bei einigen Autorennamen zwei oder gar drei Varianten nebeneinander, was beim Leser gelegentlich für Verwirrung sorgen dürfte. Möglicherweise hätte eine auf der amharischen Vorlage basierende und dem gewählten Umschriftmodell strikt folgende Transliteration im Text genügt, bei Varianten könnte dann auf den Index verwiesen werden.

M. hat mit dieser Arbeit eine Fülle an Material zusammengetragen, das nicht allein über die beschriebenen Personen und ihre Lebensumstände Auskunft gibt, sondern in subtiler Weise auch die jeweils herrschenden gesellschaftspolitischen Verhältnisse widerspiegelt. Da viele der hier portraitierten Persönlichkeiten unter ähnlichen Bedingungen lebten und leben, bleiben gelegentliche Wiederholungen nicht aus. Mitunter wäre wohl eine etwas kritischere Sicht auf die Ereignisse bzw. Schilderungen angebracht.

Es ist das Verdienst des Autors, mit der vorliegenden Arbeit die Herausbildung und Entwicklung der modernen äthiopischen Nationalliteratur aus einer ganz spezifischen Perspektive beleuchtet zu haben, überzeugt, daß »good literature reflects the life and spirit of a people« und »writers hold a mirror up to their society« (S. ix). Diese Publikation M.s, die die Ideale, den kritischen Geist und die persönlichen Lebensumstände der schreibenden äthiopischen Intelligenz dieses Jahrhunderts in faszinierender Weise festgehalten hat, ist für jeden an diesem Land interessierten Leser ein großer Gewinn.

Renate Richter

Nina G. Garsoïan, J.-P. Mahé, *Des Parthes au Califat. Quatre leçons sur la formation de l'identité arménienne*, Paris: De Boccard 1997 (Travaux et Mémoires du Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation de Byzance. Monographies 10). 119 Seiten

Grundlage des handlichen Bandes ist eine Reihe von Vorträgen bekannter Armenologen (N. G. Garsoïan, J.-P. Mahé, Karen Yuzbašian) am Pariser Collège de France im März 1993. Sowohl Garsoïan als auch Mahé verfaßten je zwei der Untersuchungen. Diese beschäftigen sich mit der Entstehung einer eigenen armenischen Identität im Wechselspiel mit den benachbarten Kulturkreisen (Byzanz, Iran). Dabei richtet sich der Blick sowohl auf die frühchristliche als auch die mittelalterliche Geschichte Armeniens (5.-11. Jhdt.). Diese Themenstellung macht es möglich, im vorliegenden Band Ergebnisse bereits anderweitig publizierter Forschungsarbeiten der Autoren – »une rapide synthèse des travaux« (5) – einem breiteren Publikum vorzustellen. Sämtliche Beiträge sind mit zahlreichen Anmerkungen und einer gut ausgewählten, aktuellen Bibliographie versehen. Den lezenswerten Band beschließen ein Glossar wichtiger armenischer Begriffe (107f.) sowie ein detailliertes Register (109-116).

In »Les éléments iraniens dans l'Arménie paléochrétienne« (9-37) untersucht die lange Jahre an der Columbia University tätige *Nina G. Garsoïan* die Beziehungen zwischen Armenien und dem Perserreich im 4./5. Jahrhundert. Seit langem ist die Übernahme iranischen Wortgutes ins Armenische (Toponyme u. a.) nachgewiesen. Weitere Gemeinsamkeiten lassen sich anführen: die vergleichbare hierarchische Gliederung der Gesellschaft, das Fehlen einer für den Hellenismus so charakteristischen Stadtkultur sowie Anleihen bei parthischen Kleidungsitten. Auch für das 5. Jahrhundert sind Interdependenzen offensichtlich. Exemplarisch kontrastiert Garsoïan vier Darstellungen von Mahl-, Kampf- und Jagdszenen aus dem sasanidischen Herrschaftsbereich mit Beschreibungen armenischer Texte und stellt signifikante Übereinstimmungen fest (20-23). Bedeutsam ist das Weiter-

wirken persischen Gedankengutes im Bereich der arsakidischen Königsideologie. Dabei werden die Ruhmestaten der Ahnherrn zur Grundlage der gegenwärtigen Herrschaft stilisiert.

In ihrem zweiten Beitrag, überschrieben »L'Église arménienne aux V^e-VI^e siècles. Problèmes et hypothèses« (39-57), beschäftigt sich *Garsoïan* mit den beiden folgenden Jahrhunderten und untersucht die Christologie der frühen armenischen Kirche. Gemeinhin gilt diese als monophysitisch, und ihre Ablehnung des Symbols von Chalkedon wird den Synoden von Dvin 505/6 bzw. 555 zugeschrieben. In ihrem Beitrag, der einen Auszug aus einer in Vorbereitung befindlichen Monographie (vgl. 39. Anm. *): »L'Église arménienne et le Grand Schisma«) darstellt, zeigt *Garsoïan*, daß es sich dabei um eine unhistorische Verkürzung handelt. Eine Analyse der Dokumente – vor allem des bislang nur in Teilen übersetzten Buches der Briefe (Girk' T'lt'oc') – erweist vielmehr, daß von einer Verurteilung des Chalcedonense in Armenien »nomenclément et formellement« (53) erst ab dem 7. Jahrhundert – im Verlauf der Abspaltung von Georgien – gesprochen werden kann. Wohl neigte bereits zuvor ein größerer Teil der armenischen Kirche monophysitischen Vorstellungen zu, doch widersetzte sich dem früh eine bedeutende Minorität, vornehmlich in dem Syrien benachbarten Süden des Landes (u. a. Aktivitäten des Baršaumā von Nisibis: 49 f.).

Das frühe Mittelalter bearbeitet der an der Pariser École Pratique des Hautes Études lehrende *Jean-Pierre Mahé*. Unter dem Titel »Confusion religieuse et identité nationale dans l'Église arménienne du VII^e au XI^e siècle« (59-78) sucht er nach Gründen für die ab dem 9. Jahrhundert zunehmende Durchsetzung verbindlicher dogmatischer Positionen in der Kirche Armeniens. Dieser »processus de durcissement et de fixation« (60) löst eine Phase vermittelnder Haltungen gegenüber dem Konzil von Chalkedon und Byzanz (Beispiel: Katholikos Komitas, † 628) ab. Die Eroberung Armeniens durch die Araber zu Beginn des 8. Jahrhunderts führt zu einer verbindlichen theologischen Standortbestimmung unter Katholikos Johannes III. Avdzneč'i (Synode von Manazkert 726). In der Folge wird verstärkt gegen Dissidenten (arm. cayt') vorgegangen. In dieser Konstellation steigt die Kirche zum Kristallisationspunkt nationaler Identität auf. Ihre letztendliche Ablehnung des Chalcedonense erfolgte nach *Mahé* aber aus genuin theologischen Gründen (71).

Im abschließenden Beitrag untersucht *Mahé* »Le rôle et la fonction du catholicos d'Arménie« (79-105). Zahlreiche Quellen, allen voran die Geschichte Armeniens des Katholikos Johannes V. Drashanakertc'i (899-929) mit einer Selbstreflexion, ermöglichen Einblicke in diese zentrale armenische Institution. An signifikanten Beispielen verdeutlicht, beschreibt *Mahé* den Übergang von der erblichen Nachfolge zur Wahl (erstmalig 444), untersucht die Bedeutung des Katholikos als geistliches und weltliches Oberhaupt (Myronweihe, Jurisdiktion u. a.) und seine Funktion als Repräsentant der armenischen Nation. So entsteht ein buntes Bild dieses bedeutendsten geistlichen Amtes Armeniens.

Als eine knappe, den aktuellen Stand der Forschung widerspiegelnde Einführung in die ersten Jahrhunderte armenischer Geschichte und Theologie leistet der Band gute Dienste.

Josef Rist

Hubert Kaufhold, Die armenischen Übersetzungen byzantinischer Rechtsbücher. Erster Teil: Allgemeines. Zweiter Teil: Die »Kurze Sammlung« (»Sententiae Syriacae«) herausgegeben, übersetzt und erläutert, Frankfurt (Löwenklau-Gesellschaft e.V.) 1997, XVI, 223 S. (= Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte, herausgegeben von Dieter Simon, Bd. 21), 60, – DM

Es ist selten, eine armenische Quelle auf Grund von über 50 Handschriften bearbeitet zu finden. Dies hat H. K. hier hervorragend geleistet. Damit wird nicht nur ein sauberer armenischer Text geboten, sondern ein tiefer Blick in die Entwicklung der Handschriften vom 13. bis 19. Jahrhundert,

mit ihren zahlreichen orthographischen Besonderheiten, und nicht weniger ihren manchmal erstaunlichen Fehlern. Die Vorlage der »Kurzen Sammlung« ist auf syrisch überliefert, wurde erst von Walter Selb im J. 1968 in einem Fragment der Vat. Handschrift Syriacus 560 A aus dem J. 800 entdeckt und mit dem Namen »Sententiae syriacae« benannt. Inzwischen wurden die »Sententiae« 1976 und noch einmal 1977 durch A. Vööbus im Rahmen der vollständigen syrischen Handschrift Damaskus 8/11 aus dem J. 1204 in einer unbequemen Form veröffentlicht. 1986 zeigte Walter Selb in seiner Edition, daß diese kleine Sammlung nicht nur aus dem Griechischen übersetzt worden ist, sondern auch lateinischen Ursprungs ist. Wie H. K. knapp zusammenfaßt, sind die Sentenzen »Zeugen der Reskriptenpraxis der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts, der diokletianischen Zeit« (S. 76). Damit ist begreiflich, daß man alles tun sollte, um die Wirkung dieser Rechtssetzung auch auf armenisch aufzuspüren. Mit dieser Arbeit hat sich H. K. seit 1976 beschäftigt und die Zeugnisse regelmäßig gesammelt, bis er 60 Handschriften identifizieren und nach der Art der Sammlungen sortieren konnte. In dem ersten Teil (S. 1-72) sind zunächst nur die auf Armenisch überlieferten Rechtsbücher berücksichtigt, und dann die byzantinischen Rechtsbücher, die auf Armenisch übersetzt wurden. Die »Kurze Sammlung« erscheint nämlich meistens als zweiter Teil in einer Sammlung von sechs Titeln, deren Gesamtausgabe durch J. Karst bereits 1906 versprochen, aber leider nicht weitergeführt wurde. Da die Ordnung der Teile in den Handschriften verschieden ist, ist es selbstverständlich ein erstes Kriterium, um die Handschriften zu gruppieren. Die fünf anderen Sammlungen sind 1) das Syrisch-römische Rechtsbuch; 2) der Nomos Mosaikos; 3) der Nomos der Kaiser Konstantin und Leon aus dem Jahre 726; 4) die Appendices zu dieser Ekloge und eine Novelle der Kaiserin Eirene; 5) der Nomos Stratiotikos. Für alle diese Bücher gibt H. K. die heutige Lage der Veröffentlichungen auf Griechisch, Syrisch und Armenisch an. Die armenische Übersetzung stammt von Nerses von Lambron (1153/4-1198), wie mehrere Kolphone zeigen. S. 22-45 werden 74 armenische Handschriften knapp beschrieben, davon 37 aus Erevan. Bei drei dieser Handschriften (556 aus dem 13. Jh., 2885 aus 1790 und 7615 datiert von 1352) hat H. K. die richtige Reihenfolge der Lagen und der Seiten wiederhergestellt. Die Gruppierung der Sammlungen läßt sich nicht nur nach dem Inhalt einreihen, sondern bis zu einem gewissen Punkt auch chronologisch. 24 Ordnungen sind von A bis Z analysiert. Diese Buchstaben erscheinen in dem Apparat der kritischen Ausgabe. Wo eine einzelne Handschrift weitere Besonderheiten enthält, wird das direkt mit der Nummer der Handschrift und einem Buchstaben für den Ort der Sammlung notiert. So ist der Text S. 104-172 durchaus lesbar, da die Fußnoten nicht übertrieben ausgedehnt sind, nachdem die orthographischen Fragen bereits in die Beschreibungen der Handschriften aufgenommen wurden. Der Kommentar S. 180-194 erklärt die wichtigsten Abweichungen gegenüber der richtigen Bedeutung in der syrischen Vorlage.

