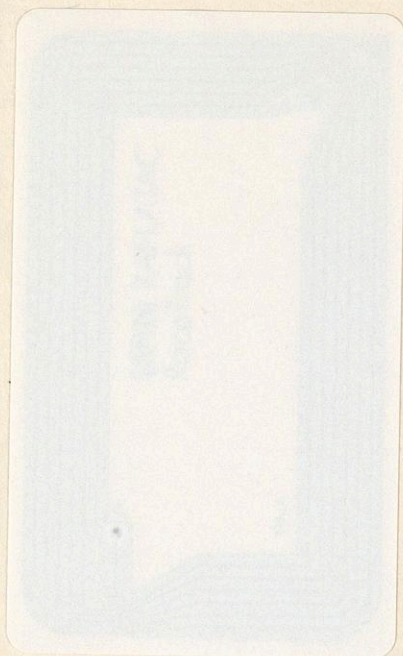




N12<524262100 021



UBTÜBINGEN



Buchbinderei
Schaffhauser
Biberach, Krummer Weg

ORIENS CHRISTIANUS

Hefte für
die Kunde des christlichen Orients

90.91

2006, 2007

Im Auftrag der Görres-Gesellschaft

herausgegeben von Hubert Kaufhold und Manfred Kropp

Band 90 · 2006

HARRASSOWITZ VERLAG

249030

N12<522623024-021

gelosidd



ubTÜBINGEN



ORIENS CHRISTIANUS

Hefte für die Kunde des christlichen Orients

Band 90

ORIENS CHRISTIANUS

Hefte für
die Kunde des christlichen Orients

Im Auftrag der Görres-Gesellschaft

Herausgegeben von Robert Knauth und Manfred Kropp

Band 90 - 2006

HARLANOWITZ VERLAG WIESBADEN

ORIENS CHRISTIANUS

Hefte für
die Kunde des christlichen Orients

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

Band 90 · 2006

HARRASSOWITZ VERLAG · WIESBADEN



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

Gesamtregister

Zusammengestellt und eingeleitet

von Hubert Kaufhold

Bände 1-70 (1901-1986)

1989. IX, 437 Seiten, ISBN 3-447-02964-1

€ 59,- (D)/sFr 101,-

Zu beziehen über den Buchhandel oder direkt beim Verlag

(verlag@harrassowitz.de; Tel. 0611/530905)

Bände 71-89 (1987-2005)

Einzusehen unter: www.oriens-christianus.de



Gd 368 - 90/9106

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

© Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden 2006

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

www.harrassowitz-verlag.de

ISSN 0340-6407

Inhalt

Anschriften der Mitarbeiter VIII

Abkürzungen X

Beiträge

ANDREW PALMER

Interpolated stanzas in Ephraim's Madroshe LXVI-LXVIII on Faith . . . 1

PAUL GÉHIN

Manuscripts sinaïtiques dispersés I: les fragments syriaques et arabes
de Paris 23

VOLKER MENZE

The *Regula ad Diaconos*: John of Tella, his Eucharistic Ecclesiology and
the Establishment of an Ecclesiastical Hierarchy in Exile 44

JANET A. TIMBIE and JASON R. ZABOROWSKI

Shenoute's Sermon *The Lord Thundered*: An Introduction and
Translation 91

VICTOR H. ELBERN

Ein »Athoskreuz« im Domschatz zu Monza. Neue Überlegungen
zu Ikonographie und Provenienz (mit 7 Abbildungen) 124

MARKUS BOGISCH

Neue Untersuchungen zur Kreuzkuppelkirche in Yeni Rabat
(mit 1 Karte und 16 Abbildungen) 141

REHAV RUBIN and MILKA LEVY-RUBIN

An Italian Version of a Greek-Orthodox Proskynetarion
(mit 6 Abbildungen) 184

Mitteilungen

Constantin Panchenko, The state of the studies of Middle Eastern
Christianity in Russia in the late 20th – early 21st centuries 202

Hubert Kaufhold, Über einige Projekte der Digitalisierung syrischer Handschriften	210
Hubert Kaufhold, Georg-Graf-Gedächtnistagung in Dillingen a. d. Donau (17./18. 9. 2005)	217
Hubert Kaufhold, Eine neue russische Zeitschrift: »Scrinium«	219
Heinzgerd Brakmann, Ein kleines liturgiewissenschaftliches Jubiläum . .	220
Nachrufe	
G. R. Solta, J. N. Birdsall, O. F. A. Meinardus (H. Kaufhold)	221
S. B. Chernetsov (M. Kropp)	222
Besprechungen	
C. G. Conticello / V. Conticello (Hrsg.), La théologie Byzantine et sa tradition, Band II (XIII ^e -XIX ^e s.), Turnhout 2002 (P. Plank)	224
F. Thome, Historia contra Mythos. Die Schriftauslegung Diodors von Tarsus und Theodors von Mopsuestia, Bonn 2004 (P. Bruns)	226
D. W. Winkler, Ostsyrisches Christentum. Untersuchungen zu Christologie, Ekklesiologie und zu den ökumenischen Beziehungen, Münster 2003 (P. Bruns) . .	228
Les inscriptions syriaques, éd. par F. Briquel Chatonnet, M. Debié et A. Desreumaux, Paris 2004 (H. Kaufhold)	233
Y. N. Youssef, The Arabic Life of Severus of Antioch attributed to Athanasius of Antioch, edited and translated, Turnhout 2004 (H. Kaufhold)	234
W. Diem, Eine arabische Kaufurkunde von 1024 n. Chr. aus Ägypten, Wiesbaden 2004 (H. Kaufhold)	236
Yaḥyā ibn 'Adī, The Reformation of Morals. A parallel Arabic-English edition translated and introduced by S. H. Griffith, Provo, Utah 2002 (C.-M. Walbiner) . .	237
F. Zachs, The making of a Syrian identity: intellectuals and merchants in nineteenth century Beirut, Leiden und Boston 2005 (C.-M. Walbiner)	238
F.-J. Schmitz, Das Verhältnis der koptischen zur griechischen Überlieferung des Neuen Testaments. Dokumentation und Auswertung der Gesamtmaterialien beider Traditionen zum Jakobusbrief und den beiden Petrusbriefen, Berlin-New York 2003 (J. Horn)	242
K. Schüssler (Hrsg.), Biblia Coptica. Die koptischen Bibeltexte, Band 3: Das sahidische Alte und Neue Testament. Lieferung 1: sa 500-520, Lieferung 2: sa 521-540, Wiesbaden 2001, 2003 (J. Horn)	245
Koptische Handschriften 4. Die Handschriften der Staatsbibliothek zu Berlin. Teil 1: Liturgische Handschriften 1. Beschrieben von L. Störk, Stuttgart 2002 (H. Brakmann)	249
Tedros Abraha, La lettera ai Romani. Testo e commentari della versione etiopica, Wiesbaden 2001 (M. Kropp)	253
G. Colin (Hrsg.), La version éthiopienne de l'histoire de Bsoy. Édition critique et traduction française, Turnhout 2002 (M. Kropp)	257
O. Raineri, Gli atti di Qawestōs, martire etiopico, Città del Vaticano 2004 (M. Kropp)	259

G. Colin, <i>Le livre éthiopien des miracles de Marie</i> (Taamra Mâryâm). Traduction française, Paris 2004 (M. Kropp)	262
A. d'Avray, <i>The Nakfa Documents</i> , Wiesbaden 2000 (M. Kropp)	264
Joseph Tropper, <i>Altäthiopisch. Grammatik des Ge'ez mit Übungstexten und Glossar</i> , Münster 2002 (M. Kropp)	267
Getatchew Haile, <i>A Catalogue of Ethiopian Manuscripts microfilmed for the Ethiopian Manuscript Microfilm Library, Addis Ababa and for the Hill Monastic Manuscript Library, Collegeville</i> , vol. 9, 10, Collegeville 1987, 1993 (M. Kropp)	270
R. Voigt (Hrsg.), <i>Die äthiopischen Studien im 20. Jahrhundert. Akten der internationalen Tagung Berlin 22. bis 24. Juli 2000</i> , Aachen 2003 (M. Kropp)	273
Amharic Cultural Reader. Collected and edited by W. Leslau and Th. L. Kane, Wiesbaden 2001 (A. Wetter)	275
A. et J.-P. Mahé, <i>L'Arménie à l'épreuve des siècles</i> , Paris 2005 (H. Kaufhold)	277
M.-E. Shirinian u. a., <i>English Summaries of Armenological Publications in Armenia 2000, Erevan 2002; English Summaries ... 2001, Erevan 2006</i> (H. Kaufhold)	278
L. Hanisch, <i>Die Nachfolger der Exegeten. Deutschsprachige Erforschung des Vorderen Orients in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts</i> , Wiesbaden 2003 (H. Kaufhold)	279
G. Winkler, <i>Das Sanctus. Über den Ursprung und die Anfänge des Sanctus und sein Fortwirken</i> , Rom 2002 (A. Gerhards)	283
R. F. Taft, <i>Divine Liturgies – Human Problems in Byzantium, Armenia, Syria and Palestine</i> , Aldershot/Burlington 2001 (G. Winkler)	284
I. Emlek, <i>Mysterienfeier der Ostsyrischen Kirche im 9. Jahrhundert</i> , Münster 2004 (G. Winkler)	286
M. D. Findikyan, <i>The Commentary on the Armenian Daily Office by Bishop Step'anos Siwnec'i († 735)</i> , Rom 2004 (G. Winkler)	290
EYKOΣMIA: Studi miscellanei per il 75° di Vincenzo Poggi S. J., a cura di V. Ruggieri e L. Pieralli, Soveria Manelli 2003 (H. Kaufhold)	291
<i>Sprache und Geist. Peter Nagel zum 65. Geburtstag</i> . Hrsg. von W. Beltz, U. Pietruschka und J. Tubach, Halle (Saale) 2003 (H. Kaufhold)	292
<i>Oriens Christianus vivens</i> . Hg. von Ute Pietruschka, Halle (Saale) 2005 (H. Kaufhold)	294
Dall'Oronte al Tevere. Scritti in onore del cardinale Ignace Moussa I Daoud per il cinquantesimo di sacerdozio. A cura di G. Rigotti, Rom 2004 (H. Kaufhold)	295
Bat Ye'or, <i>Der Niedergang des orientalischen Christentums unter dem Islam. 7.-20 Jh.</i> , Gräfelfing 2002 (P. O. Scholz)	296
G. Lüling, <i>A challenge to Islam for reformation. The rediscovery and reliable reconstruction of a comprehensive pre-Islamic Christian hymnal hidden in the Koran</i> , New Delhi 2003 (P. O. Scholz)	299

Anschriften der Mitarbeiter

MARKUS BOGISCH M. A., Søllerødgade 55, 3. tv., 2200 Kopenhagen N, Dänemark
Privatdozent Dr. HEINZGERD BRAKMANN, Franz-Joseph-Dölger-Institut, Len-
néstr. 41, 53113 Bonn, Deutschland

Professor Dr. PETER BRUNS, Lehrstuhl für Kirchengeschichte der Otto-Fried-
richs-Universität Bamberg, An der Universität 2, 96047 Bamberg, Deutsch-
land

Professor Dr. VICTOR H. ELBERN, Ilsensteinweg 42, 14129 Berlin, Deutschland

Dr. PAUL GÉHIN, Directeur de recherche au CNRS, Institut de Recherche et
d'Histoire des Textes, Section grecque et de l'Orient chrétien, 52, rue du Car-
dinal-Lemoine, 75005 Paris, Frankreich

Professor Dr. ALBERT GERHARDS, Seminar für Liturgiewissenschaft, Katholisch-
Theologische Fakultät, Am Hof 1, 53012 Bonn, Deutschland

Dr. JÜRGEN HORN, Seminar für Ägyptologie und Koptologie der Universität
Göttingen, Weender Landstr. 2, 37073 Göttingen, Deutschland

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

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

Dr. MILKA LEVY-RUBIN, The Dept. of Islamic and Middle Eastern Studies, The
Hebrew University, Mount Scopus, Jerusalem, Israel

Dr. VOLKER MENZE, Seminar für Alte Geschichte der Universität Münster, Dom-
platz 20-22, 48143 Münster, Deutschland

Dr. ANDREW N. PALMER, 28 Edward Street, Morpeth NE61 1 UR, Großbritan-
nien

Dr. CONSTANTIN PANCHENKO, Ul. Dubninskaya, d. 42, korp. 2, kv. 144, 127591
Moskau, Rußland

Hochschuldozent Dr. KARL PINGGÉRA, Institut für Ostkirchengeschichte der
Philipps-Universität, Am Plan 3, 35037 Marburg, Deutschland

Dr. theol. habil. PETER PLANK, Schießhausstr. 11, 97072 Würzburg, Deutschland

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

Prof. REHAV RUBIN, Dept. of Geography, The Hebrew University of Jerusalem,
Mount Scopus, Jerusalem 91905, Israel

Professor Dr. PIOTR O. SCHOLZ, Rheingauer Straße 11, 65388 Schlangenbad,
Deutschland

Professor Dr. JANET A. TIMBIE, Institute of Christian Oriental Research, The Catholic University of America, Washington, D.C. 20064, USA

Dr. CARSTEN WALBINER, Katholischer Akademischer Ausländer-Dienst, Hausdorffstraße 151, 53129 Bonn, Deutschland

ANDREAS WETTER M. A., Johannes-Gutenberg-Universität, Sonderforschungsbereich 295: Kulturelle und sprachliche Kontakte, Joh.-Joachim-Becher-Weg 2, 55099 Mainz, Deutschland

Professor Dr. GABRIELE WINKLER, Fürststr. 3, 72072 Tübingen, Deutschland

Assistant Professor Dr. JASON R. ZABOROWSKI, Department of Philosophy & Religious Studies, College of Liberal Arts & Sciences, Bradley University, Peoria, IL 61625-0309, USA

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 ^{1/2}	Bibliothek der Kirchenväter, hrsg. von Franz Xaver Reithmayer u. a., Kempten 1869-1888; hsgg. von Otto Bardenhewer u. a., München 1911-1938
BSAC	Bulletin de la Société 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 ^{1/2}	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.
JSSt	Journal of Semitic Studies, Manchester 1956 ff.
LACL	Lexikon der antiken christlichen Literatur. Hrsg. von Siegm. Döpp und Wilhelm Geerlings, Freiburg i. B.-Basel-Wien 1998
LThK ^{2/3}	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 ^e au XX ^e 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 chrétien. 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 Études Arméniennes, Paris, 1 (1920)-11 (1930). Nouvelle série: 1 (1964) ff.
REGC	Revue des Études Géorgiennes et Caucasiennes, Leuven 1985 ff.
RGG ^{3/4}	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.

Andrew Palmer

Interpolated stanzas in Ephraim's Madroshe
LXVI-LXVIII on Faith

Volume VII of the collected lyric poetry of Ephraim of Nisibis (d. 373), according to a probably sixth-century index, contained "eighty-seven Madroshe on faith".¹ This volume has been preserved entire in two MSS (A and C) and in part in two more (B and D).² All four MSS are of the sixth century (A may be even older³), B being dated to 522, C to 552 and D to 519. Internal evidence, spread throughout the cycle, points to the last few years of Ephraim's life as the time of composition,⁴ so there was an interval of one and a half centuries between the day the ink dried on the last page of the autograph and the day on which the earliest dated MS (an anthology⁵) began to be written. Although A may be older and may come from Edessa, where the cycle was composed, none of the extant MSS appears to have been copied from it.⁶

1 A. de Halleux, 'Une clé pour les hymnes d'Ephrem dans le ms. Sinai syr. 10', *Le Muséon* 85 (1972) 171-99 [edition]; *idem*, 'La transmission des hymnes d'Ephrem d'après le ms. Sinai syr. 10, f. 165v-178r', *Symposium Syriacum* (OCA 197; Rome 1974) 21-63; S. P. Brock, 'The transmission of Ephrem's *madrashe* in the Syriac liturgical tradition', *Studia Patristica* 33, ed. E. A. Livingstone (Leuven 1997) 490-505, p. 492f.

2 The *sigla* were assigned by E. Beck, ed., *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de fide* (CSCO 154; Louvain 1955) ii f., whose description and illustrations (Pl. I = B[ritish] L[ibrary] Add[itional MS] 12,176 = A; Pl. II = Vat[ican] cod[ice] sir[iaco] 111 = B; Pl. III = Vat. cod. sir. 113 = C; Pl. IV = BL Add. 14,571 = D) are my source in what follows. Beck prints the text of A, except that he prints that of C wherever A has a lacuna (see the following note); he places all variants, including those which he identifies (with the word '*lege*') as better readings, in the apparatus criticus. Beck found B "frequently unreadable, especially in the first half"; it is one of the MSS which sank with the boat in which they were being transported from the Monastery of the Syrians in the Nitrian Desert and which the Vatican Catalogue describes as *e limoso Nili fluminis imo extractos*.

3 W. Wright, *Catalogue of the Syriac Manuscripts in the British Museum*, 2 (London 1871), p. 409 [DXXXVII = Add. 12,176]: "The writing [...] is evidently that of an Edessene scribe of the vth or vith cent.; after fol. 19 there is a leaf missing, creating a lacuna in the text from the second half of the first line of the second stanza of the fiftieth Madroshe to the second word of the fourth line of the fourteenth stanza of the fifty-second Madroshe, inclusive."

4 A. Palmer, 'Restoring the ABC in Ephraim's Cycles on Faith and Paradise', *The Journal of Eastern Christian Studies* 55 (2003) 147-94. See also note 15.

5 Of the cycle on Faith, B contains nos. 10, 11, 12, 14, 21, 23 (on f. 60-67) and 32 (on f. 69-70).

6 Beck, *ed. cit.*, p. iii f.

"When the evidence of the various sources for the text has been collected and organized, apographa eliminated, hyparchetypes and archetypes reconstructed where possible, and so on, the time has come to try to establish what the author originally wrote. Sometimes this is a matter of choosing between transmitted variants, sometimes it is a matter of going beyond them and emending the text by conjecture."⁷ Beck collects and organizes the ancient MSS; he does not make a systematic search for excerpts from this cycle in later liturgical compilations.⁸ He shows that AC often go together against B in their transmission of the responses, though C was apparently not copied from A, since it shares some readings with B against A; but he does not reconstruct a stemma or decide whether D is an apographon. Here and there, he selects a variant from the apparatus as preferable to the reading transmitted by A, but he does not systematically try to establish what Ephraim originally wrote. In particular, he makes no attempt to identify the interpolated stanzas, the presence of which is betrayed by anomalies in the acrostics, or the interpolated lines which are shown up by anomalies in the metre. Besides, he does not always set out the lines correctly, according to the metre; and, while he occasionally rejects a reading on the basis of the metre, he nowhere investigates the principles of Ephraimic prosody. Lastly, techniques for reading erased writing have been greatly improved since the 1950s, when Beck tried unsuccessfully to read many portions of B. There is, then, reason enough to prepare a new edition. The present article is one of a series in which the principles of the new edition are to be threshed out, by trial and error.

The Ionians made the assumption that nature was subject to certain laws and that these can be discovered. These two assumptions have served us well in our attempt to acquire the means to control our environment. My assumptions are that Ephraim's lessons were originally so well constructed and so clearly expressed, that even a modern reader, provided he has patience, should be able understand them and commit them to memory. Let us see how far these assumptions – justified *a priori* by the judgement of the tradition which looks up to Ephraim as the greatest teacher of all time – will take us in distinguishing between the genuine and the spurious in works attributed to this author.

The alphabetical acrostic is a time-honoured mnemonic device. Another

7 M. L. West, *Textual criticism and editorial technique* (Stuttgart 1973), p. 48f.; Syriac editions would greatly benefit from the application of the principles clearly set out in this book.

8 Brock, *art. cit.*, p. 495: "Beck only made a rather limited use of these [medieval] liturgical manuscripts, and a wider use of them would undoubtedly prove worthwhile"; for example, Faith 40:2-3, 46:12, 47:11 and 48:10 were all reused in two Madroshe transmitted in the Syrian Orthodox *Fenqitho*. It is not impossible that individual stanzas transmitted in this way have preserved original readings lost in ABCD.

such device is numerology. It is a fair assumption that Ephraim, for whom letters also served as signs for numbers, originally constructed his acrostics and their numbers according to a regular pattern. Medieval readers read a book with an eye to memorizing it. Ephraim will have wanted to help his readers to do this. For that reason it is extremely unlikely that Ephraim ever wrote an acrostic in which there were two stanzas for the first letter, eight for the second and one for the third letter in the alphabet. Yet this is how Faith LXVI has been transmitted.

My plan here is to argue, in Part One, for the rationalization of the two alphabets, Faith LXVI-LXVII and Faith LXVIII, which are transmitted with a total of seventy-two stanzas, by the removal of twenty-eight stanzas. I shall argue that Faith LXVI 2-9, 14, 23, 24, Faith LXVII 1, 3-7, 9, 10, 12, 14-17, 20, 22, 24 and LXVIII 22 were not included in the original composition by Ephraim, but added later. At the end of Part One, hoping to develop a generally applicable method for distinguishing a genuine Ephraimic stanza from a spurious one, I shall classify the instruments which turn out to be useful for this task. In Part Two I shall present a theory to explain how these stanzas came to be interpolated into these poems and suggest that the conjectural layout which forms the basis of this theory is confirmed by the numerological and otherwise symbolic interpretations to which it naturally lends itself. At this point it will emerge that the anomalies which remain in Faith LXVIII after the excision of one of the two stanzas on the last letter of the alphabet may have helped to produce a symbolic pattern of numbers on the page.

Faith LXVI-LXVIII, as transmitted in ABC (D contains none of these), cry out for rationalisation. The first two of these three Madroshe originally ran through the Syriac alphabet from Olap to Mim (the first thirteen letters, the numbers ten and three having for Ephraim a symbolic value) and from Nun to Taw (the last nine letters, nine being, as three times three, a symbol in its own right).⁹ Faith LXVIII covers the entire alphabet in a single acrostic poem, except that the initials Kap, Lomad and Olap there replace Olap, Waw and Yud, respectively. There is 'method' in the 'madness' of this substitution, as I shall suggest in Part Two. This apparently irrational alphabet should not, therefore, be rationalised. Besides, rationalisation would entail altering the text; and this would create a new problem: we should have to explain why any later scribe should have consciously irrationalised the text. It would be easier to explain why they should have rationalised an irrational alphabet.

⁹ Note that Faith IV originally ran through the first nine letters of the alphabet, while Faith V ran through the remaining thirteen, so that this two-Madroshe alphabet is the mirror-image of the two-Madroshe alphabet in Faith LXVI-LXVII.

Part One

Faith LXVI-LXVIII have acquired a number of stanzas in the process of transmission, as a boot gathers clay in walking over a field. This fact obliges the serious student of Ephraim, wherever he finds more than one stanza on a single letter of the alphabet, to investigate which stanza is genuine. This investigation can best be conducted on the basis of two assumptions. One is that Ephraim was a master of the Syriac language, an assumption justified by the judgement of all Syriac Christians (for if any stanza seems to lack that mastery, it is unlikely to be by him). The other is that he was a master of poetic composition, for then, if any stanza seems, by comparison with another stanza on the same letter, to be less well placed or less well integrated, it can be eliminated on that criterion. In addition, it is sometimes possible to eliminate a candidate which is otherwise anomalous or anachronistic, arguing either from what is known about the history of Ephraim's time, or from the outlines of his teaching, as credibly attested in a number of probably genuine passages.

The task which lies before us will be clearer if we set out in tabular form the sequence of acrostic initials in the three poems as transmitted and place beside it the unadulterated series Olap-Mim and Nun-Taw, which represent the presumed original forms of Faith LXVI and LXVII, and the twenty-two letter sequence with its three deliberate mistakes, which may be assumed to have belonged to Faith LXVIII (Table 1). This table makes is easy to see, for example, that the three poems were originally like three bottles, of which the first was half full, the second one-third full, the third seven-ninths full; and that these 'bottles of good wine' have been filled up with dirty water, in the process of transmission, on average to eight-ninths of their capacity. The 'bottles' of which I speak were presumably pages, as I shall argue in Part Two. The idea that the capacity of one page was twenty-seven stanzas derives from the observation – to be documented below – that the column-length was apparently fixed at nine stanzas of five lines each, with room for a response of the same length, where needed: a total of fifty ruled lines to the page, a limit which is approached by some early Syriac MSS, though it must be admitted that none of those that have been preserved respects the line-divisions of Ephraim's metres. Three columns of nine give twenty-seven.

Table 1. LEFT: Initial letters of the stanzas of Faith LXVI-LXVIII, as transmitted by the manuscripts ABC (Faith LXVI and LXVII 1-2 are missing from manuscript C). RIGHT: A rationalised version of the irrational series displayed in Table 1a. Beside the names of the letters are written their numerical values. ! = not to be rationalised. Olap can also have the value 1000.

	LXVI AB	LXVII ABC	LXVIII ABC		LXVI	LXVII	LXVIII
1	Olap	Nun (AB)	Kap	Rationalised:	Olap 1	Nun 50	Kap 20!
2	Olap	Nun (AB)	Bet		Bet 2	Semkat 60	Bet 2
3	Bet	Nun	Gomal		Gomal 3	Ayn 70	Gomal 3
4	Bet	Nun	Dolat		Dolat 4	Pe 80	Dolat 4
5	Bet	Nun	He		He 5	Sode 90	He 5
6	Bet	Nun	Lomad		Waw 6	Qup 100	Lomad 30!
7	Bet	Nun	Zay		Zay 7	Rish 200	Zay 7
8	Bet	Semkat	Het		Het 8	Shin 300	Het 8
9	Bet	Semkat	Tet		Tet 9	Taw 400	Tet 9
10	Bet	Semkat	Olap		Yud 10		Olap 1!
11	Gomal	Ayn	Kap		Kap 20		Kap 20
12	Dolat	Ayn	Lomad		Lomad 30		Lomad 30
13	He	Pe	Mim		Mim 40		Mim 40
14	He	Pe	Nun				Nun 50
15	Waw	Pe	Semkat				Semkat 60
16	Zay	Pe	Ayn				Ayn 70
17	Het	Pe	Pe				Pe 80
18	Tet	Sode	Sode				Sode 90
19	Yud	Qup	Qup				Qup 100
20	Kap	Rish	Rish				Rish 200
21	Lomad	Rish	Shin				Shin 300
22	Mim	Shin	Taw				Taw 400
23	Mim	Shin	Taw				
24	Mim	Taw					
25		Taw					
26							
27							

Faith LXVI. Which of the two stanzas on Olap is genuine?

Of the two stanzas on Olap in Faith LXVI, the second is less likely to be by Ephraim, because the first stanza of an Ephraimic Madroshe usually contains, as it were, the seed, or programme, of the rest. The theme of LXVI is the theological dispute which was tearing the Church apart in the latter part of Ephraim's life. The dispute was due, Ephraim thought, to those who "set themselves to circumscribe the Creator" (LXVI 1). There is no hint of this in the second stanza on Olap (LXVI 2), which may be translated as follows: "Let him that has sensed / that he is earth / thank the finger / which moulded him / and established him!"

Faith LXVI. Which of the eight stanzas on Bet is genuine?

Here is a translation of the first of the eight stanzas on Bet (LXVI 3): "Amongst the debaters / a dispute has arisen (lit. fallen) / over (lit. by) the great sea, / that they might measure it / as [one might measure] a puddle." This, at least, is related to the theme of the Madrosho, but it does not seem logical (and perhaps the word-order and the choice of preposition are not those of a master): the dispute alluded to is presumably *whether* one should try to 'measure', i. e. define in rational terms, the 'ocean', i. e. God; and, if so, *how*. There might have arisen an *idea* that God might be defined in rational terms, but that idea is not a *dispute*.

The last stanza on Bet (LXVI 10) has as its subject "the Evil One" and the same subject is assumed in the stanza on Gomal, which begins "He incited human beings with [words] which have no use". The stanza on Gomal may be presumed genuine, because it has not been transmitted with a doublet. Of the first seven stanzas on Bet not one supplies a suitable subject for the stanza on Gomal. Faith LXVI 10 is therefore the genuine stanza on Bet.

Faith LXVI. Which of the two stanzas on He is genuine?

The stanza on Dolat, which – like that on Gomal – may be presumed genuine, since it is the only stanza on that letter, says that people "have torn the truth / as [one might tear] a cloth". The first stanza on He (LXVI 13) follows on well from this: "But as for the Truth, / He is not [or: cannot be] divided [understanding Truth as a name for Christ (cf. John 14:16)], / because it is those who tear Him / that He tears off / from the [cloth of the] Kingdom." The second stanza on He (LXVI 14) is not such a strong candidate: "Behold, they have put on armour, / as in war, / on account of a victory / in which is hidden / a defeat." Here, as in LXVI 3, the choice of preposition seems wrong: we expect 'for the sake of a victory'. The idea seems to come from LXVIII 10: "Where is the victor, / since even he that won the victory / has suffered a great defeat, / because he himself / has been defeated by pride?"

Faith LXVI. Which of the three stanzas on Mim is genuine?

The stanzas on Waw, Zayn, Het, Tet, Yud, Kap and Lomad have no doublets. There are three stanzas on Mim (LXVI 22-24). The first forms a suitable close to a poem which is about a theological dispute. The second and third both have as their theme the royal road, lined with milestones, which leads to the king, who is waiting to give the traveller a present. These two stanzas belong

together, so both must be removed. Faith LXVI 22 is therefore the original stanza.

Faith LXVII. Which of the seven stanzas on Nun is genuine?

Faith LXVII is transmitted with seven stanzas on Nun, three on Semkat, two on Ayn, five on Pe, one each on Sode and Qup, and two each on Rish, Shin and Taw. Here, to begin with, is the series on Nun:

1. The target of truth / is placed in the writings. / The fools have forsaken it / and have begun to shoot / the master of the target.
2. Let us enquire whether there are (some), / among the bows, / who have forsaken the target / and have directed their arrows / against their kings.
3. The target is this: / that the father is one, / without any doubt, / and the son is one, / without (any need for) investigation.
4. A manifest target / has been set up in the light, / but (the man) who has gone astray (reading: *w-d-askel*) shoots / haphazard arrows / into the dark.
5. Let stillness be / a boundary for orators / and let silence be / a boundary for those who (would) enquire / about hidden things!
6. Let the mouth (first) learn / how it should speak / and (only) then speak, / lest it should have regrets / after it has spoken!
7. Let us learn first / and then let us teach, / lest we should be / like a ferry, carrying people over / to [the place of words] which have no use!

The second stanza must be the original. It follows on well from Faith LXVI 22: "Who can stop them? For, whereas they pretend to seek the truth (*d-qûštô bo'ên*), they seek to quarrel (*d-našûn bo'ên*)." The first word of LXVII 2 picks up from the final stanza of the previous poem the repeated verb *bo'ên* and turns it into *neb'ê*; the fifth word, *qešotô* ("bows"), recalls *qûštô* ("the truth"); the seventh word, *nîšô* ("target"), seems to play on *našûn* ("to quarrel"). Perhaps there is an allusion, in the play on *qûštô/qeštô*, to the tradition (recorded by Herodotus) that the Persians raised their sons to "ride, shoot straight and speak the truth".¹⁰ Moreover, the words "Let us enquire" seem to inaugurate an argument.

Besides, the question posed in the second stanza – "whether there are (some) [...] who have forsaken the target and have directed their arrows against the kings" – would make no kind of sense, if it really followed LXVII 1, in which it is stated with confidence that some "have forsaken it (the target) and have begun to shoot the lord of the target".

The second stanza is therefore the clear favourite and the first is evidently intended to explain it. It is, in fact, a gloss, indexed by the acrostic initial Nun

¹⁰ Herodotus, *Histories*, 1.136 (2): "[From the age of five to that of twenty] they teach their sons just three things: to ride a horse and to shoot with a bow and to tell the truth." Does an Aramaic saying lie behind this passage?

to the stanza it hopes to elucidate. By the “target”, we are told, Ephraim means “the truth”. The glossator has read the previous Madrosho, in which this word occurs a number of times. The idea that “the target of the truth” is “set up in the scriptures” comes from LXVII 8 (initial Semkat), the second stanza of the original Madrosho, where we read that “The scriptures are set up like a mirror; he whose eye is limpid sees the portrait of the truth there.”

As for the “kings” at the end of LXVII 2, the glossator fails to do justice to the plural; he glosses this as “the lord of the target”. Since he has identified the target with the truth, he is now calling somebody (presumably God) “the lord (or perhaps the owner) of the truth”. Ephraim, however, in accordance with the Gospel (John 14:6), identifies the truth with Jesus, who has no lord, since he is “lord of all” (Faith XXIII 4).

Faith LXVII 3 is another inept attempt to explain the “target” mentioned in the original first stanza, LXVII 2; inept, because it mentions the Father and the Son, but not the Holy Spirit.

Faith LXVII 4 is no longer a gloss on LXVII 2, but a variation on the theme, inspired perhaps by Faith VIII 6 (“Now that the truth has dawned, why grope in darkness?”) or else directly by the source of this stanza, John 3:19 (“Light is come into the world, and men loved darkness rather than light”): darkness is substituted for the mysterious ‘kings’ at whom arrows are now directed.

It would be hard to read this cycle and fail to understand the metaphor. Archery (perhaps because the Aramaean Philosopher, Bar Dayṣon, was, as an eye-witness reports,¹¹ a consummate archer) is a trope for philosophy in Faith I, II, VII, XI, XV, XXVII, XXVIII, XXXIII and XXXVII, the “target” being the subject discussed. See, for example, Faith XV 11: “Do not string that bow, your mind, for shooting words!” and Faith XXVII 7: “By one target this great army / is ridiculed and put to shame. / All these forces, massed, cannot perceive / light, defenceless, beneath their noses.” That this target, or mark, the “light which shineth in the darkness, and the darkness comprehended it not” (John 1:5), is Christ is clearly stated in XXXIII 9: “Just as pigments fail / in portraying sound, / so the mind’s figments / miss their mark, the son. / He is subtler far / than our clumsy thought.”

The boundary between light and darkness is like the boundary between knowledge and ignorance; one may speak only of that which one knows, so day and night are like our speech and our silence (Faith XXXVIII 9).

This train of thought leads to LXVII 5, from which it appears that the

11 Julius Africanus: see J.-R. Vieillefond, *Les “Cestes” de Julius Africanus. Étude sur l’ensemble des fragments avec édition, traduction et commentaires*, Publications de l’Institut français de Florence (Florence and Paris, 1970), pp. 180-2.

glossators may, after all, agree with each other: they understand the plural "kings" of LXVII 2 to refer to the Holy Trinity, a mystery (*kasyotô*) and therefore a darkness to the human mind. This way of harmonizing the glosses with the original stanza leaves the reader uneasy, though; does it not go against the grain of John 1:5 and 3:5? The glossators of this poem were evidently not in full control of biblical imagery, as Ephraim was.

The last two glosses on Nun, LXVII 6 and 7, are variants on the proverbs "From hearing comes wisdom, from speaking repentance" and "He that passes judgement as he runs, overtakes repentance".¹² The image of the bad teacher as a ferry over to the Land of Unprofitable Activity (LXVII 7) is suggestive, but has no connection with the rest of this Madroshe.

Faith LXVII. Which of the three stanzas on Semkat is genuine?

Of the three stanzas on Semkat, the second and the third (LXVII 9 and 10) form a couplet: "Placed there is / the image of the Father. / Placed there is / the image of the Son / and of the Holy Spirit. // Placed [there] are the names / of all three of them, / one after the other / in faith / for baptism." This is a reference to the Gospel according to Matthew, Chapter 28, Verse 29: "Go ye therefore, and teach all nations, baptizing them in the name of the Father, and of the Son, and of the Holy Ghost." Since only one of the three can be genuine, the original stanza must be LXVII 8.

Faith LXVII. Which of the two stanzas on Ayn is genuine?

The second of the two stanzas on Ayn (LXVII 12) is metrically incomplete in all three manuscripts: "In came interrogation, / in came disputation, / in came strife / and out went truth." The sense is complete, so it seems that this was all there ever was of this stanza. LXVII 11 must therefore be the original. This stanza, referring presumably to the scriptures which are the subject of the foregoing original stanza, LXVII 8, quotes an unnamed authority as saying "One has to probe them in order to make them one's own".

Faith LXVII. Which of the five stanzas on Pe is genuine?

There are five stanzas on Pe; they all begin in the same way:

13. It would have been better, though, / for them to acquire the truth / without debate, / and not to forfeit it entirely / by reason of debate.

12 *The Oxford Dictionary of English Proverbs*, 3rd ed., rev. F. P. Wilson (Oxford 1970), pp. 363 and 415.

14. It would have been better, moreover, / for us to acquire life / simply, / and not to acquire death / by reason of wisdom.
15. It would have been better far, / in (this) time of drought, / to drink (supplying the conjunction Dolat) water, / and not to measure the source / instead of drinking.
16. It would have been much better / for the little child / to know his father / by sight itself / and not by probing.
17. It is better therefore / for us to learn the truth / by the (good) works / of faith, / without interrogation.

If the original stanza on Pe were the last of these, then Ephraim would have made the transition directly from the idea of making the Scriptures one's own (LXVII 8) to that of learning the truth, as if these two things were the same, the only difference lying in the use of logical enquiry or quasi-judicial cross-questioning. Faith LXVII 13 is therefore the original stanza, because it makes it clear that those (Arians) who use their debating skills to appropriate Scripture for their side may 'make the Scriptures their own', but they do so at the expense of the (Nicene Orthodox) truth. To acquire the truth is therefore something different from appropriating the Scriptures, even if the same verb is used in both cases. It so happens that LXVII 13 is also the pithiest of the five stanzas on Pe.

Faith LXVII. Which of the two stanzas on Rish is genuine?

That brings us to the last three letters in the alphabet, Rish, Shin and Taw. LXVII 19 (on Qup) and LXVII 21 (on Rish) together form a complete, though much abbreviated, History of Salvation; LXVII 20 (also on Rish) seems to have been designed to go between them. The trouble is that it describes the 'Harrowing of Hell', Jesus's descent to the Underworld after his death on the Cross, whereas LXVII 21 compresses into one image the Crucifixion and the General Resurrection. There was a criminal hanging on the cross next to that of Jesus who said to him, as we read in the Gospel according to Luke, Chapter 24, Verses 42 and 43: "Lord, remember me when thou comest into thy kingdom." And Jesus said unto him, "Verily I say unto thee, To day shalt thou be with me in paradise." LXVII 21 reads: "At a run, again He opened / the gate of Paradise / with a promise / and caused Adam to settle / on the Tree of Life." The second stanza on Rish is therefore the original stanza on that letter.

Faith LXVII. Which of the two stanzas on Shin is genuine?

The first of the two stanzas on Shin (LXVII 22) is a gloss on the words "He opened / the gate of Paradise / with a promise" (LXVII 21): "Glory to Him that forged / this key, / which, though it is only one [key], / itself opens / all

storehouses of treasure!" The second (LXVII 23) is a trinitarian doxology in which silence takes the place of the Holy Spirit: "Glory to the Father, / who is hidden by his essence! / Glory to the Son, / whose birth is hidden / under the seal of silence!" Since we are looking for the penultimate stanza of the Madroshe, a doxology is more appropriate than a meditation on Jesus's promise to the criminal. After the masterful summing up of God's merciful dealings with humanity in two compact stanzas, culminating in the image of Mankind, like a flock of birds, perching in the Tree of Life (and eating of its fruit), LXVII 22 seems not only uneconomical, but distinctly out of place: it does not focus sharply on the core of Christian doctrine. The second stanza on Shin, therefore, is the original stanza on that letter.

Faith LXVII. Which of the two stanzas on Taw is genuine?

That means that the first stanza on Taw (LXVII 24), which is a prayer of thanksgiving to the Holy Trinity – "Thanks to the Father, / who cannot be encompassed! / Thanks to the Son, / who cannot be interrogated, / with the Holy Spirit!" – is redundant. In any case, it ends rather lamely, as if what was really required were "Thanks to the Holy Spirit, who cannot be fathomed!" or words to that effect, but the writer had not been able to fit these into the five-line stanza (compare the incomplete trinity in LXVII 3). Once again, as in the cases of Rish and Shin, we are obliged to conclude that this is an inverted interpolation and the second stanza on Taw is the original close of the poem. The comparison between the lameness of LXVII 24 and the quality of LXVII 25 provides the decisive argument for rejecting the former in favour of the latter.

Here is a translation of Faith LXVII 25: "Give me, my Lord, in ever greater measure, / both silence and a voice, / that by these I may live / to restrain the search for You / and to utter praise of You!" There is a fine chiasm here: silence is mentioned first, before the voice; yet it is primarily with his voice, that is his written words, that Ephraim 'reproves' the (rationalistic) 'search' for Christ, so it must be primarily in silence (albeit not exclusively so) that he utters God's praise.

Faith LXVIII. Which of the two stanzas on Taw is genuine?

I begin with a translation of the whole Madroshe. This translation imitates the syllabic metre of LXVI, LXVII and LXVIII in the original Syriac: five units of four syllables each.

- (*Olap*) The books are all at one; it's men, because they're free, who disagree about the truth.
Bet Their cause is truth; their motive, love of headship : weaklings call on men to rally round.
Gomal They've chosen bands, become great men : if not the chiefs of thousands, then at least of ten.¹³
Dolet Since peace has filled the land with gangs, each gang of thugs takes captives from its fellow-gangs.
He They stab with words, as if debate were contest, shoot with arrows at their mother's sons.
(*Waw*) Their tongues unsheathed, the puny strike, are struck; & since there is no blood, they have no fear.
Zayn Who fears the sword, however weak, & scorns sharp tongues, although they kill, is lacking sight.
Het Ambition drives debaters, like prize-fighters, who, for crowns, will strike and groan in pain.
Tet Well beaten they, though they should win, because their cause is shamelessness – a crying shame!
(*Yud*) Where is he now, the victor, when the victor is defeated by his arrogance?
Kap How total is the double loss of losing to opponent and to envy, too!
Lomad The one who traps his fellow man by questioning is trapped himself in vanity.
Mim Full, one of heat, another of ten thousand feuds, they hold – what do they hold? No hope!
Nun Lamentably, their logic has assaulted God and Man, to make them both obscure!
Semkat Aggression here on earth about the things above! Earth seethes, their smokes are spiralling.
Ayn Quite barren, heav'n and heav'n-of-heav'n, of questioning, yet earth is full of blasphemy.
Pe Administered by heaven, dew and rain bestow on those below all benefits.
Sode Released by earth, a volley of debate directs at those above all blasphemies.
Qop Slung pebbles clash with pebbles in their slanging match, then fall to earth, reduced to dust.
Rish Ten thousand times ten thousand hold their angel-tongues, while body, soul – mosquitoes – whine.
Shin Hushed, Gabriel and Michael watch, while dust debates with dirt in great stupidity.
Taw The illness has declined, their words have been made idle and, thanks to the end, their interrogations and their debates.
Taw I thank You, Lord, that You have kept your servant free from questioning to live for You.¹⁴

The first stanza on Taw (LXVIII 22) would make a weak end to a strong poem. I find the language of this stanza clumsy; but even if I am mistaken about that, the suggestion that doctrinal disputatiousness is in decline is suspect.

13 Lit. "chiefs of thousands, chiefs of hundreds and of tens"; I have brought out the implicit irony of this biblical comparison in a way that is recognisable as ironical, even by one who does not think of Ex 18:21 while he reads it.

14 This translation and the following argument against stanza 22 are repeated here, with minor adjustments, from the article cited in note 4, 62 ff.

There is no place in the cycle on Faith where Ephraim says or implies that the crisis in which he wrote is coming to an end. He closes (Faith LXXXVII 23) with a prayer that the 'civil war' may end; but in the preceding stanza he has just said that "Kings have (now) begun to struggle with their walled cities". The *Chronicle of Edessa*, compiled in AD 540 from the official Episcopal archives of the city, records that the Trinitarians were expelled from the cathedral church and the Arians installed there six months after Ephraim's death on the ninth of June, AG 684 (AD 373).¹⁵

Tabular presentation of the criteria used in this analysis

At this point it is useful to draw up a table showing on which criteria, positive and negative, stanzas have been assessed in practice as likely to be genuine or spurious.

Table 2. Positive and negative criteria for the assessment of stanzas of doubtful authenticity with (in the right-hand column) examples from Faith LXVI-LXVIII, as analyzed in this article.

POSITIVE CRITERIA	(Stanzas which fail to satisfy the positive criteria are added in brackets)
1 Provides antecedent, grammatical or substantive, needed by a genuine stanza.	LXVI 10 provides subject assumed by LXVI 11. (LXVI 3-9 do not provide this subject); (LXVII 1 makes nonsense as antecedent of LXVII 2); (LXVII 20 anticipates a moment in Salvation History which is only appropriate at the midway point of LXVII 21).
2 Follows on well from a genuine stanza.	LXVI 13 follows on well from LXVI 12; LXVII 13 follows on well from LXVII 8. (LXVII 17 follows on badly from LXVII 8).
3 Makes, as final stanza, a good end to the poem.	LXVI 22 (on Taw) makes a good end to LXVI; LXVIII 23 makes a strong end to a strong poem. (LXVIII 22 makes a weak end to a strong poem).
4 Follows on well, as first stanza, from the last genuine stanza in the previous poem.	LXVII 2 follows on well from LXVI 22. (LXVII 1 follows on badly from LXVI 22).
5 Contains, as the first stanza, the seed of the poem.	LXVI 1 contains the programme of LXVI. (LXVI 2 does not).

15 *Chronicon Edessenum*, ed. I. Guidi, XXX-XXXI, cf. XXXIII, in *Chronica Minora*, CSCO 1/2 = Syr. 1/2 (Louvain, 1907). See A. Palmer, 'The Prophet and the King: Mār Afrem's Message for the eastern Roman emperor', in: *After Bardaisan. Studies in Continuity and Change in Syriac Christianity: Han J. W. Drijvers*, ed. G. J. Reinink and A. C. Klugkist (OLA 89; Leuven 1999) 213-36.

POSITIVE CRITERIA	(Stanzas which fail to satisfy the positive criteria are added in brackets)
6 Makes, as the first stanza, a good beginning.	LXVI 1 makes a good beginning for other reasons, besides its programmatic nature; LXVII 2 makes a good beginning for LXVII. (LXVI 2 and LXVII 1 do not make good beginnings).
7 Makes a satisfactory unity with a genuine stanza.	LXVII 19 and 21, together, form a satisfactory thumbnail sketch of the History of Salvation. (The order of this History is confused by LXVII 20).
8 Makes a good penultimate stanza for a poem.	LXVII 23, a doxology, fits well after LXVIII 19 and 21 and before LXVII 25.
9 Possesses excellence as a literary composition.	LXVII 13 is pithy; LXVII 25 has a fine chiasm with fitting implications.
NEGATIVE CRITERIA	
Linguistically inept.	LXVI 3, 14; LXVIII 22.
Philosophically inept.	LXVI 3.
Theologically/scripturally inept.	LXVII 1, 3-5.
Stylistically inept.	LXVII 22 is out of place in the company of the highly compressed stanzas LXVII 19 and 21; LXVII 24 is lame.
Anachronistic.	LXVIII 22 makes the doctrinal dispute decline, whereas in Ephraim's lifetime this did not happen.
Form an inseparable pair of stanzas sharing an acrostic initial with a third stanza which can be separated from this pair.	LXVI 23 and 24 on Mim; LXVII 9 and 10 on Semkat.
Insufficiently connected with the genuine stanzas of the poem.	LXVII 7.
Redundant.	LXVII 24 is a doxology: LXVII 23 has already provided a doxology.

Part Two

A theory to explain the number and order of the interpolated stanzas

Faith LXVI 2-9, 14, 23, 24, Faith LXVII 1, 3-7, 9, 10, 12, 14-17, 20, 22, 24 and LXVIII 22 are spurious, then. That raises the question of the process by which such a quantity of extraneous material has found its way into the text of all our manuscripts of the Madroshe on Faith. Readers familiar with my other articles will expect my theory to follow the lines already set out more than ten years ago.¹⁶ They will not be disappointed, though my reconstruction of the original layout of the book there is certainly incorrect. There, for example, I assumed that the 'bottles' – to use the image suggested at the beginning of this article for the pages of the original manuscript – were filled to capacity, or nearly to capacity, with glosses; whereas in fact, if these glosses accumulated piecemeal over a period of time, it is most likely that space remained on the page for more at the time when the archetype of our manuscript tradition was produced.

Briefly stated, the theory is that Ephraim left a great deal of space blank, especially around his acrostics; and that this space gradually got filled up – though not always entirely so – with glosses indexed to the glossed stanzas by the same acrostic initial. The incrustated text was then reordered by a probably fifth-century editor working according to a method which evolved as he went along, but which in principle aimed to restore what appeared to be a disturbed alphabetical order.

As may be imagined the theory has been improved over the last decade.¹⁷ Its demonstration is made considerably more comprehensible by the use of figures representing the original layout of the pages.

The reconstruction in Figure 1 is made on the basis of the following assumptions: that one stanza on each letter was composed by Ephraim; that Ephraim set out his poetry in ordered stanzas; that glosses in the form of stanzas imitating the originals accumulated in the space left blank on the page beside them; that the glosses are indexed by their acrostic initials to the stanzas glossed; that the first gloss with a given initial was written beside or underneath the original stanza on that letter, with subsequent glosses on that stanza being written beneath it. That the response was written below the first stanza is

16 A. Palmer, 'Words, Silences and the Silent Word: Acrostics and Empty Columns in Saint Ephraem's Hymns on Faith', in *Parole de l'Orient* 20 (1995) 129-200.

17 Most recently in A. Palmer, 'Nine more stanzas to be banished from Ephraim's *Paradise*', in: *Festschrift für Arafat Mustafa*, ed. Jürgen Tubach (forthcoming, Halle University Press, Halle/Saale). See also the article cited in note 4.

suggested by the manuscript tradition. The same assumptions explain the reconstructions in Figures 2 and 3.

Figure 1 explains the order in which the glosses on Olap, He and Mim were incorporated into Faith LXVI, namely after the original stanzas. The glosses on Bet were presumably inserted before the genuine stanza on that letter because the latter provides a subject for the stanza on Gomal. An ancient editor, who presumably lived in the fifth century, since all the extant manuscripts derive from his edition, decided to incorporate the glosses into the poems glossed. He probably did this because he had decided to save space on the page (as most – perhaps all – Syriac copyists were to do from the fifth century onwards) by disregarding the line-divisions in the poetry. This decision meant that the relationship between the glosses and the stanzas glossed would have been difficult to see, because an acrostic initial would no longer be placed at the beginning of a line opposite or underneath a related stanza.

Yud	Olap	Olap
Kap		<i>Response</i>
Lomad	Bet	Bet
Mim	Bet	Gomal
Mim	Bet	Dolat
Mim	He	He
	Bet	Waw
	Bet	Zayn
	Bet	Het
	Bet	Tet

Figure 1. Conjectural layout of Faith LXVI.

	Nun 2	Nun 1
Semkat 3	<i>Response</i>	Nun 3
Semkat 2	Semkat 1	Nun 4
Ayn 2	Ayn 1	Nun 5
Pe 2	Pe 1	Nun 6
Pe 3	Sode	Nun 7
Pe 4	Qup	
Pe 5	Rish 2	Rish 1
	Shin 2	Shin 1
	Taw 2	Taw 1

Figure 2. Conjectural layout of Faith LXVII.

Figure 2 explains the order in which the glosses were incorporated into Faith LXVII. The first gloss on Nun was placed before its stanza in obedience to the direction of Semitic writing, from right to left; the second and subsequent stanzas with the same initial were placed after the original stanza in obedience to the rule that one reads from the top to the bottom. The glosses on Rish, Shin and Taw precede their stanzas in the fifth-century edition, because they, like the first gloss on Nun, were originally situated to the right of them. The glosses on Nun, Rish, Shin and Taw almost fill the space to the right of the original poem. The glosses on Semkat, Ayn and Pe must therefore have been written to the left of it. That explains why they were incorporated after the stanzas glossed. Exceptionally, a second gloss on Semkat must have been written above the first, unless perhaps the gloss on Ayn and the first gloss on Pe were written afterwards, so that they were diagonally opposite the stanzas glossed.

There is no need for a third figure illustrating the hypothetical reconstruction

of the original layout of Faith LXVIII. This poem would have been set out in two columns of nine and one column of four stanzas, the first column being augmented by the Response, which would have been written after the first stanza. The gloss on the last stanza would have been written in the blank space below that stanza. It was incorporated into the poem before it, because the editor saw that the original stanza made a much better end to the poem and the cluster of three.

The reconstruction is based on a number of assumptions, but it is not without value. It offers at least a provisional explanation for a very curious pattern of corruption in transmission. Moreover, it happens to produce a numerical pattern which is open to a symbolic interpretation; and that interpretation is in agreement with the content of the great cycle of the Eighty-Seven Madroshe on Faith in general and, in particular, with the group of Madroshe which share the metre of Faith LXVI-LXVIII.

The *Madroshe on Faith* constitute a manifesto of belief in the Holy Trinity. That manifesto reaches its climax in the development of analogies with the sun and a tree. The fire of the sun produces light and heat which make the life of human beings possible; the root of a tree produces fruit in which its sap is transformed into juice, by which the life of those same human beings may be sustained. Fire, light and heat; root, fruit and sap. These are two manifest life-giving trinities which illustrate – though they cannot really describe – the hidden third life-giving Trinity of Father, Son and Holy Gale. This demonstration takes up Faith LXXIII-LXXV (a cluster of three Madroshe on the sun) and LXXVI-LXXVIII (a cluster of three Madroshe on the image of a tree), the last six Madroshe in the group of three-times-six which begins with the cluster studied in this article.

The assumptions made above lead mechanically to a reconstruction which suggests that the whole of this cluster was laid out with nine stanzas to a column, wherever a column was filled. As three-times-three, the number nine is a suitable symbol of the Trinity. The reconstruction also produces three columns to a page and three pages which make one cluster. The first Madroshe in the cluster of three is numbered sixty-six in the cycle of eight-seven. If Faith LXVI and LXVII are counted as one, however, on the grounds that they constitute together one alphabet, then the empty spaces left on these pages may be imagined to contain an invisible third alphabet, which might notionally be numbered sixty-nine. Three alphabets would occupy sixty-six of the eighty-one notional stanza-spaces on these three pages, leaving fifteen, which is a multiple of three and five. Five, being the number of letters in Ephraim's name and the number of the human senses, may be held to be a suitable symbol of mankind, of whom Ephraim is a representative. The whole

pattern would thereby become an icon of the integration of God with his human creation.

There is a further numerical symbol in the reconstructed layout which makes good sense of the anomalies in the alphabet of Faith LXVIII (see Figure 3).

Recto		LXVIII		LXVII	Verso	Recto		LXVI
Qup 100	Olap 1!	Kap 20!		Nun 50		Yud 10		Olap 1
Rish 200	Kap 20	<i>Response</i>		<i>Response</i>		Kap 20		<i>Response</i>
Shin 300	Lomad 30	Bet 2		Semkat 60		Lomad 30		Bet 2
Taw 400	Mim 40	Gomal 3		Ayn 70		Mim 40		Gomal 3
	Nun 50	Dolat 4		Pe 80				Dolat 4
	Semkat 60	He 5		Sode 90				He 5
	Ayn 70	Lomad 30!		Qup 100				Waw 6
	Pe 80	Zayn 7		Rish 200				Zayn 7
	Sode 90	Het 8		Shin 300				Het 8
Recto		Tet 9		Taw 400	Verso	Recto		Tet 9

Figure 3. Conjectural layout of Faith LXVI-LXVIII, with the acrostic initials and their numerical values (Olap can stand for either 1 or 1000).

The symbol illustrated by Figure 3 lies in the numerical value of the letters of the Syriac alphabet. Thanks to the substitutions of Kap for Olap and Olap for Yud in Faith LXVIII the multiple of the numbers on the top line is $1 \times 10 \times 50 \times 20 \times 1 \times 100$, which is a thousand times a thousand, the number of those who minister to 'the Ancient of Days' (God) in heaven, as described in the first part of verse 10 of chapter 7 of the book of the prophet Daniel. This might seem to be mere chance, were it not (a) for the substitutions and (b) for the fact that Faith LXVIII 20 (the stanza on Rish) mentions the number of those who 'stand before' the Ancient of Days, namely 'ten thousand times ten thousand', as described in the second part of Daniel 7:10.

As for the third substitution, it may be significant that the number thirty, written as Lomad, is made the acrostic initial of the sixth stanza in the poem.

The first line of Faith LXVIII, literally translated, says: "There are disputes [arising] from freedom."¹⁸ By reversing the first two phrases, Ephraim could have made the poem begin with the first letter of the alphabet: *'nošo pligin / ktobe šolmin*. As it is, the poem begins with the letter Kap, which stands for twenty, instead of the letter Olap, which stands for one. This cannot be accidental. It is typical of Ephraim that he induces the pupil to wonder why the teacher is behaving strangely. A necessary condition for the success of this heuristic strategy is the pupil's readiness to learn from such riddles. But it is also necessary that the pupil knows that this is the teacher's way and that the answer will not be far to seek, because Ephraim is a good teacher, who puts knowledge within reach of his pupil, then gives him a hint where that knowledge may be found.

In this case the substitution of the twentieth letter for the first illustrates the theme of the stanza: many voices intrude in the place of the one.

The tenth stanza, at the beginning of which we look for the letter Yud, begins with the Olap of *'aykaw*:

Where is he now, the victor, when the victor is defeated by his arrogance?

Here, again, there is an explanation. Yud stands for Jesus. Jesus is the Victor who is not defeated. The reader's initial confusion, on seeing that the acrostic initial is Olap, raises in his mind the question: 'Where is Yud?' This question is reflected in the words: 'Where is he now?' In the battle which Ephraim is describing, a battle of words about Jesus, Jesus himself is difficult to find. The question acquires a second meaning: "Where is He now, Christ, the Victor over Death and Satan, in this war which people claim to be waging on His behalf?"

18 I have taken a certain liberty in order to achieve the rhyme between 'disagree' and 'free', which represents the similarity between the Aramaic roots of the words *ḥeryone* and *ḥiruto*.

In a sense, then, Ephraim will not take sides in the war. At the end of the poem he takes refuge, as so often, in silence. Yet there is a further meaning hidden in the word *'aykaw*, which reveals which side he is on: that of the Trinitarians. Olap has been removed from its place and juxtaposed to Yud. That is an icon of the union of the Father and the Son. The place of Yud after Olap is a reminder that the Son comes after the Father in the order of the Names. But the fact that Olap shares the tenth stanza with Yud, instead of having the first stanza to itself, teaches that the Son does not come after the Father in time, but exists together with Him eternally.

Where, then, is the Holy Spirit, the third Person of the Trinity? If we look for him in his rightful place, after Olap and Yud, we find Kap. Kap is the letter which fills the place of Olap at the very beginning of the poem. That is an icon of the fact that the Holy Spirit was also present at the very beginning, before Creation began (Genesis 1:2). The first word in the poem, which has this initial, is *ktobe*, the Books. By this is meant the books collected in the Bible. It is an article of the Faith that the Holy Spirit speaks through the Scriptures. Two of the anomalies in this poem form an icon of the Holy Trinity, consubstantial and coeternal, but nonetheless existing in an order of essential priority reflected in the formula 'Father, Son and Holy Spirit'.

But what of the fact that the first word in the tenth stanza has four letters, not three? Does this not disqualify it as an icon of the Holy Trinity? Knowing Ephraim, this is a further riddle which we are invited to solve. Perhaps the solution has something to do with the third anomaly. After all, an icon of the Holy Trinity which consists of three anomalies is surely better than one which consists of two!

The fourth letter in *'aykaw*, in Syriac writing, is Waw. The fact that the sixth stanza in Faith LXVIII does not begin with Waw, but with Lomad, is unlikely to be a coincidence. The initials Olap and Yud, which stand for the Father and the Son, have been gathered together with Kap at the head of the tenth stanza, and Kap seems to stand for the Holy Spirit, which speaks through the Scriptures (*ktobe*), the word with which the poem begins. The Waw is gathered with them makes, not so much a fourth, added to the three which represent the Trinity, as another number based on three: for Waw, as the sixth letter of the alphabet, is the sign for the number six. The juxtaposition of an alphabetical icon of the Trinity with the sign for six may suggest adding three to six to get nine. The number six is a perfect number, consisting of the sum of its divisors, one and two and three. Adding these produces an icon of the unity of God. Multiplying them, perhaps, may express the diversity of His Persons.

Divorced from its context, the first phrase in the sixth stanza, *lešonayhun*,

could refer to the diverse Scriptures as "their tongues". The substitution of Lomad for Waw would then be precisely analogous to the substitution of Kap for Olap in the first stanza. In both cases a word referring to many voices is substituted for an icon of God, whether in His Unity, or in His Perfection. Perhaps even the substitution of Olap for Yud may possess an analogous dimension. Olap, understood as the sign for one thousand, is a symbol of the many tongues of the diverse Scriptures; Yud, understood as an elementally simple form, resembling a tongue, may be a symbol of the one voice of Jesus.

It may also be significant that the letters Tet, Taw and Tet form a row of three at the bottom of the three pages, for these two letters resemble the Cross, another important Christian symbol. The first and the last Madroshe of the Eighty-Seven on Faith evoke the Cross, the first by using the word *nišo*, the eighty-seventh by comparing the Arian crisis with the Crucifixion. It may be that the layout of Faith LXVI was intended to suggest the cross: a vertical bar in the middle, a horizontal bar under the final stanza less than half-way down the page.

These speculations are generated by the conjectural layout. No doubt more significant patterns are there to be found, or are to be found there. It is in the nature of things that one cannot prove that Ephraim intended his reader to find them. It is as little susceptible of proof as a play on words, or some other striking poetic device; or as the interpretation of the blank space which (whatever reconstruction is suggested) must have exceeded the inscribed surface on the page on which Faith LXVII was written, a poem which ends, as we have seen, with the suggestion that it is primarily in silence that the poet utters praise.

Paul Géhin

Manuscrits sinaïtiques dispersés I: (1/1) les fragments syriaques et arabes de Paris

La dispersion des manuscrits de Sainte-Catherine du Sinaï a commencé au milieu du 19^e siècle et s'est poursuivie dans le premier quart du 20^e siècle. Le pillage de la précieuse collection a pris une telle ampleur qu'il faut maintenant en rechercher les *membra disjecta* dans une dizaine de villes européennes, et même étendre l'enquête aux collections américaines. Un long et patient travail de remembrement s'impose, et il a déjà été fait pour quelques manuscrits célèbres, comme le Sinaiticus de la Bible, le monumental manuscrit syriaque de Sahdona/Martyrius ou encore le recueil hagiographique arabe Strasbourg 4226. Il était jusqu'à présent peu connu, sauf de quelques spécialistes, que Paris possédait aussi des fragments issus de la bibliothèque sinaïtique. Deux recueils factices partagés entre le fonds arabe (Paris. ar. 6725) et le fonds syriaque (Paris syr. 378) en proviennent pourtant¹. Il est désormais facile d'étudier ces deux recueils, puisque l'on possède deux descriptions précises, celle de Gérard Troupeau pour le premier (1974)² et celle de Françoise Briquel-Chatonnet pour le second (1997)³. Une étude conjointe s'impose du fait que les deux recueils ont suivi la même voie et sont entrés ensemble à la Bibliothèque nationale. La répartition entre les langues est d'ailleurs approximative; en effet, le recueil arabe comprend un fragment syriaque, et le recueil syriaque un fragment arabe.

Malgré leur précision, les deux catalogues mentionnés ne permettent pas de retracer l'histoire récente de ces fragments. Pour satisfaire cette curiosité, quelques recherches à travers les publications orientalistes du début du siècle dernier

1 De son côté, B. Outtier a repéré dans le fonds géorgien un petit recueil factice de 5 folios ayant la même origine: le Paris géorgien 30. Mais il ne semble pas avoir fait partie du même lot et a dû arriver plus tard, après la rédaction du catalogue d'E. Ta'qaishvili (1933): B. Outtier, «Un feuillet du lectionnaire géorgien hanmeti à Paris», *Le Muséon* 85 (1972), p. 399-402; «Notule sur les versions orientales de l'*Histoire Philothée* (CPG 6221)», *ANTIΔΩΡΟΝ*. Hommage à Maurits Geerard, Wetteren 1984, p. 73-79. Le feuillet du lectionnaire appartient à un manuscrit anciennement sinaïtique actuellement dispersé entre Graz et le fonds Mingana, et les quatre autres feuillets au Sinaï géorgien 49.

2 G. Troupeau, *Catalogue des manuscrits arabes*. Première partie: *Manuscrits arabes chrétiens*, t. II, Paris 1974, p. 106-107.

