

N12<518898243 021



ubTÜBINGEN







# ORIENS CHRISTIANUS

85-87

Hefte für  
die Kunde des christlichen Orients

2001-2003

Im Auftrag der Görres-Gesellschaft  
herausgegeben von Hubert Kaufhold und Manfred Kropp

Band 85 · 2001

HARRASSOWITZ VERLAG

217082

~~N12<516604226 021~~



*gelöst*

UBTÜBINGEN



**ORIENS CHRISTIANUS**  
Hefte für die Kunde des christlichen Orients  
Band 85

ORIENS CHRISTIANUS

Hefte für  
die Kunde des christlichen Orients

der Kaiserin des Deutschen Reichs

herausgegeben von Heinrich Kiepert und Maxime Kiepert

Band 85, 2001

HARRASWITZ VERLAG WIESBADEN

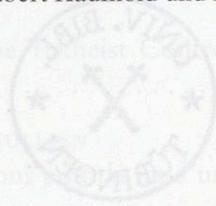


# ORIENS CHRISTIANUS

Hefte für  
die Kunde des christlichen Orients

Im Auftrag der Görres-Gesellschaft

herausgegeben von Hubert Kaufhold und Manfred Kropp



Band 85 · 2001

HARRASSOWITZ VERLAG · WIESBADEN

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

ORIENS CHRISTIANUS

Hefte für  
die Kunde des christlichen Orients

im Auftrag der Görres-Gesellschaft  
herausgegeben von Hubert Kaufhold und Manfred Kropp



Gd 368-85/87.2001/03

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

© Otto Harrassowitz, Wiesbaden 2001

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: Memminger MedienCentrum AG  
Printed in Germany

ISSN 0340-6407 HARRASSOWITZ VERLAG WIESBADEN

## Inhalt

Anschriften der Mitarbeiter .....	VII
Abkürzungen .....	IX
Nachruf auf Professor Dr. Julius Aßfalg. Mit einem Anhang: Julius Aßfalgs Rolle bei der Identifizierung des in Speyer gefundenen Blattes des Codex Argenteus (Hubert Kaufhold) ...	1
Beiträge	
UWE MICHAEL LANG Notes on John Philoponus and the Tritheist Controversy in the Sixth Century .....	23
CHRISTELLE JULLIEN ET FLORENCE JULLIEN La <i>Chronique d'Arbèles</i> . Propositions pour la fin d'une controverse ...	41
DUAN QING Bericht über ein neuentdecktes syrisches Dokument aus Dunhuang/China (mit 2 Abbildungen) .....	84
HUBERT KAUFHOLD Kirchliche Gemeinschaft und Schisma im Spiegel syrischer Schreiber- merke .....	94
J. F. COAKLEY Mar Elia Aboona und the history of the East Syrian patriarchate .....	119
WALTER W. MÜLLER Antike und mittelalterliche Quellen als Zeugnisse über Soqotra, eine einstmals christliche Insel .....	139
MICHEL VAN ESBROECK L'encyclique de Komitas et la réponse de Mar Maroutha (617) .....	162
PETER HALFTER Eine Beschreibung Kilikiens aus westlicher Sicht. Das Itinerarium des Wilbrand von Oldenburg .....	176

ANNA KHARANAULI

Das Chanmeti-Fragment aus Jeremia – Fragen seiner Entstehung und seiner Übersetzungstechnik . . . . .	204
Mitteilung	
Die neue »Gesellschaft für das Studium des Christlichen Ostens« . . . . .	237
Personalia . . . . .	237
Besprechungen	
R. W. Burgess, <i>Studies in Eusebian and Post-Eusebian Chronography</i> , Stuttgart 1999 (F. Tinnefeld) . . . . .	238
The Synaxarion of the monastery of the Theotokos Evergetis, September to February. Text and translation by R. H. Jordan, Belfast 2000 (F. Tinnefeld) . . . . .	240
Literature on Adam and Eve. Collected Essays, edited by G. A. Anderson, M. E. Stone, J. Tromp, Leiden 2000 (M. van Esbroeck) . . . . .	241
Studia Nazianzenica 1, edita a B. Coulic, Turnhout-Leuven 2000; Sancti Gregorii Nazianzeni opera, Versio Iberica II, Orationes XV, XXIV, XIX, ed. a H. Metreveli et al., Turnhout-Leuven 2000 (M. van Esbroeck) . . . . .	242
T. Bou Mansour, <i>La théologie de Jacques de Saroug, II</i> , Kaslik/Libanon 2000 (M. van Esbroeck) . . . . .	244
A. Salvesen, <i>The Books of Samuel in the Syriac Version of Jacob of Edessa</i> , Leiden u. a. 1999 (J. Wehrle) . . . . .	246
K. Fitschen, <i>Messalianismus und Antimesalianismus</i> , Göttingen 1998 (M. Kohlbacher) . . . . .	249
H. Suermann, <i>Die Gründungsgeschichte der Maronitischen Kirche</i> , Wiesbaden 1998 (W. Hage) . . . . .	263
R. G. Hoyland, <i>Seeing Islam As Others Saw It</i> , Princeton N.J. 1997 (H. Kaufhold) . . . . .	265
F. Baissari, <i>Catalogue raisonné des manuscrits de la bibliothèque de la résidence patriarcale Maronite (Bkerké). Deuxième Série Fonds Bkerké</i> , Beyrouth 1999 (H. Kaufhold) . . . . .	266
E. R. Hambye, <i>History of Christianity in India. Volume III: Eighteenth Century</i> , Bangalore 1997 (H. Kaufhold) . . . . .	268
Das Sahidische Alte und Neue Testament. Vollständiges Verzeichnis mit Standorten: sa 93-120. Hsgg. von K. Schüssler, Wiesbaden 2000 (C. D. G. Müller) . . . . .	270
A. Camplani, <i>Scritti ermetici in copto</i> , Brescia 2000 (C. D. G. Müller) . . . . .	270
M. Westerhoff, <i>Auferstehung und Jenseits im koptischen »Buch der Auferstehung Jesu Christi, unseres Herrn«</i> , Wiesbaden 1999 (C. D. G. Müller) . . . . .	272
Cahiers de la Bibliothèque Copte 11, éditées par A. Boud'hors, Paris-Louvain 2000 (C. D. G. Müller) . . . . .	275
The Lawcode [ <i>Datastanagirk'</i> ] of Mxit'ar Goš. Translated with Commentary and Indices by R. W. Thomson, Amsterdam – Atlanta, GA 2000 (H. Kaufhold) . . . . .	276
J.-M. Sauget, <i>Littératures et manuscrits des chrétientés syriaques et arabes. Recueil d'articles publié par L. Duval-Arnould et F. Rilliet</i> , Città del Vaticano 1998 (H. Kaufhold) . . . . .	277
S. Brock, <i>From Ephrem to Romanos. Interactions between Syriac and Greek in Late Antiquity</i> , Aldershot 1999 (H. Kaufhold) . . . . .	279

J. W. Drijvers – J. W. Watt (Hrsg.), Portraits of Spiritual Authority, Religious Power in Early Christianity, Byzantium and the Christian Orient, Leiden u. a. 1999 (J. Rist) . . . . .	280
Ch. Renoux, Les hymnes de la résurrection I. Hymnographie liturgique géorgienne, Paris 2000 (G. Winkler) . . . . .	282
R. F. Taft, S.J., Il Sanctus nell'anafora. Un riesame della questione, Roma 1999 (G. Winkler) . . . . .	283
H.-J. Feulner, Die armenische Athanasius-Anaphora. Kritische Edition, Übersetzung und liturgievergleichender Kommentar, Rom 2001 (Ch. Renoux) . . . . .	285
H. Möhring, Der Weltkaiser der Endzeit. Entstehung, Wandel und Wirkung einer tausendjährigen Weissagung, Stuttgart 2000 (H. Suermann) . . . . .	287
Palestinian Christians. Religion, Politics and Society in the Holy Land, edited by A. O'Mahony, London 1999 (H. Suermann) . . . . .	289
A. O'Mahony, G. Gunner and K. Hintlian (Ed.), The Christian Heritage in the Holy Land, London 1995 (H. Suermann) . . . . .	290
I. Baumer, Glaubenszeugnisse algerischer Christen, Freiburg (Schweiz) 2001 (H. Suermann) . . . . .	291
M. Bauschke, Jesus im Koran, Köln – Weimar – Wien 2001 (H. Suermann) . . . .	291
G. Kettermann, Atlas zur Geschichte des Islam, Darmstadt 2001 (H. Suermann) . . . .	292
H. Bobzin, Mohammed, München 2000, und Heinz Halm, Der Islam. Geschichte und Gegenwart, München 2000 (H. Suermann) . . . . .	293
<b>Kurzanzeigen (H. Kaufhold):</b>	
C. A. Abellán, Itinerarios Latinos a Jerusalén y al Oriente Cristiano (Egeria y el Pseudo-Antonino de Piacenza), Sevilla 2000 . . . . .	295
B. Bobrinskoy, La vie liturgique, Paris 2000 . . . . .	295
Studi sull'Oriente Cristiano, Band 4 und 5, Rom 2000, 2001 . . . . .	296
Mravaltavi. P' ilologiur-istoriuli dziebani, Tbilisi 1999 . . . . .	296
National Academy of Sciences of the Republic of Armenia (Hrsg.), Armenia and Christian Orient, Erevan 2000 . . . . .	296
S. Hanna – A. Bulut, Wörterbuch Deutsch-Aramäisch/Aramäisch-Deutsch, Heilbronn 2000 . . . . .	297
G. G. Blum, «In der Wolke des Lichtes», herausgegeben von K. Pinggéra, Erlangen 2001 . . . . .	297

## Anschriften der Mitarbeiter

Dr. J. F. COAKLEY, Harvard University, Department of Near Eastern Languages and Civilizations, 6, Divinity Avenue, Cambridge, Massachusetts 02138, USA

Frau Professor Dr. DUAN QING, Research Center of Eastern Literatures, Department of Oriental Languages, Peking University, 100871 Beijing, Volksrepublik China

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

Professor Dr. WOLFGANG HAGE, In der Gemoll 40, 35037 Marburg, Deutschland

Dr. PETER HALFTER, Friedenstr. 20, 71672 Marbach/Neckar, Deutschland

CHRISTELLE UND FLORENCE JULLIEN, 8 avenue du général Weygand, 06000 Nice, Frankreich

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

Dr. ANNA KHARANAULI, Institut für Orientalistik, Akad. G. Zereteli-Str. 3, 380062 Tbilisi, Georgien

Pfarrer MICHAEL KOHLBACHER, Weyerstr. 23, 55234 Ober-Flörsheim, Deutschland

Professor Dr. MANFRED KROPP, Orient-Institut der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, B. P. 11-2988, Riad El-Solh, Beirut 1107 2120, Libanon

Dr. UWE MICHAEL LANG, Oratorium des hl. Philipp Neri, Landstraßer Hauptstraße 56, 1030 Wien, Österreich

Professor Dr. C. DETLEF G. MÜLLER, Alte Straße 24, 53424 Remagen, Deutschland

Prof. Dr. WALTER W. MÜLLER, Seminar für Semitistik, Wilhelm-Röpke-Straße 6F, 35032 Marburg, Deutschland

P. Dr. CHARLES RENOUX O.S.B., Abbaye d'En Calcat, 81110 Dourgne, Frankreich

Dr. JOSEF RIST, St. Benedikt-Straße 1, 97072 Würzburg, Deutschland

Privatdozent Dr. HARALD SUERMANN, Preyerstraße 89, 52249 Eschweiler, Deutschland

Professor Dr. FRANZ TINNEFELD, Stolzingstr. 41, 81927 München, Deutschland

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

Professor Dr. GABRIELE WINKLER, Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft, Liebermeisterstr. 18, 72074 Tübingen, Deutschland

## Abkürzungen

- ÄthF            Äthiopistische Forschungen, Wiesbaden 1977 ff.  
AnBoll        Analecta Bollandiana, Brüssel 1882 ff.  
Assemani, BO    Joseph Simonius Assemanus, Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana, 4 Bände, Rom 1719-1728  
Baumstark     Anton Baumstark, Geschichte der syrischen Literatur, Bonn 1922  
BHO            Bibliotheca Hagiographica Orientalis, Brüssel 1910  
BK             Bedi Kartlisa. Revue de karthvélogie, Paris 1 (1948) – 43 (1984)  
BKV<sup>1/2</sup>        Bibliothek der Kirchenväter, hrsg. von Franz Xaver Reithmayer u. a., Kempten 1869-1888; hsgg. von Otto Bardenheuer u. a., München 1911-1938  
BSAC          Bulletin de la Societé d'Archéologie Copte, Kairo 1935 ff.  
ByZ            Byzantinische Zeitschrift, Leipzig, Stuttgart, München 1892 ff.  
CCG            Corpus Christianorum. Series Graeca, Turnhout 1977 ff.  
ChristOrient    Christianismes Orientaux. Introduction à l'étude des langues et littératures. Hrsg. von Micheline Albert u. a., Paris 1993  
CoptEnc        The Coptic Encyclopedia. Hrsg. von Aziz S. Atiya, 8 Bände, New York u. a. 1991  
CPG            Clavis Patrum Graecorum. Hrsg. von M. Geerard (u. a.), Turnhout, 5 Bände 1974-1987, Supplementum 1998  
CS             Collected Studies Series, Aldershot/Hampshire (Variorum)  
CSCO          Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Paris, Leuven 1903 ff.  
DACL          Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie, 15 Bände, Paris 1907-1951  
DHGE          Dictionnaire d'histoire et géographie ecclésiastiques, Paris 1912 ff.  
DMA            Dictionary of the Middle Ages. Hrsg. von J.R. Stryer, 13 Bde., New York 1982-1989  
DThC          Dictionnaire de théologie catholique, 15 Bände, Paris 1903-1950  
EI<sup>1/2</sup>          Enzyklopädie des Islam, 4 Bände, Leiden 1913-1938; Encyclopaedia of Islam, New Edition: Leiden 1960 ff.

- FC                   Fontes Christiani. Zweisprachige Neuausgabe christlicher Quellentexte aus Altertum und Mittelalter, Freiburg i. B. u. a., 1991 ff.
- Graf                 Georg Graf, Geschichte der christlichen arabischen Literatur, 5 Bände, Vatikanstadt 1944-1953 (StT 118, 133, 146, 147, 172)
- HdO                 Handbuch der Orientalistik. Erste Abteilung: Der Nahe und Mittlere Osten, Leiden 1953 ff.
- JbAC                Jahrbuch für Antike und Christentum, Münster 1958 ff.
- JSt                 Journal of Semitic Studies, Manchester 1956 ff.
- LACL               Lexikon der antiken christlichen Literatur. Hrsg. von Siegmund Döpp und Wilhelm Geerlings, Freiburg i. B.-Basel-Wien 1998
- LThK<sup>2/3</sup>            Lexikon für Theologie und Kirche, Freiburg i. B., 2. Auflage 1957-1968; 3. Auflage 1993-2001
- Muséon            Le Muséon. Revue d'études orientales, Leuven 1882 ff.
- MUSJ               Mélanges de l'Université Saint Joseph, Beirut 1906 ff.
- Nasrallah         Joseph Nasrallah, Histoire du mouvement littéraire dans l'église melchite du V<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> siècle, Paris, I, II/1 1996, II/2 1988, III/1 1983, III/2 1981, IV/1 1979, IV/2 1989
- OCA                Orientalia Christiana Analecta, Rom 1935 ff.
- OCP                Orientalia Christiana Periodica, Rom 1935 ff.
- OLP                Orientalia Lovaniensia Periodica, Leuven 1970 ff.
- OrChr              Oriens Christianus, Rom 1901-1911, Leipzig 1911-1941, Wiesbaden 1953 ff.
- OrSyr              L'Orient syrien, Paris 1 (1956)-12 (1967)
- OstkSt             Ostkirchliche Studien, Würzburg 1952 ff.
- PAC                Patrimoine arabe chrétienne. Textes et Etudes de Littérature Arabe Chrétienne Ancienne, Kairo – Jounieh (Libanon) – Rom 1978 ff.
- ParOr              Parole de l'Orient, Kaslik (Libanon) 1970 ff.
- PG                 Jean Baptiste Migne, Patrologiae Cursus Completus. Series graeca, 161 Bände, Paris 1857-1866
- PO                 Patrologia Orientalis, Paris, Turnhout 1903 ff.
- POC                Proche-Orient Chrétien, Jerusalem 1951 ff.
- RAC                Reallexikon für Antike und Christentum, Stuttgart 1950 ff.
- REA                Revue des Etudes Arméniennes, Paris, 1 (1920)-11 (1930). Nouvelle série: 1 (1964) ff.
- REGC              Revue des études géorgiennes et caucasiennes, Leuven 1985 ff.
- RGG<sup>3/4</sup>            Religion in Geschichte und Gegenwart, Tübingen, 3. Auflage 1956-1965, 4. Auflage 1998 ff.
- ROC                Revue de l'Orient Chrétien, Paris, 1 (1896)-30 (1935/1936)
- SC                 Sources chrétiennes, Paris 1941 ff.

StT	Studi e Testi, Vatikanstadt 1900 ff.
Tarchnišvili	Michael Tarchnišvili in Verbindung mit Julius Aßfalg, Geschichte der kirchlichen georgischen Literatur, Vatikanstadt 1955
Thomson	Robert W. Thomson, A Bibliography of Classical Armenian Literature to 1500 AD, Tournhout 1995 (Corpus Christianorum)
TRE	Theologische Realenzyklopädie, Berlin-New York 1976 ff.
TU	Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Leipzig 1882 ff.
XB	Христианский Восток, Sankt Petersburg 1 (1912)-6 (1918). Новая серия: Sankt Petersburg-Moskau 1 (7) 1999 ff.
ZAC	Zeitschrift für Antikes Christentum, Berlin 1997 ff.
ZDMG	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Leipzig, Stuttgart, Wiesbaden 1847 ff.

<sup>1</sup> Vgl. die von Harnack und Gerschlager an Anthoni Chremylin unter Mitwirkung des Verfassers 1924 veröffentlichte Studie „Die christliche Mission in Armenien“.

<sup>2</sup> Seit 1938 waren die „Zeitschriften der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft“ mit dem Hl. Geist - dazu verbunden.

<sup>3</sup> Vgl. Dominikus Lindner, Die Palästinisch-Theologische Hochschule in Fezzik in der NS-Zeit, in Georg Schwaiger (Hrsg.), Die Jesuiten München und Fezzik in der Zeit der nationalsozialistischen Herrschaft, Band 1, München - Tübingen 1994, 639-673.

<sup>4</sup> Vgl. Lindner ebenda, 645, 647.



Dr. Fr. Apel'cely.

- REA Revue des Etudes Arméniennes, Paris, 1 (1920)-1\* (1930)
- REDC Revue des Etudes de Constantinople, 1 (1951)-10 (1965)ff.
- RGG Revue de Géographie, 1 (1956)-4 (1965), 4 (1968)ff.
- ROC Revue de l'Orient Chrétien, Paris, 1 (1894)-30 (1935/1936)
- SC Sources chrétiennes, Paris 1941ff.

## Nachruf auf Professor Dr. Julius Aßfalg

Am 12. Januar 2001 verstarb in München plötzlich und unerwartet im Alter von 81 Jahren der Mitherausgeber dieser Zeitschrift Professor Dr. Dr. h. c. Julius Aßfalg.

Geboren wurde er am 6. November 1919 als Sohn des Verwalters Julius Aßfalg und seiner Ehefrau Katharina, geb. Röck, in Weidachwies, Gemeinde Hohenaschau im Chiemgau (Oberbayern). Bei der Taufe erhielt er die Namen Julius Joseph Aloisius. Sein Vater stammte aus der Nähe des Bodensees, die Familie seiner Mutter aus der Oberpfalz. Er hatte noch einen jüngeren Bruder, der im Zweiten Weltkrieg fiel. Von 1926 bis 1930 besuchte er die Volksschule in Niederaschau, von 1930-1938 als Zögling des Erzbischöflichen Knabenseminars in Traunstein das dortige humanistische Gymnasium.

Sein Onkel mütterlicherseits Msgr. Dr. Alois Röck (1881-1961), der von 1907 bis 1961 Schloßkaplan bei Baron von Cramer-Klett auf Schloß Hohenaschau war,<sup>1</sup> gab sicherlich die entscheidenden Anstöße für seine geistige Entwicklung. Bei diesem von ihm sehr verehrten Onkel sah er als Schüler zum ersten Mal eine hebräische Bibel sowie eine arabische und eine syrische Grammatik. Hebräisch lernte er bereits auf dem Gymnasium.

Nach dem Abitur am 23. März 1938 und dem damals obligatorischen »Reichsarbeitsdienst«<sup>2</sup> von April bis Oktober 1938 begann er im Wintersemester 1938/39 mit dem Studium der Philosophie und katholischen Theologie an der Philosophisch-theologischen Hochschule in Freising, die allerdings nach zwei Semestern im Zuge der nationalsozialistischen Maßnahmen gegen die katholische Kirche geschlossen wurde.<sup>3</sup> Daraufhin setzte er sein Studium ein Jahr lang an der Philosophisch-theologischen Hochschule in Eichstätt fort (1939/40). In Freising hatte er bei dem Neutestamentler Donatus Haugg (1900-1943)<sup>4</sup> Hebräisch und Arabisch betrieben, in Eichstätt arbeitete er sich unter privater Anleitung des Alttestamentlers Martin Rehm (1905-1990) ins Syrische ein.

1 Vgl. die vom Heimat- und Geschichtsverein Aschau im Chiemgau unter Mitwirkung des Verstorbenen 1991 herausgegebene Broschüre »Msgr. Dr. Alois Röck«.

2 Seit 1935 waren auch Theologiestudenten – an sich entgegen dem Konkordat mit dem Hl. Stuhl – dazu verpflichtet.

3 Vgl. Dominikus Lindner, Die Philosophisch-Theologische Hochschule in Freising in der NS-Zeit, in: Georg Schwaiger (Hrsg.), Das Erzbistum München und Freising in der Zeit der nationalsozialistischen Herrschaft, Band 1, München – Zürich 1984, 639-675.

4 Vgl. Lindner ebenda 645, 649.

Am 3. Oktober 1940 wurde Aßfalg zum Wehrdienst eingezogen. Von November 1940 bis Sommer 1944 war er in Rußland eingesetzt, dann am »Westwall«. Sein letzter Dienstgrad war Unteroffizier. Am 23. März 1945 geriet er in amerikanische Kriegsgefangenschaft, im September 1945 wurde er den Franzosen übergeben. Im April 1946 entließ man ihn wegen Krankheit, und er konnte nach Aschau zurückkehren. Während seiner Genesung lernte er dort Akkadisch.

Ab dem Wintersemester 1946/47 setzte er an der Universität München zunächst sein Theologiestudium fort und trieb u. a. bei dem Alttestamentler Friedrich Stummer (1886-1955) Biblisch-Aramäisch. Er befaßte sich aber auch sonst mit Orientalia. So belegte er gleich einen Kurs bei dem Semitisten Anton Spitaler (\* 1910). Im Wintersemester 1947/48 lernte er Koptisch bei Wilhelm Hengstenberg, Professor für Philologie des Christlichen Orients (1885-1963)<sup>5</sup>. Weil die theologische Fakultät und das »Georgianum«, ein überdiözesanes Priesterseminar, wegen der Kriegszerstörungen damals nach Schloß Fürstenried südlich von München verlegt worden waren, wurde er – wie er gern erzählte – öfter von dem berühmten Dogmatiker und Erforscher der Scholastik Professor Martin Grabmann (1875-1949) von dort im Auto mitgenommen, um die orientalistischen Veranstaltungen im Hauptgebäude der Universität besuchen zu können.

Vor der Subdiakonatsweihe trat er aus dem Priesterseminar aus und schrieb sich im Sommersemester 1948 in der Philosophischen Fakultät für Orientalistik (semitische und ägyptische Sprachwissenschaft) ein. Nun hörte er vor allem bei Spitaler (Arabisch, Äthiopisch, Syrisch und Hebräisch) und bei Hengstenberg, der ihn auch ins Armenische und Georgische einführte.

Außerdem besuchte Aßfalg Lehrveranstaltungen bei dem Ägyptologen Alexander Scharff (1892-1950)<sup>6</sup>, den Turkologen Franz Babinger (1891-1967) und Hans Joachim Kissling (1912-1985) sowie dem Sprachwissenschaftler Ferdinand Sommer (1875-1962).

Ab 1947 war in München Artschil Metreweli (1885-1967) als Lehrbeauftragter für die georgische Sprache tätig. Er hatte früher als Emigrant in Berlin gelebt und konnte sich nach dem Krieg in München mit einer kleinen Druckerei finanziell nur mühsam über Wasser halten, diente aber den georgischen Studien mit viel Idealismus. Das kam den Wünschen der Universität entgegen. In einem Gutachten von Professor Sommer vom Jahre 1946 heißt es: »Die Fakultät könnte es durchaus begrüßen, wenn den Studierenden Gelegenheit geboten wird, das Georgische praktisch durch einen Georgier zu erlernen. Wenn auch bei der augenblicklichen Weltlage eine praktische Verwendung zunächst wenig

5 Vgl. den Nachruf von Alexander Böhlig in ByzZ 56 (1963) 478-481.

6 Zu ihm vgl. Rudolph Anthes, Alexander Scharff, in: ZDMG 101 (1951) 11-14.

in Frage kommen dürfte, so kann sich das in Zukunft ändern. Zudem ist das Georgische für sprachwissenschaftlich interessierte Hörer von Bedeutsamkeit. ...«<sup>7</sup> Auch Julius Aßfalg gehörte zu den Schülern Metrewelis.

1951 wurde in München auf Veranlassung Hengstenbergs<sup>8</sup> Artasches Abeghian (1878-1955) zum Lehrbeauftragten für Neuarmenisch bestellt. Er hatte 1904 in Marburg zum Dr. phil. promoviert, nach dem Einmarsch der Roten Armee in Armenien seine Heimat verlassen und seit 1922 in Berlin gelebt, wo er sich in vielfältiger Weise um die armenische Kultur und die deutsch-armenischen Beziehungen verdient machte, unter anderem durch mehrere wertvolle Veröffentlichungen.<sup>9</sup> Nach dem Zweiten Weltkrieg lebte er in Stuttgart und zuletzt in München.<sup>10</sup> Aßfalg bezeichnet ihn ausdrücklich als seinen Lehrer.<sup>11</sup>

Der persönliche Kontakt zu den beiden Genannten war sicherlich mit die Ursache für Aßfalgs besonderes Interesse am Armenischen und Georgischen.

1950 promovierte er bei Spitaler summa cum laude mit der arabistischen Arbeit »Die Ordnung des Priestertums. Ein altes liturgisches Handbuch der koptischen Kirche« zum Dr. phil. Hauptfach war Semitistik, Nebenfächer Christlicher Orient und Altes Testament. Die Arbeit wurde 1955 in Kairo gedruckt.<sup>12</sup> Leider hatte der Verfasser keine Gelegenheit zum Korrekturlesen, so daß eine umfangreiche Liste mit Berichtigungen beigegeben werden mußte. Vorgeschlagen hatte das Thema Professor Georg Graf (1875-1955), der Aßfalg auch Kopien der einzigen bekannten Handschrift des Textes aus dem Koptischen Patriarchat in Kairo<sup>13</sup> überließ und ihm durch Hinweise behilflich war. Als seinen Schüler kann man Aßfalg aber nicht bezeichnen. Graf war seit 1930 Honorarprofessor für »Literaturen des christlichen Orients« in der theologischen Fakultät in München, die 1939 durch die Nationalsozialisten aufgehoben wurde. Nach ihrer Wiedererrichtung 1945 führte man Graf ab 1946 zwar wieder als Honorarprofessor,<sup>14</sup> er las aber, schon über 70 Jahre alt, in München

7 Universitätsarchiv München, Akte Artschil Metreweli (PA-allg.-986).

8 Böhlig aaO 481.

9 Vgl. die kurzen biographischen Angaben in: Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Begleitband zur Ausstellung »Armeni syn die menschen genant ...«, Berlin 2000, 219.

10 Universitätsarchiv München, Akte Artasches Abeghian (PA-allg.-878).

11 In: Armenische Handschriften. Beschrieben von Julius Assfalg und Joseph Molitor, Wiesbaden 1962, Vorwort, S. X.

12 Publications du Centre d'Etudes Orientales de la Custodie Franciscaine de Terre-Sainte – Coptica –, Band 1.

13 Nr. 645 nach dem Katalog von Graf.

14 Universitätsarchiv München, Akten Georg Graf.

nicht mehr.<sup>15</sup> Aßfalg besuchte ihn jedoch mehrfach an seinem letzten Wohnort Dillingen an der Donau. Nach Grafs Tod 1955 ging ein Teil seiner Bücher und seines wissenschaftlichen Nachlasses in Aßfalgs Besitz über.

Die Zeit bis zur Habilitation konnte Aßfalg, dessen Eltern in bescheidenen finanziellen Verhältnissen lebten und für den keine Assistentenstelle an der Universität zur Verfügung stand, nur mit Schwierigkeiten überbrücken. So gab er in Aschau Nachhilfestunden und für einige Interessenten auch Unterricht im Griechischen. Bei letzterem lernte er seine spätere Frau Dr. med. Therese Kundorf (geboren 1925 in Schlesien), kennen, die damals als Ärztin in einer Aschauer Klinik tätig war. Die Heirat fand am 31. August 1959 statt. Aus der Ehe gingen die Tochter Birgitt und die Söhne Bernhard und Andreas hervor.

Von 1953 bis 1956 bekam er eine Förderbeihilfe der Universität für den wissenschaftlichen Nachwuchs, von März 1957 bis Februar 1959 ein Habilitationsstipendium der Deutschen Forschungsgemeinschaft. 1954 war er als Stipendiat für das Institut der Görres-Gesellschaft in Jerusalem im Gespräch, doch wurde aus diesem Plan nichts. Von September 1959 bis Oktober 1961 wirkte er als Mitarbeiter bei dem großangelegten Unternehmen »Katalogisierung der orientalischen Handschriften in Deutschland« mit. In dieser Zeit entstanden seine ausgezeichneten Kataloge der syrischen, armenischen und georgischen Handschriften in Deutschland (erschieden 1962 und 1963), mit denen er sich im In- und Ausland hohes Ansehen erwarb.

Als sein Lehrer Hengstenberg nicht mehr unterrichtete, erteilte ihm die philosophische Fakultät zum Wintersemester 1960/61 einen – allerdings unbesoldeten – Lehrauftrag für Koptisch. Damit begann seine universitäre Lehrtätigkeit, die erst 40 Jahre später mit seinem Tod enden sollte.

Im Juli 1961 habilitierte er sich in München für das Fach Philologie des Christlichen Orients. Das Thema der Habilitationsschrift war von dem bekannten Karthvelologen P. Michael Tarchnišvili (1897-1958)<sup>16</sup> angeregt worden und lautete: »Altgeorgische Übersetzungen der Propheten Amos, Michaeas, Jonas, Sophonias und Zacharias«. Sie enthält nicht nur die Ausgabe des georgischen Textes nach drei Handschriften (aus Jerusalem, vom Sinai und aus dem Ivironklosters auf dem Athos), sondern eine allgemeine Einleitung in die georgische Bibelübersetzung, einen Vergleich des georgischen Textes mit dem der griechischen, armenischen und syrischen Übersetzung und eine Untersuchung des Textcharakters der georgischen Versionen. Leider fand er seinerzeit keine Möglichkeit, sie zu veröffentlichen. Die eigentliche Edition ist durch andere, etwa die schon 1961 erschienene von Brière und Blake in der *Patrologia Orien-*

15 Graf hielt aber 1946/47 noch Gastvorlesungen an der Philosophisch-theologischen Hochschule in Dillingen.

16 Nachruf und Bibliographie von Aßfalg in *Bedi Kartlisa* 6-7 (1959) 56-64.

talis, wohl überholt, doch haben seine weiteren, in der Habilitationsschrift enthaltenen Forschungen sicherlich ihren Wert behalten. Kopien der maschinenschriftlichen Fassung sind in einigen Bibliotheken vorhanden.

Seit der Habilitation vertrat er sein Fach an der Universität München. Nach 1953, der Emeritierung Hengstenbergs, der allerdings noch einige Jahre weiter unterrichtete, war in München eine Stelle dafür nicht mehr vorhanden gewesen. Hengstenberg, der klassische, mittel- und neugriechische sowie romanische Philologie studiert und 1909 bei dem Byzantinisten Karl Krumbacher promoviert hatte, habilitierte sich 1922 in München für das neue Fach Philologie des christlichen Orients. 1928 wurde ihm der Titel eines nichtbeamteten außerordentlichen Professors verliehen. Aus einer vermögenden Familie stammend, war er zunächst auf ein Gehalt nicht angewiesen. Da er nach dem Tod seiner Mutter jedoch keine familiäre Unterstützung mehr zu erwarten hatte, wurde er 1939 unter Bewilligung einer Vergütung zum außerplanmäßigen Professor ernannt. Nach dem Zweiten Weltkrieg konnte er, politisch unbelastet, seine Lehrtätigkeit fortsetzen. 1946 beantragte die Philosophische Fakultät, ihm eine beamtete außerordentliche Professur zu verleihen, um ihm so das Recht auf eine Pension zu verschaffen. In dem betreffenden Schreiben vom 14. 9. 1946 an das Kultusministerium heißt aber ausdrücklich, »daß die beantragte Ernennung Prof. Hengstenbergs zum beamteten a. o. Professor nicht die Errichtung eines neuen, für die Dauer gedachten Extraordinariates bedeuten soll, sondern dass dieses Extraordinariat ausdrücklich für Hengstenberg »ad personam« und nur für die Dauer seines Lebens gedacht ist«. Nach einigem Schriftwechsel wurde mit Entschließung des Kultusministeriums vom 27. 2. 1947 »die ao. Professur für Kunstgeschichte in der Philosophischen Fakultät der Universität München zeitweilig in eine ao. Professur für christlichen Sprachen des Orients in der gleichen Fakultät umgewandelt«. Das Ministerium wies noch darauf hin, daß die Umwandlung erfolge, um Hengstenberg zum planmäßigen außerordentlichen Professor ernennen zu können, und daß es sich deshalb um eine Professur »ad personam« handle. Durch Schreiben vom 14. 5. 1947 wurde Hengstenberg mit Wirkung vom 1. 6. 1947 ernannt. In diesem Schreiben heißt es weiter: »Bei Ausscheiden des Prof. Hengstenberg wird die Frage der Aufrechterhaltung dieser Umwandlung erneut überprüft werden.« Nach der Entpflichtung Hengstenberg ging seine Stelle der Philologie des Christlichen Orients tatsächlich wieder verloren.<sup>17</sup>

Nach seiner Habilitation bekam Aßfalg von November 1961 bis Juni 1963 ein Stipendium der Deutschen Forschungsgemeinschaft. Im Sommersemester 1963 unterrichtete er gleichzeitig als Lehrbeauftragter für Semitistik und Kop-

17 Die vorstehende Darstellung beruht ebenfalls auf den Unterlagen des Archivs der Universität München (Akte E-II-1679).

tisch an der Universität Würzburg. Eine gesicherte Lebensstellung erhielt er erst, als er am 25. Oktober 1963 zum Universitätsdozenten und am 21. Dezember 1966 als »Wissenschaftlicher Rat« zum Beamten auf Lebenszeit ernannt wurde. Die inzwischen aus der deutschen Universitätslandschaft wieder verschwundenen »Wissenschaftlichen Räte« waren im Zuge des starken Ausbaus der Universitäten in den 60er Jahren entstanden. Eine Förderung der Wissenschaft vom Christlichen Orient ergab sich dadurch gewissermaßen nur zufällig. Seit dem 1. November 1967 konnte Aßfalg darüber hinaus die Amtsbezeichnung »außerplanmäßiger Professor« führen. Aufgrund einer erneuten Reform der Personalstruktur der Universität wurde seine Stelle mit Wirkung vom 1. Oktober 1978 kraft Gesetzes<sup>18</sup> in eine C-3-Professur übergeleitet. Diese Professur geht also nicht auf das Extraordinariat Hengstenbergs zurück.

Ab 1968 hatte Aßfalg daneben viele Jahre lang auch einen Lehrauftrag für »Literaturen des Christlichen Orients« in der katholisch-theologischen Fakultät der Münchener Universität inne, also für dasselbe Gebiet, das schon Georg Graf gelehrt hatte.

1963 erhielt der Verstorbene einen Ruf als Associate Professor für Armenisch und Georgisch an der University of California, Near Eastern Center, Los Angeles. Angesichts der engen Verbundenheit mit seiner oberbayerischen Heimat, deren Tonfall er auch bei den orientalischen Sprachen nie verleugnen konnte, verwundert es nicht, daß er ihn ablehnte.

Zum 1. April 1985 wurde er in den Ruhestand versetzt. Seine Nachfolge trat 1987 P. Michel van Esbroeck SJ an. Kurz vor seinem Tod erfuhr Aßfalg zu seiner großen Freude noch, daß die Professur, deren Bestand nach dessen Pensionierung (1999) wegen der universitären Sparmaßnahmen stark gefährdet gewesen war, wiederbesetzt wird.

Bereits Anfang der 50er Jahre hatte Julius Aßfalg sich dadurch um die Karthvelologie verdient gemacht, daß er Michael Tarchnišvili bei der deutschen Bearbeitung des ersten Bandes der georgischen Literaturgeschichte von Korneli Kekelidze tatkräftig unterstützte. Das Buch erschien 1955 unter dem Titel »Geschichte der kirchlichen georgischen Literatur . . . , bearbeitet von P. Michael Tarchnišvili in Verbindung mit Dr. Julius Assfalg«.<sup>19</sup> Mit diesem Buch lag erstmals eine ausführliche Darstellung dieses Teils der georgischen Literatur in einer im Westen allgemein zugänglichen Sprache vor.

Die drei Handschriftenkataloge wurden bereits erwähnt. Darin sind diejenigen Handschriften in deutschen Sammlungen erstmals umfassend beschrieben, für die bis dahin noch kein oder kein ausreichender Katalog vorlag; der Band

18 Nach Art. 40 des Bayer. Hochschullehrgesetzes vom 24. 8. 1978.

19 Band 185 der Reihe »Studi e Testi« (Città del Vaticano).

über die armenischen Handschriften erschien in Zusammenarbeit mit Joseph Molitor. In den Rezensionen wird zu Recht die Sorgfalt und Genauigkeit der Kataloge hervorgehoben.

Auch später beschrieb Aßfalg in privaten Gutachten immer wieder Handschriften, vor allem koptische, äthiopische und armenische, etwa solche, die der Bayerischen Staatsbibliothek in München zum Kauf angeboten wurden, oder andere, die ihm Privatleute und Antiquare vorlegten. Für Ausstellungskataloge lieferte er Beschreibungen, etwa für: Das Buch im Orient, Wiesbaden 1982 (= Bayerische Staatsbibliothek, Ausstellungskataloge, 27), oder: Orientalische Buchkunst in Gotha, Gotha 1997.

Leider ist die Zahl seiner wissenschaftlichen Veröffentlichungen im engeren Sinn nicht groß. Weitere Bücher erschienen gar nicht mehr. Trotz seines gewaltigen Wissens und trotz des Umstandes, daß er mit seiner in langen Jahren ständig gewachsenen, reichen Bibliothek<sup>20</sup> ein ausgezeichnetes Arbeitsinstrument zur Hand hatte, verspürte er – von einigen Ausnahmen insbesondere in seinen frühen Jahren abgesehen – offenbar nicht das Bedürfnis, neuen wissenschaftlichen Fragestellungen nachzugehen und die Ergebnisse auch nur in Form von Aufsätzen zu publizieren. Wenn man zu ihm kam, wurde man bei seinen Plänen immer ermuntert, Anstöße zu neuen Vorhaben gingen aber kaum von ihm aus. Das Schwergewicht seiner späteren literarischen Tätigkeit liegt auf der Zusammenfassung des bisherigen Forschungsstandes und der Präsentation für ein breiteres Publikum, vor allem in Form von Lexikonartikeln und Rezensionen. In den letzten Jahren ging aber auch diese Tätigkeit immer mehr zurück und es war kaum noch möglich, ihn auch nur zu einer Buchbesprechung zu bewegen. Wieweit gesundheitliche Gründe dabei eine Rolle spielten, läßt sich schwer sagen. Trotz eines leichten Schlaganfalls 1985 wirkte er bis zuletzt äußerlich unbeeinträchtigt, auch wenn er in den letzten Jahren gelegentlich über Beschwerden berichtete und von Unfällen nicht verschont blieb. Der Tod hat ihn offenbar völlig unvermutet ereilt; er wurde von Studenten, die an einem seiner Kurse teilnehmen wollten, am Nachmittag in seiner Wohnung aufgefunden, nachdem er am Mittag noch in der nahegelegenen Mensa gesehen worden war.

Beiträge zum Christlich-Arabischen lieferte er mit seiner allerersten Veröffentlichung »Arabisch qaṣla – Kapuze, verzierter Rand am Meßgewand des Bischofs« (1954) sowie durch seine Mitwirkung am »Grundriß der arabischen Philologie«, nämlich in Band 1 (1982) durch den wichtigen, wenn auch nur knappen Beitrag über »Arabische Handschriften in syrischer Schrift (Karšuni)« sowie in Band 2 (1987) durch den zusammenfassenden Bericht »Nichtislamische

20 Der größte Teil seiner Bücher wurde nach seinem Tod an die Universitätsbibliothek Halle an der Saale verkauft.

religiöse Literatur in arabischer Sprache«. In seinem grundlegenden Aufsatz »Zur Textüberlieferung der Chronik von Arbela« (OrChr 50, 1966) wies er auf die Fragwürdigkeit der handschriftlichen Grundlage dieser in ihrer Echtheit ohnehin umstrittenen syrischen Quelle hin; seine Feststellungen hierzu sind unbestreitbar. Mehrere kurze Aufsätze zur Karthvelologie veröffentlichte er in der Zeitschrift *Bedi Kartlisa*, deren wissenschaftlichen Beratergremium er seit 1963 angehörte: über die kirchliche georgische Literatur (1957), zum Kirchenjahr und zur neuesten Geschichte der georgischen Kirche (1960) und über die georgischen Studien in Deutschland (1965). Zusammen mit dem tschechischen Gelehrten Jaromír Jedlička (1901-1965)<sup>21</sup> berichtete er in *Le Muséon* 71 (1958) über das Studium der altgeorgischen Sprache in Georgien und in *Archiv Orientalni* 29 (1961) über das Prager Fragment der altgeorgischen Jakobusliturgie.

Seine zahlreichen Beiträge in verschiedenen Sammelwerken machten den Christlichen Orient in seiner ganzen Breite einer weiteren Öffentlichkeit bekannt und sind deshalb von nicht zu überschätzender Bedeutung. Erinnert sei etwa an die Artikel in der 3. Auflage von »Religion in Geschichte und Gegenwart« (1956-1962), der 2. Auflage des Lexikons für Theologie und Kirche (1957-1965), in beiden Auflagen von Gero von Wilpert's Lexikon der Weltliteratur (1963, 1975), in Kindlers Literatur Lexikon (1965-1974) und im Lexikon des Mittelalters (1980-1997) sowie an den Artikel »Georgien« in Band 12 der Theologischen Realenzyklopädie (1974). Von besonderer Bedeutung war auch die Herausgabe des »Kleinen Wörterbuchs des Christlichen Orients« (1975), für das er einen großen Teil der christlich-arabischen, armenischen und georgischen Artikel selbst verfaßte und das 1991 bzw. 1998 sogar in französischer und polnischer Sprache<sup>22</sup> erschien. Bei seinen Artikeln, die sich inhaltlich wie sprachlich durch große Klarheit und Verständlichkeit auch für den Nichtfachmann auszeichnen, stützte er sich vor allem auf die vorliegenden Handbücher, etwa die monumentale »Geschichte der christlichen arabischen Literatur« von Georg Graf, von deren Verfasser er zeitlebens mit größter Hochachtung sprach. Darüber hinaus verfaßte Aßfalg zahlreiche Buchbesprechungen für mehrere wissenschaftliche Zeitschriften, vor allem den »Oriens Christianus«. Die Festschrift, die 1990 zu seinem 70. Geburtstag herauskam,<sup>23</sup> enthält ein Verzeichnis seiner zahlreichen Arbeiten.

21 Nachruf von Aßfalg in *Bedi Kartlisa* 21-22 (1966) 98-100.

22 *Dictionnaire de l'orient chrétien*. Traduction et adaptation: Centre Informatique et Bible, Turnhout (Brepols) 1991; *Słownik chrześcijaństwa wschodniego*. Przetłoczyli z niemieckiego: Andrzej Bator, Marek M. Dziekan, Katowice (Wydawnictwo Książnica) 1998.

23 *Lingua Restituta Orientalis*. Festgabe für Julius Assfalg, hrsg. von Regine Schulz und Manfred Görg, Wiesbaden 1990 (Ägypten und Altes Testament, Band 20).

Hoch zu rühmen ist die überaus erfolgreiche und allseits sehr geschätzte Lehrtätigkeit des Verstorbenen, die er auch nach seiner Pensionierung fortsetzte. Buchstäblich bis zu seinem Tod lehrte er an der Universität München Sprachen und Literaturen des Christlichen Orients. Erst in den letzten Jahren verbrachte er die Sommer in seinem Elternhaus in Aschau, dem »Kampenhäusl«, und hielt nur noch in den Wintersemestern Lehrveranstaltungen ab, wobei er aber häufig über die offizielle Vorlesungszeit hinaus unterrichtete. In seiner aktiven Zeit gab er fast immer mehr als die 8 Unterrichtsstunden, zu denen er verpflichtet war, oft erheblich mehr, und das setzte er teilweise noch fort, als er sich offiziell schon im Ruhestand befand. Es spielte auch keine Rolle, ob nur ein oder zwei Studenten kamen. Wenn er merkte, daß Interesse bestand, war er zu jedem Entgegenkommen bereit. Gern veranstaltete er privatissime auch Griechischkurse vor allem für die Studenten der Ägyptologie, um sie auf das Graecum vorzubereiten.

Mit seinen Schülern hatte er unendliche Geduld und nahm es nie übel, wenn jemand einmal keine Zeit gehabt hatte, sich auf die Lektüre eines Textes vorzubereiten. Ärgerlich wurde er nie. Die grammatischen Erscheinungen erklärte er bereitwillig immer wieder mit größter Klarheit und Verständlichkeit. Großzügig stellte er für Lektürekurse Kopien der Texte zur Verfügung. Auch für private Sorgen und Anliegen hatte er immer Zeit. Gelegentlich fanden kleinere gesellige Treffen in seiner Wohnung statt. Die Schüler dankten ihm seine unerschütterliche Freundlichkeit durch treue Anhänglichkeit, die sich in vielen Fällen über die Studienzzeit hinaus fortsetzte und in einer großen Zahl von Briefen und Kartengrüßen sowie in der offiziellen Festschrift zu seinem 70. Geburtstag und der inoffiziellen zu seinem 80. Geburtstag<sup>24</sup> manifestierte; die letztere, als Privatdruck veranstaltet, enthält auch Beiträge mit persönlichen Erinnerungen an ihn.

In seinem Lehrprogramm standen Syrisch, Koptisch, Äthiopisch, Armenisch und Georgisch im Vordergrund. In mehrsemestrigen Kursen führte er in die betreffende Sprache, Literatur und Paläographie ein. Ferner veranstaltete er Lektürekurse und Seminare, bei denen seine Schüler über das Sprachliche und Literarische hinaus Kenntnisse über den Christlichen Orient erwerben konnten. Vorlesungen hielt er jedoch nie. Das Arabische stand eher im Hintergrund, weil es im Münchener Semitistischen Seminar, wo er beheimatet war, durch andere Dozenten vertreten wurde und die übrigen Sprachen und Literaturen des Christlichen Orients ihn vollauf auslasteten. Die Lehrveranstaltungen fanden meist – bei einer Tasse Tee – in seiner Wohnung in der Kaulbachstraße 95

24 Vgl. OrChr 84 (2000) 300 (Kurzanzeige der »Biblichen Notizen«).

in Schwabing statt, was nicht zuletzt den Vorteil hatte, daß er die einschlägige Literatur aus seiner Bibliothek gleich vorführen konnte.

Aßfalg sorgte außerdem dafür, daß Gelegenheit zum Erlernen der neugeorgischen Sprache bestand. In seiner Zeit waren die Georgier Dr. Ilia Kutschidse und Tamar West als Lehrbeauftragte für Neugeorgisch an der Universität München tätig.

Drei Schüler führte er zur Promotion. Der Unterfertigte promovierte 1970 mit der Edition eines syrischen Rechtstextes, Adel Sidarus (jetzt Professor in Evora in Portugal) 1973 mit einer Arbeit über das Kitāb al-Burhān des Ibn ar-Rāhib und Gabriele Winkler (Professorin für Liturgiewissenschaft in Tübingen) 1977 mit einer Dissertation über das armenische Taufrituale. Bei manchen anderen Dissertationen war er beratend oder als Zweitgutachter tätig. Auch eine Reihe von Magisterarbeiten wurden unter seiner Leitung angefertigt.

In der Wissenschaftsorganisation wirkte Julius Aßfalg ebenfalls mit. Seit 1962 war er Mitglied der Patristischen Kommission der deutschen Akademien der Wissenschaften. Für die Sonderforschungsbereiche Orientalistik in Göttingen und »Tübinger Atlas des Vorderen Orients« war er jahrelang als Gutachter tätig. An den Sitzungen ihrer Gremien nahm er mit großem Pflichtbewußtsein regelmäßig teil. Als Nachfolger Georg Grafs war er seit 1959 für die arabische Abteilung des »Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium« wissenschaftlich verantwortlich, nach dem Tod von Joseph Molitor (1978) auch für die georgische. Von 1978 bis 1991 leitete er die Sektion für die Kunde des Christlichen Orients der Görres-Gesellschaft, seit 1965 gab er in deren Auftrag den »Oriens Christianus« mit heraus, 15 Jahre lang als federführender Schriftleiter.

Neben den wissenschaftlichen Aktivitäten lag ihm immer viel an persönlichen Begegnungen. Bezeichnend ist, daß er sein Leben lang mit seinen ehemaligen Schul- und Kriegskameraden enge Verbindung hielt. Das gilt aber auch für sein Verhältnis zu Kollegen und Schülern. Im Ausland hatte er vor allem vielfältige Kontakte zu Georgiern und Armeniern. Mehrere Male reiste er nach Georgien und Armenien (aber nie in den Vorderen Orient), das erste Mal im Anschluß an den 25. Internationalen Orientalistenkongreß 1960 in Moskau, als einer der ersten deutschen Wissenschaftler nach dem Zweiten Weltkrieg. Bei dieser Gelegenheit begannen seine engen Beziehungen zu mehreren bedeutenden armenischen und georgischen Gelehrten, die durch einen teilweise jahrzehntelangen Briefwechsel weitergeführt wurden, vor allem zu dem Altmeister der georgischen Sprachwissenschaft Akaki Schanidze (1887-1987), und – um nur einige Namen aus der älteren Generation zu nennen – dem Philologen Ivane Imnaišvili (1906-1988), dem Kunsthistoriker Vachtang Beridze (\* 1914),

den Direktoren des Handschrifteninstituts in Tbilisi Ilia Abuladze (1901-1968) und Elene Metreveli (\*1917) oder dem Semitisten Konstantin Tsereteli (\*1921); unter den Armeniern sind die Direktoren des Matenadaran Lewon Chatschikian (1918-1982) und Geworg Abgarian hervorzuheben. Über den Besuch 1960 berichtete Aßfalg in Bedi Kartlisa VIII/IX (1960). Sein Aufenthalt in Georgien anlässlich des Zweiten Internationalen Symposiums über georgische Kunst ist Gegenstand eines Berichts in Oriens Christianus 62 (1978). Auf den Reisen filmte und photographierte er eifrig und zeigte die Filme und Aufnahmen gern seinen Münchener Schülern.

Julius Aßfalg hatte Akaki Schanidze angeregt, eine altgeorgische Grammatik zu verfassen, die 1975 erschienen ist. Schanidze weist im Vorwort darauf hin (vgl. auch die beiden Vorworte der deutschen Übersetzung: Akaki Schanidse, Altgeorgisches Elementarbuch. 1. Teil: Grammatik der altgeorgischen Sprache. Aus dem Georgischen von Heinz Fähnrich, Tbilissi 1982). In diesem Zusammenhang sei daran erinnert, daß Aßfalg bei der »Altgeorgischen Kurzgrammatik« von Renée Zwolanek, Freiburg/Schweiz 1976, mitwirkte (»in Zusammenarbeit mit Julius Assfalg«). Für die Karthvelologen Michael Tarchnišvili, Jaromir Jedlička und Joseph Molitor (1903-1978) schrieb er Nachrufe. In den »Personalia« oder der »Totentafel« des Oriens Christianus finden sich darüber hinaus Nachrichten über viele weitere Personen, die mit dem Christlichen Orient zu tun haben.

In seiner Münchener Wohnung und in seinem Haus in Aschau empfing er immer wieder Besucher aus aller Herren Länder, Fachkollegen, Studenten und auch Vertreter orientalischer Kirchen. Meist wurde dann ein Erinnerungsfoto aufgenommen, das er später an die Gäste versandte.

Diese Kontakte brachten es mit sich, daß in seine reiche Bibliothek zahlreiche in Armenien und Georgien gedruckte Bücher Eingang fanden, die anderweitig, auch in öffentlichen Bibliotheken, nur sehr schwer zugänglich sind.

1993 verlieh die Universität Tbilisi Julius Aßfalg die Ehrendoktorwürde, 1996 wählte die georgische Akademie der Wissenschaften ihn zum auswärtigen Mitglied. Die Association internationale des études arméniennes ernannte ihn 1988 zum »Patron Member«.

Sein Interesse und seine Kenntnisse gingen über den Christlichen Orient weit hinaus. Bezeichnend dafür ist, daß er als erster einen sensationellen Fund identifizieren konnte, nämlich den des letzten Blattes des berühmten Codex Argenteus aus dem 5. Jh. mit der gotischen Bibelübersetzung des Wulfila (Ulfilas); vgl. hierzu den Anhang.

Julius Aßfalg war alles andere als ein weltfremder Stubengelehrter. Immer wieder hat es mich überrascht, wie gut er über das politische und gesellschaftliche

Leben in der Welt unterrichtet war. Er verfolgte das Tagesgeschehen regelmäßig im Fernsehen und las mehrere, meist konservativ ausgerichtete Zeitungen. Im kirchlichen Bereich vertrat er ebenfalls eher traditionelle Standpunkte und gab, etwa wenn er bei der Prüfung eines Theologen mitgewirkt hatte, des öfteren seiner Verwunderung darüber Ausdruck, was alles heutzutage von Theologen vertreten wird. Dabei ließ er aber in bewährter »Liberalitas Bavarica« andere Meinungen immer gelten und versuchte nie, seine Gesprächspartner auf seine Seite zu ziehen. Bekehrungseifer war ihm wesensfremd.

Unvermeidliches oder scheinbar Unvermeidliches ertrug er mit erstaunlicher Ruhe und Ergebenheit. Er konnte sich zwar für eine Sache einsetzen, doch wäre es ihm nicht eingefallen, dafür wirklich zu kämpfen. Persönlich war er ein überaus bescheidener und uneitler Mann, der sich nirgendwo in den Vordergrund drängte. So geläufig und interessant er im privaten Gespräch und auch im Unterricht plaudern konnte, so zurückhaltend war er in einer größeren Öffentlichkeit. In den alten Sprachen konnte ihn niemand übertreffen, doch fehlte es ihm an Übung im Gebrauch moderner Fremdsprachen, was ihn sicherlich manchmal behinderte. Damit mag es auch zusammenhängen, daß man ihn – wenn überhaupt – nur mit beharrlicher Überredungskunst dazu bewegen konnte, an Kongressen teilzunehmen. Er hat kaum Vorträge gehalten, und das auch nur in seinen jüngeren Jahren; an Diskussionen nach Vorträgen anderer beteiligte er sich selten.

Im Lebensstil und in der Kleidung trieb er keinerlei Aufwand. Das lag nicht etwa an übertriebener Sparsamkeit – er war auch in dieser Beziehung überhaupt nicht kleinlich –, sondern es geschah aus Überzeugung und Herkommen. Eine Krawatte trug er allenfalls bei offiziellen Anlässen, und nicht selten empfing er seine Besucher an warmen Sommertagen in kurzer Hose. Daß er in seiner Festschrift in kariertem Hemd und mit Hosenträgern abgebildet ist, hat ihn gefreut.

Julius Aßfalg war aufgrund seiner Kenntnisse, seiner wissenschaftlichen Leistungen und seiner unkomplizierten Freundlichkeit allseits hoch angesehen und beliebt. Die Wissenschaft vom Christlichen Orient verdankt ihm sehr viel. Durch seine gedruckten Arbeiten wie durch seine Lehrtätigkeit hat er wesentlich zu ihrer Ausbreitung, ihrem Ansehen und ihrem weiteren Bestand beigetragen. Seinen Schülern wird er darüber hinaus als gütiger, immer geduldiger und hilfsbereiter Lehrer unvergeßlich bleiben. Viele von ihnen sowie Kollegen aus dem In- und Ausland gehörten der großen Trauergemeinde an, die ihn am 19. Januar 2001 auf dem Aschauer Friedhof zur letzten Ruhe an der Seite seiner 1987 verstorbenen Gattin begleiteten. Auf demselben Friedhof ist auch sein Onkel Msgr. Dr. Alois Röck begraben.

Hubert Kaufhold

## Anhang:

### Julius Aßfalgs Rolle bei der Identifizierung des in Speyer gefundenen Blattes des Codex Argenteus

In der St.-Afra-Kapelle des Speyerer Doms wurden im Oktober 1970 in einer Kiste zahlreiche Reliquien aufgefunden. Darunter entdeckte der Speyerer Domvikar und Bistumsarchivar Dr. theol. Franz Haffner in einem Sack mehrere angebliche Gebeine des Bischofs Erasmus von Antiocheia. Dabei lag ein beschriebenes Blatt, das wie ein Rotulus um ein Stück Holz gewickelt war. Er hielt es für eine griechisch verfaßte Echtheitsbestätigung der Reliquien und sandte eine Photographie der Vorderseite mit folgendem Schreiben vom 12. Januar 1971 an das Byzantinische Seminar der Universität München:<sup>1</sup>

Sehr geehrter Herr Univ.-Professor!

Anbei sei es mir gestattet, Ihnen den Text einer griechischen Handschrift vorzulegen mit der Bitte, ihn auf meine Kosten übersetzen zu lassen, das heißt Übertragung in griechische Minuskel mit abgetrennten Worten sowie die deutsche Übersetzung. Ich bitte auch um einige Anmerkungen zur Handschrift selbst wie Schreibschule, Zeit der Handschrift usw.

Die entsprechenden finanziellen Forderungen bitte ich mitzuteilen.

Mit vorzüglicher Hochachtung  
(gez.) Dr. Franz Haffner

Da das gut lesbare Photo zwar griechische Majuskeln zeigte, aber eindeutig zu erkennen war, daß der Text nicht griechisch ist, und der damalige Assistent des Instituts ihn für Koptisch hielt, gab er das Schreiben an Aßfalg weiter.

Aßfalg erkannte sofort, daß es sich um Gotisch handelte und es ein Blatt aus dem Codex Argenteus sein mußte, von dem sich ein großer Teil in Uppsala befindet. Bereits nach wenigen Tagen, nämlich am 20. Januar 1971 richtete er folgenden Brief nach Speyer:

Sehr geehrter Herr Dr. Haffner!

Vom Byzantinischen Seminar wurde mir Ihr Brief vom 12. 1. 71 zusammen mit der Fotokopie Ihrer Handschrift übergeben, da es sich hier nicht um eine griechische Handschrift handelt. Allerdings auch nicht um eine koptische Handschrift, wie die Byzantinisten vermuteten, weshalb sie das Foto an mich weiterleiteten, weil ich die Sprachen des christlichen Orients an der Universität lehre.

<sup>1</sup> Dieses und die folgenden Schreiben befinden sich im Original bzw., soweit es Briefe Aßfalgs sind, im Durchschlag im Nachlaß.

Ihre Handschrift ist viel interessanter:

Es handelt sich um ein Blatt aus dem berühmten Codex argenteus der Universitätsbibliothek zu Uppsala in Schweden, der die gotische, dem Wulfila zugeschriebene Bibelübersetzung enthält. Die Hs ist auf purpurgefärbtem Pergament, Größe etwa 20 x 24,5 cm, mit silberner, Initialen mit goldener Tinte geschrieben. Wahrscheinlich ist die Hs. um 500 in Norditalien (damals Reich der Ostgoten) geschrieben. Aus der kaiserlichen Bibliothek in Prag holten sie die Schweden 1648 als Beute nach Schweden. Dann kam die Hs nach Holland und es verschwanden nach und nach über 120 Blatt daraus, darunter auch Ihr Blatt. Schon in der ältesten Ausgabe endigt das Markusevangelium mit Kap. 16, 12. Das in Ihrem Besitz befindliche Blatt war also schon vor etwa 1670 aus der Hs verschwunden, wie so viele andere auch. Ein Glück, daß es sich erhalten hat. Gegen Ende des 17. Jh.s kam die Hs wieder nach Schweden zurück und liegt nun in Uppsala.

Ihr Blatt schließt an das jetzige Ende der Hs an. Die Evangelien stehen nämlich in der Reihenfolge Matthäus, Johannes, Lukas und Markus. Ihr Blatt war also ursprünglich das letzte Blatt der Hs und enthält Markus 16, 12 bis Ende und vielleicht auch die Nachschrift des Schreibers, die uns Auskunft über Datum, Schreiber u. a. mehr geben könnte, wenn überhaupt vorhanden.

Ich würde Sie daher höflich bitten, mir doch auch von der Rückseite des Blattes eine Fotokopie senden zu wollen; denn es wäre sehr interessant zu sehen, ob die Hs einen Kolophon hat und was er enthält. Honorar würde ich natürlich nicht verlangen. Mich interessiert ja die Sache selber. Aber vielleicht dürfte ich sie um Überlassung der beiden Fotokopien bitten, notfalls gegen Bezahlung meinerseits.

Die 4 Bögen am unteren Rand der Seite sind übrigens für die »Eusebianischen Kanones«, die alte Einteilung der Bibel in Sinnabschnitte, von links Mk = Markus, Mth = Matthäus, Joh = Johannes, Luk = Lukas.

Ich hoffe, daß Ihnen damit fürs erste gedient ist, würde Sie höflich bitten, mir auch von der Rückseite des Blattes eine Fotokopie machen zu lassen, und würde mich freuen in dieser Angelegenheit bald von Ihnen zu hören.

Mit freundlichen Grüßen

bin ich

Ihr sehr ergebener

Es folgen dann zwei Briefe Haffners an Aßfalg. Der erste vom 30. Januar 1971 hat folgenden Inhalt:

Sehr geehrter Herr Professor!

Zunächst darf ich Ihnen für Ihre wertvollen Hinweise recht herzlich danken.

Da bei der ersten photographischen Aufnahme die Handschrift gerissen ist, und weitere Beschädigungen der Handschrift zu befürchten sind, möchte ich keine weiteren Aufnahmen mehr machen lassen.

Das Foto, das Sie bereits besitzen, überlasse ich Ihnen kostenlos.

Mit vorzüglicher Hochachtung

Ihr

(gez.) Dr. Franz Haffner

Unter dem 1. 3. 1971 schrieb er dann folgendes:

Sehr geehrter Herr Professor!

Ich habe nun doch vom Historischen Museum der Pfalz ein gutes Foto von der Rückseite des Blattes herstellen lassen. Darf ich Sie bitten mitzuteilen, was Sie auf der Rückseite des Blattes gefunden haben? Hat die Rückseite ein Kolophon?

Vielleicht rufe ich im Laufe des Vormittags des 2. März 1971 telephonisch in dieser Frage an. Das Foto möchte ich Ihnen geschenkweise überlassen.<sup>2</sup>

Für Ihre Bemühungen und Ihre Freundlichkeit darf ich Ihnen im voraus recht herzlich danken.

Mit vorzüglicher Hochachtung  
und freundlichen Grüßen  
Ihr sehr ergebener  
(gez.) Dr. Franz Haffner

Das Telephonat scheint stattgefunden zu haben, denn im Nachlaß findet sich keine Antwort Aßfalgs. Der weitere Verlauf läßt sich aber aus einem Schreiben Aßfalgs vom 13. Mai 1971 an den Göttinger Germanisten Dr. Burckhard Garbe rekonstruieren. Dieser hatte ihm unter dem 11. Mai 1971 mitgeteilt, daß er den Text des Speyerer Blatts entziffert habe<sup>3</sup> und veröffentlichen wolle, aber einer eventuellen Publikation Aßfalgs nicht vorgreifen wolle; er habe Dr. Haffner um das Recht der Veröffentlichung gebeten und dieser habe ihm geantwortet, »er wolle das Veröffentlichungsrecht nicht gezielt vergeben; wer den Text in einer wissenschaftlichen Zeitschrift zuerst veröffentlichen könne, habe gewonnen«. Aßfalgs Antwort lautet wie folgt:

Sehr geehrter Herr Dr. Garbe!

Besten Dank für Ihren Brief vom 11. 5., den ich heute bekam! Was die Veröffentlichung des Blattes der gotischen Bibel Markus 16, 12-18, das in Speyer aufgetaucht ist, betrifft, so hege ich als Orientalist, der Gotisch nur zu seinem Vergnügen etwas nebenbei treibt,<sup>4</sup> keinerlei Absicht, den Text zu veröffentlichen. Ich habe vielmehr Herrn Dr. Haffner gleich gebeten,<sup>5</sup> einem Fachmann baldigst die Publikation zu gestatten, und freue mich, daß Sie sich darangemacht haben. Die Vorderseite bietet ja kaum Schwierigkeiten bei der Lesung, dagegen war die Rückseite auf der mir vorliegenden Photographie ziemlich schwer zu entziffern.<sup>6</sup> Ich gratuliere Ihnen, daß Ihnen das offenbar gelungen ist, und wünsche Ihnen eine baldige Gelegenheit zur Veröf-

2 Die Photographien gehören zum Nachlaß.

3 Dies war ihm aufgrund von Abbildungen in Zeitungsartikeln möglich, von denen noch die Rede sein wird.

4 In einem Brief Aßfalgs vom 24. 5. 1971 an Dr. Brian T. Regan, New York, heißt es: »Gotisch treibe ich seit meiner Zeit am Gymnasium zum eigenen Vergnügen.« Regan hatte sich mit einem Brief vom 5. 5. 1971 an Aßfalgs gewandt. Er beginnt mit dem Satz: »Heute habe ich in einem schwedischen Zeitungsartikel gelesen, daß Sie, in Zusammenarbeit mit dem Dompropst vom Dom von Speyer, Dr. Franz Haffner, ein neues Blatt des Codex Argenteus gefunden haben.« Regan veröffentlichte den Text des Fragments später ebenfalls.

5 S. dazu unten Fußnote 19.

6 Im Brief an Regan (s. oben Fußnote 4): »Noch interessanter dürfte die Rückseite sein, die leider auf der mir am 1. 3. 71 zugesandten Fotografie schwer lesbar ist. Hier müßte man wohl das Original einsehen können oder eine Spezialaufnahme mit UV oder dergl. anfertigen lassen. Die Seite enthält wieder 20 Zeilen, muß also nach dem Schluß des Markusevangeliums,

fentlichung. Dürfte ich Sie vielleicht um Überlassung eines Sonderdrucks bitten, nachdem ich durch Zufall ja dazukam dieses Blatt zu identifizieren.

Da in den mir zu Gesicht gekommenen Pressenotizen manches etwas schief ausgedrückt ist, möchte ich Ihnen nur kurz den schlichten Sachverhalt mitteilen:

Mit Brief vom 12. Januar 1971 sandte Herr Domvikar Dr. Franz Haffner eine gute Fotografie der recto-Seite des Blattes an das Byzantinische Seminar der Universität München, weil er das Blatt für griechisch hielt, was mich bei einem Theologen etwas erstaunte. Das Byzantinische Seminar leitete nach einigen Tagen das Foto an mich weiter, weil ich für die Sprachen des christlichen Orients zuständig bin. Ich erkannte schon allein aus der Form gleich die Zugehörigkeit zum Codex Argenteus,<sup>7</sup> wie das Hunderte anderer auch getan hätten, transskribierte den Text<sup>8</sup> und fand mit Hilfe einer griechischen Konkordanz rasch die Textstelle<sup>9</sup>. In einem Brief vom 20. 1. teilte ich das Herrn Dr. Haffner mit und bat um eine Fotografie der Rückseite, die ich am 1. März erhielt. Die Schrift war aber so schlecht lesbar, daß ich keine Lesung mehr wagte. Ich bin daher recht gespannt darauf, was Sie herausbekommen haben.<sup>10</sup> Neben dem Markusschluß finden sich nämlich noch weitere Zeilen. Ob hier ein Kolophon steht, der uns über Alter, Schreiber usw. Auskunft gibt? Wir werden ja sehen.

Bei diesem einfachen Sachverhalt finde ich es etwas merkwürdig, wenn in den ersten Pressenotizen davon die Rede ist, daß Herr Dr. Haffner »in Zusammenarbeit« mit mir das Blatt bestimmt habe, in einer späteren Notiz, z. B. in der FAZ schreibt Dr. Haffner sogar, daß ich ihm »bestätigt« hätte, das Blatt enthalte den angegebenen Abschnitt der gotischen Bibel. Dazu kann ich nur feststellen, daß er ja der Ansicht war, es handle sich um einen griechischen Text. Also konnte ich ihm nichts »bestätigen«.<sup>11</sup> Das nur zu Ihrer Information, ist auch nicht weiter wichtig.

...

von dem ja nur noch zweieinhalb Verse übrig sind, noch eine Nachschrift enthalten, vielleicht gar einen Kolophon des Schreibern. Das wäre natürlich hochinteressant.«

- 7 In einem Brief an Elfriede Stutz (s. unten) heißt es: »Wenn Gotisch auch nicht direkt zu meinem Fach gehört, so reichen meine Kenntnisse doch dazu, den Text als Gotisch zu erkennen, zu transskribieren und den Text zu identifizieren. Schon vom Schriftbild her ist ja der Codex Argenteus kaum zu verwechseln.«
- 8 Diese handschriftliche Transkription in einer ersten Fassung und einer Reinschrift findet sich im Nachlaß. Es ist zweifellos die erste, die von dem Text gemacht wurde.
- 9 Brief an E. Stutz: »An der Staatsbibliothek hatte ich die Facsimile-Ausgabe der Hs verglichen und festgestellt, daß das Speyerer Blatt genau an das bisher letzte Blatt der Hs anschloß.«
- 10 Aßfalg ging offenbar irrtümlich davon aus, daß Garbe auch eine Photographie der Rückseite zur Verfügung hatte. Er bekam sie jedoch erst später von Aßfalg (s. unten im Text).
- 11 Brief an E. Stutz: »Warum er [Dr. Haffner] bestrebt war, die Tatsache, daß ich – zugegebenermaßen rein zufällig – als erster den Text als gotisch erkannt, gleich als Markus 16,12ff identifiziert und als Schlußblatt des Codex Argenteus festgestellt hatte, herunterzuspielen und meist ganz zu verschweigen, weiß ich nicht, finde es aber ausgesprochen unfair.« Und einige Absätze später in einer für Aßfalg ganz untypischen Schärfe, die aber sein starkes Befremden erkennen läßt: »Ich habe den Eindruck, Herr Dr. Haffner will sich nicht nur als glücklicher Finder des Blattes, sondern auch als Fachmann für Gotisch feiern lassen, obwohl er nicht einmal die gotische Schrift von griechischer unterscheiden konnte, was mich bei einem Theologen der alten Schule, der ja immerhin noch Griechisch am Gymnasium lernte, etwas gewundert hat.« Und gegen Ende kommt er noch einmal darauf zurück: »Der Sachverhalt ist ganz eindeutig und sollte nicht so verschleiert werden.«

Haffner veröffentlichte seinen ersten wissenschaftlichen Beitrag über das »Fragment der Ulfilas-Bibel in Speyer« in Heft 1 der »Pfälzer Heimat« 1971, das auf den 31. März datiert ist.<sup>12</sup> Darin teilte er noch einigermaßen zutreffend, wenn auch schon mit befremdlicher Tendenz zur Vernebelung mit:

Zunächst dachte ich an eine in griechischer Sprache geschriebene Echtheitsbestätigung eines byzantinischen Kaisers für die Erasmus-Reliquien. Das konnte jedoch das byzantinische Seminar der Universität München nicht bestätigen. Erst Professor Dr. Julius Assfalg in München brachte mich auf die richtige Spur. Dafür möchte ich ihm an dieser Stelle recht herzlich danken.

Der Name Assfalg kommt nur noch an einer weiteren Stelle vor. Am Schluß sagt Haffner, daß auf der Rückseite des Blattes der Markusschluß stehe, und merkt in Fußnote 71 an: »Freundl. Mitteilung des Orientalisten Prof. Dr. J. Assfalg.« Als wenn dies der hauptsächliche Hinweis Assfalgs gewesen wäre!

Der Bericht Haffners erschien im Juli 1971 in unveränderter Form im »Anzeiger für die katholische Geistlichkeit«<sup>13</sup> sowie im Oktober 1971 unter dem Titel »Fragment der Ulfilas-Bibel gefunden« und ohne Fußnoten sogar in einer ausgesprochenen Fachzeitschrift für Buchbinder<sup>14</sup>, vielleicht auch noch an anderen Stellen.

Über das Blatt ist, worauf Assfalg in seinem zitierten Brief an Garbe anspielt, schon ab Ende April 1971 viel in Tageszeitungen und Zeitschriften (darunter auch im »Spiegel«) und wohl auch im Fernsehen berichtet worden, zum Teil mit einer Abbildung der Recto-Seite, wobei Assfalgs Rolle unzutreffend dargestellt oder gar nicht erwähnt wurde. Ein Teil der Zeitungsnachrichten beruht offenbar auf einer Meldung der Deutschen Presse-Agentur (dpa) aus Speyer vom 22. April. So steht z. B. in einem entsprechenden Zeitungsausschnitt, der sich im Nachlaß befindet: »... Das Fragment wurde von Domvikar Dr. Franz Haffner in einer Holzkiste mit Reliquien entdeckt und in Zusammenarbeit [...] mit Prof. Dr. Julius Assfalg [sic!] (München) als Bestandteil des in der Universitätsbibliothek Uppsala (Schweden) verwahrten Codex Argenteus identifiziert.«<sup>15</sup> Eine andere Version findet sich in der »Schwäbischen Zeitschrift« vom 5. Mai 1971. Dort heißt es: Dr. Haffner »wandte sich an den Münchner

12 Jahrgang 22, Speyer 1971, 1-5.

13 80. Jahr, Juli 1971, S. 231-233. Nur der Schlußabsatz ist verändert, indem angegeben wird, daß eine Edition des gotischen Textes in Vorbereitung sei. Haffner hat also von der Erstausgabe Scardiglis (s. unten im Text) bereits vor deren Erscheinen gewußt.

14 »Allgemeiner Anzeiger für Buchbindereien«, Band 84, Heft 10, Oktober 1971, 550-552. Selbst der Schlußsatz, wonach der gotische Text des Fragments noch nicht veröffentlicht sei, blieb wie im ursprünglichen Manuskript stehen, obwohl im Oktober 1971 die Edition von Scardigli längst vorlag.

15 Mit geringfügigen redaktionellen Änderungen auch veröffentlicht in den Tageszeitungen Münchner Merkur vom 22. 4. 1971 (S. 9) und Die Welt vom 23. 4. 1971 (Nr. 94, S. 23) sowie vermutlich zahlreichen weiteren Zeitungen.

Orientalisten Professor Aßfalg. Nach sorgfältigen Prüfungen verschiedener Faksimile-Ausgaben in mehreren großen Bibliotheken konnten Dr. Haffner und Professor Aßfalg die ... Pergamenthandschrift als Fragment der sogenannten Ulfilas-Bibel in Uppsala identifizieren.« Längere Artikel, die den Sachverhalt ebenfalls nicht richtig wiedergeben, sind unter dem Namen Haffners erschienen, so daß keine Verfälschung durch Journalisten vorliegen kann. In der Frankfurter Allgemeinen Zeitung vom 26. April 1971 schreibt er unter dem Titel »Fragment der Ulfilas-Bibel«: »Unsere Pergamenthandschrift ... schließt an das jetzige Ende der Uppsalaer Handschrift an und enthält, wie der Orientalist Professor Dr. Julius Assfalg in München bestätigte [!], die Verse 16,12-18 des Markus-Evangeliums.«<sup>16</sup> In dem Spiegel-Artikel »Bibelfunde. Afaruh pan pata« (Ausgabe Nr. 19 vom 3. Mai 1971) kommt der Name Aßfalg überhaupt nicht mehr vor: »Nach monatelangen Recherchen ist Haffner heute fest davon überzeugt, daß es sich dabei um ein, wenn auch kleines Stück eines der bedeutendsten Dokumente abendländischer Kulturgeschichte handelt – nämlich um eine der 143 verlorengegangenen Seiten des in Uppsala aufbewahrten Codex Argenteus.«<sup>17</sup>

Überhaupt hat Haffner im Laufe der Zeit von den Verdiensten Aßfalgs offenbar nichts mehr wissen wollen. Unter den verschiedenen Wissenschaftlern, die sich mit einer Ausgabe befaßten – ich komme darauf zurück – war auch die damalige Heidelberger Akademische Rätin und spätere Professorin Elfriede Stutz (1919-1989)<sup>18</sup>. Mit Schreiben vom 5. 7. 1971 teilte sie Aßfalg mit, daß der Speyerer Dompropst Dr. Weindel ihr Anfang Mai 1971 die Erlaubnis erteilt habe, das Fragment zu edieren; Dr. Haffner habe ihr gesagt, es sei Aßfalgs Wunsch, daß ihre Arbeit in der Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung erscheinen solle<sup>19</sup>; ihr Veröffentlichungsrecht sei aber eine Illusion gewesen, weil schon zu viele Photographien unterwegs gewesen seien; vor Erscheinen ihrer Ausgabe sei gerade ein Sonderdruck der Edition von Prof. Piergiuseppe

16 Ebenso im Münchner Merkur vom 27. 4. 1991, S. 7 (»Das Blatt der Ulfilas-Bibel bleibt in Speyer. Von Domvikar Dr. Franz Haffner«).

17 S. 176f. Die zitierte Stelle steht auf S. 176.

18 Zur Person: »triuwe. Studien zur Sprachgeschichte und Literaturwissenschaft. Gedächtnisschrift für Elfriede Stutz«, hrsg. von K.-F. Kraft u. a., Heidelberg 1992 (auf dem Umschlag finden sich Abbildungen des Speyerer Ulfilas-Fragments).

19 Dazu Aßfalg in seinem Brief vom 7. 7. 1971 an E. Stutz (s. unten im Text): »Herr Prof. Neumann [einer der Herausgeber der Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung] schrieb mich dann an und bat mich um einen kurzen Bericht über das Blatt. Ich lehnte als Nichtfachmann ab und riet ihm, sich direkt an Herrn Dr. Haffner zu wenden. Ich schrieb gleichzeitig an Herrn Dr. Haffner und bat ihn, einem Fachmann die Möglichkeit zu geben, für Herrn Prof. Neumann einen Artikel zu schreiben. Herr Dr. Haffner hat dann Sie dafür ausgewählt. Ich hatte ihm nur vorgeschlagen, vielleicht jemand von Mainz oder Heidelberg dafür zu wählen, da ein solcher Bearbeiter leichter das Original einsehen könne.« Eine Durchsicht dieses erwähnten Schreibens an Haffner war nicht zu finden.

Scardigli in den »Studi Germanici« eingetroffen. Und dann kommt sie zum »Kernpunkt« ihres Briefes:

Ich möchte mich weder Herrn Haffner noch Ihnen gegenüber inkorrekt verhalten.<sup>20</sup> Ich habe Herrn Haffner am 7. 5. geradewegs gefragt: wer hat als erster festgestellt, daß Sprache und Schrift gotisch sind? Seine Antwort war ausweichend, und ich hielt es für ein Gebot des Taktes, nicht weiter in dieser Wunde zu wühlen. Also ließ ich die ganze heikle Vorgeschichte aus meinem Bericht weg und begann mit der Tatsache, daß es sich um ein gotisches Evangelienfragment handle, wie schon feststehe. Ich setzte den Bericht in »Pfälzer Heimat« voraus und ich erwähnte Ihren Namen nicht, weil die Ereignisse für mich undurchsichtig waren und offenbar auch sein sollten, ich also in meinem eigenen Namen weder Bericht noch Urteil über die Schritte der Identifizierung abgeben konnte.

Nun aber quält mich der Gedanke, daß Sie vielleicht doch erwähnt werden müßten. Ich jedenfalls bin dazu nicht autorisiert, weil ich auf meine Recherche keine brauchbare und tragfähige Auskunft erhielt und weil ich den halbklaaren Eindruck habe, daß noch weitere Gelehrte – aus dem Vatikan? – beteiligt sein könnten. ...

Erst heute Nacht in einer schlaflosen Stunde ist mir der Gedanke gekommen, nachdem ich mich etwas genarrt fühlte durch Scardiglis Fußnoten, aus denen hervorgeht, daß er mit Dr. Haffner in Verbindung stand, während ich mich autorisiert glauben mußte, – der Gedanke, daß nicht weitere Beteiligte sich ebenfalls zurückgesetzt fühlen sollen. ...

Aßfalg schrieb ihr am 7. Juli 1971 ungefähr das Gleiche, was er Burckhard Garbe mitgeteilt hatte (interessante Zusätze sind in den Fußnoten zu dem oben abgedruckten Brief an Garbe notiert). Anschließend führte er folgendes aus:

Ihre Vermutung, daß vielleicht noch andere Gelehrte – etwas aus dem Vatikan – beteiligt waren, scheint mir unbegründet. Ich habe am 20. 1. alles Wichtige brieflich an Dr. Haffner geschrieben. Kurz darauf rief er mich an und ich wies ihn auf weiterführende Literatur hin, mit der er sich inzwischen wohl befaßt hat. Er hat sich inzwischen noch zweimal telefonisch weitere Auskünfte bei mir geholt. Es war also zumindest nicht nötig, noch andere Gelehrte beizuziehen, und Herr Dr. Haffner hat mir gegenüber auch nie geäußert, daß er woandersher Auskünfte eingeholt habe.

Frau Stutz trug ihren Bedenken dann in der Form Rechnung, daß sie den Sonderdrucken ihres Aufsatzes eine hektographierte »Ergänzende Mitteilung« vom 10. 9. 1971 beilegte, die folgenden Wortlaut hat:

Vor Abfassung meines Manuskriptes hatte ich mich erfolglos um eine Information darüber bemüht, wem eigentlich die Feststellung zu verdanken sei, daß die Vorderseite des Fragments den gotischen Text Markus 16, 12-18 enthalte. Nachträglich kann ich mitteilen, daß Herr Professor Dr. Julius Assfalg, Orientalist in München, schon im Januar dieses Jahres als erster das Blatt (Vorderseite) nach einem Foto identifiziert und transskribiert hat. Als Nichtfachmann wollte er selbst von einer Veröffentlichung absehen. Dies alles habe ich erst nach Abschluß der (eilehalber einzigen) Korrektur in Erfahrung bringen können.

20 Handschriftlicher Zussatz: »Ich zweifle nicht am Wohlwollen Herrn Haffners gegen mich. Es sind wohl Verhängnisse im Spiel.«

Das Wettrennen um die Erstveröffentlichung des Blattes fand statt. Auch das ging nicht ohne Konflikte ab. Der Erste war der im Brief von Elfriede Stutz bereits erwähnte Piergiuseppe Scardigli mit einem Beitrag in der römischen Zeitschrift »Studi germanici«<sup>21</sup>. Er hatte sich aufgrund der Presseveröffentlichungen an Haffner gewandt und von ihm Photos der Recto-Seite erhalten.<sup>22</sup> Am Schluß seines Aufsatzes mit dem Titel »Unum Redivivum Folium« findet sich der Vermerk: »(ms. consegnato 24. 5. 1971) finito di stampare 11-6-1971.« Die zweite Ausgabe der Recto-Seite stellt Elfriede Stutz' Aufsatz »Ein gotisches Evangelienfragment in Speyer« dar.<sup>23</sup> Als Dritter veröffentlichte der ebenfalls schon genannte Burckhard Garbe die Vorderseite des Blattes in seinem kurzen Beitrag »Das Speyerer Codex-Argenteus-Blatt«.<sup>24</sup> In der Einleitung heißt es: »Der Münchner Orientalist Professor Dr. Julius Aßfalg identifizierte es als zugehörig zum gotischen Codex Argenteus ...«. Außerdem gibt Garbe den Inhalt der Verso-Seite an und dämpft die Erwartung, daß sich dort ein Kolophon finde. Er schreibt, daß Aßfalg ihm die Photographien beider Seiten überlassen habe, merkt jedoch an, daß er es sich »leider aus Gründen persönlicher Rücksichtnahme versagen muß, hier den Wortlaut des Textes mitzuteilen, den ich auf der äußerst schlecht erhaltenen Verso-Seite entziffert habe«. Dem liegen offenbar Gespräche und ein Brief Aßfals an Garbe vom 11. Oktober 1971 zugrunde, in dem es unter anderem heißt:

1. Das Photo der Rückseite kann auf keinen Fall publiziert werden. Hier ist die Rechtslage völlig klar.

2. Auch den Wortlaut der Rückseite können wir nicht veröffentlichen gegen den erklärten Willen des rechtmäßigen Besitzers des Blattes. Das mag zwar rein juristisch nicht ganz so klar sein ... aber es entspricht nun doch einmal den guten Sitten, wie sie unter Wissenschaftlern herrschen oder wenigstens herrschen sollten. ...

Ich denke, ... daß man darauf hinweisen könnte, daß Sie den Text der Rückseite entziffert haben, daß er für das gotische Lexikon kein neues Wort bringt und daß sich auch kein Kolophon findet, daß Sie aber wegen der unklaren Rechtslage von einer Veröffentlichung des Wortlauts Abstand nehmen möchten, da das Domkapitel Speyer als Besitzer des Blattes erst nach dessen Konservierung die Erlaubnis zur Veröffentlichung geben will.

Ich kann und will Ihnen auf keinen Fall irgendwelche Publikationsrechte geben, da ich selbst keine habe. Und ich möchte Sie auch bitten, mir durch weitergehende Mitteilungen über die Rückseite keine Schwierigkeiten zu machen.

21 Neue Serie, Band 9, Heft 1-2, Februar-Juni 1971, 1-19 (mit einer Reproduktion der Recto-Seite).

22 S. 7, Fußnote 7: »Ai primi di maggio ho scritto al dott. Haffner, che mi ha sollecitamente risposto, mandandomi il fascicolo di »Pfälzer Heimat« e due riproduzioni del recto del foglio ritrovato.«

23 Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung 85, 1. Heft 1971, 85-95 (mit Photo der Vorderseite). Auf dem Sonderdruck, den Aßfalg von der Verfasserin erhielt, hat er das Datum »13. 9. 71« vermerkt, offensichtlich der Tag, an dem er ihm zugegangen ist.

24 Indogermanische Forschungen 77 (1972), Heft 1, 118-119 (mit Photo). Der Beitrag enthält am Schluß den Vermerk: »Eingesandt: 20. X. 1971.«

In Heft 3 der »Pfälzer Heimat« vom 17. Dezember 1971 ließ Haffner im Rahmen seines Aufsatzes über die »Herkunft des Fragmentes der Ulfilas-Bibel in Speyer« erstmals ein Photo der Verso-Seite des Blattes abdrucken.<sup>25</sup> Erst daraufhin veröffentlichte Garbe dessen Text (»Die Verso-Seite des Speyerer Codex-Argenteus-Blatts«<sup>26</sup>). Die bessere Ausgabe von Elfriede Stutz erfolgte nach dem Original.<sup>27</sup>

Aufgrund eines Vortrags von Elfriede Stutz in Heidelberg, über den im Feuilleton der Rhein-Neckar-Zeitung vom 9. April 1973 berichtet worden war, kam es übrigens noch zu einer scharfen Auseinandersetzung zwischen Haffner und Stutz mit langen Stellungnahmen und Gegendarstellungen in der Zeitung (Ausgaben vom 4. und 12./13. Mai sowie 22. Juni 1973).<sup>28</sup> Sie hätten fast noch zu gerichtlichen Auseinandersetzungen geführt. Aßfalgs war daran in keiner Weise beteiligt.

Es sei noch angemerkt, daß Haffner in einem Anhang des Buches »Die Goten. Sprache und Kultur« von Piergiuseppe Scardigli, München 1973,<sup>29</sup> auf S. 302-337 über das Blatt, seine Auffindung und Bedeutung berichtet. Wenn ich recht sehe, kommt der Name Aßfalgs dort nur ein einziges Mal vor, nämlich auf S. 330 in Fußnote 17. Zu seiner Erklärung, daß die vier Bögen an unteren Rand der Speyerer Handschrift für die »Eusebianischen Kanones stünden, merkt Haffner an: »Auf diesen Zusammenhang wies mich freundlicherweise Prof. Dr. Julius Assfalgs in München hin.« Auch wenn sich der Beitrag Haffners weitgehend mit Fragen befaßt, auf die Aßfalgs nicht eingegangen war, erscheint bei einem Gesamtbericht die Beschränkung auf eine solche Fußnote angesichts des wahren Sachverhalts geradezu als grotesk. Franz Haffner ist übrigens schon Ende März 1974 im Alter von 43 Jahren gestorben. Damit mag die Angelegenheit auf sich beruhen.

Scardigli versteigt sich in dem von ihm verfaßten zweiten Teil des Anhangs auf S. 360f. sogar dazu, Aßfalgs die Identifizierung des Blattes praktisch abzuspochen. Er erwähnt in einer Fußnote zwar die »Ergänzende Mitteilung« von Elfriede Stutz mit dem Hinweis auf Aßfalgs, verweist dann aber auf einen kurzen Aufsatz des Byzantinisten Peter Schreiner in einer schwedischen Zeitschrift<sup>30</sup> und führt dann aus, Schreiner »war wohl der erste oder einer der

25 Band 22 (1971) 110-118. Das Abbildung steht auf S. 112.

26 Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur, 51. Band, Heft 3, 1972, 3. Quartal, 225f.

27 Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung 87 (1973) 1-15.

28 Kopien davon übersandte Frau Stutz Aßfalgs mit Schreiben vom 28. 8. 1973.

29 Das Buch wurde übrigens von Elfriede Stutz insgesamt sehr negativ besprochen (in: Beiträge zur Namenforschung NF 10 [1975] 184-191). Vielleicht war hierfür die berichtete Vorgeschichte nicht ganz ohne Einfluß.

30 En sensationell upptäckt, in: Credo. Katolsk Tidskrift 52 (1971), 152f. Für eine Kopie des

ersten, der die wahre Identität des Blattes erkannte und den Entdecker auf den richtigen Weg brachte«. Das steht sogar in Gegensatz zu dem, was Haffner selbst darüber in seiner ersten, Scardigli bekannten Veröffentlichung in »Pfälzer Heimat« geschrieben hat. Aus dem Bericht von Schreiner, in dem bereits der Aufsatz von Haffner zitiert wird, ergibt sich, daß Haffner auch an ihn, damals am Byzantinischen Seminar in Berlin tätig, eine Anfrage nebst Photographie gerichtet hatte. Schreiner schreibt dann nur: »Die Photographie zeigte . . ., daß es unmöglich etwas anderes als ein Blatt des Codex argenteus sein konnte.« Wer dies feststellte und Haffner mitteilte, wird nicht gesagt; der Name Aßfalg fällt auch hier nicht. Die Zusammenfassung am Anfang, wonach »Dr. Peter Schreiner (Berlin) hat identifiziert bladet«, dürfte von der Redaktion stammen.

In einigen, wenn auch längst nicht allen späteren Veröffentlichungen zum »Fragmentum Spirensis« wird dagegen auf das Verdienst Aßfalgs hingewiesen, so in dem Bericht über die in München durchgeführte Restaurierung<sup>31</sup> oder in Elfriede Stutz' Artikel »Codices Gotici« im Reallexikon der Germanischen Altertumskunde<sup>32</sup>. Auch in der bibliophilen Ausgabe »Das Speyer-Fragment des Codex Argenteus, Bibel des Ulfilas in Uppsala. Herausgegeben vom Domkapitel Speyer, bearbeitet vom Domdekan Bruno Thiebes, Speyer 1978, heißt es auf der zweiten, unpaginierten Seite: »Prof. Dr. Julius Aßfalg, Universität München, dem Dr. Haffner das Pergamentblatt zeigte,<sup>33</sup> konnte aufklären: Es ist ein Blatt der Ulfilas-Bibel in Uppsala, als Codex Argenteus bekannt, und zwar deren letztes Blatt.«

Die Entdeckung, Identifizierung und Veröffentlichung des Speyerer Fragmentes ist ein denkwürdiges Beispiel gelehrten Ehrgeizes! Die Umstände wurden hier so ausführlich geschildert, weil die meisten Beteiligten inzwischen verstorben sind und sich anhand der erwähnten, teilweise im Nachlaß befindlichen Unterlagen der wahre Sachverhalt genau rekonstruieren ließ.

Hubert Kaufhold

Aufsatzes (und weitere Literaturangaben) danke ich Herrn Dr. Andreas Juckel, Institut für Neutestamentliche Textforschung in Münster, für die Übersetzung aus dem Schwedischen Herrn Prof. Dr. Manfred Kropp, dem Mitherausgeber des *Oriens Christianus*.

- 31 B. Uhl und H.-O. Schömann, Das Speyerer Fragment der Ulfilas-Bibel und seine Konservierung, in: *Archivalische Zeitschrift*, hrsg. von der Generaldirektion der Staatlichen Archive Bayerns, Band 71 (1975) 1-22: »... das er [Haffner] zunächst für eine griechisch geschriebene Reliquienauthentik hielt. Professor Dr. Aßfalg von der Universität München konnte das Stück aber als Blatt der gotischen Ulfilasbibel verifizieren.« (S. 1).
- 32 Band 5, Berlin 1984, S. 52-60: »Das Fragmentum Spirensis wurde 1970 durch F. Haffner in der Afrakapelle des Doms zwischen Reliquien entdeckt. Den Text hat J. Assfalg identifiziert.« (S. 53).
- 33 Soweit mir – auch aus Gesprächen mit Aßfalg über dieses Thema – bekannt ist, hat er das Original nicht gesehen, sondern nur Photographien.

Uwe Michael Lang

## Notes on John Philoponus and the Tritheist Controversy in the Sixth Century

When the acrimonious controversy over the Council of Chalcedon cooled down to some extent, over a hundred years after it had begun, the Christian East witnessed the outbreak of a dispute over the doctrine of the Trinity. Towards the end of the fourth century, this issue seemed to have been settled with the Cappadocians' momentous contribution to Trinitarian theology. At the same time, there was a shift of attention to Christology, mainly owing to the questions raised by Apollinarius of Laodicea. In the second half of the sixth century, however, the problems which had troubled Gregory of Nyssa, for instance, in his *Ad Ablabium* and *Ad Graecos*, re-emerged. The rise of "Tritheism" is usually connected with the teaching of the Syrian Miaphysite John Ascoutzanges, the sobriquet meaning literally "with bottle-shaped boots". According to the information given in Michael the Syrian's *Chronicle*, Ascoutzanges, a native of Apamea, studied Greek philosophy in Constantinople under Samuel (also called Peter) of Rešaina. After his master's death, he began to state in public that there were "as many natures, substances and godheads as hypostases" in the Trinity.<sup>1</sup> Michael the Syrian insinuates that the origin of Ascoutzanges' heresy was associated with his philosophical studies. In order to sustain his doctrine of a plurality of natures and godheads in the Trinity, Ascoutzanges produced a collection of Patristic testimonies, which is no longer extant. An entry in the chronology of Elias of Nisibis assigns to these events the year 556/557 AD.<sup>2</sup>

The most prominent advocate of Tritheism was the Alexandrian philosopher and theologian, John Philoponus (c. 490–575 AD), best known as the prolific commentator on Aristotle from the Neoplatonic school of Ammonius Hermioui. Philoponus was probably reared a Christian – despite scholarly attempts

1 Michael the Syrian, *Chronicle* IX,30: ed. J.-B. Chabot, 4 vol., Paris 1899-1910, vol. IV, 313 [vol. II, 251] Chabot; see also the shorter report in Gregory Barhebraeus, *Chronicon ecclesiasticum*: ed. J. B. Abbeloos – T. J. Lamy, 3 vol., Louvain 1872-1877, vol. I, 223.

2 Elias of Nisibis, *Opus chronologicum. Pars prior*. ed. E. W. Brooks (CSCO 62\* [63\*]), Paris 1910, 121 [59]; Jacob of Edessa, *Chronicon*, in *Chronica minora III*: ed. E. W. Brooks, I. Guidi, J.-B. Chabot (CSCO 5 [6]), Louvain 1905 [1907], 322 [244], dates the rise of Tritheism in the 344<sup>th</sup> Olympiad, i. e. between 557 and 560.

to distinguish between pagan and Christian periods in his life.<sup>3</sup> Among historians of ancient thought his reputation has been established as an outstanding philosopher who launched an overall attack on the dominant Aristotelian scientific world-view of his day. In 529, Philoponus published his important treatise *On the Eternity of the World against Proclus*. This work aimed at a refutation of Proclus' arguments that the world did not have a beginning in time. Philoponus saw in them an assault on the Christian faith and felt obliged to counter them. In his *Against Aristotle*, written only a few years later, Philoponus argued the same point against the Stagirite. This work contained significant elements of Christian doctrine. That Philoponus composed his commentary on Aristotle's *Meteorologica* after these two polemical writings certainly shows that, in the words of Christian Wildberg, he "cherished his dual interest [*i.e.* philosophy and theology] throughout his intellectual development".<sup>4</sup> Still, there is a transition of some kind in his literary activity from philosophical to theological writings. It was only on the eve of the Second Council of Constantinople in 553 that Philoponus turned to specifically doctrinal subjects.

Philoponus, most likely a prominent figure in the Miaphysite community of Alexandria, was asked by his co-religionists to give a defence of their doctrine. In the heated controversy over the doctrine of Chalcedon, he adopted the posture of an impartial arbiter of the claims put forward by the rival factions; at the same time, however, he presented Miaphysite Christology, in the moderate form developed by Severus of Antioch, as the only consistent exposition of the Incarnation of the Logos. To Philoponus, Chalcedonian Christology was simply unintelligible. His Christological treatises were all written in the 550s. Some scholars have detected the seeds of his later Tritheism

3 See esp. A. Gudeman – W. Kroll, "Ioannes (No. 21, Ioannes Philoponus)", in *Paulys Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft* 9 (1916), 1764–1795; this view was refuted by É. Evrard, "Les convictions religieuses de Jean Philopon et la date de son Commentaire aux 'Météorologiques'", *Bulletin de l'académie royale de Belgique, classe des lettres, sciences morales et politiques*, sér. 5, 1953, 299–357. K. Verrycken, "The development of Philoponus' thought and its chronology", in R. Sorabji (ed.), *Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and their Influence*, London 1990, 233–274, has presented a modified version of this thesis. For criticism of Verrycken, cf. C. Scholten, *Antike Naturphilosophie und christliche Kosmologie in der Schrift «De opificio mundi» des Johannes Philoponos* (Patristische Texte und Studien 45), Berlin – New York 1996, 118–143.

4 C. Wildberg, "Prolegomena to the Study of Philoponus' *contra Aristotelem*", in R. Sorabji (ed.), *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science*, London 1987, 197–209, at 209; cf. also his comprehensive study *John Philoponus' Criticism of Aristotle's Theory of Aether* (Peripatoi 16), Berlin – New York 1988. On Philoponus' theological writings, see the chapter written by T. Hainthaler in A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche, Band II/4: Die Kirche von Alexandrien mit Nubien und Äthiopien nach 451*, unter Mitarbeit von T. Hainthaler, Freiburg i. Br. 1990, 109–149, and H. Chadwick, "Philoponus the Christian Theologian", in Sorabji, *Philoponus*, 41–56.

in them; however, Philoponus still appeared there as a defender of the orthodox doctrine of the Trinity, and insisted on the oneness of the divine substance in his polemical work *Against Andrew*, which was written some time before 567.<sup>5</sup>

Philoponus was not widely known to be a Tritheist until the publication of his treatise *On the Trinity* in 567. This date is rather well attested. On the occasion of the first condemnation of Tritheism by the Oriental archimandrites who had been assembled in the monastery of Mar Bassus in Bitabô on May 17<sup>th</sup>, 567, Philoponus was not mentioned at all. However, when the same archimandrites at the same place anathematised Tritheism for the second time on January 3<sup>rd</sup>, 568, they were concerned with a Tritheist treatise that had apparently been circulated anonymously.<sup>6</sup> Shortly before this, in 567, Bishop John of Cellia and the Miaphysite clergy of Alexandria had condemned Philoponus and his *On the Trinity*.<sup>7</sup> That the same treatise was also the object of the archimandrites' second anathema is suggested by a letter written by Miaphysite bishops resident in Constantinople, in which the events connected with the rise of Tritheism until the second assembly at Bitabô in 568 are briefly recapitulated. The untitled work seems to be identical with Philoponus' *On the Trinity*, which had fallen under the anathema of the Alexandrian bishop.<sup>8</sup> This would mean that the treatise was published in the second half of the year 567.<sup>9</sup>

Philoponus soon became notorious as the heresiarch of the Tritheists, especially for Greek-speaking Chalcedonian polemicists. While this ascription is not correct, it is indicative of the importance attached to the underpinning Philoponus provided for the Tritheist doctrine. That this curious theology of the Trinity was a phenomenon found within the Miaphysite party can be illustrated by the fact that Chalcedonians were usually observers of and not participants in this controversy. For instance, John Scholasticus, Patriarch of Constan-

5 Edited by A. Van Roey, "Fragments antiariens de Jean Philopon", in *OLP* 10 (1979), 237-250, at 239-241.

6 Cf. *Documenta ad origines monophysitarum illustrandas*: ed. J.-B. Chabot (CSCO 17 [103]), Louvain 1962 [1965], 167 [117]. This important collection of sources will further be cited as *DM*.

7 *DM*, 160-161 [111-112].

8 Cf. *DM*, 145-155 [101-108], esp. 151-152 [105-106]; cf. A. Van Roey, "La controverse trithéite jusqu'à l'excommunication de Conon et d'Eugène (557-569)", in *OLP* 16 (1985), 141-165, at 162.

9 Cf. H. Martin, "Jean Philopon et la controverse trithéite du VI<sup>e</sup> siècle", in *Studia Patristica* 5 (1962), 519-525, at 522-525; E. Honigmann, *Évêques et évêchés monophysites d'Asie antérieure au VI<sup>e</sup> siècle* (CSCO 127), Louvain, 1951, 183, holds that this anathema was directed against all the writings of Philoponus and was issued before the actual publication of the treatise in question.

tinople, presided at a fruitless debate between “orthodox” and “Tritheist” Miaphysites. This meeting was held in the capital in 569/570 under the Emperor Justin II at the initiative of the Tritheist monk Athanasius, the grandson of Justinian’s wife Theodora and a member of the Imperial court.<sup>10</sup>

Many Chalcedonian heresiologists of the Patristic age perceived an intrinsic link between Severan Miaphysitism and Tritheism. They considered Severan Miaphysitism to be deeply entrenched in pagan philosophy and particularly in Aristotelian ontology. Anastasius I, Chalcedonian Patriarch of Antioch (559–570 and 593–598), argued in his dialogue against the Tritheists that the distinction between γενική οὐσία and ἰδική οὐσία was at the heart of their doctrine. If the generic divinity exists only *in* the particular substances, that is, in the Father, the Son, and the Holy Spirit, and is seen only by rational abstraction, then the divine unity has no foundation in reality.<sup>11</sup> Although Anastasius does not explicitly reflect upon the relation between Christian theology and pagan philosophy in this dialogue, it is evident that the distinction between particular and generic substance corresponds to the distinction between first and second substance in Aristotle’s *Categories*. Similar criticism was offered by Eutychius, Patriarch of Constantinople (552–565 and 577–582),<sup>12</sup> and by Pamphilus towards the end of the sixth century.<sup>13</sup> Eulogius, Chalcedonian Patriarch of Alexandria (580/1–607/8), regarded Tritheism as a logical develop-

- 10 Cf. A. Van Roey, “La controverse trithéite depuis la condamnation de Conon et Eugène jusqu’à la conversion de l’évêque Elie”, in W. C. Delsman et al. (ed.), *Von Kanaan bis Kerala. Festschrift J. P. M. van der Ploeg*, Kvelaer – Neukirchen-Vluy 1982, 487–497, at 487–488. A few years later, Anastasius I of Antioch acted as the arbiter between two rival Miaphysite factions, see A. Van Roey, “Une controverse christologique sous le patriarcat de Pierre de Callinique”, in *Symposium Syriacum 1976* (OCA 205), Rome 1978, 349–357, at 350–351. P. Allen, “Neo-Chalcedonism and the Patriarchs of the Late Sixth Century”, in *Byzantion* 50 (1980), 5–17, inquires into the attitude of Chalcedonian Patriarchs in the late sixth century towards the many Miaphysite splinter groups. Cf. A. Van Roey – P. Allen, *Monophysite Texts of the Sixth Century. Edited, translated and annotated* (Orientalia Lovaniensia Analecta 56), Leuven 1994, 105: “For the dogmatic writers on the Chalcedonian side tritheism posed apparently no great problem, since there is only the evidence of Anastasius I of Antioch ... who wrote a dialogue against tritheists, and that of Eulogius of Alexandria and Maximus Confessor ... tritheism for all these writers is synonymous [*sic*] with John Philoponus, and they know nothing at all about the earlier stages of tritheist doctrine”.
- 11 Anastasius I of Antioch, *Adversus eos qui divinis dicunt tres essentias*. ed. K.-H. Uthemann, “Des Patriarchen Anastasius I. von Antiochien Jerusalem Streitgespräch mit einem Tritheisten”, in *Traditio* 37 (1981), 73–108, at 102–103.
- 12 Eutychius, *De differentia naturae et hypostaseos* 1–12: ed. P. Ananian, “L’opuscolo di Eutichio, patriarca di Costantinopoli sulla ‘Distinzione della natura e persona’”, in *Armeniaca. Mélanges d’études arméniennes, publiées à l’occasion du 250<sup>e</sup> anniversaire de l’entrée des Pères Mékhitaristes dans l’Ile de Saint-Lazare (1717–1967)*, Ile de Saint-Lazare – Venise 1967, 316–382, at 364–378 (Italian translation of the ancient Armenian version).
- 13 Pamphilus, *Diversorum capitum seu difficultatum solutio* XI,42–112: ed. J. H. Declerck, in *Diversorum postchalcedonensium auctorum collectanea I* (CCG 19), Turnhout – Leuven 1989.

ment of Miaphysite Christology. According to the report in Photius, he argued that if “(particular) nature” and “hypostasis” are identified, the consequence will be either to say that along with the one nature of the godhead, there is also one hypostasis, or, since there are three hypostases, to divide the one nature into three natures. At the root of this evil Eulogius saw a rationalistic subjection of the Christian doctrine of God to human criteria, without accounting for the difference between the created and the uncreated order.<sup>14</sup> In the late seventh century, Anastasius of Sinai overtly denounced the Christology of Severan Miaphysitism as a consequence of allowing Greek philosophy to intrude into Christian teaching. Adopting the Aristotelian doctrine of individuals as particular substances, he argued, the Miaphysites came to identify φύσις and πρόσωπον. This fallacious identification had grave consequences. The formula “one incarnate nature of the God-Logos” could be understood to imply a particular nature for each person of the Trinity, not only for the Son, but also for the Father and for the Holy Spirit, and thus give rise to the Tritheist heresy.<sup>15</sup>

The Chalcedonian authors of the sixth and seventh centuries present a similar picture regarding Philoponus’ endorsement of Tritheism. A dramatic portrait of Philoponus as the “heresiarch of the Tritheists” is found in the treatise *De sectis*, composed between 580/1 and 607/8, in the form of a dialogue between Philoponus and the personified Church. Philoponus attempted to show that the Chalcedonian doctrine of two natures necessarily implied two hypostases, since nature and hypostasis are the same. When *Ecclesia* contested that in that case we would have to speak of three natures of the Trinity, Philoponus replied that it was perfectly legitimate to do this. He said so,

taking his starting-point from the Aristotelians. For Aristotle says that of individuals there are particular substances and one common [sc. substance]. Thus Philoponus said likewise that there are three particular substances in the Holy Trinity, and one common [sc. substance].<sup>16</sup>

Of the many heresiologists who assigned to Philoponus a prominent role among the Tritheists, I shall only mention the priest-monk George (first half of the seventh century), who enjoys a good reputation among scholars today for the quality of the information he provides, which is based on his use of source material.<sup>17</sup> George accused Philoponus of using ἀριστοτελικαὶ τεχνο-

14 Eulogius, in Photius, *Bibliotheca*, cod. 230: ed. R. Henry, 9 vol., Paris 1969-1991, vol. V, 39.

15 Anastasius Sinaita, *Viae dux* VI,2,9-17, IX,2,65-78, XXIII,3,20-43: ed. K.-H. Uthemann (CCG 8), Turnhout – Leuven 1981.

16 Leontius Scholasticus, *De sectis* V,6: PG 86,1233AB.

17 This has been noted regarding his reports on the Origenist controversies of the sixth century; cf. M. Richard, “Le traité de George Hiéromoine sur les hérésies”, in *Revue des études byzantines* 28 (1970), 239-269, at 244-248.

λογία, and of subjecting the apostolic teachings of the inspired Fathers to the δόξα of the Greeks. Thus Philoponus divided the single and indivisible οὐσία of the Godhead into three οὐσίαι. Moreover he reduced this common οὐσία to a mere mental abstraction, which has no existence of its own (ἀνύπαρκτον) apart from the three individual οὐσίαι.<sup>18</sup>

These ancient genealogies of Philoponus' Tritheism have been echoed by most modern students of this crisis. Philoponus is thought to have provided a theoretical foundation for the Tritheist doctrine which had been spread mainly by the activities of Ascutzanges, Athanasius the Monk, and the Bishops Conon and Eugenius. The German scholar J. M. Schönfelder suggested in 1862 that Philoponus had anticipated the Nominalist position in the Medieval controversy on the ontological status of universals.<sup>19</sup> According to Schönfelder, Philoponus adopted the Aristotelian doctrine of nature and individuals and applied it to the doctrine of the Trinity. The point made by Schönfelder is that what is true for the created order – namely that, for instance, in the case of human nature there is no real unity but only a conceptual or abstract one – was erroneously transferred to the divine nature. Thus Philoponus fell into the same trap as Roscelin of Compiègne in the eleventh century. What both of them had in common was too much confidence in the possibility of inferring from the ontological structure of the created order to the immanent doctrine of the Trinity. They were not sufficiently aware of the essential principle which must be followed when reasoning about God by means of analogies from the created order, expressed very succinctly in the *maior dissimilitudo* of the Fourth Lateran Council.<sup>20</sup>

Recently, Philoponus' Tritheism was re-assessed by Rifaat Ebied, Albert Van Roey, and Lionel Wickham in the course of their research on the Trinitarian

18 Georgius Hieromonachus, *De haeresibus* 13.2: ed. Richard, *art. cit.*, 266.2-267.7.

19 J. M. Schönfelder, *Die Kirchen-Geschichte des Johannes von Ephesus. Aus dem Syrischen übersetzt. Mit einer Abhandlung über die Tritheiten*, München 1862, 286-297; his analysis is based on the extracts from chapters four and seven of the *Arbiter* in John of Damascus, *Liber de haeresibus* 83, now available in the critical edition of B. Kotter (*Patristische Texte und Studien* 22), Berlin – New York 1981, 50-55.

20 Cf. the estimates of G. Furlani, "Una lettera di Giovanni Filopono all'imperatore Giustiniano", in *Atti del Reale Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti* 79 (1920), 1247-1265, at 1265: "Egli [sc. Philoponus] è monofisita e triteista, perchè egli è aristotelico"; G. Maspéro, *Histoire des patriarches d'Alexandrie*, Paris 1923, 207: "Le trithéisme était donc, indéniablement, un fils du monophysisme: mais un fils compromettant. L'horreur excitée presque universellement par cette nouvelle doctrine, qui semblait aux yeux de beaucoup menacer le monde chrétien d'un retour sournois aux polythéisme, rejaillit en partie sur la doctrine sévérienne"; L. Duchesne, *L'Église au VI<sup>e</sup> siècle*, Paris 1925, 342-346; H. Martin, *La controverse trithéite dans l'empire Byzantin au VI<sup>e</sup> siècle*, doctoral thesis Louvain 1959, 161-183; and G. Weiß, *Studia Anastasiana I. Studien zu den Schriften und zur Theologie des Patriarchen Anastasius I. von Antiochien (559-598)*, München 1965, 161-166.

controversy between Peter of Callinicum and Damian, the Miaphysite Patriarchs of Antioch and Alexandria in the 580s.<sup>21</sup> Similarly to Schönfelder, they extract Philoponus' Tritheism from the *Arbiter*, his major Christological work. The distinction made between a common and a particular nature, they claim, bears on the relationship between the one nature and the three hypostases of the godhead. The one nature is nothing else than the common intelligible structure of the divine nature that is seen in mental abstraction from the property of each individual hypostasis, that is, the Father, the Son, and the Holy Spirit. Ebied, Van Roey and Wickham discern here the nucleus of Philoponus' Nominalist understanding of the ontological status of universals which made him espouse Tritheism. Nonetheless, they concede that in the *Arbiter*

the question whether the common nature or substance really exists or whether it is only a product of the mind remains undiscussed, though it is asserted in passing that a nature cannot exist in itself but only in an individual.<sup>22</sup>

In their edition of Peter of Callinicum's *Contra Damianum*, Ebied, Van Roey and Wickham develop their hypothesis on Philoponus' endorsement of Tritheism by reference to the Alexandrian's Aristotelianism. If Aristotle's distinction between first substance and second substance is applied to the Trinity, the result is a doctrine of three particular natures the unity of which can only be apprehended by the abstracting intellect.<sup>23</sup>

\* \* \*

21 R. Y. Ebied – L. R. Wickham – A. Van Roey, *Peter of Callinicum. Anti-Tritheist Dossier* (Orientalia Lovaniensia Analecta 10), Louvain 1981, 25-33.

22 *Op. cit.*, 26.

23 "It will be enough to say here that his teaching on the Trinity develops from his interpretation of the Aristotelian distinction between 'first' and 'second' substance: only first substance (πρώτη οὐσία), in the fullest sense of the particular, is, for John, actual; second substance (δευτέρα οὐσία) the generic concept, is a creation of the abstracting intellect ('a posterior fabrication and invention of the mind', in a phrase often repeated by Peter of Callinicum). Applied to the doctrine of God in the Trinity, this means that each divine hypostasis is equally God (the three are 'consubstantial' in this sense but there is no actual Godhead distinct from the particular Godhead each is). Consequently we may indeed speak of three Gods and three Godheads, three substances and natures; the 'one' of the Godhead is in the viewing mind alone", R. Y. Ebied – A. Van Roey – L. R. Wickham (ed.), *Petri Callinicensis Patriarchae Antiocheni Tractatus Contra Damianum I. Quae Supersunt Libri Secundi* (CCG 29), Turnhout 1994, XVI. The texts from Philoponus, *In Aristotelis Categorias Commentarium*: ed. A. Busse (Commentaria in Aristotelem Graeca = CAG XIII,1), Berlin 1898, 9.6-8, 167.13-14, 103.18-19, which are adduced to substantiate this claim do not serve this purpose. In all of these three passages Philoponus reports the opinions of other commentators, and it is not clear that he subscribes to them.

These ancient and modern genealogies of Tritheism do not appear entirely satisfactory. In what follows, I shall argue in particular that:

(1) The rise of Tritheism cannot be explained merely by reference to the philosophical tenets of its first proponents. The argument of the “Proto-Tritheists” was above all Patristic, not philosophical. They took as their starting-point a certain interpretation of the language which they found in Patristic texts on the Trinity.

(2) A theological explanation for the genesis of Tritheism can be given. This peculiar doctrine of the Trinity emerged from difficulties in Miaphysite Christology (though not in exactly the same way as suggested by the sixth- and seven-century heresiologists). John Philoponus’ reasons for espousing Tritheism were rooted in this Christological problem.

(3) Philoponus’ understanding of the ontological status of universals is not “Nominalist”, as often assumed. On the contrary, it would seem that he shared the common view on universals of the sixth-century Neoplatonic commentators on Aristotle. Philoponus considered this theory – or rather, certain elements of it – useful for giving Tritheism a philosophical underpinning. I shall attempt to read the extant fragments from his writings on the doctrine of the Trinity against this background.

### (1) The origins of Tritheism

As we have seen, authors ancient and modern agree that the starting-point for the Tritheists of the sixth century was philosophical. Thus Ebied, Van Roey and Wickham conclude:

Tritheism draws its inspiration from a certain philosophical system which it applies to the Trinity. Tritheism is a rationalistic approach which seeks to explain the divine by concepts and principles derived from the created order.<sup>24</sup>

However, the origins of Tritheism cannot be explained merely as an intrusion of pagan philosophy into Christian theology. We are told by Michael the Syrian that John Ascoutzanges studied philosophy, but the impact of his studies on the genesis of his Tritheist beliefs is not clear. John Philoponus certainly applied his philosophical acumen to his defence of Ascoutzanges’ doctrine, but this was a decade after the latter had started to speak about three natures, three substances, and three godheads. Michael the Syrian also tells us that Ascoutzanges produced a Patristic florilegium to substantiate his views. Indeed, I should like to suggest that the origins of the Tritheist heresy lie in a

24 Ebied–Van Roey–Wickham, *Peter of Callinicum*, 33.

particular interpretation of the language used by Patristic authorities for speaking about the Trinity. In other words, Tritheism emerged from a linguistic problem and was originally centred on a Patristic, not a philosophical argument.<sup>25</sup> This is certainly the impression one receives when reading the earliest extant document which engages with the Tritheists, the *Theological Discourse* by Theodosius, the Miaphysite Patriarch of Alexandria. Theodosius wrote this work during his exile in Constantinople after the outbreak of the controversy in 556/7 and before 564, most likely not long after 560.<sup>26</sup> Subsequently, it became the most authoritative refutation of Tritheism within the Miaphysite party.

The *Encyclical Letter* which Theodosius attached to the *Discourse* strongly suggests that the controversy arose over the interpretation of the use of language in Patristic authorities:

At first they had a fight about small words and the interpretations of some expressions of the Fathers. They thought they agreed with one another in doctrine, but each party stuck to some word or other.<sup>27</sup>

What kind of conclusions some participants in this controversy actually drew from their reading of the Fathers is made clear in an extant *Overview* to Theodosius' *Discourse*.<sup>28</sup> These "Proto-Tritheists" spoke of three substances or natures of the Trinity

25 By contrast, Ebied–Van Roey–Wickham, *Peter of Callinicum*, 25, argue that "Tritheism's starting-point was a philosophical one. The patristic arguments they adduced in favour of it were later arrivals. It was the concept of substance or nature which led John Ascouzanges to affirm three substances or natures in God". However, they have to concede: "It is somewhat surprising that despite the philosophical origins (John Ascouzanges, it will be recalled, was a philosopher) the first writing to give us knowledge of it, Theodosius' Treatise, is completely patristic without a single word on the philosophical ideas we have just touched on", *op. cit.*, 33.

26 I accept the dating suggested by Van Roey, "La controverse trithéite jusqu'à l'excommunication de Conon et d'Eugène (557-569)", 143-144. In 564, the new Patriarch of Antioch, Paul of Beit Ukkâmê, wrote a synodical letter to Theodosius in which he approved of the *Discourse*: *DM*, 106.7-14 [73.37-74.6]. On Theodosius' writings against the Tritheists, cf. Van Roey–Allen, *Monophysite Texts*, 124-143. They argue: "If we keep to the date proposed by Elias of Nisibis for the beginning of tritheism, we must accept that within a few years in the monophysite church, particularly in Constantinople, a trend had begun, influenced by Aristotelian philosophy, against the traditional trinitarian doctrine"; *ibid.*, 125-126. However, they observe with regard to Theodosius' *Theological Discourse*: "Theodosius' argument is merely a Patristic one... This is somewhat disappointing. We shall have to assume that the tritheists themselves in this period, particularly if not exclusively, had recourse to the testimony of the Fathers in order to proclaim their teaching"; *op. cit.*, 138-139.

27 Theodosius, *Encyclical Letter*: ed. Van Roey–Allen, *Monophysite Texts*, 145.24-27 (the Syriac version of the manuscript Brit. Libr. Add. 12,155); translation: *op. cit.*, 127.

28 According to Van Roey–Allen, *Monophysite Texts*, 273, the *Overview* was probably not written by Theodosius himself.

because in the tractates of the Holy Fathers, they found that each of the persons or hypostases was also termed 'substance' and 'nature' and that on several occasions there was written 'its substance' and 'its own nature' in connection with each hypostasis; and because we all confess and say 'one incarnate nature of God'; and because they found that Chrysostom had said concerning the only-begotten Son of God: Οὗτος ὁ λόγος οὐσία τις ἔστιν [*In Ioh.* IV: PG 59,47].<sup>29</sup>

The main point of controversy would seem to have been that in the Fathers the term "substance" is used individually for each of the three persons of the Trinity. In the *Overview* to Theodosius' *Discourse*, this is put as follows:

The Trinity in its entirety is called a substance; but separately God the Word is also called a substance, for example by John Chrysostom; and the Holy Spirit is also called a substance, for example by Gregory the Theologian; one finds also that the Father is called a substance.<sup>30</sup>

For this reason, some considered it permissible and indeed consequent to speak of three substances in the Trinity as well. That they contended for a certain interpretation of Patristic authorities rather than introduced philosophical arguments seems clear from Theodosius' reply. His refutation is exclusively concerned with the correct interpretation of doctrinal statements found in Patristic sources.<sup>31</sup>

Startled by such an interpretation of Patristic texts which was obviously at odds with the orthodox doctrine of the Trinity, some of those who opposed the Tritheists went to the other extreme. They maintained that since there is only one substance or nature in the Trinity, it is this nature which was made incarnate in its entirety. While the Tritheists were denounced as Arians, for denying the consubstantiality of the three persons in the Trinity, their opponents were quickly accused of Sabellianism, for failing to account for the distinctions between Father, Son and Holy Spirit. Notably, Theodosius engaged in controversy with those who argued in a more or less crude way that the entire Trinity became human along with the Logos.<sup>32</sup> Only the first part of his

29 *Overview: DM*, 36.23-37.2 [24.12-19], in the translation of Van Roey-Allen, *Monophysite Texts*, 127.

30 *Overview: DM*, 37.10-15 [24.27-31]

31 Theodosius, *Theological Discourse*: ed. Van Roey-Allen, *Monophysite Texts*, 149-150/185-186 [223]. Theodosius follows the advice of Basil of Caesarea, *Ep.* 52, 24-26: ed. Y. Courtonne, *Saint Basile. Lettres I*, Paris 1957, 134, not to rely on human arguments, but on the testimonies of the Fathers.

32 Theodosius, *Theological Discourse*: 178-184/209-214 [247-251]. Van Roey-Allen, *Monophysite Texts*, 137, suggest that the opponents of the Tritheists who arrived at this conclusion may be the "Condobaudites" noted by John of Ephesus, *Historiae ecclesiasticae pars tertia* II,45: ed. E. W. Brooks (CSCO 105 [106]), Louvain 1935 [1936], 111-112 [81-82], and Timothy of Constantinople, *De iis qui ad ecclesiam accedunt*: PG 86,57BC.

*Theological Discourse* is concerned with the doctrine of the Trinity; the second part is dedicated to Christology.<sup>33</sup>

## (2) Philoponus' endorsement of Tritheism

Philoponus' motive for entering the debate can be discerned at this point in the early stage of the Tritheist controversy, when the staunch opponents of the new heresy reached problematic conclusions which had a bearing on the relationship between *theologia* and *oikonomia*. In their response to the teaching put forward by Ascoutzanges, they overemphasised the unity of divine nature to such an extent that they could not explain sufficiently how one hypostasis of the Trinity, the Logos, became flesh apart from the Father and the Holy Spirit. It would seem that Ascoutzanges' doctrine appealed to Philoponus as the more conclusive answer to this question. We should take into account the doctrinal reasons, properly speaking, which brought him to his endorsement of Tritheism. Reconstructing this history is an intriguing task, since only a few fragments in Syriac translation have come down to us from Philoponus' writings on the Trinity. However, his major Christological treatise, the *Arbiter*, provides us with an idea of his theological concerns.

In the seventh chapter of the *Arbiter*, Philoponus sets forth his understanding of nature, hypostasis and person. The teaching of the Church, he says,

holds that nature is the common intelligible content of being of those which participate in the same substance (τὸν κοινὸν τοῦ εἶναι λόγον τῶν τῆς αὐτῆς μετεχόντων οὐσίας), as every man is a rational, mortal living being, receptive of reason and understanding; for in this respect no single man is distinguished from another. Substance and nature tend to the same. Hypostasis, however, or person, is indicative of the concrete individual existence of each nature (τὴν ἰδιοσύστατον τῆς ἐκάστου φύσεως ὑπαρξίν) and, so to speak, a circumscription compounded of certain properties (περιγραφὴν ἐξ ἰδιοτήτων τινῶν συγκεμιμένην), in which those that participate in the same nature are different, to say it in brief, those which the Peripatetics usually call individuals (ἄτομα), those in which the division into genera and species comes to an end. The doctors of the Church name them hypostases, sometimes also persons.<sup>34</sup>

33 Compare this with Anastasius I of Antioch's dialogue against the Tritheists. Three quarters of the dialogue deal with Christology, not with the doctrine of the Trinity. The question whether the whole Trinity was made flesh in its entirety is raised by the "Dissenter" in response to the "Orthodox", who defends the traditional doctrine of the Trinity; cf. Uthemann, "Des Patriarchen Anastasius I. von Antiochien Jerusalem Streitgespräch mit einem Tritheisten", 103ff.

34 Philoponus, *Arbiter* VII,21: ed. A. Šanda, *Opuscula Monophysitica Ioannis Philoponi*, Beryti Phoeniciorum 1930, 20.20-21.3 – 51.31-39 Kotter (cf. fn. 19).

In ecclesiastical terminology individuals are called hypostases because in them genera and species assume existence (ὑπαρξίς), and they do not subsist apart from them (χωρὶς τούτων οὐχ ὑφιστάμενα).<sup>35</sup>

Philoponus' use of the term "the logos of so-and-so" here is indebted to Aristotle who employs it in the locutions λόγος τοῦ τί ἦν εἶναι and λόγος τῆς οὐσίας<sup>36</sup>. There it means "the *logos* that says what it is to be so-and-so"<sup>37</sup>, which is elucidated by Aristotle's explanation of synonyms:

For if one is to give an account (λόγον) of each [sc. man and ox] – what being an animal is for each of them – one will give the same account<sup>38</sup>.

The term οὐσία in the technical expression λόγος τῆς οὐσίας indicates "being" in general, and is thus not restricted to the first Aristotelian category.<sup>39</sup>

Crucial to Philoponus' understanding of nature and hypostasis is his distinction between common and particular nature. The common nature, for instance, of man, is such that *qua* common nature no individual man is distinguished from another. But when it is instantiated in an individual it is proper to this individual exclusively. Here Philoponus refers to a distinction between the common and the particular which he has developed in the fourth chapter of the *Arbiter*. Thus the "rational, mortal living being in me (τὸ ἐν ἐμοὶ ζῶον λογικὸν θνητόν)" is not common to anyone else.<sup>40</sup> Philoponus illustrates this by a few examples: when a man or an ox or a horse suffers, other individuals of the same species (τὰ ὁμοειδῆ τῶν ἀτόμων) do not suffer; when Paul dies, this does not entail that any other man dies; and when Peter is born and comes into existence, the men to be born after him do not yet exist. So nature is spoken of in two ways:

35 *ibid.*, VII,21: 21.10-13 Šanda – 51.46-50 Kotter.

36 Aristotle, *Metaphysics* Δ.29: 1024<sup>b</sup>29, Z.1: 1028<sup>a</sup>35 et al., *Categories* 1: 1<sup>a</sup>1, 1<sup>a</sup>10-12.

37 C. Kirwan, *Aristotle's Metaphysics. Books F, Δ and E. Translated with Notes*, Oxford 1993, 179, uses the translation "formula", which is also endorsed by M. Frede – G. Patzig, «*Metaphysik Z*». *Text, Übersetzung und Kommentar*, 2 vol., München 1988, vol. I, 20. This has a decidedly linguistic connotation, which seems misleading in the context of the ancient philosophical and theological debate. I opt for a translation such as "intelligible content", which would correspond to Aquinas' understanding of *ratio*, cf. J. F. Wippel, "Metaphysics", in N. Kretzmann – E. Stump (ed.), *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge 1993, 85-127, at 94-95. J. Zachhuber, *Human Nature in Gregory of Nyssa. Philosophical Background and Theological Significance* (Supplements to *Vigiliae Christianae* 46), Leiden 2000, 71-73, sheds light on the conceptual framework of Cappadocian Trinitarian theology against the background of this philosophical discussion.

38 Aristotle, *Cat.* 1: 1<sup>a</sup>10-2.

39 Aristotle, *Cat.* 5: 2<sup>a</sup>14-17; Philoponus, *In Cat.*, 20.9-14.

40 Philoponus, *Arbiter* VII,22: 22.17 Šanda – 52.55 Kotter. Philoponus' philosophical teacher, Ammonius, states that in the individual the common species is "circumscribed (περιγέγραπται)", or "fenced off (περιώρισται)"; Ammonius Hermiae, *In Porphyrii Isagogen*: ed. A. Busse (CAG IV,3), Berlin 1891, 63.19-21.

in one way, when we look at the common intelligible content of each nature on its own, such as the nature of man or of horse which is not [sc. instantiated] in one of the individuals; in another way, when we look at the same common nature which is [sc. instantiated] in the individuals and assumes a particular existence (μερικωτάτην ὑπαρξιν) in each of them, and does not fit with anything else except this alone. For the rational, living being which is in me is not common to any of the other men.<sup>41</sup>

Subsequently, Philoponus applies these conceptions of nature and hypostasis to the doctrine of the Trinity: one nature of the Father, Son and Holy Spirit, but three hypostases, of which each differs from the other ones by a certain property.<sup>42</sup>

For what should the one nature of the divinity be if not the common intelligible content of the divine nature which is seen on its own and is separated by the conception (τῆ ἐπινοίᾳ) of the property of each hypostasis?<sup>43</sup>

Philoponus is concerned here with the interaction between Christology and Trinitarian theology; he is anxious to be consistent in the terminology he uses for both *oikonomia* and *theologia*.<sup>44</sup> In order to achieve this he argues that in the Trinity there are particular natures which are distinct from the one common nature of the Godhead. Philoponus' train of thought is as follows: the common intelligible content of the nature of each individual or hypostasis is proper to it and does not fit with any other member of the same species. This has significant ramifications, if we consider that in Christ there is a union of two *natures*, the divine and the human. The common nature of the divinity that is recognised in the Trinity has not become incarnate, otherwise we would predicate the Incarnation also of the Father and the Holy Spirit. Neither has the common human nature been united with the God-Logos, otherwise the whole human race before and after the advent of the Logos would have been united to him. In fact, if we say "nature of the divinity" we mean that nature which has become individualised, as distinct (ἐξειδικασθεῖσαν) from the common nature of the divinity, *in* the hypostasis of the Logos. It is in this sense that we

41 Philoponus, *Arbiter* VII,22: 21.23-22.1 Šanda – 52.60-66 Kotter. For a similar distinction between οὐσία and ὑπόστασις, see Severus of Antioch, *Homilia cathedralis CXXV*: ed. M. Brière (PO 29), Paris 1960, 234-236. Severus also remarks that "nature" is said in two ways, sometimes denoting οὐσία, sometimes ὑπόστασις: *Contra impium grammaticum. Oratio* II,2: ed. J. Lebon (CSCO 111 [112]), Louvain 1965, 69-70 [55]; *Ep. VI*: ed. E. W. Brooks (PO 12,2), Paris 1919, 196-198; *Ep. LXV*: ed. E. W. Brooks (PO 14,1), Paris 1920, 28-29.

42 Likewise Severus, *Hom. cath. CXXV*: PO 29, 236-240; cf. also *Hom. cath. CXI*: ed. M. Brière (PO 25), Paris 1943, 790-791.