Manchmal sind die Fehlübersetzungen nicht gering. Man merke das erstaunliche Mißverständnis in § 28 (syr. 21) wo »dādā mšya« die (vom) Onkel imstande seiende als »dd'mšya« aus der demosia gelesen und buchstäblich als *dimosakan* armenisiert wurde, da das Wort *demosia* bereits zweimal vorher auftauchte. Von solchen Bedeutungsverlusten gibt H. K. noch andere Beispiele. Die Bedeutung des syrischen Wortes *bzz* im Ethp'e'l scheint zweimal §§ 6 und 63 als »bestrafen« und nicht »berauben« übersetzt worden zu sein. Am Ende des Buches S. 195-203 findet sich ein ausführliches Wörterverzeichnis vom Syrischen nach dem Armenischen und umgekehrt. Dort sind natürlich die falschen Übersetzungen weggelassen. Man kann hier die äußerst schönen orientalischen Alphabete, die für den Druck benützt wurden, am besten genießen.

Michel van Esbroeck

T. Velmans – A. Alpagò Novello, *Miroir de l'invisible. Peintures murales et architecture de la Géorgie (VIe-XVe siècle)*, Paris (Zodiaque) 1996 (en italien: Editoriale Jaca Book Milano), in-4°, 296 pp. dont 100 photos en couleurs en pleine page

L'Album que nous présente T. Velmans et A. Alpagò Novello est divisé en deux sections. Dans la première, T. V. donne un aperçu de l'originalité de la peinture murale géorgienne au vu de ses parallèles byzantins (p. 9-190) et dans la seconde A. A. N. présente une introduction à l'architecture géorgienne, dont il caractérise la singularité par rapport aux églises en Arménie et ailleurs (p. 191-292). Les planches illustrent le commentaire à raison de quatre séries de photos en couleurs, qui constituent par elles-mêmes chaque fois un tableau décoratif de haute tenue. Ces photos si réussies ont été prises quasi toutes par A. A. N. et Enzo Hybsch. Le texte est lui-même abondamment illustré de dessins pour les programmes d'ornementation des églises et pour les plans architecturaux. Un index copieux en quatre colonnes (p. 292-296) clot le volume. Les sept chapitres de T. V. suivent l'ordre chronologique, en accordant à chaque période un thème iconographique particulier: vision des prophètes aux IXe-Xe siècle, seconde venue du Christ, le rapport entre la coupole, les voûtes et l'abside au Xe-XIIIe siècle, les images originales des parois (Xe-XIVe siècle), les saints privilégiés et leur légende (XIe-XIXe siècle) et les influences de Constantinople au XIVe siècle. Le commentaire abondant s'inspire principalement des publications touchant l'art géorgien ou byzantin. Le très riche répertoire de comparaison manque parfois à rejoindre une bibliographie moins exclusivement limitée à l'histoire de l'art géorgien en russe. Sans doute le spécialiste aura-t-il souvent d'autres opinions à propos de différents traits du bref tableau initial sur l'histoire géorgienne pour le VI-VIIIe siècle (p. 11-18). Pour l'étude de saint Eustathe et de son cerf (p. 109-113), parfaitement cohérente en soi, il est certain que les représentations géorgiennes se réfèrent d'abord au roi Miriani et au récit le plus récent touchant la première conversion de la Géorgie d'après le *Kartlis Cxovreba*. Évidemment ce récit dépend lui-même de celui de saint Eustache, mais dans un commentaire des représentations géorgiennes on s'étonne de ne pas en trouver mention. D'après une publication russe de Virsaladze en 1984, l'auteur, p. 98, note 28, sait que les fresques du XIe siècle d'Ateni doivent être influencées par la Vie de la Vierge traduite par Euthyme l'Hagiorite: ce texte est accessible en édition critique et traduction française depuis 1986 dans le *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, vol. 478 et 479, et est probablement antérieur à Euthyme, à qui la traduction a été attribuée. La bibliographie devra être utilisée avec prudence: p. 143, note 40, K. Kekelidze se voit attribuer une version allemande de la Passion d'Eustathe de Mtskhetha publiée en 1910. Il s'agit en fait d'un article de I. Džavakhischvili et A. von Harnack, et il a été publié en 1901. Vera Bardavelidze se trouve commuée en *Barnavelidze* p. 144 et dans l'index p. 293. P. 109, les Jâtaka bouddhiques deviennent méconnaissables en transcription *Yâtaka!* Mais ce sont là des détails sans doute, eu égard à la vaste fresque où les motifs ornementaux à travers les Théophanies de l'Ancien Testament sont commentées avec des citations entières de la bible. Le souffle de l'orthodoxie passe ainsi de plus en plus puissant à travers la peinture murale géorgienne. La courte étude d'A. Alpagò Novello, beaucoup plus exclusivement architecturale, donne un aperçu très suggestif et illustré de gravures et de schémas auxquels s'ajoute un Catalogue des Monuments (p. 258-292) qui sans prétendre à l'exhaustivité n'en illustre pas moins 85 églises géorgiennes anciennes souvent par plusieurs plans, projections ou maquettes. L'album *Miroir de l'Invisible* s'inscrit incontestablement dans la lignée des grandes séries artistiques du moment.

Michel van Esbroeck

The Armenian Christian Tradition. Scholarly Symposium in Honor of the Visit to the Pontifical Oriental Institute, Rome of His Holiness Karekin I Supreme Patriarch and Catholicos of All Armenians, December 12, 1996, edited by Robert F. Taft, Rom 1997 (= *Orientalia Christiana Analecta*, 254), 197 Seiten

Im Rahmen seines offiziellen Aufenthalts vom 10. bis 14. Dezember 1996 in Rom besuchte der armenische Katholikos Karekin I. († 29. 6. 1999) am 12. Dezember auch das Päpstliche Orientalische Institut. Aus diesem Anlaß wurde ein Symposium veranstaltet, das in diesem Band dokumentiert wird. Er enthält eine Biographie des hohen Gastes, einen zusammenfassenden Bericht über die Veranstaltung, die offiziellen Ansprachen, u. a. eine längere Rede des Katholikos (»Tradition: Living and Life-giving«; S. 31-40) und die fünf wissenschaftlichen Vorträge. Bis auf einen gelten sie alle der Liturgiewissenschaft.

Gabriele Winkler stellt mit »Armenian Anaphoras and Creeds: A Brief Overview of Work in Progress« (S. 41-55) die Forschungsvorhaben vor, die an ihrem Lehrstuhl in Tübingen in Arbeit sind (Corpus armenischer Anaphoren mit Kommentar; Entwicklung des armenischen Glaubensbekenntnisses). Claudio Gugerotti berichtet über »Valori etnici e scambi interculturali nella liturgia armena delle ordinazioni« (S. 57-69); er beschreibt dabei vor allem die Entwicklung im Kilikien der Kreuzfahrerzeit.

Boghos Levon Zekiyan (Quelques observations critiques sur le »Corpus Elisianum«, S. 71-123) befaßt sich mit der strittigen Datierung des Egiße, der vor allem durch sein Geschichtswerk bekannt ist. Er untersucht die für zeitliche Einordnung bedeutsamen Unterschiede in den historischen Darstellungen des Egiße und des Lazar von Pharp, hält die des Egiße für verlässlicher und kehrt deshalb zur traditionellen Datierung zurück (2. Hälfte des 5. Jh.). Im zweiten Teil diskutiert er verschiedene sprachliche und inhaltliche Probleme, die ebenfalls für die Datierung von Bedeutung sind, und kommt im abschließenden dritten Teil zu dem Ergebnis, daß die Egiße zugeschriebenen Werke eine Einheit darstellen.

Michael Findikyan legt in seinem Beitrag »The Liturgica Expositions Attributed to Catholicos Yovhannēs Ojneč'i: Problems and Inconsistency« (S. 125-173) dar, daß die »Oratio synodalis« und die Kanones von Dvin (719) von Johannes von Odzun stammen, nicht dagegen die ihm zugeschriebenen liturgischen Schriften (u. a. De officiis I und II); »De magna die« sei eine Kompilation vor allem aus der Oratio synodalis und den Kanones, die Johannes aber wohl nicht selbst geschrieben habe; »De hora nocturna I und II« stamme vermutlich von Paul von Taraun († 1123).

Last not least beschreibt Robert F. Taft (The Armenian »Holy Sacrifice (Surb Patarag)« as a Mirror of Armenian Liturgical History, S. 175-197) den Einfluß verschiedener christlicher Kulturen auf die Liturgie. Zwischen dem 2. und 4. Jh. sei Syrien bestimmend gewesen, seit dem Anfang des 5. Jh. sei beträchtlicher Einfluß Jerusalems festzustellen, doch habe schließlich der byzantinische die Oberhand behalten; später hätten sich auch die Kreuzzüge ausgewirkt.

Wie bei derartigen Kongreßbänden des Päpstlichen Orientalischen Instituts inzwischen üblich, schmücken den Band zahlreiche Photos der Teilnehmer.

Hubert Kaufhold

Christian-Bernard Amphoux und Jean-Paul Bouhot (Hrsg.), *La lecture liturgique des Épîtres catholiques dans L'Église ancienne* (= *Histoire du texte biblique* 1, Lausanne 1996), 367 Seiten

Die vorliegende Untersuchung widmet sich dem liturgischen Einbezug der sog. Katholischen Briefe in einer breiten Auffächerung der unterschiedlichen Traditionsstränge des Ostens wie We-

stens. Wie allgemein bekannt ist, gliedern sich die Katholischen Briefe in zwei Gruppen: die drei großen Briefe (Jak, 1 Petr, 1 Joh) und die kleinen Briefe (2 Petr, 2-3 Joh, Jud). Interessanterweise sind dem ältesten syrischen Typus des NT diese Briefe noch unbekannt, die Pešittā bezeugt dann erstmals die drei großen Briefe und erst die Harklensis bietet gesicherte Auskunft über die kleinen Briefe (dazu noch einige Details weiter unten).