3 F. Briquel-Chatonnet, *Manuscrits syriaques ... Catalogue*, Paris 1997, p. 69-77.

s'imposent. Il en ressort que vraisemblablement tous les fragments parisiens sont d'origine sinaïtique et proviennent directement de la collection rassemblée dans les premières décennies du 20^e siècle par Friedrich Grote, à Leutkirch. Trois fragments arabes bibliques présents dans nos recueils ont été expertisés au domicile du collectionneur par Georg Graf en 1919. En 1921 Grote montrait encore à Graf la photo d'un feuillet arabe chrétien porteur d'un colophon, appartenant à un lot de feuillets dont il souhaitait se porter acquéreur: cette partie se trouve maintenant à Paris. Grote meurt en 1922, mais la dispersion de sa collection semble avoir commencé dès 1921 et elle s'est effectuée dans diverses directions, Londres, Paris, Munich, Goslar. D'autres fragments rejoindront la Bibliothèque Vaticane, et plus récemment la prestigieuse collection Schøyen (Londres-Oslo). Des ensembles qui formaient encore une seule unité chez le collectionneur vont être dépecés et l'émiettement des documents ne fera que s'accroître.

Les deux recueils ont été acquis par la Bibliothèque nationale le 4 février 1922, chez le libraire H. Leclerc, à Paris. Le recueil majoritairement syriaque est accompagné d'une expertise dactylographiée, en français, établie à Zurich le 10 mai 1921. La feuille de papier, qui avait été pliée en quatre, porte sur son verso ces quelques mots écrits à l'encre noire: «M. Bickel, mss syriaques et arabes». Nous ne saurions dire s'il s'agit du nom du destinataire de l'expertise ou de son auteur. Une autre incertitude porte sur l'interprétation de M., initiale d'un prénom ou simple abréviation de Monsieur?⁴

Dans cette étude, qui ouvre une série d'articles sur les manuscrits sinaïtiques dispersés⁵, nous avons cherché à regrouper les informations disponibles, dans le but de rendre les fragments à leur milieu d'origine et de reconstituer les manuscrits démembrés. Dans quelques cas, la recherche n'a pas encore abouti et nous livrons les choses en l'état, en espérant qu'une enquête plus poussée apportera d'autres éléments. Pour ce travail nous avons surtout mis à profit les fragments, d'origine sinaïtique avérée, maintenant conservés dans le fonds Mingana ou à la Bibliothèque Ambrosienne de Milan. Nous avons également tenu compte des deux catalogues qui inventorient les fragments retrouvés en 1975 à Sainte-Catherine, celui de Iôannès Emm. Meïmaris pour l'arabe (1985), et celui de Sebastian Brock (1995) pour une petite partie des fragments syriaques. Mais il est évident que la parution prochaine de l'inventaire de Mère Philothée, qui traitera des fragments syriaques plus importants, apportera son lot de révélations et permettra d'autres reconstitutions.

4 Il ne peut en tout cas pas s'agir de l'orientaliste Gustav Bickell, mort le 15 janvier 1906, et dont le nom s'écrit avec deux l.

5 L'article suivant portera sur les fragments théologiques de Milan.

Ouvrages et articles souvent cités

- Atiya, *Catal.*: A. S. Atiya, *Catalogue raisonné of the Mount Sinai Arabic Manuscripts*, translated into Arabic by J. N. Youssef, t. I, Alexandrie 1970.
- Atiya, *Hand-List*: A. S. Atiya, *The Arabic Manuscripts of Mount Sinai. A hand-list of the Arabic manuscripts and scrolls microfilmed at the library of the Monastery of St. Catherine, Mount Sinai*, Baltimore 1955.
- Baumstark, *Literatur*: A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922.
- Brock, *Catal.*: S. P. Brock, *Catalogue of Syriac Fragments (New Finds) in the Library of the Monastery of Saint Catherine, Mount Sinai*, Athènes 1995.
- Brock 2003: «Syriac on Sinai the main Connections», dans *EYKOΣMIA. Studi miscellanei per il 75° di Vincenzo Poggi* S. J. (eds. V. Ruggieri et L. Pieralli), Catanzaro 2003, p. 103-117.
- Chabot: J.-B. Chabot, «Inventaire des fragments de mss. syriaques conservés à la Bibliothèque Ambrosienne à Milan», *Le Muséon* 49 (1936), p. 37-54.
- Déroche 1989: F. Déroche, «Les manuscrits arabes datés du III^e/IX^e siècle», *Revue des études islamiques* 55-57 (1987-1989), p. 343-368, figures 1-22 et tables 1-2.
- Gibson, *Catal.*: M. D. Gibson, *Catalogue of the Arabic MSS. in the Convent of S. Catharine on Mount Sinai (Studia Sinaitica III)*, London 1894.
- Graf 1922-1924: G. Graf, «Sinaitische Bibelfragmente», *Oriens Christianus* N. S. 12-14 (1922-1924), p. 217-220.
- Graf, *GCAL*: G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, t. I (*Studi e Testi* 118), Cité du Vatican 1944; t. II (*Studi e Testi* 133), Cité du Vatican 1947.
- Graf 1954: G. Graf, «Christlich-arabische Handschriftenfragmente in der Bayerischen Staatsbibliothek», *Oriens Christianus* N. S. 38 (1954), p. 125-132.
- Kamil: M. Kamil, *Catalogue of all manuscripts in the Monastery of St. Catharine on Mount Sinai*, Wiesbaden 1970.
- Krenkow 1926: F. Krenkow, «Two ancient Fragments of an Arabic Translation of the New Testament», *The Journal of the Royal Asiatic Society* N. S. 58 (1926), p. 275-285.
- Lewis, *Catal.*: A. S. Lewis, *Catalogue of the Syriac Mss. in the Convent of S. Catharine on Mount Sinai (Studia Sinaitica I)*, Londres 1894.
- Meïmaris: I. E. Meïmaris, *Κατάλογος τῶν νέων ἀραβικῶν χειρογράφων τῆς ἱερᾶς Μονῆς Ἀγίας Αἰκατερίνης τοῦ Ὁρους Σινᾶ*, Athènes 1985.
- Mingana: A. Mingana, *Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts*, vol. II: *Christian Arabic Manuscripts and Additional Syriac Manuscripts*, Cambridge 1936; vol. III: *Additional Christian Arabic and Syriac Manuscripts*, Cambridge 1939.

A. Le Paris arabe 6725

Le Paris arabe 6725 est formé de six parties, empruntées à cinq manuscrits différents (un manuscrit syriaque et quatre manuscrits arabes). Deux feuillets de papier récents ont été insérés dans le recueil: le premier (f. 1) contient sur son recto une analyse dactylographiée, vraisemblablement rédigée après l'entrée des fragments à la Bibliothèque nationale, et le second (f. 19), inséré par erreur avant la partie V, contient sur son recto et son verso une longue note manuscrite concernant le fragment VI.

I. (f. 2) = Sināi ?

180 x 135 mm, 1 col., 18 lignes, écriture palestino-sinaïtique ancienne
Dormition de la Vierge.

Début d'un texte sur la Dormition de la Vierge attribué à l'apôtre saint Jean, fils de Zébédée. Il s'agit de l'apocryphe en VI livres traduit du syriaque (*BHO* 633-638; *CANT* 140; voir Graf, *GCAL* I, p. 251)⁶. Le folio parisien, livrant une partie du prologue formé par les acclamations et les lamentations occasionnées par le thrène de Marie, a un contenu très voisin du folio Mingana ar. chr. 167 (Arab. Add. 130)⁷. Chaque fragment formait le premier folio d'un manuscrit de même époque et même provenance. S'il est aisé de reconnaître dans le folio Mingana le début manquant du ms. Hiersemann 500/15, un manuscrit de 50 folios, que Graf avait examiné vers 1915 chez l'antiquaire munichois Ludwig Rosenthal⁸ et qui se trouve maintenant aux États-Unis (collection L. Goodhart-Gordan, puis Bryn Mawr College Library)⁹, il est en revanche impossible pour l'instant de rattacher le fragment parisien à un quelconque manuscrit. L'écriture est une écriture ancienne du début du 10^e siècle: on relèvera le tracé ouvert du *nūn* final, qui forme une sorte de coude terminé par un crochet. La ponctuation à l'intérieur du texte est constituée de quatre points disposés en croix.

6 G. Troupeau ne donne ni le titre ni le véritable incipit de l'œuvre. Après une *basmala* trinitaire, on a un titre assez développé («Extrait du discours de saint Jean, fils de Zébédée, l'ami de Jésus-Christ, notre Seigneur et notre Sauveur, sur les actes et les miracles apparus au cours des funérailles de sainte Marie, la Mère de lumière») et l'indication du livre («Livre premier sur les funérailles (de Marie)»). Le texte commence par les mots «Salut de la part de Dieu qui a envoyé son Fils Bien-Aimé et qui a séjourné dans le sein de la Vierge ...» et se termine mutilé par les mots «Ainsi ils disaient: Béni soit le Seigneur qui a envoyé ...». Nous n'avons pas pu consulter l'édition du texte arabe par M. Enger.

7 Mingana III, p. 20-21: un folio isolé que Mingana place à une date trop haute (ca. 850).

8 G. Graf, «Alte christlich-arabische Fragmente», *Oriens Christianus* N. S. 4 (1915), p. 338-341.

9 [A. Baumstark], *Karl W. Hiersemann. Katalog 500. Orientalische Manuskripte*, Leipzig 1922, p. 12 et pl. VII. Sur les vicissitudes suivies par ce manuscrit, voir B. Outtier, «Le sort des manuscrits du "Katalog Hiersemann 500"», *Analecta Bollandiana* 93 (1975), p. 378-379; W. Strothmann, «Die orientalischen Handschriften der Sammlung Mettler (Katalog Hiersemann 500)», *ZDMG Suppl.* III, 1 (1977), p. 287. L'appartenance du folio Mingana au ms. Hiersemann 500/15 a été démontrée pour la première fois par M. van Esbroeck, «Remembrement d'un manuscrit sinaïtique arabe de 950», *Actes du Premier Congrès International d'Études arabes chrétiennes* (Goslar, septembre 1980), *OCP* 218 (1982), p. 135-147. Le Père van Esbroeck a en outre démontré que le ms. Hiersemann 500/16 et plusieurs autres feuillets Mingana provenaient également du même manuscrit.

II. (f. 3) = Londres BL Oriental 6714 (anc. Sinaï)

235 x 150 mm, 1 col., 31 lignes, estranghelo 9e-10e s. (avec points voyelles nestoriens)

Šubḥalmaran.

Début du *Livre des dons* (ou *des parties*) du nestorien Šubḥalmaran, évêque de Karka de Beit Selok (Baumstark, *Literatur*, p. 133)¹⁰. Le recto laissé blanc porte seulement le nom de l'auteur et l'œuvre ne commence qu'au verso¹¹. C'est le premier folio de l'actuel Londres BL Oriental 6714, un manuscrit acheté par le British Museum à un certain J. Ackaz le 14 juillet 1906. L'abbé François Nau a été le premier à étudier le manuscrit londonien et à en donner une description, pour son édition de la seconde partie de l'Histoire de Barḥad-bešabba 'Arbaïa et de la Controverse de Théodore de Mopsueste avec les Macédoniens (1913)¹²: l'éditeur notait alors que les premiers et les derniers feuillets du manuscrit avaient disparu. Lorsque ce folio isolé est entré à la Bibliothèque nationale, l'abbé Nau en a immédiatement reconnu la provenance¹³. En 1995, Sebastian Brock a indiqué qu'on devait également replacer entre le f. 52 et le f. 53 du manuscrit londonien le folio isolé Mingana syr. 631¹⁴. Comme le folio Mingana s'insère dans une série de fragments issus du Sinaï, il ne fait guère de doute que l'ensemble du manuscrit a appartenu, malgré son origine nestorienne, au monastère de Sainte-Catherine.

Bibliographie complémentaire: G. Troupeau, «Une page retrouvée du «Livre des parties» de Šubḥalmaran, évêque de Beit Seluk», *Symposium Syriacum* 1976, OCA 205, Rome 1978, p. 57-61; F. Briquel-Chatonnet, *Manuscrits syriaques ... Catalogue*, Paris 1997, p. 184-185.

III. (ff. 5-11) = Sinaï ar. 73

155 x 111 mm, 1 col., 16 lignes, écriture palestino-sinaïtique ancienne (902 A. D.)

Épîtres de Saint Paul.

10 Editio princeps récente: D. J. Lane, *Šubḥalmaran The Book of Gifts* (CSCO 612-613), Louvain 2004.

11 Présentation et édition du folio par F. Nau, «À propos d'un feuillet d'un manuscrit arabe», *Le Muséon* 43 (1930), p. 85-89.

12 PO 9, fasc. 5, Paris 1913, p. 489-677. L'analyse du manuscrit donnée par Nau aux pages 494-495 de sa publication doit maintenant être corrigée par les remarques de D. J. Lane, CSCO 612, p. 5-10.

13 Nau, «Analyse du manuscrit syriaque de Paris n° 378», p. 85.

14 S. P. Brock, «Mingana Syr. 628: A Folio from a Revision of the Peshiṭta Song of Songs», *Journal of Semitic Studies* 40 (1995), p. 51-52.

Ce fragment est certainement le plus célèbre du recueil, à cause du colophon placé à la fin de l'Épître à Philémon (f. 11r), dans lequel le copiste David d'Ascalon, dit avoir achevé son travail à Jérusalem, au mois de Kānūn I de l'année 6410 du monde (902 A. D.). Cela a valu au manuscrit de figurer en bonne place dans l'*Album de paléographie arabe* de Georges Vajda. Les feuillets étaient en vente au Caire en 1921, lorsque Grote, qui souhaitait les acquérir, montra à Graf une photographie du folio porteur du colophon (voir Graf 1922-1924, p. 219-220, avec transcription du colophon). Au moment où il rédige son article, Graf ignore toutefois si la transaction a effectivement eu lieu¹⁵, mais il reconnaît aisément dans le catalogue Blochet des nouvelles acquisitions de la Bibliothèque nationale, paru dans l'intervalle¹⁶, les fragments dont Grote lui avait parlé (voir GCAL I, p. 171).

En 1970, Gérard Troupeau a montré que ce fragment III devait être joint au fragment V du même recueil, et que tous deux provenaient du Sinaï ar. 73, un recueil des quatorze épîtres de Saint Paul, dans lequel Hébreux s'intercale entre II Thess. et I Tim.¹⁷. Les catalogues¹⁸ indiquent en effet que le Sinaï ar. 73 est mutilé du début et de la fin: il commence à Romains VI, 20 et se termine à II Timothée III, 8. Le fragment parisien V (Rom. I, 1- VI, 19) comble ainsi la lacune initiale¹⁹ et le fragment III (II Tim. III, 9 - IV, 22, Tite, Philémon) la lacune finale. Le manuscrit était encore complet lorsque Porphyre Uspensky l'examina à la fin du 19e siècle: c'est le n° 91 de sa liste²⁰.

David d'Ascalon a aussi copié le Sinaï ar. 309. Dans un colophon placé au f. 217r il indique qu'il a terminé sa copie à l'église de l'Anastasis à Jérusalem au mois de Āḍar 6417 d'Adam (mars 909 A. D.): information communiquée par M. André Binggeli²¹; le fait qu'il s'agisse d'un recueil d'homélies de deux

15 «Was aus dem Handel geworden ist, entzieht sich meiner Kenntnis» (p. 219).

16 E. Blochet, *Catalogue des manuscrits arabes des nouvelles acquisitions (1884-1924)*, Paris 1925, p. 346-347.

17 G. Troupeau, «Une ancienne version arabe de l'Épître à Philémon», p. 343 [article repris sous le n° II dans *Études sur le christianisme arabe au Moyen Âge*, Variorum 1995].

18 Gibson, *Catal.*, p. 7, sous la cote 43; Atiya, *Catal.*, p. 145; Kamil, p. 14, n° 66. Sur les désaccords entre les cotes Gibson et les cotes actuelles, voir S. K. Samir, *Tables de concordance des manuscrits arabes chrétiens du Caire et du Sinaï* (CSCO 482), Louvain 1986, p. 30.

19 On notera que le premier recto, notre f. 20r, avait été laissé blanc.

20 *Catalogus librorum manuscriptorum et impressorum monasterii S. Catherinae in Monte Sinai ad fidem codicis Porphyriani N° IV B 18/135*, Saint-Petersbourg 1891, p. 331. La concordance est déjà établie par Graf, GCAL I, p. 171.

21 Atiya, *Hand-List*, p. 8, indique seulement la date, sans mentionner le copiste. Le lien entre les deux manuscrits a aussi été établi par M. N. Swanson, «Some considerations for the dating of *Fiṭaṭliṭ Allāh al-wāḥid* (Sinai Ar. 154) and *al-Ġamiʿ wuḡūḥ al-imān* (London, British Library or. 4950)», Actes du 4^e Congrès International d'Études arabes chrétiennes (Cambridge, septembre 1992), *Parole de l'Orient* 18 (1993), p. 141. L'auteur pense que l'année du monde indiquée dans les deux cas est celle de l'ère alexandrine, si bien que les manuscrits de David doivent être légèrement rajeunis et datés de décembre A. D. 918 (ou 917) et mars A. D. 926

titulaires du siège de la ville sainte, Cyrille de Jérusalem et Jean II de Jérusalem, montre combien sont étroits les liens du copiste avec l'église locale. Il faut vraisemblablement aussi lui attribuer le psautier M 4 des Nouvelles découvertes, dont il subsiste 83 folios (Meïmaris, p. 23/p. ar. 19 et photo 6, p. 75); le format du Psautier est approximativement le même (134/150 x 92/98 mm) que celui de l'Apostolos et le nombre de lignes écrites s'élève à 15; Meïmaris ne dit rien de la présence d'un colophon. En revanche, il faut se garder de confondre notre David avec le David du *Tischendorf rescriptus* 2²², et à plus forte raison avec Anṭūn Dawūd al-Baḡdādī²³.

FAC-SIMILÉS: G. Vajda, *Album de paléographie arabe*, Paris 1958, pl. 4 (= Paris, f. 5v); Déroche 1989, fig. 16 (= Paris, partie du f. 5v, d'après Vajda); F. Déroche, Fichier des Manuscrits du Moyen-Orient Datés 245 (= Paris, f. 6r et partie du f. 11r)²⁴.

IV. (ff. 12-18) = Londres BL Oriental 8605 (anc. Sinaï)

170 x 125 mm, 1 col., 18-20 lignes, écriture palestino-sinaïtique ancienne
Actes des Apôtres et Épîtres catholiques.

Le fragment parisien (Actes IX, 15 - XII, 13) provient du même manuscrit que le premier lot biblique examiné par Graf en 1919 chez Grote (Graf 1922-1924, p. 217) et qui forme maintenant le Londres BL Oriental 8605 (Actes V, 32 - VIII, 32; XIII, 3-fin; Jacques; I-II Pierre; I-III Jean; Jude)²⁵. Les folios parisiens étaient déjà détachés de l'ensemble lorsque Graf effectua son expertise. Les fac-similés du manuscrit londonien donnés par Krenkow montrent qu'il s'agit bien du même copiste. Il reste deux lacunes (Actes VIII, 32-IX, 14 et XII, 14-XIII, 2) correspondant à chaque fois à la perte d'un folio (les folios parisiens 14-15, restés solidaires, constituaient le bifolium central d'un cahier).

Le copiste anonyme est identique à celui d'un Tétravangile dont il subsiste,

(ou 925). Le Sinaï ar. 309 porte une note non datée de l'évêque Salomon du Sinaï (fin 10e - début 11e s.): voir M. N. Swanson, «Solomon, bishop of Mount Sinai (late tenth Century AD)», dans R. Ebied et H. Teule (eds.), *Studies on the Christian Arabic Heritage in Honour of Father Prof. Dr. Samir Khalil Samir S. I. at the Occasion of his Sixty-Fifth Birthday* (*Eastern Christian Studies* 5), Leuven - Paris - Dudley, Ma, p. 91-111, et en particulier p. 98-99.

22 Comme le fait Graf 1922-1924, p. 220.

23 Sur ces confusions, voir M. van Esbroeck, «Le codex rescriptus Tischendorf 2 à Leipzig et Cyrille de Scythopolis en version arabe», *OCA* 226, Rome 1986, p. 83-85; S. H. Griffith, «Anthony David of Baghdad, Scribe and Monk of Mar Sabas: Arabic in the Monasteries of Palestine», *Church History* 58 (1989), p. 14-15 [repris sous le n° XI dans *Arabic Christianity in the Monasteries of Ninth-Century Palestine*, Variorum 1992].

24 L'auteur de la fiche ne signale pas que les folios de la partie V appartiennent au même manuscrit et sont l'œuvre du même copiste.

25 Graf, *GCAL* I, p. 171.

dans les Nouvelles découvertes, deux fragments que Meïmaris a séparés à tort: M 15 (40 folios comprenant l'Évangile de Jean suivi d'un maïmar de saint Éphrem) + M 64 (4 folios de l'Évangile de Luc). Le format de ce manuscrit est légèrement supérieur au nôtre (205/208 x 150/158 mm), mais le nombre de lignes est identique (18-19) : voir Meïmaris, p. 27 et 34/p. ar. 24 et 35, photos 18 et 62. L'écriture de ce copiste est saccadée; on notera le tracé particulier de la conjonction 'an, dans lequel le *nun*, après avoir terminé sa descente, remonte obliquement jusqu'au sommet de l'*alif* qui le précède (voir Meïmaris, photos 18 et 62; ms. de Paris, ligne supérieure des ff. 14v et 18r). Ce copiste avait vraisemblablement copié un Nouveau Testament complet (Tétraévangile et Praxapostolos).

FAC-SIMILÉS: Krenkow, p. 277 et 279 (= Londres, f. 40v et 41r); voir aussi Meïmaris, p. 81 et 103 (= Sinaï, M 15 et M 64).

V. (ff. 20-27) = Sinaï ar. 73

Voir ci-dessus, fragment III.

VI. (ff. 28-35) = Sinaï ar. 154

175 x 115 mm, 1 col., 21 lignes, écriture abbasside ancienne

Actes des Apôtres et Épîtres catholiques, suivis d'un opusculé sur la Trinité.

Ce quaternion, numéroté au début et à la fin par un *gamma* grec, contient Actes VII, 37-IX, 41. Il correspond au deuxième lot biblique examiné par Graf en 1919 chez Grote (Graf 1922-1924, p. 218), et provient du Sin. ar. 154²⁶. Dans son article, Graf attire l'attention sur le fait suivant: quand le manuscrit a été utilisé par Margaret Dunlop Gibson pour son édition de *Studia Sinaitica* VII (1899)²⁷, le bifeuillet extérieur du cahier (portant les signatures) était encore en place, mais les trois bifeuillets intérieurs manquaient déjà, d'où la lacune de son édition²⁸. Un colophon placé au f. 97r²⁹ du manuscrit sinaïtique, à la fin de l'Épître de Jude, indique que la partie biblique du manuscrit

26 Gibson, *Catal.*, p. 22; Atiya, *Catal.*, p. 296-298; Kamil, p. 16, n° 111.

27 M. D. Gibson, *An Arabic Version of the Acts of the Apostles and the seven Catholic Epistles* (*Studia Sinaitica* VII), Londres 1899. Voir aussi Graf, *GCAL* I, p. 172-173.

28 La note du folio moderne 19rv inséré dans le Paris. ar. 6725 évoque le problème de la reconstitution du cahier et de sa vente.

29 Pour les raisons indiquées plus haut, il y a un décalage de deux unités entre la foliotation Gibson et la foliotation actuelle. Dans la suite nous renvoyons toujours à la nouvelle foliotation.

a été copiée par le moine Mūsā. L'écriture du traité théologique qui suit ne diffère pas sensiblement pour devoir être attribuée à un autre copiste³⁰.

Le copiste se distingue par le recours, pour un texte scripturaire chrétien, à une écriture habituellement réservée au Coran: c'est un cas unique dans la documentation actuelle. Voir Déroche 1989, p. 354-355 qui aborde la question de l'utilisation d'écritures abbassides anciennes pour des textes autres que le Coran et qui, perplexe, se demande «s'il s'agit vraiment d'un témoin d'un état ancien ou si nous trouvons en présence d'un habillage archaïsant d'une graphie plus récente» (p. 355). Les diacritiques se présentent sous la forme de petits traits obliques, et non de points. La ponctuation est formée de deux petits traits obliques recouverts d'un point de couleur rouge. La date présumée de la composition de l'opuscule théologique (788 A. D.)³¹ ne s'oppose pas à une datation haute de la copie elle-même³².

FAC-SIMILÉS: Gibson, *Studia Sinaitica* VII, frontispice (= Sinaï, ff. 30v-31r), pl. face à la p. 45 (= ff. 80v-81r), pl. face à la p. 73 (= f. 103r); Atiya, *Catal.*, p. 298 (= Sinaï, ff. 23v-24r); Déroche 1989, figure 22 (= Sinaï, partie du f. 31r, d'après Gibson); M.-G. Guesdon - A. Vernay-Nouri (dir.), *L'art du livre arabe. Du manuscrit au livre d'artiste*, exposition BNF 9 octobre 2001 - 13 janvier 2002, Paris 2001, p. 36, avec notice de M.-G. Guesdon (= Paris, f. 35v).

30 M. D. Gibson a donné une édition partielle de l'opuscule, qui omet les onze derniers folios du manuscrit. L'édition intégrale est préparée par K. Samir. Le fait que la numérotation des cahiers recommence au début du traité théologique n'est pas un argument suffisant pour supposer que les feuillets qui le contiennent étaient destinés ou appartenaient à un autre manuscrit. D'autres manuscrits bibliques se terminent par un texte apologétique, comme les Évangiles du Sinaï ar. 72 ou encore le Sinaï ar. 155 (sur ce dernier, voir ci-dessous).

31 Cette datation repose sur une datation relative fournie par le texte et découverte par K. Samir dans la partie inédite: voir S. K. Samir, «Une apologie arabe du christianisme d'époque umayyade?», Actes du 3^e Congrès International d'Études arabes chrétiennes (Louvain-la-Neuve, septembre 1988), *Parole de l'Orient* 16 (1990-1991), p. 85-92. Il est dit que Dieu ne peut pas détruire une religion, le christianisme, qui a déjà 746 ans d'âge. Ce type d'argument chronologique se retrouve dans d'autres apologies, mais il demeure d'interprétation délicate, le problème étant de déterminer le système sur lequel il s'appuie; on ajoutera aussi qu'un copiste scrupuleux peut être tenté de mettre à jour une telle date quand il la rencontre, si bien que la date n'est plus celle de la composition du traité mais celle de sa copie. Dans l'étude déjà citée plus haut (note 21), «Some considerations ...», Swanson a reconsidéré l'ensemble de la question pour conclure que la chronologie utilisée par l'auteur du traité théologique doit partir de la crucifixion du Christ (placée en 42 A. D.), ce qui situerait la composition du traité en 788.

32 Certaines fautes de copie excluent que le copiste Mūsā soit lui-même l'auteur de l'Apologie, voir S. K. Samir, art. cit., p. 88: «Notre manuscrit n'est pas autographe et la copie de l'apologie que nous possédons n'a pas été dictée par l'auteur à notre copiste. Mais elle a été copiée sur un autre manuscrit».

B. Le Paris syr. 378

Le Paris syr. 378 est constitué de dix parties empruntées à neuf manuscrits différents (huit manuscrits syriaques et un manuscrit arabe). En tête du manuscrit figure une description dactylographiée établie à Zurich le 10 mai 1921. Tous les fragments sont des feuillets isolés montés sur onglet, sauf les fragments VIII et X qui sont des bifeuillets.

I. (ff. 1-20) = Sinaï syr. 60

230 x 150/155 mm, 2 col., 27-29 lignes, estranghelo 8e-9e s.

Évagre le Pontique.

Comme nous l'avons remarqué en préparant l'édition du traité *Sur les pensées* d'Évagre le Pontique³³, ces 20 folios appartiennent au Sinaï syr. 60, mutilé du début et de la fin³⁴. Dans son catalogue, Françoise Briquel-Chatonnet indique que le folio Mingana syr. 644³⁵ appartient probablement au même manuscrit, ce qui est en effet le cas. Mais il existe encore d'autres fragments dispersés. Le Sparagma 43 des Nouvelles découvertes, dont Sebastian Brock n'a pas identifié le texte (*Catal.*, p. 41-42 et planches 260-261), en est un autre morceau à placer immédiatement avant le f. 1r de la partie principale conservée dans l'ancien fonds sinaïtique (c'est un passage de la version S3 du *Traité à Euloge*). Il existe enfin divers fragments très endommagés concernant une partie contenant la version S3 du *Traité pratique*, qui appartenaient probablement à la partie finale du manuscrit primitif. Ce sont d'une part les deux Sparagmata 25 correctement identifiés par S. Brock (*Catal.*, p. 21, 97-100 et planches 165-168) et d'autre part les deux feuillets Ambrosianus A 296 inf., ff. 75-76 (Chabot 52)³⁶. Les morceaux analysés par S. Brock correspondent aux chapitres 20-24 (19-23 en grec) du traité d'Évagre, et les fragments ambrosiens aux ch. 13-20 (12-19 en grec). Les fragments sinaïtiques découverts en 1975 prennent ainsi la suite immédiate des fragments ambrosiens. Étant donné l'importance de ce manuscrit pour les versions syriaques d'Évagre, nous en ferons la reconstitution détaillée dans un prochain article.

FAC-SIMILÉS: Brock, *Catal.*, p. 200-203, pl. 165-168 (= Sinaï, Sp. 25); p. 240, pl. 260-261 (= Sinaï, Sp. 43).

33 P. Géhin, A. et C. Guillaumont, *Évagre le Pontique. Sur les pensées* (SC 438), Paris 1998, p. 76-77.

34 Lewis, *Catal.*, p. 53; Kamil, p. 153, n° 70.

35 Mingana III, p. 87.

36 Chabot était bien près de l'identification, en donnant cette description: «Brèves sentences, à la manière des *Capitula* d'Evagrius» (p. 49).

II. (ff. 21-22) = Vaticanus syr. 623

170 x 120 mm, 1 col., 19-20 lignes, estranghelo avec quelques lettres serto, année 886

Histoire du prêtre Paula conversant avec Satan.

L'abbé Nau, qui a étudié les deux feuillets à leur arrivée à Paris, a bien souligné l'intérêt de ce récit édifiant fort pittoresque («Le canon samaritano-chrétien des Hérodiens», *Revue biblique* 39, 1930, p. 396-400). Au moment où il écrivait, Nau en connaissait trois autres témoins: Londres BL Add. 7190 Rich, ff. 202r-204r et 206r-213v (13e s.) et Add. 14650, ff. 141va-149rb (année 875, Wright 949, t. III, p. 1105); Vat. Borgia 24, ff. 55r-75 (16e s.)³⁷. Le catalogue de A. Van Lantschoot (1965)³⁸ est venu ajouter un quatrième témoin, acéphale, le Vat. syr. 623, ff. 1r-37r³⁹. L'existence d'un début de texte dans un cas (à Paris) et d'un texte acéphale dans l'autre (à la Bibliothèque Vaticane) ne pouvait qu'éveiller les soupçons. Ne s'agissait-il pas du même manuscrit ? La comparaison des feuillets de part et d'autre conduit à apporter une réponse affirmative: les données codicologiques sont identiques, et le scribe est le même; de plus le texte du dernier verso parisien se raccorde à celui du premier recto du Vaticanus. Les deux feuillets parisiens correspondent ainsi à la partie manquante du Vaticanus.

Le rattachement des deux feuillets parisiens au Vaticanus a des conséquences importantes. Le manuscrit Vaticanus comporte plusieurs colophons qui indiquent qu'il a été copié en 886, au Sinaï même, au monastère de Beit Mar Mōšē, par le moine Théodose⁴⁰. Nos fragments se trouvent ainsi datés avec précision: l'abbé Nau s'était gardé d'avancer une date, et Françoise Briquel-Chatonnet propose dans son catalogue une fourchette de trois siècles (IXe-XIe s.). Le Vaticanus est à plusieurs titres un manuscrit exceptionnel. Pour partie palimpseste, il réutilise des manuscrits écrits dans cinq langues différentes (grec, syriaque, christo-palestinien, arménien et arabe), et il a acquis récemment une

37 Nau, art. cit., p. 396 n. 1.

38 A. Van Lantschoot, *Inventaire des manuscrits syriaques des fonds Vatican (490[en fait 460]-631), Barberini Oriental et Neofiti (Studi e Testi 243)*, Vatican 1965, p. 151-153.

39 Il en existe aussi une version arabe qui semble avoir eu un certain succès, voir Graf, *GCAL* I, p. 549, qui signale aussi une édition cairote de 1926 (tous nos remerciements à A. Binggeli qui nous a communiqué cette référence).

40 Il est possible que le copiste Théodose soit le même que celui qui a copié, en 882, au monastère de Mar Yohannan près de Béryte, le ms. Hiersemann 500/3: voir A. de Halleux, «Un chapitre oublié du *Livre de la perfection* de Martyrius», *Le Muséon* 88 (1975), p. 253-254; A. Binggeli, «La version syriaque des *Récits* d'Anastase le Sinaïte et l'activité des moines syriaques au Mont Sinaï aux VIIIe-IXe siècles», dans *Patrimoine Syriaque – Actes du Colloque IX : Les Syriaques transmetteurs de civilisations. L'expérience du Bilād el-Shām à l'époque omeyyade*, Antélias 2005, p. 174-175.

belle notoriété avec la découverte par le Pr. Francesco D'Aiuto, dans un des textes grecs sous-jacents, d'une comédie inconnue de Ménandre⁴¹. Les deux feuillets parisiens appartiennent à la partie initiale, non palimpseste. Le texte supérieur, copié en 886, n'est pas moins intéressant, avec son contenu ascétique et hagiographique. Comme le souligne A. Binggeli, «l'hagiographie sinaïtique occupe un quart du volume»⁴², et pour quelques textes il est un témoin unique ou presque⁴³.

Il reste un dernier point directement en rapport avec notre recherche. Le manuscrit est entré au milieu du 20^e siècle à la Vaticane, mais il était connu avant. Le pasteur Hugo Duensing (1877-1961)⁴⁴ l'a en effet examiné au début du siècle passé chez un collectionneur privé («ein Privatmann») pour réaliser sa grande étude sur les textes christo-palestiniens, parue en 1906⁴⁵. Ce collectionneur n'était autre que Friedrich Grote⁴⁶.

III. (ff. 23-31) = Sinaï ?

À compléter par le bifeuillet 69-70 qui forme la partie X.

195 x 148 mm, 1 col., 24-26 lignes, estranghelo avec quelques lettres serto, fin 9^e s.; palimpseste : texte inférieur 2 col., estranghelo 6^e s.

Texte sup.: Pseudo-Denys (textes inauthentiques) et Isaac d'Antioche

Texte inf.: Roman de Julien l'Apostat.

Ces 11 folios palimpsestes réutilisent un manuscrit plus ancien (du 6^e s. selon Brock) contenant le Roman de Julien l'Apostat (Baumstark, *Literatur*, p. 183). Les folios originels ont été pliés en deux, si bien que l'écriture supérieure court perpendiculairement à l'écriture inférieure, encore assez lisible. Voir

41 F. D'Aiuto, «*Graeca in codici orientali della Biblioteca Vaticana (con i resti di un manoscritto tardoantico delle commedie di Menandro)*», dans *Tra Oriente e Occidente* (éd. L. Perria), Rome 2003, p. 266-283. On trouvera dans cet article la liste des travaux antérieurs consacrés aux textes sous-jacents, notamment ceux de H. Duensing au début du siècle passé, et ceux, tout récents, de Delio Vania Proverbio.

42 A. Binggeli, art. cit., p. 167.

43 Il est en effet le seul témoin complet de la version syriaque des *Récits sur le Sinaï* d'Anastase le Sinaïte (voir A. Binggeli, art. cité à la note 40) et l'unique témoin d'une des deux versions syriaques du récit d'Ammonios sur *Les Quarante martyrs du Sinaï et de Raïthou* (éd. préparée par Mme Marie-Joseph Pierre). Il est intéressant de noter que le récit d'Ammonios est dit avoir été copié sur un exemplaire traduit anonymement en 772.

44 Pour une brève biographie, voir W. Strothmann, «Die syrischen Handschriften der Sammlung Adam Goslar», *ZDMG Suppl.* III,1 (1977), p. 284 n. 2 [Répertoire Desreumaux n° 419].

45 H. Duensing, *Christlich-palästinisch-aramäische Texte und Fragmente*, Göttingen 1906, p. 1 (codex 2), 9-12, 80-81, 113-123.

46 M. van Esbroeck, «Les versions orientales de la Bible: une orientation bibliographique», dans *Interpretation of the Bible* [Proceedings of the International Symposium: Ljubljana, 17-20 September 1996] (éd. J. Krasovec), Ljubljana-Sheffield 1978, p. 500-501.

l'étude récente de S. Brock et A. Muraviev, «The fragments of the Syriac Julian Romance from the Manuscript *Paris Syr. 378*», *Khristskij Vostok* N. S. 2 (2000), paru en 2001, p. 14-34. Les auteurs soulignent le destin singulier de ce manuscrit du Roman de Julien, dont une partie est conservée à Londres dans l'Add. 14641, restauré au 12^e siècle au Wādī al-Naṭrūn, et l'autre dans le texte inférieur du palimpseste parisien⁴⁷. L'édition de la version arabe, effectuée sur un manuscrit syriaque déjà mutilé (était-ce celui-là?), devrait nous en apprendre davantage⁴⁸.

Les folios de Paris montrent qu'une partie du manuscrit ancien est restée au Sinaï ou dans la région et qu'elle a été réutilisée à la fin du 9^e ou au début du 10^e siècle pour la copie de nouveaux textes⁴⁹. L'écriture récente, typiquement melkite, est très semblable à celle du moine Théodose qui a copié en 886 le Vaticanus syr. 623 (voir ci-dessus, partie II), et bien qu'il s'agisse de deux manuscrits différents l'identité de copiste n'est pas à exclure. Il reste à découvrir d'autres morceaux de ce nouveau manuscrit, peut-être copié par Théodose. L'origine sinaïtique des feuillets est de toute façon assurée.

IV. (ff. 32-39) = Sinaï ?

245/250 x 165 mm, 2 col., 26-29 lignes, estranghelo 8^e s.

Évangile adapté à l'usage liturgique.

Ces huit folios, à lire dans l'ordre 32, 33, 34, 39, 38, 35, 36, 37, qui contiennent le début de l'Évangile de Matthieu (I, 1-VI, 22), formaient le début d'un Tétraévangile, adapté après coup à l'usage liturgique (outre les indications liturgiques en onciale grecque, on distingue des indications syriaques dues à deux mains différentes). Comme c'est souvent le cas, le premier recto avait été laissé blanc, et le texte évangélique ne commence qu'au verso. Le recto a reçu ultérieurement diverses inscriptions qui sont maintenant très effacées. Nous n'avons pas encore découvert le manuscrit d'où vient ce premier cahier, mais l'origine sinaïtique ne fait aucun doute, puisqu'on retrouve deux fragments (un même feuillet coupé en deux dans le sens de la hauteur) dans les Nouvelles découvertes, contenant une portion du ch. XII de Matthieu (Brock, *Catal.*, p. 13, Sp 17, et planches 91-94) et quatre feuillets dans l'Ambrosianus A 296

47 Voir art. cit., p. 17: «It looks as if the Nitrian ms. had been divided into parts one of which has been preserved in Paris, another one – in the British Library. How many other parts of this enigmatic text are yet to be found remains to be seen».

48 Cette édition, due à M. van Esbroeck et A. V. Muravjev, est annoncée dans le CSCO de Louvain sous le titre: *Lūlianos. Die Übersetzung der Juliansage*. Nous remercions M. Muravjev de nous avoir communiqué ces informations.

49 Briquel-Chatonnet indique dans son catalogue: XIII^e s. ?

inf., ff. 46-49 (Chabot 15) donnant trois groupes d'extraits appartenant aux chapitres VIII-XII de Matthieu.

FAC-SIMILÉS: Brock, *Catal.*, p. 177-179, pl. 91-94 (= Sinaï, Sp. 17).

V. (ff. 40-41) = Sinaï ?

240 x 165 mm, 2 col., 41-43 lignes, estranghelo 8e-9e s.

Scholies du Pseudo-Nonnos et Discours de Grégoire de Nazianze.

Le texte du folio 40rv, qui contient une partie des scholies mythologiques du Ps.-Nonnos, a été identifié et publié par François Nau en 1929⁵⁰. Sebastian Brock n'a pas eu de peine à reconnaître, lors de son édition de la version syriaque des scholies du Pseudo-Nonnos, que les trois feuillets du Mingana syr. 662, également édités, mais non identifiés, par Alphonse Mingana⁵¹, appartenaient non seulement à la même œuvre, mais aussi au même manuscrit⁵². S'il y a des lacunes entre chaque folio Mingana, le folio parisien 40 prend exactement la suite du folio Mingana 3⁵³.

La présence sur le f. 41rv d'un fragment de l'Oratio 4 de Grégoire de Nazianze (*Contra Iulianum I*), correspondant à PG 35, col. 552 A14 - 556 B9, montrait aussi que le manuscrit primitif comportait certains Discours de Grégoire. La suite immédiate du folio parisien 41 se trouve dans l'Ambrosianus A 296 inf., f. 149 (Chabot 40)⁵⁴, qui contient la portion de texte correspondant à PG 35, col. 556 B9 - 560 C5. Le folio ambrosien, le dernier d'un cahier, porte comme titre courant, dans la marge supérieure, les mots *Pars altera Gregorii Theologi*, ce qui laisse supposer une édition en deux tomes.

L'aspect particulier de ce manuscrit, avec ses larges marges, ses colonnes d'écriture étroites et son nombre élevé de lignes (plus de 40), a de quoi retenir l'attention. Il est dès lors étonnant que Sebastian Brock n'ait pas reconnu l'origine commune de deux fragments des Nouvelles découvertes sinaïtiques. Le Sparagma 52 (Brock, *Catal.*, p. 52 et planche 299), partie inférieure d'un folio collé au cuir d'une reliure, est un autre extrait de l'Oratio 4 contre Julien

50 F. Nau, «Recueil et explication des histoires mentionnées par Saint Grégoire de Nazianze», *ROC* 3e s. 7 [27] (1929-1930), p. 415-421.

51 Mingana III, p. 95-101.

52 S. P. Brock, *The Syriac Version of the Pseudo-Nonnos Mythological Scholia*, Cambridge 1971, p. 9.

53 A. B. Schmidt - M. Quaschnig-Kirsch, «Die syrischen Handschriften der Homilien des Gregor von Nazianz. Repertorium mit Nachträgen und Siglenverzeichnis», *Le Muséon* 113 (2000), p. 105-106 (sigles R1 et R2).

54 Folio déjà signalé en Addendum à l'inventaire dressé par A. Van Roey - H. Moors, «Les discours de saint Grégoire de Nazianze dans la littérature syriaque», *Orientalia Lovaniensia Periodica* 4-5 (1973-1974), p. 133.

(PG 35, col. 533 A13-B5 + 533 C7 - 536 A2). Le Sparagma 51, servant également de contregarde à une reliure, vient toujours du même manuscrit (Brock, *Catal.*, p. 51-52 et planches 297-298): il transmet un commentaire inconnu à l'Oratio 38 In Theophania, qu'a étudié et édité Andrea Schmidt⁵⁵.

Pour l'instant, nous ne saurions dire s'il subsiste encore au Sinaï d'autres parties de ce manuscrit grégorien. Il faudra également déterminer le rapport de ces débris avec un lot emporté par Tischendorf et conservé à la BNR de Saint-Petersbourg: 152 folios reliés avec les restes d'un manuscrit de s. Jean Chrysostome pour former le codex syr. n. s. 12 (Catalogue Pigulevskaja, p. 98-99) et contenant les Discours 1, 3, 2, 7 et 16. Le recto du premier folio (f. 170r) avait été laissé blanc, et dans la marge du verso on lit le titre courant *Pars prima Gregorii Theologi*, ce qui fait écho au titre du feuillet milanais.

FAC-SIMILÉS: Brock, *Catal.*, p. 250, pl. 297 (= Sinaï, Sp. 51); p. 251, pl. 299 (= Sinaï, Sp. 52).

VI. (ff. 42-54) = Sinaï syr. 52

305 x 195 mm, 2 col., 36-38 lignes, estranghelo 8e s.

Serge de Reš'āinā, Traduction du Corpus Dionysiacum, avec prologue.

L'appartenance de ces treize folios au Sinaï syr. 52⁵⁶ a été reconnue de façon indépendante par István Perczel⁵⁷ et Matthias Quaschnig-Kirsch⁵⁸. Ce dernier restitue l'ordre correct de lecture: le folio 42 doit en effet être placé après le folio 54. On y lit la fin de l'introduction rédigée par Serge⁵⁹ et le début de sa traduction des *Noms divins*. Le fragment parisien restitue la totalité du 2e cahier du manuscrit primitif (ff. 44-54 + 42) et le dernier feuillet du premier cahier (f. 43). Il faut lui joindre l'Ambrosianus A 296 inf., f. 86 (Chabot 55) qui prend place immédiatement avant le folio parisien 43. Ce folio, à lire du verso au recto, commence par les deux derniers mots du § LVI et se termine à la deuxième ligne du § LXIV de l'édition Sherwood (p. 104-108). Il manque encore 14 pages et demie du prologue, selon l'édition Sherwood, soit la valeur de sept ou huit folios. De son côté, Sebastian Brock a retrouvé quatre fragments,

55 A. Schmidt, «Ein unbekannter syrischer Kommentar zu den Homilien des Gregor von Nazianz», *Le Muséon* 111 (1998), p. 282-285. Il porte plus particulièrement sur le passage PG 36, col. 320 C3 - 321 A10.

56 Lewis, *Catal.*, p. 51 et Appendix, p. 131; Kamil, p. 153, n° 66.

57 I. Perczel, «Une théologie de la lumière: Denys l'Aréopagite et Évagre le Pontique», *Revue des Études Augustiniennes* 45 (1999), p. 81 n. 3.

58 M. Quaschnig-Kirsch, «Ein weiterer Textzeuge für die syrische Version des Corpus Dionysiacum Areopagitum Paris B. N. Syr. 378», *Le Muséon* 113 (2000), p. 115-124.

59 Ce prologue, qui a eu par la suite une tradition indépendante, a été édité par P. Sherwood, «Mimro de Serge de Rešayna sur la vie spirituelle», *L'Orient Syrien* 5 (1960), p. 433-457 et 6 (1961), p. 96-115, 122-156.

très endommagés, appartenant à la partie finale du manuscrit et contenant la traduction des *Lettres*: Sp. 37 (Brock, *Catal.*, p. 33-35 et planches 230-237).

FAC-SIMILÉS: Brock, *Catal.*, p. 227-230, pl. 230-237 (= Sinaï, Sp. 37).

VII. (ff. 55-58) = Sinaï ?

Papier oriental, 275 x 220 mm, 2 col., 20 lignes, estranghelo 13e s. (avec points voyelles nestoriens)

Évangélaire.

Quatre feuillets, formés d'un papier oriental très rigide, ayant probablement servi de gardes. Pliés en deux, ils se sont rompus au pli et ont été reconstitués à l'époque moderne (le texte du f. 57rv est à l'envers). Ils proviennent d'un Évangélaire en usage chez les Nestoriens. Aucun élément n'indique une origine sinaïtique.

VIII. (ff. 59-60) = Sinaï ar. 155

200 x 140 mm, 1 col., 21 lignes, écriture palestino-sinaïtique ancienne

Épîtres de Saint Paul, suivies d'extraits de la Somme théologique arabe.

Deux folios arabes, restés solidaires, comportant des extraits de la *Somme des aspects de la foi*, dont le principal témoin est le ms. Londres BL Oriental 4950 (copié en 877 par Étienne de Ramla à la laure palestinienne de Saint-Chariton). Sur cette œuvre apologétique et son attribution, voir les deux communications présentées au deuxième Congrès International d'Études arabes chrétiennes (Oosterhessel, septembre 1984): K. Samir, «La "Somme des aspects de la foi", œuvre d'Abū Qurrah?», *OCA* 226, Rome 1986, p. 93-121; S. H. Griffith, «A ninth century Summa Theologiae Arabica», *ibidem*, p. 123-141 [repris sous le n° IX dans *Arabic Christianity in the Monasteries of Ninth-Century Palestine*, Variorum 1992]. On en trouvera une analyse détaillée dans Graf, *GCAL* II, p. 17-18.

Les deux feuillets parisiens doivent être joints aux quatre feuillets qui forment l'actuel Munich Bayerische Staatsbibliothek ar. 1071. Les six folios étaient encore réunis en 1919 quand Graf les examina chez Grote (voir Graf 1922-1924, p. 217-220). Dans ce qui constituait le troisième lot biblique examiné, ils faisaient suite à 34 folios des épîtres pauliniennes prélevés à la partie finale du Sin. ar. 155, et qui forment maintenant le ms. Londres BL Oriental 8612⁶⁰. À

60 Le Sinaï ar. 155 contient le Siracide, et le début du corpus paulinien, de Romains jusqu'à Éphésiens II, 2 (voir Gibson, *Catal.*, p. 23; Atiya, *Catal.*, p. 299-300; Kamil, p. 13, n° 53); la suite se trouve dans le manuscrit de Londres (voir Graf, *GCAL* I, p. 171).

la dispersion de la collection Grote, les feuillets prirent trois directions. Les feuillets pauliniens furent acquis par le British Museum, quatre feuillets de la *Somme* parvinrent à Munich et les deux autres à Paris. Quand il décrit les fragments arabes acquis en 1921 par la Bayerische Staatsbibliothek⁶¹, Graf ignore tout du sort des deux feuillets manquants, mais il prend soin d'en reproduire l'incipit et le desinit d'après les notes qu'ils avaient prises deux ans plus tôt chez Grote⁶². On ne sera donc pas étonné de retrouver sur les feuillets parisiens l'incipit et le desinit relevés par Graf.

Une fois réunis, les six feuillets livrent deux fragments de la *Somme*, constitués principalement de testimonia bibliques, et ainsi répartis:

– Paris 59rv + Munich 1r-3v: extraits du chapitre 13, cf. Oriental 4950, ff. 57rv, 56r, 64v et 73r-76r.

– Munich 4rv + Paris 60rv: extraits du chapitre 12, cf. Oriental 4950, ff. 51r-53r⁶³.

Ces feuillets ne proviennent pas des débris d'un manuscrit complet de la *Somme*, mais d'extraits copiés à la fin du manuscrit des Épîtres de Saint Paul (Sinaï ar. 155 + Oriental 8612). Le copiste est en effet le même pour les deux types de textes, comme on peut le vérifier en comparant l'écriture des feuillets parisiens avec celle du manuscrit londonien dont Krenkow a fourni deux spécimens. Le manuscrit sinaïtique avait déjà perdu sa partie finale quand Margaret Dunlop Gibson l'a utilisé pour son édition de *Studia Sinaitica* II (1894)⁶⁴.

L'écriture de ce scribe anonyme est d'une élégance qui mérite d'être soulignée. Graf⁶⁵ relève une certaine parenté avec l'écriture d'Étienne de Ramla. On retrouve par exemple chez les deux scribes le tracé bouclé de l'*alif* final. Mais l'écriture d'Étienne, tracée avec un calame épais, est plus archaïque et se développe surtout horizontalement; celle de notre anonyme est au contraire plus élancée, et se signale par un usage particulier du point diacritique distinguant le *fā'* du *qāf*: un point en haut pour la première lettre, un point en bas pour la seconde⁶⁶. La ponctuation est également plus discrète que celle d'Étienne. À la place des rosettes utilisées par ce dernier on a des croix grecques dont les

61 Graf 1954, p. 125-132.

62 Voir Graf 1954, p. 131-132: «Über den Verbleib der damaligen Blätter 1/6 – ich bezeichne sie mit G1 und G6 – fehlt mir jede Kenntnis».

63 Ne disposant pas de reproduction du manuscrit de Londres, nous reprenons les concordances établies par Graf.

64 M. D. Gibson, *An Arabic Version of the Epistles of St Paul to the Romans, Corinthians, Galatians with Part of the Epistle to the Ephesians from a Ninth Century Ms. in the Convent of St Catharine on Mount Sinai (Studia Sinaitica II)*, Londres 1894.

65 Art. cit., p. 132.

66 Cette pratique est l'inverse de l'usage qui prévaut encore de nos jours au Maghreb: un point en haut pour le *qāf* et un point en bas pour le *fā'*. Graf a tort de dire «wie im Magribischen»

branches, terminées par une boule, sont accostées de quatre points rouges; la ponctuation habituelle est formée d'un gros point noir cerclé de rouge.

FAC-SIMILÉS: M. D. Gibson, *Studia Sinaitica* II, frontispice (= Sinaï, folio contenant I Cor. XII, 20-30); Gibson, *Catal.*, pl. en face de la p. 23 (= Sinaï, même folio); Krenkow, p. 281 et 283 (= Londres, ff. 25v-26r).

IX. (ff. 61-68) = Sinaï syr. 24

250 x 185/190 mm, 2 col., 23-25 lignes, estranghelo 8e-9e s.

Isaac de Ninive.

Premier quaternion du Sinaï syr. 24 (signature *olaph* sur le f. 68v)⁶⁷. La suscription du f. 61r indique que le manuscrit a été copié à Saint-Sabas et appartient au prêtre Théophile. Il faut lui ajouter le quaternion Ambrosianus A 296 inf., ff. 122-129 (Chabot 35), qui formait le 6e cahier du manuscrit primitif. L'appartenance du cahier milanais au Sinaï syr. 24 a été reconnue de façon indépendante par Brock 2003, p. 111 n. 37. Le parchemin est très endommagé par l'humidité.

X. (ff. 69-70) = Sinaï syr. ?

Voir ci-dessus partie III.

Conclusion

Ces deux recueils factices nous livrent au total les débris de quatorze manuscrits, cinq manuscrits arabes et neuf manuscrits syriaques. Une origine sinaïtique est avérée ou probable pour la plupart d'entre eux; elle n'est vraiment problématique que pour le fragment VII du recueil syriaque, le seul sur papier et d'origine manifestement nestorienne. Sept fragments appartiennent à six manuscrits qui sont toujours dans l'ancien fonds de Sainte-Catherine et trois à des manuscrits qui ont quitté le monastère au 19e siècle. Pour les fragments 378/IV et 378/V, nous n'avons pas encore localisé le corps principal du manuscrit, mais le fait que d'autres fragments se retrouvent à l'Ambrosienne ou dans les Nouvelles découvertes rend certaine l'origine sinaïtique. Une enquête plus complète permettra peut-être aussi de retrouver les manuscrits d'où sont tirés les fragments 6725/I et 378/III + X.

(p. 132). Sur la coexistence des différents systèmes en Orient à époque ancienne, voir F. Déroche, *Manuel de codicologie des manuscrits en écriture arabe*, Paris 2000, p. 239.

⁶⁷ Lewis, *Catal.*, p. 41; Kamil, p. 153, n° 60, qui oublie de signaler que le ms. est à deux colonnes. Nous avons déjà suggéré cette appartenance dans notre compte rendu du Catalogue Briquel-Chatonnet, voir *Revue des Études byzantines* 56 (1998), p. 283.

Les fragments arabes sont bibliques, à deux exceptions près: le fragment 6725/I qui transmet un apocryphe du Nouveau-Testament⁶⁸ et le fragment 378/VIII qui est une apologie chrétienne placée en appendice à un manuscrit biblique. Ces manuscrits sont intéressants par les traductions néo-testamentaires qu'ils transmettent. Leur format est en général réduit (155/200 x 110/140 mm) et ils sont écrits à pleine page. Ils offrent surtout un remarquable échantillon d'écritures anciennes, de la fin du 9^e et du début du 10^e siècle, dans cette variété de «coufique» qui ne semble avoir été pratiquée que par des chrétiens de l'aire palestino-sinaïtique. Dans cet ensemble, le fragment 6725/VI constitue un hapax, avec son écriture de type coranique. Nous connaissons le nom de deux copistes, le moine Mūsā, qui a copié ce manuscrit exceptionnel, et David d'Ascalon, qui a copié le Sinaï ar. 73 + ar. 6725/III+V. Le second commence même à acquérir une certaine consistance, puisque nous pouvons désormais lui attribuer trois manuscrits, dont deux sont datés respectivement de 902 et 909, et que nous entrevoyons mieux ses liens avec l'Anastasis de Jérusalem.

Les fragments syriaques ont une autre physionomie. À l'exception des deux fragments d'évangélaire 378/IV et 378/VII (ce dernier est le seul à être sur papier et d'époque plus tardive), ce sont des représentants de la littérature théologique, traduite du grec (Évagre le Pontique, Ps.-Denys l'Aréopagite, Grégoire de Nazianze et Ps.-Nonnos) ou composée directement en syriaque (prologue de Serge de Reš'āinā, Šubḥalmaran, Isaac de Ninive, Ps.-Denys syriaque, Isaac d'Antioche, Histoire édifiante du prêtre Paula). Ils offrent différentes variétés d'estranghelo s'échelonnant du 8^e au 13^e siècle. Les fragments 6725/II et 378/VII se distinguent de l'ensemble par leur origine nestorienne. La mise en page est en général à deux colonnes; ne font exception que le fragment 6725/II et les fragments 378/II et 378/III + X. Les fragments de parchemin peuvent être rangés à l'intérieur de trois formats: un grand format (305 x 195 mm) représenté ici uniquement par le manuscrit de Serge de Reš'āinā (378/VI = Sinaï syr. 52), un format moyen (230/250 x 150/165 mm) représenté par cinq fragments (6725/II; 378/I, IV, V, IX), et un petit format (170/195 x 120/150 mm) représenté par deux manuscrits melkites écrits à pleine page (378/II et 378/III + X). Ces deux derniers manuscrits offrent, par leur format et leur mise en page, beaucoup d'affinités avec les manuscrits arabes contemporains évoqués plus haut. Leur écriture se caractérise en outre par un mélange de formes estranghelo et serto⁶⁹. La pénurie de parchemin explique aussi le nombre relativement élevé de palimpsestes parmi les manuscrits copiés par

68 Celui-ci devait appartenir à un recueil du même type que celui qui a été remembré par M. van Esbroeck (voir note 9).

69 On comparera ces écritures avec celle du Sparagma 36 (Brock, *Catal.*, pl. 220-229, p. 222-227). À noter le tracé du *nūn* final, oblique et effilé, qui vient traverser la ligne d'écriture inférieure.

des Melkites à la fin du 9^e et au cours du 10^e siècle. Les fragments 378/III + X en offrent un bel exemple avec le remploi d'un manuscrit du 6^e siècle contenant le Roman de Julien l'Apostat, dont le destin semble avoir été assez mouvementé⁷⁰. Les copistes restent pour l'instant presque tous anonymes, et le travail de remembrement n'a permis de mettre un nom que sur un seul, le moine sinaïtique Théodose qui a copié en 886 le Vaticanus syr. 623, dont le fragment 378/II est le début manquant. Du fragment 378/IX = Sinaï syr. 24 nous savons seulement qu'il a été copié à Saint-Sabas pour un prêtre nommé Théophile.

À suivre ...

Index des manuscrits sinaïtiques reconstitués:

MANUSCRITS ARABES

Sinaï ar. 73 [Kamil 66]: + Paris ar. 6725/III+V

Sinaï ar. 154 [Kamil 111]: + Paris ar. 6725/VI

Sinaï ar. 155 [Kamil 53]: + Paris syr. 378/VIII + Londres BL Oriental 8612 + Munich ar. 1071

Sinaï ? : + Paris ar. 6725/I

Londres BL Oriental 8605: + Paris ar. 6725/IV

MANUSCRITS SYRIAQUES

Sinaï syr. 24 [Kamil 60]: + Paris syr. 378/IX + Milan Chabot 35

Sinaï syr. 52 [Kamil 66]: + Paris syr. 378/VI + Milan Chabot 55 + Sinaï Sp. 37

Sinaï syr. 60 [Kamil 70]: + Paris syr. 378/I + Mingana syr. 644 + Milan Chabot 52 + Sinaï Sp. 25 et 43

Sinaï ? : + Paris syr. 378/IV + Milan Chabot 15 + Sinaï Sp. 17

Sinaï ? : + Paris syr. 378/V + Milan Chabot 40 + Sinaï Sp. 51-52

Sinaï ? : + Paris syr. 378/VII + Milan Chabot 29

Sinaï ? : + Paris syr. 378/III+X

Londres BL Oriental 6714: + Paris ar. 6725/II + Mingana syr. 631

Vat. syr. 623: + Paris syr. 378/II

Index des auteurs et œuvres anonymes présents dans les fragments parisiens:

ARABE

Apocryphe du NT: *Dormition de la Vierge*: 6725/I

NT: *Actes des Apôtres*: 6725/IV et 6725/VI

Épîtres de saint Paul: 6725/III+V

Somme des aspects de la foi: 378/VIII

SYRIAQUE

Denys l'Aréopagite (Ps.-): 378/III+X et 378/VI

Évagre le Pontique: 378/I

70 N'oublions pas non plus que le Vaticanus syr. 623, dont 378/II forme le début, est palimpseste dans sa seconde partie.

Grégoire de Nazianze: 378/V

Histoire du prêtre Paula: 378/II

Isaac d'Antioche: 378/III

Isaac de Ninive: 378/IX

Nonnos (Ps.-): 378/V

NT: *Évangile adapté à l'usage liturgique*: 378/IV

Évangélaire: 378/VII

Roman de Julien l'Apostat: 378/III+X (texte inférieur)

Serge de Reš'ainā: 378/VI

Šubḥalmaran: 6725/II

Index des personnes et des lieux

Beit Mār Mōšē (Sinaï): 378/II

David d'Ascalon, copiste: 6725/III

Mūsā (moine), copiste: 6725/VI

Saint-Sabas: 378/IX

Théodose (moine), copiste: 378/II

Théophile (prêtre), destinataire du ms.: 378/IX

Volker Menze

The *Regula ad Diaconos*¹

John of Tella, his Eucharistic Ecclesiology and the Establishment
of an Ecclesiastical Hierarchy in Exile¹

1. Introduction

This article offers the edition and translation of an unpublished text (Ms. Cambridge Add. 2023 fols. 250b-252b) by John of Tella together with a liturgical commentary and historical analysis. The short text of which no title survives will be called *Regula ad Diaconos*.² Written in the 520s when the non-Chalcedonians bishops had left their sees, the *Regula* reflects the problematic situation of a church in exile: the non-Chalcedonian bishops could only communicate with their priests, deacons and communities through letters and instruct them via written canons or rules like John's *Regula ad Diaconos*.³

John of Tella remains most famous for his restless and uncompromising service for the Syrian non-Chalcedonians by ordaining thousands of priests and deacons in the 520s and 530s. The Syrian-Orthodox Church considers him an ascetic, "one of the greatest militant" for the non-Chalcedonian cause and "a true confessor of the faith".⁴ Less known is his literary œuvre but the *Regula ad Diaconos* as well as his *Quaestiones et Responsiones*, *Canones ad*

1 I am indebted to the Graduate School of Princeton University and the Group for the Study of Late Antiquity which supported a research trip to the UK in 2003 where I could examine the original manuscript. I thank Adam Mosley for his hospitality at Trinity College Cambridge. Peter Brown notes on an early version of this paper were very insightful and helpful – as always. The ultimate version of this article owes a lot to Johannes Hahn who commented especially on the historical analysis. Edip Aydin read the paper and broadened my understanding of the Syrian Orthodox tradition. Hubert Kaufhold, the editor of *Oriens Christianus*, not only pointed out the Ms. Mardin 323 to me, but generously and selflessly noted all variants to the Cambridge manuscript as edited below. All remaining mistakes are due to my own intellectual limitations.

2 The title will be explained below; see p. 46.

3 The communication that survives is primarily drawn up by bishops, but a few letters written by abbots are preserved as well.

4 S. Ashbrook Harvey, *Asceticism and Society in Crisis. John of Ephesus and The Lives of the Eastern Saints*, Berkeley 1990, 100-105; I. Aphram I Barsoum, *The Scattered Pearls. A History of Syriac Literature and Sciences*, Piscataway/NJ² 2003, 274f [English translation from the original Arabic edition of 1943], 274f.