43 Philoponus, *Arbiter* VII,23: 22.6-7 Šanda – 52.72-73 Kotter.

44 This has become common by the sixth century, especially in Leontius of Byzantium; cf. B. E. Daley, "Boethius' Theological Tracts and Early Byzantine Scholasticism", in *Mediaeval Studies* 46 (1984), 158-191, at 171.

confess “one incarnate nature of the God-Logos”,<sup>45</sup> distinguishing it from the Father and the Holy Spirit by the addition “God-Logos”. Thus the union of divinity and humanity in Christ is a union of *particular*, not of *common* natures.<sup>46</sup> The divine nature is proper to the God-Logos, and by “nature of humanity”, which we affirm to be united to the Logos, we understand that particular being which alone the Logos has assumed:

Therefore, with regard to this meaning of nature, hypostasis and nature are the same, as it were, except that by the term ‘hypostasis’ the properties, which along with the common nature are added to each individual and through which the individuals are separated from one another, are understood as well.<sup>47</sup>

Philoponus’ analysis of nature, substance and hypostasis in the seventh chapter of the *Arbiter* leads us to the core not only of his Christology, but also of his Trinitarian theology. Let me now turn to the extant fragments of his writings on the Trinity, which have come down to us not in the original Greek, but in the form of quotations in various Syriac sources.<sup>48</sup> Hence the interpretation of these scarce fragments is an intricate task, and I shall not attempt to give a comprehensive account of them here, but rather select a few points which can be illuminated with reference to Philoponus’ earlier writings on Christology.

Philoponus argues that what is proper to each of the Persons of the Trinity – namely that this one is the Father and this one is the Son and this one is the Holy Spirit – constitutes a species of its own. Philoponus obviously conceives of the three divine Persons not as different individuals under a common species, as might have been expected, but as different species under a common genus, that is, “God”. The analogy adduced for this relationship is that of “living being (animal)” which can be specified as either rational or irrational.<sup>49</sup> It would seem that what Philoponus means when speaking of the different “property” of each divine Person is Porphyry’s notion of the specific differentia. Such “differences that belong by themselves (αἰ καθ’ αὐτάς)” are contained in the λόγος τῆς οὐσίας.<sup>50</sup> In the *Arbiter*, Philoponus speaks of “substantial difference (οὐσιώδης διαφορά)”. For instance, “man” and “horse” are two

45 The only occurrence of this formula in the *Arbiter*: VII,23: 22.17-18 Šanda – 52.86-53.87 Kotter.

46 That the union is not a union of universals comprising many hypostases is also stated emphatically by Severus, *Ep. II*: ed. E. W. Brooks (PO 12,2), Paris 1919, 186-196, and *Contra impium grammaticum. Oratio II*,21 and II,28: CSCO 111 [112], 179-184 [139-144] and 218-225 [170-176].

47 Philoponus, *Arbiter* VII, 23: 22.21-24 Šanda – 53.92-95 Kotter.

48 A. Van Roey, “Les fragments trithéites de Jean Philopon”, in *OLP* 11 (1980), 135-163.

49 Philoponus, *De trinitate*, fr. 6a/b: 150-151 [159] Van Roey.

50 Porphyry, *Isagoge*: ed. A. Busse (CAG IV,1), Berlin 1887, 9.14-16; cf. Philoponus, *In Aristotelis de Anima Libros Commentaria*: ed. M. Hayduck (CAG XV), Berlin 1897, 4.4-32.

different substances or natures, the one being a rational animal and the other being an irrational animal. Although they are under the same genus, namely animal, they cannot be subsumed under the same *λόγος τῆς οὐσίας*, that is, the same species.<sup>51</sup>

Thus Philoponus says in one of his fragments on the Trinity:

The divine substance is constituted in three-fold fashion in the Father, Son and Holy Spirit. This substance is divided not only by number but by the properties themselves. And therefore they are entirely different from one another in species (*ἑτεροειδεῖς*).<sup>52</sup>

Philoponus' point is that it is correct to affirm "three consubstantial substances" in the Trinity. The Fathers only rejected three substances which are non-consubstantial, that is, different in genus. To corroborate this claim, he refers to Dionysius of Rome and Gregory (presumably Nyssen).<sup>53</sup>

### (3) Tritheism and ontology

The Tritheists of the sixth century are usually regarded as rationalists who applied their Nominalist understanding of common nature to the Trinity and thus failed to account properly for the real unity of the three divine Persons. This would seem to emerge clearly from the extant fragments of Philoponus' treatise *On the Trinity*, where he states that genera and species are posterior to particular entities and are abstracted from them by our intellect. Philoponus even quotes the famous line from the first book of Aristotle's *De anima*, "the universal living being is either nothing or secondary".<sup>54</sup> For this reason, Philoponus explains, the universal does not exist on its own. Hypostases are called "substances" in the proper sense; common items, however, such as genera and species, are called substances only in a secondary sense.<sup>55</sup>

In this final section of my paper, I shall argue that these isolated passages should be read within the context of the theory on the ontological status of

51 Philoponus, *Arbiter* VIII,31-32: 28-30 Šanda. Cf. Boethius' final definition of nature in his *Contra Eutychem et Nestorium* 1.57-58: ed. H. F. Steward – E. K. Rand – S. J. Tester (Loeb Classical Library), Cambridge, Mass. – London 1973, 80, following Aristotle's *Physica* B.1: 193<sup>b</sup>28-31: "Nature is the specific difference that gives form to anything (*natura est unam quamque rem informans specifica differentia*)".

52 Philoponus, *De theologia*, fr. 13: 153 [160] Van Roey.

53 Philoponus, *De trinitate*, fr. 5a/b and 7: 149-151 [159-160]; C. *Themistum*, fr. 21a/b: 156 [162].

54 τὸ δὲ ζῶον τὸ καθόλου ἤτοι οὐδὲν ἐστὶν ἢ ὕστερον, Aristotle, *De anima* A.1: 402<sup>b</sup>7; quoted in Philoponus, *De trinitate*, fr. 1: 148 [158] Van Roey.

55 Philoponus, *De trinitate*, fr. 1-3: 148-149 [158] Van Roey.

universals which was common to the Neoplatonic commentators on Aristotle.<sup>56</sup> According to this theory, universals have no subsistence, that is to say, *concrete* existence separate from their instantiations in individuals, as Philoponus argues in his *De Anima Commentary*:

Universals have their subsistence (ὑπόστασις) in the particulars, but when they are understood as universals or general terms, they are found in the mind, for their being general consists in their being thought of as general, and thoughts are mental.<sup>57</sup>

Universals do not subsist apart from the particular things in which our abstracting intellect comes to know them. The priority of individuals in the order of knowing, however, is complemented by the priority of universals in the order of being. The Neoplatonic commentators of the sixth century thought that universals could be considered in a threefold way: first, *prior to the many*, that is, as the ideas in the mind of the demiurge; secondly, *in the many*, that is, having their *concrete* existence in the particular things of the sensible world; and thirdly, *posterior to the many*, as concepts which our abstracting intellect applies to the many particulars.<sup>58</sup> An exposition of this theory is given by Simplicius in his commentary on the *Categories*, where he argues for three kinds of common items (τὸ κοινόν). The first is transcendent or separate from the particulars and is the cause (αἴτιον) of the κοινότης in them, for instance, “the first animal” or αὐτοζῶον, which endows all animals with “animality” – *qua* cause it transcends its effects and is wholly other than they. Thus it is rather a common cause than a common nature. The second is the common item which dwells in the individuals, such as in the individual animal; it is the

56 On this complicated topic, see the seminal paper by K. Kremer, “Die Anschauung der Ammonius (Hermeiou)-Schule über den Wirklichkeitscharakter des Intelligiblen. Über einen Beitrag der Spätantike zur platonisch-aristotelischen Metaphysik”, in *Philosophisches Jahrbuch* 69 (1961/2), 46–63, and, dependent upon Kremer, L. Benakis, “The Problem of General Concepts in Neoplatonism and Byzantine Thought”, in D. J. O’Meara (ed.), *Neoplatonism and Christian Thought*, Albany 1982, 75–86. Essential (though not easy) reading are the works of A. C. Lloyd, “Neoplatonic logic and Aristotelian logic”, in *Phronesis* 1 (1955–6), 58–72 and 146–160; *Form and Universal in Aristotle*, Liverpool 1981; *The Anatomy of Neoplatonism*, Oxford 1990.

57 Philoponus, *In De Anima*, 307.33–308.1; translation by Lloyd, *The Anatomy of Neoplatonism*, 71 (slightly modified). Cf. Philoponus, *In Cat.*, 58.7–59.2, Ammonius, *In Aristotelis Categoriae Commentarium*: ed. A. Busse (CAG IV,4), Berlin 1895, 40.19–21, 41.13–15. Boethius, *Contra Eutychen et Nestorium* III.31–33: 86 Stewart–Rand, quotes the Greek sentence: αἱ οὐσίαι ἐν μὲν τοῖς καθόλου εἶναι δύνανται: ἐν δὲ τοῖς ἀτόμοις καὶ κατὰ μέρος μόνοις ὑφίστανται. That substances belong to the class of universals, but subsist only in individuals and particulars, is also his view in his *In Porphyrii Isagogen Commentarium. Editio Secunda*: ed. S. Brandt (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 48), Wien – Leipzig 1906, 166–167.

58 Philoponus, *In Aristotelis Analytica Posteriora Commentaria*: ed. M. Wallies (CAG XIII,3), Berlin 1909, 435.11–12 (on *An. post.* II: 100<sup>a</sup>3<sup>b</sup>–5): ἐπεὶ δὲ τὸ καθόλου τριπτόν ἐστι, ἢ τὸ πρὸ τῶν πολλῶν, ὅπερ εἰσιν αἱ ἰδέαι αἱ παρὰ τῷ Πλατόνι, καὶ τὸ ἐπὶ τοῖς πολλοῖς καὶ τὸ ἐν τοῖς πολλοῖς cf. Ammonius, *In Porphyrii Isagogen*, 41.10–42.26, 68.25–69.11.

commonality which constitutes the individual, and is thus differentiated, so that it is not really the same in different species. The third kind of κοινόν is posterior and exists in our thoughts as a result of the process of abstraction (ἐξ ἀφαιρέσεως), which we accomplish by subtracting all differentiae that modify animality in the external world.<sup>59</sup> This “multiplication of the universal” can be found already in the Middle Academy, when a distinction was introduced between the separate or transcendent form (χωριστὸν εἶδος), the Platonic idea, which is the paradigm of the demiurge, and the inseparable or immanent form (ἐνυλον εἶδος) which could be equated with the Aristotelian λόγος ἔνυλος. The doctrine of the Platonic ideas as thoughts in the mind of an Aristotelian self-thinking intellect is attested in Alcinous and may go back to Antiochus (or even Xenocrates).<sup>60</sup> It was also held by Philo of Alexandria, and so exerted a significant influence on Christian theology.<sup>61</sup>

When Philoponus comments on the aforementioned passage from Aristotle’s *De anima* (“the universal living being is either nothing or secondary”), he argues that this does not entail a rejection of the Platonic doctrine of ideas as the transcendent principles (λόγοι) in the mind of the demiurge. Rather, this refers to the ὑπερογενῆ, that is, the general concepts (ἐννοηματικά) which our abstracting intellect applies to the many particulars. At the same time, Philoponus emphasises that universals do not subsist apart from the particulars in which they are instantiated.<sup>62</sup> At the background of this theory, there is the anxiety to avoid the problem of a χωρισμός, which is raised by Plato’s theory of self-subsisting ideas, as found in the dialogues of his middle period. Hence the Neoplatonic commentators of the sixth century deny that the intelligible realm is a separate world of ideas subsisting in the same way as the individual entities in the visible.

It would seem that we can make sense of the extant fragments from Philoponus’ writings on the Trinity if we read them in the context of the position on the ontological status of universals held by the Neoplatonic commentators.<sup>63</sup> In three extant fragments from his *Against Themistius*, Philoponus says:

59 Simplicius, *In Aristotelis Categorias Commentarium*: ed. C. Kalbfleisch (CAG VIII), Berlin 1907, 82.35–83.20; cf. Kremer, “Die Anschauung der Ammonius (Hermeiou)-Schule über den Wirklichkeitscharakter des Intelligiblen”, 62–63.

60 See Alcinous, *Didascalicus* IV, 155.13–156.23: ed. J. Whittaker, Paris 1990; cf. Lloyd, “Neoplatonic logic and Aristotelian logic”, 59–60, and H. J. Blumenthal, *Aristotle and Neoplatonism in Late Antiquity. Interpretations of the De Anima*, London 1996, 13.

61 Philo, *De opificio mundi* V, 20: ed. F. H. Colson – G. H. Whitaker (Loeb Classical Library, Philo I), London – Cambridge, Mass. 1949, 16–18.

62 Philoponus, *In De Anima*, 37.17–38.17; cf. also *In Cat.*, 58.13–59.2.

63 E. G. T. Booth, “John Philoponus, Christian and Aristotelian Conversion”, in *Studia Patristica* 17 (1982), 407–411, and *Aristotelian Aporetic Ontology in Islamic and Christian Thinkers*, Cambridge 1983, 56–61, sees a conversion in Philoponus from the commonly accepted Neo-

For we show that the nature which is called 'common', has no existence of its own alongside any of the existents, but is either nothing at all – which is indeed true – or is constituted only in our intellect from particulars.<sup>64</sup>

Nothing which is called 'common' has existence of its own apart from the particular: there exists only this horse, only this man, only this angel.<sup>65</sup>

There is no other God apart from the Father, the Son and the Holy Spirit, a fourth one who would have his own hypostasis.<sup>66</sup>

Hence what is common to the three hypostases in the Trinity cannot be conceived of in terms of a concretely existing substance. Philoponus' earliest critics took him to mean that the unity between the three Persons of the Trinity is not real, but only a figment of the mind. Arguably, Philoponus' theory does not sufficiently account for the divine unity.

At the origin of the Tritheist controversy of the sixth century, there was an infelicitous interpretation of Patristic testimonies. Philoponus certainly used his intellectual acumen to defend Ascoutzanges' heretical language on the Trinity and gave it a philosophical foundation. However, what motivated Philoponus' endorsement of Tritheism were problems in the relationship between Trinitarian theology and Christology. Beyond the verbal battle the Tritheist controversy in the sixth century testifies to a genuine crisis in the theological understanding of the mystery of the Triune God.

platonian metaphysics to a "radical Aristotelianism". According to Booth, this adoption of "Nominalism" then lead to Philoponus' "virtual Tritheism". However, the force of Booth's argument is seriously impaired by the fact that his case for Philoponus' "radical Aristotelianism" is mainly based on the *Scholia on Metaphysics*. These *Scholia* were composed after Michael of Ephesus and thus after 1100, according to S. Ebbesen, *Commentators and Commentaries on Aristotle's «Sophistici Elenchi»* (Corpus Latinum Commentariorum in Aristotelem Graecorum 7), 3 vol., Leiden 1981, vol. III, 86-87.

64 Philoponus, *C. Themistium*, fr. 18: 154 [161] Van Roey.

65 *Op. cit.*, fr. 22: 156 [162].

66 *Op. cit.*, fr. 25: 156 [162].

Christelle Jullien et Florence Jullien

La *Chronique d'Arbèles*,  
( Propositions pour la fin d'une controverse,

En hommage au Pr. Julius Aßfalg<sup>1</sup>

La *Chronique d'Arbèles* constitue l'un des sujets les plus délicats de la littérature syriaque et de l'histoire du christianisme; elle offre à son passif un dossier complexe et chargé. Dix-neuf ans après l'étude de J. M. Fiey, F. Grenet émettait le souhait que soit entrepris un examen impartial de la *Chronique*, ajoutant: «Ce sera aux syriacisants de décider quel crédit l'on doit finalement accorder à la *Chronique d'Arbèles*»<sup>2</sup>.

Éléments de critique externe

A. Mingana publia en 1907 une chronique syriaque, sorte de *Liber pontificalis* de la ville d'Arbèles selon le mot du P. PEETERS<sup>3</sup>, sous le titre: *Histoire de l'église d'Adiabène sous les Parthes et les Sassanides par Mšīḥa Zkha (VI S.)*<sup>4</sup>. Le manuscrit aurait été découvert dans le village d'Eḡrour, à mi-chemin entre Ašithā et Zakho dans le Kurdistan. D'après A. Mingana, les chrétiens de la localité auraient été chassés par la tribu des Gogayés au cours du XVIII<sup>e</sup> siècle; les habitants en fuite auraient emporté avec eux quelques livres et manuscrits que des évêques syro-orientaux en résidence avaient depuis longtemps réunis à Eḡrour. Les autres ouvrages furent dissimulés ou brûlés. Aux dires de son éditeur, la *Chronique* «fait partie de la collection de ces livres qui ont eu la bonne chance d'éviter l'incendie»<sup>5</sup>. Au texte étaient ajoutés des cahiers contenant

1 Dans l'une de ses dernières lettres, le Pr. J. Aßfalg exprimait le souhait de voir aboutir ce travail sur la *Chronique*. Cette réflexion lui est dédiée, en témoignage de respectueuse considération.

2 Cité par TARDIEU, M., *Abstracta Iranica*, (= *Studia Iranica Suppl.* 9), 1986, 82, § 320.

3 PEETERS, P., «Le "Passionnaire d'Adiabène"», *AnBoll* 43, 1925, 263.

4 MINGANA, A., *Histoire de l'église d'Adiabène sous les Parthes et les Sassanides par Mšīḥa Zkha (VI S.)*, (= *Sources syriaques I/1*), Mossoul, Leipzig, 1907, 1-76 (texte); 76-168 (traduction).

5 MINGANA, A., *op. cit.*, préface.

les homélies de Georges Warda (auteur du XIII<sup>e</sup> siècle de la région d'Arbèles qui composa une collection d'hymnes intégrée dans les offices de l'église syro-orientale<sup>6</sup>); en isolant le manuscrit, A. Mingana le fit reconstituer «par un homme de métier» afin de faciliter le transport. Il vendit son précieux manuscrit à la Preussische Staatsbibliothek de Berlin le 21 octobre 1907, où il est répertorié Ms. or. fol. 3126 (Deutschen Staatsbibliothek)<sup>7</sup>. Il est recensé sous le numéro 24 dans l'ouvrage de J. Aßfalg, *Syrische Handschriften. Syrische, karšunische, christlich-palästinische, neusyrische und mandäische Handschriften*, (= *Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland* 5), Wiesbaden, 1963.

Cette «chronique d'Arbèles» présente la première évangélisation et l'organisation ecclésiastique de la région adiabénienne. Elle justifie l'ancienneté du siège d'Arbèles (dont relevaient les évêchés de la zone transtigritane), fondé avant même celui de Séleucie-Ctésiphon. Les informations du document cernent une période comprise entre le début du II<sup>e</sup> siècle et les environs de 530-550. La *Chronique* fixe l'époque où vécut l'apôtre Addaï qui consacra Peqīdā comme premier évêque d'Arbèles. Suivent ses successeurs (sept pour la période arsacide, treize pour l'époque sassanide), chaque épiscopat étant traité en une notice indépendante: outre des renseignements d'ordre ecclésiastique, des détails d'ordre politique (chute des Arsacides en particulier), culturel et social (vie quotidienne) sont proposés. Le dixième évêque d'Arbèles, Aḥadābūhī, est l'un des annonciateurs de l'évangile à Ctésiphon; sur demande des habitants, il se joindra aux électeurs de Pāpā, premier évêque de la capitale.

Outre l'édition et la traduction française par Mingana lui-même, la *Chronique* a fait l'objet d'autres versions. En 1915, E. Sachau en donnait une traduction allemande, précédée d'une longue introduction commentée<sup>8</sup>. Les versions arabes et latines sont moins connues: la version latine de F. Zorell, «*Chronica Ecclesiae Arbelensis ex idioma Syriaco in Latinum vertit*», *Orientalia Christiana* 8, 144-204, fut éditée à Rome en 1927; la version arabe de Potros Aziz (de 1929 à 1931) parut dans *Naḡm à Mossoul I-III* (traduction incomplète puisqu'il manque les quatre derniers évêques). Dernièrement, une nouvelle traduction en allemand

6 DUVAL, R., *La littérature syriaque*, Paris, 1907, réimpr. Amsterdam, 1970, 403.

7 Le Dr. H.-O. Feistel, successeur du Dr. W. Voigt comme directeur de la section orientale de la Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz, nous signale que le 1<sup>er</sup> janvier 1992, cette bibliothèque berlinoise a fusionné avec la Deutsche Staatsbibliothek sous le nom de Staatsbibliothek zu Berlin-Preussischer Kulturbesitz; la section d'Asie et d'Afrique et la section orientale forment désormais une section unique, Orientabteilung.

8 SACHAU, E., *Die Chronik von Arbela. Ein Beitrag zur Kenntnis des ältesten Christentums im Orient*, (= *Abhandlungen der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Philologisch-Historische Klasse* 6), Berlin, 1915, 3-94.

aux éditions du *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* a été réalisée par P. Kawerau avec photo-impression du manuscrit<sup>9</sup>.

J. Aßfalg a établi en 1966 une analyse codicologique de base minutieuse du manuscrit alors à la Staatsbibliothek de Berlin: le texte est écrit sur papier (1mm) de format in-8° en écriture estranghêlo; aux dires de Mingana lui-même, quatre feuillets du manuscrit original manqueraient, correspondant aux deux premiers et aux deux derniers<sup>10</sup>.

L'étude de la facture scripturaire, de la forme des points et de l'uniformité des espaces interlinéaires, du cours de l'écriture, attestent une grande régularité permettant de conclure à une rédaction d'une seule main. Les résultats de cette enquête montrent qu'il s'agirait d'une copie assez récente; des traces de suie furent repérées, que J. M. Fiey juge très suspectes<sup>11</sup>. L'expertise du manuscrit en laboratoire par le docteur W. Voigt était annoncée il y plus de trente ans; elle reste non réalisée à ce jour<sup>12</sup>. Le texte publié par A. Mingana avant la vente du manuscrit comporte des variantes que J. Aßfalg a répertoriées; curieusement, le Ms. or. fol. 3126 présente souvent des abréviations (*Chronique* 1, 9 כַּסְרָא / ms. Berlin כַּסְרָא ; 5, 41 אַבְרָהָם / ms. אַבְרָהָם ; 52, 127 אַבְרָהָם / ms. אַבְרָהָם ; 52, 135 אַבְרָהָם / ms. אַבְרָהָם ), voire des doublets dus au copiste (44, 39 אַבְרָהָם / ms. אַבְרָהָם אַבְרָהָם )<sup>13</sup>. Par ailleurs, il relève des mots, locutions ou expressions surajoutés par rapport au manuscrit de Berlin, et surtout une page entière (et non pas un folio) consacrée au métropolitain R̥hima d'Arbèles, absente du ms. de Berlin<sup>14</sup>; le copiste paraît avoir sauté ce paragraphe par *homoioarkton*. Ces variantes et cette page impliquent donc l'existence d'un original que J. Aßfalg pose comme «Handschrift X»; le manuscrit or. fol. 3126 serait postérieur à un éventuel original qui aurait pu de support à l'édition des *Sources syriaques*. Dans sa préface l'éditeur reste incertain quant à la détermi-

9 KAWERAU, P., *Die Chronik von Arbela*, (= CSCO 468, script. syr. 200), Louvain, 1985; (= CSCO 467, script. syr. 199), Louvain, 1985.

10 «En examinant attentivement le manuscrit, nous avons remarqué que les pages disparues ne seraient qu'au nombre de quatre seulement, à moins d'admettre (ce qui est peu probable) qu'un cahier entier ait disparu, après ces deux feuilles», MINGANA, A., *Histoire de l'église d'Adiabène sous les Parthes et les Sassanides par Mšīḥa Zkba (VI S.)*, (= *Sources syriaques I/1*), Mossoul, Leipzig, 1907, 156 n. 2; cf. reconstitution du schéma de positionnement des feuillets dans les cahiers par ASSFALG, J., «Zur Textüberlieferung der Chronik von Arbela. Beobachtungen zu Ms. or. fol. 3126\*», *Oriens Christianus* 50, 1966, 31 Abb. 2.

11 FIEY, J. M., «Auteur et date de la chronique d'Arbèles», *l'Orient Syrien* 12, 1967, 281.

12 ASSFALG, J., «Zur Textüberlieferung der Chronik von Arbela. Beobachtungen zu Ms. or. fol. 3126\*», *Oriens Christianus* 50, 1966, 19-36. Le professeur J. Aßfalg avait bien voulu nous confirmer ce détail dans sa lettre du 5 mai 1999.

13 ASSFALG, J., *art. cit.*, 27-29.

14 Cette page manquante du manuscrit est proposée en appendice à l'édition de KAWERAU, P., *Die Chronik von Arbela*, (= CSCO 467, script. syr. 199), Louvain, 1985, 81, à partir de l'édition de Mingana, *op. cit.*, 64 l. 37-65 l. 23. Elle devrait s'insérer en page 68 l. 25.

nation d'une date. Il propose le X<sup>e</sup> siècle comme *terminus ante quem*. P. Kawerau a comparé le type scripturaire estranghélo du manuscrit de Berlin avec la table de Julius Euting, «Tafel der Syrischen Schrift» en supplément à la grammaire de Th. Nöldeke<sup>15</sup>; il retient une fourchette de datation qui se situerait entre le témoin syro-oriental de 899 et celui de 1206-1207<sup>16</sup>. Dans son introduction, Kawerau signale que J. Aßfalg a mis en parallèle la graphie estranghélo (en particulier le ductus) de la *Chronique* avec le tétraévangile d'Erlangen, qu'il date du IX<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècle. Malgré les ressemblances, aucune conclusion paléographique ne s'impose compte-tenu de la difficulté que soulève une telle comparaison. Pour certains auteurs, il s'agirait même d'une graphie du XX<sup>e</sup> siècle. L'identification de ce manuscrit X, que Mingana ne fit jamais voir et dont la datation reste invérifiable, pourrait en effet s'assimiler à une chronique tardive; J. M. Fiey s'interroge sur la possibilité d'une éventuelle compilation du bas Moyen-Âge (XVI<sup>e</sup> siècle) sans toutefois y accorder grand crédit<sup>17</sup>. Dans la *Chronique*, quelques formes littéraires se rapportent au XIII<sup>e</sup> siècle, voire à une époque ultérieure. La disparition de cette base reste énigmatique: pourquoi A. Mingana n'a-t-il jamais montré ce document? Que proposait cet original par rapport aux données publiées? Aucune autre attestation de l'existence de cette *Chronique* dans la littérature syriaque connue n'a à ce jour été relevée.

L'accueil du texte lors de sa parution en 1907 fut dans un premier temps unanimement favorable. De grands historiens comme A. Harnack ou E. Sachau l'acceptèrent même comme «un témoignage unique et de très haute valeur»<sup>18</sup>. P. Kawerau, tout dernièrement, a recensé en prolégomènes les savants qui accréditent encore la valeur historique de la *Chronique*<sup>19</sup>. Certains historiens comme N. C. Debevoise en 1938<sup>20</sup>, N. Pigulevskaïa<sup>21</sup> ou W. Schwai-

15 NÖLDEKE, Th., *Kurzgefasste syrische Grammatik*, Leipzig, 1898, Darmstadt, 1977, Appendice.

16 KAWERAU, P., *Die Chronik von Arbela*, (= CSCO 468, script. syr. 200), Louvain, 1985, 2.

17 FIEY, J. M., «Vers la réhabilitation de l'histoire d'Karka d-Bét Sloh», *AnBoll* 82, 1964, 196.

18 HARNACK, A., *Die Mission und Ausbreitung des Christentums* II, Leipzig, 1924<sup>4</sup>, 683-691; SACHAU, E., *Die Chronik von Arbela. Ein Beitrag zur Kenntnis des ältesten Christentums im Orient*, (= *Abhandlungen der Königl. Preussischen Akademie der Wissenschaften. Phil.-Hist. Kl.* 6), 1915, 28; ALLGEIER, M. A., «Neue Aufschlüsse über die Anfänge des Christentums im Orient», *Der Katholik* 17/4, 1915, 393-401; *id.*, «Untersuchungen zur ältesten Kirchengeschichte von Persien», *ibid.* 21, 1918, 224-241; 289-300.

19 KAWERAU, P., *Die Chronik von Arbela*, (= CSCO 467, script. syr. 199), Louvain, 1985, IX-XIII. Liste reprise par CHAUMONT, M.-L., *Le christianisme dans l'empire iranien*, (= CSCO 499, subsidia 80), Louvain, 1988, 30-31.

20 DEBEVOISE, N. C., *A Political History of Parthia*, New-York, 1938, réimpr. 1968. Critique in ZICHY WOJNARSKI, B. G., *28e Congrès International des Orientalistes*, Canberra, 1971 (non consulté).

21 PIGULEVSKAJA, N., *Les villes de l'état iranien aux époques parthe et sassanide*, Paris, 1963, 72-76; 113-116. «Pour notre étude, les passages de la Chronique d'Arbèles concernant l'histoire

gert<sup>22</sup> s'y réfèrent comme une source majeure, n'hésitant pas à réviser des données historiques concernant les Arsacides dans le prisme de ce document. Des jugements plus nuancés déconsidèrent la description de l'époque sassanide réalisée par la *Chronique* mais soutiennent sa véracité pour la période antérieure (A. Maricq par exemple<sup>23</sup>, ou G. Widengren<sup>24</sup>). A. Baumstark a recensé la littérature consacrée à la *Chronique* dans son ouvrage *Geschichte der syrischen Literatur*<sup>25</sup>. Mais nombre d'inexactitudes et d'exagérations, voire certaines erreurs ou chronologies defectueuses de la *Chronique* suscitèrent aussi une certaine méfiance. Déjà en 1925, P. Peeters avait attiré l'attention sur la trop grande crédibilité concédée à ce texte<sup>26</sup>. Par la suite, I. Ortiz de Urbina s'interrogea à son tour sur la valeur historique intrinsèque de la *Chronique d'Arbèles*, relevant la difficulté d'appréhender un unique manuscrit conservé et de dégager les sources du rédacteur<sup>27</sup>. Dans les années 1960, principalement sous l'impulsion de J. M. Fiey, le dossier est révisé. À l'examen externe entrepris en 1966 par J. Aßfalg s'ajouta en 1967 une critique interne qui devait définitivement semer le doute sur la valeur du manuscrit. Cette recherche du P. Fiey, intitulée «Auteur et date de la *Chronique d'Arbèles*», fut éditée dans l'*Orient Syrien* 12, 265-302. Le savant dominicain fustige l'éditeur des Sources syriaques qu'il accuse d'être le véritable auteur du texte. Son enquête montre que l'éminent syriacisant aurait déjà tenté des falsifications de documents<sup>28</sup> – ce qui aujourd'hui n'est plus admis<sup>29</sup>.

laïque de l'Iran aux époques parthe et sassanide ont revêtu une importance particulière. Dispersées au hasard du récit dans la *Chronique*, ces indications (...) méritent notre crédit. C'est surtout la première partie, reprise d'Abel, qui a une grande valeur», 115-116.

- 22 SCHWAIGERT, W., Das Christentum in Hūzistān im Rahmen der frühen Kirchengeschichte Persiens bis zur Synode von Seleukia-Ctesiphon im Jahre 410, Marburg/Lahn, 1989.
- 23 MARICQ, A., «Classica et Orientalia V. Res Gestae Divi Saporis», *Syria* 35, 1958, 349 n. 1.
- 24 WIDENGREN, G., «The Establishment of the Sasanian Dynasty in the Light of New Evidence», *La Persia nel Medioevo*, (= *Accademia Nazionale dei Lincei* 368), Rome, 1971, 723-725; *id.*, «Sources of Parthian and Sasanian History», *CHI* 3/2, 1983, réimpr. 1996<sup>2</sup>, 1261-1283.
- 25 BAUMSTARK, A., *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn, 1922, 134-135; cf. aussi ORTIZ DE URBINA, I., *Patrologia Syriaca*, 1958, 210-211, §150.
- 26 PEETERS, P., «Le «Passionnaire d'Adiabène»», *AnBoll* 43, 1925, 261-304.
- 27 ORTIZ DE URBINA, I., «Intorno al valore storico della cronaca di Arbela», *OCP* 2, 1936, 5-32.
- 28 Ainsi pour la lettre de Philoxène à Abu 'Afr au moins dans sa partie sur la conversion des Turcs; lors de la publication des cinq premiers paragraphes reproduisant le texte de la *Cause de la fondation des écoles* de Barhadbešabba éditée en préface à l'édition des œuvres de Narsai (Mossoul, 1905), trois paragraphes numérotés VI-VIII furent ajoutés, supplément comportant des contradictions internes d'une valeur douteuse. F. Nau, dans l'édition de la seconde partie de l'*Histoire*, ne les traduira pas, NAU, F., *PO* 9/5, 1913, 489-632. FIEY, J. M., «Auteur et date de la chronique d'Arbèles», *L'Orient Syrien* 12, 1967, 275.
- 29 Cf. l'article de S. P. Brock à propos de cette Lettre de Philoxène, BROCK, S. P., «Reviews», *Journal of Theological Studies* 19, 1968, 308 n. 1; *id.*, «Alphonse Mingana and the Letter of Philoxenus to Abu 'Afr», *Journal of the John Rylands Library* 50, 1967, 199-206.

En ce qui concerne la *Chronique*, il appuie son intuition sur un faisceau accablant.

– Il traque les éléments dont pouvait disposer à cette époque A. Mingana, alors professeur de syriaque au séminaire de Mossoul: outre les ouvrages généraux comme ceux de C. Cantu (1867) ou J. Labourt (1904), le *Synodicon Orientale* (1902), les *Annales* d'al-Ṭabarī, la *Cause de la fondation des écoles* de Barḥadbešabba.

– Il a rencontré un copiste qu'il pense être à l'origine du manuscrit de Berlin: le prêtre Awrāhā Šekwāna d'Alqoš (d'ailleurs copiste de trois manuscrits de la collection Mingana, syr. 47, 50 et 52; syr. 581 aurait été copié par Isaac, son fils). Dans une correspondance avec le professeur Aßfalg datée d'avril 1966<sup>30</sup>, J. M. Fiey reproche au prêtre d'avoir noirci et sali lui-même sur demande de Mingana l'exemplaire achevé, fait qui aurait été confirmé en 1969 par le chorévêque Yūssif Qādo d'Alqoš qui tenait l'histoire d'Abraham lui-même; six mois plus tard, le P. Fiey put rencontrer Isaac qui témoigna en ce sens<sup>31</sup>. Néanmoins, cette attribution définitive à Awrāhā reste hypothétique puisque le P. Fiey, dans une note, s'interroge encore sur l'origine de l'écriture du ms. de Berlin, écartant le nom d'Issa d'Eḳrou<sup>32</sup>.

– Il montre les déficiences relatives aux éléments adiabéniens, mal connus du rédacteur.

Il est singulier que P. Kawerau, dans sa nouvelle édition de la *Chronique*, ne tienne compte d'aucune étude critique antérieure; par leur nombre, elles font pourtant date pour toute étude sérieuse de cette source: l'analyse de P. Peeters, de 1925, n'est pas signalée, pas plus que celle de J. Aßfalg (pourtant l'un des responsables scientifiques des éditions du CSCO) ou celles de J. M. Fiey. M.-L. Chaumont, en 1988, entreprend un bref survol de la question en reprenant essentiellement les données d'Ortiz de Urbina sans entrer plus avant dans une description ou même un réinvestissement des éléments de critique établis par P. Peeters et J. M. Fiey. À l'instar de la très brève note de S. P. Brock en 1967 (*Bulletin of the John Rylands Library* 50, 200-201), elle adopte une position intermédiaire: tout en gardant une certaine prudence, elle concède au texte la valeur d'une «primary source» (reprenant l'expression de J. P. Asmussen<sup>33</sup>), refusant de l'écartier du champ de ses investigations<sup>34</sup>.

30 ASSFALG, J., «Zur Textüberlieferung der Chronik von Arbela. Beobachtungen zu Ms. or. fol. 3126\*», *Oriens Christianus* 50, 1966, 34 n. 33.

31 FIEY, J. M., «Comptes rendus», *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 81/3-4, 1986, 545-546.

32 FIEY, J. M., «Auteur et date de la chronique d'Arbèles», *L'Orient Syrien* 12, 1967, 282, n. 61.

33 ASMUSSEN, J. P., «Christians in Iran. The History of Christian Expansion in Iran», *CHI* 3/2, 1983, réimpr. 1996<sup>2</sup>, 925-926.

34 CHAUMONT, M.-L., *Le christianisme dans l'empire iranien*, (= CSCO 499, subsidia 80), Louvain, 1988, 38.

A. Mingana identifie la *Chronique* à l'histoire ecclésiastique composée par Mšīhā-Zhā (nom signifiant «Christ est vainqueur»). Mšīhā-Zhā n'est connu comme auteur d'une histoire ecclésiastique au VI<sup>e</sup> siècle que dans le *Catalogue* d'Awđīšō' de Nisibe, qui recense les écrivains de chroniques ecclésiastiques perdues<sup>35</sup>. Nous ne savons rien de ce personnage, de son origine. Il fut confondu par J. S. Assemani avec un moine d'Adiabène, du couvent du mont Izla, Īšō' Zhā; lorsque l'archimandrite Babaï chassa les moines de ce monastère, Īšō' Zhā se retira dans le diocèse de Dasen où il aurait fondé le couvent de Bēth-Rabban<sup>36</sup>. A. Baumstark fournira les arguments d'une identification des deux auteurs ecclésiastiques grâce à un passage du *Livre des supérieurs* de Thomas de Marga dans lequel une histoire ecclésiastique est mentionnée au compte d'Īšō' Zhā.

«Ainsi, dans la cinquième année de Kosrau, d'après ce qui est écrit par le saint Rabban Īshō'-Zēkhā, qui vécut aux jours du dernier Mār Īšō'yahb, (...) eut lieu l'arrivée de Rabban Jacob à ce monastère»<sup>37</sup>.

Il convient de noter qu'A. Mingana distingue les deux personnages, bien que dans sa *Réponse à M. l'abbé Chabot à propos de la Chronique de Barhdbeschaba*, parue avant l'édition des *Sources syriaques*, il ait annoncé la publication d'un texte qu'il attribue à Jesuzha du VII<sup>e</sup> siècle<sup>38</sup>. Īšō' Zhā, fondateur de Bēth-Rabban, ne doit pas être confondu avec l'abbé de Bēth-'Awé, en territoire dépendant de Marga, cité par l'évêque Thomas<sup>39</sup>. En effet, cet abbé serait mort au tout début du VII<sup>e</sup> siècle (604 d'après Thomas de Marga, «In the thirteenth year [of king Khusrau]»<sup>40</sup>); le moine de Bēth-Rabban est quant à lui contemporain du dernier patriarche Īšō'yahb III (648-658)<sup>41</sup>. La confusion avec Mšīhā-Zhā

35 ASSEMANI, J. S., *BO* III/1, Rome, 1725, 216; 108.

36 Cf. DUVAL, R., *La littérature syriaque*, Paris, 1907, réimpr. Amsterdam, 1970, 349-350, qui conserve la confusion de J. S. Assemani.

37 BUDGE, E. A. W., *The Book of Governors*, Londres, 1893, cap. XXIII, I, 46-47 (texte); 79-80 (trad.). Budge ne corrige pas l'erreur de J. S. Assemani, citée en n. 3, 79. P. Kawerau restitue cet extrait pour appuyer l'assimilation, démarche que lui emprunte *in extenso* M.-L. Chaumont; KAWERAU, P., *Die Chronik von Arbela*, (= CSCO 468, script. syr. 200), Louvain, 1985, 6-9 où il effectue d'abord un repérage de l'action d'Īšō' Zhā comme fondateur et écrivain dans l'œuvre de Thomas de Marga. BAUMSTARK, A., *Geschichte der Syrischen Literatur*, Bonn, 1922, 134-135. Pour l'identification définitive de Thomas évêque de Marga et sur la structure rédactionnelle de son *Livre des Supérieurs*, cf. FIEY, J. M., «Thomas de Marga. Notule de littérature syriaque», *Le Muséon* 78/1-2, 1965, 361-366. Il corrige l'erreur d'Assemani si souvent reprise et dissocie clairement le métropolitain homonyme du Bēth-Garmaï.

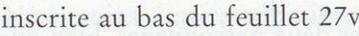
38 Cité par DUVAL, R., *op. cit.*, 203, 4.

39 BUDGE, E. A. W., *ibid.* I, 47 (texte); II, 83 (trad.).

40 BUDGE, E. A. W., *ibid.* I, 49; II, 86.

41 BUDGE, E. A. W., *ibid.* I, LXXVII. Outre la date fautive, il présente Īšō'yahb comme catholicos. J. M. Fiey n'exclut pas que ce moine ait été de ce fait l'un des destinataires d'une lettre du futur catholicos, encore évêque de Mossoul, rédigée en 628 (et non 688, comme il l'écrit par

s'éclairerait compte-tenu des synonymies de nom et de travaux (attribution de chroniques); néanmoins, étant donné la superposition des deux auteurs réalisée par 'Awdišō' et l'absence chronologique de la présentation de son *Catalogue*, il paraît difficile de trancher définitivement la question d'identification. Celle-ci ne repose que sur quelques éléments de datation toutefois incertains: VI<sup>e</sup> siècle pour Mšihā-Zhā (d'après A. Mingana, il serait contemporain des événements de 530-550), VII<sup>e</sup> siècle pour Īšō' Zhā. Quant à Īšō' Zhā de Bēth-'Awé, mort en 604, l'assimilation avec Mšihā-Zhā n'est pas probante malgré leur contemporanéité puisque d'une part ce religieux n'est jamais mentionné comme auteur d'ouvrages ecclésiastiques, et que d'autre part le moine n'est pas adiabénien.

A. Mingana suppose que le nom de Mšihā-Zhā était vraisemblablement mentionné dans les feuillets manquants en début: «le manuscrit étant tronqué au commencement et à la fin, il nous était impossible d'en connaître l'auteur. Fort heureusement, nous en avons trouvé le titre écrit en marge, dans le corps même du manuscrit»<sup>42</sup>. Mais cette attribution est une adjonction ultérieure, inscrite au bas du feuillet 27v: . Nous savons maintenant que cette précision fut réalisée par un moine d'Alqoš à la demande même de Mingana: J.-M. Vosté s'appuyait sur le témoignage du scribe qu'il avait rencontré et qui lui avait plusieurs fois raconté le fait<sup>44</sup>. «Ce moine, ne soupçonnant rien, prétendit tout simplement savoir écrire en stranguéli antique, et il en donna la preuve. Relata refero»<sup>45</sup>. Ce moine fut identifié par des graphologues à Thomas fils de Ḥanna, de Karamlais, alors moine au couvent chaldéen de Notre-Dame des Semences.

Ces éléments d'ensemble permettent de dire que le manuscrit de Berlin est vraisemblablement copie d'un original et que le VI<sup>e</sup> siècle ne constitue pas nécessairement le *terminus post quem* de la rédaction, probablement postérieure de quelques siècles (entre le IX<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècle et le XIII<sup>e</sup> siècle, au plus tôt).

erreur). Cf. FIEY, J. M., «Auteur et date de la chronique d'Arbèles», *L'Orient Syrien* 12, 1967, 284 n. 70.

42 MINGANA, A., *Histoire de l'église d'Adiabène sous les Parthes et les Sassanides par Mšihā Zkha* (VI S.) (= *Sources syriaques* 1/1), Mossoul, Leipzig, 1907, préface.

43 Cf. KAWERAU, P., *Die Chronik von Arbela*, (= *CSCO* 467, script. syr. 199), Louvain, 1985, 52.

44 VOSTÉ, J. M., «À propos du "Catalogue of the Mingana Collection"», *OCP* 7, 1947, 517. F. Zorell proposait de conserver l'unité textuelle, faisant de cette précision le début d'un nouveau cahier, ZORELL, F., «Chronica Ecclesiae Arbelensis ex idioma Syriaco in Latinum vertit», *Orientalia Christiana* 8, 1927, 180 n. 6. Ceci n'est guère vraisemblable, d'autant que ce pseudo-titre est inscrit dans la marge au bas d'un feuillet.

45 Rapporté par FIEY, J. M. «Auteur et date de la chronique d'Arbèles», *L'Orient Syrien* 12, 1967, 284-285.

## Éléments de critique interne

Il convient de noter d'emblée que la *Chronique d'Arbèles* n'est ni citée ni reprise dans d'autres sources. Les quelques thématiques sélectionnées permettront, à deux niveaux, une critique interne du texte et une discussion point par point des arguments contre l'historicité de la *Chronique*, aboutissant à un questionnement: pouvons-nous déceler des éléments plaidant en faveur d'une certaine authenticité du document, ou convient-il de le rejeter définitivement comme douteux?

Les références de la *Chronique**Les auteurs ecclésiastiques*

Parmi les références aux auteurs ecclésiastiques invoqués par le chroniqueur, figure d'abord Eusèbe de Césarée (*Chronique*, éd. Mingana 99; 104; 107). Nous savons qu'il existe des versions syriaques de son *Histoire ecclésiastique* antérieures au VI<sup>e</sup> siècle (date présumée de la rédaction de la *Chronique* pour A. Mingana), ainsi que l'indique W. Wright pour un manuscrit de 462<sup>46</sup>. À l'inverse de ce que prétend J. M. Fiey dans sa critique générale, les allusions à Eusèbe ne sont pas des citations de l'*HE*, mais de simples références: la recherche d'une littéralité se révèle ainsi entreprise inutile. Les deux passages concernant Clément d'Alexandrie et Origène (*Chronique* 27, 104; 30, 107) dérivent directement de l'*Histoire ecclésiastique* grecque (VI, 13-14; VI, 23): elles ne se trouvent pas dans les versions syriaques anciennes pour la simple raison que le Livre VI est aujourd'hui perdu. Néanmoins, Clément est mentionné au Livre V (donc aussi dans le texte syriaque, 11, 3-5) et ses ouvrages sont aussi détaillés (III, 38, 5: dialogues entre Pierre et Apion; IV, 22, 1; 23, 11; III, 38, 4: deuxième aux Corinthiens); de même Origène est cité pour son commentaire sur la Genèse (III, 1, 3)<sup>47</sup>.

Pour J. M. Fiey, la mention de Clément implique nécessairement une citation (directe ou indirecte) de ses œuvres dans la *Chronique*. Mais ce présupposé est sans fondement. Là encore, il ne s'agit que d'une référence, qui ne présage pas d'un emprunt dissimulé comme source du chroniqueur. Le renvoi à *Stromates* III dans la note 2 de la page 113 de la *Chronique* ne sert que d'appui à une

46 WRIGHT, W., *Encyclopaedia Britannica* 22, Londres, 1892, 824-856, s.v. «Syriac Literature».

47 BEDJAN, P., *Histoire ecclésiastique d'Eusèbe de Césarée*, Leipzig, 1897, 243-244; 318; 227; 151 (Origène). P. Bedjan ne donne que le texte syriaque sur base du ms. Add. 14639, du VI<sup>e</sup> siècle. Il fournit également les données du manuscrit Saint-Petersbourg de l'an 773 des Grecs (461/462). Cf. WRIGHT, W., McLEAN, N., *The Ecclesiastical History of Eusebius in Syriac*, Cambridge, 1898.

conclusion hâtive de Mingana sur la continence des mages: il soutient que la *Chronique* infirmerait les dires de Clément. La référence à Clément (en note) n'apporte rien au texte, puisque la coutume d'union incestueuse mère-fils (*kbvaētvadatha*) était courante et même hautement considérée dans les milieux religieux zoroastriens<sup>48</sup>.

L'évocation de Socrate (*Histoire ecclésiastique* I, 8) en note de la page 125 pourrait servir d'argument pour déterminer une autre source d'inspiration de la *Chronique*: il est précisé que les évêques réunis dans la ville de Nicée en vue de réfuter Arius étaient au nombre de 318, nombre traditionnel chez les Syriens. Le chiffre approximatif de «plus de 300» (cf. Socrate, *HE* I, 8, 9; Gélase de Cyzique, *HE* II, 5, 6) est le mieux attesté dans les textes anciens; il fut remplacé par 318 à une époque qu'E. Honigmann estime difficile à déterminer (en rapport avec les 318 serviteurs d'Abraham en Gn XIV, 14)<sup>49</sup>; ce chiffre est le plus souvent cité à partir de la seconde moitié du IV<sup>e</sup> siècle environ. Les listes syriaques restent quant à elles fluctuantes; ainsi au tout début du VI<sup>e</sup> siècle (vers 501), celle du Cod. Brit. Library Add. 14528 (218 noms). L'archétype original aurait comporté entre 166 et 221 noms<sup>50</sup>. Faut-il accorder crédit à la remarque de J. M. Fiey lorsqu'il constate l'entière dépendance de la note de Mingana avec la première partie de la note explicative de J.-B. Chabot (*Synodicon Orientale*, Paris, 1902, 259 n. 2)<sup>51</sup>? Dans cette note, Chabot fait en effet référence à Socrate comme premier témoin du nombre des Pères pour les Syriens (318 au lieu des «plus de 300» que signale l'historien ancien). En tout cas, le chiffre ne suppose pas d'anachronisme de la part de la *Chronique*.

### Les sources orientales

Une conformité du texte de la *Chronique* avec celui de la *Cause de la fondation des écoles* de Barhadbešabba fut constatée par Mingana avant la publication de 1907<sup>52</sup>, ainsi qu'il le souligne lui-même dans sa *Réponse à M. l'abbé Chabot*, précisant les concordances entre les deux<sup>53</sup>. L'œuvre, d'un genre littéraire très

48 BOYCE, M., *A History of Zoroastrianism* I, Leiden, 1989, 254; 285; III, Leiden, 1991, 256; 277-278.

49 HONIGMANN, E., «La liste originale des pères de Nicée. À propos de l'évêché de "Sodoma" en Arabie», *Byzantion* 14/1, 1939, 65-71. La mention de 318 noms dans la *Vita Constantini* d'Eusèbe, au lieu de 250, pourrait être une correction marginale. Les canons arabes de Nicée (canon 2), dont la version nous est restituée au XIV<sup>e</sup> siècle par 'Awdišō' de Nisibe, ne présentent pas 318 noms, Cf. 'Awdišō' de Nisibe, *Nomocanon*, MAI, A., *Scriptorum Veterum Nova Collectio, Colletio canonum apostolicorum* X, Rome, 1838, I, cap. V.

50 HONIGMANN, E., *art. cit.*, 44-45; 49-57.

51 FIEY, J. M., *art. cit.*, 291.

52 SCHER, A., «Bar Hadbešabba, Cause de la fondation des écoles», *PO* 4/4, Paris, 1908, 316-404.

53 Cité par DUVAL, R., *La littérature syriaque*, Paris, 1907, réimpr. Amsterdam, 1970, 203, 4.

particulier propre à l'école de Nisibe, fut réalisée dans les années 580 par Barḥadbešabba 'Arbāyā, élève de Ḥenana d'Adiabène<sup>54</sup>. A. Mingana avait fourni quelques extraits de la *Cause* dans la préface de son édition des *Homélies* de Narsai, publication qui, précisément, d'après J. M. Fiey, alimente les doutes: «ne peut-on pas supposer que [la *Cause*] est une des sources du pseudo Mšihā-Zḥā, même si [Mingana] y change quelques détails?»<sup>55</sup>. La succession des directeurs de l'école de Nisibe est quant à elle concordante (*Chronique* 73, 154-74, 155): Narsai/Élisée/Abraham. Néanmoins, la présence d'Ibas d'Édesse cité en amont de la liste (c'est-à-dire avant l'exode à Nisibe) en un passage indépendant (*Chronique* 146) nuance le tableau d'une dépendance par rapport à la *Cause* qui ne mentionne pas le docteur d'Édesse. Ibas apparaît en revanche dans la liste tardive de Mari Ibn Suleyman que restitue J. Labourt<sup>56</sup>. Pourtant, il convient de remarquer que ce texte présente Abraham comme successeur direct de son oncle Narsai et non pas d'Élisée. Ainsi, la mention d'Élisée de Kouzbou après Narsai ne repose que sur la *Cause de la fondation des écoles*. En mentionnant Ibas avant Narsai, la *Chronique* offre une singularité par rapport à ces sources et ne manifeste pas une concordance régulière avec le document témoin; la *Cause* n'apparaît donc pas comme une source obligée dont dépendrait ce texte. Notons en passant que l'histoire de Paul le docteur, coïncide à l'ordre de présentation de J. Labourt, précisément située après le détail des directeurs de l'école de Nisibe (*Chronique*, 156).

Une confusion désormais connue: celle de l'évêque Ḥenana (première moitié du VI<sup>e</sup> siècle) avec son homonyme, maître à l'école de Nisibe et originaire d'Arbèles (*Chronique* 154-156). Nous ne nous rangerons pas à l'avis de J. M. Fiey qui évoque une erreur que Mingana aurait par la suite rectifiée en note (*Chronique* 154 n. 1), parlant de «numéro de ventriloque»<sup>57</sup>. En effet, nous avons noté l'existence d'un autre Ḥenana, métropolitain d'Arbèles, contemporain du docteur de Nisibe; il est signataire du synode de 576<sup>58</sup>. Cette contemporanéité aurait-elle suscité l'assimilation du personnage avec le professeur nisibéen? Les *Diptyques* d'Adiabène présentent les cinquante-et-un métropoli-

54 Barḥadbešabba, auteur de la *Cause*, doit être différencié de son homonyme auteur d'une *Histoire ecclésiastique* que mentionne 'Awdišō: l'un prit position pour Ḥenana tandis que l'autre, pourtant élève du maître, s'opposa à son enseignement. Cf. FIEY, J. M., *Jalons pour une histoire de l'église en Iraq*, (= CSCO 310, subsidia 36), Louvain, 1970, 26, n. 119: petit tableau comparatif.

55 FIEY, J. M., *art. cit.*, 298.

56 LABOURT, J., *Le christianisme dans l'empire perse*, Paris, 1904, 292. La note de A. Mingana, 156 n. 2, cite J. Labourt (*op. cit.*, 166), et fait aussi référence à la démonstration de M. Mercati; l'éditeur de la *Chronique* adopte une position plus nuancée, refusant l'assimilation de Paul de Nisibe avec Paul de Perse pour laquelle il n'apporte cependant aucun argument.

57 FIEY, J. M., «Auteur et date de la chronique d'Arbèles», *L'Orient Syrien* 12, 1967, 299.

58 CHABOT, J.-B., *op. cit.*, 368.

tes d'Assyrie, et ont retenu ces deux Ḥnana en dix-huitième et vingtième position; jusqu'à la fin du VI<sup>e</sup> siècle, les noms sont les suivants<sup>59</sup>: Slīmūt (Salimot), Ādōna, Joseph, 'Awdišō', Daniel, Barḥadbšabba, Daniel, Šembaiteh, Baṭṭa, Ḥabbīwa, Daniel, Īyyu, Joseph, Bāwāi, Šawṭa, Šim'ūn, Qaššīša (Qāša), Ḥnana, Bar Sahdē (correspondant à Mešawḥa), Ḥnana, Abraham. J. M. Fiey a étudié ces *Diptyques* et place la date de la liste après 1364, mort du dernier métropolitain recensé<sup>60</sup>. On a retenu que la liste ne corroborait pas toujours celle de la *Chronique*, si ce n'est pour trois noms (Daniel, Joseph et Ḥnana), bien qu'aucune date ne permette d'identifier les premiers noms. En signalant un évêque du nom de Ḥnana parmi les métropolitains d'Adiabène pour le début du VI<sup>e</sup> siècle, le texte fournit un élément concordant, au-delà des confusions ou des superpositions avec un homonyme.

### *Le Synodicon Orientale*

Le *Synodicon Orientale*, édité par J.-B. Chabot en 1902, et conservé dans deux manuscrits principaux<sup>61</sup>, présente les actes synodaux de quinze conciles tenus, pour la plupart, à Séleucie-Ctésiphon, depuis les années 410 (sous l'épiscopat d'Isaac à Séleucie-Ctésiphon) à 775 (synode de Ḥenanīšō' II), avec ajouts de décisions prises jusqu'en 790. d'après J.-B. Chabot, la compilation de ces conciles aurait été réalisée sous le patriarcat de Timothée I<sup>er</sup> à la fin du VIII<sup>e</sup> siècle<sup>62</sup>; bien que le nom du patriarche n'y figure pas expressément, il est très probable qu'il fut l'initiateur de la réunion de ces actes. Certaines formes d'anachronismes sont d'ailleurs imputables à l'époque de compilation de ce recueil, effectuée après 775. Ainsi le terme de «patriarche» est impropre sous

59 FIEY, J. M., *Assyrie chrétienne I*, Beyrouth, 1965, 54. Ce manuscrit fut retrouvé dans un manuscrit de 1670 à Karamlaiss près de Mossoul, et fut copié à la fin du *Paradis d'Éden* d'Awdišō' de Nisibe. En 1906, A. Scher avait repris des évangélistes contenant l'amorce de ces *Diptyques* pour publier un calendrier retrouvé dans un couvent près de Mossoul (en arabe).

60 FIEY, J. M., «Diptyques nestoriens du XIV<sup>e</sup> siècle», *AnBoll* 81, 1963, 371-379; 385-388; il énumère les quatre versions parvenues, de même provenance et comportant des différences minimales. Cf. SELB, W., *Orientalisches Kirchenrecht I*, 1980, 63-66.

61 Il s'agit du codex Borgiano siriano 82 conservé au Vatican; le second est le BN syr 332. Ces deux manuscrits dépendent d'un original du couvent d'Hormizd près d'Alqoš.

62 CHABOT, J.-B., *Synodicon Orientale*, Paris, 1902, 12; PUTMAN, H., *L'église et l'Islam sous Timothée I*, (= *Recherches NS B. Orient chrétien* 3), Beyrouth, 1975, 62-64. Timothée est attesté comme auteur d'un recueil de canons et comme traducteur du recueil législatif d'Īšō'bokht. 'Amr affirme que lors d'une réunion synodale, il aurait fait approuver 98 (99) canons rédigés sous forme de questions-réponses, GISMONTI, H., *Maris, Amri et Slibae. De patriarchis nestorianorum Commentaria*. Pars altera, Rome, 1897, 38. Ce recueil donne des lois en matière de hiérarchie ecclésiastique, sur les questions du mariage et de succession.

Dadīšō' en 424; certaines notices ont pu être déformées par les copistes<sup>63</sup>. Enfin, les préoccupations d'administration et de droit ecclésiastiques occultent peut-être une réalité plus complexe des événements, en particulier les implications humaines à l'origine des querelles et des schismes. A. de Halleux a relevé les indices de «falsification» et de «nestorianisation» grossières effectuées ultérieurement (jusqu'au XIV<sup>e</sup> siècle)<sup>64</sup>.

L'un des détails discordants concerne l'évêque Daniel (dates approximatives données par la *Chronique*: 407-431). Premier élément suscitant la méfiance et qui n'a pas été assez souligné: les sièges dépendant du métropolitain d'Arbèles (Bēth-Nouhadra, Bēth-Bagaš, Bēth-Đačan, Ramonin, Bēth-Bahkart et Dabarna<sup>65</sup>). Ces territoires nommés correspondent exactement à l'ordre présenté par le *Synodicon Orientale*<sup>66</sup>. Le renvoi au synode de Mār Isaac (410) donnerait l'origine de l'élévation d'Arbèles au rang de siège métropolitain. Mais ce statut semble à cette date déjà reconnu: le canon 21 ne détermine que le rang honorifique des sièges que chacun tiendra derrière Séleucie selon la grandeur de la ville (quatrième rang pour Arbèles). Sans doute la ville était-elle pourvue de ce titre sous l'épiscopat de Pāpā au début du IV<sup>e</sup> siècle<sup>67</sup>. Les six évêchés relevant du métropolitain d'Adiabène (Ḥedayab) n'ont pas tous été identifiés, en particulier Dabarna. Mingana semble avoir repris ce détail de J.-B. Chabot, ce que tendraient à confirmer ses remarques en note (*Chronique* 143 n. 2-6). Second fait, l'absence de Mār Daniel au synode de 420 est prétexte à moquerie pour le savant dominicain: le *Synodicon* signale son absence que la *Chronique* justifie par la maladie. Notons que le prétexte n'était certes pas nécessaire. En effet, le synode de 420 tenu à son retour d'Occident par le patriarche Yahballaha, et qui accueillait l'ambassadeur Acace, ne recense que dix évêques en comité (alors qu'ils sont 37 en 410; 35 en 424). Aucune décision importante n'est prise lors de cette assemblée, et le but de la réunion ne fait que sanctionner les démarches politiques de paix. Trois métropolitains d'Arbèles du nom de Daniel sont représentés dans les *Diptyques* de Karamlaiss (cinquième, septième et onzième places) et J. M. Fiey laisse ouverte la question d'une identification avec le signataire des synodes de 410 et de 424<sup>68</sup>. Le troisième de ce nom avant

63 Cf. FIEY, J. M., *Jalons pour une histoire de l'église en Iraq*, (= CSCO 310, subs. 36), Louvain, 1970, 17-18.

64 DE HALLEUX, A., «La falsification du symbole de Chalcédoine dans le *synodicon* nestorien», *Mélanges offerts à Jean Dawvillier*, Toulouse, 1979, 375-381.

65 J. M. FIEY a tenté une hypothèse d'identification de ces diocèses, qui restent encore mal localisés, FIEY, J. M., *Assyrie chrétienne* I, Beyrouth, 1965, 48-49.

66 CHABOT, J.-B., *op. cit.*, 272.

67 'Awdīšō' de Nisibe, *Nomocanon*, MAI, A., *Scriptorum Veterum Nova Collectio, Epitome canonum apostolicorum* X, Rome, 1838, (VIII, 15) 141; cf. LE QUIEN, M., *Oriens Christianus* II, Paris, 1740, 1230-1232.

68 FIEY, J. M., *Assyrie chrétienne* I, Beyrouth, 1965, 51-52.

Īyyu (Job) et Joseph conviendrait. Ce motif de maladie-prétexte pour excuser une absence se retrouve ailleurs et il faut remarquer qu'il masque toujours une réalité non-dite: en page 148, Mār 'Aboušta ne participe pas non plus au synode d'Acace en 486 «car une très grave maladie l'avait atteint». Barhebraeus fournit une cause à cette absence: le métropolitain aurait fui devant les exactions de Baršauma, métropolitain de Nisibe; il se serait réfugié sur le mont Maqlūb, dans le couvent de Kuḥta<sup>69</sup>. Retenons deux faits: le siège d'Arbèles est effectivement anciennement créé d'après la convergence des détails historiques, même si l'ambiguïté persiste sur les relations de l'évêché-métropolitain avec ses suffragants; l'absence de l'évêque (avec motif littéraire) ne constitue pas un argument.

La succession 'Aboušta (450-499)/Joseph (499-511) dans la liste épiscopale de la *Chronique* témoignerait d'une confusion que révèlent les actes synodaux. De fait, 'Aboušta n'apparaît que dans des adjonctions ultérieures comme signataire en 497<sup>70</sup>. J. M. Fiey signale d'ailleurs qu'il ne figure pas dans les *Diptyques* d'Arbèles, tandis que Joseph y est présent en treizième position<sup>71</sup>. Joseph serait donc l'évêque en titre au synode. Pour expliquer cette anomalie, A. Mingana prétendait faire de Joseph un prêtre d'Arbèles évitant ainsi de placer deux co-évêques sur un même siège; cette position ne tient donc pas, et la notice consacrée à 'Aboušta dans la *Chronique* reste problématique.

### Le contexte historique

Le détail le plus surprenant de ce document est sans aucun doute la présentation des souverains arsacides puis sassanides avec un numéro de succession<sup>72</sup>. Il eût été d'usage de présenter les rois par leur filiation. Notons que tous ne sont pas à ce régime: nous avons relevé Vologèse II (deux fois sur trois, *Chronique* 83, 88), III (*Chronique* 88), IV (une fois sur deux, *Chronique* 98), Vahrām III (une fois sur trois, *Chronique* 114-115) et Šāpūr II (deux fois, *Chronique* 126). Certains rois sont en revanche dépourvus de toute numérotation: ainsi, pour Vahrām (cinquième, *Chronique* 142, 145) et Yazdegerd (premier et second du

69 ABBELOOS, J.-B., LAMY, T. J., *G. Barhebraei Chronicon ecclesiasticum* II, Louvain, 1872, 69-70; l'*Histoire* de Bar 'Eta confirme l'événement en présentant Quḥta comme siège du métropolitain d'Adiabène, rappelant que le couvent lui servit de refuge.

70 CHABOT, J.-B., *op. cit.*, 620. Des trois listes de signataires proposées en début, en ouverture et en clôture du concile, la liste initiale est la seconde – la première étant formée sur la troisième dans laquelle des membres furent ajoutés ultérieurement.

71 FIEY, J. M., *art. cit.*, 298; id., *Assyrie chrétienne* I, Beyrouth, 1965, 53-54.

72 Trait déjà relevé par SACHAU, E., *Die Chronik von Arbela. Ein Beitrag zur Kenntnis des ältesten Christentums im Orient.* (= *Abhandlungen der Königl. Preussischen Akademie der Wissenschaften. Phil.-Hist. Kl.* 6), 1915, 12.

nom, *Chronique* 142, 145, 147). Faudrait-il considérer les apports des chiffres ordinaux comme le fait de précisions ultérieures non généralisées? Pour J. M. Fiey, cette description manifeste une pratique tardive, du XIII<sup>e</sup> ou XIV<sup>e</sup> siècle. S. P. Brock a néanmoins relevé la mention explicite d'une numérotation pour les souverains à une époque antérieure: les *Actes de Šarbil*, sur un manuscrit datant du V<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècle (BL Add. 14644), font référence à «Abgar le septième»<sup>73</sup>. Il faut souligner par ailleurs que l'usage était déjà répandu au XI<sup>e</sup> siècle chez les chroniqueurs et dans les documents ultérieurs. Élie de Nisibe esquisse une liste des rois perses descendants de Sassān, suivie de l'indication des années de règne. Cette même succession se retrouve chez Michel le Syrien qui donne en correspondance une chronologie de souverains romains; son tableau est probablement tiré de l'introduction de Jacques d'Édesse, ainsi qu'il le souligne lui-même<sup>74</sup>. Dans son premier Appendice, le patriarche d'Antioche reprend son catalogue en y associant les noms des pontifes et des rois de la terre<sup>75</sup>. Cette dernière liste comporte des numéros d'ordre qui n'ont toutefois qu'une simple valeur de présentation. Le XIV<sup>e</sup> siècle n'apparaîtrait donc pas comme un *terminus post quem* pour l'auteur de la *Chronique* et les arguments du P. Fiey, en rien déterminants, ne peuvent être invoqués comme éléments probants au détriment de l'authenticité du document.

Presque toutes les notices épiscopales comportent une allusion à un contexte politique ou militaire. Dans une étude de 1936, I. Ortiz de Urbina avait repéré quelques anachronismes, malheureusement déterminés en fonction des dates d'épiscopat des titulaires, réévaluées par rapport à celles proposées par Mingana en traduction<sup>76</sup>. Par ailleurs, l'éditeur souligne à plusieurs reprises que les durées d'épiscopat restent relatives (*Chronique* 104 n. 1; préface IX-X), la fourchette de dates fournies entre parenthèses étant évaluée par Mingana lui-même; l'ère grecque elle-même est approximative, comptée en soustrayant 310 au lieu des 312 habituels (*Chronique* 106 n. 1). Ces inexactitudes rendent donc nécessaire une nouvelle étude.

*Isaac* (135-148; les dates sont celles données par A. Mingana). La période d'Isaac est l'objet d'un développement sur la geste d'un homme illustre et opulent du nom de Rakbakt, chrétien et gouverneur d'Adiabène (*Chronique*

73 BROCK, S. P., «Reviews», *Journal of Theological Studies* 19, 1968, 308 n. 1; cf. CURETON, W., *Ancient Syriac Documents*, Londres, 1864, 41, l. 16.

74 CHABOT, J.-B., *Chronique de Michel le Syrien* I, Paris, 1899, VII, cap. III, 256.

75 *Ibid.*, III, Paris, 1905, 439-440.

76 ORTIZ DE URBINA, I., «Intorno al valore storico della cronaca di Arbela», *OCP* 2, 1936, 7-17. Mār Abraham: 136-151 au lieu de 148-163; Habel: 171-199 au lieu de 183-190...

82): ce chef d'armée aurait prêté main forte à Vologèse II lors d'une révolte de la Cordouène et fut tué alors qu'il venait en aide au général en chef des armées, Aršak, pris dans un défilé. Cette histoire, que J. M. Fiey qualifie de «rocambolésque», n'est pas sans rappeler celle du héros national Rustam, que le *Šāhnāmeḥ* présente comme héritier de guerriers héroïques, venu au secours du roi Kāvūs dans l'un de ses exploits les plus connus. Mais plus objectivement, la présence de Vologèse II (III) nous incite à y voir l'allusion à un fait historique qui n'a pas été relevé. Le souverain en lutte contre son frère Osroès, qui l'avait abandonné lors de l'invasion romaine de Trajan en Mésopotamie du nord, se fit aider par des roitelets locaux; parmi eux, se distingua Mebarsapes, gouverneur d'Adiabène, à la tête de la résistance contre Trajan (Dion Cassius, *Histoire romaine* 68, 26-30)<sup>77</sup>. Autre élément de concordance: le vassal des Arsacides en Gordyène (Qardū), Manisarès, fit alors dissidence. Si des convergences sont inéluctables avec la *Chronique* (en particulier le nom du souverain arsacide<sup>78</sup>), la date des événements rapportés ne concorde pas avec la durée de l'épiscopat. Mais nous verrons que ce trait est récurrent dans la *Chronique*!

*Abraham* (148-163). Dans la *Chronique*, la dernière année de son épiscopat est marquée par la défaite des Parthes poursuivis par les troupes romaines jusqu'à leur encerclement dans Ctésiphon. Une grave épidémie se déclenche, appelée *מאנונו*, *mautono*, par la *Chronique*, nom classique pour les épidémies comme la peste. Elle contraignit les Romains à abandonner le pays (*Chronique* 88). Le contexte chronologique et littéraire renvoie à la campagne de Lucius Verus, détail relevé par M.-L. Chaumont<sup>79</sup>; officiellement commencée en 162, elle débuta sur le terrain syrien et mésopotamien à la fin de cette année. En effet, l'expédition menée par A. Cassius le long de l'Euphrate atteignit Séleucie en décembre 165; la ville est brûlée et Ctésiphon prise ensuite (fin décembre 165 ou janvier 166?)<sup>80</sup>. Selon Dion Cassius, c'est pendant le sac de Séleucie que l'un des soldats contracta la peste (*Histoire romaine* LXXI, 3, 1). Décimées par la maladie, les troupes battirent en retraite et devaient contribuer à répandre l'épidémie dans tout l'empire romain. Ces précisions offrent donc des concordances avec les guerres parthiques de Lucius Verus.

77 FRYE, R. N., «The Political History of Iran under the Sasanians», *CHI* 3/1, Cambridge, 1983, réimpr. 1996<sup>2</sup>, 88.

78 Il régna de 104/5 à 107/8, puis de 111/2 à 146/7, avec un intervalle imputable à la prise de pouvoir par Osroès (108/9 à sa mort en 127/8).

79 CHAUMONT, M.-L., *Le christianisme dans l'empire iranien*, (= CSCO 499, subsidia 80), Louvain, 1988, 31.

80 BIVAR, A. D. H., «The Political History of Iran under the Arsacids», *CHI* 3/1, Cambridge, 1983, réimpr. 1996<sup>2</sup>, 93-94. SARTRE, M., *L'Orient romain*, Paris, 1991, 49-50.

*Habel* (183-190). Le chroniqueur évoque une incursion de «Walgaš IV roi des Parthes» contre les Romains auxquels il enlève plusieurs pays. Ce Walgaš devrait être identifié à Vologèse IV (à rectifier, selon la nouvelle chronologie établie par A. D. H. Bivar, en Vologèse V). Cependant, les dates de règne de ce souverain (190/1-207/8) ne recourent pas celles d'Habel évêque d'Adiabène; c'est Vologèse III (IV) qui est alors souverain contemporain (147/8-190/1). Ce roi s'illustra en une démonstration de force en 162 et, l'année précédente par des raids contre les cités de Syrie du nord<sup>81</sup>, expéditions qui correspondraient bien au cadre du récit. Les incursions que présente la *Chronique* en pays romain feraient-elles allusion à la politique de Vologèse IV (V) qui, contre Septime-Sévère, incita les souverains d'Adiabène et d'Osrhoène à secouer le joug romain<sup>82</sup>? La *Chronique* fournit par ailleurs un autre détail concordant avec le règne de Vologèse IV (V): elle relate un détour du souverain vers le Fârs où les Perses étaient prêts à l'attaquer; d'abord en situation de faiblesse face à l'alliance perso-mède, Walgaš repousse les armées en une série de batailles (*Chronique* 98). L'histoire n'a pas retenu de dissensions internes ayant évolué en combats ouverts. Cependant, nous savons qu'un roi du Fârs, Pâpak, se révolta lorsque Septime Sévère envahit la Mésopotamie<sup>83</sup>. Il est peu probable que sa rébellion ait dépassé le centre du Fârs. Il semble qu'il ait cherché son indépendance vis-à-vis du gouvernement arsacide; Vologèse réussit à le maîtriser: le révolté et ses troupes revinrent à l'allégeance primitive. Cette séquence présente ainsi un amalgame chronologique où se superposent les dates de l'évêque Habel, correspondant à Vologèse III (IV), et celles des événements historiques repérables sous le règne de son homonyme Vologèse IV (V).

*Hiran* (225-258). La notice débute par la conquête d'Artaban en pays romain du temps de Macrinus. Les deux souverains parviennent à un accord. Le dernier Arsacide (213-224) est en effet contemporain de l'empereur (217-218). A. Mingana, palliant à l'absence de synchronisme avec les dates de l'évêque, écrit en note qu'«il ne faut pas s'étonner que cette campagne ait précédé de neuf ans l'avènement de Hiran», et que les événements doivent être compris «au sens large» (!)<sup>84</sup>.

D'autre part, I. Ortiz de Urbina signale maladroitement un anachronisme

81 SARTRE, M., *op. cit.*, 69.

82 WOLSKI, J., *L'empire des Arsacides*, (= *Acta Iranica* 32), Louvain, 1993, 188; ORTIZ DE URBINA, I., *art. cit.*, 14.

83 BIVAR, A. D. H., *art. cit.*, 117-118; SACHAU, E., *Die Chronik von Arbela. Ein Beitrag zur Kenntnis des ältesten Christentums im Orient*, (= *Abhandlungen der Königl. Preussischen Akademie der Wissenschaften. Phil.-Hist. Kl.* 6), 1915, 56.

84 MINGANA, A., *Histoire de l'église d'Adiabène sous les Parthes et les Sassanides par Mšīḥa Zkha* (VI S.), (= *Sources syriaques I/1*), Mossoul, Leipzig, 1907, 104 n. 1.

pour les dates de Ḥīran qu'il recule de 11 ans avant la victoire définitive des Perses sur les Arsacides<sup>85</sup>. En revanche, nous nous rangeons à son avis lorsqu'il constate un désaccord entre la *Chronique* et Ṭabarī quant à l'ordre de conquête des Perses; il n'en donne malheureusement aucune analyse détaillée. D'après les *Annales* de l'historien arabe, Ardešīr aurait suivi la route vers Hamadan à partir du Fārs, avant de descendre sur Mossoul et de rejoindre Iṣṭahr. Un autre trajet devait le mener ensuite plus à l'est.

«De là, il marcha vers Hamadan et en prit possession, ainsi que du reste de la Médie, d'al-Ġabar, de l'Āderbaiġān, de l'Arménie et de Mossoul. Puis, de Mossoul, il marcha vers le Sūristān, i. e. al-Sawād, en prit possession et construisit sur la rive ouest du Tigre, face à la ville, Taysafōn, qui constitue la partie orientale de al-Madā'in, une cité occidentale; et il l'appela Bēh-Ardašīr...»<sup>86</sup>.

D'après G. Widengren, Ṭabarī aurait en réalité suivi la *Chronique* d'Ibn Sa'd à laquelle il mêla d'autres sources (en particulier un récit indépendant du *Kārnāmagh* et surtout des traditions islamiques) pour créer sa propre version<sup>87</sup>; parmi ces sources: Ibn al-Aṭīr (même ligne de trajet), al-Ya'qūbī (qui ne mentionne pas Mossoul), la chronique *Nihāyat al-Irab* (qui, après le Ḥorasān, décrit des étapes en Āderbaiġān, en Arménie jusqu'à Mossoul avec descente le long du Tigre), Dīnawarī (ne décrit pas un passage en Adiabène, mais il reste supposé dans la désignation d'al-Iraq)<sup>88</sup>. Ces sources composites, traditions séparées insérées dans un même récit, occasionnent chez Ṭabarī d'inévitables répétitions. Notons que cette portion du trajet est présentée dans sa phase descendante sur la Mésopotamie tandis que le récit de la *Chronique* propose un itinéraire géographiquement ascendant.

Autre détail que fournit la *Chronique*: lors de l'expédition de conquête d'Ardešīr contre le dernier Arsacide, Perses et Mèdes s'allièrent politiquement et militairement au roi de Kerkh-Sloukh, Domitiana, et à celui d'Adiabène, Šahrāt (𐭪𐭥𐭩𐭥), dans un premier temps associé à la cause d'Artaban (*Chronique* 104-105). Les sources historiques n'ont conservé aucun indice d'une telle alliance. Néanmoins, Ardešīr avait groupé autour de lui plusieurs roitelets à demi indépendants; J. Labourt n'en nomme aucun et pense que ces groupements

85 ORTIZ DE URBINA, I., *art. cit.*, 14.

86 NÖLDEKE, Th., *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden. Aus der Arabischen Chronik des Tabarī*, Leiden, 1879, réimpr. 1973, 15-16.

87 WIDENGREN, G., «Oral Tradition and Written Literature among the Hebrews in the light of Arabic Evidence», *Acta Orientalia* 23, 1953, 244-257.

88 Découpages renvoyant aux extraits cités des éditions de Nöldeke pour Ṭabarī, 15-17; de Tornberg pour Ibn al-Aṭīr I, 273, et pour al-Ya'qūbī, 179, 13-20; du ms. Qq 225 fol. 92 pour *Nihāyat al-Irab*, cf. WIDENGREN, G., «The Establishment of the Sasanian Dynasty in the light of New Evidence», *La Persia nel Medioevo*, (= *Accademia Nazionale dei Lincei* 368), Rome, 1971, 711-787; textes donnés 760-782.

de gré ou de force s'opèrent essentiellement pour «les principicules» des «âpres montagnes de la Perse propre»<sup>89</sup>. Les notices arabes permettent tout de même d'autres précisions intéressantes: si Ṭabarī évoque ces alliances forcées par Ardešīr<sup>90</sup>, al-Aṭīr, source de l'analyste rappelons-le, rapporte les missives du Sassanide exigeant l'aide des Mèdes sous menace de mort<sup>91</sup>. Et surtout, Nihāyat al-ʿIrāb signale dans ce contexte que les rois de la province de Mossoul se soumirent à Ardešīr et lui offrirent le tribut (signe d'allégeance)<sup>92</sup>. Dans l'*Histoire de Karkā d-Bēth Sloq*, il n'est fait aucune allusion à une coalition de la ville au bénéfice d'Ardešīr. Mais il est précisé que des familles perses étaient établies dans la cité dès l'époque de Darius (ou de Séleucos; la répétition du détail pour les deux règnes ne permet pas de situer chronologiquement le fait); ces familles venues d'Iṣṭaḥr auraient constitué un point d'appel favorable pour les Perses (cf. *AMS* II, Paris, 1891, 510). L'importance militaire et commerciale de Karkā et d'Arbèles s'explique par leur position, points de communication majeurs entre la plaine du Tigre et les montagnes. Sur ce dernier point, les éléments de la *Chronique d'Arbèles* paraissent donc corroborés par les sources arabes et quelques indices des textes syriaques.

L'indication de la date marquant la victoire d'Ardešīr et la fin de la dynastie arsacide a suscité nombre d'études accréditant la *Chronique*; ainsi le dernier éditeur du texte, P. Kawerau, tenait l'élément comme un indice probant pour son authenticité, position reprise par M.-L. Chaumont<sup>93</sup>.

«Le jour qui vit la fin du royaume des Parthes (...) était un mercredi, le vingt-septième du mois de Nisan, de l'an cinq cent trente cinq du royaume des Grecs» (*Chronique* 105-106).

Deux schémas chronologiques, fonction des sources arabes, étaient proposés au moment de l'édition de Mingana. S. H. Taqizadeh et W. B. Henning ont résumé leurs positions en un article commun<sup>94</sup>: le premier, s'appuyant sur Ṭabarī et les analyses de Th. Nöldeke, optait pour le 26 septembre 226, l'accession au trône étant réalisée le 6 avril 227; le second faisait débiter l'année

89 LABOURT, J., *Le christianisme dans l'empire perse*, Paris, 1904, 1.

90 NÖLDEKE, Th., *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden. Aus der Arabischen Chronik des Tabarī*, Leiden, 1879, réimpr. 1973, 7-13.

91 WIDENGREN, G., *art. cit.*, 764 [I].

92 WIDENGREN, G., *art. cit.*, 770 [XXIII].

93 KAWERAU, P., *Die Chronik von Arbela*, (= CSCO 468, script. syr. 200), Louvain, 1985, 5-6. CHAUMONT, M.-L., *Le christianisme dans l'empire iranien*, (= CSCO 499, subsidia 80), Louvain, 1988, 35.

94 HENNING, W. B., TAQIZADEH, S. H., «The Dates of Mani's Life», *Asia Major* 6, 1957, 106-121. R. N. Frye en a commodément présenté les conclusions en un tableau synoptique, FRYE, R. N., «The Political History of Iran under the Sasanians», *CHI* 3/1, Cambridge, 1983, réimpr. 1996<sup>2</sup>, 119.

sassanide au 27 septembre 223, plaçant au 28 avril 224 l'investiture officielle. C'est avec la découverte de l'inscription bilingue de Bišāpūr d'une part, éditée par R. Ghirshman en 1936 et, d'autre part, du *Codex Manichéen de Cologne*, que la première année de règne d'Ardešīr I<sup>er</sup> fut définitivement fixée au 28 avril 224<sup>95</sup>. R. Altheim-Stiehl présente en additif à l'édition de P. Kawerau une contribution de quatre pages permettant d'établir cette date. Outre les deux sources mentionnées, elle ajoute le texte d'AMS II relatif au martyr de Siméon Bar Sabba'e: la trente-et-unième année de Šāpūr II (339-340) est comptée comme la cent dix-septième de l'ère des Perses, ce qui reporte l'avènement d'Ardešīr à 223/224. Les annales de Ṭabarī permirent de fixer plus précisément le mois et le jour à partir du calendrier perse, calcul donné par l'historien arabe qui retranscrit sa source, 'Amr Ibn 'Adī<sup>96</sup>. Peut-on s'attarder davantage sur cette concordance historique de la *Chronique* lorsqu'on sait que J. Labourt restituait déjà la date du 28 avril 224 sur base des données de Ṭabarī<sup>97</sup>? Dans son article de 1967, J. M. Fiey accusait A. Mingana d'avoir élaboré certains passages de la *Chronique* à partir d'ouvrages modernes, comme celui de Labourt. Mais dans l'hypothèse d'un manuscrit original du Moyen-Âge à la source du manuscrit de Berlin, une telle précision trouve justification d'une part grâce au texte des Actes des martyrs, d'autre part, grâce au texte de Ṭabarī.

Les concordances avec Ṭabarī sont également à souligner pour la page 108 (trad. Mingana) signalant que «le roi Ardešīr prit le titre de *šāhān-šāh*, roi des rois»<sup>98</sup>, élément vraisemblablement pris à la chronique Nihāyat al-Irab<sup>99</sup>. Mais rappelons tout de même que cette titulature était déjà courante pour la dynastie

- 95 GHIRSHMAN, R., «Inscription du monument de Châpour Ier à Châpour», *Revue des Arts Asiatiques. Annales du Musée Guimet* 10/3, Paris, 1936, 123-129. ALTHEIM, F., STIEHL, R., *Das früheste Datum der Sasanidischen Geschichte, vermittelt durch die Zeitangabe der mittelpersisch-parthischen Inschrift aus Bišāpūr*, (= *Archaeologische Mitteilungen aus Iran* 11), Berlin, 1971, 113-116. FRYE, R. N., *art. cit.*, 118-120. Pour le CMC, cf. HENRICHS, A., KOENEN, L., «Ein griechischer Mani-Kodex (P. Colon. inv. nr. 4780)», *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 5, 1970, 97-100; *ibid.* 19, 1975, 1-3; 126-130.
- 96 ALTHEIM-STIEHL, R., «Der Beginn der sāsānidischen Reichsherrschaft», in KAWERAU, P., *Die Chronik von Arbela*, (= CSCO 468, script. syr. 200), Louvain, 1985, 14-16; NÖLDEKE, Th., *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden. Aus der Arabischen Chronik des Tabari*, Leiden, 1879, réimpr. 1973, 24-25.
- 97 LABOURT, J., *Le christianisme dans l'empire perse*, Paris, 1904, 1, n. 1. F. Grenet l'avait aussi relevé, GRENET, F., «Les Sassanides à Doura-Europos (253 ap. J.-C.). Réexamen du matériel épigraphique iranien du site», in GATIER, P. L., HELLY, B., REY-COQUAIS, J.-P., (éd.), *Actes de la table ronde de Valbonne, 16-18 septembre 1985*, Paris, 1986, 157.
- 98 NÖLDEKE, Th., *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden. Aus der Arabischen Chronik des Tabari*, Leiden, 1879, réimpr. 1973, 15.
- 99 WIDENGREN, G., «The Establishment of the Sasanian Dynasty in the light of New Evidence», *La Persia nel Medioevo*, (= *Accademia Nazionale dei Lincei* 368), Rome, 1971, 771 [XX].

précédente; ainsi pour Vologèse IV ou encore Artaban (inscription de Suse; légendes de pièces de monnaie<sup>100</sup>).

Le texte indique ensuite une érection de pyrées: «[il] édicta que des nouveaux pyrées soient élevés». Ce trait n'apparaît pas dans Ṭabarī; l'historien arabe précise toutefois qu'Ardešīr aurait favorisé les adeptes des temples du feu<sup>101</sup>. Le *Dēnkart* présente le souverain comme un donateur de ces temples<sup>102</sup>. A. Christensen a reproduit certaines monnaies d'Ardešīr sur lesquelles est représenté un autel du feu. Si ce motif fut couramment repris par la suite, Ardešīr fut le premier à le faire représenter au revers de ses monnaies. L'inscription de Bišāpūr fait état de la nouvelle ère sassanide comptée à partir du roi et de son feu: «l'an ... du feu d'Ardešīr»<sup>103</sup>. Les textes sont datés à partir de ce symbole religieux qui représente la vie et le pouvoir du roi. C'est surtout dans la *Lettre de Tansar* qu'Ardešīr apparaît comme un bâtisseur de pyrées. La lettre nous est surtout connue par une traduction perse d'un original arabe (manuscrit du XIII<sup>e</sup> siècle), élaboré sous Kosrau I à la fin du VI<sup>e</sup> siècle. Elle rapporte que le souverain restaura par là l'autorité des mages; lors de sa conquête, il détruisit les temples des vaincus, faisant porter les trophées dans les temples du feu de son clan<sup>104</sup>. Les inscriptions n'étaient pas encore publiées à l'époque d'A. Mingana, et il ne semble pas que le traducteur ait connu le travail de J. Darmesteter dans le *Journal asiatique*.

Šahlūpha (258-273). L'épiscopat de Šahlūpha débute par une référence à la grande persécution de Maximin dans l'empire romain. Là encore, les dates proposées par Mingana ne coïncident pas avec celles du gouvernement de Maximin II Daïa (308-313)<sup>105</sup>. De même, l'anachronisme se prolonge avec la mention de la mort d'Ardešīr et la succession de Šāpūr (*Chronique* 110).

Le texte situe une expédition militaire de Šāpūr après son avènement:

100 LUKONIN, V. G., «Political, Social and Administrative Institutions: Taxes and Trade», *CHI* 3/2, Cambridge, 1983, réimpr. 1996<sup>2</sup>, 684-685. HENNING, A., «The Monuments and Inscriptions of Tang-i Sarvak», *Asia Major* II, 1952, 151-178; 176.

101 NÖLDEKE, Th., *op. cit.*, 11-12.

102 WIESEHÖFER, J., *Encyclopaedia Iranica* 2, 1986, 376 s.v. «Ardešīr».

103 GHIRSHMAN, R., *art. cit.*, 123-129. Cf. CHRISTENSEN, A., *L'Iran sous les Sassanides*, Copenhague, 1944<sup>2</sup>, 161, fig. 5.

104 BOYCE, M., *The Letter of Tansar*, (= *Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente* 38), Rome, 1968, 16-17; 21; 47; DARMESTETER, J., «La lettre de Tansar», *Journal Asiatique* 1894, 185-250; trad. 502-555. Cette répression contre les *uzdēs-kadag*, «temples à images», serait peut-être signe d'un retour à un zoroastrisme plus traditionnel; G. Gnoli veut voir dans cette lutte l'expression du zèle religieux des Sassanides, GNOLI, G., *Zoroaster's Time and Homeland. A Study of the Origins of Mazdaism and related Problems*, Naples, 1980, 222.

105 Nous ne saurions envisager une référence à Maximin I<sup>er</sup>, proclamé empereur après l'assassinat d'Alexandre Sévère (235-238); sous son règne, aucune persécution n'est signalée.

«Il eut une guerre avec les Khourazmiens et les Mèdes de la montagne et les défit dans une bataille meurtrière. De là, il alla assujettir les Géliens, les Dailoumiens et les Gourganiens qui habitent les lointaines montagnes près de la dernière mer» (*ibid.*).

L'expédition de Šāpūr I<sup>er</sup> dans le Ḥorasān correspond aux données de Ṭabarī, fait qu'I. Ortiz de Urbina avait déjà noté<sup>106</sup>. A. Mingana cite toujours Ṭabarī en référence à l'ouvrage de J. Labourt pour la table chronologique des rois. Dans l'hypothèse d'une élaboration de la *Chronique* par le traducteur, comme le soutient J. M. Fiey, il n'est pas probant que ces éléments aient été pris à Labourt même; en effet, le *Christianisme dans l'empire perse* ne parle pas d'une conquête de pacification dans ces régions par Šāpūr, et si l'ouvrage cite le Dailam et le Gurgan parmi d'autres régions, c'est dans une fresque géographique de délimitation de l'empire<sup>107</sup>. Il convient de noter que Šāpūr était, du vivant de son père, gouverneur du Ḥorasān selon Tha'ālibī<sup>108</sup>. Son nom n'a donc rien de surprenant mis en corrélation avec cette région. Plus tard, l'inscription de Šāpūr à Naqš-i Rostam énumère les pays considérés conquis ou soumis par souverain: il déclare posséder les pays situés au sud de la Caspienne, «toute la chaîne de l'Elbourz, la Médie, l'Hyrcanie ...»<sup>109</sup>. L'inscription de Kirdīr sur le même site royal recense les régions de l'Iran sous la gouverne du roi des rois et dans lesquels il a établi des temples du feu; parmi elles, le Gurgan et les contrées voisines de l'Hyrcanie<sup>110</sup>. Ces populations des marges de la Caspienne, les Gèles et les Gurganiens en particulier, étaient réputées instables. Šāpūr lui-même installa son propre fils Vahrām (futur Vahrām I<sup>er</sup>) à la tête du Gilān établi en fief (version pehlieve de la Ka'aba, l. 25)<sup>111</sup>. Il semble improbable que le Gilān ait été érigé en province (Kirdīr ne le mentionne pas dans sa liste). Une source historique est donc vraisemblablement à l'origine de ce passage de la *Chronique*.

*Aḥadābūhī* (273-291). Les événements placés sous cet épiscopat coïncident au règne de Vahrām II (274-293). Dans la *Chronique* (117-118), des traces de la

106 ORTIZ DE URBINA, I., «Intorno al valore storico della cronaca di Arbela», *OCP* 2, 1936, 15.

107 LABOURT, J., *Le christianisme dans l'empire perse*, Paris, 1904, 2-3.

108 ZOTENBERG, H., *Tha'ālibī. Ghurar akhbār mulūk al-Furs*, Paris, 1900, 513; l'investiture d'un membre de la famille royale sur les sites majeurs de l'empire est une politique classique des Sassanides; Šāpūr envoya son fils Hormizd au Ḥorasān, plaça sous ses ordres les marzbans de la province; au témoignage de al-Ta'ālibī, Hormizd y exerçait le gouvernement en pleine indépendance, *ibid.*, 494.

109 MARICQ, A., «Classica et Orientalia V- Res Gestae Divi Saporis», *Syria* 35/3-4, 1958, 295-310.

110 GIGNOUX, Ph., *Les quatre inscriptions du mage Kirdīr*, (= *Studia Iranica. Cahier* 9), Paris, 1991, 71; MCKENZIE, D. N., *The Sasanian Rock Reliefs at Naqsh-e Rostam*, (= *Iranische Denkmäler* I), Berlin, 1989, 58.

111 FRYE, R. N., «The Political History of Iran under the Sasanians», *CHI* 3/1, Cambridge, 1983, réimpr. 1996<sup>2</sup>, 121; 142.

persécution de Vahrām II, encore inconnues à l'époque de l'édition d'A. Mingana, seraient repérables<sup>112</sup>: le texte fait état d'une prédication malheureuse de l'évêque du Bēth-Zabdaï, Šabtha, qui provoque une dénonciation auprès du roi; un «temps de trouble et de terreur» s'abat sur les chrétiens qui s'enfuient au désert ou se cachent dans leurs maisons. Šabtha errera lui-même pendant deux années, redoutant d'être châtié. Par des présents, les chrétiens apaiseront la colère royale.

Il faudra attendre la découverte et la publication des inscriptions de Kirdīr d'une part, et l'édition de la *Chronique de Séert* d'autre part pour que la persécution soit mieux connue<sup>113</sup>. Notons néanmoins que Mingana aurait pu s'informer de l'événement par une autre source plus indirecte: Ibn Suleyman (texte édité par H. Gismondi en 1899) évoque en effet une brève période d'hostilité sous Vahrām II, donnant pour motif du déclenchement la confusion entre chrétiens et manichéens du fait du célibat de la hiérarchie<sup>114</sup>.

Autre récit: celui de Gufrasnasp. Ce satrape d'Adiabène se révolta contre le souverain et se construisit dans la montagne une haute citadelle qu'il peupla de guerriers pillards. P. Peeters avait déjà remarqué la parenté de cet extrait avec l'histoire de Qardagh, commandant des marches d'Assyrie, martyr sous Šāpūr II (BHO 555-556)<sup>115</sup>. La *Chronique de Séert* offre également une recension de la geste de Qardagh<sup>116</sup>.

112 CHAUMONT, M.-L., *Le christianisme dans l'empire iranien*, (= CSCO 499, subsidia 80), Louvain, 1988, 35.

113 SCHER, A., «Histoire nestorienne inédite (Chronique de Séert) I/1» *PO* 4, Paris, 1907, 237 [27]-239 [29].

114 GISMONDI, H., *Maris, Amri et Slibae. De patriarchis nestorianorum Commentaria*. Pars prior, Rome, 1899, 8-9.

115 PEETERS, P., «Le "Passionnaire d'Adiabène"», *AnBoll* 43, 1925, 301-302. Texte et traduction, ABBELOOS, J.-B., «Acta Mar Kardaghi», *AnBoll* 9, 1890, 11-103.

116 BEDJAN, P., *AMS* II, Paris, 1891, 482-506. Cf. la remarque de BUDGE, E. A. W., *The Book of Governors of Thomas of Marga II*, Londres, 1886, 386, n. 6.

<i>Passion de Mār Qardagh</i> (BHO 555-556).	<i>Chronique d'Arbèles</i> 114-116	<i>Chronique de Séert</i> 225 [113]-228 [116].
1 commandant des marches d'Assyrie de Šāpūr, fixé à Arbèles 1' établit une forteresse	1 satrape d'Adiabène  1' bâtit une citadella dans la montagne	1 gouverneur d'Adiabène  1' bâtit une citadelle à son nom
2 songe: St Serge; il fréquente des ermites		2 songe: St Georges; un ermite l'évangélise
3 incursions de pillards arabes et romains	3 avec des guerriers pillards, il suscite terreur et exode	
4 dénoncé aux <i>mobads</i> (détruit des pyrées); conduit devant Šāpūr	4 capturé	4 détruit les pyrées; dénoncé par les mages à Šāpūr II
5 soutient un siège contre les occidentaux et le roi d'Assyrie	5 s'étant révolté contre le roi des Perses (Vahrām III), il tient tête aux armées innombrables	5 bataille contre les Grecs
6 lapidé devant son château	6 écorché vif à Séleucie-Ctésiphon	6 lapidé devant son château en l'an 49 (357-358)

P. Peeters a définitivement montré le caractère composite de la *Passion de Mār Qardagh*, qu'il daterait postérieurement à la conquête arabe<sup>117</sup>. Ce passage narratif dans la *Chronique* est bien à mettre au compte d'une extrapolation sur base d'une hagiographie sans valeur, connue dès l'époque arabe. Mais une reprise de cette légende n'est pas invraisemblable dans le cadre d'une chronique de la période médiévale.

### Le contexte ecclésiastique

#### *Les dix-sept évêchés de l'époque arsacide*

L'un des passages-joyaux de la *Chronique*, qui suscita l'intérêt général, est la liste des dix-sept évêchés en place à la fin de l'époque arsacide (*Chronique* 106): Bēth-Zabdaï, Karkā d-Bēth Sloq, Kaškar, Bēth-Lapaṭ, Hormizd-Ardešīr,

117 PEETERS, P., *ASS Nov.* II, LXIII-LXV; NAU, F., «Un martyrologe et douze ménologes syriaques. Martyrologes et ménologes orientaux», *PO* 10/1, Paris, 1912, 23-26. d'après Ph. Gignoux, le nom de Qardagh, transcrivant l'iranien Kardag, s'explique très bien comme nom abrégé (litt. «fait»).

Prath-Maišan, Hanitha, Herbath-Gelal, Arzon, Bēth-Niktor, Šahr-Kard, Bēth-Meskéné, Holuan (Hulwan), Bēth-Keṭrāyē, Bēth-Hūzāyē, Bēth-Dailoumāyē, Šigar. Observons l'antiquité de ces sièges respectifs que d'aucuns sont prêts à accepter comme tels dès cette époque<sup>118</sup>. Cette énumération est-elle vraisemblable?

– Le Bēth-Zabdaï est mentionné comme ancien diocèse d'Adiabène dans les *Diptyques*; le centre principal est désigné sous le nom de «ville du Bēth-Zabdaï», suffragant de Nisibe. Les premiers évêques connus, Héliodore et Dawsa son successeur, appartiennent au cortège des déportés sous Šāpūr II, avec 9000 habitants de la région (BHO 375)<sup>119</sup>.

– Le siège de Karkā d-Bēth Sloq, dans le Bēth-Garmaï, apparaît beaucoup plus anciennement avec l'évêque Ṭuqraitē venu se réfugier dans la cité à la fin du II<sup>e</sup> siècle. Nous connaissons par l'*Histoire* le nom de son successeur, 'Awdišō<sup>120</sup>. D'après Ibn al-Ṭayyib, il faudra attendre le IV<sup>e</sup> siècle pour l'élévation du siège épiscopal au rang de métropole. En dehors de l'*Histoire de Karkā*, c'est avec la persécution de Šāpūr II que sont retenus, vers 343, les noms des évêques Jean, Sapor et Isaac<sup>121</sup>.

– Premier évêché du Bēth-Aramāyē, Kaškar est pour la première fois représentée dans les sources par l'évêque 'Awdišō', sans doute au début du IV<sup>e</sup> siècle; mais une tradition en faisait un siège plus ancien que celui de Séleucie-Ctésiphon<sup>122</sup>.

– L'histoire chrétienne de Bēth-Lapaṭ, refondée en Gundēšāpūr, commencerait avec l'implantation d'une colonie de déportés en 256, parmi lesquels le

118 Certains tiennent ces données pour acquises et les traitent comme des éléments historiques, sans jugement vraiment critique; ainsi CHAUMONT, M.-L., *Le christianisme dans l'empire iranien*, (= CSCO 499, subsidia 80), Louvain, 1988, 123-124; elle adoptait une position pourtant plus nuancée, 36.

119 BEDJAN, P., *AMS* II, Paris, 1891, 316-324. FIEY, J. M., «Diptyques nestoriens du XIV<sup>e</sup> siècle», *AnBoll* 81, 1963 387.

120 *Histoire de Karkā d-Bēth Sloq et des martyrs qui y furent* (BHO 705), MOESINGER, G., *Monumenta syriaca ex romanis codicibus collecta* II, Innsbruck, 1878, 63-75; BEDJAN, P., *AMS* II, Paris, 1891, 507-535.

121 ASSEMANI, E., *Acta martyrum orientalium* I, Rome, 1748, 105-107. Les *Actes des martyrs persans* offrent une contradiction par rapport à l'*Histoire de Karkā* puisque le martyr Isaac apparaît bien comme le prédécesseur de Jean. Par ailleurs, le récit de la Passion se distingue par un anachronisme de taille en faisant d'Isaac un contemporain de trois confesseurs persécutés sous le règne de Yazdegerd II en 407, Mané, Abraham et Simon; l'erreur s'expliquerait par la présence d'un homonyme auprès de ces chrétiens. Cf. FIEY, J. M., «Vers la réhabilitation de l'*Histoire de Karka d'Bēt Sloḥ*», *AnBoll* 82/1-2, 1964, 203; PEETERS, P., «Le "Passionnaire d'Adiabène"», *AnBoll* 43, 1925, 268-271; LECLERCQ, H., *Les Martyrs* III, Paris, 1904, 131-132.

122 VAN LANTSCHOOT, A., *DHGE* 11, 1266-1267, s.v. «Casçar».

primat d'Antioche, Démétrianus. Les *Actes de Mār Māri* signalent le village (§31)<sup>123</sup>; la geste de l'apôtre est attachée à la région.

– Hormizd-Ardešīr (al-Aḥwaz) n'est pas mentionné comme siège épiscopal dans les sources disponibles avant Yoḥannan, martyr avec Siméon Bar Sabba'ē en 341<sup>124</sup>.

– Prath-Maišan (Bašra) n'est connue dans l'histoire ecclésiastique qu'au IV<sup>e</sup> siècle (vers 310) avec David, allié à la cause de Milès<sup>125</sup>.

– La ville de Hanita/Henaita, district du nord-ouest de l'Adiabène, a son premier évêque martyr mentionné en 379, 'Aqewšma (*AMS* II, 361).

– D'après les traditions hagiographiques, Herbath-Gelal est visité par l'apôtre Mār Māri (§§15-16) qui laisse dans la région son disciple Ada après la conversion du roi<sup>126</sup>. Le premier évêque nommé est 'Awda, martyr en 319; les *Actes des martyrs* le positionnent néanmoins comme septième titulaire du siège.

– En tant que siège épiscopal, Arzon n'apparaît qu'avec Pāpā disciple d'Awgin, mort en 363. Cependant, la liste des soixante-douze disciples fournie par le texte de la vie d'Awgin (*AMS* III, 472-473) ne présente pas une grande valeur historique. Il faut attendre le synode de 410 pour trouver un nouveau nom: le signataire est Daniel, encore présent quatorze ans plus tard au synode de Dadišō<sup>127</sup>.

– En revanche, Bēth-Niktor n'est pas un diocèse, contrairement aux indications de M. Le Quien qui posait Šāpūr comme évêque martyr de la ville sous Šāpūr II en 339, à la suite des *Actes des martyrs*<sup>128</sup>. J. M. Fiey a montré qu'il s'agissait d'une confusion avec Šāpūr, évêque de Karkā d-Bēth Sloq<sup>129</sup>.

– Šahr-Kard (Šahrqard), ville du Bēth-Garmaï au sud du petit Zab, aurait été le premier centre ecclésiastique de la contrée. L'*Histoire de Karkā* présente ce centre comme un siège métropolitain au début du II<sup>e</sup> siècle<sup>130</sup>! Ce n'est pourtant qu'au IV<sup>e</sup> siècle, vers 330, sous la primauté de Bar Sabba'ē, que ce

123 ABBELOOS, J.-B., *art. cit.*, 79-82.

124 NAU, F., «Un martyrologe et douze ménologes syriaques. Martyrologes et ménologes orientaux», *PO* 10/1, Paris, 1912, 24.

125 SCHER, A., «Histoire nestorienne inédite (*Chronique* de Séert) I/1», *PO* 4, Paris, 1907, 292 [82]-293 [83]. Cf. ABBELOOS, J.-B., LAMY, T. J., *G. Barhebraei Chronicon ecclesiasticum* III, Paris, Louvain, 1877, §10, 27-28.

126 ABBELOOS, J.-B., «Acta Sancti Maris Assyriae Babyloniae ac Persidis Seculo I apostoli aramaice et latine», *AnBoll* 4, Bruxelles, 1885, 121.

127 CHABOT, J.-B., *Synodicon Orientale*, Paris, 1902, 36, trad. 274; 43, trad. 285.

128 ASSEMANI, E., *Acta martyrum orientalium* I, Rome, 1748, 220; LE QUIEN, M., *Oriens Christianus* II, Paris, 1740, 1309-1310.

129 FIEY, J. M., *Assyrie chrétienne* III, Beyrouth, 1968, 126.

130 BEDJAN, P., *AMS* II, Paris, 1891, 521-527. FIEY, J. M., «Vers la réhabilitation de l'Histoire de Karkā d'Bēt Sloq», *AnBoll* 82/1-2, 1964, 201-202.

titre lui sera reconnu, au témoignage d'Ibn al-Ṭayyib, puis d'ʿAwdīšō<sup>131</sup>. Narsai puis Joseph figurent parmi les martyrs de 343 (BHO 806).

– Le seul évêque connu du Bēth-Meskéné (Maskin), relevant du siège catholical, est Cyriaque, vers la fin du IX<sup>e</sup> siècle<sup>132</sup>.

– Le titulaire d'Holuan (Hulwan) est appelé Hurman parmi les martyrs de la persécution de Šāpūr II<sup>133</sup>.

– L'organisation en province ecclésiastique du Bēth-Keṭrāyē (Bēth-Qaṭrāyē), suffragant de la Perside, fera l'objet d'une division en plusieurs évêchés relevant du métropolitain de Rēw-Ardešīr. En 676, le synode de Guiwarguis condamne l'usurpation du titre métropolitain par Thomas du Bēth-Qaṭrāyē<sup>134</sup>. Un évêque du Qaṭar apparaît sous Grégoire (fin VI<sup>e</sup>-début VII<sup>e</sup> siècle), prédécesseur de Guiwarguis. Parmi les autres évêques de la province, mentionnons Jacques de Dayrin, présent au synode d'Īšō'yahb I<sup>er</sup> en 585, Isaac puis Pusaï respectivement en 576 et 676 sur le siège de Hagar; aux mêmes synodes, sont signataires Isaac puis Šahin de Haṭṭa. En 410, un évêque anonyme représente Todourou et les îles<sup>135</sup>.

– À quelle entité géographique renvoie le Bēth-Hezzāyē? On a pu y voir le nom de Ḥazza: quasi synonyme d'Adiabène, il est difficile de le considérer comme désignation du siège étant donné que celui d'Arbèles est mentionné dans la *Chronique* (à moins que les métropolitains d'Adiabène aient d'abord résidé dans ce village)<sup>136</sup>. C'est sous Pāpā Bar Aggāi que le centre compterait un évêché attesté<sup>137</sup>. D'après Ṭabarī, la ville fut en effet fondée par Ardešīr I<sup>er</sup> sous le nom de Bud Ardešīr<sup>138</sup>, bien que l'origine du village-souche soit plus ancienne<sup>139</sup>.

– La présence chrétienne en Bēth-Dailoumāyē (Dailam) n'est connue que pour une période tardive. S'il y eut un siège épiscopal, ce n'est probablement

131 HOERNERBACH, W., SPIES, O., *Fiqh an-Naṣrānīya*, (= CSCO 167, script. ar. 18), Louvain, 1957, 121. 'Awdīšō' de Nisibe, *Nomocanon*, MAI, A., *Scriptorum Veterum Nova Collectio, Epitome canonum apostolicorum X*, Rome, 1838, (traité VIII, cap. XV), 141.

132 FIEY, J. M., *op. cit.*, 125-126.

133 NAU, F., «Un martyrologe et douze ménologes syriaques. Martyrologes et ménologes orientaux», *PO* 10/1, Paris, 1912, 24.

134 CHABOT, J.-B., *Synodicon Orientale*, Paris, 1902, 482.

135 CHABOT, J.-B., *op. cit.*, 273.

136 Une tradition locale rapportée par J. M. Fiey le confirmerait, FIEY, J. M., *Assyrie chrétienne I*, Beyrouth, 1965, 166-167.

137 Néanmoins, nous constatons l'absence d'un évêque de Ḥazza en 410; sa présence n'est signalée que dans l'additif de la liste établie par 'Awdīšō', CHABOT, J.-B., *op. cit.*, 619.

138 NÖLDEKE, Th., *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden. Aus der Arabischen Chronik des Tabari*, Leiden, 1879, réimpr. 1973, 20.

139 CHABOT, J.-B., *op. cit.*, 20 n. 4.

pas avant le VII<sup>e</sup> siècle, après le travail missionnaire de Jean de Dailam. Au VIII<sup>e</sup> siècle, un autre missionnaire, Šubḥališōʿ, est signalé<sup>140</sup>.

– À Šigar (Sindjar), un évêque itinérant, Maʿīn, ancien général de Šāpūr II, circule entre 374 et 411<sup>141</sup>. La *Règle des jugements ecclésiastiques* dʿAwdišōʿ insère un évêque de Sindjar en additif au canon 21 du synode dʿIsaac en 410<sup>142</sup>.

Ainsi donc, les sources disponibles ne présentent pas une uniformité dans la christianisation de ces dix-sept évêchés mentionnés par la *Chronique*. S'il est difficile de faire la part entre traditions et vraisemblance historique pour la majorité de ces sièges, la faiblesse documentaire ne permet pas d'enrichir nos connaissances et de croiser les données. La plupart de ces centres épiscopaux apparaît dans l'histoire ecclésiastique lors des persécutions de Šāpūr II (Hormizd-Ardešīr, Hanitha, Hulwan) ou sous le règne de ce roi (Arzon et Šigar; Bēth-Zabdaï en contexte de déportation); trois semblent être très tardifs (Bēth-Qaṭrāyē, Bēth-Dailoumāyē, Bēth-Meskéné); deux sièges sont bien attestés à la fin du III<sup>e</sup> siècle (Bēth-Hūzāyē et Prath-Maišan), un au milieu du III<sup>e</sup> (Bēth-Lapaṭ)<sup>143</sup>. Quatre sites ont des traditions de fondation remontant au II<sup>e</sup> siècle (Šahr-Kard, Kaškar, Karkā d-Bēth Sloq et Herbath-Gelal). Seul Bēth-Niktor n'est pas pourvu d'évêché (confusion avec l'histoire religieuse de Karkā). Avec les réserves qu'il importe de faire compte-tenu des anachronismes (voire des erreurs), il convient de noter que la *Chronique* fournit des éléments réels pour au moins quatre sièges (sept sont en place au cours du III<sup>e</sup> siècle), trouvant confirmation dans les traditions textuelles. Il est vrai que J. Labourt donnait, mais pour le IV<sup>e</sup> siècle, en page 20 note 6 la recension (incomplète) de treize évêchés, recension effectuée sur base des *Acta martyrum*. On y compte le «Bēth-Zabdaï, Karkā d-Beith Slokh, Kaškar, Beith Lapaṭ, Hormizdardašīr, Perat de Maišan, Hēnaitha, Beith-Niqṭor, Šahrqart, Maskena, Hōlwan» auxquels il ajoute Suse (Bēth-Hūzāyē), Rēw-Ardašīr et bien sûr Arbèles. De cette constatation, nous devons tout de même relever que le siège de Herbath-Gelal présent dans la seule *Chronique* constitue un élément en sa faveur; deux autres noms peuvent être probants, même si le silence perdure jusqu'à la fin du III<sup>e</sup> siècle: Hāzza et Arzon.

140 FIEY, J. M., «Les provinces sud-caspiennes des églises syriennes», *Parole de l'Orient* 2, 1971, 338.

141 FIEY, J. M., «Maʿīn Général de Sapor II, confesseur et évêque», *Le Muséon* 84, 1971, 437-453. Le texte de la *Vita* retrouvé au couvent de Mār Barsaume, daterait du VI<sup>e</sup> siècle.

142 CHABOT, J.-B., *Synodicon Orientale*, Paris, 1902, 619; VOSTÉ, I. M. *Ordo iudiciorum ecclesiarum*, Vatican, 1940, 56.

143 Le catalogue dʿAwdišōʿ de Nisibe fait état de quatre métropolitains institués sous l'épiscopat de Pāpā à la fin du III<sup>e</sup> siècle: métropolitain d'Élam, de Nisibe, de Pherat de Mésène mais aussi

*Les concordances avec les Actes des martyrs*

En étudiant les *Actes* des martyrs de la province adiabénienne, P. Peeters a montré la convergence de présentation entre la *Passion* syriaque de Jean Bar Maryam (évêque d'Arbèles) et du prêtre Jacques le zélote (BHO 500) d'une part, et le récit offert par la *Chronique d'Arbèles* (131-133) en dépit de quelques ajouts.

<i>Passion</i> (BHO 500)	<i>Chronique d'Arbèles</i> (131-133)
1 Jean Bar Maryam	1 Iohannan nommé fils de Marie pour sa piété (124)
2 prédication en Adiabène	2 prédication dans les villages et la montagne (125)
3 arrêté avec Jacques, prêtre, sur ordre du <i>mobad</i> Peroz Ṭamšāpūr l'an 4 de la persécution (343-344).	3 arrêté avec Jacques, prêtre, sur ordre du <i>mobad</i> Piroz Tamshabour l'an 35 de Šāpūr, c'est-à-dire 343-344 (132).
4 tous deux en prison pendant un an dans la forteresse de Bdigar ܕܒܝܓܪ.	4 tous deux en prison pendant un an dans la tour de Bdigar ܕܒܝܓܪ (133).
5 menés à Bēth-Lapaṭ.	
6 décapités le 23 oct. 344.	6 crucifiés hors de la ville (133).

Le bollandiste reconnaissait par cet extrait «que la *Chronique* s'appuie sur un document authentique, qu'elle n'a pas entièrement dénaturé»<sup>144</sup>. Le nom de l'évêque Jean est d'ailleurs mentionné par Sozomène parmi les victimes de la persécution de Šāpūr (*HE* II, 13); le martyrologe grec de Nicomédie, du IV<sup>e</sup> siècle, publié par F. Nau, le présente également aux côtés d'un autre évêque d'Arbèles, Abraham<sup>145</sup>; de même le *Breviarium syriacum*<sup>146</sup>. Les *Diptyques* d'Arbèles commémorent son martyre<sup>147</sup>. Mais la notice consacrée à Iohannan

d'Assyrie, c'est-à-dire d'Adiabène, MAI, A., *Scriptorum Veterum nova Collectio* 10, Rome, 1838, traité VIII, cap. XV, 141.

144 PEETERS, P., «Le "Passionnaire d'Adiabène"», *AnBoll* 43, 1925, 270.

145 NAU, F., «Un martyrologe et douze ménologes syriaques. Martyrologes et ménologes orientaux», *PO* 10/1, Paris, 1912, 24-25.

146 MARIANI, B., *Breviarium syriacum*, (= *Rerum ecclesiasticarum Documenta. Series minor: Subsidia Studiorum* 3), Rome, 1956, 53; BEDJAN, P., *AMS* IV, Paris, 1893, 128-131; *ASS Nov.* II, LXV.

147 Ms. de la British Library Add. 17923, en écriture estranghelo, du XI<sup>e</sup> siècle. WRIGHT, W., *Catalogue of the Syriac Manuscripts in the British Museum*, Londres, 184; ms. BL Egerton

comporte une allusion au concile de Nicée qui figure déjà, dans un contexte plus explicite, dans la première partie de l'Histoire de Barhadbešabba<sup>148</sup> et dans l'Histoire de Karkā d-Bēth Sloq. Cette source insère, comme la *Chronique*, un renvoi à la légende syriaque de Jacques de Nisibe au moment du siège de la ville sous Šāpūr (*AMS II*, Paris, 1891, 515)<sup>149</sup>. Nous ne pouvons que constater l'importance de l'*Histoire de Karkā* pour la compréhension de la *Chronique*.

La Passion d'İtilaha et Hafsai est elle aussi exposée dans le détail en un extrait circonstancié de la *Chronique*. Les faibles variantes par rapport au texte BHO 29 (*AMS IV*, 133-137) ne sont pas significatives pour évoquer une indépendance de la *Chronique* vis-à-vis de cette source<sup>150</sup>. Néanmoins, ni le martyrologe d'Édesse, ni Sozomène ne font état de ces martyrs. Il faut rappeler que l'historicité du texte n'a pas toujours trouvé un écho favorable auprès des critiques: le nom d'Aitalaha n'est pas iranien mais sémitique et se trouve déjà porté par un évêque édessénien présent à Nicée; la déesse qu'il sert, Šarbel, est l'homonyme d'un martyr du cycle légendaire syriaque édessénien et n'appartient pas au panthéon iranien.

Le nom de ʾamshabour correspondrait, à même date, à celui d'un marzban, chef militaire de Šāpūr II signalé par Ammien Marcellin (*Rerum gestarum XVI*, 9, 2-4)<sup>151</sup>.

Dans la *Chronique*, seul un petit nombre de Passions est utilisé. On a pu reprocher au texte la présence de récits encore inconnus au VI<sup>e</sup> siècle (date présumée de la *Chronique*), telle l'allusion voilée aux *Actes de Mār Qardag*; ce constat devient relatif dans la perspective d'une rédaction d'un original de la *Chronique* ultérieure. En revanche, la présence du martyr Šemšoun sous Trajan

681 de l'an 1206-1207, *ibid.*, 192. J. M. Fiey s'interroge sur l'identification possible avec Ioħannan de Gālmū, FIEY, J. M., *Assyrie chrétienne I*, Beyrouth, 1965, 44 n. 2.

148 NAU, F., «La première partie de l'Histoire de Barhadbešabba 'Arbaya», *PO* 23/2, Paris, 1932, 205 [29]-206 [30]. La raison de la venue de l'évêque d'Arbèles à Nicée y est expliquée par un remplacement de Siméon Bar Sabba'e.

149 D'autres sources font cas de ce récit: Théodoret de Cyr, *HE II*, 30; ʾaḇarī, NÖLDEKE, Th., *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden. Aus der Arabischen Chronik des Tabari*, Leiden, 1879, réimpr. 1973, 56; la *Chronique de Séert*, SCHER, A., «Histoire nestorienne inédite (*Chronique* de Séert) I/1», *PO* 4, Paris, 1907, 288 [78]; Mari Ibn Suleyman, GISMONDI, H., *Maris, Amri et Slibae. De patriarchis nestorianorum Commentaria*. Pars prior, Rome, 1899, 14. Cf. ORTIZ DE URBINA, I., «Intorno al valore storico della cronaca di Arbela», *OCP* 2, 1936, 18. Agapius de Membidj, au X<sup>e</sup> siècle, ne parle d'aucune délivrance miraculeuse de la ville par les prières de Jacques, mais fait une simple mention de ses années d'épiscopat, VASILIEV, A., «Agapius de Menbidj. Histoire universelle», *PO* 7, Paris, 1911, 564-565. Éphrem rapportait déjà cela, sans aucune allusion à un rôle personnel de l'évêque dans l'heureuse issue du siège. PEETERS, P., «La légende de saint Jacques de Nisibe», *AnBoll* 38, 1920, 285-373.

150 PEETERS, P., *art. cit.*, 277-281.

151 Pour l'identification, cf. PEETERS, P., *ASS LXVI, Nov. IV*, Bruxelles, 1925, 416.

<i>Passion d'Aitalaha et Ḥafsāi</i> (BHO 29)	<i>Chronique d'Arbèles (136-138)</i>
1 Aitalaha est prêtre de Šarbel, déesse d'Arbèles	1 Itilaha est prêtre de Šarbel, déesse d'Arbèles (136)
2 Il souffre d'un flux de sang	2 Il souffre d'un flux de sang
3 va chercher secours auprès de l'évêque des chrétiens	3 va chercher secours auprès de l'évêque des chrétiens, Maran-zkha
4 et guérit en chemin	4 et guérit en chemin
5 est accueilli par la communauté chrétienne	5 est accueilli par la communauté chrétienne (137)
6 on cherche à le lapider	6 on cherche à le faire périr de mort violente
7 ses hôtes l'envoient de nuit à Maḥozē de Arewan (baptisé)	7 il s'enfuit de nuit chez l'évêque de Šahrqart Ḥabbiba, puis chez les chrétiens de Maḥoza d'Arion (baptisé)
8 arrêté à Arbèles et mené auprès de Shabour Ṭamshabour	8 dénoncé et arrêté à Arbèles; amené auprès de Shabour Ṭamshabour
9 assiste au supplice de Barḥadbešabbā et manifeste sa foi	
10 on lui coupe l'oreille droite	10 on lui coupe l'oreille droite (138)
11 Histoire du diacre Ḥafsāi, de Matā de 'Arbāyē: flagellé	11 simple mention du diacre Ḥafsāi, de Matā de 'Arbāyē
12 Ḥafsāi et Aitalaha sont transférés à Šahrqart puis au Bēth-Hūzāyē	12 Ḥafsāi et Itilaha sont transférés à Bēth-Lapaṭ
13 et décapités.	13 et décapités.

est une sigularité non attestée dans d'autres sources mais vraisemblable<sup>152</sup>. D'autre part, l'absence du nom d'Acepsimas, l'un des martyrs les plus célèbres d'Arbèles, a nourri les suspicions puisque cet évêque de Henaitha était déjà

152 Néanmoins, J. Neusner a mis ce nom en corrélation avec la dynastie adiabénienne: d'après Moïse de Khorène, les Amadūni d'Arménie, d'origine juive, descendants de Manūe, auraient fui vers l'Arménie à l'époque de Trajan (*Géographie* II, 57). Pour l'auteur, Manūe serait la forme arménienne pour Monobazes, dynaste adiabénien (Flavius Josèphe, *Ant. Jud.* II, 2;

mentionné au début du V<sup>e</sup> siècle par un historien étranger, Sozomène (*HE* II, 13). Mais notons bien, au bénéfice de la *Chronique*, que ces Actes n'étaient pas encore connus à Édesse au V<sup>e</sup> siècle (martyrologe de 412); par ailleurs, le martyr Itilaha, torturé avec Ḥafsaï, a pu être reconnu comme l'un des compagnons d'Acepsimas et Joseph: au sens de P. Peeters, il s'agit d'un même personnage présenté sous deux aspects par deux traditions hagiographiques<sup>153</sup>. Il serait injuste de concéder aux *Diptyques* une valeur probante infailible, sachant que leur forme actuelle ne fut élaborée qu'à une époque tardive, au XIV<sup>e</sup> siècle<sup>154</sup>.

J. M. Fiey reproche également à la *Chronique* l'absence de toute évocation de «la fille de Ma'anyo, la sainte», célébrée dans une hymne centrale de la liturgie syrienne orientale lors de l'office de grandes figures monacales, ou de la tonsure des moniales<sup>155</sup>. À la décharge de la *Chronique*, l'église qui contenait les reliques de ce personnage vénéré très localement ne fut consacrée que fort tardivement, en 1310<sup>156</sup>. L'*Histoire de Mār Jabalaha* évoque une destruction de l'édifice neuf ans après<sup>157</sup>. Précisons par ailleurs que les manuscrits contenant l'hymne sont tardifs (1567 pour le plus ancien, cod. 55 de Mossoul).

La vraisemblance et les concordances avec des récits hagiographiques fiables et peu remaniés permettent donc de considérer ces passages de la *Chronique* comme un dossier non négligeable.

#### *Addaï en Adiabène, un élément tardif?*

Le premier évêque d'Adiabène présenté par la *Chronique* sous le nom de Mār Peqīdā aurait été consacré des mains mêmes de l'apôtre Addaï en 104. Il

153 Tacite, *Annales* XV, 1, 14). Le fils de Manūe portait le nom de Šemšoun; ce prénom, connu en Adiabène, rarement attesté dans les Talmuds, expliquerait que l'un des premiers évêques ait porté ce nom local. Cf. NEUSNER, J., «Shorter Note. The Conversion of Adiabene to Christianity», *Numen* 13/2, 1966, 145-146.

154 PEETERS, P., «Le "Passionnaire d'Adiabène"», *AnBoll* 43, 1925, 297. Le critique émit des réserves quant à l'historicité de cette *Passion*, qui fut longtemps placée sous l'autorité de Marūtha de Maipherqa.

155 Même si les noms des premiers métropolitains se retrouvent dans des évangéliques du XII<sup>e</sup> siècle, FIEY, J. M., *Assyrie chrétienne* I, Beyrouth, 1965, 51 n. 1.

156 FIEY, J. M., «Auteur et date de la chronique d'Arbèles», *L'Orient Syrien* 12, 1967, 296; BROCK, S. P., in Memorial J. M. Fiey. *Annales du Département des Lettres arabes* (Université Saint Joseph) 6b, 1996, 121-128.

157 FIEY, J. M., «Une hymne nestorienne sur les saintes femmes», *AnBoll* 84, 1966, 86-87; cf. *id.*, *Assyrie chrétienne* I, Beyrouth, 1965, 57-58.

158 BEDJAN, P., *Histoire de Mar Jabalaha, de trois autres patriarches*, Paris, 1888, 125. CHABOT, J.-B., *Histoire de Mar Jabalaha* III, Paris, 1895, 137; 158. L'identité de cette femme reste problématique; dans l'*Hymne sur les saintes femmes*, elle est tantôt placée avec les grandes figures féminines de l'Ancien Testament, tantôt entre les deux Alliances. Il s'agit vraisemblablement d'un personnage apocryphe tardif.

convient de s'interroger sur la date de ce passage qui fait venir l'apôtre édessénien dans la région d'Arbèles au tout début du II<sup>e</sup> siècle: il pourrait fournir un indice intéressant de datation. Dans ce passage, nous voyons l'apôtre ressusciter une jeune fille au moment où ses proches la transportent au cimetière (événement à l'origine de la conversion de Peqīdā); après avoir prêché, Addaï poursuit son action dans les villages montagneux et les environs. Le nouveau disciple l'accompagne avant d'être assigné à son pays (*Chronique* 77-79).

Or, les récits qui font sortir Addaï de la sphère osrhoénienne sont tardifs. Retenons d'abord que l'extension mésopotamienne de l'aire d'influence d'Addaï concerne généralement le bassin osrhoénien: environs d'Édesse et de Nisibe, ou rappel de la tradition arménienne relative à Thaddée (Sophène, Angl). Cette extension de la mission d'Addaï hors Édesse n'est pas apparente avant le IX<sup>e</sup> siècle pour la Haute-Mésopotamie (*Chronique* anonyme de 846); en revanche, notons que la *Doctrina d'Addaï* était déjà traduite en arménien dans la première moitié du V<sup>e</sup> siècle, avec modification finale du trajet au bénéfice du pays arménien (type BHO 9).

La tradition hagiographique retient généralement la figure de Mār Māri pour la christianisation de la région adiabénienne (*Actes de Mār Māri* § 8-11). Le trajet adiabénien d'Addaï apparaît principalement chez Mari Ibn Suleyman, compilateur du *Livre de la Tour*. Ce détail dans l'itinéraire de l'apôtre proviendrait-il de cette source du V<sup>e</sup> siècle que le rédacteur arabe aurait conservée? Faut-il y voir un élément ancien? Seul un examen attentif des commémoraisons calendaires permettrait de situer chronologiquement ce détail: curieusement, dans les plus anciennes (XI<sup>e</sup> siècle), le nom d'Addaï ne s'y trouve jamais, à l'inverse de celui de Māri. Dans les notices récentes, son rôle hors Osrhoène est donc surajouté<sup>158</sup>. Le texte de la *Chronique* tendrait ainsi à positionner le siège d'Arbèles dans la lignée apostolique, faisant de la ville l'un des centres les plus anciens du christianisme en territoire iranien, avant même la capitale, Séleucie-Ctésiphon – domaine missionnaire de Mār Māri envoyé après la mort d'Addaï.

Sans négliger le caractère tardif de cette prédication d'Addaï *extra* Osrhoène, on n'a pas fait remarquer que l'auteur de la *Chronique d'Arbèles* semble avoir connu un passage de la *Doctrina d'Addaï* selon lequel l'évangélisation de l'Assyrie aurait dépendu directement de l'enseignement d'Addaï (§72<sup>159</sup>): nombreux étaient les assyriens venus entendre prêcher l'apôtre à Édesse et convertis. W. Eilers, après G. Widengren, regarde l'Adiabène comme une partie de la

158 FIEY, J. M., «Le sanctoral syrien oriental d'après les évangélistes et bréviaires du XI<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle», *L'Orient Syrien* 8, Paris, 1963, 21-51.

159 Texte dans DESREUMAUX, A., *Histoire du roi Abgar et de Jésus*, (= *Apocryphes* 3), Turnhout, 1993, 98.

province romaine d'Assyrie, avec comme centres principaux Ḥazza et Arbèles<sup>160</sup>. Le prolongement d'influence de l'apôtre s'est transformé dans la *Chronique* en un apostolat effectif en territoire adiabénien; pour ce passage précis, cette extrapolation s'inscrit dans le cadre de traditions postérieures au IX<sup>e</sup> siècle

*Rḥima, l'évêque inattendu, et l'Histoire de Karkā d-Bēth Sloq*

Dans la liste des évêques d'Adiabène proposée par la *Chronique*, apparaît Rḥima (431-450) entre Daniel et 'Aboušṭa. Nous avons mentionné que la notice concernant Rḥima n'était présente que dans le texte syriaque de l'édition de Mingana (absente du Ms. or. fol. 3126 déposé à Berlin). L'éditeur-traducteur rapproche ce prélat de l'évêque anonyme de l'*Histoire de Karkā d-Bēth Sloq*<sup>161</sup>. De fait, l'*Histoire* relate la persécution de Yazdegerd II, dans la huitième année du règne (445-446). Suren, préfet d'Adiabène et du Bēth-Garmaï, et Tahm-Yazdegird, chef d'armée à Nisibe (deux officiers de l'armée en poste à Nisibe et dans le Bēth-Garmaï), réunirent à Karkā les chrétiens des quatre provinces alentours. Outre le métropolitain Jean, celui d'Arbèles et cinq évêques furent au nombre des victimes<sup>162</sup>. Comparons les données:

<i>Histoire de Karkā d-Bēth Sloq</i>	<i>Chronique d'Arbèles</i>
– un métropolitain anonyme d'Arbèles	– Rḥima, métropolitain d'Arbèles
– meurt martyr	– meurt (sans précision)
– sous Yazdegerd II, l'an VIII-IX de son règne (vers 446)	– sous Yazdegerd II, l'an XII de son règne (vers 450)

L'absence de synchronisme chronologique incitait Mingana à refuser le titre de métropolitain (pourtant mentionné!) à l'évêque anonyme de l'*Histoire* (*Chronique* 145 n. 2). Dans son étude critique, J. M. Fiey a remarqué que ce métropolitain anonyme de Karkā n'était pas signalé dans un martyrologe du V<sup>e</sup> siècle<sup>163</sup>. Par ailleurs, Rḥima ne figure pas dans les tardifs *Diptyques* d'Adiabène. Notons

160 FIEY, J. M., *Assyrie chrétienne I*, Beyrouth, 1965, 36-223; *id.*, *Pour un Oriens christianus novus*, Beyrouth, 1993, 45, s.v. «Adiabène»; EILERS, W., «Iran and Mesopotamia», *CHI* 3/2, Cambridge, 1983, réimpr. 1996<sup>2</sup>, 496.

161 BEDJAN, P., *AMS II*, Paris, 1891, 521; MINGANA, A., *Histoire de l'église d'Adiabène sous les Parthes et les Sassanides par Mšīḥa Zkha (VI S.)*, (= *Sources syriaques I/1*), Mossoul, Leipzig, 1907, 145 n. 2.

162 BEDJAN, P., *AMS II*, Paris, 1891, 507-535.

163 FIEY, J. M., «Vers la réhabilitation de l'Histoire de Karka d'Bēt Sloḡ», *AnBoll* 82/1-2, 1964, 203-204.

que J. Labourt tient pour probable qu'autour de 450, la persécution de Yazdegerd II se poursuivait encore dans l'empire perse<sup>164</sup>. Il semble difficile d'approfondir encore la question: l'incertitude demeure, et un long silence de près de 70 ans (de 424 à 497) dans les synodes de l'église orientale ne permet pas d'autres précisions sur le personnage épiscopal adiabénien à cette date.

#### 'Aqwālāhā et l'Histoire de Karkā d-Bēth Sloq

Sans vouloir être exhaustif, notre aperçu doit mentionner un anachronisme de la *Chronique* par rapport à l'*Histoire de Karkā*. Cette dernière rapporte le cheminement d'un fils de zoroastriens convertis puis relapses; l'enfant, du nom d'Aqwālāhā, devient métropolitain de Karkā, guérit la fille de Vahrām V et périt lors de la persécution de ce souverain<sup>165</sup>. La *Chronique de Séert* et Mari Ibn Suleyman présentent les mêmes faits<sup>166</sup>. Les convergences chronologiques accréditent l'assimilation qu'avait déjà proposée J. Labourt entre cet évêque de Karkā et le signataire du même nom présent au synodes de 410 et 424<sup>167</sup>. Or, la *Chronique d'Arbèles* présente un 'Aqwālāhā évêque de Karkā contemporain de son homologue d'Arbèles, Šri'ā (291-317). Ces dates d'épiscopat ne correspondent pas au contexte de l'*Histoire*: 'Aqwālāhā aurait eu 100 ans d'épiscopat! l'assimilation homonymique proposée en note par A. Mingana (*Chronique* 121 n. 2) est donc invraisemblable, pourtant suivie par M.-L. Chaumont<sup>168</sup>.

