

Clemens erinnern. Durch Martyrerakten sowie durch die liturgischen Texte zum Festtag des Heiligen weitet sich das Profil der Person des Clemens noch über den historisch feststehenden Rahmen hinaus aus.

Nach der Lektüre der einzelnen Beiträge bleiben Fragen übrig. War Clemens Märtyrer und sind seine Gebeine von der Chersonnes nach Rom übertragen worden? J. Hofmann hält solche Behauptungen für glaubwürdig, begründet aber seine Ansicht nicht (S. 119). Daß Clemens Märtyrer gewesen sein soll, wird erst seit dem 4. und 5. Jh. durch verschiedene Autoren verbreitet. Wenn er wirklich um des Glaubens willen gestorben ist, warum wird dies im Unterschied zu den Acta Petri oder Pauli erst so spät gesagt? Was heißt, Clemens war »Bischof« (S. 119)? Gewiß war er noch nicht Bischof im Sinne eines Monepiskopos oder gar schon eines Papstes, aber doch im Sinne einer kollegialen Kirchenleitung durch mehrere Episkopen oder Presbyter. Hofmann zeigt durch Formulierungen wie »scheint«, »dürfte wohl« eine Neigung, sich vor klaren Aussagen zu drücken.

Es ist zu bedauern, daß auf keinem der beiden Symposien ein Vortrag über die Kirchenverfassung der römischen Kirche zur Zeit des Clemens Romanus und das Verhältnis der römischen Kirche zu den anderen Ortskirchen gehalten wurde. Das hätte vielleicht Rückschlüsse auf die Tatsache erlaubt, daß Clemens in der Tradition als Verfasser des ersten Clemensbriefes genannt wird, der jedoch selbst keinen anderen Verfasser nennt als die »Kirche von Rom«.

Ferdinand R. Gahbauer

Maria Mavroudi, *A Byzantine Book on Dream Interpretation. The Oneirocriticon of Achmet and Its Arabic Sources* (= *The Medieval Mediterranean. Peoples, Economies and Cultures, 400-1453*, vol. 36), Leiden – Boston – Köln (Brill) 2002, XI, 522 Seiten

Dieses Buch ist die überarbeitete Version einer von Ihor Ševčenko betreuten Harvard-Dissertation (1998), welche die Vf. während eines Forschungsaufenthaltes in Dumbarton Oaks (2000/01) zur Publikation vorbereitete. Ihr Gegenstand ist ein byzantinisches Handbuch der Traumdeutung, das zunächst unter dem Titel *ὄνειροκριτής* anonym zirkulierte und erst in der späteren Überlieferung, meist unter dem Titel *ὄνειροκριτικόν* (Oneirokritikon; Abk. im folgenden: O.), einem gewissen Achmet, Sohn des Sereim (Ἀχμέτ ὁ υἱὸς Σηρεῖμ), der Traumdeuter des Kalifen al-Ma'mūn gewesen sein soll, oder auch anderen Verfassern zugeschrieben wurde (S. 32-40).

Kap. 1 ist der Frage nach dem Autor gewidmet. Da die älteste Überlieferung ihn im Titel nicht benennt und er sich in den vier Prologen zum Werk selbst nicht mit dem in Kap. 19 genannten Traumdeuter Achmet, Sohn des Sereim identifiziert, läßt sich sein wirklicher Name nicht ermitteln. Die Zuweisung an Achmet erklärt sich daraus, daß dieser in Kap. 19 des Traumbuches in der ersten Person spricht, was ein späterer Kopist auf den Autor des Werkes bezog. Jedenfalls komplizierte dieses ein Byzantiner aus arabischen Quellen, die ihrerseits persisches und ägyptisches, vielleicht auch indisches Material verwendeten. Des Autors eigene Leistung war die Transposition der muslimischen Elemente ins Christliche. Das Werk ist nach Ansicht der Vf. im 10. Jh. entstanden und war einem byzantinischen Kaiser gewidmet, wahrscheinlich Leon VI., der einen besonderen Hang zum Okkulten zeigte und in einer seiner Novellen die Traumdeutung ausdrücklich gestattete (61f.).

In Kap. 2 diskutiert die Vf. ausführlich die Beobachtungen der bisherigen Forschung zur Sprache des O. und kommt zu dem Schluß, daß es sich zwar bei weitem nicht um das Werk eines

Gelehrten (erudite) handle, der Autor aber über eine elementare byzantinische Bildung (z. B. einige Homerkenntnis) verfüge und offenbar auch philologische Nachschlagewerke benutzt habe. Seine Muttersprache sei wohl das Griechische gewesen, wie ein Mißverständnis der arabischen Vorlage beweise, doch sei deren Einfluß auf sein Griechisch nicht zu verkennen.