Die für die Liturgiewissenschaft hoch bedeutsame Studie geht jedoch nicht nur dem liturgischen Befund der sog. Kath. Briefe nach, sondern die Darlegung ihrer liturgischen Verwendung ist eingebettet in eine Fülle wichtiger Informationen über die einzelnen Liturgiefamilien. Somit verbirgt sich hinter dem bescheidenen Titel ein wahres Nachschlagewerk, vor allem über die Lektionare und andere liturgische Bücher, ihre handschriftliche Bezeugung wie der Ausgaben, und dies für den byzantinischen, armenischen, georgischen, syro-palästinensischen, syrischen, koptischen, äthiopischen und lateinischen Ritus mit seinen römischen, altspanischen und altgallischen Zweigen. Für dieses Unternehmen konnten ausgewiesene Kenner der Materie gewonnen werden, und somit sollte diese gelungene Veröffentlichung als wichtiges Nachschlagewerk in jeder liturgiewissenschaftlichen Bibliothek stehen. Obwohl die Herausgeber (Chr.-B. Amphoux und J.-P. Bouhot) in der Kapitelfolge einer schlichten Auflistung der verschiedenen Lektionare folgen: der griechischen (dargestellt von Chr.-B. Amphoux), der armenischen (Ch. Renoux), georgischen (B. Outtier), syro-palästinensischen (A. Desreumaux), syrischen (G. Rouwhorst), koptischen (U. Zanetti), äthiopischen (E. Fritsch), lateinischen (J.-P. Bouhot), läßt sich diese bedeutsame Publikation doch in zwei größere Teile gliedern: Der erste und umfangreichste Teil beinhaltet eine Darstellung des Befunds in den unterschiedlichen liturgischen Traditionen (pp. 19-281), die wie gesagt, eine Fundgrube von Informationen über die Liturgien bietet und als wichtiges Nachschlagewerk zu charakterisieren ist; im zweiten Teil widmen sich J.-P. Bouhot und Chr. B. Amphoux der Auswertung, wobei anhand einer *Liturgie Comparée* die Entwicklungsgeschichte des Einbezugs der Katholischen Briefe in den östlichen wie westlichen Traditionssträngen ausgewertet (pp. 283-296) und dann ihre Bedeutung für die Textkritik erläutert werden (pp. 297-307). Im Anschluß daran bietet Chr.-B. Amphoux eine Hypothese zum Ursprung der Katholischen Briefe (pp. 308-332) und J.-P. Bouhot faßt die Ergebnisse zusammen (pp. 333-336).

Für die Liturgiewissenschaft sind insbesondere die reichhaltigen Angaben zu den einzelnen Riten (pp. 19-281) von erstrangiger Bedeutung.

Hier seien lediglich einige liturgiewissenschaftliche Randbemerkungen zu den Literaturangaben angefügt. Bei der Liste der Abkürzungen wurde (p. 9) Cyrill Vogel (*Introduction aux sources...*) zitiert und dazu vermerkt: »mise à jour dans l'édition américaine: C. Vogel, *Medieval Liturgy: An Introduction to the Sources*, Washington, 1986«. Hier fehlt der Hinweis, daß es William Storey und Niels Rasmussen waren, die das Werk *überarbeitet* und auf den neuesten Stand der Forschung gebracht haben. Leider wird (entsprechend franz. Gepflogenheiten) dann nur auf die frühere (überholte) französische Ausgabe verwiesen (eine Ausnahme bildet S. 297 Anm. 22, wo beide Ausgaben vermerkt werden).

Bei dem Überblick über die griechischen Lektionare zitiert Chr.-B. Amphoux (p. 21 Anm. 7) in Zusammenhang mit der Definition des Typikon S. Salaville (*Liturgies orientales...*); hier wäre jedoch durchaus der alte, jedoch immer noch wichtige Clugnet zu nennen: *Dictionnaire grec-français des noms liturgiques en usage dans l'Église grecque* (Paris 1895); ähnliches gilt für die altslawischen Termini, wo J. Johannet (p. 47 Anm. 3) den Begriff АПРАКОС kurz erläutert; s. dazu nun ebenso das *Dictionnaire russe-français des termes en usage dans l'Église russe* (Paris 1983), 31 (unter ЕВАНГЕЛИЕ).

Chr.-B. Amphoux, der wie gesagt, einen gelungenen Überblick über die griechischen Lektionare bietet, zitiert (p. 25) für die älteste Handschrift, *Barberini. gr. 336*, noch A. Strittmatter u. a., hier muß jetzt jedoch die schöne Ausgabe von Stefano Parenti und Elena Velkovska angeführt werden (*L'Enciclopedia Barberini gr 336*), die 1995 erschien und somit wohl nicht mehr in die vorliegende Untersuchung

Aufnahme finden konnte. Auf derselben Seite (Anm. 16) vermerkt der Autor die Veröffentlichung von J. Grosdidier de Matons (*Romanos le Melode et les origines de la poésie religieuse à Byzance* [Paris 1977]). Hier ist gewiß auf den Aufsatz von A. de Halleux aufmerksam zu machen: »Hellénisme et syrianté de Romanos le Melode. A propos d'un ouvrage récent«, *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 73 (1978), 632-641, der eine wichtige Korrektur zu Grosdidier de Maton darstellt.

Zu G. Rouwhorsts Überblick über die Entwicklungsgeschichte der Aufnahme der Katholischen Briefe wäre bei der Anführung der Philoxeniana (p. 110) A. de Halleux zu konsultieren gewesen, und so ist die von Rouwhorst abweichende Darstellung durch B. Aland in der *Theologischen Realenzyklopädie* (TRE) VI, Lieferung 1/2, 193 u. 195 (bibl. Angaben zu 4.2.4) zu nennen.

Für die äthiopische Liturgie haben wir nun auch die soeben erschienene Studie von Habtemichael-Kidane (*L'ufficio divino della Chiesa Etiopica. Studio storico-critico con particolare riferimento alle ore cattedrali* (= OCA 257, Rom 1998), die im Vorwort dem großen Äthiopisten Getatchew Haile dankt, wie dies auch E. Fritsch getan hat, der für den Überblick über die äthiopischen Lektionare (pp. 197-219) die Verantwortung übernommen hat.

Im Zusammenhang mit der unterschiedlichen äthiopischen Transliteration (bei Fritsch und Habtemichael-Kidane) wäre es vielleicht hilfreich gewesen, wenn zu Beginn generell die orientalischen Alphabete mit dem verwendeten Transliterationssystem angeführt worden wären (so wie das im allgemeinen üblich ist und auch bei Habtemichael-Kidane angegeben wurde).

Insgesamt ist jedoch nachdrücklich den verschiedenen Autoren und den Herausgebern für dieses wichtige Nachschlagewerk zu danken, das für jeden Ritus unentbehrliche Informationen bietet.

Gabriele Winkler

Charles Renoux, *Initiation chrétienne I: Rituels arméniens du baptême. Traduits, introduits et annotés* (= *Sources liturgiques* 1, Paris 1997), 195 Seiten.

Die Intention dieser Veröffentlichung ist, eine Darstellung des heutigen armenischen Taufordos nach der Edition von Venedig (1833) und Jerusalem (1933) zu bieten. Diesem Abschnitt geht eine ausführliche Einführung voran, die die geschichtliche Entwicklung der Initiationsriten bis in die Gegenwart nachzeichnet.

Die Arbeit gliedert sich bei der Einleitung in: I. Les rituels anciens: A. Le baptême du peuple arménien (pp. 1-5), B. Les deux premiers rituels (pp. 5-12), C. Les rituels postérieurs (pp. 12-15); II. Les rituels modernes (pp. 16-27); III. La célébration actuelle (pp. 27-35). IV. Conclusion (pp. 36-38); V. Édition, traduction et sigles (pp. 38-39). Daran schließt sich dann in jeweils zwei Spalten der armenische Text der Ausgabe von Venedig und Jerusalem mit einer Übersetzung an (pp. 41-185). Abgerundet wird die Veröffentlichung mit einem Register der Bibelzitate und einem Sachregister (ein Autoren-Register wurde wahrscheinlich wegen der lediglich 38 Seiten umfassenden Einleitung nicht angestrebt).

Die jeweiligen weiterführenden Anmerkungen, sei es bei der Einleitung, sei es innerhalb der Präsentation des armenischen Textes mit der Übersetzung, beschränken sich keineswegs auf Literaturangaben, sondern stellen eine Fundgrube für das weitere Studium dar, die von nun ab stets zu konsultieren sind.

Somit bildet diese Publikation des verehrten Kollegen über das heute in der armenischen Kirche gebräuchliche Initiationsrituale eine Ergänzung zur Edition der Handschriften wie der Untersuchung der ältesten Handschrift und dem Vergleich mit den syrischen und griechischen patristischen Texten des 3.-5. Jahrhunderts.¹

1 Hier hat sich vor allem S. Čemčemean verdient gemacht, der nicht nur die älteste, sondern auch eine Reihe späterer Hss der Öffentlichkeit vorstellte, so vor allem in seinen Beiträgen: »Kanon

Der Autor hat dabei auch etwas andere Akzente gesetzt als dies z. B. in meinem Vergleich des *Codex 320* (olim 457) insbesondere mit syrischem Gedankengut (unter Einbezug des griechischen patristischen Befunds) der Fall ist. Dies bezieht sich vor allem auf den näheren Einbezug des *Codex Barberini 336*, der bedeutsamsten und ältesten Handschrift des konstantinopolitanischen Ritus des ausgehenden 8. Jahrhunderts, worauf ich gleich noch etwas näher eingehen möchte. Zuvor sei jedoch vermerkt, daß der Autor diesen Codex noch nach der Ausgabe von F. C. Conybeare zitiert,² der den *Codex Barberini 336* mit den Codices von *Grottaferrata Γβ I* (13. Jh.) und *Γβ X* (10.-11. Jh.) kollationierte.³ Vielleicht war es für den Autor zu spät, den von Stefano Parenti und Elena Velkovska 1995 edierten *Codex Barberini 336*⁴ noch in seine Veröffentlichung (von 1997) zu integrieren. Alle Angaben zu diesem Codex in Renouxs Publikation sind nun jedoch anhand der Ausgabe von Parenti-Velkovska zu überprüfen. So geben Parenti und Velkovska z. B. auf S. 97 zur Εὐχὴ ὅτε εἰσέρχεται παιδίον εἰς τὴν ἐκκλησίαν τῆ μ' ἡμέρᾳ τῆς γεννήσεως αὐτοῦ folgende Auskunft in Anm. 77: »La preghiera è corrotta in buona parte della tradizione manoscritta con confusione costante tra le Persone divine; da parte nostra la ediamo senza emendare il testo ...«; oder S. 106 Anm. 92: »Il rito individuale di *apotaxis-syntaxis* qui riportato presenta alcune incertezze tra le forme singolari e plurali ...«.

Außerdem haben Parenti und Velkovska neben den von Conybeare konsultierten Codices von *Grottaferrata* des 10.-11. und 13. Jahrhunderts wesentlich bedeutsamere, wie z. B. den *Codex St. Peterburg gr 226* (10. Jh.) und *Grottaferrata Γβ VII* (10. Jh.), miteinbezogen (s. dazu auch die anderen auf S. 113, 115-116 [und XLIII-XLIV] aufgelisteten Codices).

Weder im Hinblick auf den byzantinischen noch auf den armenischen Initiationsritus ist Conybeare also mehr anzuführen. Zum byzantinischen Ritus ist mittlerweile eine umfangreiche Untersuchung der handschriftlichen Überlieferung von M. Arranz erschienen,⁵ die der Autor teilweise mit einbezogen hat.

