

viel (S. 43f.). Das Schweben Adams zwischen Gut und Böse, sein Zwischenzustand zwischen Unsterblichkeit und Sterblichkeit, die Hochschätzung des freien Willens (auf S. 45 muß es im Syrischen wohl ܕܘܨܘܪ heißen), all das findet sich bereits im 2. Jh. in der apologetischen Literatur des syrischen Raumes (Tatian, Theophilus von Antiochien) ausgesprochen, wird aber von der Verfasserin (44-47) nicht erwähnt, obwohl dies für die historische Einordnung der Anthropologie Aphrahats und des *Liber Graduum* nicht unerheblich ist. Ein Exkurs (S. 54-56) zur Terminologie von ܕܘܨܘܪ und ܕܘܨܘܪ im *Liber Graduum* schließt die Ausführungen zur Deutung von Gen 1-3 ab.

Was die Ausführungen zur Geistgabe und Erkenntnisfähigkeit Adams bei Aphrahat anbelangt (S. 59-62), so fehlt der Hinweis auf die Untersuchungen von W. Cramer zur früh-syrischen Pneumatologie. Im dritten Hauptteil wird die Christologie des *Liber Graduum* unter besonderem soteriologischen Aspekt vorgestellt (S. 71-89). Ebenso ist über die Christologie des Persischen Weisen (S. 90-98) schon an anderer Stelle (P. Bruns) ausführlich gehandelt worden. Neues zur Forschung trägt die Verfasserin nicht bei.

Im vierten Hauptteil (S. 99-159) geht es um die asketische Praxis, besonders in ihren kirchlichen Bezügen. Die Diskrepanz zwischen der weltlichen und der himmlischen Gemeinde, zwischen dem Weltbezug der »Laien« und der Weltflucht der »Religiösen«, dem blutigen und dem unblutigen Martyrium bestimmen die Gedankenführung im *Liber Graduum*. Im Hintergrund steht die Umschmelzung des urchristlichen Nachfolgedankens (S. 120-123) in eine asketische Praxis, die von manchen Kreisen Syriens zu einer Technik perfektioniert wurde und in der *vita angelica* als Lebensentwurf gipfelte (S. 124-128). Die Ekklesiologie dieser Asketengruppen bleibt, wie die Verfasserin betont, ambivalent (S. 129ff.). Die Stellung der »Bundessöhne« innerhalb des kirchlichen Verbundes, ihr Bezug zur Hierarchie bleibt umstritten (S. 156-158). Doch ist gerade zu diesem Bereich, nicht zuletzt was die Übersetzung von ܕܘܨܘܪ ܕܘܨܘܪ anbelangt, mehr an Sekundärliteratur erschienen, als in dieser Studie verarbeitet wird.

So bleibt nach der Lektüre dieser Studie ein fader Nachgeschmack zurück. Ein interessantes und der Forschung durchaus lohnendes Thema wird hier in viel zu engem Rahmen allzu knapp, mit groben handwerklichen Mängeln (die zahlreichen Satzfehler im syrischen Text, die fehlenden Punktierungen, die den Lesefluß störenden unverbundenen Zeichen nicht eingerechnet) abgehandelt.

Peter Bruns

Gabriele Winkler, Über die Entwicklungsgeschichte des armenischen Symbols. Ein Vergleich mit dem syrischen und griechischen Formelgut unter Einbezug der relevanten georgischen und äthiopischen Quellen (= *Orientalia Christiana Analecta* 262), Rom 2000, LIX, 639 S., ISBN 88-7210-327-4

Katechismen und Glaubensbekenntnisse erleben heute eine gewisse Konjunktur, der sich auch die patristische Symbolforschung nicht entziehen kann. Das *opus magnum* der Tübinger Gelehrten fügt sich nahtlos in die Reihe neuerer Forschungen zum Glaubenssymbol ein. Der Leser freilich, der eine übersichtliche Entstehungsgeschichte des armenischen Symbols erwartet, wird bei der Lektüre des fast siebenhundertseitigen Werkes durch die Fülle des dargebotenen Materials geradezu erschlagen. Um Zeit zu sparen, empfiehlt es sich daher dringend, mit den abschließenden Beobachtungen (S. 621-624) zu beginnen. Wer sich gänzlich vom Umfang des vorliegenden Werkes

abschrecken läßt, lese G. Winkler, Ein Beitrag zum armenischen, syrischen und griechischen Sprachgebrauch bei den Aussagen über die Inkarnation in den frühen Symbolzitate, in: Logos. FS Luise Abramowski, Berlin 1993, 499-510. Dort findet sich alles Wissenswerte in komprimierter Form.