#### La fête *Šahrabgmud* («Šahrab-Gamoud»)

La *Chronique* se fait l'écho du témoignage de Mār Habel sur la célébration dans la campagne adiabénienne d'une fête appelée Šahrab-Gamoud. Ce récit se rapporte au II<sup>e</sup> siècle.

«[Ils] adoraient le feu et y jetaient de petits enfants lors de leur grande fête qu'ils appelaient Šahrab-Gamoud. Habel, l'écrivain, décrit de la manière suivante cette fête: cette fête, dit-il, arrivait au mois d'Iyar, et de toutes les contrées on se réunissait près de la grande source. Après qu'on s'y était baigné, on s'asseyait, faisait la cuisine et donnait à manger à tous les esclaves. Les habitants eux-mêmes ne mangeaient qu'ils n'eussent jeté dans le feu un de leurs petits enfants; se saisissant de son foie et de ses reins, ils les suspendaient aux branches des arbres qui se

164 LABOURT, J., *Le christianisme dans l'empire perse*, Paris, 1904, 128.

165 BEDJAN, P., *AMS II*, Paris, 1891, 516-517. Cf. FIEY, J. M., *art. cit.*, 209-211.

166 SCHER, A., «Histoire nestorienne inédite (*Chronique de Séert*) I/2», *PO* 5/2, Paris, 1907, réimpr. Turnhout, 1981, 334 [222] (récit partiel); GISMONDI, H., *Maris, Amri et Slibae. De patriarchis nestorianorum Commentaria*. Pars prior, Rome, 1899, 29-30.

167 LABOURT, J., *op. cit.*, 21 n. 2.

168 CHAUMONT, M.-L., *Le christianisme dans l'empire iranien*, (= *CSCO* 499, subsidia 80), Louvain, 1988, 140 n. 25.

trouvaient là, en souvenir de leurs fêtes. Ensuite, ils lançaient plusieurs flèches vers le ciel, en guise de joie, et retournaient dans leur maison»<sup>169</sup>.

À la suite de E. Sachau, G. Messina a rapproché cette fête de celle du Tīragān (Tīrikāna)<sup>170</sup>, l'une des plus grandes fêtes de l'ancien Iran célébrée au quatrième mois (juillet, époque des moissons). Il s'appuie sur un passage d'al-Bīrūnī qui rapporte cette fête aux 13 et 14 de Tīr, reprenant les récits légendaires à l'origine de la célébration<sup>171</sup>. De ces textes mythographiques qui s'appuient sur un passage de l'*Avesta* (Yašt 8), cinq éléments peuvent être mis en corrélation avec le texte de la *Chronique*:

#### Premier cycle à l'origine de la fête:

– Après la conquête de l'Erānšahr par Afrasiyab, est concédé au shāh Manušīhr vaincu un territoire qu'une flèche pourrait survoler. L'archer accepte de faire le sacrifice de sa vie en lançant sa flèche (205, l. 16-26).

– En survolant le territoire, elle vient se ficher dans le Tabaristān (205, l. 32-34). S'y élève un arbre à nul autre pareil (205, l. 34-35). La paix est solennisée (205, l. 37-39).

– Les festivités impliquaient le dépôt dans le feu d'ustensiles de cuisine brisés (206, l. 5-7).

– Une autre légende veut que Kay Kosrau, de retour d'une guerre contre Afrasiyab, se reposât auprès d'une source. La vision d'un ange provoque son évanouissement; il revient à lui grâce à l'eau bénéfique, ce que les Perses commémorent en se baignant dans les sources ce jour-là (206, l. 26-40).

#### Seconde cause de l'institution de cette fête:

– La conservation et la purification du monde (*dahoufasia*), liées à la culture de la terre et à la fructification (*dabkana*).

L'épisode de la flèche se retrouve dans la *Chronique*; le grand Tīragān,

169 MINGANA, A., *Histoire de l'église d'Adiabène sous les Parthes et les Sassanides par Mšīḥa Zkha* (VI S.), (= *Sources syriaques* I/1), Mossoul, Leipzig, 1907, 4 (texte); 80. Cf. SACHAU, E., *Die Chronik von Arbela. Ein Beitrag zur Kenntnis des ältesten Christentums im Orient*, (= *Abhandlungen der Königl. Preussischen Akademie der Wissenschaften. Phil.-Hist. Kl.* 6), 1915, 8-12 pour une identification du Docteur Habel rapproché de l'évêque du même nom.

170 SACHAU, E., *op. cit.*, 37; MESSINA, G., «La celebrazione della festa 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥 in Adiabene», *Orientalia* 6, 1937, 234-244. Reprenant cet article, PIGULEVSKAJA, N., *Les villes de l'état iranien aux époques parthe et sassanide*, Paris, 1963, 241-244.

171 SACHAU, E., *The Chronology of Ancient Nations. An English Version of the Arabic Text of the Athār-ul-Bâkiya of Albīrūnī, or "Vestiges of the Past" collected and reduced to writing by the author*, in *A. H.* 390-1, *A. D.* 1000, Londres, 1879, 205-206.

célébré le 14, a partie liée à la découverte de la flèche mythique d'appropriation du sol. Le sacrifice de l'archer aurait pour corollaire le rite sacrificiel des enfants dans le feu. Al-Bīrūnī, qui rapporte cette célébration, insiste d'ailleurs sur les grands feux allumés partout, et sur le zèle des participants<sup>172</sup>. Pour N. Pigulevskaia, le bris de vaisselle s'éclairerait par le rite sacrificiel des enfants que décrit la *Chronique*: les ustensiles ayant servi au sacrifice étaient détruits<sup>173</sup>. Cette pratique sacrificielle se retrouve par exemple dans un ouvrage de magie du XI<sup>e</sup> siècle, souvent repris par les historiographes arabes, le *Ghâyat al-ḥakīm*, à propos des sacrifices des ṣābi'a<sup>174</sup>. Notons que les *Actes de Mār Māri*, texte de fondation du christianisme en Perse daté de la fin du VI<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècle, signalent spécifiquement deux des coutumes énoncées pour la région d'Assur et d'Arbèles: culte aux arbres et immolation d'enfants par le feu (§11)<sup>175</sup>. Le texte décrit un bain qui n'est pas sans évoquer celui des Perses en commémoration de l'ablution de Kay Kosrau. Si al-Bīrūnī a pu connaître des traditions sur cette fête, il reste que les éléments repérables dans les légendes et restitués dans la *Chronique* ne sont pas toujours probants: par exemple, quelle relation décelons-nous entre l'arbre géant du Tabaristān et les arbres alentours servant de support à un culte païen? Le sacrifice des petits enfants ne s'explique pas par les légendes retranscrites par al-Bīrūnī et le lien de cause à effet avec les ustensiles jetés au feu reste bien hypothétique. Il est ainsi difficile de croire que la notice de l'écrivain arabe puisse à elle seule expliquer ce paragraphe de la *Chronique* comme le suggère J. M. Fiey<sup>176</sup>.

D'autres aspects de la fête de Tīrigān permettent d'éclairer cet extrait. Il s'agit essentiellement d'un rituel de pluie, solennisé dans les liturgies avestiques par la consécration de deux jours spécifiques (le 13 et le 14) durant lesquels était honorée l'étoile de la pluie Tištrya (*Avesta*, Yašt 8)<sup>177</sup>. D'après Mary Boyce, cette fête iranienne est l'une des rares à avoir une observance traditionnelle de deux jours – sans doute pour les lamentations et purifications, le second étant

172 SACHAU, E., *The Chronology of Ancient Nations. An English Version of the Arabic Text of the Athâr-ul-Bâkiya of Albîrûnî, or "Vestiges of the Past" collected and reduced to writing by the author, in A. H. 390-1, A. D. 1000*, Londres, 1879, 207.

173 FIGULEVSKAJA, N., *op. cit.*, 243.

174 PINGREE, D., (éd.), *Picatrix: the Latin version of the Ghayat al-Hakim*, (= *Studies of the Warbourg Institute* 39), Londres, 1986.

175 ABBELOOS, J.-B., «Acta Sancti Maris Assyriae Babyloniae ac Persidis Seculo I apostoli aramaice et latine», *AnBoll* 4, Bruxelles, 1885, 71.

176 Il appuie cette assertion sur le seul fait qu'il existait une édition arabe du *Al-âthâr al-bâqiya 'an al-qurûn al-khâlîya* d'al-Bīrūnī en 1878, *art. cit.*, 294.

177 BOYCE, M., *A History of Zoroastrianism* II, Leiden, 1989, 75-76; cf. *ibid.*, I, Leiden, 1982, 248-251. Cf. PANAINO, A., *Tištrya* I. *The Avestan Hymn to Sirius*, (= *Seri Orientale Roma* 68/1), Rome, 1990; *ibid.* II. *The Iranian Myth of the Star Sirius*, (= *Seri Orientale Roma* 68/2), Rome, 1995.

réservé aux réjouissances<sup>178</sup>. À l'origine, cette grande fête correspondait à la saison babylonienne commémorant le renouveau végétatif à travers la mort et la renaissance de Dūmūz/Tammūz. L'arbre sacré, symbole de fertilité, était une des composantes du culte de Dūmūz, comme le feu et l'eau formaient des éléments représentatifs du cycle de la vie<sup>179</sup>. Ces rites furent adoptés par les Perses en conjonction avec Tīrikāna<sup>180</sup>. Le second mythe d'al-Bīrūnī, reliant purification et fête de la terre, rappelle ces aspects. Dans cet extrait de la *Chronique*, les allusions à Tīragān s'expriment en trois temps forts: d'abord les bains de purification des participants, puis le repas des esclaves, enfin les tirs de flèches «en guise de joie». Un passage de l'*Histoire de Karkā d-Bēth Sloq* décrit une coutume de la fête: les esclaves ne participaient pas au festin rituel de leurs maîtres ce jour-là, et mangeaient à part<sup>181</sup>. G. Messina insiste sur l'iranité de la classe dirigeante adiabénienne qui proviendrait non de Syrie mais d'une tribu guerrière du nord-est de l'Iran identifiable avec la Scythie<sup>182</sup>. Le rôle de la flèche n'apparaît pas seulement dans le récit légendaire présenté par al-Bīrūnī; le mythe avestique l'associe à la demande de la pluie: un esprit divin (*yazd*) survole le monde chaque année à la vitesse d'une flèche, et redescend sous forme de pluie<sup>183</sup>. M. Boyce rapporte une très ancienne tradition selon laquelle, pour attirer la pluie, femmes et enfants lançaient en l'air des substituts de cette flèche (bracelets de soie multicolores emportés par le vent); le tir de flèches clôturant le passage de la *Chronique* évoque-t-il ces coutumes? Le terme avestique pour la flèche, *tighra*, se prononça à l'époque sassanide tardive

178 BOYCE, M., «On the Calendar of Zoroastrian Feasts», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 33, 1970, 534-535 (513-539).

179 BLACK, J., GREEN, A., *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia*, Londres, 1992, 170-171.

180 ALSTER, B., *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Leiden, 1995, 1567-1579, s.v. «Tammuz»; cf. GNOLI, G., «Politique religieuse et conception de la royauté sous les Achéménides», *Commémoration Cyrus II*, (= *Acta Iranica* 2), Leiden, 1974, 135.

181 Cf. PIGULEVSKAJA, N., *Les villes de l'état iranien aux époques parthe et sassanide*, Paris, 1963, 144-145. Al-Bīrūnī soulignait le caractère nobiliaire de la fête, réservée à l'élite et sur l'importance des repas pris en commun, SACHAU, E., *The Chronology of Ancient Nations. An English Version of the Arabic Text of the Athār-ul-Bâkiya of Albīrūnī, or "Vestiges of the Past" collected and reduced to writing by the author, in A. H. 390-1, A. D. 1000*, Londres, 1879, 207.

182 L'immolation d'enfants lors de la fête pourrait appuyer l'origine scythe. Cf. MESSINA, G., «La celebrazione della festa ~~ⲛⲟⲩⲉⲣⲁⲕⲁⲛ~~ in Adiabene», *Orientalia* 6, 1937, 244. Le nom de l'Adiabène est transcrit *Nor-širakan*, «Nouveau-širakan», dans la version pehlevie de la stèle de Šāpūr I<sup>er</sup> (Res Gestae). Ce nom serait une adaptation arménienne du nom de la province. A. Maricq induit que l'Adiabène devrait ce nom à un établissement de Σιρακες, Sirakès. Ce groupe était sans doute d'origine scythe. Ce sont ces gens qui seraient décrits lors de la fête. MARICQ, A., «Classica et Orientalia. V- Res Gestae Divi Saporis», *Syria* 35, 1958, 304 n. 4. Néanmoins, l'incertitude des identifications patronymiques ne permet aucune affirmation et cette proposition reste fort hypothétique.

183 BOYCE, M., «Iranian Festivals», *CHI* 3/2, Cambridge, 1983, réimpr. 1996<sup>2</sup>, 803.

tīr, incidemment homophonique avec le mois de Tīr. Plus qu'un mythe de fondation ou de délimitation de l'espace clanique, le détail fourni par la *Chronique* s'inscrit davantage dans le cadre d'un rite de fertilité. Cette intuition est corroborée par la suite de la notice: le texte insiste sur les conséquences du martyre de Šemšoun en termes de fertilisation de la terre arrosée de son sang (la terre adiabénienne a produit du fruit)<sup>184</sup>.

Différents éléments structurent le récit: outre une allusion possible à la fête de Tīragān, d'autres strates de lecture contribuent à esquisser un assemblage traditionnel composite. Ainsi le nom de Šahrab-Gamoud n'est pas sans évoquer l'un des six Ameša Spenta qui préside au sixième mois de l'année: Khšathra Vairya, mieux connu sous une dénomination abrégée, Šahrevar<sup>185</sup>. Associé à Mithra, ce personnage divin est honoré comme seigneur du ciel, détenteur de la souveraineté et de la domination, protecteur des guerriers, défenseur du droit à la création. Son domaine est le ciel, perçu dans les temps anciens comme une dalle de pierre; avec l'abandon des armes de pierres au profit du fer et du bronze, la voûte céleste fut identifiée au cristal de roche translucide et à tous les métaux issus des profondeurs de la terre: ainsi règne-t-il sur un ciel métallique. Le mois qui lui était consacré (août-septembre) était célébré à *Ādhar-cashn*, fête des feux domestiques.

L'association d'indices disparates dans la *Chronique* tente une reconstitution en mosaïque de fêtes mazdéennes anciennes: rite de fertilité et de guerrier, honneur à l'élément igné.

Si ces fêtes sont précisément identifiables à travers cette description, le nom même de la célébration est-il signifiant? Son origine est d'ailleurs parthe. J. Marquart avait proposé la lecture *šahr-āb-āgām-wad*, «(jour) consacré à la fête de l'eau de la région»<sup>186</sup>. Cette expression parthe, cohérente dans le texte de la *Chronique*, constitue un élément qui n'a pu être inventé.

À cela s'ajoute, en dehors de tout contexte religieux zoroastrien, un culte archaïque aux arbres, particulièrement répandu en milieu sémite. Les sacrifices humains étaient pratiqués durant la période pré-zoroastrienne et tardivement

184 «C'est de pareils hommes qu'a fait naître notre pays! C'est de leur sang que les sillons de notre pays ont été arrosés, que leurs semences ont levé et ont donné les unes trente, les autres soixante et les autres cent», MINGANA, A., *op. cit.*, 81. Cf. Mc IV, 8; Mt XIII, 8.

185 Cf. texte pehlevi cité par BOYCE, M., *op. cit.* II, Leiden, 1982, 93.

186 In SACHAU, E., *Die Chronik von Arbela*, (= *Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Phil.-Hist. Kl.* 6), 1915, 37. La lecture *šahrab āgām wad*, en moyen-parthe, est également possible: *šahrap/b* signifie «satrape», «vice-roi» ou «gouverneur» de province, NYBERG, H. S., *A Manual of Pahlavi II*, Wiesbaden, 1974, 183b; *āgām* ("g'm) désigne le temps, l'âge au sens d'"époque" en moyen-parthe, NYBERG, H. S., *op. cit.*, 36a; BOYCE, M., *A Word-List of Manichaean Middle Persian and Parthian*, (= *Acta Iranica* 9a), Téhéran, Liège, 1977, 3; enfin *wad* en moyen-parthe est un adjectif désignant ce qui est mauvais, mal (peut être un substantif), NYBERG, H. S., *op. cit.*, 206ab; BOYCE, M., *op. cit.*, 90.

abandonnés. D'après Strabon, le rituel iranien ancien exigeait que tout sacrifice sanglant honore le feu d'une portion prise sur les offrandes (*Géographie* XV, 3, 13-14). Ces sacrifices s'éclairent mieux dans le contexte d'une vénération rendue aux arbres, tradition religieuse mésopotamienne et babylonienne très ancienne<sup>187</sup>. Le culte aux arbres s'est perpétré à travers le symbolisme des espèces et leur lien avec les attributs des divinités invoquées<sup>188</sup>. La description composite de la *Chronique* reprend de toute évidence des éléments comparables; plusieurs sont repérables: repas rituel après sacrifice d'offrandes, extraction d'entrailles servant à l'observation des auspices, et suspension aux branches d'arbres. Ce tableau n'exclut pas des réminiscences bibliques en arrière-fond<sup>189</sup>.

Ainsi donc, le passage décrivant la fête de Šahrab-Gamoud dans les environs d'Arbèles conjugue à l'évidence différentes pratiques mêlées dans la narration. Si le texte d'al-Bīrūnī, qui ne relate que les légendes à l'origine de Tīragān, montre quelques concordances, force est de constater qu'elles n'apportent pas l'explicitation attendue pour les points essentiels du passage, en particulier les cultes arboricoles et le sacrifice d'enfants, inconcevables pour la période décrite. Les positions tendant à faire du texte arabe l'élément moteur d'une confirmation de l'authenticité de la *Chronique* offrent donc une vision partielle. Aux traces de célébrations zoroastriennes (fête de Tīrikāna couplée à une dévotion au feu et au seigneur du ciel protecteur des guerriers, Šahrevar) s'ajoute en lecture centrale la tradition d'un culte archaïque aux arbres qui dresse, pour le chrétien

187 Le répertoire analytique établi par F. Digard recense nombre de cylindres représentatifs de cette forme de culte à haute époque, DIGARD, F., *Répertoire analytique des cylindres orientaux*, Paris, 1975, I-III (commentaires) et deux fichiers complémentaires, plus particulièrement I, 207, n°1165, 1312-1313, 1319-1320, 1321 (adorateurs devant un arbre stylisé); n°4107, 4108; GORDON, C. H., «Western Asiatic Seals in the Walters Art Gallery», *Iraq* 6, 1939, 20, Pl. 6, 50; 21, Pl. 7, 54; SCHEIL, V., *Revue d'Assyriologie* 15, 1918, 72, fig. 2, 4, 102.

188 Au témoignage de Lucien (*Sur les sacrifices* 10) et de Pline (*HN* XII, 2; XVI, 10, 18), les Romains rendaient primitivement un culte aux dieux dans des bois sacrés; un arbre était attribué à chaque divinité, symbolisant sa présence: le chêne pour Jupiter, le laurier pour Apollon, l'olivier pour Minerve, le myrte pour Vénus, le peuplier pour Hercule, emblèmes qui maintinrent leur spécificité dans la religion romaine policée traditionnelle. JAUSSEN, A., *Coutumes des Arabes au pays de Moab*, Paris, 1948, 330-334. L'auteur a retrouvé cette coutume chez les nomades du désert du Négev, tout près du sanctuaire de Kérak. Héritage d'une vénération immémoriale, ces arbres sont l'objet d'un véritable culte comme au temps de leurs ancêtres: des sacrifices et des repas sont organisés en leur honneur, et les morceaux de viande suspendus à leurs branches. À leurs branches sont attachées des étoffes pour les honorer. LAGRANGE, M.-J., *Études sur les religions sémitiques*, Paris, 1905, 172-173, relève une telle pratique près de la Mecque.

189 Les immolations d'enfants voués à Molok, vénéré en Mésopotamie, à Mari, et surtout dans le monde cananéen, sont maintes fois condamnées dans l'Ancien Testament (1 R II, 5-7; 2 R XXIII, 13; Dt XVIII, 9-14; Lv XVIII, 21; Ez XX, 31; XVI, 20; XXIII, 36-39; Jr VII, 31...). HEIDER, G. C., *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Leiden, 1995, 1090-1097, s.v. «Molech». DAY, J., *Molech: A God of Human Sacrifice in the Old Testament*, (= *University of Cambridge Oriental Publications* 41), Cambridge, 1989, 58-64.

lecteur et pour l'évangéliste témoin, un tableau de paganisme appuyé. Cette fête de Šahrab-Gamoud présente ainsi certaines caractéristiques culturelles et religieuses remarquables mais en une mosaïque éclatée.

### Conclusion

Il nous a paru utile de revoir les éléments de vraisemblance et de réétudier les accusations à l'encontre de la *Chronique d'Arbèles* afin de réévaluer la valeur de ses données historiques, hagiographiques et documentaires. La *Chronique d'Arbèles* apparaît comme un ensemble disparate; était-il basé sur un premier noyau primitif? Pour le ms. de Berlin, A. Mingana proposait comme datation une fourchette s'étendant du VI<sup>e</sup> au X<sup>e</sup> siècle; compte tenu des variantes entre ce manuscrit et l'édition de Mingana, J. Aßfalg fut conduit à poser l'hypothèse de l'existence d'un modèle plus ancien appelé »Handschrift X«. Les éléments de critique interne ont confirmé la date du IX<sup>e</sup> siècle comme *terminus post quem* du contexte narratif: l'évêché du Bēth-Meskéné n'est en effet attesté qu'à partir de cette époque, de même les traditions faisant venir Addaï en zone iranienne (hors Osrhoène), ou encore l'allusion à la légende de Mār Qardagh. Un noyau primitif de rédaction trahit des sources historiques et hagiographiques plus anciennes auxquelles se superposent des remaniements, pour certains reconnus comme l'œuvre de l'éditeur lui-même. Cette étude a surtout permis d'apporter des nuances aux considérations de J. M. Fiey. Les contre-arguments les plus forts, qui paraissaient les plus solides, ont été souvent révisés. Ces points critiqués ne peuvent déterminer une origine tardive du fonds documentaire de la *Chronique*.

Notre étude n'a pas cherché à présenter une nouvelle critique systématique de la valeur interne de la *Chronique* (pour reprendre le titre d'I. Ortiz de Urbina). Nous avons souhaité donner un autre regard sur ce texte en mettant en lumière ce qui pouvait être utilisé comme des informations fiables voire même, dans certains cas, historiquement confirmées.

– [Les auteurs ecclésiastiques] Une version de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe en syriaque est connue avant le VI<sup>e</sup> siècle. Une référence à cette œuvre n'est donc pas anachronique. Le chiffre des 318 Pères de Nicée se trouve déjà dans des documents du IV<sup>e</sup> siècle.

– [Les sources orientales] *La Cause de la fondation des écoles* ne serait pas la (seule) source dont dépendrait la *Chronique* puisque l'ordre de succession des maîtres de Nisibe n'est pas la même dans les deux textes. La présence d'un évêque du nom de Hēnana à Arbèles est historiquement sûre, sans besoin de recourir à l'idée d'une confusion avec le maître nisibéen homonyme.

– [Le contexte historique] L'ordre de succession des souverains arsacides puis sassanides n'est plus un argument de datation tardive puisqu'un document du V<sup>e</sup> siècle atteste cet usage.

Si les dates d'épiscopat évaluées par Mingana ne sont pas fiables pour l'essentiel, la plupart des événements politiques et militaires servant de cadre à l'apostolat de chaque évêque concordent avec les sources connues: guerre fratricide entre Vologèse et Osroès; révolte de la Cordouène; guerre de Lucius Verus et épidémie de peste à Séleucie-Ctésiphon; politique de pacification de Vologèse IV (V) dans le Fārs; campagnes de conquête d'Ardešīr et ses alliances politiques avec les Mèdes et la province d'Arbèles; présentation d'Ardešīr comme bâtisseur de pyrées rejoignant des sources zoroastriennes et monétaires; liens privilégiés de Šāpūr avec les régions sud-Caspiennes dans sa politique de sécurisation des marges de l'empire; référence à la persécution des chrétiens sous Vahrām II. Une source historique semble être à l'origine de ces descriptions événementielles précises.

– [Le contexte ecclésiastique] Sur les 17 évêchés présentés par la *Chronique* pour la fin de l'époque arsacide, quatre sites ont des traditions de fondation remontant au II<sup>e</sup> siècle; sept évêchés sont en place au III<sup>e</sup> siècle; six autres enfin sont attestés lors des persécutions de Šāpūr II. En dépit des erreurs relatives à des appellations incorrectes ou à des anachronismes, la *Chronique* se distingue en nommant trois sièges anciens: Herbat Gelal (tradition du II<sup>e</sup> s.), Ĥazza et Arzon (début du IV<sup>e</sup> s.).

Les conjonctions avec les Passions et les Actes des martyrs ont été relevées. Les absences de certains martyrs comme Aceptsimas ne sont pas probantes et se dissipent grâce à des assimilations traditionnelles. La présence de figures inattendues (celle de l'apôtre Addai par exemple) s'explique par des récupérations prestigieuses tardives réparables dans les commémoraisons calendaires. Ces éléments invitent à considérer la *Chronique* comme un dossier de références sans erreur notable.

La description de Šahrab-Gamoud est une mosaïque de fêtes mazdéennes anciennes que la notice d'al-Bīrūnī n'explique pas seule; la célébration de Tīragān, les attributs de Šahrevar et un culte archaïque aux arbres viennent compléter ce panorama de coutumes religieuses iraniennes.

Ce nouveau regard a permis de donner crédit à ces passages importants de la *Chronique d'Arbèles*, selon le vœu de F. Grenet<sup>190</sup>. Si une certaine prudence s'impose quant à l'utilisation de la *Chronique* comme source première compte-tenu de sa texture composite, certains éléments passés au crible d'une critique étroite et serrée offrent en revanche une valeur documentaire indéniable. Il

190 Cité par TARDIEU, M., *Abstracta Iranica*, (= *Studia Iranica Suppl.* 9), 1986, 82, § 320.

conviendrait ainsi de définir ce document comme une compilation historique où se discernent des données sûres, avec le parti pris de le considérer peut-être comme un «roman historique des événements ecclésiastiques et politiques» de l'Adiabène.

Selon un axe de recherche différent de notre démarche, plus limité mais qui apparaît complémentaire, l'article de E. Kettenhofen paru dans un collectif en 1995 s'intéresse aux rois arsacides et sassanides dans la *Chronique*, «Die Chronik von Arbela», in CRISCUOLO, L., *Simblos. Scritti di Storia antica*, Bologna, 1995, 287-319. En 1908, C. Brockelmann avait souligné l'intérêt des informations historiques de la *Chronique* concernant les souverains mentionnés; l'auteur se propose ainsi de vérifier cette intuition, négligant intentionnellement une critique des données religieuses et ecclésiastiques de l'Adiabène, ou encore des synchronismes avec l'histoire romaine par exemple. Sa réflexion le conduit à isoler les éléments fiables à la lumière des témoignages des auteurs anciens. Si les données concernant Vahrām V sont jugées correctes, il note en revanche des divergences avec l'histoire de Tabarī. D'autre part, la *Chronique* est seule à mentionner certaines villes tombées aux mains des Sassanides lors des conquêtes de Kavad dans l'empire romain (notamment Reš'ainā); mais elle omet des événements majeurs comme le sac de Harrān et d'Édesse. Concernant les rois parthes et sassanides, E. Kettenhofen reconnaît d'une manière générale que la *Chronique* n'offre rien qui ne soit connu par d'autres sources: ainsi pour la mort de Péroz signalée par Procope (*Histoire des Perses* I, 4, 1-17) et Josué le stylite (*Chronique* IX), ou l'invasion des Huns sous Kavad en 503. Sans vouloir suivre la thèse de J. M. Fiey, l'auteur s'interroge sur la valeur d'une source dont les informations doivent sans cesse être vérifiées ou comparées. Notre étude, qui s'inscrit dans une autre perspective, pose l'hypothèse d'un original (envisagé par J. Aßfalg) pour quelques points précis de la *Chronique*. E. Kettenhofen admet également qu'il s'agit d'une œuvre littéraire tardive, qu'il daterait de la fin du XI<sup>e</sup>-début du XII<sup>e</sup> siècle compte-tenu de l'influence des *Annales* de Tabarī, et peut-être de la *Chronique de Séert*.

Duan Qing

## Bericht über ein neuentdecktes syrisches Dokument aus Dunhuang/China

Dunhuang ist der Name einer blühenden Oasenstadt mit zur Zeit 60 000 Einwohnern im Nordwesten Chinas. Dunhuang wurde in der ganzen Welt bekannt, als vor allem europäische Expeditionen Anfang des 20. Jahrhunderts im Südosten der Stadt, etwa 25 Kilometer entfernt, zahlreiche Grotten mit wunderschönen Wandmalereien hauptsächlich mit buddhistisch religiösem Inhalt und eine geheime Kammer mit ein paar tausend Schriftrollen in bekannten und damals unbekanntem Sprachen entdeckten. Die größeren und kleineren Grotten entwickelten sich während der Zeit vom 4. bis zum 14. Jahrhundert aufeinander und nebeneinander und beanspruchen heute noch mehr als 1700 Meter entlang eines Berghangs, der 15-20 Meter hoch und schräg, wie geschnitten, ist. Der Berg heißt Mingshashan – »Berg von tönendem Sand«, weil seine hohen Sanddünen im heißen Sommer Töne abgeben können. Aber die Grotten heißen »Mogao-ku« (Ku = Grotten), weil es hier ein Dorf namens Mogao gab. Der Berghang mit den Mogao-Grotten liegt am westlichen Ufer eines Flusses, der 15 Kilometer südlich seinen Ursprung in einer Quelle findet. Dieser Quelle verdankt die Oase Dunhuang ihre Entstehung, die in der Geschichte des Kulturaustausches zwischen Ost und West entlang der sogenannten Seidenstraße ihre wichtigste Rolle gespielt hat.

Die Mogao-Grotten sind etwa in der Mitte in zwei Teile geteilt. Der eine Teil mit 487 Grotten macht den südlichen Bezirk aus, der sich etwa 1000 Meter lang ausdehnt. Die Grotten des südlichen Teils bilden heute wegen ihrer in besserem Zustand erhaltenen Wandmalereien und Reliefs einen Anziehungspunkt nicht nur für Forscher aller möglichen wissenschaftlichen Gebiete, sondern auch für Touristen, die aus aller Welt kommen, während der nördliche Teil mit immerhin 248 erhaltenen Grotten lange Zeit vernachlässigt wurde. Kostbare Sachen und Gegenstände von historischer Bedeutung aus den nördlichen Grotten sind jedoch nicht unbekannt.<sup>1</sup> Im Jahre 1988 begannen Archäo-

1 Um nur ein paar Tatsachen zu nennen: Ein Schriftstück der British Library mit der Signatur Or. 8212/109 dürfte aus einer der nördlichen Grotten stammen, da die Schrift auf ein Jahr der Yuan-dynastie datiert ist, das dem Jahr 1350 entspricht, siehe Peng Jinzhang & Wang Jianjun: *Northern Grottoes of Mogaoku, Dunhuang* [in chinesischer Sprache mit englischer

logen unter Führung von Herrn Peng Jinzhang, dem Leiter des archäologischen Instituts der Dunhuanger Akademie, die nördlichen Grotten systematisch auszugraben, und konnten im Jahre 1995 die Grabung erfolgreich beenden. Bei dieser Grabung wurden Gegenstände sowie zahlreiche wertvolle Dokumente in verschiedenen Sprachen zu Tage gebracht. Was mich angeregt hat, diesen Bericht zu verfassen, ist ein syrisches Dokument, das man bei einer Ausgrabung in der Grotte B53 gefunden hat.

B53 ist die Nummer der Grotte, in der das syrische Dokument ausgegraben wurde. B vertritt den nördlichen Teil der Mogao-Grotten, und 53 ist die laufende Nummer. Die Grotte B53 bestand einst aus zwei Räumen, von denen nur der hintere Raum von etwa 3 Quadratmetern erhalten geblieben ist. Eine ungefähr einen halben Meter hohe Ebene von fast 3 Metern Länge und 1,8 Meter Breite nimmt den meisten Platz des hinteren Raumes ein. Da man keine Spur von Feuer in dem Raum finden konnte, meinen die Archäologen, daß diese Ebene zur Meditation gedient habe.<sup>2</sup> So gehört die Grotte B53 zu dem Typ von Grotten, die von den Archäologen als Meditationsgrotten bezeichnet werden. Unter den nördlichen Grotten von Mogao sind 82 derartige festgestellt worden. Damit ist das Wichtigste von der Fundstelle, die mit dem syrischen Dokument zusammenhängt, gesagt.

Bei dem neu gefundenen syrischen Dokument handelt sich um ein beidseitig beschriebenes Blatt Papier mit vier Seiten in gefalteter westlicher Buchform (s. die Abbildungen). Es liegt zur Zeit im Museum von Dunhuang unter der Signatur B53:14, d. h. es ist das 14. Dokument aus der Grotte B53. Nach der schriftlichen Beschreibung von Herrn Peng Jinzhang ist dieses Papierblatt gelblich getönt und von sehr dicker und fester Qualität. Sein Maß beträgt 19,8 x 30,8 cm.<sup>3</sup> Das Format sowie die Qualität des Papiers verraten fremde Herkunft, denn bei den anderen Dokumenten in chinesischer, tibetischer oder uigurischer Schrift, die mit dem syrischen Dokument aus den Grotten in Dunhuang entdeckt wurden, ist nichts Vergleichbares gefunden worden. Das Papier kam aus Westen und muß mit seinem Besitzer von seiner persischen

Zusammenfassung, S. 393-399, und zahlreichen Zeichnungen und Abbildungen], Beijing 2000, S. 3. In der Grotte Nr. 464 lag eine Prinzessin der Yuan-dynasty begraben. Ihr Grab wurde 1920 von russischen Soldaten ausgeraubt, und ihre Schmucksachen wurden weggenommen. Siehe *ibid.* S. 6.

2 Eine solche Ebene konnte ansonsten als Bett zum Schlafen dienen, wie es im Norden Chinas üblich war. Allerdings mußte unter solchem Bett (Kang) ein Tunnel eingebaut werden, damit das Bett im Winter geheizt werden konnte. Unter den nördlichen Grotten wurden 50 als Wohngrotten festgestellt. Wenn keine Feuerspuren gefunden wurden, bedeutet dies, daß die erhöhte Ebene nur zur Meditation gedacht war.

3 Siehe Peng Jinzhang & Wang Jianjun: *Northern Grottoes of Mogaoku, Dunhuang*, Beijing 2000, S. 194.





Heimat aus einen langen Weg zurückgelegt haben, bis es zuletzt in Dunhuang landete. Aber es sei darauf hingewiesen, daß dieses Papier offensichtlich mehrmals benutzt wurde. Man kann bei manchen Stellen die Spur von abgeriebener Schrift noch deutlich erkennen. Ob der Text in Dunhuang niedergeschrieben wurde, bleibt eine offene Frage.

Wenn das Blatt geöffnet ist, wie es die Abbildungen zeigen, so bildet inhaltlich gesehen die linke Hälfte mit zwei Schriften die 1. Seite, und die rechte die 4. Seite. Umgedreht ist rechts Seite 2 und links Seite 3. Auf jeder Seite sind 15 Zeilen in syrisch-nestorianischer Schrift geschrieben. Auf der 1. Seite sind außerdem zwischen den Zeilen noch 16 Zeilen in uigurischer Schrift erkennbar, deren Inhalt mit dem syrischen Text nicht übereinstimmt. Eine Übersetzung wird dem vorliegenden Bericht beigelegt.

Als ich das Foto des syrischen Dokuments in die Hand bekam, konnte ich bei meinen geringeren syrischen Sprachkenntnissen mit Hilfe einer Bibelkonkordanz in englischer Sprache zuerst nur erkennen, daß es sich um Psalmverse handelt.<sup>4</sup> Auch wenn der Text nicht ganz die englische Version deckt, sind die folgenden Verse festzustellen: Ps. 15. 2-4; Ps. 17. 1-4; Ps. 21. 1-4; Ps. 23. 1-4; Ps. 24.1-5; Ps. 25.1-5; Ps 28. 1-5. Sie sind mit schwarzer Tinte geschrieben. Es gibt außerdem ein paar Wörter, die in roter Farbe angegeben sind. Zunächst sind es die Wochentage: Am Anfang der 7. Zeile auf der Seite 1 steht *d-talāt b-šabbā* (am 3. Tag in der Woche), am Anfang der Zeile 9 auf der Seite 2: *d-arba' b-šabbā* (am 4. Tag in der Woche), und am Anfang der Zeile 12 auf der Seite 3: *d-ḥamsā b-šabbā* (am 5. Tag in der Woche). Entsprechend sind nacheinander Dienstag, Mittwoch und Donnerstag gemeint. Mit roter Tinte geschrieben ist auch das Wort *bar-zaueh*, das dreimal jeweils vor dem Beginn einer Gruppe von zusammengehörenden Psalmversen erscheint. *bar-zaueh* bedeutet »Paar, Gefährte« und leitet eben die zweite Gruppe von Psalmversen ein, die am gleichen Tag gesungen werden sollen.<sup>5</sup> Ebenfalls in roter Farbe angegeben ist das Schlußzeichen am Ende jeder Zeile. Die Verse sind in kürzere Zeilen eingeteilt. Manche Zeilen sind unvollständig und es fehlen Wörter, weil vor den Schlußzeichen kein Platz mehr war.

Später, durch intensives Lesen von Literatur, die ich aus aller Welt zugeschickt bekommen hatte,<sup>6</sup> und besonders durch Kontaktaufnahme mit Herrn Professor

4 The Holy Bible, authorized James version, London 1957.

5 Für diesen Hinweis bin ich Herrn Professor Kaufhold zu Dank verpflichtet.

6 An dieser Stelle möchte ich gegenüber Frau Ingrid Machentanz in Blomberg meine aufrichtige Dankbarkeit zum Ausdruck bringen. Sie hat mir Literatur geschickt, die in China nirgendwo zu bekommen ist.

Kaufhold in München<sup>7</sup> konnten meine Kenntnisse über die Nestorianer vermehrt werden, so daß ich heute mehr über das neugefundene Dokument mit der Signatur B53:14 berichten kann.

Für mich ist das Buch *East Syrian Daily Offices* (London 1894) von Arthur John Maclean hilfreich gewesen, in dem ich zuerst die gleichen Psalmverse gekennzeichnet gefunden habe. Es ist eine Übersetzung des »*Buch des Vor und Nach*« (*Ktābā da-Qdām wa-d-bātār*), die der Autor anhand einiger Manuskripte durchgeführt hatte. Im Kapitel für *ferial evening service of week before* finde ich in der Beschreibung vom Vorgang des Abendgebets an den Wochentagen unter anderem die Bezeichnungen *first Shuraya*, *second Shuraya*, wobei die Zählungen von bestimmten Psalmversen für Montag, Dienstag, Mittwoch und Donnerstag mit den Psalmversen für die gleichen Wochentage im Dunhuanger Dokument fast genau übereinstimmt.<sup>8</sup>

Schließlich konnte ich noch einen Blick in syrische liturgische Quellen werfen, und zwar Kopien von Seiten, die aus einem dreibändigen Werk von Paul Bedjan (Herausgeber), *Breviarium iuxta Ritum Syrorum Orientalium id est Chaldaeorum* (Nachdruck Rom 1938), und aus einem ähnlichen Werk von Thoma Darmo (Herausgeber), *Ktābā da-Qdām wa-d-bātār wa-d- Hudrā wa-d-Kaškul wa-d-Gazzā w-Qālā d-'udrānā 'am Ktābā d-mazmōrē* (ebenfalls 3 Bände, Trichur 1960-1962), stammten. Sie beziehen sich auf die liturgische Ordnung für das Abendgebet an gewöhnlichen Wochentagen. Dort finde ich unter *ramšā* (Abendgebet) am Montag, Dienstag, Mittwoch und Donnerstag der Vor-Woche unter den einleitenden Wörtern *Surrayā da-Qdām* sowie *Šurrayā d-bātār* die gleichen Psalmverse wie die im Dokument aus Dunhuang. Hiermit möchte ich anhand der Version von Paul Bedjan eine Tabelle zum Vergleich erstellen, in der die Abkürzung *PB* für Paul Bedjan's Version steht, und *D* für das Dokument aus Dunhuang.

7 Ich möchte ihm an dieser Stelle für die Aufnahme des Berichts in den *Oriens Christianus*, für die Korrektur meines deutschen Textes und für viele Hinweise, die per E-mail an mich gekommen sind, aufrichtig danken.

8 Z.B. steht im Abendgebet am Montag nach Lesung von Psalmen und nach einem Gebet die Bezeichnung: *Second Shuraya. Ps. xv. 1-5*. Weitere Beispiele sind im Abendgebet am Dienstag nach der Psalmenlesung, was als *First Marmitha* und *Second Marmitha* bezeichnet wurde, die Bemerkung: *First Shuraya. Ps. xvii. 1-6*, und nach Lesung von Ps. cvi. 46, die Bemerkung: *Second Shuraya. Ps. xxi. 1-5*. Im Abendgebet am Mittwoch stehen an gleichen Stellen jedoch mit anderen Versen wie am Dienstag *First Shuraya. Ps. xxiii. 1-5* und *Second Shuraya. Ps. xxiv. 1-6*, am Donnerstag *First Shuraya. Ps. xxv. 1-5* und *Second Shuraya. Ps. xxviii. 1-8*. Die Zitate stehen auf S. 5, 23, 24, 29, 30, 35.

Ramša der Vor-Woche	<i>PB:</i> Šurrayā dā-Qdām <i>D:</i> keine Bezeichnung	<i>PB:</i> Šurrayā d-bātar <i>D:</i> Bar-zaugeh
Montag	<i>PB:</i> Ps. 12.1-5	<i>PB:</i> Ps. 15.1-4 <i>D:</i> Ps. 15.2-4 <sup>9</sup>
Dienstag	<i>PB:</i> Ps. 17.1-6 <i>D:</i> Ps. 17.1-4	<i>PB:</i> Ps. 21.1-4 <i>D:</i> Ps. 21.1-4
Mittwoch	<i>PB:</i> Ps. 23.1-4 <i>D:</i> Ps. 23.1-4	<i>PB:</i> Ps. 24.1-5 <i>D:</i> Ps. 24.1-5
Donnerstag	<i>PB:</i> Ps. 25.1-5 <i>D:</i> Ps. 25.1-5	<i>PB:</i> Ps. 28.1-6 <i>D:</i> Ps. 28.1-5 <sup>10</sup>

Soweit ist der Inhalt des syrischen Dokumentes aus Dunhuang klar. Darin sind Psalmverse enthalten, die zu den Šurrayē gehören. Sie wurden im alltäglichen Abendgebet der Vor-Woche vor und nach einer bestimmten Psalmenlesung gesungen.

Wie schon erwähnt, sind die Psalmverse im Dokument aus Dunhuang in kürzere Verszeilen aufgeteilt. Am Ende jeder Zeile ist ein rotes Schlußzeichen angegeben, das eigentlich aus einer Häufung von vier Punkten besteht und den Vollstop bedeutet. Diese Art von Aufteilung der Psalmverse sowie das Schlußzeichen am Ende jeder Zeile deuten darauf hin, daß die Verse auf respondierende Weise gesungen werden sollten.<sup>11</sup> Eine andere Beobachtung ist, daß der Text nicht frei von Fehlern ist. An zwei Stellen ist der Korrekturversuch nicht zu übersehen.<sup>12</sup> Dennoch sind manche Zeilen nicht vollständig. Der Schreiber hat einfach ein paar Zeichen weggelassen, weil es vor dem Schlußzeichen in der Zeile keinen Platz mehr gibt. Das spricht dafür, daß der Besitzer dieses Dokumentes mit dem Inhalt sehr vertraut gewesen sein muß. Er muß die Psalmverse auswendig gekonnt haben, so daß ihm fehlende Wörter nichts ausmachten.

9 Mit Ps. 15.2 beginnt das Dokument aus Dunhuang.

10 Hier endet das Dokument aus Dunhuang.

11 Daß diese Verse zum Singen im Abendgebet der Vor-Woche bestimmt waren, habe ich aus der Literatur erfahren, z. B.: Adolf Rücker, *Die Wechselnden Gesangstücke der ostsyrischen Messe*, in: Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 1, 1921, S. 61-86. Einleuchtend ist die Beschreibung von A. J. Maclean, als er über *the anthems* schrieb: *In this book the place where the choirs change are noted by an asterisk, and the lines of the verses are marked by full stops.* Er schrieb über *the Psalter*: *The Psalter ... contains all the psalms, divided into clauses as it is said or sung. ... The clauses of the psalms differ greatly from our divisions, and are usually shorter than our half-verses.* Siehe A. J. Maclean, *East Syrian Daily Offices*, London 1894, S. 17-18.

12 Z. B. auf Seite 1 in Zeile 8 das vorletzte Wort, auf Seite 4 in Zeile 11 das letzte Wort.

Das hier erörterte Dokument ist nicht das erste Stück in syrischer Sprache, das in Dunhuang entdeckt wurde. 1994 konnten Wassilios Klein und Jürgen Tubach anhand eines Fotos über ein syrisches Fragment aus Dunhuang berichten.<sup>13</sup> Aber als sie das Fragment veröffentlichten, konnten sie noch nicht sagen, wem das syrische Fragment zugehört hatte. Das hier besprochene Dokument aus Dunhuang mit der Signatur B53:14 verrät jedoch seine Umgebung. Die uigurische Schrift zeigt deutlich, daß in Dunhuang bei den nördlichen Grotten Uiguren lebten. Nach der Schreibweise der uigurischen Schrift zu urteilen, ist das syrische Dokument von der Yuan-Zeit geprägt. Außerdem wurden zusammen mit dem syrischen Dokument Fragmente in chinesischer, uigurischer Sprache sowie in Xixia-Sprache<sup>14</sup> aus der Grotte B53 ausgegraben. Das Stück in Xixia-Schrift besteht aus der Deckelseite eines buddhistischen Sūtras. Die dicke Deckelseite ist aus mehreren Papier-Schichten hergestellt worden, von denen die Archäologen ein Blatt Papier mit chinesischer Schrift abtrennen konnten. Darauf steht ein Datum der Yuan-Dynastie (1206-1368), das dem Jahre 1293 entspricht. Es gab zur Zeit der Yuan-Dynastie in den nördlichen Grotten eine Druckerei der Uiguren. Ein Beweis bestätigt, daß die Druckerei bis ins Jahr 1361 noch in Betrieb war.<sup>15</sup> Zum Drucken gebrauchte Holzblöcke mit uigurischer Schrift – insgesamt 48 – wurden bei der Ausgrabung zwischen 1988-1995 in mehreren nördlichen Grotten gefunden.<sup>16</sup> Daß es während der Yuan-Zeit unter den Uiguren auch Nestorianer gab, ist eine bekannte Tatsache. Es ist deswegen kein Wunder, auf einem syrischen Dokument uigurische Schrift zu finden.

Soviel zum syrischen Dokument. Zum Schluß möchte ich Marco Polo zitieren. Er erzählte: »When the journey of thirty days across the desert has been

13 Wassilios Klein und Jürgen Tubach, *Ein syrisch-christliches Fragment aus Dunhuang/China*, in: ZDMG 144/1, 1994, S. 1-13.

14 Die Xixia-Sprache wurde zwischen dem 11. und 14. Jahrhundert von einem Volk im heutigen Nordwesten Chinas gesprochen. Die Sprache ist in der westlichen Welt mehr unter dem Namen Tangut oder Tangout bekannt. Als Schrift wurden mehr als 6000 Zeichen benutzt, deren Konstruktion der chinesischen Schrift ähnlich sieht. Zahlreiche schriftliche Dokumente in dieser Sprache sind erhalten. Als Literatur seien vielleicht B. Laufer: *The Si-Hia Language, a Study in Indo-Chinese Philology*, in: T'oung Pao 2:17, 1916 und George van Driem & Ksenia Borisovna Kepping: *The Tibetan transcriptions of Tangut (Hsi-hsia) ideograms*, in vorläufiger Fassung im Internet unter der Adresse <http://iias.leidenuniv.nl/host/himalaya/abstracts/ttt.html> genannt.

15 Yasin Ushor: *Über die uigurischen Dokumente aus den nördlichen Grotten von Dunhuang-Mogaoku*, in: Peng Jinzhang & Wang Jianjun: *Northern Grottoes of Mogaoku, Dunhuang*, Beijing 2000, S. 353.

16 Paul Pelliot hatte im Jahr 1908 960 Stücke gefunden, die zur Zeit in der Bibliothèque nationale in Paris liegen. Die gesamte Zahl solcher Holzblöcke beträgt 1148, die aus nördlichen Grotten herkamen. Siehe Peng Jinzhang & Wang Jianjun: *Northern Grottoes of Mogaoku, Dunhuang*, Beijing 2000, S. 5.

completed, you arrive at a city called Sachion (= Dunhuang), which belongs to the Grand Khan. There are Turkomans among them, with a few Nestorian Christians and Mahometans.«<sup>17</sup> Diese Beschreibung von Marco Polo war lange Zeit die einzige Information, daß zur Zeit der Yuan-Dynastie in Dunhuang Nestorianismus existierte. Nachdem zwei Schriftstücke in syrischer Sprache aus Dunhuang bekannt geworden sind, sollte man Marco Polo recht geben und das als bestätigt ansehen, was er über den Nestorianismus in Dunhuang berichtet. Zur Yuan-Zeit hatten die eifrigen nestorianischen Missionare ihre Missionstätigkeit in Dunhuang ausgeübt und unter den Uiguren, die in Dunhuang ansässig waren, Gläubige gewonnen.

Unten folgt eine Transliteration des uigurischen Textes auf der ersten Seite, hergestellt von Herrn Zhang Tieshan, Assistant Professor an der Zentralen Universität der Nationalitäten in Beijing. Die deutsche Übersetzung des Textes basiert auf seiner chinesischen Übersetzung und einer Diskussion mit ihm.

Transliteration der uigurischen Schrift auf Seite 1:

- 1 bolur üč tärädäci(?) tägü saw nägü tip
- 2 yörig oqıyü ärsär
- 3 qolu köktä turmayıu
- 4 qolu taş ärinč burmayıu
- 5 qolup qodıqarıp ärmäzü
- 6 qoli oq taş qodmaz
- 7 quaa sayın andar yirlärtä
- 8 qorqup qodı köngül qačryta
- 9 bu arıy işlärning kücündä
- 10 burunqa aγ isining bu küzindä
- 11 boşurmän tizikning işindä
- 12 bolurmu ärki üzäki yahşılarning tüşindä
- 13 alıp barıyuluγ yalinguq azunınta
- 14 azqia buyan(?) yoq köcürmätä
- 15 aq ta qaγa qara nomning tözintä
- 16 ärsär barıyuluγ işlärning yolida

Übersetzung:

- 1 Warum führen drei Sammler(?) ein leises Gespräch?
- 2 Wenn man versteht,
- 3 mußte man im Himmel sein,
- 4 mußte der Stein duften.

17 Marco Polo: *The Travels of Marco Polo*, (ins Englische übersetzt von William Marsden), Beijing 1998.

- 5 Möge man nicht verfallen,
- 6 wie der Stein nicht verfällt.
- 7 Wo jede Blume da ist,
- 8 ist die Befürchtung im Herzen vor Verfallen,
- 9 weil die sauberen Sachen
- 10 in der Nase, im Munde und in den Augen liegen.
- 11 Ich lerne Regeln der Sachen kennen.
- 12 Ob es dafür gute Erwiderung gibt
- 13 von den reichen Leuten?
- 14 Es gibt keinen Verdienst in der Wiederkehr.
- 15 Wenn es Schwarz und Weiß in den Wurzeln der Gesetze gibt,
- 16 muß es im Wege zahlreicher Sachen liegen.

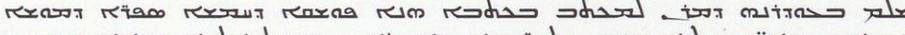
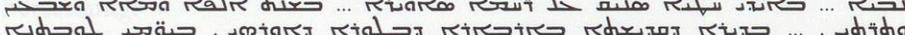
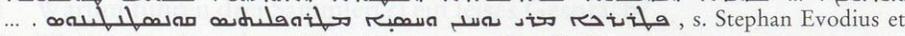
Hubert Kaufhold

## Kirchliche Gemeinschaft und Schisma im Spiegel syrischer Schreibervermerke

### I.

»Zuende geschrieben wurde mit der Hilfe unseres Herrn in diesem Buch die Erklärung der fünf Bücher des Propheten Mose ... durch die Hand des sündigen und des Erbarmens bedürftigen ... Severos ... im Jahre 1172 (der Griechen) ... im Kloster der heiligen Barbara auf dem Berg von Edessa, in den Tagen des seligen Patriarchen Mōr Johannes und des frommen Metropoliten Mōr Konstantinos.« So wie hier in der Handschrift Vat. Syr. 103<sup>1</sup> aus dem Jahre 861 oder ähnlich lautet der wesentliche Inhalt der Vermerke, die syrische Schreiber von frühester Zeit an, nämlich seit dem 5. Jh.,<sup>2</sup> an den Schluß ihrer Handschriften setzten. Diese Kolophone enthalten oft noch viele weitere Einzelheiten und damit wertvolles historisches Material, das bisher nur zum Teil veröffentlicht und noch längst nicht hinreichend ausgewertet wurde.

Eine der wesentlichen Angaben in den Kolophonen ist das Datum, an dem die Handschrift fertiggestellt wurde. Der Schreiber nennt das Jahr – in aller Regel nach der Seleukidenära –, oft auch den Wochentag oder das gerade gefeierte Fest, den Monat und den Monatstag, gelegentlich sogar die Stunde. Uns soll im folgenden die Erwähnung der regierenden Patriarchen interessieren. Deren Namen können noch alle möglichen rühmenden Zusätze beigefügt sein, nirgendwo findet sich jedoch das jeweilige Regierungsjahr. Damit ist der Patriarchenname für die ungefähre Datierung einer Handschrift zwar hilfreich, für eine genaue jedoch nicht geeignet. Man wird daher annehmen können, daß

1   
  
  
Joseph Simonius Assemanus, Bibliothecae Apostolicae Vaticanae codicum manuscriptorum catalogus, Band 3, Rom 1758, 25f. Abschriften: Vat. Syr. 283 (vgl. Angelo Mai, Scriptorum Veterum Nova Collectio, Band 5, Rom 1831, 11) und Brit. Libr. 12,144 (W. Wright, Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum, 3 durchgehend paginierte Bände, London 1870-1872, hier: II 912f. = Nr. DCCCLIII).

2 Die älteste datierte syrische Handschrift (Brit. Libr. 12,150) stammt aus dem Jahre 411 n. Chr. (Wright, Catalogue II 631-633 = Nr. DCCXXVI).

der Schreiber die Angabe nicht in erster Linie als Bestandteil der Datierung verstand.

Einen ähnlichen Sachverhalt stellen wir bei griechischen Handschriften fest, in denen solche Schreibervermerke übrigens erst mehr als vier Jahrhunderte später als bei den Syrern greifbar werden.<sup>3</sup> In seinem Aufsatz »Griechische Schreibernotizen als Quelle für politische, soziale und kulturelle Verhältnisse« berichtete Kurt Treu,<sup>4</sup> daß in einer Vielzahl von Handschriften – er hat über 100 zusammengestellt – seit 895 der regierende Kaiser genannt wird. Treu schreibt: Die Nennung des Kaisers »knüpft an das Datum an, ist aber mehr als nur chronologische Bestimmung, zumal das Regierungsjahr nicht genannt zu werden pflegt«. <sup>5</sup> Der Genannte erhält häufig »ein oder mehrere rühmende Epitheta. Die religiösen überwiegen und feiern die Rechtgläubigkeit, die anderen, allgemeineren die Macht des Herrschers ... Nach dem Kaiser folgen häufig noch andere Persönlichkeiten, so der Patriarch und der Abt des Klosters oder lokale Würdenträger ... All das ist viel mehr, als zur bloßen Zeitbestimmung nötig ist. Eher könnte man von einer zeitgeschichtlichen Einordnung reden«. <sup>6</sup>

Bei den syrischen Kolophonen dürfte noch ein weiterer Gesichtspunkt von Bedeutung sein.

Die erste bekannte Erwähnung eines Patriarchen findet sich in einer heute im Markuskloster in Jerusalem als Nr. 129 aufbewahrten Handschrift aus dem Jahre 806, die im »Säulenkloster« in Kallinikos (heute Raqqa) in Syrien entstanden ist.<sup>7</sup> Seitdem werden in der überwiegenden Zahl von Handschriften

3 P. Maas, Griechische Paläographie, in: Alfred Gercke – Eduard Norden, Einleitung in die Altertumswissenschaft, 1. Band, 9. Heft, 3. Auflage, Leipzig-Berlin 1924, 69-81: »Schreiberunterschriften ... sind seit dem 9. Jh. häufig. Ob sie das schon früher waren, können wir nicht mehr erkennen, da aus der Zeit vor 800 nur ganz wenig Schlußblätter von Handschriften erhalten sind« (S. 74). Wieder abgedruckt in: Dieter Harlfinger (Hrsg.), Griechische Kodikologie und Textüberlieferung, Darmstadt 1980, 36-59 (hier: 45). Die älteste datierte griechische (Minuskel-)Handschrift ist das Uspenskij-Evangelium in St.-Petersburg (Ms. gr. 219) aus dem Jahr 835. Nach Treu (s. Fußnote 4) 310 enthält nur etwa jede zehnte griechische Handschrift einen Kolophon.

4 In: Harlfinger, Griechische Kodikologie 310-336 (vorher erschienen in: Byzantinobulgaria 2, Sofia 1966, 127-143).

5 Ebenda S. 313.

6 Ebenda S. 314.

7 Beschreibung: Filoksinos Yohanna Dolabany, Catalogue of Syriac Manuscripts in St. Mark's Monastery, edited ... by Gregorios Yohanna Ibrahim, Damaskus 1994, 289-296 (Kolophon: 295f.: »beendet ... im Jahre 1118 der Griechen ..., am 3. Oktober, ... im Säulenkloster bei der Stadt Kallinikos, in den Tagen des frommen und seligen Mōr Kyriakos, des Patriarchen, aus dem heiligen Kloster und aus der gesegneten Stadt Tagrit, und in den Tagen des frommen Abbas Mōr Šem'ōn, des Metropoliten von Tagrit und von dem genannten Kloster.«). Vgl. auch Anton Baumstark, Die literarischen Handschriften des jakobitischen Markusklosters in Jerusalem, in: OrChr (1912) 125f. (Nr. 3\*). Beschreibung einer in Münster aufbewahrten Abschrift:

Patriarchen genannt, soweit ich das anhand der veröffentlichten Kolophone und mir bekannter unveröffentlichter feststellen kann.<sup>8</sup>

Der in der Jerusalemer Handschrift 129 erwähnte westsyrische Patriarch Kyriakos (793-817) lebte in einer kirchengeschichtlich sehr turbulenten Zeit. Schon vor ihm hatte es im 7. und 8. Jh. mehrere Gegenpatriarchen gegeben. Sein Vorgänger Georg (758-790) mußte sich mit zwei davon auseinandersetzen und verbrachte sogar mehrere Jahre im Gefängnis, weil einer seiner Gegner die besseren Beziehungen zur islamischen Obrigkeit hatte.<sup>9</sup> Auch in der Regierungszeit des Kyriakos lagen Spaltungen in der Luft. So waren Meinungsverschiedenheiten wegen einer liturgischen Formel aufgetreten. Einige Priester verwendeten bei der Brechung der Hostie in der Eucharistiefeier die Wendung: »Das himmlische Brot brechen wir im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes«<sup>10</sup>. Diese Formel war bedenklich, wenn nicht sogar häretisch, weil damit zum Ausdruck gebracht sein konnte, daß es sich bei der Eucharistie nicht um den wahren Leib Christi handele, sondern eben nur um »himmlisches Brot«.<sup>11</sup> Kyriakos verbot nach seinem Amtsantritt die Formel kurzerhand, konnte sich aber auf einer Synode im Jahre 794/5 nicht durchsetzen. Die Frage war nicht gelöst und »diente in manchem späteren Streit als Vorwand«<sup>12</sup>. Nach einer weiteren Synode, 808, kam es in der Tat zur Wahl eines Gegenpatriarchen namens Abraham (mit dem Spottnamen »Abiram«) und zu einer jahrzehntelangen Spaltung.<sup>13</sup>

Es gab daneben aber noch eine andere westsyrische Teilkirche. Sie ging auf die Lehre Julians von Halikarnass zurück, der eine abweichende christologische

Hubert Kaufhold, Die syrischen und christlich-arabischen Handschriften der Universitätsbibliothek in Münster, in: OrChr 72 (1988) 90-99.

8 Vereinzelt erscheinen schon früher Bischöfe in westsyrischen Kolophonen: 464 A. D.: Bischof Mārā von Amid (Brit. Libr. Add. 14,425; Wright, Catalogue I 5); 474: Bischof Timotheos eines Dorfes bei Damaskus (Brit. Libr. Add. 17,182, foll. 1-99; ebenda II 403f.); 600: Bischof Domitianos von Melitene (Brit. Libr. Add. 17,110; ebenda I 118); 724 und 726: Bischof Konstantinos vom Kloster des Wachturms (Brit. Libr. Add. 14,430; ebenda I 16) und Brit. Libr. 12,135, foll. 1-43; ebenda I 25); 736: Bischof Theodotos von Urim (Vat. Syr. 13; Stephanus Evodius et Josephus Simonius Assemanus, Bibliotheca Apostolicae Vaticanae codicum manuscriptorum Catalogus, partis primae tomus secundus, Rom 1758, S. 46). In Inschriften kommen auch Patriarchen schon früher vor, s. A. Palmer, A Corpus of Inscriptions from Tūr 'Abdīn and Environs, in: OrChr 71 (1977) 53-139: S. 61f. [739/40], 95 [ca. 753], 111f. [775-90].

9 Vgl. Wolfgang Hage, Die syrisch-jakobitische Kirche in frühislamischer Zeit, Wiesbaden 1966, 68.

10 »panem caelestem frangimus...« (ܠܫܢܐ ܥܡܠܐܢܐ .

11 Hage, Die syrisch-jakobitische Kirche 52; Wilhelm de Vries, Sakramententheologie bei den syrischen Monophysiten, Rom 1940, 140.

12 Hage, Die syrisch-jakobitische Kirche 52, Fußnote 20.

13 Vgl. Hubert Kaufhold, Ein syrischer Brief aus dem 9. Jahrhundert über die kirchenrechtliche Oikonomia, in: OrChr 73 (1989) 44-67; hier: 48.

Meinung vertreten hatte. Diese julianistische Gruppe, über die man nicht viel weiß, hatte damals einen eigenen Patriarchen namens Gabriel. Kyriakos führte mit ihm 797/98 erfolgreiche Unionsgespräche, die dann allerdings von seinen Bischöfen nicht gebilligt wurden und damit letztlich scheiterten. Eines der zunächst erreichten Ergebnisse war folgendes: »Wegen des Patriarchats bestimmten sie, daß Gabriel die Julianisten leiten sollte und in unseren Kirchen commemoriert werden solle, und auch Kyriakos sollte in ihren Kirchen commemoriert werden; wenn einer von ihnen stirbt, soll der andere, der übrigbleibt, das Oberhaupt der ganzen Kirche sein.«<sup>14</sup>

## II.

Hier taucht ein in unserem Zusammenhang wichtiger Gesichtspunkt auf: die Erwähnung eines Amtsträgers in der Liturgie als Zeichen kirchlicher Gemeinschaft. Schon seit den frühesten Zeiten wird nach dem konsekratorischen Teil der Meßliturgie, nach Anamnese und Epiklese, der Verstorbenen gedacht, aber auch der verschiedenen Stände in der Kirche, darunter nicht zuletzt der kirchlichen Obrigkeit. Natürlich handelt es sich nicht um bloßes Gedenken im Sinne eines Sich-Erinnerns, sondern um fürbittendes Gedenken. So heißt es z. B. in der griechischen Chrysostomosliturgie: »Vor allem gedenke, Herr, unseres Erzbischofs N. N., den du deinen heiligen Kirchen in Frieden, Sicherheit, Ehre, Gesundheit, langem Leben und in der rechten Verwaltung des Wortes deiner Wahrheit gnädig erhalten mögest.«<sup>15</sup> Die zu commemorierenden Personen, auch Verstorbene, wurden in Verzeichnisse eingetragen, die sogenannten Diptychen, und daraus verlesen. Die Diptychen konnten so als schriftlich niedergelegtes, kodifiziertes Gedächtnis geradezu die Sukzessionsliste der jeweiligen Ortsbischöfe enthalten. Mit denen, die der Diakon aus den Diptychen verliest, hat man religiöse Gemeinschaft, »mit ihnen teilt man den rechten Glauben, die Nennung des Namens ist Anerkennung der Orthodoxie. Wer der Häresie verfiel, wurde aus den Diptychen gestrichen«<sup>16</sup>.

14 Berichtet von Michael dem Syrer (s. Jean-Baptiste Chabot, *Chronique de Michel le Syrien*, Paris, Band 3, 1905, 13-5; Band 4, 1910, 485f.), Barhebraeus (s. Joannes Baptista Abbeloos et Thomas Josephus Lamy, *Gregorii Barhebraei chronicon ecclesiasticum*, Band 1-3, Löwen 1872-1877, I 335f.) und der Verfasser der bis 813 reichenden Chronik (s. *Chronica Minora III*, Löwen 1905 [= CSCO 5/6], 251-3/190-2). Vgl. ferner die Hs. Brit. Libr. 17,145, fol. 27b./28a Glaubensbekenntnis der beiden Patriarchen mit Unterschriften (s. Wright, *Catalogue II* 418f.); Hage, *Die syrisch-jakobitische Kirche* 80.

15 Zitiert nach »Die göttliche Liturgie des hl. Johannes Chrysostomus«, Heft A. Griechisch-Deutsch, hrsg. von Fairy v. Lilienfeld, Erlangen 1979 (= OIKONOMIA 2 A), 68.

16 K. Baus, *Diptychen*, LThK<sup>2</sup> III 415; R. Warland, *Diptychen*, LThK<sup>2</sup> 256f.: »Bischofslisten, Listen der Lebenden und der Toten dienen nun dem liturgischen Gedächtnis und sind Ausweis

Die Nennung von kirchlichen Amtsträgern in den Kolophonen scheint damit zusammenzuhängen. Der Schreiber drückt damit aus, welchem Bischof und Patriarchen er sich zugehörig fühlt, mit wem von ihnen er in kirchlicher Gemeinschaft steht.<sup>17</sup> Dazu bestand insbesondere Anlaß, wenn Kirchenspaltungen entstanden waren. Es ist deshalb angesichts der Wirren in der westsyrischen Kirche zu Beginn des 9. Jahrhunderts nicht verwunderlich, daß nun plötzlich der Patriarch in den syrischen Handschriften genannt wird. Bemerkenswert ist allerdings, daß er von da ab zwar nicht überall<sup>18</sup>, aber doch ziemlich regelmäßig in den Kolophonen erscheint, und zwar in Handschriften, die von unterschiedlichen Schreibern stammen und an verschiedenen Orten kopiert wurden.<sup>19</sup> Es wäre erstaunlich, wenn sich eine bloße Schreibergewohnheit so schnell überall durchgesetzt hätte. Man kann deshalb sogar vermuten, daß die Nennung dem Wunsch der kirchlichen Obrigkeit entsprach; belegen läßt sich das jedoch nicht.<sup>20</sup>

kirchlicher Gemeinschaft«. Vgl. auch Walter Selb, *Orientalisches Kirchenrecht*, Band 2: Die Geschichte des Kirchenrechts der Westsyrier, Wien 1989, 221.

17 Häufig wird auch der Maphrian genannt, nicht selten noch der Bischof von Jerusalem, teilweise finden sich ganze Bischofskataloge.

18 Nur der Ortsbischof genannt: 815 A. D.: Brit. Libr. 12,171, fol. 1-64 (Edessa; Wright, *Catalogue* II 588); 1165: Paris Syr. 52 (Edessa; H. Zotenberg, *Catalogues des manuscrits syriaques ...*, Paris 1874, 19).

Ohne Angabe des Patriarchen oder Bischofs: Juli 817: Brit. Libr. 14,593 (Edessa, ebenda II 590); 823: Vat. Syr. 92 (Ort?; Assemanus, *Catalogus* II 497f.); 837: St. Petersburg 13 (Edessa: André de Halleux, *Le Muséon* 73 [1960] 92f.); 837: Lyon 2 (Ort?; Françoise Briquel-Chatonnet, *Manuscrits syriaques*. *Catalogue*, Paris, 1997, 196); 839: Brit. Libr. 17,215, fol. 5-6 (Ort?; Wright, *Catalogue* III 1164f.); 850: Brit. Libr. 14,651 (Ort?; ebenda III 1102f.).

19 816 A. D.: Brit. Libr. 14,582 (Michaelskloster/Mareotis; Wright, *Catalogue* II 695f.); zwischen 819 und 830: Brit. Libr. 17,172 (Kallinikos?; ebenda II 761f.); 822: Diyarbakir 23 (Edessa; A. Scher, *Notice sur les manuscrits syriaques et arabes conservé à ... Diarbékir*, in: *Journal Asiatiques*, 10. série, tome 10, 1907, 331-431; hier: 340); 833: Brit. Libr. 12,171, fol. 65-68 (Kallinikos; Wright, *Catalogue* II 766); 837: Brit. Libr. 12,152 (bei Antiocheia; ebenda II 497f.); 845: Brit. Libr. 12,153 (Ort?; ebenda II 427f.); 857: Vat. Syr. 116 (Kallinikos?; Assemanus, *Catalogus* III 87); 861: Vat. Syr. 103 (Barbarakloster bei Edessa; ebenda III 25f.); 866: Brit. Libr. 14,580 (Edessa; Wright, *Catalogue* II 768f.) und Brit. Libr. 14,668, foll. 40-42 (Ort?; ebenda II 769); 868: Brit. Libr. 12,159 (Amid?; ebenda II 545); usw.

20 Es könnte sogar sein – was wohl damit zusammenhängen würde – daß der regierende Patriarch bei den Westsyriern erst von dieser Zeit an neben dem Ortsbischof in der Liturgie kommemoriert wurde. Der erste Bericht über eine Kommemorierung des Patriarchen bzw. deren Unterlassung, die ich kenne, stammt aus der Zeit des Patriarchen Kyriakos, s. Chabot, *Chronique* III 19, IV 488; Abbeloos-Lamy, *Chronicon* I 340.

## III.

Es gibt allerdings auch Zeiträume, in denen keine oder so gut wie keine Patriarchennamen erscheinen. Die westsyrische Kirche ist immer wieder von heftigen inneren Streitigkeiten und Schismen erschüttert worden. Die historischen Werke berichten oft davon. Das führte dazu, daß der Patriarchenthron manchmal lange vakant war, daß Patriarchen nicht allgemein anerkannt oder daß ein oder sogar mehrere Gegenpatriarchen gewählt wurden. Vermutlich unterrichten uns die erhaltenen Geschichtswerke, die selber auf verschiedenen älteren Quellen beruhen und die einzelnen Epochen nicht gleichmäßig beleuchten, gar nicht über alle diese Auseinandersetzungen.

Rechnet man die Zeit der Vakanz ab, in die eine Reihe erhaltener Kolophone fallen,<sup>21</sup> bleiben – jedenfalls in bestimmten Zeiträumen – nicht viele übrig, in denen der syrische Patriarch fehlt (soweit sich das anhand des vorhandenen Materials feststellen läßt)<sup>22</sup>. Prüft man diese aus dem Rahmen fallenden Schrei-

21 Ausdrücklich in einem Kolophon angegeben ist eine Vakanz in den Handschriften: Brit. Libr. 14,686 (1566) und 14,715 (1568) sowie Oxford Marsh. 699 (1260), auf die unten in Fußnote 43 noch eingegangen wird.

Weitere längerdauernde Vakanz (vgl. die Liste bei Bertold Spuler, *Die morgenländischen Kirchen*, Sonderdruck aus: *Handbuch der Orientalistik*, 1. Abteilung, VIII. Band, 2. Abschnitt, Leiden/Köln 1964, [213]), bei denen in den Handschriften keine Patriarchen angegeben sind, dauerten von:

a) 873-878. In diese Zeit fallen folgende Handschriften: Brit. Libr. 17,109 (874, Edessa; genannt ist der Ortsbischof; Wright, *Catalogue I* 122); Brit. Libr. 17,193 (874?, Ort?; ebenda II 989); Brit. Libr. 14,650 (875, Ort?; ebenda III 1103); Brit. Libr. 12,167 (876, Ort?; ebenda II 769); Brit. Libr. 17,130 (877, Ägypten; ebenda I 392).

b) 883-887: Brit. Libr. 18,819 (884, Ort?; Wright, *Catalogue I* 340); Brit. Libr. 17,194 (886, Ort?; ebenda II 1002); Vat. Syr. 623 (886, Ort?; Arn. van Lantschoot, *Inventaire des manuscrits syriaques des Fonds Vatican* (490 [richtig: 460]-631 ... , Vatikanstadt 1965, 153).

c) 955 (?) - 957: Vat. Syr. 14 (956, Ort?; Assemanus, *Catalogus II* 48f.).

d) 1045-1049. Aus dieser Zeit sind mir keine Handschriften bekannt.

e) 1079-1086: Vorlage Ming. Syr. 65 (1079; A. Mingana, *Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts*, vol. 1, Cambridge 1933, Sp. 168); Brit. Libr. 12,144 (1081; ebenda II 908); Brit. Libr. 14,734, fol. 1-176 (1085; ebenda III 1147).

e) 1220-1222: Vat. Syr. 559 (1220, Ort?; van Lantschoot, *Inventaire*); Brit. Libr. 7155 (1220, Amid; F. Rosen- J. Forshall, *Catalogus codicum manuscriptorum orientalium qui in Museo Britannico asservantur, pars prima*, London 1838, 10); Vorlage Ming. Syr. 559 (1221, Kaisareia; Mingana, *Catalogue I* Sp. 1039); Brit. Libr. 14,689 (1221, Ort?; Wright, *Catalogue I* 167); Mar Matta (1222; Paul Harb, *OrChr* 64 [1980] 45f.; Jerusalem 28 (1222, Muttergotteskloster bei Edessa; Dolabany, *Catalogue ... St. Mark's Monastery 144f.*) = Damaskus Orth 12/3 (Y. Dölabānī u. a., *Catalogue des manuscrits de la bibliothèque du patriarcat syrien orthodoxe ... à Damas*, in: *ParOr* 19, 1994, 603f.); Brit. Libr. 17,253, fol. 1-69 (1222; Syrer Kloster/Ägypten; Wright, *Catalogue I* 253).

22 Zum Fehlen des Patriarchen in den in Ägypten entstandenen Handschriften s. unten Abschnitt V.

bervermerke und ihr historisches Umfeld, stellt man in der Tat mehrfach Besonderheiten fest.

Das trifft für zwei Handschriften zu, die 824 in Harrān kopiert wurden.<sup>23</sup> Dort lebten viele Auswanderer aus Tagrīt im heutigen Iraq.<sup>24</sup> Aus einem Vermerk wissen wir, daß Angehörige dieser Gruppe für die Kosten der Handschriften aufgekommen waren. Nun war der Metropolit von Tagrīt der ranghöchste Bischof des Ostens (später: Maphrian) und stand nicht selten in Gegnerschaft zum Patriarchen. Auch zu der Zeit, als die beiden Handschriften entstanden, war das so. Der Metropolit Basileios (I.) von Tagrīt spielte unverhohlen mit dem Gedanken, sich vom Patriarchen unabhängig zu machen.<sup>25</sup> Der damalige Patriarch Dionysios von Tellmahṛē, der bekannte Verfasser eines historischen Werks, gibt folgende Äußerung des Basileios wieder: »Wie lange noch sollen wir den Westlichen untergeben sein, die uns Befehle geben und das Geld, das wir sammeln, nehmen? Und warum werden wir und unser Bischofssitz nicht angesehen wie der von Ägypten, wo wir doch (mit diesem) gleichrangig sind?«<sup>26</sup> Die letztere Behauptung ist kirchengeschichtlich unhaltbar, doch nimmt es angesichts dieser Unabhängigkeitsbestrebungen nicht wunder, daß die genannten Handschriften aus dem Umfeld des Basileios den Patriarchen nicht nennen. Die Streitigkeiten gingen auch unter den Nachfolgern, Patriarch Johannes (846-873) und Metropolit Basileios (II.) von Tagrīt (848-858), weiter. Barhebraeus berichtet in seiner Kirchengeschichte ausdrücklich, daß die Tagritener, die im Westen, im Gebiet des Patriarchen lebten, deswegen etwa 858 in ihren Kirchen die Kommemoration des Patriarchen einstellten.<sup>27</sup> Ferner lesen wir in der bis zum Jahr 1234 reichende Chronik, daß die Gläubigen des Ostens (des Maphrianatsgebietes) den 923 geweihten Patriarchen Basileios neun Jahre lang in der Liturgie nicht nannten, weil keiner ihrer Bischöfe an seiner Weihe teilgenommen hatte.<sup>28</sup> Einen im Osten geschriebenen Kolophon aus den beiden letztgenannten Zeiträumen als Beleg dafür kenne ich nicht.

Ein Fall, in dem Namen fehlen, weil die Rechtmäßigkeit von Patriarchen zweifelhaft war, ist folgender: Nach dem Tod des Johannes IX. (1058) gab es

23 Brit. Libr. 14,485 und 14,486 (Wright, Catalogue I 147f. und 151).

24 Jean Maurice Fiey, Tagrīt. Esquisse d'histoire chrétienne, in: L'Orient syrien 12 (1967) 289-341; hier: 315 (Nachdruck: J. M. Fiey, Communautés syriaques en Iran et Irak des origines à 1552, London 1979, Nr. X).

25 Fiey, Tagrīt 314; Ilse Nabe-von Schönberg, Die westsyrische Kirche im Mittelalter, Diss. theol. Heidelberg 1976, 36.

26 Zitiert bei Michael dem Syrer, Chabot, Chronique III 48b, IV 506.

27 Abbeloos-Lamy, Chronicon III 195f. Nicht bei Michael dem Syrer, vgl. Chabot, Chronique III 116.

28 Anonymi auctoris chronicon ad A. C. 1234 pertinens. II, ed. J.-B. Chabot/traduit par Albert Abouna, introduction, notes et index de J.-M. Fiey, Louvain 1916/1974 (= CSCO 82/354) 278/209.

ein Schisma. Die Bischöfe des westlichen Patriarchatsgebiets wählten Athanasios Ḥōyē, die östlichen waren an der Wahl nicht beteiligt und erkannten ihn nicht an. Ein Teil von ihnen wählte daraufhin Yešūʿ bar Šūšan ebenfalls zum Patriarchen. Die Rivalität der beiden Patriarchen führte – wie Michael der Syrer berichtet<sup>29</sup> – zu erheblichen Auseinandersetzungen und zur Verunsicherung der Gläubigen, bis schließlich Yešūʿ bar Šūšan verzichtete. Dies dürfte der Grund dafür sein, daß in den beiden mir bekannten Kolophonen aus dieser Zeit (von 1059 und 1062) kein Patriarch erscheint.<sup>30</sup>

Ein weiteres Beispiel: Nach dem Tod des berühmten Patriarchen Michael des Syrer<sup>31</sup> im Jahre 1199 hatten einige Bischöfe den Abt des Baršaumō-Klosters, der damaligen Patriarchatsresidenz, zum Nachfolger gewählt; er nannte sich Athanasios. Wenig später wählten andere einen Neffen Michaels zum Patriarchen, der den gleichen Amtsnamen wie sein Onkel annahm (Michael II.).<sup>32</sup> Keiner von beiden konnte sich allgemeine Anerkennung verschaffen. Aus der bis zum Jahre 1234 reichenden anonymen Chronik wissen wir, daß Athanasios in Syrien, im byzantinischen Gebiet und im Ṭūr ʿAḫdīn »proklamiert« (syrr. ܐܬܢܐܣܝܘܣܐ ), also in der Liturgie genannt wurde – hier nennt der Chronist das entscheidende Kennzeichen für die kirchliche Gemeinschaft! –, sein Rivale Michael II. dagegen im Osten.<sup>33</sup> Athanasios starb 1207, und an seine Stelle trat Patriarch Johannes, der später, nach dem Tod Michaels II. im Jahre 1214, von allen anerkannt wurde. Diese Situation spiegelt sich in den Kolophonen wider. Aus der Zeit von 1200 bis 1214 sind zahlreiche Kolophone bekannt.<sup>34</sup> In acht davon erscheint Athanasios<sup>35</sup>, in vier weiteren sein Nachfolger

29 Chabot, *Chronique III* 162f., IV 373f.

30 1059 A. D.: Paris Syr. 70 (bei Melitene; s. F. Nau, *Corrections et additions au catalogue des manuscrits syriaques de Paris*, in: *Journal Asiatique*, 11. série, tome 5, Paris 1915, 494f.); 1062: Cambridge Or. 227 (Ort?; s. M. H. [Goschen-]Gottstein, *A list of some uncatalogued Syriac biblical manuscripts*, in: *Bulletin of the John Rylands Library* 37, Manchester 1954/5, 441; der Kolophon ist allerdings nur noch schwer lesbar).

31 Auch während der Regierungszeit Michaels gab es ein Schisma durch die Wahl des Theodoros bar Wahbūn zum Gegenpatriarchen (vgl. zuletzt: Hubert Kaufhold, *Zur syrischen Kirchengeschichte des 12. Jahrhunderts. Neue Quellen über Theodoros bar Wahbūn*, in: *OrChr* 74 [1990] 115-161; Dorothea Weltecke, *Mor Michael der Große. Die Beschreibung der Zeiten*, Diss. phil. Berlin 2000, 107-113), das bis zum Tod Theodors 1193 dauerte; in den Handschriften wird, soweit feststellbar, mit wenigen Ausnahmen (1184: Brit. Libr. 14,719 [Wright, *Catalogue I* 275f.]; 1187: Paris Syr. 50 [Zotenberg, *Catalogues* 16]; 1188: Dolabany, *Catalogue ... Syrian Churches and Monasteries* 97) aber Michael genannt, so daß es nicht den Anschein hat, die Anhängerschaft Theodors sei groß gewesen. Letzterer erscheint in keinem der mir bekannten Schreibervermerke.

32 Bericht bei Barhebraeus: *Abbeloos-Lamy, Chronicon II* 605-612.

33 *Anonymi auctoris chronicon ad A. C. 1234 pertinens* 340/253f.

34 Bei einigen Handschriften sind die Katalogangaben für unsere Zwecke ungenügend.

35 *Tetraevangelium* (ohne Signatur) in Edessa, heute in der Georgskirche in Aleppo (geschrieben 1200 in der Nähe von Gargar; F. Y. Dolabany, *Catalogue of Syriac Manuscripts in Syrian*

Johannes<sup>36</sup> und in fünf der Gegenpatriarch Michael<sup>37</sup>. Soweit feststellbar, stammen die Handschriften auch jeweils aus dem Gebiet, in dem die betreffenden Patriarchen anerkannt waren.<sup>38</sup> In weiteren Kolophonen fehlt der Patriarchenname,<sup>39</sup> vielleicht wollte sich der Schreiber nicht festlegen. Die Zeitgenossen wußten nämlich ebensowenig wie wir heute, wessen Wahl kirchenrechtlich gültig war. Der Verfasser der genannten Chronik berichtet über das Schisma und die Diskussionen in der Kirche, war sich aber offenbar auch nicht im

Churches and Monasteries, edited ... by Gregorios Yohanna Ibrahim, Aleppo 1994, 322); Evangeliar in Ainward (1201?, Kloster Qartmin/Ṭūr 'Aḥdīn; P. Harb, Unbekannte Handschriften im Tur 'Abdin, in: III<sup>o</sup> Symposium Syriacum 1980, OCA 221, 349-354; hier: 350, die Jahreszahl ist unsicher; 1201 nach Ignatios Afrēm Baršaum, Maḳṭhānūtā d-'al aḡrā d-Ṭūr 'Aḥdīn, Holland<sup>2</sup>1985, 133); Pontificale (1202, Baršaumō-Kloster; zitiert in einer 1947 von Dolabani gefertigten Abschrift ohne Signatur im Syrisch-orthodoxen Patriarchat in Damaskus, nicht katalogisiert); Paris Syr. 31 (Zotenberg, Catalogues 13) und Brit. Libr. Rich. 7160 (Rosen-Forshall, Catalogus 24f.), beide geschrieben 1203 in Edessa; Brit. Libr. Rich. 7154 (1204, Edessa; Rosen-Forshall, Catalogus 10); Berlin Diez A. oct. 175 (1204, Ṭūr 'Aḥdīn?; Eduard Sachau, Verzeichnis der xyrischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin, Berlin 1899, Band 1, 19, Nr. 9); Paris Syr. 289 (1206, Baršaumō-Kloster; F. Nau, Notices des manuscrits syriaques ... entrés à la Bibliothèque nationale de Paris depuis l'édition des catalogues, in: ROC 16, 1911, 271-310; hier 273f.). In diese Gruppe wird man auch eine wohl nach dem Tod des Athanasios und vor der Wahl des Johannes entstandene Handschrift einordnen müssen: 1207/8 datiert der Kopist Abraham eine für ein Kloster bei Edessa geschriebene Handschrift (in Anḥel/Ṭūr 'Aḥdīn) wie folgt: »im Jahre 1519 der Griechen, zu der Zeit, als die Kirche eines Hirten oder Patriarchen entbehrte (ܘܢ ܠܗܘܬܐ ܕܡܘܠܬܐ ܕܩܘܪܕܐܢܐ... ܕܩܘܪܕܐܢܐ ܕܡܘܠܬܐ ܕܩܘܪܕܐܢܐ)«, s. Dolabany, Catalogue ... Syrian Churches and Monasteries 83.

- 36 Hs. Rücker 1 (1209, Amid; A. Rücker, Bericht über einige syrische Handschriften, OrChr 24, 1927, 159-163; hier: 159 »als Verfolgung herrschte von Seiten der Schismatiker, die die Ordnung und die Gesetze der Kirchen verwirrt und verderben und alle, die graden Weges gehen«); Evangelien-Kommentar in Anḥel (1210, Kloster des Mōr Šarbel/Ṭūr 'Aḥdīn; Iṣḥāq Armalah, Siyāḥa fī Ṭūr 'Aḥdīn, in: al-Mašriq 8, 1913, 843; eigene Einsicht in die Handschrift); Vat. Syr. 13 (Schenkungsvermerk eines Mönches aus dem Ṭūr 'Aḥdīn; Assemanus, Catalogus II 47); Brit. Libr. Add. 18,714 (1214, Kloster des Mōr Malkē/Ṭūr 'Aḥdīn; Wright, Catalogue I 163).
- 37 Damaskus, Syr.-orth. Patr. 8/11 (1204, Iraq; Dōlabānī u. a., Catalogue ... Damas 594); Damaskus, Syr.-orth. Patr. 4/35 (Michael als letzter einer Patriarchenliste; 1207, Ort?; ebenda 572); Oxford Syr. d. 12 (1209; Gottstein, A list of some uncatalogues Syriac biblical manuscripts 439 mit Fußnote 1; eigene Einsicht: »...im heiligen Kloster des Mōr Mattai ...«); Brit. Libr. Add. 17,232 (1210, Siḡistan; Wright, Catalogue I 373f.); Deutsche Morgenländische Gesellschaft Syr. 1 (1214, Iraq; J. Aßfalg, Syrische Handschriften, Wiesbaden 1963, 114, Nr. 50; bei dem neben Michael ohne weiteren Zusatz angegeben Patriarchen Johannes dürfte es sich um den koptischen Patriarchen handeln, nicht um den syrischen Gegenpatriarchen).
- 38 Vgl. auch Kaufhold, Zur syrischen Kirchengeschichte des 12. Jahrhunderts 125-127.
- 39 Paris Syr. 35 (1202, Kreuzkloster/Ṭūr 'Aḥdīn; Nau, Corrections et additions 491f.); Paris Syr. 55 (1203, Amid; Zotenberg, Catalogues 20); Brit. Libr. Rich. 7184 (1205, Ort?; Rosen-Forshall, Catalogue 71); Dair az-Za'farān, Estranglā 17 (1209, Muttergotteskloster bei Edessa; Dolabany, Catalogue ... Za'faran Monastery, Teil 1, 89f.); Jerusalem 60 (1210, Tell Besmē bei Mardin; Dolabany, Catalogue ... St. Mark's Monastery 189); Jerusalem, Signatur unbekannt (1212, Ort?; A. Baumstark, Die liturgischen Handschriften des jakobitischen Markusklosters in Jerusalem, in: OrChr 9, 1911, 105f.).

klaren, wer rechtmäßiger Patriarch war, denn er schließt das Kapitel mit dem Satz: »Ehre sei Gott, der die Wahrheit am Tage des (Jüngsten) Gerichts zeigen wird.«

Ähnliches ist später erneut vorgekommen: In der Hs. Brit. Libr. 17,227, geschrieben 1254 im Johanneskloster in der Skete, ist der Platz für den syrischen Patriarchen freigelassen und nur der koptische angegeben. Wright schreibt dazu »perhaps because of the contention between Dionysius VII. and John bar Ma'dān«<sup>40</sup>. Nach dem Tod des Patriarchen Ignatios (1252) war der Nachfolger Dionysios VII. wohl ungesetzlich ohne Mitwirkung des Maphrians geweiht worden, was im selben Jahr zur Wahl des Johannes bar Ma'danī zum Gegenpatriarchen führte, der erst nach dem Tod seines Rivalen 1261 allgemein anerkannt wurde.<sup>41</sup> Im Kolophon einer 1254 beendeten Handschrift in Arnas im Ṭūr 'Abdīn weist der Schreiber auf die Streitigkeiten hin und nennt beide Patriarchen, nämlich Johannes und Theodosios (wohl versehentlich statt Dionysios).<sup>42</sup> Im Gegensatz dazu bezeichnen Mönche in Ägypten in drei 1255, 1257 und 1265 (?) entstandenen Handschriften trotz der beiden Gegenpatriarchen den Sitz von Antiocheia als vakant,<sup>43</sup> offenbar weil sie die Wahlen nicht anerkannten.

Gegen Ende des 13. Jahrhunderts, wegen der Mongolenzüge ohnehin eine Zeit des allgemeinen Niedergangs, begannen langdauernde Spaltungen innerhalb der westsyrischen Kirche. Nach dem Tod des Patriarchen Ignatios Philoxenos im Jahre 1292 entstanden sogar getrennte Patriarchate. Das bedeutendste war das von Mardin. Zum zweiten, dem von Kilikien, gehörte der westliche Teil der syrischen Kirche einschließlich Aleppo, Damaskus und Jerusalem;

40 Catalogue I 94.

41 Abbeloos-Lamy, *Chronicon* II 695-706; Josephus Simonius Assemanus, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana*, 2. Band, Rom 1721, 242; Peter Kawerau, *Die jakobitische Kirche im Zeitalter der syrischen Renaissance*, 2. Aufl., Berlin 1960, 15.

42 Armaleh, *Mašriq* 1913, 675. In einer Fußnote meint der Verfasser, daß entweder Theodosios oder der als dritter genannte Athanasios mit Dionysios identisch sein könnte. Bei Athanasios handelt es sich aber um den zeitgenössischen koptischen Patriarchen (zur Nennung der koptischen Patriarchen s. gleich Abschnitt IV).

43 Die beiden Hss. Brit. Mus. 14,686 (1255, Syrer Kloster; Wright, *Catalogue* 171f.: »zur Zeit der Verwalter der Kirche Mōr Athanasios, des Patriarchen von Ägypten, unsere syrische Kirche aber war zu jener Zeit ohne Oberhaupt«) und Brit. Mus. 14,715, fol. 1-152 (1257, Syrer Kloster; ebenda II 380, mit fast derselben Formulierung) wurden von dem Mönch Bakchos geschrieben, die Hs. Oxford Marsh 699 von seinem Schüler Ḥabīb (1260, Johanneskloster in der Skete; Robert Payne Smith, *Catalogi codicum manuscriptorum bibliothecae Bodleianae, pars VIa. Codes Syriacos ... complectens*, Oxford 1864, 97, Nr. 32; die Jahreszahl 1557 A. Gr. bei Payne Smith kann nicht richtig sein, es könnte (Oktober) 1557 heißen, also 1265; »zur Zeit des Mōr Athanasios, des Patriarchen der Ägypter; den Syrern war ihr Patriarch Mōr Ignatios entschlafen«. Von Bakchos stammt noch die Hs. Brit. Mus. 14,687, der zweite Teil zu der Hs. Brit. Mus. 14,687 (1256; Wright, *Catalogue* I 173); da Wright den Kolophon abgekürzt zitiert, ist nicht erkennbar, ob Patriarchen genannt werden und gegebenenfalls wie.

der Sitz des betreffenden Patriarchen befand sich zuerst in Sis in Kilikien und wurde unter Philoxenos II. (1382-1427) nach Damaskus verlegt. Nach rund 150 Jahren, 1445, nach dem Tod des Patriarchen Basileios Simeon konnte es – offenbar ohne Widerstand – mit dem Patriarchat von Mardin wiedervereinigt werden.<sup>44</sup> Dort war inzwischen aber eine andere Spaltung entstanden, weil der Mardiner Patriarch den Metropolit von Şalaḥ im Ṭūr ‘Aḫdīn exkommuniziert und dieser sich daraufhin 1364 zum unabhängigen Patriarchen des Ṭūr ‘Aḫdīn hatte ausrufen lassen. Dieses dritte Patriarchat sollte immerhin 500 Jahre, nämlich bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts, Bestand haben.<sup>45</sup>

Diese Situation spiegeln die Kolophone wider, in denen für etwa anderthalb Jahrhunderte öfter als früher keine Patriarchen mehr angegeben sind. Doch sind auch die drei Patriarchenlinien aus den Schreibervermerken ersichtlich. Ich kenne allerdings nur zwei Belege für kilikische Patriarchen<sup>46</sup> (abgesehen von drei Handschriften, die der letzte Amtsinhaber Basileios Simon selbst kopiert hat<sup>47</sup>), ein deutliches Zeichen für die geringe Bedeutung des kilikischen Patriarchats. Allerdings sind zunächst auch keine Patriarchen des Ṭūr ‘Aḫdīn feststellbar. In den wenigen Kolophonen aus diesem Gebiet fehlen bis zur Mitte des 15. Jahrhunderts Patriarchen überhaupt.<sup>48</sup>

In der Fortsetzung der Kirchengeschichte des Barhebraeus, die leider nur bis zum Ende des 15. Jahrhunderts reicht, lesen wir, daß es nach dem fast gleichzeitigen Tod der Patriarchen von Mardin und des Ṭūr ‘Aḫdīn 1455 zu einer Versöhnung zwischen den beiden Patriarchaten kam.<sup>49</sup> Die Wiederaufnahme der kirchlichen Gemeinschaft schlägt sich sofort in einer Handschrift nieder. Schon zwei Jahre später, 1457, begegnen uns in einem Kolophon an erster Stelle der Patriarch von Mardin, an zweiter der des Ṭūr ‘Aḫdīn.<sup>50</sup>

Aus der folgenden Zeit bis zum Ende des 15. Jahrhunderts kenne ich etwa 25 Handschriften, die im Ṭūr ‘Aḫdīn geschrieben sind, das sind rund 30%

44 Fortsetzung der Kirchengeschichte des Barhebraeus, s. Abbeloos-Lamy, *Chronicon* II 781-822.

45 Ebda. 797ff. Zu den Patriarchen und Maphrianen des Ṭūr ‘Aḫdīn vgl. Jean Maurice Fiey, *Pour un Oriens Christianus Novus*, Beirut 1993, 276-278.

46 Patriarch Michael: Jerusalem 109 (1300, Gazarta; Dolabany, *Catalogue... St. Mark's Monastery* 237f.; Sitz des Patriarchen in Sis in Kilikien); Patriarch Philoxenos: Jerusalem 96 (1418, Jerusalem; ebenda 214f.).

47 1423: Pampakuda 77 (Jerusalem?; J. P. M. van der Ploeg, *The Christians of St. Thomas in South India and their Syriac Manuscripts*, Bangalore 1983, 169); 1430: Jerusalem 117 (Jerusalem?; Dolabany, *Catalogue... St. Mark's Monastery* 269f.); 1443: Jerusalem 52 (Jerusalem?; ebenda 171f.; die Jahreszahl ist 'nd = 1754 A. Gr. zu lesen, nicht: 'kd = 1724 A. Gr.).

48 Brit. Libr. Or 1077 (1364, Qartmin; Wright, *Catalogue* II 892); Oxford Hunt. 103 (1364, Qartmin; Payne Smith, *Catalogi* 610, Nr. 183); Damaskus, syr.-orth. Patr. 1/2 (1419; Şalaḥ/Ṭūr ‘Aḫdīn; Dōlabānī u. a., *Catalogue... Damas* 559); Scharfeh Patr. (1439, ‘Aṭāfiya bei Hasankeph; Sony, *Le Catalogue* S. 65, Nr. 210).

49 Abbeloos-Lamy, *Chronicon* II 827ff.

50 Paris Syr. 68 (Kafrō/Ṭūr ‘Aḫdīn; Zotenberg, *Catalogues* 36).

aller, nämlich der etwa 80 westsyrischen Handschriften dieses Zeitraums, bei denen ich den Ort der Entstehung feststellen konnte. Weitere rund 7% stammen aus dem Kloster Mōr Abai im westlichen Teil des Ṭūr ‘Abdīn, das aber offenbar nicht dem dortigen Patriarchen unterstand. Etwa 20% der Handschriften wurden im südlichen Syrien geschrieben, vor allem in den Klöstern des Moses und des Julian. An dritter Stelle steht Dair az-Za‘farān und Umgebung (etwa 16%), an vierter Ägypten mit dem dortigen Syrerklöster (etwa 12%). Diese Statistik ist allerdings höchst vorläufig und nur von begrenztem Wert, weil mehrere Unsicherheiten bestehen, insbesondere die Zufälligkeit der Erhaltung von Handschriften überhaupt oder ihrer Kolophone und deren oft unzureichenden Beschreibung in der Literatur. Immerhin gibt sie wohl einen groben Eindruck von den Zentren der Kopistentätigkeit. Für das nächste halbe Jahrhundert (1500-1549) verschiebt sich das Schwergewicht. Die meisten, etwa ein Drittel der etwa 50 Handschriften, die sich zuordnen lassen, sind nun im südlichen Syrien entstanden. Der Ṭūr ‘Abdīn steht erst an zweiter Stelle (rund 16%). Es folgen Aleppo und Ägypten mit je rund 14%, dann Dair az-Za‘farān und Umgebung mit rund 8%. Im nächsten halben Jahrhundert (1550-1599) ist das Bild bei den rund 110 Handschriften wieder anders. An erster Stelle steht Dair az-Za‘farān und Umgebung mit etwa einem Viertel. Je ein knappes Fünftel sind nun im Osten (im Gebiet des Maphrians) sowie im Gebiet von Gargar entstanden. Das südliche Syrien ist nur noch mit weniger als einem Zehntel vertreten. Aus dem Ṭūr ‘Abdīn kann ich gerade noch vier Handschriften belegen, aus dem Kloster Mōr Abai eine und aus Ägypten zwei.

Um wieder auf die Nennung der Patriarchen in den Kolophonen zurückzukommen: Die gleichzeitige Erwähnung der Patriarchen von Mardin und des Ṭūr ‘Abdīn, die uns für 1457 begegnet war, findet sich – mit einer Ausnahme<sup>51</sup> – nur in Handschriften aus dem Ṭūr ‘Abdīn. Ich kann 12 belegen, von denen die letzte für den genannten Zeitraum aus dem Jahr 1550 stammt.<sup>52</sup> In einer

51 Amsterdam 184 (geschrieben 1470 im Kloster des Mōr Abhai bei Gargar und im Kloster Nāṭpā bei Mardin; J. Th. Beelen, Sancti Patris Nostri Clementis Romani Epistulae binae de virginitate, Löwen 1856, XII-XIV). Die Ausnahme wird darauf beruhen, daß der Schreiber aus dem Ṭūr ‘Abdīn stammte.

52 Dair az-Za‘farān 135 (1464/5, Lazarosklöster; Dolabany, Catalogue... Za‘faran Monastery, Teil 2, 127f.); Mardin Orth. 418 (1471, Kreuzklöster; nicht katalogisiert); Mardin Orth. 420 (1472, 1474, Kloster Qartmin und (Bēt) Êl/Hāh; Dolabany, Catalogue... Za‘faran Monastery, Teil 2, 67, 73, 75); Vat. Syr. 566 (1473, Kloster Qartmin; van Lantschoot, Inventaire 93f.); Mardin Orth. 422 (1474, Kreuzklöster (Bēt Êl); Dolabany, Catalogue... Za‘faran Monastery, Teil 2, 66); Şalaḥ ohne Signatur (1475, Jakobsklöster/Şalaḥ; Armaleh, in: Mašriq 1913, 673); Ming. Syr. 5 (1479, Ort?; Mingana, Catalogue I 21); Paris 396 (1479/80, Kloster Qartmin; Françoise Briquel-Chatonnet, Manuscrits syriaques. Catalogue, Paris, 1997, 118; ältere Beschreibung mit syrischem Text: Dolabany, Catalogue... Syrian Churches aZa‘farannd Monasteries 18f.); Scharfeh Patr. 9 (1492, Kyriakosklöster bei Zargal; Behnam Sony, Le Catalogue des manuscrits du patriarcat au couvent de Charfet-Liban, Beirut 1993, S. 50, Nr. 166 [Der

weiteren steht der Patriarch des Ṭūr ‘Aḅdīn vor dem von Mardin.<sup>53</sup> In den Handschriften aus dem Kloster des Mōr Abai, das anscheinend zu Mardin gehörte, wird – soweit ich sehe – nur dessen Patriarch genannt.<sup>54</sup> Ich kenne nur einen einzigen Beleg dafür, daß in einer Handschrift aus dem Ṭūr ‘Aḅdīn bloß der Mardiner Patriarch erscheint.<sup>55</sup> Häufiger ist der Fall, daß nur der eigene Patriarch erwähnt wird.<sup>56</sup> Sehr oft fehlt in Handschriften aus dieser Zeit – gleich wo sie geschrieben wurden – ein Patriarchenname überhaupt. Auffällig bei den Handschriften aus dem Mardiner Gebiet ist, daß in dieser Zeit manchmal nur der Amtsname »Ignatios« ohne den eigentlichen Namen und ohne Angabe der Patriarchenlinie (Mardin oder Ṭūr ‘Aḅdīn) genannt wird, so daß sich der Leser an sich aussuchen konnte, wen er darunter verstehen wollte.<sup>57</sup>

Der Befund in diesen Kolophonen deutet auf eine Unterordnung des Patriarchen des Ṭūr ‘Aḅdīn hin. Seine Kirche scheint nicht als unabhängige Schwesterkirche des Patriarchats von Mardin angesehen worden zu sein. Wenn die Parallele zwischen Kommemoration in der Liturgie und dem Vorkommen in Kolophonen richtig ist, wird man annehmen müssen, daß der Patriarch des Ṭūr ‘Aḅdīn im Mardiner Gebiet nicht kommemoriert wurde, während umgekehrt im Ṭūr ‘Aḅdīn der Mardiner Patriarch jedenfalls häufig, wenn auch

- Schreiber nennt bei der Datierung an sich nur den Patriarchen von Mardin, erwähnt aber, daß im selben Jahr der Patriarch des Ṭūr ‘Aḅdīn geweiht worden sei; bei ihm handelt es sich um den Verfasser des kopierten Werkes, der im Titel als »Ignatios Mas‘ūd (Patriarch) des Ṭūr ‘Aḅdīn« bezeichnet wird.]; Scharfeh Patr. 42 (1496, Ort?; Sony, ebenda S. 69, Nr. 216); Jerusalem 13 (1549, Kreuzkloster bei Ḥāḥ, Dolabany, Catalogue ... St. Mark's Monastery 18); Jerusalem 2 (1550, Kreuzkloster/Ṭūr ‘Aḅdīn; Dolabany, ebenda 113).
- 53 Mosul orth. 1/16 (1483, Kyriakos-Kloster bei Zargal; Yohanna Ibrahim, Manuscripts in Syrian Orthodox Archdiocese of Mosul [arabisch], in: Iraqi Academy. Syriac Corporation, Catalogue of Syriac Manuscripts in Iraq, Bd. 2, Bagdad 1981, 165) = Vorlage für Ming. Syr. 159 und 385 (Mingana, Catalogue I 364 bzw. 694f., an der letztgenannten Stelle ist der Kolophon der Vorlage abgedruckt).
- 54 Z. B. Mardin Orth. 16 (1474; nicht katalogisiert); Dair az-Za‘farān 144 (1480; Dolabany, Catalogue ... Za‘faran Monastery, Teil 2, 148); Göttingen 5 (1481; A. Rahlfs, Syrische Handschriften, in: Verzeichnis der Handschriften im preußischen Staate, I/3/3, Göttingen-Berlin 1894, 142-145, 463-469, hier: 466f.); Cambridge Dd.10.10 (1561; William Wright – Stanley Arthur Cook, A Catalogue of the Syriac Manuscripts preserved in the Library of the University of Cambridge, Bd. 2, Cambridge 1901, 1000).
- 55 Jerusalem 58 (Kloster des Mōr Malkē; Patriarch »Ignatios von Mardin«; Dolabany, Catalogue ... St. Mark's Monastery 184f.).
- 56 Mardin Orth. 417 (1474, Kloster Qartmin; Dolabany, Catalogue ... Za‘faran Monastery, Teil 2, 61f.); Hs. im Dorf Bōtē (1486, Kyriakoskloster bei Kferze; Armaleh, in: Mašriq 1913, 674); Mardin Orth. 350 (1502, Abrahamskloster bei Midyat; Dolabany, Catalogue ... Za‘faran Monastery, Teil 1, 390); Hs. im Dorf Qillīṭ (1553, Ort?; Armaleh, in: Mašriq 1913, 578).
- 57 Paris 103 (1462); Jerusalem 48 (1471); Ming. Syr. 33 (1473); Mardin Orth. 16 (1474); Jerusalem 38 und 218 (1477); Oxford 175 (1479); Borg. Syr. 147 (1480); Scharfeh 2/1 (1480); Paris 58 (1480); Dair az-Za‘farān 144 (1480); usw.

wohl nicht überall und immer, als Kirchenoberhaupt anerkannt und kommemoriert wurde.

Von 1600 bis zum Ende des Patriarchats des Ṭūr ʿAbdīn (Mitte des 19. Jh.)<sup>58</sup> sind nur vereinzelte Handschriften aus dem Ṭūr ʿAbdīn nachweisbar. Auch hier wird entweder nur der Patriarch des Ṭūr ʿAbdīn angegeben<sup>59</sup> oder auch der von Mardin, und zwar teils an zweiter<sup>60</sup>, teils an erster Stelle<sup>61</sup>. Es gibt auch eine Handschrift aus dem Jakobskloster bei Mardin, also außerhalb des Ṭūr ʿAbdīn, die nur den Patriarchen des Ṭūr ʿAbdīn nennt,<sup>62</sup> und eine aus Edessa, in der beide vorkommen<sup>63</sup>.

#### IV.

Auf den ersten Blick ist es nichts Besonderes, daß Schreiber ihren eigenen Bischof und Patriarchen, mit dem sie in kirchlicher Gemeinschaft stehen, in Kolophonen erwähnen, nicht dagegen andere, die sie für häretisch oder schismatisch halten. Die Vermutung, die Aufnahme von kirchlichen Amtsträgern in Kolophonen habe etwas mit kirchlicher Gemeinschaft zu tun, wird dadurch erhärtet, daß auch koptische Patriarchen in die syrischen Schreibervermerke erscheinen.

Die Beziehungen zwischen der westsyrischen und der ebenfalls monophysitischen (miaphysitischen) koptischen Kirche waren traditionell gut. Zahlreiche Belege dafür hat Jean Maurice Fiey in seinem Aufsatz »Coptes et Syriaques, contacts et échanges«<sup>64</sup> zusammengetragen. Erwähnt sei hier nur, daß die beiden Kirchen 615/6 eine förmliche Union schlossen. Das war notwendig geworden,

58 Es werden verschiedene Daten angegeben. Dies bedürfte einer näheren Untersuchung.

59 In einer Hs. der kleinen Grammatik des Barhebraeus in der syrisch-orthodoxen Metropole in Homs, geschrieben 1809, werden nur die beiden (Gegen-?)Patriarchen Baršaumō und Isaiaš genannt.

60 Hs. in Arnas (1705; Armaleh, in: Mašriq 1913, 674); Berlin Sachau 140 (1784, Kloster Mōr Malkē; Sachau, Syrische Handschriften II 687, Nr. 208).

61 Fanqītō in Anḥel (1698, Kloster Mōr Malkē; nicht katalogisiert); Scharfeh Patr. 302 (1699, Klöster Mōr Aḥō, Qartmin und Dair az-Zaʿfarān; Sony, Le catalogue 80, Nr. 235); Dair az-Zaʿfarān 45 (1789, Ḥabab; Dolabany, Catalogue ... Zaʿfaran Monastery, Teil 1, 207); Ming. Syr. 113 G (1795, bei Midyat; Mingana, Catalogue I 276); Hs. in Bāqisyān (1805; Armaleh, in: Mašriq 1913, 749; es sind zwei Patriarchen des Ṭūr ʿAbdīn angegeben); Hs. im Dorf Bōtē (1814, Schreiber aus Midyat; Armaleh, in: Mašriq 1913, 670; es sind sogar drei Patriarchen des Ṭūr ʿAbdīn genannt); Berlin Sachau 329 (1826, Midyat; Sachau, Syrische Handschriften II 565, Nr. 175).

62 Mardin Orth. 649 (1688; nicht katalogisiert).

63 Jerusalem 128 (1785; Dolabany, Catalogue ... St. Mark's Monastery 287). Der Schreiber zählt dann noch weitere Bischöfe auf.

64 In: Studia Christiana Orientalia. Collectanea 15, Kairo 1972-1973, 295-365.

weil zwischen den kurz vorher lebenden Patriarchen Damianos von Alexandria und Petros von Antiocheia Meinungsverschiedenheiten aufgetreten waren.<sup>65</sup> Von der Wiederaufnahme der kirchlichen Gemeinschaft berichten Severos ibn al-Muqaffa' in seiner Geschichte der koptischen Patriarchen<sup>66</sup> und ausführlich die Chronik Michaels des Syrers, in der die Dokumente teilweise im Wortlaut wiedergegeben sind<sup>67</sup>. Nachdem der antiochenische Patriarch Athanasios einen Brief seines neugeweihten alexandrinischen Amtsbruders erhalten hatte, reiste er mit fünf Bischöfen nach Ägypten, wo die gemeinsamen Glaubensüberzeugungen in einem langen Schriftstück niedergelegt und von den beiden Patriarchen und einigen Bischöfen unterschrieben wurden. Der Text spricht ausdrücklich von der »Vereinigung« und der »Gemeinschaft« der Kirchen (syr. ܠܟܘܠܗܘܢ, ܠܟܘܠܗܘܪܟܘܢ, ܠܟܘܠܥܘܠܡܐ). Die Predigt, die Athanasios abschließend hält, gipfelt nach dem Bericht der Patriarchengeschichte in den Worten: »Ägypten und Syrien haben eine Lehre (مقالة واحدة), Alexandria und Antiocheia sind eine Kirche (بيعة واحدة).«

Diese kirchliche Einheit wurde in der folgenden Zeit – wie schon früher<sup>68</sup> – beim Amtsantritt eines neuen Patriarchen durch einen sog. Synodalbrief bekräftigt. Mit solchen Briefen – 'Ενθρονιστικόν<sup>69</sup>, (Γράμματα) συνοδικά (ܠܟܘܠܗܘܢ [ܠܟܘܠܟܘܪܝܢ] ; سنوديقا<sup>71</sup>), Συστατικόν – zeigten Patriarchen von alters her ihren Mitpatriarchen ihre Wahl sowie ihr persönliches Glaubensbekenntnis an und baten um die kirchliche Gemeinschaft und das feierliche Gebetsgedenken in der Liturgie.<sup>72</sup> Insbesondere die koptischen Quellen berichten immer wieder über solche Synodalbriefe, die zwischen der westsyrischen und der koptischen Kirche gewechselt wurden.<sup>73</sup> Sie waren – nach einer Ver-

65 Vgl. C. Detlef G. Müller, Damian, Papst und Patriarch von Alexandrien, in: OrChr 70 (1986), 119-142, insbesondere 131ff.

66 B. Evetts (Hrsg.), History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria, II, Paris 1904 (= POr tome I, fasc. 4 = N° 4) 480-3.

67 Chabot, Chronique II 381-393, IV 392-399.

68 Vgl. Fiey, Coptes et syriaques 311f.

69 Thesaurus Graecae Linguae, 3. Band, Paris 1835, 1091; E. A. Sophocles, Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods, New York 1900, 468.

70 R. Payne Smith, Thesaurus Syriacus, Oxford 1879-1901, Band 2, Sp. 2675.

71 Georg Graf, Verzeichnis arabischer kirchlicher Termini, 2. Auflage, Louvain 1954, 62.

72 P.-P. Joannou, Synodika, in: LThK<sup>2</sup> 9, 1238; F. R. Gahbauer, Synodika, in: LThK<sup>3</sup> 9, 1195.

73 Koptische Quellen: Arabisch mitgeteilt in: Kitāb al-ḥarīda an-nafīsa fī tāriḥ al-kanīsa, Band 2, Kairo 1924; vgl. G. Graf, Zwei dogmatische Florilegien der Kopten, in: OCP 3 (1937) 394-8 (mit weiteren Fundstellen). In der koptischen Patriarchengeschichte werden die Briefe wiederholt erwähnt und zitiert: B. Evetts (Hrsg.), History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria IV, Paris 1914 (= POr tome X, fasc. 5 = N° 50), 408-410, 435-437, 455, 465, 489, 492, 507, 535, 537; History of the Patriarchs of the Egyptian Church..., translated and annotated by A. S. Atiya u. a., Band 2, Teil 3, Kairo 1959, 266, 327. S. auch Assemanus, Bibliotheca Orientalis II »Dissertatio de monophysitis« S. [41f.] und die Auszüge S. 116, 117, 124f., 125, 126, 131f., 132, 132-40, 141-3, 151, 152, 153f., 154. Vgl. ferner Fiey, Coptes et

mutung von Detlef Müller<sup>74</sup> – »bis weit in die Araberzeit hinein« in griechischer Sprache verfaßt. Die Quellen sagen darüber in der Regel nichts. Nur einmal kommt Michael der Syrer darauf zu sprechen, und zwar bei dem an ihn selbst gerichteten Synodalbrief des 1189 geweihten koptischen Patriarchen Johannes VII. Der Alexandriner ließ durch einen Bischof – wie es heißt – »einen Brief in ägyptischer (Ⲛⲉⲃⲁⲗⲗⲉ) und auch arabischer Sprache« überbringen.<sup>75</sup> Es ist interessant, daß zu dieser Zeit die koptische Sprache im offiziellen Verkehr noch verwendet wurde, wenn auch in einem wohl zweispaltig-zweisprachigen Brief. Die Stelle über den eigenen Synodalbrief Michaels nach seiner Weihe 1166 ist nicht erhalten, doch berichtet Barhebraeus darüber: Auch der damals neugeweihte koptische Patriarch habe einen Brief geschickt, der »in Syrien verkündet (ⲓⲛⲥⲁⲗⲓⲣⲉ) wurde wie auch der unsrige in Ägypten«.<sup>76</sup> Die Synodalbriefe wurden also – was wir auch aus sonstigen Quellen wissen<sup>77</sup> – in den Kirchen verlesen.<sup>78</sup> Wie man sich das praktisch vorzustellen hat, ob der Brief übersetzt und wie er vervielfältigt wurde, wissen wir nicht. Jedenfalls war nach Erhalt eines Synodalbriefes der Name des Patriarchen bekannt und er wurde in der Liturgie nach dem Namen des eigenen Patriarchen kommemoriert.<sup>79</sup>

Was lag nun näher, als auch in den Kolophonen nach dem Namen des

syriaques 349-353. S. auch die Beschreibung der Hs. Cambridge Add. 3288 (*I'tirāf al-abā*), W. Wright - S. A. Cook, *A Catalogue of the Syriac Manuscripts preserved in the Library of the University of Cambridge*, Bd. 2, Cambridge 1901, 909-939, insbesondere 928-936. Vgl. noch Eusebe Renaudot, *Liturgiarum orientalium collectio*, Frankfurt - London 1847, Bd. 1, 408-410; Hage, *Die syrisch-jakobitische Kirche* 16, 79; Nabe-von Schönberg, *Die westsyrische Kirche* 12, 134f.; Kawerau, *Die jakobitische Kirche* 18, 76.

74 Damian, Papst und Patriarch von Alexandrien, in: *OrChr* 70 (1986) 118-142, hier: 130f.

75 Chabot, *Chronique III* 412a, IV 738. Zu den Förmlichkeiten der Überbringung der Briefe s. Fiey, *Coptes et syriaques* 312.

76 Abbeloos-Lamy, *Chronicon II* 541-544.; danach von Chabot in der *Chronik Michaels* ergänzt, s. Chabot, *Chronique III* 331.

77 Z. B. B. Evetts (Hrsg.), *History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria IV*, Paris 1959 (= *POr* X 5), 410; *History of the Patriarchs of the Egyptian Church...*, translated and annotated by A. S. Atiya u. a., Band 2, Teil 3, Kairo 1959, 266, 327.

78 Fiey, *Coptes et syriaques* 312, 353. In einem bei Assemanus, *Bibliotheca Orientalis II* 154, berichteten Fall fand die Verlesung (nur?) in den Kirchen al-Mu'allaqa und und Abū Sarḡa in Altkairo statt.

79 Der Patriarch ordnet die Kommemoration ausdrücklich an, s. Assemanus, *Bibliotheca Orientalis II* 142. Auch Renaudot, *Liturgiarum orientalium collectio I* 234 erwähnt die gegenseitige Kommemorierung. In einer vom verstorbenen syrisch-orthodoxen Metropoliten von Nordamerika Athanasius Yeshue Samuel herausgegebenen Übersetzung der Meßliturgie »Anaphora. The Divine Liturgy of Saint James«, o. O. 1967, 42, ist in den Diptychen der Name des koptischen Patriarchen vorgesehen: »... our venerable and most blessed Patriarchs, Mor Ignatius, and Mor (N)...« (Fußnote zu »N«: »The name of the Coptic Patriarch of Alexandria.«).

Einige Patriarchen werden auch in den Heiligenkalender der Schwesterkirche aufgenommen, vgl. Fiey, *Coptes et syriaques* 315f.

einheimischen kirchlichen Oberhauptes den Patriarchen der Schwesterkirche zu nennen? So jedenfalls haben es die syrischen Kopisten gehalten.

In den westsyrischen Kolophonen tauchen die eigenen und die koptischen Patriarchen zu Beginn des 9. Jahrhunderts ungefähr gleichzeitig auf. Aufgrund der Schreibervermerke können wir eine auf weite Strecken hin ziemlich vollständige und zuverlässige Liste der koptischen Patriarchen aufstellen, die erst im 17. Jh. allmählich ausläuft. Das Oberhaupt der Kopten wird bis in das 12. Jh. in der Regel »Patriarch von Alexandria« (ܩܘܨܩܘܣܐ ܕܩܝܦܬܐ) genannt, danach meist »Patriarch von Ägypten«<sup>80</sup> (ܩܘܨܩܘܣܐ ܕܡܝܨܪܐ), jeweils teilweise mit Zusätzen. Diese Änderung dürfte damit zusammenhängen, daß der Patriarchensitz unter Christodulos (1046-1077) endgültig von Alexandria nach Kairo verlegt worden war.<sup>81</sup>

Keine Angaben haben wir für diejenigen Zeiträume, bei denen auch syrische Patriarchen in den Kolophonen fehlen, mit Ausnahme der wenigen Einträge, bei denen ausdrücklich auf eine Vakanz im antiochenischen Patriarchat hingewiesen ist (Mitte des 13. Jahrhunderts).<sup>82</sup> Umgekehrt sind mehrfach Vakanzzeiten in Ägypten vermerkt (1227, 1230, 1248, 1260, 1476, 1477).<sup>83</sup>

Es finden sich aber auch einige Fälle, in denen die alexandrinischen Patriarchen offenbar aus anderen Gründen fehlen. Auffällig ist zum Beispiel, daß Patriarch Schenute I. (859-880) in keinem der vier Kolophone seiner Zeit erscheint. Die Vermerke stammen von verschiedenen Schreibern, es handelt sich also nicht

80 Oder: von Altkairo, weil mit »Meṣrīn« auch dieses (al-Fuṣṭāt) gemeint sein kann, s. Thesaurus Syriacus, Band 2, Sp. 2196. Deshalb heißt es teilweise auch: ܩܘܨܩܘܣܐ ܕܡܝܨܪܐ ܕܩܝܦܬܐ »von Altkairo und Ägypten« (z. B. Brit. Libr. 14,737, fol. 77-84; von Wright, Catalogue I 275 nicht erkannt und anders gelesen).

81 Der Syrer wird dagegen immer als Patriarch »von Antiocheia« bezeichnet (ebenfalls mit verschiedenen Zusätzen), obwohl das Oberhaupt der westsyrischen Kirche so gut wie nie dort residierte.

82 S. oben Fußnote 21.

83 1227: Midyad 26, illuminiertes Evangelium für »Kastr« Ḥāḥ (Jakobskloster bei Ṣalāḥ, »und die Kirche von Ägypten [ܩܘܨܩܘܣܐ ܕܡܝܨܪܐ] hatte keinen Leiter«; Leroy, Manuscripts syriaques 329f.; Harb, Unbekannte Handschriften [oben Fußnote 38] 352, mit teilweise unrichtiger Übersetzung und falscher Umrechnung der Jahreszahl; Dolabany, Catalogue ... Zaʿfaran Monastery, Teil 1, S. 143); 1230, Evangelium: Mardin Orth. 38 (1230, ebenfalls Jakobskloster bei Ṣalāḥ und vom selben Kopisten, aber andere Handschrift, geschrieben für das Kloster Qartmin; nicht katalogisiert; mit derselben Formulierung für Ägypten); 1230: Brit. Libr. Or. 8729 (W. H. P. Hatch, An Album of Dated Syriac Manuscripts, Boston 1946, Nr. XCI; Jules Leroy, Les manuscrits syriaques à peintures, Paris 1964, 106; Abbildung des Kolophons: ebenda, Album, Abb. 159.2: »die Kirche der Ägypter war ohne Leiter zu jener Zeit«); 1248: Berlin Sach. 214 (Lazaruskloster bei Hasankeph; Sachau, Verzeichnis, Band 1, S. 92f., Nr. 25; der Kolophon ist sehr schlecht erhalten, so daß sich nicht genau feststellen läßt, ob der Schreiber wegen der Vakanz eine Lücke gelassen hat); 1476: Scharfeh Patr. 276 (Sony, Le Catalogue S. 34, Nr. 105: »in dieser Zeit war Alexandria ohne Oberhaupt«); 1477: Scharfeh Patr. 284 (Sony, Le Catalogue S. 35, Nr. 106: »Alexandria war ohne Oberhaupt«).

um die persönliche Note eines bestimmten Kopisten. Nun wissen wir aus Severos ibn al-Muqaffa's Geschichte der koptischen Patriarchen, daß die Wahl des Schenute nicht glatt verlaufen ist: die Bischöfe hatten zunächst ohne die erforderliche Beteiligung der Priester und führenden Laien in Alexandria entschieden; die Einigung stellte sich erst durch ein Wunder ein: Alle erklärten plötzlich einstimmig, daß nur der Diener der Kirche des heiligen Makarios würdig sei; sie gingen alle hin und es stellte sich heraus, daß es sich dabei um Schenute handelte<sup>84</sup>. Möglicherweise werden durch diesen Bericht Unregelmäßigkeiten bei der Wahl überdeckt.<sup>85</sup>

Ein zweiter Fall, der aus dem Rahmen fällt, ist das Patriarchat des Kopten Philotheos (979-1003). In den Kolophonen aus den Jahren 994 und 1000<sup>86</sup> fehlt sein Name, in zwei weiteren vom November 1000<sup>87</sup> kommt er dagegen vor. Der Bericht über seine Wahl ist ebenfalls merkwürdig. Die Patriarchengeschichte berichtet, daß sich eine Synode in Kairo auf den Mönch Johannes aus dem Makarios-Kloster geeinigt hatte. Als man jedoch bemerkt habe, daß er schon sehr alt war, habe man seinen geistlichen Sohn Philotheos zum Patriarchen gewählt.<sup>88</sup> Das Alter des zunächst ins Auge gefaßten Kandidaten hätte man eigentlich schon vorher wissen können, und diese Begründung wird kaum die ganze Wahrheit sein. Wahrscheinlich steckt etwas anderes dahinter, und die syrische Kirche erkannte vielleicht die Wahl nicht an. Hierfür spricht nicht nur, daß der neue Patriarch zunächst in den Kolophonen verschwiegen wird, sondern noch folgendes: In der Hs. Vat. Syr. 152 aus dem Jahre 1291 der Seleukidenära, also Oktober 979 bis September 980, wird noch Menas II. von Alexandria genannt, der bereits am 11. 11. 974 verstorben, also schon fünf Jahre tot war. Das muß kein Irrtum des Kopisten sein. Als – umgekehrt – 1074 nach der Wahl des syrischen Patriarchen Basileios II. kein Synodalbrief in Ägypten eintraf, wurde – wie es in der Patriarchengeschichte heißt – »sein Name in den Kirchen Ägyptens, in der Liturgie und in den Gebeten nicht

84 Yassa 'Abd al-Masīḥ – O. H. E. Khs-Burmester, *History of the Patriarchs of the Egyptian Church*, vol. 2, part 1, Kairo 1943, S. 20ff.; O. F. A. Meinardus, *Christian Egypt. Faith and Life*, Kairo 1970, 99.

85 Schenute soll aber einen Synodalbrief geschickt haben, s. Subhi Y. Labib, *Shenute I*, in: *The Coptic Encyclopedia*, New York u. a. 1991, Band 7, 2133-2135; hier: 2134.

86 Jerusalem 25 (bei Melitene; Hatch, Album Nr. 76) = Damaskus, Syr.-orth. Patr. 12/9 (Dōlabāni u. a., Catalogue... Damas 604, ohne Datum); Brit. Libr. 12,139 (Wright, Catalogue I 157).

87 Paris Syr. 154 (bei Mar'aš; Nau, *Corrections et additions* 534f., Fußnote 3); Damaskus, Syr.-orth. Patr. 12/20 (Dolabany, Catalogue... Za'faran Monastery, Teil 1, 36f.; A. Vööbus, *Außerordentliche Entdeckungen im Genre der syrischen Homiliarien*, in: *OCP* 53, 1987, 185-191; hier: 187); Dōlabāni u. a., Catalogue... Damas 606).

88 Yassa 'Abd al-Masīḥ – O. H. E. Khs-Burmester, *History of the Patriarchs of the Egyptian Church*, vol. II, part 2, Kairo 1946, 100 (Text)/150 (Übersetzung); Meinardus, *Christian Egypt. Faith and Life* 100.

genannt (ذِكْر), und der Name des heiligen Johannes [d. h. seines verstorbenen Vorgängers] wurde weiterhin genannt, entsprechend der Gewohnheit.«<sup>89</sup> Es ist also möglich, daß in unserem syrischen Kolophon der verstorbene Patriarch noch erscheint, weil man seinen Nachfolger Abraham (für dessen kurze Regierungszeit, 975-978, ich keinen Kolophon kenne)<sup>90</sup> und Philotheos nicht anerkannte oder weil sie keine Synodalbriefe geschickt hatten.<sup>91</sup>

Ein drittes, letztes Beispiel: 1237 entstand heftiger Streit zwischen der syrischen und der koptischen Kirche. Kyrillos III. ibn Laqlaq von Alexandria (1235-1243) hatte einen Bischof für die Kopten in Jerusalem geweiht, nach der Patriarchengeschichte sogar für »Jerusalem, die Meeresküste und Syrien bis in die Gegend des Euphrat«.<sup>92</sup> Das war ein klarer Eingriff in die Kompetenzen des syrischen Patriarchen, weil Jerusalem zu seinem Patriarchatsgebiet gehörte<sup>93</sup> – und Syrien sowieso. Barhebraeus merkt in diesem Zusammenhang an: »unsere frühen Väter haben festgelegt, daß die Grenze zwischen den beiden Stühlen von Antiocheia und Alexandria der Ort sein solle, der 'Ariš heißt«. Es handelt sich dabei um die Stadt al-'Ariš im Gazastreifen an der römischen »via maris«, etwa 80 km südlich von Gaza.<sup>94</sup> Kyrillos wußte, was er tat, denn er war vorher sogar von koptischer Seite mit den Worten gewarnt worden: »Das ist nicht erlaubt, denn dieses Land gehört zum Stuhl von Antiocheia; die beiden Stühle sind eins, und dadurch wird eine Spaltung (*farq*) entstehen.«<sup>95</sup>

Der syrische Patriarch, Ignatios, der kurz darauf nach Jerusalem kam, revan-

89 A. S. Atiya – Yassa 'Abd al-Masīḥ – O. H. E. Khs-Burmester, *History of the Patriarchs of the Egyptian Church*, vol. II, part 3, Kairo 1959, 206f. (Text)/320 (Übersetzung). Ob dieser Fall in Kolophonen Spuren hinterlassen hat, kann ich nicht sagen, weil ich für die nur andert-halb-jährige Regierungszeit des Basileios II. keinen Beleg habe.

90 Er war selbst Syrer, doch ist über seine Beziehungen zur syrischen Kirche nichts bekannt, s. Fiey, *Coptes et syriaques* 350.

91 Es ist zwar ein angeblicher Synodalbrief des Philotheos aus dem Jahr 987 überliefert. Er begegnet jedoch Zweifeln, weil er an den 961 verstorbenen Patriarchen Dionysios gerichtet ist, vgl. Assemanus, *Bibliotheca Orientalis* II 141-3; Graf, *Florilegien* 396 (Nr. 223). Hugh G. Evelyn White, *The Monasteries of the Wādi 'n Natrūn*, Part II, New York 1932, 341, gibt für den Brief keine Quelle an. Der spätere Brief (Assemanus; Graf) könnte dagegen echt sein.

92 Barhebraeus, *Kirchengeschichte* (Abbeloos-Lamy II 657-660); *History of the Patriarchs*, Band 4, Teil 2, Kairo 1974, 158ff. (Übersetzung), 77f. (Text). Ähnlich lautet im 12. Jh. der Titel der syrischen Bischöfe »von Jerusalem und der Meeresküste« (vgl. *Paris Syr.* 64 und *Brit. Libr. Add.* 14,695).

93 Vgl. Hubert Kaufhold, *Zur Bedeutung Jerusalems für die syrisch-orthodoxe Kirche*, in: W. Brandmüller (Hrsg.), *L'idea spirituale di Gerusalemme nel Medioevo*, Città del Vaticano 2001, 71-104 (= *Atti e documenti*) (im Druck).

94 *Et*<sup>2</sup> I 630. Nach einer anderen Stelle in der Patriarchengeschichte (*History of the Patriarchs*, Band 4, Teil 2, S. 170) umfaßte das alexandrinische Patriarchat noch die Stadt Gaza. Das spielt später in einer Anklage gegen Kyrillos eine Rolle, wo er sich darauf herausredete, er habe den Bischof nur für Gaza geweiht (ebenda S. 203).