Was die älteste griechische Handschrift anbetrifft (*Codex Barberini 336*), muß festgestellt werden, daß sie leider nicht das gesamte konstantinopolitanische Initiationsritual des ausgehenden 8. Jahrhunderts bietet, sondern lediglich folgende Bestandteile (– ich zitiere nach dem Text der Ausgabe von Parenti und Velkovska [= PV]):

[I. Mit der Geburt]

1. »Gebet zur Siegelung (τὸ κατασφραγίσαι) des Kindes, wenn es seinen Namen am 8. Tag nach seiner Geburt empfängt« (PV 96-97)
2. »Gebet, wenn das Kind am 40. Tag nach seiner Geburt in die Kirche kommt« (PV 97)

mkrtuť'ean«, *Bazmavep* 129 (1971), 36-46; 130 (1972), 211-230, 400-419; »Mkrtuť'ean araroluť'iwñə maštoć'neru meĵ«, *Bazmavep* 129 (1971), 25-35; 130 (1972), 183-210, 381-399. Zur Veröffentlichung und Untersuchung der ältesten Hs im Liturgievergleich cf. G. Winkler, *Das armenische Initiationsrituale* (= *OCA* 217, Rom 1982).

2 Cf. F. C. Conybeare, *Rituale Armenorum. Being the Administration of the Sacraments and the Breviary Rites of the Armenian Church Together with the Greek Rites of Baptism and Epiphany Edited from the Oldest Mss* (Oxford 1905).

3 *Ibid.*, 389-408.

4 Cf. St. Parenti, E. Velkovska, *L'Euclologio Barberini gr 336 (Bibliotheca «Ephemerides Liturgicae» subs. 80, Rom 1995).*

5 Cf. M. Arranz, »Les Sacrements de l'ancien Euchologe constantinopolitain« 1-7: »(1) Études préliminaires des sources«, *OCP* 48 (1982), 284-335, »(2) 1^{ère} partie: Admission dans l'Église des convertis des hérésies ...«, 49 (1983), 42-90; »(3) 2^{ème} partie: Admission dans l'Église des enfants ...«, 49 (1983), 284-302; »(4) 3^{ème} partie: Préparation au baptême ...«, 50 (1984), 43-64; »(5) Renonciation à Satan et Adhésion au Christ«, 50 (1984), 372-397, »(6) 4^{ème} partie: Illumination de la nuit du Pâques«, 51 (1985), 60-86; »(7) Suite«, 52 (1986), 145-178.

[II. Katechumenat mit den 3 Exorzismen]

»Εὐχὴ εἰς τὸ ποιῆσαι κατηχοῦμενον«

»Der 1. Exorzismus« (PV 99-101)

»Der 2. Exorzismus« (PV 101-103)

»Der 3. Exorzismus« (PV 103-104)

[III. Am Tag der Taufe]

»Εὐχὴ μετὰ τὸ ποιῆσαι κατηχοῦμενον zur Stunde der Taufe« [= abschließender Exorzismus] (PV 104-105)

[1. Präbaptismale Salbung] (PV 105-106)

[2. Apotaxis – Syntaxis] (PV 106-107)

[3. Wasserweihe]

(1) Interzessionen (»*Diakonia*«) (PV 108-109)

(2) Gebet des Priesters während der Interzessionen mit Kollekte (PV 109-112)

(3) Gebet zur Wasserweihe (PV 112-114)

(4) Segen (PV 114)

(5) Gebet über dem Öl (PV 114-115)

(6) Eingießen des Öls in das Wasser (PV 116)

[4. Präbaptismale Salbung] (PV 116)

[5. Taufe] (PV 116)

Gebet nach der Taufe mit Gal 3,27 (PV 117-118)

[6. Postbaptismale Salbung] (PV 118)

[7. Eucharistiefier] (PV 118)

Vergleicht man die Angaben dieses ältesten überlieferten Taufordo von Konstantinopel des ausgehenden 8. Jahrhunderts mit den beiden ältesten armenischen Codices des 9.-10. Jahrhunderts (*San Lazzaro 320*, *Everan 1001*), so läßt sich weder strukturell noch inhaltlich eine wirkliche Übereinstimmung feststellen:⁶

Die Vorbereitung auf die Taufe (von etwa 3 Wochen)

beschränkt sich auf eine Eingangsrubrik, Ps 130 und ein Gebet. Man beachte hier vor allem das Fehlen der Exorzismen im Gegensatz zum konstantinopolitanischen Ritus!

Am Tag der Taufe

1. Vor der Kirchentür:

- 3 Pss
- 2 Gebete (wobei das 2. Gebet exorzistischen Charakter hat)
- Apotaxis und Professio fidei
(keine »*Syntaxis*«⁷ wie das im byzantinischen Ritus der Fall ist!)

2. Einzug in die Kirche (unter Ps 117)

3. Die präbaptismalen Riten:

- Ölweihe, die erkennen läßt, daß einstmals eine Salbung folgte.
- Wasserweihe:
Ps 28
Lesungen: Ez 36,25-28; Gal 3,24-29; Joh 3,1-8
Ektenie und Fürbittgebet
Epiklese mit Eingießen des Öls in das Wasser

6 Cf. Winkler, *Das armenische Initiationsrituale*, 445-446, 450-451.

7 S. dazu meine ausführlichen Erläuterungen in: *Das armenische Initiationsrituale*, 383-391.

4. Taufe

5. Postbaptismale Salbung

Der Autor meint, insbesondere Übereinstimmungen mit dem konstantinopolitanischen Formular bei den Interzessionen zur Wasserweihe [p. 8], bei der Oratio zur Entkleidung, und bei der Taufe (bzw. bei der Salbung) das Schriftzitat von Gal 3,27 (»Die ihr auf Christus getauft wurdet, habt Christus angezogen«), sowie nach der Eucharistie bei der Entlassung Ps (32) 31,1 (»Selig, wem Vergebung ward der Sünden«) [p. 9], feststellen zu können.

Dazu ist folgendes zu sagen: Ps (32) 31 ist bereits in Cyrills Prokatechese (cap. 15) bezeugt,⁸ stellt also keineswegs Eigengut Konstantinopels dar. Auch das Schriftzitat von Gal 3,27 (das jedoch nicht alle armenischen Codices aufweisen⁹) ist weit verbreitet, wie auch das Formelgut der Interzessionen im großen ganzen nicht dem Nachweis einer maßgeblichen Beeinflussung durch einen anderen Taufordo dienen kann. Eine Besonderheit bildet dabei jedoch das Vokabular, vor allem die Verben »kommen« (= ostsyrisch) bzw. »senden« (= griechisch + westsyrisch) beim epikletischen Fürbittgebet. Dazu hat bereits S. Brock wichtige Beobachtungen gemacht,¹⁰ auf die der Autor jedoch nicht zurückgreift. Dabei zeigt sich besonders deutlich, daß der A. den griechischen Verbindungen nachgehen will, im Gegensatz zu meinem Vergleich mit den syrischen und griechischen Quellen, wo vor allem der syrische Einfluß auf den armenischen Taufordo nachzuweisen war.

Der strukturelle Überblick des Autors (pp. 30-35) weicht in einigen wenigen Angaben von dem bei Winkler (*Initiationsrituale*, 450-452) ab, so z. B. durch die zusätzliche Spalte »Rituel de l'Église Apostolique«, der einige Kürzungen aufweist. Außerdem setzt der Autor die Überschrift »À la porte de l'Église« (entsprechend den Angaben des Rituals von Venedig und Jerusalem) noch vor die Eingangsrubrik, den Ps 130 mit der Oratio, die allesamt jedoch eigentlich der sogenannten Vorbereitungszeit angehören, was durch den Text der Eingangsrubrik besonders deutlich wird. Die Rubrik »Vor (bei) der Kirchentür« legt der älteste Codex mit einigen Ritualen erst nach diesen Teilen, nämlich vor die Pss 24, 25 und 50 (cf. Winkler, *op. cit.*, 450 Anm. 7). Wichtige strukturelle Ergänzungen bietet der A. bei den Angaben der Bestandteile nach der Eucharistie, so vor allem z. B. bei den rituellen Bausteinen vom 8. und 40. Tag nach der Geburt (die im ältesten Rituale noch fehlen, das den Ausgangspunkt für die Darstellung bei Winkler bildet).

Nicht nur bei der Einleitung, sondern auch bei der Anführung des armenischen Textes mit einer französischen Übersetzung finden sich in den Anmerkungen zahlreiche weiterführende Hinweise, die für das weitere Studium außerordentlich hilfreich sind.

Neben dem Fehlen einiger wichtiger Veröffentlichungen, wie z. B. die bereits vermerkte Ausgabe des *Codex Barberini 336* von Parenti und Velkovska, wären noch folgende Arbeiten über den syrischen und armenischen Ritus zu nennen, so z. B. der bereits zitierte bedeutsame Artikel von S. Brock zu den Epiklesen; weiter folgende Beiträge von Brock: »The Consecration of the Water in the Oldest Manuscripts of the Syrian Orthodox Baptismal Liturgy«, *OCP* 37 (1971), 317-332; »Studies in Early History of the Syrian Orthodox Baptismal Liturgy«, *JThS* 23 (1972), 16-64; »The Transition to a Post Baptismal Anointing in the Antiochene Rite«, in: B. D. Spinks (Hrsg.), *The Sacrifice of Praise* (Rom 1981), 215-225; s. dazu G. Winkler, »The Original Meaning of the Prebaptismal Anointing and its Implications«, *Worship* 52 (1978), 24-45; *eadem*, »Die Tauf-Hymnen der Armenier. Ihre Affinität mit syrischem Gedankengut«, in: H. Becker, R. Kaczynski (Hrsg.), *Liturgie und Dichtung I* (St. Ottilien 1983), 381-419.

8 Cf. Winkler, *Initiationsrituale*, 438 Anm. 393.

9 Cf. Čemčemean, »Mkrtut'iwñ ararot'iwñ« II, 225 ff.; s. dazu auch Winkler, *Initiationsrituale*, 437 Anm. 392.

10 Cf. S. Brock, »The Epiklesis in the Antiochene Baptismal Ordines«, *OCA* 197 (1974), 183-215, s. dazu Winkler, *Initiationsrituale*, 429.

Zu den interessanten Formen der armenischen Glaubensbekenntnisse im Taufordung und der Eucharistie (wie im Horologion) können nun folgende Arbeiten konsultiert werden: G. Winkler, »Ein Beitrag zum armenischen, syrischen und griechischen Sprachgebrauch bei den Aussagen über die Inkarnation in den frühen Symbolzitate«, in: *Festschrift für Luise Abramowski* (New York 1993), 499-510; *eadem*, »Armenian Anaphoras and Creeds: A Brief Overview of Work in Progress«, in: R.F. Taft (Hrsg.), *The Armenian Christian Tradition* (OCA 254, Rom 1997), 41-55. Außerdem ist nun eine ausführliche Untersuchung (bei OCA) in Druck: *Über die Entwicklungsgeschichte des armenischen Symbolums. Ein Vergleich mit dem syrischen und griechischen Formelgut (unter Einbezug der relevanten georgischen und äthiopischen Quellen)*.

Heute sind wir, auch durch die vorliegende schöne Veröffentlichung, relativ gut über die Anfänge, die Weiterentwicklung und das jetzige Formular der armenischen Initiationsriten informiert. Es würde sich nun noch anbieten, der bislang fast unerforschten Tauf-Theologie in der sog. »Lehre Grigors« in der *Agathangeli Historia* nachzuspüren;¹¹ außerdem fehlt noch eine Untersuchung der armenischen Rechtssammlung (*Kanonagirk*),¹² die, was die Taufsalmung anbetrifft, interessantes Material aufweist.