Ziel der Verfasserin ist es, die alten Untersuchungen hinsichtlich des Glaubensbekenntnisses von Gaspari, Hahn und Kattenbusch auch auf die armenischen – und zwar ausschließlich auf diese – Traditionen auszudehnen. Dies hat methodisch zweifelsohne seine Berechtigung. Da aber im Verlaufe der Untersuchung (S. 621) eine große Affinität zum antiochenisch-syrischen Formelgut konstatiert wird, wäre auch das syrische Umfeld des armenischen Christentums noch stärker mit zu berücksichtigen. Eine detailliertere Analyse des syrischen Materials (vom georgischen und äthiopischen einmal ganz abgesehen), wäre zwar wünschenswert gewesen, hätte aber wohl den ohnehin nicht geringen Umfang des Buches völlig gesprengt. So zeigt die vorliegende Studie einmal mehr, daß die einzelnen Sprachgruppen des christlichen Orients nicht isoliert für sich betrachtet werden dürfen. Gerade in der Frühphase hat die syrische Kirche nachhaltig auf die armenische eingewirkt.

Das Werk umfaßt zwei Hauptteile: I. die Quellen (S. 11-291) und II. den Kommentar (S. 293-620). Dem ersten Hauptteil ist eine ungewöhnlich umfangreiche (ausgewählte) Bibliographie zum Thema (XXI-LV) vorangestellt, die – hier fragt man nach den Auswahlkriterien – auf vier Seiten vornehmlich das Œuvre der Autorin referiert (LI-LIV), andererseits sich sehr nachlässig bei der Zitation fremder Autoren zeigt. So konnten die Untersuchungen von C. Marksches/M. Vinzent, *Taufragen und Bekenntnis. Studien zur sog. Traditio Apostolica, zu den Interrogationes de fide und zum Römischen Glaubensbekenntnis*, Berlin 1999, sowie W. Kinzig/M. Vinzent, *Recent Research on the Origin of the Creed: JThS 50 (1999) 535-559*, wohl nicht mehr berücksichtigt werden. Gravierender ist das Fehlen von R. Staats, *Das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel*, Darmstadt 1996. Zwar wird L. Abramowski, *Was hat das Nicaeno-Constantinopolitanum (C) mit dem Konzil von Konstantinopel 381 zu tun?*: *ThPh 67 (1992) 481-513*, zitiert, doch fehlt die Replik von M. Ritter [in: *ThPh 68 (1993) 553-560*], dem dieser verbale Schlagabtausch gegolten hat. Auch sind zum Glaubensbekenntnis des Theodor von Mopsuestia in der jüngeren Zeit verschiedene Monographien erschienen (Bruns 1995; die Studie von S. Gerber erschien zeitgleich mit dem vorliegenden Werk), die sich intensiv mit der Erforschung des Glaubensbekenntnisses im syrischen Raum befassen, aber von der Verfasserin nicht eingearbeitet wurden. Die Apostolischen Konstitutionen sollte man nicht nach Hahn zitieren, sondern nach der Ausgabe Metzgers in den *Sources Chrétiennees*, sofern man nicht die respektable Funk'sche Edition zu Händen hat. Für die patristische Literatur lohnt ein Blick ins Lexikon der antiken christlichen Literatur (¹1998, ³2002) allemal.

Der erste Hauptteil besticht zunächst durch die Fülle des mit stupendem Fleiß zusammengetragenen armenischen Quellenmaterials (bis zum 7. Jh.). Doch leider werden für die Bekenntnisformulare keine Leitzahlen verwandt, wie dies etwa die Verfasser der *Clavis* getan haben, so daß die korrekte Zuordnung der entsprechenden Texte nicht immer leicht fällt. Doch mindert dies keineswegs die Leistung der Autorin, die darin besteht, schwer zugängliches Glaubensgut in aller Ausführlichkeit zusammengetragen zu haben. Im einzelnen sind die Symbolfragmente in der Geschichte des Faustus, der Lehre des Erleuchters Gregor, den Akten des Elischa, dem Werk des Lazarus, der Apologie des Eznik sowie der Übersetzung des Nicaenums im Brief des Sahak und nicht zuletzt in der liturgischen Überlieferung (Taufordines) Gegenstand einer sorgfältigen Kommentierung. Die Querverbindung zum antiochenisch-syrischen Formelgut treten gerade in der Frühphase der Überlieferung besonders deutlich zutage. Der griechische Einfluß hingegen, so die These der Autorin, macht sich in der Bildung von Neologismen hinsichtlich der Menschwerdung

bemerkbar. *ճարճնացաւ* und *ճարդացաւ* sind die wichtigsten Termini für die Doppelaussage der Fleisch- und der Menschwerdung, die nach Meinung der Autorin in die zweite Hälfte des sechsten Jahrhunderts gehört. Ebenso werden die dem Mose von Choren und Johannes Mandakuni zugeschriebenen Symbolfragmente dem 6. Jahrhundert zugewiesen. Ein Appendix mit den wichtigsten georgischen und äthiopischen Bekenntnissen und Symbolfragmenten rundet den ersten Hauptteil ab.