Presbyteros, and *Canones Monachorum* show John as a pastoral carer who was concerned about the instruction of the non-Chalcedonian clergy and communities.⁵ Being bishop meant for John adhering to the apostolic faith (in other words rejecting Chalcedon) as much as it included meticulous observance of the tradition and canons of the church (*Orthopraxis*). Based on a eucharistic ecclesiology, John challenged Justinian's church of the empire by establishing and instructing in exile the first generation of clergy of the evolving Syrian Orthodox Church.⁶

1.1 The Manuscript Cambridge Add. 2023

The text published here is preserved in a manuscript of the University of Cambridge Add. 2023 fols. 250b-252b.⁷ The manuscript is written in a clear *ser̄ta* of the thirteenth century, and contains 317 folios with a large collection of ecclesiastical canons and extracts by various authors.⁸ The *Regula ad Diaconos* is introduced by the heading "By the same to deacons" (ܕܠܝܢ ܕܠܝܢ ܕܠܝܢ ܕܠܝܢ)⁹ referring back to the preceding canons by "John bar Qusos, bishop of Tellā dhē-Mauzēlath" on fol. 245a (ܕܝܘܢ ܒܪ ܩܘܨܘܨ ܒܝܫܘܦ ܕܬܠܠܐ ܕܗܝܡܐܘܙܝܠܬܐ). "Qusos" clearly is a misspelling of "Qursos" as already Wright indicated in his catalogue of Syriac Manuscripts in the library of the

5 For their editions and translations see pp. 49-51.

6 John challenged Justinian by refusing the emperor's request not to ordain priests; S. Brock, *The conversations with the Syrian Orthodox under Justinian* (532), in: OCP 47 (1981), 115. John corresponded also with Byzantium's enemy, the Lakhmid king Mundir. See below p. 49.

The term "Monophysite" is avoided here and replaced by "Non-Chalcedonian." Already E. Schwartz, *Publizistische Sammlungen zum Acacianischen Schisma*, ABAW.PH 10, Munich 1934, 171 n. 1 has noted the insufficiency of the term "Monophysites." Now also the terms "Anti-Chalcedonian" or "Miaphysite" are in use. For the latter see D. W. Winkler, "Miaphysitism. A new Term for Use in the History of Dogma and in Ecumenical Theology," in: *The Harp* 10 (1997), 33-40; idem, "Monophysites," in: *Late Antiquity. A Guide to the Postclassical World*, ed. G. W. Bowersock, P. Brown and O. Grabar, Cambridge/Mass. 1999, 586-88.

As John of Tella was a Syrian non-Chalcedonian bishop, he stands at the beginning of an independent Syrian Orthodox tradition; for John's effort concerning the non-Chalcedonian cause see below.

7 William Wright, *A Catalogue of the Syriac Manuscripts preserved at the Library of the University of Cambridge*, Cambridge 1901, Vol. 2, 622. The text is also briefly mentioned in A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluß der christlich-palästinensischen Texte*, Bonn 1922, 174 and in A. Vööbus, *Syrische Kanonessammlungen. Ein Beitrag zur Quellenkunde* 1, Vol. 1, A, CSCO 307, Louvain 1970, 164.

8 Wright, *A Catalogue of the Syriac Manuscripts*, Vol. 2, 600. See also A. Vööbus, *Syrische Kanonessammlungen. Ein Beitrag zur Quellenkunde* 1, Vol. 1, B, CSCO 317, Louvain 1970, 464-466.

9 Common abbreviations are tacitly corrected (here: ܕܠܝܢ to ܕܠܝܢܝܢ).

University of Cambridge.¹⁰ Syriac texts often called “Tellā dhë-Mauzēlath” – a city in South Eastern Turkey (today: Viranşehir) with various names in Antiquity – just “Tella.”¹¹

Although the thirteenth century copyist introduced the text with the heading “By the same to deacons”, the salutation at the beginning of the letter addressed just “our brother” (ܐܠܗܝܢ). Wright believed this text to be “extracts from a letter of the same [John], addressed to deacons, containing directions for the celebration of the holy Eucharist.” The very end of the text might be missing and several rubrics make it likely that portions of the text might have been lost. Therefore Wright rightly acknowledged the incomplete character of the text by, but it does not seem to be a letter. If regarded in the context of John’s *Canones* and his ministerial work of ordaining clergy this text rather looks like a general *Regula*. John did not mean “our brother” (ܐܠܗܝܢ) as a personal salutation, but personalized the precept like the “Obsculta, o fili, praecepta magistri” in the *Regula* of Benedict.¹²

1.2 The Author

Although the full name and title in the Cambridge manuscript is “John bar Qursos, bishop of Tellā dhë-Mauzēlath,” he will be called here just John of Tella. This is justified as John is better known as “John of Tella” through the two biographies by Elias and by John of Ephesus.¹³ John’s own works are usually introduced as the works of “John bar Qursos, bishop of Tellā [dhë-

10 The usual writing is ܐܡܘܨܝܢܐ, but ܐܡܘܨܝܢܐ, ܐܡܘܨܝܢܐ, or ܐܡܘܨܝܢܐ are possible; see Vööbus, *Syrische Kanonessammlungen*, Vol. 1, A, 161.

11 See for example John of Tella’s *Libellus Fidei* (or *Statement of Faith*), British Library Add. 14549 fol. 226b (but called “Constantina” on fol. 219b). Further names for Tella: Antiochia Arabis, Antoninopolis, Constantina and Maximianopolis; for its location see Barrington, *Atlas of the Greek and Roman World*, ed. R. Talbert, Princeton 2000, Map 89 and the *Map-by-Map Directory* Vol. 2, 1270.

12 *Benedicti Regula*, ed. R. Hanslik, CSEL 75, Wien 1960, 41. Cf. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, 174 who calls John of Tella’s text a “Sendschreiben.” Rules could develop out of a personal communication into a general rule; see Syriac and Arabic Documents regarding Legislation relative to Syrian Asceticism, ed. and trans. A. Vööbus, Stockholm 1960, 52. Here, however, John’s original salutation (repeated later in the text) has survived and reveals no name of a potential addressee, but only the general “our brother.” The copyist thought of it as a rule for deacons in general as he used “deacons” in the plural in his heading (ܐܠܗܝܢ ܕܐܡܘܨܝܢܐ).

13 Elias, *Life of John of Tella*, first edited (with Dutch translation) by H. G. Kleyn, *Het leven van Johannes van Tella door Elias*, Leiden 1882; edited (with Latin translation) from a different manuscript by E. W. Brooks, in: *Vitae virorum apud Monophysitas celeberrimorum*, CSCO 7-8, Paris 1907, 31-95 [23-60]. English translation by J. R. Ghanem, *The Life of John of Tella by Elias*, unpubl. PhD Diss. Madison/WI 1970.

John of Ephesus wrote the biography of John of Tella as part of his *Lives of the Eastern Saints*, in: PO 18, edited (with English translation) by Ernest W. Brooks, Paris 1924, 513-526.

Mauzēlath].” It seems somewhat odd that John’s biographers both did not record his full name, but the sources confirm that “John bar [Q](u)rsos” (*Chronicle of Zuqnin*, also called *Chronicle of Ps.-Dionysius*), “John bar Qurasos [sic], bishop of Tellā dhē-Mauzēlath” (*Chronicon Anonymum ad A. D. 819 pertinens*) and “John of Tella” (Elias, *Life of John of Tella*) died February 6, 538.¹⁴ Therefore scholars do not doubt that the sources referred to the same John – “John of Tella.”¹⁵

John was born in 482 in Callinicum in the province Osrhoene on the eastern side of the Euphrates. According to Elias, John received a good education and was fluent in both Syriac and Greek. In his mid-twenties, he joined the monastic community of Mār Zakkai in Callinicum.¹⁶ In 518 Justin I became emperor and changed the religious policy of his predecessor Anastasius I: He ended the so called Acacian schism between Rome and Constantinople that had

14 Incerti Auctoris Chronicon Pseudo-Dionysianum Vulgo Dictum, ed. Jean-Baptiste Chabot, Vol. II, CSCO 104, Paris 1933, 71 [The Chronicle of Zuqnin Pars III and IV A. D. 488-775, trans. A. Harrak, Toronto 1999, 87f. See also his note on the reading of ܡܐܘܙܐܠܬܐ in the manuscript on p. 343]. Although the chronicle is composed in the eighth century, the compiler based this part on the second part of John of Ephesus’ *Historia Ecclesiastica*; see also W. Witakowski, The Syriac Chronicle of Pseudo-Dionysius of Tel-Mahrē. A Study in the History of Historiography, *Studia Semitica Upsaliensis* 9, Uppsala 1987.

Chronicon Anonymum ad A. D. 819 pertinens, ed. and trans. J.-B. Chabot, in: CSCO 81/109, Louvain 1920/1937, 9 [6; here Chabot remarks in a footnote that there are variations of the name in the manuscripts: “Cursus, Curcus, Cyriacus”].

Elias, *Life of John of Tella*, ed. Brooks 94 [Ghanem, 108].

The *Chronicon Miscellaneum ad AD 724 pertinens*, in: *Chronica Minora II*, ed. and trans. J.-B. Chabot, CSCO 3-4, Louvain 1960, 144 [111] wrongly dates the death of ܡܬܝܬܐ ܡܐܘܙܐܠܬܐ to February 9, 537 CE.

15 This is *communis opinio* among scholars: E. Honigmann, *Évêques et évêchés monophysites d’Asie antérieure au VI^e siècle*, Louvain 1951, 51f. Honigmann and X. Ducros in: *Cath. 6* (1967), 574 call him John of Tella/Jean de Tella whereas J. M. Fiey in: *DHGE* 26 (1997), 1269f, H. Kaufhold in the *LThK* 5 (1996), 882 and P. Bruns in the *Lexikon der Antiken Christlichen Literatur*, ed. S. Döpp and W. Geerlings, Freiburg² 1999, 351 call him “Johannes bar Qursos/Kursos/Jean bar Qūrsūs.” The problem of being consistent with the name is visible in A. Palmer, *Monk and mason on the Tigris frontier: the early history of Ṭur ‘Abdin*, Cambridge 1990, who calls the bishop sometimes “John of Tella” (24, 149, 153, 182), sometimes “John bar Qursos” (88, 257). A. Vööbus, *History of Asceticism in the Syrian Orient. A Contribution to the History of Culture in the Near East*, Vol. 3, CSCO 500, Louvain 1988 even differentiate in the index between “John of Tella” and “John bar Qursos” although he understood them as being the same person; see also V. Menze, *Priests, Laity and the Sacrament of the Eucharist in sixth-century Syria*, in: *Hugoye* 7.2 (2004), n. 6.

16 The Mār Zakkai monastery might be identified with the monastery now excavated at Tall Bi’a; see M. Krebern timer, *Schriftfunde aus Tall Bi’a* 1990, in: *Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft zu Berlin (MDOG)* 123 (1991), 41-70. See also G. Kalla, *Das ältere Mosaik des byzantinischen Klosters in Tall Bi’a*, in: *MDOG* 123 (1991), 35-39. E. Strommenger, *Ausgrabungen in Tall Bi’a*, in: *MDOG* 125 (1993), 7-10; eadem, *Die Ausgrabungen in Tall Bi’a* 1993, in: *MDOG* 126 (1994), 24-31. The final report will be published as volume 6 of the Tall Bi’a/Tuttul excavation results.

lasted for more than thirty years. Justin agreed to Pope Hormisdas' terms and forced all bishops in his realm to sign a papal *libellus* which requested the subscriber to accept the council of Chalcedon.¹⁷ However, many non-Chalcedonian bishops in the East refused to sign this *libellus* – among them John. He had been ordained bishop of Tella in 519, at a time when, according to his biographer Elias, “the persecution of the churches had not yet spread to the east of the Euphrates.”¹⁸ Two years later John had to leave his see because he refused to accept the papal *libellus*.

He retreated first to the monastery of Mār Zakkai, and later to the “desert” in the region of Marde.¹⁹ At a time when the persecutions by the Chalcedonians had disrupted the non-Chalcedonian communities and caused a shortage of non-Chalcedonian clergy, John's willingness and zeal to ordain non-Chalcedonian deacons and priests created his widespread fame.²⁰ Because of the great influx of people who came to him, the emperor Justinian I (527-565) organized a conference for which John of Tella went to Constantinople in 532/33 – probably as the head of the non-Chalcedonian delegation.²¹ After John boldly refused Justinian's requests not to ordain anyone and the emperor's policy of rapprochement towards the non-Chalcedonians failed in 536, the Chalcedonians hunted John down and let the Persians capture him in the mountains around Šighar in Persia in early February 537.²² He was brought to Antioch where he died February 6, 538.²³

17 For the transition from Anastasius to Justin, their respective religious policy and the problems concerning the *libellus* see now V. Menze, *The Making of a Church: the Syrian Orthodox in the Shadow of Byzantium and the Papacy*, unpubl. PhD Diss. Princeton 2004, 8-107.

18 Elias, *Life of John of Tella*, Brooks 56 [Translation taken from Ghanem, 67]. John was likely to be ordained in November 519 as I argued in a paper given at the fourteenth International Patristic Conference/Oxford University 8/23/2003.

19 John of Ephesus, *Lives of the Eastern Saints*, in: PO 18, 515. Elias does not mention John's retreat to the monastery of Mar Zakkai.

20 John may have been assisted by a few other non-Chalcedonian bishops; see Elias, *Life of John of Tella*, Brooks 60f [Ghanem 71] and Menze, *The Making of a Church*, 155-173.

21 For the conversation see Brock, *Conversations*, 87-121; see also Menze, *The Making of a Church*, 57-66 and 97-103. It is not persuasive that the non-Chalcedonian bishop Sergius of Cyrrhus was the leader of the non-Chalcedonian episcopal delegation as Jakob Speigl, *Das Religionsgespräch mit den severianischen Bischöfen in Konstantinopel im Jahre 532*, in: *AHC* 16 (1984), 273 and A. Grillmeier, *Jesus, der Christus im Glauben der Kirche II/2. Die Kirche von Konstantinopel im 6. Jahrhundert*, Freiburg 1989, 247 argue, based on the fact that the Syriac account of the conversations names Sergius first (Brock, *Conversations*, 113). It seems more likely that John of Tella was the head of the non-Chalcedonian episcopal delegation as he was not only the most active and prominent non-Chalcedonian bishop but also an able theologian; see his *Libellus Fidei*, BL Add. 14549, fols. 219b-226b.

22 The non-Chalcedonian bishops together rejected Justinian's request not to ordain anyone, but it seems obvious that this request meant first of all John of Tella; Brock, *Conversations*, 113. For Justinian's policy of rapprochement see Menze, *The Making of a Church*, 174-202.

23 For the date see above pp. 47.

1.3 John of Tella's Œuvre

John's literary œuvre seems to have consisted primarily of instructions in form of rules, canons and letters. The surviving portion is small, but as John's biographer Elias mentions that John wrote restlessly everywhere in matters of faith, John had been a quite productive author and anxious teacher who looked after his flock.²⁴ Most unfortunate seems the loss of his correspondence with the (probably non-Christian) Lakhmid king al-Mundir († 554) "who for some fifty years was the Byzantine empire's most dangerous Arab adversary."²⁵ As Severus, the non-Chalcedonian patriarch of Antioch (512-518), before him, John seems not to have succeeded in converting the king, but the attempt to convert this powerful ally of the Sasanians to non-Chalcedonianism must have alarmed the Chalcedonian emperor in Constantinople.²⁶

The portion of John's œuvre that has survived is only partially published and not well known. John can be identified as the author of six texts which survive in total or in fraction. He co-authored two other texts, a letter and a statement of faith. The most common of John's text in the tradition of the Syrian churches are his *Canones ad Presbyteros* and his *Quaestiones et Responsiones*. Both concern church discipline and liturgy, and can often be found together in the same manuscripts.²⁷

John addressed his 27 *Canones ad Presbyteros* especially to village priests, and admonished them not only to be steadfast in their non-Chalcedonian faith, but also to know or learn their duties as priests concerning the Eucharist etc.²⁸ It seems plausible to date the *Canones ad Presbyteros* to the

24 Elias, *Life of John of Tella*, Brooks 62 [Ghanem, 72f].

25 I. Shahîd, *Byzantium and the Arabs in the Sixth Century* I.1, Washington/DC 1995, 17; Procopius, *History of the Wars*, I.xvii.40 (ed. and trans. H. B. Dewing, LCL 48, Cambridge/Mass. 1914, 156f).

26 For Severus see now Pauline Allen and C. T. R. Hayward, *Severus of Antioch*, London/New York 2004.

For Mundir, his position as ally of the Sasanian king and the religious implications involved see I. Shahîd, *Byzantium and the Arabs in the Sixth Century* I.2, Washington/DC 1995, 706-709 and 722-726.

27 Vööbus, *Syrische Kanonensammlungen*. Vol. 1, 156f and Vol. 2, 263-265.

28 John of Tella's *Canones* are easily accessible with English translation in *The Synodicon in the West Syrian Tradition*, ed. and trans. Arthur Vööbus, 2 Vols., CSCO 367, 368, Louvain, 1975, 145-156 [Trans. 142-151]. They were first edited from other manuscripts by C. Kuberczyk, *Canones Iohannis bar Cursus, Tellae Mauzlatae Episcopi, e Codicibus Syriacis Parisino et Quattuor Londiniensibus editi*, Leipzig 1901; French translation: F. Nau, *Les Canons et les Résolutions canoniques*, Paris 1906; see also Vööbus, *Syrische Kanonensammlungen* Vol. 1, A, 156-164. According to the *Canones* the non-Chalcedonian clergy was in a pitiful state, and apparently not every bishop had taken as much care as John of Tella in choosing able candidates; see Menze, *Priests, Laity and the Sacrament of the Eucharist*. John addressed

period when John of Tella started to ordain priests perhaps around 522/3 CE.²⁹

John's *Quaestiones et Responsiones* answered questions which the priest Sergius posed to his teacher, John.³⁰ The emphasis among these 48 questions and answers was on the Eucharist, but John also clarified problems concerning deaconesses or generally women in the church, heretics etc. The text is usually dated to the time of John's exile 521-538.³¹

In the first half of the 520s, on the request of Severus, the exiled non-Chalcedonian patriarch of Antioch, several exiled non-Chalcedonian bishops – among them John of Tella – in the patriarchate of Antioch composed a letter in which they warned non-Chalcedonian monks of the Julianist “heresy.”³² The letter has survived in a couple of manuscripts, but has only been partially published.³³

John certainly also co-authored the statement of faith which non-Chalcedonian bishops sent to Justinian when they came for the debate with

these canons indeed exclusively to priests. Only canon 11 appears to have been addressed to monks, but John probably addressed here monk-priests.

29 Menze, *The Making of a Church*, 188 argues for 523/4: John started to ordain clergy after Severus officially required that the non-Chalcedonians in the patriarchate of Antioch would find a suitable solution for the ordination of priests. However, according to John of Ephesus “a few things [had been done] in secret” (PO 18, 516). If John of Tella wrote his *Canones ad Presbyteros* for priests he had ordained, he could have done so as early as 522 because the reference concerning Philoxenus in Canon 1 of the *Canones ad Presbyteros* does not indicate that Philoxenus was dead (and it is usually assumed that Philoxenus died in 523). In other words, John of Tella started already ordinations before Severus initiated a synodical decision perhaps one or two years later.

30 John of Tella's *Quaestiones et Responsiones* survive in several versions; see Vööbus, *Syrische Kanonensammlungen*, Vol. 1, B, 263-65. They were first edited with Latin translation by Th. Lamy in: *Dissertatio de Syrorum Fide et Disciplina in Re Eucharistica*, Louvain 1859, 61-97. A slightly different version which is more accessible (with English translation) can be found in: *The Synodicon in the West Syrian Tradition*, Vööbus, 211-221 [Trans. 197-205].

31 See Vööbus, *Syrische Kanonensammlungen*, Vol. 1, B, 267f.

32 Severus, *Select Letters* V. 14, in: *The Sixth Book of the Select Letters of Severus*, ed. and trans. E. W. Brooks, 4 Vols., London 1902-4, 389-394 [345-350] is a letter to John (of Tella) and Philoxenus (of Doliche) and Thomas the bishops, confessors on the hill of Marde. From Elias, *Life of John of Tella*, Brooks 60 (Ghanem, 71) it is likely that this Thomas was Thomas of Dara. Sergius of Cyrrhus, Marion of Sura, and Nonnus of Circesium lived close by; Severus, *Select Letters* V. 15, Brooks, 394-405 [350-359]; Elias, *Life of John of Tella*, Brooks 60 [Ghanem, 71]. Menze, *The Making of a Church*, 159-161.

33 See R. Draguet, *Une pastorale antijulianiste des environs de l'année 530*, in: *Le Muséon* 40 (1927), 75-92 together with Arthur Vööbus, *Entdeckung neuer Handschriften des antijulianischen Pastoralsschreibens*, in: *OrChr* 66 (1982), 114-117 who identifies the subscribing non-Chalcedonian bishops. Both do not mention the partial edition and translation of the letter by I. Rahmani, *Studia Syriaca*, Vol. 1, Sharfeh 1904, 24f; see also Menze, *The Making of a Church*, 160f.

Chalcedonian bishops to Constantinople in 532/3. Pseudo-Zachariah preserves the full text in his *Historia Ecclesiastica*, but does not name the authors.³⁴

Very few manuscripts preserve John's other works: his earliest writing that has survived (in only one manuscript) was a circular letter (*Libellus Fidei*) sent to the monks around Tella probably at the time when he became bishop of Tella in 519. In this highly interesting letter he laid down his faith, explained the foundation of the Church and admonished his addressees to be steadfast against the Chalcedonians.³⁵

Difficult to date is John's *Hymnus de Trisagio*, a text which has survived in two manuscripts.³⁶ The controversy over the Trisagion and its addition "who was crucified for us" started in the second half of the fifth century.³⁷ John defended the non-Chalcedonian position in his *Hymnus* against Chalcedonian accusations. Perhaps John composed this hymn after he wrote up his *Canones* in which he required priests to recite the Trisagion with addition in the morning and in the evening (Canon 18). The *Hymnus* could explain priests, who knew of John's request to recite the Trisagion daily, the significance of the text and the addition.

Three manuscripts preserve a small portion of John's *Canones Monachorum*. John wrote these *Canones* for the monks of Mar Zakkai, the monastery in which John himself had once been a monk. As Vööbus rightly remarked, John probably wrote these *Canones* after he had been elevated to the see of Tella either while being bishop of Tella or in exile. Unfortunately only one of at least 48 canons has survived.³⁸

34 Ps.-Zachariah, *Historia Ecclesiastica* IX.15, ed. E. W. Brooks, *Historia Ecclesiastica Zachariae Rhetori vulgo adscripta*, CSCO 84/88, Paris 1919-24, 115-122 [Trans. 79-84]. The non-Chalcedonian bishops are not mentioned by name, but as John of Tella was a member of the delegation, he must have been one of the authors.

35 British Library Add. 14549 fols. 219b-226b. Vööbus, *History of Asceticism*, 175f and 198. Kleyn's statement in his *Het Leven van Johannes van Tella*, XI that this "geloofsbelijdenis verschilt op geen belangrijk punt van dergelijke geschriften van anderen" is not warranted; see now Menze, *The Making of a Church*, 91-95 and 108f who translates small bits of this otherwise unpublished text.

36 V. Poggi and Mar Grigorios (Hanna Ibrahim), *Il commento al Trisagio di Giovanni Bar Qürsūs*, in: OCP 52 (1986), 202-210.

37 R. Taft, *Trisagion*, in: ODB 3 (1991), 2121; J. Mateos, *La Célébration de la Parole dans la Liturgie Byzantine. Étude Historique*, Rome 1971; Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, Vol. II/2, 334-336 [p. 334 in the paperback edition of 2004 differs significantly from p. 334 in the original hardcover edition of 1989]; Menze, *The Making of a Church*, 174-184.

38 Edited and translated in: *Syriac and Arabic Documents*, Vööbus, 60f. Vööbus mentions in his *History of Asceticism*, 179 that this portion of the *Canones Monachorum* is also preserved in Cambridge Add. 2023. The second half of this canon can be found in British Library Add. 17193; see W. Wright, *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum*, Vol. II, London 1871, 1001. For the date see also G. G. Blum, *Rabbula von Edessa. Der Christ, der*

John may have written his *Regula ad Diaconos* at the same time as he wrote his *Canones ad Presbyteros*.³⁹ John described the deacons' duties concerning the preparation of the Eucharist so that they would be able to do their work properly for which John had ordained them.⁴⁰ The text is preserved in Cambridge Add. 2023, and although Wright speaks of "extracts," the gaps remain visible at a glance: In the later part of the *Regula* some of John's original rules might have been only paraphrased ("Concerning the ...") rather than written out completely. The very end might be missing, but as the text ends after the liturgy is over and the deacon cleans the vessels, probably not much is lost, if anything at all.

This interpretation is supported by another tradition of John's text which is preserved in several (three or four) manuscripts, one of which is presented below in the edition: a modern manuscript from Mardin, a Syrian Orthodox metropolis in today south eastern Turkey, Mardin 323, pp. 368-371. It contains not only a few different phrases and vocabulary, but brings some additional material and offers the text in the form of six canons as ordered by "John, the bishop." The eldest witness of this tradition is an eleventh to thirteenth century manuscript from a Syrian Catholic monastery in Lebanon, Ms. Charfet 4/1.⁴¹ Arthur Vööbus attempted to prove that this "John, the bishop" in the headline could not have been John of Tella as the Syrian Catholic patriarch Ignatius Rahmani and Paul Hindo had believed, and which has more recently been reestablished by Walter Selb.⁴² However, Vööbus' conclusion becomes void if

Bischof, der Theologe, CSCO 300, Louvain 1969, 115 who believes that John wrote the text 519-521.

39 No title has survived for the *Regula* (as already noted above), but it seems reasonable to give the text a proper title. Thereby it can be placed in the context with John's other rules for monks and priests. They differ in form (with numbered rules), but admonish a clearly defined group of its duties like the *Regula*.

40 For the importance of the Eucharist see Menze, *The Making of a Church*, 152-155 and 165-173.

41 This manuscript is not available to me, but has been analyzed in scholarly works: the canons are described as "Explication des Sacrements de l'Eglise et du droit ecclésiastique;" see I. Armalet, *Catalogue des Manuscrits de Charfet*, Jounieh 1937, 70 [in Arabic]. According to W. de Vries, *Sakramententheologie bei den Syrischen Monophysiten*, Rome 1940, 8, the manuscript contains 750 pages. Armalet dates the first part of the manuscript dates to 1222/4, the second – from which this text is – to the eleventh/twelfth century, de Vries, *Sakramententheologie bei den Syrischen Monophysiten*, 8 believes that the second part must be written later than eleventh/twelfth century; Vööbus, *Syrische Kanonessammlungen*, Vol. 1, A, 236 dates the whole Manuscript to 1222/4.

Description of the text in Vööbus, *Syrische Kanonessammlungen*, Vol. 1, A, 236-240. There he notes that the text has survived in two other manuscripts as well which are both unavailable to me.

42 I. Ephrem Rahmani, *Les Liturgies Orientales et Occidentales*, Beyrouth 1929, 149f; P. Hindo, *Disciplina Antiochena Antica Siri III. Textes concernant les Sacraments*, Vatican City 1941,

one compares the two short passages of Ms. Charfet 4/1 which he published in his *Syrische Kanonessammlungen* with the text in the Mardin manuscript. They present the same text, and a comparison between the canons in the Mardin manuscript and the *Regula ad Diaconos* in the Cambridge manuscript show that – although different in form and a few details of content – they must be written by the same author, John of Tella.⁴³

If one does not want to believe that John of Tella issued the same rules in two versions, scholars are challenged to decide which of the two versions comes closer to the original. Although John's original text cannot be restored with certainty, it seems that the composition in Ms. Cambridge 2023 retains more of the original. This can be concluded from the omission of the introductory notes of how John learned "this order" from his "fathers, the bishops and metropolitans" (end of fol. 251a in the Cambridge manuscript) and from the transformation of the text into canons in the Mardin manuscript. Both, the omission of these rather "circumstantial" notes by John as well as elevating John's rules into canons seem to be a later development. How John learned "this order" was of course crucial at his time in order to prove the lawfulness of his rules as being part of the apostolic and episcopal tradition, but they could be omitted later after these rules had become canonical – and presented as canons anyway. It is highly unlikely that it could have worked the way around. The Mardin manuscript, however, preserves a longer extract concerning the bread and wine on the altar. As this addition is somewhat repetitive about what deacons had to bring to the altar and oddly placed at the end of this (third) canon (already after John had warned deacons about what would happen if they did not follow his rule), it could be a later interpolation in order to specify John's original rule.

182. Partial French translations of canons 5, 1, 4 and 6 on pages 181f and 184; Hindo's numeration of Ms. Charfet 4/1 differs from Vööbus' numeration (Hindo: fols. 104b-105; Vööbus, 236 n. 1, 238 n. 17 and 239 n. 23: fols. 51a-52a/53a?); Vööbus, *Syrische Kanonessammlungen*, Vol. 1, A, 237ff. De Vries, *Sakramententheologie bei den Syrischen Monophysiten*, 8, believes that John of Mardin (twelfth century) wrote these canons, but does not explain how he reached this conclusion. According to Armalet's description of the manuscript the canons are followed by a text on the Eucharist by Jacob of Edessa, followed by the "Faith of Bar Salibi" which indicates a chronological order as the canons were written by John of Tella as shown below.

W. Selb, *Orientalisches Kirchenrecht* Vol. 2. *Die Geschichte des Kirchenrechts der Westsyrier (von den Anfängen bis zur Mongolenzeit)*, Wien 1989, 163. Selb refers also to Cambridge Add. 2023, but does not indicate what kind of relationship or dependence between these two texts he saw.

⁴³ See also de Vries' description in his *Sakramententheologie bei den Syrischen Monophysiten*, 140, 142, 163.

3. Translation of Cambridge Add. 2023, fols. 250b-252b¹By the same to deacons:²

First, O our brother, in fear, in trembling and with meticulousness that is remote from any kind of negligence you should draw near to this rational and holy service, being mindful and fearful of the precious and awe-inspiring saying (which is addressed) to those who belittled the decorum of this service, and would behave insolently (and) inappropriately, when the Lord of the service Himself spoke thus, *Those who honor me, I will honor, and those who despise me shall be treated with contempt.*³ May you be fearful and may you take care of the purity of your soul as well as your deeds. And [only] then you will attempt to enter the sanctuary of the Lord lest we⁴ be blamed as those to whom it was said, *the priests defiled my sanctuary.*⁵

If, however, you show meticulousness and serve well the altar of the Lord to which you have been summoned and you have drawn near, you will be worthy of *the double honor*,⁶ according to the apostolic word, recalling the saying of the Psalmist that points to the force [fol. 251a] of this service when he says, *He made the wind His messengers, and the fire of burning flame His ministers.*⁷

And again when you draw near to carry the awe-inspiring Mysteries and to hold in your hands the living body that gives life to all, you should remember the seraph when the bread has the *typos* and the (fore-)shadow of this body, it

1 Where it seemed necessary, variants in Ms. Mardin 323 are noted in the footnotes.

2 Ms. Mardin reads "Again canons on the orders of the holy mysteries, composed by holy Mar John, the bishop."

3 1 Sam 2:30.

4 Ms. Mardin 323 sticks here to the second person singular.

5 It is not clear to which Biblical verse John refers here, perhaps Zephaniah 3:4 or Leviticus 21:23.

6 1 Tim 5:17.

7 Hebr 1:7 (Psalm 104:4).

[sc. the seraph] did not dare to direct its glance at it, or to stretch out its hand towards it, but in awe and with tongues of fire it offered the coal to the mouth of the prophet.⁸ And this, although it was fire and spirit, it trembled so greatly: look how much (more) it is right that we fleshly and soiled should draw near in trembling, in prayer and in continuous [*lit.* much] supplication for the ugliness of our sins.

And⁹ now, our brother, because your love seeks from our unworthiness the order of the service and of the canons we are writing (it) down for you as something which (has been handed down) by our fathers, the bishops and metropolitans who brought me to this service, and raised me before their feet, and taught me this order: First you should be watchful lest you place anything that is alien [fol. 251b] to the altar in the sanctuary, as many often do who result in turning the altar into a place of defilement.

When¹⁰ it is commanded¹¹ that you make preparations, and that you arrange the altar for the holy Mysteries, you should first enter, and if there is rubbish, sweep (it), and if there is something that is not at all related [*lit.* had not at all been set] to the service, you are taking it out. And then you should draw near to the holy table.

And you should untie [the altar vestments], take off, shake and wipe them clear with much zeal. Then you should spread [*lit.* dress up with] either these vestments or others again, being meticulous that you lay (them) out right and place (them) well balanced [*lit.* place in the middle] lest either side slip or cross over the other or the cross of the cloth be misplaced [*lit.* slip] by negligence, but as it is appropriate for the holy service.

As to how you should set apart the bread (for consecration):¹² If it is ordered to you by the priest that you should set apart and bring up the bread (for

8 See Isaiah 6:6-7.

9 Ms. Mardin 323 begins here with "Canon one", omitting the introduction until "... and taught me this order," but including the addressee "our brother."

10 Ms. Mardin 323: "Canon two: When the priest commands you ..."

11 Feminine form is often used impersonal; Theodor Nöldeke, *Kurzgefasste Syrische Grammatik*, Leipzig 1898 [reprint Darmstadt 1966], § 254.

12 Instead of the heading in the Cambridge manuscript, Ms. Mardin states here just "Canon three."

consecration), you should watch the people and accordingly things so that you know the [Eucharistic] body that will be needed from you, or that you be in need that it be left behind. And in this manner only you should bring up (that amount) lest you produce an excessive quantity and you bring (it) up at random [*lit.* as it comes], and one of two (courses) remain with you that would condemn (you) to Gehenna: either because it may be left over and become stale, or because you may desire greedily to eat [fol. 252a] of the awe-inspiring Mysteries inappropriately.¹³

Concerning the laying out upon the altar:¹⁴ Concerning the altar – if the altar is big, and the bread (for consecration) much, you should distribute (it) on the four winds¹⁵ in the symbol of a cross. And if (the altar) is small, place one upon the other.

Concerning its position and its mixture:¹⁶ You should place the chalice to the east of the bread. Concerning its straining and its mixture: You should be greatly meticulous lest you show negligence and pour at random [*lit.* as it comes], and either hair¹⁷ sank in or something odious and be consecrated and afterwards it be thrown away and you condemn yourself.

Produce the mixture in this way: half wine and half water. And see lest Satan advise you, and you pour (too) much consecrated (element), so that you drink of it in the type of wine, and you be condemned by the blood and the body of the Lord.¹⁸

Afterwards¹⁹ the service of the holy communion has been completed when the living body has been partaken, and you wish to cover (the vessels) and honor the (holy) service. You should be meticulous and watchful lest small

13 Ms. Mardin adds here: "And if there is much (Eucharistic) bread that comes to you, set apart one for ten [communicants]. And all the wine that comes, pour in one vessel; and from everything [of this wine] you should bring up [to the altar]. From the (Eucharistic) bread, when you place what is superfluous from your need, it is likewise. You should bring up [to the altar] from everything as you know that it is needed."

14 Ms. Mardin reads "Canon four" instead of the heading in the Cambridge manuscript.

15 Ms. Mardin: "sides."

16 Ms. Mardin: "Canon five" instead of the heading in the Cambridge manuscript.

17 Ms. Mardin: "part," maybe a particle or dust.

18 Ms. Mardin adds: "either you or everyone who drinks from it."

19 Ms. Mardin starts here "Canon six."

דדג⁹² נפנפ⁹³ פדחיה אה וחדא : אה חל נכסא : אה נמנמ
 [fol. 252b] דכסמ כסג נ תכא . נכסמ אהכ : נג דדג
 כמ נדג דדכס : נ כחז דדכא אה נכא למסדג ננחג⁹⁹
 אה כמ : מסדג נא : נכחג אספא

92 מ דלח

94 om. M

96 נח

98 מלל add. M

100 מפא

93 מ אה נפנפ

95 מ דלח

97 כמ add. M

99 נחג

101 מלח נמנ add. M

crumbs remain either on the altar or be attached upon one of the vestments. And again as far as the chalice is concerned: Watch lest [fol. 252b] anything remain attached to it, after you have first poured wine and have rolled (it) around (in the chalice), and after (you made use of) water, and after (you used) a sponge.²⁰

20 Ms. Mardin adds: "The canons are finished."

4. Commentary

4.1 The Diaconate

Already the New Testament mentions deacons, but the characteristics of the diaconate in the early and late antique church were shaped in post-apostolic times.¹ In the time of the early church, the ecclesiastical hierarchy developed from a duality of bishops and deacons to the trinity of bishops, deacons and priests which present from then onwards the proper ecclesiastical ranks in late antique churches.

Although inferior in rank than priests, as confidants of their bishops, deacons could sometimes become quite powerful as the example of Athanasius of Alexandria illustrates.² Officially, however, the diaconate always constituted a lower rank than the priesthood. Canon 18 of the Council of Nicaea strictly limited the deacon's action to the assistance of his bishop or priest.

The *Traditio Apostolica*, maybe dating from the end of the second century, is the first source that offers detailed information about the church order, and presents the characteristic duties of the hierarchy – bishops, priests and deacons.³ The deacon serves his bishop or priest and looks after the Christian community in social matters. He takes care of the offerings of the faithful, assists the bishop at the eucharistic service as well as he cares for the sick, the poor and widows.

Other church orders corroborate the image of the deacons as assistant of the bishop at the altar, but especially also as the caretaker for social obligations of the church. The fullest account about the deacon's duties that comes down

1 Th. Klauser, Diakon, in: RAC 3 (1957), 888-892. For an overview of this office and its many duties in the early church see Paul Philippi, Diakonie I, in: TRE 8 (1981), 621-644; S. Salaville and G. Nowack, Le Rôle du Diacre dans la Liturgie Orientale. Étude d'Histoire et de Liturgie, Paris/Athens 1962; J. Madey, Ministry according to the canonical sources of the Syro-Antiochean Church, Trivandrum etc. 1986, 51-71; I. Doens, Ältere Zeugnisse über den Diakon aus den östlichen Kirchen, in: Diaconia in Christo. Über die Erneuerung des Diakonats, ed. K. Rahner/H. Vorgrimler, Freiburg 1962, 31-56 and H. Brakmann, Zum Dienst des Diakons in der Liturgischen Versammlung, in: Der Diakon. Wiederentdeckung und Erneuerung seines Dienstes, ed. J. Plöger/H. Weber, Freiburg 1981, 147-163.

2 Athanasius of Alexandria accompanied as deacon his bishop Alexander to the Council of Nicaea and became later Alexander's successor.

3 B. Steimer, Traditio Apostolica, in: Lexikon der Antiken Christlichen Literatur, 610-613. For the reconstruction of the text, edition and French translation see La Tradition Apostolique de Saint Hippolyte. Essai de Reconstitution, ed. and trans. B. Botte, Münster⁵1989. Text with German translation and introduction: Zwölf-Apostel-Lehre. Apostolische Überlieferung, ed. and trans. G. Schöllgen and W. Geerlings, FC 1, Freiburg 1991, 141-313. For other early Christian church orders see B. Steimer, Vertex Traditionis. Die Gattung der altchristlichen Kirchenordnungen, Berlin – New York 1992.

to us from the ancient church offers the *Testamentum Domini*, a church order from the fifth century that survives only in Syriac although originally written in Greek.⁴ In addition to the tasks assigned to deacons in the *Traditio Apostolica*, the *Testamentum Domini* required the deacons to be a father to orphans, accommodate strangers, if necessary bury strangers, observe the church goers and be in general “the eye of the church.”⁵

None of the social components of a deacon’s duties for the Christian communities can be found in John’s *Regula ad Diaconos*. While presenting the deacon as angelic figure, John’s requirements for deacons comprise two aspects: 1. purifying and keeping in order the sanctuary and the altar in order so that 2. the deacon can then prepare the Eucharist.⁶ The latter duty, the deacon’s assistance at the Eucharist, appeared already in one of the earliest Christian writings outside the New Testament, in a letter by Ignatius of Antioch who spoke at the beginning of the second century of “deacons of the mysteries of Jesus Christ.”⁷ Also in a passage in the *Apologia* of Justin Martyr († 165) the deacon seems to have been responsible for the distribution of bread and wine.⁸ According to John of Tella’s contemporary Pseudo-Dionysius the “chosen deacons, along with the priests, put on the divine altar the sacred bread and the cup of blessing.” Furthermore, Pseudo-Dionysius described in his *De ecclesiastica hierarchia* the deacons as “the order which purifies.”⁹

Referring to the canons of the fathers, John of Tella explained in detail the deacons’ tasks concerning the preparation of the Eucharist as well as their role

4 *Testamentum Domini Nostri Jesu Christi*, ed. and trans. I. Ephraem II Rahmani, Mainz 1899. See also B. Fischer: Dienst und Spiritualität des Diakons. Das Zeugnis einer syrischen Kirchenordnung des 5. Jahrhunderts, in: Der Diakon. Wiederentdeckung und Erneuerung seines Dienstes, ed. J. Plöger/H. Weber, Freiburg 1981, 263-273 who offers a German translation of the important passages.

5 *Testmentum Domini*, I.33-I.38, here I.35 (Rahmani 83f).

6 See John’s quotation of Hebrews 1:7. For deacons compared to angels see for example Sebastian Brock, An early Syriac Commentary on the Liturgy, in: JThS 37.2 (1986), 391. See also the ninth century commentary on the liturgy by Moses bar Kepha who remarked: “The rank of deacons is the order of angels,” in: Two Commentaries on the Jacobite Liturgy, ed. and trans. R. H. Connolly and H. W. Codrington, London 1913, 35 [35].

7 Ignatius of Antioch, ep. ad Trall. II.3, in: The Apostolic Fathers I, ed. and trans. B. Ehrman, LCL 24, Cambridge/MA 2003, 258f. See also the spurious letter to the deacon Hero which, however, does not discuss the deacon’s liturgical duties. The problem concerning the life of Ignatius and the authenticity of the corpus (corpora) of texts which are preserved under his name see H. Paulsen, Ignatius von Antiochien, in: RAC 17 (1996), 933f.

8 Justin, *Apologia Maior* 65.5, ed. M. Marcovich, Berlin 1994, 126.

9 Pseudo-Dionysius, *De ecclesiastica hierarchia* III.2 and VI.3, in: PG 3, 425 and 536 [Trans. Pseudo-Dionysius, The Complete Works, trans. C. Luibheid, Mahwah 1987, 211 and 248]. The work of Pseudo-Dionysius, at least his *De divinis nominibus*, was known to John of Tella and other non-Chalcedonian bishops; see Ps.-Zachariah, *Historia Ecclesiastica* IX.15, Brooks, 119 [82].

in keeping the sanctuary pure.¹⁰ John warned the deacons to behave improperly referring to 1 Sam. 2:30 – a passage which already Aphrahat used in his *Demonstrationes* several times in order to admonish priests to serve God without negligence.¹¹

4.2 The Eucharistic Service

The Eucharist formed a central part of church life for the Christian communities in the early and late antique church.¹² Three aspects of John's text concerning the Eucharist shall be discussed here: the term **ܥܕܝܢܐ** used by John, the amount of bread and wine prepared for the service, and their arrangement on the altar.

4.2.1 **ܥܕܝܢܐ** as Term for the Eucharistic Bread

Ephrem, the great Syrian poet-theologian of the fourth century, wrote in one of his hymns:

The Seraph could not touch the fire's coal (**ܥܕܝܢܐ**) with his fingers,
The coal only just touched Isaiah's mouth:
The Seraph did not hold it, Isaiah did not consume it,
But us our Lord has allowed to do both!¹³

According to Isaiah 6:6-7 the Seraph of the Lord flew to the prophet and offered him a living coal which it took from the altar with tongs. The Syrian fathers understood this passage as alluding to the Eucharistic service, and the

- 10 The most recent canon in the tradition of rules and canons on the duties of a deacon may have been written in John's lifetime and John might have known it first-hand: The anonymous *Canones de Ordinationibus* which Arthur Vööbus dates to the fifth/sixth century contain one canon that listed the duties of deacons; *Studia Syriaca III. Documenta Liturgica*, ed. I. Rahmani, Charfet 1908, **ܥܕܝܢܐ** [Latin trans. 59f]; Vööbus, *Syrische Kanonensammlungen*, Vol. 1, A, 146-156. See also the almost contemporary note on deacons by the patriarch of Antioch, Severus, *Select Letters* I.60, Brooks, 209f [187f].
- 11 Aphrahat, *Demonstrationes* XIV, 17, 21, 27, in: *Patrologia Syriaca* I, ed. and trans. R. Griffin, Paris 1894, 616, 625 and 641-644.
- 12 For some introductory remarks on the Eucharist in the Early and Late Antique Church see the contributions by numerous scholars in *The Study of the Liturgy*, ed. C. Jones, G. Wainwright et al., London² 1992, 210-263.
- 13 Ephrem, *Hymnus de Fide* X.10, in: *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Fide*, ed. E. Beck, CSCO 154, Louvain 1955, 50 [Translation in S. H. Griffith, 'Spirit in the Bread; Fire in the Wine': The Eucharist as 'Living Medicine' in the Thought of Ephraem the Syrian, in: *MoTh* 15:2 (1999), 232 who took the translation from St Ephrem: a Hymn on the Eucharist (Hymns on Faith, no. 10), ed. and trans. S. Brock, Lancaster 1986 (the book was unavailable to me)].

term ܚܕܝܐܐ (= “coal”) as meaning (particles of) the Eucharistic bread.¹⁴ In another hymn, Ephrem calls Christ “the Fire Who gave His body to those who eat. The coal drew near to sanctify unclean lips.”¹⁵

In the post-Chalcedonian period the steadfast non-Chalcedonian bishop Philoxenus, John of Tella’s older contemporary who died mysteriously while in Chalcedonian captivity, spoke of “the live coal of the Mysteries (ܚܕܝܐܐ ܚܝܬܐ), which in their nature are common bread, but faith seeth not as the eye of the body.”¹⁶ The faithful carried “God incarnate in my hands in a fiery coal (ܚܕܝܐܐ ܚܝܬܐ) which is a body.”¹⁷

With his allusion to Isaiah 6:6-7 in the introduction of his *Regula ad Diaconos*, John of Tella stood therefore in a well-established tradition of interpretation of this passage by the Syrian Church fathers in Late Antiquity. John also used ܚܝܬܐ (= “Mysteries”) for the Eucharistic bread when he reminded deacons not “to eat of the awe-inspiring Mysteries inappropriately.”¹⁸

4.2.2. The Amount of Bread and Wine

It was the deacon’s duty to take care of the bread and the mixing of the wine. John of Tella asked the deacon to check first how many communicants were present, and bring bread according to their numbers to the altar.¹⁹ According to Ms. Mardin 323, the ratio of bread to communicants is specified as one

14 For this passage in Greek Patristic exegesis see the commentaries on Isaiah by Eusebius of Caesarea, in: PG 24, 427f; Theodoret of Cyrrhus, *Commentaire sur Isaïe*, ed. and trans. J.-N. Guinot, SC 276, Paris 1980, 266f; John Chrysostom, *Commentaire sur Isaïe*, ed. and trans. J. Dumortier, SC 304, Paris 1983, 272-277.

15 Ephrem, *Hymnus de Nativitate* XXII.14, in: *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Nativitate*, ed. Edmund Beck, CSCO 186, Louvain 1959, 111f [Translation taken from Ephrem the Syrian, *Hymns*, trans. K. McVey, Mahwah/NJ 1989, 181f].

16 *The Discourses of Philoxenus, Bishop of Mabbôgh*, A. D. 485-519, ed. and trans. E. A. Wallis Budge, London: 1893/4, 56 [53].

17 A. Cody, *An Instruction of Philoxenus of Mabbug on Gestures and Prayer When One Receives Communion in the Hand, with a History of the Manner of Receiving the Eucharistic Bread in the West Syrian Church*, in: *Rule of Prayer, Rule of Faith. Essays in Honor of Aidan Kavanagh*, O. S. B., Collegeville 1996, 56-79, here: 61 [trans. 63].

18 For ܚܝܬܐ/ܚܝܬܐ in Aphrahat and Ephrem see E. Beck, *Symbolum-Mysterium bei Aphraat und Ephräm*, in: *OrChr* 42 (1958), 19-40; idem, *Zur Terminologie von Ephräms Bildtheologie*, in: *Typus, Symbol, Allegorie bei den östlichen Vätern und ihren Parallelen im Mittelalter*, ed. M. Schmitt, Regensburg 1982, 240-244. In general for the language of the body of Christ in the early Syrian tradition see Robert Murray, *Symbols of Church and Kingdom. A Study in Early Syriac Tradition*, Cambridge 1975.

Another term John used for Eucharistic bread is ܚܕܝܐܐ.

19 Perhaps the deacon made arrangements with the communicants before the celebration of the Eucharist; see K. P. Paul, *The Eucharist Service of the Syrian Jacobite Church of Malabar. The Meaning and Interpretation*, Piscataway/NJ 2003, 122.

bread for ten people.²⁰ The question why John was concerned about the quantity of the consecrated material finds an explanation in John's *Canones ad Presbyteros*:

This is why it is proper that that which suffices shall be consecrated. This is what we learned from the sacred books. The second book of the Law tells us about the lamb that is the type of that Lamb of Truth: 'A man according to the sufficiency of his eating shall make account for the lamb.' Also about the manna given to the sons of Israel in the desert which was the mystery of that bread of holiness that came from heaven. It says: "Gather of it from day to day a measure for each head of you; everyone shall gather for his family and do not leave until the morning." It thereby teaches us that only according to the quantity of the people present should we offer the oblation.²¹

John of Tella referred here to Exodus 16:11-30 concerning the Manna, arguing that no more Eucharistic material should be consecrated than necessary.²² In the *Canones ad Presbyteros*, John nevertheless seemed to accept remaining particles as valid possibility: "When it happens that there are more [Eucharistic] fragments (left over), they shall be gathered carefully and collected and shall be given on other days."²³ As the Syriac term which Vööbus translates as "fragments" is ܡܪܓܪܝܬܐ (μαργαρίται = pearls, Eucharistic particles), John must have thought of consecrated elements.²⁴

In the *Regula ad Diaconos*, however, John used drastic language in order illustrate forcefully that the deacons should never let this situation (of consecrated bread being left over) occur: according to John, the deacon who consecrated too much for the celebration of the mysteries would condemn himself to Gehenna because either the Eucharistic material would become stale or the deacon would "eat of the awe-inspiring Mysteries inappropriately."

Deacons, like other clergy, were allowed to take home part of the *Prosphora*, the bread that the faithful had offered to the church. However, they were

20 For Ms. Charfet 4/1 see Vööbus, *Syrische Kanonensammlungen*, Vol. 1, A, 239, Syriac with German translation. See also Rahmani, *Les Liturgies Orientales et Occidentales*, 149f.

21 John of Tella, *Canones* 8, in: *The Synodicon in the West Syrian Tradition*, Vööbus, 148f [145f]. For pictures of how the Eucharistic bread might have looked like in the Syrian Orthodox tradition see: F. J. Dölger, *Heidnische und christliche Brotstempel mit religiösen Zeichen*, in: *AuC* 1 (1929), 1-46 with plates 1-10; G. Galavaris, *Bread and the Liturgy. The Symbolism of Early Christian and Byzantine Bread Stamps*, Madison etc. 1970, 96f; G. Rabo, *Das eucharistische Brot ܡܪܓܪܝܬܐ in der Syrisch-Orthodoxen Kirche*, in: *Symposium Syriacum VII*, ed. R. Lavenant, OCA 256, Rome 1998, 139-147, especially the picture on p. 147.

22 See also canon of John of Tella in Bar Hebraeus, *Nomocanon* IV.1, ed. Bedjan, 35f; Rahmani, *Les Liturgies Orientales et Occidentales*, 69 and De Vries, *Sakramententheologie bei den Syrischen Monophysiten*, 161.

23 John of Tella, *Canones* 8, in: *The Synodicon in the West Syrian Tradition*, Vööbus, 149 [145].

24 The use of ܡܪܓܪܝܬܐ as metaphor for Christ goes back to Ephrem's five *Hymni de Margarita*: *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Fide*, ed. Beck, 248-262.

only allowed to eat it if it had not been consecrated.²⁵ If it had been consecrated the clergy was forbidden to use it as normal bread because according to 1 Cor 11:27-34 it would rather make sick than bless the consumer.²⁶ John of Tella encountered in the monastery of Mār Zakkai the practice that some fasters apparently lived exclusively on Eucharistic bread and wine. Here John spoke of “greedy dogs eating their Lord” referring back to bishop Rabbula of Edessa who had condemned this practice in the fifth century.²⁷

In the same way John also admonished the deacon not to pour too much wine for consecration because it would be left over and might tempt the deacon to drink it afterwards. John’s harsh words conveyed the addressees that the practice to eat consecrated fragments was not at all praiseworthy. It was not allowed even if not viciously intended but caused just by the negligence of the deacon having miscalculated the communicants. The practice of eating the body and blood of the Lord as normal food presented a profanation of the Mysteries.

4.2.3 The Arrangement of the Bread on the Altar

The arrangement of bread on the altar “in form of a cross” is valid until modern times in the Syrian churches.²⁸ The tradition goes back to John of Tella whose canon about the arrangement on the altar Bar Hebraeus (1225/6-1286) preserved in his *Nomocanon*.²⁹ The *Regula ad Diaconos* seems to present the most original form of the rule and the oldest witness of this custom.

An interesting sixth-century parallel from the West can be found in the third canon of the Council of Tours (567): “Vt corpus Domini in altari non imaginario ordine, sed sub cruce titulo componatur,” usually translated as “Let the body of the Lord be placed on the altar not in some arbitrary order, but in form of a cross.”³⁰ This canon became necessary as there seems to have

25 Doens, *Ältere Zeugnisse über den Diakon aus den östlichen Kirchen*, 35f.

26 See also Dölger, *Heidnische und christliche Brotstempel mit religiösen Zeichen*, 8.

27 See John of Tella’s rule against this practice: *Canones Monachorum* 48, in: Syriac and Arabic Documents, Vööbus, 60f. Unfortunately John did not present a detailed rejection of the practice like Rabbula; see Blum, *Rabbula von Edessa*, 114-122.

28 See Anaphoras. *The Book of the Divine Liturgies according to the Rite of the Syrian Orthodox Church of Antioch*, ed. Mar Athanasius Yeshue Samuel, Lodi/NJ 1991, 9f n. 2; see also H. W. Codrington, *The Syrian Liturgy*, in: *ECQ* 1 (1936), 48f and Vööbus, *Syrische Kanonesammlungen*, Vol. 1, A, 238.

29 Gregorius Barhebraeus, *Nomocanon* IV.4, ed. P. Bedjan, Paris 1898, 44.

30 *Concilia Galliae* A. 511- A. 695, ed. C. de Clercq, CC 148A, Turnholt 1963, 178. German translation of the canons in Josef Limmer, *Konzilien und Synoden im spätantiken Gallien von 314 bis 696 nach Christi Geburt*, Frankfurt a. M 2004, 257. English translation taken from R. A. Markus, *The Cult of Icons in Sixth-Century Gaul*, in: *JThS* 29 (1979), 151-158 with older literature. Markus interprets the canon differently in the context of iconoclasm,

been a tendency in Gaul among the clergy to form a human body (of Christ) out of the Eucharistic bread – a custom forbidden by Pope Pelagius I (556–561). A sophisticated rite including the forming a cross with the Eucharistic bread can also be found in the middle ages in the Mozarabic liturgy in Spain.³¹ The Roman tradition, however, never took up this practice.

4.2.4 The Wine and its Mixture

John requested the deacons to “place the chalice to the east of the bread.” The Very Reverend M. Konat of the Malankara Orthodox Syrian Church explains this practice – which has survived in his liturgy in India – with the East being superior to the West: “By placing the Body on the Western side it signifies that the Word God took the body of man who had degraded himself by the deeds of the left (evil) and that God accepted humility.”³²

John of Tella gave the same ratio of wine and water in canon 8 of his *Canones ad Presbyteros* as he did here in the *Regula ad Diaconos*.³³ He also put emphasis on the purity of the wine to be consecrated: the deacon remained responsible that no impure material would become consecrated and might interfere with the blood of Christ. This act would condemn the deacon!³⁴

4.3 Purity and Cleaning

Pseudo-Dionysius’ dictum that the deacons formed “the order which purifies” becomes clear throughout the *Regula*. In order to purify the deacons needed

but this is not persuasive. Limmer does not seem to know Markus’ article and interprets the text as laid out here (255). See also C. J. Hefele – H. Leclercq, *Histoire des Conciles III.1*, Paris 1909, 185 n. 6.

31 C. J. Hefele, *Der Cardinal Ximenes und die kirchlichen Zustände am Ende des 15. und Anfange des 16. Jahrhunderts*, Tübingen 1851, 159–161 with image on 160. For editions of this liturgy see H. B. Mayer, *Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral*, Regensburg 1989 (= *Handbuch der Liturgiewissenschaft* 4), 158f.

32 Paul, *The Eucharist Service of the Syrian Jacobite Church of Malabar*, 90 n. 29 quotes M. Konat whose book *Interpretation of Eucharist*, Pampakuda 1938 was unavailable to me.

33 De Vries, *Sakramententheologie bei den Syrischen Monophysiten*, 163 states that the Syrian Orthodox priests in the Near East today use more wine than water. Paul, *The Eucharist Service of the Syrian Jacobite Church of Malabar*, 110 says that the Syrian Orthodox in India still add an equal quantity of water to the wine. With respect to John 19:34 (blood and water flowed from the side of Christ when the soldier pierced his side with a spear) Syrian Christians believe that wine and water represent Christ’s divinity and humanity. Idem, 99.

34 See for the importance of pure Eucharistic material [John Rufus], *Life of Peter the Iberian*, ed. and trans. R. Raabe, Leipzig 1895, 113 [106]: the non-Chalcedonian bishop and holy man Peter the Iberian took great care in order to have pure bread especially baked for the celebration of the Eucharist and kept it in a clean vessel.

to be pure themselves as John reminded them: “may you take care of the purity of your soul as well as of your deeds.” Then the deacons could offer due reverence to the holy altar and the service of the Eucharist celebrated on it.

Deacons were responsible for the sanctuary and the altar. They needed to keep both clean and pure so that priests could celebrate the Mysteries. The altar should not become a *ܠܝܬܐ ܕܥܝܒܐ*, a “place of defilement.”³⁵ In his *Quaestiones et Responsiones*, John specified that this ban included – or especially concerned – bones of martyrs.³⁶ The problem of relics in the sanctuary conflicting with the celebration of the Eucharist is well known from the case of North Africa where the widow Lucilla used to kiss a martyr bone before taking communion. Here, at the beginning of the Donatist controversy (311), it was also a deacon – the archdeacon – who took care that Lucilla abstained from her habit – in order to give due reference to the body of Christ.³⁷

The deacon had the duty to keep the sanctuary clean, and this part in John’s *Regula* reminds the reader of the depiction of John’s later contemporary Rade-gund (525–587), an ordained deaconess and former wife of the Merovingian king Chlothar. According to Venantius Fortunatus, the major Latin poet of the latter half of the sixth century, “Radegund herself would polish the pavement with her dress and, collecting the drifting dust around the altar in a napkin, reverently placed it outside the door rather than sweep it away.”³⁸ Venantius Fortunatus presented the idealized picture of a holy woman, but the requirement of care for a pure sanctuary comes also through in John’s *Regula*.

Nothing of the Eucharistic material was allowed to remain on the altar or on the vestments after the service, and also the vessels needed to be cleaned meticulously.³⁹ As the Syrians commingled the bread with the wine in order to show the inseparability of the Body and Blood of Christ, particles of the

35 *ܥܝܒܐ* was used in the sense of “to defile” before, but *ܠܝܬܐ ܕܥܝܒܐ* could also mean “storehouse of useless things.”

36 John of Tella, *Quaestiones et Responsiones* 12, in: *The Synodicon in the West Syrian Tradition*, Vööbus, 213 [199]. According to Codrington, *The Syrian Liturgy*, 16, the Syrian Orthodox do not keep relics under the altar or buried within – maybe because of John of Tella’s rule.

37 Optatus, *Against the Donatists*, I.16 (*Contre les Donatistes I*, ed. and trans. J. Labrousse, SC 412, Paris 1995, 206–208; English translation by M. Edwards, TTH 27, Liverpool 1997, 16f). See F. J. Dölger, *Das Kultvergehen der Donatistin Lucilla von Karthago. Reliquienkuß vor dem Kuß der Eucharistie*, in: *AuC* 3 (1932), 245–252.

38 Venantius Fortunatus, *De Vitae Radegundis*, ed. B. Krusch, MGH SRM 2, Hannover 1888, 365f [Trans. *Sainted Women of the Dark Ages*, ed. J. A. McNamara, J. E. Halborg, with E. Gordon Whatley, Durham and London 1992, 71]. For Radegund see also I. Wood, *The Merovingian Kingdoms 450–751*, London 1994, 136–139.

39 In his *Quaestiones et Responsiones* John of Tella gave specific orders to what should be done if the priest handled the consecrated material improperly: John of Tella, *Quaestiones et Responsiones*, 4 and 6, in: *The Synodicon in the West Syrian Tradition*, Vööbus, 211f [197f].

Eucharistic bread might have remained in the cup.⁴⁰ Therefore wine was used to wash the chalice and according to Codrington the priest or the deacon had to drink it.⁴¹ Then John required the deacon to use water and finally a sponge (ܟܠܒܐܪܐ = σπόγγος).⁴² If the sponge was worn out, it should be preserved or burned, but not be despised or thrown away according to John of Tella's *Quaestiones et Responsiones*.⁴³

The holy vessels remain covered before and after the celebration in order to keep them pure from outside corruption. A veil for the Eucharist was and is still common in the Syrian liturgies in order to "honor the holy service."⁴⁴ The concern for ritual purity poses a main focus of the *Regula* – purity of the person who serves, purity of the place where the mysteries are celebrated, the vessels used in the ceremony, and especially of the Eucharistic elements.

4.4 Résumé: Control and Authority

As pointed out in the introduction, John focused on the correct celebration of the Eucharist also in his *Canones ad Presbyteros* and especially in his *Quaestiones et Responsiones*. In his *Canones ad Presbyteros* he described with indignation the shortcomings of some non-Chalcedonian priests:

It came to our attention that [certain] people [i. e., priests] from the villages, not having learned completely the offering of the Eucharist, transgress boldly and ascend [to the altar] at the awe-inspiring moment: they offer the Eucharist, and when they pray they are confused and a cause of laughter and improper talk at [this] moment for those who are gathered for prayer.⁴⁵

40 About the rituals of unity see: R. Taft, *One Bread, One Body: Ritual Symbols of Ecclesial Communion in the Patristic Period*, in: *Nova Doctrina Vetusque. Essays on Early Christianity in Honor of Fredric W. Schlatter*, S. J., ed. D. Kries/C. Brown Tkacz, New York etc. 1999, 23-50, esp. 37ff. For a medieval explanation of the commingling of wine and bread see Moses bar Kepha, *Commentary on the Liturgy*, Connolly and Codrington, ܟܠܒܐܪܐ - ܟܠܒܐܪܐ [68f].

41 Codrington, *The Syrian Liturgy*, 98.

42 See also Rahmani: *Les Liturgies Orientales et Occidentales*, 58; for the Greek term see S. Brock, *Greek Words in the Syriac Gospels*, in: *Le Muséon* 80 (1967), 416.

43 John of Tella, *Quaestiones et Responsiones* 14, in: *The Synodicon in the West Syrian Tradition*, Vööbus, 213 [199].

44 Pseudo-Dionysius, *De ecclesiastica hierarchia* III.12, in: PG 3, 444 [Luibheid, 222]; John of Tella, *Quaestiones et Responsiones*, 5, in: *The Synodicon in the West Syrian Tradition*, Vööbus, 212 [198]. If this veil was worn, it could be used for "the healing of the ulcers of the sick." See also Brock, *An Early Syriac Commentary*, 391. About covering and uncovering the Mysteries see Moses bar Kepha, *Commentary on the Liturgy*, Connolly and Codrington, ܟܠܒܐܪܐ [87f]. For twentieth century customs in Syrian Orthodox Churches in India: Paul, *The Eucharist Service of the Syrian Jacobite Church of Malabar*, 90f with picture on p. 61. For Syrian-Catholic rite see the pictures in N. Liesel, H. Kunkel, *Die Liturgien der Ostkirche. Die Eucharistiefeier der orientalischen Ostkirchen*, Fulda 1956, 43 and 51.