Gabriele Winkler

Edward Ullendorff, *From the Bible to Enrico Cerulli. A Miscellany of Ethiopian and Semitic Papers*. (= Äthiopistische Forschungen. 32) Stuttgart 1990. 235 S. ISBN 3-515-05593-2. 70,- DM

Edward Ullendorff, *From Emperor Haile Selassie to H.J. Polotsky. An Ethiopian and Semitic Miscellany*. (= Äthiopistische Forschungen. 42) Stuttgart 1995. XIX, 193 S. ISBN 3-447-03615-X. 158,-DM

Dies sind Band 3 und 4 (vgl. 1: *Is Biblical Hebrew a Language?* Wiesbaden 1977; 2: *Studia Aethiopica et Semitica*. Stuttgart 1987 (Äthiopistische Forschungen. 24) von E. Ullendorffs gesammelten Schriften; nach eigener Aussage »*scripta minora*, in some instances perhaps *minima*« und »the fourth (and very probably the last) instalment of my collected papers«. Der Autor gibt den Sammlungen jeweils eine kurze Einleitung, *additions and corrections*, Nachweis der Originalveröffentlichung und einen (nach seinen Worten von der Ehefrau ausgearbeiteten) sorgfältigen Index bei. Die Beiträge stammen aus den Jahren 1960-1987 bzw. 1960-1994; d. h. zumindest ein Beitrag ist praktisch zeitgleich als Erstveröffentlichung und in den gesammelten Schriften erschienen.

Der am Christlichen Orient Interessierte findet in beiden Sammlungen, die vom längeren Aufsatz über Miscellen und Rezensionen auch kurze, halbspaltige Nachrufe in Tageszeitungen (alle Beiträge werden als Faksimile abgedruckt) umfassen, manches Interessante; im ersten Band z. B. *The confessio fidei* of King Claudius of Ethiopia (JSS 32.1987); Rezensionen von E. Cerullis *Scritti*

11 Zu den syrischen Querverbindungen cf. G. Winkler, »Ein bedeutsamer Zusammenhang zwischen der Erkenntnis u. Ruhe in Mt 10,27-29 u. dem Ruhem des Geistes auf Jesus am Jordan. Eine Analyse zur Geist-Christologie in syrischen u. armenischen Quellen«, *Le Muséon* 96 (1983), 267-326.

12 Cf. V. Hakobyan, *Kanonagirk Hayoc' I-II* (Erevan 1964, 1971); s. dazu die Rezensionen von B. Outtier in *REA* 10 (1973-74), 378-382; *Le Muséon* 88 (1975), 228-229. Darüber hinaus ist auf die hilfreiche Bibliographie-Sammlung von L. Burgmann u. H. Kaufhold aufmerksam zu machen: *Bibliographie zur Rezeption des byzantinischen Rechts im alten Rußland sowie zur Geschichte des armenischen u. georgischen Rechts* (= *Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte* 18, Frankfurt 1992), 91-187 (= Armenien).

Teologici Etiopici und *Les vies éthiopiennes de Saint Alexis*; im zweiten »The Biblical Sources of the Ethiopian National Saga« (in Hebräisch aus Sefer *Tur-Sinai*. Jerusalem 1960). Beim Durchlesen der zahlreichen kleinen Stücke wird ein lebendiges Bild der weitgespannten Interessen und persönlichen Beziehungen des großen Gelehrten präsent, die die geschickt gewählten Titel der beiden Bände mit assoziativem Inhalt erfüllen. Freilich mögen einem manche der Haile Selassie betreffenden Stücke bei aller Liebe des Historikers zum archivarisches-anekdoteschen Detail doch als – zumindest in der vorliegenden Veröffentlichungsform – übertriebene Personenverehrung vorkommen.

Der letzte Einwand geht auch wohl eher an den Herausgeber. Es ist zu fragen, ob in der Zeit, in der angesehene Zeitschriften um das Überleben kämpfen, neue Formen der Publikation – etwa *publication on demand*, Internet – suchen, dort zu findende Artikel in kurzem Abstand nachgedruckt werden müssen. Bei dem Preis der Bände ist auch zu fragen, ob ganze Seiten mit jeweils kaum ein Drittel des Schriftspiegels ausfüllenden Nachrufspalten aus Tageszeitungen verbraucht werden müssen? Diese Fragen erheben sich besonders, wenn solche Beispiele zusammenstehen; z. B. in der zweiten Sammlung: S. 164: belanglose Zeitungsspalte, folgend S. 165-175 ein gehaltvoller Nachruf auf und Essay über H. J. Polotsky, jedoch in JRAS 1994 einfach greifbar. Mit solchen herausgeberischen Entscheidungen verteidigt man kaum das Medium *Buch*.

Manfred Kropp

Essays on Gurage Language and Culture. Dedicated to Wolf Leslau on the occasion of his 90th Birthday, November 14th, 1996. Edited by Grover Hudson. Wiesbaden, 1996. 239 S. ISBN 3-447-03830-6. 128,- DM

Das Buch ist ein außergewöhnliches Ereignis: die dritte Festschrift für Wolf Leslau, den Nestor der äthiopischen Studien in unserer Zeit (S. 1). Soweit ich sehe, hat als Orientalist nur Theodor Nöldeke das erforderliche Lebensalter und diese Zahl von Festschriften erreicht. Es ist zugleich der Jubiläumsband zum 50. Jahr von Leslaus Feldstudien über das Gurage in Äthiopien (1946). So lag es nahe, einen thematischen Sonderband zu gestalten, der die Fortschritte besonders der Sprachwissenschaft auf dem Gebiet der äthiopisch-semitischen Gurage-Sprachen, aber auch der Geschichte und Kultur der sie tragenden Völker in Südäthiopien darstellen sollte. Für den Nichtlinguisten, am Christlichen Orient Interessierten liegt das Interesse des Bandes zum einen in der *annotated bibliography of Wolf Leslau* (Monica Devens, S. 5-16). Zum anderen wird er als Beitrag zur Geschichte der Bibelübersetzungen A. J. Drewes' Aufsatz *The story of Joseph in Silt'i Language* (S. 69-92) bemerken. Als Beispiel für die jahrhundertelange Koexistenz und eklektische Entwicklung von christlichen, islamischen und traditionellen religiösen Vorstellungen bieten die verschiedenen Gurage-Völker ein interessantes Forschungsgebiet (vgl. Woku Nida: *Gurage Urban Migration and the Dynamics of Cultural Life in the Village*, S. 133-152; W. A. Shack: *The God of Justice in the Gurage Myth*, S. 229-239).

Manfred Kropp

Religion und Wahrheit. Religionsgeschichtliche Studien, Festschrift für Gernot Wießner zum 65. Geburtstag, hg. v. Bärbel Köhler, Wiesbaden (Harrassowitz Verlag) 1998, 429 S., DM 148,-

Die Festschrift für Gernot Wießner vorzustellen, bedeutet zunächst eine traurige Pflicht, da der Jubilar nur wenige Monate, nachdem ihm das Werk überreicht wurde, nach langem und schwerem

Leiden in die ewige Heimat abberufen worden ist. In gewisser Weise aber ist es auch eine schöne Aufgabe, da die Fülle gehaltvoller Beiträge aus den unterschiedlichsten Disziplinen und den verschiedensten Bereichen der Religionsgeschichte die vielfältigen Interessen und Wirkungsgebiete des Jubilars hervorragend widerspiegelt. Seiner langjährigen Assistentin, Frau Dr. Bärbel Köhler, sind die Herausgabe des Werkes sowie sein Vorwort (S. XI-XIII), das Abkürzungsverzeichnis (S. XV-XVI), die Erstellung der Indices (S. 411-424) und schließlich die Bibliographie des verstorbenen Göttinger Professors für Religionsgeschichte (S. 425-429) zu danken.

Zum Thema der Festschrift »Religion und Wahrheit« – einer religionswissenschaftlich und fundamentaltheologisch zentralen Problematik, zu der sich Gernot Wießner in bedenkenswerter Weise geäußert hatte – lassen *Christoph Elsas* (»Religionsgeschichte und Theologie der Religionen«, S. 3-11), *Rainer Flasche* (»Vom »Absolutheitsanspruch« der Religionen – oder: Religiöse Wahrheit und Religionswissenschaft«, S. 13-20) und *Hans Waldenfels* (»Wahrheit zwischen Fundament und Fundamentalismus«, S. 21-29) im ersten Teil des Bandes (»Wahrheit – Religionswissenschaftlich«, S. 3-29) die verschiedenen Optionen erkennen, die heute im Blick auf den Absolutheitsanspruch des Christentums in der Begegnung mit anderen Religionen vertreten werden.

Der zweite Teil des Buches (»Wahrheit – Religionsgeschichtlich, S. 33-178«) bietet sodann einen Streifzug durch die verschiedensten Felder der Religionsgeschichte: *Jan Assmann* berichtet über »Moses und Echnaton: Religionsstifter im Zeichen der Wahrheit« (S. 33-44), *Bernhard Gladigow* führt Beispiele für »Polytheismen der Neuzeit« (S. 45-59) vor Augen, *Hans-Jürgen Greschat* setzt sich in »Wahrheit und Wirklichkeit. Wie die neuseeländischen Maori Christen wurden« (S. 61-70) kritisch mit einem Kapitel christlicher Missionsgeschichte auseinander. Das eigentümliche Ineinander von Absolutheitsanspruch und gleichzeitiger Selbstrelativierung in der Bahā'ī-Religion stellt *Manfred Hutter* in seinem Aufsatz »Fortschreitende Offenbarung und Absolutheitsanspruch in der Bahā'ī-Religion« (S. 71-80) dar, während (der mittlerweile leider auch verstorbene) *Hans-Joachim Klimkeit* unter dem Blickwinkel der allgemeinmenschlichen Frage nach Schicksal und Gerechtigkeit das Thema »Wahrheit in der indischen Spruchweisheit« (S. 81-87) untersucht. *Bärbel Köhler* stellt in ihrem Beitrag »Wahrheit als religiöses Symbol am Beispiel Islam« (S. 89-100) sodann Möglichkeiten der Instrumentalisierung von Wahrheit sowohl in innerislamischen Auseinandersetzungen als auch bei der Abgrenzung von der nichtislamischen Welt dar. Unter dem Titel »Die Kultpolemik der Propheten im Rahmen der israelitischen Kultgeschichte« (S. 101-116) gibt *Reinhard G. Kratz* einen Überblick über kultkritische Tendenzen im AT, wobei das traditions-geschichtliche Wachstum von Jes 1,10-20 der Darstellung über weite Strecken hinweg als Leitfaden dient. Im Spannungsfeld von veräußerlichter Ritualbefolgung und ins Häretische abdriftender Innerlichkeit beschreibt *Tilman Nagel* in seinem Aufsatz »Offenbarungsgedanke und Rechtgläubigkeit im Islam« (S. 143-156) die Funktion der *sunna* als »Hilfsmittel ... , welches die Offenbarung, die von Muḥammad als unvollendbar aufgefaßt wurde, in die Gegenwart hineinverlängert« (S. 156). Wie sich die Zwölferschia von einer hermetisch verschlossenen Sekte zum offenen Dialog mit anderen islamischen Religionsparteien fortentwickelte, schildert *Paul Sander* in »Taqīya und Toleranz – Das Verheimlichen der eigenen Glaubensüberzeugung und das Verhältnis der Imamen zu den anderen Muslimen« (S. 157-165) unter besonderer Berücksichtigung des Zusammenhanges von Taqīya und Prädestinationsglauben. *Werner Sundermann* hat seiner lexikalischen Untersuchung »Soghdisch rš'wč'r, »Trost, Ermahnung« (mit einem Anhang: Das Ende der soghdischen Erzählung vom Kar-Fisch)« (S. 167-178) die Erstveröffentlichung eines Fragmentes aus der türkischen Sammlung der Berliner Turfantexte beigegeben (Ch/U 6540; Photographien davon verso und recto auf S. 177f.), welches den von W. B. Henning edierten Text der Erzählung vom Kar-Fisch um einige bislang unbekannt Zeilen fortsetzt. Mit einer zutreffenden phänomenologischen Einordnung des Islamismus beschäftigt sich *Bassam Tibi* in »Von der Teilung der Welt bis zum Kampf gegen das Unreine. Ein Versuch, zwischen Orthodoxie und Fundamentalismus zu unterscheiden« (S. 179-191).