Kap. 3 behandelt die handschriftliche Tradition, die alten Übersetzungen und die Editionen des Werkes. Die Vf. betont eingangs, daß sich die bisher maßgebende kritische Edition von Franz Drexl (Teubner, Leipzig 1925) zu sehr an das stemmatologische Editionsmodell für klassische Texte hält, das für Editionen volkssprachlicher und pseudowissenschaftlicher Literatur nicht geeignet ist; denn byzantinische Kopisten ergänzten, kürzten und paraphrasierten derlei Texte je nach ihrem Gutdünken, und so entstand eine konfuse und kontaminierte Tradition, die sich kaum in Textfamilien gliedern läßt (91f.). Außer den 16 Handschriften (107-111), die Drexl bekannt waren (nur acht von ihnen liegen seiner Edition zugrunde), kann die Vf. sieben weitere nennen (92-107), die eine neue kritische Edition zu berücksichtigen hätte, ferner zwei lateinische Übersetzungen, die in der Komnenenzeit in Konstantinopel entstanden, die erste nur in Form von Exzerpten, die sich im *Liber Thesauri Occulti* des Pascalis Romanus 1165 finden, die zweite von Leo Tuscus 1179. Sie sind die Grundlage für mittelalterliche Übersetzungen in westeuropäische Sprachen oder auch für im Abendland entstandene Traumbücher.

Mit Kap. 4 rücken nun auch die arabischen Quellen des O. ins Blickfeld, die von der Vf., die offensichtlich über solide Kenntnisse im Arabischen verfügt, mit großer Ausführlichkeit ausgewertet werden. Zunächst vergleicht sie das von Artemidor verfaßte erste Werk in griechischer Sprache, in dem Traumdeutung zur Voraussage der Zukunft angewandt wird (2. Jh. n. Chr.), und die frühesten und wichtigsten arabischen Traumbücher mit dem O. Die griechische Traumdeutungstradition beeinflusste über die jüdische auch die einschlägige arabisch-islamische Literatur. Das früheste arabische Traumbuch entstand im 8. Jh.; es ist nicht erhalten, wird aber in späteren Quellen viel zitiert. Im 9. Jh. wurde Artemidor ins Arabische übersetzt. Die Vf. kann zeigen, daß das O. dort, wo es sich auf Artemidor bezieht, vom griechischen Originaltext dieses Autors deutlich abweicht; es zitiert aber offenbar nicht aus der arabischen Übersetzung, sondern aus arabischen Quellen, die Artemidor aus der Übersetzung rezipieren. Der arabische Einfluß ist vor allem in den beiden Kapiteln des O. nachweisbar, welche die Theorie der Traumdeutung darlegen, also in Kap. 2 der Einleitung, das einem Syrbacham, Traumdeuter des Königs der Inder, zugeschrieben wird, und im Epilog des Werkes. Arabisch-islamische Zutat ist die Vorstellung, die Interpretation eines Traumes hänge ab von der Person des Träumenden und von der Zeit des Traumes, sei es die Stunde des Traumes, die Jahres- oder die Lebenszeit, aber auch der Glaube an die göttliche Herkunft des Traumes, der er seine prophetische Dimension verdanke; denn Artemidor war überzeugt, daß die Träume ihren Ursprung allein in der Menschenseele haben (149-167).

Gemäß Kap. 5 stimmt die Deutung einzelner Traumsymbole im O. zwar weitgehend mit der bei Artemidor überein, doch weichen die beiden griechischen Texte in den Formulierungen stark voneinander ab. Dies beweist, daß Artemidor dem »Achmet« nicht im griechischen Wortlaut vorlag. Ähnliche Interpretationen wie bei Artemidor finden sich aber in den arabischen Quellen des »Achmet«, welche allerdings selten die arabischen Übersetzungen wörtlich zitieren. Daraus erklärt sich die häufige Übereinstimmung beider griechischer Autoren in der Sache und ihre Divergenz im Wortlaut, zumal auch der Autor des O. seinerseits eine sklavische Abhängigkeit von den Formulierungen der arabischen Quellen vermied.