95 *History of the Patriarchs* aaO.

chierte sich damit, daß er einen äthiopischen Mönch zum Metropolit von Äthiopien weihte. Das war aus zwei Gründen ebenfalls ein klarer Affront: Erstens war die Weihe des äthiopischen Metropoliten eindeutig Sache des ägyptischen Patriarchen und zweitens durfte das Amt nur mit einem Kopten, nicht aber mit einem Äthiopier besetzt werden. Barhebraeus, unsere syrische Quelle für die Auseinandersetzung, berichtet nur, daß Ignatios deswegen Ärger mit den Kreuzfahrern bekam, die damals in Jerusalem herrschten. Über die Folgen der beiden Weihungen für das syrisch-koptische Verhältnis sagt er nichts. Der koptisch-arabische Bericht ist ausführlicher: Ignatios exkommunizierte den koptischen Metropolit von Jerusalem und schickte verärgert seinem alexandrinischen Amtsbruder Kyrillos die Geschenke zurück, die ihm dieser kurz vorher zusammen mit einem Synodalbrief in Jerusalem hatte zukommen lassen.<sup>96</sup>

Die Angelegenheit hat sicher zu einer längeren Verstimmung geführt, und es ist bestimmt kein Zufall, daß Kyrillos in einem Kolophon von 1237 noch genannt wird, aber – soweit ich sehe – in keinem späteren mehr<sup>97</sup>. Belege für eine Erwähnung des koptischen Patriarchen haben wir erst wieder für seinen Nachfolger Athanasios III. (1250-1261).<sup>98</sup>

## V.

Wie wir eben gesehen haben, verbaten sich die Patriarchen Übergriffe auf ihren Jurisdiktionsbereich. Wem unterstanden dann eigentlich die Syrer in Ägypten, insbesondere im berühmten »Syrerkloster« (*Dair as-Suryān*), wo es bis in das 17. Jh. hinein syrische Mönche gab?<sup>99</sup> Dem koptischen Patriarchen, auf dessen Gebiet sie sich aufhielten, oder dem Patriarchen ihrer syrischen Heimatkirche? Hugh G. Evelyn White schreibt in seinem Buch über die Klöster des Wādi 'n-Naṭrūn: »We hear little or nothing about the official relations

96 Zum Synodalbrief von 1237 nach Jerusalem: Fiey, *Coptes et syriaques* 354, Fußnote 291. Allgemein zu dem Streit auch Assemanus, *Bibliotheca Orientalis* II 372ff.; Fiey, *Coptes et syriaques* 355-7.

97 1238: Oxford Dawk. 58 (Muttergotteskloster bei Edessa; Payne Smith, *Catalogi* 230f., Nr. 65; Leroy, *Les manuscrits syriaques à peintures* 339); 1239: Brit. Libr. 17,246 (Syrerkloster/Ägypten); Wright, *Catalogue* I 309; ebenfalls 1239: Paris Syr. 112 (Syrien; Zotenberg, *Catalogues* 75); in allen wird auch der syrische Patriarch nicht genannt; 1241: Berlin Sachau 322 (Sachau, *Verzeichnis*, Band 1, 39f., Nr. 15).

98 Es gibt keine konkreten Anhaltspunkte dafür, daß sich das Verhältnis zu Kyrillos wieder verbessert hätte. So aber Fiey *Coptes et syriaques* 357 (unter Bezugnahme auf Nakhla).

99 Evelyn White, *The Monasteries of the Wādi 'n-Naṭrūn* 309-321, 337f., 341f., 389-391, 402f., 407f., 414-416, 439-458 u. ö.; Fiey, *Coptes et syriaques* 323-326, 340-346; Otto Meinardus, *Christian Egypt. Ancient and Modern*, Kairo 1977, 217ff.

between the Coptic patriarch and the Syrian Monastery; and whether the convent was in any way subject to the control of the See of Alexandria must remain an open question.«<sup>100</sup> Was sagen die Kolophone zu dieser Frage?

Aus der Zeit zwischen 816 und 1631 lassen sich etwa 60 in Ägypten kopierte und datierte syrische Handschriften nachweisen.<sup>101</sup> Davon sind erkennbar etwas mehr als die Hälfte im Syrerkloster entstanden (mindestens 32), die anderen verteilen sich auf weitere Klöster im Wādi 'n-Naṭrūn und anderswo sowie auf Alexandria und Kairo.<sup>102</sup> Auffällig oft, nämlich in 35 Handschriften werden überhaupt keine Patriarchen genannt; dabei sind die Zeiten einer Vakanz des Patriarchenstuhles nicht gerechnet (4 Fälle).

Es findet sich eine Handschrift, geschrieben 1576 in Kairo,<sup>103</sup> in der nur der syrische Patriarch vorkommt, und eine (aus dem Jahr 823)<sup>104</sup>, in der nur der koptische Patriarch genannt ist. In 11 Kolophonen steht der syrische Patriarch an erster, der koptische an zweiter Stelle.<sup>105</sup> In zwei Kolophonen ist die Reihenfolge der Patriarchen umgekehrt: in einem aus dem Jahr 929 mit einem nur fragmentarisch erhaltenen Schreibervermerk<sup>106</sup>, aus dem wir den Schreibort nicht entnehmen können, es handelt sich aber sicherlich um Ägypten, und in einer verhältnismäßig späten, 1553 in Kairo geschriebenen Handschrift<sup>107</sup>. Hinzu kommen einige Vermerke über die Schenkung von Handschriften an das Syrerkloster (849, 869)<sup>108</sup> und zwei Inschriften dort von 911 und 927<sup>109</sup>, in

100 The Monasteries of the Wādi 'n-Naṭrūn 342. Der von Evelyn White vorher zitierte angeblich Synodalbrief des Philotheos von 987 gibt für die Rechtslage wohl nichts her: »And thou art to know that we are most willing to take care of these (monks [d. h. des Syrerklosters]) and to nourish them according to thy injunction.« Lateinische Übersetzung bei Assemani, Bibliotheca Orientalis II 143.

101 Bereits sorgfältig aufgeführt von Evelyn White, The Monasteries of the Wādi 'n-Naṭrūn 439ff. Seitdem sind noch folgende Handschriften bekanntgeworden: Jerusalem 11 (1403, Syrerkloster; Dolabany, Catalogue ... St. Mark's Monastery 121f.); Jerusalem 182 (1516, Bischoi-Kloster = Syrerkloster?; ebenda 381f.; s. schon Baumstark, Die literarischen Handschriften [oben Fußnote 7] 133, Nr. 12\*); Vat. Syr. 524 (1631, Bischoi-Kloster; van Lantschoot, Inventaire 53).

102 Zu den bekannten Kirchen der Westsyrer vgl. Fiey, Coptes et syriaques 326-331.

103 Vat. Syr. 203 (Assemanus, Catalogus III 486f.).

104 Brit. Libr. 14,623 (Wright, Catalogue II 765f.).

105 Brit. Libr. 14,582 (816, Michaelskloster; Wright, Catalogue II 695f.); Brit. Libr. 14,645 (936, Syrerkloster; ebenda III 1116); Brit. Libr. 12,149 (1006, Syrerkloster; ebenda I 268); Brit. Libr. 12,148 (1007, Syrerkloster; ebenda I 265); Brit. Libr. 14,678 (1237, Syrerkloster; ebenda I 133); Brit. Libr. 17,256, fol. 83-132 (1251 Syrerkloster; ebenda I 142f.); Paris Syr. 56 (1264, Syrerkloster u. a.; Zotenberg 21); Vat. Syr. 26 (1484, Syrerkloster; Assemanus, Catalogus II 221); Jerusalem 182 (1516; s. oben Fußnote 101); Vat. Syr. 524 (1631; s. oben Fußnote 101).

106 Brit. Libr. 17,174 (Wright, Catalogue III 1076).

107 Paris Syr. 237 (Zotenberg, Catalogues 190).

108 Brit. Libr. 17,216, fol. 48 (Wright, Catalogue III 1195); Brit. Libr. 17,216, fol. 47 (Wright, Catalogue III 1199).

109 Zuletzt: Jules Leroy, Moïse de Nisibe, in: Symposium Syriacum 1972, Rom 1974 (= OCA

denen ebenfalls der alexandrinische Patriarch voransteht. Bei drei weiteren Handschriften steht der koptische Patriarch zwar an erster Stelle, aber wohl nur deshalb, weil der Stuhl von Antiocheia gerade vakant ist; es folgt nämlich der Satz »unsere syrische Kirche ist zur Zeit ohne Leiter« (1255, 1257, 1260).<sup>110</sup> Dies alles deutet darauf hin, daß eher der syrische Patriarch die Jurisdiktion ausübte. Da aber auch der umgekehrte Fall vorkommt und vielfach die Patriarchennamen ganz fehlen, scheint die Position der Syrer in Ägypten nicht völlig geklärt gewesen sein. Hierfür spricht noch ein Brief des syrischen Patriarchen Michael II. aus dem Jahre 1209 an den koptischen Patriarchen Johannes. Darin heißt es nach der Übersetzung von Fiey: »Quant au Couvent des syriaques qui est à Scété et à son supérieur ...«, ils sont »sous votre ordre et votre jugement«<sup>111</sup> Es ist aber fraglich, ob das alle syrischen Patriarchen so sahen. Michael hatte ja – wie wir gesehen haben – Rivalen und wollte sich vielleicht dafür der Unterstützung der koptischen Kirche versichern.<sup>112</sup> Wenn Patriarchen in den Kolophonen vorkommen, nimmt der syrische in der Regel den ersten Platz ein, so daß man eher annehmen muß, daß die Syrer sich weiter als Angehörige ihrer heimatlichen Kirche fühlten. Die gleiche Reihenfolge wird man dann wohl auch für die Kommemoration in der Liturgie anzunehmen haben. Daß man auch der koptischen Patriarchen gedachte, bestätigt eine syrische Handschrift der British Library aus dem 10. Jh., die griechische Diptychen mit den Namen der alexandrinischen Oberhirten enthält.<sup>113</sup>

Während in den syrischen Handschriften koptische Patriarchen beinahe regelmäßig vorkommen, erscheinen umgekehrt – soweit feststellbar – syrische Patriarchen in den koptischen Handschriften nicht.<sup>114</sup> Dort fehlen aber – bis auf wenige Ausnahmen – auch die eigenen koptischen Patriarchen. Hier zeigt sich, wie stark Schreibertraditionen sein können.

197) 457-470; hier: 466f.; Lucas van Rompay, II. Syriac Inscriptions in Deir al Surian, in: Hugoye: Journal of Syriac Studies, vol. 2, No. 2, January 2001 (<http://syrcom.cua.edu/Hugoye>), Randnummer 30.

Bei der kürzlich entdeckten Inschrift von 1285/86 ist der syrische Patriarch dagegen als erster genannt, s. Lucas van Rompay - Andrea B. Schmidt, A New Syriac Inscription in Deir al-Surian (Egypt), in: Hugoye, vol. 4, No. 1, January 2001.

110 Diese Handschriften sind bereits oben in Fußnote 21 angegeben.

111 Fiey, *Coptes et syriaques* 354.

112 Daß in den syrischen Handschriften, die in den Einflußgebieten der Gegenpatriarchen nach dem Tod Michaels des Syrer 1199 entstanden, der koptische Patriarch Johannes fast überall genannt ist, überrascht nicht, weil dieser bereits 1189 sein Amt angetreten hatte und bis 1216 regierte. Die Frage, wem von den Rivalen das erforderliche Antrittsschreiben überbracht war, stellte sich also nicht.

113 Herausgegeben von S. Brock, Tenth century diptychs of the Coptic Orthodox Church in a Syriac manuscript, in: BSAC 26 (1984) 23-29.

114 Vgl. etwa Arn. van Lantschoot, Recueil des colophons des manuscrits chrétiens d'Égypte, Louvain 1929.

## VI.

Wir können gewissermaßen noch die Gegenprobe machen und einen kurzen Blick auf die ebenfalls monophysitische (miaphysitische) armenische Kirche werfen. Das Verhältnis zwischen den Armeniern und ihren westsyrischen Glaubensbrüdern war im großen und ganzen ebenfalls gut.<sup>115</sup> Wie mit den Kopten, so hatte die syrische Kirche auch mit den Armeniern eine Union geschlossen. Im Jahre 726 sandte der syrische Patriarch Athanasios III. (723-740) sechs Bischöfe zum armenischen Katholikos Johannes Odznez'i («dem Philosophen»; 723-740) und es fand eine gemeinsame Synode statt. Nach der Erörterung dogmatischer Fragen blieben zwar noch gewisse Unterschiede bestehen, die man aber nicht für kirchentrennend hielt. Man verfaßte syrisch und armenisch ein Unionsdokument, das in der Chronik Michaels des Syrers erhalten ist.<sup>116</sup>

Die Beziehungen der Westsyrer zu den Armeniern sind also nicht grundsätzlich anders als die zu den Kopten. Ich habe jedoch keinen einzigen syrischen Kolophon gefunden, in dem ein armenischer Katholikos genannt wäre.<sup>117</sup> Und auch in den armenischen Kolophonen sind keine syrischen Patriarchen zu finden. Wie läßt sich das erklären? Von Bedeutung scheint mir zu sein, daß Synodalbriefe beim Amtsantritt eines Oberhauptes dieser Kirchen nur ausnahmsweise gewechselt wurden,<sup>118</sup> und wir wissen auch nichts davon, daß –

115 Hage, Die syrisch-jakobitische Kirche 79f.; Nabe-von Schönberg, Die westsyrische Kirche 138-142; Kawerau, Die jakobitische Kirche 77-80; Erwand Ter-Minassiantz, Die armenische Kirche in ihren Beziehungen zu den syrischen Kirchen bis zum Ende des 13. Jahrhunderts, Leipzig 1904 (= Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Neue Folge, XI. Band, 4. Heft).

116 Chabot, Chronique II 492ff., IV 437ff. Ter-Minassiantz, Die armenische Kirche 71-77, 178-197.

117 Auch der zeitweise existierende armenische Patriarch in Ägypten (vgl. Barhebraeus, Chronik, Abbeloos-Lamy, Chronicon II 534) erscheint nicht.

118 Zu Beginn des Pontifikats Michaels des Syrers 1166 wurden Briefe zwischen ihm und dem armenischen Katholikos gewechselt (Ter-Minassiantz, Die armenische Kirche 123f.). Das wiederholte sich beim Amtsantritt des armenischen Katholikos Gregor T'ga 1173 (Chabot, Chronique III 354, IV 706). Anscheinend war das vorher nicht üblich gewesen. Die gegenteilige Angabe in der armenischen Übersetzung von Michaels Geschichtswerk läßt sich aus syrischen Quellen jedenfalls nicht bestätigen: »Après sa consécration, il nous députa ses principaux dignitaires, suivant l'ancienne coutume des Arméniens et des Syriens. D'après cette tradition, le nouveau patriarche des Syriens orthodoxes est tenu d'envoyer sa profession de foi et un pacte d'union au catholico des Arméniens, et celui-ci doit faire de même à son tour.« (Chronique de Michel le Grand, traduite... sur la version arménienne... par Victor Langlois, Venedig 1868, 336; armenischer Text: Žamanakagrutiwn t'earn Miḥayēli asorwoč' pat'riarki, Jerusalem 1871, 472). Die Darstellung im syrischen Original ist ganz anders, s. Chabot, Chronique III 374, IV 706. Michael hat vielmehr (nur) einen Brief an den Patriarchen von Alexandria geschickt »gemäß der Sitte, die zwischen den orthodoxen Kirchen bestand, daß auch der Patriarch von Alexandria, wenn er neu ernannt wurde, dem von Antiocheia (einen Brief) schickte und er in Syrien verkündet (ܩܘܪܝܢܐ) wurde, wie auch unser (Name) in

infolgedessen – die Patriarchen oder Katholikoi in der Liturgie der jeweils anderen Kirche kommemoriert worden wären. Das fehlende liturgische Gedenken ist vermutlich der Grund dafür, daß die syrischen Kolophone die Katholikoi nicht nennen. Warum wird hier anders verfahren als bei den Kopten? Vielleicht liegt es an Folgendem: Nach der schon frühkirchlichen Praxis zeigten sich nur die fünf Patriarchen, also die Bischöfe von Rom, Konstantinopel, Alexandria, Antiocheia und Jerusalem, gegenseitig ihre Wahl an. Die Oberhäupter der Kirchen, die außerhalb des römisch-byzantinischen Reichsgebiets lagen und die auch nur die Amtsbezeichnung »Katholikos« trugen, also der Ostsyrer, Armenier, Georgier oder Äthiopier, soweit man sie überhaupt als unabhängige Kirchen ansah, wurden nicht mit einbezogen. Letztlich wird diese eher protokollarische Frage dafür verantwortlich sein, daß in den syrischen Kolophonen kein armenischer Katholikos erscheint. Rückschlüsse auf das Bestehen oder Nichtbestehen kirchlicher Gemeinschaft kann man deshalb daraus nicht ziehen.

## VII.

Die Angabe des eigenen Patriarchen in den syrischen Kolophonen erscheint auf den ersten Blick als ganz normal und selbstverständlich. Auffällig ist jedoch zunächst, daß Patriarchen erst zu Beginn des 9. Jahrhunderts vorkommen, dann aber sehr oft. Am Anfang unserer Überlegungen stand die Feststellung, daß der bloße Name eines Patriarchen für die Datierung einer Handschrift weniger geeignet ist und die syrischen Kopisten mit der Nennung offenbar eine andere Absicht verfolgten. Daß sie nicht einfach – wie Kurt Treu für die griechischen Handschriften annimmt – eine »zeitgeschichtliche Einordnung« vornehmen wollten, zeigt die Übereinstimmung von Kolophonen mit der jeweiligen kirchenpolitischen Situation und nicht zuletzt das Fehlen der armenischen Katholikoi. Die Aufnahme von Patriarchen und Bischöfen in die Handschriften stellt vielmehr gleichzeitig eine Dokumentation förmlicher kirchlicher Beziehungen dar. Eine Parallele, nämlich die Kommemoration der Amtsträger in der Liturgie als Zeichen der kirchlichen Gemeinschaft, könnte auf die Schreibergewohnheiten eingewirkt haben. Die syrischen Kopisten müssen sich dieses Zusammenhangs nicht immer bewußt gewesen sein. Bei der Formulierung von Schreibervermerken spielen in erster Linie überlieferte Muster eine Rolle. Allerdings läßt sich auch feststellen, daß Schismen zur Unterdrückung von Namen geführt haben. Aus der Erwähnung oder Nichterwähnung von Patriar-

Ägypten«, s. die bereits zitierte Stelle bei Barhebraeus (Abbeloos-Lamy, *Chronicon* II 541-544), die im Geschichtswerk Michaels nicht erhalten ist.

chen und Bischöfen lassen sich deshalb – mit der gebotenen Vorsicht – auch Rückschlüsse auf die kirchengeschichtlichen Verhältnisse der jeweiligen Zeit ziehen.

J. F. Coakley

## Mar Elia Aboona and the history of the East Syrian patriarchate

This subject of this article is a work in Syriac entitled *Beginners' guide to the stories of the eastern patriarchs* (ܡܫܝܚܝܢ ܕܡܫܝܚܝܢ ܥܠ ܥܘܠܡܝܢ ܕܡܫܝܚܝܢ ܕܡܫܝܚܝܢ) by the Chaldean bishop Mar Elia of the Aboona family of Alqosh (1862-1955). This author and his treatise having been overlooked by the standard authorities on Syriac literature, it will be in place here to identify him and it first. The rest of the article will consider whether the work may, unexpectedly, claim to have at one or two points some primary value as a source for the history of the East Syrian patriarchate.

Mar Elia himself is not an unknown figure,<sup>1</sup> although the course of his career is still obscure in places. By name Giwargis son of Yacu, he was a member of the Aboona family, which had furnished one of the two lines of East Syrian patriarchs down to the early nineteenth century. He attended the Chaldean seminary in Mosul and was ordained priest in 1887 or 8, after which he had appointments in various places before going to his family's home town of Alqosh in 1908. The next year he proposed to lead a party of disaffected Catholics who wished to rejoin the Old Church, and on 2 May 1909, having made the adventurous journey into the mountains to the patriarch's village of Kochanes, he was consecrated by Mar Benyamin Shimun as a bishop in the Assyrian Church of the East. He took the name of the old patriarchs of Alqosh, Mar Elia. The new bishop's plan was, however, frustrated by the authorities in Mosul, who refused to let him settle in the area. Eventually in September 1912 Mar Shimun gave him the diocese of Taimar (the region around Van), where he then served until he was displaced from Turkey by the War in c. 1915.<sup>2</sup> We hear of him next at the consecration of the patriarch Mar

1 See my *The Church of the East and the Church of England* (Oxford 1992), 303-12 etc.; and 'The Church of the East since 1914', *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester* 78 (1996), 179-98, specif. 183-4, with a picture. Most of the present paragraph is taken from Mar Yusuf Babana, *القوش عبر التاريخ* (Baghdad 1979), 179-80, also with a picture. For this reference and for some supplementary information based on oral sources I am grateful to Mr. Solomon Solomon.

2 Mar Elia mentions his three years in Serai (i.e., Serai d-Mahmidai, the chief village of Taimar) in *Beginners' guide*, ii. 88.

Polus Shimun in Urmia in April 1918,<sup>3</sup> and then in Mosul in October 1920 when he signed the instrument authorizing Mar Timotheus of Malabar to become regent of the boy patriarch Mar Eshai Shimun.<sup>4</sup> The next year, as it seems, and for reasons that are not recorded, he left the Church of the East and returned to the Chaldean church.<sup>5</sup> He was received as a bishop, although he was not at first given a diocese. In 1924 he became acting bishop of Aqra, but left this see after a year and a half to return to Alqosh. In later life he travelled and visited his nephews in Baghdad, Kirkuk and Habaniyyah. He died in Kirkuk in 1955 at the age of 93.

Mar Elia's historical work on the East Syrian patriarchate, the *Beginners' guide*, was not published in his lifetime, and although part of it has recently appeared in Iraq in an Arabic translation,<sup>6</sup> it is still in need of an introduction. The present writer had the good fortune to be lent a photocopy of the original manuscript<sup>7</sup> and then to see this manuscript in the possession of the bishop's great nephew Mr. Sargon Aboona.<sup>8</sup> In 2000 Mr. Aboona graciously gave the manuscript to the Harvard College Library, along with two other manuscripts by Mar Elia,<sup>9</sup> and it is now MS Syriac 182 in the Houghton Library collection.

- 3 Surma d-Mar Shimun, *Assyrian church customs and the murder of Mar Shimun* (London 1920), 101; and Yaqob bar Malek Ismael, *ܩܘܼܢܢܐ ܕܡܪ ܫܝܡܘܢ ܕܡܪ ܫܝܡܘܢ* (Tehran 1964), 119.
- 4 Mar Aprem, *Mar Abimalek Timotheus* (Trichur 1975), 81. I thank the author for this reference.
- 5 His reason was evidently not any disgust at the election of Mar Eshai Shimun to the patriarchate at age eleven. In the *Beginners' guide*, written six years later, he is enthusiastic about 'our dear patriarch' (ii. 153) – so much so that I had previously concluded he was still in the Old Church at that time. I also have to discount another story told to me, according to which his return to the Chaldean church had to await the death of Patriarch Mar Emmanuel Thomas in 1947.
- 6 In *Bayn al-Nabrayn*, the journal of the Chaldean patriarchate, in eight parts with various titles between nos. 75-76 (1992) and 93-94 (1996). (I have not seen all these.)
- 7 I thank Bishop Mar Bawai Soro for this favour. I was led to ask about the work after seeing it cited in a small book published by the Patriarch Mar Eshai Shimun (*The book of Margaritha* (Ernakulam 1965); appendix by Q. Ishaq Rehana, 'Table or tree of life of apostolic succession of the catholicos patriarchs of the Church of the East', pp. 109-120, specif. p. 115). See further my article 'The patriarchal list of the Church of the East', in *After Bardaisan* (festschrift for H. J. W. Drijvers), ed. G. J. Reinink and A. C. Klugkist (Orientalia Lovaniensia Analecta, 89; Leuven 1999), 65-83, specif. 68-9 n. 12. It seems that Mar Elia, who was unable to find a way of publishing his work in Iraq, sent another copy of the manuscript to the patriarch in the United States (i.e., sometime after 1940) in the hope of better success there. The publication never happened, but it must be this copy that Q. Ishaq used. Its present whereabouts are unknown to me.
- 8 Mr. Aboona acquired the manuscript after the bishop's death in 1955. It is not clear when and where the Arabic translation (see n. 6) was made, but it was evidently before that since the translator, Benyamin Haddad, says that he used a manuscript in the author's hand (p. 41).
- 9 For one of these, see the next note. The other is a treatise in Arabic on astronomy, now Houghton Library MS Arabic 394.

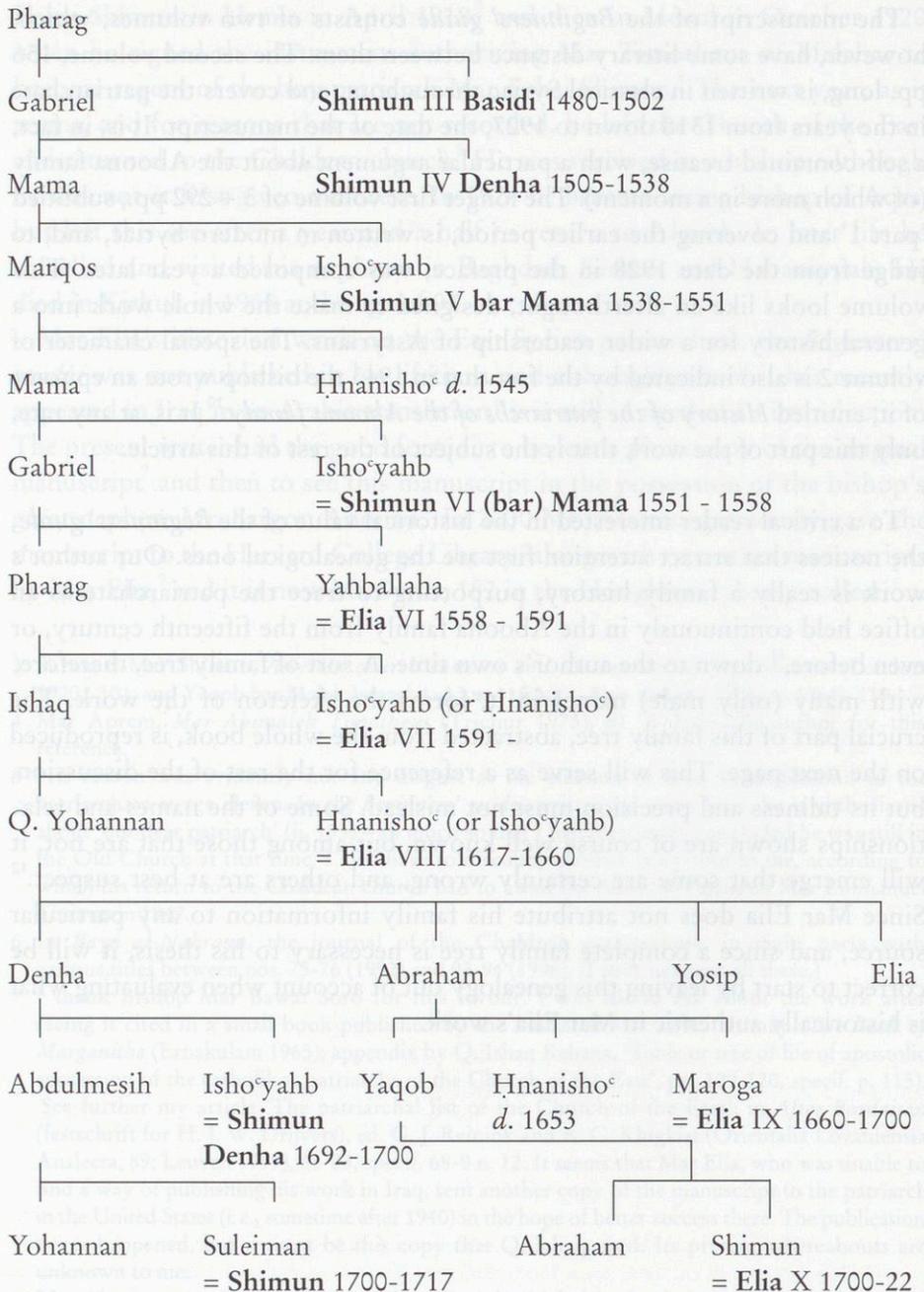
The manuscript of the *Beginners' guide* consists of two volumes, which, however, have some literary distance between them. The second volume, 156 pp. long, is written in classical Syriac throughout, and covers the patriarchate in the years from 1318 down to 1927, the date of the manuscript. It is, in fact, a self-contained treatise, with a particular argument about the Aboona family (of which more in a moment). The longer first volume of 3 + 292 pp., subtitled 'part 1' and covering the earlier period, is written in modern Syriac, and, to judge from the date 1928 in the preface, was composed a year later. This volume looks like an afterthought, designed to make the whole work into a general history for a wider readership of Assyrians. The special character of volume 2 is also indicated by the fact that in 1943 the bishop wrote an epitome of it, entitled *History of the patriarchs of the Aboona family*.<sup>10</sup> It is, at any rate, only this part of the work that is the subject of the rest of this article.

To a critical reader interested in the historical value of the *Beginners' guide*, the notices that attract attention first are the genealogical ones. Our author's work is really a family history, purporting to trace the patriarchate as an office held continuously in the Aboona family from the fifteenth century, or even before,<sup>11</sup> down to the author's own time. A sort of family tree, therefore, with many (only male) names in it, forms the skeleton of the work. The crucial part of this family tree, abstracted from the whole book, is reproduced on the next page. This will serve as a reference for the rest of the discussion, but its tidiness and precision must not mislead. Some of the names and relationships shown are of course well known, but among those that are not, it will emerge that some are certainly wrong, and others are at best suspect.<sup>12</sup> Since Mar Elia does not attribute his family information to any particular source, and since a complete family tree is necessary to his thesis, it will be correct to start by leaving this genealogy out of account when evaluating what is historically authentic in Mar Elia's work.

10 (ܩܘܪܕܢܐ ܕܩܘܪܕܢܐ ܕܩܘܪܕܢܐ ܕܩܘܪܕܢܐ ܕܩܘܪܕܢܐ). This is now Houghton Library MS Syriac 183. The date 1943 comes from the preface. This was perhaps the moment when a copy of the larger manuscript went to the United States.

11 Mar Elia in fact claims that the patriarchs from Timothy II (1318-) on were probably from the Aboona family (ii. 7, 22).

12 See nn. 19, 22, 52 below.



Mar Elia's genealogical scheme.

The names of patriarchs are in bold. The Roman numerals (which do not correspond to the usual numbers in the lists of patriarchs) are Mar Elia's.

A more promising start to the present enquiry can be made in Mar Elia's introduction where he mentions the sources he has used (ii. 3):

ܘܡܢ ܕܘܩܬܐ ܘܡܢ ܕܘܩܬܐ ܘܡܢ ܕܘܩܬܐ ܘܡܢ ܕܘܩܬܐ ܘܡܢ ܕܘܩܬܐ  
 ܘܡܢ ܕܘܩܬܐ ܘܡܢ ܕܘܩܬܐ ܘܡܢ ܕܘܩܬܐ ܘܡܢ ܕܘܩܬܐ ܘܡܢ ܕܘܩܬܐ  
 ܘܡܢ ܕܘܩܬܐ ܘܡܢ ܕܘܩܬܐ ܘܡܢ ܕܘܩܬܐ ܘܡܢ ܕܘܩܬܐ ܘܡܢ ܕܘܩܬܐ  
 ܘܡܢ ܕܘܩܬܐ ܘܡܢ ܕܘܩܬܐ ܘܡܢ ܕܘܩܬܐ ܘܡܢ ܕܘܩܬܐ ܘܡܢ ܕܘܩܬܐ  
 ܘܡܢ ܕܘܩܬܐ ܘܡܢ ܕܘܩܬܐ ܘܡܢ ܕܘܩܬܐ ܘܡܢ ܕܘܩܬܐ ܘܡܢ ܕܘܩܬܐ

I have skimmed the sweet cream from stories and histories and the colophons of manuscripts of<sup>13</sup> writers that have preceded me. From the lexicon of the German missionaries concerning the East<sup>14</sup> I have gleaned a great deal; and a great part of this our compilation I have taken and collected from the *Treasury of information*, the ecclesiastical history of Q. Petros Nasri.

Mar Elia does indeed take most of the information in his narrative from Nasri's history,<sup>15</sup> although that fact does not always deprive it of historical interest: some of this borrowed material is itself unknown and open to investigation.<sup>16</sup> However, of most importance to the present study is Mar Elia's claim to have used some primary sources, namely 'colophons' and 'stories' (including, presumably, unwritten ones). An example of believable but otherwise unknown data from a colophon will appear presently; that the same should come from orally transmitted stories is at least a hypothesis that can be tested.<sup>17</sup> The rest of this article considers two points in Mar Elia's history where it may after all have genuine information to impart.

### *Shimun bar Mama and the schism of Sulaqa*

Mar Elia devotes two pages (ii. 27-8) to the patriarch Shimun bar Mama (Shimun V in his numbering), at the end of which is the following:

13 Probably we should read ܘܡܢ ܕܘܩܬܐ, 'manuscript colophons and writers that have preceded me'.

14 I am unsure what book is meant.

15 Nasri's book (French title: *Histoire des églises chaldéenne et syrienne*) is in two volumes, published by the Dominican press in Mosul in 1905 and 1913. Also relevant to the present subject is an article by Nasri entitled 'اصل النساطرة الحاليين' ('The origin of the modern Nestorians') in *Al-Mashriq* 16 (1913), 491-504. This article may have some relation to the reported unpublished third volume of his history; see A. Nouro, *My tour* (Beirut 1967), 233. But Mar Elia seems to cite only vols. 1-2.

16 This is so especially for some of Nasri's information about the obscure patriarchs of the 14th-16th centuries (ii. 79-88).

17 For an example of a story evidently transmitted orally for at least 180 years, see 'The patriarchal list', 82.



from 1539 to 1544 or 5 and then not again.<sup>20</sup> Mar Elia's statement that Ḥnanisho<sup>c</sup> died in 1544/5 agrees nicely with this evidence, and is based, he says, on Ḥnanisho<sup>s</sup>'s tombstone in Rabban Hormuzd. It is unfortunate that no such inscription is mentioned by Vosté in the inventory of inscriptions in Rabban Hormuzd that he published in 1930, and particularly so since it seems that if this inscription does exist it must have been seen by Mar Elia *before* 1930. Still, the citation by Mar Elia is quite confident; it gives the date as a Seleucid year (as is usual on tombstones, but against Mar Elia's usual practice);<sup>21</sup> and its undesigned coincidence with other facts strongly suggests that it is a genuine piece of evidence.

Now, if Mar Elia is correct about the death of Ḥnanisho<sup>c</sup>, it may help to fill in the background for the election of Sulaqa as a dissident patriarch seven years later. The successor of Shimun bar Mama in 1558 was his nephew, whose name was Elia<sup>22</sup> and who kept this name as patriarch. According to his tombstone, he was a metropolitan for fifteen years and then patriarch for thirty-two;<sup>23</sup> thus he was first consecrated c. 1543. Manuscript colophons begin to call him *natar kursia* in 1550.<sup>24</sup> A colophon of 1562 gives the further and significant information that in that year – at least twelve years after his becoming *natar kursia* – the patriarch could still be described as in his 'youth'.<sup>25</sup> The nephew Elia was therefore very young in 1545, *ex hypothesi* the year of Ḥnanisho<sup>s</sup>'s death, and even though he was already a metropolitan, it is easy to believe that the patriarch waited as long as five years to elevate him to the status of successor; and that when he did so, there was a revolt and the election of an anti-patriarch.

It seems to me that this reconstruction is plausible, and that, furthermore, it

20 Mss Vat. Syr. 379 (1539) and 66 (1554/5), and five other manuscripts in between. See D. Wilmshurst, 'The ecclesiastical organization of the Church of the East 1318-1913' (diss., Oxford, 1998), 12 n. 24; and his unpublished paper, 'The origins of the Uniate Chaldean Church: the myth and the truth', nn. 6-11. I am grateful to Dr. Wilmshurst for the chance to draw on his database of East Syrian colophons. A really comprehensive database makes it possible not only to find positive evidence, but to draw conclusions from negative evidence (i. e., what names *do not* appear at what dates).

21 Notice that for the (nonexistent) burial of 1551 Mar Elia's reference is vaguer and does not refer to a tombstone.

22 His name Elia appears in the colophon to Ms. Diarbakir Scher 53 (1552); and he is called the patriarch's nephew in Ms. Mardin Scher 38 (1554). Our author wrongly records that his real name was Yahballaha and that he was the great-great-nephew of Shimun V. But these errors are immaterial here.

23 J.-M. Vosté, 'Les inscriptions de Rabban Hormizd et de N.-D. des Semences près d'Alqoš', *Le Muséon* 43 (1930), 263-316; specif. no. 28, pp. 288-90.

24 The earliest manuscript is Ms. Mosul Scher 80 (1550) (Wilmshurst, 'Ecclesiastical organization', 12 n. 25).

25 Ms. Berlin Syr. 82, fol. 82b (quoted in E. Sachau, *Verzeichniss der syrischen Handschriften der königlichen Bibliothek zu Berlin* (1899), i. 311).

aligns somewhat with the two primary pieces of Latin evidence about this episode. According to the letter of the Chaldeans of Mosul, brought by Sulaqa to Rome in 1552,

*Nunc porro unus solus superest Episcopus ex ea prosapia, qui et ipse conatus est per impudentiam ita agere, ut egerunt illi, qui ante ipsum fuere. Verum nos non acceptavimus neque proclamavimus ipsum ...*<sup>26</sup>

This we may gloss as follows:

Now there is only one bishop left from his (Mar Shimun's) family (after Hnanisho<sup>c</sup>'s death, viz., Elia), and he has impudently tried to act as his predecessors did (in designating him as successor). But we have not accepted him or proclaimed him...

The other document, the memorandum of Cardinal Maffeo of 20 February 1553, reports what Sulaqa told the cardinals, as follows:

*Cum vero nunc tandem postremus simili ratione suum est fratre nepotem, quem idcirco puerum octo annorum episcopum fecerat, sibi in patriarchatum successorem facere cogitasset, verum antequam puerum in eam auctoritatem evehere potuisset, fatis functus esset, universus populus tam laici quam ecclesiastici datam sibi divinitus abrogandae illius usurpationis occasionem ratus dico de vindicando vetere eligendi ritu cogitavit.*

This last patriarch, in the same way (as his predecessors), tried to make his brother's son his successor, and to this end he had consecrated him as a bishop at the age of eight; but before he could elevate the boy to the office, he died. Whereat the whole population, clergy and laity, decided to take this divinely-sent occasion to put an end to the tyranny and restore the old rite of election.<sup>27</sup>

On any hypothesis, the statement recorded by the cardinal is more or less false. The consistory took it to mean that Mar Shimun himself had died, and if that is indeed what Sulaqa intended to say,<sup>28</sup> then he was deliberately misinforming them. But if we are to give Sulaqa credit for a statement not wholly cynical, he might have meant to refer to Hnanisho<sup>c</sup> instead: *he* was the boy of eight, and he was the one who died.<sup>29</sup> His death was not, indeed, the immediate cause of the revolt, but it might have been seen and represented as the indirect one. This reconstruction, while it does not easily agree with all the sources on

26 Lampart, 51 n. 1.

27 Ibid., n. 3.

28 That seems to be the inference made by the other authors who have studied this episode (see n. 19 above), most lately Wilmshurst (with whose reconstruction I otherwise agree).

29 Grammatically, the words *fatis functus esset* could refer to the nephew. This fact would be especially significant if the memorandum were a translation from something written by Sulaqa.



That is the first part of Mar Elia's narrative. The story goes on, and now unexpectedly brings in the other East Syrian patriarch, one of the successors of Sulaqa. The early patriarchs of this second line, in which the hereditary succession did not at first operate (and which had no the connection with the Aboona family), are not of special interest to Mar Elia, and he mentions them only in the course of his chapters on the Elia patriarchs.<sup>33</sup> However, his interest revives with a Mar Shimun whose dates he gives as 1653-92 and whose seat was in Urmia in Persia.<sup>34</sup> According to our author's narrative (ii. 45), Denḥa, having done the murder, fled with his sons Isho<sup>c</sup>yahb and Abdulmesih to the mountains, and thence to Urmia. There Denḥa recounted his story to the patriarch Mar Shimun and his bishops, and

when they realized who he was and the son of whom, they had pity on him when they saw the floods of tears in his eyes on account of the wrong done to his son who had been deprived of his birthright.

They comforted Denḥa by promising that he could settle with them, and

He was honoured by the whole people because he was of the *Bayta Abahaya Patryarkaya*.

Then (ii. 55) when this Mar Shimun died in 1692, the synod of bishops gave the patriarchate to Isho<sup>c</sup>yahb, as they had promised his father Denḥa; and the new patriarch was called Shimun Denḥa *Qatola* (i.e., the murderer). This, says Mar Elia, was by God's will, that his sin should be plain to all and for always, and that he himself should be kept in mind and ashamed of it like Cain. Having ascended to the patriarchate, Shimun Denḥa made a break with his predecessors, and removed his see to Kochanes in Hakkari, and reinstated the hereditary succession of patriarchs ordained by Mar Shimun Basidi. Thus, incidentally, the Mar Shimun patriarchs, still the reigning dynasty in 1927 when our author wrote, belong to the Aboona family too.

33 Mar Elia evidently takes his information about these patriarchs (ii. 38-43) from Nasri. The dates and names that Nasri gives for them are significantly different from those in the usual list (as given by E. Tisserant, art. 'Nestorienne, l'Église' in *Dictionnaire de théologie catholique* XI. 1 [Paris 1931], 157-288, specif. 261-3, and many others). The difference ultimately arises from the real paucity of sources concerning this patriarchate in the seventeenth century: no tombstones, no informative manuscript colophons, and just a few documents in Roman archives, none of them giving any dates of accession to office or death. There are thus good reasons to treat any list of these patriarchs with suspicion (see my 'Patriarchal list', 80). It is certainly uncomfortable to see names and dates like 'Simon XI 1638-1656' repeated in the work of such otherwise careful scholars as Tisserant and Fiey – as if we knew *any* of this except the name Shimun!

34 Ii. 42. There probably was a Mar Shimun living in or near Urmia at this date: see J. M. Fiey, 'Résidences et sépultures des patriarches syriaques orientaux', *Le Muséon* 98 (1985), 149-68, specif. 165.





A *madrasha* on the murder of Mar Ḥnanisho<sup>c</sup> the patriarchal *natar kursia*: which they in the town of Alqosh used to affirm, those who were known as the Aboona family.<sup>37</sup>

And it was composed by Deacon Jundar of Mosul in the year 1964 in the Greek (reckoning), and of Our Lord 1653.

(*Refrain*) Blessed is Christ our Saviour, lord of creation,  
whose will has commanded concerning those killed without cause!

1. O my brethren, hearken to the story of this dear martyr,  
Sweet of name, Mar Ḥnanisho<sup>c</sup>, choice and spotless,  
meditating day and night  
before God in prayer and fasting.  
And as he was saying 'Praise the Lord', the envious one came,  
He drove an arrow inside him; the wronged one was killed and died.

2. On the day of the feast of Pentecost called the day of worship,<sup>38</sup>  
Two bright pillars stood in prayer:  
Mar Elia, chief of fathers,  
and Mar Ḥnanisho<sup>c</sup>, a worthy offspring.  
The enemy came and separated them one from another in a moment.  
May the Lord rejoin their souls in the abode of delights!

3. Then there was fear, shivering and trembling.  
His mother, his brothers and sisters wept and lamented,  
Supplicating with grievous tears  
before God that the wound might be healed.  
Yet the day came for his departure from this world and sorrow,  
To go and rest and be happy in the bridechamber of the Kingdom.

4. And he called to his blessed mother, 'Hearken and carry out my words:  
Refrain from grief and sadness, Mother, and be still.  
The Lord has requited all my enemies,  
like Cain, whose limbs shook.'<sup>39</sup>

37 Reading ܡܕܪܫܐ for ܡܕܪܫܐ and perhaps ܡܕܪܫܐܐܘܪܐ for ܡܕܪܫܐܐܘܪܐ. This line is not in the other copy (n.43 below).

38 The *Hudra* contains a special service of *segdtha* said before the liturgy of Pentecost.

39 Gen 4.12 in the Syriac Bible; reading ܕܢܐܫܐ ܕܢܐܫܐ ܕܢܐܫܐ, although ܕܢܐܫܐ ought to be masculine. (The rhyme has interfered with the grammar in this stanza.)



And may the Lord give me a share with those martyrs slain  
for the truth, and with those who carry out his will.’

5. Mar Ḥnanisho<sup>c</sup> wept and said, ‘O exalted master,<sup>40</sup>  
By that Word that dwelt and became a complete human person,  
Comfort yourself and refrain from weeping.  
For thus the Living God has been pleased with me.  
Petition and ask in your prayers for me before the Lord.  
May he give me a share in the Kingdom in the dwelling-place of heaven.’

6. When his flock heard of his bitter death  
Intense was the weeping and loud the lamentation among great and small.  
And they all cried out, ‘O Lord Christ,  
Join the soul of this honoured father  
And with the saints let him be happy in the bridechamber of light,  
In the tabernacle not made with hands, and bright splendour.’

7. Monasteries and churches, priests and deacons, wept,  
Learned men and teachers wept, scholars wept,  
Morning and evening prayers wept,  
The Psalm-portions and the in-between prayers<sup>41</sup> wept,  
The nave wept, the chancel, the altar and all the holy vessels,  
Over the father who had consecrated them from all accidents.

8. On the first day of June our noble father died and lay down,  
The metropolitan and keeper of the throne of Addai,  
In the year 1964 in the reckoning of the Greeks.  
O Christ our splendid Lord and God,  
When you raise<sup>42</sup> those who lie in the dust on that your last day,  
In your mercy invite him with you into your eternal light.

40 I.e., Mar Elia.

41 I cannot make sense of the text; perhaps this could be the meaning if the text were **ܘܡܠܟܘܬܗ**.

42 Reading **ܕܘܫܘܒܗܘܢ**.

On the face of it, this *madrasha* invites some confidence in our author's story: the date 1964 = 1653 C.E. in particular puts it at the correct place near the end of the reign of Mar Elia (VIII). Unfortunately, however, this date cannot quite be taken as read. Sh. Jundar's *madrasha* was copied from the same manuscript by another scribe, the priest Elia Homo of the Nasro family of Alqosh, in 1926. His text was published in English translation by William Macomber in 1968<sup>43</sup> and it can be compared with our author's. There, along with other less significant variant readings,<sup>44</sup> the date in stanza 8 reads not ١٩٦٤ = 1964 = 1653 C.E. but ٢٠٦١ = 2061 = 1750 C.E., and in the heading no date at all is given alongside the name Jundar. Now, the date 1750 cannot be historically correct, since in that year Pentecost fell too late, on 3 June, after the date of Hnanisho<sup>c</sup>'s death on 1 June according to stanza 8. In 1653, Pentecost fell on 29 May, giving an interval consistent with stanza 3 which suggests that Hnanisho<sup>c</sup> did not die on the same day he was attacked. But the variant must raise some doubt whether 1653 was the original reading either. Perhaps in the manuscript that both scribes copied the date in stanza 8 was illegible; perhaps '1653' occurred in the heading as the date of the composition of the *madrasha*, and perhaps Mar Elia reproduced it in stanza 8 as the date of the murder – but unless the manuscript should once again turn up, this will remain speculation. Otherwise, the *madrasha* is actually not very informative beyond describing the murder, naming the victim as the *natar kursia* Hnanisho<sup>c</sup>, and placing his death on 1 June. The murderer is not identified, and there is nothing of Mar Elia's story of intra-family revenge.

The second consideration urged by Mar Elia in favour of his story is the fact of its being an oral tradition. As he puts it (ii. 46):

It was by old tradition that we first knew that there was a murder between relatives over the patriarchate, as it was related to us by our fathers, and in the same way our fathers were told it by their fathers.

This has to be taken seriously, especially since the other copyist of the *madrasha*, Elia Homo, also asserts that the text he is copying is a confirmation of 'the tradition that our ancestors handed down to us in succession'. By way of an introduction to the *madrasha* he writes:

43 'A funeral madraša on the assassination of Mar Hnanišo<sup>c</sup> guardian of the Chaldean patriarchal throne, by Deacon Jander of Mosul', in *Mémorial Mgr Gabriel Khouri-Sarkis* (Louvain 1968), 264-273.

44 In spite of Mar Elia's claim to have copied exactly, Homo has an extra and no doubt original stanza after stanza 7. This begins, in Macomber's translation: 'The [divine] office wept, the *hullālē*, the *gazzā* with the *hūdṛā* ...'. Stanzas 4 and 5 are also in reverse order. There are surprisingly many other variants, although apart from the line in the heading (n. 37 above) none of them affect the sense of the *madrasha*.

When the Chaldean patriarchate was renewed in Alqosh by hereditary succession, it continued by this succession for the space of nearly four hundred years. The members of this family multiplied after a hundred years and more, and were divided and separated, becoming two houses, the upper and the lower. There was a contract and statute that whenever the patriarch would be from the members of the upper house, the *natar kursia* would be from the members of the lower house, and similarly *vice versa*. Then, one of these patriarchs whose name was Elia (this being the name of all the patriarchs) ordained his brother Mar Hnanisho<sup>c</sup> (all the *natar kursia*-s were designated with this name) *natar kursia*, transgressing the contract that existed between [the two houses], and [so] the patriarch and the *natar kursia* were of one house. Then the members of the other house were provoked and inflamed with rage, nursing a grudge [against] the patriarch and the *natar kursia* and plotting to kill the said Mar Hnanisho<sup>c</sup>. It happened that while Mar Elia and Mar Hnanisho<sup>c</sup> were praying in the church with the multitude of the clergy, the day being Pentecost Sunday, their enemies climbed up on a nearby roof and stood afar off. Mar Hnanisho<sup>c</sup> began the psalms of the morning office, chanting 'All the earth praise the Lord!' [when] a blow came upon him from behind. At once he collapsed, and after a few days he died.<sup>45</sup>

But the harvest of data from these two statements is not large. The oral tradition seems after all to have consisted of only one fact, that there was a murder within the patriarchal family. That is all that Mar Elia states, and Homo's longer statement becomes evidently fanciful (all *natar kursia*-s called Hnanisho<sup>c</sup>, etc.) just at the points where it goes beyond that fact and beyond what he could take from the *madrasha*.

For the murderer's name Denḥa, not mentioned in the *madrasha* or, apparently, in the oral tradition, Mar Elia finds confirmation elsewhere. In the curious Arabic document published under the title *Statistique inédite de l'ancienne église chaldéo-nestorienne* (Beirut 1909) there is the phrase 'the year 1680 in the time of the patriarch Denḥa Qatola'.<sup>46</sup> This Mar Elia quotes, remarking that such a name could not be a joke; that the date 1680 is approximately right; and that there is no one else to whom it could apply except the murderer of Hnanisho<sup>c</sup>. (The fact that Denḥa is called 'patriarch' does not harmonize with his story, but he passes over this.) The attestation of this name 'Denḥa Qatola' is not, indeed, restricted to the dubious *Statistique inédite*. According to J. Tfindji, writing in 1914, it was conferred by tradition on the patriarch Mar Shimun Denḥa supposed to have been in office 1551-8,<sup>47</sup>

45 Macomber's translation, pp. 266-7, with a few words altered.

46 This occurs on p. 3 of the French translation. (I have not seen the Arabic text.) The editor P. Aziz places the text at the end of the seventeenth century, but J. M. Fiey has warned against investing any credence in it as a historical source (e.g., *Assyrie chrétienne* (Beirut 1965), ii. 526 n. 1 with reference to the names of patriarchs).

47 The first appearance of the second name Denḥa for this (imaginary) patriarch seems to be in J. A. Assemani, *De Catholicis seu Patriarchis Chaldaeorum et Nestorianorum commentarius* (Rome 1775), 214. His source does not appear. Some modern lists transmit it (Kelaita, Tisserant, *et al.*) and others (Nasri, Mar Elia) do not.

on account of his part in the death of Sulaqa.<sup>48</sup> Since there was no such patriarch,<sup>49</sup> he cannot be the genuine referent of this name, and Tfinkdji's tradition, if it counts for anything, might count instead in support of Mar Elia's story. On this hypothesis, when the murder of Mar Ḥnanisho<sup>c</sup> was no longer clearly remembered, the name 'murderer' would have been transferred to the one historical character, even though a fictitious one, who was remembered as complicit in a murder.

The final piece of evidence adduced by Mar Elia (ii. 46) in support of his story comes from the autobiography of the patriarch Yohannan Hormuzd (1760-1838). He quotes it as follows: 'There was in our house up until my own time a picture and representation of the murdered Ḥnanisho<sup>c</sup> carved on a piece of stone. And he is pierced with an arrow in his abdomen and his head too is crushed by the force of a blow.' Even if this is to be believed,<sup>50</sup> it offers at best a variant to the story of the murder and no new information. In any case, it has to be set down without confirmation, since the only surviving manuscript of this text is a fragment which does not contain this passage.<sup>51</sup>

All this makes for a fragile construction by Mar Elia. There is no good reason to deny the story of the murder as the *madrasha* gives it; but it is not firmly anchored to the date 1653, and none of the rest of Mar Elia's story apart from the name Denḥa is supported at all. How fragile it is, may be demonstrated by the effect on it of one fact not taken up by our author. Among the signatories of a profession of faith made by Patriarch Mar Elia in 1619 there is a metropolitan named Ḥnanisho<sup>c</sup> who was the patriarch's *natar kursia* already at that time;<sup>52</sup> but there are, strikingly, no manuscript colophons mentioning him or any other *natar kursia* in the reign of this patriarch.<sup>52</sup> This is consistent with our author's reconstruction if we suppose that the Ḥnanisho<sup>c</sup> of 1619, perhaps the patriarch's nephew, died or otherwise left office shortly afterwards, so that by the 1650s it was, as he says, a matter of selecting a candidate from the next younger generation. But if, logically, we do not like to multiply unknown Ḥnanisho<sup>c</sup>s, we might prefer to conclude that it was the earlier man himself who was murdered, shortly after 1619. The year 1621,

48 'L'église chaldéenne autrefois et aujourd'hui', *Annuaire pontifical catholique 1914* (Paris 1913), 457 n. 2.

49 See n. 19 above.

50 It is hard to know what to make of it. If a pious statue really was to be found in an East Syrian household, it was surely of western Catholic origin. Might it have been St. Sebastian?

51 MS Cambridge Add. 2819 (cf. G. P. Badger, *The Nestorians and their rituals* (London 1852), i. 152-60).

52 S. Giamil, *Genuinae relationes inter Sedem Apostolicam et Assyriorum Orientalium seu Chaldaeorum Ecclesiam* (Rome 1902), 186; Tisserant, 236-7. This Ḥnanisho<sup>c</sup> is, on any hypothesis, unknown to our author.

53 Again (as above, n. 20), I am indebted to D. Wilmshurst for this statement.

when Pentecost fell on 20 May, is a possibility. The murderer might still have been named Denḥa, but the rest of Mar Elia's circumstantial story would hardly survive this dislocation.

The second part of the story – the subsequent flight of the murderer and his son's election to the other patriarchate – is equally important to Mar Elia to defend, since it explains the alleged kinship between his family and the Mar Shimun patriarchs. He admits, however (ii. 49), that it is harder to find corroboration for it than for the first part; and in fact he can offer none. Indeed this part of the narrative, on account of its obvious incoherence, speaks against itself. Why did Išo'yahb take his father's name Denḥa when he became patriarch? And why was it fitting to remind him of 'his' sin if it was his father, and not he himself, who was the sinner? Perhaps an earlier version of the story had it that Denḥa himself was elected patriarch,<sup>54</sup> but that would scarcely improve its credibility. Was the veneration for the old patriarchal house really so great that the church in Persia would welcome even a confessed murderer from it to be their leader? This extreme enthusiasm for the Aboona family may well seem more characteristic of Mar Elia than of the historical figures to whom he attributes it. Or if the story had an earlier origin, the following explanation might cover the facts. Several lists have it that the patriarch Shimun ('1662-1700') was called Denḥa.<sup>55</sup> It is not clear where this information comes from, but there is no reason to suppose that it is dependent on Mar Elia's story. Instead, it could be simply a coincidence that two men, one a patriarch and one the killer of Ḥnanisho<sup>c</sup>, had this name; and the story might have begun by making the two into one and the same person.

Our author does advance arguments for the kinship of the two families that are independent of the narrative. In the first place, he says, members of the two families have, for hundreds of years, called each other 'cousin'.<sup>56</sup> He is able to cite Nasri for the fact that the Mar Shimuns themselves transmitted the tradition that they were from the Aboona family.<sup>57</sup> And if oral tradition is acceptable in ecclesiastical matters, our author says, why should it not be admitted in this case? Secondly, the Syrian people settled down peacefully after this time into two provinces under their patriarchs, a state of affairs most easily explained if there was a family relationship between the two men. Or again, he says, only a descendant of Shimun Basidi, the patriarch who instituted the hereditary succession, could have restored it after a lapse of more than a

54 The citation in n. 46 above might be a relic of this version of the story.

55 E.g., Tfinkdji, Nasri, and G. D. Malech: see my 'Patriarchal list', 81.

56 Or 'uncle': Mar Elia uses the colloquial word **قَمِيحَة**; pl. **قَمِيحَاتَة** (ii. 49).

57 Mar Elia, ii. 43; Nasri, ii. 190. It may be wondered, however, if Nasri's source for this statement may have been Mar Elia himself.

century in the Sulaqa line. He cites, finally (ii. 57-8), the colophon of another manuscript discovered by him, this time in Kochanes in 1912. The manuscript, of the Gospels, was written in the year 1722/3 by a certain Sh. Abdlahad son of Q. Yohannan, brother of Mar Shimun Suleiman, both sons of Q. Abdulmesih. The three names Abdlahad, Suleiman, and Abdulmesih, all belonging to the Mar Shimun family, are Arabic names, he reminds us, characteristic of the Chaldeans of Mosul but not of Syrians elsewhere.

Mar Elia uses these arguments to support his aetiological story. If this story is disbelieved, the arguments do not necessarily lose their cogency, but they are not so compelling without a narrative to explain how this kinship came about. The oral tradition about this kinship was never very lively,<sup>58</sup> and it is not surprising that while the patriarch Mar Eshai Shimun was alive, Mar Elia's hypothesis had an uncertain status within the Church of the East.<sup>59</sup> Since the end of the Mar Shimun dynasty and the abandonment of the hereditary succession to the patriarchate in 1976, the hypothesis has lost what ecclesiastical interest it had. It is, however, still worth calling attention to here as a historical proposition that is plausible, although yet awaiting either proof or disproof.

A work of a learned author such as Mar Elia's *Beginners' guide*, which claims to fill in some dark places in history on the basis of otherwise forgotten oral traditions, deserves a careful and critical examination. The present article has tried to make a beginning and has reached a somewhat nuanced result. There is every indication that the author's genealogical thesis has, indeed, produced some spurious names and connections, and has interfered with the facts in some places. However, a sample of two incidents in his narrative has also demonstrated that some of its statements do have a claim on our attention in writing the history of the East Syrian churches at this period.

58 Although it was known to Nasri in 1913 (see n. 57 above), it is notably absent from the writings of W. A. Wigram, an Anglican missionary who was a frequent visitor to Kochanes and a collector of stories. Wigram left the mission in 1912.

59 In the book published by Giwargis d-Bet Benyamin of Ashitha to commemorate Mar Shimun's visit to Iraq in 1970, **ܩܘܪܒܢܐ ܕܡܪ ܫܝܡܘܢ** (Baghdad 1970), we have a picture of him with the Chaldean Patriarch Polos Cheikho (following p. 20). The caption is 'Two Assyrians from Alqosh' – presuming, that is, that Mar Shimun was from the Aboona family. But I am told that not all readers were amused.

Walter W. Müller

## Antike und mittelalterliche Quellen als Zeugnisse über Soqotra, eine einstmals christliche Insel\*

### Einleitung

Soqotra ist eine im Indischen Ozean südlich des Golfs von 'Adan etwa 250 km von der Ostspitze Afrikas bzw. der Somalihalbinsel entfernt liegende Insel, die politisch zur Republik Jemen gehört. Sie ist 130 km lang und 40 km breit und hat eine Fläche von etwa 3600 Quadratkilometern; der höchste Berg ist die Spitze des Māshanig im Haghir-Gebirge, die sich 1519 Meter über dem Meeresspiegel erhebt. Soqotra ist die größte Insel eines Archipels, der mit den kleinen Eilanden 'Abd al-Kūrī, Samḥa und Darsa der afrikanischen Ostküste vorgelagert ist, und ist in erdgeschichtlich weit zurückliegenden Zeiten durch eine Landbrücke mit dem Kontinent verbunden gewesen. Durch tektonische Veränderungen wurde diese Verbindung unterbrochen, wodurch sich eine endemische Pflanzen- und Tierwelt eigenständig entwickelt hat. Zwar haben Flora und Fauna Soqotras afrikanisch-arabischen Grundcharakter, es gibt jedoch zahlreiche entwicklungs geschichtlich und biogeographisch interessante Arten und Formen. Nach dem ersten nach der Vereinigung der beiden Jemen im Dezember 1994 durchgeführten Zensus zählte die Bevölkerung von Soqotra

\* Geringfügig abgeänderter und mit Anmerkungen versehener Vortrag, gehalten am 27. September 1999 in der Sektion für die Kunde des Christlichen Orients auf der Generalversammlung der Görres-Gesellschaft in Potsdam.

S. auch Walter W. Müller, Zeugnisse über Sokotra aus antiken und mittelalterlichen Quellen, in Sokotra. Mensch und Natur. Hrsg. von Wolfgang Wranik, Wiesbaden 1999 (Jemen-Studien. Hrsg. von Horst Kopp. Band 14), S. 183-191. Der Sammelband enthält noch die folgenden Beiträge: Horst Kopp, Abiotische Geofaktoren (S. 3-18); Bruno Mies, Flora und Vegetation der Insel Sokotra (S. 23-79); Wolfgang Wranik, Die Tierwelt der Insel Sokotra (S. 81-181); Lothar Stein und Heidi Stein, Die Bewohner der Insel Sokotra (S. 195-216).

Der in Oriens Christianus 57 (1973), S. 162-177, erschienene Artikel von Ludwig Brandl, Sokotra – eine ehemals christliche Insel, befaßt sich vorwiegend mit der Geschichte der Insel in der Neuzeit, während der erste Teil, wie schon die Überschriften erkennen lassen (Ägypter und andere Völker – Drittes bis erstes Jahrtausend v. Chr.; Die Sabäer und ihre Nebenländer; Griechen – 4. Jahrh. v. Chr. bis 1. Jahrh. n. Chr.; Frühe Zeit des Christentums – Erstes bis neuntes Jahrhundert), vieles enthält, das legendär und historisch nicht gesichert ist oder überhaupt nicht auf Soqotra bezogen werden kann.

37 600 Einwohner. Ihre Lebensgrundlage sind die Weidewirtschaft und Fischerei sowie die Ausfuhr der auf der Insel gewonnenen Aloe, von Perlen und Trockenfisch. Die Bewohner der Insel sprechen eine eigene altertümliche schriftlose Sprache, das Soqotri, welches mit dem Mehri im Osten des Jemen und dem Šheri in Dhofar, der Südwestprovinz des Sultanats von 'Oman, den neusüdarabischen Zweig des Südsemitischen bildet.<sup>1</sup>

Entsprechend ihrem anthropologischen Typ, ihrer regionalen Verbreitung und ihrer wirtschaftlichen Tätigkeit lassen sich in der heutigen Bevölkerung Soqotras drei verschiedenen Gruppen unterscheiden. Die Bergbewohner im Inneren der Insel gelten als die Nachfahren der Urbevölkerung. Sie bewohnen vorwiegend natürliche Höhlen und leben in erster Linie von Viehzucht, wobei die Ziege das wichtigste Haustier ist. In den Siedlungen an der Küste leben südarabische Händler und Handwerker, deren Vorfahren bereits vor vielen Generationen vom arabischen Festland eingewandert sind. Indem sie Frauen von der Insel geheiratet haben, haben sie sich mit der Urbevölkerung vermischt, und auf diese Weise sind die Familien zweisprachig geworden. Ebenfalls in der Küstenebene wohnen Fischer, die überwiegend afrikanischen Ursprungs sind; es sind dies aus Ostafrika stammende Sklaven, die sich hierher geflüchtet haben, bzw. einstmals im Dienst des Sultans von Soqotra standen. Sie wohnen in der Regel in eigenen Siedlungen und sind endogam; neben dem Fischfang betreiben sie noch Gartenbau und verdingen sich als Musikanten bei Festveranstaltungen und Tanzvergnügen.<sup>2</sup>

Ehe mit dem eigentlichen Thema des Vortrags begonnen wird, seien noch einige Daten aus der neueren Geschichte und aus der Erforschungsgeschichte der Insel Soqotra genannt. 1834/35 entsandten die Briten das Schiff *Palinurus* unter Captain Haines und den Offizieren Wellsted und Cruttendon an die südarabische Küste, das auch Soqotra vermaß und erforschte.<sup>3</sup> 1879/80 hielten sich die Engländer I. B. Balfour<sup>4</sup> und 1881 der Deutsche Georg Schweinfurth<sup>5</sup> auf der Insel auf und betrieben botanische Studien. 1886 wurde zwischen der

1 Marie-Claude Simeone-Senelle, *The Modern South Arabian Languages*, in *The Semitic Languages*. Ed. by Robert Hetzron, London and New York 1997, S. 378-423.

2 Lothar und Heidi Stein, *Die Insel Sokotra aus völkerkundlicher Sicht*, in *Jemen-Report. Mitteilungen der Deutsch-Jemenitischen Gesellschaft e. V.*, Jg. 23, Heft 1 (1992), S. 5-14. – Lothar und Heidi Stein, *Suqutrā. Ethnographische Aspekte einer Inselkultur*, in *Aktualisierte Beiträge zum 1. Internationalen Symposium Südarabien interdisziplinär an der Universität Graz*. Hrsg. von R. G. Stiegner, Graz 1997, S. 181-214.

3 J. R. Wellsted, *Memoir on the Island of Socotra*, in *Journal of the Royal Geographical Society London* 5 (1835), S. 129-219.

4 I. B. Balfour, *The Botany of Sokotra*, Edinburgh 1888 (*Transaction of the Royal Society of Edinburgh*, XXXI).

5 Georg Schweinfurth, *Ein Besuch auf Socotra mit der Riebeck'schen Expedition*, Freiburg i.B. 1884.

britischen Regierung und dem Sultan von Soqotra ein Schutzvertrag abgeschlossen. 1897 forschten der Engländer Theodore Bent und seine Frau Mabel auf Soqotra nach archäologischen Denkmälern.<sup>6</sup> 1898/99 wurde von der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften zu Wien auf dem Dampfer Gottfried die Südarabische Expedition unter der Leitung des Semitisten David Heinrich Müller ausgesandt, die auf Soqotra neben naturwissenschaftlichen Forschungen vor allem sprachwissenschaftliche Studien betrieb und umfangreiche Texte in Soqotri aufnahm.<sup>7</sup> 1956 entsandten die Universitäten von Oxford und Cambridge gemeinsam eine wissenschaftliche Expedition unter der Leitung von Douglas Botting nach Soqotra,<sup>8</sup> und 1964/65 untersuchte Brian Doe, der damalige Leiter des Department of Antiquities in der Kronkolonie 'Adan, Altertümer auf der Insel.<sup>9</sup> Mit der Erlangung der Unabhängigkeit Südjemens 1967 endete sowohl die britische Kolonialherrschaft als auch die Herrschaft des Sultans von Soqotra. Zwischen 1974 und 1989 wurden verschiedene ethnographische, linguistische und naturwissenschaftliche Expeditionen und Studien auf der Insel durchgeführt, etwa von Vitalij Naumkin aus Moskau, Lothar Stein aus Leipzig und Wolfgang Wranik aus Rostock. Am 22. Mai 1990 vereinigten sich die beiden jemenitischen Staaten; die Insel Soqotra gehört weiterhin zum muḥāfaza, d. h. Regierungsbezirk oder Verwaltungsdistrikt, Mahra.

### *Antike Zeugnisse vom Periplus Maris Erythraei bis Kosmas Indikopleustes*

Wenn man der heute fast allgemein angenommenen Datierung des nur in einer einzigen Handschrift, nämlich dem Codex Palatinus Graecus Nr. 398 aus dem 10. Jahrhundert erhaltenen Periplus Maris Erythraei<sup>10</sup> in die Mitte des ersten Jahrhunderts n. Chr., d. h. zwischen etwa 40-70 n. Chr., zustimmt, so liefert uns dieses griechische Seefahrerhandbuch die erste sichere Bezeugung der im Arabischen Meer liegenden Insel Soqotra. In der offenen See, so heißt es im Periplus (§ 30), zwischen Syagros, was mit Rās Fartak an der südarabischen Küste zu identifizieren ist, und dem Vorgebirge der Aromata, womit Kap

6 Theodore Bent and Mrs. Theodore Bent, *Southern Arabia*, London 1900, S. 343-398: The Mahri Island of Sokotra.

7 David Heinrich Müller, *Die Mehri- und Soqotri-Sprache*. I. Wien 1902. II. Wien 1905. III. Wien 1907 (Südarabische Expedition der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. Band IV, VI, VII).

8 Douglas Botting, *Island of the Dragon's Blood*, London 1958.

9 Brian Doe, *Socotra. Island of Tranquillity*. With contributions by R. B. Serjeant, A. Radcliffe-Smith, K. M. Guichard. London 1992.

10 *The Periplus Maris Erythraei*. Text with Introduction, Translation, and Commentary by Lionel Casson, Princeton 1989.

Guardafui am Osthorn von Afrika gemeint ist, liege eine Insel, die Dioskurida (Διοσκουρίδα) genannt werde; die Angabe, daß sie näher an Syagros liege, ist freilich unrichtig. Obwohl die Insel sehr groß sei, sei sie unfruchtbar und feucht, sie habe Flüsse mit Krokodilen, viele Schlangen und riesige Echsen, die so groß seien, daß die Leute ihr Fleisch essen und ihr Fett zerlassen, um es anstelle von Öl zu verwenden. Die Insel trage keine Feldfrüchte, weder Weinstöcke noch Getreide. Die Einwohner, wenig an der Zahl, leben auf einer Seite der Insel, nämlich im Norden, dem dem Festland gegenüberliegenden Teil; dies ist heute genau noch so. Es seien fremdländische Siedler, vermischt aus Arabern, Indern und auch einigen Griechen, die des Erwerbs wegen dorthin gesegelt seien. Die Insel liefere Schildpatt von verschiedenen Arten von Schildkröten, welche im einzelnen aufgezählt und zum Teil auch beschrieben werden; daraus, das heißt aus den Schildkrottschalen, würden Behältnisse, Teller und kleine Schüsseln verfertigt. Auf ihr werde auch der »Zinnober« (κιννάβαρι) gewonnen, welcher der indische genannt werde; er werde als aus Bäumen austretende Harztränen eingesammelt.

Es besteht kein Zweifel, daß unter dem indischen Zinnober das Drachenblut zu verstehen ist, das von der auf Soqotra endemischen Art des Drachenbaumes (*Dracaena cinnabari* Balf.) gewonnen und von dort exportiert wird und das ein seit alters her als Farbstoff und Heilmittel vielfältig genutztes rotes Harz ist. Das mit dem mineralischen Zinnober durch mangelnde Kenntnis der genauen Bezeichnungen nicht zu verwechselnde pflanzliche Drachenblut (*cinnabaris*) erwähnt auch Plinius der Ältere in seiner Naturkunde<sup>11</sup>; so nenne man nach n. h. XXXIII, 115f., auch die jauchartige Flüssigkeit des beim Kampf vom Gewicht des sterbenden Elefanten erdrückten Drachens, wenn sich das Blut der beiden Tiere vermischt. Jenes Zinnober sei auch für Gegengifte und Heilmittel von sehr großem Nutzen. Die im Periplus verwendete Benennung »indischer Zinnober« rührt wohl nicht daher, daß das Produkt durch indische Händler dem Westen vermittelt wurde, sondern eher daher, daß damit die Harztränen eines, wie ad-Dīnawarī in seinem Pflanzenbuch (*Kitāb an-Nabāt*) schreibt, großen indischen Baumes bezeichnet wurde, der auf Soqotra wachse.<sup>12</sup> Im Arabischen lassen sich neben der gängigen Bezeichnung für Drachenblut, *dam al-ahawayn*, »Blut der beiden Brüder«, auch noch *dam al-ğazāl*, »Blut der Gazelle«, *dam at-tu'bān*, »Blut der großen Schlange«, und *dam at-tinnīn*, »Blut des Drachens«, belegen. Ein anderer arabischer Name für Drachenblut,

11 C. Plinius Secundus, *Naturalis historia*. Lateinisch-deutsch. Hrsg. und übersetzt von Roderich König in Zusammenarbeit mit Gerhard Winkler, Buch XII (Botanik: Bäume), München 1977, 7.9. – Buch XXXIII (Metallurgie), München und Zürich 1984, 115f.

12 Adolf Grohmann, *Südarabien als Wirtschaftsgebiet*. Erster Teil, Wien 1922 (Osten und Orient. Erste Reihe. Forschungen. Vierter Band), S. 120f.

*aydaʿ*, ist aus der im Soqotri üblichen Bezeichnung dieses Produkts, *idībah*, entlehnt worden; auch eine weitere arabische Bezeichnung für dieses Produkt, *ʿandam*<sup>13</sup>, könnte von dorthier stammen. Im Griechischen ist neben *κιννάβαρι* auch noch *τυγγάβαρι* (bei Diokles Comicus im 4. Jh. v. Chr. und in den Canones von Theognostus Grammaticus im 9. Jh.) für Drachenblut belegt,<sup>14</sup> welches sich in unterschiedlichen im Arabischen bezeugten Formen wie *zanğafūr*, *zingīfr* und *zunğufir* widerspiegelt; höchstwahrscheinlich gehen diese Formen letztlich auf ein einheimisches Wort der Soqotri-Sprache zurück. Die früheste Darstellung eines Drachenbaumes mit seiner charakteristischen schirmförmigen Baumkrone scheint übrigens auf einem aus dem Jemen stammenden, sich in Privatbesitz befindenden Stempelsiegel (Pickworth Nr. 76)<sup>15</sup> wiedergegeben zu sein.

Die Insel sei, so fährt der *Periplus Maris Erythraei* (§ 31) fort, dem König der Weihrauch tragenden Region unterworfen. Damit ist der König von Ḥaḍramaut gemeint, das damals in den Besitz des Weihrauchlandes, der heutigen Südwestprovinz Dhofar des Sultanats ʿOman, gelangt war und wo am Khor Rori die befestigte Hafenstadt Samārum erbaut wurde zu der Zeit, als sich der Weihrauchhandel von der Karawanenstraße immer mehr auf den Seeweg verlagerte.<sup>16</sup> Der Handel mit der Insel werde von einigen Seefahrern von Muza an der arabischen Seite der Südküste des Roten Meeres aus betrieben als auch von solchen, die von Limyrike an der Malabarküste und von Barygaza in Nordwestindien aus segeln und zufällig dorthin gelangen. Reis, Getreide, indische Stoffe als auch Sklavinnen, wofür sich dort wegen des Mangels ein günstiger Absatz findet, tauschen sie gegen große Mengen von Schildpatt als Rückfracht ein. Gegenwärtig sei die Insel jedoch von den Königen verpachtet worden und stehe unter Bewachung.

Dieser letzte der Insel Dioskurida im *Periplus Maris Erythraei* gewidmete Satz mag erklären, warum unter den heimischen Produkten und Ausfuhrsgütern weder das Hauptprodukt der Insel, die Aloe, deren beste Sorte aus Soqotra kommt, noch der Weihrauch genannt werden, obwohl Soqotra im Arabischen

13 S. zu diesem Wort in einer Schwurformel aus dem vorislamischen Jemen, die in einem arabischen Vers überliefert ist, Walter W. Müller, Adler und Geier als altarabische Gottheiten, in »Wer ist wie du, Herr, unter den Göttern?« Studien zur Theologie und Religionsgeschichte Israels für Otto Kaiser zum 70. Geburtstag. Hrsg. von Ingo Kottsieper u.a., Göttingen 1994, S. 106f.

14 Henry George Liddell and Robert Scott, *A Greek-English Lexicon*. Ninth edition, Oxford 1940, S. 1789.

15 Diana Pickworth Wong, *Stamp Seals of Ancient Yemen*. (Unveröffentlichte) Dissertation, University of California, Berkeley 1998, S. 266.

16 Hermann von Wissmann, *Das Weihrauchland Saʿkalān, Samārum und Mos-cha*. Mit Beiträgen von Walter W. Müller, Wien 1977 (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Sitzungsberichte, 324. Band).

die Insel der Aloe genannt wird. Aus dem Französischen lassen sich über ein halbes Dutzend verschiedene Formen für die aus Soqotra stammende Aloe anführen, wie etwa aloes cycoterne, chicotri, secoutrin, cicotran, u. a.<sup>17</sup>, die bis in das 14. Jahrhundert zurückreichen, im Spanischen sind cicotri, secotri und sucotrino als Bezeichnungen für Aloesorten belegt,<sup>18</sup> und im Italienischen ist die aloe socoltrino und im Portugiesischen die aloe cecotrim bzw. socotorino seit der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts bezeugt.<sup>19</sup> Von den zahlreichen und vielfältigen Formen aus dem Mittellateinischen sei nur ein Beispiel in deutscher Übersetzung wiedergegeben: »Aloe ist der Saft eines gewissen Krautes, das in Sicute oder Sicutra wächst«. <sup>20</sup> Auf Soqotra wachsen auch sieben verschiedene Spezies von Boswellia, d. h. des Weihrauchbaumes. Wenn im Periplus (§ 28) unter den Exportartikeln von Kane besonders Weihrauch und Aloe erwähnt werden, so dürfte zumindest die Aloe und wohl auch ein Teil des Weihrauchs von der Insel Soqotra in die hadramitische Hafenstadt gebracht worden sein, um von dort durch südarabische Mittelsmänner und griechische und römische Kaufleute weiter verschifft zu werden. Auch bereits der im 1. Jahrhundert v. Chr. schreibende Diodoros von Sizilien vermerkt in seiner Historischen Bibliothek<sup>21</sup>, daß die Inselbewohner Myrrhe und Weihrauch auf das Festland brächten und an arabische Händler verkauften, welche ihrerseits die Produkte weiter vertrieben und bis nach Phönikien, Koilesyrien und Ägypten brächten.

Der aus dem Griechischen entlehnte Name der Insel findet sich auch, und zwar in der Genetivform Dioscuridu, in der im Jahre 77 n. Chr. erschienenen Naturkunde Plinius des Älteren, wo wir lesen,<sup>22</sup> daß die im Azanischen, d. h. Ostafrikanischen, Meer liegende Insel nicht weniger berühmt sei als die Insel Ogyris im Persischen Golf, auf welcher König Erythras begraben liege, der dem Erythräischen Meer seinen Namen gegeben habe; die Insel Dioscuridu sei von Syagros, dem äußersten Vorgebirge Arabiens, von welchem auch der syagrische Weihrauch seinen Namen hat,<sup>23</sup> 280 römische Meilen entfernt, was

17 Walther von Wartburg, *Französisches Etymologisches Wörterbuch*. 19. Band. Orientalia, Basel 1967, S. 160, mit Nachträgen bei Raymond Arveiller, *Addenda au FEW XIX (Orientalia)*. Edités par Max Pfister, Tübingen 1999 (Beihefte zur Zeitschrift für romanische Philologie. Band 298), S. 485.

18 Federico Corriente, *Diccionario de arabismos y voces afines en iberorromance*, Madrid 1999 (Biblioteca románica hispánica. V. Diccionarios, 22), S. 279.

19 W. v. Wartburg, *Wörterbuch*, und F. Corriente, *Diccionario*, a. a. O.

20 Marianne Engeser, *Der »Liber Servitoris« des Abulkasis (936-1013)*. Übersetzung, Kommentar und Nachdruck der Textfassung von 1471. Stuttgart 1986 (Quellen und Studien zur Geschichte der Pharmazie. Band 37), S. 68/17 v.

21 Diodori *Bibliotheca historica*. Ed. Fridericus Vogel. Vol. I-V, Lipsiae, 1888-1906, V, 42.2.

22 C. Plinius Secundus, *Naturalis historia*, Buch VI (Geographie: Asien), Zürich 1996, 153.

23 Des Pedanios Dioskurides aus Anazarbos *Arzneimittellehre (De materia medica)* in fünf Büchern. Übersetzt und mit Erklärungen versehen von J. Berendes, Stuttgart 1902, I, 81.

nur wenig mehr als die tatsächliche Distanz ist. Der Grund, weswegen Dioscuridu mit Syagros in Verbindung gebracht wird, ist der Umstand, daß, wenn man von 'Adan auslaufend nach Soqotra segeln wollte, man bis zum Rās Fartak wegen der Windverhältnisse an der südarabischen Küste entlang fahren mußte.

Der im zweiten Drittel des zweiten Jahrhunderts schreibende Claudius Ptolemaios führt an einer Stelle seiner Geographie<sup>24</sup> die Insel Dioskorides (Διοσκορίδης) mit Angabe ihrer geographischen Länge und Breite an, wobei er sich bei Orts- und Entfernungsangaben allerdings auf Informanten verlassen mußte, was dazu führte, daß er die Ausdehnung der Insel Soqotra etwa dreimal so lang angibt, als sie tatsächlich ist. An einer weiteren Stelle seiner Geographie<sup>25</sup> nennt der alexandrinische Gelehrte wie auch anderswo in seinem Werk den Hafen gesondert, indem er eine Stadt (πόλις) Dioskorides (Διοσκορίδης) auführt; damit ist sicherlich der im mittleren Teil der Nordküste liegende Ort Ḥadīboh gemeint, was als älteste Erwähnung der größten Niederlassung auf der Insel Soqotra anzusehen ist, deren Name übrigens Entsprechungen in Toponymen des antiken Königreichs Ḥaḍramaut und des heutigen Jemen aufweist.

Der römische Geschichtsschreiber Ammianus Marcellinus zählt in seinen im dritten Viertel des 4. Jahrhunderts verfaßten *Res gestae*<sup>26</sup> im Land der Glücklichen Araber – hier einmal nicht Arabia felix, sondern Arabes beati – sieben besonders bemerkenswerte Städte auf, unter denen sich Nagrān, Mārib und Zafār befinden und als deren letzte Dioscurida genannt wird, d. h. der wichtigste Ort der gleichnamigen Insel.

Stephanos von Byzanz, der in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts ein nur in Auszügen erhaltenes geographisches Lexikon verfaßte, worin er die bei älteren Autoren vorkommenden Formen von Ortsnamen verzeichnete, bringt in seinem *Ethnika*<sup>27</sup> betitelten Werk einen Eintrag Dioskurias (Διοσκουρίας), in welchem er vermerkt, daß dies eine Insel im Erythräischen Meer sei, worunter man in der Antike ja nicht nur das heutige Rote Meer, sondern auch das Arabische Meer, Teile des Indischen Ozeans und den Persischen Golf verstand.

Kosmas Indikopleustes, ein weitgereister Gewürzhändler aus Alexandrien, hat zwischen den Jahren 547 und 549 seine *Topographia Christiana* verfaßt,

24 Claudii Ptolemaei Geographia. Ed. C. F. A. Nobbe, Leipzig 1843-1845, VIII, 22.17.

25 Helmut Humbach and Susanne Ziegler, Ptolemy, Geography, Book 6. Middle East, Central and North Asia, China. Part 1. Text and English/German Translations by Susanne Ziegler, Wiesbaden 1998, 7.45.

26 Ammianus Marcellinus, Römische Geschichte. Lateinisch und deutsch und mit einem Kommentar versehen von Wolfgang Seyfarth. Erster bis Vierter Teil. Buch 14-31, Berlin 1968-1971, XXIII, 6.47.

27 Stephani Byzantii Ethnicorum quae supersunt. Ed. Augustus Meineke, Berolini 1849, S. 233,19.

ein Werk, in welchem er nicht nur ein auf der Autorität des Alten und Neuen Testaments beruhendes Gesamtbild des Universums entwirft, sondern das auch mit einer Fülle von interessanten Details und konkreten Informationen durchsetzt ist, die er im Verlauf seiner Reisen im Orient in Erfahrung gebracht hat. In seiner *Topographia Christiana*<sup>28</sup> bezeugt er etwa für das Jahr 520, als er sich auf der Fahrt nach Taprobane/Ceylon befand, daß die im Indischen Meer liegende, Dioskorides (Διοσκορίδης) genannte Insel von Kolonisten bewohnt werde, welche von den Ptolemäern, den Nachfolgern Alexanders von Makedonien, dorthin gesandt worden seien; dies könnte dahingehend interpretiert werden, daß das wahrscheinlich im Zusammenhang mit der Eröffnung des direkten Seeweges nach Indien geschah. Die Einwohner sprächen griechisch, und es gebe unter ihnen viele Christen, deren Kleriker in Persien ordiniert und dann auf die Insel geschickt würden; dies bedeutet, daß der Klerus der nestorianischen Kirche angehörte und dem Metropolit in Persien unterstand. Kosmas vermerkt allerdings, daß er nur an der Küste von Soqotra entlanggefahren, jedoch keinen Hafen auf ihr angelaufen sei; er habe sich vielmehr nur mit griechisch sprechenden Einwohnern der Insel, die nach Äthiopien gekommen seien, unterhalten, was ihn wohl zu dem Schluß verleitete, auf Soqotra würde griechisch gesprochen.

Wann der christliche Glaube nach Soqotra gelangte, ist nicht bekannt. Der spanische Jesuitenmissionar Franz Xaver, der 1542 nach seiner Abfahrt aus Malindi nach Indien auf Soqotra Zwischenstation machte, schreibt in einem seiner Briefe an die Väter der Gesellschaft Jesu in Rom, daß auf Soqotra in besonderer Weise der Apostel Thomas verehrt werde, da nach einheimischer Überlieferung das Volk der Insel seine Abstammung von jenen Christen herleite, die der heilige Apostel Thomas dort einst auf seinem Weg nach Indien bekehrt haben soll.<sup>29</sup> Schriftliche Zeugnisse darüber gibt es nicht, und es ist sehr fraglich, ob die Christianisierung Soqotras bis in die apostolische Zeit zurückreicht. Die Thomas-Legende hat sich erst im 3. Jahrhundert in Edessa herausgebildet<sup>30</sup> und ist im 4. Jahrhundert wohl auch nach Südindien gelangt. Da vom Aufenthalt des Apostels Thomas auf Soqotra zum ersten Mal in der Mitte des 16. Jahrhunderts bei Portugiesen und europäischen Missionaren die Rede ist, kann man wohl von einer Übernahme der Legende aus südindischen Quellen ausgehen.

28 Cosmas Indicopleustès, *Topographie chrétienne*. Tome I-III. Introduction, texte critique, illustration, traduction et notes par Wanda Wolska-Conus, Paris 1968, 1970, 1973 (*Sources chrétiennes*, No. 141, 159, 197), Livre III, 65.

29 Die Briefe des Francisco de Xavier 1542-1552. Ausgewählt, übertragen und kommentiert von Elisabeth Gräfin Vitzthum, Leipzig 1941, S. 40.

30 Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung und mit Einleitungen hrsg. von Eduard Henneke, Tübingen und Leipzig 1904. F. Apostelgeschichten. XXVII. Thomasakten, S. 474.

Auch die Vermutung, Soqotra könnte im 3. Jahrhundert von Ägypten aus christianisiert worden sein,<sup>31</sup> ist durch keine Zeugnisse zu erhärten. Eher ist wohl davon auszugehen, daß das Christentum erst im Zuge der im Verlauf der seit der Mitte des 4. Jahrhunderts einsetzenden Propagierung des christlichen Glaubens in Südarabien auch nach Soqotra gelangte, wahrscheinlich durch nestorianische Missionstätigkeit aus der Region um den Persischen Golf über 'Oman.

Aus dem ersten Viertel des 6. Jahrhunderts stammen zwei spätsabäische Inschriften, in denen die Insel bzw. deren Einwohner erwähnt werden, da die vorgenommene Gleichsetzung des altsüdarabischen Namens *Škrđ* mit Soqotra höchst wahrscheinlich ist.<sup>32</sup> Die eine ist die im Jahre 625 der himjarischen Ära = 510 n. Chr. gesetzte Inschrift BR-Yanbuq 47<sup>33</sup> aus einem Seitental des Wadi 'Amaqīn, einem Nebenarm des Wadi Mayfa'a, das bei Kane in das Arabische Meer mündet; in ihr bekunden Angehörige von Stämmen, die zum mächtigen Stammesverband der Yaz'an gehören, daß sie von einem Plünderungszug und von einer Jagdexpedition zurückgekehrt sind. Die andere Inschrift ist CIH 621<sup>34</sup> aus dem Jahre 640 der himjarischen Ära = 525 n. Chr. von Ḥiṣn al-Ghurāb auf der der antiken Hafenstadt Kane vorgelagerten Vulkaninsel; in ihr werden ebenfalls Angehörige zahlreicher Stämme und Sippen aufgezählt, welche Aufbauarbeiten geleistet haben, um sich auf der Burg Māwiyat zu verschanzen. In beiden Texten folgt der Name *Škrđ* auf den Namen *S'kln*, Sa'kalān, den wir im Periplus Maris Erythraei (§ 29) in der Sachalitischen Bucht wiederfinden, aus deren Hafen Moscha der sachalitische Weihrauch (§ 32) verschifft werde; damit ist das Weihrauchland Dhofar gemeint, was bereits für die antike Zeit auf eine enge Verbindung zwischen der Insel Soqotra und Dhofar an der gegenüberliegenden südarabischen Küste schließen läßt.

31 Albrecht Dihle, Umstrittene Daten. Untersuchungen zum Auftreten der Griechen am Roten Meer, Köln und Opladen 1965 (Wissenschaftliche Abhandlungen der Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Band 32), S. 50.

32 Walter W. Müller, Weihrauch, in Paulys Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft. Supplementband XV (1978), S. 714.

33 Muḥammad Bāfaqīh et Christian Robin, Inscriptions inédites de Yanbuq (Yémen démocratique), in Raydān. Journal of Ancient Yemeni Antiquities and Epigraphy 2 (1979), S. 49-58.

34 Maxime Rodinson, L'inscription CIH 621, in Annuaire 1968-1969, École Pratique des Hautes Études, IV<sup>e</sup> Section, Sciences Historiques et Philologiques, Paris 1969, S. 97-116.

*Legenden um die Glücklichen Inseln und darauf beruhende falsche  
Namensetymologien*

Die Glücklichen Inseln (Εὐδαίμονες νῆσοι), welche Agatharchides von Knidos in seinem in der Mitte des 2. Jahrhunderts v. Chr. entstandenen Werk *De Mari Erythraeo*<sup>35</sup> erwähnt, sind verschiedentlich auf die Soqotra-Inselgruppe (Soqotra mit der westlich davon liegenden Insel 'Abd al-Kūrī sowie den dazwischen liegenden kleinen Inseln Samḥa und Darsa) bezogen worden. Unter diesen Glücklichen Inseln als geographischer Terminus, die nahe an der Küste liegen, unbefestigte Städte besitzen und auf welchen Handelsschiffe aus Indien, Persien und Karmanien sowie aus den benachbarten Ländern vor Anker gingen, sind wohl die beiden vulkanischen Halbinseln Little Aden und Rās Nimrān zu verstehen, die dem in einer geschützten Bucht liegenden Hafentort 'Adan vorgelagert sind und in der Antike vielleicht wirkliche Inseln waren;<sup>36</sup> 'Adan wird später im *Periplus Maris Erythraei* (§ 26) *Eudaimon Arabia* (Εὐδαίμων Ἀραβία) genannt, da es der wichtigste Hafen des Glücklichen Arabien war.

Die jenseits der äußersten Grenzen Arabiens liegenden und mit der Vorstellung vom unermeßlichen Reichtum an Aromata und dem unbeschreiblichen Wohlgeruch verbundenen Glücklichen Inseln wurden jedoch vorwiegend von utopischen Ideen inspiriert, so daß sie sich jedem Versuch einer Lokalisierung entziehen. Bei Diodoros von Sizilien in der *Historischen Bibliothek*<sup>37</sup> findet sich die um 300 v. Chr. von Euhemeros verfaßte Erzählung über eine romanthafte Reise in das östliche Weltmeer, wo er auf eine Inselgruppe gelangte, deren Hauptinsel Panchaia er eingehender beschreibt. Sie wird zum Ort eines Idealstaates gemacht mit vorbildlichen Besitzverhältnissen an den dortigen Reichtümern und für alle Zukunft richtungweisenden Taten ihrer gottesfürchtigen Könige. Auf Panchaia soll es Minen geben, in denen Gold, Silber, Kupfer, Zinn und Eisen abgebaut werde, und nach Plinius<sup>38</sup> soll sogar ein gewisser Thoas oder Aiakos in Panchaia als erster das Schmelzen des Goldes gelehrt haben. Die Insel bringe auch eine Vielzahl verschiedener Weintrauben hervor, und in späteren ausschmückenden dichterischen Schilderungen soll das ganze Eiland vom Duft des Weihrauchs und wohlriechender Kräuter erfüllt sein. Die zweite namentlich genannte Insel jener Gruppe, Hieria, bringe Weihrauch in solcher Menge hervor, daß er für die Götterverehrung auf der ganzen be-

35 Agatharchides of Cnidus, *On the Erythraean Sea*. Translated and edited by Stanley M. Burstein, London 1989 (Hakluyt Society, Second Series, Volume 172), § 105a.

36 Hermann von Wissmann, *De Mari Erythraeo*, in H. Lautensach-Festschrift. *Stuttgarter Geographische Studien* 69 (1957), S. 304f.

37 *Diodori Bibliotheca historica*, V, 41-46.

38 C. Plinius Secundus, *Naturalis historia*, Buch VII (Anthropologie), Zürich 1996, 197.

wohnten Erde ausreiche, außerdem auch Myrrhe und anderes Räucherwerk. Mit solchen feststehenden Bildern, wie sie bei Beschreibungen von den am Rande der bewohnten Welt liegenden Inseln der Seligen wiederkehren, sind auch die Inseln versehen, die Euhemeros besucht haben will, von denen vor allem Panchaia immer wieder mit Soqotra identifiziert worden ist. Aber nicht nur das Fehlen von Mineralschätzen und das statt der Menge edler Trauben ledigliche Vorkommen wilder Weinreben auf Soqotra lassen an der Gleichsetzung berechtigte Zweifel aufkommen. Bereits in der Antike hatte man erkannt, was orientalistische Gelehrte wie Eduard Glaser<sup>39</sup>, Fritz Hommel<sup>40</sup>, Jaroslav Tkatsch<sup>41</sup> oder Adolf Grohmann<sup>42</sup> nicht wahrhaben wollten, daß nämlich der Bericht über Panchaia nur eine erdichtete Fiktion ist, es somit sich auch verbietet, in Soqotra nur das Urbild der Glücklichen Inseln erkennen zu wollen. Vitalij V. Naumkin betitelte sein erstes Buch über Soqotra »Dort, wo der Vogel Phönix sich erneuerte«<sup>43</sup> und sein späteres Werk über die Bewohner von Soqotra<sup>44</sup>, das in überarbeiteter Form in das Englische übersetzt wurde, trägt den Titel *Island of the Phoenix*<sup>45</sup>, da Plinius in seiner *Naturkunde*<sup>46</sup> jenen mythischen Vogel von Panchaia nach Heliopolis fliegen läßt.

Auf einem in der Eremitage in St. Petersburg aufbewahrten ägyptischen Papyrus, der in hieratischer Schrift der 12. Dynastie des Mittleren Reiches (um 2000 v. Chr.) abgefaßt ist, ist das einzigartige Literaturwerk vom Schiffbrüchigen erhalten. Der Erzähler wird nach einem Schiffbruch als einziger Überlebender auf eine Insel verschlagen, die unter der Herrschaft eines Schlangenkönigs steht, bei dem er gastfreundliche Aufnahme findet. Nach der Vorhersage des Schlangenkönigs steuert nach vier Monaten ein Schiff die Insel an und bringt den mit Spezereien, Räucherwerk und anderen Kostbarkeiten reich beschenkten Schiffbrüchigen wieder in seine Heimat zurück. Der Erstherausgeber des Papyrus hat die mit paradiesischer Fülle ausgestattete Insel mit

39 Eduard Glaser, *Skizze der Geschichte und Geographie Arabiens von den ältesten Zeiten bis zum Propheten Muhammad nebst einem Anhang zur Beleuchtung der Geschichte Abessyniens im 3. und 4. Jahrhundert n. Chr. Auf Grund der Inschriften, der Angaben der alten Autoren und der Bibel. Zweiter Band*, Berlin 1890, S. 176-186: XVI. Kapitel. Periplus: Das Weihrauchland, Soqotrā.

40 Fritz Hommel, *Die Insel der Seligen in Mythos und Sage der Vorzeit*, München 1901.

41 Jaroslav Tkatsch, *Soqotrā*, in *Enzyklopädie des Islam*. Band IV (1934), S. 514-520.

42 Adolf Grohmann, *Südarabien als Wirtschaftsgebiet*. Erster Teil, Wien 1922; Zweiter Teil, Brünn 1933, passim.

43 Vitalij V. Naumkin, *Tam, gde vozrodilas' ptica Feniks*, Moskva 1977.

44 Vitalij V. Naumkin, *Sokotrijcy, istoriko-étnografičeskij očerk*, Moskva 1988.

45 Vitalij V. Naumkin, *Island of the Phoenix. An Ethnographic Study of the People of Socotra*. Translated from the Russian by Valery A. Epstein, Reading 1993.

46 C. Plinius Secundus, *Naturalis historia*, Band X (Zoologie: Vögel) München und Zürich 1986,4.

Soqotra identifizieren wollen.<sup>47</sup> Angesichts der märchenhaften Züge und der in den Bereich der Seefahrer- und Abenteurergeschichten gehörenden Erzählung ist dies jedoch ebenso zu bezweifeln wie die Gleichsetzung der Glücklichen Inseln mit Soqotra oder einem anderen tatsächlich existierenden Eiland.<sup>48</sup>

Theophrast, der uns in seinen Auswertungen der wissenschaftlichen Beobachtungen des Alexanderzuges gleichzeitig die erste Pflanzengeographie hinterlassen hat, schreibt in seiner *Historia plantarum*, daß der Weihrauch zwar in Arabien in größerer Menge vorkomme, schöner aber auf den der Küste nahegelegenen und von den Arabern beherrschten Inseln gedeihe.<sup>49</sup> Keine der Inseln wird namentlich genannt, und es ist wohl anzunehmen, daß die von Alexander ausgesandte Expedition über Soqotra nur durch an der südarabischen Küste eingeholte Informationen erfuhr.<sup>50</sup> Von den arabischen Geographen berichten al-Mas'ūdī (gest. 956) in seinem enzyklopädischen Werk »Die Goldwäschen und Edelsteinminen«<sup>51</sup> und al-Idrīsī (gest. 1166) in seinem *Opus geographicum*<sup>52</sup>, was von Yāqūt (gest. 1229) in seinem Wörterbuch der Länder<sup>53</sup> unter dem Eintrag Soqotra wiederholt wird, das Folgende. Als Alexander nach Osten aufbrach, soll ihm sein Lehrer Aristoteles empfohlen haben, eine Gruppe von ionischen Griechen auf die Insel Soqotra zu schicken, damit sie dieselbe besiedeln und die als Medikament verwendete Aloe kultivierten; die Kolonisten kamen dorthin, gewannen die Oberhand über die indischen Einwohner und beherrschten schließlich die Insel vollständig. Es muß in diesem Zusammenhang allerdings daran erinnert werden, daß bis in die byzantinische Zeit hinein Südaraber und Abessinier neben ihren Benennungen als Homeriten oder Aksumiter und Äthiopier wie die eigentlichen Bewohner Vorderindiens auch mit dem gemeinsamen Namen Inder bezeichnet wurden; daher ist nicht auszuschließen, daß in den auf eine griechische Vorlage zurückgehenden arabi-

47 Wladimir Golénischeff, Sur un ancien conte égyptien, in Verhandlungen des Fünften Internationalen Orientalisten-Congresses gehalten zu Berlin im September 1881. Zweiter Teil, erste Hälfte. Abhandlungen und Vorträge der Semitischen und Afrikanischen Section, Berlin 1882, S. 100-122.

48 Altägyptische Märchen. Mythen und andere volkstümliche Erzählungen. Eingeleitet, übersetzt und erläutert von Emma Brunner-Traut. 11. Auflage, München 1997, S. 34-41 und 282-283: 1. Der Schiffbrüchige.

49 Theophrastus, *Enquiry into plants*, with an English translation by Arthur Hort. Second volume. London 1926 (The Loeb Classical Library), IX, 4.10.

50 Peter Högemann, Alexander der Große und Arabien, München 1985 (Zetemata. Monographien zur Klassischen Altertumswissenschaft, Heft 82), S. 86.

51 'Alī bin al-Ḥusain al-Mas'ūdī, *Murūğ ad-dahab wa-ma'adin al-ğawāhir*. Edd. C. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille. Vol. I-IX, Paris 1861-1877, Vol. III, S. 36f.

52 al-Idrīsī, *Opus geographicum sive Nuzhat al-muštāq fi ḥtirāq al-afāq*. Edd. A. Bombaci et alii. Fasciculus primus, Neapoli-Romae, S. 50-52.

53 Yāqūt bin 'Abdallāh ar-Rūmī, *Geographisches Wörterbuch*. Mu'ğam al-buldān. Ed. Ferdinand Wüstenfeld. Vol. I-VI, Leipzig 1866-1870, Vol. III, S. 101-103.

schen Texten unter den indischen Einwohnern die Urbevölkerung Soqotras zu verstehen ist.

In seiner *Geographia sacra* erklärt Samuel Bochart (Bochartus)<sup>54</sup> den Namen der Insel Dioskorides als aus Diu-Socotorâ, d. h. Insel Socotorâ, entstanden. Peter von Bohlen vermerkt in seinem Werk über das alte Indien<sup>55</sup> als erster, daß die Insel Diu Zokotara fast ohne Verstümmelung das sanskritische Dvîpa Sukhatara, die glückliche Insel, sei, wie diejenigen in der Nähe der Sabäer genannt wurden, an welche indische Schiffe anzulegen pflegten. Auch Christian Lassen schreibt in seiner *Indischen Alterthumskunde*<sup>56</sup>, daß die Schiffe der Inder auf dem Weg nach dem Lande der Sabäer entsprechend dem Zeugnis des Agatharchides zu den glücklichen Inseln kamen, deren Name Dioskorida aus den indischen Wörtern *dvîpa sukhatara* noch in dem jetzigen Namen Sokotora enthalten sei. Die etymologische Erklärung der griechischen Benennung der Insel Soqotra, Dioskorides, nach sanskrit *dvîpa sukhādhāra* ist bis in die jüngste Zeit viele Male wiederholt worden; das verdrehte Sanskritkompositum bedeutet »Insel der Glückseligkeit«. Als Toponym läßt sich die Bezeichnung freilich nicht belegen, und tatsächlich vorkommende Inselnamen weisen die regelmäßige Reihenfolge der Zusammensetzung auf, wie die Malediven (< *male-dvîpa*), die Lakkadiven (< *lakṣa-dvîpa*), hunderttausend Inseln, oder der im Mittelalter bei den Arabern gebräuchliche Name Sarandîb für Ceylon zeigen, das seinerseits aus *sihala-dvîpa*, Löwen-Insel, erklärt werden kann. Die Deutung der griechischen Bezeichnung der Insel Soqotra aus dem Sanskrit wirkt gekünstelt und ist nicht überzeugend. Als ursprüngliche Namensform ist wohl das im Altsüdarabischen bezeugte Nomen *Škrd* anzusehen, dessen Etymologie uns allerdings verborgen bleibt, das aber höchstwahrscheinlich von den Bewohnern der Insel übernommen wurde und somit ein einheimisches Soqotri-Wort sein dürfte, das später allerdings durch die arabische Namensform ersetzt wurde. Dieses vielleicht \**Šakūrid* zu vokalisierende Toponym wurde von den Griechen durch volksetymologische Umdeutung des fremdsprachlichen Namens dem ihnen wohlvertrauten Eigennamen Dioskurides angeglichen und womöglich mit den Dioskuren, den mythologischen Zwillingenbrüdern und Zeussöhnen Kastor und Polydeukes in Verbindung gebracht, umso mehr, als die Griechen die Dioskuren als Helfer und Retter in Seenot verehrten und bei ihnen das Erscheinen des Zwillingsgestirns der Dioskuren für die Schifffahrt als glückverheißend galt. Diese Erklärung, d.h. die Anglei-

54 Samuel Bochart, *Geographia sacra*, Francofurti ad Moenum 1674, S. 362.

55 Peter von Bohlen, *Das alte Indien mit besonderer Rücksicht auf Ägypten*. Erster und zweiter Teil, Königsberg 1830, II, S. 139f.

56 Christian Lassen, *Indische Alterthumskunde*. Erster Band. Zweite Auflage, Leipzig 1866, I, S. 884.

chung an Dioskurides, wird noch plausibler durch die Annahme, daß der Name der Insel mit dem vorangestellten Relativpronomen *di-* übernommen worden sein könnte (s. *qaṣor di-Sáqat̄ri*, die Insel Soqotra, als Übersetzung von arabisch *ǧazīrat Suqūṭrā*<sup>57</sup>). Der arabische Name der Insel, Suqūṭrā (mit Varianten wie Usquṭrā, Usqūṭra, Suqūṭarā', Suqūṭrā, u. a.) der eine Metathese zwischen dem Liquiden und Dental aufweist, ist nicht aus der griechischen Namensform entlehnt worden, sondern entweder aus dem Altsüdarabischen, genauer aus dem Spätsabäischen, oder aus dem Soqōṭri. Die Wiedergabe von *k* und *d* durch die entsprechenden emphatischen Laute zeigt, daß der Name als ein Fremdwort empfunden wurde. Andere, bisher für den Namen Soqotra vorgeschlagene Etymologien, sind nicht weiter in Betracht zu ziehen, etwa die von Fritz Hommel<sup>58</sup>, wonach die Insel ihren Namen von griechisch-thrakischen Kolonisten erhalten haben dürfte, der mit Skudra »Thrakien« und somit letztlich mit der heutigen albanischen Stadt Shkoder bzw. Skutari identisch sei; auch die von Eduard Glaser<sup>59</sup> und Theodore Bent<sup>60</sup> empfohlene Identifikation von Soqotra mit dem Orts- oder Volksnamen Izkuduru der Naqsch-i-Rustam-Inschrift des Dareios hat nichts für sich als die äußere Namensähnlichkeit. Ebenso abzulehnen ist die von Aloys Sprenger vorgetragene Etymologie<sup>61</sup>, der den Namen Soqotra nicht aus dem Sanskrit zu erklären versuchte, sondern vom arabischen *qāṭir*, einer Bezeichnung des Harzes des Drachenbaumes, ableiten wollte, und, daran anschließend, die Deutung, welche in dem Namen eine Zusammensetzung aus *sūq al-qāṭir* bzw. *sūq qāṭir* sehen möchte, wenn auch ein Hafentort an der Nordküste der Insel den Namen Sūq, »Markt«, trägt<sup>62</sup>.

Etwa um das Jahr 342 war unter Kaiser Constantius II. eine Gesandtschaft nach Südarabien zu den Homeriten, d. h. zu den Himjaren, geschickt worden, wo sie durch die Unterstützung des Herrschers an drei Orten Kirchen errichten konnte. Der die Mission leitende Bischof war der auch später in der Kirchengeschichte eine Rolle spielende Theophilus mit dem Beinamen der Inder<sup>63</sup>, da

57 David Heinrich Müller, Die Mehri- und Soqōṭri-Sprache. II. Soqōṭri-Texte, Wien 1905 (Südarabische Expedition der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. Band VI), S. 34.

58 Fritz Hommel, Ethnologie und Geographie des Alten Orients, München 1926 (Handbuch der Altertumswissenschaften. Dritte Abteilung. Erster Teil. Erster Band), S. 212, Anm. 2.

59 Eduard Glaser, Skizze der Geschichte und Geographie Arabiens, S. 337 und 432.

60 Theodore Bent, Southern Arabia, S. 345.

61 Aloys Sprenger, Die alte Geographie Arabiens als Grundlage der Entwicklungsgeschichte des Semitismus. Bern 1875, S. 88.

62 Der dilettantische zweite Teil des Aufsatzes von Friedrich Ernst Beyhl, Anmerkungen zum Drachenblut und zu den Namen der Insel Soqotra, in der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 148 (1998), S. 35-82, ein von Fehlern, Ungereimtheiten und Banalitäten strotzendes Elaborat eines Nichtorientalisten und Nichtphilologen, sei hier übergangen.

63 Gianfranco Fiaccadori, Teofilo Indiano, Ravenna 1992 (Biblioteca di »Felix Ravenna«, 7).

er von einer Insel Dibos oder Dibēs im Indischen Meer stammte, von wo er früh als Geisel an den byzantinischen Kaiserhof gelangt war. Die Lokalisierung der Heimat des Theophilos bereitet bis heute Schwierigkeiten; man hat an den Namen Sarandīb für die Insel Ceylon oder an die Malediven gedacht, an eine namentlich anderweitig nicht bekannte, im Operationsbereich der römischen Flotte liegende Insel im Roten Meer oder an die heutigen Küstenorte Dibā auf der arabischen Seite des Persischen Golfs bzw. am Golf von 'Oman<sup>64</sup>. Nina Pigulewskaja schließlich hat als erste Dibos mit der Insel Dioskurides, d. h. Soqotra, identifizieren wollen<sup>65</sup>, ebenso Albrecht Dihle<sup>66</sup>. Diese Gleichsetzung der Inselnamen kann jedoch nach der Widerlegung der Herleitung des Namens Soqotra aus einem entstellten Sanskritkompositum *dvīpa sukhādhāra* als erledigt gelten, da sie vom ersten Element der vermeintlichen Sanskrit-Etymologie ausging. Auch eine Verbindung des bei Philostorgios<sup>67</sup> in der Genetivform stehenden Inselnamens Dibū bzw. Dibūs mit dem Hafenort von Soqotra, Ḥadīboh, ist auszuschließen, da *ḥa-* im Soqotri, im Gegensatz zum Mehri, nicht als Artikel abgetrennt werden kann, der Ortsname vielmehr mit südarabischen Toponymen der Form Ḥadaba bzw. Ḥadba zusammenzustellen ist<sup>68</sup>. Wären jene vorgeschlagenen Identifizierungen tatsächlich annehmbar, so würde dies außerdem voraussetzen, daß Soqotra bereits in der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts christianisiert war, was jedoch, wie bereits angedeutet, höchst unwahrscheinlich ist.

### *Frühe mittelalterliche christliche und arabisch-islamische Zeugnisse*

Für das Jahr 880 ist schriftlich belegt,<sup>69</sup> daß der nestorianische Katholikos Enōš einen Bischof nach Soqotra sandte, und Sabhrīšō' III., der von 1057 bis 1072 Katholikos war, weihte je einen Bischof für die Inseln im Indischen

64 Irfan Shahîd, *Byzantium and the Arabs in the fourth century*, Washington 1984, S. 96-99.

65 Nina Pigulewskaja, *Byzanz auf den Wegen nach Indien*. Aus der Geschichte des byzantinischen Handels mit dem Orient vom 4. bis 6. Jahrhundert, Berlin 1969 (Berliner Byzantinistische Arbeiten, Band 36), S. 72-74.

66 Albrecht Dihle, *L'ambassade de Théophile l'Indien ré-examinée*, in *L'Arabie préislamique et son environnement historique et culturel*. Actes du Colloque de Strasbourg, 24-27 juin 1987. Édités par T. Fahd, Leiden 1989 (Université des Sciences Humaines de Strasbourg. Travaux du Centre de Recherche sur le Proche-Orient et la Grèce antiques, 10), S. 461-468.

67 Philostorgius, *Kirchengeschichte*. Mit dem Leben des Lucian von Antiochien und den Fragmenten eines arianischen Hagiographen. Hrsg. von Friedhelm Winkelmann. 3., bearb. Aufl., Berlin 1981, III,4.

68 Peoples Democratic Republic of Yemen. Official standard names approved by the United States Board on Geographic Names, Washington, D.C. 1976, S. 88.

69 S. für das folgende Walter W. Müller, Himyar, in *Reallexikon für Antike und Christentum*. Band XV (1989/90), S. 303-331, bes. S. 327ff. mit bibliographischen Angaben.

Ozean und für Soqotra. Die letzte Bezeugung für einen Oberhirten der Insel fällt in das Jahr 1282, als ein Bischof von Soqotra namens Kyriakos bei der Ordination des nestorianischen Katholikos Jahbhallāhā III. in Baghdad anwesend war.<sup>70</sup> Wenn in der Literatur bisweilen weitere angeblich für Soqotra bezeugte Bischöfe aufgeführt werden, so können diese ungenauen Angaben auf J. S. as-Simʿānī<sup>71</sup> zurückgeführt werden, der Bēth Qaṭrāyē mit der Insel, die heute Socotora genannt werde, identifizierte. Dabei handelt es sich bei Bēth Qaṭrāyē, wie bereits im Thesaurus Syriacus<sup>72</sup> richtig nachgeschlagen werden kann, um die einstige nestorianische Diözese auf der arabischen Seite des Persischen Golfs, deren Name in der heutigen Halbinsel Qaṭar mit dem gleichnamigen Staat weiterlebt. Irgendwann im Laufe des 14. oder 15. Jahrhunderts dürften dann wohl keine nestorianischen Bischöfe mehr nach Soqotra gekommen sein, so daß die Gemeinden ohne kirchliche Oberaufsicht blieben und allmählich, wie den Berichten der Portugiesen im 16. Jahrhundert zu entnehmen ist, eigenwillige Formen der gottesdienstlichen Riten und des religiösen Lebens entwickelten, in denen kaum noch fundamentale christliche Glaubensvorstellungen überlebt haben.

Reste von Bauten, bei denen es sich um ehemalige alte Kirchen handelt, die später jedoch zum Teil als Moscheen benutzt wurden, sind eindeutig für die Orte Iryosh, Ḥadīboh, Sūq und Tsinifiroh nachgewiesen worden. Bei den Ruinen in dem 2 1/2 km südlich von Ḥadīboh am Westufer des Wadi Maʿnifoh gelegenen Tsinifiroh dürfte es sich um eine sehr frühe Kirche handeln, die nach dem Urteil von Brian Doe<sup>73</sup> in ihrer Bauweise an die 547 geweihte byzantinische Kirche San Vitale in Ravenna erinnere. Auch der Ruinen aufweisende, im Osten der Insel liegende Ort Kaleesa dürfte seinem Namen nach von griechisch *ekkleσία* (ἐκκλησία) herzuleiten sein und somit auf eine christliche Kirche frühen Ursprungs schließen lassen. Da für diesen Ort auch die Namensform Qalisan registriert wurde,<sup>74</sup> käme als Herkunft eher spätsabäisch *qlsn*, wohl *qalīsān*, »die Kirche«, in Frage, welches freilich über syrisch *eqlīsīya* gleichfalls auf griechisch *ekkleσία* zurückgeht. Ebenso kann nicht gänzlich ausgeschlossen werden, daß der sicherlich nichtsemitische Name des Ortes Qalansīya an der Nordwestküste der Insel ebenfalls von *ekkleσία* herzuleiten

70 Eduard Sachau, Zur Ausbreitung des Christentums in Asien, in Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften Berlin, Jg. 1919, Philosophisch-historische Klasse, Nr. 1, S. 1-80; S. 69f.: Socotra.

71 Josephus Simonius Assemanus, Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana, in qua manuscriptos codices syriacos recensuit. Fol. III,1, Romae 1725, S. 632.

72 Thesaurus Syriacus, edidit R. Payne Smith. Tomus I. II, Oxonii 1868-1897, I, S. 495.

73 Brian Doe, Socotra, S. 61.

74 Vitalij V. Naumkin and Alexander V. Sedov, Monuments of Socotra, in Topoi. Orient-Occident 3 (1993), fasc. 2, S. 569-623; S. 615-618: Christian monuments.

ist. Vielleicht spielt auch der Name des nordöstlich von Qalansīya gelegenen Vorgebirges Rhiy di-Bašōra, Kap der Verkündigung, auf eine Begebenheit der christlichen Missionierung der Insel an. In antiken Graffiti in einer noch nicht entzifferten Schrift, die Entsprechungen in Dhofar haben und an verschiedenen Stellen auf Soqotra gefunden wurden, sind unter den neben den Buchstaben vorkommenden Symbolen Kreuzmotive vorherrschend,<sup>75</sup> von denen bereits einige Beispiele in Theodore Bents Buch wiedergegeben sind.<sup>76</sup>

In der Chronik des 'omanischen Lokalhistorikers as-Sālīmī wird eine allerdings nicht bis zu ihrem Ursprung zurückzufolgende und daher in ihrer Historizität etwas zu bezweifelnde Quelle zitiert, in der berichtet wird,<sup>77</sup> daß zur Zeit des 'omanischen Imams aš-Šalt (857-886) die Christen von Soqotra verräterisch gehandelt und ihren Vertrag mit den Muslimen gebrochen hätten. Sie machten Überfälle, töteten den Gouverneur des Imams, raubten und plünderten und bemächtigten sich der ganzen Insel. Eine Frau namens Zahrā' soll danach einen Brief um Hilfe an den Imam geschickt haben, in welchem sie sich in Versen darüber beklagte, daß die Insel nunmehr des Islams entblößt sei, daß es keine Šarī'a-Gesetze, keine Offenbarung und kein heiliges Buch mehr gebe, daß sich statt der Rechtleitung Unglaube ausbreite und daß statt des Rufs zum Gebet nur noch die hölzernen Klappern zu hören seien. Daraufhin soll der Imam aš-Šalt auf einer unglaublich großen Anzahl von Schiffen eine Strafexpedition nach Soqotra geschickt haben, welche die Feinde triumphierend schlug, sich aber nach Auferlegung der für Christen in der islamischen Welt üblichen Kopfsteuer wieder zurückgezogen haben soll, da die Insel für Muslime kein geeigneter Aufenthaltsort mehr sei.

Der bereits erwähnte arabische Geograph und Reisende al-Mas'ūdī dürfte auf seiner Fahrt an die Küste Ostafrikas möglicherweise auch Soqotra besucht haben. In seinem mehrbändigen Werk »Die Goldwäschen und Edelsteinminen«, schreibt er<sup>78</sup> nach der üblichen Erwähnung der sich nur hier findenden soqotrischen Aloe, daß die Griechen, welche Alexander mit ihren Familien auf die Insel geschickt hatte und die sich dort vermehrt hatten, nach dem Auftreten des Messias sich zum Christentum bekehrten und bis zum heutigen Tag dieser Religion anhängen. An keinem anderen Ort der Welt hätten die alten Griechen (Yūnāniyyūn) ihre Abstammung so rein bewahrt, ohne sich mit Oströmern bzw. Byzantinern (Rūm) oder anderen zu vermischen, wie auf dieser Insel. Zur jetzigen Zeit aber suchen bei den Bewohnern von Soqotra indische Piraten

75 Brian Doe, Socotra, S. 82f.

76 Theodore Bent, Southern Arabia, London 1900, auf Tafeln IV in den Appendices.

77 'Abdallāh as-Sālīmī, Tuḥfat al-a'yān bi-sīrat ahl 'Umān. Vol. I. II. Kuwayt 1974, I, S. 166. – Robert B. Serjeant, The Coastal Population of Socotra, in Brian Doe, Socotra, S. 133-180; S. 136-144: Historical Data.

78 Al-Mas'ūdī, Murūğ ad-dahab wa-ma'ādin al-ğawāhir, Vol. III, S. 36f.

Unterschluß, um mit ihren Schiffen den Muslimen den Seeweg nach China, Indien und anderswohin abzuschneiden, so wie es die Byzantiner im Mittelmeer mit den von Syrien und Ägypten aus fahrenden muslimischen Schiffen tun.

Der in der ersten Hälfte des 10. Jahrhunderts schreibende jemenitische Gelehrte al-Hamdānī berichtet in seiner Beschreibung der Arabischen Halbinsel<sup>79</sup> und mit fast identischem Wortlaut im ersten Band seines Iklīl<sup>80</sup>, daß zu seiner Zeit auf der Insel Soqotra zehntausend wehrfähige Männer, und zwar Christen, gelebt haben, deren Vorfahren aus dem oströmischen Reich stammen und von einem Perserkönig dorthin geschickt worden sein sollen. Mit jenem Perserkönig ist wahrscheinlich Chosrau II. (591-628) gemeint, unter dessen Herrschaft der Jemen eine Provinz des Sassanidenreiches war. Später, so fährt al-Hamdānī fort, siedelten sich Stämme der südarabischen Mahra auf Soqotra an, von denen ebenfalls ein Teil zur christlichen Religion übergetreten sei. Auf der Insel gebe es viele Dattelpalmen<sup>81</sup>, an ihren Küsten werde Amber angeschwemmt und dort komme Drachenblut und reichlich Aloe vor. Al-Hamdānī vermerkt allerdings noch, daß Leute von 'Adan behaupten, daß keiner von den Oströmern die Insel je betreten habe, sondern Mönche ihre Bewohner gewesen seien, die dann verschwanden, worauf sich Mahra auf der Insel ansiedelten. Es ist in diesem Zusammenhang erwähnenswert, daß das in der Soqotri-Sprache bisher ungedeutete Wort *mikliséne* »unverheiratet, zölibatär lebend«<sup>82</sup> ein semitisch umgeformtes griechisches *enkleistós* (ἐγκλειστός) »Reclusus, Einsiedler« wiederzugeben scheint. Gegen Ende seines Abschnittes über Soqotra notiert al-Hamdānī, daß mit den Mahra auch Ibāḍiten, Anhänger einer fanatischen islamischen Sekte, vom Festland auf die Insel kamen, den Islam auf ihr propagierten, zahlreich wurden, gegen die anderen Muslime feindselig vorgingen und sie bis auf zehn Personen töteten; auch gebe es in einem Ort, der Sūq heißt, eine Moschee. Aus diesen heterogenen Notizen kann man bereits den Schluß ziehen, daß die christlichen Bewohner von Soqotra durch muslimische Einwanderer vom Festland zunehmend verdrängt wurden und durch Vermischung mit den Zugewanderten ihre kulturelle Eigenständigkeit immer mehr aufgaben.

Ibn al-Muğāwir, der kurz nach 1221 Soqotra besuchte, berichtet in seiner

79 Al-Hamdānī, *Ṣifāt ḡazīrat al-'Arab*. Geographie der Arabischen Halbinsel. Hrsg. von David Heinrich Müller. Band I und II. Leiden 1884 und 1891, I. S. 52f. – Ludwig Forrer, *Südarabien nach al-Hamdānī's »Beschreibung der Arabischen Halbinsel«*, Leipzig 1942 (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes XXVII,3), S. 38-41.

80 Al-Hamdānī, *Al-Iklīl*. Erstes Buch, hrsg. von Oscar Löfgren. Heft 2, Uppsala 1965 (Bibliotheca Ekmaniana 58:2), S. 74.

81 Auf den Dattelreichtum weist auch der andere Name für Ḥadīboh, Tam(a)rida, hin; s. Ḥamza 'Alī Luqmān, *Ta'rīḥ al-ḡuzur al-yamaniyya*, Bayrūt 1972, S. 40.

82 Wolf Leslau, *Lexique soqotri (sudarabique moderne) avec comparaisons et explications étymologiques*, Paris 1938 (Collection linguistique publiée par la Société de Linguistique de Paris, XLI), S. 220 ohne Etymologie.

»Geschichte desjenigen, der die Fähigkeit hat zu sehen« betitelt Beschreibung des Jemen und des Ḥiğāz,<sup>83</sup> daß die Insel Dattelpalmenhaine, Gärten und Saatfelder von Dura und Weizen besitze, es auf ihr Kamele, Rinder und abertausende von Schafen gebe und auf ihrer Oberfläche frisches Süßwasser fließe; sie bringe die soqotrische Aloe und den Drachenbaum hervor, und an ihren Küsten werde viel Amber gefunden. Ihre Bewohner seien ein Volk von zauberkundigen Christen, und als Beweis für ihre Zauberkunst wird ein Beispiel angeführt, wonach sie es fertiggebracht hätten, die Insel vor den Augen von Invasoren unsichtbar zu machen. Zur damaligen Zeit war der Jemen eine Provinz des Ayyubidenreiches geworden, und es könnte natürlich auch sein, daß die mangelhafte Navigationskunst der ungeübten ayyubidischen Kapitäne sie die Insel verfehlen ließ. In den Büchern der verfluchten Byzantiner soll geschrieben stehen, so fährt Ibn al-Muğāwir fort, daß Soqotra eine beschützte Insel im Land der Araber sei. Das passive Partizip, das an dieser Stelle gebraucht wird, *mahrūsa*, wird sonst als Beiwort von Namen von Orten verwendet, die unter einem besonderen göttlichen Schutz stehen. Er vermerkt ferner, daß das Bergland der Insel von Gebirglern besiedelt sei, welche sich den Bewohnern der Niederung gegenüber rebellisch verhalten. Jeder habe um seinen Hals ein Kreuz hängen, und zwar jeder seinem Rang entsprechend. Die Lebensweise der Leute der Küsten sei mit den Piraten verknüpft, denn dieselben kämen zu ihnen, blieben sechs Monate bei ihnen, verkauften ihnen ihre Beute, aßen und tranken und hätten Geschlechtsverkehr mit ihren Frauen. Sie seien ein arglistiges verdorbenes Volk und Kuppler, wobei ihre alten Weiber in der Kuppelei rühriger seien als ihre Männer.<sup>84</sup> Auch in diesem Bericht steht das für Muslime fremde Gebaren der christlichen Bewohner von Soqotra mit ihren eigenartigen Sitten und Praktiken im Vordergrund des Interesses.

#### *Zeugnisse von Marco Polo bis zur Ankunft der Portugiesen*

Marco Polo schreibt im 1298/99 verfaßten Bericht über seine Reise nach dem Fernen Osten, von welcher er 1295 über Indien und Ceylon zurückkehrte,<sup>85</sup>

83 Ibn al-Muğāwir, *Descriptio Arabiae meridionalis, qui liber inscribitur Ta'riḥ al-mustabṣir*. Ed. Oscar Löfgren. Pars I et II. Leiden 1951 et 1954, S. 266ff.

84 G. Rex Smith, *Ibn al-Muğāwir on Dhofar and Socotra*, in *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies* 15 (1985), S. 79-92.

85 Marco Polo, *Il Milione*. Introduzione, edizione del testo toscano (»Ottimo«), note illustrative, esegetiche, linguistiche, repertori onomastici e lessicali, a cura di Ruggero M. Ruggieri, Firenze 1986 (Biblioteca dell'»Archivum Romanicum«, Serie I – Storia – Letteratura – Paleografia. Vol. 200), cap. 170: *Dell'isola di Scara*. – Die Reisen des Venezianers Marco Polo. Neu übertragen und hrsg. von Hans Eckart Rübesamen, München 1963, Drittes Buch, 35. Kapitel.

von der Insel Scotra<sup>86</sup>, daß sie reich an Nahrung aller Art sei und an ihren Küsten viel Ambra angeschwemmt werde. Da dies ein vielbegehrtes Handelsprodukt sei, beschäftigten sich die Inselbewohner hauptsächlich mit dem Walfang. Männer und Frauen auf der Insel seien nur mit einem Lendenschurz bekleidet. Sie seien getaufte Christen, die einen eigenen Erzbischof haben, der einem Patriarchen in der Stadt Baldac, der im Mittelalter gebräuchlichen latinisierten Form für Baghdad, unterstehe, welcher denselben beziehungsweise, wenn er vom Volk gewählt worden sei, in seinem Amt bestätige. Öfters kämen Piraten auf die Insel, und die Leute kaufen ihnen bedenkenlos die geraubten Güter ab und rechtfertigen sich damit, daß die Beute Götzendienern und Sarazenen abgenommen worden sei. Alle Schiffe, die nach der Provinz Adan segeln, legen hier an und kaufen Fische und Ambra und verschiedene Baumwollstoffe in großen Mengen. Die Inselbewohner seien der Zauberei und der Hexerei mehr zugetan als irgendein anderes Volk, obgleich der Erzbischof ihnen dies streng verboten habe und darauf die Exkommunikation stehe. Sie kümmern sich aber wenig darum, und wenn Piraten einen von ihnen geschädigt haben, so sprächen sie über das Schiff einen Zauber aus, so daß es die Insel nicht mehr verlassen kann, ehe nicht der Geschädigte zufriedengestellt worden sei. Selbst wenn das Piratenschiff einen günstigen Wind haben sollte, hätten sie die Macht, diesen so zu drehen, daß das Schiff wieder zur Insel zurückkehren müsse. Wenn sie wollen, könnten die Inselbewohner auch das Meer beruhigen, Schiffbruch herbeiführen und noch manche andere Dinge vollbringen. Ibn Baṭṭūṭa (gest. 1377) erwähnt in seinem Reisebericht<sup>87</sup> der in vielem eine wertvolle Ergänzung des Werkes seines älteren italienischen Zeitgenossen Marco Polo ist, daß Soqotra ein Zufluchtsort für indische Seeräuber sei, die mit vielen Schiffen dort Unterschlupf suchten.

Ibn Māǧid, der arabische Lotse Vasco da Gamas von Malindi nach Indien, berichtet für das Jahr 1488/89 über die Insel Soqotra,<sup>88</sup> daß dort christliche Barbaren leben, welche die Nachkommen von Griechen seien; die Bevölkerung belaufe sich auf etwa zwanzigtausend Menschen, welche auf der Insel seit alters her ansässig seien. In unserer Zeit, so fährt Ibn Māǧid fort, hätten die Scheichs der Mahra dort eine Festung errichtet und herrschten über einige ihrer Einwohner, indem sie ihnen Frondienste auferlegen und von jedem Mann

86 Scotra bzw. Scatra in der altfranzösischen Version.

87 Ibn Baṭṭūṭa, *Tuḥfat an-nuẓẓār fī ǧarāʾib al-amṣār*. Voyages d'Ibn Batoutah, edd. Charles Defrémery et Benjamin-Raphael Sanguinetti. Vol. I-IV, Paris 1853-1899, I, S. 362.

88 Robert B. Serjeant, *The Portuguese off the South Arabian Coast*. Ḥaḍramī Chronicles, Oxford 1963, S. 157ff.: Appendix V: Socotra. – G.R. Tibbetts, *Arab navigation in the Indian Ocean before the coming of the Portuguese, being a translation of Kitāb al-Fawā'id fī uṣūl al-baḥr wa'l-qawā'id* of Aḥmad b. Māǧid al-Najdī, London 1981 (Oriental Translation Fund. New series, Vol. XLII), S. 223f.: The Tenth Fa'ida: On Islands. (j) Soqotra.

eine bestimmte Menge zerlassener Butter (Ghee) verlangen und von jeder Frau ein Tuch in der landesüblichen Webart. Da vom Festland stammende Scheichs umgebracht wurden, sagt man, daß Soqotra denen, die über es herrschen, Unglück bringe. Die einheimische Bevölkerung sei freundlich, und wenn ein Fremder zu ihnen komme, so setzen sie ihm Wasser und Nahrung vor und bieten ihm ihre Töchter und Frauen an. Der arabische Text hat zwar *ṭiyābahum wa-nisā'ahum*, ihre Kleider und ihre Frauen, doch kann das erste Wort ohne Änderung des Konsonantenbestandes, nur mit abweichender Punktierung, zu *banātahum*, ihre Töchter, abgeändert werden. Wir haben hier ein Beispiel von Proxenetismus oder sexueller Gastfreundschaft vorliegen, wofür es in Südarabien von der Antike bis in die jüngste Zeit Bezeugungen gibt.<sup>89</sup> Es herrsche, so berichtet Ibn Māğid weiter, über sie eine Frau, und ihre Heirat untereinander liege in den Händen der christlichen Priester, welche in den Kirchen wohnen; sie handeln nach dem Rat jener Frau, deren Macht jedoch in unserer Zeit schwach geworden und zu Ende gekommen sei. Auch hier wird die besondere Vorherrschaft und Machtstellung von Frauen betont, welche auf alten matriarchalischen Strukturen in der Gesellschaftsordnung von Soqotra beruhen, die sich bis heute in matrilinearen Verwandtschaftsbezeichnungen und matrilocalen Eheverbindungen nachweisen lassen.<sup>90</sup>

Im Jahre 1507 eroberte Afonso de Albuquerque Sūq, den damaligen Hauptort von Soqotra, und die Portugiesen setzten sich für vier Jahre auf der Insel fest. Um noch einmal den Missionar Franz Xaver, der 1542 auf Soqotra Zwischenstation machte, aus einem seiner Briefe zu zitieren<sup>91</sup>: Die Bewohner der Insel sind Christen, doch mehr dem Namen nach als in Wirklichkeit, denn sie sind völlig unwissend. Fast niemand kann lesen oder schreiben, und darum verfügen sie auch über keinerlei geschichtliche Kenntnis. Auf ihren christlichen Namen aber sind sie stolz. Sie haben eigene Gotteshäuser mit Kreuzen und Ampeln, in denen nichtordinierte Priester ihren Dienst versehen. Aber auch diese Vorsteher können nicht lesen und schreiben, sie haben keine Bücher und können nur einige Gebete auswendig sprechen. Sie verstehen aber diese Gebete nicht, denn die Formeln sind in einer fremden Sprache abgefaßt, ich glaube, es ist chaldäisch. Viermal am Tag begeben sich diese Priester in die Kirche, um Mitternacht, bei anbrechendem Tag, am Nachmittag und am Abend. Glocken kennen sie nicht, aber mit hölzernen Klappern, ähnlich denen, die wir in der Karwoche gebrauchen, geben sie dem Volk das Zeichen zum Gottesdienst.