Den dritten Teil der Festschrift, der mit »Wahrheit – Christlich-Theologisch« (S. 195–313) betitelt ist, bestreitet fast ausschließlich die Göttinger Theologische Fakultät, der Gernot Wießner angehört hatte: Die Paraphrase einer Schrift J. G. Herders liefert *Jörg Baur* mit »Religion pur – Herders Meinungen ›Von Religion, Lehrmeinungen und Gebräuchen‹ (1798) als Exempel einer problematischen Entgegensetzung von Religion und Dogmatik« (195–215), während *Eberhard Busch* im Lichte der Theologie seines Lehrers Karl Barth »Die Trinitätslehre angesichts von Judentum und Islam« (S. 217–236) entfaltet. Unter der Fragestellung »Das Alte Testament als Dokument der Religionsgeschichte?« (S. 237–246) thematisiert *Hans Hübner* das Problem, die Einheit der beiden Testamente zu denken. In ritualtheoretischer Perspektive behandelt *Manfred Josuttis* »Wahrheit als Problem der Homiletik« (S. 247–257), während die Beiträge von *Dietz Lange* (»Es ist in keinem anderen Heil« – im Zeitalter des religiösen Pluralismus?«, S. 259–267) und *Klaus Schwarzwäller* (»Wahrheit und Religion«, S. 297–313) die grundsätzliche Fragestellung des ersten Teils der Festschrift noch einmal aufgreifen. Schließlich wird von *Joachim Ringleben* der christliche Glaube an »Tod und Auferstehung« (S. 269–283) des Menschen dargelegt.

Unter »Varia« (S. 315–410), dem abschließenden vierten Teil des Bandes, bietet *Peter Bachmann* unter dem Titel »›Fürst Ganzgott und Sänger Halb Gott?‹ Zu al-Mutanabbīs Lobgedicht auf Abū ʿUbāda ibn Yaḥyā al-Buḥturī« (S. 317–327) eine kommentierte Übersetzung des Panegyricums, das der Dichter dem Fürsten von Manbiğ wohl nach 936 n. Chr. gewidmet hatte und dessen Schlußvers, in welchem das göttliche Attribut der Ewigkeit auf den Gepriesenen Anwendung findet, besondere Aufmerksamkeit erheischt. Es folgen sodann Überlegungen von *Christoph Bizer* zu »Flurgesprächen in einer traditionsreichen Theologischen Fakultät« (S. 329–338), von *Hannelore Erhart* zum »Konflikt um die theologischen Prüfungen der Bekennenden Kirche im Jahr 1938« (S. 339–347) und von *Gebhard Löhr* zum Thema »Was lehren wir, wenn wir ›Religion‹ lehren? Bemerkungen eines Religionswissenschaftlers zum ›Religionsunterricht« (S. 349–357). Die Beiträge von *Ulrich Nembach* über »Psychologie, Theologie und Literatur« (S. 369–383) und *Ludwig Paul* über das ostanatolische »Zaza(ki) – Dialekt, Sprache, Nation?« (S. 385–399) beschließen den Band.¹

Es ist in diesem Rahmen unmöglich, allen Einzelbeiträgen der Festschrift gerecht zu werden. Wenigstens die bis jetzt unerwähnt gebliebenen Aufsätze, die das Gebiet des Oriens Christianus mehr oder weniger direkt betreffen, seien darum eingehender besprochen:

Jouko Martikainen mit einem Zitat aus Ephrām, HFid 83, 1 überschriebener Beitrag »Dein Kleid ist dein Licht – dein Gewand ist dein Glanz«. Die Perle als ästhetisches und theologisches Symbol bei Aphrahat dem persischen Weisen, Ephraem dem Syrer und Makarios/Symeon« (S. 117–126) bietet eine systematisierende Zusammenstellung von Texten der drei genannten Autoren, in denen metaphorisch von der Perle die Rede ist. Von Mt 13, 45f. her wird die Perle oftmals als (Selbst-)Prädikation Christi gebraucht. Diese schon bei Origenes bezeugende Exegese (und zwar im Comm. in Matth. X, 4–10) sowie die berühmte Perle im Diadem Konstantins des Großen vermutet der Verfasser auch als Hintergrund der 23. Homilie des Makarios/Symeon, wo er auf das Motiv der Perle in der Krone Christi zu sprechen kommt (S. 122; vgl. ebenso D. Stiefenhofer in BKV² 10, 196 Anm. 1). Sodann wendet sich Martikainen den fünf Liedern Ephrāms über die Perle (HFid 81–85; CSCO 154, ed. E. Beck, 248–262) zu. Neben Aussagen, in denen die Perle als Symbol für die Reinheit, Unerforschlichkeit und jungfräuliche Geburt Christi, sodann für Maria und die Kirche und schließlich auch als Hinweis auf Christi »Einzigartigkeit« (Christus, der ih̄d̄yā; HFid 82, 5) Verwendung findet, wird die Funktion der Perle als Bild der Seele besonders hervorgehoben: Die

1 Zusammen mit der Festschrift wurden dem Jubilar zwei weitere, ihm gewidmete Aufsätze überreicht: *Ulrich Berner*, Religionswissenschaft und Religionsphilosophie, ZfR 5 (1997) 149–178; *Carsten Colpe*, »Ein Syrer« namens Numenios, »ein Ägypter« namens Plotinos, »ein Numider« namens Arnobius – und die schweifenden Anhänger »von Allen und Keinen« (erscheint demnächst in den »Gesammelten Aufsätzen« Colpes).

mit Perlentauchern verglichenen Apostel entreißen in der Taufe diese Perle dem Leviathan (HFid 82, 10). Bezeichnend für die Geringschätzung der Sakramente in der Theologie des Makarios/Symeon ist die Beobachtung, daß dieser das Bild mit den Perlentauchern in Hom. 15, 51 nicht auf die Taufe, sondern auf den Kampf der Einsiedler mit dem Bösen bezieht. Vielleicht hätte es sich angeboten, darüber hinaus noch Aphrahats Vergleich der Perle mit dem Wort Gottes (Dem. 22, 26) zu erwähnen.

Peter Nagel legt in seinem Aufsatz »Die ›Märtyrer des Glaubens‹ und die ›Märtyrer der Liebe‹ im syrischen Liber Graduum« (S. 127-142) eine Teilübersetzung des 30. Traktates aus dem »Buch der Stufen« vor (Kap. 1-14 mit einer größeren Auslassung am Beginn von Kap. 5 [PS 3, ed. M. Kmosko, 873, 14-21 und 876,1]). In den vorangestellten Bemerkungen (S. 127-131), die einen gerafften Überblick über Forschungsgeschichte und Einleitungsfragen des Gesamtwerkes bieten, erklärt Nagel eine genauere zeitliche und geographische Einordnung des anonymen Verfassers zu einem aussichtslosen Unterfangen, da »das Werk des unbekanntenen ›Seligen‹ eigentümlich zeitlos« (S. 128) sei und keine Bezüge zu eindeutig bestimmbar geschichtlichen Ereignissen aufweise. Inhaltlich profiliert Nagel sodann die Zwei-Stufen-Lehre des Buches, welche die Christen in »Gerechte« und »Vollkommene« einteilt. Daß es zwischen der elitären Gruppe jener »Vollkommener« und der institutionellen Kirche zu Konflikten gekommen ist, geht nun aus dem abschließenden 30. Traktat des Liber Graduum hervor, in dem den »Märtyrern des Glaubens« (d. h. Mitgliedern der sichtbaren Kirche, die von den Heiden verfolgt werden) die »Märtyrer der Liebe« gegenübergestellt werden, worunter Christen zu verstehen sind, die gerade um ihrer Vollkommenheit willen von anderen Christen verfolgt werden. Noch im Martyrium unterscheiden sich die beiden Stufen christlicher Existenz, da nur die »Vollkommenen« ihren Verfolgern zu verzeihen vermögen. Obzwar auch die Schilderung dieses Konfliktes »eigentümlich geschichtslos« (S. 131) bleibe, liegt es für Nagel nahe, an die ab 339 einsetzenden Christenverfolgungen unter Schapur II. zu denken, da »der Autor nicht die großen Verfolgungen der vorkonstantinischen Zeit thematisiert, sondern den Konflikt in der Gegenwart oder in der jüngsten Vergangenheit ansiedelt« (S. 131).

Eine zentrale Differenz zwischen westlichen und östlichen Kirchen bzw. Theologien entdeckt *Adolf Martin Ritter* in deren unterschiedlicher Wahrnehmung der Aufklärung und des mit ihr verbundenen Säkularisierungsprozesses. Unter dem Titel »Orthodoxe Kirchen vor dem Modernisierungsschock? Ökumenische Gedanken zum Umgang mit der Aufklärung und ihren Folgen« (S. 285-296) werden zur Illustration der Problematik zunächst einige Aussagen orthodoxer Theologen referiert, in denen die Aufklärung eine negative Bewertung erfährt (u. a. I. Bria, Chr. Yannaras, J. D. Zizioulas; versöhnlich dagegen D. Popescu). Ausgehend vom späten Bonhoeffer entwickelt Ritter sodann ein positives Verständnis der Säkularisierung, um in Anlehnung an P. L. Berger auf die neuen Chancen der Kirchen innerhalb einer säkularen Umwelt zu verweisen, die dem Menschen von sich aus keinen Sinn mehr vermitteln könne. Daß eine solche Gegenwartsdeutung westliche und östliche Tradition miteinander verbinden könne, »leuchtet« für den Verfasser dabei »auf den ersten Blick ein« (S. 296).