Kap. 6 zeigt, daß eine Tendenz des O. zu christlicher Deutung der Traumsymbolik nicht auf die nachweisbare christliche Traumliteratur in syrischer oder arabischer Sprache, sondern auf den Autor selbst zurückgeht, der das Material seiner muslimischen Vorlagen christlich umdeutet. Kap. 7 legt die Übernahme muslimischer Traumbilder durch den christlichen Autor im einzelnen

dar. In Fällen paralleler Glaubensvorstellungen kann er das islamische Traumsymbol (z. B. Auferstehung der Toten, Paradies und Hölle oder Engel als Traumsymbole) unverändert übernehmen, in anderen Fällen genügen kleine Änderungen (Moscheen werden zu Kirchen), aber es kann natürlich auch vorkommen, daß stärkere Eingriffe nötig sind, z. B. wo von Erscheinungen Jesu Christi im Traum die Rede ist. Hier hat eine christliche Interpretation die Gottheit dessen zu berücksichtigen, der im Islam nur ein Prophet ist. Kap. 8 behandelt die Frage, wie der christliche Kompilator des O. mit den Qurʾān-Passagen seiner Vorlagen umgeht. Nur an zwei Stellen ersetzt er ein Qurʾān-Zitat ausdrücklich durch ein Bibelzitat. Einige weitere von früheren Forschern vermutete Anspielungen auf die Bibel kann die Vf. durchweg als Entlehnungen aus dem Qurʾān erweisen, die das O. aus den arabischen Vorlagen übernahm.

In Kap. 9 untersucht die Vf. dreizehn im O. verstreute Anekdoten zu verschiedenen Träumen auf ihre Herkunft. Fünf von ihnen finden sich auch in arabischen Traumbüchern, eine in einer anderen arabischen Quelle, fünf haben nur vage Entsprechungen in arabischen Quellen, für zwei läßt sich keinerlei Entsprechung feststellen. Der Einfluß der arabischen Quellen war also doch nicht so hoch, wie vor der Prüfung dieser Frage vermutet wurde.

Im letzten Kapitel (Kap. 10) versucht die Vf. das O. in den Rahmen des geistig-literarischen Lebens seiner Entstehungszeit zu stellen und fragt insbesondere, ob der für das O. beobachtete Transfer aus arabischen Quellen ins Griechische im 10. Jh., der Zeit der sog. »Makedonischen Renaissance«, eine Ausnahme darstellt. Sie stellt fest, daß es nur einer von mehreren naturwissenschaftlichen bzw. pseudowissenschaftlichen Texten war, die in diesem Zeitalter an griechische Leser vermittelt wurden, Texte aus den Bereichen Astronomie, Astrologie, Alchemie, Geomantik und anderer Formen der Wahrsagekunst sowie Magie und Medizin. Es handelt sich durchweg um Gegenstände, die in der byzantinischen Literaturtradition zumindest dieser (mittelbyzantinischen) Zeit vernachlässigt wurden. Die Vf. sieht hierin einen Beweis, daß man in Byzanz den aus der Antike überkommenen Kulturkanon nicht unverändert kopierte, sondern bestehende Lücken bewußt aus benachbarten Kulturkreisen zu füllen versuchte. Die sog. »Makedonische Renaissance« war also nicht einfach einem exklusiven Klassizismus verpflichtet, wie manchmal angenommen wurde, sondern offen für Einflüsse von außen. Am Schluß des Kapitels versucht die Vf. das Interesse an arabischen Texten in den Zusammenhang der militärischen Auseinandersetzungen zwischen Byzanz und den Arabern im 9. und 10. Jh. zu stellen und auch aus praktischen Bedürfnissen zu erklären. Unter den wenigen byzantinischen Texten, die ins Arabische übersetzt wurden, sind auffallend viele Militärtraktate. Umgekehrt läßt sich nachweisen, daß das Interesse an Träumen auch eine militärische Bedeutung hatte: Ein unter Konstantin VII. verfaßter Militärtraktat erwähnt unter den Büchern, die mit ins Feld zu nehmen seien, auch ein Traumbuch, und Leon VI. erklärt in seinem Handbuch der Kriegskunst (Τὼν ἐν πολέμοις τακτικῶν σύντομος παράδοσις), er glaube zwar nicht an Träume, in Kriegszeiten aber sei es nützlich, den Soldaten mit Hilfe erfundener, angeblich gottgesandter Traumgesichte Vertrauen auf ihren Sieg einzureden. Ein bemerkenswerter Fall »aufgeklärten« Denkens in Byzanz!

Von den vier Appendices ist Nr. 1 den Varianten in der O.-Handschrift Paris. suppl. gr. 690 und ihrer Herkunft aus arabischen Quellen gewidmet. Nr. 2 untersucht achtzehn Traumdeutungen im Liber Thesauri Occulti des Pascalis Romanus (s. o.), die nach Angabe der Herausgeberin S. Collin-Roset (1964) weder im O. noch bei Artemidor vorkommen und daher ihrer Meinung nach aus arabischen Quellen stammen; doch lassen sich die meisten in den neueren kritischen Editionen (Drexler für O.; R. Pack 1963 für Artemidor) finden und die übrigen aus Varianten in der Vorlage des Pascalis oder aus seinem Verständnis des Textes erklären. Nr. 3 (451-465) behandelt die christlichen Passagen in dem populären »christianisierten« islamischen Traumbuch von ad-Dīnawarī (verfaßt 1006; vgl. 246-252), die in O. ihre Spuren hinterlassen haben. Nr. 4 listet die Hapax

legomena im O. auf, unter Berücksichtigung bestehender Nachschlagewerke. Von Erich Trapp, Lexikon zur byzantinischen Gräzität, Wien 1994ff. lagen der Vf. bei Drucklegung nur die ersten beiden Bände (bis *δυσάγωγος*) vor, doch wurde ihr die Einarbeitung des noch unpublizierten Materials vom Herausgeber ermöglicht.