45 John of Tella *Canones* 13, in: *Canones Iohannis bar Cursus, Tellae Mauzlatæ Episcopi*, Kuberczyk, 29f; French translation: François Nau, *Les Canons et les Résolutions Canoniques*,

The obvious insufficiency of proper instruction of these priests appalled John (and he requested these priests to receive instruction – preferably in a monastery). Unable to offer the Mysteries of the Church these priests could not fill the spiritual and institutional authority required by the priestly office. In John's eyes this proved to be unacceptable considering the fact that the Eucharist formed the central ritual of the liturgy. The twentieth century cardinal Henri de Lubac remarks that the priesthood was instituted just for the purpose to offer the Eucharist. De Lubac concludes that God accepts the Church's sacrifice and prayer because "*l'Eucharistie fait l'Église.*"⁴⁶

The priesthood was instituted in the early church because of the necessity to celebrate the Eucharist to the faithful.⁴⁷ Therefore instead of ridiculing himself at the altar, a priest needed to have the ability to administer this sacrament.⁴⁸ Severus of Antioch considered the epiclesis, the Eucharistic prayer spoken by the offering priest, as essential for the consecration of the Eucharistic materials:

It is not the offerer himself who, as by his own power and virtue, changes the bread into Christ's body, and the cup of blessing into Christ's blood, but the God-befitting and efficacious power of the words which Christ who instituted the mystery commanded to be pronounced over the things that are offered.⁴⁹

Priests needed to assure the lay community that they knew the epiclesis and thereby controlled the central ritual of the Christian church in order to legitimate their position as the religious leaders of their community.⁵⁰ The priests depended

25. Translation mine from Kuberczyk's edition as Vööbus' edition and translation seems less reliable; see Menze, *Priests, Laity and the Sacrament of the Eucharist* with notes on Vööbus' edition.

46 H. de Lubac, *Corpus Mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge. Étude Historique*, Paris 1949, here 104. See also P. McPartlan, *The Eucharist makes the Church*. Henri de Lubac and John Zizioulas in *Dialogue*, Edinburgh 1993.

47 See also J. Martin, *Die Genese des Amtspriestertums in der frühen Kirche*, Freiburg 1972, especially 109f.

48 Fake priests or priests of dubious ordination add another dimension: according to several canons of the time this problem seems to have been quite widespread.

49 Severus, *Select Letters* III.3, Brooks, 269f [238f]. See F. Heiler, *Die Ostkirchen*, München - Basel 1971, 340f. The laity seems to have expected the priests to be morally impeccable. Apparently because of complaints about the suspicious character of some priests, Severus pointed out (in the same letter) that priests fulfilled a mere subsidiary function in the celebration of the Eucharist. Nevertheless it seems clear that the priest needed at least to be competent in the ritual of the Eucharist in order to fulfil his – even if subsidiary – function at the altar. For the position of priests in villages see Menze, *Priests, Laity and the Sacrament of the Eucharist* in sixth-century Syria.

50 For the interrelation of power and ritual see C. Bell, *Ritual Theory, Ritual Practice*, Oxford 1992, 169-181. But see also for religious authority P. Bourdieu, *Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens*, Konstanz 2000, 23-37. As discussed here, being in office did not necessarily mean to have institutional authority ("Amtsautorität").

on the “Amen” of their communities in order to celebrate the Eucharist.⁵¹ In other words, only if the clergy could fulfill the duties of their office, institutional authority would be granted to them.

John of Tella insisted that non-Chalcedonian clergy offered a valid Eucharist, regarded necessary for salvation, through proper celebration of the Mysteries. To that end the priests and deacons needed to observe meticulously the canons of the church and ritual purity – as John requested in his *Regula ad Diaconos*.

5. Establishing the first Generation of Syrian Orthodox Clergy in Exile: John of Tella’s ordinations, his Ecclesiology and the *Regula ad Diaconos*

5.1 The Sacrament of the Eucharist

When John of Tella left his see for exile the non-Chalcedonian church, John’s Church, had lost its ecclesiastical structure. The competition for episcopal sees between Chalcedonians and non-Chalcedonian which had characterized the period after Chalcedon ended at the beginning of the 520s. The Chalcedonians had won the day and might have hoped for a biological solution concerning the exiled non-Chalcedonian bishops: when these bishops died eventually, also the non-Chalcedonian tradition which they transmitted through teaching to their flock and clergy might perish with them. John of Tella was at the forefront that this did not happen: he instituted a non-Chalcedonian hierarchy and instructed them according to the tradition he grew up in. As it seems that the reason for ordinations was especially a concern for the sacrament of the Eucharist and as this sacrament shows also prominent in his written instructions – among them the *Regula ad Diaconos* – his work probably presupposed a (pseudo-)eucharistic ecclesiological understanding of the Church as discussed below.

First of all it seems necessary to ask why John of Tella started to ordain priests and deacons maybe already in 522/3.⁵² On a rather vague and superficial level John of Ephesus provides a reason for the ordinations in his *Lives of the Eastern Saints*:

a murmuring on the part of those among the believers who had been banished from every quarter began to be stirred up against the blessed men [the non-Chalcedonian bishops] since

51 This works of course also vice versa: the community needed the “Amen” of the priest: see for the understanding of eucharistic communities the works of Nikolas Afanassieff; here: P. Plank, *Die Eucharistieversammlung als Kirche. Zur Entstehung und Entfaltung der eucharistischen Ekklesiologie Nikolaj Afanas’evs* (1893-1966), Würzburg 1980, 210. See also below 64f.

52 For the date see p. 50 with n. 29. Concerning ordinations of bishops by John see below 83f.

they had been reduced to great difficulties, while they spoke and sent messages to them all the times, asking them to give a hand of ordination to the church of the believers, 'because it is in great difficulties.'⁵³

Banished believers can only refer to expelled non-Chalcedonian monks: the Chalcedonians had just expelled at the beginning of the 520s all – unruly (!) – non-Chalcedonian monks from their monasteries for insurrection against the new Chalcedonian authorities. Especially the Amidene monasteries (in one of which also John of Ephesus was a monk) suffered for their violent take over of Amida.⁵⁴ In other words, the Chalcedonians uprooted the non-Chalcedonian monks of several monasteries who had posed the only organized resistance in the East against the incoming Chalcedonian bishops. Any attempt to re-organize these groups of homeless monks in a new non-Chalcedonian ecclesiastical hierarchy must have highly alarmed the Chalcedonians.⁵⁵

The "great difficulties" refer to the lack of non-Chalcedonian clergy who could administer non-Chalcedonian sacraments. If we are to ask which sacrament caused probably the most urgent problem, we very likely end up with the Eucharist. The monks were certainly baptized and the rites for a burial were something which did not bring the monks in daily or at least frequent difficulties.⁵⁶ John's newly ordained priests could also not help the non-Chalcedonian laity to have their children baptized by non-Chalcedonian clergy: a well-organized Chalcedonian bishop like Abraham bar Kayli in Amida registered his community, especially the pregnant women, thereby making sure that every new-born was baptized by him and not any non-Chalcedonian cleric.⁵⁷ Penitence was a concern, and sources from these decades deal with the

53 John of Ephesus, *Lives of the Eastern Saints*, in: PO 18, 516.

54 Menze, *Making of a Church*, 114-123. A small (but prominent in John of Ephesus' account) minority of monks suffered severely by the strict Chalcedonian policy.

55 It explains Justinian's willy-nilly policy of rapprochement towards the non-Chalcedonians in the early 530s; Menze, *The Making of a Church*, 197-202.

56 Although not to be buried by a non-Chalcedonian priest is a concern in the sources; see John of Tella, *Quaestiones et Responsiones* 26 and 28, in: *The Synodicon in the West Syrian Tradition*, Vööbus, 216f [201f]. Concerning other church rites: only bishops could consecrate new churches and new altars, and should have been ideally the ones who baptize people. Priests could anoint altars, but the final act of consecration could only a bishop do; churches and martyria should be consecrated by a bishop, but if it would have been "difficult" for the bishop to do so, it was enough if the altar was consecrated and a priest commissioned to do the remaining rites. Priests most likely baptized people (and even deacons were allowed under very limited circumstances), but the sources imply that baptism was still considered the proper duty of a bishop; *Chapters which were written from the Orient* 4 (concerning baptism), 5, 8 (altars) and 12 (churches), in: *The Synodicon in the West Syrian Tradition*, Vööbus, 164-166 [158f].

57 Incerti Auctoris *Chronicon Pseudo-Dionysianum Vulgo Dictum*, Chabot, Vol. II, 34 [*The Chronicle of Zuqnin*, Harrak, 61].

question of how non-Chalcedonian clergy should receive Chalcedonians or non-Chalcedonians who defected (deliberately or probably more often compelled) and repented now.⁵⁸ However, this was only the pre-requisite in order to become a full member of non-Chalcedonian communities and take the sacrament of the Eucharist with them.⁵⁹ “The Holy Eucharist is the greatest and most exalted [sacrament]” and it appears prominent in John of Tella’s *Quaestiones et Responsiones* and is the main focus of his *Regula ad Diaconos*.⁶⁰ New non-Chalcedonian priests assisted by deacons could offer this sacrament and prevent believers to go to Chalcedonian churches and take the Eucharist there. According to the twentieth century Cardinal de Lubac this sacrament formed and forms the heart of the Church.⁶¹ The Eucharist as the body of Christ was for the late antique monks the “life-giving blessing” which they wished to partake of regularly.⁶²

Although the sources are remarkably silent about the christological implications of a Chalcedonian or non-Chalcedonian Eucharist, people in Late Antiquity certainly granted power to both of them. The Chalcedonian John Moschus recounts a story about a Chalcedonian monk who – in his pre-monastic life when he was married and of non-Chalcedonian persuasion – caught his wife taking the Chalcedonian Eucharist with the neighbors: Appalled by his wife taking the wrong Eucharist he “grabbed her by the throat and forced her to emit” it.⁶³ John of Tella advised faithful non-Chalcedonians to avoid a Chalcedonian *Qurbano* like the “poison of death” if they “find” (ܩܪܒܢܐ) it.⁶⁴ Apparently the life-giving sacrament of the Eucharist could become a lethal magic portion if it turned out to be the “wrong” Eucharist.

On a purely technical level John’s rule implies that a Chalcedonian Eucharist looked different from a non-Chalcedonian and could be avoided if a non-

58 See Severus, *Select Letters* V.14, Brooks 390f [347] and Menze, *The Making of a Church*, 193f.

59 For the importance of the Eucharist as sign of communion see W. de Vries, *Der Kirchenbegriff der von Rom getrennten Syrer*, Rome 1955, 82 and V. Menze, *Die Stimme von Maiuma: Johannes Rufus, das Konzil von Chalkedon und die wahre Kirche*, in: B. Aland/J. Hahn/Ch. Ronning, *Literarische Konstituierung von Identifikationsfiguren in der Antike*, Tübingen 2003, 215-232, especially 226-229.

60 Quotation from *Anaphora*, ed. Mar Athanasius, 471.

61 H. de Lubac, *The Splendour of the Church*, London 1956, 113.

62 For the term see E. Gebremedhin, *Life-Giving Blessing. An Inquiry into the Eucharistic Doctrine of Cyril of Alexandria*, Uppsala 1977, *passim*.

63 John Moschus, *Pratum Spirituale* 30, ed. Migne in: PG 87.3, 2877 [trans. by J. Wortley, *The Spiritual Meadow*, CS 139, Kalamazoo 1992, 22].

64 *Quaestiones et Responsiones* 44, in: Lamy, *Dissertatio de Syrorum Fide et Disciplina*, 94 [95] and *The Synodicon in the West Syrian Tradition*, Vööbus, 220 [204f].

Chalcedonian happened to come across it.⁶⁵ This could have been the case as Christians started to use bread stamps in the fifth century in order to mark the eucharistic bread, and Chalcedonian and non-Chalcedonian bishops might have used different shape of stamps, different motives and/or a different text on the stamps.⁶⁶

Therefore not taking the Eucharist with the Chalcedonian hierarchy newly instituted in many cities in the eastern provinces separated the non-Chalcedonian faithful not only visibly from the Chalcedonian churchgoer, but also demonstrated his refusal of the Chalcedonian eucharistic authority. Taking the Eucharist from a priest who was ordained by John of Tella meant to accept John of Tella's eucharistic authority as the priesthood was not independent from its bishop. The bishop could delegate the right to administer the sacrament in his name to priests.

If John's priests administered the Eucharist on the bishop of Tella's authority it was in John's interest to have a qualified priesthood. The resistance of these new priests and deacons against the Chalcedonian faith of the empire was hardly sufficient to qualify them for their office. It was crucial to instruct them according to the canons of the church – the canons given “by our fathers, the bishops and metropolitans” as John pointed out in the *Regula ad Diaconos*.

5.2 John of Tella's ordinations: 170 000 ordained priests and deacons?

At first sight this interpretation does not seem to go along with the number of John's ordinations as mentioned by John of Ephesus in his *Lives of the Eastern Saints*. According to John of Ephesus, John of Tella ordained 170 000 persons.⁶⁷

65 If received (صل) in a Chalcedonian church from a Chalcedonian priest, the question and answer in John's *Quaestiones et Responsiones* hardly makes much sense.

66 Rabo, *Das eucharistische Brot*, 139 states that bread stamps started to be used in the middle of the fifth century. The faithful brought their flour to a deacon, monk or priest who baked the bread using the bread stamp.

To the best of my knowledge there is no archaeological evidence for a eucharistic bread stamp that can be assigned specifically to Chalcedonians or non-Chalcedonians. For bread stamps (Eucharistic and others) see Dölger, *Heidnische und christliche Brotstempel mit religiösen Zeichen* and Galavaris, *Bread and the Liturgy*, passim. For further examples of bread stamps see for example G. Galavaris and R. Hamann-Mac Lean, *Brotstempel aus der Prinz Johann Georg-Sammlung in Mainz, Mainz 1979 and Ägypten. Schätze aus dem Wüstensand. Kunst und Kultur der Christen am Nil*, Wiesbaden 1996, 176-181 and 184. Four interesting and probably eucharistic bread stamps with inscriptions (for example EIC ΘEOC) dating to the fifth and sixth centuries can be found in: *Age of Spirituality. Late Antique and early Christian Art, Third to Seventh Century*, ed. K. Weitzmann, New York 1979, 627f.

67 John of Ephesus, *Lives of the Eastern Saints*, in: PO 18, 523.

How could one bishop possibly instruct so many new priests and deacons properly? Scholars are critical with numbers and dates in John of Ephesus and have usually regarded his statement concerning the number of John of Tella's ordinations as ridiculously exaggerated.⁶⁸ Frank Trombley, however, has argued that another number given in John of Ephesus might actually be accurate: the number of 70 000 (or even 80 000) converts from John of Ephesus' missions to the pagans and "heretics" in Asia Minor.⁶⁹

The discussion here will focus on John of Tella's ordinations. It is obvious that the exact total number cannot be figured out, but before dismissing the extraordinary high number it might be worth to ask for the significance of this number. Contrary to John of Ephesus' number concerning his converts in Asia Minor, John of Ephesus' statement about John of Tella's ordinations is not eye-witness information. He referred to people "who counted them [the ordinations]." The question must be how these anonymous people counted them.

If we consider the number of 170 000 ordinations as accurate for a moment, this would mean that John of Tella ordained an average of 33 persons every single day for 14 years!⁷⁰ This seems hardly possible even if John of Ephesus counted as "ordinations" also John of Tella's reception of Chalcedonian clergy into the ranks of the non-Chalcedonians (who he actually did not re-ordain), and also the making of sub-deacons, readers etc. who did not receive a proper ordination (χειροτονία).⁷¹

John of Ephesus presents not only the total number of ordinations, but he

68 W. H. C. Frend, *The Rise of the Monophysite Movement*, 261 considers it as "greatly exaggerated." Also Ashbrook Harvey, *Asceticism and Society in Crisis*, 103 gives the impression that John exaggerated tremendously.

69 F. R. Trombley, *Paganism in the Greek World at the End of Antiquity: the Case of Rural Anatolia and Greece*, in: *HThR* 78 (1985), 330f counted for 80000 converts. For the varying number of 70000 or 80000 see J. van Ginkel, *John of Ephesus. A Monophysite Historian in Sixth-Century Byzantium*, unpublished PhD Thesis Groningen 1995, 31 n. 42. More recently Stephen Mitchell, however, dismissed Trombley's argument; see St. Mitchell, *Land, Men, and Gods in Asia Minor Vol. II. The Rise of the Church*, Oxford 1993, 118f.

70 If we assume that John started to ordain as early as 522, stopped ordination while in Constantinople for a year, and continued until he was caught in February 537, he ordained 14 years at most. As it is likely that the Chalcedonians made it impossible for him to ordain continuously throughout these years, the number of daily ordinations must even be higher than 33!

71 John of Ephesus explicitly used the term χειροτονία which referred to the ordination of deacons and priests (and also deaconesses), but not to lower church ranks; John of Ephesus, *Lives of the Eastern Saints*, in: *PO* 18, 516 and 519f; for ordinations of priests, deacons and deaconesses see *Canones de Ordinationibus* 9, 10, and 14, in: *Studia Syriaca* III, Rahmani, 1-2 [Latin trans. 58-61]; Vööbus, *Syrische Kanonensammlungen* 1, A, 147f (who numbers the canons differently; here canons 13, 14 and 18); for ordination of lower clergy see H. S. Alivisatos, *Die kirchliche Gesetzgebung des Kaisers Justinian I.*, Berlin 1913 [Reprint Aalen 1973], 70.

(or: his anonymous source) also estimated the number of daily ordinations: “companies of fifty and of a hundred in a day, and even now and again as many as two or three hundred a day.”⁷² According to John of Ephesus “a flood that is produced in a river by thick clouds” came to John of Tella while he was in the desert, a monastery or a convent. As John of Tella decided to ordain “all expelled men,” it can be assumed that he often ordained whole groups of monks who had left their home monasteries for the desert or other monasteries. This assumption can be corroborated by John of Ephesus own ordination. He reported that John of Tella ordained him as deacon in 529 together with 70 fellow monks who had left their monasteries in the vicinity of Amida.⁷³

If anybody – like the anonymous source for John of Ephesus’ account – counted these exceptional numbers of daily ordinations as average number of daily ordinations, he indeed could end up with 170 000 ordinations total. If he took the highest amount – 300 ordinations – John would have ordained 170 000 people in ca. 567 days. It cannot be taken for granted that John ever ordained 300 persons a day, but it is not unlikely: as he ordained whole groups of monks in mass ordinations, he might have just ordained the whole congregation of a monastery which could have easily consisted of 300 monks.

As John did not ordain 300 people on an average day, the number of 170 000 ordinations still remains too high as scholars have assumed. However, the discussion of daily ordinations can explain how John of Ephesus and his source came up with this number of priests and deacons instead of understanding it just as “Oriental lightheartedness in dealing with numbers.”⁷⁴

5.3 Written Canons and the *Regula ad Diaconos*: Instructing a Church in Exile

The incorrectness of the total number does not devalue its significance. 70 ordinations a day – as in the corroborated case of John of Ephesus and his fellow-monks – could not be done without provoking the Chalcedonian authorities. John’s declared goal to ordain “all expelled men” caused a re-organization of the ecclesiastical landscape in the eastern provinces. If so many persons became non-Chalcedonian priests and deacons, John might have limited the pool of able candidates for a Chalcedonian ecclesiastical

72 John of Ephesus, *Lives of the Eastern Saints*, in: PO 18, 518.

73 John of Ephesus, *Lives of the Eastern Saints*, in: PO 18, 521. A decade later John of Ephesus was also an eye-witness when John of Hephaestu ordained “more than fifty priests” in Tralles; John of Ephesus, *Lives of the Eastern Saints*, in: PO 18, 538.

74 A. Vööbus, *The Origin of the Monophysite Church in Syria and Mesopotamia*, in: ChH 42 (1973), 21.

hierarchy. However, it was not only the sheer numbers that mattered and threatened the territorial integrity of the Chalcedonian bishoprics. John realized that instituting a new ecclesiastical hierarchy meant more than just the laying of an episcopal hand. As bishop, John was also a pastoral carer who – according to Wendy Meyer’s and Pauline Allen’s definition of pastoral care – needed to provide “ritualized care, teaching/instruction, spiritual direction/guidance, charismatic ministry of prayer, administration, social welfare, and mission/conversion.”⁷⁵

As the sources in John of Tella’s case are much more limited than in the cases of Severus of Antioch and John Chrysostom – the examples used by Allen and Meyer – it is not possible to examine every aspect of John’s pastoral care. The fact that John lived in exile and could not provide for example social welfare or administration to his flock limits the inquiry further. Bishops in Late Antiquity taught their flock through homilies, but an exiled bishop could hardly deliver homilies. However, John of Ephesus confirms that John of Tella took his office as bishop and its duties seriously: “I [John of Tella] for my part have received a gift [his episcopal office] from God, and with it I am trading and am not negligent.”⁷⁶

John of Tella’s achievement concerning mission and conversion seems obvious as he attracted not only non-Chalcedonians who came to him for ordination, but also Chalcedonians who wanted to join the ranks of the non-Chalcedonian clergy.⁷⁷ He certainly provided ritualized care for the faithful in form of the Eucharist – as did the non-Chalcedonian bishop John of Hephæstu after him in the 530s who gave communion to non-Chalcedonians who came to him. Through letters John provided spiritual guidance as he did in his letter to the monks around Tella in which he laid down his faith and admonished his addressees not to defect from the non-Chalcedonian cause.⁷⁸

John made instructions for newly ordained clerics a priority in order to teach them *orthopraxis*. The *Canones ad Presbyteros* demonstrate that the non-Chalcedonian clerics – and especially the village priests – were at least partially not able to do their duties according to the canons of the Church.⁷⁹

75 P. Allen, Severus of Antioch as Pastoral Carer, in: *StPatr* 35 (2001), 355; see also P. Allen/W. Mayer, Towards a definition of Pastoral Care in Late Antiquity, in: *Aug.* 40 (2000), 345–397.

76 John of Ephesus, *Lives of the Eastern Saints*, in: *PO* 18, 520.

77 For this see John of Ephesus, *Lives of the Eastern Saints*, in: *PO* 18, 520, but also the unpublished letter by the non-Chalcedonian bishop Thomas of Germanicia, *BL Add.* 14532, fols. 142a–143a.

78 His *Libellus Fidei* see above p. 51.

79 John of Tella was hardly able to remove all mismanagement among the non-Chalcedonian clergy. For the lack of instruction among village priests see Menze, Priest, Laity and the Sacrament of the Eucharist in sixth century Syria.

But proper knowledge of ecclesiastical duties and its applications according to the tradition of the Church were crucial in order to legitimize this new ecclesiastical structure as the Church.

Both hagiographers of John, Elias and John of Ephesus, emphasize John's careful selection of candidates for ordination and their instruction. John professionalized the recruitment of potential candidates: trustworthy men in all districts of the East received John of Tella's seal, selected candidates for ordination and sent them with a letter of introduction (probably sealed with John's seal) to John for ordination. No candidate could come without this letter. In other words, confidants of the exiled bishop pre-selected the candidates before John considered an ordination.⁸⁰ In the case of John of Ephesus and his fellow-monks this rule might have been suspended because John of Tella knew that they "came from well-known Amidene convents."⁸¹

This way of recruitment also meant that John considered for ordination not only frustrated non-Chalcedonian monks, but actively searched for qualified candidates for a non-Chalcedonian priesthood or diaconate who might have otherwise gone off to the next Chalcedonian see to pursue an ecclesiastical career there. John meticulously kept record about his ordinations, and when the Chalcedonians made the Persians catch him, "they also hunted for the documents that contained [...] the names of the believers who received the priesthood from him."⁸² The Chalcedonians were aware of John's talent to organize his mission meticulously and grasped the danger that steamed from the dimension of his mass ordinations for their own church.

Although not explicitly mentioned in Elias or John of Ephesus, John of Tella could only cope with such masses of willing candidates if he did not work alone. Even when the Chalcedonians caught him in 537 some disciples remained with him. These disciples probably had helped him to test the candidates' abilities to read the Scriptures, recite the Psalms and write their signatures.⁸³ This scrupulous screening process of the candidates could only be done because John's recruiters had pre-selected the candidates and John had assistance for the final examinations before the ordination.

80 John of Ephesus, *Lives of the Eastern Saints*, in: PO 18, 519.

81 John of Ephesus, *Lives of the Eastern Saints*, in: PO 18, 521.

82 John of Ephesus, *Lives of the Eastern Saints*, in: PO 18, 522. Records were necessary as fake priests and Julianists who pretended to be Severian non-Chalcedonians deceived Severian non-Chalcedonians. See *Chapters which were written from the Orient* 22, 24, 33, 40 and 42, in: *The Synodicon in the West Syrian Tradition*, Vööbus, 168-171 and 174-176 [161-164 and 166-168].

83 For the disciples: Elias, *Life of John of Tella*, Brooks 88 [Ghanem 101]; for the examination process: John of Ephesus, *Lives of the Eastern Saints*, in: PO 18, 518f. At some point John may have been supported in ordaining clergy by other non-Chalcedonian bishops; see Elias, *Life of John of Tella*, Brooks 60f [Ghanem 71].

According to Elias, John of Tella gave the newly ordained priests and deacons “words of advice.”⁸⁴ He probably did this in form of oral advice before he ordained them. However, John could not possibly instruct them in everything in a one day lecture. In order that they could still learn the canons or at least refer to instructions he must have given them also written up rules. This would corroborate the image of John as a bishop who organized his duty of ordination very professionally as described above.

His *Canones ad Presbyteros* and his *Regula ad Diaconos* present probably two of these texts of instruction.⁸⁵ The *Canones ad Presbyteros* addressed (village) priests in general, and might have been quite widespread as they touched on diverse issues and problems. In the last of these *Canones* John of Tella ordered that children – as the future generation of the church – should not be sent to secular schools, but should be instructed “according to the apostolic precept.” A few decades after John of Tella had written this canon, John of Ephesus modeled a saint who lived up to this ideal: Simeon the Mountaineer appeared in John’s *Lives of the Eastern Saints* as a teacher who actually took away children against the will of their parents in order to bring them up as faithful Christians.⁸⁶ This is not to say that John of Tella had an immediate impact on John of Ephesus’ writing, but it demonstrates that John of Tella addressed issues which troubled the church deeply.

Although no further evidence remains, John of Tella might have given his *Regula ad Diaconos* to John of Ephesus and his 70 fellow-deacons. Perhaps they all together received one copy of the text and learned the rules. A decade later John of Ephesus had ample opportunity to demonstrate what he had learned when, as a deacon, he assisted John of Hephaestu celebrating the Mysteries.⁸⁷ In case John of Ephesus had really been one of the addressees of the *Regula ad Diaconos*, John of Tella wrote it between 522 and 529 at the latest, but probably like the *Canones ad Presbyteros* rather 522 than 529.⁸⁸

John’s *Regula* is a text that belonged to a church in exile as the non-Chalcedonians did not hold episcopal sees where they could educate and teach their novices at the local church. Furthermore, a written instruction was

84 Elias, *Life of John of Tella*, Brooks, 63f [Ghanem, 74f].

85 John also wrote rather individual letters like the *Quaestiones et Responsiones* to the priest Sergius, but as the inclusion of this text in the *West Syrian Synodicon* shows, it was not just a private letter: it also reached a wider audience perhaps already in John’s time and became canonical later.

86 John of Ephesus, *Lives of the Eastern Saints*, in: PO 17, 241-246.

87 John of Ephesus, *Lives of the Eastern Saints*, in: PO 18, 538.

88 The *Regula ad Diaconos* might have circulated also among the deacons who came with John of Ephesus to Asia Minor to assist him in his missionary work; John of Ephesus, *Lives of the Eastern Saints* 43, in: PO 18, 658-660.

necessary because the huge number of ordinations did not allow John to instruct all new clerics personally. John wrote it for deacons whom he had ordained somewhere in the eastern dioceses, maybe in the “desert” or in monasteries as John of Ephesus remarked, but probably also in villages and small cities in which John of Tella dwelled for a while – or maybe just on the road. Some of these deacons returned to their home villages and started their duties as deacons there. But a good number of John’s deacons were probably expelled monks who could not return to their monasteries.

It is probably not a coincidence that the *Regula ad Diaconos* addressed the celebration of the Mysteries and purity of the sanctuary. As discussed for the *Traditio Apostolica* and the *Testamentum Domini*, under normal circumstances a deacon’s duty comprised especially social obligations. However, a deacon in exile was hardly able to fulfill these obligations. Therefore John focused on – in his understanding – the core duties for a deacon, the preparation of the Eucharist and purity of the sanctuary.⁸⁹ In exile, the non-Chalcedonians did not celebrate in their “home” or parish church, but maybe in a martyr shrine with which they were not acquainted and which might even be in the possession of the Chalcedonians.⁹⁰ The non-Chalcedonian priests might have brought their own altar to this martyr shrine, but they could not know if the sanctuary was held in proper order.⁹¹ John’s *Regula* required the deacons to clean this sanctuary and keep it pure as a pre-condition to celebrate the Mysteries. He then took the deacon step by step through the process of how to prepare the Eucharist canonically even under the given circumstances.

5.4 John of Tella’s Eucharistic Ecclesiology

As discussed above John started to ordain expelled monks, but later he ordained any qualified person and even searched for these men. The question must be then why did John ordain as many new priests and deacons as possible, and

89 However, when John speaks in the *Regula* of “the [Eucharistic] body [...] that you be in need that it be left behind,” he might refer to left-over bread from the *Prospora* which the deacon and other clergy usually ate or to bread to be consecrated and brought by the deacon to the sick and other faithful who could not attend mass. In the latter case John might here thought of an established village community in which the deacon had social obligation like taking care of the sick.

90 *Ecclesiastical Canons which were given by the Holy Fathers during the Time of Persecution 2*, in: *The Synodicon in the West Syrian Tradition*, Vööbus, 160 [155].

91 About altars: *Chapters which were written from the Orient 8*, in: *The Synodicon in the West Syrian Tradition*, Vööbus, 165 [158f]. See also below 82.

only them, not bishops?⁹² What kind of understanding of the Church was behind John's ordinations? According to John of Ephesus, John of Tella believed that "a time is coming when men to give a hand to believers shall be wanting and shall not be found."⁹³ That explains on the surface why John ordained as many as possible, but it does not explain why he ordained priests and deacons rather than bishops.

First of all the case of bishops should be considered. The lack of episcopal ordinations might have just a technical explanation because three bishops were needed for the ordination of a bishop and John could not have done it alone. This explanation, however, can probably be dismissed: John had been together for a while with other non-Chalcedonian bishops from the patriarchate of Antioch and did ordain bishops for Persia.⁹⁴ Furthermore, in times of persecutions bishops had been ordained by less than three bishops.⁹⁵ Another reason might have been that the non-Chalcedonians did not dare to build a new episcopal hierarchy against the existing Chalcedonian hierarchy because they were afraid of being regarded schismatic. The non-Chalcedonians might have feared the consequences – in other words persecutions as John of Ephesus wrote. However, also this explanation does not satisfy. John did challenge the imperial church profoundly, visible in Justinian's request in 532/3 to stop ordinations and in the merciless persecution of John beyond the empire's border in Persia in the deep winter of 537.⁹⁶

John of Tella's biographer Elias could claim for the time when John was in exile "that the Diophysites had few followers, for the true Church of God was being built up."⁹⁷ This did not come about through John ordaining new and more non-Chalcedonian titular bishops who had no chance to claim their sees which Chalcedonian bishops had occupied. The non-Chalcedonians had already more than fifty exiled bishops anyway. If John ordained new – titular – bishops, they probably would have been targeted, too, and kept out of their sees and dioceses. John challenged the imperial church on an unexpected level.

92 At least inside the Roman empire he seemed to have limited his ordinations to priests and deacons; for ordinations in Persia and a possible episcopal ordination within the Roman empire see Menze, *The Making of a Church*, 194f.

93 John of Ephesus, *Lives of the Eastern Saints*, in: PO 18, 521. As John of Ephesus wrote this down decades later, it sounds like a historicized prophecy, but his statement corresponds with John of Tella's missionary activity.

94 Elias, *Life of John of Tella*, Brooks 60f [Ghanem 70f], Severus, *Select Letters* V.14 and V.15, Brooks 389-394 [345-350] and 395 [352].

95 [John Rufus], *Petrus der Iberer*, Raabe, 65f [65f]; Peter the Iberian and Eusebius of Pelusium ordained a new patriarch of Alexandria, Timothy, in 457 although a third bishop was missing.

96 See the description of the winter in Elias, *Life of John of Tella*, Brooks 67 [Ghanem 77f].

97 Elias, *Life of John of Tella*, Brooks 63 [Ghanem 73].

Through the ordinations of deacons and priests he took away the foundation of the imperial church – the eucharist communities.

When Justin changed the religious policy of the empire, he may have been surprised by the strong and stubborn opposition of non-Chalcedonian bishops in the eastern provinces. But as the Roman Empire was a deeply aristocratic society, Justin believed he could crush this opposition from top to down: unruly bishops were expelled or left their sees wisely before the new authorities arrived in their cities. The goal of Justin's policy was certainly not to persecute these bishops and put them in prison – this would give them more attention than the emperor wished. He just needed to neutralize their influence by expelling them and instituting new Chalcedonian bishops who would then – again from top to down – force the clergy in their diocese into communion with their shepherds or install trustworthy Chalcedonian priests and deacons for the Christian communities. That means, in numbers, Constantinople expected that only several dozens non-Chalcedonian bishops would obstruct the enforcement of Chalcedon in the East.

The first set-back of Justin's policy occurred in Amida in 521/2 when maybe more than a thousand monks violently attacked the new Chalcedonian metropolitan, drove him out and took over the city.⁹⁸ With military reinforcement the Chalcedonians regained control, but the fear of insurrection of non-Chalcedonian monks lived on. Many of the monks were pushed around out of fear they could establish new stable monasteries which could become a breeding ground for intellectual non-Chalcedonianism.

These expelled monks were among the first of John's priests and deacons, but John aimed for more. Even if not 170 000 deacons and priests, John ordained thousands of priests and deacons who intruded Chalcedonian dioceses as village priests and deacons or as wandering monk-priests and monk-deacons. Non-Chalcedonian priests were allowed to remove an altar and fix it elsewhere if their bishop approved (and it seems likely that John of Tella approved this) which made them and the administration of their Eucharist geographically flexible. Maybe they sometimes carried just the altar-board (*tablitho*) with them on which they celebrated the Eucharist.⁹⁹ If there was a shortage of altars, a bishop could help out and consecrate them as John of Hephaestu did in Constantinople and had them shipped to the East.¹⁰⁰

The emperors Justin and Justinian were helpless concerning the infiltration of thousands of non-Chalcedonian clergy in the eastern dioceses. Abraham

98 Menze, *Making of a Church*, 114–123.

99 *Chapters which were written from the Orient* 8 (altar) and 16 (*tablitho*), in: *Synodicon in the West Syrian Tradition*, Vööbus, 165, 167 [158f, 160].

100 John of Ephesus *Lives of the Eastern Saints*, in: PO 18, 531.

bar Kayli in Amida registered whole neighborhoods and ensured that people came to him to “take the Eucharist.”¹⁰¹ John of Ephesus’ image of this metropolitan as the “archvillain” of the Syrian Orthodox tradition seems to indicate that Abraham remained an exceptional case.¹⁰² Many Chalcedonian bishops probably could not control their whole flock and many non-Chalcedonian Eucharist communities might have established themselves outside the episcopal churches and episcopal realm.¹⁰³ John of Tella’s strategy not to beg for the emperor’s favor and not to compete with the Chalcedonians for sees, but to work from the heart of the church, challenged the legitimacy of the imperial church. If the Chalcedonian bishops lost control over their communities and the Eucharist, on which grounds could they claim to be the Church?

The Chalcedonians had just overcome a schism between Rome and Constantinople and aimed to be regarded as the universal Church in East and West.¹⁰⁴ Against this universalistic claim of a hierarchically structured church John offered an understanding of the Church which resembled rather a eucharistic ecclesiology, a term first coined by the Russian Orthodox proto-presbyter and theologian Nikolas Afanassieff (1893-1966).¹⁰⁵

Afanassieff lived through the Russian revolution and emigrated first to Serbia, later to Paris where he became professor of theology. Quarrels and schisms between the Russian Orthodox episcopal hierarchy frustrated Afanassieff and influenced his ecclesiology. In opposition to what he thought to be the ruling model of the Church, the universal ecclesiology, he tried to recover the original model of the “universal” (καθολική) Church, which he called eucharistic eccle-

101 Incerti Auctoris Chronicon Pseudo-Dionysianum Vulgo Dictum, Chabot, Vol. II, 34 [The Chronicle of Zuqnin, Harrak, 61].

102 Ashbrook Harvey, *Asceticism and Society in Crisis*, 62.

103 Maybe in this context Justinian forbade any private religious assembly (παρασυνάξεις) in 530: Cod. Just. I.5.20 (in: *Corpus Iuris Civilis* Vol. 2. *Codex Iustinianus*, ed. P. Krueger, Berlin ¹¹1954, 58f) especially directed against Montanists. This law hardly changed the situation in the eastern dioceses. It is not the first of its kind as already the emperor Marcian (and Valentinian) forbade the Eutychians (by which the Chalcedonians meant in general the non-Chalcedonians) to assemble: Cod. Just. I.5.8 from 455 (in: *Codex Iustinianus*, Krueger, 52).

104 But even under Justin Egypt and the patriarchal see of Alexandria was still occupied by the non-Chalcedonians. Not before 537 did Justinian institute a Chalcedonian patriarch in Alexandria.

105 For his life and theology see Plank, *Die Eucharistieversammlung als Kirche*, passim. Only a few of his works are translated into western languages; see especially Afanassieff, *The Church which presides in Love*, in: *The Primacy of Peter*, ed. J. Meyendorff et al., London 1963, 57-110. For other important articles by Afanassieff see ns. 108 and 114. For a very short overview of eucharistic ecclesiology in the twentieth century see P. McPartlan, *Eucharistic Ecclesiology*, in: *One in Christ* 22 (1986), 314-331; see also idem, *The Eucharist makes the Church* (as n. 46).

siology.¹⁰⁶ He understood the universalistic model of the Church as being the sum of all local churches with legal ties and established hierarchies between them. In 1934 Afanassieff published his ideas on a eucharistic ecclesiology, the key-sentence for which he saw in Mt 18:20: "For where two or three are gathered in my name, I am there among them." Afanassieff believed that this was the ruling model in the early church. He referred to Ignatius of Antioch who wrote in his letter to the Smyrneans that the congregation is where the bishop is, just as where Christ is, there is "the universal (καθολική) church."¹⁰⁷ For Afanassieff the universal Church manifests itself in the local church where the bishop celebrates the Mysteries for his community. In Afanassieff's own words: "là, où est une assemblée eucharistique, là demeure le Christ et là est l'Église de Dieu en Christ."¹⁰⁸

John of Tella experienced exile as did Afanassieff 1400 years later, and having lost their former place within their churches probably sharpened their perception of what the Church should be. The experience of these two theologians, however, differed in one important aspect: Afanassieff left Russia because of political disruptions, and he developed his eucharistic ecclesiology in order to find a way which could unite the different Christian churches and schismatic branches. John of Tella went into exile because a new emperor brought about a change on the dogmatic position with the goal of erasing the non-Chalcedonian tradition.¹⁰⁹ Unfortunately, while in exile, John did not develop an ecclesiology in written form, at least no text has survived. Only the *Libellus Fidei* from probably 519 offers some hints of his understanding of the Church before he went into exile.¹¹⁰ John speaks here of the spiritual foundation that Paul, "the divine master-builder," had built "so that everyone may build on it wisely a heavenly building according to the measure of the gift that he received from God."¹¹¹ Martyrs, ascetics, stylites and especially the apostles built on it: "it was on this [foundation] that Simeon built and John; on it Thomas completed in Chush, and in Egypt Marc, Addai, the house of Medians, and Persians and

106 For Afanassieff's understanding of the universalistic model which he saw developed by Cyprian of Carthage (ca. 200-258) see Afanassieff, *The Church which presides in Love*, 59-67; for eucharistic ecclesiology see especially idem, *The Church which presides in Love*, 73-81.

107 Ignatius of Antioch, ep. ad Smyr. VIII.2, in: *The Apostolic Fathers I*, Ehrman, 304f.

108 Nikolas Afanassieff, *Una Sancta*, in: *Irénikon* 36 (1963), 459.

109 For the non-Chalcedonian tradition and its development after Chalcedon see Menze, *The Making of a Church*, 67-107.

110 There seems also not to be much literature on a Syrian ecclesiology or understanding of the Church except de Vries, *Der Kirchenbegriff* (as n. 59) which collects many sources, but perceives the Syrian traditions from a strictly Roman Catholic point of view.

111 John of Tella, *Libellus Fidei*, BL Add. 14549, fol. 219b.

Parthians. And it was on this that the apostle Matthew built in Palestine, and Jacob, the brother of our Lord."¹¹²

Like the apostles and all (orthodox) bishops in the succession of the apostles also John of Tella stood on this foundation, and did "the work of an evangelist" as his biographer Elias wrote.¹¹³ John understood the Church as the Church of all ages (including the apostles, martyrs, saints etc.) which manifested itself in his time in local eucharistic communities led by priests and deacons he had ordained. They formed together with the exiled non-Chalcedonian bishops an orthodox commonwealth in the apostolic succession, in opposition to the imperial church as their bishops had gone astray at Chalcedon. If the "Church is there, where the Eucharist is consummated," as Afanassieff wrote in 1935, John's biographer Elias could claim that the Church "was built up" by John in the eastern provinces.¹¹⁴

Nevertheless John's ecclesiology does not correspond with Afanassieff's in so far as John did not want each non-Chalcedonian bishop to establish his independent Church. Afanassieff's rather idealistic perception that each eucharistic community should have their own bishop and a bishop should not be the head of several eucharistic communities led by priests was inconceivable in John's world.¹¹⁵ The universal ecclesiology in form of the imperial church had established itself as the sole model of the Church in Late Antiquity. Different groups of Christian competed for imperial favor, influence, benefices, sees and church buildings. Patriarchs of the important episcopal sees like Alexandria, Constantinople and Rome tried to be regarded as the leading patriarchal see. All these factors did not erode the universal model of the Church, they strengthened it. John himself was deeply immersed in a world ruled by the universal ecclesiology, but he shifted the priorities of the Church.

John created eucharistic communities which were legally bound to him (as he conferred his *sacerdotium* to the priests and deacons he had ordained), but which he had provided with his written instructions so that they were practically independent and could fully operate without him being physically present. These eucharistic communities seemed therefore to have been temporary independent cells of a non-Chalcedonian church in a hostile environment. None of these communities could claim to be the universal Church in Afanassieff's understanding as their bishop, John, was not present at the Eucharist. It might

112 John of Tella, *Libellus Fidei*, BL Add. 14549, fol. 221b.

113 Elias, *Life of John of Tella*, Brooks 58 [Ghanem 69] with quotation from 2 Tim 4:5.

114 N. Afanassiew (different transcription), *Das allgemeine Priestertum in der orthodoxen Kirche*, in: *Eine Heilige Kirche* 17 (1935), 337: „Die Kirche ist eben dort, wo die Eucharistie vollzogen wird.“ [The article is a German translation of a Russian text by Afanassieff]. Elias as quoted above p. 81 n. 97.

115 Plank, *Die Eucharistieversammlung als Kirche*, 135.

be appropriate to speak here of a (pseudo-)eucharistic ecclesiology which pre-supposed orthodoxy, apostolicity and orthopraxis.

By ordaining outside his own diocese new priests and deacons who could certainly not be assigned to one altar or one church, John deliberately overruled several long-established ecclesiastical canons.¹¹⁶ His opponents, the Chalcedonian bishops, confronted him with this dilemma: “Which canon allows you to do this what you undertook?”, but John countered the bishops by stating: “When there is anarchy (ἀκαταστασία) [such as this], the Church cannot observe the accuracy (ἀκριβεία) of the canons.”¹¹⁷ John reminded the Chalcedonians of the resistance of Nicene bishops against the Arian church in the fourth century by ordaining priests and deacons outside their respective diocese. When the Nicene bishop Eusebius of Samosata († 380)

apprised that many churches were now deprived (ἐρημούς) of their shepherds, he traveled about Syria, Phoenicia and Palestine, wearing the garb of war and covering his head with a tiara, ordaining priests and deacons and filling up (ἀναπληρῶν) the other ranks of the Church; and if haply he lighted on bishops with like sentiments with his own, he appointed them to empty churches.¹¹⁸

Eusebius of Samosata even ordained Basil the Great as bishop of Caesarea in Cappadocia although this was outside his jurisdiction.¹¹⁹ The Cappadocian fathers Gregory of Nazianz and Basil the Great highly praised him and Eusebius became a saint for Chalcedonians as well as non-Chalcedonians who both claimed the Nicene tradition for their side.¹²⁰

116 For the prohibition of extra-jurisdictional ordinations see the Synod of Antioch (341), can. 22. However, according to Severus, it was allowed in times of persecution to overrule canons if the faithful benefited from it; see Severus' judgment concerning the ordinations of priests by a bishop outside his home diocese: Severus, *Select Letters* 1.59; Brooks, 197f [176f]; Menze, *The Making of a Church*, 186f.

For the proper assignment of clergy to one altar see the Synod of Antioch, can. 3; especially the Council of Chalcedon forbade in can. 6 clergy to be ordained at large who cannot be appointed to a certain parish church, martyr or monastery. It could be claimed that John ordained John of Ephesus, his fellow-monks and hundreds or thousands of other monks as deacons for their home monasteries (which were sometimes ruined and to which the monks could not return), but even if in function, monasteries hardly needed all their inmates to be ordained. See also Council of Chalcedon, can. 10 and 20.

117 Elias, *Life of John of Tella*, Brooks 75 [Ghanem, 86; here: my own translation].

118 Theodoret, h. e. IV 13.4, ed. G. Ch. Hansen, GCS N. F. 5, Berlin 1998, 233 [trans. taken from *Nicene and Post-Nicene Fathers* Vol. 3, trans. B. Jackson, New York 1892, 116].

119 Gregory of Nazianz, ep. 44.4, ed. P. Gallay, GCS 53, Berlin 1969, 40.

120 Eusebius was also a regular correspondent of Basil the Great, but only Basil's letters have survived.

Whereas Theodoret presents the Chalcedonian tradition, a Syriac *vita* has survived in the non-Chalcedonian tradition, in the same manuscript (BL 12174) as John's life by Elias just after Elias' text; Wright, *Syriac Manuscripts in the British Museum*, 1127; see *Acta Martyrum et Sanctorum*, ed. P. Bedjan, Vol. 6, Leipzig 1896, 225-377; trans. P. Devos, *Le dossier*

In his reply to the Chalcedonians John of Tella called upon another saint of the Nicene tradition as well – Athanasius of Alexandria: Returning from his second exile to Alexandria in 346, Athanasius, the father of Orthodoxy for Chalcedonians as well as non-Chalcedonians, “performed ordination; which afforded another ground of accusation against him, because of his undertaking to ordain in the dioceses of others.”¹²¹ If John could refer to sanctified Nicene bishops like Eusebius and Athanasius in order to defend his extra-jurisdictional work, how could the Chalcedonians accuse him of uncanonical ordinations without being regarded in the tradition of the Arians (an accusation brought forth by the non-Chalcedonians)?

Elias tried to justify John’s work by placing the bishop of Tella in this Nicene church tradition. In other words, Elias implies that although John overruled long-established church canons, he was allowed to do so because the Nicene fathers did the same in times of persecution. This, however, is only partially true: these Nicene extra-jurisdictional ordinations differed from John’s monumental work in terms of dimension and intention. Athanasius just seems to have established a network of loyal clergy in dioceses he passed through on his way back to power in Alexandria.¹²² Eusebius’ ordinations were “underground ordinations” in dioceses probably occupied by bishops hostile to Eusebius and the other Nicene bishops, but Eusebius did not organize his undertaking like John and he ordained only in order to “to fill up” vacancies with Nicene clergy. John’s work, however, was not only extra-jurisdictional, but he undertook mass ordinations unknown to the Nicene fathers. John did not just strive to fill vacancies when he had the opportunity and could anticipate a Chalcedonian bishop’s ordination. John’s professional recruitment of priests and deacons might have deprived the Chalcedonian bishops of the pool of qualified candidates for a new generation of Chalcedonian clergy. John’s non-

syriaque de S. Eusèbe de Samosate, in: *AnBoll* 85 (1967), 195-240. The Syriac *vita* contains exactly the same story about Eusebius’ ordination as Theodoret’s account. See also F. Halkin, *Une vie grecque d’Eusèbe de Samosate*, in: *AnBoll* 85 (1967), 5-15, M. Spanneut, *Eusèbe de Samosate*, in: *DHGE* 15 (1963), 1473-1475 and F. Loofs, *Eusebius von Samosata*, in: *RE* 5 (1898), 620-622, who regarded Theodoret’s description of Eusebius’ ordinations as probably legendary, an assumption taken up by H. Ch. Brennecke, *Studien zur Geschichte der Homöer. Der Osten bis zum Ende der homöischen Reichskirche*, Tübingen 1988, 234 n. 73. However, especially when compared to John of Tella’s work, it seems not unlikely that Eusebius undertook such underground ordinations for the Nicene church.

Eusebius is commemorated as saint on June 22, the probable day of his death in 380 as martyr of the Nicene church.

121 Socrates, h. e. II. 24.8, ed. G. Chr. Hansen, *GCS N. F. 1*, Berlin 1995, 133 [trans. taken from *Nicene and Post-Nicene Fathers Vol. 2*, trans. A. C. Zenos, New York 1886, 53].

122 It is not entirely clear where he ordained clergy, but it seems likely that he ordained clergy outside Egypt – in Palestine for example.

Chalcedonian priests and deacons flooded Chalcedonian dioceses and established there Eucharist communities. Thereby John attempted to take away the breeding-ground for a Chalcedonian church life in the eastern dioceses and to bring the Chalcedonian church of the empire to its knees.

Not much can be said about how John's mass ordinations effected the regional distribution of non-Chalcedonian clergy. John tried to ordain people from all over the East, but in which area John was able to recruit many candidates and in which not, is difficult to answer.¹²³ In other words, it could be that his mass ordinations created areas with a high percentage of non-Chalcedonian priests and deacons whereas other regions might have still lacked a permanent non-Chalcedonian priesthood.¹²⁴

John's model received its attractiveness from its simplicity and the charismatic nature of its leader, John: leaving aside the strives for episcopal sees which had become fierce politics about power in Late Antiquity, John's model referred back to the roots of Christianity, the Eucharist, which according to de Lubac "est elle-même, comme en résumé, le Testament nouveau."¹²⁵ John's apostolic activity in the wilderness, on mount Zion (as Severus remarked about John, Philoxenus of Doliche and Thomas of Dara when they lived on the hill of Marde), as "good soldier of Jesus Christ" (2 Tim 2:3) or as evangelist as Elias wrote, invoked motifs of the (Old and) New Testament.¹²⁶

Compared to the charismatic non-Chalcedonian bishop of the desert, the Chalcedonians realized their weakness in spiritual matters – caused by their comfortable position of being in power. They accused John of dressing like a holy man with hair tunic, black robes and long beard in order to deceive the simple.¹²⁷ It seems fair to assume that many Christians did not follow the Chalcedonian assessment but regarded John's motifs and work as sincere. After having been caught in Persia, certainly without false hopes what his future would be, John of Tella could look back on his work and mock the

123 Obviously, there was an incline from East to West: in the coastal area and Antioch the Chalcedonian patriarch of Antioch had more influence than in the provinces closer to the Persian border in which John had probably a strong following – especially among the monks from around Amida.

124 Even under normal circumstances the density of priests in a certain area probably greatly varied. From the late Middle Ages we have data that shows that for example in the small German city Worms 10% of the population was ordained! However, such a high percentage of clergy was unusual in Germany at the end of the fifteenth century; see H. Eberhardt, *Die Diözese Worms am Ende des 15. Jahrhunderts nach den Erhebungslisten des "Gemeinen Pfennings" und dem Wormser Synodale von 1496*, Münster i. W. 1919, 26 and 51f.

125 De Lubac, *Corpus Mysticum*, 76.

126 Severus, *Select Letters* V.14, ed. Brooks 390 [346f] (see n. 32). For Mount Zion in the New Testament see Hebr 12:22. Elias, *Life of John of Tella*, Brooks 58f [Ghanem, 86f].

127 Elias, *Life of John of Tella*, Brooks 77f [Ghanem, 89].

assembled bishops of the imperial church who had all come to see him finally at their mercy: "You have the gold; you have the freedom (παρρησία); you possess the entire earth, so to speak; and you are appointing the dignitaries and making promises! But even so, the people flee from you as from their enemies."¹²⁸ Although the Chalcedonians could offer positions (with beneficiaries) in their ecclesiastical hierarchy, many qualified candidates chose to be ordained by John. These newly ordained priests and deacons formed the first generation of the Syrian Orthodox ecclesiastical hierarchy which preserved a non-Chalcedonian church life even under Chalcedonian bishops and offered their non-Chalcedonian Eucharist to the laity in the eastern dioceses.

6. Conclusion

John's canons and rules are only part of a wider spectrum of this genre of texts which also other non-Chalcedonian bishops in exile used at this time in order to instruct their communities and clergy.¹²⁹ The *Regula ad Diaconos* edited and translated here is just one small text by John of Tella from an œuvre that once included perhaps more instructions for newly ordained clergy. The *Regula* remains a rather specific text, and therefore its reception in manuscripts is limited. John of Ephesus and his generation of deacons and priests formed the addressees of this *Regula* and John of Tella's other canons. As bishop in exile, John achieved the establishment of an ecclesiastical hierarchy against the ruling church, and through written texts John instructed the first generation of Syrian Orthodox clergy.¹³⁰ His life as pastoral carer and alleged martyr gave the new church a model saint at its disposal.¹³¹

With monks alone the non-Chalcedonians could not win the day as the insurrection of non-Chalcedonian monks in Amida demonstrated. But the potential of thousands of uprooted monks and other qualified candidates for priesthood was available, and John channeled and structured their force in an ecclesiastical hierarchy which opposed the new religious policy of Justin I and Justinian I. John's work was crowned with success if his priests and deacons could claim to be legitimate office holders by observing the well established canons of the church and undertaking their duties lawfully. If the non-

128 Elias, *Life of John of Tella*, Brooks 77 [Ghanem, 88f].

129 The *Synodicon* in the West Syrian Tradition, Vööbus, includes several canonical texts from the sixth century, some of which I used here, too, but which still need to be explored further.

130 Nevertheless John might have not been able to eliminate every mismanagement in the church; see Menze, *Priests, Laity and the Sacrament of the Eucharist in sixth-century Syria*, *passim*.

131 As presented in the two mentioned *vitae* by Elias and by John of Ephesus.

Chalcedonian clergy controlled the central ritual of the Church, the Eucharist, they could be regarded as the ecclesiastical hierarchy in the succession of the Apostles. John's emphasis on canonical procedure (according to biblical or patristic interpretation and tradition) concerning the sacraments as visible in his *Regula ad Diaconos* gave the evolving Syrian Orthodox church its legitimacy of claiming to be the Church.

John's establishment of a non-Chalcedonian ecclesiastical hierarchy implied also a disintegration of the church in the imperial structure and administration. The emperor Justinian made an effort to reintegrate non-Chalcedonians like John of Ephesus by sending him to Asia Minor for missionary work. This attempt of curry favor with non-Chalcedonian representatives certainly flattered John of Ephesus and other non-Chalcedonian bishops, but it could hardly cover the break John of Tella had brought about. The later development under Jacob Baradaeus who ordained bishops (many of whom had probably received their first ordination from John of Tella like John of Ephesus) gave John's ecclesiastical body its final shape which preserves the non-Chalcedonian tradition until today in form of the Syrian Orthodox Church.¹³²

132 For Jacob Baradaeus see D. D. Bundy, Jacob Baradaeus. The State of Research, a Review of Sources and a New Approach, in: *Muséon* 91 (1978), 45-86.

Janet A. Timbie and Jason R. Zaborowski

Shenoute's Sermon *The Lord Thundered*:
(An Introduction and Translation)

Shenoute's discourse, *The Lord Thundered*, has drawn attention as a source for understanding the endurance of Egyptian traditional religion in Christian Egypt. We seek to add clarity to the ongoing discussion of this text by publishing here a translation that accounts for all the extant MSS. Most of the portions of the MSS are available in various editions by Leipoldt, Amélineau, and Young, but are nowhere published as a literary unit. On the basis of Emmel's tables, our translation collates the parts into a readable whole from which readers are encouraged to refer to earlier Coptic editions (and in the case of unpublished portions, to the MSS themselves). Far from claiming to solve all of the textual and historical problems of *The Lord Thundered*, we consider this translation a starting point for further research. In several instances we have corrected previous editors' misreadings of the MSS, and we have considered their translations in our efforts to best render Shenoute's nuanced style. Through ongoing attention to this, we have learned that knowledge of the Bible is absolutely crucial for understanding Shenoute's language, which is thickly imbued with biblical quotes and allusions. Our aim has been to preserve his sermonic style of repetition and comparison, and to identify as many biblical references as possible.

This sermon deserves careful examination as a source at the center of the debate over the extent to which so-called "paganism" was viable in the fifth century. Partly in reference to *The Lord Thundered*, David Frankfurter remarks:

He [Shenoute] marched into villages to plunder temples and destroy cultic images, and inveighed against popular religious practices as simple as the lighting of celebratory lamps ... Shenoute provides important evidence for the continuity of traditional Egyptian piety at the village level ... While admitting a considerable degree of political topoi in his presentation, one can find references to the gods Min and Petbe (otherwise hardly documented for the Roman period), [and] to domestic celebrations of an Egyptian spirit of supernatural beneficence ("Shai") ...¹

1 David T. Frankfurter, "Shenoute," in *Late Antiquity: A Guide to the Postclassical World*, ed. G. W. Bowersock, Peter Brown, and Oleg Grabar (Cambridge, MA: Belknap Press, 1999), 691.

In his book, *Religion in Roman Egypt*, Frankfurter uses *The Lord Thundered* several times as important evidence for the endurance of paganism in the time of Shenoute (c. 348-466).² He interprets the *Sitz im Leben* of *The Lord Thundered* as an occasion in which “pagan” priests of “Panopolis had enough political acumen and self-confidence to haul Abbot Shenoute before a magistrate in Antinoopolis.”³ But Mark Smith is not convinced of Frankfurter’s methods or interpretations, insinuating that Frankfurter is someone “obsessed with the need to find a pagan lurking under every bed in the Panopolite nome.”⁴ Smith’s critique of Frankfurter’s research, though overly dismissive, is a valuable warning against the pitfalls of the “uncritical use of literary, often highly rhetorical, sources as historical evidence.”⁵ This translation should contribute to a more critical view of *The Lord Thundered* as a literary source.

2 David Frankfurter, *Religion in Roman Egypt: Assimilation and Resistance* (Princeton: Princeton University Press, 1998), see pp. 63, 78, 117, 132, 138, 201, etc. *passim*. We should note here that substantial portions of *The Lord Thundered* appear in translation in Caroline T. Schroeder, “Disciplining the Monastic Body: Asceticism, Ideology, and Gender in the Egyptian Monastery of Shenoute of Atripe” (Ph. D. diss., Duke University, 2002), pp. 247, 256, 259, 260, 264, 275, 280, 282, 283, and 291-298.

3 Ibid., 201.

4 Mark Smith, “Aspects of the Preservation and Transmission of Indigenous Religious Traditions in Akhmim and its Environs During the Graeco-Roman Period,” in *Perspectives on Panopolis: An Egyptian Town from Alexander the Great to the Arab Conquest*, ed. A. Egberts, B. P. Muhs, and J. Van Der Vliet (Leiden: Brill, 2002), 247.

5 Ibid., 245.

TABLE OF MANUSCRIPTS⁶

PARAGRAPH	DU	GG	YQ
1-7		BN130 ⁵ , f. 68/ Leip. 3: 84-86	
<i>gap 2 pages</i>	<not extant>	<not extant>	<not extant>
8-18		GB-CU1699K ff. 1 ^r -4 ^v <unpublished>	
<i>gap 2 pages</i>	<not extant>	<not extant>	<not extant>
19-25	IT-NB IB4 ff. 23-24/ Amélineau 1: 365-368 [Zoega 455-6]		
25-26		BN131 ⁵ , f. 65 ^v and ^r <unpublished>	
26-41		IT-NB IB7, ff. 4-8/ Am. 2: 134-143 [Zoega 517-18]	
<i>gap 2 pages</i>	<not extant>	<not extant>	<not extant>
42-45		AT-NB 9341 <<2 pgs>> (Young pp. 146-8)	
<i>gap 2 pages</i>	<not extant>	<not extant>	<not extant>
46-73	IT-NB IB4, ff. 25-32/ Amélineau 1: 368-383 [Zoega 456-7]	IT-NB IB7, ff. 9-12 (In same Amél.)	
<i>gap 3 pages</i>	<not extant>	<not extant>	<not extant>
74-76	IT-NB IB4, f. 33/ Amélineau 1: 383-385 [Zoega 457-8]		
<i>gap 15 pages</i>	<not extant>	<not extant>	<not extant>
77-81		AT-NB 9313 <<2pgs>> (Young pp. 146-8)	BN 130 ⁵ 83
<i>gap 6 pages</i>	<not extant>	<not extant>	<not extant>
82-84	IT-NB IB4, f. 34/ Amélineau 1: 385-387 [Zoega 458-9]		
84-86		AT-NB 9693 <<2pgs>> <unpublished>	

6 This table is derived from Stephen Emmel, *Shenoute's Literary Corpus* (CSCO 599-600, subs. 111-112, Louvain 2004), pp. 415-418, 429, 430, and 806-808. For his description of the text, see p. 618, 619.

TABLE OF THEMES AND KEY TERMS
(in the sequence in which they appear in the sermon)

THEMES	PARAGRAPH NUMBERS	THEMES	PARAGRAPH NUMBERS
Pneueit.....	1	Repentance and Obedience	39-41
Satan's Fall	3	Listening to Scripture	43-46
Demons	4-8	Ezekiel 37:1-14	47
Children of Satan	9	Dry Bones and Faith	48
Children of God	10-11	Pagans, Heretics, Manichaeans, and Jews	49
The Fire of Gehenna	12	Resurrection	49
Casting Down Temples	13	Children of the Devil	50-51
Co-Workers of Satan	14	Vanity, Heretics, and Satan	52-54
Co-Workers of God	15	Life and Death	55
Many Idols	16	Resurrection: Future and Present	56-57
One God	17	Resurrection: The Penitent and the Thankless	58-60
Worship of the Elements	18	Woes against Heretics	61-67
The Dead and Living	19-20	Fidelity to Baptism	64
The Seed of Unrighteousness	21	Fidelity to the Eucharist	68
Trusting in Men or the Lord	22-23	Worship of Celestial Bodies	69
Christ's Manifestation through the Virgin Mary	24	Worship of Materials	70
Satan's Manifestation through Heretics	25-26	Worship of the Creator	71-72
Friends of God and Friends of Satan	27	Powerlessness of Pagan Gods	73-74
God's Kingdom and Amente	28	Kronos, Petbe, and Rhea	75
Sacrifice: Righteous and Unrighteous	29	Zeus, Ares, Ptah, and Apollo	76
Casting Down Idols	30	Resurrection: its Veracity	77
Laughing at Temples	31	Rejecters of God	78
Light and Darkness	32-33	Powerlessness of False Gods	79-81
Demise of Heretics	34-35	Threshing of the Heretics	82
Vanity	36-37	Aristophanes' Plays	83
Unlawfulness	38	God's Wrath	84-86

Introduction*

1. [GG1 = L. III: 84]¹ These are the words which Shenute said in an *instruction* in the days when he came from Antinoe in the *time* [L. III: 85] when the *idolatrous* priests *accused* the Christians, having taken them to the *post* of the governor on the day their temple in Pnueit was destroyed.

The Sermon

2. "The Lord thundered from heaven and the exalted one raised His voice. He sent arrows and he sharpened them and he increased the lightnings, and he overturned them. *Springs* of water appeared and the foundations of the *world* were revealed."²

3. I shall speak this way, *grieving* and troubled at heart: how great is the grief of those grieving over us, because it is Satan who fell to the ground from heaven like lightning.³ He reckons himself – among those sinning through him – as strong, while he is weak.⁴ *For* if he has power, he has it through those giving him a place in them, to the point that he makes great wickednesses dwell in them – especially the *pagans*⁵ and the *heretics* – the sons of the *dragon* [which is perverted],⁶ about which the [*prophets*] spoke, [GG2 = L. III: 85] "Serpents and the sons of serpents that fly."⁷

4. Granted, the *demons* are accursed with all their works. *But* I will speak a word of scorn, shame, rebuke, and judgment upon you: all who are unfaithful

* Note on translation conventions: We italicize translations of Greek words, lacunae of entire lines are represented with braces – [] – in a special way (see footnote 13), unreadable characters or words also appear in braces, and interpretive glosses are bracketed with < >.