Mit dem Beitrag »Die Apokalypse des Paulus (NHC V, 2). Eingeleitet, übersetzt und kommentiert« (S. 359-368) wollten *Gerd Lüdemann* und *Martina Janßen* ein »Beispiel für eine sachgemäße Übersetzung und Kommentierung« (S. 359) eines Nag-Hammadi-Textes vorlegen, da eine deutsche Gesamtübersetzung jenes Schriftencorpus ein »langjähriges Desiderat« (ebd.) der Forschung darstelle. Mit ihrer bereits 1997 erschienenen Nag-Hammadi-Ausgabe, in der sich der hier anzuzeigende Aufsatz fast wörtlich wiederfindet (G. Lüdemann/M. Janßen, Bibel der Häretiker. Die gnostischen Schriften aus Nag Hammadi, Stuttgart 1997, S. 281-287), sind sich die Verfasser dabei gewissermaßen selbst zuvorgekommen. Die einleitenden Ausführungen (S. 359-363) geben umsichtig den bisher erreichten Wissensstand zur koptisch-gnostischen Paulus-Apokalypse wieder, deren griechische Urschrift zwischen dem 2. und 4. Jh. anzusiedeln ist. Daß das Werk mit der bei Epiphanius (haer. 38, 2, 5) erwähnten Himmelfahrt des Paulus identisch ist, halten die Verfasser für »eher

unwahrscheinlich«, da die Schilderung der vorliegenden Apokalypse über die Stufe des dritten Himmels, von der allein beim Bischof von Salamis die Rede ist, hinausgeht (S. 360 Anm. 7; so auch schon W. R. Murdock/G. W. MacRae, *The Apokalypse of Paul*, NHC 11 [ed. D. M. Parrott], Leiden 1979, 47). Die anschließende, mit instruktiven Anmerkungen² versehene Übersetzung (S. 363-368) lehnt sich bis in Details hinein eng an die englische Übersetzung Murdocks und MacRaes an (aaO 51-63). Daß man angesichts des gelegentlich schlechten Erhaltungszustandes des Textes an manchen Stellen auch zu davon erheblich abweichenden Urteilen gelangen kann, zeigt ein Vergleich mit den beiden schon vorliegenden deutschen Übersetzungen, die von Lüdemann/Janßen freilich nur am Rande (W.-P. Funk in W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen*, 61997, 628-633 auf S. 364 Anm. 19) bzw. überhaupt nicht erwähnt werden (A. Böhlig/P. Labib, *Koptisch-gnostische Apokalypsen aus Codex V von Nag Hammadi im Koptischen Museum zu Alt-Kairo*, Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Sonderband 1963, 15-26): Man vergleiche zum Beispiel die Stellen 18, 23 oder 20, 28-30. Bei der Passage 20, 5-10 weichen Lüdemann/Janßen allerdings von Murdock/MacRae nicht unwesentlich ab: Während diese den Textabschnitt für »confused as it stands« hielten (aaO 54) und eine Wortumstellung vorschlugen (die Funk aaO 631 auch aufgreift), wird in der vorliegenden Ausgabe versucht, ohne Korrekturen zu einer sinnvollen Übersetzung zu kommen (freilich ohne auf die syntaktische Schwierigkeit der Stellung des $\kappa\alpha\tau\alpha$ $\rho\epsilon\nu\omicron\varsigma$ [20,6] einzugehen; ähnlich aber Böhlig/Labib aaO 22). Gerade für Leser/-innen ohne Koptischkenntnisse, die sich kein eigenes Urteil bilden können, wäre es vielleicht hilfreich gewesen, auf solche Abweichungen von bereits existierenden Übersetzungen mit einer kurzen Begründung hinzuweisen. Einleuchtend erscheint dagegen der Vorschlag, das Verb $\sigma\gamma\omega\upsilon\beta$ dort, wo es der Kontext gebietet, nicht mit »antworten«, sondern mit »das Wort ergreifen« wiederzugeben (S. 363 f. Anm. 19; vgl. auch Böhlig/Labib aaO 124, die das Verb mit »antworten« und »anheben« übersetzen).

Der jüngeren Vergangenheit der ostsyrischen Kirchengeschichte wendet sich schließlich *Martin Tamcke* mit seinem Aufsatz »Wie Kascha Ablachat zu einem Pferd kam. Eine Episode aus dem Jahr 1911 zur Mentalität des ostsyrisch-deutschen Kulturkontaktes« (S. 401-410) zu. Ausgangspunkt der Darstellung bildet ein Brief des Kascha Ablachat, »Archidiakon der Episkopien von Ardischai in Urmia«, aus dem Jahre 1911, den Tamcke im Archiv des Evangelisch-Lutherischen Missionswerkes in Hermannsburg aufgefunden hat. Neben dem neuostsyrischen Original fand sich auch eine wohl schon in Urmia angefertigte Übersetzung ins Deutsche, die von Tamcke abgedruckt wird (S. 403). Darin verweist der hilfeschende Kascha auf einen Raubzug der Kurden, die ihm drei Stuten gestohlen hätten. Zur Erfüllung seiner pastoralen Aufgaben erbittet der Geistliche nun eine Geldsumme, die zum Kauf eines neuen Pferdes ausreiche. Entsprechende Sammlungen, die den deutschen Missionsfreunden vom Hermannsburger Dogmatiker Karl Röbbelen nachdrücklich ans Herz gelegt wurden, führten denn auch zum Erfolg. Nachdenklich stimmen freilich die Hintergründe jenes Hilfesuchs, die Tamcke detailliert nachzeichnet. Es zeigt sich, daß Priester wie Kascha Ablachat, die in Kontakt mit Hermannsburg standen, nur selten – wie sie vorgaben – eine wirklich innere Verbindung zur lutherischen Mission besaßen. Fälle, in denen gleichzeitig mit »The Archbishop of Canterbury's Assyrian Mission« kooperiert wurde, lassen deutlich werden, daß es dem einheimischen Klerus meist nur um finanzielle Unterstützung zu tun war. So wandte sich schließlich auch der Kascha dieser Episode im Jahr 1913 von der Hermannsburger Mission ab, als deren Mittel für die Restaurierung seiner Kirche in Ardischai nicht ausreichten. Nach Tamcke sei »die als bedrückend empfundene Situation der christlichen Minderheitenexistenz in islamischer Umwelt bei gleichzeitiger politischer Bedrückung und wirtschaftlicher Depression« (S. 409) dafür

2 Diese entfalten zum Teil eine wesentlich ausführlichere Argumentation als im Nag Hammadi-Buch der Verfasser von 1997 (Anm. 21 und 24 fehlen ganz; Anm. 26 und 36 mit breiterer Argumentation).

verantwortlich zu machen, daß sich unter den ostsyrischen Christen Persiens um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert eine Mentalität breitmachte, die entweder auf Abwanderung oder »taktische Bedürfnishaltungen« (S. 410) hinauslief – eine Mentalität, die, wie sich Tamcke im Anschluß an Gernot Wießner nicht zu sagen scheut, auch heute in westsyrischen Kreisen der Südosttürkei durchaus noch anzutreffen sei.

Abschließend seien die schönen Worte der Herausgeberin zitiert, wie Gernot Wießner seinen individuellen Weg zwischen Religionswissenschaft und Theologie, zwischen – wenn man so will – »Religion und Wahrheit« gefunden habe: »In wissenschaftlicher Hinsicht streng historisch-philologisch orientiert, äußert sich sein christliches Bekenntnis in humanitärem Engagement und großer menschlicher Wärme im Umgang mit seinen Mitmenschen.« (S. XI) – An dieses Vermächtnis möchte auch die ihm gewidmete Festschrift erinnern.

Folgende Corrigenda seien erwähnt: Lies »Hanhart« statt »Hahnhart« (S. IX), »S. 263-264« statt »213-264« (S. 121 Anm. 13), »Strothmann, W.« statt »Strothmann, R.« (S. 127 Anm. 4), »Ingweonen« statt »Ingewonen« (S. 412), »Istweonen« statt »Istewonen« (S. 412), »Origenes« statt »Orignes« (S. 414).

Karl Pinggéra

Herman Teule – Anton Wessels (redactie), *Oosterse christenen binnen de wereld van de islam*, Kampen (Uitgeverij Kok) 1997, 438 Seiten

Das Sammelwerk stellt ein Lehrbuch im Rahmen des theologischen Lehrgangs der Stiftung »Open Theologisch Onderwijs« in Heerlen dar. Es befaßt sich nicht nur mit dem Christlichen Orient im engeren Sinn, sondern – wie schon der Titel zeigt – mit den Christen, die unter der Herrschaft des Islam lebten oder leben. Behandelt werden deshalb auch der Balkan und Griechenland. Georgien, wo es z. B. ein Emirat von Tiflis gab, erscheint dagegen nur beiläufig. Erfreulich ist, daß die Darstellung bis in die Gegenwart fortgeführt wird. Allerdings berührt die Abgrenzung des Stoffes etwas merkwürdig: Das östliche Christentum ist ja zweifellos aus sich selbst heraus ein eigener Studiengegenstand und wird es nicht erst, und bestimmt nicht in erster Linie durch den eher äußeren Umstand muslimischer Herrschaft.

Der erste Teil stellt eine allgemeine historische Einleitung dar (S. 1-106), u. a. mit Kapiteln über die Entstehung und das Wachstum der unabhängigen Kirchen im Osten bis zu den arabisch-islamischen Eroberungen (Lukas Van Rompay), über die byzantinische Kirche, über Antijudaismus in den ersten christlichen Jahrhunderten (beides von Adalbert Davids), über Entstehung und Ausbreitung des Islams bis 1500 (J. J. G. Jansen), über das Christentum unter islamischer Herrschaft bis zum 13. Jh. (Wolfgang Hage), die Christen im Osmanischen Reich von 1300 bis 1914 (A. H. de Groot) sowie den Modernisierungsprozeß des Balkans im 20. Jh., ein wegen der neuesten bedauerlichen Ereignisse ganz aktueller Abschnitt (G. van Dartel).

Im zweiten Teil (S. 107-262) werden die einzelnen Kirchen beschrieben: Christen auf dem Balkan (J. Meijer), die Melkiten (T. Mitri) mit eigenen Abschnitten über byzantinische Theologie und Liturgie (J. Meijer) sowie Ikonen (A. Jacobs), die syrisch-orthodoxe, assyrische und maronitische Kirche, mit einem Exkurs über syrische Spiritualität und Klosterleben (alles von Herman Teule), über die koptische Kirche bis 1900 (G. P. Luttighuizen und H. W. Havelaar), die äthiopische Kirche (E. van Donzel), die armenische Kirche (Theo van Lint), die Unierten, Protestanten und Lateiner (H. Teule, W. Semaan, A. Wessels).

Der dritte Abschnitt (S. 262-372) gilt den neueren Entwicklungen. Die bereits genannten Autoren behandeln die Christen im Osmanischen Reich seit dem Ersten Weltkrieg, die serbische Kirche von 1918-1991, die Entwicklung im Nahen Osten seit dem Vertrag von Lausanne, die orthodoxe Kirche Griechenlands, aber auch die jüngste Geschichte der altorientalischen Kirchen. Abschlie-

ßend befaßt sich H. Teule mit den Beziehungen des Christentums zu Juden und Muslimen sowie mit den »Arabischen Christen«.

Den Schluß bilden Karten, Zeittafeln und Register. Illustriert wird das Buch durch eine Reihe von Photos. Auch wenn es – seinem Zweck entsprechend – eher eine Zusammenfassung des Forschungsstandes ist, verbürgen die durchweg renommierten Verfasser einen hohen Standard. Wer das Buch liest, erhält einen sehr gründlichen und zuverlässigen Überblick über das behandelte Gebiet.

Es ist erstaunlich, daß für ein solches Lehrbuch im holländischen Sprachraum offenbar Bedarf und Interesse besteht. Überhaupt ist festzustellen, daß dort die Orientalistik nicht nur eine große Tradition hat, sondern daß nicht zuletzt die Ostkirchenkunde und die Wissenschaft vom Christlichen Orient auch noch heute besonders gepflegt wird. Die Zahl renommierter Fachleute ist beträchtlich. Demgegenüber verkümmern diese Fächer in Deutschland – nicht ohne Schuld der Fachvertreter – leider immer mehr. Schade, daß das Buch schon aus sprachlichen Gründen keine große Verbreitung finden wird.