89 Walter Dostal, »Sexual Hospitality« and the problem of matrilinearity in Southern Arabia, in *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies* 20 (1990), S. 17-30.

90 Vitaly V. Naumkin, *Island of the Phoenix. An Ethnographic Study of the People of Socotra*. S. 236-285: Marriage and Kinship Systems in Socotra.

91 Die Briefe des Francisco de Xavier 1542-1552. Ausgewählt, übertragen und kommentiert von Elisabeth Gräfin Vitzthum, Leipzig 1941, S. 40.

Getauft wird aber niemand bei diesen Christen, denn die Vorsteher wissen gar nicht, was die Taufe ist. Als weiteres Zeugnis seien noch einige Angaben aus João de Barros zitiert,<sup>92</sup> dem bedeutendsten enzyklopädischen Werk der Entdeckungsgeschichte mit den Erkundigungen und Eroberungen der Portugiesen bis in das 16. Jahrhundert, einem Werk, das zwar nicht auf eigener Anschauung beruht, sondern von anderen gewissenhaft gesammelte Informationen enthält und die früheste portugiesische Quelle über Soqotra darstellt. Die meisten Männer, so berichtet de Barros, trügen apostolische Namen, und die meisten Frauen hießen Maria. Sie verehrten das Kreuz, und sie alle trügen ein Kreuz auf ihrer Brust. Sie hielten gewöhnlich täglich drei Gottesdienste, welche mehr oder weniger der Matutin, der Vesper und der Komplet entsprächen. Der Gottesdienst werde in Wechselgesängen in chaldäischer Sprache abgehalten. Diejenigen, welche ihn gehört hätten, meinten, das Wort Halleluja verstanden zu haben. Die Einwohner von Soqotra praktizierten die Beschneidung, hielten das Fasten, lebten in Monogamie und entrichteten an die Kirchen den Zehnten.<sup>93</sup> Mit diesen beiden Zitaten, die Schriften entnommen sind, welche ihren Ursprung in der Mitte des 16. Jahrhunderts haben, wurde allerdings bereits die Neuzeit erreicht und somit der gesetzte Rahmen der antiken und mittelalterlichen Quellen überschritten. Da jedoch in der Sektion für die Kunde des Christlichen Orients der Görres-Gesellschaft besonders die Zeugnisse über das Christentum auf Soqotra herausgestellt werden sollten, wurden wenigstens diese beiden Zitate am Schluß noch gebracht.<sup>94</sup>

In der Antike und im Mittelalter war Soqotra vor allem wegen seiner Aloe und wegen des Drachenblutes bekannt und berühmt, und den Bewohnern der Insel wurde besondere Aufmerksamkeit zuteil, weil sie sich auf Magie und Zauberei verstanden und weil sie Christen waren. Das Christentum ist längst

92 João de Barros e Diogo de Couto, *Da Asia, dos feitos, que os Portugueses fizeram no descobrimento, e conquista dos mares, e terras do Oriente*. Nova edicao. Decadas I-XII, Lisboa 1777-1788 [Decadas I-IV stammen von J. de Barros, Decadas V-XII wurden später von D. de Couto fortgesetzt].

93 Charles F. Beckingham, *Some notes on the history of Socotra, in Arabian and Islamic Studies*. Articles presented to R. B. Serjeant on the occasion of his retirement from the Sir Thomas Adam's Chair of Arabic at the University of Cambridge, ed. by R. L. Bidwell and G. R. Smith, London 1983, S. 172-181.

94 Herrn Kollegen Piotr Scholz wird, nachdem er in der Einladung zur Generalversammlung der Görres-Gesellschaft von diesem Vortragsthema Kenntnis erhielt, der Hinweis auf eine noch unveröffentlichte Arbeit verdankt, von welcher er sogar das Manuskript zugänglich machte. Es handelt sich um die am Institut für Völkerkunde der Ludwig-Maximilians-Universität München entstandene, im März 1998 vorgelegte und im März 1999 revidierte Magisterarbeit von Zoltán Biedermann, welche den Titel trägt »Sokotra in frühen Quellen. Mythos, Geschichte und Ethnographie«. Der Autor beschäftigt sich in die Hälfte der Arbeit umfassenden vierten Kapitel mit Soqotra in der frühen Neuzeit, worin vor allem europäische, und hier wiederum portugiesische, Quellen des 16.-18. Jahrhunderts ausgewertet werden.

erloschen, die Vorliebe der Einwohner von Soqotra für Hexerei und Beschwörungen ist jedoch bis zum heutigen Tag geblieben, wie noch Texte über Magie, Beschwörungen und therapeutische Praktiken in der traditionellen Heilkunde zeigen, welche in jüngster Zeit veröffentlicht wurden.<sup>95</sup>

<sup>95</sup> Marie-Claude Simeone-Senelle, Magie et pratiques thérapeutiques dans l'île de Soqotra: Le médecin-guérisseur, in *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies* 25 (1995), S. 117-126.

Michel van Esbroeck

## L'encyclique de Komitas et la réponse de Mar Maroutha (617)

Les deux documents que nous traduisons ici ont été publiés de longue date, mais ils ont été mal signalés dans les divers répertoires.<sup>1</sup> A vrai dire, M. Ormanian les avait connus tous les deux, mais son commentaire n'a pas réuni les deux lettres comme elles doivent l'être.<sup>2</sup> En outre, M. Ormanian ne semble pas avoir eu à sa disposition le texte complet de la lettre : celle-ci est en effet acéphale dans le Livre des Lettres, à la suite de la chute d'un feuillet du manuscrit aujourd'hui à Bzommar.<sup>3</sup> Pourtant, la lettre complète avait été éditée en 1894 par Ter-Mikelian, dans un ouvrage consacré avant tout à l'édition du Yaçaxapatoum attribué à Grégoire l'Illuminateur. Il n'a inséré le texte de Komitas que dans le commentaire du vingt-deuxième chapitre de cet ouvrage, consacré à l'essence immuable et inaltérable de Dieu.<sup>4</sup> Il nous a paru nécessaire de donner à ces deux documents, datés d'une manière exceptionnellement précise, la place qui leur reviennent dans l'histoire de l'Église arménienne. Peu de documents sont aussi officiels. La première lettre est sans conteste le document sur la base duquel, à la suite d'une réunion des évêques, Komitas définit sa politique religieuse vis-à-vis des Orientaux. C'est un appel pour un ralliement, qui ne saurait être trop éloigné de l'année même de l'accession de Komitas au Catholicos en 615. On peut contrôler ceci notamment par le fait que le Catholicos se réfère constamment à Grégoire l'Illuminateur, sans mentionner jamais les reliques de Rhipsimè, dont il a glorifié en 618 les restes par une des églises célèbres d'Etschmiadzine.<sup>5</sup> La deuxième lettre a ceci de particulier qu'elle est datée par les années du Shahānshah Chosroes Aparwez en 617, et qu'elle condamne des évêques que tout indique comme des partisans de Gaianos. Son

1 R. W. Thoson, *A Bibliography of Classical Armenian Literature to 1500 AD*, Turnhout 1995, p. 142 signale la lettre principale comme *Traité de la foi*, mais ajoute néanmoins le vrai titre d'après l'édition de Ter-Mkrtčean dans *Ararat*, 1896, avec le titre exact «aux Perses».

2 M. Ormanian, *Azgapatoum*, 1 (Constantinople 1913), col. 659-666, n<sup>os</sup> 442 et 446.

3 Girk' T'ht'oc', Tiflis 1901, p. 212-219.

4 A. Tēr-Mik'ėlean, *Srboy Hōrn meroy eranelwoyn Grigori Lousaworč'i Yaçaxapatoum Čark'*, Vagharshapat 1894-96, p. 300-310.

5 G. V. Abgaryan, *Patmoutiwn Sebēosi*, Erevan 1979, S. 121, Kap. 37, et Yovannou *Kat'olikosi Drasxankertec'oy Patmout'iwn Hayoc'*, ed. M. Emin, Moscou 1853, p. 46.

authenticité ne saurait faire aucun doute. Mais elle a paru de manière aussi peu remarquée par les soins du même A. Ter-Mikelean, l'année précédente en 1893 à Vahgharshapat, dans les commentaires annexes à l'édition de la compilation historique arménienne de Samuel d'Ani.<sup>6</sup>

Récemment, la nouvelle édition du Livre des Lettres par N. Bogharian a dûment complété la lettre de Komitas avec un troisième manuscrit de Jérusalem, dans lequel cependant la lettre est mutilée.<sup>7</sup> Il existe donc au moins trois exemplaires de la lettre. De la réponse de Marutha, nous avons également rencontré des exemplaires dans d'autres manuscrits. Il n'y a cependant guère de variantes sérieuses. Sans doute y a-t-il encore d'autres manuscrits, et une édition critique est encore prématurée. Par leur date et leur contenu, ces deux documents sont précieux pour comprendre l'évolution de l'Église arménienne au début du VII<sup>e</sup> siècle. Il nous a paru utile de les traduire d'abord, et de leur accorder un court commentaire historique qui éclaire certains aspects moins remarquables de l'histoire ecclésiastique arménienne.

## I

### Lettre du catholicos d'Arménie Komitas aux Perses<sup>8</sup>

1. «Toute parole est onéreuse» (Eccl. 1,8) dit quelque part le sage Salomon, l'Ecclésiaste, dans son discours; plus (onéreux) encore (est-ce) de prononcer des paroles sensées et d'écouter avec intelligence les discours de n'importe qui. Ceux-ci sont les discours des divertissements mondains et des fantasmes terrestres, tenus pas les gens. Et combien plus encore les sentences des oracles salutaires de Dieu pour l'humanité, dignement issues de la bouche des saintes Écritures, regorgent-elles pour les auditeurs qui la comprennent d'efforts onéreux, même si celles-ci parlent avec la grâce de l'Esprit. C'est pourquoi j'ai grand besoin de la grâce du Christ, moi qui vais parler de ce qu'aucune bouche humaine n'est digne d'énoncer mais que la bouche de Dieu peut toujours réaliser «en extrayant de ce qui est vil ce qui est précieux» (Jer 15,19), ou comme cet autre (verset) : «Il a usé de ma bouche comme d'une épée effilée» (Is 49,2). Aussi je me suis enhardi à parler par ordre du Seigneur et de ne pas me taire, afin qu'un peuple nombreux revienne au Christ. C'est chose particulièrement délicate de cueillir dans la moisson et de grappiller dans la vendange

6 A. Tēr-Mik'élean, Samouēli k'ahanayi Anec'woy hawak'mounk'i groc' patmagroc', Vahgharshapat 1893, p. 290-291.

7 N. Bogharian, Girk' T'ht'oc', Jérusalem 1994, p. 400-413.

8 L'édition acéphale reconstituait «Sur la foi» au lieu de «aux Perses», ce qui a égaré M. Ormanian.

ces paroles initiales des Écritures qui ont été dites avec une grande précision<sup>9</sup>. Sans doute les sentences de sagesse de plus d'un ont-elles été mises par écrit, car elles ont traversé un temps considérable et sont vieilles et, comme le vin, plus agréables à déguster que les plus récentes. Ainsi les paroles se sont imprimées un long temps dans la conscience des auditeurs, d'autant plus que rien de faux n'a été trouvé dans la foi droite de ce qui a été dit au début, et que la doctrine ne s'est pas encombrée de choses insignifiantes ou de paroles inférieures à la doctrine.

2. Aussi au moment de recueillir les réflexions théologiques, j'accepterai d'abord la tradition initiale, et cela sans nouvelles fioritures au regard du respectable trésor d'en haut, chemin de lumière, qui est le salut du monde, même s'il est caché à plusieurs selon la parole de l'apôtre (cf. 2 Cor 4,3). Car pour eux l'illumination de l'évangile de gloire du Christ (2 Cor 4,4) n'est pas cachée ; elle ne se dérobe pas à ceux qui l'aiment, et elle s'empresse à la rencontre de ceux qui la désirent (Sag 6,14). En faire une préoccupation est une prudence accomplie (Sag 6,15), et achever son nom avec une foi droite est la racine de l'immortalité (Sag 15,3) selon la parole de Salomon. Ils ont complété ce qui touche à la mort du Fils de Dieu, ils ont été indiciblement vivifiés par la communion en portant en eux-mêmes la grâce de l'adoption du saint Esprit.

3. Il est écrit qu'en ce temps-là la sagesse se taira (Amos 5,13), mais le temps présent me requiert à cause des gens de l'extérieur, qui ne sont pas de cet enclos, et il me donne la hardiesse : «Allez tant que vous avez la lumière avec les œuvres de la vertu» sans résistance (Jn 12,35). Et encore «il convient en tout temps d'être zélé pour le bien» (Gal 4,18), et encore «Je dirai mon témoignage devant les rois et je n'aurai pas honte» (Ps 118,46). Soyons nous-mêmes la main d'œuvre de mes prières pour le troupeau des fidèles. Avec courage allons à l'accomplissement du bien selon le but fixé par le bienheureux Paul, dont le triomphe est la croix (Gal 6,14), la liberté le ciel et l'exécuteur le Christ (Heb 12,2). Et encore «Souvenez-vous de vos maîtres, qui vous ont appris la parole de Dieu, et ayant vu l'issue de leur démarche, devenez les imitateurs de leur foi» (Heb 13,7). Et encore «Soyez zélés en vue des grâces qui sont excellentes!» (1 Cor 12,31).

4. Et je ne m'exprimerai plus en gardant le silence sur ma conscience et en me contentant d'un discours succinct<sup>10</sup>, et je ne m'en irai pas par paresse en prétextant l'ignorance, et je ne dirai rien d'autre que ce qui est acquis. Mais comme l'est cette parole «Le fondement solide de Dieu est déjà présent et

9 Cette précision ressort beaucoup mieux avec le verset complet de Jérémie 15,19 «Si tu recueilles le bon du mauvais, *tu seras ma bouche!*». La précision concerne aussi les attendus du paragraphe 11 ci-dessous, récoltés dans le champ immense du parler humain.

10 De fait sept citations scripturaires sont alléguées au chapitre 3.

possède le sceau» (2 Tim 2,19), «car je sais en qui j'ai mis ma confiance, et je suis persuadé qu'il est capable de préserver ma tradition» (2 Tim 1,12) et celle de la foi droite, car il n'y a pas des nouveaux miracles où les pasteurs reçoivent la grâce de la prophétie (Lc 2,8-15), où des pêcheurs deviennent évangélistes de la parole de Dieu (Matth 4,18-19), où la veuve de Sarepta dans la disette reçoit la nourriture par le prophète (1 R 17,9-16), et où le Verbe pour la personne de la Samaritaine est source de l'eau vive (Jn 4,13-14).

5. J'ai l'espoir d'oser considérer cela dans les Écritures inspirées avec le point de vue qui convient selon les diverses personnes qui ont travaillé dans ce sens. C'est pour elles que surabonde sans limite la grâce de la prophétie du Christ, car il est lui-même le Seigneur, qui suffit à tous ceux qui l'implorent. Il m'accordera à moi aussi d'ouvrir mes lèvres de parole en parole, de dire le mystère du Christ, de clore la bouche des ennemis de la foi droite, qui portent l'habit des agneaux (Mat 7,15) et dont la langue est acérée à blasphémer contre la sainte Trinité. C'est pour cela que le «Fils du Tonnerre» (Mc 3,17) nous a laissé la liberté «de ne pas les recevoir à la maison ni de les saluer d'une parole» (2 Jn 11), et d'appeler leur doctrine un nuage<sup>11</sup> aride, des arbres deux fois morts, une matière pour le feu éternel, qui alimentent d'eux-mêmes le feu de la Géhenne et nourrissent le ver qui ne meurt pas (cf Mc 9,47-48). A présent il ne faut plus surseoir à des travaux d'approche, mais pénétrer bien préparés dans l'intelligence optimale des choses divines. Moi, et les ouailles qui me sont confiées,<sup>12</sup> nous croyons et confessons, comme avec une autorité égale saint Grégoire le patriarche de la sainte Église du pays d'Arménie nous l'a enseigné.

6<sup>13</sup>. Nous croyons en un seul Dieu et Père, au Seigneur, au Créateur du ciel et de la terre, des choses visibles et invisibles ; et dans le Fils unique de Dieu, qui est dans le Père, va vers Lui et est avec Lui ; et dans le saint Esprit, qui est de leur subsistance, et par qui il a fait tout ce qui est, une seigneurie, une puissance, une divinité, le Père à partir de lui-même, le Fils à partir du Père, et l'Esprit à partir d'eux, avec leur spécificité, leur existence, leur divinité, trois personnes et une volonté parfaite, égale, pareille et commune en hauteur, en profondeur, en longueur et en largeur, une seule nature de la divinité, une seule couronne de la trinité et le ciel et la terre sont remplis de sa gloire.

7. C'est ainsi que nous croyons, nous confessons et nous adorons la sainte

11 Ici débute le texte acéphale du Livre des Lettres édité en 1901.

12 Ici et plus loin au début des chapitres 12 et 16, il ne fait pas de doute que Komitas agit en conscience comme Catholicos des Arméniens au sein d'un Synode.

13 Les chapitres 6 et 7 constituent le Credo de Grégoire l'Illuminateur, imprimé à la fin de l'Agathange : G. Ter-Mkrttchean et St. Kanayanc', Agathangełosi patmout'iw'n Hayoc', Tiflis 1909, p. 472-474, dont la nature est commentée ci-dessous.

Trinité à partir de son unité, ainsi aussi la sainte Trinité à partir de sa trinité, immaculée, non mélangée, sans commencement et consubstantielle. Car comme la Trinité est non mélangée, elle est aussi indivisible. Elle est non mélangée à cause de chaque propriété des personnes, et elle est indivisible, car le Père est tout-puissant, le Fils est tout-puissant et le saint Esprit est tout-puissant, une seule nature de la divinité, une seule puissance, une seule force, une seule domination. Et dans les derniers temps le Fils unique de Dieu, par la volonté du Père et de son saint Esprit, s'est abaissé à partir des cieux pour nous et pour notre salut, il est descendu dans le sein d'une vierge, il a pris chair de Marie la sainte Vierge et Mère de Dieu, et il a unifié l'immortel avec le mortel, et a mélangé l'incorruptible et le périssable avec sa divinité immortelle, il se l'est unie et l'a rendue incorruptible, afin de bénir sans aucune révolte ce qui par le bien est humble. Dieu est né normalement de la sainte Vierge, dont les marques de la virginité n'ont pas été corrompues, il a été enveloppé de langes et allaité, et après douze ans il est allé au temple, afin de manifester sa divinité. «Il est apparu sur la terre et a conversé parmi les hommes» (Bar 3,38) par l'unification de la providence. Il a eu faim et soif, par seulement par la nature humaine, mais par l'unification de la providence de manière divine. Et après 30 ans il est allé au baptême, a été baptisé dans le Jourdain par Jean. Il a été attesté par le Père «Celui-ci est mon Fils bien-aimé» (Mat 3,17). Il a jeûné quarante jours et quarante nuits et après cela a été tenté par le démon. Le Verbe incarné a donné la lumière aux aveugles et changé la nuit en jour, il a montré comme sans importance la question «où l'avez-vous déposé?» (Jn 11,34) pour celui qui était mort depuis quatre jours. Je ne dis pas de l'homme seul qu'il a enduré les souffrances, la croix, et la mort, ni de la thaumaturgie qu'elle est seulement du Verbe de Dieu, mais par la providence de l'unification, car au Verbe de Dieu incarné reviennent tout ce qui est haut et tout ce qui est bas. Ainsi, c'est par libre vouloir qu'il est allé à la croix, qu'il est mort et qu'il a été enseveli, et le troisième jour il est ressuscité selon les écritures, afin d'être le souverain des vivants et des morts. Et après quarante journées et quarante nuitées, il est monté aux cieux, comme l'ont vu les apôtres. Il s'est assis à la droite du Père comme l'a vu saint Étienne dans son témoignage disant : «Je vois les cieux ouverts et Jésus qui siège à la droite de Dieu» (Act 7,56). Et il viendra avec la même chair et la même gloire juger les vivants et les morts, et son règne n'aura pas de fin.

8. Et après cela comme le dit Grégoire de Nazianze le Théologien<sup>14</sup> : «Un

14 Le Credo qui suit est celui de Grégoire le Thaumaturge, dont la longue tradition est décrite par M. van Esbroeck, *The Credo of Gregory the Wonderworker and its influence through Three Centuries*, in E. Livingstone, *Studia Patristica*, vol. 19 (Leuven 1989), p. 255-266. La signification historique de cette citation sera commentée plus bas.

est Dieu et Père du Verbe vivant, substance de sa sagesse et force de sa forme, géniteur parfait de qui est parfait, Père du Fils unique, un seul Seigneur, unique de l'unique, Dieu de Dieu, forme et image de la divinité, Verbe agissant, sagesse enveloppante, force menant tous les êtres à l'existence et créateur de l'ensemble, Fils véritable de l'invisible, incorruptible de l'incorruptible, immortel de l'immortel, éternel de l'éternel. Un seul saint Esprit, possédant l'essence de Dieu et apparu par le Fils manifestement aux hommes, image du Fils, parfait du parfait. Cause du vivant, sainteté proviseur de sainteté, par qui le Père est perçu, qui est au dessus de tout et en tout, et le Fils Dieu par qui tout est. Trinité parfaite en gloire, en éternité et en majesté, indivisible et inaltérable. Il n'y a rien de créé ni rien de soumis dans la Trinité, ni venant de l'extérieur comme s'il n'avait pas été auparavant et serait dans la suite devenu. Et le Fils n'a jamais été plus petit que le Père, ni le Père que le Fils, mais la Trinité demeure toujours inchangée et inaliénée.

Et nous adorons le Père et le Fils et l'Esprit saint : Dieu le Père, Dieu le Fils et Dieu le saint Esprit, une nature de trois personnes noétiques, parfaites selon leur essence, divisées par le nombre et indivisées par la divinité.

9. Nous acceptons aussi les douze chapitres de Cyrille qu'il a prononcé contre Nestorius, c'est-à-dire «Celui qui ne croit pas que le Verbe de Dieu a souffert dans la chair, a été crucifié dans la chair, a goûté la mort dans la chair, et est devenu l'aîné des morts, car il est toujours vivant et donne la vie à tous comme Dieu, qu'il soit anathème!»<sup>15</sup> Et ensuite comme Grégoire le Théologien, comme Grégoire de Néocésarée<sup>16</sup>, comme l'évêque Basile de Césarée, comme Athanase et Cyrille patriarche d'Alexandrie, et saint Grégoire le Parthe le Patriarche de Grande Arménie, avec l'amour du savoir et en connaissance de cause nous avons appris d'eux l'ancien et le nouveau Testament, ayant de cette manière rejoint l'unique nature de la divinité des trois personnes, selon quoi c'est avec une foi intégrale que nous nous adaptons à ces trois conciles dans le respect de la Trinité toute sainte, à travers une définition qu'ont posée les 318 saint Pères inspirés qui étaient à Nicée, et dont le chef était Aristakès le patriarche de Grande Arménie. Et voici comment ils ont parlé du Verbe incarné : il était Dieu né de Dieu, lumière de la lumière, vrai Dieu du vrai Dieu, engendré et non créé, descendu des cieux, incarné et devenu homme de la saint Vierge Marie. Il a souffert, c'est-à-dire qu'il a été crucifié et enterré et le troisième

15 12<sup>ème</sup> anathème de Cyrille. La rédaction arménienne diffère de celle du Sceau de la Foi : Karapet ep., *Knik' Hawatoy* (Etchmiadzine 1914), p. 241, et également de la traduction hellénophile du *Traité de Timothée Élure contre Chalcédoine* : K. Ter-Mekertschian et E. Ter-Minassiantz, *Timotheus Älurus' des Patriarchen von Alexandrien Widerlegung der auf der Synode von Chalkedon festgesetzten Lehre*, Leipzig 1908, p. 167. Pour les textes originaux, voir CPG n° 5223.

16 Sur l'intervention ici de Grégoire de Néocésarée, voir le commentaire.

jour ils est ressuscité, est monté aux cieux, et vient juger les vivants et les morts, dont le règne n'a pas de fin. De la même manière ils ont anathématisé toutes les sectes qui acceptent quelque chose d'étranger à l'église catholique apostolique.

10. Et en premier lieu Arius, qui appelle le Fils une créature, et non le Verbe incarné de la sainte Vierge, et dit : «Il est la première de toutes les créatures et par lui il a tout créé». Et pour cela même les cent cinquante également qui se sont rassemblés à Constantinople, qui ont anathématisé et éconduit Macedonius, qui s'attaquait à l'Esprit saint. Pareillement les deux cents qui se sont rassemblés à Éphèse ; ils ont anathématisé l'orgueilleux Nestorius et l'ont éconduit hors de l'Église catholique et apostolique, lui qui avait dit d'une langue effrénée : «Il n'est ni convenable ni digne d'appeler Marie, la sainte Vierge Mère de Dieu, mais mère de l'homme, et non pas le Christ crucifié Dieu, mais le Verbe devenu temple de Dieu, et enfin ne pas confesser le Verbe devenu chair selon les traditions de l'évangile, mais que Dieu a habité dans la chair, ainsi donc dans le Christ comme homme de Marie, et il désirait le manifester comme d'honneur égal, ou comme quelque chose de moindre, l'un des plus grands des saints et des hommes spirituels, et il proféra encore bien d'autres blasphèmes nombreux, et quand nous aurons présenté en paroles ses partisans nous aurons dit le nécessaire.

11. Ils ont anathématisé aussi Eutychès, qui était moine de l'île de Cos, qui croyait que la chair du Seigneur était pour l'œil et ne provenait pas de la nature humaine, mais il avait pris la forme humaine, disait-il, dans le sein de la Vierge, n'ayant rien reçu de la nature de la Vierge.

Ils ont anathématisé aussi Sabellius le Lybien, qui croit que la sainte Trinité a une personne et non trois personnes parfaites.

Ils ont anathématisé aussi Apollinaire de Laodicée, qui dit qu'il était seulement une partie d'un homme à savoir la chair, et qu'il n'était pas suffisamment homme. Il était divin, disait-il, devenu spirituel par l'adjonction de l'esprit, et qu'il fallait qu'il n'ait pas un esprit humain.

Ils ont anathématisé aussi Marcion du Pont, qui a dit que le Dieu qui a tout créé n'est pas bienveillant, et n'est pas le Père du Christ bienveillant, mais un autre juste et vrai, et que le Christ n'a pas pris chair chez nous.

Ils ont anathématisé aussi Marcel Photin et Sophrovinos<sup>17</sup>, qui disent que le Verbe est une énergie, et l'énergie qui habite en lui est de la descendance de David, et non pas une essence personnelle.

17 Derrière ce nom impossible se cachent les «Sabelliens» du premier canon du Concile de Constantinople, lesquels sont nommés en même temps que Photin et Marcel. La déformation du nom n'intervient pas dans la version arménienne des Kanonagirk' Hayoc', traduits plus tard.

Ils ont anathématisé et rejeté hors de l'Église catholique et apostolique Paul de Samosate et le tome de Léon et le Concile de Chalcédoine<sup>18</sup>, car ils ont dit qu'il y a deux natures et deux formes dans le Christ Jésus après l'unification providentielle par la sainte Vierge, lesquelles manifestement constituent deux personnes.

Ils ont anathématisé aussi Sévère, qui a dit que la chair du Christ était corruptible jusqu'à la résurrection, et après la résurrection il l'a rendu incorruptible.<sup>19</sup>

Ils ont anathématisé aussi Montanos, qui s'appelait lui-même le saint Esprit et pratiquait la sorcellerie et la débauche.

Ils ont anathématisé aussi Macedonius, ceux qui confessaient le Père et le Fils et niaient l'Esprit saint.<sup>20</sup>

Ils ont anathématisé aussi les Melchisédechites, qui appelaient Melchisédech Dieu du fait qu'il était fils de Dieu.

Ils ont anathématisé aussi Gaianos, ceux qui disent de la nature humaine qu'elle est estampillée comme la cire, et que les esprits y descendaient avec des mutations et des désirs alternatifs.<sup>21</sup>

Ils ont anathématisé les Hérodiens, qui disent qu'Hérode était le Christ et en sont restés là.

Ils ont anathématisé aussi les Archangélites, qui disent que l'Archange était Dieu et qu'il a prit chair dans la Vierge Marie.

Ils ont anathématisé aussi les Novatianites qui n'acceptent pas le repentir.

Ils ont anathématisé aussi Valentin, Mani Kumrikios, Théodore de Tarse et Théodore qui était évêque de la ville de Cyr, ainsi que Acace et Barsauma *Entsihnatsi*<sup>22</sup>, qui divisent la nature du Fils en deux et disent qu'il est impassible selon la divinité, et rangent la croix et la mort pour l'homme seulement, et ne professent pas l'unification providentielle.

12. Pareillement nous anathématisons<sup>23</sup>, moi et ce synode qui me fait confiance, et nous rejetons en dehors de la sainte Église tous les hérétiques, qui ont été

18 Cette condamnation est classique depuis Nerses II en 555.

19 Sur la portée de cet anathème pour l'histoire d'Arménie, voir le commentaire plus bas.

20 Fin du texte mutilé du manuscrit 858 de Jérusalem, fol. 531-536.

21 Nous avons déjà traduit cet anathème dans: *The Aphthartodocetic Edict of Justinian and its Armenian Background*, in E. Livingstone, *Studia Patristica*, vol. XXXIII (Leuven 1997), p. 585. Dans l'édition de 1901, et sans doute dans le manuscrit, le nom de Gaianos a été gratté au début.

22 Sur ce nom *Entsiba*, voir N. Garsoïan, *L'église arménienne et le grand schisme d'Orient*, Lovanii 1999, p. 169-170, note 98. La forme du nom est cependant ici plus complète, et implique une origine géographique. Il s'agit de Barsauma de Nisibe, promoteur du Concile de Beth Lapat en 484 comme compromis avec les autorités mazdéennes.

23 On notera le changement de personne : les anathèmes qui précèdent sont issus de la tradition, à la troisième personne du passé.

anathématisés par nos saints pères docteurs divinement inspirés, car il est écrit «Soyez prudents vis-à-vis des mauvais travailleurs!» (Phil 3,2). «Repérez ces gens-là qui marchent ainsi en dehors de la doctrine que vous avez apprise, et écarterez-vous d'eux, car de telles gens ne servent par notre Seigneur Jésus-Christ» (cf. Rom 16,17-18). Et encore «Prenez en garde les personnes et toutes vos ouailles, dont l'Esprit saint vous a rendu les observateurs, pour la pastorale de l'assemblée du Seigneur!» (Act 20,28).

13. Maintenant moi aussi je loue Dieu pour tout ce qu'ils m'ont dit ici pour mon information peu développée,<sup>24</sup> et prions le Christ ami des hommes de nous donner la prudence de conserver tout ce que nous avons entendu, et que nous connaissions la foi droite, afin que nous et vous, nous soyons heureux et les hérétiques soient couverts d'opprobre. Demandons au Seigneur, qu'il nous accorde des œuvres dignes de la foi, afin que nous vivions dans sa gloire et que nous ne nous égarions pas de la sorte du repos éternel qui est préparé pour ses élus. Et que par l'intercession de la sainte Theotokos nous soyons les imitateurs de ceux qui ont hérité la promesse de Dieu avec foi et libéralité. A lui le Seigneur universel la gloire, lui qui pour notre salut s'est fait homme et a conversé de manière humaine, qui mangé comme nous, a bu, a été malmené, a souffert, a été crucifié, a été cloué, a été tué, a été enseveli, a été revivifié, est ressuscité, a été élevé et s'est assis à la droite de son Père, et le Père a donné vie à tous qui ont cru en lui, ont consenti à sa gloire divine, et se sont renouvelés dans une gloire indescriptible, et il leur a donné de devenir enfants de Dieu. Et il leur a donné son Père, le générateur des grâces et il nous a donné le précepte d'appeler Dieu Père.

14. Maintenant nous avons été vraiment appelés les frères du fils de Dieu, que le Fils a pris pour les conduire au Père : «Me voici et mes enfants que tu m'a donnés (Is 8,18) Père!» Et il dit encore : «Je dirai ton nom à mes frères, au milieu des assemblées je te bénirai» (Ps 21,23). Et encore «Tu es Pierre et sur cette Pierre je bâtirai mon Église, et les portes de l'enfer ne prévaudront pas sur elle» (Matth 16,18). Pareillement ont cru les scellés du royaume des cieux, et il lui donna de lier et de délier sur la terre et dans les cieux, ce dont vous vous serez les enfants héritiers du nouveau trône, dans la foi droite et la bonne confession.

15.<sup>25</sup> Yambichoy le métropolitain, Paul évêque d'Arouestan, Gabriel évêque des Arabes, Jean évêque de Hert, Simon évêque de Ninive, Mabasisoy évêque de Kohinihorak, Gabriel évêque de Charma, Benjamin évêque d'Ornki, Stéphane évêque d'Arzen, et beaucoup d'autres évêques avec leur parèdres, leurs

24 Komitas n'a aucune prétention à connaître les détails de l'histoire sur les différentes hérésies.

25 La discussion de ces noms d'évêques suit dans le commentaire.

diacres et les religieux de la sainte Église, qui se sont rendu à la porte du gouvernement.

Moi Komitas, évêque des Mamikoniens, par ordre des Seigneurs et à votre demande, qui ai pris la succession du Catholicos de Grande Arménie et d'autres nations chrétiennes, qui se sont présentées à la porte du gouvernement, et en particulier le premier grand Marquis appelé Chosrov Choum, dont le nom était connu comme Smbat de la lignée des Bagratouni<sup>26</sup>.

16. J'ai construit, moi et les ouailles à moi confiées, sur le fondement des apôtres, des prophètes et de saint Grégoire le martyr vivant du Christ, et les saints pères qui étaient avec lui. Nous ne nous écarterons pas des sentences de la foi des pères saints et inspirés, ni à droite ni à gauche car ils ont dit la vérité. Il revient à Dieu seul de savoir et à ceux des hommes à qui l'Esprit le manifeste. Une autre nation a nagé dans les mots à cause de l'océan de la sagesse d'une largeur incroyable. Ensuite il nous reste une seule chose à conserver avec prudence, avec une foi droite et des œuvres de vertu : acquérir le havre de la paix du royaume des cieux, de la soumission inébranlable au Père, et de la foi des incorporels et des corporels de bonne volonté. Et nous unissant à leur voix dans la foi droite, soyons un troupeau valeureux ou comme des enfants selon la parole de l'évangile (Math 18,4), en sorte que le pasteur véritable se manifeste, soyons dignes de recevoir la couronne d'une gloire sans fin et qui ne se fane pas.

Il suffit de lire maintenant la deuxième lettre adressée à Komitas pour constater que les deux documents se répondent.

## II

La vingt-septième année de Chosroès Aparwez le Shahānshah fils d'Hormizd, les évêques Mar Maroutha et Pierre de la région de l'Asorestan se sont présentés à la métropole des Arméniens à Dwin, à cause de Komitas le Catholicos des Arméniens dont ils avaient reçu la lettre de la foi orthodoxe. En voici la copie.

1. Nous les pécheurs et les derniers arrivés Maroutha et Pierre, par la grâce de Dieu évêques orthodoxes qui sont dans le pays d'Assyrie, nous manifestions clairement la foi véritable devant toute l'humanité, car nous n'avons pas oublié la parole de l'apôtre qui dit «Soyez prêts à rendre compte à n'importe qui sur

26 Sur ce personnage de premier plan, voir N. Akinian, *Kiwriion Kat'olikos Vrac'*, Vienne 1910, p. 158-164. Il fut Marzpan d'Arménie pour les Perses à partir de 592 ou 600, et mourut peu après le synode dont il est ici question.

ce que la parole de la foi vous demande» (1 P 3,15). C'est pourquoi avec nos cœurs remplis de joie nous appelons à notre aide le Dieu véritable, au cas où une foi et une confession serait autre que celle de la ville de Nicée et des 318 pères, dont un de leur participants a été notre Père et notre docteur saint Aristakès, le chef des évêques arméniens.<sup>27</sup> Pareillement dans sa ligne l'ont confirmée les 150 évêques du concile de Constantinople. Dans la même ligne l'a confirmée et acceptée dans un Concile le patriarche Cyrille d'Alexandrie avec les 200 évêques qui étaient allés avec lui à Éphèse. Nous n'avons rien reçu de plus que cette foi et nous ne l'acceptons pas. Et n'y ajoutons rien ni ne la diminuons en quoi que ce soit. Car tous les jours de notre vie nous tenons cette foi intègre et immaculée.

2. Et nous anathématisons sincèrement tous les hérétiques qui se sont levés au cours des temps contre la sainte Église catholique et apostolique, ceux du début, ceux du milieu et ceux de la fin<sup>28</sup>, ainsi que ceux qui les ont acceptés ou qui les acceptent. Nous avons à nouveau anathématisé et nous anathématisons ceux qui disent que le Seigneur a pris chair des cieus, et ne croient pas la vérité, que Dieu est né de la sainte Vierge Marie, que le Verbe du Père y a pris chair et est devenu homme. Pareillement nous anathématisons ceux qui ne confessent pas que cette chair, prise à Marie, était de notre nature, qu'elle a souffert et est morte à la place de notre Christ, qui est Dieu tout-puissant. Et encore ceux qui disent que le Christ est apparu au monde seulement à l'œil et en apparence, et qu'il n'a pas véritablement été semblable à nous sans le péché.<sup>29</sup> Nous les anathématisons et derechef nous anathématisons Zacharie, Saba et Georges, qui par le nom sont appelés évêques des Julianistes<sup>30</sup> ainsi que leur ordinations frauduleuses<sup>31</sup> qui ne valent que par le nom et non par la réalité. Si quelques évêques acceptent l'un ou l'autre des égarés de Zacharie, Saba et Georges sans que les évêques se rassemblent, il n'auront pas le pouvoir de les recevoir ou de communier avec eux. Et pour accréditer notre lettre à ceux qui la lisent, nous avons scellé cette lettre de notre sceau devant nos associés orthodoxes, Elie et Sargis avec la reconnaissance des prêtres, de Cyriaque et Lazare les diacres, de Georges et Zénobe les conventuels, nous l'avons donnée avec bonne volonté à notre chef et notre dirigeant Ter Komitas Catholicos de

27 Sans doute était-ce le sens initial de l'affirmation de la lettre précédente au chapitre 9, où Aristakès semble être le chef du concile des 318.

28 On ne saurait mieux exprimer que la liste des 14 anathèmes du chapitre 11 a été prise en considération.

29 L'expression à «l'œil» se trouve dans l'anathème d'Eutychès chez Komitas.

30 Le texte imprime «Zoulianite», ce qui ne peut être lu autrement que Julianiste, mais pose un problème par rapport à la position de Komitas lui-même, qui anathématise Sévère.

31 Sur ce thème, voir G. Garitte, *La Narratio de Rebus Armeniae*, Louvain 1952, p. 126-130. Précisément, ces ordinations montrent à l'évidence qu'il faut lire julianiste, et non zoulianiste.

Grande Arménie, et après avoir reçu et hérité de saint Grégoire, nous sommes retournés à notre sainte Église avec grande joie.

Tel est le contenu de ces deux documents complémentaires. Ils sont tous les deux l'émanation d'une hiérarchie entière, beaucoup plus locale dans le deuxième cas. Ils ont tous les deux donné lieu à une réunion d'évêques. Ils concernent essentiellement les relations avec les Arméniens de l'Empire Sassanide, dont les diocèses apparaissent géographiquement au chapitre 15. Sept diocèses sont nommés d'après la position géographique: l'Arouestan, est la région dont Nisibe est la capitale, le Beth 'Arabāyē<sup>32</sup>; Hert' est plus difficile à déterminer: si on respecte la consonne finale, il s'agirait peut-être de la province de Herāt, entre Nīšāpūr et Marv, loin en Iran<sup>33</sup>. La présence de Ninive comme nom suivant suggère cette interprétation plus large que ne serait la province de Her, encore toute arménienne aux côtés du Zarevand, en marge du lac Urmiah. Le diocèse suivant est également franchement iranien: Koh-i-Nihorak se trouve à l'Est du lac Urmiah entre Tabrīz et Marāgha<sup>34</sup>. K'arma nous paraît être en face de Takrit. Un diocèse syriaque occidental y est attesté en 629.<sup>35</sup> Ornki (gén) ou Ornik est assimilé par Indjidjean à Aughnik, dans le Basen, mais cette identification nous paraît peut probable.<sup>36</sup> Nous n'avons pas trouvé la position de cet évêché. Le dernier toponyme désigne incontestablement l'Arzanène.

Dans l'ensemble, les signataires du synode sont bien des Orientaux comme l'annonce l'en-tête du Synode. Mais quand il s'agit de retrouver les noms des protagonistes, le métropolitain et les huit évêques ne peuvent être identifiés par quelque autre source, pas plus d'ailleurs que les porteurs de la réponse, Maroutha et Pierre de l'Asorestan, et que les trois évêques déposés Zacharie, Saba et Georges.

Le métropolitain Yambishoy, dont on ne nous donne pas le siège exact, a vraisemblablement sous son autorité un territoire d'autant plus vaste que le nombre des fidèles arméniens qui y résident est restreint. L'important est que la déviation que le synode réuni par Komitas entendait stigmatiser est entièrement du côté phantasiaste, et même, ce qui est plus étonnant, julianiste, même si le nom explicitement donné est déformé. En effet, l'histoire des ordinations frauduleuses des Julianistes est due à la vénération d'un bras-relique. Et cette relique aurait servi à valider les ordinations ultérieures à la mort de Julien d'Halicarnasse. L'origine de cet épisode est à chercher en Égypte où un certain

32 J. Marquart, *Erānšahr nach der Geographie des Ps. Movses Xorenac'i*, Berlin 1901, S. 162-163.

33 Id., p. 47.

34 Id., p. 24.

35 J. M. Fiey, *Pour un Oriens Christianus*, Beyrouth 1993, p. 224.

36 L. Inčičean, *Storagrout'iw'n hin Hayastanenayc'*, Venise 1922, p. 386.

Isaïe aurait été sacré évêque de cette manière par Julien évêque d'Émèse.<sup>37</sup> Serait-ce seulement à ce Julien que fait référence la lettre de Maroutha? Le paradoxe réside en ceci, que d'une part, Komitas condamne Sévère, et que d'autre part, dans son Credo qu'il attribue à Grégoire l'Illuminateur, sa position sur l'incorruptibilité du Christ est assurément celle de Julien d'Halicarnasse. Pour expliquer cette situation curieuse, on peut se rappeler qu'il a existé encore, au sein de l'église syrienne, des groupes plus petits à l'intérieur du mouvement julianiste. On se rappellera qu'il y eut un mouvement se réclamant d'Aaron, auquel la hiérarchie syrienne antichalcédonienne dut faire face.<sup>38</sup> Nous pensons que c'est ici également le cas. Certains partisans de Julien d'Halicarnasse ont poussé ses thèses jusqu'en plein gaïanisme. Précisément, l'aspect docète du gaïanisme figure excellemment dans un des anathèmes du chapitre 11. Komitas garde la doctrine anti-sévérienne classique de Julien d'Halicarnasse, mais Julien ne figure plus parmi les autorités invoquées. Au contraire, les tendances exagérées de cette position sont formellement condamnées. Les diocèses arméniens de l'Orient se sont sur ce point parfaitement alignés à la ligne maîtresse d'une excellente théologie que Komitas toutefois fait remonter à Grégoire l'Illuminateur.

Les deux Credo insérés dans la profession de foi de Komitas sont, le premier en rapport direct avec sa propre rédaction de l'Agathange,<sup>39</sup> et le second dans la ligne d'une politique qui remonte à l'empereur Zénon, et dont le culte de Grégoire le Thaumaturge à Néocésarée est la clé. Il s'agit en effet du Credo attribué à Grégoire le Thaumaturge, mais ici par Komitas à Grégoire de Nazianze. L'ordre chronologique, impliqué par l'exposé de Komitas, ne laisse pas repérer s'il procède encore consciemment à une *damnatio memoriae* des circonstances qui ont entouré la glorification du Credo du Thaumaturge, afin d'attribuer directement à Grégoire l'Illuminateur une doctrine de l'incarnation qui doit beaucoup à Julien d'Halicarnasse. L'histoire de la confusion des deux Grégoire dans un seul culte et maintenant accessible dans le texte géorgien, le plus explicite.<sup>40</sup> Il serait hors de proportion de poursuivre ici l'analyse des variantes dans un texte qui existe également en syriaque sous le nom de Grégoire de Nazianze, et à l'état isolé. Le dossier du Thaumaturge n'est pas clos : il

37 E. Honigmann, *Évêques et évêchés monophysites d'Asie antérieure au VI<sup>e</sup> siècle*, Louvain 1951, p. 32-35.

38 M. van Esbroeck, *Un court Traité pseudo-basilien de mouvance aaronite conservé en Arménien*, dans *Le Muséon*, 100 (1987), p. 389-391.

39 Id., *Le »De Fide« attribué à Hippolyte et ses rapports avec la »Didascalie« de Grégoire l'Illuminateur dans l'Agathange*, dans *Le Muséon*, 102 (1984), 321-328.

40 Id., cf. note 14, et Id., *Le martyre géorgien de Grégoire le Thaumaturge et sa date*, dans *Le Muséon*, 112 (1999), p. 129-185.

faudra lui adjoindre encore les Vies syriaques et géorgiennes préparées depuis quelques décennies, et qui se correspondent l'une à l'autre.

Pour ce qui concerne le Credo de Grégoire l'Illuminateur, une analyse minutieuse en a été donnée par G. Winkler il y a peu.<sup>41</sup> Mais le texte lui-même y est résolument rapporté au V<sup>e</sup> siècle sans exclure le IV<sup>e</sup> siècle. Nous y voyons davantage la main de Komitas, dont la politique religieuse réforme celle de Jean de Bagaran, dont la Didascalie dans l'Agathange répond à celle du même Jean de Bagaran, et où Grégoire l'Illuminateur est résolument placé avant le Credo de «Grégoire de Nazianze» hérité auparavant à la fin du V<sup>e</sup> siècle.

On voit aussi comment Komitas reste dans la ligne médiane de la foi, comme avant lui Verthanes Khertogh<sup>42</sup> quelques années auparavant dans son apologie des images et comme un siècle plus tard Yovhannes Odznetsi contre les Phantasiastes. La recherche de l'équilibre se laisse suivre ici comme ailleurs dans la longue histoire de l'Église arménienne.

41 Gabriele Winkler, *Über die Entwicklungsgeschichte des armenischen Symbolums. Ein Vergleich mit dem syrischen und griechischen Formelgut unter Einbezug der relevanten georgischen und äthiopischen Quellen*, Roma 2000, LIX-639 S. (= *Orientalia Christiana Periodica* 262), p. 91-110.

42 S. Der Nersessian, *Une Apologie des images du septième siècle*, in *Études byzantines et arméniennes*, 1 (Louvain 1973), p. 379-403, et dans *Byzantion*, 17 (1944-1945), p. 58-87.

Peter Halfter

## Eine Beschreibung Kilikiens aus westlicher Sicht, || Das Itinerarium des Wilbrand von Oldenburg

Unter den Quellen des lateinischen Mittelalters ist eine Darstellung erhalten geblieben, die sich der Landschaft und der Bevölkerung des Königreiches Kilikien zuwendet.<sup>1</sup> Aufzufinden ist sie in dem *Itinerarium in quo agitur de situ terre sancte* des Wilbrand von Oldenburg, einem *libellum*, in dem der Autor seine Reiseroute durch die christlichen Staaten des östlichen Mittelmeeres und seine Pilgerfahrt zu den heiligen Stätten beschreibt.<sup>2</sup> Autoren, die sich der Siedlungsgeographie und der Erforschung mittelalterlicher Befestigungsanlagen in Kilikien widmeten, haben immer wieder diesen Text herangezogen, um Nachrichten über bestimmte Orte zu erhalten oder um Bauwerke zu identifizieren.<sup>3</sup> Das Ziel dieser Studie ist es, Wilbrand vorzustellen, die Vorgeschichte

- 1 Die Grundlage dieser Studie ist ein Vortrag, den der Verfasser in englischer Sprache am 17. 9. 1998 auf dem von der armenischen Akademie der Wissenschaften organisierten Kongreß »Armenien und der christliche Orient« in Erevan hielt. Inzwischen ist dieser Vortrag in deutscher Sprache unter dem Titel »Die Beschreibung des armenischen Königreiches von Kilikien durch den Hildesheimer Domherren Wilbrand von Oldenburg« im Aktenband des Kongresses »Armenia and Christian Orient«, Erevan 2000, S. 402-421 publiziert. Die vorliegende Fassung ist gegenüber der in Armenien publizierten noch einmal überarbeitet worden, an einigen Stellen wurde gekürzt, andere wurden vertieft.
- 2 J. C. M. LAURENT, Wilbrands von Oldenburg Reise nach Palästina und Kleinasien, Hamburg 1859; Wilbrand von Oldenburg, Peregrinatio, ed. J. C. M. LAURENT, in: Peregrinatores medii aevi quatuor, Lipsiae 1864, S. 160-192. Diese Fassung habe ich herangezogen, die Auflage Wilbrand von Oldenburg, Itinerarium terrae sanctae, ed. J. C. M. LAURENT in: Peregrinatores medii aevi quatuor, 1873<sup>2</sup>, war mir nicht zugänglich. Über die handschriftliche Überlieferung s. D. BARON, Note sur les manuscrits du voyage de Wilbrand d'Oldenbourg, in: Le Moyen Age 81 (1975), S. 499-506.
- 3 M. L. ALISHAN, Sissouan ou l'Arméno-Cilicie, Venedig 1899; CL. MUTAFIAN, La Cilicie au carrefour des empires, 2 Bände, Paris 1988; H. HELLENKEMPER, Burgen der Kreuzritterzeit in der Grafschaft Edessa und im Königreich Kleinarmenien, Studien zur historischen Siedlungsgeographie Südost-Kleinasien, Bonn 1976; F. HILD/H. HELLENKEMPER, Kilikien und Isaurien, 2 Bände, Wien 1990 (= Tabula Imperii Byzantini 5): Überblick über die Quellenlage zu den historischen Stätten, Auflistung der noch sichtbaren Baudenkmäler aus spätantiker, byzantinischer und armenischer Zeit. R. W. EDWARDS, Fortifications of Armenian Cilicia; Washington D. C., 1987 (= DOS 23); DERSELBE, Settlements and Typonomy in Armenian Cilicia, in: REA N. S. 24 (1993), S. 181-249.

der Gesandtschaft darzustellen, an der er teilnahm, die Reiseroute durch Kilikien zu skizzieren und seine Beschreibung des Königreiches zu würdigen.

Wilbrand entstammte dem Hause der Grafen von Oldenburg-Wildeshausen.<sup>4</sup> Zur Zeit der Niederschrift seines Reiseberichts<sup>5</sup> gehörte er dem Domstift in Hildesheim an, dessen Mitgliedern er das Itinerar über seinen Aufenthalt in den Kreuzfahrerstaaten gewidmet haben dürfte.<sup>6</sup> Die Reise in die Levante hatte er 1211-1213 als Mitglied einer Gesandtschaft Kaiser Ottos IV. unternommen. Auch unter dem späteren Kaiser Friedrich II. stand er neben der Wahrnehmung seiner geistlichen Pflichten im Dienste des Reiches. Er muß noch ein zweites Mal als Pilger oder Kreuzfahrer im Heiligen Land geweilt haben, vielleicht nahm er am Kreuzzug gegen Damiette (1217-1221) teil.

Im Jahre 1225 wurde er Bischof von Paderborn,<sup>7</sup> wobei er für kurze Zeit (1226-27) zusätzlich noch die Bistümer Osnabrück und Münster als Administrator verwaltete. Von 1227 bis zu seinem Tode im Jahre 1233 leitete er als Bischof die Diözese von Utrecht. Die Zeit seines Episkopates war erfüllt von Kämpfen gegen die aufständischen Drenther Bauern, worüber ein anonymer Stiftsgeistlicher in Wilbrands Auftrag einen Bericht verfaßt hat.<sup>8</sup> Trotz kurzer Amtszeit gilt er als einer der bedeutendsten Bischöfe von Utrecht. Erst in neuerer Zeit wurde seine Bedeutung als Auftraggeber sakraler Kunstwerke gewürdigt.<sup>9</sup> Wilbrand war also weder vom Rang noch vom Bildungshorizont der einfacher Mönch, als den ihn ein sonst verdienstvoller Erforscher Kilikiens bezeichnet hat.<sup>10</sup>

Mit dem bereits erwähnten *libellum* hat sich Wilbrand einen gewichtigen Namen in der mittellateinischen Pilger- und Reiseliteratur gemacht.<sup>11</sup> Zum

4 Kurzbiographien: B. U. HUCKER, Kaiser Otto IV., Hannover Bamberg 1990 (= Schriften der MGH 34), S. 485-487; DERSELBE, Wilbrand von Oldenburg-Wildeshausen; Administrator der Bistümer Münster und Osnabrück, Bischof von Paderborn und Utrecht († 1233), in: Jahrbuch für das Oldenburger Münsterland 1994, S. 60-71; S. SCHEIN, Art. »Wilbrand von Oldenburg«, in: LMA 9 (1998), S. 112f.

5 Über die verschiedenen geistlichen Ämter, die Wilbrand innehatte, s. HUCKER, Wilbrand (wie Anmerk. 4), S. 61f.

6 HUCKER, Wilbrand (wie Anmerk. 4), S. 61.

7 Über seine Amtszeit als Bischof von Paderborn vgl. den kurzen Überblick in H.-J. BRANDT/K. HENGST, Die Bischöfe und Erzbischöfe von Paderborn, Paderborn 1984, S. 121-123.

8 MG SS 23, Narratio de Groninghe, de Thrente, de Covordia et de diversis aliis sub diversibus episcopis Traiectensibus, S. 400-426.

9 CH. DOLFEN, Das Taufbecken des Domes von Osnabrück, in: Osnabrücker Mitteilungen 72 (1964), S. 25-37.

10 EDWARDS, Fortifications (wie Anmerk. 3), S. 3.

11 Eine Übersicht über diese Literaturgattung mit ihren Eigentümlichkeiten gibt J. RICHARD, Les récits de voyages et de pèlerinages, Turnhout 1981 (Typologie des sources du Moyen-Age occidental 38). Leider kommt der Autor nur ganz am Rande auf Wilbrand zu sprechen, EBENDA, S. 32.

literarisch-kulturgeschichtlichen Wert des BÜCHLEINS kommt noch seine geschichtliche Bedeutung. Er und seine Gefährten sollten den geplanten Kreuzzug des Kaisers auf dem Wege der Diplomatie und der militärischen Erkundung vorbereiten. Zur Vorbereitung des Unternehmens und aus anderen Gründen besuchte die Delegation die Kreuzfahrerstaaten an der syrischen Küste und die Königreiche Kilikien und Zypern,<sup>12</sup> deren Herrscher seit Kaiser Heinrich VI. Vasallen des westlichen Kaiserreiches geworden waren.<sup>13</sup> Während wir über diese Lehensbeziehung sonst nur durch kurze Notizen in verschiedenen Werken der mittelalterlichen Geschichtsschreibung unterrichtet werden, informiert uns Wilbrand in seinem *Itinerarium* darüber besonders ausführlich.

Der deutsche Thronfolgestreit nach dem Tode Kaiser Heinrichs VI. hatte dafür gesorgt, daß Leon II. bei seinen außenpolitischen Vorhaben bis 1210 nicht mit der Unterstützung des Kaiserreiches rechnen konnte. Dennoch vergaß der Herrscher Kilikiens nicht, wem er seine Krone verdankte. In Privilegien an westliche Adressaten, auch in seiner Korrespondenz mit Papst Innozenz III. nannte er sich *per romani imperii gratia rex Armeniorum*.<sup>14</sup> Auf irgendeine Weise muß man in Kilikien von der Stabilisierung der Verhältnisse im *Sacrum Imperium* nach der Anerkennung Ottos durch die staufische Partei Kunde

12 Der Reiseverlauf wird dargestellt von W. COHN, Hermann von Salza, Breslau 1930 (= Abhandlungen der schlesischen Gesellschaft für vaterländische Cultur, Geisteswissenschaftliche Reihe, Heft 4), S. 3-18; H. LAHRKAMP, Nordwestdeutsche Orientreisen und Jerusalemwallfahrten im Spiegel der Pilgerberichte, in: *Oriens Christianus* 40 (1956), S. 114-117; D. RÜDEBUSCH, Der Anteil Niedersachsens an den Kreuzzügen und Heidenfahrten, Hildesheim 1972 (= Quellen und Darstellungen zur Geschichte Niedersachsens 80), S. 41-48; HUCKER, Otto IV. (wie Anmerk. 4), S. 167-169; S. 173-179; CL. MUTAFIAN, Le Royaume arménien de Cilicie, Paris 1993, S.46-50.

In der Studie von M.-L. FAVREAU-LILIE, The German Empire and Palestine: German pilgrimages in Jerusalem between the 12th and 16th century, in: *Journal of Medieval History* 21 (1995), S. 321-341, wird Wilbrand nur am Rande erwähnt, S. 323 Anmerk. 5.

13 Über die Lehensbeziehung zwischen Kilikien und dem staufischen Imperium s. P. HALFTER, Die Stauffer und Armenien, in: *Von Schwaben nach Jerusalem. Facetten staufischer Geschichte*, hg. von S. LORENZ und U. SCHMIDT, Sigmaringen 1995 (= Veröffentlichungen des Alemannischen Instituts 61), S. 187-208; S. HAUSER, Staufische Lehnspolitik am Ende des 12. Jahrhunderts 1180-1197, Frankfurt/M., Berlin, Bern, New York, Paris, Wien, 1998 (= Europäische Hochschulschriften; Reihe III, Geschichte und ihre Hilfswissenschaften 770), S. 214-219; S. 265-270.

14 Es stimmt nicht, daß Leon II. nach 1201 diesen Zusatz in seiner Titulatur wegließ, wie es HUCKER, Otto IV. (wie Anmerk. 4), S. 171 behauptet. In der Korrespondenz mit dem Hl. Stuhl wurde er weiterhin verwendet. Als Beleg der Brief Leons II. an Papst Innozenz III. aus dem Jahr 1204, s. W. MALECZEK, Petrus Capuanus. Kardinal, Legat am vierten Kreuzzug, Theologe († 1214), Wien 1988 (= Publikationen des Historischen Instituts beim Österreichischen Kulturinstitut in Rom, 1. Abt., 8. Band), S. 302.

Es muß für die Kanzlei des Königs eine Rolle gespielt haben, für wen die Dokumente ausgestellt wurden. Bei den Urkunden für die Johanniter oder Genua aus dem Jahren 1214 und 1215 fehlt der Hinweis auf die Lehensabhängigkeit vom Imperium, s. V. LANGLOIS, Le Trésor des Chartes d'Arménie ou Cartulaire de la Chancellerie Royale des Roupéniens, Vendig 1863, Nr. 8, S. 122; Nr. 9, S. 124; Nr. 10, S. 126.

erhalten haben. So ging der deutschen Mission in Kilikien das Erscheinen einer armenischen Gesandtschaft am Hofe Ottos IV. voraus. Leon II. hatte sie in den Westen geschickt, um Kaiser und Papst zu einer Parteinahme für seinen Großneffen Raimund-Roupen im Antiochenischen Erbfolgestreit zu bewegen. Zusätzlich wurde den beiden höchsten Gewalten des Abendlandes, unter deren Beistand Kilikien zum Königreich erhoben worden war, die Bitte Leons II. vorgetragen, sie mögen der Krönung Raimund-Roupens zum *rex iunior* ihre Zustimmung geben.<sup>15</sup> Im Mai des Jahres 1210 dürfte sie beim Kaiser gesprochen haben. Der Ort der Begegnung könnte Cremona gewesen sein, dort hielt sich Otto während dieses Monats für längere Zeit auf.<sup>16</sup> Die armenische Gesandtschaft folgte Otto IV. auf seinem Feldzug in das sizilische Königreich, wie wir es den Notizen eines ihrer Teilnehmer entnehmen können,<sup>17</sup> dort entließ sie der Kaiser mit reichen Geschenken an ihren König. Das kostbarste Präsent war eine Krone für Raimund-Roupen, mit der Leon bald nach der Rückkehr seiner Delegation den Großneffen als Mitherrscher und zukünftigen Nachfolger am 15. August 1211 krönte.<sup>18</sup> Es ist nicht auszuschließen, daß die deutsche Delegation um Wilbrand die Mitwirkung *des Sacrum Imperium* bei der Krönung unterstreichen sollte, denn die armenischen und die deutschen Gesandten müssen ungefähr zur gleichen Zeit von Ancona aus<sup>19</sup> in das östliche Mittelmeer aufgebrochen sein.<sup>20</sup> Wir wissen nicht, warum Leon II. ihr Erscheinen nicht abwartete, sondern recht bald nach der Rückkehr seiner Gesandten zur Krönung des Großneffen schritt.

15 La Chronique attribuée au connétable Smbat, ed. G. DÉDÉYAN, Paris 1980 (= Documents relatifs à l'Histoire des Croisades 13), S. 87.

16 Für diese Stadt in Oberitalien spricht, daß im August 1210 die Gesandten zusätzlich noch am Hofe des Papstes erschienen und sich von ihm die Begleitung des Erzbischofs Sicard von Cremona erbaten, s. HUCKER, Otto IV. (wie Anmerk. 4), S. 171. Sicard kannte sich in Kilikien etwas aus. Im Jahre 1203 war er mit dem Kardinallegaten Petrus von Sankt Marcellus in diesem Königreich gewesen, s. MALECZEK (wie Anmerk. 14), S. 166f.

17 Die armenische Gesandtschaft setzte sich aus dem Archimandriten des Klosters von Trazark, Elias, vormalig Oberhaupt der Hethoumidensippe und Oberkämmerer des Königreiches, dem lateinischen Kanzler Leons, Bovo, und einem Parteigänger des Königs aus dem antiochenischen Adel, Eschivard von Samarie, zusammen; Hinweis in einem Brief Papst Innozenz III. an den Bischof von Cremona, s. MIGNE, PL, Bd. 216, nr. CXXIII, S. 310f.

18 Die Quelle, der Bericht des Archimandriten Elias von Trazark, findet sich in einer Übersetzung bei L. M. ALISHAN, Leon le Magnifique, premier roi de Sissouan ou de l'Arméno-Cilicie, traduit de G. BAYAN, Venedig 1888, S. 281; übernommen von R. RÖHRICHT, Geschichte des Königreichs Jerusalem 1100-1291, Innsbruck 1898, S. 712f.

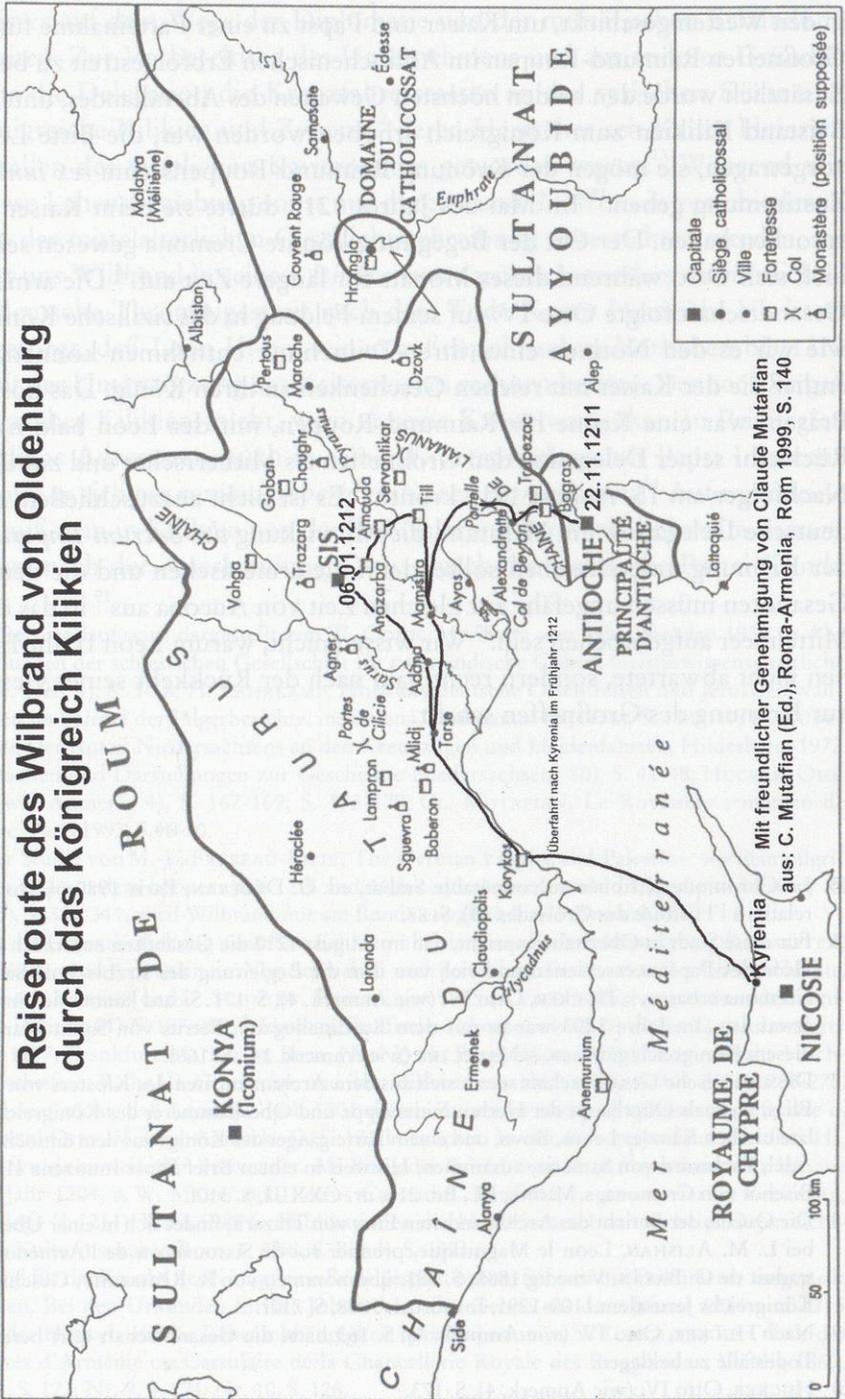
19 Nach HUCKER, Otto IV. (wie Anmerk. 4), S. 163 hatte die Gesandtschaft dort bereits zwei Todesfälle zu beklagen.

20 HUCKER, Otto IV. (wie Anmerk. 4), S. 173.

LE ROYAUME ARMÉNIEN DE CILICIE (1198-1375)

1200 : après le couronnement du roi arménien Léon le Magnifique

### Reiseroute des Wilbrand von Oldenburg durch das Königreich Kilikien



Mit freundlicher Genehmigung von Claude Mutafian  
aus: C. Mutafian (Ed.), Roma-Armenia, Rom 1999, S. 140

Die deutsche Delegation kam am 25. August 1211 in Akkon an.<sup>21</sup> Neben den Gesandten des Kaisers bestand die Gruppe aus Beauftragten des Herzogs von Österreich, der ebenfalls das Kreuz genommen hatte. In Akkon muß noch der Hochmeister des Deutschen Ordens, Hermann von Salza, zu ihnen gestoßen sein.<sup>22</sup> Um die Aufträge Ottos zu erfüllen, wandte man sich von dort aus nach Norden, um an der syrischen Küste entlang Kilikien zu erreichen. Mit dem Schiff, manchmal auch zu Pferde unterwegs, immer wieder in den wichtigen Zentren des Königreiches Jerusalem und der Grafschaft Tripolis Station machend, erreichte die Delegation am 22. November 1211 Antiochia,<sup>23</sup> von wo sie nach mehrtägigem Aufenthalt den Landweg in das armenische Königreich wählte.

An der großen Burg Baghras, die den Paß von Baylan über das Amanus-Gebirge überwachte, erreichte sie den damaligen Machtbereich Leons II. Wilbrand nennt die Burg nach dem Namen, den ihr die Kreuzfahrer gegeben hatten, *Gastim*.<sup>24</sup> Seinen Blicken entgingen nicht ihre imposanten Befestigungsanlagen, den dreifachen, durch zusätzliche Türme verstärkten Mauerring hat er eigens notiert.<sup>25</sup> Ihm war ihre große strategische Bedeutung sowohl für

21 Wilbrand (wie Anmerk. 2), S. 163: *Igitur post multa pericula et post multa quassationes, quas in mari sex septimanis sustinueramus, anno Dominice Incarnationis millesimo duecentesimo undecimo, consecrationis gloriosi regis Romanorum Othonis tertio, pontificatus domini Innocentii pape, tertii, decimo tertio, VIII. Kal. Septembris Nacion, vel secundum uulgus Akjers peruenimus.*

22 Wilbrand (wie Anmerk. 2), S. 162: ... *Nullius itaque »tumoris« uana et perniciosa inductus »arrogancia« sed tamen predicta habita consideratione de locis sanctis et de ciuitatibus, quas in transmarinis partibus et in terra promissionis cum uiris prouidis et honestis, nunciis ducis Austrie, nec non cum uenerabili magistro domus Alemannorum, fratre Hermanno de Salza, diligenter perlustrauit, et de incidentibus earum historiis, quas etiam predictorum uirorum auxilio curiose disquisiuit, ... Erwähnung des Ordensmeisters und Gesandten des Herzogs von Österreich als Teilnehmer der Gesandtschaft in der Vorrede des Libellums, über die anderen Teilnehmer, die sich aus Urkunden erschließen lassen, s. HUCKER, Otto IV. (wie Anmerk. 4), S. 163f.*

23 Wilbrand (wie Anmerk. 2), S. 171: *Nunc tandem, hoc est in nocte Cecilie, in qua etiam uidimus eclipsin diutissime durantem, ad desideratam uenimus Antiochiam.*

24 EBENDA, S. 174: ... *uenimus Gastim. Hoc est castrum quoddam fortissimum, tres habens muros circa se fortissimos et turritos, situm in extremis montibus Hormenie, illius terre introitus et semitas diligenter obseruans; et possidetur a rege illius terre, scilicet a rege Hormenie. In cuius possessione templarii conqueruntur se spoliari.*

25 Eine Bestandsaufnahme der Überreste dieser Burg bei A. W. LAWRENCE, The Castle of Baghras, in: T. S. R. BOASE (Hg.), The Cilician Kingdom of Armenia, Edinburgh London 1978, S. 34-83; R. W. EDWARDS, Baghras and Armenian Cilicia. A Reassessment, in: REA, N. S. 17 (1983), S. 415-433. Nach den Plänen, die Edwards seiner baugeschichtlichen Studie beilegt, muß man allerdings die Beschreibung Wilbrands von dem dreifachen Mauerring so verstehen, daß sich die Befestigungsanlagen von Baghras auf drei übereinander liegenden Ebenen befanden. Edwards plädiert auch dafür, die Rolle, die Baghras für die Geschichte Kilikiens spielte, nicht zu überschätzen, EBENDA S. 434f.

Kilikien wie für das Fürstentum Antiochia bekannt. Zudem unterrichtet er seine Leser, daß Leon wegen dem Besitz dieser Festung mit dem Templerorden im Streit lag. Er verschweigt aber, warum Leon sich weigerte, die Festung dem Orden zurückzugeben, obwohl ihn der Papst mehrfach dazu ermahnt hatte. Im Antiochenischen Erbfolgestreit<sup>26</sup>, den Wilbrand interessanterweise mit keinem Wort erwähnt, glaubte der König, er könne nicht auf diese Burg verzichten, diene sie doch dazu, den Ansprüchen seines Großneffen Raimund-Roupen auf den Fürstenthron von Antiochia Nachdruck zu verleihen.

Die Durchquerung des Gebirges war nach Wilbrands Worten mühsam und dauerte einen ganzen Tag.<sup>27</sup> Mit den Orten *Alexandreta*<sup>28</sup> und *Portella*<sup>29</sup> war dann die Grenze des eigentlichen Königreiches erreicht. Die weitere Route führte an der Burg *Castrum nigrum*<sup>30</sup>, einer Festung, die sich im Besitz des Königs befand, und einer kleineren Anlage namens *Canamella*<sup>31</sup> vorbei. Schließlich erreichte die Gesandtschaft die Stadt *Mamistra*<sup>32</sup>.

26 Über den Antiochenischen Erbfolgestreit, s. C. CAHEN, *La Syrie du Nord à l'Époque des Croisades et la Principauté d'Antioche*, Paris 1940 (= Institut Français de Damas, Bibliothèque Orientale I), S. 598–623; TH. HALUŠCYNKYJ, *Armeniae Parvae Regnum*, in: *Fontes CICO II*, S. 37–44; J. RILEY-SMITH, *The Knights of St. John in Jerusalem and Cyprus c. 1050–1310. A History of the Hospital of St. John in Jerusalem I*, London 1967, S. 152–160; M. NICKERSON-HARDWICKE, *The Crusader States 1192–1243*, in: K. M. SETTON (Hg.), *A History of the Crusades II*, Madison, Milwaukee, London<sup>2</sup> (1967), S. 532–536; MALECZEK (wie Anmerk. 14), S. 160–171, behandelt den Zeitraum von 1201–1204.

27 Wilbrand (wie Anmerk. 2), S. 175: *In prima planicie huius terre et in exitu montium, quos uno die cum magna transiuimus difficultate...*

28 Wilbrand (wie Anmerk. 2), S. 175: *Et uenimus Alexandretam, que erat ciuitas murata, in litore maris sita, modo destructa.*

Über diese Stadt s. HILD/HELLENKEMPER (wie Anmerk. 3), I, S. 170–172.

29 Wilbrand (wie Anmerk. 2), S. 175: *Primo die uenimus ad Portellam. Hoc est casale bonum, prope se habens portam, a qua ipsum denominatur.*

HILD/HELLENKEMPER (wie Anmerk. 3), I, S. 302. Bei EDWARDS (wie Anmerk. 3), *Fortifications*, S. 204–206 wird der Ort als »Pillar of Jonah« bezeichnet. BOASE (wie Anmerk. 25), S. 167.

30 MUTAFIAN (wie Anmerk. 3), I, S. 331 deutet die Möglichkeit an, daß das *Castrum nigrum* als die Burg zu identifizieren sei, die gegenwärtig mit dem Namen Mancinik bezeichnet wird. HELLENKEMPER (wie Anmerk. 3), S. 107 glaubt, Wilbrand habe mit Bezeichnung *castrum nigrum* den Namen der Burg Neghir wiedergegeben, die später einer Seitenlinie der Hethoumidenndynastie gehörte. Das wird aber sowohl von MUTAFIAN wie auch von EDWARDS, *Settlements* (wie Anmerk. 3), S. 223 abgelehnt. Edwards hält es eher für möglich, die Burg Sari seki für das von Wilbrand erwähnte *castrum regis nigrum* zu halten. Ebenso könnte für ihn die Burg Toprak in Betracht gezogen werden.

31 Über die Schwierigkeit, *Canamella* zu identifizieren, EDWARDS, *Settlements* (wie Anmerk. 3), S. 224 Anmerk. 204; in seinem früheren Buch EDWARDS, *Fortifications* (wie Anmerk. 3), hielt es es für möglich, *Canamella* an der Stelle des antiken Hieropolis/Castaballa zu suchen.

32 Wilbrand (wie Anmerk. 2), S. 175: *Deinde relinquentes ad dextram castrum regis nigrum et transeuntes castellum quoddam, Canamellam uidelicet, uenimus Mamistere. Hec ciuitas bona, super flumen sita, satis amena, murum habens circa se turritum, sed antiquitate corrosum, paucos in quodam respectu habens inhabitatores, quibus omnibus rex illius terre imperat et dominatur. Est in ea episcopatus Hormenorum. Et sciendum, quod dominus rex, sicut ante*

Auf dem Weg von *Mamistra* nach Tarsos besuchte man *Cumbetefor*<sup>33</sup>, eine Niederlassung und ein Hospiz des Deutschen Ordens, bestimmt auf Veranlassung Hermann von Salzas, der offensichtlich die Gelegenheit nutzte, die Besitzungen seines Ordens in Kilikien zu inspizieren. Von dort aus ging es dann nach Tarsos<sup>34</sup> weiter, das Wilbrand *Tursolt* nennt.

In Tarsos muß die mitten in der Stadt liegende armenische Kathedrale Wilbrand beeindruckt haben, denn ihr Inneres hat er genauer beschrieben:<sup>35</sup> Das ist bemerkenswert, denn von den vielen Kirchen, die Wilbrand in seinem *Itinerarium* erwähnt, hat er nur die Innenräume und Ausstattung einiger Kirchen von Antiochia und in Jerusalem, dort vor allem natürlich das Innere der Grabeskirche von Jerusalem geschildert. Neben der recht allgemeinen Bemerkung, die Kathedrale von Tarsos sei sehr geschmückt, hebt er ihren mit Marmor verkleideten Fußboden hervor. Wir werden uns diesen in der Art des *opus sectile* vorzustellen haben, d. h. er war wohl aus verschiedenfarbigen Marmorplatten zusammengefügt, die zusammen ein polychromes Muster ergaben, so wie es in vielen byzantinischen Kirchen üblich war. Im Chor befand sich eine wundertätige Ikone der Gottesmutter, von der es hieß, Engel hätten dieses Bildnis angefertigt. Nun kennt die armenische Kirche keinen Ikonenkult,<sup>36</sup> der sich mit dem der Byzantiner vergleichen ließe. Die Gestaltung des Fußbodens und die Verehrung einer Ikone vom Typus der *Acheiropoietia*<sup>37</sup> legen nahe, daran zu denken, daß das Bauwerk mitsamt seiner Einrichtung noch aus der byzantinischen Zeit stammte und von den Armeniern übernommen worden

*tetigi, postquam a romano imperio coronam suscepit, et in hac ciuitate, et in aliis quibusdam latinis episcopos ordinauerat.*

Über *Mamistra* s. HILD/HELLENKEMPER (wie Anmerk. 3), I, S. 351-359.

33 Wilbrand (wie Anmerk. 2), S. 176: *Adhinc transeuntes Cumbetefort, ubi domus est et mansio bona hospitalis Alemannorum ...*

Nach HILD/HELLENKEMPER (wie Anmerk. 3), I, S. 232 auf dem Weg von *Mamistra* nach Tarsos, genaue Lage unbekannt. Die Niederlassung befand sich bereits seit 1209 im Besitz des Deutschen Ordens.

34 Wilbrand (wie Anmerk. 2), S. 176: *... uenimus Tursolt. Hec est illa Tarsis, de qua natus fuit beatus Paulus tempore Grecorum ... Hec ciuitas multos habens inhabitatores; muro cingitur pre antiquitate mutilato, sed castrum habet in capite sui firmum et bonum ...*

HILD/HELLENKEMPER (wie Anmerk. 3), I, S. 428-439.

35 Wilbrand (wie Anmerk. 2), S. 176: *In medio uero ciuitatis est ecclesia principalis, in honore beati Petri et beate Sophie dedicata, multum ornata, tota strata marmore, in fine sui habens quandam statuam, cui imago domine nostre angelicis manibus est depicta, ... hec imago, dum aliquod graue periculum illi terre imminet, coram omnibus et magna quantitate solet lacrimari.*

36 Über die armenische Kirche und den Bilderkult s. S. DER-NERSESSIAN, *Image Worship in Armenia and its Opponents*, in: *Armenian Quartely*, 1/1 (1946), S. 67-81; Nachdruck in: DIESELBE, *Études Byzantines et Arméniennes. Byzantine and Armenian Studies* 1, Löwen 1973, 405-15. Ergänzend dazu s. A. B. SCHMIDT, *Gab es einen armenischen Ikonoklasmus? Rekonstruktion eines Dokuments der kaukasisch-albanischen Theologiegeschichte*, in: R. BERNDT SJ (Hg.), *Das Frankfurter Konzil von 794, Teil II*, Mainz 1997, S. 947-964.

37 K. WESSEL, Art. »*Acheiropoietos*«, in: *Reallexikon zur byzantinischen Kunst*, 1, Sp. 22-28.

war. In armenischen Quellen wird die Hauptkirche von Tarsos als *Hagia Sophia* bezeichnet, was ebenfalls eher an Byzantiner als an Armenier denken läßt. Bei Wilbrand tritt neben der »Göttlichen Weisheit« noch der hl. Petrus als Kirchenpatron auf. Es spricht einiges dafür, daß die Erweiterung des Patroziniums eine Reverenz gegenüber dem Papsttum war. Dieses hatte an der Königserhebung Leons mitgewirkt. Der König stand unter seinem Schutz<sup>38</sup> und die römische Kirche war mit der armenischen Kirche seither durch eine Kirchenunion verbunden. Schließlich war in dieser Kirche der Herrscher Kilikiens vom Mainzer Erzbischof, Konrad von Wittelsbach, der in Personalunion sowohl das *Sacrum Imperium* wie auch die römische Kirche repräsentierte, gekrönt worden.<sup>39</sup> Wilbrand erinnert sich anlässlich der Beschreibung der Kathedrale an Konrad und berichtet, Leon habe in dieser Kirche auf dessen Anraten ein lateinisches Erzbistum gestiftet.<sup>40</sup> Ganz wörtlich wird man diese Angabe nicht nehmen dürfen. Die lateinischen Bistümer Kilikiens sind erheblich älter: Sie gehen auf den päpstlichen Legaten Daibert von Pisa<sup>41</sup> zurück, der bald nach seiner Weihe zum Patriarchen von Jerusalem im Dezember 1099 im Fürstentum Antiochia und in der Grafschaft Edessa lateinische Bistümer einrichtete.<sup>42</sup> Wir werden die Notiz Wilbrands so zu deuten haben, daß Leon am Tage seiner Krönung auf Drängen Konrads die lateinische Kirchenorganisation in seinem Reiche feierlich bestätigte, ihren Besitzstand garantierte und sie vielleicht mit Einkünften aus der königlichen Domäne ausstattete.<sup>43</sup> Als Wilbrand Kilikien bereiste, war allerdings das Verhältnis zwischen dem König und der römischen Kirche empfindlich gestört. Im Verlaufe des Antiochenischen Erbfolgestreites war Leon gegen die Templer und die lateinische Hierarchie in seinem Reiche vorgegangen, weil er in beiden Parteigänger seines Gegners, des Grafen Bohemund von Tripolis, vermutete. Auch vom Papst fühlte er sich nicht in gebührender Weise unterstützt. Deshalb werden von Wilbrand die lateinischen Bistümer von Mamistra und Tarsos erwähnt, aber unser Chro-

38 Über den päpstlichen Schutz für Leon II. s. P. HALFTER, Das Papsttum und die Armenier im frühen und hohen Mittelalter. Von den ersten Kontakten bis zur Fixierung der Kirchenunion im Jahre 1198, Köln, Weimar, Wien 1996 (= Forschungen zur Kaiser- und Papstgeschichte des Mittelalters, Beihefte zu J. F. BÖHMER, Regesta Imperii 15), S. 274-282.

39 HALFTER (wie Anmerk. 38), S. 221-232, S. 234-245.

40 Wilbrand (wie Anmerk. 2), S. 176: *In hac ecclesia, ut supra tetigi, ordinauerat dominus rex de consilio episcopi Conradi moguntini, quem imperator illuc transmisserat, archiepiscopatum latinum, quem nunc, sicut et alios, immutauerat.*

41 Über die Bedeutung dieses päpstlichen Legaten und ersten lateinischen Patriarchen von Jerusalem s. M. MATZKE, Daibert von Pisa. Zwischen Pisa, Papst und erstem Kreuzzug, Sigmaringen 1998 (= Vorträge und Forschungen, Sonderband 44).

42 B. HAMILTON, The Latin Church in the Crusader States. The secular Church, London 1980, S. 16; MATZKE (wie Anmerk. 41), S. 161.

43 Diese Interpretation bei HALFTER (wie Anmerk. 38), S. 239-43.

nist fügt auch hinzu, daß der König zur Zeit die Besetzung der Bischofsstühle verhindere, weil er sich von der römischen Kirche ungerecht behandelt fühlte.<sup>44</sup> Obwohl Wilbrand den Konflikt zwischen Papst Innozenz III. und Leon II. nicht verschwiegen, hat er sich als lateinischer Prälat nicht zu einer Stellungnahme hinreißen lassen.

In Tarsos traf die Gesandtschaft mit Leon II. zusammen.<sup>45</sup> Der Herrscher Kilikiens, offensichtlich über das Eintreffen der kaiserlichen Delegation unterrichtet und diese erwartend, war den Emissären Ottos IV. entgegengekommen, eine große Auszeichnung, wie Wilbrand es nachträglich empfand. Über die folgenden Verhandlungen, ob sie nun in Tarsos oder in *Sis* stattgefunden haben, erfahren wir von Wilbrand nichts, obwohl er an ihnen teilgenommen haben muß.<sup>46</sup> Aber Wilbrand ist generell in seinem Itinerarium äußerst wortkarg mit den Angaben über die diplomatische Tätigkeit der Gesandtschaftsdelegation.<sup>47</sup> Das was er über den Empfang und den Aufenthalt am Hofe Leons II. berichtet, ist im Vergleich zu dem, was er den Lesern über die Kontakte im Königreich Jerusalem und in Zypern mitteilt, geradezu gesprächig zu nennen. Wir können das als indirekten Hinweis sehen, daß Kilikien einen besonderen Schwerpunkt der diplomatischen Tätigkeit bildete, vielleicht sollte es eine wichtige Rolle im kaiserlichen Kreuzzugsplan spielen.<sup>48</sup> Wenn Wilbrand sich über die Verhandlungen ausschweigt, so läßt sich das damit erklären, daß der Plan Ottos IV., einen Kreuzzug zu unternehmen, vorerst geheim bleiben sollte. Wie sein Vorgänger Heinrich VI. hatte Otto 1209 ein solches Unternehmen beschlossen und nach seiner Kaiserkrönung im Jahre 1210 selber unter Ausschluß der Öffentlichkeit das Kreuz genommen. Erst auf dem Totenbett hat er sich zu seiner persönlichen Verpflichtung bekannt.<sup>49</sup> Als Wilbrand 1212 oder 1213 von seiner Mission aus der Levante zurückkehrte, war der Stern des Kaisers bereits im Sinken begriffen, die Durchführung seines geplanten Kreuz-

44 Wilbrand (wie Anmerk. 2), S. 175: ... *Quos [latinos episcopos] postmodum abiecit [rex], dicens se iniuste romana ecclesia grauari et excommunicari.*

45 EBENDA, S. 177: *Illic dominus rex occurrit nobis et nuciis ducis Austrie, quos honestissime recepit, et detinuit nos in terra octodecim septimanis.*

46 Das Schweigen Wilbrands über seine diplomatische Mission wird hervorgehoben von LAHRKAMP (wie Anmerk. 12), S. 112.

47 Der Leser erfährt nur indirekt, mit wem die Gesandtschaft im Königreich Jerusalem zusammentraf. Als Wilbrand seine Wallfahrt nach Jerusalem antrat, nahm er vom Patriarchen in Akkon Urlaub. Auf der Reise nach Tripolis und Antiochia wird die Gesandtschaft bei Johann von Ibelin, dem langjährigen Regenten des Königreiches vorgespochen haben. Wilbrand beschreibt jedenfalls ausführlich die Ausstattung seines Palastzimmers in der Burg von Beirut. In Antiochia war Wilbrand in der Residenz des Patriarchen, ohne aber den Amtsinhaber zu erwähnen. Ebenfalls hat Wilbrand im Königreich Zypern den königlichen Palast in Nikosia besucht, er erwähnt, daß er dort zum ersten Mal einen Vogel Strauß sah.

48 HUCKER, Otto IV. (wie Anmerk. 4), S. 175.

49 HUCKER, Otto IV. (wie Anmerk. 4), S. 127-131.

zuges war unrealistisch geworden.<sup>50</sup> Zudem hat Wilbrand sein libellum dem Hildesheimer Domkapitel gewidmet,<sup>51</sup> das er über Landschaft und Kultur eines fremden Landes unterrichten wollte, dem er aber die politischen Ergebnisse seiner Gesandtschaft nicht anzuvertrauen hatte. Es dürften diese Gründe sein, warum wir von ihm lediglich erfahren, daß Leon die Delegation sehr ehrenvoll behandelte und daß sich diese achtzehn Wochen, also verhältnismäßig lange, in seinem Reich aufhielt.

Wohl zusammen mit dem König machte sich dann die Gesandtschaft auf, um von Tarsos über *Adana*<sup>52</sup> nach *Sis*, der Hauptstadt des Königreiches zu gelangen.

Am Epiphaniastag des Jahres 1212 weilten die Emissäre des Kaisers in *Sis*. Als Hauptstadt des Königreiches wirkte sie auf Wilbrand enttäuschend. Da eine Stadtmauer fehlte, erschien sie ihm eher wie ein Dorf. Aber ihm entging nicht die außerordentlich stark befestigte Zitadelle. Ihre gewaltigen Überreste ziehen sich noch heute hoch oben auf einem Bergzug hin,<sup>53</sup> an dessen Abhang die Siedlung auf Terrassen angelegt war. Wilbrand beschreibt ihr Aussehen, als wolle die Stadt von Burgberg hinabsteigen.<sup>54</sup> Zu den Besonderheiten von *Sis* zählt Wilbrand einen Lustgarten, den der König in der Nähe der Stadt hatte anlegen lassen. Wilbrand war von ihm so fasziniert, daß er sich außerstande sah, dessen Annehmlichkeiten zu beschreiben.<sup>55</sup>

Da sich in *Sis* der Sitz eines armenischen Erzbischofs befand und dort auch ein griechischer Patriarch residierte, gestand ihr Wilbrand doch städtische Züge zu.<sup>56</sup> Auf den griechischen Patriarchen kommt Wilbrand noch einmal zu sprechen, als er die große Prozession am Epiphaniastag schildert. Nun klingt seine Behauptung, in *Sis* habe ein griechischer Patriarch residiert, wenig glaubhaft. Ein Metropolit in der Hauptstadt für die bestimmt zahlreiche griechische Bevölkerungsgruppe des Königreiches, das erscheint eher der damaligen Wirklichkeit zu entsprechen. Sollte Wilbrand sich hier geirrt haben? Es ist nicht auszuschließen, daß es sich bei diesem griechischen Würdenträger um den aus Antiochia vertriebenen orthodoxen Patriarchen, Simeon II., gehandelt haben könnte, dem Leon II. zeitweilig Zuflucht in seinem Reiche gewährte. Bohe-

50 HUCKER, Otto IV. (wie Anmerk. 4), S. 141f.

51 HUCKER, Wilbrand (wie Anmerk. 4), S. 61.

52 Über Adana s. HILD/HELLENKEMPER wie 3) I, S. 154-158.

53 Eine Beschreibung dieser mächtigen Anlage findet sich bei EDWARDS, Fortifications (wie Anmerk. 3), S. 233-237.

54 Wilbrand (wie Anmerk. 2), S. 177: *Castrum uero habet super se situm in monte valde munitum, a cuius pede ipsa ciuitas ordinate et gradatim descendere uidetur.*

55 EBENDA, S. 179: *Illud eciam scitote, quia dominus rex iuxta hanc ciuitatem ortum deliciarum sibi preparauit, ad cuius delicias describendas meam confiteor insufficienciam.*

56 EBENDA, S. 177: *...eam villam quam ciuitatem nuncuparem, si sedem archiepiscopalem Hormenorum in se non haberet. In qua eciam Greci suo obediunt patriarcho.*

mund IV., der wie Raimund-Roupen Anspruch auf den Fürstenthron von Antiochia erhob, hatte bei seinem Streit mit dem lateinischen Amtsinhaber dem griechischen Klerus erlaubt, einen eigenen Patriarchen zu wählen.<sup>57</sup> Dieser hatte sich aber in Antiochia nicht halten können. In den Wirren des Erbfolgestreites mit seinen wechselnden Fronten hatte ihn schließlich Leon II. bei sich aufgenommen<sup>58</sup> und war – wie schon erwähnt wurde – gleichzeitig gegen die Besitzungen des Templerordens und die lateinischen Bistümer von Tarsos und Mamistra vorgegangen.<sup>59</sup> Diese Taten, die Papst Innozenz III. dem König als verdammenswürdige Vergehen gegen die römischen Kirche anlastete, führten zur Exkommunikation des Königs.<sup>60</sup> Der Versuch, die Angabe Wilbrands über den griechischen Patriarchen von *Sis* nicht als Ungenauigkeit abzutun, bleibt natürlich hypothetisch. Es könnte auch sein, daß dieser Simeon nicht in der Hauptstadt, sondern in Tarsos residierte.<sup>61</sup> Aber es fällt auf, daß bei der schon erwähnten Prozession am Epiphaniastag die Griechen mit ihren geistlichen Oberhaupt unmittelbar nach dem König und dem armenischen Adel auftraten, also offensichtlich einen Ehrenplatz zugewiesen bekommen hatten. Denn erst nach ihnen folgten die Armenier, die von ihrem Erzbischof angeführt wurden.

Bald nach dem Epiphaniastag – so Wilbrand – verabschiedete sich die deutsche Delegation vom König. Von ihm mit einem Paß versehen, reiste sie wieder in Richtung Osten, bestimmt auf Veranlassung Hermanns von Salza, der die Burg *Adamodana* besuchen wollte. Man gelangte zunächst nach Anazarba, das Wilbrand *Naversa* nennt.<sup>62</sup> Einer der Ahnherren Leons, Toros I. (1100–1129) hatte, indem er sich der dort befindlichen Burg bemächtigte, den Grund-

57 HALUSCŪNSKYJ, (wie Anmerk. 26), S. 42f.

58 Damals könnte Leon mit dem Gedanken gespielt haben, die Union mit der römischen Kirche zu lösen und sich den Griechen anzunähern, s. A. HEISENBERG, Zu den armenisch-byzantinischen Beziehungen am Anfang des 13. Jahrhunderts, in: Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-philologische und historische Klasse, Jahrgang 1929, 6, S. 3–20. Nur sehr kurz geht H. M. BARTIKIAN, Les relations des églises de l'Arménie Cilicienne et de l'Empire Byzantin et leur implications politique, in: Actes du Colloque »Les Lusignans et l'Outre Mer«, Poitiers 1993, S. 28–53 auf die Verhandlungen ein. Über ein Heiratsprojekt mit der Familie des Kaisers von Nicäa muß damals verhandelt worden sein, s. CAHEN (wie Anmerk. 26), S. 617f.

59 Nach HILD/HELLENKEMPER (wie Anmerk. 3), I, S. 94 auf Anraten des aus Antiochia vertriebenen griechischen Patriarchen.

60 HALFTER (wie Anmerk. 38), S. 280

61 Nach HILD/HELLENKEMPER (wie Anmerk. 3), I, S. 94 nahm Simeon II. die Stelle des vertriebenen lateinischen Erzbischofs in Tarsos ein.

62 Wilbrand (wie Anmerk. 2), S. 179: *Festo celebrato et licentia a domino rege, qui multo honore nos dimisit, nobis concessa uenimus Nauersam ...*

stein der roupenidischen Herrschaft über die kilikische Ebene gelegt.<sup>63</sup> Wilbrand beschreibt die Burg als bedeutende Festung, die höchst vorteilhaft für den König von einem hohen Berge aus die Ebene beherrscht. Er hält auch fest, daß nach ihr das königliche Banner benannt ist.<sup>64</sup> Daran zeigt sich, daß zu Wilbrands Zeiten die Bedeutung des Ortes für die Roupenidenfamilie noch spürbar geblieben war, obwohl die Dynastie ihre Hauptstadt inzwischen nach *Sis* verlegt hatte.

Die Stadt zu Füßen der Burg, in der Antike als *Caesarea ad Anazarbus*<sup>65</sup> bezeichnet, schildert Wilbrand als nicht mehr besiedelt. Von ihrer Größe kündete nur noch ein noch heute sichtbarer gewaltiger römischer Aquädukt, dessen Konstruktion das Staunen unseres Chronisten hervorrief.<sup>66</sup>

Die nächste Station der Gesandtschaft war die bereits erwähnte Burg *Adamodana*.<sup>67</sup> Die Festung, die eine wichtige Straßenverbindung und eine Furt über den Pyramus überwachte, war vom König dem Deutschen Orden zum Besitz vermacht worden. Diese Schenkung wird als außerordentliche Leistung in einem Gesamtprivileg für den Orden genannt, von dem sich eine beglaubigte Kopie, die der Patriarch von Jerusalem ausstellte, erhalten hat.<sup>68</sup> Das Privileg ist auf den April des Jahres 1212 datiert, leider fehlt eine Angabe über den Ausstellungsort. Es ist aber möglich, daß es noch in *Sis* vor der Abreise der Gesandtschaft, wahrscheinlich in ihrer Anwesenheit aufgesetzt wurde.<sup>69</sup> Die

63 S. DER NERSESSIAN, *The Kingdom of Cilician Armenia*, in: SETTON (Hg.), *Crusades* (wie Anmerk. 26), II, S. 635.

64 Wilbrand (wie Anmerk. 2), S. 179: ... *Nauersam, quod est castrum optimum in alto monte situm, quem natura in media planicie illius terre ad totum commodum domini regis ordinavit. A quo rex ipse signum suum «Nauersa» solet proclamare.*

Beschreibung der Burganlage bei EDWARDS, *Fortifications* (wie Anmerk. 3), S. 65-72.

65 HILD/HELLENKEMPER (wie Anmerk. 3), I, S.178-185.

66 Wilbrand (wie Anmerk. 2), S. 179: *In pede huius montis sita fuit quedam ciuitas, cuius auctoritate magnam fuisse quidam mirabilis aqueductus illuc super altas columnas ad spacium duorum miliariorum productus hodie contestatur.*

67 Wilbrand (wie Anmerk. 2), S. 179: *Inde uenimus Adamodanam, quod est castrum hospitalis siue domus Alemannorum. Quod dominus rex, qui semper Alemannos dilexit, eis pro remedio anime sue cum uillis attinentibus donauit.*

EDWARDS, *Fortifications* (wie Anmerk. 3), S. 58-62. Die Entfernung von zwei Meilen zwischen Anazarba und Adamodana, die Wilbrand nennt, stimmt nicht. Es muß sich um 12 Meilen handeln. ALISHAN (wie Anmerk. 3), S. 225 vermutet, daß es sich dabei um einen Abschreibebefehl der Kopisten handeln könnte.

68 Veröffentlicht in: *Tabulae Ordinis Theutonici*, hg. von F. STREHLKE (1869), Nr. 46, S. 37-39; ALISHAN (wie Anmerk. 3), S. 225-227; K. FORSTREUTER, *Der Deutsche Orden am Mittelmeer*, Bonn 1967 (= *Quellen und Studien zur Geschichte des Deutschen Ordens* 2) S. 234f. Alishan und Forstreuter griffen auf das im Archivio di Stato zu Venedig befindliche Transsumpt des Patriarchen von Jerusalem zurück, welches eine genaue Beschreibung der Originalurkunde enthält.

69 Schwierigkeiten bereiten die Zeitangaben in Wilbrands Text. Nur ganz vereinzelt finden sich bei ihm präzise Daten. Am 22. November 1211 hatten die Gesandten Antiochia erreicht, als

feierliche Weise, in der der König darin seine Verbundenheit mit dem *Sacrum Imperium* zur Sprache brachte, wobei er noch hervorhob, daß er dem *Imperium* seine Krone verdanke, legt eine solche Vermutung zumindest nahe. Zusätzlich betonte Leon eigens, daß er Confrater des Ordens sei.<sup>70</sup> Es fällt jedenfalls auf, daß einige Formulierungen in der Schenkungsurkunde und in der Darstellung Wilbrands übereinstimmen, beziehungsweise ähnlich klingen. Sowohl bei Wilbrand wie auch in dem königlichen Dokument ist die Rede davon, der König habe dem Orden *pro remedio anime* die Burg und andere Besitztümer und Vorrechte überlassen. Ebenfalls wird in beiden Texten die tiefe Verbundenheit des Monarchen mit den Deutschen bzw. mit dem *Sacrum Imperium* hervorgehoben.<sup>71</sup> Die Erteilung des Privilegs war bestimmt eines der Ergebnisse, die die Gesandtschaft Kaiser Ottos IV. bei Leon II. erzielte. Eine andere Möglichkeit den Text des Privilegs und die Erzählung Wilbrands in Übereinstimmung zu bringen, wäre die Vorstellung, daß der König den Gesandten nach *Adamodana* hinterher reiste, um den Schenkungsakt feierlich zu beglaubigen. Sollte die Vermutung zutreffen, dann würde das bedeuten, daß die Delegierten des Kaisers sehr lange in *Adamodana* blieben, um den König zu erwarten.<sup>72</sup>

Als sich das Ende des Winters ankündigte, zogen die Emissäre von *Adamodana* nach Westen. Wieder an den Festungen *Canamela* und *Thila*<sup>73</sup> vorbei

nächstes Datum wird der 6. Januar 1212 genannt, an diesem Tag hielt sich die Delegation in Sis auf. An anderer Stelle meldet Wilbrand, Leon habe sie 18 Wochen in seinem Reich festgehalten. Wenn wir annehmen, daß die Delegation im Dezember das Königreich Kilikien betrat, so wird die Zeitdauer bis zu ihrer Abreise bis in den April gedauert haben. Dieser zeitliche Rahmen würde es erlauben, die Ausstellung des Privilegs in die Zeit des Aufenthaltes der Gesandten in Sis zu legen. Irritierend wirkt die Angabe Wilbrands, die Gesandten hätten nach dem Epiphaniastag Sis wieder verlassen.

70 STREHLKE, *Tabulae* (wie Anmerk. 68), S. 37: ... *ego Leo, dei et Romani imperii gracia rex Armenie, filius Stephani de potente et magnifico genere Rupinorum, notum facio omnibus hominibus presentibus et futuris, quod ego de bonis mihi desuper concessis et collatis pro amore dei et imperii Romani, sub cuius potestatis gracia rex sum constitutus, et pro salute anime mee et progenitorum omnium venerabilibus et religiosis fratribus sancte domus hospitalis Teutonicorum vicem Machabeorum pro defensione domus Israel gerentibus, de quorum sum confraternitate et in quorum beneficiis ac oracionibus particeps effici cupio.*

71 Vgl. Anmerk. 67 und Anmerk. 70.

72 Wilbrand berichtet von einem Wunder, das sich in dem Fluß zu Füßen der Burg alljährlich am Palmsonntag ereignet, s. Anmerk. 108. Diese Textstelle könnte so ausgelegt werden, daß der König sich am Schauplatz des Ereignisses von dem göttlichen Zeichen überzeugt hätte. Dann wäre er am Palmsonntag in *Adamodana* gewesen. Im Jahr 1212 fiel der Palmsonntag auf den 18. März. Sollte die Konstruktion zutreffen, dann müßte der König und die deutschen Gesandten noch bis in den April in der Burg geweilt haben.

73 Wilbrand (wie Anmerk. 2), S. 179: *Abhinc reuertentes uersus Canamellam, de qua supra dixi, uenimus ad Thilam, quod est castrum ualde bonum cuiusdam nobilis.*

Nach Edwards ist die Burg mit dem Namen *Thil Hamtun* gemeint, die gleichzusetzen ist mit der Anlage, die heute den türkischen Namen *Toprak* trägt, s. EDWARDS, *Fortifications* (wie Anmerk. 3), S. 244-253. Edwards hält es auch für möglich, daß Wilbrand mit dieser Burg das

und noch einmal Tarsos berührend, kamen sie in die Hafenstadt *Cure*, in der Antike Korykos genannt,<sup>74</sup> um auf einem für sie bereitgehaltenen Schiff nach Zypern überzusetzen. *Cure* wird von Wilbrand als Seestadt mit einem sehr guten Hafen bezeichnet. Die heute noch umfangreichen Ruinen des antiken Korykos datierte er mit einigem Recht in die Römerzeit.<sup>75</sup>

Bei der Reise durch das »Rauhe Kilikien« waren Wilbrand die damals noch dichten Wälder, das frische Wasser und die gute Luft aufgefallen, was ihn lebhaft an Deutschland erinnerte.<sup>76</sup> Kilikien war in der Antike und im Mittelalter wegen seines Waldreichtumes berühmt.<sup>77</sup> Heute findet man in jenem Teil, in dem Wilbrand seine Beobachtung machte, nur noch *Macchia* mit wenigen verkrüppelten Bäumen.<sup>78</sup> Aus Wilbrands Worten können wir also ermessen, welch gewaltigen Wandel die kilikische Landschaft seither durchgemacht hat.

Wilbrand dürfte wohl nicht die zwei Meilen von *Cure* entfernte Burg Saleph aufgesucht haben.<sup>79</sup> Aber diese Burg – Wilbrand nennt sie *Seleph* – oberhalb des antiken Seleukia wurde vom ihm deshalb erwähnt, weil er ihrem Kastellan am Epiphaniastag in *Sis* begegnet war. Die Festung befand sich damals in den Händen der Johanniter. Er erwähnt auch diesen Ort, weil in dem gleichnamigen Fluß Kaiser Friedrich Barbarossa den Tod gefunden hatte. Das Ereignis lag zwar schon einige Zeit zurück, dennoch muß damals bei deutschen Orientreisenden und Pilgern immer noch die Erinnerung an den unerwarteten Tod des Kaisers lebendig gewesen sein.<sup>80</sup>

von ihm erwähnte *castrum nigrum* bei seiner Anreise gemeint haben könnte. Dem widerspricht aber die Angabe Wilbrands, wonach das *castrum nigrum* dem König gehörte, während die Burg Thila von ihm als Besitz eines Adligen bezeichnet wird. Eine weitere Beschreibung der Burg bei HILD/HELLENKEMPER (wie Anmerk. 3), I, S. 445.

74 Wilbrand (wie Anmerk. 2), S. 180: *Quam tribus diebus peragrantes uenimus circa Cure, que est ciuitas in mari sita, bonum habens portum.*

HILD/HELLENKEMPER (wie Anmerk. 3), I, S. 315-320. Die Beschreibung der Landburg und Seeburg von Korykos bei EDWARDS, Fortifications (wie Anmerk. 3), S. 161-167.

75 Wilbrand (wie Anmerk. 2), S. 180: *In qua hodie mirabiles, quamvis dirute, apparent structure, ita ut nimirum eas romanis structuris et ruinis comperauerim.*

76 EBENDA, S. 180: *... et inuenimus circa illas partes Hormeniam in siluis, et in recentibus aquis et bono aëre nostre Teutonie similimam.*

77 Im Jahre 1266 kam es zu Verhandlungen zwischen Kilikien und den ägyptischen Mamluken, dabei verlangten die Mamluken, in Kilikien Eisen und Holz einkaufen zu können, s. M. CANARD, Le Royaume d'Arménie-Cilicie et les Mamlouks jusqu'au traité de 1285, in: REA, NS 4 (1967), S. 228 Anmerk. 49. Als strategische Güter unterlagen diese Waren einem Ausfuhrverbot in die islamischen Länder. Das Interesse der Mamluken zeigt, daß die von ihnen begehrten Güter in Kilikien im größeren Umfang zu haben waren.

78 HILD/HELLENKEMPER (wie Anmerk. 3), I, S. 114.

79 Beschreibung der Burg von *Seleph* bei EDWARDS, Fortifications (wie Anmerk. 3), S. 221-229. Über das alte Seleucia s. HILD/HELLENKEMPER (wie Anmerk. 3), I, S. 402-406.

80 Wilbrand (wie Anmerk. 2), S. 180: *Iuxta illam ad due milia situm est Seleph castrum, iuxta quod in flumine, a quo ipsum castrum denominatur, submersus fuit – prob dolor! – Fridericus Romanorum Imperator, cum se in recuperatione terre sancte laboraret.*

Nachdem die Reiseroute der Gesandtschaft nachvollzogen wurde, soll untersucht werden, was Wilbrand allgemein von dem Land und seinen Bewohnern berichtet. Zugleich wird der Frage nachgegangen, welche Bedeutung seiner Darstellung zukommt. Wie zu sehen ist, liegt der Wert des *Itinerariums* nicht in der Überlieferung politischer Handlungen von unmittelbarem historischem Quellenwert. Aber man findet in ihm manches bestätigt, was in anderen Quellen ausführlicher berichtet wird. So wird die Zustimmung Ottos IV. zur Krönung Raimund-Roupens zum *rex junior* von ihm zweimal erwähnt. Die erste Erwähnung ist deshalb wichtig, weil sie einen Zusammenhang herstellt zwischen der Königserhebung Leons II. durch Kaiser Heinrich VI. und der Wiederbelebung der Lehensbeziehung durch den gegenwärtigen Kaiser.<sup>81</sup> Für Wilbrand führte also der Welfe Otto IV. das weiter, was sein staufischer Vorgänger begonnen hatte. Auch die moderne Mediävistik sieht in Otto IV. einen Herrscher, der bewußt die Politik seiner staufischen Vorgänger aufnahm.<sup>82</sup> Daneben finden sich noch weitere Bemerkungen unseres Geschichtsschreibers, mit denen er politische Ereignisse streift und illustriert. Es wären zu nennen: Die Vergünstigungen, welche Leon II. dem Deutschen Orden einräumte, der Konflikt des Königs mit der römischen Kirche, sein Streit mit dem Templerorden um die Festung Baghras.

Viel höher einzuschätzen ist die Bedeutung des *Itinerariums* für die historische Geographie, zumal in der armenisch-kilikischen Geschichtsschreibung vergleichbare Darstellungen fehlen.<sup>83</sup>

Das Königreich Kilikien muß Wilbrand nicht sonderlich groß vorgekommen sein. Er, der fast immer den räumliche Abstand zwischen den Orten, die auf der Reiseroute der Gesandtschaft lagen, mit genauen Zeit- oder Entfer-

Wilbrand erwähnt in der Kathedrale St. Peter von Antiochia den Sarkophag Barbarossas, den er sich wahrscheinlich hatte zeigen lassen. Ein Oheim Wilbrands war mit dem Kaiser zum dritten Kreuzzug aufgebrochen, hatte aber wie Friedrich I. das Ziel nicht erreicht, sondern war in Antiochia verstorben und dort vor dem Portal der Höhlenkirche des St. Paulusklosters zusammen mit anderen deutschen Kreuzzugsteilnehmern beigesetzt worden. Der Tod Friedrichs I. im Saleph veranlaßte die mittelalterlichen Historiographen die Gestalt des Kaisers nachträglich zu überhöhen, s. R. HIESTAND, »precipua tocius christianismi columnna« Barbarossa und der Kreuzzug, in: A. HAVERKAMP (Hg.), Friedrich Barbarossa. Handlungsspielräume und Wirkungsweisen des staufischen Kaisers, Sigmaringen 1992 (= Vorträge und Forschungen 40), S. 51-108, besonders S. 105f.

81 Wilbrand (wie Anmerk. 2), S. 174: *Quem [Leonem de Montanis] nostris diebus Henricus, gloriosus Romanorum Imperator, qui semper rempublicam et romanum imperium augere laboravit, regem constituit et coronavit, unde postmodum rex Hormenie est appellatus, et deinceps terram suam a romano imperio accipere consuevit. Cuius nepotem Otho Imperator ad petitionem Leonis, senioris regis, coronavit.*

82 HUCKER, Otto IV. (wie Anmerk. 4), S. 130, S. 174.

83 Nach EDWARDS, Settlements (wie Anmerk. 3), S. 183 sind die armenischen Geschichtsschreiber eher an politischen Vendettas, Feldzügen oder theologischen Kontroversen interessiert.

nungsangaben notierte, schätzt es auf 16 Tagesreisen in der Länge und nur zwei Tagesreisen in der Breite, wobei er aber nach eigenen Worten das Gebirge nicht mitzählte.<sup>84</sup> Leon sah sein Reich mit anderen Augen, in einem Brief an Papst Innozenz III. bezeichnet er es als *amplissimum et spatiosum*.<sup>85</sup> Wir werden Wilbrand zugute halten müssen, daß er nicht das gesamte Reich zu Gesicht bekam. Dennoch können wir sagen, daß er das Herzstück Kilikiens kennengelernt hat.

Bernd Ulrich Hucker nimmt an, daß das *libellum* die Kurzfassung eines verloren gegangenen diplomatisch-militärischen Berichts für den Auftraggeber, Kaiser Otto IV., war.<sup>86</sup> Denn immer wieder blitze durch die Darstellung das besondere Interesse des Autors für Befestigungsanlagen, Pferdeweiden, die Beschaffenheit von Häfen und andere Details, die für die Planung eines Feldzuges wichtig sind, hindurch. Wilbrand gehörte also zu den nicht wenigen hohen Geistlichen seiner Zeit, die über militärische Kenntnisse verfügten.<sup>87</sup> Die geographische Lage des Königreiches hat er mit einem sicheren Blick für die strategischen Möglichkeiten charakterisiert. Nach seinen Worten war es durch das Meer und die hohen Gebirgszügen des Taurus, des Anti-Taurus und des Amanos vor seinen Feinden geschützt. Da nur wenige Pässe über das Gebirge führten, die zudem gut bewacht wären, könnte ein Fremder, der das Land betreten habe, es nur mit der Erlaubnis des Königs wieder verlassen.<sup>88</sup> Wenn Wilbrand bei den gut bewachten Pässen an die Burgen dachte, die die Haupt- und Nebenrouten durch die Gebirge säumten, dann hat er die Situation Kilikiens richtig eingeschätzt. Die natürliche Umgebung und die menschliche Antwort darauf wie die Befestigungsanlagen sowie die Art und Verteilung der Siedlungen formten das Königreich zu einer natürlichen Festung. Untersu-

84 Wilbrand (wie Anmerk. 2), S. 174: *In longitudine sui protenditur ad sexdecim dietas, in latitudine exceptis montanis ad duas.*

85 Die Register Innozenz' III. 2. Pontifikatsjahr 1198/99 Texte, bearb. v. O. HAGENEDER, W. MALECZEK, A. STRNAD, Rom, Wien 1979, Br. II Nr. 210 (219), S. 408f., ... *omne regnum nobis a Deo commissum amplissimum et spatiosum* ...

86 HUCKER, Wilbrand (wie Anmerk. 4), S. 61.

87 Die in seinem Auftrag entstandenen *Gesta episcoporum Traiectensium* heben ausdrücklich seine vielseitige Verwendung in den verschiedenen Kriegs- und Staatsangelegenheiten hervor: *Narratio de Groninghe*, (wie Anmerk. 8), S. 126, Z. 3: ... *tum propter plurimam guerram et temporalium rerum exercitium et experientiam.*

Der Kölner Domscholaster Oliver zeigte bei der Belagerung von Damiette, daß er sich gut in den Fragen der Belagerungstechnik auskannte, s. A.-D. v. D. BRINCKEN, *Islam und Oriens Christianus* in den Schriften des Kölner Domscholasters Oliver († 1227), in: A. ZIMMERMANN u. I. CRAEMER-RUEGENBERG (Hgg.), *Orientalische Kultur und europäisches Mittelalter*, Berlin, New York, 1985 (= *Miscellanea Mediaevalia* 17), S. 86-102, besonders S. 90f.

88 Wilbrand (wie Anmerk. 2), S. 174: *Hec est terra firmissima; ex una enim parte cingitur mari, ex alia uero munitur altis montanis et asperrimis, que paucos habent introitus et multos custoditos, ita ut hospes, si terra intrauerit, absque regia bulla exire non possit.*

chungen über die Wehrbauten in Kilikien bekräftigen das, was Wilbrand in wenigen Sätzen formuliert hat.<sup>89</sup>

Von besonderem Interesse sind die Äußerungen Wilbrands über die Städte Kilikiens. Da sein Augenmerk dem Zustand der Wehranlagen galt, war ihm nicht entgangen, daß die wohl aus der Antike stammenden Stadtmauern von Mamistra und Tarsos verfallen waren, *Sis* besaß keine Befestigung, *Alexandreta* und Anazarba waren Geisterstädte, deren Mauern noch zu sehen waren, in deren Ruinen aber nur wenige Einwohner lebten. In Mamistra füllten die Wohnviertel das Stadtareal nicht aus, die Siedlungsfläche war also innerhalb der Mauern zusammengeschrumpft. Die Bevölkerung von Adana bezeichnet Wilbrand als ärmlich. Nur in Tarsos und *Sis* hatte er den Eindruck, daß die Einwohner dieser Städte zahlreich und wohlhabend wären. Trotzdem erschien ihm die Hauptstadt eher wie ein Dorf, da sie von keiner Mauer umgürtet war.<sup>90</sup> Überwog für Wilbrand beim Anblick der Städte der Eindruck des Verfalls, so stellt er die Zitadellen von Tarsos, *Sis* und Anazarba als mächtige Anlagen dar. Mit diesen Beobachtungen hat er festgehalten, daß die ehemals blühenden Städte ihre fortifikatorische Rolle an die Burgen abgegeben hatten. Inzwischen hat die Burgen- und Siedlungsforschung die Bemerkungen Wilbrands bestätigt. Sie weist darauf hin, daß im armenischen Kilikien eine ländliche, von großen Burgen geschützte Siedlungsweise am Fuße der Gebirge vorherrschte, während die in der Ebene liegenden Städte seit der byzantinischen Reconquista nur noch einem Schatten ihrer besseren Vergangenheit glichen.<sup>91</sup> Über die kilikische Ebene verlor Wilbrand nicht viele Worte, sie erschien ihm flach, fruchtbar und wildreich.<sup>92</sup>

An Bewohnern nennt er Franken, Griechen, Syrer, Türken und Armenier. Letztere würden die politische Macht ausüben.<sup>93</sup> Wilbrand wußte von ihnen, daß Kilikien – er bezeichnet es als *Hormenia* – nicht ihre eigentliche Heimat ist. In der Bibel und ihren Auslegungen wohlbewandert, brachte er *Hormenia* mit der Landung der Arche in Verbindung. Das könne nicht in Kilikien geschehen sein – so versichert er – sondern es gebe weiter im Osten noch ein Land mit diesem Namen, das sehr hohe Berge besitze. Aus diesem Land seien

89 EDWARDS, *Fortifications* (wie Anmerk. 3), S. 38 Anmerk. 7 mit Bezugnahme auf Wilbrand.

90 Wilbrand (wie Anmerk. 2), S. 177: *In die uero (b. e. in festo) epiphaniae, quod Hormeni baptisterium appellant, peruenimus Sis. ... Hec est capitanea ciuitas domini regis, infinitos et diuites fouens inhabitatores. Nullis munitionibus cingitur. Unde potius eam uillam, quam ciuitatem nuncuparem, ...*

HILD/HELLENKEMPER (WIE ANMERK. 3), I, S. 413-417.

91 EDWARDS, *Fortifications* (wie Anmerk. 3), S. 37-50, besonders S. 43f.

92 Wilbrand (wie Anmerk. 2), S. 174: *Ipsa uero in medio sui est plana et valde fertilis, multa fouens animalia uenationi competentia.*

93 EBENDA, S. 174: *Et inhabitatur a Francis, Grecis, Surianis, Turcis, Hormeniis et reliquis; tamen ipsi Hormeniis dominantur.*

die Armenier entweder geflohen oder ausgewandert. In Kilikien hätten sie die Griechen vertrieben und sich damit zu Herren dieses Gebietes gemacht.<sup>94</sup> Wilbrand war offensichtlich in der Lage, zwischen Großarmenien und Kilikien zu unterscheiden und das, was ihm über die wechselhafte und leidvolle Geschichte der Armenier zu Ohren gekommen war, muß zwar als sehr knapp bezeichnet werden, ist aber nicht unwahr.

Die Christianisierung der Armenier führt Wilbrand auf Gregor den Erleuchter zurück. Obwohl der armenische Nationalheilige im lateinischen Süditalien nicht unbekannt war, dürfte Wilbrand der erste lateinische Historiograph sein, der ihn erwähnt.<sup>95</sup> Um ihn von den anderen berühmten Kirchenvätern und Heiligen gleichen Namens zu unterscheiden, nennt er ihn *Gregorius minor*.<sup>96</sup> An der Spitze der armenischen Kirche stehe der Katholikos, seinen Titel verballhornt Wilbrand zu *Katelcoste*, die Machtstellung des armenischen Patriarchen vergleicht er mit der des Papstes.<sup>97</sup> Das Bekenntnis der armenischen Kirche sei ohne Irrlehren<sup>98</sup> – eine Einschätzung, die in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts noch Allgemeingut innerhalb der westlichen Christenheit war. Im Gegensatz zu den Griechen, die die Armenier wegen ihrer Ablehnung der Konzilsbeschlüsse von Chalkedon der monophysitischen Häresie beschuldigten, nahmen die Lateiner keinen Anstoß an ihren dogmatischen Definitionen. Auch die Päpste Innozenz II., Lucius III., Clemens III. hatten den Katholiki Gregor III. und Gregor IV. die Rechtgläubigkeit bestätigt.<sup>99</sup>

Anders verhielt es sich mit der Beurteilung von Sonderbräuchen im Ritus, in der Kirchendisziplin, im Festtagskalender, durch die sich die armenische Kirche von den anderen *nationes Christianorum* unterschied. In diesen Punkten waren die Lateiner nicht so nachsichtig. Selbst wenn diese Bräuche als Ausdruck tiefer Frömmigkeit gedeutet werden können, so wurden sie doch von einigen lateinischen Beobachtern gerügt, weil sie nicht mit denen der römischen Kirche

94 EBENDA, S. 174: *Et sciendum, quod quidam sunt, qui dicunt istam Hormeniam, in cuius Montibus arca Noë post diluuium requieuit. ... Isti tamen, ut uerius quesivi, decepti in equiuoco, quia est alia Armenia melius sita in oriente, que altissima habet montana, de qua fuerunt et egressi sunt illi Hormeni, qui hanc terram preoccupauerunt, Grecos ab ea expellentes. A quibus ista minor Hormenia est appellata.*

95 Für das byzantinisch geprägte bzw. beeinflusste Süditalien läßt sich seine Verehrung seit dem 9. Jahrhundert in Neapel nachweisen. Sein Kult beschränkte sich nicht nur auf die Angehörigen des griechischen Ritus, sondern wurde auch von den Lateinern gepflegt, M. MIRELLA DE MARTIIS, *Dans le sillage des itinéraires arméniens en Italie Méridionale (X<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle)*, in: C. MUTAFIAN (Hg.), *Katalog Roma-Armenia*, Rom 1999, S. 204; Zeugnisse für den Kult, s. ebenda S. 238.

96 Wilbrand (wie Anmerk. 2), S. 174: *Qui sunt homines ualde religiosi et optimi Christiani, legem a minore Gregorio sibi traditam obseruantes.*

97 EBENDA, S. 174: *Specialem habent papam, quem ipsi sua lingua Katelcoste appellant.*

98 EBENDA, S. 174: *In fide non errant.*

99 HALFTER (wie Anmerk. 38), S. 126-138; S. 150-157; S. 172-177.

übereinstimmten.<sup>100</sup> Sie waren auch das Haupthindernis bei einer Annäherung zwischen den Armeniern und der römischen Kirche.

Die verlorengegangene Unionsformel, die der König, der Katholikos und der kilikische Episkopat vor der Krönung Leons unterzeichnen mußten, enthielt, soweit sich ihre Bestimmungen rekonstruieren lassen, die Forderung, bestimmte Sonderbräuche aufzugeben, bzw. sich der römischen Kirche anzugleichen.<sup>101</sup> Da aber die Ausführung der Unionsklauseln zu schweren Auseinandersetzungen innerhalb der armenischen Kirche geführt hätten, wurde ihre Umsetzung immer wieder verschleppt. Aus diesem Grunde verstummte die lateinische Kritik an den Armeniern nicht. Bei Wilbrand hingegen werden die Armenier uneingeschränkt als *homines valde religiosi et optimi christiani* bezeichnet. Von ihrem kultischen Sitten berichtet er, daß sie die Psalmen und die Messe in ihrer eigenen Sprache rezitieren. Die Evangelien und die Epistel werden vom Priester zum Volk verlesen, das heißt der Geistliche wendet sich dazu nach Westen. Für die Eucharistie werden von ihnen zwei Kelche verwendet, einer für das Brot, der andere für den Wein.<sup>102</sup> Gerade bei dieser Darstellung zeigt sich, daß unser Chronist um ihre Sonderbräuche wußte, aber so diskret war, daß er sie nicht eigens hervorhob. Er erwähnt nämlich die in den Augen der Lateiner so ärgerliche Verwendung unvermischten Weines mit keinem Wort, obwohl er Augenzeuge eines armenischen Gottesdienstes gewesen sein muß. Dagegen wird die Eigentümlichkeit des armenischen Epiphaniastages von ihm nicht verschwiegen, nach seinen Worten feiert an diesem Tage die armenische Kirche die leibliche Geburt des Herrn und seine geistige Geburt durch die Taufe im Jordan,<sup>103</sup> was ihr von Seiten der Lateiner als skandalöse Auffassung vorgeworfen wurde. Als Beispiel sei der Kölner Domscholaster und Kreuzzugsprediger Oliver,<sup>104</sup> ein Zeitgenosse Wilbrands und sein Vorgänger auf dem Bischofsthron von Paderborn, angeführt. In seiner *Historia Damiatina* kommt auf die religiösen Sitten der Armenier zu sprechen. Obwohl er anerkennende Worte über ihre Frömmigkeit findet, tadelt er sie dennoch, weil sie das Geburtsfest nicht am 25. Dezember wie die Lateiner begehen,

100 Über die Darstellung der Armenier aus der Sicht der mittelalterlichen Geschichtsschreibung s. A. D. v. D. BRINCKEN, *Die Nationes Christianorum im Verständnis der lateinischen Historiographie von der Mitte des 12. Jahrhunderts bis in die zweite Hälfte des 14. Jahrhunderts*, Köln, Wien 1974 (= *Kölner Historische Abhandlungen* 22), S. 181-210.

101 HALFTER (wie Anmerk. 38), S. 204-214; 221-232.

102 Wilbrand (wie Anmerk. 2), S. 174: *Materna lingua recitant psalmos et alia diuina officia. Duos habent calices dum celebrant, unum ad panem, in quem conficiunt, unum ad uinum, ex quo conficiunt. Euangelia et epistolas recitantes uertunt se ad populum et ad occidentem.*

103 EBENDA, S. 174: *Epiphaniam Domini pre omnibus festis agunt celeberrimam ...* EBENDA, S. 177: *Ipsa enim die agunt festum Dominice Natiuitatis, dicentes Dominum uno et eodem (eciam specie) die fuisse natum et post anno trigesimo baptisatum.*

104 v. D. BRINCKEN (wie Anmerk. 87), S. 86-102.

sondern es zusammen mit dem Epiphaniastage feiern.<sup>105</sup> Wilbrand hingegen unterläßt eine Stellungnahme, er unterrichtet seine Leser, daß sich die Armenier durch ein zwölf-tägiges Fasten und Bußübungen auf Epiphania vorbereiten, was wie eine Anerkennung ihrer Frömmigkeitsübungen klingt.<sup>106</sup>

Natürlich war auch er von der Überlegenheit der lateinischen Tradition überzeugt. Das zeigt seine Darstellung vom Fischwunder im Pyramus. Drei Tage vor und drei Tage nach Palmsonntag – und natürlich am Feiertag selbst – sollen an seiner Quelle Fische in riesiger Menge erscheinen, so daß alle, die von diesem Reichtum profitieren wollen, Schwierigkeiten haben, die Beute abzutransportieren. Diese Erscheinung bekam kurz vor Wilbrands Visite eine Bedeutung für die Festlegung der beweglichen Kirchenfeste. Armenier und Lateiner waren sich nicht einig über den richtigen Ostertermin. Der König und die Armenier hätten schließlich diese wunderbare Fischvermehrung, als Zeichen des Himmels gedeutet, und den Lateinern recht gegeben, die den Palmsonntag acht Tage vor den Armeniern begehen.<sup>107</sup> Bemerkenswert ist, daß Wilbrand bei dieser geistlichen Anekdote die Armenier als einsichtig darstellt. Der Bischof von Akkon, Jakob von Vitry, betonte in seiner *Historia Orientalis* um 1220 dagegen, daß die Armenier Reformwünsche der Lateiner hartnäckigem Widerstand entgegengesetzten.<sup>108</sup> Mit seiner neutralen, vielleicht

105 Die Schriften des Kölner Domscholasters, späteren Bischofs von Paderborn und Kardinalbischofs Oliverus, hg. von H. HOOGEWEG (= Bibliothek des literarischen Vereins in Stuttgart, 202) Tübingen 1894, S. 266: ... *in hoc sunt valde reprehensibilis, quod natale Domini nobiscum non celebrant ipso die arantes et seminantes et eorum mulieres nent ac carminant. Diem epiphaniae baptisterium appellanti; ea sollempnitate cum maxima populi frequentia conveniunt. Nativitatem Domini cum epiphania celebrant dicentes, eo die Dominum fuisse natum, quo revolutis annis fuit baptizatus.*

106 Wilbrand (wie Anmerk. 2), S. 177: *Festum epiphaniae ... in hunc modum ab Hormenis agebatur. Duodecim dies precedentes, quos nos in gaudio et epulis, ipsi ad honorationem sui festi in penitencia egerunt et ieiuniis, a piscibus, uino et oleo abstinentes.*

107 EBENDA, S. 179: *In pede huius castris decurrit quidam fluvius, qui maximo gurgite oritur ex montanis Hormenie et uicinis. Qui tribus diebus ante palmas et tribus post et in ipso die festo ab ore suo, ubi oritur uel egreditur, tantam emittit piscium multitudinem, ut ab omnibus ex omni prouincia illuc confluentibus carrucis et summariis deducantur. Inde nuper accidit, ut Latinis et Hormenis de Aduentu et Pascha disputantibus et diuersa putantibus uerus dies palmarum per effusionem predictorum piscium monstraretur. Unde rex et Hormeni tali suo uicti experimento nostrorum sententiae crediderunt, cum ad doctrinam suorum ad Palmas octo diebus peruenerunt.*

108 Jakob von Vitry, *Historia Orientalis* oder Hierosolymitana I, ed. J. BONGARS, Gesta Dei per Francos, B, Hanau 1611, Kap. 78, S. 1095: *Licet autem Armenii summo Pontifici et sanctae Romanae Ecclesiae obedientiam promiserint, quando scilicet rex eorum ab Imperatore Romano Henrico terram suam recepit, et coronam regiam ab Archiepiscopo Maguntino suscepit.* Einen leichteren Zugang zu dem Zitat gewährt C. CANNUYER, Les Arméniens dans l'Historia Orientalis de Jacques de Vitry, in: REA, NS 17 (1983), S. 197-199. Zur Datierung der Historia Orientalis ungefähr in das Jahr 1220 s. DERSELBE, La Date de rédaction de l'«Historia Orientalis» de Jacques de Vitry (1160/70-1240), évêque d'Acre, in: Revue d'histoire ecclésiastique, 78 (1983), S. 65-72.

sogar wohlwollenden Feststellung hebt sich Wilbrand in bemerkenswerter Weise von den anderen lateinischen Historiographen ab: Er verzichtet auf Polemik und wertende Urteile.

Ein besonderes Glanzlicht bei der Darstellung armenischen Brauchtums ist ihm mit der Schilderung der großen Prozession am Epiphaniastag in Sis gelungen. Anschaulich stellt er dar, wie in den Morgenstunden nach dem Festgottesdienst der Königs mit seinem Gefolge und die Geistlichkeit in einer prunkvollen Prozession zum Fluß von Sis zogen. Da die Handlung in historischer wie im kultischer Hinsicht interessant ist, lohnt es sich, seine Beschreibung genauer unter die Lupe zu nehmen:

Leon persönlich führte hoch zu Roß die Prozession an, flankiert von Hermann von Salza und dem Johanniterkastellan von Saleph, gefolgt von tausend Ordensrittern.<sup>109</sup> Raimund-Roupen als *rex iunior* folgte an der Spitze des einheimischen Adels und der Ritterschaft. Der Aufmarsch muß ein außerordentlich prächtiges Bild geboten haben: Sarganten säumten als Leibwächter des Königs den Weg, den armenischen Adligen wurden von ihren Knappen die Banner vorangetragen, die Zuschauer empfingen den Herrscher mit lauten Segenswünschen, wobei uns Wilbrand den armenischen Wortlaut des Herrscherlobes mitteilt.<sup>110</sup> Hinter den Vertretern der weltlichen Macht schritten die Geistlichen der verschiedenen Konfessionen. Zuerst unter Posaunenschall die Griechen mit ihrem Patriarchen. Danach die Armenier. Auch sie wurden von ihrem Erzbischof geleitet. Am Fluß angekommen stellten sich die einzelnen Prozessionszüge am Ufer auf, stimmten mit lauter Stimme Gesänge an und verlasen die Evangelien und die Episteln in griechischer und armenischer Sprache. Anschließend wurde der Fluß gesegnet, das von den armenischen Geistlichen mitgeführte Kreuz wurde in ihm getauft, die Geistlichen ließen von dem Kreuz eine Taube in den Himmel aufsteigen. Die Zeremonie endete mit der Segnung des Königs und der Anwesenden, die mit dem jetzt geweihten Wasser besprengt wurden. Die ebenfalls teilnehmenden syrischen Christen nahmen gleich ein

109 Wilbrand (wie Anmerk. 2), S. 177: *Mane uero facto omnes ad quoddam flumen ipsi ville uicinum festinabant, ad quod dominus rex hoc ordine descendebat. Alto equo insidebat, et magistrum domus Alemannorum et castellanum de Seleph, hospitalarium, cum eorum sociis, uiris religiosis millibus, suo lateri adiungebat.*

110 EBENDA, S. 178: *Quem [dominum regem] dominus Rupinus, iunior rex, quem, ut ante dixi, Otho Romanorum Imperator ad petitionem senioris regis nuper coronauerat, cum nobilibus terre illius et cum multis militibus pulchre indutis subsequabatur. Quorum serui singula uexilla et baneras in manibus gestantes et eorum equos phaleratos deducentes seniore regem precedebant. Inter quos et ipsum multi sarganti pedites cum armis suis ad custodiam regis discurrebant. Qui ab omnibus hic astantibus «Subtafol!» i. e. «sacer rex:» cum ingenti clamore salutabatur. Et sic ipse in magna pompa ad tentiorum suum in ripa fluminis preparatum descendebat.*

Der Segensruf, mit dem Leon von seinen Untertanen begrüßt wird, dürfte «*Surb Thakavor*» gelautet haben. Wilbrand hat ihn zu «*Subtafol*» verballhornt.