1 Bracketed manuscript and edition references in this translation include the codex and its pagination [GG1] as reconstructed by Stephen Emmel, *Shenoute's Literary Corpus* (CSCO 599-600, Subs. 111-112, Louvain 2004), especially pp. 36-45, and either the modern edition and page number [L. III: 84] or the library, manuscript, and folio number for unpublished material [GB-CU1699K f. 1 recto]. Thus, [GG2 = L. III: 85] marks the beginning of a page in the ancient manuscript, which is found on page 85 of Leipoldt's edition. In contrast, [L. III: 85] simply marks the beginning of a new page in the published edition. We have been guided by the reference system used by Bentley Layton, "Social Structure and Food Consumption in an Early Christian Monastery: The Evidence of Shenoute's *Canons* and the White Monastery Federation A.A.D. 385-465," *Muséon* 115 (2002): 54.

2 Psalm 17:13-15 (all Psalms noted acc. to LXX). See also Zechariah 9:14.

3 Isaiah 14:12, Luke 10:18.

4 Matthew 12:29, Mark 3:27.

5 Literally, ΝΕΓΑΛΛΗΝ, translated throughout as "pagans."

6 Isaiah 27:1.

7 Isaiah 30:6.

to their *creator*. That is to say that the *demons* knew the Lord at that time and bowed, worshiped him, and cried out [L. III: 86] in a loud voice, "What do you want with us, Son of the Most High God?"⁸ And further, [they were] crying out, "You are the Christ, the Holy One of God," who already[....] not permitted to speak. *But* as for you, you did not know Him.

5. The *demons* trembled and confessed Him out of fear, and they bowed to him, as it is written in the holy *gospels*. *But* you – enemies of the truth – did not enter into the knowledge of His divinity.

6. The *demons* entreated him not to *torture* them before the time, and also that he let them go into the pigs.⁹ *But* you yourselves did not beseech him in order that he would endow you with knowledge of him, so that you would escape the unquenchable fire.

7. Those who became demon-possessed, the paralyzed, and the blind. ... [end of Leipoldt]¹⁰

<Approximately 2 pages missing in Codex GG>

8. [GG5 = GB-CU 1699K f. 1 recto]¹¹ and which are paralyzed¹² from your head to your feet. [You are un]able [to obey] the word [of the Lord] *but* now [■] – *perhaps one line unreadable* – down [to] him [....] to do a single good thing [...] because the true physician is not with you to cure you.

9. Your father, *however* – Satan, having separated from those in heaven, fell down upon the earth, he became completely crushed, and he became [use]less. You also separated from [the Christ]ians: [You fell] from [right]eousness; [You were crush]ed [completely.] [col. b] [You became useless] [], [you], [], [], [the (?)], [Satan (?)], [Angels]¹³ and all the holy ones.¹⁴ You also: You are estranged from the *catholic church* which exists on earth; and you are estranged from [the] feast of the Christians. Behold, "this is your portion and this is your lot," as it is written¹⁵ – while you have chosen to serve many gods and you slave for them in every *evil* matter because sins

8 Mark 1:24. See also Matthew 8:29, Luke 4:34, 41; 8:25.

9 Matthew 8:31, Mark 5:12, Luke 8:31, 32.

10 Gap of two pages wanting (see Emmel, p. 429 for index of Codex GG, pp. 3, 4).

11 See footnote 1 for MS referencing.

12 Cited, Crum 388a.

13 The MS columns present lacunae. In our translation, each bracketed segment (separated by a comma) represents one line of lacuna in the MS. With the size of each bracketed segment we are roughly approximating the amount of space that the missing text would fill in our English translation. Such lacunae appear in paragraphs 9, 11, 13, 25, 26, and 85.

14 Hebrews 12:22.

15 Wisdom 2:9.

become hateful³⁰ to everyone who *believes* in God. As it is written, “Whoever hates you, O Lord, I hated them. I have wasted [GG8 = GB-CU 1699K f. 2 verso] [away over y]our enemies. I have hated them with a great hatred. They became enemies to me.”³¹

12. Moreover, the fire of *Gehenna* will *possess* you all together: you and those who are perverted – who commit *impiety* of your sort, when you destroy their good hearts with your wicked words. Edify yourselves³² now, and cordon yourselves <off>, with the *demons*; walk in the darkness; and do the deeds of those ones. If this is what you chose for yourselves, may the Lord [col. b] wipe you out all at once, since you are truly “men of blood and guile.”³³ You are “*evil and deceitful* men who *advance* in wickedness.”³⁴ And further, “your ignorance is apparent to everyone;”³⁵ your “minds are corrupted,”³⁶ according to the *scriptures*, and you are rejected persons in everything.³⁷ It is against the Christians that you dispute “like Janes and Jambres, who stood against Moses.”³⁸ It is for yourselves that you prepared the fire of *Gehenna* [by] your [evi]l deeds.

13. [] to you [now] [and tremble] [before] the Christ[ians, while] fleeing [GG9 = GB-CU 1699K f. 3 recto] from place to place, while they chase you away from the *catholic church*, just as those who chase foxes through vineyards;³⁹ and while they destroy your *places*⁴⁰ and your temples, just like those who destroy foxes’ dens; and while they cast down your gods, breaking them to reveal your shame. And you will realize that “your mind is ashes.”⁴¹

14. Truly, according to what is written, O “senseless sons and those who are despised: that belong to the name and the glory dried up from the earth,”⁴² you have no wise ones, [like] the sons of God who are *faithful* to Him from the end of the earth to the limit [of the] [col. b] [*world*].⁴³ Because He is God – there being no other besides Him – it is impossible to liken another one to

30 ΕΤΕΤΝΟΜΜΕCΤΕ, cited Crum 187b. (HT L. 1)

31 Psalm 138:21,22.

32 ΚΩΤΕΡΩΤΗ “turn” or “surround” your mouth, or “edify yourself.” If the the text is in error, options would include: ΚΩ ΡΩΤΗ, meaning “be silent,” or ΚΩΤΕ ΕΡΩΤΗ, meaning “turn self” (i. e., “repent”).

33 Psalm 5:6.

34 I Timothy 3:13.

35 II Timothy 3:9.

36 II Timothy 3:8. Sim., I Timothy 6:5.

37 Cited, Crum 794b.

38 I Timothy 3:8.

39 Song of Songs 2:15.

40 ΝΕΤΝΤΟΠΟC.

41 Wisdom 15:10.

42 Job 30:8.

43 ΟΙΚΟΥΜΕΝΗ?

Him.⁴⁴ Or, do you not see since “you destroyed your shame, because you had a *harlot's*-face,” as it is written.⁴⁵ *Truly*, your deeds expose you because you are “co-workers”⁴⁶ of Satan and you are “pastures”⁴⁷ of that one, and you are “temples” for *demons* to do their wicked deeds through you,⁴⁸ while supporting “the *mystery of lawlessness*” which “*operates*”⁴⁹ in you and your [GG10 = GB-CU 1699K f. 3 verso] whole unbelieving race.

15. *But* as for the Christians, *according* to what is written, they are “co-workers of God,” “pastures of God,”⁵⁰ “temples of” the Lord Jesus; in them he dwells, and in them he moves, “being unto them God.”⁵¹ And as for them, they are for him “sons and daughters, just as the Lord *Almighty* himself said.”⁵² And it is a *seed* blessed by God.⁵³ And further, “a kingdom,” and, “an holy priesthood,” and it is [col. b] “an holy *nation*, a people for life,”⁵⁴ as it is written. It is a *seed* of God, never unfaithful to the one who created them, as it is written: “The sons of God do not sin since the *seed* of God is in them.”⁵⁵

16. *But* you, O *heretics*, you are a *seed* that has been scorned by the Lord God; you are the sons of destruction who *call* upon the wooden *idols*, and the stones, and the other works of human hands. Your gods are many and they are without number. *But* there is not a single [one] among them who [is able to do] that which is [GG11 = GB-CU 1699K f. 4 recto] good, or do evil so that one would be afraid of them. *As for* you: not only if you do evil while away from your gods will they not be able to recognize you; *but* even if you do it in their presence – in the place where you serve them – they will not be able to *punish* you, nor will they be able to honor one of those serving them.

17. *But* as for the Christians, “it is a single God who exists for them, the Father, and a single Lord, Jesus, the Christ:”⁵⁶ this one whose fear filled the [whole] earth [and], [col. b] fear Him. And there is no one who will be able to hide from Him. He fills heaven; He fills the earth, *according* to the *scriptures*.⁵⁷ “He is up in the heavens and He is upon the

44 Isaiah 45:5.

45 Jeremiah 3:3.

46 This is a contrasting analogy to the one presented in I Corinthians 3:9, which has identical phraseology.

47 Cf. AT-NB 9313, l. 19-23 (= Young, pp. 146-8), re. sin pasturing the sinner.

48 Contrasting with Ephesians 2:10.

49 II Thessalonians 2:7.

50 I Corinthians 3:9.

51 Very close paraphrase of II Corinthians 6:14.

52 II Corinthians 6:18.

53 Various referents: Psalm 36:26, Isaiah 61:9, 65:23, I Peter 2:5,9, Galatians 3:29, Acts 3:25.

54 I Peter 2:9.

55 I John 3:9.

56 I Corinthians 8:6.

57 Cf. Jeremiah 23:24.

earth,” as it is written, “and all that He desires He did.”⁵⁸ Those sinning against Him He scorns, and those doing good before Him He blesses. Those who die in their disbelief and evil, He throws into the fire of *Gehenna*. But those who die among those *believing* in him – (those) who do good – he takes them into eternal life.

18. *But, perhaps* you for your part, [GG12 = GB-CU 1699K f. 4 verso] O *wretches*, you fear and tremble greatly. *But* you also commit sin. You serve and you worship the darkness as god; and the light and the *air*, and the wind, and the water, and the fire, and the places of the rising of the sun and the moon and the stars of heaven; and all the others which you worship. “Powerless and destitute *elements*” are what you are under. “Days, and months, and seasons, and years are what you observe.”⁵⁹ You are diviners: [*col. b*] augurs, casters of the evil eye, enchanters, wizards, potion makers, astrologers, dreamers, liars, takers of false oaths, murderers, the *sexually licentious*, *catamites*, and adornment lovers.⁶⁰ You wish that your face be beautiful. You give care to the *flesh* as regards to *lust*.⁶¹ You are braggarts, *despisers*, boastful men, blasphemers, arrogant men, *traitors*,⁶² God-haters, cruel ones,⁶³ merciless, *evil*

<Approximately 2 pages missing>

19. [DU15 = Amél. I: 365] ... *law[less]*, you did not acknowledge the wonders of God since you did not acknowledge him, so that you might know: The Lord is great, and He is a wonder, performing wonders, as it is written.⁶⁴ You are *tombs* full of dead *demons*. Destruction and darkness are your deeds, while it is not possible for you to speak the truth, since you do not have it. *For* it is you to whom the written word says, “Will you do your wonders among the dead? Will they speak your mercy in the *tombs*, and your love down in perdition? Will your wonders be recognized in the dark, and your *righteousness* in a land you have forgotten?”⁶⁵ And it is you about whom the written word says, “The dead [Amél. I: 366] are not the ones who will bless you, O Lord, *nor* anyone who will go down to Amente.

58 Psalm 113:11.

59 Galatians 4:9,10.

60 Cited, Crum 435b.

61 Cf. II Peter 2:10.

62 II Timothy 3:4.

63 II Timothy 3:3.

64 Cf. Psalm 85:10.

65 Psalm 87:10,11.

20. *But* we, “the living” – Christians – are “the ones who will bless you from now to eternity.”⁶⁶

21. *Again*, you are the ones to whom the written word says, “Will an Ethiopian change the color of his [DU16 = Amél. I: 366] *body*, or will a leopard change its spots which are on it?”⁶⁷ Thus you, for your part, O pagans⁶⁸ and heretics, will not be able to do the good. You are doers of wickedness. *Nor* will you be able to know God and his Christ Jesus, since you have learned to worship many gods. *For* just as – according to the scriptures – “grapes are never harvested from a thorn bush, *nor* are figs ever gathered from thistle,”⁶⁹ so it is in your case: there is no *thought or deed of righteousness* in you. *For* it was not in vain that the holy prophets said angrily, “Pour out your *wrath* upon the *nations* that did not know you, and upon the kingdoms that did not *call* upon your name,”⁷⁰ since they *afflicted* your children – the Christians – *bringing charges* against them before the *rulers and govern* – [Amél. I: 367] *ors*, just as their *evil seed* who – from the beginning – had *afflicted* all the *ancient, righteous prophets*. Who did not recognize you – O heretics – namely, that you are *partners* [DU17 = Amél. I: 367] of those whom God killed at that time in a *flood*? You are *seed* of the men of Sodom and Gomorrah, and you are the *seed* of the *Pharaoh*, king of Egypt. You are the *seed* of everyone who fought against God in their *unbelief*, since the beginning.

22. It is you who trust in men: those whose eyes you are able to shut with *gifts* and guileful words, in order that they *assist* you. *But* it is upon yourselves that you incite the curse, which is written in the *scriptures* of God; and it is over yourselves that you empower it, as it says, “The man whose *hope* is in man is cursed.”⁷¹

23. *But* as for the Christians, it is they who trust in the Lord and set their hearts on him, in order that He *assist* them. It is in their good things that they are *zealous*, so that He would make them *worthy* of the saying, which is written: “The man who sets his heart on the Lord is blessed, and the Lord will be *hope* for him.”⁷² The Son of God is the “first-born of all the creation,” and “it is through Him that the whole universe came to be” – [DU18 = Amél. I: 368] “those in heaven and those on earth.”⁷³

66 Psalm 114:15 (Budge), 113:25, 26 (LXX).

67 Jeremiah 13:23.

68 ΝΞΕΛΛΗΝ.

69 Matthew 7:16.

70 Psalm 78:6 and Jeremiah 10:25.

71 Jeremiah 17:5.

72 Jeremiah 17:17.

73 Colossians 1:15-16.

24. But I will offer up⁷⁴ for you your abominations, and I will tell you what you do not want to hear. You are those who blaspheme, [saying]⁷⁵ “he was not manifested⁷⁶ through the *Virgin* Mary,” while I say that the Lord Christ Jesus, the God of the Christians, chose an holy *virgin*. She “did not ‘know’ a husband,” as it is written.⁷⁷ He was manifest through her womb and He designated Joseph as a father for Himself, though He is father of the universe. And further, He said, in His love toward those who are His, “The one who does the will of my father who is in heaven – this one is my brother and my sister and my mother.”⁷⁸

25. But [as for] you, O *heretics*, Satan chose you for himself: polluted and defiled men, resembling him in every *impurity*, in order that he be manifest through you. And it is you who are in travail with him, and he has *spoken boldly* about you, since you do his will in every *impiety*.⁷⁹ [GG17 = FR-BN 131⁵ f. 65 verso] It is he whom heaven and all those in heaven *tolerate*. The *heretics* accept him [GG18 = FR-BN 131⁵ f. 65 recto]

[], [], [], []⁸⁰ the man (?) [who is among] [Christians] through [Jesus] in their (?) [deeds] and he himself [was clothed], as [it is] written, “Clothe yourselves with our Lord Jesus the Christ.”⁸¹

26. But Satan, for his part, continually dwells in the person who is among the *heretics*; and it is he who clothes them and all their *offspring*, empowering them in all haughtiness. And the Christians are continually in travail, *according* to what is written, in works [col. b] [], [], [], [], [], [], [], forget[], heart[].⁸² Furthermore, the prophets and all the Christian fathers, through their *righteousness*, were worthy to have *angels* appear to them, and they spoke with them so that they would enjoin their Christian children to keep the *regulations* of God. For through the *lawlessness* itself of the false *wise ones* of the *heretics*, the demons [GG19 = Amél. II: 134] dwelled in them. They filled books for

74 Cited, Crum 591a. Cf. Amélineau I, p. 386.

75 Here begins the GG parallel in BN 131⁵, f. 65^v. N. B., the recto and verso are reversed in this MS.

76 “Manifest” is used to translate *ὡφανε* in this extended contrast between the virgin birth and Satan’s use of sinners.

77 Luke 1:34.

78 Matthew 12:50.

79 End of DU in Amélineau.

80 See footnote 13 for our method of representing lacunae.

81 Romans 13:14.

82 See footnote 13.

them with abominable words, so that the Lord will destroy them and their remnant. As it is written, "The remnants of the *impious* will perish."⁸³

27. Through the *righteousness* of all the *righteous* they were called Friends of God: like Abraham, the friend of God,⁸⁴ and like the *apostles*, whom the Lord called "my friends."⁸⁵ Now on the one hand, through the *lawlessness* of the *heretics*, Satan appointed them as friends for himself: <both> them and their *philosophers* who grow hair⁸⁶ like women.

28. It is the Lord Jesus, for His part who desires, *according to* what is written, that those who *believe* in Him and love Him, who keep His words, be with Him in His kingdom, so that they would see Him in His glory and rest with Him⁸⁷ forever.⁸⁸ But Satan, on the other hand, *according to* his will, is *eager* to see all the *heretics* with him down in the fiery furnace "which was prepared for him and his *angels*,"⁸⁹ as it is written, [Amél. II: 135] so that the *heretics* about whom he boasts, "They are mine!," will see his shame is theirs down in Amente forever.

29. "In *faith*," *according to* what is written, Abraham did not spare his [GG20 = Amél. II: 135] beloved son because of his love for God, but "he offered up <sacrifice>, being *tested*."⁹⁰ Now, as for the *nations* "pouring out the blood of their sons and their daughters to the *demons*," as it is written in the Psalms,⁹¹ from your *seed* there were unbelieving and *impious* kings since the beginning, like Gog and Og⁹² and those like them, and Herod the king: this one whom the Lord reckoned as a fox⁹³ of your own sort.

30. From the *seed* of the Christians there were *believing* kings, *righteous* kings from the beginning until now, such as David, Solomon, and Hezekiah, and all the *ancient* and *righteous* kings, the kings and *rulers* who destroyed your temples and cast down⁹⁴ your *idols*. They belong to the Christians. The setting up⁹⁵ of your gods from the beginning occurred [Amél. II: 136] for a destruction of your *souls*, and the casting down of your *idols* at this time has now made you *wretched* since those that you set up for yourselves [GG21 =

83 Psalm 36:38.

84 Genesis 15:6; Romans 4:3; Galatians 3:6; II Chronicles 20:7; Isaiah 41:8; James 2:23.

85 John 15:14.

86 Cited, Crum 623b.

87 Scribal error reads **NMMA**Υ. Instead, read **NMMA**ϣ.

88 John 14.

89 Matthew 25:41.

90 Hebrews 11:17.

91 Psalm 105:37, 38.

92 See Psalm 134:11, 135:20; and Ezekiel 38:2-4.

93 Luke 13:32.

94 Cited, Crum 443a.

95 Cited, Crum 456b.

Amél. II: 136] as gods were crushed and broken⁹⁶ when the Christians pulled them face-down on the ground, laughing and mocking your foolishness, shouting, bringing out melodies⁹⁷ like those who sing with a *cithara* when their hearts rejoice within them over the destruction of those which they worshiped, saying thus [reproach]ing you: "Baal fell. Dagon was crushed. Their handiwork is for *wild animals*, and domestic beasts bear them, bound like a load of dirt."⁹⁸ And further, "*Idols of the nations* are silver and gold, they are works of human hands;"⁹⁹ "may their makers and everyone believing in them become like them."¹⁰⁰ And again, "All the gods of the *nations* are *demonic idols*."¹⁰¹ [Amél. II: 137]

31. Now these and many others always sing *psalms* to the blessed God, rejoicing over the comfort of their mother, the holy *church*, which they see filled with multitudes of *people* who believe in *God* and His Christ Jesus, prostrating themselves, worshipping [GG22 = Amél. II: 137] the Lord according to what is written, "Come let us worship and bow down to Him, and weep before the Lord, He who created us, since He is our God, we are His people."¹⁰² And it is they who laugh at your temples which were abandoned,¹⁰³ and all your other places in which you offer up *sacrifices* to empty things. The *journey* of our God Jesus the Christ happened to destroy your temples; it happened to populate the *catholic* church. It happened for you, to scatter; it happened [for them] to gather in His holy *people*. Likewise, the *cross* of the God of the Christians, Jesus, became for them an eternal life and it happened in order to destroy your service to them.

32. It is the Christian children of the King, the Christ, the Lord Jesus, who are in "the light of life,"⁹⁸ as it is written. But the *heretics*, for their part, and all the *impious nations* [Amél. II: 138] are "in the [dark]ness."¹⁰⁴ Like a man who en[tered] into a dark place, darkness spread over him, making him invisible to those seeking him, so too are the *leaders* of the unbelieving *nations* [GG23 = Amél. II: 138] since the beginning, having been swallowed¹⁰⁵ in the dark *place* which is Satan. And they went astray in his corners,¹⁰⁶ his streets, and his *storehouses*, while all the *lawless* darkness had spread over them by appearing

96 Cited, Crum 513a.

97 Cited, Crum 477a.

98 Isaiah 46:1,2.

99 Psalm 134:15.

100 Psalm 134:18.

101 Psalm 95:5.

102 Psalm 94:6-7.

103 Cited, Crum 746a.

104 John 8:12.

105 Cited, Crum 386a.

106 Cited, Crum 108a.

among them and by filling them with darkness, like houses built underground, having no little ray¹⁰⁷ of light in them.

33. For God abandoned them, the true light Jesus, this one who sheds light on His Christian sons who have the light, *believing* in the light and walking in the light always.¹⁰⁸ "The darkness did not grasp them," as it is written.¹⁰⁹ *Now* just like a man who has fled from a deserted, dark place to a bright *place*, where a multitude of *cities* surrounds him, so too also are our *ancient* fathers Abraham, Isaac, Jacob, those before them, and those after them who all fled from the *error* which is in the world to the true knowledge. They were under [Amél. II: 139] "the shadow" of the Lord, [GG24 = Amél. II: 139] "the God of heaven."¹¹⁰ And *according* to what is written, just as "a light shines in the darkness and the darkness did not grasp it,"¹¹¹ thus are all their *seed* from the beginning up to now, shining through the good deeds. The darkness of the whole *race* of the *heretics* "could not prevail against them."¹¹²

34. It is you to whom the written word says, O *heretics*, "the teeth of the sinners you wore down,"¹¹³ and, "your tongue and your heart are empty."¹¹⁴ "You perished through your plots, according to the magnitude of your iniquities."¹¹⁵ The Lord destroyed you, since you made Him angry. Your "memory was destroyed openly."¹¹⁶ You were "sunk in the destruction which you carried out."¹¹⁷ You "became old" and the *demonic* "sons of strangers; you became crippled in your paths."¹¹⁸ The Lord "will overturn you and He will not build you up."¹¹⁹

35. "The words of your mouth are *lawlessness* and guile. You did not desire to know the good in order to do it, having pondered *lawlessness* upon your bed, having [Amél. II: 140] stood on every wicked path; and *evil* you did not hate."¹²⁰ "Your heart gathered [GG25 = Amél. II: 140] *lawlessness* for you."¹²¹

107 Cited, Crum 85a.

108 Alluding to John 1:9, 12:36, and I John 1:7.

109 John 1:5. Shenoute changes the object from third person singular to plural. The text often substitutes different pronominal objects and subjects in using biblical quotes, while otherwise quoting word for word.

110 Psalm 90:1.

111 John 1:5.

112 Matthew 16:18.

113 Psalm 3:7.

114 Psalm 5:9.

115 Psalm 5:10.

116 Psalm 9:6.

117 Psalm 9:15.

118 Psalm 17:45.

119 Psalm 27:5.

120 Psalm 35:3,4.

121 Psalm 40:6.

"You perished before the face of God"¹²² and His Christ Jesus. "Coals fell down upon you" from Him; "He sent you down into a fire,"¹²³ since you are "a senseless *people* who have angered His name."¹²⁴

36. Your "vainglory went up to Him many times;"¹²⁵ "you raised your horn up to heaven; you spoke to God with violence."¹²⁶ Because of this, "He *struck* you down *as* an enemy, having handed you over to reproach forever."¹²⁷ "A wind," which is the wrath of the Lord "breathed upon you." You "were dry" and "the whirlwind," which is His *wrath*, "will carry you like sticks."¹²⁸ "For it is *yet* a little while," and you "will not exist" at all.¹²⁹ For you are ignorant that you were shamed greatly. You perished little by little with all your *seed*.

37. How were you destroyed like a broken <piece> of wood, O sinners who rejoice over vanity? And in what way do you perish, enemies of the Lord? Is it not because the *Spirit* of the Lord which is in the *prophets* fights against you? *Behold*, "your enemies will be destroyed and [GG26 = Amél. II: 140] everyone who does a *lawless* [Amél. II: 141] deed will be brought to naught."¹³⁰

38. Furthermore, "it is sinners who perish upon the earth."¹³¹ And, "the *unlawful* will be wiped out," "the good ones will remain upon the earth," "and the saints will remain upon it."¹³² How much will the "*unlawful* person" show that he is a hater of good, if we do not *repent* after hearing all these words – these which are testimonies to us and belong to the *scriptures* – from the "*lilies* growing in the field" and other *insignificant* things?¹³³

39. The wool is changed into a number of forms and colors by those working with it, *but* as for "the *impious*, he remains in his *evil*," as it is written.¹³⁴ He did not turn, through all the words of God, towards *love*, truth, and all good. On the one hand, "God spoke many times in many ways,"¹³⁵ with his saints whom he *apprised* about all his desires. *But* it was a single time at which he commanded Noah to create the *ark*, and he completed his work, and was

122 Psalm 67:2.

123 Psalm 139:10.

124 Psalm 73:18.

125 Psalm 73:23.

126 Psalm 74:5.

127 Psalm 77:66. Note the Egyptian context of this Psalm, in 77:51.

128 Isaiah 40:24.

129 Psalm 36:10.

130 Psalm 91:9.

131 Psalm 103:34.

132 Proverbs 2:21,22. Cf. Psalm 36:38.

133 Matthew 6:28, Luke 12:26,27.

134 Ecclesiastes 7:16.

135 Hebrews 1:1.

[GG27 = Amél. II: 141] saved from the *wrath* which came down upon the earth: he and his whole house and many different flying creatures, different beasts, and domesticated animals.

40. *But* we did [Amél. II: 142] not obey. It is we who do evil after all these words from God that would make us do *justice*, by which we might be saved. *And* it was a single time that God told Abraham to offer up his beloved son and he acted *promptly*, according to the will of the Lord, because he loved him more than his son. *But* we did not obey him up until now in all his words that would make us "*present our bodies*" to him "*as sacrifices*" in all purity and all truth.¹³⁶ *Nor* did the *angels* say many words to Lot in order that he flee from those *cities* which the Lord burned in a fire from heaven through God, *and* he did what was commanded him in an instant. *But* we did not obey God in all His words that would make us flee from every evil to every *good* and true deed. *And* furthermore, it was a single message which God spoke to his *disciples*: [GG28 = Amél. II: 142] "Follow me and I will make you fishers of men," and they *promptly* left their nets, their boats, their father, and the hired men, and they followed him.¹³⁷ And thus, they received these great honors and these great glories from him [Amél. II: 143] through wondrous deeds.

41. *But* we did not obey Him in all His words that would make us renounce our *lusts* and all our sins so that we would become worthy of his mercy and his blessing. To whom will I bear witness so that he will hear: The saints and *righteous* ones – from our *ancient* fathers and the *prophets* up to our fathers the *apostles* – did not disobey God in doing all His desires. *But* they even *encouraged* others, teaching them His ways, as it is written, "I will teach these *lawless ones* your ways and the *impious ones* will return to you."¹³⁸ Further, we were *incapable* of doing his will of our own accord, as children who will *inherit* the kingdom of their Father who is in heaven, *nor* did we obey his words and his *scriptural* teachings, these which compel us to *subordinate*

<Approximately 2 pages missing>¹³⁹

42. [GG31 = Young: 144] ... the end of the earth," says the Lord.

43. And further, "Listen to me and you will eat my *good things*, and your *souls* will be well nourished by my *good things*. Pay heed with your ears and

¹³⁶ Romans 12:1.

¹³⁷ Matthew 4:19,22; Mark 1:19,20. This quote includes the Markan material not found in Matthew.

¹³⁸ Psalm 50:13.

¹³⁹ See Emmel, p. 429, for his index of Codex GG, missing one leaf (pp. 29-30).

follow my ways. Listen to me and your *souls* will live on *good things*.”¹⁴⁰ All *scripture* from Genesis down to the last words of the *New Testament* are calling all of us to listen to God and not to sin, *or*, having committed sin, to turn ourselves to him so that he will heal our wounds, as it is written, he is “the healer of those wounded in their hearts, who binds their wounds.”¹⁴¹

44. The earth [*col. b*] which is thirsty *often longs* for rain to “come down upon it many times,” as it is written.¹⁴² And further, “The deer loves to stop at the *spring* of water,”¹⁴³ and also, “The young lions roar for prey, seeking their food from God.”¹⁴⁴ But we ourselves did not pay heed to the words of the Lord until now, correctly, so that we do them and not just hear them. Nor did our “*souls* thirst for the living God,”¹⁴⁵ so that we would pursue Him. And we did not cry out to Him truly until now, so that He would give us food. As it is written, “He gave food to those who fear Him,”¹⁴⁶ not just food [GG32 = Young: 145] of the *flesh*, but “solid food, of the *mature*,”¹⁴⁷ as it is written.

45. At the command of God, the wooden staff turned into a snake in the hand of Moses, and the snake turned into a staff.¹⁴⁸ But for our part, we did not obey his command so that we turn from our evil deeds to good deeds, so that we ourselves – ignorant and disobedient sinners – would not always escape the saying that is written, that “Ephraim became like a *loaf* unturned.”¹⁴⁹ Whoever listened [*col. b*] to these [messages] *well, according* to what is written, he observed them. Listen to what comes after them: “There is an hour coming when those who are dead will hear the voice of the Son of God, and they will live.”¹⁵⁰ And they will come forth¹⁵¹ from their *tombs*. Further, *just as* at the time he called out once, “Lazarus, come forth”¹⁵² and the one who had died came out bound, so too he spoke one time when the son of the *widow* in Nain arose.¹⁵³ And further still, he spoke once, then the daughter of the *leader of the synagogue* arose.¹⁵⁴ And the *prophets*, further.

140 Isaiah 55:2,3.

141 Psalm 146:3.

142 Hebrews 6:7.

143 Psalm 41:1. Budge: 2ONBE, Shenute: ΠΥΓΗ.

144 Psalm 103:21.

145 Psalm 41:2.

146 Psalm 110:5.

147 Hebrews 5:14.

148 Exodus 4:4.

149 Hosea 7:8.

150 John 5:25.

151 John 5:29.

152 John 11:43.

153 Luke 7:11-17.

154 Luke 8:41-56.

<Approximately 2 pages missing>

46. [DU35 = Amél. I: 368] ... all our *lawlessness*.

47. O this great wonder without measure! The scattered bones, the bones that were burned in a fire, the *bodies* that the *beasts* [Amél. I: 369] and the birds ate, the *bodies* that became decomposed on earth: they will hear the voice of the Son of God and they will come together, each one to its own part.¹⁵⁵ Sinews will come upon them, *flesh* will come upon them, skin will stretch out over them, a *spirit* will enter into them, and they will live, arise, and stand before the one who *commanded* them. Just as Ezekiel the prophet said,

"The hand of the Lord was upon me; it brought me by the *spirit* of the Lord; it set me in the midst of the field, and this was filled with human bones, and it made me go around all of them. Behold, they were very numerous on top of the field, being very dry. The Lord said to me, 'Son of Man, will these bones live?' I said, 'Adonai, O Lord, you are the one who knows.' He said to me, 'Prophecy over these bones and [DU36 = Amél. I: 369] say to these dry bones,' 'Listen to the word of the Lord: this is how the Lord Adonai spoke to me: 'say to these bones, Behold, I will put into you a *spirit* [Amél. I: 370] and you will live. I will put upon you sinews, I will bring upon you *flesh*, I will stretch skin over you, I will insert a *spirit* in you, you will live, and you will know that I am the Lord.'" I *prophesied* just as He had commanded [me], and there was a sound after I *prophesied*. Behold, there was an earthquake; the bones went forth toward each other. I looked and behold, sinews came upon them, *flesh* came upon them, skin stretched over them, *but* there was no *spirit* in them. And He said to me, 'Prophecy over the *spirit*; prophecy son of man and say to the *spirit*, "Thus Adonai the Lord said, 'O *Spirit*, come from your four winds and blow into these dead people, [DU37 = Amél. I: 370] and they will live.'" And I prophesied as He had commanded me, and the *spirit* came into them. They lived, they arose, and they stood, being a very great multitude. He said to me, 'Son of man, these bones are the whole house of Israel. As for them, they say, "Our bones were dry, what we expected perished, it separated from us." Because of this, *prophecy* and say to them, "Thus Adonai [Amél. I: 371] the Lord said, 'Behold, I will open your *tombs* and I will bring you out of them, my *people*, and I will take you into the land of Israel. You will know that I am the Lord in my opening of your *tombs*. I will bring you out of them, my *people*, and I will put a *spirit* into you, and you will live and I will give you rest in your land, and you will know that I am the Lord. I spoke and I acted,' says Adonai the Lord."'"¹⁵⁶

See the commandment of God that will cause the dead to arise in an instant.

48. *Now* pay attention [DU38 = Amél. I: 371] also to your irreverence, O men who continue in their sins. O this hardening of heart which grips us. Each of the dry bones will know what is its own and they will go toward each other and none will mix with what belongs to another one. *But* the bones will go toward each other; sinews will come upon them, *flesh* will come upon them, and skin will stretch over them. A *spirit* will come into them, and they

155 Cited, Crum 526b.

156 Ezekiel 37:1-14.

will live. *But* as for us, we did not listen until now, so that each one of us would leave from his wicked deeds, these in which we toss and turn like the dry bones¹⁵⁷ discarded¹⁵⁸ [Amél. I: 372] in the *tombs*. The sinews will come upon the dry bones. *Flesh* will come upon them. Skin will stretch over them. *But* the *perception*, the good thought, and the *faith* became dry among all the *heretics*,¹⁵⁹ and they “fell to the ground like leaves.”¹⁶⁰

49. The *spirit* will come into all the dead and they will live. *However*, the Holy *Spirit* of God abandoned the *pagans*¹⁶¹ and the *heretics*. [DU39 = Amél. I: 372] An evil *spirit* choked them¹⁶² in their unbelief and their blasphemies towards God and his Christ, and all their other abominations. It is not just those who have been dead four days (having stunk like *Lazarus*)¹⁶³ who will rise, lest you say, O *Manichee*, that it is a small wonder that the Lord Jesus performed. *But* it is a great wonder since they will all arise, from the first *righteous* one Abel – he is the one whom Cain killed – down to those who die in the end. But you, will you not be ashamed to arise from the dead and believe in the one who created you, O *heretics* who serve empty things in blindness.¹⁶⁴ *But* even more, the Jew who is dead and buried in the *evil* of his father the *devil*.

50. He <the devil> was not satisfied¹⁶⁵ with [Amél. I: 373] being a *stumbling block* for those who wish to blaspheme the Lord Jesus up until now, just as at that time they mocked him with their words in their *unbelief* when they surrounded him, as it is written,¹⁶⁶ with their hateful words while he hung on the wood [DU40 = Amél. I: 373] for their *transgressions*. It is to them and everyone who does not believe in him at any time that the Lord Jesus spoke angrily, “You are from your father the *devil*.”¹⁶⁷

51. *For* that one who was exalting himself in his pride came saying, “I will ‘make myself equal to God;’¹⁶⁸ ‘I will resemble the Most High.’¹⁶⁹” But he did

157 Here begins MS Naples IB7, 382, p. 109 (= GG37–44).

158 Cited, Crum 248a.

159 Cf. Matthew 23:27.

160 Proverbs 11:14.

161 **ΝΖΕΛΛΗΝ**.

162 Variant phrase in GG found after, “.. choked them,” (ΕΤΕΠΑΔΙΑΒΟΛΟΣ ΠΕ, “which is the *devil*”).

163 John 11:39.

164 We have translated the negative perfect **ΜΠΕΤΝ**- in the English future here. Cf. Amél. I: 372.

165 Cited, Crum 651b.

166 Matthew 27:39–44; Mark 15:29–32; and Luke 23:35–38.

167 John 8:44.

168 Cited, Crum 606b. Philippians 2:6 – Quoting the *kenotic hymn* to contrast the Devil's pride with the humility of the Christ.

169 Isaiah 14:14.

not realize that he will come "down to Amente," according to what is written, "and the moth will be spread over him"¹⁷⁰ and he will be covered by the worm."¹⁷¹

52. For their part, all the *heretics* who blaspheme against God and his Christ came forth, as it is written, "being proud, clothed with their violence and their iniquity,"¹⁷² exalting themselves above the Christians, equating themselves with them as *righteous*, while being *impious*. They did not *understand* that the Lord Jesus will chase them like a shepherd chasing wolves away from his flock until he humiliates them and he makes them become scarce¹⁷³ among his people. Satan [Amél. I: 374] said, "I will make myself equal to God."

53. The *heretics*, for their part, thus learned [DU41 = Amél. I: 374] from that one, to say before the Christians, "Remove yourselves from us since we are holy," while they are *impure*. The blessed Christian flock of sheep heard the voice of the Good Shepherd, Jesus, and they followed him in every deed of *righteousness*, just as he said, "As for me, my sheep hear my voice."¹⁷⁴

54. Now the *heretics*, for their part, heeded the thought of the enemy outsider.¹⁷⁵ They followed him in all *deceit*. The Lord Jesus "poured himself out; he took the *form* of a servant," while being "the Lord of everything," as it is written, and "he humbled himself, he became obedient to death."¹⁷⁶ Likewise, the Christians for their part "followed his teachings," as it is written.¹⁷⁷

55. How beautiful is the man living in the *body* in the face of his observer! But rather, how ugly¹⁷⁸ is he before his observer while dead, and cast in the *grave*! Thus, further, how beautiful is the man in the presence of God who sees him existing in sinlessness! And also, how ugly is he [DU42 = Amél. I: 374] before him who sees him in his evil! For those who see [Amél. I: 375] dead *bodies* whose *parts* were destroyed and have fallen off¹⁷⁹ one by one, are just like God <who> sees the *parts* of the *bodies* of those committing sins, having been destroyed, and they have fallen away¹⁸⁰ one by one to the evil in which every man dies. And just like the *parts* of dead *bodies* <are> in the mouths of beasts, so too the *parts* of those dead in sin are in the mouth of

170 Cited, Crum 769a.

171 Isaiah 14:11.

172 Psalm 72:6.

173 Cited, Crum 322b. Crum mistakenly identifies **CBOK** as qualitative (= **COBK**/**CABK**), while it is written **CBOK** in both MSS.

174 John 10:27.

175 Cf. John 10:5.

176 Philippians 2:7, 8, and 11. Galatians 4:1.

177 II Timothy 3:10. Sim. to I Timothy 4:6. Pronouns in this text are different than in the Bible.

178 Cited, Crum 252a.

179 Cited, Crum 637b.

180 Cited, Crum 276a.

lawlessness. Who is the person who will desire to die before the *time* which is set for him by God for all the days of his life? *But* the one persisting in his iniquities, not wanting to leave them, loves death in all evil, with the result that he is repaid *according to* his deeds.

56. Who among those living in leisure will not want to live into their old age? In this way, furthermore, who among the *believers* will not want to live in *righteousness* in all sinlessness until he goes to God: the one who will repay him *according to* his [DU43 = Amél. I: 375] *righteous* and true deeds? *For* it is our Lord Jesus who died for us so *that* we would arise not only *bodily* from death on the last day, *but so that* [Amél. I: 376] we arise also now from the death of sin.¹⁸¹

57. If one of the *ancient* saints were with us now, while there are dead people dwelling at length¹⁸² in their burial place, and having decomposed in the earth, and he were to say to them, "Arise," and they would live: *on the one hand*, some among them would glorify him, *while on the other hand*, others would condemn him. What will he do to them except *graciously grant* eternal life to those who are worthy (*on the one hand*), who lived *uprightly*! *But* as for the *unclean ones*, for their part <what will he do except>¹⁸³ clothe them with shame and give them to death again!

58. So too are men who are dead in sin, having persisted in evil and having been destroyed in every *impurity*, [when] it so happens that they arise from the death of sin at the command of the one who died for us and arose. *On the one hand*, some of them persevered in *repentance*, glorifying [DU44 = Amél. I: 376] God as a salvation and a blessing. *On the other hand*, others became thankless¹⁸⁴ and did not acknowledge the one who did good for them.

59. What is the honor that the Lord Jesus will give to those who "honored him in their true labors," as it is written, and "the first"¹⁸⁵ *fruits* of their *righteousness*,¹⁸⁶ [Amél. I: 377] except that he *graciously grant* them immortality and that they not die in sin from this time; *and* also, that they live in *righteousness* and, further, that they arise *bodily* living forever?

60. *But* on the other hand, what is the scorn with which he will condemn those others, except that he hand them over again to their *impurities* and, further, that he give them up to Amente because of their sins, when they arise at the *resurrection*? Who among those fearing God will see dead people in

181 Cf. Romans 6:23.

182 Cited, Crum 530b.

183 The Coptic is a single sentence construction that applies this same phrase to both contrasting conditions.

184 Cited, Crum 682a.

185 Cited, Crum 738b.

186 Proverbs 3:9.

their *tombs* and not grieve? Likewise, further, which *prophets* or which *apostles* will see all *heretics* dead in their *impieties* and not grieve over them? Who among those who have sinned will desire [DU45 = Amél. I: 377] to go down to Amente after they arise from the dead? Thus, further, who among those who arose from the death of all evil, and having *repented* over all their *lawlessness*, will desire to return to their evil again? Who among those who will be worthy of the mercy of the Most High will not want to enter into life when they arise from the dead? Thus also, who among those who fear [Amél. I: 378] the Lord will arise from the death of evils and not want to persevere in all goodness?

61. Who would not say, "A dog that returns to its vomit is *unclean*?"¹⁸⁷ So too, who would not say that the *pagan* who will receive *baptism* in the name of the Father and the Son and the Holy Spirit, and would return to his *error* and his disbelief is an abomination before God? Who will not say, "Woe," to all *heretics* who are unbelieving in God and [DU46 = Amél. I: 378] Christ Jesus, and did not *repent* up until now?

62. Woe to a *magician* or a *potion mixer* or an enchanter partaking of the *body* and the blood of the Lord! They did not abandon their evil deeds.

63. Woe to a *pagan* or a Jew or any other *sect*¹⁸⁸ sneering¹⁸⁹ at and mocking the *mystery* of God¹⁹⁰ and all the deeds of *righteousness* in every deed that the Christians do!

64. Woe to every one [Amél. I: 379] who will receive the holy *baptism* of the Lord while being of two minds!

65. Woe to whoever puts his hand to his mouth, kissing it, saying, "*Greetings, Sun*" or, "*Victory, Moon,*" blessing the creations and glorifying them instead of the Creator, though it is fitting for every person to glorify God the *Almighty*, the one who has caused them to shine upon the earth!

66. Woe to a man or a woman giving thanks to the *demons* saying, "Today is the worship of Pshai,"¹⁹¹ or "Pshai of the village," or "Pshai of the house," while lighting lamps for those empty things, and offering incense¹⁹² in the name of *phantoms*!¹⁹³ But the one saying Jesus [DU47 = Amél. I: 379] the Son of God is not a god, just like this son of *pestilence* said, may his tongue be bound to the toes¹⁹⁴ of his feet on the day of his *distress*, and may he be cast

187 Proverbs 26:11.

188 ⲁⲓⲡⲉⲥⲓⲥ.

189 Cited, Crum 110b.

190 See Colossians 2:2.

191 Cited, Crum 544a.

192 Cited, Crum 601a.

193 See Frankfurter, 63 and 138.

194 Cited, Crum 397b.

into the depth of Amente, and may the abyss swallow him, says the one who is witness to what he says, and the one who observed him.

67. Curse the one who worships or pours forth libation or offers *sacrifice* to any other *creatures* whether those in heaven or those on earth or those in the waters, says the one who speaks in his temple.¹⁹⁵ [Amél. I: 380]

68. Curse him, curse them, because “what they sacrifice” or what they do, “they are sacrificing them to the *demons*, not to God.”¹⁹⁶ For if those of this sort had become worthy to know the one who created them, they would have obeyed his *servant* saying, “I do not want you to be *partners* with the *demons*.”¹⁹⁷ Further, if only the word of truth would not find some separated from the *faith* and mixed with the *pagans* and *heretics*, and find fault with them since “it is not possible for you to partake <both> of the *supper table* of the Lord and the *supper table* of the *demons*, it is not possible for you to drink <both> the cup of the Lord and [DU48 = Amél. I: 380] the cup of the *demons*.”¹⁹⁸ It is to those who say, “We became Christians,” that I am speaking. So, “Will you provoke the jealousy of the Lord?”¹⁹⁹ Were you not satisfied²⁰⁰ with the time that you spent in ignorance?

69. Woe to whoever will worship “the sun and the moon and the whole *host* of heaven,”²⁰¹ trusting in them as god! But they are not gods, rather they are creations in the hands of God who created them to shine down upon the earth, as it is written, “the one who made these great [Amél. I: 381] illuminators – the sun that *rules* over the day, the moon and stars that *rule* over the night.”²⁰²

70. Woe to whoever will worship wood, stone, or any other thing at all subject to human handiwork: wood, stones, and clay among them²⁰³ and the rest of the *materials*; and flying things, crocodiles, *wild beasts*, domesticated animals, and various other *living things*! “Great are the works of the Lord,”²⁰⁴ as it is written. The wonders that are manifest, God created them; and what he spoke, [DU49 = Amél. I: 381] he made them all happen. They are sufficient for the *believers* to rebuke the *unbelievers*, by means of them, over their

195 Perhaps Shenoute is referring to himself in the third person.

196 I Corinthians 10:20.

197 I Corinthians 10:20. See also paragraph 21 (DU16 = Amél. I: 367, l. 3) for a similar use of **KOINΩNOC**, “partners.”

198 I Corinthians 10:21.

199 I Corinthians 10:22.

200 Cited, Crum 651a.

201 Jeremiah 8:2. Also sim., Acts 7:42.

202 Psalm 135:7-9.

203 Cited, Crum 686b. See Frankfurter, 132, for another translation of **ΧΛΕΟΥΝ**.

204 Psalm 110:2.

unfaithfulness, since they did not *believe* in the Lord, the one who alone created these wonders. "His mercy is eternal,"²⁰⁵ as it is written.

71. The Lord God *Almighty* "created heaven and earth and the *sea* and all those therein."²⁰⁶ The *pagans* are unfaithful to him, "worshiping the creature," renouncing "the one who created" all these things.²⁰⁷ The Lord God of the powers made a single light, which is the sun, shine on the whole *universe*. And the moon he made shine in the night, waxing and waning, and all the stars for the manifestation of the glory [Amél. I: 382] of his divinity.

72. And yet the *pagans* are unfaithful to him, serving and worshiping what is empty, human handiworks, *according* to what is written: "The *idols* of the *nations* are silver and gold, they are human handiworks."²⁰⁸ The Lord God of glory made the water support the [ear]th *according* to [what is written: "He] [DU50 = Amél. I: 382] laid the foundation of the earth upon the water."²⁰⁹ All *heretics* are unfaithful to him, serving and worshiping many gods, while being godless, having renounced the God who created them. The Lord God *Almighty* "set up heaven like a vault and he stretched it like a tent," *according* to the word of the *prophet*,²¹⁰ for the manifestation of the greatness of his power. *Although* He established the *firmament* at His command, the *pagans* are unfaithful to Him, [serving and worshiping false gods (?)].

73. Look at the wisdom of the *believers* who serve and worship the God for whom nothing is impossible. Take heed, however, of your foolishness, O *pagans* who serve and worship those without power [Amél. I: 383] to move at all – *let alone* to do an amazing deed. *But* perhaps, *therefore*, some will say among those serving the created things that are in heaven, that they have power in the manifestation of their light upon the earth. Let them be shamed by the words written in²¹¹

<4 pages missing>

74. ... [DU55 = Amél. I: 383] and save you from the *wrath* of God that will come down upon you. Where are the crocodiles and all those that are in the waters, those which you serve? Where is the sun and the moon and the stars that God placed to shine down upon the earth? Having *gone astray* for your

205 Psalm 135. This phrase is the refrain of each verse.

206 Psalm 145:6.

207 Romans 1:25.

208 Psalm 114:1 (Greek, 113:12).

209 Psalm 135:6.

210 Isaiah 40:22. Amélineau: *ПРОЧНѢ*. MS, *ПРОФНѢ*.

211 See Emmel, p. 415, for his index of Codex DU (pp. 51-54).

part, you worshiped them *as* God.²¹² Let them come and save you from the curse and the reproach and all the *affliction* that is coming down upon you from God. Where is Satan and all the other *demons* with him – this one who turned aside your dark heart to make you serve him in many likenesses, in the *guise* of all your *idols*? Let him arise, or you yourselves rise, and save yourselves from the *wrath* of God which is coming down upon that one, and you all together down in Amente!

75. Where is Kronos, namely [Amél. I: 384] Petbe?²¹³ He is the one who waylaid his parents, while they were with one another. He cut off²¹⁴ the *private parts* of his father with a sickle,²¹⁵ *according* to what is written in your books, and further, he [DU56 = Amél. I: 384] swallows the sons whom he begot, *according* to your fables.²¹⁶ Let him arise and *save* you from every *affliction* that is coming down upon you from God. Is this not one of your gods? You will be destroyed with him, all together through the *wrath* of God because he, *on the one hand*, was regarded as God though he is a polluted man. You, *on the other hand*, made him your god, who teaches you the *lawless things* that he practices, in the same way that those who serve him among the *pagans*, offer up a man to him as a *sacrifice*. And further, it is those serving *Rhea*, this one of whom you say that she is the mother of all those you serve, who are becoming *effeminate*, so that your mother will be satisfied with them.

76. Where is *Zeus*, or his son *Ares*: [Amél. I: 385] the one who took the form of a *wild boar*²¹⁷ for the manifestation of his *impurity*? And *Hephaistos* who is *Ptah*, and *Apollo* the polluted *player of the cithara* who *fornicates* with a host of women, and the defilers of boys

<Approximately 15 pages missing>²¹⁸

77. ... [GG69 = Young: 146/147] revealed from heaven will focus upon you and you will be filled with *the chastisements* of hunger and the thirst that will burn like a fire in the heart of your wretched *flesh*, this, of which you say, "It will not arise." But again, it will arise and you will receive from your *body*

212 See Frankfurter, 78, for his long quotation of portions of the text extending from paragraph 67 to this point in paragraph 74.

213 Cited, Crum 399a.

214 Amélineau, $\lambda\sigma\varphi\omega\omega\tau$. MS, $\lambda\eta\varphi\omega\omega\tau$.

215 Cited, Crum 668b. See Frankfurter, 117.

216 Cited, Crum 610b. See paragraph 9 for similar usage of $\omega\beta\omega$ – "old women's *tales*."

217 Cited, Crum 299a.

218 See Emmel, p. 415 for his index of Codex DU (pp. 57-82); see also Emmel, p. 807, 808 for his table aligning the codices DU and GG.

according to your impieties. "Sin reigned in your *body*"²¹⁹ upon the earth and it shepherded you. The fire and the worm will be filled with your demise. Death will shepherd you in Amente,²²⁰ as it is written.

78. "The Lord who sets the fallen upright," [who *rai*]ses those who fell, and who "causes those struck down to stand:"²²¹ You did not make him [*col. b*] a helper for you.²²² Who will raise you, or who will set you upright? Your gods of wood and stone and the rest? [...] they are unable to move? *Rather*, they are perishing and further, they will perish. As for the Lord Jesus, who will save those *hoping* in him from the coming *wrath*, you did not make him a helper for you.

79. Who will save you from that *wrath*? So *thus*, [is it] the sun, the mo[on], and the stars [...] you wor[ship] not [only] because "the sun and [the moon] will be dark, and [the] stars will not shed their light,"²²³ but also "the sun will turn to darkness and the moon to blood,"²²⁴ according to the scriptures. And further, "the stars will fall [GG70 = Young: 147/148] from heaven like grape leaves."²²⁵ For²²⁶ like a man who has lit²²⁷ lamps at the hour he wants, or lights to shine on what is in his house; and further, he extinguished <them> at the hour he wants – so too, God created the sun and the moon and the stars at the time he willed so that they shi[ne] on a[ll] those exist[ing] on [the earth]. And it is also at the time he wills that he will make them turn: *on the one hand*, the sun to become darkness, the moon blood, and the stars in [*col. b*] heaven not to shed their light.

80. So *then*, is it fitting to greet²²⁸ lamps or lights which a man has lit²²⁹ to make them shine on what is in his house? Or rather, is it fitting to greet²³⁰ the one who lit them? Thus further, it is more fitting to worship²³¹ God and to

219 Romans 6:12.

220 Psalm 48:14, not an exact quote.

221 Psalm 145:8 and 144:14, respectively.

222 Psalm 117:6ff., and Hebrews 13:6.

223 Joel 2:10, 4:15.

224 Joel 2:31.

225 Isaiah 34:4. Meaning of $\epsilon\rho\eta\omega$ uncertain: See Crum 298b.. See also De Iudicio, f. XLI (p. 114), in Behlmer p. 92 (col. a, l. 8) for the use of $\epsilon\rho\eta\omega$ as an ingredient used for libations to Satan at a temple in Atriipe.

226 Here begins the brief parallel of YQ, found in FR-BN 130⁵, f. 83.

227 YQ = $\chi\epsilon\rho\omicron$ ('kindled'); GG70 (= Young: 147) = $\chi\eta\omicron$: this spot is not readable in our photo of GG70.

228 $\omicron\gamma\omega\omega\tau$. See earlier, paragraph 65 (DU46 = Amél. I: 379), regarding greeting the sun and moon.

229 All sources, $\chi\epsilon\rho\omega\omicron\gamma$.

230 See note 226.

231 The same word, $\omicron\gamma\omega\omega$, is translated above as "greet," since $\omicron\gamma\omega\omega$ carries both the senses of "worship" and "greet" in Coptic.

give thanks to Him (since he appointed lights to shine on what is in the whole *universe*), than it is to worship the sun, the moon, and the stars, or to give thanks to them. *For* e[ven] th[ey] themselves obey the one who cre[ated the]m. They shine [upon]²³² [YQ111 = FR-BN 130⁵ f. 83 verso] the earth by His command.

81. *But* as for you, O “men of blood and guile,”²³³ you are also dis[obe-
dient ...]

<Approximately 6 pages missing>²³⁴

82. ... [DU83 = Amél. I: 385] threshing floor.²³⁵ Is it not you? Who is it that gathered you together? Is he not God? *And* what is this that is moved or incited by God since the beginning? Is it not the *church* (and her children) to whom²³⁶ the word says, “Arise and thresh them, O daughter of Zion; your horns I will make into iron and your hooves I will make bronze so that you would, through [the]m, destroy *nations* and scatter²³⁷ many *people*.”²³⁸ *For* it is not the stubble that will oppose the new saw-edged wheels of the wagon.²³⁹ It is not the *heretics* and godless *nations* that will oppose the children of the *church*, those whom God girded with power,²⁴⁰ as it is written. *But* further, [Amél. I: 386] He made them like ‘new saw-edged wagon wheels’ threshing all the *heretics* and every *pagan*, according to the *scriptures*: “Behold, I created you like new saw-edged wagon wheels threshing, and you will thresh the mountains”²⁴¹ – which are your mindless *wise ones* – “grinding the hills,” which are your foolish *poets*. These <are the> ones who were taught ‘shameful words,’²⁴² worthless melodies, and [DU84 = Amél. I: 386] *demonic* teachings leading you astray from the truth.

83. *Not just* these, *but* also they produce the sound of birds, having filled books for them and you with *idle* words,²⁴³ “Tinx, tinx,” or “Kouax, kouax,” while saying, “We are producing the sound of birds.” Because of this, they

232 End of GG; the following is from YQ (see note above).

233 Psalm 5:6. See paragraph 12.

234 See Emmel, pp. 429, 430 for his index of Codex GG; see also Emmel, p. 807, 808 for his table aligning codices DU and GG.

235 Amélineau, **ΧΝΟΥΟΥ**. MS, **ΧΝΟΟΥ**. Cf. Luke 3:17.

236 Amélineau omits **ΕΡΟΣ**, found in MS.

237 Cited, Crum 605b.

238 Micah 4:13.

239 Cited 47b. Amélineau, **ΝΟΥΒΟΛΤΕ**. MS, **ΝΤΛΒΟΛΤΕ**. Paraphrase of Isaiah 41:15.

240 Psalm 17:32 (Paraphrase).

241 Isaiah 41:15.

242 Colossians 3:8.

243 **ΝΘΛΧΕ ΝΑΡΓΟΝ**, see paragraph 9 (GG6 = GB-CU 1699K f. 1 verso) for same usage.

[], []. Why do you stand back [1 line missing] you did not enter the sheepfold which united the *Jews* and the *Gentiles*²⁵⁸ who knew the true shepherd Jesus. They *believed* in Him and they followed Him.

86. O how greatly will those who *believed* in Christ from among the *Jews* reproach the *Jews* on that day, who did not [col. b] [believe] up to [now.] And further, how greatly will those who *believed* among the *Gentiles* reproach the *Gentiles* who did not *believe* in Him. Blessed are those who were not enabled to do *magic* by Satan and his *demons*, since they are the ones worthy to become children of Abraham²⁵⁹ according to what was spoken through God, "I made you father of many nations."²⁶⁰ And of what sorts are those who immediately obeyed that voice which says, "The Ethiopians will be first to extend their hands to God."²⁶¹ Are they not *Gentiles*? ...

258 $\bar{\eta}\bar{\zeta}\epsilon\theta\epsilon\eta\omicron\kappa$.

259 Cf. Galatians 3.

260 Romans 4:17; Genesis 17:5.

261 Psalm 67:32.

Table of biblical references
(keyed to paragraphs)

<i>Genesis</i>	95:6, 7.....	31
15:6.....	103:21.....	44
17:5.....	103:34.....	38
	105:37, 38.....	29
<i>Exodus</i>	110:2.....	70
4:4.....	110:5.....	44
	113:11.....	17
<i>II Chronicles</i>	113:12.....	72
20:7.....	113:25, 26.....	20
	117:6ff.....	78
<i>Job</i>	124:3.....	10
30:8.....	134:11.....	29
	134:15, 18.....	30
<i>Psalms</i>	135.....	70
3:7.....	135:6.....	72
5:6.....	135:7-9.....	69
5:9, 10.....	135:20.....	29
9:6, 15.....	138:21, 22.....	11
17:13-15.....	139:10.....	35
17:32.....	144:14.....	78
17:45.....	145:6.....	71
27:5.....	145:8.....	78
35:3, 4.....	146:3.....	43
36:10.....		
36:12, 13, 32, 33.....	<i>Proverbs</i>	
36:26.....	2:21, 22.....	38
36:38.....	3:9.....	59
40:6.....	4:13-15.....	10
41:1, 2.....	11:14.....	48
48:14.....	26:11.....	61
50:13.....		
67:2.....	<i>Ecclesiastes</i>	
67:32.....	7:16.....	39
72:6.....		
73:18.....	<i>Song of Songs</i>	
73:23.....	2:15.....	13
74:5.....		
77:66.....	<i>Wisdom</i>	
78:6.....	2:9.....	9
85:10.....	15:10.....	13
87:10, 11.....		
90:1.....	<i>Isaiah</i>	
91:9.....	14:12.....	3
95:5.....	14:11, 14.....	51

27:1.....	3
30:6.....	3
33:2.....	84
34:2, 3.....	85
34:4.....	79
34:5, 6.....	84
40:22.....	72
40:24.....	36
41:8.....	27
41:15.....	82
41:16.....	83
45:5.....	14
46:1, 2.....	30
55:2, 3.....	43
61:9.....	15
65:23.....	15

Jeremiah

3:3.....	14
8:2.....	69
10:25.....	21
13:23.....	21
17:5.....	22
17:17.....	23
23:24.....	17

Ezekiel

38:2-4.....	29
37:1-14.....	47

Hosea

7:8.....	45
----------	----

Joel

2:10, 3179.....	
4:15.....	79

Micah

4:13.....	82
-----------	----

Zechariah

9:14.....	2
-----------	---

Matthew

4:19, 22.....	40
6:28.....	38
7:16.....	21
8:29.....	4

8:31.....	6
12:29.....	3
12:50.....	24
16:18.....	33
23:27.....	48
25:41.....	28
27:39-44.....	50

Mark

1:19, 20.....	40
1:24.....	4
3:27.....	3
5:12.....	6
15:29-32.....	50

Luke

1:34.....	24
3:17.....	82
4:34, 41.....	4
7:11-17.....	45
8:25.....	4
8:31, 32.....	6
8:41-56.....	45
10:18.....	3
12:26, 27.....	38
13:32.....	29
23:35-38.....	50

John

1:5.....	33
5:25, 29.....	45
8:12.....	32
8:44.....	50
10:5.....	54
10:27.....	53
11:39.....	49
11:43.....	45
14.....	28
15:14.....	27

Acts

3:25.....	15
7:42.....	69

Romans

1:25.....	71
4:3.....	27
4:17.....	86

6:12.....	77
6:23.....	56
12:1.....	40
13:14.....	25

I Corinthians

3:9.....	14, 15
8:6.....	10, 17
10:20-22.....	68

II Corinthians

6:14, 18.....	15
---------------	----

Galatians

3.....	86
3:6.....	27
3:29.....	15
4:1.....	54
4:9, 10.....	18

Ephesians

2:10.....	14
-----------	----

Philippians

2:6.....	51
2:7, 8, 11.....	54
3:18.....	83

Colossians

1:15, 16.....	23
2:2.....	63
2:8.....	9
3:8.....	82

II Thessalonians

2:7.....	141
----------	-----

Timothy

4:1, 7; 5:13.....	9
4:6.....	54
6:5.....	12

II Timothy

3:3, 4.....	18
3:8, 9, 13.....	12
3:10.....	54

Hebrews

1:1.....	39
5:14.....	44
11:17.....	29
12:22.....	9
13:6.....	78

James

2:23.....	27
-----------	----

I Peter

2:5, 9.....	15
-------------	----

II Peter

2:10.....	18
-----------	----

I John

1:7.....	33
3:9.....	15

Jude

6 (?).	11
--------------	----

Victor H. Elbern

Ein »Athoskreuz« im Domschatz zu Monza.