Der zweite Hauptteil, der Kommentar, behandelt jeden einzelnen Formelsplitter des armenischen Credo mit der notwendigen Akribie. Jeder einzelne Artikel des Credo wird anhand eines Vergleichs mit den syrischen und griechischen Formeln erläutert, wobei auch der georgische und äthiopische Befund herangezogen wurde. Erfreulicherweise finden sich bei den vielen fremdsprachigen Zitaten nur wenige störende oder gar sinnentstellende Druckfehler, ein Verdienst, das hauptsächlich der Assistenz bei der Drucklegung anzurechnen ist (S. IX).

Ohne die Ergebnisse im einzelnen kleinlich kritisieren zu wollen – so kann man trefflich darüber streiten, ob die Synode von Aštišat im Jahre 435 tatsächlich stattgefunden hat (S. 112. 115. 435) –, die eigentliche Frage, die sich stellt, ist die, ob denn die Formel (ἔσαρκώθη) *ճարճնացաւ*, wie sie im Brief des Sahak auftaucht, tatsächlich einen Neologismus des 6. Jahrhunderts darstellt. Die Antwort ist eng mit dem apolinaristischen Problem verknüpft. Das *ἐνανθρώπησαντα*, welches dem armenischen *ճարդացաւ* entspricht und in der christologischen Kontroverse des 4. und beginnenden 5. Jahrhunderts von den antiochenischen Theologen antiapolinaristisch gedeutet wird, ist in alten lateinischen Übersetzungen häufig mit *inter homines versatum* wiedergegeben und meint ursprünglich nichts anderes, als daß der fleischgewordene Logos (Joh 1,14) unter den Menschen gewelt habe. Erst die strengen Antiochener sahen darin gegen Apolinarius die Vollkommenheit der menschlichen Natur Christi mit Leib und (vernünftiger) Seele (!) ausgesprochen. Philoxenus ist wohl der erste Syrer, der das klassische Ankleide-Schema in der Inkarnationslehre überwindet und sich um eine klarere Begrifflichkeit bemüht. Die Armenier haben später mit den Syrern gleichgezogen; daß dieser Vorgang erst in der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts stattfand, ist freilich nicht unbedingt zwingend. Ein Grundproblem der Übersetzung griechischer Terminologie ins Armenische, übrigens auch des äthiopischen 𐩨𐩣 besteht darin, daß *ճարճին* *σῶμα* und *σάρξ* bedeuten kann, mithin für eine apolinaristische (monophysitische) Diktion anfällig ist. Auf diese Übersetzungsschwierigkeiten geht die Verfasserin jedoch nicht ein. So entspricht äthiopisch 𐩈𐩣𐩀𐩬𐩣 : 𐩈𐩣𐩀𐩬𐩣 (S. 286f.) durchaus dem griechischen Begriff der *σάρκασις* bzw. *ἐνανθρώπησις*. Was hier im Deutschen umständlich mit »er verleiblichte sich« wiedergegeben wird, kann auch schlicht mit »und ist Fleisch geworden« übersetzt werden. Der Hinweis auf den »vollkommenen Menschen« läßt eindeutig eine apologetische Tendenz der Äthiopier erkennen, sich vom Vorwurf des Apolinarismus freizusprechen.

Ähnliche Übersetzungsschwierigkeiten bereitet das griechische *Homousios*, deren armenische Varianten die Verfasserin auf S. 357ff. diskutiert. Was als armenisches Eigengut deklariert wird (S. 357), entpuppt sich bei genauerem Hinsehen als gut syrisch. So entspricht armenisch *իւրի յսկսութենէ* dem syrischen ܩܘܪܕܘܪܐ ܩܘܪܕܘܪܐ, eine bei den frühen Syrern (Aphrahat, Ephräm) durchaus geläufige Diktion (vgl. Aphrahat, *dem.* XXIII,52). Die ersten Ansätze zur syrischen »Wesenspekulation« finden sich bereits bei Bardaisan, von denen sich Aphrahat und Ephräm allerdings distanzieren (vgl. dazu P. Bruns, *Das Christusbild Aphrahats des Persischen Weisen*, Bonn 1990, 140-144, dort auch weitere Belege aus der frühsyrischen Literatur).