Vollbad.<sup>111</sup> Bei Wilbrand wird nicht deutlich, welchen Zweck das von ihm beschriebene Ritual hatte. Er erwähnt aber ausdrücklich, daß der Fluß, an dem das Zeremoniell stattfand, den Jordan darstellte. Von dieser Angabe aus wird seinen Lesern klar, daß das Kreuz, welches in das Wasser getaucht wurde, symbolisch für Christus zu stehen hatte, wie die vom Kreuz aufsteigende Taube an die Ausgießung des Heiligen Geistes erinnern sollte. Was Wilbrand geschildert hat, – ohne daß es ihm bewußt war – ist die bei den Armeniern und den anderen orientalischen Christen am Epiphaniastag durchgeführte Weihe des Taufwassers, deren Liturgie auf die Taufe Christi im Jordan Bezug nimmt.<sup>112</sup> Wilbrand war natürlich nicht mit den Traditionen der orientalischen Kirchen vertraut und deshalb bleibt bei seiner Beschreibung notwendiger Weise einiges an der Oberfläche oder wird als unverständliche Kuriosität geschildert wie das Nacktbad der teilnehmenden Syrer.<sup>113</sup> Trotzdem geht aus seiner Beschreibung hervor, daß auf die Taufe im Jordan angespielt werden sollte. Zudem ist seine Darstellung die erste ausführliche Beschreibung einer liturgischen Handlung der armenischen Kirche durch einen lateinischen Autor.<sup>114</sup>

Während nach der religiösen Zeremonie die Geistlichen in ihre Klöster zurückkehrten, beendeten der König und der Adel den Tag mit einem Turnier. Die Worte Wilbrands lassen erkennen, daß es sich dabei nicht um die im Orient üblichen Reiterspiele handelte, sondern daß nach Art des westlichen

111 EBENDA, S. 178f.: *Deinde Greci et eorum patriarcha pedites et preparati cum multis sanctuariis subsequabantur. Qui in tanto clamore buccinarum et aliorum instrumentorum musicorum incidebant. ... Tunc tandem Hormenorum clerus crucem quandam baptizandam baiulans decenter cum suo archiepiscopo descendebat. ... Qui euangelia et epistolas grece et hormenice recitantes et illum simulatum Iordanem benedicentes crucem, quam illuc apportabant, baptizabant, et columbam a dextra illius emiserunt. ... Deinde rex et alii ipsa aspergebantur. Suriani uero toti nudi lauabantur.*

112 Die Segensformel, die dabei gesprochen wird, s. F. C. CONYBEARE and A. J. MACLEAN, *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, S. 165-178. Über die liturgiegeschichtliche Einordnung, s. G. WINKLER, Die Wasserweihe in den orientalischen Liturgien, in: *Concilium* 21 (1985), S. 113-117. K. HOLL, Der Ursprung des Epiphaniastages, in: DERSELBE, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, Bd. II, Der Osten, Tübingen 1927, S. 125-154, über die kultischen Handlungen bei der Wasserweihe der Griechen besonders S. 127.

113 Das Vollbad der Syrer dürfte als Tauchbad zu verstehen sein, was einerseits wieder an die Taufe durch Johannes den Täufer erinnern sollte, und gleichzeitig wurde an die Taufe als Reinigung von den Sünden angespielt, s. HOLL (wie Anmerk. 112), S. 127 Anmerk. 1. Die Segensformel nimmt mehrfach Bezug auf die Sündenreinigung durch die Taufe, s. CONYBEARE (wie Anmerk. 112), S. 173 Z.41 und S. 174 Z. 50.

114 Die früheren lateinischen Autoren begnügten sich mit Hinweisen auf den unvermischten eucharistischen Wein oder die Verwendung ungesäuerten Brotes, s. v. D. BRINCKEN, *Nationes* (wie Anmerk. 100), S. 181-210.

Lanzenbrechens gekämpft wurde.<sup>115</sup> So erfährt der heutige Leser ganz nebenbei, daß die ritterlichen Sitten des Westens unter dem armenischen Adel Verbreitung fanden, was auch zeitgenössische Zeugnisse von armenischer Seite bestätigen.<sup>116</sup>

Offensichtlich diente die Prozession dazu, den König gebührend zu ehren und seine Macht zu zeigen. Nicht ohne Grund, war Leon doch an diesem Tag, mit dem nach armenischen Brauch das liturgische Jahr beginnt, vor 14 Jahren gekrönt worden.<sup>117</sup> Ebenso sollte seinen Untertanen demonstriert werden, auf welche mächtige Verbündete er sich stützen konnte. Deshalb die offensichtliche Auszeichnung der beiden Ritterorden. Über das besondere Wohlwollen gegenüber dem Deutschen Orden ist schon geredet worden.<sup>118</sup> Zu diesem Zeitpunkt, als gerade die deutsche Delegation in Sis weilte, deren Mitglieder an der Prozession teilnahmen, sollte die königliche Begünstigung durch einen ehrenden Gestus augenfällig unterstrichen werden. Vor zwei Jahren hatte der König auch die Johanniter gefördert, 1210 waren ihrer Obhut einige wichtige Burgen, voran die gewaltige Festung Saleph/*Seleph*, an der Westgrenze seines Reiches übertragen worden.<sup>119</sup> Zum damaligen Zeitpunkt war es für den König wichtig, sich auf solche Verbündete verlassen zu können. Papst Innozenz III. hatte ihn exkommuniziert, im schlimmsten Fall hätte das für Leon bedeuten können, daß die Kreuzfahrerstaaten und die mächtigen Ritterorden gegen ihn Front machen. Es spricht für das Geschick des Königs, daß es ihm gelang den Deutschen Orden und die Johanniter auf seiner Seite zu halten.

Leons gleichzeitige Annäherung an das Kaiserreich von Nicäa im besonderen

115 WILBRAND (WIE ANMERK. 2), S. 179: *His ergo rite peractis clerici ad monasteria, rex uero et milites ad campos festinabant, ubi illi in phaleratis equis discurrentes et hastas dirumpentes egerunt ludos militares.*

116 St. Nersès de Lampron, Lettre adressée au Roi Léon II., Recueil des historiens des Croisades, Documents Arméniens, 1, Paris 1869, S. 597-599. Nerses erwähnt in diesem Brief die Übernahme der fränkischen «Mode» durch den armenischen Adel in Kilikien.

117 Über die armenische Zeitrechnung s. C. D. G. MÜLLER, Art. Zeitrechnung in: J. ASSFALG und P. KRÜGER (Hgg.), Kleines Wörterbuch des Christlichen Orients, S. 378-381, besonders S. 380f. Über die Krönung Leons s. HALFTER (wie Anmerk. 38), S. 234-236; zur umstrittenen Datierungsfrage, s. G. PRINZING, Zur Bedeutung und Geschichte des Lemberger Evangeliums, in: G. PRINZING, A. B. SCHMIDT (Hgg.), Das Lemberger Evangelium. Eine wiederentdeckte Bilderhandschrift des 12. Jahrhunderts, Wiesbaden 1997 (= Sprachen und Kulturen des Christlichen Orients 2), S. 19.

118 Über die Ritterorden in Kilikien, s. J. RILEY-Smith, Templars and Teutonic Knights, in: BOASE (Hg.), (wie Anmerk. 25), S. 111-115; speziell über den Deutschen Orden FORSTREUTER (wie Anmerk. 68), S. 59-67. Über Leon I. und den Deutschen Orden s. HALFTER (wie Anmerk. 13), S. 202f.

119 R. RÖHRICHT, Regesta Regni Hierosolymitani, Innsbruck 1893, Nr. 841 S. 224f. Den Johannitern hatte Leon im gleichen Jahr die Stadt Laranda versprochen, falls sie diese den Seldschuken entreißen könnten, s. EBENDA, Nr. 843 S. 225.

und an die griechische Kirche im allgemeinen dürfte dazu geführt haben, daß den Griechen bei der Prozession offensichtlich ein Ehrenplatz eingeräumt wurde. Wilbrands Darstellung zeigt, daß in Kilikien zumindest zeitweise Griechen und Armenier einträglich nebeneinander leben konnten und manchmal die kirchlichen Hochfeste gemeinsam feierten.<sup>120</sup>

Neben präzisen Beobachtungen finden sich in Wilbrands Reisebericht naiv anmutende Mirabilia und Wundergeschichten.<sup>121</sup> Eifrig hat er die Orte notiert, an denen nach Meinung seiner einheimischer Gewährsmänner bekannte Heilige gewirkt haben sollen und an denen auch noch ihr Geist wirksam war. Wir dürfen nicht vergessen, daß Wilbrands Itinerarium auch als Beschreibung der *loca sancta* dienen sollte, wie er es im Vorwort ausdrücklich hervorhebt.<sup>122</sup> Er überliefert so eine Reihe von Legenden und Reminiszenzen, sowie von Sagen- und Märchenmotiven, die mit einzelnen Orten Kilikiens verbunden waren.

In Tarsos, Heimat des Paulus, wurde ihm der Palast des Apostelfürsten gezeigt.<sup>123</sup> Zur damaligen Zeit muß man den Zeltmacher Saulus für einen ritterbürtigen Mann gehalten haben, nicht nur, daß er über einen Palast verfügte, darüber hinaus erwähnt Wilbrand in der Nähe von Mamistra eine Burg,<sup>124</sup> die zum Erbgute des Apostels gehört haben soll. Das Fischwunder, das sich am Palmsonntag im Pyramus zu Füßen der Burg *Adamodana* ereignete, wird auf Johannes den Täufer zurückgeführt, der demnach einen Ausflug von Palästina nach Kilikien gemacht haben muß.<sup>125</sup> In Tarsos waren die christlichen und die

120 Nicht immer gelangen solche Gesten der Versöhnung, s. die Anekdote, die nachträglich mit der Person des Katholikos Petros Getadarz verbunden wird; nach ihr soll der Katholikos am 6. Januar des Jahres 1022 bei einer gemeinsamen Feier in Trapezunt durch ein Wunder verhindert haben, daß die Griechen die Wasserweihe vornehmen konnten, s. R. GROUSSET, *Histoire de l'Arménie*, Paris 1984, S. 556; E. HONIGMANN, *Die Ostgrenze des byzantinischen Reiches*, Bruxelles 1935, S. 167, Anmerk. 7.

121 EDWARDS (wie Anmerk. 3), *Settlements*, S. 183.

122 Wilbrand (wie Anmerk. 2), S. 162: *Quapropter fauorabilem attentionem illorum humiliter deposco, qui queislibet cunque prepediti negociis terram sanctam et eius loca et ciuitates non uisitarunt, amore tamen et desideratione illius inducti de eis, que nondum sensuerunt nec uiderunt, legere delectantur et intelligere.*

123 EBENDA, S. 176: *Hec est illa Tarsis, de qua natus fuit beatus Paulus tempore Grecorum. In qua eius hodie apparet palacium, unde a loco sue natiuitatis uocat eum Dominus Saulum tarsensem ...*

124 EBENDA, S. 176: *Iuxta hanc ciuitatem situm est quoddam castrum, quod erat de patrimonio beati Pauli, qui de hac terra, ut iam audietis, fuerat oriundus. ...* Nach HILD/HELLENKEMPER (wie Anmerk. 3), I, S. 321f. muß es sich um die Burg Kavara handeln.

125 S. Anmerk. 107 A. s. O.: *Hoc flumen et tale miraculum dicunt beatum Ioannnem baptistam eis concecisse, quia ipse percussit petram, et fluxerunt aque.* Vielleicht läßt sich der Bezug zu Johannes dem Täufer damit erklären, daß der Pyramus damals schon mit dem türkischen Namen Djeyhan bezeichnet wurde. In der Urkunde für den Deutschen Orden wird aus dem türkischen Namen die ähnlich klingende Bezeichnung Johan, s. STREHLKE, *Tabulae* (wie 68), S. 38: *... usque ad flumen Johan*. Da ist die Assoziation zu Johannes nicht mehr weit.

islamischen heiligen Stätten nicht weit voneinander entfernt. Wilbrand erwähnt das Grab der Schwester Mohammeds, das, vor dem Portal der Sophienkathedrale von Tarsos gelegen, viele Muslime verehrend aufsuchten.<sup>126</sup>

Daß Wilbrand nach den Maßstäben seiner Zeit ein gelehrter Mann war, zeigen seine Kenntnisse über die griechische und römische Antike. Hierin erweist er sich als würdiger Vertreter des Hildesheimer Domkapitels, welches als ein »Zentrum der Gelehrsamkeit« angesehen wurde. Schon Bischof Konrad von Hildesheim hatte 1195 dem Dompropst Hartbert ein Italien- und Apulien-Itinerar gewidmet,<sup>127</sup> in dem er diesem berichtete, welche berühmten Orte der griechischen Heroenzeit er gesehen hätte.

So hat auch Wilbrand sein Wissen über das Altertum in seine Darstellung eingearbeitet. Die Reise durch die Ebene von Issos, vorbei an *Alexandreta* bis nach *Portella*, weckten in ihm Erinnerungen an Alexander den Großen. Die Stadt *Alexandreta* sei an einem Tag erbaut worden, und sie soll von Alexander die Aufgabe zugewiesen bekommen haben, sein Lieblingsroß, Bucephalus, gesund zu pflegen. Wie zur Bestätigung dessen, was er gehört hatte, sah Wilbrand in der Nähe ihrer Trümmer gute Pferdeweiden.<sup>128</sup> Den namengebenden Triumphbogen von *Portella* hat er genauer beschrieben und wohl in Übereinstimmung mit der lokalen Tradition als Grabmonument des Welteroberers gedeutet.<sup>129</sup> In Adana sei Medea geboren worden,<sup>130</sup> wobei Wilbrand gleich ein Vers von Iuvenal<sup>131</sup> dazu einfiel. Wie Bischof Konrad sah also Wilbrand das, was er schon zuvor bei den antiken Autoren gelesen hatte. Wilbrands Text beweist, daß auch im Mittelalter ein Interesse für antike Baudenkmäler vorhanden war, so hat er neben dem Siegesmonument von *Portella* den Aquädukt von Anazarba und die antiken Ruinen von Korykos erwähnt.

126 Wilbrand (wie Anmerk. 2), S. 176: *In angulo quodam extra fores ecclesie sepulta est soror Mahumeti cuius tumbam Sarraceni in multo petunt timore et deuotione.*

127 Überliefert in: Arnoldi Chronica Sclavorum ed. G. M. LAPPENBERG, Hannover 1868, MG SS rer. Germ., Bd. XIV, S. 174-183.

128 Wilbrand (wie Anmerk. 2), S. 175: *Istam, ut dicent indigene, magnus Alexander ad custodiam sui equi Bucephali, qui tunc infirmabatur, laboribus unius diei composuit et a suo nomine denominauit. Iuxta eciam illam sunt prata equis commodissima.*

129 EBENDA, S. 175: *Hec [portam] sola sita est in strata publica, in ripa maris, et est ornatissima albo et polito marmore composita, in cuius summitate, ut dicitur, ossa Alexandri prenominati resquiescunt, qui illic se, ut uolunt, poni mandauit, ut reges uel principes per illam portam transeuntes eum eciam mortuum super sua capita sustinerent, quem aliquando uiuum super se sustinerent.*

Nach HILD/HELLENKEMPER (wie Anmerk. 3), I, S. 302 war es wohl ein Triumphbogen des Kaisers Septimius Severus.

130 Wilbrand (wie Anmerk. 2), S. 177: *Quidam dicunt, Medeam hinc [Adene] fuisse oriundum.*

131 Wilbrand (wie Anmerk. 2), S. 177. Allerdings meinte Wilbrand, der antike Vers stamme von Ovid, s., a. s. O. Anmerk. 147.

Bei Wilbrand finden sich auch ausgesprochene Märchenmotive, so berichtet er von den schrecklichen Zauberern von *Adana*, mit denen einige der Gesandtschaft üble Erfahrungen gesammelt haben sollen.<sup>132</sup> In der Nähe der Burg *Thila* erhebe sich der *mons de aventuris*. Wer sechs Wochen faste und danach die Kommunion empfangt, der könne in diesen Berg hinein gehen und dort werde ihm etwas Gutes und Glückliches widerfahren, so wurde es unserem Chronisten aus zuverlässigem Munde anvertraut. Wilbrand beteuert, daß er viel von der Geschichte halte; er selbst habe in Antiochia einen Ritter gesehen, der mit einem »Tischlein-deck-dich« aus dem Berg zurückgekehrt sei.<sup>133</sup> Aber solche Ungereimtheiten gehören zu einem mittelalterlichen Reisebericht dazu, hier bleibt Wilbrand seiner Zeit verhaftet. Um so bemerkenswerter hebt sich davon seine realistische Wahrnehmung der geographischen Gegebenheiten, der politischen und gesellschaftlichen Verhältnisse ab.

Wilbrands Darstellung ist für den Mediävisten wie für den Armenologen wichtig. Letzterem, vor allem demjenigen, der sich mit der Geschichte Kilikiens beschäftigt, bestätigt sie, welch großen Wert Leon II. auf eine gute Beziehung zu seinem Lehensherrn, dem westlichen Kaiser, legte. In der Darstellung des Turniers von Sis am Epiphaniastag des Jahres 1212 zeigt das *Itinerarium* eindrücklich, daß die Ausrichtung dieser Politik durch die Bereitschaft des armenischen Adels abgestützt war, die Umgangsformen des westlichen Rittertums nachzuahmen.

Dem Mediävisten, der sich der Geschichte des *Sacrum Imperium* widmet, wird eindrücklich vor Augen geführt, daß Kaiser Otto IV. die Politik seiner Vorgänger, Friedrich I. Barbarossa und Heinrich VI., fortführte, ihre Kreuzzugsvorhaben und ihr Machtinteresse im östlichen Mittelmeerraum durch eine enge Verbindung mit Kilikien zu sichern. Darüber hinaus hat er in Wilbrand von Oldenburgs *Itinerarium* eine Landesbeschreibung vor sich, die trotz gelegentlicher märchenhafter Züge in ihrer Sachlichkeit, Unvoreingenommenheit und Lebendigkeit eine Tendenz sichtbar macht, die in den Berichten über die

132 EBENDA, S. 177: *Uerum est, quod hec ciuitas multos et abhorrendos fouet incantatores; quod quidam nostrum experimento didicerunt.*

133 EBENDA, S. 180: *Iuxta illud situs est quidam mons satis amenus, quem montem de auenturis appellant. Sicut enim ex ueridica relatione audiuius, quicumque sex septimanis ieiunauerit et penitencialibus illis diebus peractis communicauerit, et sic ieiunus dictum montem intrauerit, procul dubio boni euentus et fortunati sibi occurrunt. Quod multorum compertum experimento. Inter que illud pro magno reputo, quod quidam miles, quem et nos uidimus in Antiochia, illic huiusmodi casu inuenit quoddam manutergium, quod sue familie et hospitibus, quotquot uocare consuevit, omnia necessaria in uictalibus ministravit, ita ut in mensa et super se parata inuenirentur.*

Reisen an die Höfe der mongolischen Herrscher von dem zweiten Viertels des 13. Jahrhunderts an ihre Fortsetzung finden sollte.<sup>134</sup>

134 J. FRIED, Auf der Suche nach der Wirklichkeit. Die Mongolen und die abendländische Erfahrungswissenschaft im 13. Jahrhundert, in: Historische Zeitschrift 243 (1986), S. 287-332. Wilbrands Realitätssinn, der auf genauen Beobachtungen beruht, ist natürlich naiver als der eines Wilhelm von Rubruk, der sich der scholastischen Methode bediente, um die Wirklichkeit zu erfassen.

Anna Kharanauli

## Das Chanmeti-Fragment aus Jeremia 7 || Fragen seiner Entstehung und seiner Übersetzungstechnik\*

*Zum Andenken an Professor Julius Aßfalg*

Die Entdeckung der Chanmeti-Texte aus dem 5.-8. Jahrhundert eröffnete zu Anfang des 20. Jahrhunderts wichtige Perspektiven für die Erforschung der georgischen Schrift, Literatur, Geschichte und Sprache und ermöglichte es uns, auf ihrer Grundlage die georgische Kulturgeschichte neu zu durchdenken. Bedauerlicherweise ist die globale Bedeutung dieser Handschriften bis heute nicht vollständig bedacht worden, viele Fragen aus den Bereichen der Textkritik, der Sprache und Übersetzungstechnik bedürfen noch der Klärung; dennoch können wir hier den Beitrag erwähnen, den die Chanmeti-Denkmäler für die Erforschung der georgischen Kultur bereits geliefert haben:

1. *im Bereich der Paläographie* bestätigten und vervollständigten diese Handschriften das Bild von der frühen georgischen Schrift, das von den epigraphischen Denkmälern des 5.-6. Jahrhunderts ausgehend geschaffen worden war, und lieferten uns neue Kriterien für die Datierung epigraphischer und paläographischer Zeugnisse<sup>1</sup>;

2. *im Bereich der Sprachgeschichte* zeigten sie jene Etappe der sprachlichen Entwicklung, in der zur Kennzeichnung der 2. Subjektperson, der 3. Objektperson, des Passivs mit Präfix o- und des Superlativs das b-Präfix verwendet wurde<sup>2</sup>, bestätigten sie die Ansichten zur lautlichen Struktur der kartwelischen

\* Für die Übersetzung dieses Artikels möchte ich Herrn Alexis Troe meinen besonderen, herzlichen Dank aussprechen.

1 ი. ჯავახიშვილი, ახლად აღმოჩენილი უძველესი ქართული ხელნაწერები და მათი მნიშვნელობა მეცნიერებისათვის, ქართული პალეოგრაფია, ივ. ჯავახიშვილის შრომები [I. Djawachischwili, Neuentdeckte georgische Handschriften und ihre Bedeutung für die Wissenschaft, Georgische Paläographie, I. Djawachischwili, Werke], Bd. 9, Tbilisi, 1996, 263-301 (= Djawachischwili).

2 Siehe J. Gippert, Z. Sardjweladze, Für den sprachwissenschaftlichen Status der Chanmeti Texte, in: *Caucasica* 2, 1998, 86-92 (= Gippert, Sardjweladze).

Sprachen<sup>3</sup>, und ließen sie ein Bild durchgängiger Entwicklung der georgischen Sprache entstehen<sup>4</sup>;

3. *im Bereich der Geschichte des georgischen Schrifttums* gaben sie uns Grund zu der Annahme, daß bereits im 5.-8. Jh. eine fest etablierte schriftsprachliche Tradition existierte, die eine Beibehaltung sprachlicher Normen selbst zu dem Zeitpunkt ermöglichte, als diese Normen in der Umgangssprache bereits aufgegeben worden waren<sup>5</sup>;

4. durch ihren Inhalt aus verschiedenen Bereichen geistlicher Literatur (kanonische und apokryphe Texte des Alten und Neuen Testaments, liturgische und homiletische Sammlungen, ein hagiographisches Werk) bezeugen die Fragmente, daß schon zu früher Zeit eine lange Tradition originaler und übersetzter Literatur in georgischer Sprache existierte;

5. *im Bereich der georgischen Bibelübersetzung und Textkritik* erklärten sie die Bedeutung des von Giorgi Mtacmideli (Georgios Hagiorites, 11. Jh.) im Zusammenhang mit der Evangelienübersetzung verwendeten Terminus »Chanmeti«<sup>6</sup> und zeigten, daß diese Handschriften noch im 11. Jh. in Gebrauch waren;

6. die biblischen Chanmeti-Fragmente widerlegten die Ansicht, daß die georgische Bibel ursprünglich aus dem Armenischen übertragen worden war und zeigten eindeutig, daß ihnen als Original die eine oder andere Rezension der Septuaginta zugrunde lag;

7. die geschliffene Übersetzungstechnik, die lexikalischen und syntaktischen Äquivalente lassen eine langjährige Übersetzungstradition vermuten.

Das Chanmeti-Fragment aus Jeremia war einer der ersten Chanmeti-Texte, dem sich die Aufmerksamkeit der Forscher zuwandte. Es wurde in der Kairoer Geniza entdeckt und wird in Oxford (Bodleian Library, Ms. Georgian C 1 = Ms. Hebrew 2672 recto-verso) und Cambridge (Cambridge University Library, Ms. Georgian 1 recto-verso, 2 recto-verso = Taylor-Schechter Ms. 12,183) aufbewahrt.<sup>7</sup> Der georgische Text ist die untere Schrift eines Palimpse-

3 Siehe Gippert, Sardjweladze, 92.

4 Siehe I. Djawachischwili's Erwiderung auf N. Marr, Djawachischwili, 298-299.

5 Siehe: Gippert, Sardjweladze; ზ. სარჯველაძე, კიდევ ერთხელ ხანმეტობისა და ჰამმეტობის ურთიერთიმპარტების შესახებ, ფილოლოგიური ძიებანი [S. Sardjweladze, Noch einmal zum Verhältnis von Chanmeti und Haemeti-Schreibungen, in: Philologische Studien], Tbilisi, 1995, 125-133.

6 ა. შანიძე, უძველესი ქართული ტექსტების აღმოჩენის გამო, ქართული ენის სტრუქტურისა და ისტორიის საკითხები [A. Schanidze, Zur Entdeckung der ältesten georgischen Texte, Die Fragen der Struktur und der Geschichte der georgischen Sprache], 1957, 284-296.

7 Der Text liegt in folgenden Ausgaben vor: Djawachischwili, 304-305, der Aufsatz wurde erstmals 1926 gedruckt, das uns interessierende Kapitel des Aufsatzes wurde 1923 in

tes.<sup>8</sup> Er enthält folgende Stelle aus Jeremia: 12<sub>10-14</sub> (lückenhaft), 15-16, 17<sub>26-27</sub>, 18<sub>2-8</sub> und 20<sub>9-10, 12, 14-16</sub> (lückenhaft). Nach paläographischen Merkmalen datiert Djawachischwili dies Fragment in das 6. Jh.,<sup>9</sup> während Blake es »aus verschiedenen Gründen« der Mitte des 8. Jahrhunderts zuordnet, ohne diese Gründe zu konkretisieren (210, 271). Aus der Tatsache, daß dieser Teil des Jeremia-Textes nicht zu den Lektionarlesungen gehört, hat man gefolgert, daß der Text des Fragments Teil einer Bibel und nicht eines Lektionars war.<sup>10</sup> Nach Blake waren mit den *Prophezeiungen Jeremias* vielleicht *Baruch, die Klagelieder Jeremias* und *Hesekiel* zusammengeheftet, während *die kleinen Propheten* und *Jesaja* in einem zweiten Band vereinigt waren (227). Blake ist der Ansicht, daß die Auffindung dieser Handschrift in der Rumpelkammer von Kairo nichts über eine Herkunft derselben aus Ägypten aussagt, da er einen Aufenthalt georgischer Mönche außerhalb des Sinai in Ägypten nicht für wahrscheinlich hält;<sup>11</sup> er vermutet daher eher eine palästinensische Herkunft der Handschrift (228).

Von den Chanmeti-Texten wurde am häufigsten über Jeremia geschrieben, georgische Wissenschaftler erforschten ihn als wichtiges Zeugnis der georgischen Sprachgeschichte und Paläographie<sup>12</sup>, westliche Forscher hingegen inter-

Vortragsform dargeboten; ა. შანიძე, ხანმეტი იერემიას კემბრიჯული ნაწყვეტები [A. Schanidze, Die Cambridger Chanmeti-Auszüge aus Jeremia] in: ენმკის მოამბე [Mitteilungen des ENIMK = Instituts für Sprache, Geschichte und materielle Kultur], II, Teil I, 1937, 36-39 (= Schanidze, Chanmeti Jeremia); R. P. Blake, Catalogue of the Georgian Manuscripts in the Cambridge University Library, in: Harvard Theological Review, vol. XXV, July, 1932, #3, 207-224 (= Blake, Catalogue); Khanmeti Palimpsest Fragments of the Old Georgian Version of Jeremiah, in: Harvard Theological Review, vol. XXV, July, 1932, #3, 225-272 (= Blake, Khanmeti Palimpsest); J. Molitor, Monumenta Iberica Antiquiora, Textus chanmeti et haemeti ex inscriptionibus, s. Bibliis et Patribus, Collegit et in linguam latinam convertit addito Glossario Joseph Molitor, Louvain, 1956.

- 8 Als oberer Text findet sich eine Handschrift des 11. Jh.s des Jerusalemer Talmuds (siehe Blake, 225).
- 9 Zur Datierung der Hs. siehe Djawachischwili, 265-266, 279, 283-85, mit ihm stimmt K. Danelia überein, siehe იერემიას წინასწარმეტყველების ძველი ქართული ვერსიები, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, ლექსიკონი და გამოკვლევა დაურთო კ. დანელიამ [Die altgeorgischen Versionen der Prophezeiungen Jeremias, ed. K. Danelia], 1992, 279-280 (= Danelia); I. Abuladze führt das Fragment als Beispiel für ein paläographisches Denkmal des 6.-7. Jh. an, siehe Paläographisches Album, Tab. 4, Tbilisi, 1949.
- 10 Blake, Khanmeti Palimpsest, 227; Danelia, 279-280.
- 11 Ich möchte hierzu anmerken, daß sich georgische Mönche anscheinend doch in der ägyptischen Wüste aufgehalten haben, zumindest als Pilger, z. B. Abraham der Georgier (Iberer), Theodoros Eleutheropolis' Zeitgenosse, siehe PG, t. 65, col. 197-198 und შუა საუკუნეთა ნოველების ძველი ქართული თარგმანები, II, ანბანურ-ანონიმური პატერიკი, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა მ. დვალამ [Die altgeorgische Übersetzungen der mittelalterlichen Novellen, II, Alphabetisch-anonyme Sammlung, ed. M. Dvali], Tbilisi, 1974, 75<sub>21</sub>, 76. Damit ist aber über eine ägyptische Herkunft der Handschrift nichts gesagt.
- 12 Vgl. die Anm. 1-6 angeführte Literatur. Das Jeremia-Fragment wird der Stufe der Sprachge-

essierte vor allem die Rekonstruktion des Textes und die Klärung seiner Entstehung<sup>13</sup>. Für den Chanmeti-Text nahmen sie a priori eine armenische Vorlage an: »They go back to an Armenian original, and have not been directly affected by the Greek text« (272). In diesem Punkt stimmt Molitor ganz mit Blake überein und führt weiter aus: »die armenische Vorlage war nur Medium, nicht tragendes Fundament der altgeorgischen Version«. Als solches Fundament ermittelt er die Peschitta: »Freilich finden wir eine ganz glatte Durchführung einer 'Genealogie' syp > arm > Chan,I,Ath« (102).

Zunächst wollen auch wir bei der Erforschung des Chanmeti-Textes mit der Bestimmung der Vorlage und ihrer rezeptionellen Zugehörigkeit beginnen. Wir wollen den Chanmeti-Text mit dem kritischen Text der Septuaginta<sup>14</sup> und mit der Zohrab-Ausgabe der armenischen Bibel<sup>15</sup> vergleichen und seine Abweichungen von diesen Texten analysieren. Dabei wollen wir vor allem beachten, wie systematisch das georgische Fragment der einen oder anderen Rezension des griechischen bzw. armenischen Textes folgt und inwiefern es ihre Sonderlesarten wiedergibt. Anschließend sollen die Anschauungen Blakes und Molitors dargelegt und ihre Schlußfolgerungen anhand konkreter Beispiele erörtert werden. Wir wollen ihre Arbeiten relativ ausführlich behandeln, da sich Robert Blake und Joseph Molitor um die Erforschung der altgeorgischen Literatur in besonderem Maße verdient gemacht haben und ihre Analysen zur Grundlage der außerhalb Georgiens herrschenden Anschauungen zur altgeorgischen Kultur und speziell der georgischen Bibel wurden.

In seinem erwähnten Aufsatz fügt Blake zur Erstellung des Textes und zur Klärung seiner Entstehung eine genaue, wortwörtliche textkritische Analyse des Chanmeti-Fragments bei. Er vergleicht die georgischen Jeremia-Rezensionen einerseits mit der Zohrab-Ausgabe der armenischen Bibel, andererseits mit dem vatikanischen Kodex der Septuaginta und dem Apparat der Holmes-

schichte zugerechnet, in der das b-Präfix ungebräuchlich wurde und an seine Stelle das ʒ-Präfix trat. Daraus erklären sich die Fehler im Gebrauch des b-Präfixes: siehe Blake, Khanmeti Palimpsest, 234-237; s. Մանուկ, Խանմեթի մրავալտաւոյ [A. Schanidze, Chanmeti Mravalthavi], in: Bulletin de l'Université de Tiflis, VII, 1926, 98-152, besonders 112-114, 116.

13 Von besonderer Bedeutung war Blakes obengenannte Arbeit, die das erste Beispiel einer wortwörtlichen Analyse einer georgischen Bibelübersetzung mit Gegenüberstellung des griechischen und armenischen Textes war. Die andere, speziell über Chanmeti-Jeremia geschriebene Arbeit ist J. Molitor, Spuren altsyrischer Bibel-Übersetzung in den Chanmeti-Palimpsesten aus Jeremias, in: Bedi Kartlisa, Revue de kartvelologie, Paris, 1963, vol. 15-16, 99-102 (= Molitor).

14 Septuaginta, vol. XV, Ieremias, Baruch, Threni, Epistula Ieremiae, ed. J. Ziegler, 2. Ausg. 1976 (1. Ausg. 1957) (= Ziegler, Jeremia).

15 Armenische Zohrabibel, Աստուածաշունչ Մատենան Հին եւ Նոր Կտակարանայ [Heilige Schriften des Alten und Neuen Testaments], Venedig, 1805.

Parsons-Ausgabe<sup>16</sup> (263), was es ihm offensichtlich nicht ermöglicht, jede anzunehmende Vorlage der georgischen Übersetzung vollständig zu ermitteln. Weiter geht auch Molitor nicht, er berücksichtigt nur die Lesarten des vatikanischen Kodex, obwohl zur Zeit der Veröffentlichung seiner Analyse schon die kritische Jeremia-Ausgabe von Ziegler vorlag.

Blake geht bei seiner Untersuchung nach folgender Methode vor: Von den Abweichungen des georgischen Textes vom Vaticanus bestimmt er diejenigen, die Ähnlichkeiten mit der armenischen Fassung aufweisen, als armenischer Herkunft, ohne weitere griechische Handschriften zum Vergleich heranzuziehen. Wenn hingegen keine Ähnlichkeit mit dem armenischen Text besteht und die georgischen Handschriften sich vom armenischen entfernen, werden wiederum als ursprüngliche Variante des armenischen Textes dem georgischen entsprechende Formen rekonstruiert, ungeachtet dessen, daß die georgischen Rezensionen Ähnlichkeiten mit anderen griechischen Quellen aufweisen, und obwohl diese Ähnlichkeiten systematischen Charakter haben. Nach einer entsprechenden Methode verfährt auch Molitor.

Am Ende seines Aufsatzes (263-268) gibt Blake Tabellen bei, aus denen sich die Ergebnisse des Vergleichs der gesondert betrachteten drei georgischen Rezensionen (Chanmeti, Oschki-Jerusalem und Gelathi) mit der vatikanischen und den ihm zur Verfügung stehenden griechischen Handschriften sowie dem armenischen Text ablesen lassen. Zu vielen Fällen fehlen in den Tabellen die Lesarten, für die sich in griechischen Handschriften Parallelen finden, desgleichen fehlen manche Übereinstimmungen mit dem armenischen Text.

Molitors kurzer Aufsatz stellt einen Versuch dar, Blakes Tabelle zu präzisieren: »Ohne die hohen Verdienste Blakes schmälern zu wollen, möchten wir hier seine Ergebnisse noch besser auswerten, als er es tun konnte, und zwar gerade, was die syrisch-armenische Vorlage dieser Jeremiaspalimpseste angeht« (99). Er merkt an, daß Blake in seinen Tabellen nur dreimal auf Ähnlichkeiten mit der armenischen Fassung verweist, davon ist nur eine Lesart aus dem Chanmeti-Text genommen (100). Molitor fügt den Beispielen in Blakes Tabelle noch sieben Lesarten hinzu, »wo die Chanmetibruchstücke gegen den Griechen (B) und meist auch gegen seinen Satelliten U von Arm als dem Vermittler einer älteren syrischen Vorlage abhängig sind« (100). Diese Lesarten sind freilich im Syrischen nicht erhalten, doch Molitor stellt sie auf der Grundlage des Georgischen und Armenischen in der Peschitta wieder her. Außerdem weist er darauf hin, daß Blake in seinen Tabellen nur einmal (und auch das nur als

16 *Vetus Testamentum graecorum cum variis lectionibus*, ed. R. Holmes et J. Parsons, tom. IV, Oxonii, 1827.

Parallele zu Gelathi) eine Ähnlichkeit mit der Peschitta aufzeigt und führt seinerseits »zehn typische syrische Lesarten an, die sich in Jeremiasfragmenten nachweisen lassen« (101).

In diesem Aufsatz wollen wir, wie gesagt, in Zusammenhang mit den Sonderlesarten die von Blake und Molitor aufgeführten Beispiele behandeln.

### *Die Vorlage und rezenzionelle Zugehörigkeit des Chanmeti-Textes aus Jeremia*

Der Autor der kritischen Jeremia-Ausgabe Josef Ziegler unterscheidet mehrere LXX-Rezensionen dieses Buches: von diesen sind die Rezensionen (die hexaplarische und lukianische), mit denen, wie wir feststellen werden, das Chanmeti-Fragment Verwandtschaft aufweist, in Handschriften des 10.-13. Jahrhunderts überliefert. Folglich dürften selbst für den Fall, daß wir Blakes Datierung zustimmen (und wir wollen sie in diesem Zusammenhang nicht vorverlegen), die Lesarten der georgischen Handschrift aufgrund ihres Alters auch für die Geschichte des griechischen Textes nicht ohne Interesse sein.

Ziegler ordnet in die Hauptgruppe der hexaplarischen Rezension die griechische Hs. 88 des 10. Jh. und die aus der Hexapla vervollständigte syrische Übersetzung (die sog. Syrohexapla) ein. Häufig sind nur in ihnen origenische Lesarten erhalten geblieben. Von dieser Rezension sind auch die Hs. 233 (10. Jh.), viele marginale Lesarten der Hs. 86 (9.-10. Jh.) (mit der entsprechenden Bezeichnung  $\sigma$  und den origenischen kritischen Zeichen) und einige auf den Marginalien des Marcianus (Q), des Majuskelskodex des 6. Jhs., mit dem Namen Origenes bezeichnete oder anonyme Lesarten erhalten. Als hexaplarisch sieht Ziegler ebenso die in Fragmenten überlieferte alte syrische Übersetzung – die Peschitta – und die armenische Übersetzung an. Zur hexaplarischen Rezension gehören weiterhin die Lesarten in dem von Hieronymus auf der Grundlage des hexaplarischen Textes verfaßten »Jeremias-Kommentar« (= Hi.).

Die lukianische Rezension ist mit zahlreicheren Handschriften vertreten. Ziegler teilt sie in eine Hauptgruppe (L = 22-36-48-51-96-231-311-763) und eine Untergruppe (l = 62-198-407-449, zu dieser Gruppe gehören auch die Kapitel 17-20 der Hs. 538) ein. In den lukianischen Handschriften ist der Einfluß der Hexapla deutlich zu sehen, vor allem in den vier Handschriften der lukianischen Untergruppe (l). Daher stehen O und L häufig nebeneinander.<sup>17</sup> Gerade weil die Lesarten der hexaplarischen (einschließlich Arm. und Syr.) und lukianischen Handschriften in den meisten Fällen übereinstimmen,

<sup>17</sup> Vgl. Ziegler, Jeremia, 67ff.

sollte bei der Klärung der Frage, welcher von ihnen das Chanmeti-Fragment näher steht, den Sonderlesarten dieser Rezensionen unsere besondere Aufmerksamkeit gelten.

*Von der Vorlage stammende Abweichungen vom kritischen Jeremia*

*Zusätze*

Der Chanmeti-Text enthält, wie auch die anderen georgischen Handschriften, die nach dem Hebräischen in O-L'-Arm eingefügten Zusätze, die entweder im Vers selbst oder außerhalb des Verses Parallelismen herstellen<sup>18</sup>:

18<sub>6</sub>(a) οἶκος Ἰσραηλ სახლო ისრაჲლისაო Geo<sup>J19</sup>] + სიტყვს უფალი Geo<sup>X</sup>; თქუა უფალმან Geo<sup>OJ</sup> = + (※O) φησι(ν) κυριος O-233 L-198-538 Aeth Arm Or. III 154. 155 Eus. (λεγει κ.) Tht. Hi.in Is. 13,45=MT

18<sub>6</sub>(b)μου] +სახლო ისრაჲლისაო (+იტყვს უფალი G<sup>20</sup>) Geo = + (※O-Q<sup>mg</sup>) οἶκος Ἰσραηλ O-Q<sup>mg</sup> L-62 (+φησι κυριος)-198-538 Arm Bas. (+λεγει κυριος) Tht. Hi.<sup>cit</sup>=MT<sup>21</sup>

18<sub>6</sub> ὁ πηλός τοιοῦτο Geo] +კელსა (-თა Geo<sup>X</sup>) შინა Geo = + (※O) εν χειρι (ταις χερσι Syh 538 Arm ) O L-62-538-613 Arm Tht. Hi.in Is.=MT<sup>22</sup>

18<sub>7</sub> και τοῦ ἀπολλύειν და წარწემედად Geo] pr და დარღუევად (+მათ(ღ)ა OJ) Geo<sup>XOJ</sup> = pr (※O) και καθελειν O L-62-538 (om και) Arm Tht.(=II1088) Hi. ep. 122,3=MT<sup>23</sup>

18 Diese Zusätze wurden von Origenes in seiner Rezension auf der Grundlage des Vergleichs der Septuaginta mit dem hebräischen Text eingefügt, Lukian hingegen berücksichtigte, wie Ziegler vermutet, bei der Rezensionierung den hebräischen Text nicht, die Lesarten nach MT in seinem Text gehen auf die jüngeren griechischen Übersetzungen und hexaplarischen Rezension zurück (86f).

19 ἡμᾶς οἶκος Ἰσραηλ (თქუენდა, სახლო ისრაჲლისაო) ist in J ausgelassen.

20 Dieser Zusatz ist in G vom Schreiber getilgt.

21 Unter den zehn Beispielen, die Molitor als typische Peschitta-Varianten ansieht, ist auch die Ergänzung 18<sub>6</sub>. Er beschreibt sie auf folgende Art: 18<sub>6</sub> Israel: + *dixit Dominus* syp, Ath gegen I (om *dixit Dominus*) + U (om *loquitur*[= *dicit*] *Dominus*, vom Schreiber selbst getilgt!); + *loquitur* (= *dicit*) *Dominus* = Chan, Arm (101). Molitor führt das Beispiel nicht korrekt an: erstens fügt die Jerusalemer Hs. (= I) gleichermaßen wie Oschki (= Ath) თქუა უფალმან (*dixit Dominus*) hinzu, außerdem tilgt der Schreiber der Gelathi-Hs. (= U) იტყვს უფალი (*loquitur*[= *dicit*] *Dominus*) nicht in 18<sub>6</sub>(a), sondern am Schluß des Verses 18<sub>6</sub>(b), wo diese Ergänzung, wie wir gesehen haben, weder in der Chanmeti- noch in den Oschki- und Jerusalemer Hss. anzutreffen ist.

22 Dies ist für Molitor noch eine typische syrische Lesart des Chanmeti-Textes (und ebenso der anderen georgischen Hss.); dem Unterschied im Numerus (χειρι – χερσι) mißt er in diesem Fall keine Bedeutung bei (101-102).

23 Blake weist darauf hin, daß es im Georgischen, Armenischen und in der Peschitta, im Gegensatz zu LXX, für ἀπόλλυμι zwei Äquivalente gibt und daß es sich hier um die Verwendung einer

20<sub>12</sub> κύριε] +ძღვთაო Geo = + (※O) των δυναμεων O-233 l-198=MT; κυριος (pr. et Arm =MT<sup>24</sup>) των δυναμεων L Arm Or. III 193<sup>25</sup>

18<sub>6</sub> ὑμεῖς ἐστε] pr გგრეცა Geo<sup>X</sup>; pr გგრეცა Geo<sup>O</sup>; pr გგრეთ Geo<sup>G</sup> = pr (※O) ουτως O-233 62-198 239 538 Bo Aeth Arm Or. III 155 Tht. PsAmbr.paen. 3Hi.<sup>cit</sup> = MT; vgl. auch: ουτως εστε υμεις L Bas. II 353. Dieses hinzugefügte Adverb bezieht sich auf das vorangegangene ვითარცა (ώς).

In allen aufgezählten Fällen folgt der georgische Text der rezenzionellen Tradition, die durch O, L', Arm vertreten ist.<sup>26</sup> Sehen wir nun, welcher Tendenz er sich anschließt, wenn die Hss. dieser Gruppe sich voneinander entfernen.

X folgt den Zusätzen der hexaplarischen Rezension (und im Rahmen dieser Rezension auch dem Armenischen), im Unterschied zu dem lukianischen:

Ein Zusatz, der in der hexaplarischen Rezension aus der hebräische Vorlage stammt und in den georgischen Hss. nur im X bezeugt ist: 18<sub>8</sub> αὐτῶν] + ων ελαλησα επ αυτο O-233 62 Arm (*ad eos* pro επ αυτο) Or. III 155 (προς pro επ) 157=MT +რომელსა ხვტყოდე ყოფად მათ ზედა (= ων ελαλησα του ποιησαι επ'αυτους) Geo<sup>X</sup>. Dieser Zusatz ist parallel zum Versschluß ὧν ἐλογισάμην τοῦ ποιῆσαι αὐτοῖς, dessen Übersetzung sich im abgeschnittenen Teil des Palimpsestes befindet. Die Übersetzung in X entfernt sich ein wenig von der Variante des Zusatzes in den griechischen und armenischen Hss. und enthält auch Entsprechungen zum Versschluß (er fügt του ποιησαι ein, verwendet für αυτο eine Pluralform), weswegen man annehmen kann, daß der georgische Übersetzer den formalen Parallelismus noch stärker hervorhebt. Eine andere und vielleicht wahrscheinlichere Erklärung könnte sein, daß der Übersetzer versucht, die Zweideutigkeit zu beseitigen und dem Satz den Sinn zu geben, den er am Versschluß hat (nicht – »was ich ihm, bzw. über ihn gesagt habe«, wie in den übrigen georgischen Übersetzungen, sondern »was ich gesagt habe, daß es ihnen zustoße«).

Dublette handelt (259). Tatsächlich jedoch finden wir diese lexikalischen Einheiten ἀπόλλυμι und καθαιρέω, auch als Paar, an einigen anderen Stellen in Jeremia und sie werden in den georgischen Rezensionen mit denselben Äquivalenten wiedergegeben: καθαιρέω] დაზღუევა; ἀπόλλυμι] წაღწემა.

24 Dieser Zusatz fehlt in allen georgischen Hss.

25 Molitor bezeichnet auch diese Ergänzung als Peschitta-Lesart, obwohl er zugleich darauf hinweist, daß sie sich auch in einigen griechischen Hss. findet (102).

26 Wegen der Beschädigung von X können wir nichts über seine Entsprechungen zu folgendem Zusatz von O L'Arm sagen: 18<sub>4</sub> ἐποίει] + (※O) εν τω πηλω O-233 Arm Or. III 153 = MT; + εκ του πηλου L'-538 Tht. = Vulg.

In den folgenden Fällen enthält X auch diejenigen Ergänzungen, die im Armenischen und lukianischen Hss. im Unterschied zu den hauptsächlich hexaplarischen Hss. fehlen:

17<sub>26</sub> φέροντες 2°] pr და Geo<sup>XG</sup> = pr και O-233 C' 26 46 86' 198 534 544 Bo Aeth=MT. Wir könnten annehmen, daß და im Palimpsest wegen der Wiedergabe des Partizips als finiter Verbalform (მობაქუბდეს) eingefügt ist, doch sollte man auch Varianten anderer georgischer Hss. (მოიღონ Geo<sup>OJ</sup>) berücksichtigen, die ebenfalls persönliche Formen verwenden, ohne daß dies hier (oder oben 17<sub>26</sub>) die Notwendigkeit der Zufügung einer Konjunktion zur Anknüpfung eines solchen relativ weit entfernten Prädikats nach sich zöge. Daher glauben wir, daß der Zusatz im X wie auch in der Gelathi-Hs. (მომღებელნი) auf die Vorlage zurückgeht.

X weicht von Geo<sup>X</sup> und von den hauptsächlichlichen Hss. der lukianischen Rezension ab, wenn diese im Unterschied zum masoretischen Text einen Zusatz enthalten und folgt O (wie auch im Rahmen dieser Rezension dem Armenischen): 18<sub>3</sub> λέγων] + არქუ მათ Geo<sup>X</sup> = + εἰπὲ αυτοῖς Q<sup>ms</sup> (sub ※)-86<sup>ms</sup>(sub ※) L-62-538-613. Ebenso entfernt sich X (im Gegensatz zu Geo<sup>X</sup>) von der gesamten lukianischen Version und läßt folgenden Zusatz aus: 20<sub>9</sub> φλέγον შემწუკელი Geo<sup>X</sup>] შემწუკელი და შემყენებელი (შეყენებული Geo<sup>O</sup>) Geo<sup>OJ</sup> = φλεγόμενον και συνεχόμενον L'-198 (om φλεγ.) Chr. (φλογιζόμενον pro φλεγ.) Tht.; მოტყინარე და შემყენებელი Geo<sup>G</sup>. Desgleichen fehlt in X der lukianische Zusatz des Possessivpronomens: 12<sub>16</sub> τῆν ὀδόν] + μου A-106' L'-198 Arab (*vias meas*) Tht.

Im Gegensatz zu allen obengenannten Fällen enthält X (zusammen mit anderen georgischen Hss.) einen dem MT fremden Zusatz, der eine Dublette bildet und sich, neben anderen Quellen, in 36(L) und 62(l) findet. In der Chanmeti-Variante dieser Dublette ist allerdings die Reihenfolge der einzelnen Glieder verändert worden: 17<sub>26</sub> θύματα Zi] θυσιαν (-ας 36-62 c-239-613 26 544 La<sup>Sg</sup> Bo Or.) και (>S\*) θυμαματα (-μαμα A Arab) B-S-130 A-410 36-62 Q-V-26-46-86'-198-534-544 c-239-613 La<sup>Sg</sup> Arab Or. (vid.): lectio duplex<sup>27</sup> (και θυσιαν in 86 sub ÷) = საკუმეველი და შესაწირავი (θυσιαν et θυμαματα tr) Geo<sup>X</sup>; შესაწირავი და საკუმეველი Geo<sup>OJ</sup>; მსხუერპლთა და საკუმეველთა Geo<sup>G28</sup>.

X unterscheidet sich gemeinsam mit den anderen georgischen Hss. von der armenischen Fassung, wenn diese letzte im Gegensatz zur genannten Rezensionsgruppe und in Übereinstimmung mit anderen Überlieferungen einen Zusatz enthält: 18, Πέρας] + εαν 26 Bo (+γαρ si) PsAmbr. paen. 27; pr. si Arab Arm:

27 Siehe Joseph Ziegler, Beiträge zur Jeremias-Septuaginta, in: Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, 1958, Nr. 2, 103.

28 Siehe u., S. 223, 224 und 232.

cf.; 18<sub>8</sub> μετανοήσω] + καγω 106<sup>(mg)</sup> Arm Or. III3 Chr. II76 IV221 V470 VII609 PsChr. XI 735=Vulg. Ebenso, wenn im Armenischen eine von allen anderen griechischen und anderssprachigen Hss. unterschiedene Lesart vorliegt, so etwa ein großer Zusatz in 12<sub>11</sub>, den Blake als Glosse bezeichnet (248-249), der Zusatz der Konjunktion  $\beta\theta$  (=  $\acute{\epsilon}\acute{\alpha}\nu$ , dieselbe wie in 18,) in 12<sub>16</sub> und die Einfügung des Hilfsverbes  $\xi\mu$  in 20<sub>11</sub>.

Auf diese Weise geben alle Beispiele (außer 17<sub>26</sub> Zusatz von  $\kappa\alpha\iota$ ) von Übereinstimmungen und Abweichungen des X von den Lesarten der O L' Arm-Gruppe aufgrund ihres Charakters die Möglichkeit, die Vorlage zweifelsfrei zu bestimmen.

### Auslassungen

Wenn es keine Parallelen zu den Rezensionen gäbe, mit denen X gewöhnlich eine größere Ähnlichkeit aufweist, könnten wir folgende zwei Auslassungen als für die Übersetzung charakteristische Lesarten ansehen: 17<sub>27</sub> μη εισπορεύεσθαι B-S\*-106-130-239 36 C'-613 26 46 verss.<sup>p</sup> Tyc.] om μη Geo rel.=MT. Die Auslassung der Wiederholung einer Negationspartikel ist allgemein eine charakteristische Erscheinung in den georgischen Übersetzungen.

18<sub>4</sub> αὐτός 2<sup>o</sup>] > Geo A Q-V-239-534-544-613-710 O-233 L<sup>-36</sup>-198 verss. Or. III 153 Meth. Eus. Cyr. III 660 Tht.Olymp. Ambr. II 281 PsAmbr.paen. 27 Hi.in Is.Quodv. Arm<sup>29</sup>.

Die Auslassung in X findet von der hexaplarischen Rezension nur in der Syh und Arm Entsprechungen: 17<sub>27</sub> ἔσται] > Geo<sup>XOJ</sup> Syh L<sup>-36</sup>-538 La<sup>Sg</sup> Aeth Arm Tyc.=MT.<sup>30</sup> Dieses an den Satzanfang gestellte Verb geben die übrigen georgischen Jeremia-Handschriften jedesmal wieder (12<sub>16</sub>; 12<sub>15</sub>), obwohl auch seine Auslassung in der Übersetzung im allgemeinen nicht selten ist.

Im folgenden Fall schließt sich X nur der Syh- und Arm-Variante aus der O-L'-Gruppe an<sup>31</sup>: 20<sub>14</sub> ἡ ἡμέρα, ἐν ἣ ἔτέχθη ἐν αὐτῇ დღს იგი, რომელსა ვიმეგ მს შინა Geo<sup>X</sup>] om ἐν αὐτῇ Geo<sup>X</sup> Syh C' verss.<sup>p</sup> Olymp. (vid.) Hil.ps. 119,19: რომელსა <ვიმე>გ Geo<sup>X</sup> (obwohl wir die Auslassung eines pleona-

29 Anscheinend hat Ziegler die Auslassung dieses Pronomens im Armenischen als innersprachliche Veränderung bezeichnet und führt daher Arm in seinem Apparat nicht auf. Dieselbe Auslassung des Pronomens in gleichem Kontext finden wir auch etwas weiter oben, jedoch mit anderen Parallelen; aber die unmittelbare Verbindung von X mit den Hss., die diese Varianten erhalten haben, ist nicht offensichtlich. Daher werden wir dieses Beispiel unten, S. 221, bei den Sonderlesarten von X untersuchen.

30 Molitor bezeichnet diese Auslassung als typisch syrische Lesart (101). Blake vermerkt die Auslassung in der Peschitta und Arm (253), weist jedoch in der Tabelle gleichzeitig auf die griechischen Hss. hin.

31 Gerade auf diese Ähnlichkeit weisen weder Blake, noch Molitor hin.

stischen Satzteils in freier Übersetzung und in späteren Rezensionen überhaupt häufig antreffen und daher auch als stilistisches Merkmal bzw. Ergebnis späterer Auslassungen ansehen könnten).

X folgt der Auslassung von *καί* im Arm, die von der hexaplarischen Rezension abweicht: 17<sub>27</sub> *καί* 3°] > Geo<sup>X</sup>. Die Konjunktion wurde zwischen Protasis und Apodosis fortgelassen, wodurch der Gedankengang klarer wird;<sup>32</sup> daher muß diese Auslassung nichts über die Herkunft der Übersetzung des X-Jeremia aussagen, sondern kann eher als stilistisches Charakteristikum gelten.

Im Arm wird *καί* wieder hier und da in unterschiedlichen Positionen fortgelassen, als Verknüpfung zweier Sätze (18<sub>8</sub> *om* *καί* 2° Arm *patres gr. et lat.*), oder zweier Prädikate (18<sub>2</sub>), oder am Anfang des Verses (17<sub>27</sub>, 18<sub>3</sub>). In keinem dieser Fälle folgt das Chanmeti-Fragment dem Armenischen. Außerdem lassen die georgische Hss. einschließlich X das im Arm fehlende Subjekt (18<sub>6</sub> *ὑμεῖς*) nicht aus. Das Georgische gibt das griechische 18<sub>3</sub> *ἐποίει ἔργον*] *ბიქმლად საქმებსა*, adäquat wieder, während das Armenische vereinfacht: *գործէր*.

### Umstellungen

12<sub>11</sub> *ἀφανισμῶ / ἠφανίσθη* *განრყუნით განირყუნა* Geo<sup>IO</sup>; *უზიბო ყოფითა უზიბო იქმნა* Geo<sup>G</sup>] *tr* *განჰირყუნა*<sup>33</sup> *განრყუნით* Geo<sup>X</sup> S O-233 L'-198 Arm Or. III 79<sub>4</sub><sup>13</sup> Chr.Tht.

Der Chanmeti-Text unterscheidet sich von der Hauptgruppe der lukianischen Rezension, wenn diese in einem hexaplarischen Zusatz eine Umstellung vornimmt: 18<sub>6</sub> *οὕτως ὑμεῖς ἐστε* > *οὕτως ἐστε ὑμεῖς*. X folgt auch nicht der Sonderlesart der lukianischen Hs. 198 – der Umstellung von Subjekt und Prädikat in 18<sub>3</sub>.

In einem Fall stimmt die Transposition der Satzglieder mit dem Armenischen überein, was sich durch die Stilistik der georgischen Sprache erklären läßt: 20<sub>12</sub> *νεφροὺς ... καρδιάς*] *tr* Geo<sup>XOJ</sup> Aeth Arm cf 17<sub>10</sub>. Die Verwendung von *გული* an der ersten Stelle der Aufzählung ist eine charakteristische Änderung in den georgischen Übersetzungen, und Parallelen zu anderen Übersetzungen können als Übereinstimmungen typologischer Art gelten<sup>34</sup>.

In drei Fällen folgen die georgischen Hss. einschließlich des Chanmeti-Textes den Transpositionen des Armenischen nicht, obwohl in sprachlicher Hinsicht eine solche Umstellung völlig zulässig wäre: 12<sub>13</sub> *σπείρατε / πυρούς*] *tr*; 18<sub>4</sub> *ἀγγεῖον / ἔτερον*] *tr*; 20<sub>10</sub> *τὴν ἐπίνοιαν / αὐτοῦ*] *tr*.

32 Nach Molitor geht auch diese Auslassung auf eine armenische Vorlage zurück (100).

33 Siehe u. S. 225-226, 234.

34 Vgl. 11<sub>20</sub>, wo J und das Pariser Lektionar, abweichend von der LXX und vom Armenischen, die gleiche Reihenfolge (*გული, თირკუმელი*) aufweisen (obwohl die Oschki-Hs. hier der LXX und dem Armenischen folgt).

*Kasuswechsel*

Auch in diesem Fall stellt sich das Chanmeti-Fragment der lukianischen Rezension entgegen:

12<sub>16</sub> τοῦ λαοῦ μου 1° յճոնս Բյթոնս Geo<sup>xG</sup> ] τον λαον μου L'106<sup>(c)</sup> Tht յճոնս Բյթոնս Geo<sup>JO</sup>.

*Numeruswechsel*

Numeruswechsel – die Übertragung nach dem Kontext eines im Sing. stehenden Nomens in den Plural (18<sub>7</sub>) oder eines im Plural verwendeten Kollektivums oder Abstraktums in den Singular (17<sub>27</sub>, 18<sub>3</sub>, 12<sub>12</sub>) ist eine für die georgischen Übersetzungen typische Erscheinung. Darum sind Übereinstimmungen oder Abweichungen von anderen Quellen, darunter dem Armenischen, zur Bestimmung der Vorlage des Chanmeti-Fragments nicht geeignet und sagen eher etwas über den Übersetzungscharakter aus. Interessanterweise sind auch die armenischen Hss. in der Wiedergabe des Numerus schwankend und bieten uns verschiedene Varianten, zumal die Nomina, die von diesen Änderungen betroffen sind, in einem generellen Plural bzw. Singular verwendet werden können.

*Lexik*

Die Varianten der Chanmeti- und Gelathihandschriften geben mit Sicherheit Vorlagelesarten wieder und bieten wörtliche Übersetzungen hebräischer Idiome: 12<sub>11</sub> ἐτέθη B-S O L'-449-538 Co Arm Chr. Hi. ճձօճՅճ Geo<sup>x</sup>; ճձօճՅճ Geo<sup>G</sup> ] օյթոնս Geo<sup>JO</sup> = εγεννηθη rel. (Eus.ecl. Cyr. III 32. 745 V 240 VI 229. 652).

Wenn sich die Lesarten der O, L', Arm voneinander unterscheiden, schließt sich der Chanmeti-Text nicht der lukianischen Rezension und armenischen Übersetzung an, z. B. weist er im Gegensatz zu den Hss. von Oschki und Jerusalem keine Vertauschung von Pronomina auf: 12<sub>13</sub> αὐτῶν θῆσ<νο> Geo<sup>xG</sup> ] օյթոյն(ն)օ Geo<sup>JO</sup> = υμων L'-198-233<sup>txt</sup> Syh<sup>ms</sup> Aeth Arm Tht.

X folgt auch nicht den der lukianischen Rezension nahestehenden Hss. und führt keinen Pronominalwechsel durch: 18<sub>4</sub> ἐποίησεν αὐτό Թյթթոնս օջօ Geo] επ. εαυτω 62 (l); επ. αυτος 613 (Einfluß der L).

Im folgenden wollen wir uns zur Abhängigkeit des Chanmeti-Textes von den armenischen Lesarten äußern. Blake weist an einigen Stellen darauf hin, daß X in der Folge des Armenischen die Äquivalente wechselt<sup>35</sup>: zum griechi-

35 Siehe u. Zusatz in 18<sub>4</sub>.

schen ἐπὶ τῶν λίθων in 18<sub>3</sub> nach 18<sub>4</sub> rekonstruiert er als Äquivalent <ლოდ>ს<ა  
 ზ>ა. ლოდო übersetzt er als *large stone, boulder* (257) und führt aus, daß dies  
 eine genaue Entsprechung zum Armenischen *ի վերայ վիմաց* sei. Auch Molitor  
 übersetzt die georgische und armenische Lexik auf gleiche Weise (*super saxum*)  
 und stimmt daher Blakes lexikographischer Beobachtung zu (101). Nach Abu-  
 ladze<sup>36</sup> wird ლოდო im Altgeorgischen (im Unterschied zum Neugeorgischen)  
 in der Bedeutung ქვა (*der Stein*) verwendet, es ist die gewöhnliche Entsprechung  
 für λίθος in der Bibelübersetzung und wird mit diesem Äquivalent ebenfalls  
 durch das Chanmeti-Evangelium bestätigt<sup>37</sup>.

Als Zeichen einer Übertragung aus dem Armenischen faßt Blake (258) auch  
 die Verwendung von აჰა ესერა im X-Text als Entsprechung zu ἰδοὺ im 18<sub>6</sub>  
 auf (als angebliche Entlehnung aus dem Armenischen *աՀասարիկ*). Unserer  
 Ansicht nach beweist auch diese Tatsache nicht eine unmittelbare Einwirkung  
 einer armenischen Vorlage auf die Übersetzung, da es sich hier um eine schon  
 im Georgischen eingebürgerte, vielleicht tatsächlich armenisches Lehnwort  
 (*աՀ* = აჰა, obwohl ესე entspricht nicht *არე* (= ეგე), sondern *არა*) handelt,  
 die auch in Übersetzungen aus dem Griechischen und in Originalwerken  
 Verwendung findet. Daher kann in keinem dieser Fälle von einer Abweichung  
 von den griechischen O und L'-Hss. bei gleichzeitiger Übereinstimmung mit  
 dem Armenischen die Rede sein. Eine weitere lexikalische Parallele glaubt  
 Blake in 18<sub>6</sub> οὐτως *არყოქს* ეგრეტა Geo<sup>XI</sup>/ ეგრეთა Geo<sup>O</sup>/ ეგრეთ Geo<sup>G</sup>  
 zu finden. Blakes besondere Aufmerksamkeit gilt in beiden Fällen dem charak-  
 teristischen Zeichen η der 2. Person im Armenischen. Tatsächlich wird mit  
 dem ე der Demonstrativpronomina ესე/ეგე auf die Nähe zur 1. (sic! ესერა)  
 bzw. 2. Person hingewiesen, während ი in იგი die Nähe zur 3. Person ausdrückt,  
 aber diese Gegenüberstellung existiert im adverbialen Bereich nicht (es gibt  
 keine Form იგრეტა), daher hatte der Übersetzer keine andere Wahl für die  
 Wiedergabe von οὐτως.<sup>38</sup>

Wenn nun X Wort für Wort mit jeder möglichen Vorlage verglichen wird  
 und seine Übereinstimmungen und Abweichungen von ihnen noch einmal  
 detailliert und genau, doch zugleich in einem weiteren Kontext analysiert  
 wird – unter Berücksichtigung der spezifischen Eigenart der Übersetzungs-

36 ი. აბულაძე, ძველი ქართული ენის ლექსიკონი (მასალები) [I. Abuladze, Wörterbuch der altgeorgischen Sprache (Materialien)], Tbilisi, 1973.

37 Z. B. Mt. 21<sub>42</sub>, 27<sub>60</sub> etc. Auch das griechische λίθος bezeichnet nicht einen Stein von kleinen Ausmaßen (siehe z. B. Bauer, Wörterbuch zum Neuen Testament) und das armenische *վիմ* nicht nur einen *Felsstein*, sondern ebenso einen *Stein* im Allgemeinen.

38 Im Falle eines synonymischen Wortwechsels in den griechischen Rezensionen ist es schwer zu sagen, welcher Rezension sich X anschließt: 12<sub>11</sub> ἐν καρδίᾳ – ἐπὶ κ.; 12<sub>16</sub> μαθόντες μάθωσι – διδασκόντες διδάξωσι; 17<sub>27</sub> εἰσακούσῃτε – ἀκουσ.; 18<sub>4</sub> ἐνώπιον – ἐναντιον.

wie der Zielsprache, des Übersetzungscharakters im jeweiligen Fragment und überhaupt jener Typologie, die der Kennzeichnung verschiedener Übersetzungs- und textgeschichtlicher Etappen dient – so wird doch jede mögliche Parallele oder abweichende Lesart für die Ermittlung der Vorlage nicht von gleichem Wert sein. Unserer Ansicht nach hat gerade dieser methodische Fehler, die fehlende Berücksichtigung der genannten Faktoren bei Blake und Molitor, zu einer inkorrekten Bestimmung der Herkunft sowohl einzelner Lesarten als auch der gesamten Übersetzung im Chanmeti-Fragment geführt. Zu der gleichen Feststellung werden wir auch unten gelangen, wenn wir die Fragen der Übersetzungstechnik beleuchten werden.

Zur Verdeutlichung wollen wir all die Beispiele, in denen sich die möglichen Vorlagen des Chanmeti-Fragments zusammen mit anderen Hss. oder unabhängig davon vom alten Text der LXX entfernen, ohne semantische Differenzierung in Tabellenform zusammenstellen. Die Stellen, bei denen der Chanmeti-Text der genannten Rezension folgt, sind in gerader Schrift, diejenigen, bei denen eine Abweichung vorliegt, kursiv aufgeführt.

+ OArmL'	+ O Arm	+ O L	+ L Arm	+ O	+ L	+ Arm	+l
18 <sub>6(a)</sub> <sup>39</sup>	18 <sub>8</sub> (auch Hs 62)			17 <sub>26</sub>	18 <sub>5</sub> <sup>40</sup>	18 <sub>7</sub>	
18 <sub>6(b)</sub> <sup>41</sup>					17 <sub>26</sub> <sup>42</sup>	18 <sub>8</sub>	
18 <sub>6</sub> <sup>43</sup>					20 <sub>9</sub>	12 <sub>11</sub>	
18 <sub>6</sub> <sup>44</sup>					12 <sub>16</sub>	12 <sub>16</sub>	
18 <sub>7</sub> <sup>45</sup>						20 <sub>11</sub>	
20 <sub>12</sub>							
> OArmL'	> O Arm	> O L'	> L' Arm	> O	> L'	> Arm	> l
17 <sub>27</sub>	20 <sub>14</sub> <sup>46</sup>					4-μαλ και	
17 <sub>27</sub> <sup>47</sup>						17 <sub>27</sub>	
18 <sub>4</sub>						18 <sub>6</sub>	
						18 <sub>3</sub>	

39 Diesen Zusatz enthalten von l nur die Hss. 538 und 198.

40 Diesen Zusatz enthalten von l nur die Hss. 62, 538 und 613.

41 Diesen Zusatz enthalten von l nur die Hss. 62, 198 und 538.

42 Diesen Zusatz enthalten von L' nur die Hss. 36(L) und 62(l).

43 Diesen Zusatz enthalten von l nur die Hss. 62, 538 und 613.

44 Unter L' nur l-Hss. (62,198 538).

45 Diesen Zusatz enthalten von l nur die Hss. 62-538.

46 Unter O nur Syh.

47 Unter O nur Syh.

tr OArmL'	tr O Arm	tr O L'	tr L' Arm	tr O	tr L'	tr Arm	tr 198
12 <sub>11</sub>					18 <sub>6</sub>	12 <sub>13</sub>	18 <sub>3</sub>
						18 <sub>4</sub>	
						20 <sub>10</sub>	
						20 <sub>12</sub>	
NumOArmL'	Num OArm	Num OL'	Num L'Arm	Num O	Num L'	Num Arm <sup>48</sup>	Num l
						18 <sub>7</sub>	
						17 <sub>27</sub>	
						18 <sub>3</sub>	
						12 <sub>12</sub>	
KsOArmL'	Ks O Arm	Ks O L'	Ks L' Arm	Ks O	Ks L'	Ks Arm	Ks l
					12 <sub>16</sub>		
LxOArmL'	Lx O Arm	Lx O L'	Lx L' Arm	Lx O	Lx L'	Lx Arm	Lex 62
12 <sub>11</sub>			12 <sub>13</sub>				18 <sub>4</sub>

Bereits ein statistisches Bild des Vergleichs des Chanmeti-Fragments mit den hexaplarischen, armenischen und lukianischen Quellen ist ausreichend, um zu folgern, daß der Chanmeti-Text aus der griechischen Hs. der hexaplarischen Rezension hervorgegangen ist. Er enthält alle Korrekturen nach dem masoretischen Text, die in den hexaplarischen Rezensionen vorliegen. Wenn auch die armenische Übersetzung und die lukianischen Hss. dieser Rezension folgen, stimmen die Chanmeti-Lesarten mit ihren Lesarten überein, wenn sie Sonderlesarten enthalten, weicht der Chanmeti-Text in den meisten Fällen von ihnen ab. Die wenigen Beispiele, in denen das Fragment mit den Sonderlesarten der lukianischen Rezension und der armenischen Übersetzung übereinstimmt, lassen sich durch die Spezifik der Übersetzungstechnik und der Sprache erklären und beruhen eher auf sprachtypologischen Parallelen als auf unmittelbarer Übernahme von Lesarten.

Der Chanmeti-Text bietet nur selten Lesarten, die von den erhaltenen hexaplarischen Quellen abweichen. Durch eine Analyse dieser Lesarten (natürlich nur soweit der geringe Umfang des Textes dies gestattet) sollte geklärt werden, um welche Art von Sonderlesarten (semantische, stilistische, innersprachliche oder mechanische) es sich handelt, und folglich, ob diese Unterschiede auf

48 In den armenischen Hss. sowohl im Sing wie im Pl.

1. den Übersetzer, 2. den georgischen Rezensoren, oder 3. eine uns unbekannt hexaplarische Vorlage zurückgehen. Im letzten Fall wäre dies in Anbetracht des Alters des Fragments auch für die Geschichte des hexaplarischen Textes von Interesse.

Die Sonderlesarten schaffen den Charakter eines Textes; zugleich werden sie auch selbst durch die Eigenart des Textes bestimmt. Die sich hieraus ergebende Fragestellung, die im Hinblick auf den Chanmeti-Jeremia und seine Vorlage untersucht werden sollte, ist eine Charakterisierung des im Chanmeti-Jeremia vorliegenden Textes nach den Prinzipien der Übersetzungstechnik und der Rezension.

### *Sonderlesarten des Chanmeti-Jeremia und Fragen der Übersetzungstechnik*

#### *Zusätze*

Für einen wichtigen Zusatz des Palimpsestes lassen sich in keiner überlieferten Jeremia-Quelle Parallelen finden: 18<sub>4</sub> αὐτοῦ 1° τῆς τοιαυτοῦ Geo<sup>X</sup>; მისთა Geo<sup>X</sup>] + ლოდსა მას ზედა და შეხიმურა Geo<sup>X</sup>. Dieser Zusatz, der auf einer Parallelstelle beruht (18<sub>3-4</sub> ἐπὶ τῶν λίθων καὶ διέπεσε)<sup>49</sup>, soll in Zusammenhang mit der Wiedergabe von διέπεσε am Versanfang durch განხერა stehen, was in diesem Kontext *entgleiten, fallengelassen werden* bedeutet und wohl eine vollendete Handlung bezeichnen: das Gefäß fiel ihm aus der Hand und zerbrach; obwohl auch angemerkt werden sollte, daß in O und J am Versanfang die Verwendung des gleichen განხერა diesen Zusatz nicht nach sich zieht<sup>50</sup>.

Als Beispiel für die Tendenz zur inhaltlichen Verdeutlichung, zur klareren Wiedergabe des Gedankenganges können wir auch die Hinzufügung von ყოფად (του ποιησαι) im hexaplarischen Zusatz in 18<sub>8</sub><sup>51</sup> ansehen.

Trotz des geringen Umfangs des Fragments kann doch festgehalten werden, daß im Chanmeti-Text relativ häufig eine Hinzufügung von Pronomina stattfindet, wie sie auch sonst charakteristisch ist. Zwei Beispiele betreffen dabei Possessivpronomina. Die Verwendung von Possessivpronomina ist in diesem Textabschnitt überhaupt häufig (12<sub>5</sub> სამკვდრებელსა თვისსა, ქუეყანასა თვისსა; 18<sub>4</sub> კელითა თვისითა; 20<sub>10</sub> ზრახვასა თვისსა); meistens werden sie im Chanmeti-Text als reflexive Possessivpronomina wiedergegeben. Daher kann die Hinzufügung solcher reflexiver Possessivpronomina (die die altgeorgische Grammatik nicht notwendig verlangt), insbesondere bei καρδία, als stilistischer

49 Aus Parallelstellen genommene Zusätze bei Lukian siehe Ziegler, Jeremia 88f.

50 Siehe u., S. 232.

51 Siehe o., S. 211.

Zug angesehen werden: 12<sub>11</sub> ἐν καρδίᾳ γεულსა Geo] + თჳსსა Geo<sup>XOJ</sup>. Dasselbe gilt für folgende Beispiele: 18<sub>3</sub> ἔργον საქმესა Geo<sup>X</sup>] + თჳსსა Geo<sup>X</sup>. Der Zusatz von Possessivpronomina dürfte in diesen Fällen eine Veränderung typologischen Charakters sein, die sich in den verschiedenen Überlieferungssträngen des Jeremia-Textes unabhängig voneinander ausgebildet hat, und nicht, wie Molitor zu 18<sub>3</sub> vermutet, einen typischen Zug syrischer Textergänzung darstellen, der im Armenischen nicht erhalten ist (101-102). Wenn der Grund für diesen Zusatz tatsächlich in einer syrischen Quelle zu finden wäre, ließe sich nicht erklären, warum die Hinzufügung von Possessivpronomina, wie sie für das Syrische tatsächlich charakteristisch ist, an anderen Stellen im Chanmeti-Text fehlt.

Obgleich das georgische Verb schon von sich aus Subjekts- und Objektsperson ausdrückt, treffen wir im Chanmeti-Text auch auf Fälle von Ergänzung von Personalpronomina in subjektiver oder objektiver Funktion: 18<sub>3</sub> λέγων μεტყუელი Geo<sup>G</sup>] და მრქუა მე (και ειπε μοι) Geo<sup>OX</sup>, vgl. და მრქუა Geo<sup>J</sup>. In der O-Hs von Jeremia findet sich solche pronominalen Objektszusätze in drei von vier Fällen in einem ähnlichen Kontext (13<sub>3</sub>, 13<sub>8</sub>, 35<sub>12</sub>), so daß diese Hinzufügungen im Chanmeti-Text anscheinend eine Eigentümlichkeit georgischer Textgeschichte darstellen, obwohl wir wegen des Mangels an Material nicht sagen können, inwiefern dieses im Chanmeti-Fragment erhaltene Merkmal den Stil des Übersetzers des Jeremiatextes charakterisiert.

Folgender Zusatz eines Personalpronomens dürfte sich hingegen aus sprachlichen Notwendigkeiten erklären: 18<sub>2</sub> κατάβηθι ოთავედ (2. Pers. Sing. Imperativ Aorist) Geo] + მენ Geo<sup>X</sup>. Die Hinzufügung des Subjekts in Form eines Personalpronomens ist vielleicht durch den Wunsch nach einer Unterscheidung homonymer Formen bedingt (vgl. die gleiche Phrase in 18<sub>3</sub>, wo diese Verbalform schon die 1. Person Indikativ Aorist ausdrückt), obwohl sich in diesem Kontext (durch ein gleichartiges angrenzendes Prädikat) diese Formen leicht unterscheiden lassen.

Aus der Eigenart der georgischen Sprache erklärt sich ebenfalls die Hinzufügung des Hilfsverbs in unpersönlicher Konstruktion: 20<sub>14,15</sub> ἐπικατάρατος ოყუელ] + ხიყავნ (2. Pers. Sing. Imperativ Aorist).

Der Zusatz der Konjunktion და dient der Anknüpfung gleichartiger Satzteile. In einem Fall verbindet sie eine dem griechischen Infinitiv entsprechend gebrauchte finite Verbalform mit dem vorangegangenen Prädikat<sup>52</sup>: 12<sub>16</sub> τοῦ ὀμνύειν ფიცად Geo<sup>JO</sup>; ფუცვად Geo<sup>G</sup>] და ფუცვიდენ Geo<sup>X</sup>. Auch im nächsten Beispiel findet eine Anknüpfung gleicher Satzteile statt: 12<sub>10</sub> εἰς ἔρημον ἄβαστον უდაბნოდ, უგზოდ Geo<sup>JO</sup>; უდაბნოდ, მიუალად Geo<sup>G</sup>] >რად და

52 Auch Blake erklärt diesen Zusatz mit georgischer Parataxe, 250.

უვლად Geo<sup>X</sup>. Allerdings ist diese Ergänzung (wie auch im vorigen Fall) in sprachlicher Hinsicht nicht unbedingt notwendig, wie die Lesarten der anderen georgischen Hss. bestätigen. Man vergleiche hierzu auch Ps. 62(63)<sub>2</sub>: ἐρημω και ἀβύττω, wo die georgischen Übersetzungen die Konjunktion auslassen: უდაბნოსა, უგზოსა Geo<sup>53</sup>.

Die meisten Hinzufügungen (Pronomina, Konjunktionen) im Chanmeti-Fragment sind für die Charakterisierung sowohl der hexaplarischen Vorlage, als auch der Übersetzungstechnik ohne Belang, da nicht entschieden werden kann, ob sie auf den Übersetzer zurückgehen oder der folgenden Etappe der Textentwicklung angehören. Lediglich die Zusätze in 18<sub>4</sub> und 18<sub>8</sub> könnten dem Übersetzer zugewiesen werden; möglicherweise dokumentieren sie die Tendenz, in der Übersetzung die Zweideutigkeit zu beseitigen und den Gedankengang klar und vollständig wiederzugeben.

### Auslassungen

Die Auslassungen im Chanmeti-Text haben unterschiedlichen Charakter und betreffen verschiedene Satzteile:

Ungeachtet der Parallelen in anderen Quellen können folgende zwei Auslassungen als von der Vorlage unabhängige Stilmerkmale eingestuft werden: 18<sub>4</sub> αὐτός 1°] > Geo<sup>XOJ</sup> S Aeth Arab Meth.<sup>P</sup> Hil.ps. 2,39 Hi.in Is. 13,45 Aug.s. 121, 11 Quodv.tr. 9.11: der Übersetzer (oder der Schreiber) vermeidet eine Wortwiederholung (განხერა ჭურჭე<რი> იგი, რომელსა \*იგი ხიქ<მოდა>). Im vorigen Vers, der im Chanmeti-Fragment nicht überliefert ist, lassen die übrigen georgischen Rezensionen im gleichen Kontext dieses pronominal ausgedrückte Subjekt nicht aus, da an dieser Stelle der Stil des Satzes dadurch nicht gestört wird.

Als stilistisches Charakteristikum kann ebenfalls der Wegfall von Präpositionen in X und in anderen georgischen Hss. gelten: 18<sub>7</sub> ἐπὶ ἔθνος ἢ ἐπὶ βασιλείαν ნათესავთა ზედა გინა თუ მეფეთა ზედა Geo<sup>OJ</sup> ნათესავთა მიმართ ანუ მეუფებთა Geo<sup>X</sup>; ნათესავთა ზედა და მეუფებთა Geo<sup>J</sup>; ნათესავსა ზედა ანუ მეფობასა Geo<sup>G</sup> = om ἐπὶ 2° 311 -538 verss.<sup>P</sup> Or. III 155 et alii patres gr. et lat.<sup>54</sup>. Außer O wiederholt keine georgische Hs. die Präposition, was im

53 Zwei weitere Beispiele für den Zusatz der Konjunktion და, die Blake anführt, sollten nicht berücksichtigt werden: im ersten Fall (247): 12<sub>11</sub> ἐτέθη] დაჰიდვა Geo<sup>X</sup>; დაიდვა Geo<sup>G</sup> liegt nicht die Konjunktion, sondern das Verbalpräfix და- vor (vgl. den Kommentar zur Verbalform), im zweiten (18<sub>3</sub> και ἰδοὺ და აἶσα] + და Geo<sup>X</sup>) handelt es sich um eine zweifelhafte Rekonstruktion des Herausgebers.

54 Ziegler nimmt diese Auslassung des Armenischen nicht in seinen Apparat auf, weil er sie wohl für eine innerarmenische Veränderung hält.

Georgischen ganz selbstverständlich ist; doch interessanterweise wiederholen in 18<sub>7</sub> all diese Hss. (der entsprechende Text fehlt in X) diese Präposition, obwohl gerade die dem Georgischen ähnlichen Rezensionen – 88-233 L-198 Arm (wie auch andere Hss.) sie fortlassen.

In den folgenden Fällen haben die Auslassungen mechanische Ursachen: Wegfall eines der Glieder einer Aufzählung: 17<sub>26</sub> *μαναα*] > Geo<sup>X55</sup>: Wegfall eines Satzteils, der gegen die Vorlage in 18<sub>8</sub> eingefügt worden war<sup>56</sup>: 18<sub>6</sub> *ὁ δυνήσομαι τοῦ ποιῆσαι* ვერ ძალ მიც ქმნად (>X) Geo<sup>XG</sup>; ვერ უძლო შესაქმედ (საქმედ O) Geo<sup>OJ</sup>] *om τοῦ ποιῆσαι* Geo<sup>X</sup> 613 Cyr. III 964. Wenn *τοῦ ποιῆσαι* in 18<sub>8</sub> hinzugefügt wurde, um den Gedankengang klarer wiederzugeben, muß seine Auslassung an dieser Stelle, die den Gedanken undeutlicher macht, als mechanischer Fehler angesehen werden.

### *Transposition*

Veränderungen der Wortfolge können ebenfalls verschiedene Ursachen haben:

Der Chanmeti-Text stellt die Glieder einer in lukianischer Rezension bezeugten Aufzählung um, was allgemein in Hss. nicht selten ist: 17<sub>26</sub> *ὄλοκαυτώματα καὶ θυμαματα κ. θυσίαν κ. λίβανον*<sup>57</sup>] *θυμαματα et θυσίαν* tr. საკუმეველი და შესაწირავი Geo<sup>X</sup>. Wahrscheinlich gruppiert der Übersetzer die Opfertgaben nach semantischen Gesichtspunkten um.

Im folgenden Fall beruht die Umstellung auf einer generellen Reflexion des Kontextes und läßt den Schluß zu, daß der Übersetzer im Falle einer unklaren oder zweideutigen Passage mit dem Text frei umgeht, wobei er gedankliche Klarheit formaler Genauigkeit bei der Textwiedergabe vorzieht: 20<sub>12</sub> *τὴν παρὰ σοῦ ἐκδίκησιν ἐν αὐτοῖς* B-S A-106 V C' La<sup>W</sup> Bo Arab] შურის-გება<ა მ>ა<თი> შენ<გან (ἐκδικησιν αὐτων παρα σου) Geo<sup>X</sup>; vgl. შენ მიერი შურის-გება მათ შორის Geo<sup>OJ</sup>; შენ მიერი შურის-მოება მათგან (ἐξ αὐτων rel. = MT) Geo<sup>G</sup>.

### *Numeruswechsel*

Numeruswechsel sind allgemein in Bibelrezensionen und -übersetzungen und insbesondere in georgischen Hss. eine typische Erscheinung.

55 Siehe o., S. 212 und weiter unten, S. 232.

56 Siehe S. 211.

57 Siehe Dublette, S. 232.

*Sing. > Pl.*

Die zwei Beispiele für diesen Typus stehen im gleichen Kontext, nämlich dort, wo von Prophezeiungen bezüglich des Untergangs verschiedener Völker und Königsdynastien die Rede ist. In beiden Fällen setzen die altgeorgischen Hss. das jeweilige Substantiv vom Singular in den Plural, wie es auch in anderen Hss. und an anderen Stellen vorkommt (18<sub>9</sub>, 1<sub>10</sub>): 18<sub>7</sub> ἐπι ἔθνος ნათესავსა ზედა Geo<sup>G</sup>] επι εθνη S\* 106 Chr. IV 221 V 470 Tht.: cf <sub>9</sub>; 1<sub>10</sub>; ნათესავთა მიმართ Geo<sup>X</sup>; ნათესავთა ზედა Geo<sup>OJ</sup>, vgl. 18<sub>8</sub>, wo eine Singularform vorliegt. 18<sub>7</sub> ἐπι βασιλείαν მეფობასა Geo<sup>G</sup>] -λειας A Arm<sup>p58</sup> Chr. IV 221 VI 378 XIII 944 PsChr. XI 735: cf <sub>9</sub>, 1<sub>10</sub>; *reges* Aeth. მეფეებთა Geo<sup>XI</sup>; მეფეთა ზედა Geo<sup>O</sup>. In beiden Beispielen dürfte die Veränderung auf den Übersetzer zurückgehen, der den Numerus nach dem Kontext wählt; sonst wird für gewöhnlich bei der Wiedergabe solcher z. B. *nomina abstracta* der Singular gewählt, und zwar selbst dann, wenn sie im Original im Plural stehen.

Zur Charakterisierung des Chanmeti-Textes sollte auch folgendes Beispiel angeführt werden, wo bei der Wiedergabe des Numerus formal genau verfahren wird: τῶν σαββάτων wird in X, wie in G', aber gegen die Handschriften von Oshki und Jerusalem als Plural übersetzt, ohne dabei den Numerus des determinierten Gliedes dem determinierenden Teil anzugleichen<sup>59</sup>: 17<sub>27</sub> τὴν ἡμέραν τῶν σαββάτων] დღე იგი შაბათთა Geo<sup>X</sup>; დღე შაბათთა Geo<sup>G</sup>; vgl. დღეთა შაბათთა Geo<sup>OJ</sup>; 17<sub>27</sub> ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῶν σαββάτων] დღესა შაბათთასა Geo<sup>X</sup>; დღესა შინა შაბათთასა Geo<sup>G</sup>.

*Pl. > Sing.*

Einmal wird im X ein im Pl. stehendes Abstraktum als Sing. übersetzt: 18<sub>8</sub> ἀπὸ τῶν κακῶν უკეთურებათაგან Geo<sup>X</sup>] უკეთურებისაგან Geo<sup>X</sup>.

Auch Kollektivbegriffe können aus dem Pl. in Sing. gesetzt werden: 17<sub>27</sub>; βαστάγματα ἄζροτον Geo<sup>G</sup>] ἄζροτον Geo<sup>X</sup>, ἄζροτονსა Geo<sup>J</sup> = βασταγμα 534 Arm<sup>p</sup> = MT cf <sub>21</sub>; 17<sub>26</sub> θυσίαν შესწირავი Geo<sup>XOJ</sup>] -ას 36-62 c-239-613 26 544 La<sup>Sg</sup> Bo Or. und C Bo; 17<sub>26</sub> θυσιαματα B-S-130 A-410 36-62 Q-V-26-46-86'-198-534-544 c-239-613 La<sup>Sg</sup> Arab Or. (vid.) und O-233 L<sup>-36</sup>-407-538 106

58 Molitor weist auch hier auf eine von Blake übersehene Parallele zu bestimmten armenischen Hss. hin (100), berücksichtigt jedoch bei der Bewertung dieses konkreten Beispiels nicht, daß je nach Kontext Numeruswechsel typologisch zu einer freien Übersetzung gehören oder in Rezensionen außerhalb der Vorlage stattgefunden haben können; zudem müßte, wenn es sich tatsächlich um eine Verwandtschaft zum Armenischen handeln sollte, der Numerus beider Nomina im Chanmeti-Text dem Armenischen entsprechen.

59 vgl. Exodus 20<sub>8,10</sub>, wo sich alle georgischen Hss. so verhalten wie X und G' an dieser Jeremia-Stelle.

Arm Tyc საკუმეველთა Geo<sup>G</sup>] საკუმეველი Geo<sup>XOJ</sup> -μαμα A Arab. Wie wir sehen, ist Numeruswechsel in den Jeremiaquellen keine seltene Erscheinung.

Folgende Veränderungen betreffen die Wiedergabe von Nomina, die Körperteile bezeichnen: 20<sub>12</sub> καρδιάς გულთა Geo<sup>OJ</sup>; გულთაო Geo<sup>G</sup>] გულისა Geo<sup>X</sup>; in diesem Kontext, in dem davon die Rede ist, daß Gott in die Herzen der Menschen schaut, wäre auch eine Pluralform als Übersetzung möglich gewesen (siehe o. 18<sub>7</sub>), aber hier scheint für den Übersetzer die Anschauung entscheidend gewesen zu sein, daß das Herz im menschlichen Körper nur eines ist: vgl. νεφρός] თირკუმელთაო Geo<sup>60</sup>.

Andere Gründe dürften dafür entscheidend sein, daß der Übersetzer für χεῖρ in einem Pluralkasus den Sing. wählt: 18<sub>4</sub> ἐν ταῖς χερσίν კელთა შინა Geo<sup>X</sup>] კელითა Geo<sup>X</sup>; 18<sub>6</sub> ἐν χερσίν(ν) კელთა Geo<sup>X</sup>] კელსა Geo<sup>X</sup> εν χειρ 88 PsAmbr.Quodv.tr. 9,11 = MT. Der Singular bei diesem Nomen könnte auf einer spezifischen Eigenart der georgischen Sprache beruhen, die in idiomatischen Redewendungen კელი im Singular verwendet<sup>61</sup>.

### Kasuswechsel

In einem Beispiel kann eine Veränderung des Kasus als Verdeutlichung einer unklaren griechischen Textstelle seitens des Übersetzers erklärt werden: 12<sub>11</sub> ἐτέθη εἰς ἀφανισμόν ἀπωλείας. Der Chanmeti-Übersetzer hat ἀπωλείας als Akkusativ aufgefaßt (dabei jedoch als Äquivalent einen Akkusativ Sing. ge-

60 Vgl. Ps. 7<sub>10</sub>, wo jede georgische Hs. den Numerus ebenso wechselt, wie der Chanmeti-Jeremia.

61 Zum Numeruswechsel in X finden wir bei Blake noch zwei weitere Beispiele. In beiden Fällen handelt es sich um Formen, die von ihm rekonstruiert wurden. Obwohl diese Konstrukte sehr plausibel erscheinen, wollen wir zur Klärung einzelner methodischer Fragen näher auf sie eingehen: 12<sub>12</sub> διεκβόλην] >აღსავალ<სა Geo<sup>X</sup>; აღავთა Geo<sup>X</sup>, wo außer dem Chanmeti-Text, der sich nach dem Kontext richtet, jede georgische Hs. (wie auch das Armenische *ԷԼԻ*) als Entsprechung des griechischen Singulars eine Pluralform hat. Blake bezeichnet den Sing. im Chanmeti-Text als *bemerkenswert* wegen der Abweichung vom Armenischen und gibt zwei mögliche Erklärungen: Den Einfluß von ყოველი (*jeder*) (obwohl dies die übrigen georgischen Hss. nicht daran gehindert hat, in der gleichen Konstruktion den Pl. zu wählen), oder eine ursprüngliche armenische Lesart mit *նահապարհ* *via* o. ä. (249). Zu einer solchen Konjekture, die den armenischen Text nur nach dem rekonstruierten Georgischen konstruiert und in keiner Hs. bezeugt ist, wollen wir uns nicht äußern.

Das zweite Beispiel betrifft das in Analogie zum Zusatz in 18<sub>4</sub> für 18<sub>3</sub> ἐπὶ τῶν λίθων (siehe o., S. 216) von Blake rekonstruierte ღოდ>ს<ა ზედ>ა. Die Verwendung des Singulars kann hier aus der Bedeutung von λίθος in diesem Kontext (J. Lust, E. Eynikel, K. Hauspie, A Greek-English Lexicon of the Septuagint (= Lust) – *the potter's wheel*) erklärt werden (vgl. auch 18<sub>3</sub><sup>APP</sup> τὸν λίθον 311 86<sup>et mE</sup> Meth.<sup>P</sup>). In den armenischen Hss. sind sowohl Sing. als auch Pl. bezeugt, in der Zohrab-Ausgabe ist der Sing. nur im Apparat als Anmerkung angeführt (*an einigen Stellen*), Blake jedoch bezeichnet auf der Grundlage der georgischen Lesarten den Singular als ursprüngliche armenische Variante (257). Molitor verweist auf die Verwendung des Singulars in der Peschitta (101).

wählt), der zusammen mit ἀφανισμόν eine εἰς+acc Konstruktion schafft: ღა-  
 ჰიდგა უჩინოდ წარსაწყმ<ედ>ელად Geo<sup>X</sup>. Die übrigen Rezensionen begrei-  
 fen ἀπαλείας als Genitiv und übersetzen: იქმნა იგი განსარყუნელად წარ-  
 საწყმედელისად Geo<sup>JO</sup>; დაიდგა უჩინო საქმნელად წარწყმედისა Geo<sup>G</sup>.

Im zweiten Fall eines Kasuswechsels ist in den georgischen Hss. ein griechi-  
 scher Nominativ seiner Funktion entsprechend als Vokativ wiedergegeben:  
 18<sub>6</sub> οἶκος Ἰσραηλ] სახლო ისრაჲლისაო Geo<sup>J</sup>.

### *Tempora und Modi*

Im Chanmeti-Text finden sich folgende Entsprechungen griechischer Tempora  
 und Modi:

*Präsens – Präsens*

*Imperfekt – Imperfekt*

*Aorist Indikativ – Aorist Indikativ:* Die einzige Ausnahme ist 18<sub>8</sub> ἐλογοῦσάμην]  
 ბგტყოდე (Imperf.; Subj. – 1. Sing.; dir. Obj. – 3. Sing.) Geo<sup>X</sup>, vgl. auch  
 ვსიტყუევდ (Imperf.) Geo<sup>G</sup>, im Unterschied zu den übrigen georgischen Hss.,  
 die Aoristformen (ვზრახენ Geo<sup>OJ</sup>) haben. Die Veränderung des Tempus wird  
 durch den Kontext begrifflich: Gott hat mehrfach angekündigt, das Haus  
 Israel zu bestrafen.

*Futurum Indikativ – 1. und 2. Konjunktiv.* Das Futur kann auch als Präsens  
 übersetzt werden, wenn es sich um die Wiedergabe der Worte Gottes in  
 direkter Rede handelt: 18<sub>6</sub> οὐ δύησομαι] ვერ ძალ-მიც Geo<sup>XG</sup>.

*Imperativ – Imperativ*

*Konjunktiv – Konjunktiv*

### *Genus Verbi*

Das Genus Verbi wird gewöhnlich genau wiedergegeben<sup>62</sup>. Falls wir Blakes  
 Lesart folgen, gibt es in dieser Hinsicht nur eine Ausnahme: 12<sub>11</sub> ἠφανίσθη  
 განიოყუნა Geo<sup>JO</sup>; უჩინო იქმნა Geo<sup>G</sup>] განგოყუნა Geo<sup>X</sup>. Aus Blakes Re-  
 konstruktion einer in Objektiver Reihe konjugierten Verbform (1. Subj.,  
 2. Obj.) geht hervor, daß der Chanmeti-Text sowohl das Genus, als auch die  
 Anzahl der Personen und die Subjektperson verändert: das Verb wird aktivisch,  
 das Subjekt (die Erde) wird zum direkten Objekt, als Subjekt erscheint die  
 sprechende Person, und die Handlung wird für die zweite Person als indirektes  
 Objekt vollzogen. Um die Chanmeti-Hs. in Übereinstimmung mit dem Arme-

<sup>62</sup> 18<sub>2</sub> ἀκούσθη] ακουσεῖς L-198\* (-σῆς ὧ) Or. III153: Durch die Verwendung eines Inversionsverbs  
 im Georgischen (გესმენ Geo<sup>G</sup>; გესმენ Geo<sup>XO</sup>) ist es schwierig, das Genus des Verbs in  
 der Vorlage zu bestimmen.

nischen zu bringen und die *persons addressed* zu rekonstruieren, nimmt Blake für den alten armenischen Text das Suffix  $-r$  an:  $hrkhr+r$  (248). Aber wenn sich das vorliegende Verb  $h\epsilon\mu\theta\zeta$ , d. h. an die 1. Person, richtet, ist eine solche Konstruktion ganz unmöglich. Wie es scheint, sollte an Stelle von  $hr-$   $hr$  gelesen werden, und die Rekonstruktion einer solchen Haemeti-Form<sup>63</sup>  $g\alpha\beta\beta\theta\gamma\epsilon\eta\alpha$  beseitigt jeden Widerspruch.

In den Chanmeti- und Gelathihandschriften wird das griechische Verb formal genau wiedergegeben, obwohl dadurch der Gedankengang unklar wird: 18<sub>g</sub>  $\epsilon\pi\iota\sigma\tau\alpha\varphi\eta$  B-S-106 L-62-538 Tht.]  $\text{մո(ն)ալկցոս } \text{Geo}^{\text{XG}^64}$ :  $\alpha\pi\sigma\tau\alpha\varphi\eta$  407;  $\epsilon\pi\iota\sigma\tau\epsilon\psi\eta$  (vel  $-\psi\epsilon$ ) rel. In  $\text{Geo}^{\text{OJ}}$  findet sich das Verb im Passiv ( $\text{մոսլգցես նատեսავո օցո շքեոտրեթատգան}$ ). Das Aktiv dieses Verbs ist in reflexiver Bedeutung verstanden worden<sup>65</sup>.

Wir wollen im Zusammenhang mit der Genusproblematik noch auf eine weitere Konjektur bei Blake eingehen: in 20<sub>g</sub> entspricht der partizipialen Fügung  $\kappa\alpha\iota\theta\mu\epsilon\upsilon\omicron\nu\ \phi\lambda\acute{\epsilon}\gamma\omicron\nu$  im Chanmeti-Text die gleiche passivisch-aktive Folge  $-\text{աղջեղլի ղեմքլի}$ , was auch Blake vermerkt. Aber da er den Chanmeti-Text a priori auf eine armenische Vorlage zurückführt, kommt er zur Begründung seiner Ansicht im konkreten Fall zu folgendem logischen Schluß: das Partizip Perfekt Passiv  $\text{աղջեղլի}$  bezeichnet er als künstlich<sup>66</sup> und als Versuch, nicht die griechische, sondern die armenische Partizipialform ( $-\text{էսլ } (\text{վանէսլ})$ ) nachzubilden. Beim folgenden Partizip unterscheiden sich die griechische und die georgische Form (Aktiv) vom Armenischen ( $\text{բորբոր-էսլ}$  [sic! nach Blake Passiv]); Blake, der wiederum auf die Seltenheit von Partizipialkonstruktionen im Georgischen verweist, versucht diesen Unterschied zu erklären, indem er als frühe armenische Variante ein aktives Präsenspartizip postuliert  $-\text{սսլ}/-\text{ոսլ}$  (e. g.  $\text{չինսսլ}$ ), der wie die entsprechende georgische Form ein *nomen agentis* gewesen sein sollte (260). Wir wollen hier auf eine Konstruktion von Lesarten der ältesten armenischen Version, die den georgischen Formen entsprechen sollen, verzichten und nur die faktische Übereinstimmung der georgischen Übersetzung mit dem Griechischen hervorheben.

63 Auf die in diesem Text auftretenden Haemeti-Formen macht Blake selbst etwas weiter oben (247) aufmerksam.

64  $\text{մո(ն)ալկցոս նատեսავման ման շքեոտրեթատգան (-ատգան G')} \text{Geo}^{\text{XG}}$  – Das direkte Objekt taucht nicht auf und läßt sich nur schwer konkret ergänzen.

65 Maysner, *Grammatik der griechischen Papyri aus der Ptolemäerzeit*, Bd. II 1, § 20, 87; Blass / Debrunner / Rehkopf, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, 17. Aufl., § 308,3.

66 Siehe u. S. 228.

### Syntaktische Konstruktionen

Die Syntax ist eines der interessantesten Beobachtungsfelder für die Charakterisierung von Übersetzungen, da die Syntax am wenigsten Veränderungen im Prozeß der schriftlichen Überlieferung ausgesetzt ist und daher die Wahrscheinlichkeit, daß hier tatsächlich der Text des Übersetzers vorliegt, größer ist; außerdem ist in diesem Bereich die Divergenz von Übersetzungs- und Zielsprache am ausgeprägtesten und die Schaffung von formal und semantisch exakten Entsprechungen unter angemessener Verwendung der georgischen Ausdrucksmittel am schwierigsten; die Kunstfertigkeit des Übersetzers tritt hier am deutlichsten zutage.

#### Infinitiv

In dem Teil des Jeremiatextes, der im Chanmeti-Fragment überliefert ist, sind vor allem finale Infinitive anzutreffen, die in den meisten Fällen mit der unpersönlichen Form (Masdar) in gleicher Funktion wiedergegeben werden.

Ein *finaler Infinitiv* wird im Text nach *verba sentiendi et declarandi* verwendet: 18, λαλήσω ... τοῦ ἐξᾶραι αὐτοὺς (+(\*O)καὶ καθελειν O L-62-538(om και) Arm Tht.(= II 1088) Hi.ep. 122,3 = MT) καὶ τοῦ ἀπολλύειν ხვტყოდი ... აღლებად მათა და დარლუეკად და წარწყმედად Geo<sup>X</sup>; ვთქუა ... მოსპოლვად მათა და დარლუეკად მათა და წარწყმედად მათა Geo<sup>OJ</sup>; ვთქუა ... მოსპოლვაჲ მათდა და წარწყმედად Geo<sup>G</sup>.

18<sub>4</sub> ἦρθεσεν ... τοῦ ποιῆσαι] სათნო ხუხნდა ... საქმედ Geo<sup>X</sup>; სთნდა ... საქმედ (ქმნად G) Geo<sup>X</sup>.

*toῦ + inf.* wird gewöhnlich sowohl im Chanmeti-Text, als auch in den späteren Hss. mit Masdar übersetzt; im Chanmeti-Fragment gibt es jedoch auch Ausnahmen. Mitunter finden wir für *toῦ + inf.* den im Georgischen gebräuchlichen Ausdruck – *Nebensatz* mit *რადთა*, so auch im Chanmeti-Fragment:

17<sub>27</sub> ἐὰν μὴ εἰσακούσῃτέ μου τοῦ ἀγιάζειν τὴν ἡμέραν τῶν σαββάτων τοῦ μὴ αἰρεῖν βαστάγματα (βασταγμα 534 Arm<sup>p</sup> = MT cf<sub>21</sub>) καὶ μὴ εἰσπορεύεσθαι ταῖς πύλαις Ἱερουσαλῆμ ... καὶ ἀνάψω] უკუეთუ არა ხისმიწოთ ჩემი წმიდა ყოფად დღჳ იგი შაბათთაჲ: და რადთა არა აღხილოთ ტვრთი და შესვლოდით ბჭეთა იერუსალჳმისათა ... აღხუაგხნე Geo<sup>X</sup>; თუ არა ისმიწოთ ჩემი წმიდა-ყოფად დღეთა შაბათთა აღკიდებად ტვრთისა და შესვლად ბჭეთა იერუსალჳმისათა და აღვაგხნე Geo<sup>O</sup>; არა თუ ისმიწოთ ჩემი წმიდა-ყოფად დღე შაბათთაჲ არა აღებად ტვრთნი და შესვლად ბჭეთა იერუსალჳმისათა ... და აღვაგხნა Geo<sup>G</sup>. Die anderen altgeorgischen Hss. behalten die syntaktischen Äquivalente bei und übersetzen jeden Infinitiv nach gleichem Muster

(*τοῦ + inf.* – Masdar), während das Chanmeti-Fragment, wie wir gesehen haben, zwei unterschiedliche Übersetzungen verwendet und durch formale Strukturierung eine Interpretation des Textes erkennen läßt<sup>67</sup>.

Für *τοῦ + inf.* kann der Chanmeti-Übersetzer auch eine *parataktische Konstruktion* wählen: 12<sub>16</sub> *μάθωσι ... τοῦ ὀμνείν τῷ ὀνόματι*] *ისწავონ ... და ფუცვოდენ სახელსა* Geo<sup>X</sup>; vgl. *ასწავონ (ასწავოს O) ... ფიცად სახელითა* Geo<sup>O</sup>; *ისწავონ ... ფუცვად სახლისა მიმართ* Geo<sup>G</sup>. Auch hier liegt der Wunsch nach Verdeutlichung zugrunde, obwohl die obengenannten Beispiele zeigen, daß die Wiedergabe einer unpersönlichen Infinitivkonstruktion mit dem ebenfalls unpersönlichen Masdar dem Übersetzer wie den Lesern vertrauter war<sup>68</sup>.

### *Partizipium*

Auch die griechischen Partizipien können gleichermaßen partizipial oder als Nebensatz übersetzt werden; georgische Partizipialkonstruktionen sind dabei bei passiven Partizipien häufiger als bei aktiven. Besonders gebräuchlich ist die Verwendung eines Partizips in determinierender Funktion. Daher ist insgesamt betrachtet das Partizip der georgischen Syntax nicht fremd. Ein fremdartiger Eindruck entsteht nur bei reichlicher Verwendung des Partizips oder durch seine Verwendung in semantisch und syntaktisch komplizierten Konstruktionen. In einer solchen Situation zeigt sich besonders deutlich das Geschick des Übersetzers, zwischen sprachlicher Natürlichkeit und übersetzerischer Genauigkeit die Waage zu halten.

Als Entsprechung griechischer Partizipien finden wir persönliche und unpersönliche Konstruktionen:

#### *Partizip aktiv mit Partizip aktiv:*

Ein Part. akt. in der Rolle eines nachgestellten Determinans wird als Partizip aktiv wiedergegeben: 20, *πῦρ ... φλέγων*] *ცეცხლი ... შემწველი* Geo<sup>X</sup>; *ცეცხლი ... შემწველი* Geo<sup>O</sup>; *ცეცხლი ... მოტყინარე* Geo<sup>G</sup>.

20<sub>12</sub> *κῦριε ... δοκιμάζων ... συνίσων*] *უფალო ... გამომ<ც>დ<ლო> ...*

67 Die Passage wird in zwei Teile aufgegliedert: in die durch finite Verbalformen ausgedrückte Bedingung (*ἐὰν μὴ εἰσακούσῃτε*) und die Folgerung (*ἀνάψω*). In den Infinitiven ist der konkrete Inhalt des Ungehorsams gegen Gott ausgedrückt, zunächst die Nichtheiligung des Sabbats im allgemeinen (*τοῦ [μὴ] ἀγιάζειν*), dann die Erläuterung dieses Vergehens in einzelnen Handlungen (*μὴ αἰθεῖν* und *μὴ εἰσπορεύεσθαι*). Die Veränderung der syntaktischen Äquivalente im Chanmeti-Fragment könnte durch den Wunsch bedingt sein, die syntaktische Unterordnung der Bestimmungen in Nebensatz möglichst deutlich hervortreten zu lassen.

68 Vgl. Zusatz von Masdar *ყოფად* in 18<sub>8</sub>, siehe S. 211.

გულისხმისმყოფელი Geo<sup>X</sup>; უფალო ... გამომცდელი ... მცნობელი Geo<sup>OJ</sup>; უფალო ... გამომცდელი ... გულისხ(უ)მა-მყოფელი Geo<sup>G</sup>. Im Armenischen finden wir hier einen abhängigen Satz: *սէր, որ կուես ... և քննի*. Die Übersetzung eines Nebensatzes als Partizip ist in den georgischen Bibelübersetzungen überaus selten; daher zeigt sich auch an diesem Beispiel die unmittelbare Beziehung des Chanmeti-Jeremia zu einer griechischen Vorlage und seine Abweichung von der armenischen Version.

*Partizip aktiv mit Relativsatz:*

12<sub>11</sub> τισήμενος ἐν καρδίᾳ] რომელმანმცა დაიდვა (ესე OJ) გულისა Geo<sup>XOJ</sup>; დამდებელი გულისა Geo<sup>G</sup>. Der Übersetzer ersetzt die partizipiale Konstruktion, in einem dem Georgischen fremden hebräischen Wendung, durch einen Nebensatz, was diesen Ausdruck im Georgischen vielleicht natürlicher erscheinen läßt<sup>69</sup>.

*Partizip Aktiv mit parataktischen Konstruktion:*

Dieses Äquivalent läßt sich dadurch erklären, daß das Partizip im Gegensatz zu den vorigen Fällen von seinem Bezugswort relativ weit entfernt ist und der Übersetzer eine durchsichtigere Formulierung formaler Genauigkeit vorzieht: 17<sub>26</sub> φέροντες 2<sup>o</sup>] და მოხაქუნდეს Geo<sup>X</sup>; მოიღონ Geo<sup>OJ70</sup>; vgl. და მომღებელნი Geo<sup>G</sup>.

Gesondert sollte man den Fall betrachten, in denen λέγων, welches eine direkte Rede einleitet, mit einer finiten Konstruktion (= καὶ εἶπε) wiedergegeben ist. In den Handschriften, die älter als Gelathi sind, finden wir hier stereotype Formulierungen unabhängig vom jeweiligen Übersetzer: 18<sub>5</sub> λέγων] და მრქუა Geo<sup>XOJ71</sup>; vgl. მეტყუელი Geo<sup>G</sup>.

Das folgende Beispiel zeigt, daß der Übersetzer sich nicht um formale Genauigkeit bei der Wiedergabe eines einzelnen Segments bemüht, sondern eine Paronomasie auf die übliche Art (*Inf. im Instr. + Verb*) übersetzt: 12<sub>16</sub> μαθόντες μάθωσι სწავლით ისწაონ Geo<sup>X</sup>; ასწაონ (ასწაოს O) თუ სწავლით Geo<sup>OJ</sup>; vgl. მსწაველთა ისწაონ Geo<sup>G</sup>.

Zusammenfassend können wir sagen, daß der Übersetzer bei der Wiedergabe griechischer unpersönlicher Formen einen Mittelweg wählt: eine genaue grammatische Entsprechung finden wir nur dann, wenn dieses keine besonderen sprachlichen Schwierigkeiten bereitet und der Text eindeutig zu verstehen ist.

69 In diesem Fall wählt auch das Armenische einen Nebensatz, was Molitor als Zeichen einer armenischen Abstammung des Chanmeti-Textes ansieht (100).

70 An dieser Stelle steht im Syrischen und im Armenischen ein Partizip.

71 Nach Molitor geht diese Wiedergabe des griechischen Partizips als finite Form auf das Armenische *և սսქ* zurück (100).

*Die Wiedergabe der Wendungen mit δίδωμι, τίθημι, φέρω, λαμβάνω*<sup>72</sup>

Für *εἰς* + *acc* Konstruktion, die zusammen mit δίδωμι und τίθημι eine der georgischen Sprache fremde Ausdrucksweise schafft, hat sich schon im Chanmeti-Fragment ein durchgängig anzutreffendes Äquivalent etabliert: die genaue Entsprechung der jeweiligen *Verbalform* + *Adverbialis*: 12<sub>10</sub> ἔδωκαν... *εἰς* ἔρημον ἄβατον] >რად და უვალად Geo<sup>X</sup>; მისცეს... უდაბნოდ, უგზოდ Geo<sup>J</sup>; მისცეს... უდაბნოდ, მიუვალად Geo<sup>G</sup>. *εἰς* + *acc* Konstruktion ist in jeder georgischen Hs. als *Adverbialis* bzw. *Terminalis* übersetzt, im Armenischen finden wir hier die Konstruktion *ჩ* + *acc* (*յանպատանի*)<sup>73</sup>.

12<sub>11</sub> ἐτέθη *εἰς* ἀφανισμόν ἀπωλείας B-S O L´-449-538 Co Arm Chr.Hi. დაჰიდვა<sup>74</sup> უხინოდ წარსაწყმ<ედ>ელად Geo<sup>X</sup>; დაიდვა უხინო საქმნელად წარწყმედისა Geo<sup>G</sup>] იქმნა იგი განსარეუნელად წარსაწყმედელისად Geo<sup>O</sup> = εγενθη *εἰς* ἀφανισμόν rel. (Eus.ecl. Cyr. III 32.745 V 240 VI 229.652). Die armenische Entsprechung ist *եղալ յապականութիւն կորստեան*.

Möglicherweise läßt sich auch folgende Wiedergabe eines präpositionslosen Akkusativ als *Adverbialis* aus der Analogie zu dieser Konstruktion erklären: 17<sub>26</sub> φέροντες αἴνεσιν] და მოხაქუნდეს ქებად Geo<sup>X</sup>; და მოძღვებლნი საქებად Geo<sup>G</sup> vgl. მოიღონ შესაწირავად Geo<sup>OJ</sup>, wo O und J das lexikalische Äquivalent wechseln und auf diese Weise eine Angleichung an den Kontext schaffen (vgl. *ut laudent* La<sup>sg</sup> und *ორწინობին*)<sup>75</sup>. Das Chanmeti-Fragment, wie auch die übrigen georgischen Hss., folgt auch bei der Wiedergabe anderer

72 Zu dieser Konstruktion vgl. A. Kharanauli, Einführung in die georgische Psalterübersetzung, in: Der Septuaginta-Psalter und seine Tochterübersetzungen, Herausgegeben von A. Aejmelaeus und U. Quast, Göttingen 2000, 303ff.

73 Auch an diesem Punkt sollten wir uns zu Blakes methodischem Vorgehen äußern. Die Textstelle, in der sich im Fragment ein lexikalisches Äquivalent für ἔδωκαν finden sollte, ist nicht lesbar; für die Rekonstruktion dieser lexikalischen Form wird vom *Adverbialis* auf -ად ausgegangen: »The directive case in -ად leads us to infer that some verb signifying to do or to make (probably ქმენ) preceded, such as we have in the Armenian and Syriac. The reading in M მისცეს is modelled on the Greek ἔδωκαν and is rather forced« (247). Abgesehen davon, daß es nicht möglich ist, auf der Grundlage der Kasusform ქმენ zu postulieren (eine Kombination mit dem *Adverbialis* ist für ქმენ genauso wahrscheinlich wie für მიცემა und დადება, die hier verwendet werden) und anschließend diese Konjekturen für die Bestimmung der Vorlage der Übersetzung zu verwenden, ist მისცეს (unabhängig davon, ob diese Ausdrucksweise im Georgischen natürlich erscheint) hier in O und J bezeugt, die, wie es scheint, einer früheren Stufe der Textgeschichte angehören und im Vergleich zu Gelathi weniger wortgetreu übersetzt sind, daher kann eine Konjekturen ქმენ im Chanmeti-Fragment als zweifelhaft bezeichnet werden.

74 Siehe Anm. 53.

75 Allerdings wird ein solcher Akkusativ, wenn er einen Gegenstand anstatt einer Handlung bezeichnet, im gleichen Kontext als direktes Objekt aufgefaßt und daher als *Nominativ* übersetzt: 17<sub>26</sub> φέροντες ... ἑπαίματα...] მო(ხ)აქუნდეს ... საკუმეველი ... Geo<sup>XOJ</sup>; მოძღვებლნი საკუმეველთა Geo<sup>G</sup>.

hebräischer Ausdrücke der Vorlage: 20<sub>10</sub> ληψόμεθα τὴν ἐκδίκησιν] მო-  
ვი<ლოთ> შურისგებ<ა> Geo<sup>X</sup>; მოვიგოთ შური Geo<sup>OJ</sup>; მოვილოთ შურის-  
ძიება Geo<sup>G</sup>.

Wie wir schon oben gesehen haben, versucht der Chanmeti-Übersetzer die hebräische Idiome nicht durch die Wahl einer entsprechenden georgischen Redensart semantisch zu erklären, sondern er beschränkt sich auf eine syntaktische Verdeutlichung: 12<sub>11</sub> τιθέμενος ἐν καρδίᾳ] რომელმანმცა დაიდვა (ესე OJ) გულსა Geo<sup>XOJ</sup>; დამდებელი გულსა შინა Geo<sup>G</sup>.

### *Lexikalische Änderungen ohne Parallelen*

Die lexikalischen Wechsel haben unterschiedliche Ursachen:

Eine Veränderung kann auf einer Parallelstelle beruhen: 17<sub>27</sub> ἐν ταῖς πύλαις αὐτῆς ბჭეთა მისთა Geo<sup>OJ</sup>; ბჭეთა მისთა შორის Geo<sup>G</sup>] ბჭეთა იერუსალმ-  
მისთა Geo<sup>X</sup>; vgl. 17<sub>27</sub> ταῖς πύλαις Ἱερουσαλημ.

Im folgenden Fall hat der Übersetzer vielleicht eine Verstärkung der Ausdrucksweise bezwecken wollen: 12<sub>11</sub> οὐκ ἔστιν ἀνὴρ ἄρα ἄρς კაცი (მამაკაცი G) Geo<sup>OJG</sup>] არავინ (სუდვის) არს კაცი Geo<sup>X</sup>. Dieselbe Lesart ist in Gen. 41<sub>39</sub> in den Hss. OAKS vertreten.

Wenn die Bedeutungsbreite des griechischen ἄμφοδα sich auf die in den Wörterbüchern angeführten Entsprechungen beschränkt<sup>76</sup>, muß auch folgendes Beispiel als lexikalischer Wechsel angesehen werden: 17<sub>27</sub> ἄμφοδα] ზღურბლი<sup>77</sup> Geo<sup>X</sup>; ზღუდეი Geo<sup>J78</sup>; მრჩობლ გუბნი Geo<sup>G</sup>. Die armenische Entsprechung ist hier շուրջ (= ἀμφί). ἄμφοδα finden wir in der Septuaginta nur an zwei Stellen (beide Male in Jeremia), seine Bedeutung ermittelt der frühe Übersetzer aus dem Kontext, während der Autor der Gelathi-Rezension, der sich vielleicht vor der gleichen Schwierigkeit befand, bei der Suche nach einem Äquivalent um formal genaue Übersetzung bemüht: er segmentiert das Kompositum und übersetzt jeden Teil nach seiner Kontextfreien Bedeutung<sup>79</sup>. ზღურბლი, als Ort, zu dem von beiden Seiten her ein Weg führt, können wir

76 *Block of houses surrounded by streets*, siehe Liddell/Scott, Lust und Blake, 254 ff.

77 *Schwelle*, was z. B. in O-Hs. Jer. 1<sub>15</sub> πτόθυρον entspricht, in Ex. (12<sub>7,22,23</sub>) aber φλαῖα.

78 Nach Blake ist in Geo<sup>O</sup> ზურგნი eine falsche Lesart für ზღუდეი.

79 Dieses Kompositum ist dem Georgischen derart fremd, daß K. Danelia anscheinend ohne Berücksichtigung der griechischen Entsprechung eine Konjekture – მრჩობლ ზღუდეი in seine kritische Ausgabe aufgenommen hat.

in bestimmter Hinsicht auch als semantisches Äquivalent für das Kompositum auffassen<sup>80</sup>.

18, τοῦ ἕξαιρα] აღლებად Geo<sup>X</sup>; მოსპოლვად Geo<sup>OJ</sup>; მოსპოლვაჲ Geo<sup>G</sup>: X übersetzt ἕξαιρέω, die übrige georgische Hss. – ἕξαιρω<sup>81</sup>.

18, διέπεσε] განხერა Geo<sup>X</sup>; განერა Geo<sup>OJ</sup>; ღავარღა Geo<sup>G</sup>. განრინება (in XOJ) bedeutet nach Abuladze *erlösen, retten*, was in diesem Kontext überhaupt nicht paßt. Die Stelle aus Jeremia läßt uns denken, daß das georgische Äquivalent *entgleiten, aus der Hand gleiten* bedeutet, was zugleich als *herausfallen* und als *loslassen, fallen lassen* aufgefaßt werden kann.

Besonders eingehend behandelt Blake die Übersetzung folgenden Abschnitts aus 17<sub>26</sub>; im Zusammenhang mit der ganzen Passage betont er die lexikalische Unabhängigkeit des Chanmeti-Textes vom Griechischen und seine Nähe zum Armenischen (252):

LXX	ὀλοκαυτώματα	καὶ	θήματα	καὶ	μῆλαια	καὶ	λίβανον
X	-ლები	და	საკუმეველი და შესაწირავი	>	>	და	გუნდრუკი
OJ	>	>	შესაწირავი და საკუმეველი	>	მანანაჲ	და	გუნდრუკი
G <sup>r</sup>	ყოვლად- დასაწუვევლთა	და	მსხუერპლთა და საკუმეველთა	და	მან(ა)ნასა	და	გუნდრუკსა
Arm	ողუակყა	և	խոսկա	և	մաննա	և	կնդրուկ

Die Armenische Übersetzung folgt der hexaplarischen Rezension: θύματα] თუამათა O-233 L<sup>36</sup>-407-538 106 Arm Tyc. Blake vergleicht jedoch das Armenische mit der vatikanischen Hs. und meint daher, daß sie »betrays the influence of the Greek«. Die Gelathi-Rezension und anscheinend auch X, J und O setzen wie einige griechische, darunter auch die lukianischen Hss. für θύματα eine Dublette ein<sup>82</sup>: καὶ θύματα] και θουσιαν (-ας 36-62 c-239-613 26 544 La<sup>Sg</sup> Bo Or.) και (>S\*) θουαμαατα (-μααα A Arab) B-S-130 A-410 36-62 Q-V-26-46-86'-198-534-544 c-239-613 La<sup>Sg</sup> Arab Or. (vid.): lectio duplex (και

80 Vgl. 30<sub>16</sub>(49<sub>27</sub>) – καὶ καύσω πῦρ ἐν τείχει Δαμασκοῦ, καὶ καταφάγεται ἄμφοδα νίσθ Αδελ] და აღვაგზნა ცეცხლი ზღუდეთა ზედა დამასკისათა, და შეჭამნეს ურაკნი ძისა აღერისნი Geo<sup>G</sup>; და აღვაგზნე ცეცხლი ზღუდეთა დამა[ს]კისათა, და შეჭამნეს ურაკპარაკნი ძისა აღერისნი Geo<sup>O</sup>, wo ზღუდე in allen georgischen Hss. τείχος entspricht, während wir für ἄμφοδα die armenischen Lehnwörter ურაკპარაკნი Geo<sup>O</sup>; ურაკნი Geo<sup>G</sup> finden (siehe Abuladze ურაკპარაკი – Platz, Gericht; Arm Հրապարակ – Platz, Marktplatz, Tribunal, Volksmenge).

81 Vgl. Blake, 259.

82 X wechselt hier die Reihenfolge, siehe o., S. 212.

θυσια in 86 sub ÷). Als Entsprechung für  $\mu\alpha\nu\alpha$  haben wir in jeder georgischen Hs. außer X wie auch im Armenischen eine Transkription, im Chanmeti-Fragment ist dieses Wort ausgelassen<sup>83</sup>.

λίβανον schließlich übersetzen die georgischen Hss. mit einem armenischen Lehnwort, die armenische Übersetzung enthält das gleiche Wort (*կնիղուկ*). Blake bezeichnet die Verwendung von  $\text{გუნდრუკი}$  als bemerkenswert, obwohl armenische Wörter im lokalen Dialekt offensichtlich gängig gewesen seien (253).

### *Zusammengestellte Wörter (Komposita, negative Ausdrücke usw.)*

#### *Die Stabilität lexikalischer Äquivalente*

Der Abschnitt der LXX, dem das Chanmeti-Fragment entspricht, ist arm an Komposita und präfixalen Bildungen. Die wenigen Beispiele, die in diese Kategorie gehören, lassen keine weitreichenden Schlüsse zu, obwohl in diesen Fällen X (wie auch O und J) auf gebräuchliche Wörter zurückgreifen, während sich in der Gelathi-Hs. Neologismen finden, die ein formal genaues Äquivalent zum Griechischen bilden (vgl. dazu auch die semantischen Entsprechungen für  $\text{ხდურბლნი} - \alpha\mu\phi\omicron\delta\alpha$ ). Auch beim folgenden präfigierten Wort verzichtet X auf eine segmentierte Übertragung:  $20_{14} \text{ἐπευκτῆ] სალოცველ Geo}^{XOJ}$  vgl.  $\text{ხედ ლოცვით Geo}^G$ . Dieser griechische Neologismus wird in G' als formale Lehnübersetzung, in XOJ nach dem Kontext wiedergegeben.

Wir können vermuten, daß im Chanmeti-Text auch nach formalen Gesichtspunkten gewählte Äquivalente auftreten, vorausgesetzt, daß unsere Lesart korrekt ist:  $12_{12} \text{διεβολήν] წ>იღსავალი}^{84} \text{Geo}^X$ ;  $\text{αλαγοτα Geo}^{OJG}$ . Hier wurde  $\text{δια-}$  wörtlich als  $\text{წ>იღ-}$  wiedergegeben.

Ein interessantes Material bieten auch die Fügungen mit präfigierter Negationspartikel:  $12_{10} \text{εις ... ἄβατον] უკვლად Geo}^X$ ;  $\text{უგზოდ Geo}^{JO}$ ;  $\text{მიუკვლად Geo}^G$ . Für  $\text{ἄβατον}$  haben X und G die genauere Entsprechungen, während der in O und J gewählte Ausdruck eher zu  $\text{ἀνοδος}$  passen würde.

Daß X bei der Auswahl lexikalischer Äquivalente inkonsequent ist und nur manchmal eine Segmentierung unterhalb der Wortebene sowie eine getrennte Wiedergabe jedes einzelnen Segments vornimmt, bestätigt auch folgendes Bei-

83 Siehe o., S. 222.

84 Blake:  $\langle\text{ღ}\rangle\text{სავალი}$  oder  $\langle\text{მი}\rangle-$  (249). Die von Blake nachgezeichnete Hs. gibt uns die Grundlage dafür, diese Zeile von X folgendermaßen zu rekonstruieren:  $\text{ყ<სა ზა წ>იღსა-ვალ<სა, um so mehr, als diese lexikalische Einheit in jeder georgischen Hs. von Hesekiel bezeugt ist (47_{11}).$

spiel, wo im selben Vers die gleiche negierte Form auf verschiedene Weisen übersetzt wird: 1) mit Wiedergabe der Negationspartikel: 12<sub>11</sub> εἰς ἀφανισμόν] უზიბოდ Geo<sup>X</sup>; უზიბო საქმეჲლად Geo<sup>G</sup>, vgl. განსარყუნელად Geo<sup>JO</sup> und 2) semantisch: 12<sub>11</sub> ἀφανισμῶν ἠφανίσθη] განპირყუნა განრყუნით Geo<sup>X</sup>; განრყუნით განირყუნა Geo<sup>JO</sup>; vgl. უზიბო ყოფითა უზიბო იქმნა Geo<sup>G</sup>. Wenn Blakes Lesart stimmt (247), übersetzt X im ersten Fall zusammen mit G den griechischen Ausdruck formal und inhaltlich korrekt. Im folgenden Satz hingegen wird eine andere Entsprechung gewählt, die sich in J und O schon im ersten Satz findet. Wie Blake anmerkt, ist das Äquivalent auch im Syrischen gewechselt. Das Armenische bietet drei Wörter der gleichen Wurzel, wie auch das griechische und die übrigen georgischen Hss.: im ersten Fall – *յապականութիւն*, im zweiten – *ապականեաց ապականութեամբ*. Aber Blake vermutet auch hier für den alten armenischen Text die Existenz zweier verschiedener Wörter in Analogie zum Chanmeti-Fragment und führt zum Vergleich sogar das aus einer Wurzel gleicher Bedeutung gebildete *չուսացեալք* im folgenden Vers (248) an, das dort für *ταλαιπωροῦντες* steht.

Wie wir sehen, gibt X in diesem letzten Fall die einzelnen Segmente des griechischen Wortes nicht wieder und wechselt darüber hinaus das Äquivalent sogar in aufeinanderfolgenden Passagen. Entsprechend findet auch in 18<sub>8</sub> in X ein Äquivalentwechsel statt (desgleichen in den späteren georgischen Hss., auch G): ἀπὸ τῶν κακῶν] უკეთურებისაგან Geo<sup>X</sup>; უკეთურებათაგან Geo<sup>X</sup>; und περὶ τῶν κακῶν] ბოროტთა Geo<sup>X</sup>; ბოროტებათა მათათაჲს Geo<sup>JO</sup>; ბოროტათაჲს Geo<sup>G</sup>.

Anscheinend betrifft dies auch *ἕκαστον* wenn es mehrfach hintereinander auftritt: 12<sub>15</sub> ἕκαστον 1<sup>o</sup>] მე>ობნი Geo<sup>X</sup>; თითოეულად Geo<sup>JO</sup>; კაცადი Geo<sup>G</sup>. Blakes Lesart entspricht weder formal (es wird gleichsam zum Objekt, und seine Beziehung zum Pronomen ist unverständlich) noch inhaltlich dem Kontext und ist daher vielleicht nicht korrekt; für uns ist hier jedoch interessant, daß die Buchstabenreste in X (die keine Rekonstruktion des Wortes ermöglichen) ungeachtet des offensichtlichen Parallelismus (*ἕκαστον εἰς τὴν κληρονομίαν αὐτοῦ καὶ ἕκαστον εἰς τὴν γῆν αὐτοῦ*), einen eindeutigen Wechsel des Äquivalents zeigen<sup>85</sup>: 12<sub>15</sub> ἕκαστον 2<sup>o</sup>] კაცად-კაცად Geo<sup>X</sup>; კაცად-კაცადი Geo<sup>JO</sup>; კაცადი Geo<sup>G</sup>.

Bei der Wiedergabe von Wörtern, die im Griechischen aus derselben Wurzel gebildet sind, schließt sich X jedoch der Vorlage an: 12<sub>11</sub> ἀπωλείας] წარსაწყმედელად Geo<sup>X</sup>; წარსაწყმედელისად Geo<sup>JO</sup>; წარწყმედისა Geo<sup>G</sup>; 18<sub>7</sub> τοῦ ἀπολλύειν] წარწყმედელად Geo (auch im Armenischen: 12<sub>11</sub> *կորսեան*; 18<sub>7</sub> *կորուսանել*).

85 Arm hat auch hier nur ein Äquivalent.

Wiederaufnahme der gleichen Wurzel findet sich in X anscheinend auch dann, wenn im Griechischen verschiedene Wurzeln vorliegen: 12<sub>15</sub> *κατοικιῶ*] *ღავამკ>ჯღ<რნე* Geo<sup>X</sup>; *ღავაშენნე* Geo<sup>OJ</sup>; *ღავამკვდრნე* Geo<sup>G</sup>; 12<sub>15</sub> *εἰς τὴν κληρονομίαν*] *სამკვდრებელსა* Geo<sup>XOJ</sup>; *სამკვდრებელსა* ზედა Geo<sup>G</sup>.