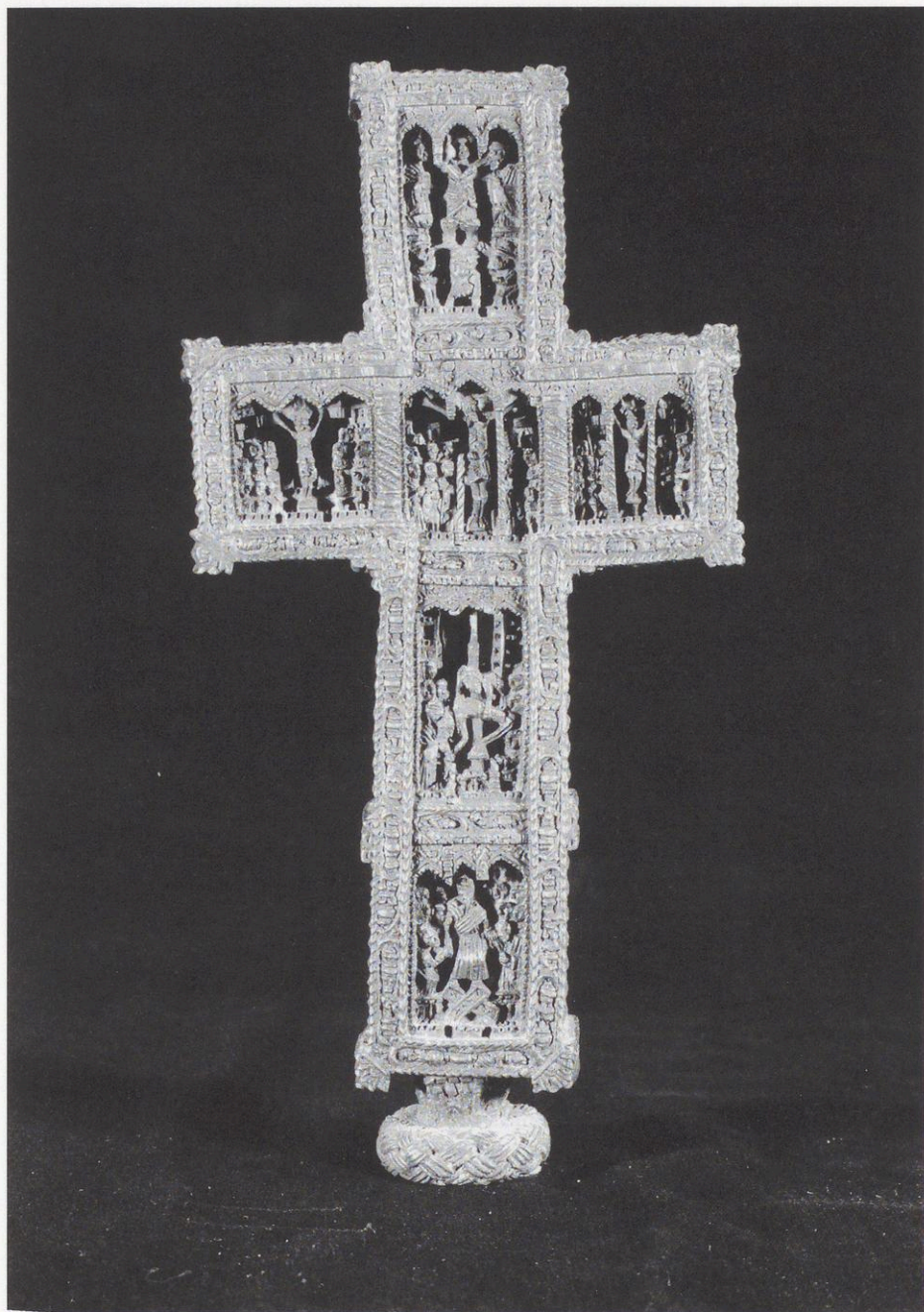
Neue Überlegungen zu Ikonographie und Provenienz

Im Schatz der Kathedrale S. Giovanni zu Monza befindet sich unter den zahlreichen Werken höchsten historischen und künstlerischen Ranges ein eher bescheidenes, aber interessantes und künstlerisch qualitativvolles hölzernes Kreuz, in Buchsbaumholz geschnitzt. Die Kataloge des Hauses haben es registriert und seine Daten festgehalten (Maße: 23 cm an Höhe, Breite 11 cm und 7 cm im Durchmesser). Auf Vorder- und Rückseite sind je sechs Szenen aus Leben bzw. Passion Christi dargestellt, in reliefischer und durchbrochener, sehr subtiler Arbeit. In die Schmalseiten sind kleinere Reliefbilder der Apostel u. a. m. eingeschnitzt. Die wichtigeren Szenen sind mit Beischriften in griechischer Sprache gekennzeichnet.¹ In den Katalogen nicht vermerkt, aber freundlichen Mitteilungen des Monzeseer Konservators Roberto Conti verdankt, sei der Hinweis nachgetragen, daß das Kreuz als Geschenk des Architekten Carlo Amati am 21. Dezember 1809 in den Domschatz gelangt ist (*Abb. 1*).

Die abgebildete Rückansicht zeigt im Schnittpunkt der Kreuzarme als entscheidendes Bild die Kreuzigung Christi zwischen kräftigen Säulchen, flankiert von Reliefs mit den beiden Schächern am Kreuz, letztere ohne Beischriften. Über dem Mittelbild ist die Szene der Verklärung Christi auf dem Berge gegeben, darunter die Kreuzabnahme und ganz unten die Anastasis oder Höllenfahrt, mit der charakteristischen Position Christi auf den gekreuzten Flügeln der Höllentore. Diese Bildgruppe ist Gegenstand unserer Studie. Kompositionell erscheint wichtig, daß die Bildszenen in eine Art Nischen eingetieft sind, unterteilt bzw. rhythmisiert durch vorgeblendete, meist gedrehte Säulchen, von denen allerdings viele ausgebrochen sind. Insgesamt wird die Relieffläche von einer doppelten Rahmung mit floralen bzw. Rankenmustern eingefasst. Als Basis dient ein Nodus von gedrückter Form, mit Flechtband verziert.

Weitere Bemerkungen zum Verständnis des Monzeseer Kreuzes lassen sich aus dem Befund beitragen. Die Bildung des Nodus kann vor allem darauf hinweisen, daß das Kreuz nicht vollständig erhalten ist. Es dürfte vielmehr Teil eines jener

1 A. Merati, *Il Tesoro del Duomo di Monza*. Monza 1969², p. 56. – R. Conti, *Il Tesoro*. Guida alla conoscenza del Tesoro del Duomo di Monza. Monza 1983, p. 61 f.



1) Schnitzkreuz, Rückseite mit Kreuzigung. Postbyzantinisch, Mitte bis 2. Hälfte 16. Jahrhundert, Monza, Schatz der Kathedrale (Foto Museo del Duomo)

postbyzantinischen Großkreuze gewesen sein, die von einem mit zahlreichen Bildreliefs beschnitzten Sockel getragen werden und von denen eine nicht geringe Anzahl erhalten ist, die erst in jüngster Zeit wissenschaftlich gewürdigt und zusammengefaßt worden sind.² Es sind Arbeiten von repräsentativen Maßen, zwischen 40-50 cm hoch, in der Regel aus zwei- oder drei einzeln gearbeiteten Teilen zusammengefügt, wobei das bekrönende Kreuz an einem Verlängerungsstab in den Sockel eingesetzt wird. Nach Gestalt und ikonographischer Ausstattung stellen die vollständig ausgearbeiteten und erhaltenen Objekte miniaturisierte Kompendien des Heilswirkens Gottes und der Erlösung durch Jesus Christus dar, von großem bildlichem und symbolischem Reichtum. Der gewöhnlich konisch gebildete, gestufte und in drei bis fünf Register gegliederte Sockel ist in der Mehrzahl der Exemplare mit Szenen aus dem Alten Testament ausgestattet, die von der Erschaffung der Welt bzw. des Menschen durch die Geschichte des Volkes Israel führen. Eine eigene Gruppe solcher Kreuze hingegen zeigt am Sockel einen erweiterten Zyklus der Passion Christi. Die konische Gestalt des Sockels hat oft an den mythischen ›Weltenberg‹ denken lassen, der schon in den vorchristlichen Kulturen, aber auch im Alten Testament eine wichtige Rolle gespielt hat oder – in der Stufung der Geschosse – so an den Turmbau zu Babel, schließlich in der Bekrönung mit dem Kreuz an den »mons Domini in vertice montium« (Is. 2,3).³

Die über den eben beschriebenen Sockeln aufgerichteten Kreuze sind mit Szenen aus dem Neuen Testament ausgestattet, in der Regel in Gruppen von $2 \times 6 = 12$ Szenen. Zusammen mit den Szenen der Gegenseite werden insgesamt die Festbilder der griechisch-orthodoxen Kirche, das »Dodekaortion« wiedergegeben, jeweils mit griechischen Beischriften – »tituli« – bezeichnet.⁴ Die Schmalseiten tragen kleinere Darstellungen von Aposteln und Heiligen. Viele Kreuze sind weiterhin von einem Pelikan bekrönt gewesen, Hinweis auf den Opfertod Christi. Mehrere Beispiele sind erhalten geblieben.⁵

Als ein besonders gut erhaltenes, ikonographisch – mit Ausnahme des verlo-

2 J. Rózycki, Ein unbekanntes Werk des Georgios Laskaris. Das geschnitzte Kreuz im Museum der Fürsten Czartoryski Krakau, in: *Byzantina et Slavica Cracoviensia* II. Krakow 1994, p. 83-96. – A. Pontani, Croci lignee d'altare postbizantine conservate in Italia e in Austria, in: *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 46, Wien 1996, p. 379-421.

3 P. Huber, Heilige Berge. Zürich/Einsiedeln/Köln 1980, p. 9 ff. – Zur alttestamentlichen Ikonographie der Kreuze cfr. M. Bernabó, Nota iconografica sulle scene del Vecchio Testamento nelle croci lignee post-bizantine di Sant'Oreste e di Firenze, in: *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 47, Wien 1997, p. 257-272.

4 Zum Dodekaortion cfr. *Vox Festbildzyklus*, in: *Lexikon der christlichen Ikonographie* 2/1970, Sp. 26-31. – *Reallexikon zur byzantinischen Kunst* 1/1967, Sp. 1207-14. – Zur Zahlensymbolik H. Meyer/R. Suntrup, *Lexikon der mittelalterlichen Zahlenbedeutungen*. München 1987, v. a. Sp. 749-754.

5 So an Kreuzen in Feltre, S. Oreste und Sevilla. Andernorts finden sich Spuren ursprünglicher Anbringung eines Pelikans.

renen Pelikans – vollständiges und künstlerisch qualitativvolles Beispiel kann ein Kreuz abgebildet werden, das aus italienischem Privatbesitz in die damalige »Frühchristlich-Byzantinische Sammlung« der Staatlichen Museen Preussischer Kulturbesitz zu Berlin (jetzt: Museum für Byzantinische Kunst) gelangt ist (*Abb. 2*). Die durchdachte Anlage des Werkes weist am Sockel – zweifellos in zahlensymbolischer Absicht – 60 Szenen aus dem Alten Testament auf, das Kreuz trägt die schon bemerkte Zahl von 12 neutestamentlichen Bildern. Unter der Sockelplatte ist eine Inschrift eingeritzt, mit der dem Werk seine historische Evidenz mitgegeben ist. Sie nennt als Datum seiner Vollendung den 30. November des Jahres 1566, ferner als Meister einen Georgios Laskaris. Über seine Person ist Näheres nicht bekannt, doch kann festgehalten werden, daß noch mehrere weitere Kreuze von ihm signiert und datiert sind. Aus ihrer zeitlichen Folge läßt sich die Tätigkeit des zweifellos bedeutenden und hochangesehenen Schnitzers bzw. die Aktivität einer von ihm geführten Werkstatt über einen Zeitraum von gut 30 Jahren – von 1551 bis 1583 – verfolgen (*Abb. 3*).⁶

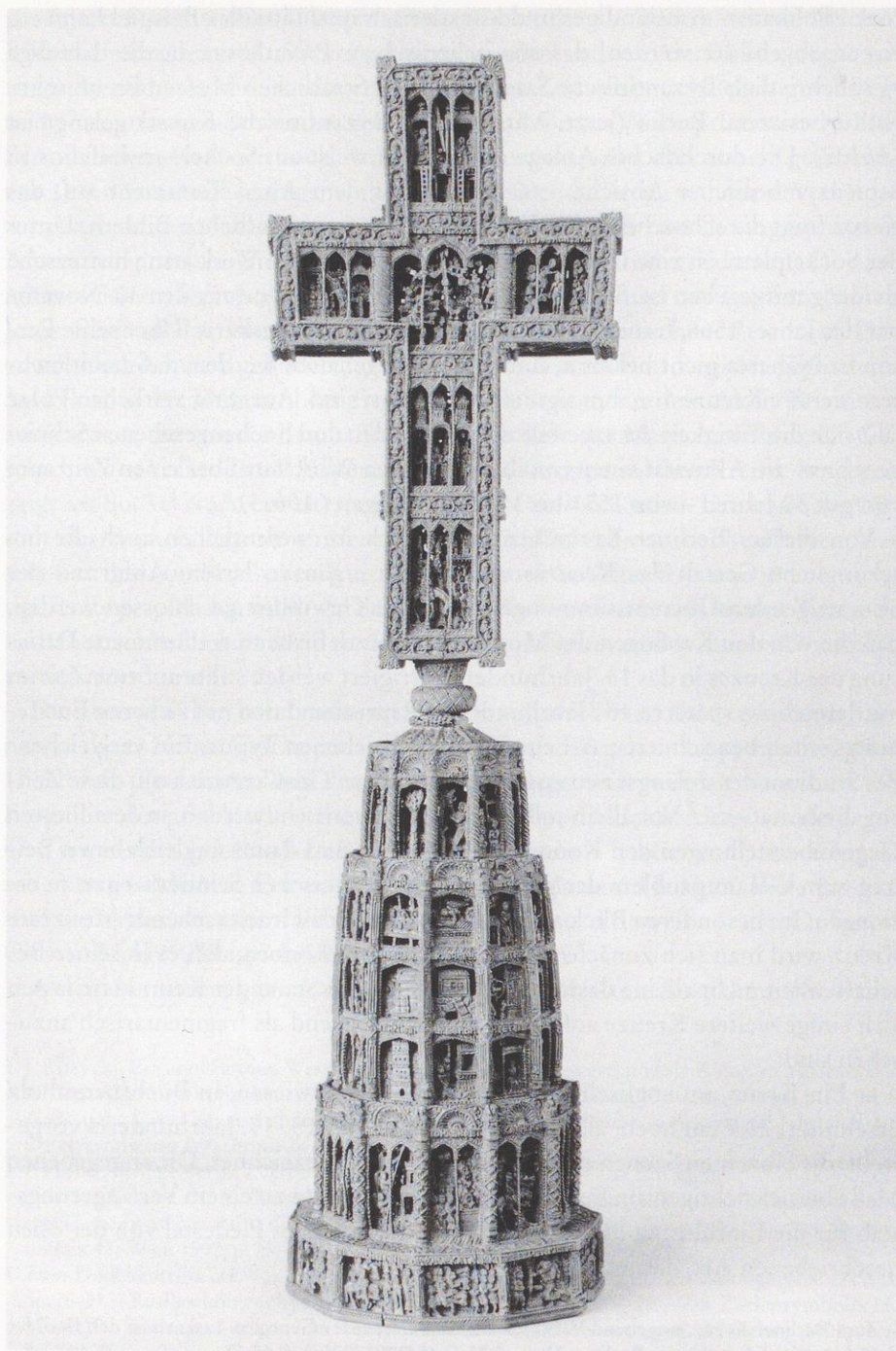
Von diesem Berliner Kreuz aus dürfte sich im wesentlichen auch die ursprüngliche Gestalt des Kreuzes von Monza ergänzen lassen. Aufgrund der überzeugenden Übereinstimmungen kann mit Gewißheit geschlossen werden, daß die von den Katalogen des Monzeseer Schatzes bisher angenommene Datierung des Kreuzes in das 13. Jahrhundert korrigiert werden sollte auf eine Zeit im mittleren bzw. späteren 16. Jahrhundert, entsprechend den mit sicheren Entstehungszeiten bezeichneten Arbeiten des beschriebenen Typus. Ein vergleichendes Studium der unlängst neu zusammengestellten Großkreuze kann diese Zeitangabe bestätigen.⁷ Vor allem soll im folgenden versucht werden, in detaillierten Gegenüberstellungen den Kontext zu erweitern und damit zugleich einen Beitrag zum Gesamtproblem der großen postbyzantinischen Schnitzkreuze zu erbringen. Im besonderen Blick auf das als fragmentarisch anzusehende Monzeseer Kreuz wird man sich zunächst davon überzeugen können, daß es in seiner Beschaffenheit nicht alleine dasteht. Nach bisherigem Stand der Kenntnisse lassen sich einige weitere Kreuze anführen, die entsprechend als fragmentarisch anzusehen sind:

– Ein Kreuz, im englischen Kunsthandel nachgewiesen, in Buchsbaumholz geschnitzt, 20,7 cm hoch, als Prozessionskreuz des 18.-19. Jahrhunderts vorgestellt, die einzelnen Szenen mit griechischen Tituli bezeichnet. Die angegebenen Maße berücksichtigen am Fuß des Kreuzes den Ansatz zu einem Verlängerungsstab für die Einführung des Kreuzes in ein geschnitztes Piedestal von der oben beschriebenen Art, das jetzt verloren ist.⁸

6 Zum Berliner Kreuz eingehend V. H. Elbern, Ein Kreuz des Georgios Laskaris in den Berliner Museen, in: Jahrbuch der Berliner Museen N. F. 45/2003 (2004), p. 65-76.

7 Ebda. Zusammenstellung p. 75 f.

8 Christie's Sale 2 July. London 1996, Nr. 137 (Freundlicher Hinweis von Mr. Robert Wenley).



2) Schnitzkreuz mit Piedestal des Georgios Laskaris. Signiert und datiert 1566. Berlin, Museum für Byzantinische Kunst (Foto Museum)



3) Schnitzkreuz des Georgios Laskaris, Detail. Bodenplatte mit Signatur und Datierung. Berlin, Museum für Byzantinische Kunst (Foto Museum)

– Ein Kreuz aus ehem. Privatbesitz Dr. Fontana, Rom: Buchsbaumholz H 14,6 cm, B 9 cm, die Szenen mit griechischen Tituli bezeichnet. Bei der Erstveröffentlichung dieses Kreuzes Ende des 19. Jahrhunderts ist seinerzeit auf eine künstlerische bzw. ikonographische Parallele hingewiesen worden, die sich im Karmeliterkloster in Chiaia (Neapel) befand. Dieses Stück zeigte die Signatur des Georgios Laskaris und die Datierung auf den 3. Mai 1569. Sie ist identisch mit der Zeitangabe auf dem Laskariskreuz, das sich jetzt in Privatbesitz (Vaduz, Liechtenstein) befindet und aus der Kunsthandlung B. Oehry/Zürich dorthin gelangt ist. Somit darf angenommen werden, daß es sich um das Kreuz aus dem Kloster Chiaia handelt.⁹

⁹ Zuerst mitgeteilt von U. Benigni, Una croce a traforo. Appunti sulla iconografia bizantina, in: Bessarione III/1898/9, p. 62-85. Dazu Notiz in: Byzantinische Zeitschrift 8/1899, p. 714f. – Das Kreuz in Chiaia zuerst angezeigt von Can. Ignarra, In veteris crucis anaglyptum commentariolus, als Fund aus dem Jahre 1756. Das jetzt in Privatbesitz befindliche Kreuz ist derzeit im Kloster-Museum der Abtei Disentis (Graubünden) ausgestellt. Bisher nicht ausführlich publiziert, angezeigt in UTO-Auktionen, Zürich 3.-5. 11. 1981, Nr. 1276 und erwähnt bei Rózycki, Ein unbekanntes Werk (wie Anm. 2), p. 92 Nr. 6 und Anm. 15.

– Ein drittes vergleichbares Schnitzwerk hat sich in der Schatzkammer von Sta. Maria dei Frari in Venedig gefunden, Auch dieses Kreuz war ursprünglich in seine geschnitzte Basis eingesetzt, erkennbar an dem Rest des zu diesem Zweck dienenden Verlängerungsstabes. Typus, Dekor und Ikonographie mit griechischen Tituli entsprechen wiederum den von Laskaris signierten bzw. den ihm nahestehenden Arbeiten, so daß es in die entsprechende Zeit des 16. Jahrhunderts datiert werden kann.¹⁰

– Schließlich kann ein – jüngerer – Kreuz aus dem Museo Bagatti Valsecchi in Mailand angeführt werden. Es wurde unlängst von A. Pontani im Katalog des Museums ausführlich vorgestellt.¹¹ Auch dieses Kreuz, zu offensichtlicher Verwendung als Segenskreuz in einen metallenen Untersatz montiert, entspricht materiell, in den Maßen (Höhe 14,7 cm, Breite 8,6 cm), technisch, in Dekor und bildlicher Ausstattung mit griechischen Tituli den eben beschriebenen Parallelen.

Mit den soeben zusammengestellten Beispielen einiger Schnitzkreuze, die ihrer ursprünglichen Basen verlustig gegangen sind, läßt sich nicht nur zeigen, daß das Monzeser Objekt keineswegs vereinzelt dasteht. In ikonographischer Betrachtung läßt sich auch der Zusammenhang mit den vollständig erhaltenen Großkreuzen – etwa am Beispiel des Berliner Kreuzes – gut erkennen. Deshalb ist es sinnvoll, sie in bestimmte, aus bildlicher wie gestaltlicher Ordnung sich ergebende Typengruppen einzufügen und die entsprechenden Schlüsse daraus zu ziehen. Ein vorläufiger Charakter dieses Versuchs sollte dabei nicht übersehen werden, ein Mangel, der nicht zuletzt durch die bisher nur in Teilaspekten vorliegende Dokumentation der einzelnen Kreuze bedingt ist. Die Vergleichenungen werden deshalb auf das Beispiel der Bildgruppen eingeschränkt, die sich um die zentrale Szene der Kreuzigung Christi ordnen und eindeutig erfaßbar sind. Dieses Vorgehen ist nicht zuletzt deshalb gewählt worden, weil von Anfang an aufgefallen war, daß in Monza – abweichend von anderen Kreuzen – die Kreuzigungsszene von den Schächerkreuzigungen flankiert wird. Es soll – wie bemerkt – nicht verhehlt werden, daß Teilanalysen solcher Art keine verbindlichen Rückschlüsse auf generelle ikonographische Zusammenhänge oder auch auf zeiträumliche Beurteilungen erlauben können.

Geht man nun aus von der Bildordnung der Kreuzigungsseite (Verso) des Kreuzes in Monza als Anfang einer Vergleichsreihe, dann ergibt sich diese Bildgruppe (vgl. Abb. 1):

10 M.W. bisher unveröffentlicht. Erwähnt bei Elbern, Ein Kreuz des Georgios Laskaris (wie Anm. 6), p. 76. – Ikonographische Angaben nach eigenem Foto.

11 A. Pontani, *Croci in bosso*, in: *Kat. Museo Bagatti Valsecchi I. Milano 2003*, p. 361 ff., Nr. 445. – In der Zusammenstellung Elbern (wie Anm. 6) noch nicht registriert.

	Verklärung Christi	
Schächer-Kreuzigung	Kreuzigung Christi	Schächer-Kreuzigung
	Kreuzabnahme	
	Anastasis	

Im Unterschied dazu zeigt das erwähnte Berliner Kreuz die Kreuzigung Christi zwischen den Schächern allein im Mittelfeld, rhythmisiert durch die Aufteilung der Felder mit Säulchen (*Abb. 4*). Daraus ergibt sich in Verbindung mit den umgebenden Bildfeldern ein Bildschema, das an mehreren anderen Großkreuzen wiederkehrt und sich als folgende Gruppe zusammenstellen läßt¹²:

Berlin (Laskaris 1566)
 Sevilla (Laskaris 1576)
 Stavrovouni (Laskaris 1566)
 Moskau (Laskaris 1567)
 Kykkos (1545)
 St. Peterburg (1549)

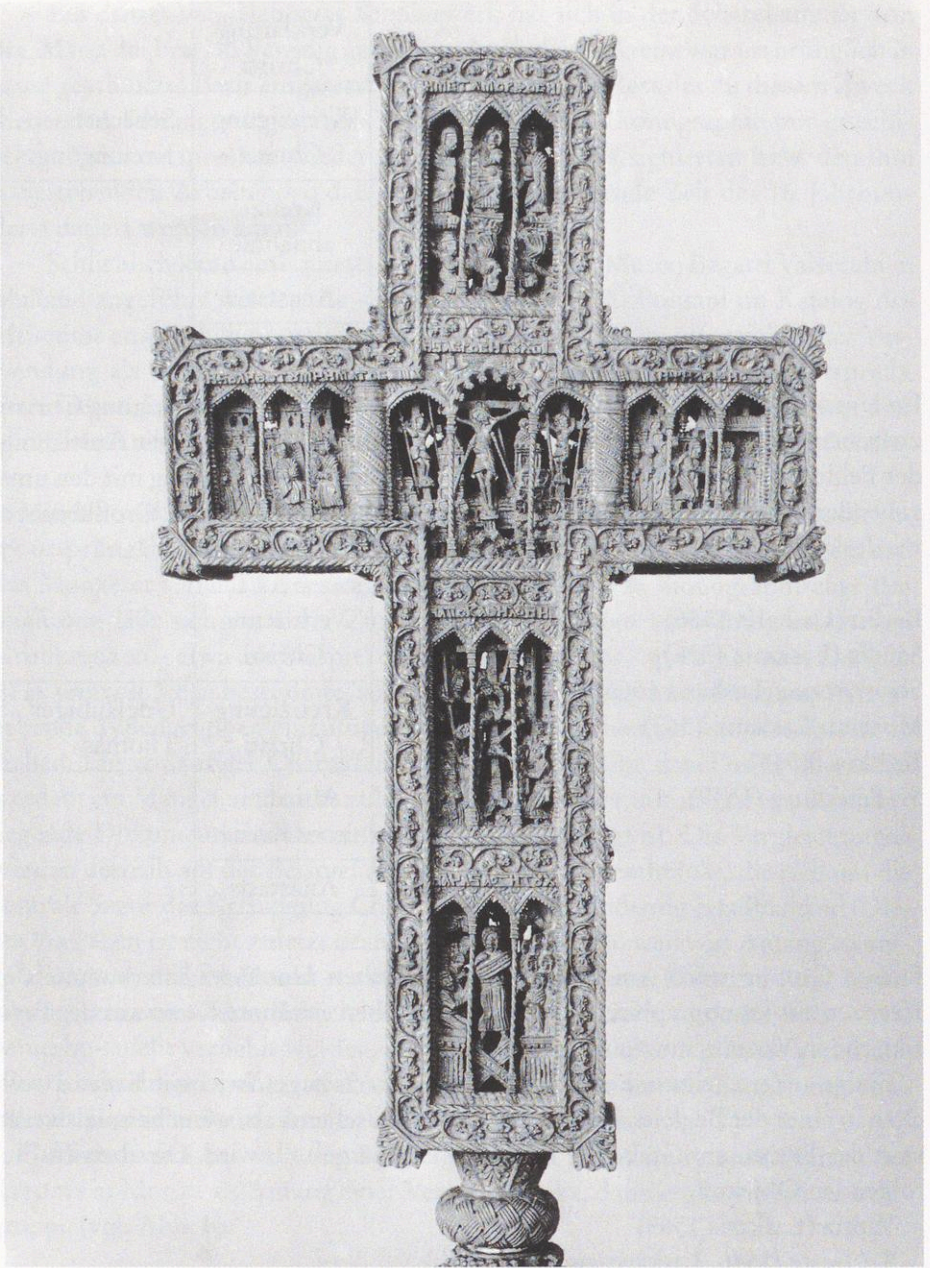
	Verklärung Christi	
Frauen am Grabe	Kreuzigung Christi	Ungläubiger Thomas
	Abnahme vom Kreuz	
	Anastasis	

Dieser Gruppe wäre von den ohne geschnitzten Untersatz überkommenen Kreuzen aus ikonographischen Gründen das oben erwähnte Kreuz aus der Fränkische Kirche in Venedig hinzuzufügen.

Einige andere, teilweise wiederum dem Laskaris zugeschriebene Kreuze weichen in einer der Begleitszenen vom obigen Bildschema ab, wenn beispielsweise statt der Frauen am Grabe die Kreuztragung dargestellt wird. Dies betrifft die folgenden Objekte:

Vaduz (Laskaris 1569)
 S. Oreste (1546, Laskaris zugeschrieben)
 Krakau (1570, Laskaris zugeschrieben)

¹² Für die Literatur zu den im folgenden erwähnten Kreuzen sei verwiesen auf Pontani, *Croci lignee* (wie Anm. 2) und dies., *Croci in bosso* (wie Anm. 11), Rózycki, *Ein unbekanntes Werk* (wie Anm. 2) sowie Elbern, *Ein Kreuz des Georgios Laskaris* (wie Anm. 6).



4) Schnitzkreuz des Georgios Laskaris, Detail mit Kreuzigung. Signiert und datiert 1566. Berlin, Museum für Byzantinische Kunst (Foto Museum)

Dieser Gruppe kann das erwähnte Einzelkreuz aus der ehem. Sammlung Dr. Fontana zugefügt werden, das somit ebenfalls aus dem Umkreis des Georgios Laskaris hervorgegangen sein dürfte. Die Szene mit dem Ungläubigen Thomas kehrt auch auf mehreren Kreuzen wieder, die nicht unmittelbar der Gruppe der Laskaris-Kreuze zugeordnet worden sind; sie geben aber statt der Szene der Frauen am Grabe den am Grabe sitzenden Engel wieder:

Mariazell (1554)

Matelica (undatiert)

Den letzteren Beispielen wiederum kann das Einzelkreuz aus dem Museo Bagatti Valsecchi in Mailand mit entsprechenden ikonographischen Merkmalen zugefügt werden.

Es ist weiterhin festzustellen, daß das Bildmotiv der Kreuzabnahme mit der Beweinung variiert werden kann. Weitere Motivwechsel betreffen eine Gruppe von Großkreuzen, die über einen Zeitraum von 40 Jahren reichen und ikonographisch vor allem charakterisiert sind durch Einfügung einer Szene aus dem Prozeß Jesu. Darunter finden sich wiederum zwei von Laskaris signierte Werke:

Kölliken (Laskaris 1551)

London (Laskaris 1581)

Feltre (1542), mit zusätzlicher bildlicher Variante

	Verklärung Christi	
Prozeß Jesu	Kreuzigung Christi	Frauen am Grabe
	Kreuzabnahme	
	Anastasis	

Von ganz eigenem Interesse ist eine Gruppe von Kreuzen, die – wie erwähnt – nicht mit griechischen, sondern lateinischen Tituli beschriftet sind und deren Basen statt des alttestamentlichen Bildzyklus eine Bildfolge zur Passion Christi tragen. Offensichtlich nimmt auch die Ikonographie der Kreuze Rücksicht darauf in der Auswahl der Szenen:

Berlin (sog. Maximilianskreuz, ohne Datum (*Abb. 5*))

Mailand (ohne Datum)

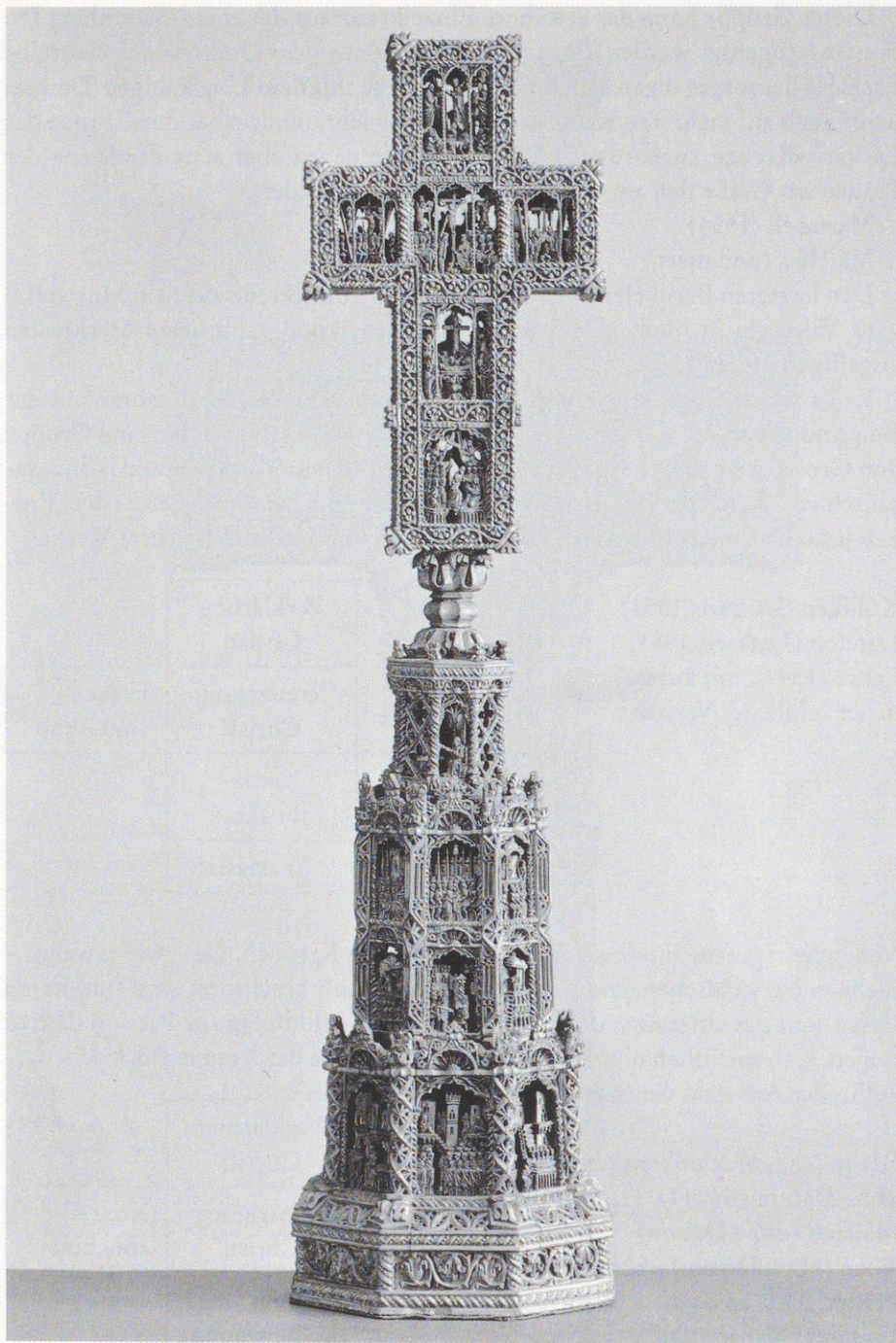
Wien (ohne Datum) (*Abb. 6*)

Ferner gehören dazu:

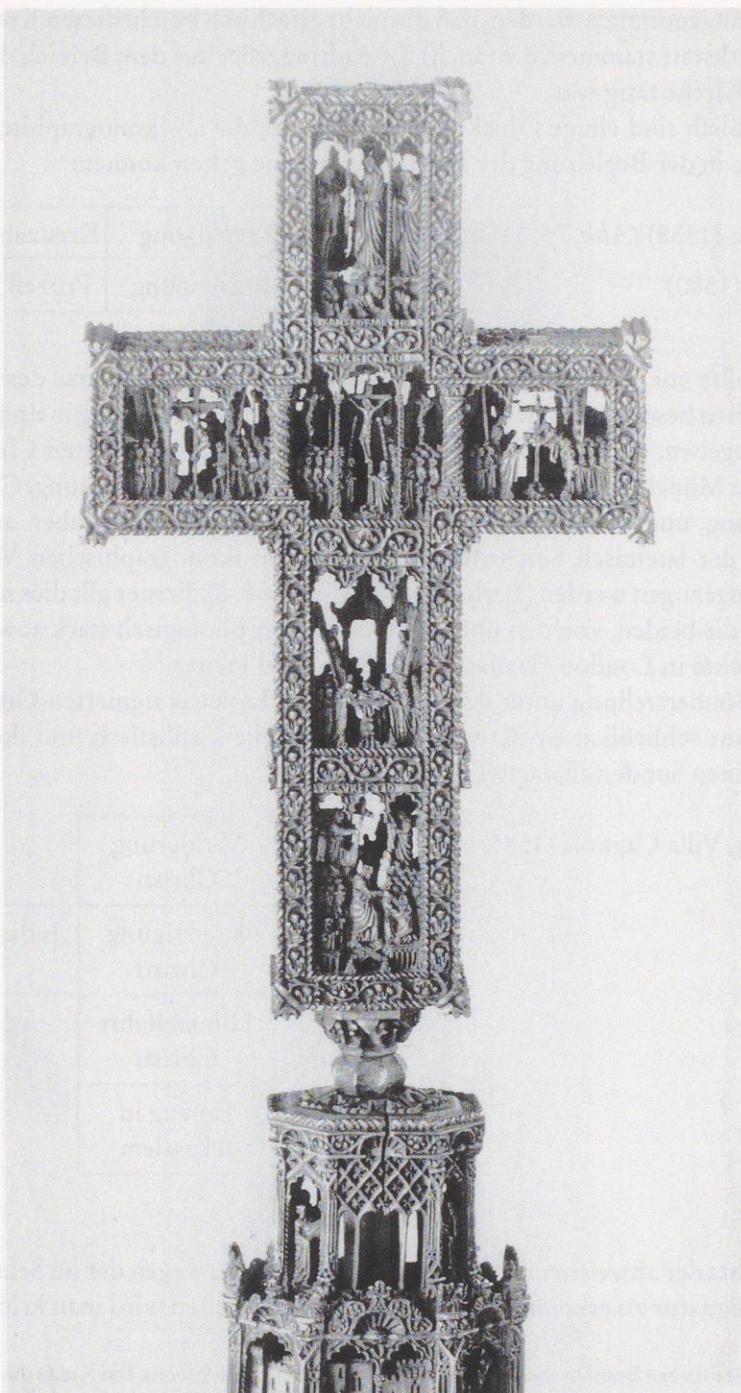
London (Wallace Coll., ohne Datum)

Pienza (ohne Datum)

	Verklärung Christi	
Annagelung	Kreuzigung Christi	Kreuzabnahme
	Grablegung od. Beweinung	
	Anastasis	



5) Schnitzkreuz mit Piedestal, sog. Maximilianskreuz. Postbyzantinisch, Mitte 16. Jahrhundert.
 Ehem. Berlin, Staatliche Museen, Frühchristlich-Byzantinische Sammlung (Kriegsverlust)
 (Foto Museum)



6) Schnitzkreuz mit Piedestal, Rückseite mit Kreuzigung. Postbyzantinisch, ohne Signatur und Datum. Wien, Kunsthistorisches Museum (Foto Museum)

Es kann angenommen werden, daß die nicht griechisch beschrifteten Kreuze aus einer Werkstatt stammen, die (auch) für Auftraggeber aus dem Bereich der lateinischen Kirche tätig war.

Schließlich sind einige Objekte zu registrieren, die als ikonographische Einzelstücke in der Begleitung der Kreuzigungsszene gelten können:

München (1538) (<i>Abb. 7</i>)	Kreuzaufrichtung	Kreuzigung	Kreuzabnahme
Florenz (1580)	Prozeß Jesu	Kreuzigung	Prozeß Jesu

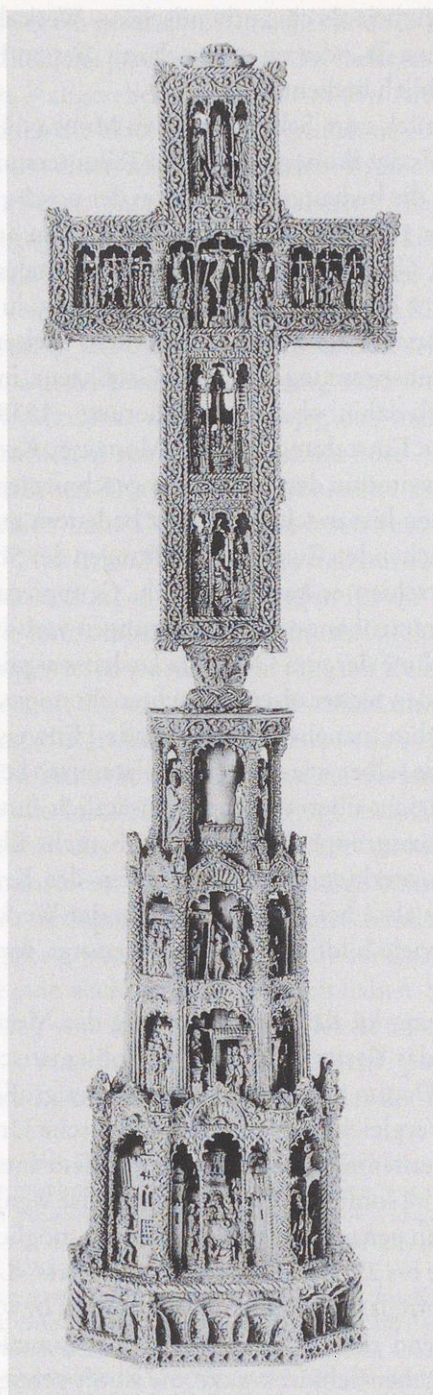
Dabei sollte vor allem bemerkt werden, daß das Kreuz von Monza der Zimelie in München besonders nahesteht: hier wie dort ist die Kreuzigung in drei Szenen wiedergegeben, – in Monza mit der Schächerkreuzigung zu Seiten Christi am Kreuz, in München mit dreifach wiederholtem Kreuz in Aufrichtung, Christuskreuzigung und Kreuzabnahme. Überraschenderweise kann aber auch die Gruppe der lateinisch beschrifteten Kreuze zum ikonographischen Vergleich gut herangezogen werden (Berlin *Abb. 5*, Wien *Abb. 6*). Ferner gilt dies nicht zuletzt für die beiden, von den übrigen Kreuzen morphologisch stark abweichenden Objekte in London (Wallace Collection) und Pienza.¹³

Eine Sonderstellung unter den von Georgios Laskaris signierten Großkreuzen nimmt schließlich ein Kreuz ein, das gestaltlich, stilistisch und ikonographisch einen Sonderfall darstellen dürfte:

Gazzada, Villa Cagnola (1583)	Verklärung Christi		
	Beweinung	Kreuzigung Christi	Judaskuß
	Himmelfahrt Christi		
	Einzug in Jerusalem		

Angeichts der abweichenden Bildordnung, aber auch wegen der im Schriftduktus der Signatur zu erkennenden besonderen Eigenheiten wird man kritisch fra-

13 Zur gestaltlichen Besonderheit der beiden letzteren Kreuze cfr. Elbern, Ein Kreuz des Georgios Laskaris (wie Anm. 6), p. 70 mit Abb. 8. – Ebendort p. 69-71 der Versuch einer chronologischen Ordnung bzw. Gruppierung der bis dahin bekannten postbyzantinischen großen Schnitzkreuze.



7) Schnitzkreuz mit Piedestal, Rückseite mit Kreuzigung
Ohne Signatur, datiert 1538
München, Bayerisches Nationalmuseum (Foto Museum)

gen müssen, ob diese Arbeit als ein authentisches – Werk des Meisters bzw. seiner Werkstatt anzusehen ist, oder ob man sich mit diesem Kreuz des berühmten Künstlernamens fälschlich bedient hat.¹⁴

Kehren wir nun zurück zum Schnitzkreuz in Monza (*Abb. 1*), dann läßt sich als vorläufiges Ergebnis der ikonographischen Teiluntersuchung einerseits seine enge Verpflichtung an die bedeutende Tradition der postbyzantinischen holzschnitzten Kreuze des 16. Jahrhunderts festhalten, zum andern aber auch – in der herausgehobenen, über drei Bildfelder in horizontaler Bildachse durchgeführten Darstellung der Kreuzigung Christi – ein individuelles, betont emotional-interpretatives Darstellungselement bemerken. Weiter oben glaubten wir eine besondere Übereinstimmung mit dem Großkreuz in München sehen zu dürfen. Es steht freilich dahin, ob dessen Datierung – 1538 – einen Rückschluß auf die anzunehmende Entstehungszeit des Monzeser Kreuzes erlauben kann. Hier wird man dabei weiterhin den Verlust der geschnitzten Basis mit der darauf vermutlich angegebenen historischen Evidenz bedauern müssen.

Bei früheren vergleichenden Zusammenstellungen der Schnitzkreuze des hier behandelten Typus erschien es kaum möglich, Gruppierungen vorzunehmen, die für Werkstattzusammenhänge oder Datierungen verbindliche Rückschlüsse erlauben, – mit Ausnahme der von Georgios Laskaris signierten und meist auch datierten Stücke. Aus den weiter oben versuchten ikonographischen Zuordnungen lassen sich immerhin manche nutzbringende Hinweise entnehmen, so für die Kreuze des Laskaris selber wie auch für die lateinisch beschrifteten Zimelien. Doch ist dabei – vielleicht überraschend – zusätzlich festzustellen, daß selbst die Kreuze der Laskarisgruppe ikonographisch nicht übereinstimmen, ganz abgesehen von den bemerkten Fragwürdigkeiten des Kreuzes von Gazzada. Offensichtlich werden also, bei aller Kontinuität der Werkstatt über ein halbes Jahrhundert hinweg, viele bildliche Varianten genutzt, fern von schematischer Einheitlichkeit.

Noch einmal sei bemerkt, daß eine Datierung des Monzeser Kreuzes, etwa mit dem Hinweis auf das Kreuz in München, problematisch bleiben dürfte, zumal dieses mit einem Datum von 1538 als ältestes der großen Sockelkreuze gilt. Schon ein flüchtiger Vergleich läßt deutliche stilistische Unterschiede zwischen den beiden Kreuzen erkennen, wenn dieses Problem hier auch nicht vertieft werden kann. Es möchte somit für die vergleichsweise weniger qualitätvolle Arbeit in Monza kaum ein genauerer zeitlicher Ansatz möglich erscheinen als eine Datierung in die Mitte bis 2. Hälfte des 16. Jahrhunderts, d. h. immerhin noch in die nachweisbare Schaffenszeit des Georgios Laskaris bzw. seiner Werkstatt.

Es bleibt abschließend noch die Frage nach der künstlerischen Heimat der großen postbyzantinischen Schnitzkreuze. Sie ist oft genug gestellt worden und

14 Zum Kreuz von Gazzada besonders Pontani, *Croci lignee* (wie Anm. 2), p. 416 ff.

hat verschiedene Antworten gefunden. Zunächst und für längere Zeit war es geradezu selbstverständlich, die großen Klöster des heiligen Berges Athos dafür in Anspruch zu nehmen, – abgesehen vielleicht von den Arbeiten mit lateinischen Tituli. Dabei spielte auch die öfter geäußerte Annahme eine Rolle, bei Georgios Laskaris habe es sich um einen Mönch gehandelt. Freilich ist zu bedenken, daß in keiner der ausführlichen Signaturen mit seinem Namen die Bezeichnung »Hieromonachos« begegnet, wie dies auf vielen Segenskreuzen in Schnitzarbeit der Fall ist, vorwiegend allerdings des 17. Jahrhunderts. Von da aus möchte es wohl näher liegen, in seiner Person einen Laien und den führenden Meister einer bedeutenden, über vierzig Jahre aktiven Werkstatt zu sehen, in der (auch) auf Bestellung gearbeitet wurde. Ihre Lokalisierung muß vorerst jedenfalls unbestimmt bleiben. Man sollte hier daran erinnern, daß man früher etwa an eine Herkunft der Schnitzarbeiten aus Venedig dachte oder – allgemeiner – von einem Ort im »ostwestlichen Durchdringungsbereich« sprach, mit der Spannweite zwischen Venezien bzw. Dalmatien und den vom Westen beherrschten griechischen Inseln.¹⁵ Auf jeden Fall müßte es sich um einen Ort gehandelt haben, an dem die Voraussetzungen gegeben waren für die Nutzung von theologisch-literarischen wie künstlerischen Vorbildmaterialien, – darauf ist bei anderen Gelegenheiten hingewiesen worden.¹⁶ In jüngster Zeit ist Bewegung in diese Diskussion gekommen mit der von A. Pontani – nicht ohne Fragezeichen – vorgetragenen Vermutung, die großen Schnitzkreuze seien einer »manifattura cretese« zu verdanken. Die Autorin verweist dabei auf die langdauernde venezianische Herrschaft über die Insel Kreta in der fraglichen Zeit und ferner auf die ebendort, vor allem für das 17.-18. Jahrhundert wohlbezeugte Produktion reichgeschnittener Ikonostasen und anderer »intagli minuti ... fortemente influenzati dalla scultura tardogotica. ...«.¹⁷ Entsprechendes könnte freilich auch für die Insel Zypern gelten, wo seit der Herrschaft der Lusignan-Könige spätgotische Kunsteinflüsse eine wichtige Rolle gespielt haben. So wird man sich dem Lokalisierungsvorschlag von A. Pontani nicht leicht anschließen wollen, denn wie sie selber sagt: »... mancano ... elementi obiettivi per precisare il luogo di manifattura ...« Hinzu kommt, daß auf Kreta keines der bekannten Kreuze be-

15 Zur Lokalisierungsfrage noch Rózycki, Ein unbekanntes Werk (wie Anm. 2), p. 96: »Der einzige Ort, an dem die byzantinischen Traditionen bewahrt wurden, war der Berg Athos. Dort sollte man die Werkstatt des Mönchs Georgios Laskaris suchen.« – Dagegen Pontani, *Croci lignee* (wie Anm. 2), p. 390f., mit dem Hinweis auf Venedig. Ferner Elbern, Ein Kreuz des Georgios Laskaris (wie Anm. 6), p. 72, Anm. 25.

16 Cfr. Bernabó, *Nota iconografica* (wie Anm. 3). Ferner Elbern, Ein Kreuz des Georgios Laskaris (wie Anm. 6), p. 68 und Anm. 16, mit besonderen Hinweisen auf die ikonografischen Arbeiten von R. Stichel, Außerkanonische Elemente in byzantinischen Illustrationen des Alten Testaments, in: *Römische Quartalschrift* 69/1974, p. 159-181 und ders., Die Namen Noes, seines Bruders und seiner Frau, *Abh. d. Akad. d. Wiss. in Göttingen, Phil.-Hist. Kl. 3. F. Nr. 112*, Göttingen 1979, 119ff.

17 Pontani, *Croci in bosso* (wie Anm. 11), p. 359, 361, 363.

zeugt ist, während auf Zypern immerhin eines der von Georgios Laskaris signierten Kreuze im Kloster Stavrovouni gehütet wird, dessen Weg auf die Insel allerdings ungewiß bleibt.¹⁸ Schließlich sollte festgehalten werden, daß die breite Mehrzahl der großen Schnitzkreuze, von denen hier die Rede ist, in Italien erhalten geblieben ist, somit in Kunstlandschaften, die stets in enger Verbindung mit byzantinisch-ostkirchlichen Traditionen und auch mit der griechischen Inselwelt postbyzantinischer Zeit verblieben waren.

Es bedarf keines besonderen Hinweises, daß in diesen Umkreis auch das Kreuz im Domschatz von Monza gehören dürfte, dem nun noch eine abschließende Bemerkung gewidmet sei. Im Vorangehenden war angenommen worden, daß dieses Kreuz trotz des Fehlens eines – ursprünglichen – Piedestals in die Reihe der bilderreichen Großkreuze eingeordnet werden kann. In unserer Gegenüberstellung der Bildgruppen um die Kreuzigung Christi konnte dies im einzelnen begründet und zugleich differenziert werden. Daran anschließend mag noch eine letzte Frage gestellt werden: wie es nämlich dazu kam, daß das Monzener Kreuz, ebenso wie die vergleichend herangezogenen Parallelen, den ikonographisch doch bedeutenden Untersatz einbüßte. Doch wird man annehmen dürfen, daß dafür liturgische Gründe maßgeblich gewesen sind, weil man nämlich eine Verwendung als Altar-, Segens- oder Prozessionskreuz anstrebte. In diese Richtung weist das erwähnte Kreuz im Museo Bagatti Valsecchi in Mailand, mit späterem zugefügtem, reich verziertem metallenen Standfuß.¹⁹ Auch der Befund an den beiden oben erwähnten Kreuzen in England und Venedig, für die der Ansatz des ursprünglichen Verlängerungsstabes zum Einsetzen in die Basis noch festzustellen ist, mag so verstanden werden. In liturgischer Funktion als segenspendendes Heiltum, fast im Sinne einer Reliquie, dürfte das kostbare Schnitzkreuz im Dom zu Monza lange Zeit keine geringe Rolle gespielt haben.

18 A. Papageorgiou, *Masterpieces of the Byzantine Art of Cyprus*, Picture Book nr. 2. Nicosia 1965, Pl. XLIX, 2, p. 37. – *Byzantine kai Metabyzantine Technē*. Athen 1986, p. 212 f. Cfr. auch Pontani, *Croci in bosso* (wie Anm. 11), p. 360 und Anm. 5, mit Erwähnung eines Kreuzes, in neuester Zeit in das Kykkos-Kloster gelangt. Dazu ferner St. Perdikes, *Hodegos episkepton*. Museion Hieras Mones Kykkou. Lefkosia 1997, Eik. 33-35. Auch dieses Kreuz soll den Arbeiten des Georgios Laskaris nahestehen.

19 S. oben Anm. 11.

Markus Bogisch

Neue Untersuchungen zur Kreuzkuppelkirche in Yeni Rabat*

Das im Nordwesten von den Ostpontischen Alpen und im Südosten von der Bergkette der Allahüekber Dağları begrenzte Gebiet, das sich heute auf die vier in der nordöstlichen Türkei gelegenen Provinzen Artvin, Ardahan, Kars und Erzurum verteilt, gehörte während des Mittelalters zum Herrschaftsbereich georgischer Fürsten. Die historischen Provinzen von Tao-Klardžet'i (Abb. 1) spielten in den Jahrhunderten der arabischen Okkupation Zentralgeorgiens eine besondere Rolle: Nachdem der iberische Bagratide Ašot I. Kuropalates († 830) von den Arabern aus Inner-K'art'li vertrieben worden war, flüchtete er mit seinem Hof nach Klardžet'i, wo er sich in Artanudži (türk.: Ardanuç) niederließ.¹ Die von Ašot I. wiederhergestellte Burg und die neu errichtete Stadt repräsentierten bis zur staatlichen Einigung Georgiens zu Beginn des 11. Jahrhunderts das politische und ökonomische Zentrum Iberiens.²

In die Zeit der Herrschaft Ašots I. und seiner Söhne fällt auch das Wirken des hl. Grigol Handžt'eli (759-861), der in Klardžet'i mehrere für das geistige und kulturelle Fortleben des Landes wichtige Klöster gründete.³ Unter diesen nahm das Kloster von Šatberdi, das einst über ein äußerst produktives Skriptorium verfügte, eine vorrangige Stellung ein.⁴ Trotz seines großen Ruhmes konnte Šatberdi bisher nicht sicher lokalisiert werden. Da es sich aber in der Nähe von Artanudži (Ardanuç) befunden haben muß, wurde es öfter mit der ca. 17 km südöstlich der modernen Stadt gelegenen Kreuzkuppelkirche von Yeni Rabat

* Als Grundlage der vorliegenden Studie diente ein längerer Aufenthalt in Yeni Rabat während des Spätsommers 2002, der durch ein Reisestipendium des Novo Nordisk Fond für kunsthistorische Forschung ermöglicht wurde. Ich möchte mich an dieser Stelle recht herzlich bei meinen Kollegen Bruno Baumgartner und David Khoshtaria für ihre konstruktive Kritik bedanken. Mein besonderer Dank gilt Karl Brix Zinglensen, ohne den die Durchführung der Feldarbeit und die Erstellung des Grundrisses unmöglich gewesen wären.

1 Über die Vertreibung Ašots I. Kuropalates aus Inner-K'art'li und seine Flucht nach Šavšet'i und Klardžet'i berichtet der georgische Geschichtsschreiber Sumbat Davit'isdze: *Das Leben Kartlis. Eine Chronik aus Georgien 300-1200*, hrsg. von G. Pätsch, Leipzig, 1985, 464-466.

2 Die überregionale Bedeutung Artanudžis kommt in der Beschreibung des byzantinischen Kaisers Konstantins VII. Porphyrogennetos deutlich zum Ausdruck. Vgl. De administrando imperio (= *CFHB I*), ed. G. Moravcsik/R. J. H. Jenkins, Dumbarton Oaks, 1967, 46₄₂₋₄₈.

3 Vgl. K. Salia, »La Tao-Klardžethie et ses monastères«, *BK* 11-12 (1961), 49-50.

4 Vgl. W. Djobadze, *Early Medieval Georgian Monasteries in Historic Tao, Klarjet'i and Šavšet'i*, Stuttgart, 1992, 40-44.

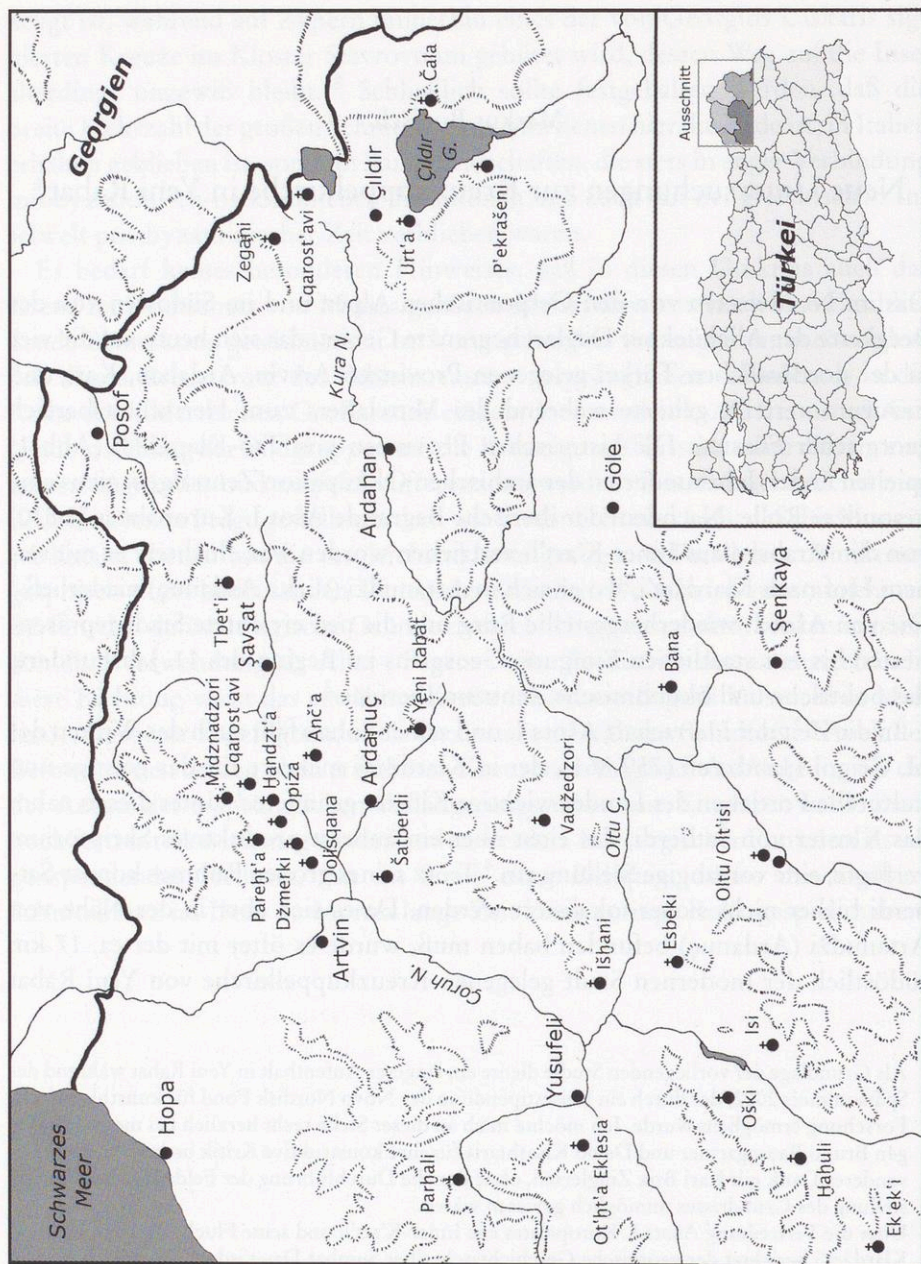


Abb.1 Nordosttürkei



Abb. 2 Yeni Rabat, Südseite der Kirche im Jahre 1888

(Abb. 2) identifiziert.⁵ Wie der türkische Name (Yeni Rabat = »Neues Wehrkloster«) erkennen läßt, könnte es sich hierbei tatsächlich – wie im Fall von Šatberdi – um ein neu gegründetes Kloster handeln, doch einige schwerwiegende Gründe sprechen gegen die Gleichsetzung von Yeni Rabat und Šatberdi.

Zum einen muß sich Šatberdi zwischen Artanudži und Džmerki befunden haben, denn in der Biographie des Hl. Grigol Handzʼeli wird berichtet, daß sich Grigol auf der etwa um 840 stattgefundenen Rundreise zu den von ihm gegründeten Klöstern im Gefolge der höchsten Adelligen des Landes von Artanudži zu nächst in westlicher Richtung begab, bevor er mit ihnen den Imerhevi (Okčular Dere) überquerte, um die weiter nördlich gelegenen Klöster zu besichtigen.⁶ Zum anderen handelte es sich bei der in den 830er Jahren erbauten Hauptkirche von Šatberdi höchstwahrscheinlich um eine Basilika. Diese könnte durchaus in

5 I. Zdanévitch, »L'itinéraire géorgien de Ruy Gonzales de Clavijo et les églises aux confins de l'Atabégat«, *BK* 34 (1976), 148, Nr. 30; N. et M. Thierry, »Notes d'un nouveau voyage en Géorgie turque«, *BK* 25 (1968), 53; Djobadze, *Monasteries*, 40–41.

6 Giorgi Merčule, Kap. 27, trad. P. Peeters, »Histoires monastiques géorgiennes«, *AnBoll* 36–37 (1917–1919), 251.

späterer Zeit in eine Kreuzkuppelkirche umgebaut worden sein; archäologische Spuren des ursprünglichen Baus müßten aber dennoch zu finden sein.⁷ Da Yeni Rabat nicht nur östlich von Ardanuç gelegen ist, sondern auch von Anfang an als Kreuzkuppelkirche konzipiert war, sehen wir keinen Anlaß, das Gebäude mit Şatberdi zu identifizieren.⁸

Die neuzeitliche Erforschung der Kirche von Yeni Rabat begann im Jahre 1888 mit dem Besuch des russischen Architekten A. M. Pavlinov, der etwas später eine kurze Beschreibung, drei schematische Zeichnungen und eine erste Photographie des Denkmals veröffentlichte.⁹ Ihm folgte der berühmte Linguist und Archäologe N. Marr, dem im August 1904 jedoch nur wenige Stunden zur Verfügung standen, um Yeni Rabat zu untersuchen. Trotzdem gelang es Marr, das vorhandene epigraphische Material zu erforschen und die erhaltene Bausubstanz ausführlich zu beschreiben.¹⁰ 1967 wurde die Kirche von den französischen Kunsthistorikern N. und M. Thierry¹¹ untersucht; eine weitere Dokumentation stammt von dem amerikanischen Kunsthistoriker georgischer Herkunft W. Djobadze, der sich 1976 und 1983 in Yeni Rabat aufhielt. Letztgenannter erbrachte die bisher genaueste Darstellung der architektonischen Einzelteile der Kirche und ihrer Bauplastik anhand komparativer Analysen.¹² In jüngster Zeit haben sich außerdem der österreichische Historiker B. Baumgartner¹³, sowie ein türkisches und ein georgisches Team¹⁴ um die Erforschung Yeni Rabats bemüht.

7 Vor der Verbreitung der Kreuzkuppelkirche um die Mitte des 10. Jahrhunderts war die Basilika der bevorzugte Bautypus für Kloster- und Gemeindekirchen in Tao-Klardžet'i. Es sind allerdings nur wenige eindeutige Beispiele aus dieser Frühzeit erhalten (z. B. Nuka Kilise, Pareht'a und Esbeki), da die Mehrzahl der Basiliken im Laufe des 10. Jahrhunderts zu Kreuzkuppelkirchen umgebaut wurden.

8 Besondere Aufmerksamkeit im Zusammenhang mit der Frage nach der Lokalisierung von Şatberdi verdienen die Untersuchungen von M. Kadiroğlu über die mittelalterlichen Baudenkmäler im Umkreis des heute »Şarbet Şehri« oder Şarbiyet Şehri« genannten Gebiets südwestlich von Ardanuç. Siehe: M. Kadiroğlu, »Untersuchungen an mittelalterlichen georgischen Baudenkmälern in Nordost-Anatolien«, *Georgica* 22 (1999), 8-19.

9 A. M. Pavlinov, »Ekspedicija na Kavkaz 1888 goda« [Expedition in den Kaukasus im Jahr 1888], *Materialy po archeologii Kavkaza* 3 (1893), 69-70, Taf. XXVI, XXXIX, XL.

10 N. Marr, *Dnevnik poezdki v Şavšetiju i Klardžetiju* [Tagebuch einer Reise in Şavšet'i und Klardžet'i], St. Petersburg, 1911, 99-103, Abb. 33. Die von Marr entdeckten und übersetzten Inschriftenfragmente enthalten keine Angaben über die Stifter, die Dedikation oder die Entstehungszeit der Kirche.

11 Thierry, »Notes d'un nouveau voyage«, 52-53.

12 Djobadze, *Monasteries*, 72-77, Abb. 24-25, Taf. 92-105.

13 B. Baumgartner, *Studien zur historischen Geographie von Tao-Klardžeti* (Diss., Universität Wien), 1996, 755-764.

14 Die in den 1990er Jahren durchgeführten Untersuchungen wurden von M. Kadiroğlu (Ankara), bzw. D. Khoshtaria (Tbilisi) geleitet. Die veröffentlichten Resultate der Surveys standen uns nicht zur Verfügung, doch D. Khoshtaria war so freundlich, uns die Titel seiner bisherigen Publikationen über Yeni Rabat mitzuteilen: D. Khoshtaria (Hoshtaria), »Klardžet'is IX-XI saukunet'a samonastro ħurot'modzgreba« [Klosterarchitektur des 9.-11. Jahrhunderts in Klardžet'i],

Es können heute kaum noch Zweifel darüber bestehen, daß die Kirche von Yeni Rabat ein Produkt mehrerer Umbauten darstellt. Das Gebäude enthält jedoch eine Reihe scheinbarer Widersprüchlichkeiten, was die Bestimmung und chronologische Einordnung der einzelnen Bauphasen bisher erschwert hat.¹⁵ Ziel der vorliegenden Untersuchung ist es daher, die Baugeschichte der Kirche in ihren wesentlichen Zügen zu rekonstruieren. Wie im folgenden gezeigt werden soll, sprechen unserer Auffassung nach mehrere Gründe dafür, daß die Kreuzkuppelkirche in Yeni Rabat in ihrer ursprünglichen Form noch aus dem 10. Jahrhundert stammt. In späterer Zeit wurde das Gebäude mindestens dreimal verändert und umgebaut, zuletzt in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts.