Angefügt sind eine erschöpfende Bibliographie (Source; Secondary Literature) und ein General Index, der die Benutzung des inhaltsreichen Buches sehr erleichtert. Es ist kritisch anzumerken, daß in der Bibliographie (485) wie auch in den Verweisen (64 mit Anm. 8; 66, Anm. 15 usw.) der bekannte deutsche Byzantinist und Krumbacher-Schüler Karl Dieterich permanent als »Dieterich« zitiert wird. Ferner erweist die Vf. Herbert Hunger in der Bibliographie (491) zu große Ehre, wenn sie nur ihn als Verfasser des Repertoriums der griechischen Kopisten nennt, ohne Ernst Gamillscheg und Dieter Harlfinger zu erwähnen. Bei dem danach zitierten Wiener Handschriftenkatalog konzidiert sie den übrigen Bearbeitern wenigstens ein »et al.«.

Solche geringfügigen Schönheitsfehler ändern aber nichts an der Tatsache, daß hier eine Publikation von hoher Qualität vorgelegt wurde, die nicht nur als grundlegender Beitrag zum Thema der byzantinisch-arabischen Kulturbeziehungen, sondern auch als wichtige Vorarbeit für die Erstellung einer kritischen Neuedition des O. zu werten ist.

Franz Tinnefeld

Joseph und Aseneth, kritisch herausgegeben von Christoph Burchard, mit Unterstützung von Carsten Burfind & Uta Barbara Fink, in 8°, x-384 p., Brill, Leiden-Boston 2003

Das vorliegende Buch ist die Krönung eines Lebenswerkes, der Verfasser selbst sieht es jedoch noch nicht als einen Endpunkt an. Mit der Einleitung (S. 1-68) werden alle Realien für die sieben Sprachen vorgelegt, in denen der Roman Aseneth und Joseph überliefert worden ist. Das sind Griechisch, Syrisch, Armenisch, Latein, Serbisch-kirchenslavisch, Neugriechisch und Rumänisch. Dadurch sind die Handschriften zahlreich: 16 altgriechische, 2 syrische, 51 altarmenische, 9 aus einer ersten lateinischen Übersetzung und 6 aus einer anderen, 2 kirchenslavische, 2 frühneugriechische paraphrastische und 4 rumänische Handschriften, insgesamt 92 Zeugnisse. Die äußerst komplizierte Auslegung eines so großen Materials wird dadurch erleichtert, daß die Gesammelten Studien von Chr. Burchard bereits 1996 erschienen sind (siehe OrChr 84 [2000], S. 246-247). Übrigens ist die griechische Ausgabe auf den linken Seiten 70-334 mit durchschnittlich 13 Zeilen gedruckt. Dem Apparat sind die unteren linken und die vollständigen rechten Seiten gewidmet. Der Unterschied gegenüber der letzten griechischen Ausgabe von Philonenko aus dem Jahre 1968 wird dadurch leicht faßbar, daß das Siglum Phil fett gedruckt ist. Die Unterschiede sind ziemlich zahlreich, gut genug um dem »Sisyphus« Trost für seine Arbeit zu bieten, wie das Zitat aus Albert Camus auf der ersten Seite andeutet. Die Abteilungen Zur Textgeschichte (S. 9-34) und Zur Geschichte der Textrekonstruktion (S. 34-48) enthalten viel unerwartetes Material. Nachdem Chr. Burchard 1954 vom J. Jeremias sein Thema empfangen hatte, erschien die Ausgabe von Philonenko als eine große Herausforderung. Seitdem ist die Hauptfrage geblieben, ob die »kurze« Fassung als älter zu betrachten sei als die »lange«. Der Herausgeber bleibt sehr vorsichtig, weil die viel größere Menge Varianten, die er angetroffen hat, eine Entscheidung der Frage nicht zuläßt. Inzwischen mußte er sich mit zwei etwas feministischen Arbeiten auseinandersetzen, die sich 1995 mit soziologischen und mystischen Argumenten bemühten, die lange Version als ursprünglich nachzuweisen (39-46). Der Herausgeber schließt sich mit nuancierten Ausdrücken