### *Wiedergabe von Präpositionen*

Auch bei der Übersetzung von Präpositionen bemüht sich der Chanmeti-Jeremia nicht, die Äquivalente beizubehalten. *ἐν* und *εἰς* werden wie überhaupt in frühen georgischen Sprachdenkmälern als Kasusformen übersetzt (*ἐν* – Dativ, *εἰς* – Dativ oder Adverbialis); in 20<sub>12</sub> steht für *ἐν* in Entsprechung zum Kontext allerdings –*გან*.

*ἐκ*, *ἀπό* und *παρά* werden mit –*გან*, *μετά* mit *თანა*, *πρός* mit *მიმართ* übersetzt. In 18<sub>7</sub> entspricht *მიმართ* *ἐπί: λαλήσω ἐπὶ ἔθνος*] *სვტყოდი ნათე-სავთა მიმართ* Geo<sup>X</sup>, in 12<sub>11</sub> steht –*ოვს* für *διὰ: δι' ἐμέ*] *ჩემთვის* Geo<sup>XO</sup>; *ჩემ მიერ* Geo<sup>G</sup><sup>86</sup>.

### *Zusammenfassung*

Trotz der Kürze des Fragments geben die angeführten Beispiele die Möglichkeit, bis zu einem gewissen Grad charakteristische Züge der Übersetzungstechnik hervortreten zu lassen. Der Chanmeti-Jeremia weist als Zeugnis der frühen Übersetzungsperiode die typischen Merkmale dieser Stufe auf: bei der Auswahl lexikalischer Äquivalente wird im wesentlichen die Semantik des zu übersetzenden Wortes wiedergegeben; dabei werden nicht nur die lexikalischen Äquivalente gewechselt, sondern auch als Entsprechung für im gleichen Vers wiederholte Wörter in der Vorlage Synonyme gewählt. Inwiefern dies für den Übersetzungsstil charakteristisch ist, ist aufgrund des geringen Textumfangs schwer zu sagen.

Quantitative Veränderungen im Text (wenn es sich nicht um mechanische Hinzufügungen oder Auslassungen handelt) dienen anscheinend der stilistischen Ausgestaltung der Übersetzung, in manchen Fällen der Klärung des Kontextes.

Auch bei der Auswahl morphologischer Äquivalente (Kasus, Numerus, Tem-

86 Blake führt die Form in X auf das armenische *վասն իմ* zurück, das weder dem Syrischen noch dem Hebräischen entspricht und auf dem Griechischen basiert (248). –*ოვს* für *διὰ* in kausaler Bedeutung (*wegen*), tritt allerdings auch im Chanmeti-Evangelium auf (Mt. 14<sub>9</sub>, 19<sub>12</sub>; auch Psalter: 72<sub>18</sub>). Der Gelathi-Autor versteht den Kontext anders als die übrigen frühen Hss. und übersetzt *διὰ* in der Bedeutung *durch, mittels*.

pus) berücksichtigt der Übersetzer die Textsemantik, die Erklärung des Kontextes, sowie die Eigenart der Zielsprache. Eine formale Übereinstimmung mit der Vorlage strebt der Übersetzer auch für syntaktische Konstruktionen nicht an, sondern er wechselt frei die Äquivalente und bedient sich synonymen Ausdrucksmöglichkeiten.

Im Falle von Hebraismen im griechischen Text bemüht er sich jedoch um ein höheres Maß an formaler Genauigkeit: die Lexik, in mehreren Fällen auch grammatische Formen werden adäquat übertragen, dieser Genauigkeit opfert er mit der Zeit auch die Klarheit des Kontextes, wenn er die sprachfremde Idiome in den Text einführt.

### *Die Abkürzungen für die georgischen Hss.*

**X** (Blake: **L**, Molitor: **Chan**) – (sog. Chanmeti Jeremia), Oxford Bodleian Library, Ms. Georgian C 1 = Ms. Hebrew 2672 recto-verso; Cambridge University Library, Ms. Georgian 1 recto-verso, 2 recto-verso = Taylor-Schechter Ms. 12,183.

**O** (Molitor: **Ath**) – (sog. Oschki-Bibel) Athos, Ἰβήρων, Georg. Hss-Sammlung Ath. 1; 978

**J** (Blake-Molitor: **I**) – (sog. Jerusalemer Bibel) Jerusalem, Patr. Bibl., #7,11; 11. Jh.

**G** – (sog. Gelathi-Bibel) Tbilisi, Handschrifteninstitut, A-1108, 12. Jh.

**W** (Blake-Molitor: **M** und **U**) – (sog. Wachtangi-Bibel, Druck-Ausgabe) 1710-1721

$\text{Geo}^G = \text{Geo}^{\text{GW}}$

$\text{Geo} = \text{Geo}^{\text{XOJG}}$

## Mitteilung

### Die neue »Gesellschaft für das Studium des Christlichen Ostens«

Am 5. Mai 2001 wurde in Augsburg die »Gesellschaft für das Studium des Christlichen Ostens« gegründet. Sie versteht sich als Zusammenschluß deutschsprachiger Wissenschaftler, die sich mit den Kirchen der östlichen Traditionen beschäftigen. Etwa 40 Fachleute hatten sich am 4. und 5. Mai zu einer Tagung über die Zukunft der Ost-West-Ökumene versammelt und anschließend die Gesellschaft ins Leben gerufen. Sie soll dem Austausch über Forschungsergebnisse und Forschungsvorhaben dienen und dem Fach Ostkirchenkunde eine Stimme in der wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Öffentlichkeit verleihen. Die nächste Tagung findet am 10. und 11. Mai 2002 wieder in Augsburg statt. Dazu sind Fachleute aus allen Kirchen eingeladen. Zum kommissarischen Vorstand wurden die Professoren Barbara Hallensleben (Fribourg/Schweiz), Thomas Bremer (Münster), Martin Tamcke (Göttingen) und Reinhard Thöle (Bensheim) gewählt.

## Personalia

An der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Graz habilitierte sich Ass.-Professor DR. THEOL. ERICH RENHART im Wintersemester 2000/1 für das Fach Liturgiewissenschaft. Die Habilitationsschrift mit dem Titel »Die älteste armenische Anaphora. Einleitung, kritische Edition und Übersetzung« ist in dem Sammelband »Armenische Liturgien«, hrsg. von E. Renhart und J. Dum-Tragut, Graz-Salzburg 201, S. 93-241, erschienen.

DR. THEOL. HANSGERD BRAKMANN, Mitarbeiter am F.-J.-Dölger-Institut in Bonn, habilitierte sich im Wintersemester 2001/2 an der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Bonn für das Fach »Liturgiewissenschaft und Ostkirchenkunde«.

Pfarrer KARL PINGGÉRA promovierte an der Universität Marburg mit der Dissertation »All-Erlösung und All-Einheit. Studien zum 'Buch des heiligen Hierotheos' und seiner Rezeption in der syrisch-orthodoxen Kirche« zum Dr. theol. Die Arbeit, die von Professor Dr. Georg Günter Blum betreut wurde, wird in der Reihe »Sprachen und Kulturen des Christlichen Orients« erscheinen.

PROF. DR. DR. H. C. ROBERT F. TAFT, SJ, Professor für Liturgiewissenschaft am Päpstlichen Orientalischen Institut in Rom, wurde am 5. Juli 2001 zum Corresponding Fellow of the British Academy ernannt.

## Besprechungen

Richard W. Burgess, *Studies in Eusebian and Post-Eusebian Chronography*. 1. The *Chronici canones* of Eusebius of Caesarea: Structure, Content, and Chronology, AD 282-325, 2. The *Continuatio Antiochensis Eusebii*: A Chronicle of Antioch and the Roman Near East during the Reigns of Constantine and Constantius II, AD 325-350 (= *HISTORIA Einzelschriften* 135), Stuttgart (Franz Steiner Verlag) 1999, 358 Seiten, ISBN 3-515-07530-5, DM 144,00

In dieser Publikation werden, was aus dem Titel nicht unmittelbar zu entnehmen ist, 1. der Schluß der Chronik bzw. der *Chronici canones* (Χρονικοὶ κανόνες) des Eusebios, ca. 260-339/40 Bischof von Kaisareia/Palästina (S. 60-65), 2. die sog. *Continuatio Antiochensis* dieses Werkes (S. 164-177), jeweils mit gegenüberstehender englischer Übersetzung, ediert. Die edierten Texte sind im griechischen Original nicht erhalten, sondern aus Übersetzungen und griechischen Exzerpten zu rekonstruieren. Die dabei verwendete Methode bezeichnet B. mit dem deutschen Terminus »Quellenforschung«, den er (S. 114-116) ausführlich erläutert. Er verweist darauf, daß er »by the Germans during the nineteenth century«, vor allem in der Bibelexegese, entwickelt worden sei, und übersetzt ihn mit »source criticism«, was man aber ebensogut mit »Quellenkritik« wiedergeben könnte.

Die Chronik des Eusebios, die aus zwei Teilen, der *Chronographia* und den *Chronici canones*, besteht (S. 21), wurde bislang nur einmal, im Jahr 1606, von Joseph Justus Scaliger rekonstruiert (S. 22). Scaliger kannte aber nur die, wie B. zeigen kann, vielfach durch sonstiges Quellenmaterial ergänzte (s. u.) lateinische Übersetzung des Hieronymus, nicht jedoch die ebenfalls spätantike und wesentlich getreuerer armenische Version (S. 25f.; ed. Alfred Schoene, 1875) und die beiden syrischen Kurzfassungen der Chronik. B. legt keine neue Rekonstruktion der gesamten Chronik vor, sondern beschränkt sich auf die letzten Seiten der *Chronici canones* (ab 284), deren Überlieferung nicht mehr durch die *Canones* der Georgios-Synkellos-Chronik (8. Jh.) gestützt ist (S. 26). In einem Appendix (S. 99-103) werden die Zeugenapparate für jede Textpassage angeführt, auf die jeweils mit einer arabischen Ziffer verwiesen wird. Man fragt sich, ob dieser Appendix nicht besser direkt nach dem Text statt erst nach dem über 30 Seiten langen Kommentar (S. 66-98) eingefügt worden wäre.

Durch die vorgelegte Teilrekonstruktion der *Chronici canones*, die vor allem vom Textbestand der armenischen Version ausgeht, kann die frühere Annahme der Forschung revidiert werden, Hieronymus folge, abgesehen von einigen Zusätzen, die Rudolf Helm 1929 beobachtet hatte, getreu dem Text des Eusebios. In seinen *Chronici canones* hatte Eusebios die Herrscherjahre aller ihm bekannten Königreiche der Weltgeschichte in synchronen vertikalen Kolumnen je am rechten und linken Rand der Seiten aufgeführt und in der Mitte Platz für die Mitteilung wichtiger Ereignisse, das sog. *spatium historicum*, freigelassen. Da für die Zeit des Römischen Reiches nur noch eine Herrscherkolumne übrigblieb, stand nun mehr freier Raum für die Mitteilung von Ereignissen zur Verfügung, der aber von Eusebios kaum genutzt wurde. Hieronymus aber war sichtlich bemüht, die Aussparungen mit Nachrichten aus anderen Quellen auszufüllen, erweiterte also die

ihm vorliegenden *Chronici canones* durch erhebliche Zusätze. Davon kann man sich durch einen Vergleich der vorliegenden Edition, die mit dem Tod des Kaisers Carus (284 n. Chr.) beginnt (S. 60-65), mit der betreffenden Passage in der Edition der Hieronymus-Version<sup>1</sup> mühelos überzeugen. Die Eusebios-Fassung weist pro Jahr nur 1-2 Zeilen historischen Materials auf, Hieronymus hingegen im Durchschnitt etwa 3-4, manches Mal aber wesentlich mehr. Die Zusätze werden aber auch von B. im einzelnen aufgelistet (S. 91-98). Eine weitere Besonderheit der Hieronymus-Version sind einige chronologische Konfusionen, für die B. keine Erklärung beibringen kann (S. 90).

Im zweiten Teil des Buches rekonstruiert B. erstmals den griechischen Text der gesamten »*Continuatio Antiochensis*«. Da die Rekonstruktion vornehmlich aus wenig bekanntem Quellenmaterial erfolgt, kann der hier vorgelegte Text praktisch als neuentdeckte Geschichtquelle gelten, welche die bis dahin bestehende Lücke zwischen der Eusebios-Chronik und den aus Zitaten bekannten Chroniken des Panodoros und Annianos im frühen 5. Jh. ausfüllt. Doch wurde die Existenz einer solchen Quelle auch vor B. bereits vermutet, zuerst von Scaliger, nach ihm von Pierre Batiffol (1895) und schließlich von Joseph Bidez (1913), der bereits eine Rekonstruktion versuchte, aber die gesammelten Fragmente nicht in zutreffender chronologischer Abfolge edierte (S. 10, 114; 122, A. 24, hier auch weitere Arbeiten zur *Continuatio*). Die hier vorgelegte Rekonstruktion stützt sich teils auf das in späteren griechischen Chroniken (vor allem im *Chronicon Paschale* und bei Theophanes) erhaltene Material, berücksichtigt aber auch syrische Chroniken (vor allem das *Chronicon miscellaneum ad annum Domini 724 pertinens* und Michael den Syrer) sowie die lateinische Fortsetzung des Eusebios durch Hieronymus, ausgehend von der begründeten Annahme, daß die postulierte griechische Chronik die gemeinsame Quelle der späteren Zeugen war (S. 114). Als Fortsetzung der eusebianischen *Chronici canones* begann sie mit dem Jahr 325 und endete, wie sich aus deutlichen Anzeichen in den genannten Quellen ergibt, mit dem Jahr 350 (S. 122f.). B. schließt ferner aus dem lokalen Interessenschwerpunkt der Chronik, daß ihr Verfasser in oder bei Antiochien lebte (S. 127).

Die Edition erfolgt nach einem anderen Prinzip als bei den *Chronici canones*. Wurden dort nur die Verweisstellen, und zwar anschließend, aufgelistet, so werden hier vor der eigentlichen Edition die für die Rekonstruktion entscheidenden Textzeugnisse aus dem *Chronicon 724* (C), dem *Chronicon Paschale* (CP), Hieronymus (J=Jerome), Michael dem Syrer (M) und Theophanes (T) in chronologischer Reihenfolge im Wortlaut zitiert (S. 152-161). Nur den syrischen Zitaten wird hier jeweils eine englische Übersetzung (von Witold Witakowski) beigegeben. Es folgt ein *Apparatus criticus* dieser Textzeugnisse (S. 162f.) und dann erst die eigentliche Rekonstruktion des griechischen Textes der Chronik mit gegenüberstehender englischer Übersetzung (S. 164-173). Die einzelnen Passagen der Rekonstruktion sind mit Nummern bezeichnet, die auf den vorausgehenden Zeugenapparat zurückverweisen. Dabei ist zu beachten, daß die fünf rekonstruierten Eingangssätze der *Continuatio* nachträglich in die *Chronici canones* interpoliert wurden (S. 143 und 178). Daher steht auf der ersten rekonstruierten Seite (S. 164) der Schluß der *Chronici canones* (vgl. S. 62/64), in den an ihrem chronologischen Ort diese fünf Sätze (ausschließlich Angaben über östliche Patriarchen) eingefügt und mit den römischen Ziffern I-V bezeichnet sind. Auf S. 166-172 schließen sich die arabisch bezifferten 49 Passagen an, aus denen die eigentliche *Continuatio* besteht. In einem Appendix (S. 174-177) folgt, wie B., S. 147, erläutert, »a hypothetical reconstruction of the fourth-century uncial page layout of the text so that ... the reader may have a better understanding of what these sorts of documents looked like and how the information

1 Die Chronik des Hieronymus, ed. Rudolf Helm (= Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte; Eusebius, Werke, Bd. 7), <sup>3</sup>Berlin 1984, S. 224, Z. 19-S. 231, Z. 11.

they contained could have been corrupted or misinterpreted«. Dieser Unzialtext beginnt folgerichtig erst mit der eigentlichen Continuatio (also mit dem Text ab S. 166).

Vielleicht gibt diese Analyse der Editions- und Rekonstruktionsmethode bereits einen Eindruck von der Qualität der Rekonstruktion. Der Rezensent kann der Bewertung, die der Herausgeber (S. 10) selbst dieser Edition gibt, nur beipflichten: »Even though certain aspects of this chronicle are known and understood, this new reconstruction puts what we do know on a much more solid footing.« Die Bedeutung dieser besteht vor allem darin, daß sie (S. 146:) »gives us a date and a provenance for much valuable information hitherto spread throughout many later works, and provides a reliable chronology for most of that material«. Das vorgelegte Material wird zudem für beide Editionen durch ausführliche Einleitungen, Kommentare und umfassende Indices (1. Ancient Authors and Works, and Collections of Ancient Texts and Works, 2. Modern Scholars, and Series and Works Cited by Title Only, 3. Names of People, Places, and Things) erschlossen. Fazit: Das Studium der Arbeit von B. ist fortan allen Erforschern des spätantiken östlichen Römischen Reiches nachdrücklich zu empfehlen.

Franz Tinnefeld

The Synaxarion of the monastery of the Theotokos Evergetis, September to February. Text and translation by Robert H. Jordan (= Belfast Byzantine Texts and Translations [BBTT], 6. 5), Belfast 2000, XII und 583 Seiten, ISBN 0-85389-785-9, £ 55,00

Die hier vorgelegte Edition fügt sich ein in das von Margaret Mullett an der Universität Belfast geleitete Evergetis Project. Dieses Arbeitsvorhaben wurde erstmals im Bulletin of British Byzantine Studies 18 (1992) 55f. unter dem Titel »Collaborative Projects« vorgestellt, zu einer Zeit, als seine Finanzierung durch die British Academy und die Bank of Ireland gesichert und seine formale Begründung im Jahr 1991 erfolgt war. Seine Konzeption reicht aber in die früheren achtziger Jahre zurück und steht in enger Verbindung mit dem sog. Typica Project von Dumbarton Oaks, das soeben abgeschlossen werden konnte (John Thomas/Angela Constantinides Hero, *Byzantine monastic foundation documents: A complete translation of the surviving founders' typika and testaments*. 5 vols. Washington, D. C., Dumbarton Oaks 2000).

Das Evergetis Project stellt sich die Aufgabe, das überlieferte Textdossier des Klosters der wohlthätigen Gottesmutter (Θεοτόκος Εὐεργέτης) in Konstantinopel, das seinem Umfang nach nur mit dem des Studitenklosters zu vergleichen ist, wissenschaftlich zu erforschen und auszuwerten. Das Dossier umfaßt ein Stifter-Typikon, auch Hypotyposis genannt, ein liturgisches Typikon bzw. Synaxarion, eine sehr umfangreiche Sammlung asketischer Texte und die Katechesen des Klostergründers Paulos (gest. 1054). Die Ergebnisse des Evergetis-Projektes werden in der Reihe BBTT unter der Sammelnummer 6 vorgelegt. Bisher erschienen nur zwei Tagungsbände: 6.1, M. Mullett/A. Kirby (ed.), *The Theotokos Evergetis and eleventh-century monasticism*, 1994, und 6.2, dieselben, *Work and worship at the Theotokos Evergetis 1050-1200*, 1997. Während 6.3 (Founders and refounders) in Vorbereitung und 6.4 bislang nur in Planung ist, liegt nun als dritter erschienener Band 6.5 der hier zu besprechende vor.

Es handelt sich um eine Teiledition des liturgischen Typikons, das erstmals von A. A. Dmitrievskij 1895 ediert wurde. Es ist eines der ausführlichsten Werke seiner Art, die aus byzantinischer Zeit erhalten sind. Jordan hatte es beim Versuch einer ersten Übersetzung als Mitarbeiter beim Typica Project von Dumbarton Oaks näher kennengelernt und bald auch Mängel der editio princeps, vor

allem zahlreiche Fehllesungen und willkürliche Auslassungen, beobachtet. So erwies sich eine kritische Neuedition nach dem Codex unicus Atheniensis graecus 788 (erste Hälfte 12. Jh.) als sinnvoll. Der hier nun mit englischer Übersetzung vorgelegte erste Teil des Synaxars umfaßt die ersten sechs Monate (ab dem byzantinischen Jahresbeginn September) des »unbeweglichen« Kalendarzyklus (fixed cycle). Ein zweiter Band, der die restlichen Monate des unbeweglichen sowie den beweglichen Festzyklus enthalten soll, und ein dritter mit ausführlichen Indizes sind in Vorbereitung bzw. Planung.

Eingangs hebt der Editor in seinen »Acknowledgements« hervor, seine Edition sei »to a considerable extent a collaborative venture«, und bedankt sich bei zahlreichen Kollegen für Rat und Unterstützung. Offenbar hat er die handschriftliche Vorlage nicht im Original gesehen, denn deren etwas knappe Beschreibung ist von Barbara Crostini Lappin verfaßt. Aus dieser erfährt man, daß der Codex auch die Hypotyposis des Timotheos, also das Stifter-Typikon, enthält. Vgl. dazu auch Introduction, 1f. Zum Inhalt der Hypotyposis: M. Kaplan, BBTT 6. 1, 103-123. Die Folienzählung wird nicht, wie sonst vielfach bei Editionen aus Codices unici üblich, im laufenden Text mitgeteilt. Der Editor gibt auch nicht an, bis zu welchem Folio der Handschrift die vorgelegte Teiledition reicht.

Das Textverständnis wird dem weniger kompetenten Benutzer vorläufig durch ein »Glossary of liturgical and monastic terms« erschlossen. Die eigentliche Auswertung bleibt aber den Liturgiewissenschaftlern vorbehalten. Erste Schritte in dieser Richtung gehen R. Taft und J. Klentos in BBTT 6.1, 274-293 bzw. 294-305.

Franz Tinnefeld

Literature on Adam and Eve. Collected Essays, edited by Gary A. Anderson, Michael E. Stone and Johannes Tromp (= *Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha*, 15), Leiden – Boston – Köln (Brill) 2000, XIII-388 p., ISSN 0929-3523, ISBN 90-04-116001, Eur 105

Nous avons rendu compte du volume précédent de la même collection (OrChr 82 [1998] 280-281), lequel concernait les textes arméniens touchant la littérature adamique. Les essais rassemblés ici ont soudé bout à bout deux séries de communications, la première constituée de neuf études dont quatre reviennent à M. Stone et cinq à Gary A. Anderson (1-231), et ensuite sous la direction de Johannes Tromp, six études dont deux de M. de Jonge et une de J. Tromp lui-même et trois respectivement de J. R. Levison, de M. Meiser et J. Dochhorn. Cette seconde série est le contenu d'un symposium sur le sujet réuni à Leiden en mai 1998. La première série constitue un *reprint* d'articles de M. Stone parus à divers endroits, et la reprise de deux publications, de G. Anderson. Ces seize études ratissent de la littérature adamique sous des point de vue très divers, mais généralement assez ponctuels.

L'ensemble du volume constitue une confrontation de la littérature sur Adam et Ève déjà largement codée, tant avec les traditions juives qu'avec celle du christianisme antique, auquel s'attache davantage la deuxième partie. Avec une prudence raffinée, M. de Jonge ayant scruté des recoupements Irénée, Tertullien et Théophile d'Antioche conclut qu'un auteur issu de cercles chrétiens a décidé de reraconter Gen 3, pour expliquer le pardon accordé à Adam et Ève repentants. Les nombreux rapprochements internes de tant d'écrits à première vue assez indépendants contribuent à accentuer la parenté qui les lie. L'étude de la portée et de la symbolique ou si l'on veut de la théologie incluse dans ces textes n'est certainement qu'à ses débuts. Par exemple la fixation de

la pénitence d'Adam 40 jours au Jourdain (p. 316) nous paraît bien le cadre préfabriqué des tentations de Jésus dans les synoptiques. Ne voit-on pas pareillement la Pénitence de Loth semblablement organisée par Abraham (M. van Esbroeck, La pénitence de Loth auprès d'Abraham au site de l'église géorgienne de la Croix, in *Studi sull'Oriente Cristiano*, 5,1 [2001], p. 57-92). La littérature immense des commentaires de la Genèse dans la tradition orientale est à peine utilisée, ainsi que d'ailleurs même l'exégèse cappadocienne, où les recoupements ne sont pas si rares. Comme nous l'indiquions déjà en 1995, les rapprochements avec le milieu porteur de ces traditions a été particulièrement mis en valeur par le repérage dans la Parva Genesis ou Livre des Jubilés, d'un calendrier de 364 jours auquel se rattache même la chronologie de la Passion dans les évangiles; or, le combat d'Adam et Ève en éthiopien se rattache au même calendrier, et celui-ci refait surface en liaison avec la symbolique des heures de la prévarication d'Adam et des jours qui s'y rattachent, dans une sorte de rédemption cosmique de l'humanité dont Jésus est le mutant. Ces traces jadis bien repérées par A. Jaubert, *La date de la Cène. Calendrier biblique et liturgie chrétienne* (Paris, 1957), se font jour dans *Caverne des Trésors* et refont surface de manière active dans le petit *Traité* attribuée à Basile au milieu de V<sup>e</sup> siècle à Jérusalem. (Un court traité pseudo-basilien de mouvance aaronite conservé en arménien, in *Le Muséon* 100, 1987, 385-395).

C'est dire que le milieu porteur à Jérusalem n'est pas rigoureusement hors d'atteinte. Il est évidemment un peu pervers de vouloir lire dans un livre ce qu'il ne prétend pas donner, mais les points de vue pris par les différents auteurs se ramènent à des confrontations de vocabulaire, de thèmes ou à l'exhumation de témoins intéressants, comme l'hymne développée de Yovhannes T'ulkuanc'i, qui en recueille poétiquement la moelle au XIII<sup>e</sup> siècle (M. Stone 167-213). Le même auteur constate, et nous sommes entièrement d'accord avec lui, que le *cheirographe* de Col. 2,14 doit être lu en relation avec cette littérature adamique. Verra-t-on un jour à côté de l'anthropologie, une *adamologie* décrivant les méandres de la perception religieuse de l'humanité à la recherche de son unité perdue? L'ensemble des contributions ici rassemblées permet de l'espérer.

Michel van Esbroeck

*Studia Nazianzenica 1*, edita a Bernard Coulie (= *Corpus Christianorum, Series Graeca 41, Corpus Nazianzenum 8*), Turnhout – Leuven (Brepols) 2000, XI-291 pp., ISBN 2-503-40412-X, Eur 126

*Sancti Gregorii Nazianzeni opera, Versio Iberica II, Orationes XV, XXIV, XIX*, editae a Helene Metreveli et Ketevan Bezarachvili, Manana Dolakidze, Tsiala Kourtsikidze, Maia Matchavariani, Nino Melikichvili, Maia Rapava, Mzekala Chanidze (= *Corpus Christianorum, Series Graeca 42, Corpus Nazianzenum 9*), Turnhout – Leuven (Brepols) 2000, XI-223 pp., Eur 113

Les deux volumes du *Corpus Nazianzenum* parus en l'an 2000 confirment la haute qualification de la collection avec une série d'études particulièrement diversifiée. Dans le volume 8, Bernard Coulie a rassemblé les études de douze auteurs différents. J. Mossay analyse des extraits de l'homélie *In Magnum Athanasium* de Grégoire de Nazianze dans un codex de Turin du XV<sup>e</sup> siècle, récemment restauré après l'incendie du 26 janvier 1904 (1-13). V. Somers examine la stichométrie des collections complètes des Discours de Grégoire de Nazianze. Quatre types de collections complètes possèdent les additions stichométriques et se répartissent dans 24 mss, presque tous du X<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècle. Les chiffres sont ventilés selon tous les paramètres, puis confrontés

aux versions géorgiennes et syriennes, en particulier la plus ancienne, celle de Paul de Chypre en 623-624, qui s'appuie sur des modèles grecs et ne les adapte pas à sa version syriaque (15-50). C. Macé et V. Somers s'occupent de quelques *adscripta* métriques des manuscrits de Grégoire de Nazianze sur la beauté et la contemplation du divin. Elles en éditent cinq d'après quatre manuscrits presque tous du X<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècles. Ces cris d'émerveillement appartiennent au genre littéraire de l'anthologie Palatine et d'autres recueils similaires, que les auteurs ont dûment identifiés. Ils témoignent de l'ardeur contemplative des copistes du X<sup>e</sup> siècle byzantin (51-68). J. Nimmo-Smith s'occupe des scholies anciennes aux sermons de Grégoire. Il en édite ou reproduit 28 en les commentant, à partir de trois manuscrits, deux du X<sup>e</sup> siècle et un du XI<sup>e</sup> siècle. Puis il y ajoute un répertoire général des scholies en trois Tableaux, 246 scholies d'après la nomenclature de Piccolomini et les autres selon l'analyse donnée en 1940 par P. A. Bruckmayer d'après le cod. Theol. 74 de Vienne, distribués respectivement d'après l'ordre de 1940 et d'après les passages dans les Sermons (103-146). Sous le titre »Expliquer Homère par Homère«, K. Demoen étudie la manière dont le patriarche Nicéphore (806-815) a interprété l'œuvre de Grégoire de Nazianze dans le contexte de la controverse iconoclaste, et particulièrement les procédés philologiques auxquels il a recours (147-173). C. Detienne offre une mise au point sur l'état des travaux pour la tradition syriaque de Grégoire de Nazianze. Remarquant la mention des Questions et réponses de Grégoire et Basile dans le ms. de Londres Add. 12171, il remarque qu'il faut le confronter aux parallèles grecs CPG 3064-3080. Nous ajouterions aujourd'hui que la version géorgienne du mravalthavi montre qu'initialement il s'agit plutôt de Grégoire de Nysse (M. van Esbroeck, Un dialogue entre Basile et Grégoire conservé en géorgien, in *Christianskij Vostok*, tome 2 [VIII], N. S. [Moscou 2001], p. 56-101), et ultérieurement de Grégoire de Nazianze (175-183). B. Coulie, C. Macé, J. Mroz et J.-L. Simonet publient une homélie arménienne inédite sur l'Entrée du Christ à Jérusalem qui n'a pas de parallèle dans le Corpus grec (185-199). Le titre fait déjà problème. Son lemme est boiteux en arménien. Il a été rendu par *De Grégoire le Théologien, aux Égyptiens* sur l'arrivée du Seigneur à Jérusalem. Aux Égyptiens traduit *Յեզիպոսոս*. Nous avouons que nous avons sur ce texte une appréciation très différente. Nous croyons qu'il s'agit d'une homélie écrite en grec par Jean le Nicéote (505-512), qui fut un auteur prolifique dont les œuvres ont quasi disparus, mais dont au moins une a été sauvée en arménien (Le manifeste de Jean III le Nicéote en 505 dans le Livre des Lettres arménien, in *REA* 24, 1993, 27-46). Le titre signifie, croyons-nous, que Jean le Nicéote est en Égypte le nouveau Grégoire de Nazianze. Il serait trop long ici d'exposer toutes les raisons pour lesquelles nous pensons avoir à faire à un texte bien éloigné du style de Grégoire de Nazianze. J. Grand'Henry et L. Tuerlinckx font le point sur la version arabe des discours (201-226), et L. Tuerlinckx publie un apocryphe sur la sortie de l'âme après la mort d'après trois manuscrits. Ce genre littéraire relève évidemment du Corpus ephrémien (227-244). B. Coulie examine les traductions géorgiennes du discours I de Grégoire, avec les différences relatives dans les traductions d'Ephrem Mtsiré et d'Euthyme l'Hagiorite. Revenant à la méthode de G. Garitte, notre maître à tous, il donne une double version latine littérale de chaque traducteur, et en tire un éventail de caractéristiques propres à chacune de ces deux personnalités, qui ont traduit chacun un nombre énorme de textes (245-258). Maia Matchavariani examine les calligraphies particulières pour les Noms donnés au Christ dans l'Homélie II, et particulièrement dans le ms S-1696 de Tbilissi, copié au XI<sup>e</sup> siècle (259-271). Enfin Biljana Tutorov, un peu en marge de l'histoire des textes, recherche le contexte des représentations iconographiques de Grégoire de Nazianze, aussi bien dans les fresques que dans les manuscrits (273-282).

On le voit, la moisson est polymorphe et riche à souhait. Le Corpus Nazianzenum devient un miroir de la chrétienté du premier millénaire, à l'est comme à l'ouest.

Le volume 9 de la même série continue de juxtaposer les traductions géorgiennes différentes

des originaux grecques identiques. Ici figurent les versions des discours 15, 24 et 19, qui font suite aux discours 1, 45, 44 et 41 selon une acolouthie préservée dans plusieurs manuscrits grecs. Ils concernent les Maccabées, saint Cyprien et Julien le collecteur d'impôts. La qualité du travail se mesure aux manuscrits utilisés: de la Version d'Euthyme l'Hagiorite dix manuscrits sont préservés, d'Éphrem Mtsiré huit manuscrits, de David Tbeli six manuscrits dont l'un des années 1030-1031. En plus de cela, il y a les traductions anciennes issues du Mravalthavi, la couche la plus archaïque des traductions géorgiennes, dont des fragments hanmeti et les palimpsestes attestent plus d'une fois l'antiquité jusqu'au VII<sup>e</sup> siècle et encore plus tôt. L'homélie sur les Macchabées possède quatre témoins dans la version d'Euthyme, et six dans celle d'Éphrem (p. 2-61). Les traductions sont imprimées en vis-à-vis, ce qui permet une rapide confrontation des styles de traductions. L'âge des manuscrits témoigne que le style d'Ephrem s'est certainement substitué à celui d'Euthyme, devenu trop difficile pour les lecteurs du XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles. L'homélie sur saint Cyprien possède les six témoins de David Tbeli d'une part, et six autres témoins pour Éphrem Mtsiré (p. 64-153), et elles sont également imprimées face à face. Enfin l'homélie sur Julien le collecteur a cinq témoins dans le texte d'Euthyme, et cinq dans la version d'Éphrem (p. 156-223). L'agréable présentation vis-à-vis permet d'un coup d'œil mille constatations. Par exemple, l'usage de l'écriture autrement citée. Il est patent comme on le sait par ailleurs qu'Éphrem connaît la traduction d'Euthyme, mais essaye de coller davantage au grec. Au contraire, l'écart entre David Tbeli et Éphrem est beaucoup plus radical. L'achèvement de ce travail permettra à coup sûr de déterminer quel traducteur, quand il est inconnu, a travaillé sur un modèle grec. La perfection du travail offert montre un exemple remarquable de coopération scientifique, et atteste combien l'influence de Grégoire de Nazianze a été constante et forte à l'est de Byzance au sein d'une communion des églises plus grande qu'elle ne l'a été plus au sud. Nul doute que l'achèvement de l'œuvre contribuera à un Thesaurus géorgien axé sur le grec.

Michel van Esbroeck

Tanios Bou Mansour, *La théologie de Jacques de Saroug, t. 2. Christologie, Trinité, Eschatologie, Méthode exégétique et théologique (= Bibliothèque de l'Université Saint-Esprit 40)*, Kaslik/Liban 2000, XII-485 pp., \$ 54

La première partie de cet ouvrage traitait de la Création, de l'Anthropologie, de l'Ecclésiologie et des Sacrements dans les œuvres de Jacques de Saroug, lesquelles sont loin d'être accessibles intégralement dans des traductions en langues orientales. Elle a paru en 1993 et nous en avons parlé ici même au t. 79 (1995), p. 244. On trouvait là les deux premiers chapitres sur l'être créé et l'Église et les sacrements. Le tome présent se situe dans la ligne dogmatique, comme le montre le sous-titre de l'ouvrage. Ce n'est pas sans intérêt que l'on constate qu'une bonne partie de l'ouvrage sert à décrire la méthode et les procédés par lesquels Jacques de Saroug accède à la compréhension de l'Écriture et à l'exposition du dogme. Les pages 315 à 465 consacrent le chapitre sixième à cette étude fondamentale. Il vaut la peine d'indiquer ici l'itinéraire suivi: pour la Christologie, qui constitue le chapitre III de l'ensemble des deux volumes, on a d'abord les Titres de Jésus (Parole, Fils de Dieu, Fils de l'homme, l'Unique, le Messie [royal, prophétique et sacerdotal]), le second Adam, le Seigneur, l'Emmanuel, le Médiateur, et quelques autres où l'on notera p. 483 »Enfant et Vieillard«, titre largement mis en scène dans les Actes d'André et Matthieu et fort bien illustré par de nombreux passages, avec toute la vigueur d'une théologie loin de la gnose. Le sous-titre p. 52 indique cependant »Enfant et Veilleur«, et de fait p. 58, les Veilleurs sont le point de mire de la

Christologie: peut-être aurait-on pu insérer ici les pages de Barbel dans »Christos Angelos«: là aussi on frôle de manière cependant orthodoxe une conception gnostique où le Christ se serait fait ange dans l'espace intermédiaire entre l'au-delà et l'incarnation. Le chapitre deuxième sur l'œuvre salvatrice sonde les images suivantes: la voie, la lumière, la source, le trésor, le fruit et le levain, et commente ensuite la réalisation du salut par la médication, la croix, la descente au shéol et la résurrection. Il s'agit là à nouveau d'un panneau complet du salut, ne laissant rien dans l'ombre. On n'oubliera pas que, pour la question fameuse de l'appartenance de Jacques de Saroug pour ou contre le Concile de Chalcédoine, T. Bou Mansour a donné dès longtemps une analyse spéciale qui doit paraître dans le tome II, 3 de l'ouvrage d'A. Grillmeier sur *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, tome qui paraîtra certainement au cours de l'an 2002. Relisant ce chapitre, on se prend à considérer que c'est plus un gain qu'une perte d'analyser directement la Christologie sans interférence avec la politique religieuse impériale de l'époque.

Le quatrième chapitre (p. 173-219) traite de la doctrine trinitaire en quatre sections: Christologie, Esprit-Saint, la Trinité comme telle et le mystère qu'elle implique. Le cinquième chapitre répartit l'eschatologie dans le ratissage des textes sur le Royaume, sur la mort, sur le dernier jour et le jugement dernier et enfin sur la Géhenne. Vient alors le sixième chapitre sur la nécessité de l'exégèse, le fonctionnement de sa méthode, les divers sens de l'Écriture et la polémique anti-hérétique. Enfin la méthode exégétique envisage les conditions de l'exercice du discours humain sur Dieu, et ce qui est requis pour un discours adéquat sur Dieu: théologie apophatique et anti-scrutative, concept bien présent aux alentours des années 500, mais déjà massif chez Éphrem.

Les chapitres que nous avons énumérés proviennent visiblement du texte même de Jacques: il n'ont pas été repris à l'arsenal de la pensée théologique occidentale, mais ils l'utilisent pour respecter ce que dit le théologien et le poète, lequel est bien dans la ligne d'Ephrem, loin des contestations et des querelles politiques. L'auteur ne déçoit nullement l'attente que laissait suspendue la parution du tome 1. C'est à toutes les pages que la présence complexe des œuvres du chantre de Saroug se fait massive comme dans un dictionnaire de concepts. Nulle part on ne trouve une affirmation sans qu'elle n'émane d'un, deux ou cinq ou six passages précis de tel ou tel *mimra*. Aucune introduction n'est meilleure pour lire directement le texte syriaque, sans le dévaluer dans ce qu'il ne veut pas dire. Nous donnerons ici un exemple (p. 28): »Quant aux baguettes qui conçoivent et engendrent dans les abreuvoirs (Gn 30,38), elle symbolisent la croix qui engendre les enfants de Dieu (CJ II, 205-206). Évidemment dans la Genèse ce sont les bœufs qui engendrent des moutons rayés et tachetés au vu des baguettes. Mais précisément c'est là le raccourci poétique que Jacques engrange aussitôt: la multiplication du troupeau de Jacob n'a plus de valeur en soi aujourd'hui: seul le symbole d'une autre multiplication donne aux baguettes le privilège d'annoncer à l'avance la Croix. Des exemples de ce genre pourraient être multipliés. Ainsi p. 197 dans le Trishagion d'Isaïe 6, les »Saints« professés ne se séparent pas en hypostases. La Trinité l'est dans la déclaration de sainteté (*metqadaš*), mais elle est une dans l'énonciation (*metmalal*). Par là, observe justement l'auteur, Jacques refuse de compter des »parties« (*mnawātā*) dans la Trinité, en polémique contre les nestoriens. Les analyses ne sont pas moins rigoureuses dans la manière de pratiquer l'exégèse, où le poète de Saroug reconnaît parfaitement les écueils où peut conduire une fausse exégèse.

L'ouvrage de Bou Mansour analyse rigoureusement et de manière quasi exhaustive rien que chez Jacques de Saroug, une manière de penser dont en 1975 Robert Murray donnait une description dans son étude sur la tradition antique syriaque *Symbols of Church and Kingdom*. La continuité de cette pensée et son enracinement sans faille jusque dans les premiers siècles est ici illustrée avec la pertinence d'un dictionnaire de la langue jacobéenne. Cette somme de théologie syriaque est couronnée par un index thématique et onomastique qui couvre les deux volumes, et rend l'ouvrage

indispensable à tout connaisseur de la littérature syriaque. Rarement un corpus aussi vaste a été l'objet d'une analyse aussi pertinente et aussi respectueuse de la pensée ici exprimée presque partout dans un mètre poétique. Cette forme littéraire exige une attention particulière pour épouser la pensée parfois prisonnière d'un rythme qui risquerait de l'occulter. T. Bou Mansour nous donne une œuvre très soignée. Rarissimes sont quelques petites coquilles: *Vries* au lieu de *Vries*, p. 300, note 107 et p. 238, note 28 (mais correct dans la même note!); si l'index des auteurs modernes, p. 481, avait été plus complète, la correction serait venue d'elle-même, et le P. W. de *Vries* aurait retrouvé son nom véritable. P. 27, ligne 6, lire *«la plus vile de toutes les montures»*. De tels accidents minimes sont extrêmement rares, et le livre se lit partout avec aisance en donnant accès largement au Corpus syriaque entier des textes jacobéens.

M. van Esbroeck

Alison Salvesen, *The Books of Samuel in the Syriac Version of Jacob of Edessa* (= *Monographs of the Peshitta Institute Leiden*, Vol. 10), Leiden – Boston – Köln (Brill) 1999, ca. 360 Seiten, ISBN 90-04-11543-9, \$ 140

Nur ein Jahr später, nachdem Richard J. Saley seine überarbeitete Dissertation »The Samuel manuscript of Jacob of Edessa. A study in its underlying textual traditions«, Leiden 1998 (*Monographs of the Peshitta Institute Leiden*; Vol. 9) veröffentlicht hatte, erschien in derselben renommierten Reihe als Band 10 die Arbeit von A. Salvesen »The Books of Samuel in the Syriac Version of Jacob of Edessa«. Saley versuchte die wichtige, aber doch sehr eingegrenzte Frage zu beantworten, welche Texttraditionen der Übersetzung des Jakob von Edessa zugrunde lagen. Den gesamten syrischen Text des Jakob zu 1+2 Sam + 1Kön1 bietet nun textkritisch aufbereitet A. Salvesen. Ihre »Introduction« (S. ix-xlix) beginnt sie mit der Feststellung, daß der Originaltext uns nur in einem einzigen Manuskript erhalten ist (British Museum Additional Manuscript 14,429). Die eingehende Beschreibung findet sich bei W. Wright, *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum acquired since the year 1838*, Part I, London 1870 und Part III, London 1872. Die Schrift ist in einem hervorragenden Zustand und gut lesbar. Ein paar wenige Blätter sind beschädigt. Die Blätter 76, 77 und 86 sind verlorengegangen.

Jakobs Samueltext stellt ein Amalgam von Peschitta und griechischen Texten dar. Ausführlich ist Saley der Beziehung zwischen den verschiedenen griechischen Traditionen, der Peschitta und der Syrohexapla nachgegangen. Salvesen kommt zu denselben Ergebnissen: Der Basistext für Jakobs syrische Samuelübersetzung ist in Bezug auf die Struktur und das Vokabular die Peschitta und nicht die Syrohexapla. Zusätzlicher Text stammt aus griechischen Vorlagen, vor allem aus der lukianischen Tradition. Eine Anzahl von Glossen scheint auf Jakob selbst zurückzugehen. Hier bleiben viele Unsicherheiten bestehen. Salvesen verweist wiederum auf die ausführlichen Untersuchungen von Saley. Um sich ein vollständiges Bild machen zu können, muß man die Arbeit von Saley unbedingt als Begleitlektüre mitheranziehen. Dieser konnte die 1998 noch nicht veröffentlichte Arbeit von Salvesen (vgl. S. 135) benutzen, und er stand in engem wissenschaftlichen Austausch mit der Autorin (S. ix-x).

Mehr summarisch behandelt Salvesen die allgemeinen sprachlichen Merkmale der Samuelversion des Jakob. Konkreteres kann man in der Übersicht bei Saley (96ff.) erfahren. Ebenfalls knapp werden unter der »Introduction« Glossen und mannigfaltige Lesarten, die fünf Scholien zu 1Sam 1,1; 13,1; 2Sam 3,34; 14,26; 24,1 an den Rändern des Manuskriptes und Bemerkungen zur Behandlung von Orts- und Personennamen besprochen. Ein paar wenige Sätze zur Beantwortung der Frage:

Warum schuf Jakob von Edessa eine eigene syrische Version nicht nur der Samuelbücher, sondern des gesamten AT? schließen sich an. Sicher wollte Jakob keinen neuen Standardtext schaffen. Es ging ihm vielmehr in erster Linie darum, den biblischen Text, wie er im Syrischen und Griechischen vorlag, zu erklären.

Der folgende Exkurs I (S. xvi-xxv) behandelt »Jacob's Use of Samuel«. Jakobs methodisches Vorgehen soll der Vergleich zwischen seiner Samuelversion und zwei weiteren Werken zu demselben Text demonstrieren. Dies sind seine Überarbeitung der syrischen Version der Kathedralhomilien des Severos von Antiochien und die eigenen Scholien zum Alten Testament. Nach zwölf Textvergleichen aus der Samuelübersetzung und aus den Kathedralhomilien mit jeweils kurzem Kommentar steht für Salvesen fest: Es scheint in keiner Hinsicht eine Verbindung oder gegenseitige Beeinflussung zwischen den beiden Arbeiten zu geben. Im zweiten Teil des Exkurses werden sieben Beispiele aus den Scholien mit Jakobs Samueltext verglichen und kommentiert. Daraus resultiert die Erkenntnis, die sich bereits bei Saley (S. 115, 117) findet: Die Scholien illustrieren, daß sie auf der Peschitta basieren, gleichzeitig sind sie von griechischen Traditionen beeinflusst wie auch Jakobs Samuelübersetzung. Scholien und Samuelübersetzung stehen jedoch in keiner direkten Beziehung zueinander. Möglicherweise gehen die Scholien der Samuelversion zeitlich voraus, da letztere eine zunehmende Gräzisierung der Orts- und Personennamen aufweist.

Exkurs II (S. xxvi-xli) »Names in Jacob's Version of Samuel« beinhaltet eine ausführliche Liste der Personen- und Ortsnamen der Samuelübersetzung. Meistens folgt Jakob der Peschittaform. Bei manchen Namen behält er die semitischen Konsonanten bei, fügt aber *matres lectionis* hinzu, häufig nach dem ihm bekanntesten griechischen Äquivalent. Manchmal übernimmt er die Namen direkt aus dem Griechischen. Für Salvesen ergeben sich aus diesen Beobachtungen folgende Fragen: War Jakob mehr interessiert an der Aussprache als an der graphischen Wiederherstellung der griechischen Formen oder geben seine Transkriptionen lediglich die Orthographie der griechischen Handschriften, die er benutzte, wieder? Aufgrund dieser unsicheren Ausgangslage orientiert sich Salvesen an der Vokalisation der griechischen Namensformen. Dieses Verfahren übernimmt sie auch für die Übersetzung, allerdings räumt sie ein, daß damit viele Vermutungen und auch Widersprüche bestehen bleiben. Man fragt sich allerdings, weshalb sie die hebräischen Schreibweisen – bei allen Unsicherheiten – außer Acht läßt. Erwiesenermaßen war Jakob von Edessa ein hervorragender Kenner des Biblischen Hebräisch. Es darf mit Recht angenommen werden, daß er nicht nur griechische Texte, sondern auch die hebräische Bibel konsultierte.

Unter der Rubrik »Personennamen« zählt Salvesen zunächst die auf, bei denen Jakobs Wiedergabe mit der Peschitta übereinstimmt. Links vom syrischen Text findet sich bei allen Auflistungen die englische Umschreibung und rechts vom syrischen Text steht die griechische Schreibweise. Abweichungen, zusätzliche Varianten sowie kurze inhaltliche Erläuterungen zum englischen Text sind in den Fußnoten vermerkt. Unter den Personennamen führt eine weitere Unterteilung diejenigen auf, die Jakob zwar nach der Peschitta schreibt, jedoch *matres lectionis* hinzufügt. Eine dritte Aufzählung vereint diejenigen Personennamen, die Jakob in enger Anlehnung an die Peschitta wiedergibt, zugleich aber auch der Einfluß diverser griechischer Schreibweisen erkennbar wird. Eine umfangreiche Liste weist die Personennamen auf, die bei Jakob nicht mit der Peschitta, sondern ausschließlich mit griechischen Vorlagen kongruieren. Eine fünfte kleine Gruppe besteht aus den Personennamen, deren syrische Schreibweise sich weder an der Peschitta noch an griechischen Vorlagen orientiert. Nach ähnlichen Kriterien stellt Salvesen auch die Ortsnamen zusammen.

Exkurs III (S. xlii-xliii) »The Lectionary Use of the Manuscript« gibt eine Zusammenstellung der einzelnen Lesungen aus 1+2 Sam. Im Originalmanuskript sind die Lesungen am Rande in Rubriken angeordnet. Die Hand, die sie schrieb, unterscheidet sich vom eigentlichen Text. Dasselbe

läßt sich bei späteren Hinzufügungen feststellen. Den Index zu den Lesungen enthalten die Blätter 2<sup>v</sup> und 3<sup>f</sup>. Sie gehören zum ersten Buch. Die Lesungen auf Blatt 2<sup>v</sup> richten sich nach dem Text und nicht nach dem liturgischen Jahr. Die Aufzählung auf Blatt 3<sup>f</sup> läßt keinen festen Plan erkennen.

Die nächste Seite (xliv) listet »Abbreviations and symbols« auf. Die »Introduction« schließen eine »Bibliography« (S. xlv-xlviii) und eine kurze »Note to the edition« (S. xlix) ab. Sinnvollerweise nimmt Salvesen Randbemerkungen im syrischen Originaltext sowie Textpartien aus den Scholien oder eigene Konjekturevorschläge bzw. sonstige notwendige Erläuterungen zum Verständnis oder Zustand des syrischen Textes in die Fußnoten. Das ermöglicht ein flüssigeres Lesen des syrischen Textes. Verse und Blattnummern sind in den Text eingefügt und mit entsprechenden Klammern gekennzeichnet.

Der erste Teil (S. 1-170) präsentiert mitsamt den Fußnoten die syrische Version von 1+2 Sam und 1Kön 1,49, wobei die letzten Verse von 1Kön 1 nicht erhalten sind. Dem syrischen Text ist zu 1+2 Samuel jeweils eine in 15 Unterpunkte gegliederte Synopse (S. 1-5 und S. 91-94) vorangestellt. Sie vermittelt eine Übersicht über die wichtigen Themen der beiden Bücher. Punkt 15 der zweiten Synopse faßt den Inhalt von 1Kön 1 zusammen. Salvesen stimmt W. Wrights Beobachtung zu, daß es sich bei den Synopsen nicht um eine Übersetzung der Synopse des Johannes Chrysostomus handeln kann. Insgesamt ist die Wiedergabe des syrischen Originals hervorragend gelungen. Das trifft insbesondere für die schwierige Punctuation zu. Daß Salvesen hier nicht leichtfertig Korrekturen und Eingriffe vornahm, sondern primär den Überlieferungszustand beibehielt, hebt ganz entscheidend die Bedeutung dieser Textausgabe.

Der zweite Teil (S. 1-125) bietet die Übersetzung in die englische Sprache. Voraus geht ein kurzer Abschnitt »Abbreviations and symbols« (S. iii). Besonderes Gewicht legt Salvesen darauf, gravierende Unterschiede, die Jakob in seiner Übersetzung im Vergleich zur Peschitta vorgenommen hat bzw. Übereinstimmungen zur Syrohexapla, in den Fußnoten zu dokumentieren. Dort finden sich auch weitere Textvergleiche mit griechischen Übersetzungen (»in the broadest sense«) und mit solchen, die der lukianischen Tradition zuzuordnen sind. Diese Einschränkung ist nach Salvesen nötig, um den Fußnotenapparat nicht über Gebühr auszuweiten. Eine Liste der publizierten noch erhalten gebliebenen Fragmente der Syrohexapla schließt sich an (kongruent mit Saley, 131). Die folgende Seite (S. iv) faßt noch einmal zusammen, was eben gesagt und was ausführlich im Exkurs II innerhalb der »Introduction« behandelt wurde.

Salvesen bestätigt noch einmal das Resultat von Saley's Untersuchung: Der Grundtext für Jakobs Übersetzung von 1Sam-1Kön1 war die Peschitta. Detailliertere Analysen und Textvergleiche finden sich bei Saley, dessen Buch Salvesen mehrfach und explizit noch einmal am Ende der »Note to the translation« empfiehlt. Es versteht sich von selbst, daß auch der von P. A. H. de Boer bearbeitete Peschittatext zu den Samuelbüchern für die textanalytische und textvergleichende Arbeit eine unverzichtbare Grundlage bilden muß. Die Fußnoten geben zwar wichtige Hinweise, sie können jedoch nicht die Argumente für detailliert begründete Optionen ersetzen.

Im Vergleich zu Saley kommt Salvesen zu keinen neuen Ergebnissen. Andererseits legt sie in ihrer Einführung trotz mancher Redundanzen eine gute Zusammenfassung der bisherigen Forschungsergebnisse vor. Die eigentliche Bedeutung ihrer Publikation besteht darin, daß sie den syrischen Text der Samuelbücher nach der Version des Jakob von Edessa komplett mit kurzen textkritischen und textvergleichenden Notizen in hervorragender Wiedergabe zugänglich macht. Die Übertragung in das Englische mag manche Fragen und Wünsche offenlassen.

Zweifellos jedoch sind und bleiben die Übersetzungen des »syrischen Hieronymus« für die biblische Textgeschichte von unschätzbarem Wert. Mit ihrer Arbeit hat Salvesen, auch wenn man in einzelnen Punkten anderer Meinung sein mag, einen entscheidenden Beitrag dazu geleistet, die

grandiose Leistung eines der größten Gelehrten der syrischen Kirche neu zu entdecken und zu würdigen.

Josef Wehrle

Klaus Fitschen, *Messalianismus und Antimesalianismus. Ein Beispiel ostkirchlicher Ketzergeschichte* (= *Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte* 71), Göttingen (Vandenhoeck und Ruprecht) 1998, 379 S. ISBN 3-525-55179-7

Hermann Dörries war sein Leben lang eng mit der Erforschung der Messalianer und den unter dem Namen des Makarios überlieferten asketisch-spirituellen Schriften verbunden; neben vielen kleineren Beiträgen und der Mitherausgeberschaft der Edition der H-Sammlung (Berlin 1964 [PTS 4]; CPG 2411) wird sein Lebenswerk umrahmt von der Dissertation zu »Symeon von Mesopotamien« (Leipzig 1941 [TU 55,1]) und der fundamentalen Monographie zur »Theologie des Makarios/Symeon« (Göttingen 1978 [AAWGö.PH III,103]). Sein Schüler Reinhart Staats hat die Beschäftigung mit dem Erbe des Pseudo-Makarios als ein Lebensthema übernommen; nach seiner Dissertation über das Verhältnis zweier Schriften des Pseudo-Makarios (*epistula magna* CPG 2415,2) und des Gregorios von Nyssa (*de instituto christiano* CPG 3162) zueinander (Berlin – New York 1968 [PTS 8]) hat er eine synoptische Edition dieser wichtigen Schriften folgen lassen (Göttingen 1984 [AAWGö.PH III,134]), in vielen Aufsätzen sich mit Einzelinterpretationen und Forschungsübersichten beschäftigt<sup>1</sup> und jahrzehntelange Forschungen im Artikel Messalianismus (TRE 22 [1992] 607-613) zusammengefaßt. Nach einer Dissertation über Serapion von Thmuis (Berlin-New York 1992 [PTS 37]) hat nun K. F., der Assistent von R. Staats, zwei gewichtige Bände zu Messalianismus und Pseudo-Makarios folgen lassen: die hier zu besprechende Kieler Habilitationsschrift über »Messalianismus und Antimesalianismus« und eine fast 550seitige deutsche Übersetzung der sogenannten B-Sammlung (ed. H. Berthold 1973; Logoi B 2-64: CPG 2410) in »Pseudo-Makarios Reden und Briefe« (Stuttgart 2000 [Bibliothek der griechischen Literatur 52]).<sup>2</sup>

Neben einer kurzen Einführung in den Aufbau der Monographie (Kap. 1: S. 11-17) und einer konzisen Zusammenfassung (Kap. 10: S. 342-345) gliedert sich das übersichtliche Buch in acht Kapitel, deren Themen drei Hauptblöcke bilden:

a) über die spätantiken anti-häretischen Quellen zu dem, was die Bekämpfer »Messalianer« nannten (Kap. 2: S. 18-88), und über die Schriften, die zur Erhellung der hier »praemesalianisch« genannten Hintergründe beitragen (Kap. 3: S. 89-144);

b) über die mit den Schriften des Pseudo-Makarios verbundenen literaturgeschichtlichen (»Pro-

1 Zuletzt: R. Staats, Gebet ist Liebe zu Gott. Zum judenchristlichen Hintergrund der Gebetslehre des Makarios-Symeon, in: E. Campi / L. Grane / A. M. Ritter (Hg.), *Oratio. Das Gebet in patristischer und reformatorischer Sicht*, Göttingen 1999 (FKDG 76), 129-137.

2 Hinzu kommen der Art. Macarius der Ägypter/Symeon: LACL 409f., die gemeinsame Herausgabe von K. Fitschen / R. Staats (Hg.), *Grundbegriffe christlicher Ästhetik. Beiträge des V. Makarios-Symposiums Preetz 1995, Wiesbaden 1997* (GOF I,36) und mehrere Aufsätze wie Did ‚Messalianism‘ exist in Asia Minor after A. D. 431?, in: E. A. Livingstone (Hg.), *Studia Patristica* 25, Louvain 1993, 352-355; Ps.-Makarios als Zeuge und Kritiker spätantiker monarchischer Repräsentation: ZAC 2 (1998) 84-96; Familienidyll und bürgerliches Glück bei Aphrahat, Ephraem und Ps.-Makarios, in: *Grundbegriffe* 35-42.

bleme der Autorschaft und der Überlieferung« Kap. 4: S. 145-175), theologiegeschichtlichen (»Ps.-Makarios und die Messalianer« Kap. 5: S. 176-238) und wirkungsgeschichtlichen (»Die Rezeption der ‚Makarios‘-Schriften« Kap. 6: S. 239-272) Probleme;

c) über die in der ostkirchlichen Tradition erfolgten Übertragungen des »Ketzerititels« Messalianer auf (zumindest unmittelbar) nicht-messalianische Gruppen bzw. Anschauungen im 5.-6. Jh. (Kap. 7: S. 273-285), im späteren syrischen (Kap. 8: S. 286-310) und byzantinischen Kulturkreis (Kap. 9: S. 311-341) bis zu den Bogomilen und dem Hesychasmusstreit (14. Jh).

Das Buch schließt mit einem umfangreichen Quellen- und Literaturverzeichnis (S. 346-367) sowie einem sechsteiligen Register (S. 368-379), das auch den eilig Suchenden den reichen und vielfältigen Inhalt des Buches erschließen hilft.

Ein sichtlich sehr umfassendes und anspruchsvolles Programm hat sich K. F. vorgenommen; um der Gefahr eines von ihm sogenannten »Panmessalianismus« zu entgehen, beschränkt er sich im ersten Hauptteil auf die kritische Auswertung der Quellen, die sich ausdrücklich auf die »Messalianer« bzw. »Euchiten« beziehen, und versucht, daraus ein Profil dieser Gruppen zu erstellen. Die frühen Zeugnisse (Kap. 2.1 S. 19-24: Ephraem; Epiphanius) lassen noch syrisch-asketische Gruppen mit eigentümlichen Anschauungen, jedoch ohne geistige Führung und theologisches Profil erkennen. Aus den Dokumenten von den Prozessen in Antiocheia und Side bis zur Verurteilung in Ephesos (431 A. D.; Kap. 2.2, S. 25-50) wird als einzige Führungspersonlichkeit Adelphios von Edessa greifbar; eine theologische Reflexion hat – durch die Auseinandersetzungen mit den Vertretern der Reichskirche bedingt? – stattgefunden; erst in den 420er Jahren wird ein messalianisches »Asketikon« als schriftliche Quelle für den Nachweis der »Irrtümer« der Messalianer zitabel. Die Verurteilung führte zu einem raschen Verschwinden der Messalianer (S. 51). In einer sorgfältigen Quellenanalyse der Kataloge häretischer Anschauungen (Kap. 2.5, S. 60-88) der Messalianer bei Theodoretos von Kyrrhos (in CPG 6222 und 6223), Timotheos von Konstantinopel (CPG 7016) und Ioannes von Damaskos (CPG 8044) versucht K. F., die Quellen dieser Kataloge zu ermitteln, und die Informationen über messalianische Anschauungen von antihäretischen Polemiken zu trennen.

Die Messalianer sind demnach aus einem vielschichtigen, theologisch diffusen und kirchenwie sozialkritischen Milieu anarchisch-provokanter Asketenkreise Syriens hervorgegangen; aus diesem Umfeld sind weitere Gruppen entstanden, die einzelne Anschauungen und Lebensformen mit den Messalianern gemeinsam hatten, aber dennoch von diesen unterschieden werden müssen. Die Übereinstimmung einzelner Charakteristika ist nicht zureichend, um Quellen über ähnliche Phänomene, die aber nicht explizit mit den Messalianern in Verbindung gebracht wurden, in der historischen Rückschau als Quellen für den Messalianismus zu buchen; folglich setzt sich K. F. mit einigen solcher seines Erachtens unzutreffenden Zuweisungen in der Forschung kritisch auseinander (Kap. 2.4, S. 51-60; Kap. 3.2.6-3.4, S. 128-144; Kap. 6.1.2-5, S. 246-266). Allerdings sind diese traditionsgeschichtlichen Parallelen geeignet, die Andeutungen in den Ketzer-Katalogen theologisch besser zu verstehen und historisch zuzuordnen. Dazu gehören Theologumena gnostischer Herkunft (S. 97ff.) sowie die Lebensformen samt deren Begründungen »nicht konformer asketischer Bewegungen« (S. 100-104). Wie ambivalent das Verhältnis des reichskirchlichen Klerus zu diesen fremdartigen Scurrilitäten syrischer Asketen war, belegt K. F. mit den Lobesreden über diese bei Joannes Chrysostomos und Gregorios von Nyssa (S. 104-107); auch die skurrile Askese des Lampetios fand zunächst selbst im Klerus Anerkennung (S. 275ff.).

Ein besonders interessantes Dokument dieser »nicht konformen« syrischen asketischen Kreise ist das Stufenbuch (*Liber Graduum*), das sowohl historisch (S. 108-119: Adiabene, zweites Drittel des 4. Jh.) als auch theologiegeschichtlich (S. 120-128: kirchlich-asketische Kreise in Abgrenzung von radikaleren Gruppen in praemessalianischem Umfeld) eingeordnet wird.

K. F. skizziert die Forschungsdiskussion über die Autorenzuschreibung der pseudo-makarianischen Texte (Kap. 4.1, S. 145-158) und zur Frage ihrer Beziehungen zum Messalianismus. Der komplizierte Überlieferungsbestand wird auf fünf Seiten skizziert (Kap. 4.2, S. 158-162). Danach werden die Andeutungen in den pseudo-makarianischen Texten, aus denen sich Rückschlüsse auf Zeit und Umfeld des Autors ziehen lassen, sorgfältig diskutiert (Kap. 4.3, S. 162-170). Die in den Handschriften begegnenden Autorenzuweisungen werden (unvollständig) vorgestellt und auf ihren Wert geprüft sowie mit einer neuen Hypothese ergänzt (S. 171-175).

Das umfangreiche 5. Kap. (S. 176-238) vergleicht die Aussagen der antimessalianischen Listen sehr detailliert mit Parallelen in der Pseudo-Makarios-Überlieferung, wobei nicht nur die längst bekannten fast wörtlichen Übereinstimmungen erneut untersucht werden, sondern auch solche »in nicht wörtlichen Anspielungen, Verdrehungen oder sinngemäßen Auszügen« (S. 176); zunächst das umfangreiche Material der J-Liste (S. 177-218), dann die T-Liste (S. 219-237). Die große Zahl nicht wörtlicher Parallelen zeigt, daß die Pseudo-Makarios-Überlieferung mit dem messalianischen Asketikon zusammenhängt und auch über diese literarische Rezeption hinaus das Denken der Messalianer beeinflusst hat. An manchen Stellen wird aber auch deutlich, daß sich der Autor bereits mit »prae-messalianischen« Mißverständnissen korrigierend auseinandersetzt - offensichtlich ohne bleibenden Erfolg (e. g. S. 199 zur Bewertung der Arbeit). »Die ‚Beter‘ waren eine Teilgruppe der Anhängerschaft unseres Autors ...«, resümiert K. F. das Ergebnis seiner überzeugenden Untersuchung (S. 238).

Kap. 6,1 (S. 239-266) behandelt die »impliziten Bezüge« in Schriften des 4.-5. Jh. (Gregorios von Nyssa; Markos Eremita [sic!]; in der *Vita Hypatii* [CPG 6042]; Diadochos von Photike [CPG 6106]; sowie Hieronymos von Jerusalem [CPG 7817]); außer bei Gregorios ist K. F. mit der Feststellung von Bezugnahmen auf messalianische Positionen weitaus vorsichtiger als seine Vorgänger und sieht meist nur nicht-konforme (aber nicht-messalianische) asketische Kreise als implizite Gegner. Dort, wo »explizite Bezüge« festzustellen sind, wird der Autor bereits als Pseudo-Makarios wie ein anerkannter Erbauungsautor benutzt; diese Spur verfolgt K. F. durch die syrische Literatur (Kap. 6.2.2, S. 267ff.) und die griechische, d. h. Symeon den Neuen Theologen und die hesychastischen Autoren der Palaiologenzeit (Kap. 6.2.3, S. 269-272).

K. F. ist es wichtig, wie aus zuvor immer wieder eingestreuten Bemerkungen zu erkennen ist, daß ab Ende des 5. Jh. die Bezeichnung »Messalianer« als ein »Ketzertitel« zur Verunglimpfung auf andere Bewegungen übertragen wird, auch wenn die sachlichen Übereinstimmungen mit den Messalianern des frühen 5. Jh. sehr gering sind (s. besonders Kap. 9). Die frühesten greifbaren Beispiele für diese Übertragung sind die Lampetianer (S. 273-281) und die Markianisten (S. 281-284); dabei kann K. F. deutlich machen, wie die Auseinandersetzung mit diesen Gruppen Timotheos von Konstantinopel dazu verleitet hat, das für die früheren Messalianer nicht wirklich nachweisbare Motiv der Apatheia, das aber bei der Legitimation des anstößigen Verhaltens des Lampetios und späterer eine wesentliche Bedeutung hatte, in die Liste messalianischer Irrtümer mehrfach einzufügen, um so die Übertragung zu erleichtern. Die beiden Gruppen des 5.-6. Jh. erhalten durch die Unterscheidung von den Messalianern ein eigenes Gesicht zurück.

In Kap. 8 geht K. F. den Spuren von Messalianern im byzantinischen Westsyrien (S. 286-289) und im ostsyrischen Raum (S. 289-303) nach und verzeichnet die »Rezeption alter Messalianerberichte in der syrischen Literatur« (S. 303-306); auch die armenischen Paulikianer (S. 307-310) werden nur gelegentlich - und unzutreffend - in den Quellen mit den Messalianern verglichen. In Kap. 9 wird die »Rezeption der altkirchlichen Berichte in byzantinischer Literatur« vom 7.-14. Jh. (S. 311-321) und die »Neufunktionalisierung des Ketzertitels in Byzanz« vom 11.-14. Jh. (S. 321-341) nachgezeichnet, wobei die Quellen über die Bogomilen und die Polemiken des Hesychastenstreites im Mittelpunkt stehen.

K. F. hat ein wohldurchdachtes, dicht gearbeitetes, gedankenreiches Buch vorgelegt, das zur umfassenden Einführung in dieses komplexe Gebiet der Erforschung der spätantiken Kirchen- und Kulturgeschichte besonders geeignet ist und auch für speziellere Fragen auf längere Zeit ein Standardwerk bleiben wird. Seine besonnene Argumentation sorgfältig nach-zudenken wird stets förderlich sein, auch wo andere dann in einzelnen Punkten andere Schlüsse ziehen mögen. K. F. arbeitet sehr eng an den Quellen, so daß in manchen Kapiteln die Einbeziehung der Forschungsdiskussion etwas zu knapp erscheint. Daß er diese gut kennt und die Argumente Früherer sorgfältig erwogen hat, zeigen die Kapitel mit Forschungsübersichten. Wer auf über 300 Seiten ein so weites Spektrum diverser Themen behandelt und dabei auf vielen Seiten ausführlichste Quellenanalysen vorlegt, bietet viele Gelegenheiten für kritische Anmerkungen und ergänzende Hinweise. Mit den folgenden Bemerkungen möchte Rez., in einem weiteren Sinne gleichfalls ein Staats-Schüler, die Diskussion fortführen, auf einige im Buch wohl etwas zu knapp behandelte Probleme hinweisen und ein paar verbessernde Beobachtungen beisteuern.

Angesichts der Komplexität der Textüberlieferung sind die fünf Seiten von Kap. 4.2 zu wenig. Auch wenn man weitere Bemerkungen zur syrischen Übersetzung (S. 171, 173, 267; keine Quer- verweise darauf) hinzunimmt, sind vor allem die Darlegungen zu den orientalischen Überlieferungszweigen unzureichend. H. Berthold, der seinerseits möglichst wenig damit zu tun haben mochte, schreibt in der Einleitung zur Edition der B-Sammlung (S. XIV): »Die orientalischen Versionen haben eigene, *ursprünglichere Anordnungen*, führen auf *ältere Vorlagen* zurück und bieten auch nach der beträchtlichen Erweiterung der griechischen Handschriftengrundlage noch *Sondergut*, das nach dem Stand unseres Wissens nicht durch griechische Texte gedeckt ist« (Hervorhebungen Rez.). So erscheint der Sin. syr. 14 (S. 161) als eine besonders gute Handschrift der einen genannten syrischen Übersetzung (Syr. I), obwohl er einziger Repräsentant einer zweiten, unabhängigen Übersetzung (Syr. II) ist, die weitgehend völlig andere (und mehr) Texte des Corpus Macarianum bietet. Auch daß es zwei unabhängige arabische Übersetzungen (Arab. I: TV – vgl. dazu S. 152; Arab. II: W) gibt, die ebenfalls verschiedene Vorlagen wiedergeben, wird nicht deutlich. Die inzwischen edierte georgische Übersetzung wird gar nicht erwähnt. Dabei sind Arab. II und Geo. Übersetzungen der griechischen Sammlung IV (26 Logoi), die nur von einer Handschrift (X: Par. gr. 973, 1045 A. D. auf dem Latmos) vollständig geboten wird; zwei weitere Handschriften (C: Athen. EB 272, s. XI; L: Athon. Lavra B 48, s. XIII) bieten lediglich für Nr. 1-11 bzw. 2-11 zusätzliche Dokumentation. Die griechischen Vorlagen der beiden Übersetzungen sind älter als X und dieser Handschrift als gleichwertig zu betrachten, sind für die Textkonstitution der Sammlung IV (bzw. x) daher unentbehrlich. Die von den Übersetzern von Syr. II und Arab. I (beide wohl palästinisch aus der Omayyaden-Zeit) benutzten Vorlagen sind älter als die Archetypen der Sammlungen B und H, die auch K. F. ins 9.-10. Jh. datiert. Sie belegen das anhaltende Interesse an diesen spirituellen Unterweisungen im Vorderen Orient; die enge Verbindung der Handschriften mit dem Sinai-Kloster öffnet Perspektiven auf das byzantinische »Revival« in frühpaläologischer Zeit, das eng mit dem Wirken des Gregorios Sinaites verbunden ist. Die syrische »Vulgata«-Fassung (Syr. I) ist von exzeptioneller Bedeutung, weil die älteste Handschrift auf 534 A. D. datiert ist, der älteste sichere Zeuge für die Zuschreibung von Texten des Corpus Macarianum an Makarios (das erwähnt auch K. F., führt jedoch nichts daraus an, vgl. S. 370), aber für die wenigen Texte daraus auch mit großem Abstand der älteste Textzeuge! Zudem bieten noch weitere Handschriften des 6. und 7. Jh. Texte aus dieser Übersetzung, die auch von den ostsyrischen Autoren des 7. Jh. (Babai; Dadišō; usw.) benutzt wurde. W. Strothmann, der beide syrische Sammlungen ediert und ins Deutsche übersetzt hat, weist in seiner Einleitung darauf hin, daß Syr. I auch in Passagen, die mit B- oder H-Texten parallel gehen, nicht unerhebliche Abweichungen aufweist; hier könnte eine detaillierte Synopse wesentliche redaktionsgeschichtliche

Einsichten vermitteln. Wo sich z. B. Syr. I als Bearbeitung einer B-(ähnlichen) Vorlage erweisen ließe, wäre damit auch der B-Text dieses Abschnittes für das 5. Jh. nachgewiesen. Ähnliche Bedeutung kommt den beiden außerhalb der syrischen Corpora überlieferten Logoi H3 und H19 zu, die sich als Logoi 1 und 3 in Handschriften des syrischen Isaias-Corpus (CPG 5555) finden; die ältesten Handschriften (Draguet D und G: s. VI; AB: s. VII; H: s. VIII; Dadīšō' Qaṭrāyā [s. VII] kennt diese Homilien sowohl als Teil des Isaias-Corpus wie auch als Makarios-Texte) sind weit älter als die der griechischen Überlieferung und dokumentieren eine Textgestalt, die sicher bereits Anfang des 6. Jh. existierte. Damit sind sie mindestens ein beachtenswertes Mittel zur chronologischen Einordnung der griechischen Überlieferung. Leider ist auf dem von Strothmann gelegten Fundament seit 20 Jahren nicht mehr weitergearbeitet worden. Außerdem finden sich separat noch weitere Logoi ganz oder in Exzerpten, teilweise unter anderen Autorennamen, in griechischen Handschriften, die bisher textkritisch nicht ausgewertet wurden (Rez. arbeitet daran).

Damit verbunden ist die quellenkritische Konsequenz der Bearbeitungsgeschichte. Bei der Besprechung der Parallelen zwischen den Häresien-Listen (vor allem J) und den Texten des Corpus Macarianum fällt mehrfach auf, daß in den Listen Aussagen oder Themen nacheinander behandelt werden, die in den heute vorliegenden Corpus-Fassungen (betrifft vor allem B und H) weit verstreut sind. K. F. schließt daraus, daß die Häresienlisten diese verstreuten Referenzen thematisch sortiert hätten. Das kann so sein und ist auch eine naheliegende Erklärung; doch sollte nicht auch mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß manches, was heute verstreut ist, in früheren Stadien der Corpus-Geschichte einmal näher beieinander gestanden hat? Auch K. F. läßt keinen Zweifel daran, daß die Corpus-Redaktionen Texte nicht nur neu geordnet haben, sondern auch offensichtlich anstößige Passagen entweder durch Auslassung oder durch Paraphrase orthodox gemacht haben (e. g.: S. 219). Die Auslassungen zerstören sowohl die sprachliche als auch die gedankliche Abfolge der Logoi, so daß hierin eine wesentliche Motivation für Umstellungen (Neukombinationen) zu sehen ist. Die Paraphrase führt dazu, daß wir heute etwas unanstößig Orthodoxes lesen, das jedoch nicht vom Autor, sondern von seinem wohlmeinenden (!) Bearbeiter stammt. K. F. rechnet jedoch kaum damit, daß die von ihm angeführten Stellen, in denen der »Autor« sich kritisch mit messalianischen Radikalismen auseinandersetzt, gar nicht vom Autor, sondern von einem (mittelbyzantinischen?) Redaktor stammen könnten, und dann keineswegs das beweisen können, was sie sollen. M. E. ist die von K. F. herausgestellte Distanz zwischen »Pseudo-Makarios« und den Messalianern um Adelphios (S. 26-29 u. ö.) nicht so groß, wie sie nach der orthodoxen Überarbeitung nun erscheint. Wäre das Asketikon des Pseudo-Makarios wirklich von Anfang an so orthodox gewesen, wäre es nicht so oft und so tiefgreifend überarbeitet worden; die Überlieferung gliche dann der des Diadochos oder Markos Eremites, Isaias oder Dorotheos von Gaza. Deutlich ist aber auch: die gravierenden Anstöße können nicht so zahlreich gewesen sein (vgl. S. 48); sonst wäre dieses Asketikon nicht zu einem der einflußreichsten Erbauungsbücher der Ostkirchen (und des europäischen Pietismus) geworden.

Wenn K. F. wiederholt meint, daß die Darlegungen des Autors eine, bisweilen allerdings fragile, theologische Balance hielten, die dann bei radikaleren Asketen durch vereinsseitige Fehlakzentuierungen ins häretisch Messalianische gewendet wurden (e. g.: S. 200 zu Almosengeben und Verachtung der Armen; S. 201 zur Selbstbezeichnung als ‚Arme im Geiste‘; S. 202 zur Kirchenkritik; S. 204ff. Verlust der eschatologischen Komponente in der Soteriologie; S. 208; S. 212 Verachtung von Klerikern; S. 228 Sichtbarkeit des Geistes; S. 230; S. 232; S. 233), so hat er m. E. wohl die richtige Richtung für weitere Interpretationen gewiesen (e. g.: »Der Messalianismus ist also in jedem Falle auch eine Vulgarisierung der Theologie unseres Mönchsvaters.« [S. 195; vgl. S. 235; S. 237f.]). Gregorios von Nyssa erkannte die Gefahren dieser spirituelle Erfahrungen

interpretierenden Theologie, hielt dies aber für noch korrigierbar; ähnlich dachten die Redaktoren des Asketikon. Pseudo-Makarios ist also m. E. sehr wohl der Autor des messalianischen Asketikon und der Lehrer der Bewegung (K. F. fragt, »ob das ASKETIKON nicht ein Auszug aus den Werken unseres Mönchsvaters war ...« [S. 187, vgl. S. 214ff., S. 218: »pamphyliche Teilsammlung«]; ich halte dies für eine mögliche, aber mit dem erhaltenen Material nicht beweisbare und auch unnötige Annahme). Wie so oft erreichten die »Schüler«, die ja überwiegend Sympathisanten in einer nicht-konformen asketischen Bewegung waren, den Lehrer jedoch nicht persönlich kannten und so seinem korrigierenden Einfluß entzogen waren (e. g.: S. 178 unten, S. 195, S. 196, S. 218), nicht sein geistliches Niveau, das ihn bis heute zu einem lesenswerten spirituellen Denker macht.

Ein wesentlicher Aspekt der Interpretation von K. F. ist die Annahme eines Milieus »nicht konformer syrischer Asketen«, zu dem die Messalianer als eine Gruppe gehörten und sich daraus entwickelten; viele Stellen, die von anderen Forschern auf die Messalianer bezogen wurden, betreffen nach K. F. hingegen nicht diese, sondern andere uns nicht weiter greifbare Vertreter dieses Milieus. Aus diesem Ansatz ergeben sich auch die wenigen Punkte, an denen er sich von Forschungsbeiträgen von R. Staats distanziert: S. 101 mit Anm. 36; S. 102 Anm. 41; S. 105 Anm. 63 und 64; S. 106 mit Anm. 71; S. 244; S. 313 Anm. 11. M. E. wäre es wünschenswert, über die kurze Skizze (S. 100-107, 128-144) und die vielen über das Buch verstreuten Bemerkungen hinaus eine umfassendere Übersicht dieses Milieus vorzulegen – vielleicht in einem weiteren Buch? Dort sollten dann auch die sozialgeschichtlichen Ansätze von E. Patlagean und H. Berthold weitergeführt werden, auch im Kontrast zur Darstellung der parallelen Entwicklung des »konformen«, an Klöster gebundenen Asketentums, vgl. A. Vööbus, *A History of Asceticism in the Syrian Orient II* (von K. F. nirgends zitiert).

Leider macht sich die an den Quellen orientierte Arbeitsweise auch darin bemerkbar, daß – zumindest nach Ausweis des Literaturverzeichnisses – von Nachschlagewerken selten Gebrauch gemacht wurde; in DSp und TRE wären einige weitere hilfreiche Artikel zu finden gewesen, mittels ODB (1991), CoptEnc (1991), BBKL und LexMA einige neuere Literatur (ebenso bei R. W. Thomson, *A Bibliography of Classical Armenian Literature to 1500 AD*, Turnhout 1995). Auch die Verweise auf CPG sind sehr sporadisch. Bei Lexikonartikeln wird kein Erscheinungsjahr des Bandes angegeben, was bei Lexika, die über einen langen Zeitraum hin erscheinen (wie z. B. RAC, DSp, TRE) mißlich ist (Ausnahme: bei einem Artikel von V. Desprez steht das Jahr). Da zudem in den vergangenen Jahren (das Literaturverzeichnis schließt mit 1995) weiteres erschienen ist, scheint es mir zur Fortsetzung der Diskussion sinnvoll, auch auf wichtigere, seither erschienene Publikationen im Folgenden hinzuweisen:

25, 51 und 53: Die Datierung von Theodorets *hist. eccl.* als »schon bald nach 428 abgefaßt« wird nicht belegt und entspricht nicht der üblichen Meinung; das Ende der Darstellung bei Ereignissen von 428 A. D. ist kein zureichendes Argument für die Zeit der Abfassung.

27: Zur Frage: Markianos von Chalkis oder Bethlehem? vgl. M. Kohlbacher, Unpublizierte Fragmente des Markianos von Bethlehem (nunc CPG 3898 a-d), in: M. Kohlbacher / M. Lesinski (Hg.), *Horizonte der Christenheit. Festschrift für Friedrich Heyer zu seinem 85. Geburtstag*, Erlangen 1994 (*Oikonomia* 34), 137-166 (vor allem 137-140); jetzt auch ders.: *Studia Patristica* 29 (1997) 495-500 und CPG.Suppl. 5541-44. *Lebons op. VII* des Markianos ist *opusc. IX* des Markos Eremites: Neuedition jetzt G. M. de Durand, *Marc le Moine Traités II*, Paris 2000 (SC 455) 158-167.

30 u. ö.: Adelfios vor Flavianos von Antiocheia – »Synodalverhör« (S. 30) oder »Synode« (S. 34, 35 Anm. 47, 37 u. ö.)? M. E. waren die Verhandlungen vor Flavianos keine Synode, sondern ein einfaches Bischofsgericht *in ecclesiasticis rebus*. Daher übersendet die Metropolitan-synode in Ikonion auch ihren Beschluß samt Aktenkonvolut nach Antiocheia: denn sie hat als

eine höherrangige kirchliche Instanz über Adelphios geurteilt und setzt nun den ihr übergeordneten Patriarchen in Kenntnis (K. F. hätte dies durchaus mit dem neuzeitlichen »Dienstweg« benennen können). Hätte es ihn gegeben, hätte man den Beschluß einer antiochenischen Patriarchalsynode in Side nur zur Anwendung gebracht, aber nicht neu verhandelt.

S. 31f. und 35, 40ff., 50: das Vorgehen vor wie nach der Synode von Side wie auch später noch im 5. Jh. zeigt, daß uns eine ganze Reihe von Schriften nicht mehr erhalten ist; die Mehrzahl ist in den bibliographischen Nachschlagewerken nicht verzeichnet.

31f.: Letoios von Melitene (fehlt leider – mit gewissem Recht – in LACL) ist auch der Empfänger des »kanonischen« Briefes des Gregorios von Nyssa (CPG 3148); er ist offensichtlich keine marginale Gestalt im Beziehungsgeflecht der Kappadokier.

36: Die Datierung der Synode von Side wird von K. F. leider offengelassen; in LACL 237f. (R. Höffner) und 23f. (G. Röwekamp) wird die Hollsche Datierung auf 383 AD weitertradiert (S. Elm, »Schon auf Erden Engel«: Einige Bemerkungen zu den Anfängen asketischer Gemeinschaften in Kleinasien: *Historia* 45 [1996] 483-500 datiert S. 489 »gegen 380«), eine Diskussion des Zeitansatzes (jedenfalls vor dem Tode des Flavianos 404 A. D.) ist desiderat.

40: Daß Hieronymus in Bethlehem 415 A. D. von den syrischen Verhältnissen eine Vorstellung hatte (ob eine zutreffende?), verdankt er im wesentlichen seiner persönlichen Bekanntschaft mit Epiphanos und Evagrius von Antiocheia.

46: K. F. hat gut erkannt, daß die Regelungen für die Rekonziliation für die Geschichte des kirchlichen Verfahrensrechtes von Interesse sind.

48: ἐκτεθεὶν (Z. 17) ist eher als ‚darlegen‘ zu verstehen, ‚veröffentlichen‘ (Z. 2) hieße wohl ἐκδοθεὶν.

50 Anm. 94: Der Aufsatz von G. D. Prosser, A Defence of Icons wird zwar im Literaturverzeichnis (S. 364) angeführt, ein Verweis fehlt aber im Register Moderne Autoren S. 378.

54: Da Rabbula nur fünf Jahre nach der Verurteilung der Messalianer in Ephesos verstarb, sind die Hinweise in der Vita auf Rabbulas integrativen Umgang mit Messalianern um Edessa kein Beleg für deren Fortexistenz »gegen die Mitte des 5. Jh.«.

54: »Solange die armenische Kirche unter dem Einfluß oströmischer Orthodoxie stand – und dies war bis zur Mitte des 5. Jh. der Fall« und Anm. 105: »Erst dann begann ihre Sonderexistenz unter dem Einfluß der persischen Oberherrschaft« – das sieht G. Winkler (zu recht) entschieden anders, vgl. An Obscure Chapter in Armenian Church History (428-439): REArm 19 (1985) 85-180 (= dies., Studies in Early Christian Liturgy and its Context, London 1997, Nr. VII); Die spätere Überarbeitung der armenischen Quellen zu den Ereignissen der Jahre vor bis nach dem Ephesinum: OrChr 70 (1986) 143-180; sowie jetzt auch N. Garsoïan, L'Église arménienne et le grand schisme d'Orient, Louvain 1999 (CSCO 574, Subs 100), 45-129.

54f.: Zu Eznik ist die kritische Edition mit französischer Übersetzung und reichem Kommentar von L. Mariés / Ch. Mercier, Eznik de Kolb. De Deo, Paris 1959 (PO 28,3-4) heranzuziehen – wenn schon nicht die dreibändige von M. Minassian, Genève 1992; jetzt auch eine englische Übersetzung: M. J. Blanchard / R. D. Young, Eznik of Kolb On God, Louvain 1998.

56 Anm. 113: Zu den Titeln wie »Nacharar« und der armenischen Sozialstruktur ist auf N. Adontz / N. G. Garsoïan, Armenia in the Period of Justinian. The Political Conditions Based on the Nacharar System, Lisbon 1970, zu verweisen.

58: Leider mag sich K. F. nicht entscheiden, ob die Ausführungen des Augustinus auf uns nicht mehr zugänglichen Quellen (er nennt Amphilochios) beruhen mögen, oder eigene »Ausschmückung« oder »Ausmalung« (oder laut S. 59 Folge seines »Sinn[es] für Polemik«) seien. Des Bischofs Umgang mit Pelagianern ist jedenfalls sehr penibel an schriftlichen Quellen orientiert, und Exorzismen sind selbst im 20. Jh. noch reichlich spektakulär.

59: Ein Hinweis auf die Erkenntnisquelle der zutreffenden Beobachtung »Auf die Verurteilung des messalianischen ASKETIKONS 431 in Ephesos kann sich Augustinus noch nicht beziehen« wäre sicher hilfreich; nicht alle potentiellen Leser wissen auswendig, daß Augustinus am 28. 8. 430 verstarb.

69-77: Angesichts der Bedeutung, die die Liste der messalianischen Irrlehren bei Timotheos von Konstantinopel hat, ist der völlige Verzicht auf Sekundärliteratur zum Werk des Timotheos erstaunlich (vgl. LACL 609 und CPG 7016); auch hätte statt der Edition bei Migne die bessere von Vl. Nik. Benešević, deren Nachdruck (Leipzig 1974) gut zugänglich ist, benutzt werden sollen.

76: Mit kommentarloser Objektivität registriert K. F.: »Theodoret erwähnt Kyrill von Alexandria im Gegensatz zu Timotheos nicht«.

78: Zur problematischen Textausgabe B. Kotters vgl. nun O. Knorr, Zur Überlieferungsgeschichte des »Liber de haeresibus« des Johannes von Damaskos (um 650-vor 754): ByZ 91 (1998) 59-69.

80: Zu J 28 wäre es sinnvoll gewesen (oder an anderer Stelle der Untersuchung), auch die Arbeit von E. Patlagean, *Pauvreté économique et pauvreté sociale à Byzance 4e-7e siècles*, Paris – La Haye 1977 (Civilisations et Sociétés 48), besonders 133-145 mit heranzuziehen, wo die Frage des Verhältnisses zu Ehe und Familie in einem weiteren sozialgeschichtlichen Rahmen dargestellt wird.

92: Zu Philoxenos fehlt ein Verweis auf A. de Halleux, *Philoxène de Mabbog. Sa vie, ses écrits, sa théologie*, Louvain 1963 (vgl. auch LACL 505f.: P. Bruns). Außerdem wäre es harmonischer, entweder Philoxenos von Hierapolis oder Aksenaya von Mabbug zu schreiben.

93: Zum Einfluß des Evagrius auf Philoxenos vgl. A. Guillaumont, *Les ‚Kephalaia gnostica‘ d'Évagre le Pontique*, Paris 1962 (Patristica Sorbonensia 5), 364 (Register); P. Harb, *L'attitude de Philoxène de Mabboug à l'égard de la spiritualité »savante« d'Évagre le Pontique*, in: *Mémorial Mgr. Gabriel Khouri-Sarkis*, Louvain 1969, 135-155; J. W. Watt, *Philoxenus and the Old Syriac Version of Evagrius' Centuries*: OrChr 64 (1980) 65-81; A. Vööbus, *History of Asceticism III* (1988), 123-150.

104 mit Anm. 61: die »VIII. Katechese ad Neophytos« findet sich als Cat. 3/7 auch bei R. Kaczynski, *Johannes Chrysostomus Taufkatechesen I-II*, Freiburg etc. 1992 (FC 6), u. z. II, 464-487.

108-128: Das Stufenbuch ist ähnlich schwierig überliefert wie Pseudo-Makarios; auf literarkritische Spuren einer massiven redaktionellen Bearbeitung verwies L. Wickham, *The ‚Liber Graduum‘ revisited*, in: R. Lavenant (Hg.), *VI Symposium Syriacum 1992*, Roma 1994 (OCA 247), 177-187 (177-184: Literary-critical matters) – bei K. F. nicht erwähnt! Die Einordnung des LG »The presumption must be that Pseudo-Macarius is influenced by the spirituality found in LG...« [S. 185] entspricht der von K. F. Es muß damit gerechnet werden, daß die orthodoxen Kopisten die schärfsten Problemstellen eliminiert haben, so daß aus dem *argumentum e silentio* nicht auf die Rechtgläubigkeit des Autors geschlossen werden kann. Mit einer Entstehung bis ins 5. Jh. rechnet P. Bruns: LACL 397f.

Vgl. weiter L. Wickham, *Teachings about God and Christ in the Liber Graduum*, in: E. L. Grasmück (u. a. Hg.), *Logos. Festschrift L. Abramowski*, Berlin – New York 1993, 486-498 (496ff.: englische Übersetzung von grad. 14); R. A. Kitchen, *Conflict on the Stairway to Heaven. The Anonymity of Perfection in the Syriac Liber Graduum*, in: R. Lavenant (Hg.), *Symposium Syriacum VII*, Roma 1998 (OCA 256), 211-220.

Bei den Parallelstellen aus Aphrahats *demonstrationes* wären jeweils Verweise auf die kommentierte deutsche Übersetzung von P. Bruns, *Aphrahat Demonstrationes Unterweisungen I-II*, Freiburg etc. 1991 (FC 5) wünschenswert.

110: Aus Kol 1,15 den »Erweis der Gleichrangigkeit von Vater und Sohn« zu entnehmen, ist bemerkenswert (und wohl ein weiteres Argument für die syrische Originalsprache); Eunomios von Kyzikos sah darin eine Schlüsselstelle für die gegenteilige theologische Interpretation: vgl. Eunomios, apol. 24 (in: B. Sesboué / G.-M. de Durand, Basile de Césarée Contre Eunome I-II, Paris 1982 [SC 299. 305], u. z. II, 282 Z. 10f.: »... μετὰ τοῦ πρωτοτόκου οὐ τὴν ἀγέννητον οὐσίαν χαρακτηρίζει«); dagegen wandte sich u. a. Pseudo-Basileios, c. Eunom. (PG 29, 701 C-704 A; § 103-106 bei F. X. Risch, Pseudo-Basilii Adversus Eunomium IV-V, Leiden etc. 1992 [Supplements to Vigiliae Christianae 16], 70f. mit Kommentar 156ff., vgl. dort Lit., vor allem Cantalamessa, Cavalcanti und Hockel).

118 mit Anm. 128: Die diversen Namensformen (Assyrer etc.) erklären sich leichter, wenn man den persischen Namen der fraglichen sasanidischen Provinz, Asōrestān, hinzuzieht; vgl. z. B. J. Wiesehöfer, Das antike Persien von 550 v. Chr. bis 650 n. Chr., München – Zürich 1994, Karte 4.

120 Anm. 135: Zu den ebenso wichtigen wie in der Forschung umstrittenen *bnai qyāmā* keinerlei Literaturhinweise!

120 Anm. 136: Zum Verhältnis von manichäischer und christlicher Askese erfolgt der Einwand, »daß man hier doch eher von Analogien denn von Genealogien wird ausgehen müssen«. Wenn aber wie bei K. F. das gemeinsame Milieu syrischer nicht konformer Askese angenommen wird, ist das Hervorgehen aus diesem gemeinsamen Ursprung doch auch eine Genealogie.

121 Anm. 142: Wer stets mit CPG arbeitet, wird auch hier rechtgeleitet, vgl. CPG 2465.

124 Anm. 158: Als Edition der »Verordnungen« Rabbulas ist zu zitieren: A. Vööbus, Syriac and Arabic Documents Regarding Legislation Relative to Syrian Asceticism, Stockholm 1960 (S. 24-33, 34-50: beide Rabbula-Regeln, einige weitere Handschriften zu den von Overbeck benutzten), Zitat hier: S. 29.

128 Anm. 172: Zur *vita angelica* vgl. K. S. Frank, ΑΓΓΕΛΙΚΟΣ ΒΙΟΣ, Münster 1964 (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens 26).

131 mit Anm. 184: Zu Evagr. ep. 29 vgl. G. Bunge, Evagrius Pontikos Briefe aus der Wüste, Trier 1986 (Sophia 24), 243 (die deutsche Übersetzung ist sehr nützlich, weil sie auf einer eigenen Kollation weiterer syrischer Handschriften beruht; zu Problemen der Frankenberg-Edition vgl. S. 62f.).

132 Anm. 188: Nützlich ist die kommentierte deutsche Übersetzung von F. Dünzl, Freiburg etc. 1994 (FC 16 I-III).

138 Anm. 223: Die Edition des sog. Synodicon Vetus ist ohne die Rezension von J.-L. Van Dieten, Synodicon vetus. Bemerkungen zu einer Neuausgabe: Annuaire Historiae Conciliorum 12 (1980) 62-108 nicht zu benutzen (auch wenn das im vorliegenden Fall keine wesentlichen Auswirkungen hat).

139 Anm. 224: Nach A. Laniado, Note sur la datation conservée en syriaque du Concile de Gangres: OCP 61 (1995) 195-199 eindeutig zu datieren auf 343 A. D. (im Konsulat von Placidus und Romulus).

139 Anm. 230: Zu Alexios Aristenos vgl. wenigstens LexMA 1 (1980) 934 und The Oxford Dictionary of Byzantium.

142 (vgl. 211): »In J 29 geht es auch nicht um das Abspenstigmachen von Sklaven, sondern um die Aufnahme von entlaufenen.« Das Wissen um die sichere Aufnahme nach dem Entlaufen ist jedoch eine starke Motivation, diesen Schritt in die Freiheit zu wagen.

149f: Noch ein weiterer Aufsatz Louis Villecourts, La grande lettre grecque de Macaire. Ses formes textuelles et son milieu littéraire: ROC 22 (1920-21) 29-56, hätte in der Forschungsübersicht Erwähnung verdient.

- 152 und 162: Wenn der Hinweis auf das Weihnachtsfest (am 25. 12.; nicht das alte Fest zur Geburt Christ am 6. 1.) in H 52 echt und die Homilie kein ausgesprochenes Spätwerk ist, würde dies zu einer späteren Datierung des Corpus Macarianum (ca. nach a. 390) nötigen; vgl. jetzt H. Förster, *Die Feier der Geburt Christi in der Alten Kirche ...*, Tübingen 2000 (STAC 4).
- 154: Ein paar Hinweise auf Literatur zur syrischen Herkunft des EvTh wären wünschenswert.
- 157 Anm. 82: Der TRE-Artikel Makarius von O. Hesse hätte in der Forschungsübersicht aufgeführt werden sollen, statt am Ende in einer Fußnote versteckt zu werden.
- 158: Ein Hinweis auf G. A. Maloney (Hg.), *Pseudo-Macarius The Fifty Spiritual Homilies and the Great Letter translated, edited and with an introduction*, New York-Mahwah 1992 wäre angebracht gewesen, schon wegen des Vorwortes von K. Ware (S. XI-XVIII) und der Introduction des Übersetzers (S. 1-33).
- 161f.: Präzisere Angaben zur Überlieferung der Pseudo-Makarianischen ep. 1 bietet der Aufsatz von M. Kohlbacher in *OrChr* 84 (2000) 23-53.
- 163f. und 168ff.: Zu den in den Homilien genannten Hofämtern keinerlei historische Literatur, vgl. K. L. Noethlichs, *Art. Hofbeamter: RAC* 15 (1991) 1111-1158 und die Fortschreibung desselben in: A. Winterling, *Comitatus. Beiträge zur Erforschung des spätantiken Kaiserhofes*, Berlin 1998, 13-49; siehe auch den oben genannten Aufsatz von K. F.: *ZAC* 1 (1998) 84-96.
- 165f.: das nach Ep.M und H 3 gezeichnete Bild der asketischen Gemeinschaft paßt gut zu dem, was Theodoretos von Symeon (s. u. zu S. 174) berichtet.
- 171f.: Die Zuweisungen in den Handschriften an »Symeon« begegnen an so vielen Stellen unabhängig voneinander, daß sie m. E. nicht als »eher marginal« beiseitegeschoben werden können; auch bin ich nicht von der verlockenden Deutung überzeugt, daß diese Zuschreibung ein sekundärer Versuch ist, sie einem der beiden Styliten unterzuschieben. Zur Enttarnung des Messalianismus der Homilien durch Neophytos Kausokalybites vgl. nicht nur J. Darrouzès (so Anm. 138), sondern schon H. Dörries, *Symeon* 1941, 8 Anm. 1.
- 174: K. F. bietet eine neue Autoren-Hypothese – sehr vorsichtig und gleich darauf wieder sich selbst entwertend: »Großer historischer Gewinn läßt sich allerdings aus dem neu erschlossenen Autor auch nicht ziehen...« (S. 175). M. E. ist die Identifikation mit dem aus der Mönchsgeschichte des Theodoretos (Kap. 6) bekannten Mönch Symeon ein sehr ernst zu nehmender Einfall. Was dort berichtet wird, paßt sehr gut zu dem von K. F. zuvor (S. 162-170) präzisierten Profil des gesuchten Autors.
- 239 Anm. 1: Zum »Evergetinon« und seinem Umfeld vgl. den Sammelband M. Mullett / A. Kirby (Hg.), *The Theotokos Evergetis and Eleventh-Century Monasticism*, Belfast 1994 (Belfast Byzantine Texts and Translations 6,1) – der Autor, Paulos Evergetis, ist auch Gründer dieses der Theotokos geweihten Klosters, für das er ein Typikon (ed. P. Gautier: *Revue des Études Byzantines* 40 [1982] 5-101) verfasst und eine beachtliche Bibliothek gestiftet hat.
- 244 Anm. 19: Jetzt auch die deutsche Übersetzung von D. Teske. *Gregor von Nyssa Briefe*, Stuttgart 1997 (Bibliothek der Griechischen Literatur 43).
- 245 u. ö.: Markos Eremita! (Entweder: Marcus Eremita, oder Markos Eremites.)
- 246-266 passim: vgl. jetzt G. M. de Durand, *Marc le Moine Traités I*, Paris 1999 (SC 445), 271-295 zu *Opusc. II (bapt.)* über die Beziehungen des Markos Eremites zu ‚Hieronymus graecus‘, Pseudo-Makarios, Diadochos und Joannes von Apamaia.
- 251: Beim Vergleich der Exegese von Gen. 3 durch Markos und Pseudo-Makarios stellt sich die Frage nach der Signifikanz des Resultates, wenn die Auslegungen anderer Autoren, wie sie in den Genesiskommentaren und in den Genesiskatenen zahlreich vorliegen, nicht in den Blick kommen. Für die Auslegung von »Mt 25« (S. 252; gemeint ist Mt 25, 1-13) wird nur der bekannte Aufsatz von R. Staats herangezogen.

262f.: Dieser kurze Exkurs zu Philoxenos, im Diadochos-Kapitel verborgen, hätte als eigener Abschnitt ausgearbeitet werden sollen.

263: Eine positive Tradition der Visionen und Träume aus der Zeit des Diadochos repräsentiert Joannes Rufos in den Plerophoriai (CPG 7507), vgl. grundlegend L. Perrone, *Dissenso dottrinale e propaganda visionaria . . . : Augustinianum* 29 (1989) 451-495.

264ff.: Neuedition von CPG 7817 jetzt durch G.-M. de Durand, *Marc le Moine Traités II*, Paris 2000 (SC 455), 327-349. (Mir ist die Datierung in die früh-arabische Zeit zweifelhaft.)

266: K. F. schreibt »Andreas von Caesarea (563-614)«, was nach üblicher Leseweise die Lebensdaten bezeichnet, ohne Hinweis auf Quellen. Der stets ebenso präzise wie vorsichtige M. Geard bietet keine Lebensdaten (CPG III, S. 395), auch nicht M. Biermann (LACL 29); Altaner-Stuiber<sup>8</sup> schreiben (S. 517; korrekt): »*schrieb etwa* zwischen 563 und 614«, wobei ersteres Datum sich auf die Benutzung des – nur unsicher datierbaren – Oikumenios-Kommentares (CPG 7470) bezieht, die letztere auf die Nichterwähnung der arabischen Eroberungen, in die (nicht unbedingt überzeugend) gleich noch die kurze persische Annexion Syriens und Ägyptens eingerechnet wurde.

267: In das Jahrhundert von der Verurteilung in Ephesos (431 A. D.) bis zur ältesten syrischen Handschrift (534 A. D.) gehören zumindest der Redaktor von TV (= Arab. I), der Redaktor von Syr. I, der Übersetzer von Syr. I, der Redaktor / Übersetzer des syrischen Isaias-Korpus.

267 Anm. 88: Vgl. bes. W. Strothmann, *Die erste Homilie des Alexandriner Makarios*, in: W. Strothmann (Hg.), *Makarios-Symposium über das Böse*, Wiesbaden 1983 (GOF I,24), 99-108.

268: Ohne weitere Hinweise schreibt K. F. »Abbas Isaias, eines um 400 lebenden Sketismönches«, als gäbe es nicht die Widerlegung dieser Sondermeinung R. Draguets durch L. Regnault und D. J. Chitty (angeführt in CPG III, S. 79; vgl. die klare Unterscheidung J.-C. Guy zu Isaïe de Scété: *Dictionnaire de Spiritualité* 7,2 [1971] 2079f sowie L. Regnault zu Isaïe de Gaza, ebenda 2083-95).

268: Zu der Anführung von B 56 / H 19 als Werke des Isaias und des Makarios durch Dadišō<sup>6</sup> schreibt K. F. »syrisch heute nicht mehr erhalten« (auf das Richtige weist Anm. 91). Wie von Dadišō<sup>6</sup> notiert, finden sich die beiden Stücke als Logoi S1 bzw. S3 in der Überlieferung der Werke des Isaias von Gaza und also in der Edition dieses syrischen Korpus durch R. Draguet; lediglich in der *erhaltenen* syrischen *Makarios*-Überlieferung findet sich nichts mehr.

269ff.: Zu Symeon dem »Neuen Theologen« wünscht man sich die Beiziehung der wichtigsten Forschungen, vgl. *Dictionnaire de Spiritualité* 14 [1990] 1387-1401; *LexMA* 8 (1997) 364f. mit 363 zu Symeon Eulabes; besonders B. Fraigneau-Julien, *Les sens spirituels et la vision de dieu selon Syméon le Nouveau Théologien*, Paris 1985; H. J. M. Turner, *St. Symeon the New Theologian and Spiritual Fatherhood*, Leiden 1990; A. Hatzopoulos, *Two outstanding cases in Byzantine spirituality: the Macarian Homilies and Symeon the New Theologian*, Thessaloniki 1991 (*Analecta Vlatadon* 54); J. Koder, *Normale Mönche und Enthusiasten: Der Fall des Symeon des Neuen Theologen*, in: Dieter Simon (Hg.), *Religiöse Devianz. Untersuchungen zu sozialen, rechtlichen und theologischen Reaktionen auf religiöse Abweichung im westlichen und östlichen Mittelalter*, Frankfurt am Main 1990 (*Studien zur europäischen Rechtsgeschichte* 48), 97-119; sowie jetzt J. A. McGuckin, *St Symeon the New Theologian (969-1022): Byzantine Spiritual Renewal in Search of a Precedent*, in: R. N. Swanson (Hg.), *The Church Retrospective*, Woodbridge (etc.) 1997 (*Studies in Church History* 33), 75-90.

270: Der angeführte »Johannes von Antiochia« ist bekannter als Joannes Oxeites; vgl. P. Gautier, *Jean V l'Oxite, Patriarche d'Antioche notice biographique: Revue des Études Byzantines* 22 (1964) 128-157 und (zu Anm. 97) ders., *Réquisitoire du Patriarche Jean d'Antioche contre le charisticariat: Revue des Études Byzantines* 33 (1975) 77-132 (mit Neuedition von PG 132, 1117-1150: 90-131); da, wie ich an anderer Stelle zeigen möchte, Joannes Oxeites das Florilegium des Nikon (Über das Fasten) ausgeschrieben hat, ist die Frage, welche Fassung von »Makarios«-Schriften

Joannes vor Augen hatte, vielleicht beantwortbar, sobald eine Edition dieser wenigen und kurzen Zitate vorliegt (in Vorbereitung). Im unpublizierten Florilegium über die Eucharistie scheint Joannes nach der B-Sammlung (B 2 und B 22 *bis*) zitiert zu haben; vgl. J.-A. Munitiz, A Clavis to the »Florilegia on the Eucharist« attributed to John of Oxeia, in: J. Noret (Hg.), *ANTIΔΩΡON I*, Wetteren 1984, 177-200 (und zwar S. 200).

271: Die Zitierungen in Nikons Florilegium hätten hier Erwähnung finden müssen; Bandini in der Katalogbeschreibung von Laur. Plut. VI,4 (S. 99b) führt neben vier Stellen aus Markianos und zweien aus Markos Eremites fünf aus Makarios an, von denen allerdings die letztgenannte aufgrund des Lemmas als dem opusc. II des Markos Eremites entnommen identifiziert werden kann; ich beabsichtige, an anderer Stelle eine Identifikation der Stellen vorzulegen.

271 Anm. 107: Der Tomos Hagioreitikos hätte nach der gegenüber PG besseren Ausgabe von P. K. Chrestos, *ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΤΟΥ ΠΑΛΛΑΜΑ ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ*, Thessaloniki 1966, 563f. 567-578 benutzt werden sollen (die zitierte Stelle: S. 569 Z. 16ff.).

272: Das »Iberer-Kloster« τῶν Ἰβήρων sollte man zur Vermeidung von Mißverständnissen als »Kloster der Georgier« übersetzen; kurz zuvor hatten katalanische Söldner weite Teile des heutigen Griechenland erobert.

273 mit Anm. 2: Henry gibt das griech. Ὁρμίζην in der französischen Übersetzung sachgemäß mit Hormisdas wieder, K. F. schreibt überegenau Hormizas.

275: »Auffällig ist aber, daß Severos den Lampetios nicht mit den Messalianern in Verbindung bringt und wir auch sonst nichts über lampetianische Exorzismen, ..., erfahren.« Auf S. 274 hat K. F. noch selbst betont: »Tatsächlich existiert ein Fragment aus einer Schrift des Severos...«.

275: Alpheios von Rhinokorura ist kein guter Zeuge dafür, daß die Lampetianer auch in »Ägypten« Aufsehen erregten, denn der Ort liegt nur wenige Kilometer von Gaza entfernt an der Küstenmagistrale Richtung Alexandria (vgl. Madaba-Karte mit Kommentaren), aber viele Hunderte Kilometer fern von Mittelägypten.

276ff.: Interessante Parallelen im Verhalten zu Lampetios bietet Symeon Salos, der durch seine Vita (CPG 7883) von Leontios von Neapolis (auf Zypern) für ähnliche Taten geehrt wurde; vgl. die Kommentare zu dieser Vita von V. Déroche, *Études sur Léontios de Néapolis*, Uppsala 1995 und bes. D. Krueger, *Symeon the Holy Fool. Leontius' life and the late antique city*, Berkeley 1996 (*The Transformation of the Classical Heritage* 25).

277f. mit Anm. 16: vgl. jetzt auch H. Kaufhold, *Unbeachtete Quellen byzantinischen Kirchenrechts aus dem 6. Jahrhundert: Kanon 15* (1999) 113-130 (bes. 117f.).

281f Anm. 36: Für die Datierung von CPG 6852 sind die Beiträge von B. R. Suchla (vgl. jetzt *LACL* 357f.) heranzuziehen.

286: Die gedanklich-historische Klarheit leidet darunter, daß sich K. F. für Kap. 8 nicht entscheiden kann, ob er einer Gliederung nach der politischen Geographie (»byzantisches Westsyrien« vs. sasanidisches Ostsyrien) oder nach den Konfessionen (Jakobiten vs. Nestorianer; wo bleiben die Melkiten?!) folgen soll; für die Geschichte wäre die Geographie hilfreicher gewesen, für die Aufteilung der Quellen ist der konfessionelle Aspekt bequemer.

290: Die 410 A. D. in Seleukeia-Ktesiphon konstituierte Kirche ist nicht eine »Nationalkirche«, sondern eine »Landes«-Kirche für das Sasanidenreich, das ein Vielvölkerstaat war und dessen Kirche sich damals zu einer Vielvölkerkirche auszubreiten begann. – Iakobos Baradaïos war zwar eine bedeutende Gestalt, aber sicher nicht »Gründer« seiner Kirche, deren Weiterexistenz er – zusammen mit dem Bischof von Bostra! – in schwerer Verfolgungszeit durch die geheimen Priester- und Bischofsweihe ermöglichte.

293f.: Es fehlt ein Hinweis auf Martin Tamcke, *Der Katholikos-Patriarch Sabrīšō' I. (596-604) und das Mönchtum, Frankfurt etc. 1988 (EHS .T 302)* [nb: auf dem Titelblatt falsch statt Sabrīšō'].

294: Zu Schirin vgl. P. Devos, *Sainte Sirin, martyre sous Khosrau I<sup>er</sup> Anosarvan*: AnBoll 64 (1946) 87-131 und ders. *La jeune martyre perse sainte Širin (†559)*: AnBoll 112 (1994) 5-31.

294f.: Die Regeln des Klostersvisitators Babai bei A. Vööbus, *Syriac and Arabic Documents* (s. o.), 176-184.

298 Anm. 52: Die Regeln des Dadīšōʿ finden sich leichter bei A. Vööbus, *Syriac and Arabic Documents* (s. o.), 163-175.

300: Vgl. auch G. Bunge, *Rabban Jausep Ḥazzaya. Briefe über das geistliche Leben und verwandte Schriften. Ostsyrische Mystik des 8. Jahrhunderts*, Trier 1982 (Sophia 21).

301: »So fehlen auch in der westsyrischen Tradition des ostsyrischen SYNODICON ORIENTALE die oben angeführten Synodalbeschlüsse des 5. und 6. Jh.« Das Synodikon der »Kirche des Ostens« im Perserreich (ed. Chabot) sammelt die Synodalbeschlüsse dieser Kirche. Das »westsyrische« Synodikon (ed. Vööbus) sammelt die Synodalbeschlüsse der »jakobitischen« Kirche. Eine »westsyrische Tradition des ostsyrischen« Synodikons kann es nicht gegeben haben, weshalb das Fehlen »nestorianischer« Synoden im »jakobitischen« Synodikon schwerlich erstaunen kann.

301: Wenn schon nicht »Chronik von Zuqnin«, dann wenigstens »Pseudo-Dionysios« (wie Witakowski in Anm. 73).

302f: Zu Marqos b. al-Qanbar und der Jerusalemreise vgl. G. Graf, *Ein Reformversuch innerhalb der koptischen Kirche im zwölften Jahrhundert*, Paderborn 1923 (*Collectanea Hierosolymitana* 2); GCAL II, 327-335; U. Zanetti: OCP 49 (1983) 426-433.

303: Zu Gregor Barhebraeus gibt es den zitierwürdigen Artikel TRE 14 (1985) 158-164 von W. Hage.

305: Zu Daniel bar Maryam vgl. E. Degen: OrChr 52 (1968) 45-80 und jetzt LACL 158.

307-10: Zu den armenischen Paulikianern vgl. N. G. Garsoian, *The Paulician Heresy. A study of the origin and development of Paulicianism in Armenia and the Eastern provinces of the Byzantine Empire*, The Hague 1967; dies., *Byzantine heresy. A reinterpretation: Dumbarton Oaks Papers* 25 (1971) 87-113; Vrej Nersessian, *The Tondrakian Movement. Religious movements in the Armenian church from the fourth to the tenth centuries*, London 1987; jetzt auch Seta B. Dadoyan, *The Fatimid Armenians. Cultural and Political Interaction in the Near East*, Leiden etc. 1997 (*Islamic History and Civilization* 18), vor allem 17-80 (kennt fast nur Literatur in russischer und armenischer Sprache; da diese aber teilweise fast unzugänglich ist, ist S. D. eine gute Informationsmöglichkeit für diesen Bereich der Forschung).

309 Anm. 102: Vgl. M. Canard / H. Berbérian (Hg.), *Aristakès de Lastivert. Récits des malheurs de la nation arménienne. Traduction française avec introduction et commentaire*, Bruxelles 1973 (*Bibliothèque de Byzantion* 5).

313 Anm. 13: Für die Reste des Registers des Patriarchats von Konstantinopel ist die monumentale kommentierte Edition des Teams um H. Hunger zu benutzen.

314 mit Anm. 16: Zu Theophanes gibt es nun eine kommentierte englische Übersetzung (Oxford 1997); vgl. dazu die Rezension von W. Brandes: ByzZ 91 (1998) 549-561. – Der Bericht über das Klatschen und Tanzen beim Psalmensingen stammt auch aus Theodoretos (HFC IV,7), bezieht sich dort jedoch auf die ägyptischen Melitianer, vgl. F. J. Dölger: *Antike und Christentum* 4 (1934) 161-195!

318: Das Florilegium des Nikon entstand unter Konstantinos X. Dukas (1059-67), also nicht »gegen Ende des 11. Jh.«, vgl. Christian Hannick, Art. Nikon 2.: LexMA 6 (1993) 1190 sowie M. Kohlbacher, *Unpublizierte Fragmente* (s. o. zu S. 27), 137-166 (vor allem 143-149); zu den darin enthaltenen kanonistisch relevanten Quellen: Carlo de Clercq, *Les textes juridiques dans les Pandectes de Nikon de la Montagne Noire*, Venezia 1942 (*Codificazione Canonica Orientale Fonti* II,30), 74 (zur Timotheos-Stelle).

319 Anm. 30: Angesichts des Umfangs der Behandlung dieser Handschrift wäre eine Bezeichnung des Handschriftenkataloges nicht nur für eine vollständige Signatur sinnvoll gewesen.

320: Zum Erzbischof »von Bulgarien«, i. e. von Ochrid (Achrída) vgl. G. Prinzing, Art. Ochrid: LexMA 6 (1993) 1376-80; zu Theophylaktos P. Gautier, Théophylacte d'Achrída Discours, Traités, Poésies, Thessaloniki 1980 (Corpus Fontium Historiae Byzantinae 16,1), 11-37; M. Angold, Church and Society in Byzantium under the Comneni, 1081-1261, Cambridge 1995, 158-172.

323ff.: Zu Bogomilen vgl. auch R. Manselli: LexMA 2 (1983) 328-332; M. Loos, Dualist Heresy in the Middle Ages, Prag 1974; M. Angold, Church and Society (s. o. zu S. 320), 468-501.

324f: Ob die Bogomilen in Bosnien eine »Staatskirche« waren, ist doppelt strittig, zum einen angesichts der problematischen Staatlichkeit, vgl. S. Ćirković, Art. Bosnien: LexMA 2 (1983) 472-477, zum anderen in religionshistorischer Sicht, vgl. John V. A. Fine Jr., The Bosnian Church: A New Interpretation, New York-London 1975 (East European Monographs 10) und S. M. Džaja, Die »bosnische Kirche« und das Islamisierungsproblem Bosniens und der Herzegowina in den Forschungen nach dem Zweiten Weltkrieg 1978.

325: Zu Euthymios vgl. M. Angold, Church and Society (s. o. zu S. 320), 473-476.

326 Anm. 56: Zur Alexias vgl. die Einleitung zur Übersetzung von D. R. Reinsch, Köln 1996.

330: Zur Protheoria, die teils Nikolaos, teils Theodoros von Andida zugeschrieben wird, und deren Datierung vgl. R. Bornert, Les commentaires byzantines de la divine liturgie . . ., Paris 1966 (AOC 10), 181-206.

332-341: Zu sämtlichen Personen des Hesychastenstreites bietet das Wiener Prosopographische Lexikon der Palaiologenzeit (PLP) unentbehrliche Artikel mit biographischen und ausführlichen bibliographischen Angaben.

333: Zu Gregorios Sinaites vgl. auch G. Podskalski: TRE 14 (1985) 206-209 und zu Gregorios Palamas denselben TRE 14 (1985) 200-206.

336 Anm. 109: Neben einem von K. F. angeführten »kurzen Reflex auf das Werk Barlaams« bietet David Dishypatos eine veritable Streitschrift Περί τῶν τοῦ Βαβλαάμ καὶ Ἀκινδύνου βλασφημιῶν ἀποσταλεῖς πρὸς τὸν Καβάσιλαν κύριον Νικόλαον, ed. Demetrios G. Tsames, Thessaloniki 1973 (Byzantina Keimena kai Meletai 10), 35-95 (Text nach fünf Handschriften); auch R. Browning, David Dishypatos' Poem on Akindynos: Byzantina 25-27 (1955-57) 714-745 ist einschlägig.

341: Was schrieb wohl Symeon von Thessaloniki um 1420 A. D. in seinem Dialog gegen alle Häresien (dialog. c. 1-32: ed. PG 155)? Zu diesem vgl. Dictionnaire de Spiritualité 14 (1990) 1401-1407.

341: Zu den »Judaisierenden« vgl. auch K. Onasch, Grundzüge der russischen Kirchengeschichte, Göttingen 1967 (Die Kirche in ihrer Geschichte Bd. III Lfg. M), M38-M43.

354: Die Epistula Synodica des Sophronios von Jerusalem (CPG 7635) ist jetzt nach R. Riedinger (ACO Ser. II, Vol. II. 1 [1990], 410-494) zu zitieren.

355: Die Synodalkanonones von Ankyra (CPG 8501) und Gangra (CPG 8554) sollten nicht nach Mansi zitiert werden, sondern griechisch nach P. P. Ioannou und V. N. Benešević (auch die von Nikaia II), sowie mit Blick in die lateinische Überlieferung bei C. H. Turner, Ecclesiae occidentalis monumenta juris antiquissima II,1.

Die sehr geringe Zahl von Schreibversehen – bei vielen griechischen Zitaten – zeugt von einem sorgfältigen Korrekturlesen; lies S. 95 Z. 1: μοναστῶν; 120 Z. 24: manichäische; 133 Anm. 189: Πλήροφωρία; 134 Anm. 198: Sarug; 154 Z. 7: waren)in; 156 Z. 10: postum; 183 Z. 7: θεοτόκον; 193 Z. 29: ἐνεργουμένης; 209 Z. 17: ἕτερά; 209 Z. ult.: πολλοί; 221 Z. 21: ἡμῶν; 223 Z. 19f: οὐσιωδῶς; 229 Z. 4: βροπενθύονται (?); 231 Z. 38: ἐγκρατή; 233 Z. 17: eines der zwei mit ist zu

streichen; 241 Z. 25: seine; 259 Z. 1: In; 267 Z. 12: Auffälligerweise; 279 Anm. 24: diptyques; 310 Z. 3: dieser; 319 Z. 18: Antidikomarianiten; 349 Z. 14: EYEΠETINOS.

Eine drucktechnische Kuriosität ist die Verwendung von zwei Formen des griechischen θ, eine in der Regel verwendete geschlossene Form (durchgestrichenes O) und immer wieder dazwischen eingestreut eine offene Form (u mit Schleife in der Oberlänge): e. g. S. 180 Z. 28; 181 Z. 15; 207 Z. 30; 211 Z. 26; 219 Z. 34; 230 Z. 38.

Wenn der Autor schreibt: »Diese Untersuchung versucht also, patristische, byzantinistische und christlich-orientalistische Aspekte eines kirchenhistorischen Themas zu beleuchten – wenigstens den patristischen hoffe ich annähernd gerecht geworden zu sein« (S. 17), so kann ihm Rez. darin voll zustimmen. Dieses Buch, aber auch die Übersetzung der B-Sammlung und die weiteren genannten Aufsätze sind der bedeutendste Beitrag zur Erforschung von Messalianismus und Pseudo-Makarios seit C. Stewarts Buch (1991). Die sorgfältige Abwägung läßt den Stand des Erreichten klar erkennen und lenkt den Blick auf die noch offenen Fragen.

Michael Kohlbacher

Harald Suermann, *Die Gründungsgeschichte der Maronitischen Kirche* (= *Orientalia Biblica et Christiana*, 10), Wiesbaden (Harrassowitz) 1998, X, 343 Seiten, ISBN 3-447-04088-2, € 64,-

Mit dieser Arbeit (Habilitationsschrift Bonn 1997) hat Suermann sich einem Problem gestellt, um das um so schärfer debattiert wird, als es das Selbstverständnis der betroffenen Kirche tangiert: der Kirche der Maroniten – mit ihren (möglicherweise) monotheletischen Anfängen. Der Geschichte dieser Debatte und ihrem aktuellen Stand gibt er dann auch einleitend (S. 3-36) weiten Raum, indem er die Repräsentanten der maronitischen Position (mit ihrem Eintreten für die »immerwährende Orthodoxie«) ebenso ausführlich referiert wie die »westliche Geschichtsschreibung« mit ihrer differenzierteren Sicht der Dinge. Hier hätte Verf. als einen (relativ) frühen Zeugen für die monotheletische Position der Maroniten vor ihrer Union mit Rom auch Paulos von Antiochia, griechisch-orthodoxen Bischof von Sidon (wohl 12. Jh., ed. *Paul Khoury*, 1994), nennen können (Traktat IV, 10: »Monenergismus« und »Monotheletismus« der Maroniten).

Diese strittige Frage zu lösen, bedarf es also der Aufhellung der »Gründungsgeschichte der Maronitischen Kirche«, die die Dokumente ihrer eigenen Überlieferung vor der römischen Union offenbar vernichtete – und damit eine Parallele böte zu den vergleichbaren Verhältnissen in der südindischen Thomaschristenheit vor deren Union von 1599 (und ihrer »nestorianischen« Vergangenheit). Die nun noch erhaltenen (und fast durchweg bereits edierten) Quellen unterschiedlicher Provenienz also hat Suermann gründlich ausgewertet und sie erstmals »in den Kontext der allgemeinen Kirchengeschichte« gestellt (S. 37). Sie bestimmen die einzelnen Schritte der chronologischen Gliederung seiner Arbeit mit den Themenbereichen: Gründung und Lage des Klosters Mar Maron (S. 41-72) – Kampf um Chalzedon und Ende des Akakianischen Schismas 519 (S. 73-100) – Krisis der chalzedonensischen Restauration 535/36 (S. 101-113) – Briefwechsel zur Auseinandersetzung zwischen Maroniten und severianischen »Monophysiten« nach 536 (S. 115-157) – Vorgeschichte der 6. Ökumenischen Synode (S. 159-218) – (Dyotheletische) 6. Ökumenische Synode von Konstantinopel 680/81 (S. 219-237) – Nachgeschichte bis zur Einsetzung des ersten maronitischen Patriarchen (S. 239-281).

Im Zuge dieser schrittweise durchgeführten Untersuchung ergibt sich dann dieses: Das ganz am Anfang der Maroniten-Geschichte stehende, in der *Syria secunda* nur annähernd genauer zu

lokalisierende Kloster Mar Maron (jedenfalls in Orontes-Nähe im Gebiet von Hama – Apamea – Larissa/Schaizar) wurde wohl im Anschluß an die 4. Ökumenische Synode (Chalzedon 451) vom Kaiser Markian gegründet, um das chalzedonensische Mönchtum in Syrien zu stärken. Seine Bewohner hielten sich dann auch – zumal zur Zeit des »Henotikon«, d. h. während des Akakianischen Schismas – treu an dieses Bekenntnis, standen damit auf Seiten Roms und nahmen unter den streng chalzedonensisch orientierten Klöstern Syriens eine Führungsrolle ein. Der dann im 7. Jahrhundert vom Kaiser Herakleios zur Verständigung zwischen Chalzedonensern und Anti-Chalzedonensern propagierte Monotheletismus war offenbar schon früher in Syrien vertreten worden, wobei die Position Mar Marons in dieser Vorphase unklar ist, bevor es unter Herakleios zum Vorreiter des Monotheletismus auf chalzedonensischer Basis wurde und dann (vor und nach der 6. Ökumenischen Synode 680/81, deren Beschlüsse unter islamischer Herrschaft nicht durchgesetzt werden konnten) im Rahmen des in dieser Frage gespaltenen Chalzedonensertums Syriens das theologisch-geistige Zentrum der Gruppe war, aus der schließlich die Maronitische Kirche hervorgehen sollte. Der zu ihrer förmlichen Verselbständigung führende Bruch erfolgte um die Mitte des 8. Jahrhunderts (nach einer etwa 40jährigen Vakanz im antiochenischen Patriarchat), als der mit muslimischer Unterstützung eingesetzte Patriarch Theophylaktos Bar Qanbara die Mönche Mar Marons zu seinem Dyotheletismus zwingen wollte: Sie unterstellten sich vielmehr einem eigenen Patriarchen, womit der lange monotheletische-dyotheletische Streit unter den Chalzedonensern Syriens nun auch kirchlich verfestigt war. Daß der erste maronitische Patriarch – wie es die Tradition dieser Kirche will – »Mar Maron« hieß, läßt sich historisch nicht erhärten; zu hören ist von ihm erst in der legendenhaft geprägten Literatur des Spätmittelalters.

Kritische Bemerkungen zu einzelnen lassen sich in einer derartig umfassenden Untersuchung immer machen. So ist m. E. der von Suermann mehrfach ganz unbefangen verwendete Begriff »Union« irreführend, da er (zumal in einer Arbeit über eine seit der Kreuzzugszeit »unierte' Kirche) immer an das denken läßt, was dieser *terminus technicus* kirchenpolitisch wirklich meint: die Unterstellung unter Rom in Anerkennung des päpstlichen Jurisdiktionsprimats. Aber an einen derartigen Anachronismus für die hier behandelten frühen Jahrhunderte denkt Suermann auch gar nicht, meint vielmehr dogmatischen, bzw. kirchlichen Konsens mit Rom: etwa seitens des melkitischen (rum-orthodoxen) Patriarchen (S. 270) oder des Klosters Mar Maron (z. B. S. 73. 87. 99); und ebenso verhält es sich mit der »Union zwischen der Reichskirche und Rom« (S. 88) – wobei zusätzlich zu bemerken ist, daß zu dieser Zeit ja auch das Patriarchat des Westens Teil der Reichskirche war. – Auf S. 96-99 wird das innermiaphysitische Gegenüber zu vordergründig skizziert: Hier geht es im Kern um Kyrills *mia physis tou Theou Logou sesarkomene* (wofür dann auch etwa Severus steht) gegen den dezidierten Monophysitismus eutychanischer Prägung (*mia physis ... sesarkomenou*). – Die von Michael Syrus erwähnten »Oberhäupter« (S. 241), bzw. »Chefs« (S. 242) meinen das in den Gemeinden einflußreiche Laienamt der »Notabeln«. Den in diesem Zusammenhang genannten Vater des Johannes von Damaskus hätte Suermann konsequent in der griechischen oder arabischen Form seines Namens anführen sollen: So erscheint nun dieselbe Person an drei verschiedenen Stellen im Register (S. 338) als »Sarğün ibn Manşūr«, »Sergios, Schreiber des Khalifen 'Abdalmalik«, bzw. »Sergios ibn Manşūr«. – Als Referenz für den Religionsproporz im modernen Libanon (Nationalpakt von 1943) hätte sich (S. 2) vor allem Wilhelm Kewenig, *Die Koexistenz der Religionsgemeinschaften im Libanon* (Berlin 1965), angeboten.

Im Ganzen seiner Untersuchung zeichnet Suermann ein in sich geschlossenes Bild von der maronitischen Frühgeschichte in ihren ersten (und entscheidenden) drei Jahrhunderten, das im historischen Kontext, in den er es einfügt, plausibel ist, angesichts der nur bedingt befriedigenden Quellenlage aber auch hypothetischen Charakter hat. Immerhin hat er auf die alte Streitfrage um

den anfänglichen Monotheletismus der Maroniten eine konkrete Antwort gegeben, die so lange als gültig gelten dürfte, bis eine mit gleicher Intensität begründete andere Sicht der Dinge präsentiert wird. Daß Repräsentanten der hier betroffenen Kirche sich rühren werden, darf man vermuten – daß sie es mit historischen und nicht nur traditionellen Argumenten tun, möchte man erhoffen. Ob sich dabei dann auch über die Art des maronitischen »Monotheletismus« (wenn man ihn denn hinnimmt) Näheres erweisen läßt (680/81 verurteilter physischer – oder doch nur gnomischer – »moralischer« Monotheletismus), bleibt abzuwarten.

Wolfgang Hage

Robert G. Hoyland, *Seeing Islam As Others Saw It. A survey and evaluation of christian, Jewish and Zoroastrian writings on early Islam (= Studies in Late Antiquity and Early Islam 13)*, Princeton N. J. (The Darwin Press, Inc.) 1997, XVIII, 872 Seiten, ISBN 0-87850-125-8, \$ 49,95

Diese sehr breit angelegte Studie will die nichtislamischen Quellen näher vorstellen, welche die Zeit des beginnenden Islam beleuchten (630-780 A. D.). In einem ersten Teil, einem Essay, behandelt der Verfasser »The Historical and Literary Background«. Darin geht er auch auf die Einstellung der orientalischen Christen gegenüber den muslimischen Eroberern ein und weist darauf hin, daß die erhaltenen koptischen Quellen des 7. Jh. dem Islam gegenüber feindlich eingestellt seien (S. 23). Die verbreitete Ansicht, daß die Monophysiten des byzantinischen Reiches die muslimischen Eroberer begeistert begrüßt hätten, wäre in der Tat wohl einmal gründlich zu überprüfen.

Im zweiten Teil führt der Verfasser die Quellen einzeln auf, in denen gelegentlich Bemerkungen über den Islam zu finden sind (Teil IIA) oder die sich näher mit ihm befassen (Teil IIB). Teil A umfaßt nacheinander die griechischen, monophysitischen (westsyrischen, koptischen und armenischen), ostsyrischen, lateinischen sowie jüdischen, persischen und chinesischen Quellen. Teil B ist nach literarischen Gattungen angeordnet: Apokalypsen, Martyrologien, Geschichtswerke, Apologien und Religionsdisputationen der verschiedenen christlichen Kirchen, der Juden und sonstigen Religionsgemeinschaften.