Ursprünglicher Bau

In den folgenden Abschnitten werden der Grundriß, die Konstruktionsweise und Baumaterialien, erhaltene Bauabschnitte im Inneren und am Außenbau, sowie der bauplastische Dekor des ursprünglichen Kirchengebäudes («Yeni Rabat I») besprochen.

Der Bau kann seinem Grundriß (Abb. 3) zufolge als Kreuzkuppelkirche des Typus *croix semi-libre* klassifiziert werden. Bezeichnend für diesen Typus ist, daß der östliche Kreuzarm von zwei Seitenkammern¹⁶ flankiert wird, welche die gleiche Länge haben wie dieser, und daß darüber hinaus die gesamte Breite des östlichen Kreuzarms und der angrenzenden Eckräume der Breite des Querschiffs entspricht, während der westliche, meist etwas länger proportionierte Kreuzarm frei bleibt.¹⁷ Die eigentliche Kreuzform der Kirche tritt erst am Baukörper deutlich hervor, da hier die Kreuzarme die niedrigeren Bauteile der Seitenkammern überragen. Auf diese Weise erhält die Ostfassade des Gebäudes ein basilikales Profil, welches in Yeni Rabat I durch die Anbringung zweier niedrigerer Dreiecksnischen an den Außenseiten und zweier höherer in der Mitte der Fassade zusätzlich betont wurde.

Kreuzkuppelkirchen des Typus »halbfreies Kreuz« waren in Tao-Klardžet

Sak'art'velos eklesiis, k'artuli sasuliero mcerlobis da k'ristianuli helovnebis istoriis sakit'hebi [Fragen der georgischen Kirchengeschichte, der geistlichen Literatur und christlichen Kunst], Tbilisi, 1998, 436-452; *Id.*, »Šatberdis (eni-rabat'is) eklesiis zogi t'avisebureba« [Architektonische Besonderheiten der Kirche von Šatberdi (Yeni-Rabat)], *Literatura da helovneba* 1 (2001), 115-144. – In Kürze soll auch eine Monographie desselben Verfassers über Yeni Rabat erscheinen.

¹⁵ Vgl. Djobadze, *Monasteries*, 75-76.

¹⁶ Der Ausdruck »Pastophorien« wird von uns bewußt vermieden, da der archäologische Befund keinerlei stichhaltige Beweise für die Verwendung der Seitenkammern als Diakonikon und Prothesis bietet.

¹⁷ Die Proportion des Westarms von Yeni Rabat folgt dem goldenen Schnitt: Seine Länge steht im gleichen Verhältnis zu der Länge des Ostteils, wie diese zu der Gesamtlänge des Gebäudes.

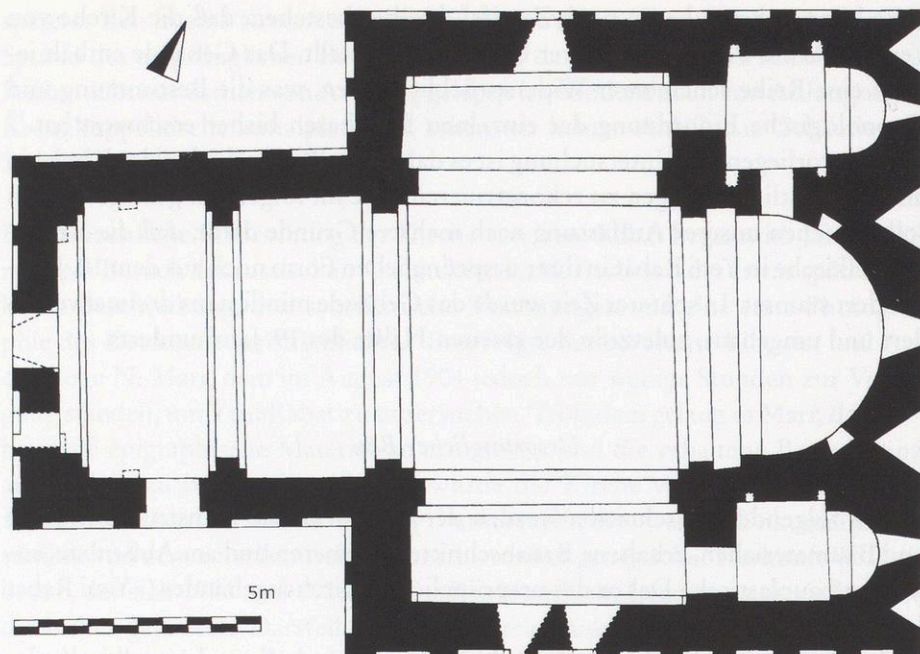


Abb.3 Yeni Rabat, Grundriß

im 10.-11. Jahrhundert ziemlich häufig vertreten, z.B. in Isi¹⁸, Cqarost'avi¹⁹, Midznadzori²⁰, Ek'ek'i²¹ und Č'angli.²² Die Vorbilder dieser Kirchen können V. Beridze zufolge in der georgischen Sakralarchitektur des 8.-9. Jahrhunderts ge-

18 Zu der Kirche in Isi, die aufgrund der inneren Ausformung ihrer lateralen Kreuzarme auch als Trikonch mit verlängertem Westarm bezeichnet werden kann, siehe: E. T'aqaišvili, *1917 clis arkeologiuri ek'spedicia sambrēt sak'art'veloši* [Archäologische Expedition des Jahres 1917 nach Südgeorgien], Tbilisi, 1960, 72, Taf. 114.

19 Marr, *Dnevnik*, 118-124, Abb. 38; M. Thierry, »Topographie et état actuel des monuments géorgiens en Turquie orientale«, *Revue des Études Géorgiennes et Caucasiennes* (= REGC) 5 (1989), 143, Abb. 18. Der von Baumgartner 1992/1993 veröffentlichte Grundriß von Cqarost'avi gibt das Gebäude irrtümlicherweise als eine Kreuzkuppelkirche des Typus *croix libre* wieder. B. Baumgartner, »Drei vergessene georgische Klöster in der Nordosttürkei: Cqarost'avi, Nuka Kilege, Midznadzori«, *REGC* 8-9 (1992-1993), 195 (Grundriß), 200-202, Abb. 3-5. Dieser Fehler wurde aber später von Baumgartner korrigiert: *Id.*, *Studien*, 281.

20 Marr, *Dnevnik*, 131-135, Abb. 45; Thierry, »Topographie«, 143, Abb. 17; Baumgartner, »Drei vergessene georgische Klöster«, 210 (Grundriß), 213, Abb. 12.

21 T'aqaišvili, *1917 clis arkeologiuri ek'spedicia*, 68-70, Taf. 109-113.

22 E. T'aqaišvili, *Arkeologiuri ek'spedicia Kola-Oltissi da Č'angli* [Archäologische Expedition nach Kola-Oltisi und Č'angli], Paris, 1938, 78-87; M. Thierry, »A propos de quelques monuments chrétiens du vilayet de Kars I«, *REA*, n.s., 3 (1966), 79-90, Abb. 12-21; *id.*, »A propos de quelques monuments chrétiens du vilayet de Kars III«, *REA*, n.s., 17 (1983), 358-360; Abb. 39.

funden werden²³. Noch frühere Beispiele sind jedoch aus Armenien bekannt, wo Gebäude dieses Typus bereits im 7. Jahrhundert (u. a. in Sasunik und Koš) vorkommen.²⁴

Die Mauern von Yeni Rabat I wurden in der für die mittelalterlichen Bauten Tao-Klardžet's typischen Schalenbauweise errichtet, d. h. sie bestehen aus zwei voneinander unabhängigen, parallel verlaufenden Mauergefügen, die einem breiten Gußkern aus Steinbrocken und Kalkmörtel vorgeblendet sind. Wie der zwischen dem westlichen und nördlichen Kreuzarm erhaltene Abschnitt (Abb. 4) erkennen läßt, war der Außenbau ursprünglich mit glatt behauenen, in regelmäßigen Lagen angebrachten Quadersteinen von standardisierten Ausmaßen bekleidet.

Die inneren Blendmauern bestehen hingegen neben vereinzelten Feldsteinen hauptsächlich aus Bruchsteinen unterschiedlicher Größe, was häufig zur Bildung unregelmäßiger Lagen geführt hat. Die Fugen sind in der Regel mit kleinen Steinbrocken ausgefüllt, an einigen Stellen ist auch heller Kalkmörtel erkennbar. Für die Wandpfeiler, Gurtbogen, Pendentifs, die Basis und Blendarkaden im Inneren des Kuppeltambours, sowie für die Einfassungen der Fenster- und Türöffnungen wurden jedoch exakt behauene Blöcke verwendet. Ein besonders leichtes Steinmaterial (Kalksinter) kam bei der Konstruktion der Gewölbe, der Apsiskonche und der Innenwände des Kuppeltambours zur Anwendung.²⁵

Sowohl die heterogene Beschaffenheit des Mauerwerks als auch die an mehreren Stellen noch erhaltenen Kalkspuren lassen darauf schließen, daß das Innere der Kirche verputzt war. In welchem Ausmaß es bereits im Zuge der ersten Bauphase zu einer Ausschmückung mit Wandmalereien kam, läßt sich heute nicht mehr feststellen. Die farbliche Fassung der Reliefformate in den Pendentifs und des Schildfrieses an der Basis des Kuppeltambours (Abb. 5, 6) kann aber mit Sicherheit auf die Zeit kurz nach der Fertigstellung von Yeni Rabat I datiert werden, da die roten und blauen Pigmente direkt auf die Oberfläche der Steine aufgetragen sind.

Beschreibung des Innenraums

Abgesehen von den Reparaturen im westlichen Kreuzarm, auf die wir später zurückkommen werden, kann der Innenraum im großen und ganzen als ein Produkt der ersten Bauphase betrachtet werden. Da dieser bereits ausführlicher von

23 V. Beridze, *Mesto pamjatnikov Tao-Klardžeti v istorii gruzinskoj architektury/Monuments de Tao-Klardžeti dans l'histoire de l'architecture géorgienne*, Tbilisi, 1981, 244, 289.

24 P. Cuneo, *Architettura armena*, Bd. 1, Rom, 1988, 179, 185.

25 Aus statischen Gründen wurden für die Gewölbeansätze in den Kreuzarmen kleinere Feld- und Bruchsteine benutzt. Im unteren Teil der Apsiskonche sind zwei Tonkrüge bzw. -röhren eingemauert, die als Resonanzkörper dienen.



Abb. 4 Yeni Rabat, Nordfassade des westlichen Kreuzarms

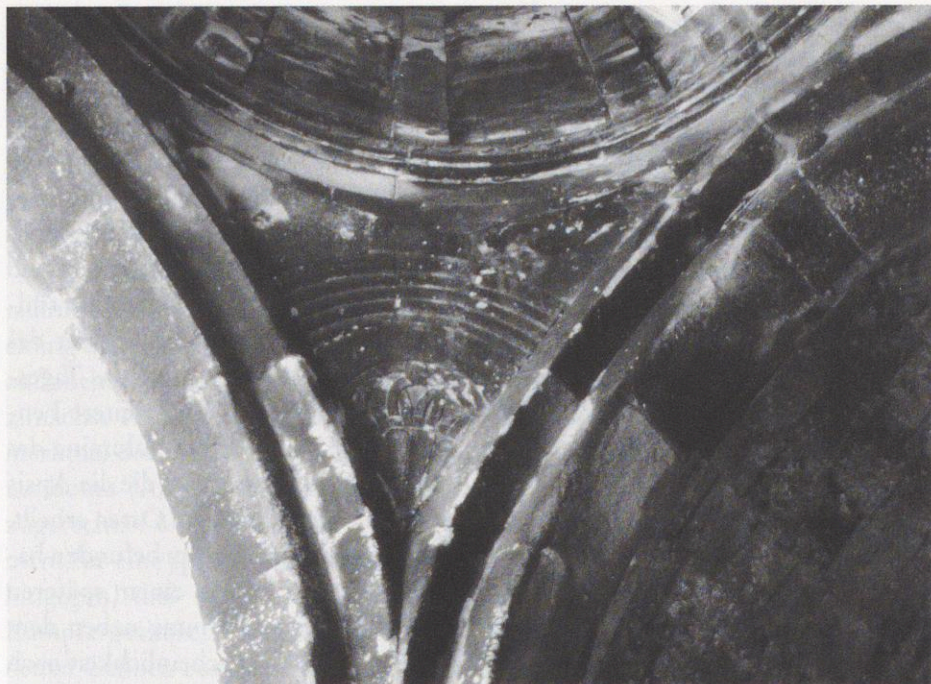


Abb.5 Yeni Rabat, Vierung, südwestliches Trompenpendentif



Abb.6 Yeni Rabat, Basis des Kuppeltambours im Inneren der Kirche

Djobadze beschrieben worden ist²⁶, wollen wir uns im folgenden auf einige ergänzende Kommentare bzw. neue Beobachtungen beschränken.

Der wohlproportionierte Hauptraum (Abb. 3), der sich aus dem Langschiff, dem Querschiff und der Apsis zusammensetzt, wird von vier Fenstern erhellt, die in der Mitte der Stirnwände der jeweiligen Kreuzarme bzw. der Apsiswand plaziert sind. Hierbei fällt auf, daß die Fensteröffnungen im westlichen und südlichen Kreuzarm höher angebracht sind als ihre Gegenstücke im Norden und Osten. Darüber hinaus sind die Laibungen des südlichen Zwillingsfensters und des Fensters des nördlichen Kreuzarms nicht symmetrisch ausgeformt: Im südlichen Kreuzarm weisen die Fensteröffnungen nach Westen, das Fenster des Nordarms ist leicht nach Osten ausgerichtet. Auf diese Weise wird das Tageslicht optimal zur Beleuchtung des Innenraums ausgenutzt.²⁷ Vier weitere Fenster erhellen den Kuppeltambour über der Vierung, wo sich die Volumina des Lang- und Querschiffs durchdringen. Die beiden Seitenkammern, die die Apsis flankieren, werden jeweils durch ein kleines Rundbogenfenster im Osten erhellt.

Der Haupteingang der Kirche muß sich ursprünglich im Westen befunden haben, da die Türöffnung auf der Südseite des Westarms erst zu einem späteren Zeitpunkt geschaffen wurde. Auch bei der rechteckigen Öffnung neben dem Fenster des westlichen Kreuzarms handelt es sich aller Wahrscheinlichkeit nach um eine spätere Hinzufügung.

Die von Djobadze angegebenen Innenmaße ließen sich durch die Resultate unserer Neuvermessung weitgehend bestätigen.²⁸ Abweichende Dimensionen wurden lediglich für die abgestuften Eckpfeiler der Vierung festgestellt.²⁹

Kämpfergesimse

Das Aussehen der verkröpften Kämpfergesimse der Eckpfeiler und der übrigen Wandvorlagen ist jedoch weitaus differenzierter als bisher angenommen. Es kann zwischen drei Varianten unterschieden werden: 1) Die Gesimse der östli-

26 Djobadze, *Monasteries*, 72-74.

27 Diese Abweichungen gehen weder aus dem Grundplan Pavlinovs (»Ekspedicija«, Taf. XXVI), noch aus dem Djobadz (Monasteries, Abb. 24) hervor. Bei letzterem handelt es sich nicht um einen auf neuen Vermessungen beruhenden Plan, sondern lediglich um eine Umzeichnung und stellenweise Korrektur des schematischen Grundrisses von Pavlinov.

28 Die von uns aufgenommenen Innenmaße der Kreuzkuppelkirche von Yeni Rabat sind folgende: Länge inklusive Apsis: 16,70 m; Breite des Querschiffs: 10,70 m; Breite des Nord- und Südarms: 5,40 bzw. 5,50 m; Breite des Westarms: 5,60 m; Breite und Tiefe der Apsis: 4,90×4,20 m. Vgl. Djobadze, *Monasteries*, 72.

29 Die von Djobadze (*ibid.*, 72) angegebenen Maße beziehen sich nicht auf die Eckpfeiler der Vierung, sondern auf den ebenfalls abgestuften mittleren Pilaster an der Nordwand des westlichen Kreuzarms. Die Breite der Eckpfeiler variiert zwischen 0,48 und 0,54 m, ihre Tiefe zwischen 0,13 und 0,23 m. Die Breiten und Tiefen ihrer Seitenvorlagen sind ebenfalls unterschiedlich (Breite: 0,16-0,24 m; Tiefe: 0,12-0,22 m).

chen Eckpfeiler in der Vierung sowie des Mittelpilasters an der Südwand des Westarms sind mit zwei Rundstäben und zwei unterschiedlich dimensionierten Bändern ausgeschmückt. 2) Gesimse mit drei, ebenfalls von zwei Bändern gerahmten Rundstäben treten über den westlichen Eckpfeilern der Vierung auf. 3) Bei der dritten Variante ist das obere, breitere Band durch einen Schildfries ersetzt. Gesimse dieses Typus markieren die Kämpferzone der Wandvorlagen in der Apsis und des Mittelpilasters an der Nordwand des Westarms.³⁰

Die unterschiedliche Gestaltung der Gesimse könnte durchaus zu der Annahme verleiten, daß diese aus verschiedenen Bauphasen stammen. Die Unterbrechung der ansonsten verkröpften Gesimse an den Apsisseitenwänden sowie der auffallend überproportionierte Kämpfer im Westarm scheinen diese Hypothese zunächst einmal zu bestätigen. Andererseits tritt der Schildfries, das Hauptmerkmal der vermutlichen Ergänzungen, ebenfalls am Fußgesims des Kuppeltambours (Abb. 6) auf. Da dieser Bauteil mit Sicherheit der ersten Bauphase zugerechnet werden darf, kann das Motiv des Schildfrieses nicht allein als Argument für eine spätere Datierung gebraucht werden. Nicht auszuschließen wäre hingegen, daß bei einer Renovierung der Kirche reicher ausgeschmückte Kämpfergesimse, bei denen zwei ältere, bereits vorhandene Motive zu einem neuen Ganzen zusammenschmelzen, verwendet wurden.

Die Kombination von Schildfries, Rundstab und Band zur Ausschmückung von Kämpferblöcken ist – wenn auch in einer etwas anderen Abfolge als in Yeni Rabat – durchaus geläufig für die Bauten des 10. Jahrhunderts in Tao-Klardžeti. Als eines der frühesten Beispiele können die Kämpferkapitelle am Kuppeltambour der Kirche von P'ort'a/Handz't'a (um 940)³¹ angeführt werden. Ähnliche, durch Einfügung einer Schrägleiste zwischen dem oberen Band und dem Rundstab erweiterte Kapitelle markieren sowohl die Kämpferzone der niedrigeren Blendarkaden an den Hauptfassaden, als auch die der Wandvorlagen und der freistehenden Kreuzpfeiler in der südlichen bzw. südwestlichen Vorhalle von Oški (963-973).³² Dasselbe Dekorationsschema wurde für die Kämpfergesimse der Pilaster im Querschiff der Kathedrale von Işhani verwendet.³³

30 Ein weiteres Exemplar des dritten Typus hat sich in der nördlichen Seitenkammer erhalten. Im Unterschied zu den Gesimsen des Langhauses weist es zusätzlich ein 0,06 m breites Band über dem Schildfries auf.

31 Allgemein zum Kloster von P'ort'a/Handz't'a: Djobadze, *Monasteries*, 24-39, Taf. 23-41; id., »A Brief Survey of the Monastery of St. George in Hanz't'a«, *OrChr* 78 (1994), 145-176.

32 Zu den Bauten in Oški und der Frage nach Datierung der Hauptkirche, siehe: T'aqaišvili, 1917 *clis ark'eologiuri ek'spedi'cia*, 32-58, Taf. 39-83; W. Djobadze, »The Donor Reliefs and the Date of the Church at Oški«, *ByZ* 69 (1976), 39-62; id., *Monasteries*, 92-141, Taf. 119-189. Vor kurzem erschien eine längere Studie von D. Piguet-Panayotova, in der der Datierungsversuch T'aqaišvili's verteidigt wird. D. Piguet-Panayotova, »The Church of Oški. Architectonics and Ornaments I«, *OrChr* 86 (2002), 103-144; id., »The Church of Oški. Architectonics and Ornaments II«, *OrChr* 87 (2003), 175-219.

33 Vgl. Djobadze, *Monasteries*, Taf. 31, 139, 153, 158, 163, 283, 291. – Eine vollständige und über-

Da an den beiden letztgenannten Bauten die Kombination von Band, Rundstab und Schildfries bereits als Standardelement auftritt, könnte man meinen, hiermit ein einigermaßen sicheres Datierungskriterium für die stilistisch verwandten Gesimse in Yeni Rabat gefunden zu haben. Bei den Gebäuden in Oški und Iškani handelt es sich jedoch nicht um gewöhnliche Kirchen, sondern um ausgeprägte Prestige- und Repräsentationsbauten, die der allgemeinen architektonischen und bauplastischen Entwicklung in Tao-Klardžet'i in vieler Hinsicht vorausgehen. Gleichzeitig enthält die Bauskulptur von Oški eine Reihe Referenzen an das spätantike und byzantinische Formrepertoire³⁴, was sich unter anderem in der Gestaltung der Kapitelle der Blendarkaden, die an stilisierte ionische Kapitelle mit Kämpferaufsatz erinnern, widerspiegelt. Im Vergleich dazu scheint die Anordnung der verschiedenen Dekorationselemente an den Gesimsen von Yeni Rabat entweder auf einem Mißverständnis der kopierten Vorlage zu beruhen, oder aber einen rein dekorativen Charakter zu haben.³⁵ Beides spricht für eine spätere Entstehungszeit.

zeugende Darstellung der einzelnen Bauphasen, ihrer Abfolge und chronologischen Einordnung, liegt im Falle der Kathedrale von Iškani noch nicht vor. Als gesichert – da durch zwei gut erhaltene Inschriften an der Südfassade des westlichen Kreuzarms quellenmäßig belegt – kann jedoch gelten, daß die Kirche in der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts auf Betreiben Antonis, des Bischofs und späteren Erzbischofs von Iškani, weitgehend erneuert wurde. Ob die für uns relevanten Bauteile im Inneren der Kirche ebenfalls dieser, oder aber einer anderen, früheren Bauphase angehören, ist schwer zu sagen. Eine von T'aqaišvili gelesene, heute nicht mehr erhaltene Inschrift im Westarm der Kirche, die die gemalten Porträts dreier Fürsten begleitete und diese als Adarnase II. Kuropalates (945-961), Bagrat Magistros († 945) und Bagrat *erist'avi* *erist'avi* (961-966) identifizieren ließ, führte zu der Hypothese, daß die Kathedrale von Iškani bereits während der Herrschaft Bagrats *erist'avi* *erist'avi* mit Wandmalereien ausgeschmückt worden sei. Die später von N. und M. Thierry durchgeführten stilistischen Analysen der hauptsächlich in der Kuppel und im Tambour erhaltenen Wandmalereien schlossen diese Möglichkeit nicht aus. Daher wäre durchaus anzunehmen, daß die Vierung und die daran angrenzenden Raumteile, die ohnehin eine deutliche Verwandtschaft zu den entsprechenden Bauteilen der Kirche von Oški aufweisen, in der Zeit um 960 erbaut wurden. Die Reliefe an den Basen und Kapitellen der freistehenden Pfeiler in der Vierung, deren Stil teilweise eher für eine spätere Entstehungszeit zu sprechen scheint, lassen andererseits wieder Zweifel an einer solchen Datierung aufkommen. Vgl. T'aqaišvili, *1917 clis ark'eologiuri ek'spedicia*, 21-22; N. et M. Thierry, »Peintures du X^e siècle en Géorgie Méridionale et leurs rapports avec la peinture byzantine d'Asie Mineure«, *Cahiers archéologiques* 24 (1975), 87, 100; Djobadze, *Monasteries*, 196, 211-215.

34 Vgl. Djobadze, *Monasteries*, 93, 97, 101, 103, 112-113.

35 Die bauplastische Ausschmückung der Fassaden von Iškani, die durch Bischof Antoni in der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts erneuert wurden, zeigt deutlich, daß der dekorative Aspekt bei der weiteren Entwicklung der Kämpfergesimse in Tao-Klardžet'i im Vordergrund stand. Siehe: D. Piguët-Panayotova, »L'église d'Iškhan: patrimoine culturel et création architecturale«, *OrChr* 75 (1991), Abb. 27, 30, 32; Djobadze, *Monasteries*, Taf. 294, 296 (am Bildrand rechts), 297.

Trompenpendentifs

Die besondere Ausformung der für die Überleitung vom Quadrat der Vierung zum Rund des Kuppeltambours verwendeten Eckzwickel (Abb. 5) ermöglicht eine genauere chronologische Einordnung von Yeni Rabat I. Es handelt sich hierbei um eine für die Architektur des 10. Jahrhunderts in Tao-Klardžet'i typische Hybride, bei der Elemente des Pendentifs und der Trompe miteinander verschmelzen.

Wie ein Vergleich der Kirchen von P'ort'a/Handzt'a³⁶, Opiza³⁷ und Dolisqana³⁸ zeigt, setzte die Entwicklung dieser Bauteile wahrscheinlich um 940-950 ein. In P'ort'a/Handzt'a, wo der Kuppeltambour im Inneren einen oktogonalen Umriß hat, wurden noch relativ gewöhnliche Trompen verwendet, deren obere bogenförmige Abschlüsse sich unmittelbar auf die Gurtbogen der Vierung stützen.³⁹ Diese Bogen rückten in Opiza nach unten in die Zwickel, und über ihnen wurde ein zweiter hinzugefügt.⁴⁰ Die so erzielte Lösung war konstruktiv erforderlich, um eine Überleitung zur runden Basis des zwölfseitigen Kuppeltambours zu schaffen. In Dolisqana gelang es die Größe der Trompen weiter zu reduzieren. Die Bogen sind nunmehr ganz nach unten in die Zwickel gerückt, über ihnen erscheinen zusätzlich zwei diminutive Trompengebilde.⁴¹ Von hier aus wäre es nur noch ein kleiner Schritt zu echten Pendentifkonstruktionen gewesen, aber die Entwicklung verlief in einer anderen Richtung. Die Trompen wurden bei den späteren Kreuzkuppelkirchen in Tao-Klardžet'i nicht aufgegeben, sondern wieder vergrößert und darüber hinaus mit dekorativen Reliefs hervorgehoben. Die frühesten Beispiele dieser neuen hybriden »Trompenpendentifs« bieten die Kirchen in Išhani und Oški.⁴² Wenig später folgen Hahuli⁴³, Yeni Rabat I und Tbet'i II.⁴⁴

36 Siehe Anm. 31.

37 Pavlinov, »Ekspedicija«, 63-65, Taf. XXVIII-XXXIII; Marr, *Dnevnik*, 156-166, Abb. 55; Thierry, »Notes d'un voyage en Géorgie turque«, *BK* 8-9 (1960), 27-29; Djobadze, *Monasteries*, 9-18, Taf. 1-8.

38 Pavlinov, »Ekspedicija«, 68, Taf. XXVI; Marr, *Dnevnik*, 183-189, Abb. 59, 63; Thierry, »Notes d'un nouveau voyage«, 54-56; Djobadze, *Monasteries*, 57-71, Taf. 68-91.

39 In diesem Detail unterscheidet sich die Kuppelkonstruktion in P'ort'a/Handzt'a (Djobjadze, *Monasteries*, 31, Abb. 7, Taf. 32, 33) von denen der frühbyzantinischen Kuppelkirchen Kleinasien, z. B. der Kızıl Kilise in Sivrihisar, wo die Trompen höher angesetzt sind und nicht auf den Vierungsbogen aufliegen. Siehe: H. Rott, *Kleinasiatische Denkmäler aus Pisidien, Pamphylien, Kappadokien und Lykien*, Leipzig, 1908, 278, Abb. 103.

40 Pavlinov, »Ekspedicija«, Taf. XXX.

41 Djobjadze, *Monasteries*, Taf. 75.

42 *Ibid.*, Taf. 129, 292.

43 *Ibid.*, Taf. 198. Allgemein zum Kloster von Hahuli: T'aqaišvili, 1917 *dis arkeologiuri ekšpedicia*, 59-67, Taf. 84-107; Djobjadze, *Monasteries*, 142-157, Taf. 190-215.

44 Pavlinov, »Ekspedicija«, Taf. XLIII. N. und M. Thierry erbrachten vor wenigen Jahren eine neue Darstellung der verschiedenen Bauphasen der Kathedrale von Tbet'i. Hierbei gelang es ihnen zu beweisen, daß der ursprüngliche, unter Ašot Kuhi (896/908-918) errichtete Bau (Tbet'i

Kennzeichnend für die Entwicklung ist die zunehmende Variation der Ornamente. Im Unterschied zu Işhani, wo alle Trompen dasselbe fächerförmige Relief aufweisen, wird in Yeni Rabat I kein Muster wiederholt. Die vier Trompen sind mit völlig verschiedenartigen Reliefskulpturen ausgeschmückt.⁴⁵ Ein ähnliches Bild bot sich möglicherweise in Tbet'i II⁴⁶, während die Kirchen von Oški und Haḥuli eine Zwischenstufe einzunehmen scheinen. Folglich müßte Yeni Rabat I im letzten Viertel des 10. Jahrhunderts entstanden sein, und eine Datierung um 970 wäre nicht auszuschließen.

Innere Gestaltung des Kuppeltambours

Eine komparative Analyse der Proportionen, sowie der inneren und äußeren Gestaltung der Kuppeltamboure der oben erwähnten Kirchen, führt zu einem vergleichbaren Resultat. Wie in Dolisqana⁴⁷ wird der innen zwölfseitige Tambour von Yeni Rabat I durch vier in Übereinstimmung mit den Achsen der Kreuzarme angebrachte Rundbogenfenster erhellt. Die schlanken Halbsäulen der Blendarkaden, die den Kuppelgewölben von Dolisqana, Opiza und Işhani den Anschein leichter Baldachine verleihen, sind in Yeni Rabat I durch flache Pilaster ersetzt.⁴⁸ Dies könnte einerseits, wie schon von Djobadze bemerkt, kon-

I) ein oktogonaler Zentralbau gewesen sein muß, der nach seiner Zerstörung – wahrscheinlich durch ein Erdbeben – durch einen kreuzförmigen Kuppelbau mit relativ kurzen Seitenarmen (Tbet'i II) ersetzt wurde. Diese Kuppelkirche, die Thierry zufolge an das Ende des 10. Jahrhunderts datiert werden kann, wurde bereits zu Beginn des 11. Jahrhunderts wieder umgebaut und vergrößert. Wegen des geringen zeitlichen Abstands zwischen den beiden Bauphasen kann nicht immer genau zwischen Tbet'i II und Tbet'i III unterschieden werden; am Außenbau lassen sich die Abschnitte in den Ecken zwischen dem östlichen und dem südlichen bzw. nördlichen Kreuzarm jedoch mit großer Sicherheit Tbet'i II zuordnen. Die Rekonstruktion der Vierung im Inneren der Kirche verbleibt weiterhin problematisch: Die Hypothese Thierrys, daß die Gurtbogen der Kuppelkonstruktion von Tbet'i II nicht von vier freistehenden Pfeilern gestützt wurden, sondern direkt über den Ecken der Vierung angebracht waren, ist wenig überzeugend. In diesem Fall müßten die in nord-südlicher Richtung verlaufenden Gurtbogen breiter gewesen sein als die ost-westlichen, und ein elliptischer Kuppeltambour wäre unweigerlich die Folge gewesen. Bei dem von Thierry festgestellten Gesimsband im Nordwesten der Vierung, das nach der Zerstörung des vorgelagerten oktogonalen Pfeilers sichtbar wurde, handelt es sich wahrscheinlich um ein Auflager eines kleinen Schwibbogens. Ob dieser in Analogie zu der Konstruktion im Nordosten eine Verbindung zu einem ursprünglich freistehenden Pfeiler herstellte, müßte nochmals an Ort und Stelle überprüft werden. Unserer Auffassung nach spricht nichts dagegen, in der auf der Photographie Pavlinovs (»Ekspedicija«, Taf. XLIII) erkennbaren Überleitung vom Quadrat der Vierung zum Rund des Kuppeltambours einen Bestandteil der zweiten Bauphase zu sehen. Vgl. N. et M. Thierry, »La cathédrale de T'beti«, *Cahiers archéologiques* 47 (1999), 77-87.

45 Djobadze, *Monasteries*, 72, 74, Taf. 104-105.

46 *Ibid.*, 222.

47 *Ibid.*, Taf. 74.

48 Vgl. N. Thierry, »Peintures géorgiennes en Turquie«, *BK* 42 (1984), 149 (Abb. 2); Djobadze, *Monasteries*, Taf. 74, 105, 292.

struktiv begründet sein, da die an den Außenwänden auftretenden Dreiecks- nischen mit den Pilastern im Inneren kommunizieren und durch sie verstärkt werden.⁴⁹ Andererseits zeigt das Beispiel der Kirche von Čangli, daß derartige Mauervorlagen zur Verstärkung der Konstruktion des Kuppeltambours nicht unbedingt notwendig waren.⁵⁰

Wahrscheinlich wurden die flachen Pilaster den sonst üblichen Halbsäulen aus ästhetischen Gründen vorgezogen. Die in Yeni Rabat I gewählte Lösung verkörpert so gesehen einen Kompromiß zwischen der traditionellen, teilweise mit plastischen Mitteln erarbeiteten, und einer fortschrittlichen, ausschließlich malerisch-illusionistischen Gestaltungsweise der Innenwände des Tambours. Letztere bestimmt das Aussehen der Tamboure von Oški und Haḥuli, wo auf Blendarkaden als Gliederungselement der Innenwände – wohl aus Gründen einer vorweg geplanten Ausschmückung mit Wandmalereien – vollständig verzichtet wurde.⁵¹

Äußere Gestaltung des Kuppeltambours

Im Gegensatz zu den um die Mitte des 10. Jahrhunderts errichteten Kreuzkuppelkirchen in Tao-Klardžet'i, deren acht- bis zwölfseitige Tamboure in der Regel ziemlich gedrungene Proportionen aufweisen, hat Yeni Rabat I einen schlanken polygonalen Kuppeltambour (Abb. 2), der in seinen Proportionen dem von Haḥuli nahe steht.⁵² Die Anzahl der Blendarkaden ist in Yeni Rabat I auf 24 angestiegen, was höchst ungewöhnlich für einen Kuppeltambour mit nur vier Fensteröffnungen ist. Die einzige vergleichbare Parallele bietet der Tambour von Oški, der über eine entsprechende Anzahl von Blendarkaden verfügt, jedoch durch zwölf Fenster erhellt wird.⁵³ So entsteht ein gleichmäßiger Wechsel zwischen alternierenden Licht- und Schattenzonen, der dem Tambour von Oški eine zusätzliche Tiefenwirkung verleiht. Um einen ähnlichen Effekt zu erzielen, wurden am Kuppeltambour von Yeni Rabat I die bereits erwähnten Dreiecksnischen angebracht. Sie imitieren den soeben beschriebenen Rhythmus und verleihen dem ansonsten recht massiv wirkenden Bauteil einen Anschein von Leichtigkeit.

Wiederum bestätigt sich der Eindruck, daß der Tambour von Yeni Rabat I auf der einen Seite noch in der Tradition älterer, um die Mitte des 10. Jahrhunderts errichteter Kirchengebäude steht, auf der anderen Seite jedoch bereits Elemente enthält, die ein Entstehen vor 970 weitgehend ausschließen. Diese scheinbaren

49 Djobadze, *Monasteries*, 75.

50 Thierry, »Kars I«, 80-81, Abb. 14, 15a.

51 Siehe: Djobadze, *Monasteries*, Taf. 129, 198.

52 *Ibid.*, Taf. 191.

53 *Ibid.*, Taf. 120, 123.



Abb.7 Yeni Rabat, Kreuzbogenfries am Sockel des Kuppeltambours

Widersprüchlichkeiten könnten zu der Annahme verleiten, daß der Kuppeltambour von Yeni Rabat ein Resultat späterer Umbauten ist. Doch sowohl das Mauerwerk, das aus demselben Steinmaterial besteht wie die erhaltenen Mauerpartien zwischen dem westlichen und nördlichen Kreuzarm, als auch der Fries des Sockelgesimses (Abb.7), das in verkürzter Form im Dekor des südwestlichen Trompenpendentifs (Abb.5) auftritt⁵⁴, beweisen, daß er noch aus der ersten Bauphase der Kirche stammen muß.

Die bauplastische Ausschmückung des Kuppeltambours kann auf Grund stilistischer Vergleiche entsprechend eingeordnet werden. Die Blendarkaden bestehen aus zwölf breiteren und zwölf schmalen Bogen, wobei letztgenannte über den Dreiecksnischen, die mit den vier Fensteröffnungen und acht flachen Wandzonen alternieren, angebracht sind.⁵⁵ Die Arkaden werden von 24 gekuppelten Halbsäulen mit spiralförmig gewundenen Schäften gestützt. Teilweise recht voluminös ausgeformte Kugelpaare, die im Falle der Basen zusätzlich mit Profilen eingefast sind, bilden die Säulenköpfe und -füße, während die über bzw. unter ihnen angebrachten Kämpfer und Plinthen keinen plastischen Dekor

⁵⁴ Vgl. Djbadze, *Monasteries*, 74.

⁵⁵ Bei genauerer Betrachtung stellt sich heraus, daß die oberen, trichterförmigen Abschlüsse der Dreiecksnischen und die sie umfassenden Blendbogen eine Einheit bilden: Beide Elemente sind aus demselben monolithischen Block gearbeitet.

aufweisen. In diesem Punkt unterscheiden sich die Blendarkaden am Kuppeltambour von Yeni Rabat von denen in Oški, Haḥuli, Ek'ek'i und Iṣhani⁵⁶, wo der Ausschmückung der Plinthen und besonders der Kämpferblöcke große Bedeutung zugemessen wurde.⁵⁷

Eine analoge Steigerung des Dekors vollzog sich an den Blendbogen: In Oški weisen sie bereits ein breites Doppelprofil auf, in Haḥuli wurde noch ein Rundstab hinzugefügt. In Iṣhani sind die Stirnseiten der oberen Profile mit verschiedenartigen Friesen geschmückt, die unteren wurden mit dunkelroter Farbe hervorgehoben.⁵⁸ Die Bogen von Yeni Rabat I haben hingegen – wie die Blendbogen an den Tambouren von P'ort'a/Handzt'a, Dolisqana, Opiza und Ek'ek'i⁵⁹ – ein einfaches Profil, das nicht weiter akzentuiert wurde.

Auf der anderen Seite besitzt der Kuppeltambour in Übereinstimmung mit den Kreuzkuppelkirchen in Tao-Klardžet'i, die in der zweiten Hälfte des 10. und der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts errichtet bzw. umgebaut wurden⁶⁰, ein mit Reliefs ausgeschmücktes Sockel- und Kranzgesims.

Das auskragende 0,39 m breite Sockelgesims, auf dem die Basen der Blendarkaden aufliegen, war in Yeni Rabat mit einem fortlaufenden Kreuzbogenfries dekoriert. Einige größere zusammenhängende Abschnitte (Abb. 7) haben sich bis heute an der Westseite erhalten. Die einzelnen, teilweise leicht hufeisenförmigen Bogen des Frieses beginnen jeweils an der unteren Kante des Gesimses, wobei sie zunächst einen ca. 0,10 m breiten Streifen überschneiden, um danach selbst von den weiter links entspringenden Bogen überkreuzt zu werden. Die rechten Abschlüsse der Bogen enden über dem unteren Profil. Vergleichbare Beispiele aus Tao-Klardžet'i sind schwer zu finden.⁶¹

Das die Tambourwände bekrönende dreiteilige Kranzgesims besteht aus zwei Wulsten und einer abschließenden Leiste mit abgeschrägtem Profil. Wegen der fortgeschrittenen Verwitterung des Gesimses ist der an der oberen Faszie auftretende Dekor nur noch an einigen Stellen zu erkennen. Es handelt sich hierbei um einen in Georgien im letzten Viertels des 10. und in der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts weit verbreiteten Fries aus »Palmetten mit konzentrischen

56 Der Tambour von Iṣhani erhielt seine gegenwärtige Form höchstwahrscheinlich im Zuge der in der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts ausgeführten Renovierungsarbeiten; Djobadze, *Monasteries*, 202–203.

57 Djobadze, *Monasteries*, Taf. 121, 138, 205, 307. Ek'ek'i: T'aqaišvili, 1917 *clis ark'eologiuri ek'spediċia*, Taf. 111. Eine ähnliche Ausschmückung der Plinthen und Kämpferaufsätze wie in Iṣhani muß für die entsprechenden Teile der Blendarkaden am Kuppeltambour der Kirche von Č'angli geplant gewesen sein. Siehe: Baumgartner, *Studien*, 244, 250 (Abb. 4).

58 Djobadze, *Monasteries*, Taf. 138, 205, 307.

59 *Ibid.*, Taf. 5, 31, 71. Ek'ek'i: siehe Anm. 57.

60 Siehe: T'aqaišvili, 1917 *clis ark'eologiuri ek'spediċia*, Taf. 111; Djobadze, *Monasteries*, Taf. 121, 205, 307.

61 Ein ähnlich flach aufgefaßtes, jedoch komplexeres Flechtbandmuster tritt an der Archivolte über dem mittleren Apsisfenster von Oški auf. Djobadze, *Monasteries*, 112, Taf. 152.

Rippen«⁶², dessen Entstehen und Entwicklung noch einer genaueren Klärung bedarf.⁶³

»Palmetten mit konzentrischen Rippen«

In Tao-Klardžet'i erscheint das Motiv zum ersten Mal in Oški (963-973), wo es zur Ausschmückung des Gesimses über dem Stifterrelief an der Südfassade des östlichen Kreuzarms verwendet wurde.⁶⁴ Wie sich im linken Teil des Gesimses (Abb. 8a) noch einigermaßen gut erkennen läßt, bestand der Fries ursprünglich aus einer Reihe spitzwinkliger Dreiecke mit Grätenmuster, über deren Scheitelpunkten Scheiben mit konzentrischen Ringen angebracht waren. Die Mittelpunkte der Scheiben wurden zusätzlich mit einem tiefen Bohrloch betont.

Weniger streng aufgefaßt ist das an der Stirnseite des Bemas von Ot'ht'a Eklesia auftretende Relief (Abb. 8b), das mit Sicherheit in das letzte Viertel des 10. Jahrhunderts datiert werden kann. Im Unterschied zu Oški weisen die Rippen der Dreiecke in Ot'ht'a Eklesia teilweise bereits dieselbe Krümmung auf wie die darüber angebrachten Ringe. Das Größenverhältnis zwischen den einzelnen Teilen des Frieses hat sich außerdem zugunsten der konzentrischen Ringe verschoben.

Ein gutes Beispiel für die weitere Entwicklung bietet die Archivolte über dem Apsisfenster des nördlichen Annexbaus von Tbet'i (Abb. 8c), der während der dritten Bauphase an den Nordarm der Kathedrale angefügt wurde.⁶⁵ Die bereits in Ot'ht'a Eklesia festgestellte Komprimierung des Motivs ist hier noch weiter fortgeschritten: Die konzentrischen Ringe werden auf den gleichschenkligen Dreiecken fortgesetzt und bilden somit eindeutig das dominierende Element des Ornaments. Ein weiterer ausschlaggebender Unterschied zeigt sich in der Bearbeitung des Steinmaterials. Bei allen bisherigen Beispielen entstand das Ornament, indem V-förmige Furchen aus der Oberfläche der Steine herausgearbeitet wurden, was in einer Reihe kleiner Stege (oder »Rippen«) resultierte. In Tbet'i

62 Die Bezeichnung »palmettes à nervures concentriques« wurde von M. Thierry geprägt. Siehe: Thierry, »Kars I«, 85. Djbadze gebraucht die Ausdrücke »stylized palmettes«, bzw. »herringbone patterns« (*Monasteries*, 76, 113, 161, 196, 199, 203), während Piguet-Panayotova (»L'église d'Iškhan«, 252-253) zwischen Palmetten- und Farnkrautmotiven zu unterscheiden versucht.

63 Da eine ausführliche Diskussion des Motivs den Rahmen des vorliegenden Artikels sprengen würde, müssen wir uns an dieser Stelle mit einer Anführung und kurzen Besprechung der für die Datierung von Yeni Rabat I wesentlichen Beispiele begnügen. Ich werde das Entstehen bzw. die Übernahme des Motivs in einer zukünftigen Studie noch genauer besprechen.

64 Sowohl der Wortlaut der begleitenden Inskriptionen als auch die Darstellungsweise der beiden Stifter Davit' Magistos und Bagrat *eristav' eristavi*, deren Häupter von viereckigen Heiligen umgeben sind, lassen vermuten, daß das Relief und folglich auch das sich darüber befindliche Gesims noch vor dem Tod Bagrats im Jahr 966 ausgeführt wurden. Vgl. Djbadze, *Monasteries*, 113, 116, 140-141, Abb. 33a, 33b, Taf. 153, 156, 157.

65 Thierry, »La cathédrale de T'beti«, 86-87, Abb. 16.



Abb. 8a Oški, Gesims über dem Stifterrelief der Südfassade



Abb. 8b Or'ht'a Eklesia, Fries an der Stirnseite des Bemas

wurde jedoch eine andre Technik angewandt, nämlich die des Schrägschnitts. Auf diese Weise entstanden scharfe Grate, die den einzelnen Ringen einen deutlicheren Kontur verliehen.

Entsprechend aufgefaßte Reliefe sind in großer Anzahl an den in der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts restaurierten Bauteilen von Işhani vertreten. Obwohl sie sich in ihrer Gestaltung sehr ähneln, kann zwischen zwei Varianten unterschieden werden: Bei den über dem Apsisfenster und an der Basis des südöstlichen Pfeilers in der Vierung auftretenden Reliefs befinden sich in der Mitte der konzentrischen Ringe zierliche konkave Scheiben, die jeweils mit einem



Abb. 8c Tbet'i, nördlicher Annex, Archivolte über dem Fenster der Apsis

Bohrloch versehen sind.⁶⁶ Die innersten Zirkel bei den Friesen am Dachgesims des Kuppeltambours sowie an einigen Kämpfergesimsen der Blendarkaden des Westarms sind hingegen ausgespart, an ihrer Stelle klappt sozusagen ein kleines Loch.⁶⁷ Letztgenannter Typus kam auch bei der Ausschmückung der Kirchen von Čangli⁶⁸ und P'ekrašeni⁶⁹ zur Anwendung, während sich ersterer in Ur't'a⁷⁰ wieder findet. Bei den Friesen, die etwa zur gleichen Zeit in anderen Teilen Georgiens erschienen, handelt es sich um eine Weiterführung des »Loch-Typus«, wobei die Dreiecksblätter, die den unteren Teil des Ornaments bilden, einen zunehmend vegetabilen Charakter annahmen.⁷¹

Der am Kranzgesims des Kuppeltambours auftretende Fries von Yeni Rabat I

66 Djobadze, *Monasteries*, Taf. 276, 285.

67 *Ibid.*, Taf. 307; Piguet-Panayotova, »L'église d'Iškhan«, Abb. 27. Die über dem Südportal des Westarms und dem Mittelfenster des Südarms angebrachten Reliefs (siehe: Djobadze, *Monasteries*, Taf. 293, 297) scheinen bei diesem Vergleich eine Zwischenstufe einzunehmen.

68 Thierry, »Kars I«, Abb. 17, 18.

69 N. et M. Thierry, »L'église géorgienne de Pekrešin«, BK 26 (1969), Abb. 4.

70 Baumgartner, *Studien*, 733 (Abb. 8). Allgemein zur Basilika in Ur't'a: Takaišvili, »Christianskie pamjatniki. Ekskursija 1902 goda« [Christliche Denkmäler, Exkursion des Jahres 1902], *Materialy po archeologii Kavkaza* XII (1909), 52-55; N. et M. Thierry, »A propos de quelques monuments chrétiens du vilayet de Kars II«, *REA*, n. s., 8 (1971), 207-210, Abb. 29-36.

71 Die extreme Stilisierung der »Palmetten«, wie sie in Tao-Klardžet'i vorherrscht, wurde bei den Friesen der Kirchen bzw. Vorhallen von Nikorecinda (1010-1014), Manglisi (1014-1027), K'u-t'aisi (südliche Vorhalle, erste Hälfte des 11. Jahrhunderts), Kač'hi (Umgang, Mitte des 11. Jahrhunderts) und Savane (1046) völlig aufgegeben. W. Beridse/E. Neubauer, *Die Baukunst des Mittelalters in Georgien*, Berlin, 1980, Taf. 118; 120, 121; Mepisaschwili/Zinzadse, *Georgien: Kirchen und Wehrbauten*, Leipzig, 1987, Taf. 350, 383, 409.

unterscheidet sich deutlich von diesen späten Varianten des Palmettenmusters. Auf Grund seiner Gestaltung und Ausführung (betonte, knaufartige Kreismittelpunkte mit Bohrlöchern, verhältnismäßig kleine Dreiecksblätter, wulstige Rippen) läßt er sich am ehesten mit dem Dekor des Bemasockels in Ot'ht'a Eklesia (Abb. 8b) vergleichen.⁷² Eine Datierung des Frieses in das letzte Viertel des 10. Jahrhunderts erscheint daher naheliegend.

Es wäre nicht auszuschließen, daß einst alle Giebelgesimse der Kreuzarme von Yeni Rabat I mit entsprechenden Ornamenten ausgeschmückt waren. Die Annahme gründet auf dem wiederhergestellten Gesimsabschnitt im Süden der Westfassade, der möglicherweise den ursprünglichen Befund widerspiegelt. In der Architektur Tao-Klardžet'i des ausgehenden 10. Jahrhunderts ist die zunehmende Ausschmückung der Dachgesimse ein allgemein zu beobachtender Trend. Daß hierzu auch Palmetten mit konzentrischen Rippen verwendet wurden, beweist ihr Vorkommen am Traufgesims der Südfassade des östlichen Kreuzarms von Tbet'i.⁷³ Im Gegensatz zu Yeni Rabat tritt das Motiv in Tbet'i nicht isoliert auf, sondern bereits in Kombination mit einem Taustab und abschließenden Schildfries. Sollte es sich also bei dem Gesimsabschnitt in Yeni Rabat tatsächlich um einen Teil der originalen Dekoration handeln, so könnte Yeni Rabat I durchaus einer der ersten Kirchenbauten in Tao-Klardžet'i gewesen sein, an dem mit Palmettenfriesen zur Ausschmückung der Gesimse experimentierte wurde.

Gestaltung der Fensterbekrönungen am Außenbau

Über dem Fenster des westlichen Kreuzarms und dem Biforium im Süden befinden sich leicht vorspringende »syrische Archivolten«⁷⁴ (Abb. 9, 10), die, da sie denselben Fries aufweisen wie das Kranzgesims des Kuppeltambours, mit Sicherheit der ersten Bauphase der Kirche zugeordnet werden können. Von den Fensterbekrönungen des östlichen und nördlichen Kreuzarms haben sich hingegen keine Teile in situ erhalten. Die Abdrücke, die die Steinblöcke im Gußkern

72 Eine weitere Parallele bot das ähnlich verzierte Kapitell in der kleinen Saalkirche von Akçakale. Siehe: Thierry, »Kars II«, Abb. 43.

73 Djobadze, *Monasteries*, Taf. 321.

74 Die sogenannten »syrischen Archivolten«, oder »Bügel Fenster« wie F. W. Deichmann dasselbe Phänomen mehr oder weniger treffend bezeichnet, waren während des 5.-6. Jahrhunderts im ganzen Vorderen Orient verbreitet. Daß es sich dennoch primär um ein syrisches Motiv handelt, belegen die weitaus älteren Prototypen aus dem Hauran. F. W. Deichmann, »Qalb Löze und Qal'at Sem'an. Die besondere Entwicklung der nordsyrisch-spätantiken Architektur«, *Sitzungsberichte der Bayrischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse*, Jg. 1982, Heft 6, München, 1982, 32-33; J. Dentzer-Feydy, »Décor architectural et développement du Hauran du I^{er} siècle avant J.-C. au VII^e siècle après J.-C.«, *Hauran I. Recherches archéologiques sur la Syrie du Sud à l'époque hellénistique et romaine*, ed. J.-M. Dentzer, 2^e partie, Paris, 1986, 291-292, 303, Taf. XVb, XVIIb, XXIIa.



Abb.9 Yenî Rabat, Fenster des westlichen Kreuzarms

der Mauer hinterlassen haben, machen es außerdem unwahrscheinlich, daß diese Fenster jemals syrische Archivolten besessen haben. Allem Anschein nach wurden sie statt dessen durch mehrere Bogen, bzw. eine Blendarkade betont.

Diese Differenzierung bei der Ausschmückung der Fensterabschlüsse ist durchaus nicht ungewöhnlich. Zieht man die Hauptkirchen der ehemaligen Klöster in Oški und Ḥaḥuli zum Vergleich heran, läßt sich ebenfalls feststellen, daß die Fenster an den Hauptfassaden der südlichen und westlichen Kreuzarme reicher verziert sind als ihre Gegenstücke im Norden und Osten, wo eine andere, mehr gedämpfte Formsprache zur Anwendung kam.⁷⁵ Dies scheint einerseits mit der Position der Haupteingänge der Kirchen zusammenzuhängen: Man nähert sich den Gebäuden in der Regel von Süden oder von Westen aus, und noch bevor der Blick des Betrachters auf die Öffnungen der Portale fällt, wird er von der plastischen Ausschmückung der Fenster eingefangen. Die entsprechenden Fassaden werden auf diese Weise in ihrer Funktion als Eingangs- und Hauptschauseiten hervorgehoben.

⁷⁵ Vgl. Djobadze, *Monasteries*, 112, 120, 122-125, 148-149, Taf. 152, 160, 165, 166, 199-201.

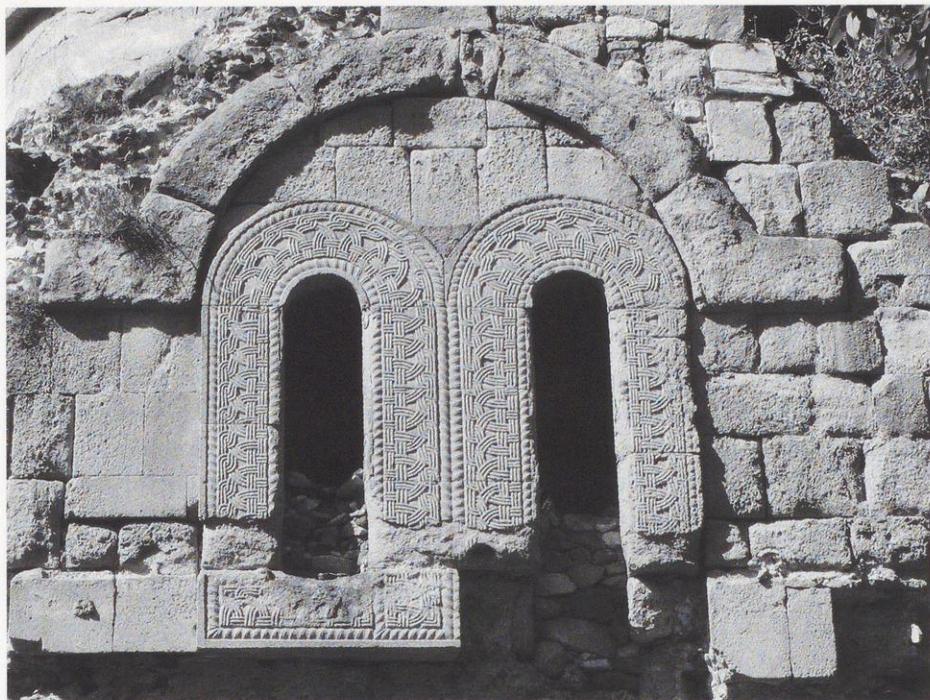


Abb. 10 Yeni Rabat, Biforium der Südfassade

Die Reliefskulptur der Apsisfenster ist hingegen häufig weniger prangend und mehr auf Nahsicht als auf Fernsicht konzipiert. Archivolten als Fensterbekrönungen sind durchaus nicht ungewöhnlich, doch im Gegensatz zu denen im Süden und Westen wird der symbolischen Bedeutung der Bogen an der Ostfassade eine weitaus größere Rolle beigemessen. Dies verdeutlichen unter anderem die nicht selten in Verbindung mit ihnen auftretenden Skulpturen, wobei es sich sowohl um Kreuze, als auch um figurative Darstellungen sinnbildlichen Charakters handeln kann.⁷⁶

Dreiecksnischen und Blendarkaden

Es ist schwer zu sagen, ob, und im gegebenen Fall wie, die Bogen über dem Apsisfenster von Yeni Rabat I ausgeschmückt waren. Fest steht, daß sie wie an der Ostfassade von Cromi⁷⁷ eine Einheit mit den oberen Abschlüssen der bei-

⁷⁶ *Ibid.*, 33, 112, 148, 200-202, Taf. 25, 152, 199, 276.

⁷⁷ G. Tschubinaschwili/J. Smirnov, *Die Kirche von Zromi und ihr Mosaik* (= Georgische Baukunst II), Tbilisi, 1934, 34-40, Taf. 4, 16, 19.

den flankierenden Dreiecksnischen bildeten. Zwei weitere, bescheidener dimensionierte Dreiecksnischen neben den Fenstern der Seitenkammern vervollständigten die rhythmische Gliederung der Fassade.⁷⁸ Da die Apsiden der Kirchen in Tao-Klardžet'i in der Regel nicht sichtbar am Außenbau hervortreten, sondern hinter gradlinig abschließenden Ostfassaden verborgen bleiben, erfüllen die Dreiecksnischen in Yeni Rabat I eine konkrete Funktion, indem sie die Zentren des liturgischen Geschehens im Inneren des Gebäudes an seiner Außenseite andeuten. Die Dreiecksnischen verstärken also nicht nur die ästhetische Wirkung der Ostfassade, sie verleihen ihr auch eine gewisse Form von Transparenz.

Eine ähnliche Aufgabe erfüllten die archaischen Blendarkaden, von denen sich Reste an der Nord-, West- und Südseite der Kirche erhalten haben. Die Entwicklung dieser Gliederungs- und Dekorationselemente hängt eng mit den an der Ostfassade auftretenden Dreiecksnischen und ihrer Kopplung mit dem Bogen des Apsisfensters zusammen. In dieser Verbindung wurde die Kirche von Cromi bereits genannt, und als weiteres Beispiel kann das ehemalige Katholikon von Opiza⁷⁹ angeführt werden. Im Unterschied zu Cromi wurde in Opiza das Apsisfenster von zwei flachen Nischen flankiert, deren bogenförmige Abschlüsse wiederum eine Einheit mit der Bekrönung des Apsisfensters bildeten. Da das Fenster ebenfalls in einer im Verhältnis zur übrigen Mauerfläche zurücktretenden Nische angebracht war, wurde auf diese Weise eine echte, zusammenhängende Blendarkade geschaffen, die die gesamte Breite der Fassade einnahm. Der mittlere Blendbogen war außerdem nicht länger den flankierenden Nischen untergeordnet, sondern er war im Gegenteil etwas breiter und höher als diese proportioniert. Letzteres muß auch der Fall in Yeni Rabat I gewesen sein. Die hier gewählte Lösung war mit anderen Worten nicht ohne Präzedenz, sie verteilte lediglich verschiedene Elemente früherer Bauten.

Von weitaus größerer Bedeutung war die Überführung des Motivs von der Ostfassade auf die übrigen Fassaden: Einiges scheint dafür zu sprechen, daß es sich bei Yeni Rabat I um eines der frühesten Beispiele für die konsequente Anwendung von Blendarkaden als übergeordnetes Gliederungselement der Fassaden einer Kreuzkuppelkirche handelt.⁸⁰ Die am besten erhaltenen Reste der ur-

78 Eine Parallele zu Yeni Rabat bietet die Gestaltung der Ostfassade der Kathedrale von Samšvilde (erbaut 759-777). Vgl. Mepisaschwili/Zinzadse, *Georgien*, Taf. 276-277.

79 Pavlinov, »Ekspedicija«, Taf. XXXI.

80 Die Ausschmückung und Gliederung der Fassaden mittels kontinuierlicher Blendarkadenreihen setzt bei den Kreuzkuppelkirchen in Tao-Klardžet'i ansonsten erst zu Beginn des 11. Jahrhunderts ein. Die Mehrzahl der Gebäude aus der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts weist entweder keine Blendarkaden an den Fassaden auf (Ek'ek'i, Ĥaḥuli, sowie Cqarost'avi und Zegani in Džavahet'i), oder nur an der Ostfassade (Opiza, Č'angli). Die Hauptkirche von Oški (963-973) und die Kathedrale von Tbet'i (Ende des 10./Anfang des 11. Jahrhunderts) lassen die neue Tendenz einer konsequenten Anwendung des Blendarkadenmotivs jedoch deutlich erkennen. In Iṣḥani hat sie sich schließlich vollkommen durchgesetzt. Vgl. Takaišvili, »Christianskie pam-

sprünglichen Blendarkaden befinden sich wiederum an der Nordseite des Gebäudes, und zwar in der Ecke zwischen dem westlichen und dem nördlichen Kreuzarm (Abb. 4). Die einfachen, nicht weiter abgetreppten Blendnischen nehmen an dieser Stelle nur die untere Hälfte der Fassaden in Beschlag. Soweit es sich anhand des Befundes noch feststellen läßt, hatten die Kämpfer der Wandpfeiler eine glatte Oberfläche, d. h. sie waren nicht profiliert oder anderweitig durch Friese bzw. Ornamente hervorgehoben.

Blendarkaden dieses Typus gliederten aller Wahrscheinlichkeit nach den gesamten Westteil des Gebäudes: An den Westseiten des Nord- und Südarms waren jeweils zwei Arkaden angebracht, an der Nord- und Südseite des westlichen Kreuzarms je vier, und an der Hauptfassade des Westarms fünf. Die Bogenreihe wurde an den Hauptfassaden des nördlichen und südlichen Kreuzarms mit je fünf Blendarkaden fortgesetzt.⁸¹

Eine genaue Rekonstruktion des Verlaufs der Blendarkaden an den drei letztgenannten Fassaden ist problematisch. Zum einen weisen die Arkaden des Süd- und Westarms deutliche Spuren späterer Umbauten bzw. Reparaturen auf, zum anderen sind an der Hauptfassade des Nordarms nur wenige originale Bekleidungssteine erhalten. Trotz dieser Schwierigkeiten läßt sich feststellen, daß der Rhythmus der Blendarkaden an der Hauptfassade des nördlichen Kreuzarms am regelmäßigsten war, was wiederum dafür zu sprechen scheint, daß man es hierbei mit einem Abschnitt des ursprünglichen Systems zu tun hat.⁸²

Die teilweise erhaltene Blendnische im Westen beweist zudem, daß es an der Hauptschauseite des Nordarms zu einer Differenzierung der Arkadenhöhe kam. Die vier seitlichen Blendarkaden waren somit um etwa ein Drittel höher als die Arkaden an der Westseite des Nordarms, wodurch unter anderem eine Kongruenz zwischen der Position der Kämpfersteine der Blendarkaden und der Dachkante der nördlichen Seitenkammer erzielt wurde. Schwer zu sagen ist, wie der mittlere Blendbogen der Fassade ausgeformt war. Der hervortretende Quaderstein neben der rechten Fenstereinfassung (Abb. 11), der womöglich den letzten Rest eines ansonsten abhanden gekommenen Wandpfeilers darstellt, scheint darauf hinzudeuten, daß die mittlere Blendarkade mit der bogenförmigen Bekrönung des Nordfensters eine Einheit gebildet haben könnte.

jatniki«, Abb. 24, 26, Taf. IX, XV; T'aqaišvili, 1917 *dis arkeologiuri ekšpedicia*, Taf. 3-5, 41-42, 46, 56, 87-88, 109.