Was die Übersetzung der zahlreichen fremdsprachigen Zitate anbelangt, so ist die hohe Worttreue der Verfasserin sicherlich zu loben. Allerdings läßt sie sich bei ihrer Vorliebe für die armenischen »Neologismen« (S. 461) zu nicht immer ganz glücklichen Sprachkünsteleien im Deutschen verleiten. So ist etwa der Terminus »inhomisieren« nicht ganz einsichtig. Vom lateinischen Sprachgefühl

her wäre eher ein »inhominisieren« (vgl. »Hominisation«) angebrachter, gäbe es bei den Vätern nicht schon die Begriffe *incarnatio* und *inhumanatio* für die griechischen Äquivalente *σάρκωσις* bzw. *ἐνανθρωπῆσις*. Soll beides im antiapolinaristischen Sinne unterschieden werden, so reicht im Deutschen die Rede von der »Fleischwerdung« resp. »Menschwerdung« vollauf. Etwas seltsam mutet auch an, daß der ewige Logos unsere »irdene« (tönerne? S. 387) Natur bei der Fleischwerdung angezogen habe. Armenisch *Հողեղ* meint eher das Hylische, Irdische, Materielle im Gegensatz zum himmlischen und geistigen Sein des präexistenten Logos. Ferner fragt der Leser etwas irritiert, was denn ein »Natur-Mitgenosse des Vaters« (S. 192, arm. *բնակից Հայր*) sein soll. Hier wird doch schlicht die »Wesensgleichheit«, die »Gleichartigkeit« im nizänischen Sinne einer »Konnaturalität« des Sohnes mit dem Vater ausgesprochen. Ähnliches ließe sich zum sog. »mit-essentiellen« Logos (S. 368 für arm. *Էսկից*), womit die göttliche Seinsgleichheit angesprochen ist, sagen. Doch mindern solche und ähnliche Kleinigkeiten keineswegs die wissenschaftliche Qualität der obigen Studie.

Peter Bruns

Francisco del Río Sánchez, *Los Cinco Tratados sobre la Quietud (Šelyā) de Dādīšō' Qaṭrāyā* (Aula Orientalis – Supplementa 18), Barcelona: Editorial Ausa 2001, 174 Seiten, ISBN 84-88810-55-5

Der aus Qatar stammende Dādīšō' zählt zweifelsohne zu den großen monastisch-asketischen Schriftstellern der ostsyrischen Kirche. Als Zeit seiner Wirksamkeit läßt sich die zweite Hälfte des 7. Jahrhunderts angeben; er war damit ein Zeitgenosse Isaaks von Ninive. Im Unterschied zu Isaak widmete sich Dādīšō' über weite Strecken der Kommentierung von Klassikern des mystisch-asketischen Lesestoffs: der Werke des Abba Isaias (5. Jh.) sowie der von 'Enānīšō' zusammengestellten Anthologie »Paradies der Väter« (Mitte 7. Jh.). Der betonte Rückgriff auf die Väter verdankt sich bei Dādīšō' dem Bewußtsein, daß das monastische Leben zunehmend in Verfall geraten sei und sich neu an den großen Vorbildern der Vergangenheit zu orientieren habe. Auch in seinen übrigen Schriften werden von Dādīšō' durchgängig Väterzitate angeführt. Von diesen Werken haben sich neben einem Brief an Abkōš weitere fünf Traktate erhalten, die erstmals von Alphonse Mingana 1934 ediert und übersetzt wurden (Woodbrooke Studies VII: Early Christian Mystics, Cambridge 1934, syr.: 201[3b] - 247[55b], engl.: 76-143). Mingana benutzte dafür lediglich eine Abschrift des Manuskriptes Alqōš, Notre-Dame des Semences Nr. 237 (Jetzt: Bagdad, Chaldean Monastery syr. 680, 1288/89 AD; Vf. gibt dafür S. 20 versehentlich die Nummer »280« an), die er 1932 in Alqōš hatte anfertigen lassen (= Mingana syr. 601).

Die Aufgabe einer kritischen Edition dieser Traktate wurde jetzt von Francisco del Río Sánchez in Angriff genommen. Der Verfasser ist Professor am Departement für hebräische und aramäische Studien der Universidad Complutense in Madrid. Kurz zuvor konnte er eine Edition von drei Mēmrē des im 6. Jahrhundert wirkenden ostsyrischen Eremiten Abraham von Natpar vorlegen (in: *Studia monastica* 42 [2000] 347-377).

Während Mingana den Schlüsselbegriff des Titels, *šelyā*, mit »On Solitude« wiedergab (daher firmiert das Werk in der Literatur oft unter der Bezeichnung »De solitudine«), übersetzt Sanchez (wohl glücklicher) mit »quietud« – nicht ohne auf die vielschichtigen Konnotationen des Begriffs einzugehen, die eine adäquate Übersetzung erschweren: Letztlich falle *šelyā* bei Dādīšō' mit der Leidenschaftslosigkeit, *ἀπάθεια*, im Sinne des Evagrius zusammen (S. 29-35). Hauptzeuge der Edition ist die schon genannte Handschrift Notre-Dame des Semences 237. Neben der von