Der Verfasser beschreibt jeweils zunächst allgemein die betreffende Quelle und geht dann näher auf die Teile ein, die zum Thema gehören, wobei er längere oder kürzere Passagen in Übersetzung zitiert. Dabei setzt er sich auch mit der Literatur auseinander.

Teil III gilt dem Thema »Writing the History of Early Islam«, insbesondere der nichtislamischen Konzeption des Islams und der Frage, wie die nichtmuslimischen Quellen zu benutzen seien.

Das Buch gibt insoweit einen umfassenden Überblick über die Quellen, die für die frühe Geschichte des Islams bedeutsam sind. Die Belesenheit des Verfassers ist bewundernswert. Gelegentlich kann man sich aber fragen, ob die Ausführlichkeit immer erforderlich gewesen wäre und ob nicht ein Hinweis auf andere Darstellungen ausgereicht hätte. Jedenfalls handelt es sich um ein übersichtlich angelegtes und bequem zu benutzendes Hand- und Lesebuch, das man mit Gewinn benutzen wird. Die erstaunliche Fülle des zur Verfügung gestellten Materials kann hier nur angedeutet werden.

Nicht recht verständlich ist mir, warum noch sechs Exkurse hinzugefügt wurden (Teil IV), die immerhin etwa ein Siebtel des Textumfangs (S. 599-703) des ohnehin schon dicken Bandes ausmachen und nur bedingt etwas mit dem Thema zu tun haben.

Exkurs A (S. 601-610) befaßt sich mit den rechtlichen Entscheidungen des Jakob von Edessa,

deren Überlieferung in den verschiedenen syrischen Handschriften nur schwer zu überblicken ist. Ich habe nicht den Eindruck, daß die eher allgemeine Darstellung Hoylands wesentlich weiterführt. Ein verlässliches Bild ließe sich nur gewinnen, wenn sämtliche Texte kritisch ediert und eingehend untersucht würden.

Näher am Thema des Buches liegt Exkurs B (S. 611-630) über »The Byzantine-Arab Chronicle of 741 and Its Eastern Source«, die der Verfasser bereits in Teil IIB (S. 423-427) beschreibt. Es handelt sich um einen lateinischen Text, der nach seiner Meinung teilweise auf einer in Syrien entstandenen Quelle beruht, auf die auch das »Chronicon Hispanicum« von 754 A. D. zurückgehe. Im Exkurs bietet der Verfasser eine kommentierte Übersetzung des erstgenannten Quelle.

Im dritten Exkurs (S. 631-671) versucht der Verfasser, die im Original nicht erhaltene Chronik des Theophilos von Edessa anhand der darauf beruhenden Texte in Übersetzung zu rekonstruieren (für die Zeit von etwa 590 bis 760).

Exkurs D, »The Passion of David of Dvin«, stellte eine mit Anmerkungen versehene Übersetzung des armenischen Textes über ein Martyrium unter einem muslimischen Herrscher dar, das in die vom Verfasser behandelte Zeit fällt. Der Exkurs stammt von Robert W. Thomson.

Exkurs E ist ebenfalls nicht von Hoyland verfaßt, sondern von Stephen H. Rapp, der einen kurzen, aber informativen Überblick über »Georgian Historical Writing« gibt (S. 677-686).

Im letzten Exkurs (S. 687-703) stellt der Verfasser »Dated Arabic Writings AH 1-135 / 622-752« zusammen, nämlich Papyri, Inschriften, Münzen und Ähnliches.

Ich hätte es für zweckmäßiger gehalten, die Exkurse, die durchaus von erheblichem Wert sind, die aber kaum jemand in dem Buch vermuten wird, separat und unter einem eigenen Titel zu veröffentlichen.

Es folgt noch eine ausführliche Bibliographie der Primärquellen und der Sekundärliteratur (S. 709-825) und ein gleichfalls sehr nützlicher »General Index«.

Hubert Kaufhold

Francis Baissari, *Catalogue raisonné des manuscrits de la bibliothèque de la résidence patriarcale Maronite (Bkerké). Deuxième Série Fonds Bkerké* (= Fondation René Moawad, Textes et Documents Historiques), Beyrouth 1999, 375 Seiten (mit arabischem Nebentitel auf dem hinteren Umschlag: al-Muṭrān Fransīs al-Baisarī, Ṭabat manṭiqī li'l-maḥṭūṭāt al-maḥfūza fī Bkirkī)

Die Erschließung der christlichen Handschriftensätze des Orients macht weitere Fortschritte. Der Bestand der Residenz des maronitischen Patriarchen in Bkerke (Libanon) war bisher nur zu einem Teil bekannt, nämlich durch den 1973 in Beirut erschienenen, französisch verfaßten Katalog von Abdo Khalifé und François Baissari, in dem 228 arabische und syrische Handschriften beschrieben sind.<sup>1</sup> Mgr. Baissari, damals noch »Curé de Batroun«, jetzt »Vicaire patriarcal général maronite de Jubbé«, legt nun einen zweiten Band für den »Fonds Bkerké« vor. Aus den Vorworten beider Kataloge ergibt sich allerdings nichts Näheres über diesen Fonds und etwaige weitere Handschriften in Bkerke. Der Verfasser schreibt nur, daß er in dem zweiten Band diejenigen syrischen und arabischen Manuskripte behandle, die bisher noch nicht studiert worden seien; er

1 *Catalogue raisonné des manuscrits de la bibliothèque de la résidence patriarcale Maronite (Bkerké). Première Série Fonds Bkerké* (= République Libanaise. Direction Générale des Antiquités, Textes et Documents Historiques).

bezieht außerdem Handschriften von Mar 'Abda, 'Ain Warka und Mar Sarkīs (in Raifūn) ein. Im Vorwort berichtet er, daß manche Manuskripte, die früher zu den Sammlungen gehört haben, inzwischen abhanden gekommen sind.

Die Handschriften sind ungefähr in die gleichen Sachgruppen eingeteilt wie im ersten Band: Liturgie, Hl. Schrift, Kirchengeschichte, Geschichte der maronitischen Kirche, Spiritualität und Homilien, Dogmatik und Moral, Philosophie, Literatur, Grammatiken und Wörterbücher, drusische und muslimische Handschriften. Sie sind fortlaufend numeriert von 1-222 (214-222 sind nichtchristliche Handschriften). Einige anscheinend nach Vergabe der Nummern noch hinzugekommene werden durch den Zusatz a bzw. b gekennzeichnet, so daß ich insgesamt 224 christliche Handschriften zähle.

Die Beschreibungen enthalten: Verfasser und Titel des betreffenden Werkes oder eine zusammenfassende Charakterisierung der Handschrift (französisch und arabisch), mit Hinweisen auf die Fundstellen in der Literaturgeschichte von Georg Graf oder in den Katalogen libanesischer Handschriften von Joseph Nasrallah und anderen, Folio-Angaben, Incipit und Desinit der enthaltenen Werke (in arabischer Schrift, auch bei Karšūni-Texten) sowie knappe kodikologische Angaben (Beschreibstoff, Einband, Schriftart, Sprache, Tinte, Zahl der Spalten, Foliiierung, Erhaltungszustand, Besonderheiten, Jahrhundert der Entstehung<sup>2</sup>, Blattzahl, Buchformat und Schriftspiegel, Zeilenzahl) sowie Herkunft (aus Bkerke oder einer der anderen genannten Sammlungen). Kolo- phone und sonstige Vermerke werden erfreulicherweise ausführlich wiedergegeben (ebenfalls in arabischer Schrift; ohne Übersetzung). Daß der Verfasser ihnen besondere Aufmerksamkeit schenkt, ergibt sich aus dem Vorwort, wo er schreibt: »Les manuscrits abondent en colophons qui nous donnent des renseignements sur l'histoire du Liban, sur celle des pays limitrophes et bien entendu sur celle de notre communauté.«

Die Handschriften sind natürlich – wie überall in den Bibliotheken – von unterschiedlichem Wert. Die älteste der christlichen Manuskripte, ein Trauungsrituale, stammt aus dem Jahr 1306.<sup>3</sup> Nach den Angaben des Verfassers stammt eine weitere aus dem 15. Jh. und 7 aus dem 16. Jh. Die meisten datierbaren (69, also fast ein Drittel) gehören dem 18. Jh. an, ein Viertel (56) dem 19. Jh. und weitere 41 (18%) dem 17. Jh. Zwei Handschriften wurden noch im 20. Jh. geschrieben. Bei etwa einem Fünftel (47) verzichtet der Verfasser allerdings ganz auf eine Datierung, so daß sie sich nicht einordnen lassen.

Die weitaus meisten Handschriften sind in arabischer Schrift oder in Karšūni geschrieben, nur ein kleinerer Teil ist rein syrisch (wie zu erwarten, vor allem bei den liturgischen und biblischen Texten).

Etwa ein Viertel der Handschriften (Nr. 1-55) gehört zur Kategorie »Liturgie«. Viele der sonstigen Texte sind bekannt, doch kommen auch Werke vor, die in den Literaturgeschichten noch nicht verzeichnet sind. Die 1766 aus dem Lateinischen übersetzten *Rusūmāt al-falsafīya* des nach Baissari nicht bei Graf verzeichneten Franziskaners »Francis Pakwer« (باکوير) der Hs. 167 sind allerdings wohl mit dem gleichnamigen Werk (lateinisch: *Institutiones philosophiae*) des François Jacquier O. F. M. (vgl. Graf, GCAL III 246) identisch. Die Regeln des Franz von Sales (Hs. 121) sind entgegen Baissari bei Graf erwähnt (GCAL III 450). Der Boulou Antwīn der Hs. 168 (Nr. 7) ist sicherlich der Jesuit Paul Antoine, 1678-1743 (vgl. Graf, GCAL III 224 und öfter). Auch sonst wäre einiges wohl noch näher zu identifizieren, aber es sieht nicht so aus, als ob sensationelle Entdeckungen zu machen sind. Maronitische Verfasser stehen natürlich im Vor-

2 Die genaue Datierung kann nur den zitierten Schreibervermerken entnommen werden.

3 Bei der Angabe »XIII<sup>e</sup> s.« für Nr. 147 handelt es sich offensichtlich um einen Druckfehler. Die Handschrift stammt sicher aus dem 18. Jh.

dergrund. Auch Übersetzungen westlicher theologischer Schriften sind reichlich vertreten. Die Handschriften 141, 211 und 212 enthalten ostsyrische Texte.

Die Beschreibung wird von drei Registern beschlossen: Autoren und Übersetzer, Werke, Kopisten.

Der Katalog stellt ein sehr gutes Arbeitsinstrument dar, das nicht nur für die Geschichte der christlich-arabischen Literatur, sondern wegen des Abdrucks der Schreibervermerke auch für die Geschichte und Prosopographie von großem Nutzen ist. Schließlich soll auch dankbar vermerkt werden, daß der Druck durch die private »Fondation René Moawad« ermöglicht wurde, die angesichts der Zeitläufte an die Stelle der Libanesischen Altertümerverwaltung getreten ist, die für den ersten Band verantwortlich gezeichnet hat. Es wäre zu wünschen, wenn die Wissenschaft vom Christlichen Orient häufiger durch Mäzene gefördert würde!

Hubert Kaufhold

### E. R. Hambye S. J., *History of Christianity in India. Volume III: Eighteenth Century*, Bangalore 1997, XXIV, 562 S.

Die Church History Association of India in Bangalore gibt eine umfassende Reihe über das Christentum in Indien in englischer Sprache heraus, von der nun bereits fünf Bände vorliegen. Der erste von A. M. Mundadan behandelt die Anfänge bis zur Mitte des 16. Jh. (1984, 567 Seiten; Nachdruck 1989). Der zweite stammt von Joseph Thekkedath und umfaßt die anschließende Zeit bis zum Ende des 17. Jh. (1982, 529 Seiten; Nachdruck 1989). Während der erste Band naturgemäß in erster Linie dem bodenständigen indischen Christentum, nämlich den Thomaschristen gewidmet ist und nur zu einem geringen Teil den seit der ersten Hälfte des 16. Jh. von europäischen Missionaren gegründeten Gemeinden in Tamil Nadu und Goa, befaßt sich der zweite Band schon zu mehr als zwei Dritteln mit den Christen außerhalb von Kerala (Tamil Nadu, Karnataka und Andra Pradesch, Westindien, vor allem Goa, Nordindien, Bengalen und Orissa). Das 19. und 20. Jh. ist Gegenstand von Band 4 (Südindien) und Band 5 (Nordindien). Erschienen sind davon bereits der 2. Teil von Band 4 (Hugald Grafe, Tamil Nadu, 1990, 325 Seiten) und der 5. Teil von Band 5 (Frederick S. Downs, Nordostindien, 1992, 236 Seiten). Kerala ist der erste Teil von Band 4 vorbehalten. Der geplante 6. Band trägt den Titel: *History of Christianity in India during the Nineteenth and Twentieth Centuries: All-India Developments*.

Der hier anzuzeigende 3. Band über das 18. Jh. stammt von dem ausgezeichneten Kenner des indischen Christentums Edward René Hambye S. J. (1916-1990), der seit 1950 an verschiedenen kirchlichen Hochschulen in Indien lehrte, dann auch am Päpstlichen Orientalischen Institut in Rom, und der sich auch durch zahlreiche Veröffentlichungen über die Kirchen syrischer Tradition verdient gemacht hat.

Nach einer Einleitung behandelt der Verfasser die Christen in Kerala (S. 13-106), Tamil Nadu (S. 107-237), Karnataka (S. 239-301), Andra Pradesch (S. 303-350), Westindien (S. 351-396), Nordindien (S. 397-431) und Ostindien (S. 433-481). Es folgen abschließende Bemerkungen, eine umfangreiche Bibliographie (S. 488-528) sowie ein Register. Den einzelnen Abschnitten sind Übersichtskarten beigegeben.

Das in dieser Zeitschrift in erster Linie interessierende Kapitel über die Christen in Kerala ist wie folgt gegliedert: Historischer Hintergrund (S. 15-20), die katholischen Thomaschristen (S. 22-44), die orthodoxen Christen (S. 45-64), die lateinischen Christen (S. 65-77), zwischenchrist-

liche Beziehungen (S. 78-83), Christen in Kerala und die politischen Gewalten (S. 84-93), der kulturelle Beitrag der Christen (S. 94-106). Im 17. Jh. war eine bis heute andauernde folgenreiche Spaltung unter den Thomaschristen entstanden: auf der einen Seite die größere Gruppe, die unter westlichem, katholischem Einfluß stand und der ostsyrischen Tradition treu blieb, auf der anderen die Gruppe, welche die westliche Vorherrschaft ablehnte, sich der westsyrischen Kirche angeschlossen hatte und allmählich deren Tradition übernahm. Die Trennung verfestigte sich im 18. Jh., auch wenn nicht selten einzelne von der einen zur anderen Seite übergingen und zunächst manche Kirchengebäude von beiden Gruppen noch gemeinsam benutzt wurden. Hambye behandelt die bewegte Geschichte diese beiden Kirchen und ihre vielfältigen Kontakte mit Europäern bzw. Kirchenvertretern des Vorderen Orients zu Recht getrennt, ebenso auch die der meist an der Küste lebenden Christen des lateinischen Ritus, die auf westliche Missionen seit dem 16. Jh. zurückgehen. In das 18. Jh. fällt auch das Schwinden des holländischen Einflusses und der Aufstieg der britischen East India Company. In erster Linie hatte sich die christliche Minderheit aber mit den einheimischen Radschas und den von Norden einfallenden Muslimen (Haidar Ali, Tipu Sultan) auseinanderzusetzen.

Einige Randbemerkungen zu diesem Abschnitt: Das auf S. 45, Fußn. 1, angegebene arabische Werk von »S. Jacob Thomas, History of Syrians in India (1951)« stammt von dem späteren syrisch-orthodoxen Patriarchen Iganatios Jakob III. (Tārīḥ al-kanīsat as-suryānīya al-Hindīya); vgl. auch die verbesserte Kurzfassung: Aḡnāṭius Ya'qūb at-tālīḥ, al-'Uṣārat al-naqīya fī tāriḥ al-kanīsat as-suryānīya al-Hindīya, Damaskus 1973 (146 Seiten). Statt »Gregorios Hanna Bakiddide« (S. 51) ist zu lesen: »... Bāḥūdaīdī« (d. h. aus Bēt Ḥudaidā = Qaraqōš im Iraq). Das Ernennungsschreiben eines Bischofs heißt nicht »statistikon« (S. 51, Fußnote 23), sondern *sustātiqon* (συστατικόν).

Unter dem Gesichtspunkt des Christlichen Orients sind aber auch weitere Kapitel lesenswert, so etwa über den Malabar-Riten-Streit in Tamil Nadu, nämlich die Frage, wieweit die Übernahme einheimischer, nichtchristlicher Gebräuche zulässig ist (S. 211-237). Es handelt sich um ein Problem, das unter dem Stichwort Inkulturation auch heute wohl noch nicht ganz ausgestanden ist. Von Bedeutung sind ferner die Ausführungen über die Armenier in Indien, etwa in Madras (S. 151f.), Nordindien, u. a. Delhi, (406ff.) oder Bengalen (S. 478-481). Sie waren teilweise, wie auch Georgier, als Söldner in nordindischen Armeen anzutreffen (S. 408f., 480).

Besonders beeindruckend ist, daß Hambye zahlreiche ungedruckte Quellen für diesen Band verwertet hat. Aus der Bibliographie ergibt sich, daß er nicht weniger als 29 Archive benutzt hat, in Brüssel, Calcutta, Chantilly, Goa, Lissabon, London, Madras, München, Namur, Paris, Rom, Shembaganur (Südindien) und im Vatikan. Auch die Anzahl der Literatur – der veröffentlichten Quellen sowie der Bücher und Aufsätze –, die in die Darstellung eingeflossen sind, ist gewaltig. Der Hauptherausgeber der Reihe A. M. Mundanam wird deshalb wohl recht haben, wenn er in seinem Vorwort (S. VII) schreibt: »Perhaps this volume will be the most documented, freshly researched book in the series«. Wichtig erscheint mir auch, daß Hambye sich nicht auf den rein kirchlichen Bereich beschränkt, sondern das politische, soziale und kulturelle Umfeld einbezieht.

Hambye konnte wegen seines unvermuteten Todes eine notwendige Überarbeitung seines Manuskriptes nicht mehr völlig abschließen. Es mußte ihm deshalb von verschiedenen Fachleuten noch die endgültige Form gegeben werden, so daß das Buch erst mit einiger Verspätung erscheinen konnte.

In Indien ist in den letzten Jahrzehnten eine erstaunliche Menge an Literatur zur Geschichte und Kultur des dortigen Christentums, auch gerade der Thomaschristen, erschienen, oft von hohem wissenschaftlichen Rang. Die Reihe History of Christianity in India und nicht zuletzt das

Buch von Hambye gehört mit zum Fundiertesten. Hoffentlich erscheinen bald die noch ausstehenden Bände.

Hubert Kaufhold

**Biblia Coptica, Die koptischen Bibeltexte, Herausgegeben von Karlheinz Schüssler, Forschungsinstitut für Ägyptenkunde und Koptologie der Universität Salzburg, Band I Das Sahidische Alte und Neue Testament, vollständiges Verzeichnis mit Fundorten: sa 1-120, Lieferung 4: sa 93-120, Wiesbaden (Harrassowitz Verlag) 2000, ISBN 3-447-04281-8, 168 Seiten, € 59,-**

Hier liegt nun die Abschlußlieferung von Band I vor (vgl. OrChr 81, 1997, 258/59 und 84, 2000, 261). Schüssler zieht nach den Danksagungen des Vorwortes in der Einführung jetzt Bilanz. Er hat 120 Textzeugen beschrieben, von denen einer bisher gänzlich unbekannt war. Viele Einzelblätter konnten nun bestimmten Handschriften zugeschrieben werden, aber auch falsche Zuschreibungen getilgt werden. Die diversen Textzeugen verteilen sich über die Zeit vom III. bis zum XIV. Jahrhundert auf Papyrus, Pergament, Papier und Gefäßscherben.

Die in dieser Lieferung dargebotenen Textzeugen sa 93-120 sind wieder nach dem bewährten Schema dargestellt und analysiert. Pentateuch, Regnorum, natürlich in besonderem Maße die Psalmen, Proverbia, Ecclesiastes, Iob, Sapientia, Canticum, Ecclesiasticus, Isaia, Ieremias, Lamentationes sind vertreten. Es finden sich aber auch Lektionare, so sa 108<sup>L</sup> (koptisch-arabisch) für die Karwoche. Es enthält auch liturgische Anweisungen. Sa 112<sup>lit</sup> enthält auch homiletische Literatur. Es folgen ausführliche Register und Tafeln.

Es folgen nun noch Addenda und corrigenda zu Heft 1-3 und schließlich ein Gesamtregister, das den Stoff des ganzen Bandes nach jeder Richtung hin erschließt.

Schüssler hat mit diesem Handschriftenverzeichnis, das die Textzeugen nach jeder nur denkbaren Richtung akribisch erschließt, das Studium der koptischen Bibel auf eine neue Basis gestellt. Die Publikationen oft kleinster Stücke an den verschiedensten Orten waren schon lange nicht mehr zu überblicken und so für den einzelnen Forscher zu nutzen. Die bisherigen Verzeichnisse waren nicht auf dem gegenwärtigen Stand und ihre Erschließung nicht auf der Höhe, die Schüssler erreicht hat. Wir können uns freuen, daß das jetzt anders ist. Der nächste Band wird mit Spannung erwartet

C. Detlef G. Müller

**Alberto Camplani, Scritti ermetici in copto = L'Ogdoade e l'Enneade, Preghiera di ringraziamento, Frammento del Discorso Perfetto (= Testi del Vicino Oriente antico 8,3), Brescia (Paideia Editrice) 2000, ISBN 88-394-0588-7, Lire 48.000**

Im Rahmen einer Textreihe aus den Literaturen des alten Vorderen Orients hat Camplani die in koptischer Sprache vorliegenden hermetischen Schriften bearbeitet. Eine ausführliche, gut belegte Einleitung zu dem Hermetismus, insbesondere natürlich seiner Bedeutung für Ägypten machen die Stärke des Buches aus. Der Verfasser geht von der antiken Idee aus, die die hermetischen Schriften ursprünglich in ägyptischer Zunge redigiert sah, stellt aber sogleich den deutlich griechischen Charakter fest, weist aber doch auch auf die griechisch-ägyptische Mischkultur hin. Camplani

widmet sich weiter der Forschungsgeschichte und zeigt richtig Bousset's fundamentale Bedeutung, der feststellte, daß der Hermetismus nicht der Philosophie zugehört, sondern der Religionsgeschichte. In der Gegenwart betont er Träger, der bei der Interpretation der Schrift Ogdoade und Enneade die Möglichkeiten eines dahinterstehenden Mysteriums oder einer gnostischen Haltung unterschied. Aber erst J.-P. Mahé eröffnet die neue Phase der hermetischen Studien. Weiter stützt sich Camplani auf G. Fowden und seine Arbeit über den ägyptischen Hermes von 1986, um das Problem der ägyptischen Kultur im griechischen Gewande anzugehen.

Anschließend werden philologische Probleme im Codex VI von Nağ' Ḥamādī behandelt, der die in Frage stehenden Schriften enthält. Das Problem der Verbindung zum Mönchsmilieu wird angesprochen, diese aber abgelehnt. Es gab auch andere Kreise als kirchliche und monastische, die koptische Literatur produzierten. Ogdoade und Enneade sind die einzigen nicht woanders bezeugten Schriften. Das Danksagungsgebet (VI,7) ist auch griechisch auf einem magischen Papyrus bezeugt. Das koptische Fragment der vollkommenen Rede (VI,8) ist ein Auszug aus selbiger (verloren). Das Saisidisch der Texte zeigt deutliche Abweichungen von dem seit dem IV. Jahrhundert üblichen. Auf den Seiten 40-42 bietet Camplani eine nützliche Inhaltsübersicht der Texte. Das Fragment stellt er als Exzerpt aus der vollkommenen Rede dar, weniger als eine ihrer Quellen (p. 43). Ausführlich wird die starke Polemik Augustins gegen Hermes dargestellt: Gott werde relativiert, der Mensch hingegen erhöht. Man findet ohnedies allenfalls eine Teilwahrheit.

Eine wichtige Bemerkung ist der Hinweis auf die Tatsache, daß ohne die hellenistische kulturelle Umgebung und die griechische Sprache die koptische Phase nicht möglich gewesen wäre. Mit anderen Worten: Die ägyptische Tradition kommt über das Griechische in das Koptische (p. 60). Bei den Apophthegmata Patrum liegt der Fall ja ähnlich. Interessant ist auch das Problem der hermetischen Wiedergeburt, also der Geburt einer Macht durch die göttliche Kraft (p. 60). Das hellenistische Judentum in den Gesängen der Therapeuten ist auch wichtig, wie überhaupt die christliche Sprache des Taufkreises (wie der Mysterien überhaupt; p. 63). Vox mystica und die menschliche und himmlische Liturgie werden wichtig: Stete Hymnen. Camplani betont faktisch immer die drei Elemente (Jüdisch, Christlich, Heidnisch-Ägyptisches) als Quellen. Er zeigt weiter einen Noūs als Organ zur Perzeption des Göttlichen (p. 75). Hermes erwartet von dem Schüler Akte psychosomatischen Charakters. Weiter geht es um die Eschatologie des göttlichen Πνεῦμα, die gebärende (generatrix) Δύναμις sowie die mystische Askese. Camplani stellt weiter fest, daß der Schüler direkt durch Gott erleuchtet wird und nicht durch die Mittlerschaft des Hermes (p. 87). Die Ogdoade bietet Lebensraum für die Engel und Seelen. Die Enneade ist Ort der Residenz der Mächte. Der höchste Gott steht über allem. Der demiurgische Geist gehört nicht zur eigentlichen göttlichen Welt.

Ein wichtiger Punkt ist die Schaffung des Neuen Menschen (p. 95): Die Vision Gottes spielt eine Rolle, bei der es um einen Empfang geht, aber auch um eine noetische Aktion von dem Initianden hin zu der Gottheit. Das Buch von der Ogdoade und Enneade wird im Tempel zu Diospolis von acht Wächtern gehütet. Der Name Gottes darf nicht für negative oder magische Zwecke verwandt werden. Camplani betont, daß wir kein Ritual vor uns haben, eher einen Meister-Schüler-Dialog (p. 100), eine sicher wichtige Erkenntnis. Der teurgische Kontakt mit der Gottheit erfolgt unter der Leitung eines Meisters. Ende des II. bis Anfang des III. Jahrhunderts p. Chr. n. dürfte das Buch von der Ogdoade und Enneade zu datieren sein. Englische Mächte (p. 104), ekstatische und erleuchtende Elemente (p. 111), Anrufung (pp. 112/113), hermetische Erneuerung (rigenerazione ermetica; p. 114) werden weiter behandelt. Abschließend wird auf die Bedeutung der hermetischen Schriften für die Christen eingegangen. Hier werden die entscheidenden Erkenntnisse über die Verbindung des Hermetismus mit der Bibel und seine daraus resultierende Relevanz für die Christen zusammengestellt. Auch die Bedeutung der manichäischen Leser wird

angesprochen, wie auch die Erhebung (*esaltazione*) Ägyptens. Schließlich muß an das weniger abstrakte religiöse Leben im Vergleich zu den alexandrinischen philosophischen Zirkeln gedacht werden.

Schon diese kurzen Hinweise dürften klarmachen, daß wir hier – unterstützt von zahlreichen Anmerkungen – eine gründliche Analyse dieser hermetischen Welt vor uns haben, die zum genauen Durchdenken einlädt.

Auf diese umfängliche Einleitung folgen nun die Texte.

Sie werden in italienischer Übersetzung mit ausführlichen Anmerkungen dargeboten. Man bedauert es natürlich, daß nicht einmal eine vorhandene Edition oder auch die Originaltexte synoptisch abgedruckt werden. In dieser Hinsicht bleibt der Leser auf sich gestellt, obwohl heutzutage ein derartiger Abdruck keine technischen Probleme bieten dürfte. Es geht sogar so weit, daß zwar griechische Termini noch in griechischen Lettern dargeboten werden; koptische Termini oder Sätze hingegen in einer Umschrift, die niemand helfen dürfte. Aufmerksam gemacht sei auf die Anmerkung 34 auf p. 141, die sich der Logosfrage widmet und das Problem des göttlichen Willens behandelt.

Auf die Übersetzung folgen zwei Anhänge. Der erste bietet spezielle Bemerkungen zu den Schriften über die Textanmerkungen hinaus. Der zweite Anhang hingegen bietet griechische und lateinische Parallelen, allerdings auch nur in italienischer Übersetzung. Bibliographie, Index der in den Texten vorkommenden Begriffe und Inhaltsverzeichnis beschließen den gewichtigen Band, der einen tiefeschürfenden Einblick in den ägyptischen Hermetismus erlaubt.

C. Detlef G. Müller

Matthias Westerhoff, *Auferstehung und Jenseits im koptischen »Buch der Auferstehung Jesu Christi, unseres Herrn«* (= *Orientalia Biblica et Christiana*, hrsg. von Eckart Otto und Siegbert Uhlig, Vol. 11), Wiesbaden (Harrassowitz) 1999, 396 Seiten, ISBN 3-447-04090-4, € 52,-

Das anzuzeigende Werk bietet die bisher beste Edition sowie grammatikalische und inhaltliche Erschließung des Buches, das als Bartholomäus-Apokalypse oder Bartholomäus-Evangelium, lateinisch einfach *Liber Bartholomaei* bekannt ist und der ägyptischen Bartholomaiostadt tradition ent-stammt. Allerdings liegt kein direkter inhaltlicher Zusammenhang mit den alten Fragen des Bartholomäus vor. Es handelt sich um ein eigenständiges Werk. Westerhoff sieht jedoch gewisse inhaltliche Berührungspunkte (pp. 215/16).

Westerhoff ist es nun gelungen, aus den bisher bekannten Fragmenten – trotz aller Lücken – ein zusammenhängendes Werk aufzubauen und damit alle Studien dieses Buches auf eine neue Basis zu stellen. Den Prolegomena folgt eine Editions-geschichte. Der Editor schält zunächst die Manuskripte A und B heraus (mit Seitenzahlen), verzichtet allerdings auf die Einarbeitung erst nach Fertigstellung seiner Arbeit entdeckter Blätter. Darüber stellt er den längsten und wichtigsten Textzeugen C, der 24 Pergamentblätter umfaßt. C käme der Urfassung am nächsten. Das Werk ist nach ihm original im säidischen Dialekt des Koptischen abgefaßt. Sprachliche Indizien, die auf eine griechische Vorlage der Gesamtkomposition deuten, seien nicht festzustellen (p. 19). Das ist vorsichtig ausgedrückt und mag in dieser Hinsicht stimmen. Damit dürfte die Aufnahme auch griechisch in Ägypten umlaufenden Traditionsgutes nicht ausgeschlossen sein.

In dem Abschnitt zur Sprache wird voll von der modernen philologischen Erforschung der koptischen Dialekte Gebrauch gemacht. Zu den Djinkim auf p. 20<sup>104</sup> sei zusätzlich aufmerksam

gemacht auf das separate Heft von Rodolphe Kasser: *Djinkim, sur tel graphème nasal ou vocalique de la langue copte bohairique*, Fifth International Congress of Coptic Studies, Washington/DC. August 14, 1992. Zu den Ausführungen auf p. 22 sei darauf hingewiesen, daß in koptischen Texten vielfach Zeichen über den Buchstaben ganz einfach ein falsches Atemholen des Vorlesers verhindern sollten. Die Sprache von A und B hat bohairische und fajjumische Einflüsse. Daraus schließt der Editor, daß C geographisch südlicher zu lokalisieren sei als die beiden anderen Handschriften. An den verschiedenen Verbformen und ihrer Anwendung macht Westerhoff die Syntax fest. Hier gelangen ihm wirklich subtilste Unterscheidungen und Festlegungen. Bezüglich des Stiles bleibt er jedoch auch in der Philologie stecken und kommt zu keiner Analyse im Sinne Eduard Nordens (*Die antike Kunstprosa*). Stattdessen bietet er hier einen Abschnitt ornamentale Ästhetik und bezieht sich allein auf die Ausführungen Klaus Wessels zur koptischen Kunst (Pierre du Bourguet, S. J. erwähnt er nicht). Diese sucht er in der Sprache wiederzufinden (Musik). Ornamental »verfremdete« (sic) Sprache wird für ihn zum Kennzeichen des koptischen Stiles, das Ganze zum Teppich aus Bruchstücken der Tradition geflochten. Hier wird ihm sicher nicht jeder folgen wollen. Immerhin ist diese Anschauung originell.

Dankenswerterweise wird eine ausführliche Gliederung geboten. Dabei ist zu beachten, daß der Anfang des Buches nicht erhalten ist. Dem Editor gelingt aber eine Grobgliederung in acht Abschnitten, die er noch unter sich aufteilt. Der Leser wird so sicher durch das Buch geführt, das ja nicht nur eine Tradition verarbeitet.

Der Text wird synoptisch koptisch-deutsch sehr sorgfältig dargeboten. Während sonst die zahlreichen koptischen Zitate in normalen Drucktypen dargeboten werden, liegt der Text handschriftlich vor. Die Textanmerkungen wurden sogar in Schreibmaschinenschrift abgefaßt. Der Editor meint, daß ein Text etwas Lebendiges sei (p. 48). Daher habe er die Handschrift C offenbar imitiert. Das geht natürlich nicht. Abgesehen davon, daß Drucktypen leichter lesbar sind, entspricht es modernem wissenschaftlichen Standard, Photographien mit Proben der benutzten Handschriften beizugeben. Diese fehlen völlig. Der Leser vermag sich also kein selbständiges Urteil zu bilden.

Auf Text und Übersetzung folgt eine literar- und quellengeschichtliche Untersuchung. Diese sucht zunächst die Komposition des Buches zu entschlüsseln. Nach Westerhoff beruft es sich auf das Evangelium nicht wie es geschrieben steht, sondern wie es in der mündlichen Verkündigung lebt (p. 199). Allerdings ist die edierte Schrift offensichtlich nach (!) der schriftlichen Fixierung der Evangelien verfaßt und kann sich folglich nur auf schriftlich (!) Vorliegendes stützen. Interessant ist die Gegenüberstellung von Bartholomaios und Petros als Gegensatz des von der Welt und Kirche unabhängigen Einzelnen und dem monarchischen Bischof, so wie Antonios und Athanasios (pp. 220, 221). Der Editor verkennt hier die starke Selbständigkeit der einzelnen Bischöfe in Oberägypten. Erst das Mittelalter kam hier zu einer straffen Organisation. Das Schulbeispiel Antonios - Athanasios genügt als Beweis nicht. Es erstaunt etwas, daß der sonst subtilsten Feinheiten nachgehende Editor auf p. 214 einfach Abū Šāliḥ den Armenier zitiert, ohne das Verfasserproblem (Abū al-Makārim) zur Kenntnis zu nehmen (cf. Bischof Samuel). Westerhoff ventiliert die Frage einer szenischen Aufführung, plädiert aber dann doch für Literatur (p. 222). Es fehlt in der Tat jedwede theatralische Form, wie von uns (Gab es ein koptisches Theater?, in: *Bulletin de la Société d'Archéologie Copte*, Band XXIX, 1990, pp. 9-22) herausgearbeitet. Zur Herkunft sucht Westerhoff Möglichkeiten zu skizzieren (Meletianer), kommt aber zu keinem Ergebnis, vielleicht weil das Buch gar nicht auf eine »Gruppe« in seinem Sinne zurückgeht. Er datiert das Werk im 8. oder 9. Jahrhundert. Es wurde in einem Kloster des südlichen Oberägyptens verfaßt (p. 227).

Ein weiterer großer Abschnitt behandelt die Jenseitsvorstellungen im Liber Bartholomaei. Erstaunt stellt man fest, daß bei dem Abriß der bisherigen Diskussion über altägyptische Reste

im ägyptischen Christentum das Standardwerk von Jean Doresse (*Des hiéroglyphes à la croix*, Istanbul 1960, Nederlands historisch-archaeologisch Instituut VII) völlig ignoriert wird. Auch Günter Lanczkowski hätte getrost erwähnt werden dürfen, selbst wenn wir in unserer Engellehre, Anmerkung 673, einige Kritik angemeldet haben. Interessant ist die Heranziehung des Todesengels Abbatôn (pp. 239/40). Ohne eigentliche Beweise zu liefern, hält Westerhoff die sieben Erzengelnamen für relativ stabil (p. 259). Bisher war bekannt, daß die Namen der Nummern 5 bis 7 schwankend sind, früher auch eine Vierzahl der Erzengel angenommen wurde. Seite 263, Anmerkung 199 wird ohne Bedenken bei den Kopten der Terminus »Messe« gebraucht. Schon vor Jahren plädierte der Liturgiker Ernst Hammerschmidt (1928-1993) dafür, diesen Terminus für den lateinischen Ritus zu reservieren und nicht auf die orthodoxen Anaphoren auszudehnen.

Ein weiterer großer Abschnitt behandelt »Ostern: das eschatologische Geschehen«. Unklar bleibt, warum Carl Schmidts Hauptthese, daß mit der Höllenfahrt des Heilands auch die Gerechten der Vorzeit gerettet werden, auf p. 271 abgelehnt wird. In der koptischen Literatur ist sie doch überdeutlich.

Der letzte große Abschnitt behandelt die Eschatologie, wobei Westerhoff individuelle und allgemeine Eschatologie, sowie dazwischen eine auf das Weltganze bezogen kirchliche Eschatologie unterscheidet. Wichtig ist, daß Judas, Kain und Herodes nicht aus der Hölle gerettet werden. Es bleiben also drei Verdammte. Der Editor sieht einen monophysitisch gedachten Erlöser, der nicht mehr in der Lage sei, am Kreuz die Gottesverlassenheit zu erfahren. Judas hingegen sei alter ego des Erlösers und übernehme die Rolle des von Gott Verlassenen (p. 297). Hier hätte man sich doch einen größeren Vergleich mit anderen Quellen gewünscht. Die Aussage erscheint zu apodiktisch. Weiter sieht Westerhoff bei Siophanes eine neue, klassisch wirkende Jenseitsreise komponiert; eben in der Konzentration auf Feuerfluß und Himmelssee, die für die abgeschiedene Seele eine Feuer- bzw. Wassertaufe implizieren (p. 309). Erwähnt sei noch aus dem Dankgebet des Thomas »die offenbar insular gelegene himmlische Stadt« (p. 311).

Westerhoff hat reiches Vergleichsmaterial im einzelnen herangezogen und bietet hier eine Fundgrube. Allerdings leidet darunter die konzise Darstellung. Auch ist die Sprache zum Teil etwas schwerfällig und nicht frei von Neologismen.

Ein Sommaire faßt dankenswerterweise die Ansichten des Editors zusammen. Er sieht das Werk »... plutôt conçu pour l'usage individuel qu'ecclésiastique«. Zu fragen bleibt allerdings, wer dieser einsame Leser sein soll. Eine weite Kreise erfassende Kenntnis in der Kunst des Lesens dürfte man wohl kaum voraussetzen können. So bleibt ein Fragezeichen.

Es folgen noch umfangreiche Wort- und grammatikalische Indices, allerdings leider kein Sachindex.

Abgeschlossen wird das Werk durch ein Literaturverzeichnis. Ergänzend sei darauf hingewiesen, daß wir das Werk auch in die Weltliteratur gestellt haben, durch unseren Artikel Bartholomäus-Apokalypse, in Kindlers Literatur Lexikon, vol. I (Zürich 1964), pp. 1358-1359, und Kindlers Neues Literatur Lexikon, vol. 18 (München 1992), pp. 178-180.

An dem Anfang des Buches findet sich noch eine einfache Umzeichnung mit ebenso einfacher Beschreibung der Höllenfahrt des Heilandes auf einem Wandgemälde der Kathedrale zu Pachoras (Faras) in Unternubien. Irgendeine Beachtung der bisherigen Forschung findet nicht statt. Schon 1986 widmete Giovanni Vantini dieser Darstellung einen Kongreßbeitrag: »The Faras Golgatha and the Apocrypha«. In dieser Zeitschrift, Band 71 (1987), S. 219 berichteten wir darüber. Anmerkung 7 versuchten wir eine verbesserte Erklärung, wie wir hofften. Es wäre interessant gewesen, das Urteil von Westerhoff darüber zu erfahren.

C. Detlef G. Müller

Cahiers de la Bibliothèque Copte 11: Études Coptes VI, huitième journée d'études, Colmar 29-31 mai 1997, éditées par A. Boud'hors, Paris – Louvain (Éditions Peeters) 2000, ISBN 90-429-0790-8, Eur 30

Anne Boud'hors legt hier die Vorträge der achten Tagung der frankophonen Koptologen zu Colmar im Elsaß (1997) vor (mit Ausnahme von zwei Darbietungen). Die Tagung gewann einen Höhepunkt durch zwei Ausstellungen im Bartholdimuseum (Photographien aus Ägypten 1850-1870) und Um Antinoë im Naturgeschichtsmuseum, sowie die Anwesenheit von Jean Leclant, der die Ausstellungen eröffnete und die Verbindung zwischen dem Elsaß und Ägypten aufzeigte. Der Band bietet zunächst die Eröffnungsansprache der Präsidentin Marguerite Rassart-Debergh, die das Programm schilderte und die Hoffnungen, die an die Tagung angeknüpft werden sollten.

Es folgen nun 16 Vorträge, zunächst Valérie Marcelli (Conservation-restauration d'un fragment de tapisserie provenant d'Antinoë), Marie Schoefer (Reconstitution et conservation d'une étoffe copte appelée »châle de Sabine« divisée dans trois collections françaises), Marie-Hélène Rutschowskaya (Le châle de Sabine) und Roberta Cortopassi (La collection de tissus coptes du Musée de l'Homme de Paris), die einerseits die blühenden Studien der koptischen Textilien belegen und andererseits zeigen, daß die koptische Textilkunst in ihrer Höhe durchaus mit derjenigen der Inkas in Amerika verglichen werden kann. Erst die modernen Textilrestaurationsmethoden erlauben ein genaues Studium, müssen aber auch versuchen, die Fehler früherer Aufbewahrungsmethoden auszugleichen und nach Möglichkeit zu beseitigen. Florence Calament-Demberger, *Autour du mobilier funéraire de Myrithis au Musée de l'Homme*, widmet sich einer Sammlung von etwa hundert sehr unterschiedlichen Stücken aus einer Grabung zu Antinoë, die uns einen guten Einblick in derartige Grabausstattungen bietet. Erneut zeigt es sich, was es in den Museen noch zu entdecken und wissenschaftlich auszuwerten gibt.

Gilbert-Robert Delahaye (*Relations artistiques entre l'Égypte et la Gaule aux VIe et VIIe siècles?*) kommt über allgemeine Vergleiche, eine gemeinsame altchristliche Kultur nicht hinaus. Der Keramik geht Christiane Lyon-Caen nach: *La vaisselle de céramique à la section copte du Musée du Louvre*. Dominique Benazeth behandelt »Les sculptures de Baouit réemployés au XIXe siècle« geht der wichtigen Frage der Verwendung von Skulpturen und Steinblöcken für Häuser und Moscheen nach, die jetzt zumeist entfernt und in Museen und in Privatsammlungen gelangt sind. Hier lassen sich durchaus noch Erkenntnisse gewinnen. Die Präsidentin (M. Rassart-Debergh) bot »Notes sur les églises de Baouit, und relecture du dossier de Clédât« dar. Es handelt sich um eine ausführliche, auch forschungsgeschichtlich umfangreiche Darstellung mit ausführlicher Bibliographie, Abbildungen und Zeichnungen zu Saqqara, besonders Bawīt und die Kelliafunde mit Schlußfolgerung. Ergänzend ist die Arbeit von Catherine Thirard »L'identification de l'Ancien Réfectoire du Monastère de Saqqarah et le problème des »structures circulaires««. Sie zeigt – von Plänen und Abbildungen unterstützt – auf wie schwachen Füßen die Hypothese steht, die kreisförmigen Strukturen einem Refektorium zuzuordnen.

Ramez W. Boutros widmet sich *Dayr al-'Adrā' – Ġabal al-Ṭayr* (Moyenne Égypte) d'après les polygraphes arabes et les voyageurs européens und damit einer zweifellos wichtigen Aufgabe, der Auswertung arabischer Quellen in Verbindung mit christlichen Überlieferungen und dem Ertrag europäischer Reisender. Unsere Kenntnis wird deutlich erweitert. Die Moderne hat ja leider Vieles unwiederbringlich beschädigt oder gar vernichtet.

Guy Lecuyot, *Le Ramesseum à l'époque copte, à propos des traces chrétiennes au Ramesseum*, geht den bescheidenen Spuren christlicher Nutzung nach.

Claudia Neri – *La société ascétique dans les Conlationes de Jean Cassien* – widmet sich einem eher literarischen Thema und sucht die Bedeutung des Johannes Cassianus herauszuarbeiten. Die

Autorin sieht das ägyptische Mönchtum als stark von dem syrischen unterschieden an, ohne jedoch Syrien ausreichend zum Vergleich heranzuziehen. Auch Gonnie van den Berg-Onstwedder wendet sich den Texten zu und geht auf »La descente aux enfers dans la littérature copte« ein. Es handelt sich um einen kurzen Bericht über im Gange befindliche Studien.

Chièmi Nakano – Le manuscrit des épîtres catholiques BNF Copte 129 (11) F. 112-127 – verdeutlicht den Wert einiger Blätter aus der Bibliothek des Weißen Klosters.

Myriam Wissa schließlich stellt in Regard zur GRAFMA Newsletter die Bemühungen dar, für das Studium der Handwerke in Ägypten ein Forum zu schaffen.

Man sieht, der Band bietet – mit Zeichnungen und Bildern ausgestattet – einen bunten Strauß, aus dem sich jeder Leser das Passende aussuchen kann. Die einzelnen Studien gehen in unterschiedlicher Weise in die Tiefe und regen an. Denkerische Bemühungen zur Erfassung eines größeren Problems fehlen jedoch, werden heutzutage ja überhaupt wenig angestrebt.

C. Detlef G. Müller

The Lawcode [*Datastanagirk'*] of Mxit'ar Goš. Translated with Commentary and Indices by Robert W. Thomson (= Dutch Studies in Armenian Language and Literature 6), Amsterdam – Atlanta, GA (Editions Rodopi) 2000, 359 Seiten, ISBN 90-420-0790-7

Das »Gerichtsbuch« des Mhit'ar Goš († 1213) ist eine der wichtigsten Quellen des armenischen Kirchen- und Zivilrechts. Es ist in zahlreichen Handschriften überliefert und wurde nicht nur im Mutterland, sondern darüber hinaus von armenischen Gemeinden im Exil, z. B. in Polen, benutzt. Anfang des 18. Jh. nahm König Vahtang VI. von Georgien es in georgischer Übersetzung in seine bekannte Rechtssammlung auf. Mit dem Buch des englischen Armenologen Thomson besitzen wir erstmals eine Übersetzung in eine westliche Sprache, wenn man von einer 1519 vom polnischen König Sigismund bestätigten mehr oder weniger freien und auszugsweisen lateinischen Übersetzung der Armenier in Lemberg absieht.

Bisher lag das Werk nur in der armenischen Erstedition von Vahan Bastameanc' (Vagharschapat 1880) und in der kritischen Ausgabe von Ĥosrov T'orosyan (Erevan 1975) sowie in der russischen Übersetzung von A. A. Papovjan (Erevan 1954) vor, war im Westen also nur einem begrenzten Leserkreis zugänglich, soweit die betreffenden Bücher hier überhaupt aufzutreiben sind. Einen Notbehelf stellte die Ausgabe des mittelarmenischen Rechtsbuches des Sembat Sparapet (»Sempadscher Kodex«, Strassburg 1905) dar, das auf dem *Datastanagirk'* Mhit'ars beruht; in den Fußnoten zum Text hat nämlich der Herausgeber Josef Karst zahlreiche Parallelstellen aus der Vorlage notiert, die er im 2. Band, dem Kommentar, ins Deutsche übersetzt hat.

In seiner sehr nützlichen Einleitung gibt Thomson einen Überblick über die armenischen Rechtsquellen bis zu Mhit'ars Zeit und die weltlichen und kirchlichen Autoritäten, die sie anwandten. Es folgen Abschnitte über Mhit'ar selbst, über sein Rechtsbuch, das er 1184 in Angriff nahm, über dessen Quellen und Textüberlieferung. Anschließend befaßt er sich mit dem Begriff »Vardapet« und mit Mhit'ars Sicht der Muslime.

Das Rechtsbuch besteht aus 251 Kapiteln ohne ersichtliche inhaltliche Ordnung. Die Handschriften überliefern drei Versionen: die ursprüngliche (nach T'orosyan: A), eine zweite, die spätestens Ende des 13. Jh. entstanden sein muß und in der das Material neu geordnet, nämlich in »kirchliches« und »weltliches« aufgeteilt ist (B), sowie eine dritte, spätestens Anfang des 14. Jh. entstandene, die der ersten ähnelt, aber den Text oft verkürzt (C bzw. entsprechend dem armenischen

Alphabet: G; von T'orosyan in einem eigenen Abschnitt ediert). Aus der Konkordanztafel auf S. 307-309 ergibt sich, daß der Bearbeiter von B die Abschnitte, die weltliche Dinge betreffen, zunächst ausgelassen und dann daraus einen zweiten Teil gebildet hat, ohne die Abfolge innerhalb dieser beiden Teile zu ändern. Die Ausgabe von Bastameanc' gibt nur die Version B wieder. T'orosyan war der Auffassung, daß Smbad Sparaped die Version C zugrundegelegt hat, doch lassen sich auch Spuren der Version A finden. Thomson weist in diesem Zusammenhang darauf hin, daß es offenbar Mischversionen gibt. Auf die georgische Übersetzung geht er nicht ein; nach T'orosyan liegt ihr ebenfalls die Version C zugrunde (Banber Matenadarani 11 [1973] 123 [französisches Resümé]; Vorwort der Ausgabe S. 91-93). Die erwähnte lateinische Übersetzung (hrsg. von Ferdinand Bischoff, 1862, und Oswald Balzer, 1906 und 1910) geht auf die Version B zurück, enthält im wesentlichen aber nur den zweiten, »weltlichen« Teil und läßt auch davon viele Abschnitte aus.

Mechithars schriftliche Quellen sind die Bibel, die armenische Kanonessammlung (*Kanonagirk'*) und das Bußbuch des David von Gandzak, des »Alaviksohnes«; daneben beruft er sich auf das Naturrecht und seine eigene Auffassung (Einleitung S. 23-36). Letztere ist teilweise sehr originell und für den »Fachjuristen« überraschend. Man staunt des öfteren, zu welchen Einsichten in die menschliche Natur Mechithar kommt. Die Lektüre seines Rechtsbuches ist deshalb keineswegs trocken und ermüdend.

Die Übersetzung beruht auf Version A der Ausgabe T'orosyans, deren Seitenzahlen jeweils vermerkt sind. Armenische Rechtstexte in eine andere Sprache zu übertragen, kann – wie der Rezensent aus eigener Erfahrung weiß – eine dornige Sache sein. Sicherlich ließe sich manches auch etwas anders übersetzen, als Thomson es getan hat, doch ist seine Übertragung, soweit ich sie mit dem armenischen Text verglichen habe, zuverlässig.

In den Fußnoten zur Übersetzung gibt Thomson jeweils die Zählung der Version B und – soweit vorhanden – die Fundstelle in der Ausgabe von Karst an, außerdem die Vorlage bei David von Gandzak, den angeführten Kanon oder die Bibelzitate. Außerdem enthalten die Fußnoten kurze kommentierende Wort- und Sacherklärungen, teilweise mit Literaturangaben.

Den Schluß bildet die schon erwähnte Konkordanz zwischen den Versionen A und B, ferner eine Konkordanz zwischen der Version A und dem Sempadschen Kodex, eine Bibliographie sowie ein ausführliches Sachregister (»Terms«), das den Inhalt der Quelle hervorragend erschließt (S. 321-349), ein Namensregister (Personen, Orte) und ein Verzeichnis der Bibelzitate und -anpielungen.

Dieses ausgezeichnete und wichtige Buch füllt wirklich eine Lücke! Der Verfasser führt am Ende des Vorworts aus, »that my principal aim is to introduce an important text to a readership unfamiliar with Armenian, with the hope of arousing interest in this unique document among wider scholarly circles«. Der Rezensent kann das Buch hierfür uneingeschränkt empfehlen.

Hubert Kaufhold

Joseph-Marie Sauget, *Littératures et manuscrits des chrétientés syriaques et arabes*. Recueil d'articles publié par Louis Duval-Arnauld et Frédéric Rilliet. Préface de Leonard E. Boyle, Città del Vaticano (Biblioteca Apostolica Vaticana) 1998, 314 Seiten, ISBN 88-210-0692-1

Die Herausgeber sind auf den guten Gedanken gekommen, einige der zahlreichen Aufsätze des viel zu früh im Alter von 62 Jahren verstorbenen Scriptor orientalis der Vatikanischen Bibliothek

Mgr. Joseph-Marie Sauget (1926-1988) in einem Sammelband zusammenzustellen. Er beginnt mit einem Porträt des Verstorbenen, einer von dem früheren Präfekten der Vaticana Leonard Boyle verfaßten kurzen Biographie und einer Bibliographie.

Die 16 Beiträge stammen aus den beiden Hauptarbeitsgebieten Saugets, nämlich der syrischen und der christlich-arabischen Literatur. Die meisten betreffen liturgische Quellen, denen sein besondere Interesse galt. Die Herausgeber haben nach eigenen Angaben diejenigen Veröffentlichungen aufgenommen, die am schwersten zugänglich sind. Zusätzlich enthält der Band den bisher unveröffentlichten Text zweier 1977 in Genf gehaltenen Vorträge. Die bereits veröffentlichten Aufsätze werden in tadelloser photographischer Reproduktion geboten, einschließlich der ursprünglichen Seitenzählungen. Außerdem gibt es eine das ganze Buch durchlaufende Paginierung.

Den Anfang bildet der Überblick »L'apport des traductions syriaques pour la patristique grecque«. Im folgenden Beitrag »Décisions canoniques du Patriarche Išo'arnūn encore inédites« liefert Sauget den Text eines Blattes aus der Hs. Borgiano Siriaco 82 nach, der in der Ausgabe von Eduard Sachau, Syrische Rechtsbücher, Band 2, Berlin 1908, auf S. 120/121 fehlt, weil Sachau damals offenbar versehentlich keine Photographie davon bekommen hatte. Da inzwischen die Vorlage der römischen Handschrift bekannt ist, nämlich Ms. Notre-Dame des Semences 169 (jetzt: Bagdad, Chaldäisches Kloster 509), müßten eigentlich alle Texte der Bände 2 und 3 seiner »Syrischen Rechtsbücher« nach der Vorlage durchgesehen werden; für Band 1, das Syrisch-römische Rechtsbuch, ist dies für die in Kürze erscheinende Neuauflage von Walter Selb und Hubert Kaufhold geschehen. Gleichwohl ist Saugets Edition und Übersetzung immer noch eine willkommene Ergänzung.

»S. Zénon évêque de Chypre« – so der Titel des nächsten Beitrags – trat auf dem Konzil von Ephesos für die Unabhängigkeit Zyperns vom antiochenischen Patriarchen ein. Die Konzilsväter folgten seiner Meinung (vgl. Kanon 8, in dem Zeno erwähnt wird). Sauget stellt die sonstigen Zeugnisse über den Bischof zusammen.

Die nächsten Aufsätze sind liturgischen Quellen, u. a. Homiliaren, gewidmet: »Le »Codex liturgicus« de J.-L. Assemani et ses sources manuscrites pour les »Ordines« de l'initiation chrétienne selon la tradition syro-occidentale«; »Une découverte inespérée: l'Homélie de Sévère d'Antioche, sur l'Annonciation de la Théotokos«; »Une importante collection maronite d'anaphores eucharistiques (le manuscrit Vatican syriaque 414)«; »La version syriaque de l'homélie sur l'Ascension de Notre-Seigneur d'Eusèbe d'Alexandrie« (mit Text und Übersetzung); »Le caractère composite de l'homélie sur l'Ascension de Notre-Seigneur d'Eusèbe d'Alexandrie«; »Pour une interprétation de la structure de l'homélie syriaque: ms. British Library Add. 12165«.

Die arabistische Abteilung beginnt mit dem erwähnten unveröffentlichten Text, zwei 1977 in Genf gehaltenen Vorträgen: »La littérature arabe chrétienne ancienne: son intérêt pour les études sur l'Orient ancien«. In diesem ersichtlich für einen breiteren Personenkreis gedachten Text geht Sauget zunächst auf die unterschiedlichen Bekenntnisse der orientalischen Christen ein, ferner auf die sprachliche Situation, insbesondere darauf, was unter *Christlich-Arabisch* zu verstehen sei. Im zweiten Teil behandelt er die Hilfsmittel für die Beschäftigung mit der christlich-arabischen Literatur, angefangen mit Joseph Simonius Assemanis »Bibliotheca Orientalis« über die Arbeiten von Alphonse Mingana und Paul Sbath bis zu Georg Grafs »Geschichte der christlichen arabischen Literatur« und 'Azīz 'Atīyahs Katalogen der Sinai-Handschriften. Zum Schluß beleuchtet er die kulturelle Bedeutung der Literatur der arabischsprachigen Christen. Auch wenn dem Fachmann kaum neue Fakten geboten werden, so zeichnet die Darstellung doch insgesamt ein anregendes Bild.

Die folgenden Beiträge können hier nur aufgezählt werden: »A propos des »Premières recherches sur l'origine et les caractéristiques des Synaxaires melkites (XI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles)«; »Saint Grégoire

le Grand et les reliques de saint Pierre dans la tradition arabe chrétienne»; »Trois recueils de Discours de Grégoire de Nazianze en traduction arabe«; »Un bref homélaire melkite pour la Semaine sainte: le ms. Vatican arabe 560«; »Un homélaire copte en arabe pour le Carême et la Semaine sainte: le Vatican arabe 75«; »Deux opuscules attribués à Nil d'Ancyre en traduction arabe«.

Den Band beschließen nützliche und ausführliche Register: Verzeichnis der Handschriften, »Index homilétique« (Bibelstellen und Stichwörter), »Index liturgique« (aufgegliedert in Anaphoren und *ordines*, Feste in zeitlicher Reihenfolge, Heiligenfeste in alphabetischer Reihenfolge) sowie Orts- und Personennamen.

Der Band zeigt, wie sehr Sauguet als Bibliothekar der Vaticana bei der Arbeit an Handschriften aus dem Vollen schöpfen konnte. Seine Beiträge bestechen durch ihre Gründlichkeit und Genauigkeit, nicht zuletzt bei den kodikologischen Feststellungen.

Hubert Kaufhold

Sebastian Brock, *From Ephrem to Romanos. Interactions between Syriac and Greek in Late Antiquity* (= *Variorum Collected Studies Series CS664*), Aldershot, Hampshire 1999, 352 Seiten, £ 55

Nach den »Syriac Perspectives on Late Antiquity« (1984) und den »Studies in Syriac Christianity« (1992) liegt nach weiteren sieben Jahren mit diesem Band nun die dritte Aufsatzsammlung des bekannten englischen Syrologen vor. Er enthält Beiträge, die zwischen 1970 und 1996 in verschiedenen Zeitschriften und Sammelwerken erschienen und – wie teilweise schon die beiden früheren Bände – vor allem den Beziehungen zwischen syrischer und griechischer Literatur gewidmet sind.

Im ersten Aufsatz »Greek and Syriac in Late Antique Syria« geht der Verfasser der Frage nach, wo und von welchen Bevölkerungsgruppen vom 4. Jh. bis zur Ausbreitung des Islams Griechisch oder Syrisch gesprochen wurde. Er berücksichtigt dabei die vor einigen Jahren in Mesopotamien gefundenen Papyri, verschiedene Schriftsteller, die ihre Werke griechisch, syrisch oder in beiden Sprachen verfaßt haben sowie liturgische Textzeugen.

In »Eusebius and Syriac Christianity« vergleicht er die syrische »Lehre des Apostels Addai« mit dem entsprechenden Bericht über die Gründung der Kirche von Edessa in der Kirchengeschichte des Eusebios; unter Berücksichtigung der spärlichen Zeugnisse für die Anfänge der syrischen Christenheit aus der Zeit vor dem 4. Jh. kommt er zu dem Ergebnis, daß es sich um eine Gründungslegende ohne jede historische Grundlage handelt.

Der nächste Beitrag stammt aus einem Band mit Studien über Theodor von Tarsus, einen Erzbischof von Canterbury, der 602 in Tarsos geboren wurde und vielleicht auch Edessa besucht hat. Brock nimmt dies zum Anlaß, das breite Spektrum kirchlicher und weltlicher syrischer Literatur auszubreiten, das Besuchern im 7. Jh. dort zugänglich gewesen sein könnte.

Die Titel des vierten Aufsatzes ist identisch mit dem des ganzen Bandes. Brock untersucht darin, was Romanos der Melode (Anfang des 6. Jh.) bei seinen griechischen Dichtungen aus der syrischen Kirchendichtung übernommen hat, und zwar im Hinblick auf das Metrum, die literarische Form und die Motive.

In den Beiträgen V bis IX und X-XIII geht es um einzelne Werke oder Schriftsteller, und zwar um folgende Themen: Ephrem des Syrers in Versform verfaßte Homilie über Jonas, zwei Homilien über die Opferung Isaaks (mit Ausgabe und Übersetzung), syrische Disput-Gedichte in Dialogform

(Nr. VII-IX), darunter mehrere Dispute der personifizierten Monate mit Text und Übersetzung (Nr. VIII), zwei syrische Gedichte über die Kreuzauffindung, den Gebrauch des Begriffs »Theoria« bei Isaak von Niniveh und die syrischen Kommentare zum Organon des Aristoteles.

In Nr. X geht Brock der Bezeichnung der Nahrung Johannes des Täufers (Mt. 3,4: ἀκρίδες καὶ μέλι ἄγχιον »Heuschrecken und wilder Honig«) in syrischen Quellen nach (zuerst erschienen in *OrChr* 54, 1970).

Beim 14. Beitrag »The Syriac Background to Hunayn's Translation Techniques« geht es dem Verfasser um die syrischen Zwischenglieder der Übersetzungen aus dem Griechischen ins Arabische. Er berichtet zunächst über Äußerungen des Hunain ibn Ishāq über seine eigene Übersetzungsmethode, stellt dann mit Beispielen dar, inwieweit in den Jahrhunderten vor Hunain wörtlich oder frei übersetzt wurde, und untersucht schließlich dessen eigene Methode, soweit das anhand der geringen Reste syrischer Übersetzungen Hunains möglich ist.

Der nächste Beitrag »Greek Words in Syriac: Some General Features« ist wieder allgemeinerer Natur und gibt einen Überblick darüber, in welcher Form griechische Nomina, Verben, Partikel und Adverbien als Fremdwörter ins Syrische übernommen wurden.

Im letzten Aufsatz befaßt Brock sich mit einem beliebten Topos in syrischen Kolophonen, nämlich daß der Schreiber mit dem Abschluß des Kopierens »den Hafen erreicht« habe, ein Bild, das auch in griechischen und lateinischen Handschriften verwendet wird.

Den Schluß bilden – wie in den Bänden dieser Reihe üblich – »Addenda and Corrigenda« sowie ein Namensregister.

Jeder, der diese ursprünglich an verschiedenen Orten gedruckten Aufsätze des derzeit besten Kenners der syrischen Literatur heranziehen will, wird es dankbar begrüßen, daß auch sie nun in einem Sammelband bequem zugänglich sind.

Hubert Kaufhold

Jan Willem Drijvers – John W. Watt (Eds.), *Portraits of Spiritual Authority. Religious Power in Early Christianity, Byzantium and the Christian Orient* (= *Religions in the Graeco-Roman World* 137), Leiden u. a. (Brill) 1999. 13, 227 Seiten, Eur 59,00

Der zehn Beiträge unterschiedlicher Länge vereinende Sammelband ist das Ergebnis eines im Mai 1998 im walisischen Cardiff abgehaltenen Kolloquiums. Es wurde durchgeführt in Verbindung mit einem an den Universitäten Groningen, Cardiff und Swansea laufenden interfakultären Forschungsprojekt, das mit Schwerpunkt im Osten die Auswirkungen des Übergangs von der Antike zum Mittelalter untersucht. Folgerichtig stellen die drei Hochschulen einen Großteil der Autoren des ansprechend gestalteten Bandes. Im Mittelpunkt ihrer Beiträge stehen jeweils Personen aus den ersten acht nachchristlichen Jahrhunderten, die in besonderer Weise geistliche Ausstrahlung mit gesellschaftlicher Wirksamkeit verbinden.

Der Band ist in drei Abschnitte gegliedert. Der erste Teil umfaßt lediglich einen Beitrag. *Elizabeth A. Clark* untersucht in *Rewriting Early Christian History: Augustine's Representation of Monica* (3-23) das in den Confessiones und Frühdialogen Augustins gezeichnete Bild von dessen Mutter Monika. Augustins Darstellung seiner Mutter kann nur bedingt als historisches Portrait gelten, vielmehr ist es »a ›textualized life« (21), d. h. die Konkretion philosophisch-theologischer Anschauungen des Kirchenvaters in Menschengestalt (15: »philosophy in story form«).

In den vier Untersuchungen des zweiten Teils stehen Personen im Mittelpunkt, deren Führungsanspruch zu innerkirchlichen Konflikten führte. *Alastair H. B. Logan* beschäftigt sich mit *Magi and Visionaries in Gnosticism* (27-44). Vor dem Hintergrund neuerer sozialgeschichtlicher Deutungsmodelle für die Entstehung religiöser Kulte interpretiert er die Nachrichten der frühchristlichen Häresiologen über Simon Magus, Valentinus und Marcus. Simon Magus erweist sich als begabter Charismatiker, während Valentinus als visionärer »smart entrepreneur« (35) erscheint, der Defizite im zeitgenössischen Juden- und Christentum weitsichtig erkennt und sich so deutlich vom religiösen Synkretisten Marcus absetzt. – *Christine Trevett* untersucht in *Spiritual Authority and the "Heretical" Woman: Firmilian's Word to the Church in Carthage* (45-62) die warnenden Hinweise, die Bischof Firmilian von Caesarea in einem 256 an seinen Amtskollegen Cyprian von Karthago gerichteten Brief (= Cypr. epist. 75) gegenüber einer nicht namentlich bezeichneten Frau vorbringt. Diese wundertätige Prophetin, die lehrt, tauft und sogar Eucharistie feiert, wird als Montanistin identifiziert (50). – Daß das frühe Christentum spätestens seit dem Ende des 3. Jahrhunderts über zwei unterschiedliche Konzepte der Anwesenheit Gottes in den Heiligen verfügt, zeigt *Rowan Williams* in *Troubled Breasts: The Holy Body in Hagiography* (63-78). Neben der Gegenwart Gottes im Handeln des Heiligen finden sich schon bald differenziertere Vorstellungen einer Zurückdrängung des menschlichen Eigenwillens zugunsten des Göttlichen. – Wie Bischof Kyrill von Jerusalem († 356/357) geschickt die Kreuzerscheinung von 351 und die populäre Kreuzauffindungslegende (92: »the perfect myth to promote Jerusalem«) benutzt, um den Rang seiner Bischofsstadt und sein eigenes Ansehen am Kaiserhof zu erhöhen, erläutert eindrucksvoll *Jan Willem Drijvers* in *Promoting Jerusalem: Cyril and the True Cross* (79-95).

Die fünf Beiträge des dritten Teils beschäftigen sich mit der postumen Rezeption geistlicher Leitgestalten. In *The Life and Lives of Gregory Thaumaturgus* (99-138) rekonstruiert *Stephen Mitchell* gekonnt wesentliche Stationen der Biographie Gregors, identifiziert Gregor von Nyssa als Kompilator des unter dem Namen des Thaumaturgos überlieferten Symbols und verfolgt die Entstehung der diversen Viten. – *Han J. W. Drijvers* setzt in *Rabbula, Bishop of Edessa: Spiritual Authority and Secular Power* (139-154) die Angaben der Vita des Rabbula in Beziehung zur Stellung des Bischofs im zeitgenössischen Edessa. – Wie eine anonyme Biographie (ed. F. Nau: ROC 7 [1902] 97-135) die Gestalt des ostsyrischen Klostergründers Johannes bar Aphtonia († 537) im Spannungsfeld von monastischer Askese und klassischer Paideia darstellt, zeigt *John W. Watt* in *A Portrait of John Bar Aphtonia, Founder of the Monastery of Qenneshre* (155-169). – Mit der von Babai dem Großen Anfang des 7. Jahrhunderts verfaßten Vita des unter dem Großkönig Chosroes II. getöteten Märtyrers Mihramgušnasp (bzw. Mihr-Mah-Gušnasp)-Georg beschäftigt sich *Gerrit J. Reinink* in *Babai the Great's Life of George and the Propagation of Doctrine in the Late Sasanian Empire* (171-193). Die Georg als Vorkämpfer der nestorianischen Orthodoxie preisende Vita dient nicht zuletzt der Verbreitung der Christologie Babais. – Vor dem Hintergrund der ersten Phase des Ikonoklasmus untersucht *Peter Hatlie* in *Spiritual Authority and Monasticism in Constantinople during the Dark Ages (650-800)* [195-222] die schwindende Bedeutung des Mönchtums in Konstantinopel. Der Verlust der einst starken öffentlichen Stellung geht Hand in Hand mit einer fortschreitenden Verweltlichung der Mönche.

Der mit Vorwort (IX-XIII) und Personenindex (223-227) versehene Sammelband vereint durchweg ambitionierte Detailstudien, die von ausgewiesenen Kennern der jeweiligen Materie verfaßt sind. Dies trifft insbesondere für die den Christlichen Orient tangierenden Untersuchungen (beide Drijvers, Watt, Reinink) zu, die einen zusätzlichen Wert durch die Einbeziehung anderweitig wenig bearbeiteter Gebiete (Johannes bar Aphtonia) gewinnen. Die Lektüre des nicht zuletzt durch seine sorgfältigen Bibliographien nützlichen Buches lohnt sich so in mehrfacher Weise.

Charles Renoux, *Les hymnes de la résurrection I. Hymnographie liturgique géorgienne. Introduction, traduction et annotation des textes du Sinai 18* (= *Sources liturgiques* 3), Paris (Les Éditions du Cerf) 2000, 332 Seiten, ISBN 2-204-06561-7

Das Erscheinen der kritischen Edition mit dem Kommentar zur Sammlung georgischer Hymnen 1980<sup>1</sup> bewirkte, daß von westlicher Seite aus diese wichtige Publikation über den *Iadgari* nicht nur mehrfach gewürdigt wurde, sondern auch eine Auseinandersetzung mit dem georgischen Hymnen-Material einsetzte, zuerst in Überblicken<sup>2</sup> und dann auch in eingehenderen Analysen, so z. B. der erste Beitrag von Ch. Renoux, der den Parallelen zwischen dem georgischen *Iadgari* und dem armenischen *Šaraknoc* nachging,<sup>3</sup> oder die detailliertere Untersuchung des aus den Glaubensbekenntnissen entlehnten Formelguts im *Iadgari* – hierbei eingeschränkt auf die Hymnen von Weihnacht und Epiphanie – von G. Winkler.<sup>4</sup>

Es ist das Verdienst von Ch. Renoux, nun erstmals eine Übersetzung der Auferstehungshymnen (cf. byz.: *Oktoechos*) vorgelegt zu haben. In der Einleitung werden (1) ausführlich der handschriftliche Befund (pp. 3-13) und (2) die verschiedenen Gattungen der Hymnen (pp. 14-20) erläutert. Darüber hinaus wird ein Überblick (1) über die Troparien zu den biblischen Cantica und (2) über die Jerusalemer Gebräuche geboten (pp. 21-64).

Besonders wichtig ist dabei die Einführung in die georgischen Hymnen des Abend- und Morgenoffiziums sowie der eucharistischen Liturgie (pp. 65-88). Diejenigen georgischen Hymnen, die die Gabenprozession begleiten und *Sicmidisay* genannte werden, sind inzwischen weiter untersucht und mit dem armenischen *Srbašač'ut'iwon* verglichen worden.<sup>5</sup>

Bei der Übersetzung (pp. 95-325) ist hervorzuheben, daß der Übersetzer in den Anmerkungen nicht nur auf die mit eingeflossenen Bibelstellen verweist, sondern darüber hinaus eine Fülle von Informationen bietet, darunter die wichtigen Querverweise auf die griechischen Originaltexte. Bei den Angaben zu den Symbolfragmenten sollten die ausführlichen Erläuterungen zum georgischen Formelgut im *Iadgari* konsultiert werden, die an manchen Stellen mit dem syrischen und armenischen Befund zu vergleichen sind, wie in einer anderen Veröffentlichung nachgewiesen wurde.<sup>6</sup>

1 Cf. E. Metreveli, C. Čankievi, L. Ĥevsuriani, *Ujvelesi Iadgari* (Tiflis 1980).

2 Cf. A. Wade, »The Oldest *Iadgari*: the Jerusalem Tropologion, V-VIII c.«, *OCP* 50 (1984), 451-456; P. Jeffery, »The Sunday Office of Seventh-Century Jerusalem in the Georgian Chantbook (*iadgari*): A Preliminary Report«, *Studia Liturgica* 21 (1991), 52-75; *idem*, »The Earliest Christian Chant Repertory Recovered: The Georgian Witness to Jerusalem Chant«, *Journal of the American Musicological Society* 47 (1994), 1-38.

3 Cf. Ch. Renoux, »Le *iadgari* géorgien et le *šaraknoc* arménien«, *REA* 24 (1993), 89-112.

4 Cf. G. Winkler, »Das theologische Formelgut über den Schöpfer, das  $\delta\mu\omicron\upsilon\sigma\omicron\upsilon\sigma\omicron\varsigma$ , die Inkarnation und Menschwerdung in den georgischen Troparien des *Iadgari* im Spiegel der christlich-orientalischen Quellen«, *OrChr* 84 (2000), 117-177.

5 Cf. G. Winkler, »Über die Bedeutung einiger liturgischer Begriffe im georgischen Lektionar und *Iadgari* sowie im armenischen Ritus«, *Studi sull'Oriente Cristiano* 4 (= Festschrift für E. Metreveli, Rom 2000), 133-154; *eadem*, *Das Sanctus. Über den Ursprung des Sanctus und sein Fortwirken* (OCA 266, Rom 2002), hier im II. Teil der Untersuchung, 201-223.

6 Cf. Winkler, »Das theologische Formelgut« (wie Anm. 4); *eadem*, *Die Entwicklungsgeschichte des armenischen Symboloms. Ein Vergleich mit dem syrischen und griechischen Formelgut unter Einbezug der relevanten georgischen und äthiopischen Quellen* (OCA 262, Rom 2000).

Diese für die Liturgiewissenschaft außerordentlich wichtige Publikation wird mit einem Register zu den Bibelstellen abgeschlossen.

Gabriele Winkler

Robert F. Taft, *Il Sanctus nell' Anaphora. Un riesame della questione*, Rom (Edizioni Orientalia Christiana, Pontificio Istituto Orientale) 1999, 73 Seiten, ISBN 88-7210-324-X

Diese Veröffentlichung ist aus einer Übersetzung (von Sever Voicu) der englischen Ausgabe (»The Interpolation of the Sanctus into the Anaphora: When and Where? A Review of the Dossier«) von 1991-1992<sup>1</sup> hervorgegangen.

Der Verfasser, der hauptsächlich das griechische patristische Quellenmaterial analysierte, vertritt zwar, nachdem er auf einige weiterführende Arbeiten im Epilog (p. 73) aufmerksam machte, die Ansicht: »non sono tuttavia ancora convinto di dover modificare la sostanza delle mie ipotesi«, jedoch entspricht dies nicht ganz dem jetzigen Forschungsstand. Bereits B. D. Spinks hatte in seinem 1991 erschienenen Buch<sup>2</sup> auf die Bedeutung der jüdischen und syrischen Quellen aufmerksam gemacht, ebenso verwies G. Winkler auf die Notwendigkeit, daß die von Taft angeführten syrischen Quellen auszuweiten seien,<sup>3</sup> was zu anderen Ergebnissen führt, vor allem was den Ursprung des Sanctus anbelangt, von dem Taft annimmt, daß er in Alexandrien zu suchen sei. Inzwischen hat sich auch M. E. Johnson zum Ursprung des Sanctus noch zu Wort gemeldet und dabei nochmals auf die Bedeutung des Serapion von Thmuis hingewiesen, was ihn, ähnlich wie R. Taft, für eine alexandrinische Herkunft des Sanctus plädieren läßt.<sup>4</sup>

Die Quellenbasis, die bislang in den Diskussionsbeiträgen erörtert wurde, ist meines Erachtens erheblich auszuweiten, bevor wir uns über die mögliche Herkunft des Sanctus weitere Gedanken machen. Dies führte dazu, daß ich mich seit dem Frühjahr 2000 den bislang völlig unbeachteten äthiopischen Quellen zugewandt habe, außerdem neben den syrischen auch noch erstmals die armenischen und georgischen Pseudepigrapha des Alten Testaments im Hinblick auf den Ursprung und die Weiterentwicklung des Sanctus ins Blickfeld nahm.<sup>5</sup> Einige der Ergebnisse möchte ich hier kurz in vereinfachter Form zusammenfassen. Die sog. »Bilderreden« im äthiopischen Henochbuch, die in das 1. Jh. vor Chr. bis 1. Jh. nach Chr. zu datieren sind, bilden die Grundlage für das »Sanctus – Benedictus« der äthiopischen Apostel-Anaphora (und davon abhängig aller äthiopischen Anaphoren), die, insbesondere was das Benedictus anbetrifft, fast verbatim mit der jüdischen Qeduša des äthiopischen Henochbuches übereinstimmt. Charakteristisch ist (1) das Fehlen des »Hosanna« im Benedictus der äthiopischen Anaphoren, (2) die Tatsache, daß in der äthiopischen

1 Cf. OCP 57 (1991), 281-308; 58 (1992), 83-121.

2 Cf. B. D. Spinks, *The Sanctus in the Eucharistic Prayer* (Cambridge 1991).

3 Cf. G. Winkler, »Nochmals zu den Anfängen der Epiklese und des Sanctus im Eucharistischen Hochgebet«, *Theologische Quartalschrift* 174 (1994), 214-231.

4 Cf. M. E. Johnson, »The Origins of the Anaphoral Use of the Sanctus and the Epiclesis Revisited: The Contribution of Gabriele Winkler and its Implications«, in: H.-J. Feulner, E. Velkovska, R. Taft (Hrsg.), *Crossroad of Cultures. Studies in Honor of Gabriele Winkler* (OCA 260, Rom 2000), 405-442.

5 Cf. G. Winkler, *Das Sanctus. Über den Ursprung und die Anfänge des Sanctus und sein Fortwirken* (OCA 266, Rom 2002).

Apostel-Anaphora zwischen Sanctus und Benedictus, *die noch die jüdische Qeduša reflektieren*, die »Narratio Institutionis« in einer sekundären Entwicklungsstufe interpoliert wurde.

Aus der Untersuchung der äthiopischen Quellen, aber auch der jüdischen Vorläufer, ergab sich weiter, daß das Fehlen des Benedictus nicht mehr als Kriterium für das hohe Alter eines Sanctus (ohne dem Benedictus) dienen kann: Die äthiopischen Zeugen spiegeln noch am deutlichsten die jüdische Qeduša, bestehend aus Is 6,3 (= »Heilig«) und Ez 3,12 (= »Gepriesen« mit Varianten), wider. Das Benedictus *aller* Anaphoren ist nichts anderes als eine weitere Variante zum »Gepriesen« von Ez 3,12 zu erachten.

Nach den älteren jüdischen Belegen rufen *die Seraphim* das »Heilig!« aus (= Is 6,3) und *die Hayyot / Cherubim* das »Gepriesen« (= Ez 3,12 mit Varianten). Diese Tatsache führte in der frühen christlichen Überlieferung dazu, daß die Seraphim und Cherubim *zusammen bereits im ante Sanctus erwähnt werden*.

Für alle frühen ost-syrischen Zeugen, angefangen mit der ost-syrischen Apostel-Anaphora (des Addai und Mari), den Belegen in den ost-syrischen Johannesakten usw., *ist jedoch die Reihenfolge: Cherubim – Seraphim typisch*, was damit zusammenhängen dürfte, daß das »Gepriesen« bereits thematisch *in der Oratio ante Sanctus verankert wurde und somit dem Ausrufen des »Heilig!« vorangeht*, was ebenso in einigen jüdischen Quellen belegt ist. Bemerkenswert ist zudem die Tatsache, daß alle Redaktionen der Basilius-Anaphora (mit Ausnahme der syrischen Rezension) dem ost-syrischen Befund folgt und somit die Basilius-Anaphora wiederum ost-syrisches Traditionsgut widerspiegelt, wie das auch in anderen Bausteinen dieser Anaphora nachgewiesen werden konnte.<sup>6</sup>

Zu den syrischen, armenischen und georgischen Adam-Büchern, die zu den Pseudepigrapha des Alten Testaments gehören, verweise ich auf meine Untersuchung zum Sanctus, ebenso was den Befund in der äthiopischen Falaša-Literatur anbetrifft.

Insgesamt kann m. E. nicht mehr von einem alexandrinischen Ursprung des Sanctus ausgegangen werden, sondern es scheint, daß (1) der älteste Zeuge *für die Textgestalt* des Sanctus die in das 3. Jh. hinabreichende ost-syrische Apostel-Anaphora (des Addai und Mari) zu gelten hat und (2) die jüdische Qeduša, bestehend aus dem »Heilig«-Ruf von Is 6,3 und dem »Gepriesen« von Ez 3,12 (*mit Varianten*), sich noch am deutlichsten in der äthiopischen Apostel-Anaphora erhalten hat, wobei die Äthiopier in einer sekundären Entwicklung das »Benedictus« vom »Sanctus« durch die Interpolation des sog. Einsetzungsberichtes getrennt haben.

Gabriele Winkler

6 Zur *Oratio ante Sanctus* cf. Winkler, *Sanctus*, 157-170; zur *Oratio post Sanctus* cf. G. Winkler, »Zur Erforschung orientalischer Anaphoren in liturgievergleichender Sicht II: Das Formelgut der Oratio post Sanctus und Anamnese sowie Interzessionen und die Taufbekenntnisse«, in: R. F. Taft, G. Winkler (Hrsg.), *Acts of the International Congress Comparative Liturgy Fifty Years after Anton Baumstark (1872-1948), Rome, 25-29 September 1998* (OCA 265, Rom 2001), 407-493. Zur *Anamnese* cf. G. Winkler, »Zur Erforschung orientalischer Anaphoren in liturgievergleichender Sicht I: Anmerkungen zur Oratio post Sanctus und Anamnese bis Epikles«, *OCP* 63 (1997), 363-398. Zur *Epikles* cf. *ibid.*, 398-407.

Hans-Jürgen Feulner, *Die armenische Athanasius-Anaphora. Kritische Edition, Übersetzung und liturgievergleichender Kommentar (= Anaphorae Orientales 1, Anaphorae Armeniacae 1)*, Rome (Pontificio Istituto Orientale) 2001, XX, 536 pages, ISBN 88-7210-332-0

Succédant à la publication interrompue en 1981 des *Anaphorae Syriacae*, la collection *Anaphorae Orientales*, dirigée par Robert F. Taft, s. j., et sa section arménienne par Gabriele Winkler, voit le jour avec l'ouvrage de caractère hautement exemplaire de Hans-Jürgen Feulner (HJF). L'anaphore arménienne d'Athanase, la seule qu'utilise de nos jours l'Église arménienne, est étudiée dans ce volume sous tous ses aspects, comme le laisse présager l'importante bibliographie de trente-six pages avec laquelle s'ouvre le volume.

Après une brève présentation du texte dans ses rares manuscrits connus jusque-là et l'énumération des traductions en langues européennes qui en ont été faites jusqu'à maintenant, l'auteur, à l'aide de quelques exemples et d'une importante bibliographie souligne l'intérêt, pour l'étude des liturgies anciennes, des principes formulés par A. Baumstark dans sa *Liturgie comparée*, méthode selon laquelle HJF entend progresser dans l'analyse de son texte. L'introduction de l'ouvrage se poursuit par une mise en situation de l'anaphore, tant vis-à-vis des autres anaphores arméniennes qu'elle dût supplanter avant la fin du Xe siècle, que par rapport à celles placées sous le patronage d'Athanase en d'autres rites (alexandrin, syriaque et éthiopien), et enfin face aux *Commentaires* qu'en firent, du Xe au XIVe siècle, quatre Pères de l'Église arménienne (Xosrov Anjewac'i, Nersès Lambronac'i, Movsès Erzncac'i et Yovhannès Arčisec'i). Cette riche évocation de l'histoire de l'anaphore, parfaitement informée sur les travaux qui lui ont été consacrés jusqu'à nos jours, s'achève sur une énumération et une explication des divers termes liturgiques employés dans le rite arménien pour désigner la célébration de l'eucharistie et les livres liturgiques qui contiennent prières et rubriques. Dans cette première partie, l'auteur n'a pas abordé le problème de l'origine de son texte, si ce n'est par le biais de références bibliographiques à de nombreux travaux qui ont toujours privilégié les relations textuelles de l'anaphore avec les liturgies grecques. HJF reviendra brièvement sur cette question dans la Zusammenfassung de l'ouvrage.

La deuxième partie dresse le premier relevé complet des témoins de l'anaphore dans la tradition manuscrite arménienne (p. 93-171). L'auteur, qui a bénéficié pour sa recherche du *Répertoire des Bibliothèques et des Catalogues de manuscrits arméniens* publié par B. Coulié en 1992 et de ses deux *Suppléments* (Le Muséon, 1995 et 2000), énumère par pays et par villes les nombreux manuscrits, plus de 600, qui contiennent le texte étudié. Il faut féliciter HJF de cette longue recherche qui lui a permis de découvrir cinq manuscrits de l'anaphore d'Athanase (trois du Maténadaran [Bibliothèque] de Erévan, et deux de Venise, à San Lazzaro) antérieurs d'un siècle aux deux plus anciens manuscrits des anaphores arméniennes connus jusque-là, le cod. arm. 17 de la Bibliothèque Municipale de Lyon (du XIVe-XVe siècle), et le cod. arm. 6 de la Bayerischen Staatsbibliothek de München (de 1427). Les nombreuses Bibliothèques de manuscrits arméniens de par le monde, et celles-là même qui ne possèdent pas de témoin de l'anaphore d'Athanase, sont mentionnées dans cet inventaire, de sorte que les pages 93-150 de l'ouvrage fourniront aussi un instrument de travail à jour qui sera apprécié des chercheurs. Pour l'établissement de son texte critique, HJF sélectionne 38 manuscrits qui s'échelonnent du XIIIe au XVe siècle (p. 151-171); leur étude l'a conduit à y distinguer cinq grandes familles de textes émanant de l'archétype perdu; mais ce n'est qu'avec beaucoup de prudence que l'auteur édifie son stemma, le présentant seulement comme »Versuch eines Stemmas« (p. 166). Pareille restriction est tout à fait justifiée, car il semble, au vu de plusieurs variantes, que l'on doive supposer l'existence d'intermédiaires inconnus entre l'archétype et les cinq groupes; cette incertitude sur la généalogie de l'anaphore montre aussi que

l'on est encore loin, à l'heure actuelle, de pouvoir prétendre écrire l'histoire de l'origine du corpus des anaphores arméniennes.

Dans la troisième partie, HJF édite et traduit le texte de l'anaphore, en prenant pour base le plus ancien manuscrit, le Erévan, Matenadaran cod. 142, de l'année 1269, dont il rectifie uniquement l'orthographe ramenée aux formes classiques anciennes, évitant ainsi de créer un texte conjectural. Les nombreuses variantes – et les plus importantes sont traduites – permettent de suivre l'évolution du texte au cours des périodes dont témoignent les divers manuscrits. L'édition et la traduction sont divisées en huit sections correspondant à la succession des moments de l'anaphore, et chacune de ces parties est subdivisée en membres de phrases numérotés qui faciliteront le commentaire des prières dans la quatrième partie. Ces différents sectionnements, en même temps qu'ils aident à la lecture du texte, permettent aussi de mieux apprécier la rigueur de la traduction dans laquelle l'ordre des termes arméniens est conservé, pour autant que la langue allemande le permet.

La dernière partie offre une très riche étude comparative des huit sections de l'anaphore. Après un bref exposé du contenu et de l'histoire de chacune d'elles dans la tradition orientale, leurs prières sont confrontées aux *Commentaires* qu'en firent les Pères arméniens mentionnés précédemment, puis à celles des anaphores grecques, syriaques, géorgiennes, coptes et éthiopiennes, lorsque ces dernières possèdent des passages analogues. Cette comparaison met en évidence, avant tout, la fréquente dépendance de ce texte, d'une part par rapport à l'anaphore arménienne de Basile dont les liens avec l'anaphore grecque alexandrine de Basile ont été démontrés par H. Engberding, et d'autre part avec les anaphores byzantines de Basile et de Jean Chrysostome. Accompagnée d'une importante bibliographie concernant ces prières eucharistiques des différents rites, la méthode comparative s'avère ici particulièrement suggestive pour mettre au jour les relations qui existent entre ces divers textes orientaux. Amène-t-elle à penser qu'il existe des relations de dépendance de l'anaphore d'Athanase par rapport à la tradition liturgique syriaque, comme l'auteur se risque timidement à le proposer, comme à regret nous semble-t-il, dans la Zusammenfassung (p. 455-456 et 457-458), prenant appui dans ces quatre pages sur les quelques exemples allégués au cours du commentaire?

Le terme *ղուարթունի*, *zuart'un*, *der Wachende*, *le veilleur*, qui suggérerait un lien avec la manière syriaque de désigner les anges, *ܐܘܪܐܝܠܐ* *'irā* (Aphraate, Éphrem), figure déjà dans les versions bibliques grecque (ἐγγήγορος) et arménienne (Daniel 4, 10, 14, 24), de même que dans les targums connus en grec, et chez Clément d'Alexandrie, *Pédagogue* II, 9, 2 (cfr G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, 1984, p. 405). Le vocable «*veilleur*» est d'ailleurs couramment usité dans la littérature arménienne ancienne (Agathange, § 381 et 267; *Sceau de la foi*, p. 149, 8-9, 13), de même que le terme «*ange*» dans les anaphores syriaques. – Les deux indices suivants d'une éventuelle influence syriaque se réfèrent à des textes bibliques (Apocalypse 4, 8 et Matthieu 26, 28) bien connus des rédacteurs d'anaphores dans lesquelles, d'ailleurs, ils sont parfois utilisés, comme HJE tient très justement à le signaler (voir page 314, 316 et 317, note 36). – Le dernier exemple, tiré de l'anamnèse de l'anaphore, – «*la descente du Christ aux enfers avec son corps et la brisure des verrous de fer qu'il effectua en ces lieux*» –, reprend un thème qui parcourt l'hymnographie pascale primitive, arménienne, géorgienne et grecque, de même que la patristique ancienne tant grecque et latine que syriaque (voir, par exemple, H. J. Schulz, *Die »Höllenfahrt« als »Anastasis«*, dans *Zeitschrift für Katholische Theologie* 81, 1959, p. 1-61; M. Aubineau, *Homélie pascale*, *Sources Chrétiennes* 107, Paris, 1972, p. 99, et R. Gounelle, *La descente du Christ aux enfers: Institutionnalisation d'une croyance*, *Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité* 162, Paris, 2000).

Par sa confrontation minutieuse entre l'anaphore d'Athanase et celles des rites orientaux, HJF a parfaitement fait apparaître les rencontres prépondérantes de ce texte, d'une part avec l'anaphore

arménienne de Basile, et d'autre part avec les anaphores byzantines de Basile et de Jean Chrysostome; les présomptions d'influences syriaques, sur lesquelles l'auteur n'insiste jamais tout au long de son volume, paraissent à ses yeux bien secondaires, semble-t-il. En excellent connaisseur de l'histoire des liturgies, comme le manifeste son ouvrage, HJF sait pertinemment que le corpus liturgique originel, du début du Ve siècle, des deux Églises du Caucase, l'arménien et le géorgien, s'avère de plus en plus, au fur et à mesure de la progression des recherches manuscrites, comme très dépendant du monde grec, et que ce n'est qu'à partir du XIIe siècle, en raison des très intenses relations en Cilicie entre communautés religieuses arméniennes et syriaques, que des traductions liturgiques et autres s'y effectuèrent du syriaque en arménien (cf. L. H. Ter-Petrosian, *Le rôle des Syriens dans la culture de la Cilicie Arménienne*, dans *Atti del II Simposio Internazionale »Armenia-Assiria« a cura di M. Nordio e B. L. Zekiyan*, Venezia, 1984, p. 73-81).

L'un des intérêts majeurs de la publication de Hans-Jürgen Feulner, après ceux signalés précédemment, est de montrer, grâce à la méthode comparative employée, que la prière eucharistique habituelle de l'Église arménienne, l'anaphore d'Athanase, n'est pas isolée des formulations liturgiques et théologiques des textes utilisés dans les autres Églises, et qu'elle reste dans la ligne de l'inspiration grecque qui fut à l'origine de la formation du rite arménien au début du Ve siècle. Avec cet ouvrage, la collection *Anaphorae Orientales* s'ouvre par une publication qui devrait servir de modèle à celles qui suivront. On lui souhaite longue vie, ainsi qu'à sa série arménienne pour laquelle nul n'est aussi bien préparé à l'enrichir encore que l'auteur de ce volume.

Charles Renoux

Hannes Möhring, *Der Weltkaiser der Endzeit. Entstehung, Wandel und Wirkung einer tausendjährigen Weissagung (= Mittelalter-Forschungen 3)*, Stuttgart (Jan Thorbecke Verlag) 2000, 526 Seiten mit 14 Abbildungen, ISBN 3-7995-4254-X, DM 68,00

Hannes Möhring geht in seinem Werk einer Frage nach, die auch noch vor kurzem zur Jahrtausendwende oder vermeintlichen Jahrtausendwende viele Menschen bewegte: wann und wie kommt das Ende der Welt? Auffällige Jahreswechsel oder Naturkatastrophen gaben häufig Anlaß für Spekulationen über das Ende der Welt. Nicht von ungefähr hat der Autor sein Dankeswort am Ende seines Bandes auf den 11. August 1999, einen Tag totaler Sonnenfinsternis, datiert. Obwohl das Werk sehr umfangreich ist, geht der Autor allerdings nur einem der vielen Aspekte der Endzeitspekulation nach: nämlich dem des Endkaisers. In einem ersten Teil untersucht er die Entstehung der Endkaiser-Weissagung (15-104). Ihre Ursprünge sieht er in der Sibylle von Tiber und der Prophetie des Pseudo-Methodios. In einem zweiten Teil geht er der späteren Ausformung der Endkaiser-Weissagung im Mittelalter nach (105-317). In diesem Teil werden hauptsächlich westeuropäische Ausformungen dieser Legende dargestellt und in vielen Einzelheiten diskutiert. Für den Orientalisten sind neben den zu Anfang dieses Abschnittes genannten orientalischen Ausformungen der Weissagung, auf die ich später noch zu sprechen komme, die verschiedenen Endkaiser-Weissagungen, die in der Zeit der Kreuzzüge kursierten, besonders interessant. Im folgenden Teil wird die geographische und zeitliche Verbreitung der Weissagung untersucht und der Frage nachgegangen, ob eventuell islamische Vorstellungen durch die Endkaiser-Weissagung christlichen Ursprungs beeinflusst sind (319-374). Sodann präsentiert er auf wenigen Seiten die Mahdī-Vorstellungen der Muslime (375-414). In einer Schlußbetrachtung führt der Autor die unterschiedlichen Wirkungen der Endkaiser- und der Mahdī-Vorstellungen im Mittelalter in

Europa und im Vorderen Orient auf die unterschiedliche Funktionsweise der politischen Systeme zurück (415-420). In einem Bildanhang kommentiert er den Bilderzyklus von Albrecht Dürer zur Apokalypse des Johannes (421-451). Abkürzung- und Siglenverzeichnis, Quellen- und Literaturverzeichnis und ein Register, geteilt nach Personennamen und geographischen Bezeichnungen, Quellen sowie allgemeinen Stichwörtern (455-524) befinden sich im Anhang.

Der Autor hat zahlreiche Aufsätze zur christlichen und islamischen Geschichte des Mittelalters veröffentlicht. Er ist somit besonders qualifiziert, die Zusammenhänge und gegenseitigen Abhängigkeiten der Geistesgeschichte des Orients und des Okzidents darzustellen. In seinem Werk nimmt die Darstellung der westlichen Ausformungen der Endkaiser-Weissagung allerdings erheblich mehr Platz ein als die der orientalischen. Dies liegt zu einem überwiegenden Teil an der Quellen- und Forschungslage. Was die christlich-orientalische Literatur im besonderen betrifft, so geht der Autor ausführlich auf die Weissagung des Pseudo-Methodios ein. Er referiert ausführlich die Ergebnisse der intensiven Forschung der letzten Jahre zu der Apokalypse des Pseudo-Methodios und ihres literarischen und geschichtlichen Kontextes und diskutiert diese. Interessant ist seine Aussage über den Ursprung der Endkaiser-Vorstellung bei Pseudo-Methodios: »Die Gestalt des Endkaisers hat Pseudo-Methodios – direkt oder indirekt – wohl dem Constans-Vaticinium entlehnt. Vom Namen des Endkaisers her könnte es gerade unter der Regierung Constans' II. († 668), also zu Lebzeiten des Pseudo-Methodios, stärkere Verbreitung gefunden haben.« (68) Es folgt allerdings eine längere Liste von Abweichungen der Endkaiser-Figur bei Pseudo-Methodios von der im Constans-Vaticinium, das seit der Ermordung Constans' II. unglaubwürdig und seit der Ermordung seines Bruders (660) in den Augen der Jakobiten wenig anziehend war. Die von dem Constans-Vaticinium abweichenden Elemente bei Pseudo-Methodios lassen sich aus syrischen Quellen (Alexanderlied, Julianus-Roman etc.) ableiten. Möhring macht in seinem Werk neue Vorschläge für die Datierung der Entstehung der Weissagung des Pseudo-Methodios und gibt auch verschiedene neue mögliche Weissagungsjahre des Pseudo-Methodios an. Er identifiziert die vier apokalyptischen Reiter mit 'Abdalmalik, Ibn az-Zubair, al-Muhtār und Nağda ibn 'Āmir und kommt so zu einer Entstehungszeit der Apokalypse zwischen 685-690 (79-82). Den in der Apokalypse erwarteten Endkaiser identifiziert er konkret mit Kaiser Justinianus II. Im Kapitel über die späteren Ausformungen der Endkaiser-Weissagung sind die ersten drei Abschnitte christlich-orientalischen Werken gewidmet. Als erstes geht er auf das Fragment des sogenannten edessenischen Pseudo-Methodios ein. Auch hier kommt er zu einer neuen Datierung und zu weiteren möglichen Weissagungsjahren. Aufgrund der zentralen Rolle, die Kaiser Jovian spielt, glaubt Möhring, daß das letzte Jahrtausend mit dem Regierungsantritt dieses Kaisers (27. Juni 363) beginnt. Da diese Weissagung nur bruchstückhaft überliefert ist, sind Aussagen über die Entstehung der Apokalypse sowie das Weissagungsjahr hypothetisch. Dies gilt auch für die ansonsten sehr interessanten Deutungsversuche von Möhring. Noch schwieriger als das Fragment des Pseudo-Methodios ist die Deutung der christlich-arabischen Daniel-Apokalypse. Möhring gelingt es nicht immer, die in der Apokalypse genannten Tiere mit Personen zu identifizieren. Ebenso muß er für seine Deutung Jahreszahlen korrigieren. Macler widersprechend hält er die Apokalypse für ein Werk, das in islamischer Zeit in Mesopotamien oder Persien entstanden ist. Zwar ist die hier vorgelegte Deutung noch lange nicht befriedigend, aber Möhring bietet eine gute Arbeitshypothese. Die Sergios-Bahīrā-Apokalypse beschreibt Möhring nur inhaltlich, gelegentlich versucht er sie zu deuten. Er stellt die Widersprüche zwischen verschiedenen Versionen der Apokalypse dar und macht einen Versuch der Datierung. In seinen Ausführungen über die Verbreitung der Endkaiser-Weissagung kommt er noch einmal kurz auf die orientalischen Versionen zu sprechen. Er nennt eine nicht unerhebliche Zahl orientalischer Rezeptionen dieser Weissagung, doch wird aufgrund der unzureichenden Forschungslage auch nicht annähernd versucht, eine Rezeptionsgeschichte, wie es sie für die

Rezeption in Europa gibt, zu schreiben. Möhring erwähnt in diesem Zusammenhang arabische, syrische, armenische, koptische und äthiopische Werke. Seine Aufzählung ist nicht vollständig. So fehlt z. B. die georgische Rezeption der Weissagung des Pseudo-Methodios.

Die hier besprochene Arbeit ist insgesamt sehr lesenswert, da sie den Versuch macht, Gemeinsamkeiten und Verbindungen zwischen der orientalischen und der westeuropäischen Kultur aufzuzeigen. Die Tatsache, daß die Teile, die die christlich-orientalische Literatur betreffen, abgesehen von der ursprünglichen Weissagung des Pseudo-Methodios, recht mager ausgefallen sind, sollte die Forschung hierzu anspornen.

Harald Suermann

Anthony O'Mahony (Hrsg.), *Palestinian Christians. Religion, Politics and Society in the Holy Land*, London 1999, 222 Seiten, ISBN 1-901-764-06-0

Mit dem Ausbruch der zweiten Intifada wurde die Aufmerksamkeit der Weltbevölkerung wieder auf den Konflikt zwischen Palästinensern und Israelis gelenkt. Und obwohl auch christliche Siedlungen in Palästina von den kriegerischen Auseinandersetzungen schwer betroffen waren, ist die kleine Minderheit in Palästina wie auch in Israel kaum zur Kenntnis genommen worden. Auch wenn noch höhere Prozentzahlen in offiziellen Dokumenten angegeben werden, so dürften die Christen heute kaum mehr als zwei Prozent der Bevölkerung in beiden Gebieten ausmachen. Diese kleine Minderheit repräsentiert die Kirche in dem Land, in dem das Christentum seinen Ursprung hat. Bücher, wie das hier vorzustellende, stellen die vielfältige und durchaus komplizierte Geschichte der palästinensischen Christen in der neueren Zeit vor und tragen so dazu bei, die Unkenntnis über diesen Teil des Christentum abzubauen. In diesem Werk sind sieben Beiträge veröffentlicht worden, die wichtige Phasen der Geschichte des palästinensischen Christentums im 19. und 20. Jahrhundert behandeln. Anthony O'Mahony bietet in seinem Beitrag »Palestinian Christians: Religion, Politics and Society, c. 1800-1948« (9-55) nicht nur eine Darstellung der geschichtlichen Ereignisse dieser Zeit bis zur Gründung des israelischen Staates, sondern er gibt auch einen tiefen Einblick in das politische Engagement der Christen in dieser Zeit, vor allem in ihren außerordentlichen Beitrag zur arabischen Kultur des 19. Jahrhunderts. Der Beitrag von Michael Dumper, *Faith and Statecraft: Church-State relations in Jerusalem after 1948* (56-81) betrachtet die Beziehungen zwischen der Staatsmacht und den Kirchen, zunächst einmal in der Zeit vor 1967, als Jerusalem noch als geteilte Stadt von Israel und von Jordanien kontrolliert wurde. In einem zweiten Teil betrachtet er die unmittelbaren Auswirkungen der Eroberung des Ostteils der Stadt durch die Israelis auf die Kirchen. Einzelne Patriarchate werden in ihren Beziehungen zum Staat genauer untersucht und schließlich werden die Auswirkungen der Intifada auf das Verhältnis Staat – Kirche beschrieben. Der Soziologe Bernard Sabella bietet in seinem Beitrag *Socio-economic Characteristics and Challenges to Palestinian Christians in the Holy Land* (82-95) interessante soziologische Daten über die ökonomische und geografische Situation der Christen im Heiligen Land. Von besonderem Interesse sind seine Aussagen zu den Gründen der Emigration der Christen. Michael Prior, in seinem Beitrag »You will be my witnesses in Jerusalem, in all Judaea and Samaria, and to the ends of the earth« *A Christian Perspective on Jerusalem*« (96-140), stellt ausführlich die Vorstellungen der Christen von Jerusalem dar. Er beginnt mit der neutestamentlichen Zeit und kommt über die Kreuzfahrerzeit und die Anfangszeit des Zionismus zu der aktuellen Befreiungstheologie. Im Anhang folgt das Memorandum der Oberhäupter der christlichen Gemeinschaften in Jerusalem über die Bedeutung Jerusalems für die Christen vom 14. November 1994. Glenn Bowmann untersucht in seinem Beitrag *Contemporary*

Christian Pilgrimage to the Holy Land (141-165) das moderne Pilgerwesen im Heilige Land. Er kommt in seinen Untersuchungen zu dem Ergebnis, daß die Pilgerfahrt der unterschiedlichen Denominationen sehr unterschiedlich verlaufen, genauso wie ihr Verständnis jeweils sehr unterschiedlich ist. Grundgelegt wird dieses unterschiedliche Verhalten durch das unterschiedliche Verständnis von Sakralität bei den einzelnen Konfessionen. Anthony O'Mahony, *Le pèlerin de Jérusalem: Louis Massignon, Palestinian Christians, Islam and the State of Israel (166-189)* behandelt das Verhältnis Louis Massignon zum entstehenden israelischen Staat. Die Haltung Massignons zum israelischen Staat ist deshalb von höchstem Interesse, weil er es gewesen ist, der das Verhältnis der katholischen Kirche zum Islam auf dem vatikanischen Konzil, das er selber nicht mehr miterlebt hat, geprägt hat. Nur Masalha, *A Galilee without Christians? Yosef Weitz and 'Operation Yohanan' 1949-1954 (190-222)* stellt die mit höchst interessanten Einzelheiten versehene Geschichte des gescheiterten Versuches dar, eine größere Zahl von Christen aus Galiläa in Südamerika anzusiedeln. Die vorliegende Sammlung mit verschiedenen Beiträgen zu sehr unterschiedlichen Aspekten des Lebens der Kirche und der Christen im Heiligen Land ist sehr lesenswert. Sie bietet einen Einblick in die vielfältige Gestalt des Christentums auch jenseits der aktuellen politischen Auseinandersetzung in dem Land, das nicht nur den Christen, sondern auch Juden und Muslimen heilig ist.

Harald Suermann

Anthony O'Mahony with Göran Gunner and Kevork Hintlian (Hrsg.), *The Christian Heritage in the Holy Land*, London (Scorpion Cavendish) 1995, 320 Seiten, ISBN 1-900269-06-6

Der Band enthält die Akten der »Conference on the Christian Heritage in the Holy Land«, die vom 6. bis 9. Juli 1994 in Jerusalem statt fand. Die Konferenz wurde also in einer Zeit abgehalten, als man aufgrund des jungen Friedensprozesses noch viel Hoffnung hatte. Das christliche Erbe im Heiligen Land sollte mit der Konferenz bekannter werden, und hierdurch sollte ein Beitrag zu einer pluralistischen Gesellschaft geleistet werden. Die Vielfalt des christlichen Erbes, wie sie auf der Konferenz und dann auch in den Akten zum Ausdruck kommt, ist schon beeindruckend. Der sich äußerlich als normales Taschenbuch gebende Band hat immerhin 320 Seiten, die zudem recht klein und eng bedruckt sind. Dies allerdings erschwert erheblich das Lesen. Ein anderes Format und eine größere Schrift hätten der Lesbarkeit sicherlich gute Dienste getan. Die neunzehn abgedruckten Beiträge sind alle lesenswert. Von den neunzehn Autoren stammen bis auf vier alle aus dem Westen, und sie sind schon aufgrund früherer einschlägiger Publikationen als Kenner des christlichen Orients bekannt. Die Anordnung der Beiträge folgt der Geschichte. J. Murphy-O'Connor spricht über das *Pre-Constantine Christian Jerusalem*. P. Walker, *Jerusalem and the Holy Land in the 4<sup>th</sup> Century* und S. Rubenson, *The Egyptian Relations of Early Palestinian Monasticism* behandeln die wichtige Periode der byzantinischen Herrschaft in Palästina. Den Übergang zu der muslimischen Herrschaft in Palästina beschreibt M. Piccirillo, *The Christian in Palestine during a Time of Transition 7<sup>th</sup>-9<sup>th</sup> Centuries*. Der internationale Charakter und die internationale Bedeutung Jerusalems für alle christlichen Gemeinschaften kommt in den folgenden Beiträgen zum Ausdruck: L.-A. Hunt, *Artistic and Cultural Inter-Relations between the Christian Communities at the Holy Sepulchre in the 12<sup>th</sup> Century*, G.-C. Bottini, *Tommaso Obicini (1585-1632) Custos of the Holy Land and Orientalist*, R. Ervine, *Grigor the Chainbearer (1715-1749): the Rebirth of the Armenian Patriarchate*, O. Meinardus, *The Copts in Jerusalem and the Question of the Holy*

*Places*, K. S. Pedersen, *The Qeddusan: The Ethiopian Christians in the Holy Land*, K. Hintlian, *Travellers and Pilgrims in the Holy Land: The Armenian Patriarchate of Jerusalem in the 17<sup>th</sup> and 18<sup>th</sup> Century*, T. Hummel, *English Protestant Pilgrims of the 19<sup>th</sup> Century*, R. Victor-Hummel, *Culture and Image: Christians and the Beginnings of Local Photography in the 19<sup>th</sup> Century*, R. Heacock, *Jerusalem and the Holy Places in European Diplomacy*, S. Roussos, *The Greek Orthodox Patriarchate and Community of Jerusalem*. In den letzten fünf Beiträgen steht mehr das lokale palästinensische Christentum im Vordergrund. Sie behandeln die Neuzeit und Gegenwart: Q. Shomali, *Palestinian Christians: Politics, Press and Religious Identity 1900-1948*, A. O'Mahony, *The Religious, Political and Social Status of the Christian Communities in Palestine, c. 1800-1930*, M. Dumper, *Church-State Relations in Jerusalem since 1948*, G. Bowman, *Contemporary Christian Pilgrimage to the Holy Land*, N. Ateek, *Who is the Church? A Christian Theology of the Holy Land*. (Der Beitrag von G. Bowman wurde in Athony O'Mahony (Hrsg.) *Palestinian Christians. Religion, Politics and Society in the Holy Land*, London 1999, erneut abgedruckt). Obwohl die Sammlung nicht als ein Geschichtsbuch angelegt ist, so geben doch die hier zusammengetragenen Beiträge einen Einblick in die Geschichte des Christentums im Heiligen Land. Sie lassen die vielfältige Geschichte erahnen, viele Aspekte sind nicht behandelt, einige Epochen kommen kaum zur Sprache und einige Kirchen, wie die lateinische, werden fast gar nicht erwähnt. Dies zeigt die Grenzen dieses insgesamt gelungenen Werkes auf.

Harald Suermann

Iso Baumer, *Glaubenszeugnisse algerischer Christen. Ein Beitrag zur interreligiösen Verständigung*, Freiburg/Schweiz (Kanisius Verlag) 2001, 126 Seiten, ISBN 3-85764-540-7, Fr. 16,80

Dieses Taschenbuch geht dem Glaubenszeugnis der algerischen Christen nach, die auf so grausame Weise umgebracht wurden. Es waren die Mönche von Tibhirin, die in den bürgerkriegsähnlichen Unruhen in Algerien ihr Leben ließen. Französischer Abstammung, wollten sie trotz aller Warnungen vor Gewalt und Mord die Solidarität mit dem algerischen Volk nicht aufgeben, sondern durch ihre Präsenz bis zum Tod ihre Liebe zu den algerischen Muslimen zeigen. Ihre Präsenz war durch die Spiritualität von Charles de Foucauld und Louis Massignon geprägt. Das Taschenbuch gibt einen Einblick in die Geschichte dieser Mönche und ihre Gedankenwelt. Den einzelnen Kapiteln sind Gedichte des ebenfalls getöteten Mönches Br. Christoph vorgeschaltet.

Harald Suermann

Martin Bauschke, *Jesus im Koran*, Köln – Weimar – Wien (Böhlau) 2001, XII, 210 Seiten, ISBN 3-412-09501, DM 42,00

Der Islam gehört seit dem 11. September 2001 wieder zu den ganz aktuellen Themen, und eine Vielzahl von Veröffentlichungen ist auf den Markt gekommen. Das wiedererwachte Interesse am Islam entspricht auch einer Notwendigkeit, mehr und bessere Informationen über die immer noch so fremde Religion zu verbreiten. Auch dieses Werk soll einen Beitrag dazu leisten, daß der islamische Glaube dem deutschen Leser vertrauter wird. Schon viele Veröffentlichungen sind Jesus im Koran gewidmet. Der Verfasser dieses Werkes, der das Berliner Büro der Stiftung

Weltethos leitet, hat die Absicht, die koranische Christologie so darzulegen, daß die Muslime ihre Auffassung wiedererkennen. Eine Absicht, die nicht allen Werken über Jesus im Koran zugrunde liegt, war der Jesus des Korans doch oft der Anknüpfungspunkt für christliche Polemik und Apologetik. Um sein Ziel zu erreichen, greift der Autor auf Kommentare muslimischer Ausleger zurück, soweit sie ihm in englischer oder deutscher Sprache direkt oder über Sekundärliteratur zugänglich waren, und nur ergänzend auf westliche Kommentare (3). Warum er nur diese beiden Sprachen zuläßt, obwohl er doch anscheinend des Arabischen mächtig ist, bleibt unbekannt. Die Hinzuziehung arabisch vorliegender Kommentare hätte die Arbeit sicherlich bereichert.

Auf den christlichen Orient geht der Verfasser gelegentlich ein. So ist für den Autor das Diatessaron eine der wichtigsten Quellen für das Jesus-Bild im Koran (6f.). Einige Koranstellen, die bisher nur schwer verständlich waren, kann der Autor in Anlehnung an die Untersuchungen von Christoph Luxenberg anhand syrisch-aramäischer Wendungen erklären (24, 28). Den zentralen Gebrauch des Messias-Titels im Koran sieht der Autor in Parallele zum Gebrauch des Messias-Titels in der äthiopischen Theologie (11). Den Vorwurf der Ungläubigkeit im Koran hält der Autor nur den monophysitischen Christen gegenüber für angebracht, denn nur sie reden in ihren Gottesdiensten Christus mit »unser Gott« an. Er glaubt sich hier auf historischem Boden zu befinden (74). Auch der koranische Vorwurf des Tritheismus zielt vor allem auf die Volksfrömmigkeit der orientalischen Christen, die eben zu einer tritheistischen Vorstellung und besonderen Marienfrömmigkeit neigten (75-78). Auch die koranischen Deutungen des Kreuzes führt er auf doketische Tendenzen im orientalischen Christentum zurück (96-97).

Im letzten Kapitel fragt der Autor nach der Bedeutung des koranischen Jesus für das christlich-muslimische Gespräch. Seiner Meinung nach könnte bei aller Differenz, die so groß zwischen dem recht verstandenen christlichen Glauben an Jesus Christus und dem koranischen Jesusbild gar nicht ist, die Nachfolge und Nachahmung Jesu für Christen und Muslime bedeuten: »in der ausschließlichen Hingabe an Gott, im Vertrauen auf Seine Güte, Barmherzigkeit und Vergebungsbereitschaft miteinander »um die Wette« danach streben, Gutes zu tun.« (151).

Das Buch bringt erneut den koranischen Jesus dem deutschen Leser näher. Besonders hervorzuheben ist die Anlage des Buches, das der Chronologie seines Lebens folgt. Es sei dahingestellt, ob die Muslime ihr Jesusbild in der Darstellung wiederfinden – auch bei ihnen gibt es eine Vielzahl von Jesusbildern –, die irenische Tendenz in dem Werk scheint aber zum Teil auf Kosten der christlichen orientalischen Überlieferungen zu gehen. Bei den orientalischen Kirchen werden die häretischen Tendenzen festgestellt, auf die der Koran reagiert. Dem recht verstandenen westlichen Christentum, das heute das main-stream-Christentum ist, gelten diese Vorwürfe und Herausforderungen nicht oder nicht im gleichen Maße. Dies suggeriert, daß zwischen den westlichen Christen und den Muslimen auch religiös ein gutes Auskommen und Übereinkommen möglich ist.

Harald Suermann

Günter Kettermann, Atlas zur Geschichte des Islam. Mit einer Einleitung von Adel Theodor Khoury, Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Primus-Verlag) 2001, VI, 186 Seiten, ISBN 3-89678-194-4, DM 98,00

Der Atlas stellt anhand von Karten die Geschichte des Islam von seinen Anfängen bis zur Gegenwart dar. Dabei werden alle Hauptverbreitungsgebiete des Islam berücksichtigt. Kurze, prägnante Texte erläutern die Karten. Es ist natürlich, daß diese Texte aufgrund der Kürze so manche Frage

offen lassen. Das eine oder andere Mal wünscht man sich, daß der Sachverhalt ausführlicher oder besser erläutert wird. Doch all dies liegt in der Natur der Sache und ist kein negativer Punkt. Den einzelnen Kapiteln sind Photos zur Veranschaulichung beigelegt. Der Atlas teilt die Geschichte in Epochen und berücksichtigt verstärkt ab dem Mittelalter die verschiedenen Räume, in denen sich der Islam ausgebreitet hat: Im ersten Teil *Grundlagen* werden die geographischen und geschichtlichen Grundlagen vor und zur Zeit Muhammads dargestellt. In den folgenden Kapiteln *Die Frühzeit*, *Die klassische Zeit* und *Die kulturelle Einheit in der klassischen Epoche* wird der islamische Kulturraum noch als Einheit betrachtet. Ab dem Kapitel *Vom Mittelalter zum 19. Jahrhundert* wird der islamische Kulturraum bei der Betrachtung in regionale Gebiete eingeteilt: Westliches Mittelmeer, Naher Osten, Mittlerer Osten, Südasien, Südostasien, Osmanisches Reich. Diese differenzierte Betrachtung läßt die kulturelle Vielfalt des islamischen Lebensraums erahnen. In dem Kapitel *Das 19. Jahrhundert* sind zwei kurze Beiträge über das Judentum in der islamischen Welt eingefügt, einmal für den Zeitraum von 622 bis 1100 und einmal für 1100 bis 1900. Neben der regionalen Darstellung werden im Kapitel *Das 20. Jahrhundert* auch die wichtigsten Krisenherde und Konflikte in der islamischen Welt dargestellt. Insgesamt kann man diesen Atlas als ein gelungenes Werk für die Darstellung der islamischen Welt ansehen. Er bietet einen anschaulichen Überblick. Für den Wissenschaftler des christlichen Orients bietet er aus dem eigenen Fachgebiet nur recht wenig. So wird an einigen Stellen angemerkt, daß es Christen im Orient gab. Für die ältere Zeit werden die Christen öfter erwähnt als in der Neuzeit. Der Zeitraum der Kreuzfahrer bietet noch am meisten über das Christentum im Osten, aber hauptsächlich über das lateinische Christentum. Auch in der Darstellung des libanesischen Bürgerkriegs werden die Christen erwähnt. Die Darstellung des orientalischen Christentums ist allerdings nicht nur stark verkürzt, sondern auch teilweise falsch, zumindest aber mißverständlich. So auf Seite 8, wo gesagt wird, daß Nestorius die Kirche der Nestorianer gegründet haben soll. Bei der Darstellung der christlichen Minderheiten im Nahen Osten des 20. Jahrhunderts wird von der Armenischen Kirche gesagt, daß sie als Folge der Verfolgung nach dem 1. Weltkrieg in aller Welt verbreitet sei und daß sie seit 1311 ein Patriarchat in Jerusalem mit Aufsicht über die Grabeskirche habe (S. 150). Die ganze Darstellung der Minderheiten ist unbefriedigend und verleitet den Leser ohne spezielle Kenntnisse zu irrigen Annahmen. Bedenkt man, welche Bedeutung die Christen im Orient in der Geschichte hatten, dann ist es unverständlich, warum dem Judentum zwei Kapitel gewidmet werden, dem orientalischen Christentum aber nicht. Auch die Bedeutung anderer religiöser Minderheiten hätte besser herausgearbeitet werden müssen. In dem Namenregister sind das Stichwort Christen oder diejenigen der einzelnen Konfession nicht aufgenommen.

Harald Suermann

Hartmut Bobzin, Mohammed (= Wissen in der Beck'schen Reihe, 2144), München (C. H. Beck) 2000, 127 Seiten, ISBN 3 406 44744 9, DM 14,80

Heinz Halm, Der Islam. Geschichte und Gegenwart (= Wissen in der Beck'schen Reihe, 2145), München (C. H. Beck) 2000, 98 Seiten, ISBN 3-406-44745-7, DM 14,80

Die beiden in der Beck'schen Reihe Wissen veröffentlichten Publikationen bieten auf kompakten Raum kompetente Information zu den Themen Mohammed und Islam. Für beide Werke konnte der Verlag zwei hervorragende Wissenschaftler gewinnen. In äußerst gedrängter Form bietet Heinz Halm die historische Entwicklung der religiösen Richtungen des Islams sowie seine zentralen

Lehren. Er geht dabei auf Aspekte ein, die zur Zeit aktuell sind, wie die Stellung der Frau im Islam, Islamismus, Djihâd und den europäischen Islam. Bobzin legt in diesem Band eine lesenswerte Muhammad-Biographie vor. Er beginnt mit der geschichtlichen Darstellung abendländischer Muhammad-Bilder und stellt ihnen die Prophetenüberlieferung im Islam gegenüber. Die Vorstellung der Quellen und die Biographie Muhammad bilden den zentralen Teil. Abgeschlossen wird die Arbeit durch einen Ausblick auf die Muhammadforschung. Am Rande sei angemerkt, daß die Lehre des Nestorios auf dem Konzil von Ephesus (431) verurteilt wurde (S. 57).

Beide Arbeiten sind für eine erste Orientierung sehr empfehlenswert.

Harald Suermann

Florian Bobzin, Mohammed (= Wissen in der Beck'schen Reihe, 2144), München (C. H. Beck) 2000, 127 Seiten, ISBN 3 406 44744 9, DM 14,80

Heinz Hahn, Der Islam, Geschichte und Gegenwart (= Wissen in der Beck'schen Reihe, 2145), München (C. H. Beck) 2000, 98 Seiten, ISBN 3 406 44745 7, DM 14,80

Die beiden in der Beck'schen Reihe Wissen veröffentlichten Publikationen bieten zu komplexen Themen kompetente Informationen zu den Themen Mohammed und Islam. Für beide Werke ist der Verfasser ein renommierter Wissenschaftler. In hohem Maße geeignet sind diese Werke für die private Weiterbildung der religiösen Lehren der Islam sowie für die

## Kurzanzeigen

Itinerarios Latinos a Jerusalén y al Oriente Cristiano (Egeria y el Pseudo-Antonino de Piacenza). Introducciones, traducción, comentario e índices de Carmen Arias Abellán (= Colección de Bolsillo número 154), Sevilla (Universidad de Sevilla), 2000, 315 Seiten, ISBN 84-472-0616-5

Wie aus dem Untertitel ersichtlich, behandelt die Verfasserin, Professorin für lateinische Philologie an der Universität Sevilla, die beiden Berichte der Egeria (S. 7-208) und des anonymen Pilgers von Piacenza (S. 209-297). Sie geht in ihren ausführlichen Einleitungen jeweils zunächst auf Verfasser(in) und Datierung ein, dann auf das Werk selbst (Inhalt, Sprache und Stil, Quellen und Nachwirkungen) sowie auf die Textüberlieferung. Es folgt eine Bibliographie. Die Ausgabe, Übersetzung und Kommentierung des Berichts der Egeria von G. Röwekamp, Freiburg 1995 (= Fontes Christiani 20) scheint ihr leider entgangen zu sein. Bei Egeria folgt noch ein Anhang für die liturgischen Partien des Berichts: Liturgische Orte (Anastasis, Sion, Eleona, Imbomon usw.) und eine nützliche systematische Zusammenstellung von Stellen über die Liturgie (über Wochentage, Sonntage, Epiphanie, Fastenzeit usw.). Daran schließen sich spanischen Übersetzungen der Texte, die in Fußnoten eingehend kommentiert werden. Den Schluß bilden Landkarten und Pläne sowie ein Verzeichnis der Eigennamen.

Boris Bobrinskoy, La vie liturgique, Paris (Les Éditions du Cerf) 2000, 145 Seiten, ISBN 2-204-06529-3, FF 100

Dieses kleine Buch des Dekans des »Institut de Théologie Orthodoxe Saint-Serge« in Paris, des Protopresbyters Bobrinskoy, ist in der Reihe »Catechèse orthodoxe« erschienen und gibt den Kursus wieder, den er Mitgliedern einer frankophonen orthodoxen Gemeinde in Paris gegeben hat, um ihnen – wie es auf dem Umschlag heißt – »bei der Entdeckung der liturgischen Reichtümer der Orthodoxie« zu helfen. Es verfolgt also praktische Ziele und erhebt keinen wissenschaftlichen Anspruch. Nicht behandelt wird die Göttliche Liturgie, der ein eigenes Bändchen gewidmet ist. Der Verfasser beginnt mit einer Einleitung (1. Was ist die Liturgie?, 2. Liturgie und Theologie, 3. Die Strukturen der Liturgie) und erläutert dann in praktischer und theologischer Hinsicht: I. Le cycle quotidien, II. Le cycle hebdomadaire und III. Le cycle pascal. Dabei gibt er auch weiterführende Literatur an. Insgesamt eine handliche und verständliche Einführung in die betreffende byzantinische Liturgie.

Studi sull'Oriente Cristiano, Band 4 und 5, Rom 2000, 2001  
 Mravaltavi. P'ilogiur-istoriuli dziebani (im Nebentitel: Philological-Historical Researches), Tbilisi 1999, 548 Seiten, ISSN 1512-0619

Der vierte und fünfte Band der in OrChr 84 (2000) 232-235 angezeigten neuen Zeitschrift trägt den Untertitel »Miscellanea Metreveli« und stellt eine Festschrift zu Ehren von Frau Professor Elene Metreveli (\* 1917) dar, die sich als Direktorin des Handschrifteninstituts in Tbilisi (1968-1988) und durch ihre Mitwirkung bei der Katalogisierung seiner Bestände, ferner durch viele Textausgaben und Untersuchungen zur altgeorgischen Literatur, aber nicht zuletzt auch durch ihre großzügige Unterstützung ausländischer Forscher größte Verdienste erworben hat. Neben einem Porträt, einem tabellarischem Lebenslauf und der Bibliographie mit 216 Titeln enthält Band 4 u. a. folgende Aufsätze: Sebastia Janeras, Le vendredi avant le Dimanche des Palmes dans la tradition liturgique hagiopolite; Charles Renoux, Les hymnes du Iadgari pour la fête de l'apparition de la croix le 7 mai; Robert F. Taft, The frequency of the eucharist in byzantine usage: history and practice; Gabriele Winkler, Über die Bedeutung einiger liturgischer Begriffe im georgischen Lektionar und Iadgari sowie im armenischen Ritus; M. A. L. Comneno, Architettura georgiana e architettura armena: influenze, parallelismi e divergenze; R. Siradze, Svet'icxoveli, Santa Sofia e Sion; F. A. Pennacchietti, S. Gregorio l'Illuminatore e il re Ğuᅅum; M. van Esbroeck, Le couvent de Sainte-Croix de Jérusalem selon les sources géorgiennes. In Band 5 ist u. a. vertreten: B. L. Zekiyani, Studies in Armenian Art in relation to the general field of Armenian Studies; M. van Esbroeck, La pénitence de Loth auprès d'Abraham au site de l'église géorgienne de la Croix; V. Poggi, P. Antoine Delpuch, Visitatore in Transcaucasia (1919); E. Khintibidze, Philosophy in Georgia in the Middle Ages.

Auch Band XVIII des Jahrbuch des Handschrifteninstituts in Tbilisi »Mravaltavi« (= πολυκεφάλαιον, »Sammlung«), der nach längerer Unterbrechung (Band XVII: 1992) erschienen ist und etwa 50 Beiträge zur altgeorgischen Literatur enthält, ist der früheren Direktorin – zum 80. Geburtstag – gewidmet. Die Aufsätze sind in georgischer Sprache veröffentlicht, enthalten aber kurze russische, deutsche, englische oder französische Zusammenfassungen. Auf den S. 5 bis 11 findet sich eine Würdigung der Jubilarin.

Hayastani Hanrapetout'yan Gitowt'yownneri Azgayin Akademia, Hayastanë ew k'ristonya arewelk'ë (Nebentitel: National Academy of Sciences of the Republic of Armenia [Hrsg.], Armenia and Christian Orient), Erevan 2000, 430 Seiten, ISBN 5-8080-0435-7

Der Band enthält die Vorträge, die im September 1998 auf dem Kongreß »Armenian und der Christliche Orient« in Erewan gehalten wurden. Die Beiträge sind in folgende Gruppen eingeteilt: Anfänge, ferne und nahe Gebiete [geographisch], Architektur und Kunst, Quellen und Veröffentlichungen. Die meisten Beiträge sind armenisch geschrieben (ohne Resümee). Von denen in einer westlichen Sprache seien genannt; A. Carile, Greci, orientali e armeni nell'alto Adriatico; M. A. L. Comneno, L'Arménie et l'Asie Centrale; M. van Esbroeck, Le dialogue fictif entre le Pape Célestin et Barsauma, J. Richard, Les Arméniens dans les États Latins d'Orient: les lendemains de la Croisade; Z. Alexidze, New Collection of Mount Sinai and its Importance for the History of Christian Caucasus; P. Halfter, Die Beschreibung des armenischen Königreiches Kilikien durch

den Hildesheimer Domherren Wilbrand von Oldenburg; G. Bolognesi, Sur l'ancienne traduction arménienne de la »Chronique« d'Eusèbe de Césarée. Das Buch ist sehr gut ausgestattete, auch mit Abbildungen und sogar Farbtafeln in erfreulicher Qualität.

Wörterbuch Deutsch-Aramäisch / Aramäisch-Deutsch von Sabo Hanna (und) Aziz Bulut, Heilbronn 2000, XXI, 487 + VI, 426 Seiten, ISBN 3-00-005767-6, DM 68,-

Das Lexikon enthält – wie es in einem Prospekt heißt – über 50 000 Wörter und umfaßt nicht nur den Wortschatz der klassischen syrischen Sprache (*ktōbōnōyō*) und der späteren Literatur, »in die auch einiges Neuaramäische und Lehnwörter aus orientalischen und europäischen Sprachen eingeflossen sind«, sondern zusätzlich die modernen syrischen Ausdrücke, die im Zuge der Wiederbelebung der syrischen Sprache bei West- und Ostsyern gebildet wurden. Sowohl im deutsch-syrischen wie im syrisch-deutschen Teil werden die syrischen Wörter in Serṭō-Schrift (mit vollständiger Vokalisation) und in Transkription (in westsyrischer Aussprache) geboten. Im syrisch-deutschen Teil sind die Wörter nach der Buchstabenfolge, nicht nach den Wurzeln angeordnet; besonders wertvoll erscheint mir, daß nicht etwa nur die deutsche Grundbedeutung angegeben ist, sondern das ganze Bedeutungsspektrum.

Auf S. IX-XIV ist der Berliner Semitist Rainer Voigt mit dem Beitrag »Die klassisch-syrische Sprache und Kultur« vertreten.

Die beiden Verfasser, Dipl.-Theologe Hanna und Malfono Bulut, wollen mit dem Wörterbuch in erster Linie zum Erhalt der syrischen Sprache bei den Mitgliedern ihrer Syrisch-orthodoxen Kirche beitragen. Ihr Buch kann aber auch für andere, die sich mit der syrischen Sprache befassen, etwa Studenten, sehr nützlich sein. Ich selbst habe es schon mehrfach mit Gewinn benutzt. Die Autoren haben sich mit ihrer mühevollen Arbeit große Verdienste erworben.

Georg Günter Blum, »In der Wolke des Lichtes«, herausgegeben von Karl Pinggéra (= OIKONOMIA. Quellen und Studien zur orthodoxen Theologie, Band 40), Erlangen 2001, 256 Seiten, ISBN 3-923119-39-9

Den 70. Geburtstag des Verfassers, der neben seiner Pfarrertätigkeit seit 1987 als Honorarprofessor an der theologischen Fakultät der Universität Marburg wirkte, nahm sein früherer Doktorand Karl Pinggéra zum Anlaß, elf Aufsätze des Jubilars, die von 1979 bis 1995 in Zeitschriften und Sammelwerken erschienen sind, in diesem Band zu vereinigen. Neun davon stammen aus dem Hauptarbeitsgebiet Blums, der Mystik der orientalischen Christen, die beiden anderen befassen sich mit der religionspolitischen Situation der persischen Kirche im 3. und 4. Jh. und mit der Taufe des Großfürsten Vladimir. Der Band enthält ferner ein Porträt und – aus der Feder des Herausgebers – eine kurze Biographie (im Vorwort) sowie die 90 Titel umfassende Bibliographie des Jubilars.

Hubert Kaufhold