Hubert Kaufhold

Orientalische Buchkunst in Gotha. Ausstellung zum 350jährigen Jubiläum der Forschungs- und Landesbibliothek Gotha. Spiegelsaal 11. September 1997 bis 14. Dezember 1997, Gesamtedaktion H. Stein, Gotha (Forschungs- und Landesbibliothek) 1997, 251 S., 57,- DM

Aus Anlaß ihres 350jährigen Bestehens stellte die Gothaer Bibliothek einen Teil ihrer orientalischen Handschriften aus. Die Sammlung verdankt – ebenso wie die Bibliothek – ihre Entstehung den in Gotha residierenden Fürsten aus der Linie der ernestinischen Wettiner, vor allem Ernst II. von Sachsen-Gotha und Altenburg, der von 1778 bis 1804 regierte und 1802 den vor allem naturwissenschaftlich interessierten Ulrich-Jasper Seetzen (1767-1811) auf eine mehrjährige Forschungsreise in den Orient schickte. Die 1670 türkischen, syrischen, christlich-arabischen, islamisch-arabischen und persischen Handschriften, die Seetzen in der Türkei, in Syrien, Palästina und Ägypten kaufte, erweiterten den im 17. Jh. begonnenen, damals schon nicht mehr unbedeutenden Gothaer Bestand ganz beträchtlich, auch wenn sie nicht alle ihren Bestimmungsort erreichten. Die Erwerbungen wurden im Laufe der Zeit fortgesetzt, so daß die Signaturen heute bis zur Nr. 3420 reichen.

Im Ausstellungskatalog beschreibt Hans Stein zunächst Geschichte und Erschließung der Gothaer Handschriftensammlung (S. 17-40). Anschließend befaßt sich Norbert Nebes mit der Reise Seetzens, dessen Spuren sich 1811 im Jemen verlieren und über dessen Tod nichts Sicheres bekannt ist, und würdigt seine Leistungen (S. 41-46). Seetzens posthum erschienenes Werk »Reisen durch Syrien, Palästina, Phönicien, die Transjordanländer, Arabia Petraea und Unterägypten«, hrsg. von Friedrich Kruse, 4 Bände, Berlin 1854-1859, ist in der Tat eine wichtige Quelle für die Situation der genannten Länder zu Beginn des 19. Jh.

Der größte Teil der Ausstellung und des Katalogs ist der »Buchkunst des Islams« gewidmet (S. 49-175), mit Kapiteln über Einbände, die arabische Schrift, Gestaltung des Schriftraums, Autoren, Kopisten, Überlieferer, Buchhändler sowie Kuriositäten (Tilman Seidensticker), über Korane, Illuminationen (Hans-Caspar Graf von Bothmer), über Bilderhandschriften (Karin Rührdanz) und Karten (Gottfried Hagen).

Angesichts der Tatsache, daß die heutige Orientwissenschaft bei dem in Frage kommenden Zeitraum fast ausschließlich den Islamischen Orient im Blick hat, ist als besonders erfreulich hervorzuheben, daß dem Christlichen Orient ein eigenes Kapitel vorbehalten ist (S. 177-217). Damit kommt zutreffend zum Ausdruck, daß die orientalischen Christen seit jeher einen eigenen Beitrag zur Kul-

tur des Vorderen Orients geleistet haben und nicht etwa eine Randgruppe darstellen, die vernachlässigt werden kann. Im Katalog stellt Norbert Nebes (teilweise in Zusammenarbeit mit Christiane Gaspar-Nebes, Julius Aßfalg und Esther-Miriam Wagner) nach einer kurzen Einführung die ausgestellten syrischen, äthiopischen und christlich-arabischen Handschriften vor. Bei den syrischen handelt es sich um ein von Seetzen in Aleppo erworbenes Neues Testament (vier Evangelien) nach der Peschitta (geschrieben in Estrangela um 1200?), um das »Übersetzerbuch« des Elias von Nisibis (1573), einen westsyrischen Gazza (1548/9) und um ein maronitisches Diakonale (syrisch, karšūnī; 1862). An äthiopischen Handschriften sind ein Psalter (1862) und zwei Zauberrollen vertreten, ferner Aufzeichnungen von Hiob Ludolf (1624-1704), dem Begründer der äthiopischen Studien, der auch in Gotha wirkte, sowie ein amüsanter amharischer Brief des Königs von Schoa an die englische Königin Victoria. Christlich-arabisch ist eine Handschrift der Universalgeschichte des al-Makīn (geschrieben 1661) und die arabische Übersetzung von Barhebraeus' »Buch der Taube« (1746), beides in Karšūnī. In Nashī geschrieben ist ein Kommentar zum Matthäus-Evangelium des Franziskanners Britius von Rennes, der von 1637 bis 1671 im Orient tätig war, zweispartig mit lateinischer Übersetzung, ferner das theologische Hauptwerk des syrisch-katholischen Bischofs Išḥāq ibn Ġubair (17. Jh.). Eine Handschrift mit einem Werk über den Erzengel Michael ist in der üblichen zweispartigen koptisch-arabischen Anordnung geschrieben.

Dem Charakter eines Ausstellungskatalogs entsprechend bietet Nebes keine vollständige Beschreibung der Handschriften, sondern er verschafft fundiert dem Besucher die erforderlichen Informationen über die in den ausgestellten Stücken enthaltenen Literaturwerke einschließlich des geschichtlichen Umfelds, gibt die kodikologischen Daten an und nennt die wichtigste Literatur. Wie auch sonst im Katalog, sind jeweils einige Handschriftenseiten in ausgezeichneter Qualität reproduziert. Mehr war auch nicht erforderlich, weil die Handschriften durch den Katalog von L. C. W. Pertsch, *Die orientalischen Handschriften der Herzoglichen Bibliothek zu Gotha*, 4 Bände, Gotha 1878-1883, bereits bekannt sind. Die Beschreibung der (sieben) syrischen Handschriften stammt von Theodor Nöldeke (Band 4, S. 526-564).

Nur zwei Literaturhinweise: Zum Schreiber des syrischen Gazza, der 1548/9 im Julianskloster entstand, nämlich dem Bischof Athanasios Abraham von Hama und Hardin, sei auf meinen Aufsatz »Notizen über das Moseskloster bei Nabk und das Julianskloster bei Qaryatain in Syrien« (OrChr 79, 1995, 48-119), insbesondere S. 73-75, 95, 99 verwiesen. Über den Maphrian (Basileios) Išḥāq ibn Ġubair finden sich bei Suhail Qāšā, *Abrašīyat al-Mauṣil*, Bagdad 1985, 288-295, weitere Angaben.

Wie sich dem Katalog von Pertsch (S. 6, Nr. 10) entnehmen läßt, befindet sich in Gotha auch eine armenische Handschrift, die allerdings nur aus zwei Pergamentblättern besteht und sich für die Ausstellung vielleicht nicht eignete. Sie fehlt übrigens auch in Bernard Coulies »Répertoire des bibliothèques et des catalogues de manuscrits arméniennes, Turnhout 1992, und in seinem »Supplément I« in *Muséon* 108 (1995) 115-130.

Den Schluß bilden zwei Kapitel von Hans Stein über »Die israelitische Tradition« mit einem samaritanischen und einem arabischen Pentateuch (S. 219-225) und über »Gotha und die Edition arabischer Quellenwerke« (S. 227-235). Zu letzterem wäre noch anzumerken, daß Ferdinand Wüstenfeld für seine – inzwischen vollständig veröffentlichte (vgl. OrChr 81, 1997, 264) – Übersetzung des koptisch-arabischen Synaxars eine Gothaer Handschrift heranzog.

Insgesamt gibt der Katalog einen guten Einblick in die Gothaer Handschriftenbestände und bereichert auch die Wissenschaft vom Christlichen Orient. Überflüssig zu sagen, daß er insgesamt hervorragend ausgestattet ist, in der Qualität, die man heutzutage bei derartigen Katalogen gewohnt ist.

Hubert Kaufhold

Kurzanzeigen

Biblische Notizen. Beiträge zur exegetischen Diskussion. Herausgeber: Manfred Görg, Redaktion: Augustin R. Müller, München (Institut für Biblische Exegese – AT, Geschwister-Scholl-Platz 1, 80539 München), je Heft 7, – DM; Beihefte: 10,– DM

In der äußerst preisgünstigen Reihe, in der 1998 bereits das 94. Heft erschien, werden gelegentlich auch Beiträge veröffentlicht, die den Christlichen Orient berühren. Hinzuweisen ist etwa auf Volker Eid, »Ezechielvision 37,1-14. Eine Reliefdarstellung aus dem 6. Jahrhundert in Dara-Anastasioupolis, Türkisch-Nordmesopotamien« in Heft 83 (1996) 23-34 (mit mehreren Abbildungen).

Der 11. Band der Beihefte ist ebenfalls für den Christlichen Orient von Interesse: Lutz Schrader, »Verwandtschaft der Peschitta mit der (alt)lateinischen Übersetzung im Sirachbuch? Ein Beitrag zur Methodik textgeschichtlicher Forschung«, 1996, 75 S. Der Verfasser weist auf Anhaltspunkte dafür hin, daß die Peschitta und die lateinische Überlieferung des Sirachbuches auf eine gemeinsame Textform zurückgehen.

Il restauro del monastero di San Mose l'Abissino, Nebek, Siria, Damaskus 1998, 93 und 159 S.

Das Kloster Moses »des Äthiopiens« in Syrien wird seit einigen Jahren von syrischen und italienischen Fachleuten sowie den Mitgliedern der klösterlichen Kommunität selbst restauriert und ist auch wieder verstärkt Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchungen (vgl. etwa OrChr 79 [1995] 48-119). Der vorliegende Band berichtet in italienischer und arabischer Sprache über die Geschichte des Klosters, die Restaurierung, archäologische Funde, Fresken und weitere Inschriften. Er wird durch zahlreiche ausgezeichnete Photos und Zeichnungen illustriert.

Iso Baumer, Niklaus von Flüe: Der Wüstenvater am Bergbach. Ein Heiliger für Ost und West. Vorwort von Christoph Kardinal Schönborn, Freiburg (Schweiz) 1998, 68 S., DM 15,40

Der Verfasser, der sich seit vielen Jahren mit der Ostkirche befaßt und dem wir u. a. die dreibändige Biographie des Prinzen Max von Sachsen verdanken (Freiburg i. Ü. 1990-1996) weist in dieser Würdigung seines Schweizer Landsmannes Bruder Klaus (1417-1487) auch auf Parallelen zwischen diesem und ostkirchlichen, nicht zuletzt frühen ägyptischen Eremiten hin. Am Schluß wird das »Bruder-Klausen-Gebet« in arabischer, syrischer, hebräischer und äthiopischer Übersetzung abgedruckt.

Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft, Band 25 (Erlesenes. Sonderheft anlässlich des 19. Kongresses der Union Européenne d'Arabisants et Islamisants), hrsg. von W. Beltz und S. Günther, Halle (Saale) 1998, 237 S.

Der Band enthält 12 Beiträge von Mitarbeitern des Institutes für Orientalistik in Halle aus dem Gebiet der Arabistik, Islamkunde und Judaistik. Obwohl auf dem neugestalteten Umschlag neben arabischen und hebräischen auch syrische, armenische und koptische Textproben abgebildet sind, ist der Christliche Orient mit keinem Aufsatz vertreten.

Hubert Kaufhold