81 Vgl. Marr, *Dnevnik*, 101-102. In diesem Zusammenhang stellt sich außerdem die Frage nach der Gliederung der lateralen Außenwände der Seitenkammern. Die Fassade im Norden ist heute so schlecht erhalten, daß sich ohne eine archäologische Ausgrabung keine sicheren Angaben zu ihrer ehemaligen Gestaltung machen lassen. Der Erhaltungszustand der Südfassade ist wesentlich besser, was ohne Zweifel darauf zurückzuführen ist, daß sich die Außenwand der südlichen Seitenkammer nach erfolgtem Anbau des Annexes im Inneren der Kapelle befand. Die drei Blendnischen dürften so gesehen kaum etwas mit dem ursprünglichen Befund gemein haben.

82 Die Breite der Blendnischen an der Hauptfassade des Nordarms beträgt ungefähr 1,00 m; die der Pilaster schwankt zwischen 0,34 und 0,40 m.



Abb. 11 Yeni Rabat, Fenster des nördlichen Kreuzarms

Gestaffelte Blendarkaden erfreuten sich seit dem Ende des 10. Jahrhunderts einer zunehmenden Popularität in Tao-Klardžet'i. Charakteristisch für die Gestaltung der Fassaden in Oški, Ot'ht'a Eklesia, Parhali, Čala, Č'angli, Tbet'i und

Işhani ist jedoch die zunehmende plastische Betonung der Blendarkaden durch Abtreppung, umlaufende Rundstäbe und Profile, sowie reich ausgeschmückte Kämpferprofile⁸³, während man es in Yeni Rabat I mit einer äußerst zurückhaltenden Formsprache zu tun hat, die eher für eine relativ frühe Entstehungszeit zu plädieren scheint.

Mehrere Gründe sprechen dafür, daß die niedrigeren Blendarkaden, die sowohl an den lateralen Außenwänden des Westarms, als auch an den Westfassaden des nördlichen und südlichen Kreuzarms auftraten, an den Hauptfassaden des westlichen und südlichen Kreuzarms weitergeführt wurden. Wie die erhaltene Verzahnung an der nordwestlichen Ecke des Westarms deutlich zeigt, stimmten die Blendarkaden an der Nord- und Westseite des westlichen Kreuzarms in ihrer Höhe überein. Steiler proportionierte Blendarkaden hätten weder an der Hauptfassade des westlichen, noch an der Hauptfassade des südlichen Kreuzarms zu einem ästhetisch zufriedenstellenden Resultat geführt, da sich ihre Bogenabschlüsse in diesem Fall direkt unter den Fensteröffnungen befunden hätten. Bei näherer Betrachtung stellt sich außerdem heraus, daß die Gestaltung der Hauptfassade des Südarms mit anderen Blendarkaden als denen des niedrigen Typus zumindest im Zuge der ersten Bauphase strukturell unmöglich gewesen wäre: Sowohl im Inneren des Südarms, als auch am Außenbau, wo der untere Teil der rechten Fenstereinfassung abhanden gekommen ist (Abb. 10), zeigt sich nämlich, daß die Fenster nachträglich mit Steinen ausgefüllt wurden, und daß die Öffnungen des Biforiums ursprünglich beinahe doppelt so hoch waren wie heute. Höhere Blendarkaden hätten also unweigerlich den unteren Teil der Fensteröffnungen blockiert. Wie die ursprünglichen Einfassungen dieser Fenster ausgeschmückt waren, muß offenbleiben.

Datierung der ersten Bauphase

Sowohl die Struktur und Bauweise, als auch die plastische Ausschmückung sprechen für ein relativ frühes Entstehen von Yeni Rabat I. Die eigenwillige Gestaltung des Tambouräußeren, die man bisher nicht mit dem ursprünglichen Bau in Verbindung bringen wollte⁸⁴, steht dazu in keinem Widerspruch. Zum einen erscheinen alle hier zu einem Ganzen vereinigten Elemente auch an anderen Stellen des Innen- und Außenbaus, zum anderen ist die Kombination von Dreiecksnischen und Blendarkaden an zentrierten, polygonalen Bauteilen für die georgische Architektur des ausgehenden 10. Jahrhunderts durchaus nicht unge-

83 Vgl. Djobadze, *Monasteries*, 90, 109, 159, 161-163, 180-181, 197-198, 225-226, 229, Taf. 120, 149, 158, 160, 216, 224, 245, 271, 274, 298, 317, 320; Thierry, »Kars I«, 81, Abb. 13; *id.*, »Kars II«, Abb. 37.

84 Djobadze, *Monasteries*, 75-76; Baumgartner, *Studien*, 757-758.

wöhnlich: Die Fassaden der Sechskonchenkirchen in Kamhis Altı⁸⁵, Bodžorma⁸⁶ und Oltısi⁸⁷, sowie des Oktogons von Varzahan⁸⁸ waren in einer vergleichbaren Weise geschmückt.⁸⁹ Alles scheint darauf zu deuten, daß wir es bei Yeni Rabat I mit einem, besonders was die Ausschmückung anbetrifft, recht innovativen Bau zu tun haben, der sich mit einiger Sicherheit in das letzte Viertel des 10. Jahrhunderts datieren läßt.

Spätere Umbauten

In der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts kam es zu einigen Veränderungen am Bau. Das Hauptmerkmal dieser neuen Bauphase, die als »Yeni Rabat II« bezeichnet werden soll, sind die reich ausgeschmückten Einfassungen der Fenster des West- und Südarms (Abb. 9, 10).

Dekor der Fenstereinfassungen

Die hier auftretenden Flechtbandornamente mit ihren doppelten Furchen und den charakteristischen Spiralwirbeln, deren Mittelpunkt durch ein Bohrloch betont wird, lassen sich stilistisch am ehesten mit der Ausschmückung des Apsisfensters von Tbet'i III⁹⁰ vergleichen. Im Gegensatz zu Tbet'i besteht das Ornament in Yeni Rabat jedoch nicht aus der ansonsten üblichen Kombination von Rhomben und Kreisen. Es handelt sich vielmehr um eine Paraphrase des bereits am Kuppeltambour auftretenden Kreuzbogenfrieses (Abb. 7), der um die Spiral-

85 Takaišvili, »Christianskie pamjatniki«, 85-88, Abb. 58-61.

86 Mepisaschwili/Zinzadse, *Georgien*, Taf. 369-370.

87 R. Edwards, »Medieval Architecture in the Oltu-Penek Valley: A Preliminary Report on the Marchlands of Northeast Turkey«, *Dumbarton Oak Papers* 39 (1985), 20-21, Abb. 15-17.

88 W. Bachmann, *Kirchen und Moscheen in Armenien und Kurdistan*, Leipzig 1913, 49-53, Abb. 22-24, Taf. 41; J. Strzygowski, *Die Baukunst der Armenier und Europa*, Bd. II, Wien 1918, 490, Abb. 521. – Sowohl Bachmann als auch Strzygowski waren der Auffassung, daß es sich bei dem Oktogon von Varzahan auf Grund seiner Formgebung und Ausschmückung nicht um ein armenisches Bauwerk handeln kann. Strzygowski lehnte ebenfalls die Zugehörigkeit zum georgischen Kulturkreis ab, datierte das Gebäude aber in das 10.-11. Jahrhundert. Sollte das Oktogon von Varzahan tatsächlich zu diesem Zeitpunkt entstanden sein, so müßte in Erwägung gezogen werden, daß das Quellgebiet des Çoruh kurz nach 979 von dem byzantinischen Kaiser Basileios II. als Dank für die gewährte militärische Unterstützung bei der Niederwerfung des Aufstandes des Bardas Skleros an den georgischen Fürsten Davit' III. Kuropalates abgetreten worden war. Vgl. Baumgartner, *Studien*, 89-90, 112.

89 Eine weitere Parallele bietet der Tambour der spätesten in den 30er Jahren des 11. Jahrhunderts entstandenen Kreuzkuppelkirche von Čangli, der ebenfalls Dreiecksnischen aufweist, ansonsten aber wesentlich fortschrittlicher gestaltet ist als der von Yeni Rabat. Es können kaum Zweifel darüber bestehen, daß für den Kuppeltambour von Čangli ursprünglich eine ähnliche Dekoration vorgesehen war wie in Išhani.

90 Djobadze, *Monasteries*, Taf. 320, 335.

muster, sowie ein alternierendes Flechtband erweitert wurde, wobei die vormaligen breiten Bänder jeweils durch zwei parallel verlaufende Rillen in drei kleinere Wulste gegliedert werden.

Höchstwahrscheinlich waren verschiedene Steinmetze an der Herstellung der Reliefs beteiligt, denn bei genauerer Betrachtung lassen sich deutliche Unterschiede in der Bearbeitung feststellen. Am überzeugendsten ist der Dekor des Westfensters (Abb. 9) gelungen. Das Problem, das sich bei der Weiterführung des Ornaments um die unteren Ecken der Fenstereinfassung stellte, wurde hier meisterhaft gelöst. Nirgendwo weicht das Muster vom Rhythmus der Vorlage ab, d. h. die Bogen haben wie am Sockelgesims des Kuppeltambours ihren Ansatz stets auf der linken Seite. Das Relief an der linken Einfassungshälfte des Biforium (Abb. 10) ist hingegen weniger geschickt ausgeführt. Dem hier tätigen Steinmetz gelang es nicht, das Flechtband konsequent um das Fenster herumzuführen. Auf der Westseite der Fensteröffnung, wo die Bogenfolge von rechts nach links verläuft, kam es außerdem zu einem Bruch mit dem üblichen Rhythmus. Im Vergleich dazu ist der Dekor der rechten Einfassungshälfte besser gelungen, doch die Linienführung bleibt unsicher. Da der untere Teil der Fenstereinfassung abhanden gekommen ist, läßt sich nicht mehr beurteilen, ob es auch hier zu einer Unterbrechung des Flechtbandes kam.

Fragmente der Bauskulptur von Yeni Rabat II

Weitere Beispiele des bauplastischen Schmucks von Yeni Rabat II haben sich als Fragmente erhalten, die später teilweise als Spolien wieder verwendet wurden. Zu ihnen zählt das Segment an der südlichen Außenwand des Westarms (Abb. 12). Wegen seiner relativ großen Krümmung kann angenommen werden, daß es sich entweder um einen Teil der äußeren Bekrönung des Apsisfensters, oder einer Portaleinfassung gehandelt hat.⁹¹ Auf seiner linken Seite befindet sich eine fast vollständig erhaltene Flechtbandrosette, die in demselben Stil ausgeführt ist wie die soeben besprochenen Fenstereinfassungen. Wieder bietet Tbet'i III, wo der oberste der drei Oculi am Giebel der Ostfassade mit einem analogen Relief geschmückt ist, den besten Vergleich.⁹²

Zwei weitere mit doppelfurchigen Flechtbändern und Spiralwirbeln verzierte Segmente, die mit Sicherheit von einer ehemaligen Fenstereinfassung her stammen, konnten von uns in der unmittelbaren Umgebung der Kirche lokalisiert werden. Das an der Schauseite angebrachte Relief (Abb. 13a, 13b) besteht aus ei-

⁹¹ Reliefgeschmückte Portalbekrönungen erfreuten sich seit Ende des 10. Jahrhunderts einer zunehmenden Popularität in Tao-Klardžet'i. Die besten Beispiele hierfür bieten die Portale der Kirchen von Həhuli, İshani und Č'angli. Vgl. Djobadze, *Monasteries*, Taf. 202, 293, 309; Baumgartner, *Studien*, 250 (Abb. 5).

⁹² Djobadze, *Monasteries*, Taf. 319.



Abb. 12 Yeni Rabat, Spolie an der südlichen Außenwand des Westarms

ner Reihe zusammengeflochtener Kreise, in deren Mitte mit einem tiefen Bohrloch versehene, schildartig gewölbte Scheiben angebracht sind. Die sich überkreuzenden Flechtbänder bilden ebenfalls den Rahmen des Ornaments. Eine der frühesten Parallelen bietet das Relief über der nördlichen Pfeilernische von Parhali (um 970)⁹³, das jedoch einfacher gestaltet ist und in entgegengesetzter Richtung verläuft. Das Relief, das den Oculus im rechten Teil des Giebelfeldes an der Südfassade von Tbet'i⁹⁴ umgibt, ist hingegen nahezu identisch mit dem in Yeni Rabat. Der einzige Unterschied besteht in der Ausformung der Flechtbänder, die bei ersterem nur über eine einzelne Furche verfügen. Dasselbe Motiv, diesmal mit doppelfurchigen Bändern, trat aber auch an der nordöstlichen Pfeilerbasis von Tbet'i auf. Die gewölbten Scheiben wurden hier durch Rosetten ersetzt.⁹⁵ Was die ursprüngliche Plazierung der beiden Segmente anbetrifft, sind wir abermals auf Spekulationen angewiesen, doch die Ausmaße der Bruchstücke (Höhe: ca. 0,40 m; Breite: 0,25 m) sprechen am ehesten für ein kleines Fenster.⁹⁶

Strukturelle Veränderungen

Was die allgemeine Struktur der Kirche anbetrifft, so kann davon ausgegangen werden, daß es während der zweiten Bauphase nicht zu allzu weitgreifenden Veränderungen kam.

⁹³ *Ibid.*, Taf. 267.

⁹⁴ Thierry, »La cathédrale de T'beti«, Abb. 20.

⁹⁵ Djobadze, *Monasteries*, Taf. 342.

⁹⁶ Die Ausmaße der Bruchstücke passen so gesehen relativ gut zu den kleinen Rundbogenfenstern der Seitenkammern.



Abb. 13a Yeni Rabat, Fragment einer Fenstereinfassung (1)

Möglicherweise verfügte bereits Yeni Rabat I über eine Empore im Westteil des Langschiffs, doch allein die Tatsache, daß es sich hierbei um eine Holzkonstruktion gehandelt haben muß, spricht für den nachträglichen Einbau.⁹⁷ Wäre die Empore von Anfang an geplant gewesen, hätte man sie höchstwahrscheinlich in Stein errichtet.⁹⁸ Die von Djobadze als »rechteckiges Fenster«⁹⁹ interpretierte Maueröffnung im Süden der Westfassade, die demzufolge eine Ergänzung der zweiten Bauphase darstellt, ermöglichte den Zugang von außen. Da weder an den originalen noch an den später reparierten Mauerpartien im südlichen Teil der Westfassade Spuren von Anbauten erkennbar sind, muß angenommen werden, daß sich an dieser Stelle eine hölzerne Treppe befand, über die man zum Emporeneingang gelangen konnte.¹⁰⁰

97 Ca. 4,80 m über dem heutigen Bodenniveau im Inneren der Kirche lassen sich immer noch die vier rötlichen Kragsteine erkennen, auf denen die Balken auflagern. Die Empore nahm die gesamte Breite des Westarms (5,55 m) ein, ihre Tiefe betrug jedoch kaum mehr als 1,50-1,75 m.

98 Westemporen waren in der Kirchenarchitektur Tao-Klardžet's in der zweiten Hälfte des 10. und zu Beginn des 11. Jahrhunderts weit verbreitet. Sie traten nicht nur in Kreuzkuppelkirchen und Basiliken auf, sondern auch in kleinen einschiffigen Kirchen. Siehe: B. Baumgartner, »Eine bisher unbekannte georgische Kirche aus dem Jahr 984 im Tal von Dörtkilise (Otxta-Eklesia)/Nordosttürkei«, *REGC* 8-9 (1992-1993), 226, Abb. 6.

99 Djobadze, *Monasteries*, 72.

100 Die Existenz von solchen hölzernen Treppen wird auch für die Kirchen von Dolisqana, Ot'ht'a Eklesia und Tbet'i angenommen. Vgl. Djobadze, *Monasteries*, 59, 165, 221.



Abb. 13b Yeni Rabat, Fragment einer Fenstereinfassung (2)

Die an vielen Stellen im Süden des Gebäudes erkennbaren Unregelmäßigkeiten im Mauerwerk beruhen hauptsächlich auf Umbauten und Reparaturen, die nichts oder nur wenig mit der Renovierungskampagne von Yeni Rabat II zu tun haben.

Datierung der zweiten Bauphase

Stilistische Vergleiche ermöglichen eine genauere chronologische Eingrenzung der zweiten Bauphase. Komplexe dreigliedrige Flechtbänder, die wie in Yeni Rabat II mit Spiralwirbeln kombiniert sind, treten in Tao-Klardžet'i erst seit Anfang des 11. Jahrhunderts auf.

Als eines der frühesten Beispiele kann möglicherweise das von Djobadze in einem Privathaus wiederentdeckte Fragment einer Einfassung aus Anč'a (türk. İncili) angeführt werden, wobei es sich allem zu urteilen nach um einen Teil des Dekors der ehemaligen Kathedrale handelt.¹⁰¹ Da das an der Schauseite auftretende Flechtband bereits über alle für die spätere Entwicklung des Motivs charakteristischen Merkmale verfügt, gleichzeitig aber noch verhältnismäßig einfach gestaltet ist, könnte davon ausgegangen werden, daß man es hierbei mit einem Prototyp zu tun hat.¹⁰²

Zu einer konsequenten Anwendung dreigliedriger Flechtbänder kam es bei der Ausschmückung von Tbet'i III, die nicht nur was die Dichte und Komplexität der Ornamente anbetrifft, eine deutliche Affinität zu den Reliefs von Yeni Rabat II aufweist. Außer an den bereits erwähnten Stellen treten dreigliedrige

101 Die Tatsache, daß heute von der Kathedrale in Anč'a so gut wie nichts mehr *in situ* erhalten ist, erschwert die Datierung der Spolie. Wie die von Marr publizierten Photographien der 1904 bereits stark verfallenen Ruine jedoch erkennen lassen, war der Ostteil des Gebäudes nachträglich mit präzis zugeschnittenen Quadersteinen verblendet worden (Marr, *Dnevnik*, Abb. 24, 25; vgl. Djobadze, *Monasteries*, 56). Diese Umgestaltung muß noch in der zweiten Hälfte des 10., spätestens jedoch zu Beginn des 11. Jahrhunderts stattgefunden haben. Zahlreiche der prominenten älteren Kirchenbauten in Tao-Klardžet'i (z. B. P'ort'a/Handzt'a, Opiza, Dolisqana, Cqarost'avi in Džavaḡet'i, Ot'ht'a Eklesia, Išhani) wurden innerhalb des gleichen Zeitraums in entsprechender Weise erneuert. Daß das Fragment zu der renovierten Kirche gehörte, beweist sowohl seine exakte Bearbeitung, als auch das verwendete Steinmaterial, bei dem es sich um denselben rotbraunen Tuff, der auch zur Verkleidung der Kirche gebraucht wurde, handelt.

102 Das Ornament an sich stellt keine Innovation dar. Vergleichbare Muster, zusammengesetzt aus miteinander verwobenen Kreisen und Rhomben, erscheinen bereits an der Einfassung des zentralen Apsisfensters, sowie an der Einfassung des Mittelfensters der Südfassade von Oški. Beide Reliefs weisen zumal eine komplexere Struktur auf als das in Anč'a; ihre Flechtbänder sind allerdings nicht dreigliedrig gestaltet, sondern verbleiben ungegliedert, bzw. zweiteilig. Die bescheidenen, sich überkreuzenden Wellenmuster und zusammen geflochtenen Kreise, die teilweise an den Archivolten über den sekundären Fenster in Oški auftreten, haben hingegen außer ihrer Dreigliedrigkeit nichts mit dem Flechtband aus Anč'a gemeinsam. Vgl. Djobadze, *Monasteries*, 55–56, Taf. 152, 160, 170, 185.

Flechtbänder in Tbet'i auch an den Kämpfergesimsen der abgestuften Pilaster im westlichen Teil der Vierung auf.¹⁰³

Weitere Vergleichsbeispiele für die Bauplastik von Yeni Rabat II sowie Tbet'i III bieten die unter der Herrschaft von Bagrat III. (978-1014) errichteten Kirchen in Westgeorgien: Flechtbandmuster wie an den Kämpfergesimsen von Tbet'i III erscheinen sowohl am Türsturz des Südportals der Kirche von Bedia (Ende des 10./ Anfang des 11. Jahrhunderts), als auch an der Ostfassade von Nikorcminda (1010-1014)¹⁰⁴, während der Bogen über dem Tympanon des Westportals in Nikorcminda wie die von uns entdeckten Segmente in Yeni Rabat mit einem analogen Flechtband geschmückt ist.¹⁰⁵

Angesichts der Ähnlichkeit der Reliefe ließe sich zum einen schließen, daß die Kirchen von Yeni Rabat und Tbet'i ungefähr gleichzeitig renoviert wurden, und zum anderen, daß die Instandsetzungsarbeiten kaum später stattfanden als die Erbauung der Kirche von Nikorcminda. Da sich aber die Reliefe von Yeni Rabat II in ihrer einfacheren Gestaltung deutlich von denen an der Südseite der Kathedrale von Işhani (zwischen 1014-1027 und 1032) unterscheiden, während sich andererseits bereits verhältnismäßig enge Parallelen zwischen der Ausschmückung von Tbet'i III und Işhani bemerkbar machen, könnte man sogar davon ausgehen, daß die Reliefe von Yeni Rabat II etwas früher entstanden sind als die von Tbet'i III, möglicherweise noch innerhalb der ersten zwei Dezennien des 11. Jahrhunderts.

Der Südannex

Ein typisches Kennzeichen größerer Kreuzkuppelkirchen in Tao-Klardžet'i sind Annexe und Vorhallen, die sich im Süden und Westen an den westlichen Kreuzarm anfügen. In einigen Fällen waren sie von Anfang an in den Bau mit eingeplant, in anderen Fällen handelt es sich um spätere Hinzufügungen. Die westlichen Anbauten wurden häufig als Grablegen und Ossuarien benutzt, während die südlichen Vorhallen eine dem byzantinischen Narthex in etwa gleichkommende Funktion erfüllten.

Soweit es sich beurteilen läßt, besaß die Kreuzkuppelkirche von Yeni Rabat zu keinem Zeitpunkt einen Westannex¹⁰⁶, doch dem gesamten Südteil des Ge-

103 Djobadze, *Monasteries*, Taf. 327 (im Hintergrund), 341 (das Flechtband erscheint etwas un- deutlich am äußeren rechten Bildrand), 343 (von Djobadze irrtümlicherweise als die östliche Ecke des nördlichen Kreuzarms bezeichnet).

104 Beridse/Neubauer, *Baukunst*, Taf. 61, 115. Die Flechtbänder an der Ostfassade von Nikorcminda sind jedoch um ein vegetables Element erweitert. Dasselbe Ornament erscheint auch über dem Bogenfeld des Südportals (*ibid.*, Taf. 113).

105 Vgl. Abb. 18; Beridse/Neubauer, *Baukunst*, Taf. 112.

106 Die Errichtung eines Westannexes erwies sich in Yeni Rabat als überflüssig, da wahrscheinlich

bäudes war ein L-förmiger Anbau, der sich aus einer Vorhalle und einer Kapelle mit halbrunder Apsis zusammensetzte, vorgelagert.¹⁰⁷ Die Vorhalle war bereits zu Pavlinovs Zeit bis auf ihre Grundmauern verfallen, von der Kapelle hatten sich noch größere Teile des Gußkerns, sowie einzelne Bekleidungssteine erhalten. Marr fand die Kapelle 1904 in einem kaum veränderten Zustand vor¹⁰⁸, doch heute ist auch von ihr nichts mehr vorhanden.

Daß es sich bei der Vorhalle und der Kapelle um spätere Hinzufügungen gehandelt haben muß, beweisen die Furchen, die sich in einer Höhe von ca. 6-7 m am gesamten Südteil der Kirche entlang ziehen, und die nur von den Abschlüssen eines Daches herkommen können. Der ehemalige Verlauf dieser Dachlinie an der Süd- und Ostfassade des südlichen Kreuzarms ist durch die von Pavlinov publizierte Photographie (Abb. 2) gut dokumentiert.

Zum einen läßt sich erkennen, daß die Dachlinie den unteren Teil des Zwillingsfensters an der Stelle, wo die Reliefausschmückungen der Einfassungen zerstört sind, überschnitt. Die Höhe der Fenster mußte folglich abermals reduziert werden; dies geschah, indem man die Öffnungen mit weiteren Steinen blockierte. An der Ostseite des Südarms wird zum anderen ersichtlich, wie sich das Dach über der südlichen Seitenkammer fortsetzte. Die hier ansteigende Furche indiziert die Neigung des Pultdachs, das ca. 1,5 m über der alten Bedachung der Südkammer angebracht war. Analoge Spuren, die an der Westseite des Südarms sowie an der Südfassade des Westarms auftreten, lassen keinen Zweifel darüber bestehen, daß die Vorhalle und die Kapelle von einem einzigen großen Pultdach überdeckt waren.

Eigenartigerweise nahm man bei Erbauung des Südannexes in Kauf, daß der untere Teil des Zwillingsfensters mitsamt seiner Ausschmückung vom Abschluß des Pultdachs verdeckt wurde. Wäre es niedriger angebracht worden, wäre das Fenster in seiner Gänze sichtbar verblieben, und die Errichtung eines neuen Dachs über der südlichen Seitenkammer hätte vermieden werden können. Der einzige Grund, der für die gewählte Lösung spricht, ist, daß zumindest Teile des Anbaus mit Gewölben ausgestattet waren, die unter einem niedrigeren Pultdach keinen Platz gefunden hätten. Da davon ausgegangen werden kann, daß die Süd-

das unterirdische Gewölbe, zu dem ein Eingang in der Nähe der nordwestlichen Ecke des Westarms führt, als Grabkammer verwendet wurde. Marr (*Dnevnik*, 103, Anm. 1) spricht sogar von einer »Unteretage der Kirche«. Ob er hiermit dieselbe Kammer meinte wie die von uns untersuchte, oder ob es sich bei letzterer bloß um den Zugang zu einer noch größeren Krypta handelt, läßt sich auf Grund der heutigen Verschüttungen nicht mehr beurteilen.

107 Der Anbau ist auf Pavlinovs Grundplan (»Ekspedicija«, Taf. XXVI) schraffiert wiedergegeben. Da sich der Plan – zumindest was die Hauptmaße anbetrifft – als einigermaßen zuverlässig herausgestellt hat, sehen wir keinen Anlaß, die dort angegebenen Dimensionen des Annexes zu bezweifeln. Ihm zufolge betrug die gesamte Länge des Anbaus ca. 18,00 m, seine Breite ca. 7,30 m im Westen und ca. 4,60 m im Osten. Die Innenmaße der Kapelle inklusive der Apsis waren ca. 4,90-3,70 m.

108 Marr, *Dnevnik*, 102.

fassaden des südlichen Kreuzarms und der südlichen Seitenkammer nach erfolgtem Anbau des Annexes die nördlichen Innenwände des östlichen Teils der Vorhalle, bzw. der Kapelle bildeten¹⁰⁹, ließe sich außerdem überlegen, ob die ohnehin für Blendarkaden zu hoch angesetzten Kämpfer der Wandvorlagen nicht als Auflager der die Gewölbekonstruktionen stützenden Gurtbogen gedient haben könnten. Der östliche Teil der Vorhalle müßte demzufolge von einer Halbtonne überwölbt gewesen sein, die Kapelle von einer Tonne.¹¹⁰ Eine andere Möglichkeit wäre, daß nur die Kapelle ein Gewölbe besaß, wohingegen die Vorhalle mit einer hölzernen Dachkonstruktion ausgestattet war. Wegen des Mangels entsprechender Auflager an den nachträglich nicht weiter veränderten Teilen der Südfassade des Westarms, sowie in Anbetracht der Ausmaße des hier zu überwölbenden Raums erscheint letzteres wahrscheinlicher.

Über das weitere Aussehen des Südannexes kann lediglich spekuliert werden. Die auf Pavlinovs Photographie erkennbaren Reste lassen jedoch darauf schließen, daß es sich zumindest bei der Kapelle um ein in der traditionellen Gußbauweise errichtetes Gebäude mit vorgeblendeten Steinquadern gehandelt haben muß. Ob die Kapelle mit der Vorhalle in Verbindung stand, oder ob sie wie die ehemals an den Südarm der Kreuzkuppelkirche von Haḡuli angebaute Kapelle¹¹¹ über einen separaten Eingang an ihrer Südseite verfügte, läßt sich heute ebenso wenig beantworten wie die Frage nach der Gestaltung der Eingangspartie der Vorhalle.¹¹²

Eine Datierung des Südannexes läßt sich nur schwer bewerkstelligen. Fest steht, daß der Anbau des Südannexes nach Abschluß der zweiten Bauphase und vor den in neuerer Zeit an der Kirche durchgeführten Reparaturen stattgefunden haben muß.

109 Hierfür spricht auch der bessere Erhaltungszustand der Bekleidungssteine in den unteren Teilen der entsprechenden Fassaden. Im Gegensatz zu den über der Dachlinie angebrachten Steinquadern weisen sie nur geringe Spuren von Verwitterung auf.

110 Die Gewölbeform der Halbtonne kommt in Tao-Klardžet'i durchaus vor, z. B. im Nordannex der Kirche von Vadžedzori und im Anbau der größeren Kapelle in Oški. Siehe: Beridze, *Monuments de Tao-Klardjéti*, 141-144, 313-314, Abb. 97-100; Djobadze, *Monasteries*, 127-128, Abb. 34.

111 Djobadze, *Monasteries*, 153, Abb. 46.

112 Da die Türöffnung an der Südseite des westlichen Kreuzarms laut Marr (*Dnevnik*, 102) erst zu Beginn der Neuzeit geschaffen wurde, muß die Vorhalle über einen selbstständigen Zugang verfügt haben. Hierbei könnte es sich entweder um ein Portal, oder – wie bei den entsprechenden Vorhallen von Oški und Haḡuli – um offene Arkaden gehandelt haben. Vgl. Djobadze, *Monasteries*, Abb. 27, 46, Taf. 139, 208, Plan C.

Neuzeitliche Ausbesserungsarbeiten

Yeni Rabat wurde vermutlich wie alle anderen georgischen Klöster in Tao-Klardžet'i im Laufe des 17.-18. Jahrhunderts aufgegeben. Die gregorianischen Armenier, die sich später in Yeni Rabat (»Norašēn«, was soviel wie »das neue Dorf« bedeutet) ansiedelten, müssen die Kirche bereits in einem Zustand fortgeschrittenen Verfalls vorgefunden haben. An vielen Stellen des Außenbaus fehlten die Bekleidungssteine, die gesamte südwestliche Ecke des westlichen Kreuzarms war schwer beschädigt, und der darüber befindliche Teil des Gewölbes war eingestürzt. Außer der Kapelle hatten sich von dem südlichen Anbau nur noch unbedeutende Reste erhalten. Die Ursache der Schäden war nicht nur die allgemeine Vernachlässigung des Gebäudes während eines längeren Zeitraums: Im Inneren der Kirche und in der Vorhalle war es zu einem Brand gekommen.¹¹³ Die entsprechenden Bauteile sind heute noch von einer dicken Rußschicht bedeckt.

Nach ihrer Übernahme von Yeni Rabat setzten die Armenier die Kirche notdürftig instand, um sie für den Gottesdienst gebrauchen zu können. Im Inneren konzentrierten sich die Reparaturen hauptsächlich auf den Westarm, wo ganze Wandabschnitte, größere Teile der westlichen Pilasterpaare, sowie die südliche Hälfte des westlichen Gewölbefelds wiederhergestellt werden mußten. Gleichzeitig blockierte man alle Öffnungen der westlichen Schildmauer. Als Ersatz wurde ein improvisierter Eingang an der Südseite des Westarms geschaffen.¹¹⁴

Am Außenbau wurden mangelhafte Mauerpartien ergänzt und die Giebel ausgebessert.¹¹⁵ Auch die Dächer scheinen damals wieder halbwegs instand gesetzt worden zu sein. Zu den umfassendsten Ausbesserungsarbeiten kam es aber an der südwestlichen Ecke des Westarms (Abb. 14). Nach dem Brand und dem Einsturz der Vorhalle hatten sich an der Südseite des Westarms nur noch einige wenige Lagen der originalen Bekleidungssteine erhalten, so daß der Rest der Fassade rekonstruiert werden mußte. Hierzu benutzte man fast ausnahmslos Spolien, an einigen Stellen sogar Fragmente früherer Bauplastik. Auf der Westseite des neu erschaffenen Eingangs bemühte man sich um die Wiederherstellung einer Blendnische, die sich in ihren Proportionen jedoch deutlich von den früheren Blendarkaden unterscheidet. Die Mauer auf der östlichen Seite der Türöffnung mußte aus strukturellen Gründen um 0,15 m zurückgezogen wer-

113 Die Tatsache, daß die größten Folgeschäden des Brandes im Südwesten der Kirche auftraten, kann als indirekter Beweis dafür angesehen werden, daß an diesen Stellen Holzkonstruktionen einen wesentlichen Bestandteil des Baus ausmachten.

114 Vgl. Marr, *Dnevnik*, 102. – Eine Veränderung im Inneren der Kirche war möglicherweise der Durchbruch der nördlichen Apsisseitenwand, durch den eine direkte Verbindung zwischen der nördlichen Seitenkammer und dem Altarraum hergestellt wurde.

115 Die Reparaturen (z. B. am Giebel der Südfassade) sind wegen ihrer helleren Farbe und den unregelmäßigen verlaufenden Lagen auf der Photographie Pavlinovs (»Ekspedicija«, Taf. XL) deutlich zu erkennen.



Abb. 14 Yeni Rabat, Südwestecke des westlichen Kreuzarms

den, da sie sonst nicht mit der ursprünglichen, noch zur Hälfte erhaltenen Blendnische im Osten der Fassade übereingestimmt hätte. Auf Grund der Heterogenität des verwendeten Steinmaterials erhielt die Südfassade des Westarms ein polychromes Aussehen, was höchstwahrscheinlich beabsichtigt war.

Zu analogen Ausbesserungen kam es im südlichen Teil der Westfassade. Die vertikale Trennlinie zwischen dem originalen und dem rekonstruierten Mauerwerk verläuft parallel zu der nördlichen Laibung der Türöffnung, durch die man einst zu der Empore im Inneren des Westarms gelangte. An der südlichen Ecke der Fassade wurde mit bescheidenen Mitteln eine Blendnische wiedererschaffen. Wie die grob behauene Steinplatte über der Nische anzeigt, reichte das handwerkliche Können nicht mehr dazu aus, ein geeignetes Substitut für den zerstörten Blendbogen herzustellen. Auch an der Westfassade wurden Fragmente ehemaliger Bauplastik scheinbar willkürlich in das Mauerwerk eingefügt. Ob sie von der Kirche stammen, oder aber von anderen zu diesem Zeitpunkt bereits zerstörten Vorhallen, Kapellen und Klosterbauten, läßt sich kaum beantworten. Die bei den Ausbesserungsarbeiten wiederverwendete Bauplastik läßt sich dennoch folgendermaßen kategorisieren:

1) Sowohl im Inneren des Westarms, als auch in den entsprechenden Abschnitten der Süd- und Westfassade befinden sich Teile einer ehemals ohne Zweifel zusammengehörigen Dekoration (Abb. 15, 16). Hierbei handelt es sich um Fragmente dreifach gekoppelter Halbsäulenschäfte, dazugehörige kugelförmige Basen unter einer Leiste mit dreigliedrigem Flechtband, sowie Trippelkapitelle mit breiten kannelierten Halsringen. Eine gewisse formelle Übereinstimmung mit der Bauplastik von Yeni Rabat II läßt sich durchaus feststellen, die wieder verwendeten Skulpturen sind aber wesentlich gröber ausgeformt. Die verschiedenen Elemente müssen ehemals eine Blendnische oder eine Türöffnung gerahmt haben, denn bei dem Fragment im Inneren des Westarms (Abb. 15) handelt es sich offenbar um den rechten Teil einer Einfassung, bei dem an der Südfassade (Abb. 16) um den linken.

2) In der Süd- und Westfassade des westlichen Kreuzarms wurden drei Bruchstücke des »Palmettenfrieses« vermauert. Bei dem stark erodierten Relief im oberen Abschnitt der Westfassade (Abb. 14) könnte es sich durchaus um einen Teil der Bauplastik von Yeni Rabat I handeln, während das Relief, das direkt über dem rekonstruierten Blendbogen angebracht ist, wegen seiner unsicheren Bearbeitung höchstwahrscheinlich ein Substitut darstellt. Das Ornament an der südlichen Ecke der Westfassade ist wiederum einigermaßen exakt ausgeführt, doch das verwendete Steinmaterial (eine helle Tuffart) ist ein anderes als das, das für die Frieze von Yeni Rabat I verwendet wurde (dunkelgraue Lava). Falls die beiden letztgenannten Reliefe tatsächlich von der Kirche herkommen sollten, könnte davon ausgegangen werden, daß mit ihnen bei früheren Ausbesserungen defekte Teile der originalen Frieze ersetzt wurden.



Abb. 15 Yeni Rabat, Spolie im Inneren des Westarms

Darüber hinaus befindet sich ein rußgeschwärzter Quader mit einem in einen Kreis eingeschriebenen Malteserkreuz über der Blendnische an der westlichen Ecke der Südfassade. In den östlichen Teil der Südfassade wurde der bereits besprochene Segmentstein mit der Flechtbandrosette eingesetzt.

Die von den Armeniern an der Kirche ausgeführten Reparaturen sind höchst-



Abb. 16 Yeni Rabat, Spolien an der Südwestecke des westlichen Kreuzarms

wahrscheinlich relativ spät zu datieren. Zum einen lassen sich auf Pavlinovs Photographie im rekonstruierten Teil der Südfassade keinerlei Schäden feststellen. Die Ausbesserungen haben sich zum anderen als nicht besonders haltbar erwiesen, und zahlreiche der 1888 noch in situ befindlichen Blöcke sind heute herabgestürzt. Die Ursache hierfür war vermutlich die Verwendung eines min-

derwertigen Mörtels, der keine dauerhaften Verbindungen mit dem Gußkern einging. Die Zusammensetzung des gelblichen Mörtels, der im Inneren der Kirche an mehreren Stellen auftritt, läßt ebenfalls auf eine späte Ausführung der Reparaturen, möglicherweise erst zu Beginn der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, schließen.

Schlußkommentar

Die mittelalterliche Kreuzkuppelkirche im Tal des Bulanık Dere südöstlich von Ardanuç kann, wie schon zu Anfang bemerkt, nicht mit der vom hl. Grigol Handzt'eli gegründeten Klosterkirche von Šatberdi identifiziert werden. Der ehemalige Name des Klosters, zu dem die Kirche von Yeni Rabat ohne Zweifel gehörte, muß bis auf weiteres unbekannt verbleiben, da er in keiner der bekannten schriftlichen Quellen erwähnt wird. Daß es sich dennoch um ein bedeutendes Kloster gehandelt haben muß, beweisen nicht nur der elegante Baustil und die Dekoration der erhaltenen Kirche, sondern auch die Tatsache, daß Yeni Rabat von fruchtbaren Ländereien, die einst wahrscheinlich zum Klosterbesitz gehörten, umgeben ist.

Wie die vorausgehenden Analysen gezeigt haben, entstand der ursprüngliche Bau im letzten Viertel des 10. Jahrhunderts. Kennzeichnend für ihn waren die Gliederung der Fassaden mit Blendarkaden, sowie die Ausschmückung einiger Gesimse und Archivolten mit Friesen aus Palmetten mit konzentrischen Rippen.

Die zentrale Frage, die sich in Verbindung mit der zweiten Bauphase stellt, ist, warum ein Gebäude, das wenige Jahrzehnte zuvor errichtet worden war, bereits zu Anfang des 11. Jahrhunderts renoviert werden mußte. Djobadze wollte hierfür die Unzulänglichkeit der Maurer sowie die Verwendung eines weichen, bröckeligen Sandsteins als Baumaterial verantwortlich machen.¹¹⁶ In der Tat scheinen einige Steinquader (z. B. auf der Westseite des Zwillingsfensters) nachträglich eingesetzt worden zu sein – sie bestehen jedoch aus demselben hellen Vulkangestein wie die angrenzenden älteren Quader. Die feststellbare Erodierung der Steine hängt wohl eher damit zusammen, daß die Südseite der Kirche den Witterungseinflüssen am stärksten ausgesetzt war, denn die Steinquader im unteren Teil der Fassade, die sich später im Windschatten der Vorhalle befanden, sind wesentlich besser erhalten. Unter allen Umständen dürfte die Verkleidung des Außenbaus zu Beginn des 11. Jahrhunderts keine so großen Verschleißspuren aufgewiesen haben, daß dies der ausschlaggebende Grund für eine Renovie-

116 Djobadze, *Monasteries*, 75.

rung gewesen wäre. Wahrscheinlicher ist, daß ein Erdbeben Teile der Kirche zerstört hatte.

Eine weitere Möglichkeit ist, daß es zwischen der ersten und zweiten Bauphase von Yeni Rabat zu einem politischen Machtwechsel gekommen war, und daß der neue Herrscher des Landes in den Ruhm eines Stifters und Erneuerers des Klosters gelangen wollte. Es wäre so gesehen nicht undenkbar, daß Bagrat III. (978/1008-1014) der Initiator der Renovierungskampagne zu Anfang des 11. Jahrhunderts war. Als ursprünglicher Stifter käme hingegen der Herrscher von Artanudži, Sumbat II. (943-988), dessen aktive Förderung des Klosterwesens in Tao-Klardžet'i durch mehrere Dokumente belegt ist¹¹⁷, in Frage. Nachdem Bagrat III. im Jahre 1008 zum Alleinherrscher Georgiens avanciert war, standen seinen Machtansprüchen in Tao-Klardžet'i lediglich Sumbat III. (992/993-1011) und Gurgen († 1012), die Enkel Sumbats II., im Weg. Bagrat III. löste das Problem, indem er sie auf der Burg T'mogvi gefangen hielt und sich ihrer Ländereien bemächtigte.¹¹⁸ Zu letzteren zählte möglicherweise auch das unweit von Artanudži gelegene Kloster von Yeni Rabat.

Weitere Bautätigkeit ist durch die im Laufe des Spätmittelalters hinzugefügte Vorhalle bezeugt. Hieraus läßt sich entnehmen, daß das Kloster die georgisch-byzantinischen Auseinandersetzungen, sowie die Einfälle der Seldschuken im 11. Jahrhundert überlebt hatte. Den Instandsetzungsarbeiten der Armenier, die sich zu Beginn der Neuzeit in Yeni Rabat niederließen, ist es schließlich zu verdanken, daß sich die Kirche bis heute in einem relativ guten Zustand erhalten hat.

Um den zukünftigen Bestand dieses für die Geschichte des Landes wichtigen Gebäudes zu sichern, müßte Yeni Rabat zusammen mit den anderen historischen Bauten in den Tälern des Okçular Dere und seiner Nebenflüsse von der Türkei bei der UNESCO als ein Teil des Weltkulturerbes vorgeschlagen werden. Die Erhaltung der einzigartigen Baudenkmäler von Tao-Klardžet'i würde nicht zuletzt der heutigen Bevölkerung der Region zu Gute kommen.

117 Siehe: Giorgi Merčule, Kap. 83, Peeters, »Histoires«, 306; R. P. Blake/S. Der Nersessian, »The Gospels of Bert'ay«, *Byzantion* 16 (1942-1943), 252; Djobadze, *Monasteries*, 43 (sogenanntes Parhali-Evangeliar).

118 *Das Leben Kartlis*, hrsg. von G. Pätisch, Leipzig, 1985, 474-475.

Rehav Rubin and Milka Levy-Rubin

An Italian Version of a Greek-Orthodox Proskynetaron

Introduction

A while ago, Dr. David Jeselsohn was kind enough to share with us an illustrated manuscript which he had recently acquired in the United States. The manuscript contained an account of a pilgrimage to the Holy Land written in Italian.¹ The manuscript includes seventeen folios written on both sides, and comprises many illustrations of the holy places. The text is written within an outlined frame 21cm high and 16.5 cm wide. The lines throughout the pages are drawn accurately in soft pencil, as are the capital letters at the head of the page and the illustrations; the letters and illustrations were afterwards drawn-over again in ink. In some cases, the final ink version is not completely in line with the initial pencil marks; we did not, however, come across any meaningful differences. The manuscript contains no colophon or any other clue regarding the author's or the copyist's name, or the place and time of writing. Indirect evidence concerning the time and place of writing, will be discussed further on.

The style and the spelling of the composition are far from being meticulous. Many of the words are spelt inconsistently and in an unaccepted manner, and even the name of Jerusalem appears in several different forms throughout the manuscript. In addition, in many places there are no punctuation marks, and often there are no dots at the end of the sentence. Names of people and places are capitalized in some places while at others they are not. In the following pages we propose to present the contents of the manuscript – the verbal part as well as the graphic- and to attempt to reach some conclusions concerning its sources, and the time and circumstances of its writing.

1 We would like to thank Dr. Jeselsohn for giving us the opportunity to make use of this manuscript for research purposes. We would also like to thank Dr. Iris Fishof who referred us to Dr. Jeselsohn.

The Contents of the Manuscript

A short look at the manuscript reveals that the manuscript is an Italian version of a well-known genre of pilgrimage accounts that were prevalent throughout the Greek-Orthodox and the Slavic-Orthodox church. This genre entitled *proskynetarion* (pl. *proskynetaria*) – literally the book of pilgrimage – was common throughout the seventeenth and eighteenth centuries. Manuscripts of *proskynetaria* were described already at the end of the nineteenth century by Papadopoulos-Kerameus and were translated to Russian in the periodical of the Pravoslaviv society of Palestine.² Several illustrated manuscripts have recently been published by Kadas in a book which analyzes the illustrations from the iconographic and artistic perspective.³ Such manuscripts were quite common and some were translated to other languages such as ecclesiastical Slavonic, Serbian and Russian spoken throughout the Orthodox world.⁴ A detailed survey and research concerning this genre is outside the scope of the current discussion, and will be completed hopefully in a separate research in the near future.

The treatise discussed here, like the others of the same genre, is dedicated to the holy places in the Holy Land and especially to Jerusalem and its holy sites. In the beginning of the treatise the author calls upon all the Christian believers, “men, and women, old and young”, to listen to the account of the holy places. After a few opening sentences concerning Jerusalem the treatise goes on to describe the Tower of David, and continues from there to the Holy Sepulchre. Naturally, the church is described in detail; at first the outside of the church is described, and then the different parts and sections inside – the site of the tomb (i. e. the hall of the Rotunda); the main church of the Greek Orthodox (i. e. the Katholikon); the Golgotha; the different chapels belonging to the various sects et cetera. The author enumerates in great precision the oil lamps hanging within the different locations noting how many belong to each of the different sects. It seems that the number of lamps signifies the ownership and the balance of power between the different sects within the church of the Holy Sepulchre.

2 Papadopoulos Kerameus, “Three Greek Proskynetaria” (Greek with Russian translation by G. S. Destounis), *Pravoslavnyj Palestinskij Sbornik (PPSb)*, vol. 46 (1896); P. Bezobrazov, “Proskynetarion of Jerusalem and the Holy Places” (Greek with Russian translation), *PPSb* vol. 54 (1901); See also *PPSb*, vol. 26 (1890); vol. 53 (1900).

3 S. N. Kadas, *Oi Hagioi Topoi – Eikonographēmena Proskynetaria*, Athens, 1998 (in Greek).

4 Y. A. Kloisner, “The Account of the Holy Places in a Christian Serbian Manuscript”, *Kiryat Sepher*, vol. 30 (1955), pp. 440-444 (in Hebrew); for a version written in ancient Slavonian see: Kh. Zhefarovich, *Orisanie na Erusalim*, Wien 1748 (reprint ed. Sophia 1986).

The ceremony of the Holy Fire which takes place in the church during Easter is described twice in the treatise: first, as part of the general description of the church and the ceremonies which take place within it (fol. 3r); and then in the account of a miraculous event which occurred when the Turks tried to prevent the Patriarch from holding the ceremony in the church (fol. 5v). When the Patriarch was compelled by the Turks to pray outside the church, the Holy Fire broke out miraculously from one of the columns at the entrance to the church. Ever since then, the Turks ceased from their attempts to disrupt the ceremony of the Holy Fire. According to the account, the event was recorded in an inscription at the entrance of the church. It seems that this incident should be identified with an event which took place in the year 1634 in which the Armenians tried, according to the Greek sources, to disrupt the ceremony conducted by the Greeks, involving in this attempt the Turkish authorities as well. The latter expelled the Greeks from the church forcefully, "employing soldiers and guards".⁵

The treatise goes on to describe the Temple Mount: the Dome of the Rock which is called "The Temple" (santuario) and the mosque of Al-Aqsa which is named "The Holy of the Holies" (santa sanctorum). From there the account goes on to describe the Via Dolorosa and describes the house of Anna and Ioachim; the Probatica pool; and the site of the Judgment of Jesus before Pilate (the Praetorium).

At the end of the survey of the holy sites of Jerusalem there follows an interesting section which is particular to the Orthodox accounts: this is a list of all the small and less-known Greek Orthodox churches and monasteries in Jerusalem. The account then continues to sites around Jerusalem, in Mount Zion, in the valley of Hinnom, in the Kidron brook, in Gethsemane and in the Mount of Olives.

After describing Jerusalem the account goes on to describe other holy sites outside it; the description follows the different pilgrimage-routes in the Holy Land. The first route goes from Bethany to Jericho, to the Mount of Quarantine (the site of Jesus' first and third temptation) and from there to the monasteries of Gerasimos and John the Baptist which are situated by the Jordan river. The journey continues to the Sea of Galilee, to Nazareth, to Mt. Tabor, and to Kafr Kanna.

The second route departs from Jerusalem and continues via the monastery of Elijah and Rachel's Tomb to Bethlehem, then to the monasteries of the

5 See PPSb, vol. 38 (1894); see also O. Peri, *The Ottoman State and the Question of the Christian Holy Places during the Latter Half of the Seventeenth Century*, PhD thesis, Jerusalem 1995, p. 163 (in Hebrew).

Judaeen desert, and to Hebron. En route, between Bethlehem and Hebron, the account mentions also the monastery of St. George (in the village of al-Khaḍir). A short additional route views Jerusalem from the west: the place where John the Baptist was born (Ein Karem), the estate where Baruch, Jeremiah's scribe, fell asleep, and the monastery of the Holy Cross. Finally the description turns west, to the inner plain and to the coastal area and describes shortly the holy sites in Emmaus, Gaza, Lydda and Jaffa. The last site mentioned is the church of "James son of Zebedee of the Armenians", which should, most probably, be identified with the church of that name in the Armenian quarter in Jerusalem.

The main body of information conveyed by the treatise concerns the churches in the holy sites, their splendor, and the rituals conducted therein. In certain places the author notes the unacceptable behaviour of the unbelievers, the Muslim lords of the country, but only in the account of the Holy Fire does he go into detail, and describes an actual event. The treatise does not relate to any matter which concerns the everyday life of the inhabitants or the pilgrims. There is no description of the road network, the foods of the land, merchandize and markets, lodgings, water supply, law and order etc., which often appear in pilgrim accounts. The text is of a distinctly religious nature, treating the pilgrimage from a religious viewpoint only, and ignoring almost completely anything that does not relate to the holy sites and their worship.

The Characteristics of the Treatise

Throughout the manuscript there are many illustrations. Some are large and take up the greater part of the page or all of it, while others are comparatively small and are incorporated into the text. Often there are two or three illustrations on one page. All of the illustrations were first drawn in pencil and only later drawn again in the same ink in which the manuscript was written. There is no use of color. The illustrations in the Italian manuscript are similar to those in the Greek manuscripts both in their contents and in their graphic style. It should be noted that the Greek manuscripts themselves have a defined set of illustrations. In some the illustrations are more embellished while others are simpler and more schematic; yet, in both cases the illustrations are based on fixed graphic representations, and they resemble each other greatly, with only minor differences between them. It is clear that our manuscript resembles the Greek genre fully regarding both the list of illustrated sites, the order of their

appearance and their style. It seems to be particularly similar to the Athens manuscript,⁶ and resembles the other *proskynetaria* in general. (for the list of illustrations see the appendix).

The Relationship between the Italian and the Greek Text

The close link between the Italian manuscript and the genre of the Orthodox *proskynetaria* is somewhat surprising as Italian is usually considered a language spoken by Catholics. As is well-known, relations between the Catholics and the Orthodox in the Holy Land in the discussed period were strained. Why then was such a typical Orthodox treatise translated to Italian? What can we surmise from the analysis of the text and its illustrations regarding the author's origin, his motives, and his attitude towards the original Greek text. Was he loyal to it, or did he introduce changes which suited his own views? For this purpose a detailed comparison was made between our manuscript and several versions of the Greek account, on the basis of several categories.⁷

1. *The geographical setting and the sites mentioned in the treatise*

As noted, the manuscript provides us in the text and in the illustrations with a series of pilgrimage sites. Among the sites appear several which were not accepted at all in the routes of Catholic pilgrims, mostly because they were exclusively owned by the Greek Orthodox and were of importance to the members of this church only. In the description of the Holy Sepulchre special emphasis is given to the church of the Forty Martyrs found at the western side of the courtyard of the church of the Holy Sepulchre. This is an Orthodox compound which the members of others sects do not visit at all. Similarly, among the sites in Jerusalem the manuscript describes in detail both verbally and graphically the small Greek monasteries within the city (fol. 8r-8v) which were also not familiar to the Catholic and Protestant pilgrims; they do not appear at all in their writings and certainly not in their illustrations.⁸ In the Mount of Olives the Tomb of Melania is noted, also an Orthodox site which is ignored by western sources almost completely.

The treatment of the monasteries of the Judaeac desert, and especially the

6 Ms. 121, The Byzantine Museum, Athens; see Kadas, pp. 37-49.

7 We used mainly the version of the account that was published by Kadas, pp. 214-223, and the version published by Papadopoulos in *PPSB*, vol. 54 (1901).

8 R. Rubin, "Greek Orthodox Monasteries in the Old City of Jerusalem", *Eretz Israel*, vol. 17 (A. J. Brawer Memorial Volume), 1984, pp. 109-116 (Hebrew).

monastery of Mar-Saba is also typically Orthodox. Sabas, the prominent anchorite of the Judaeen desert in the sixth century, is an important spiritual asset of the Greek Orthodox Patriarchate of Jerusalem, and his monastery is dominant in the Greek treatises. On the other hand, it is mentioned only by a few western pilgrims before the nineteenth century. This is also the case for Gerasimos and his monastery in the vicinity of Jericho.⁹

The close connection to the Orthodox pilgrimage route is even more apparent in the case of the monasteries of Kharitun and Euthymius which are mentioned in spite of the fact that they lay in ruins at the time, and were not actual pilgrimage sites. Their mention both in text and illustration is therefore a clear indication of the Orthodox affiliation of the author.

2. The Names of the Sites

There is a distinct connection between our manuscript and the other versions of the *proskynetaria* when it comes to the names of the important sites: the Dome of the Rock on the Temple Mount is called "temple" (santuario), a translation of the Greek *to hieron*, while most Catholic sources of the period usually call the Dome of the Rock "The Temple of Solomon", using the anachronistic Crusader term.¹⁰ The mosque of al-Aqsa is called in our manuscript "The Holy of Holies" (Santa Santorum) just like the common Greek name *hagia tōn hagiōn*. This is in contrast to Catholic accounts, that were composed by Franciscan monks or under their inspiration and guidance, which usually connect the mosque of al-Aqsa to the place of presentation of Mary, mother of Jesus in the temple, or other traditions attached to her.¹¹ The Tower of David is called in the text the house of David (Casa di David), while in many western account of the time it is called "The Tower of the Pisans". In an Italian manuscript it could have been expected that this term would be preferred.

9 The monastery of Gerasimos is described in the map of the Franciscan monk Paulus Milonis (Paulus a Milonico 1687), but it is called there "the monastery of Jerome", i. e. it is presented in a typically Catholic dress and attributed to Jerome, one of the famous Latin church fathers, who is of great importance in the Catholic church. This map is found in the Bibliothèque Nationale in Paris (BN Estampes Vd 9).

10 During the Crusader period the Dome of the Rock was called the "Temple of the Lord" (Templum Domini) while the mosque of al-Aqsa was called the "Solomon's Temple". Later on the name "The Temple of the Lord" almost disappeared and the Dome of the Rock was usually called by western travelers "The Temple of Solomon".

11 See e. g. Francisco Quaresmius, *Historica theologica et moralis Terrae Sanctae Elucidatio*, (Antverpiae) 1639; E. Horn, *Ichnographiae Monumentorum Terrae Sanctae*, E. Hoade (translator and editor), Jerusalem 1962, pp. 146-147.

3. *The Description of the Greek Sites and Ceremonies*

Like in the Greek accounts, our text also dedicates ample space to the description of the ceremony of the Holy Fire and to the part played in it by the Patriarch of Jerusalem. This ceremony is a central event in the life of the Greek Orthodox Patriarchate and there is no place in it for Catholics. The ceremony is described twice, once in the description of the Holy Sepulchre and later in the description of the miraculous event that took place in 1634 and was preserved in the common memory of the Greek Orthodox community in Jerusalem. The Italian translation takes it one step further and describes the Patriarch as “the most respected Patriarch of the Greeks, the one who holds the holy patronage of the place of Jerusalem”, and elsewhere “the most respected Patriarch of the Greeks”¹² while the Greek version uses only the title Patriarch, without any additional titles. In the description of the Katholikon (fol. 4-6) the main hall of the Holy Sepulchre held by the Greeks, the text amplifies and describes the seats of the Patriarchs of Jerusalem, Alexandria, Constantinople and Antioch. The absence of the See of Rome here seems to be also a reflection of the Orthodox position. The Chapel of the Latins is described briefly in half a sentence, and no details are furnished. It thus follows that the author not only sides with the Greek-Orthodox, but also ignores almost totally the Italian-speaking Franciscans and their share in the church of the Holy Sepulchre. When counting the lamps in the Chapel of John the Baptist he translates the term “of the Franks” to “of the Italians” (“delli Ittaliani” – fol. 4r), making it quite obvious that although he is writing in Italian, he does not identify himself as an Italian.

In several other places, when describing the Holy Sepulchre, the author enumerates the lamps according to the different groups. In all these places his preference of the Greek-Orthodox over the others is made clear: in places where the Greek original uses the term “Orthodox” the Italian version employs most of the time the term “Christians” (Cristiani) (fol. 2v; 3r), or “Orthodox Christians” (fol. 1r). Moreover, in several places he calls the “non-Orthodox” “heretics” (“heretici” fol. 1r).¹³ In addition, the author chooses to describe in detail the church of Constantine and Helen, i. e. the church of the great Greek

12 “il Patriarca reverendissimo de Grecij quello che avevano il pijus Patronatto dell’luogo di Gierosolima”; “il reverendismo Patriarcha de Greci” (fol. 5v).

13 “et hamore addorano non solo ortodosi Christiani, ma anco heretici et armeni”. It is interesting to note that the Armenians are for some reason not included here among the “heretici”. In comparison, the Greek text reads “οὐχὶ μόνον ὀρθοδόξοι, ἀλλὰ καὶ αἰρετικοὶ καὶ ἀσεβεῖς ἀπὸ παντός κόσμου” (not only Orthodox but also “the heretics and the impious from the whole world”). See Papadopoulos Kerameus, n. 2, p. 1.

monastery where the Patriarch and the monks of the fraternity of the Holy Sepulchre pray (fol. 6r), which is known and visited solely by the Greeks.

The fact that in some cases Greek words are interpolated in the Italian text is an additional indication of the author's Greek affiliation. A typical example of this is found in fol. 14v; here, when describing the Judean desert monasteries the author uses the Greek word "eremo" (*eremos*) and not the equivalent Italian term – "deserto". Similarly, the village of Ein Karem, west of Jerusalem, is called here "montania" – i. e. mountainous, a translation of the common adjective given to the village in Greek tradition – *oreinos*. The Greek term for Ikonostasis, "*templos*", was translated in the text simply as – "tempio"; as for the Greek word for chronicler or historian, "chronographos" – it seems that the author was not familiar with the equivalent Italian term, and therefore just transliterated the word into Italian with a slight error, as "cornographo" (fol. 2v).

It should be noted that in certain places it is obvious that the author was not familiar with basic facts regarding Jerusalem and its sites. Siloam was thus written Giloam, and the name of the Abyssinians was copied in several different forms (Gamburi; Gambesij; Canabisii; Canabarij). This seems to indicate that he had not been an inhabitant of Jerusalem at any stage.

Discussion and Summary

The sites described in the text, their names, their illustrations, the terms used, and the inter-denominational relationship reflected in them – all indicate that this manuscript – both text and illustrations – was translated into Italian, from beginning to end, from a Greek work, which was a typical exemplar of the genre of the *proskynetaria*. This genre described (and still does) the holy sites in Jerusalem and the rest of the Holy Land from a Greek-Orthodox perspective.

THE SOURCE – Texts of the Greek *proskynetaria* are not uniform, and comprise different versions, some of them discuss certain sites summarily and elaborate on others. It cannot be determined as of now, exactly which of the Greek versions of the *proskynetaria* served as the basis for the Italian translation. It seems, however, to be quite close to the manuscript published as an appendix in Kadas' book, and even more so to a manuscript published by Papadopoulos-Kerameus in 1901.¹⁴

DATE OF THE TRANSLATION – There is no hint as to the date of the translation or copying of the text, which has no colophon or signature. The only event

14 See notes 2 and 3.

mentioned in the manuscript is the fight that took place during the Ceremony of the Holy Fire which occurred in 1634, and which is mentioned in the Greek manuscripts as well.

It seems that the Italian manuscript and the illustrated Greek *Proskynetaria* were both a product of the period between the second half of the Seventeenth century and the first half of the Eighteenth century. This is inferred from the following facts: on one hand, the *Proskynetaria* stopped being copied by hand and began to be printed in the middle of the eighteenth century. This change brought on with it a change in style and character.¹⁵ The printed *Proskynetaria* represented a new and different genre.

As to the Italian translation, the watermarks which appear on pages 4 and 8 of the manuscript, as well as those seen on the inner cover indicate that the paper used originated in the middle of the seventeenth century.¹⁶ It follows that the translation was made sometime around the middle of the seventeenth century, or a decade or two afterwards.

THE IDENTITY OF THE TRANSLATOR – As mentioned above, it appears that the author was not fluent in Italian. His writing is characterized by inconsistent spelling as well as by the lack of punctuation marks. Moreover, the fact that the author chose to keep the Greek terms when he could not come up with their Italian equivalent indicates that his knowledge of the Italian language was only partial. This strengthens the hypothesis that the translator was a Greek monk whose knowledge of Italian was limited.

THE PURPOSE OF THE TRANSLATION – Since there is no hint in the text regarding the purpose of the translation, three hypotheses may be offered:

It could be conjectured that the manuscript was copied in the Patriarchate of Jerusalem or in the Monastery of Mar-Saba by a monk who knew both Greek and Italian and belonged to the Orthodox Patriarchate of Jerusalem. The possibility that the manuscript was translated by a monk who was living in Jerusalem, whose origin was in the Ionic Islands in Western Greece which were controlled by the Italian city-states where Italian was a spoken language – is not unlikely. We know of at least one monk from the Island of Santa

15 For the printed editions of the *Proskynetaria* see Simeon, Archimandrite, *Proskynetarion of the Holy City ...*, Wien 1749 (Greek); Seraphim Pissidios, *Proskynetarion of the Holy City ...*, Leipzig 1758 (Greek); Chrysanthos of Brusa, *Proskynetarion of the Holy City Jerusalem ...*, Wien 1787, (1807) (Greek); Ioanides B., *Proskynetarion of the Holy City Jerusalem ...*, Jerusalem 1867 (Greek); see also W. Deluga, "Gravures et vues de Jérusalem dans les *Proskynetarions* grecs et leurs copies Serbes et Russes du XVIII^{ème} siècle", in B. Kühnel, (ed.) *The Real and Ideal Jerusalem in Jewish, Christian and Islamic Art*, Jerusalem 1998, pp. 370-377.

16 We would like to thank Mr. Ephraim Wust of the Manuscript Department of the National and University Library in Jerusalem who assisted us with the identification of the watermarks and their dating; see E. Heawood, *Watermarks I mainly of the 17th and 18th cent.*, *Monumenta Chartae Papyraceae*, Hilversum 1950, nos. 2596-2600, p. 121, pl. 334.

Maura (Lefkada) who was active in Jerusalem in the eighteenth century.¹⁷ Yet, as we have already indicated, it is quite obvious that the author does not show any familiarity in local matters: he jumbles the name of one of the small churches and calls it St. Domenicus, a church which does not exist in Jerusalem; he is unfamiliar with the Abyssinians, who are old members in the church of the Holy Sepulchre; he confuses the name Siloam, etc. This makes the idea that he was a Jerusalemite quite unfeasible.

Another possibility is to connect this manuscript to the translation activities of Catholic scholars from Greek into Latin and Italian. Several such scholars translated various works in the seventeenth century; predominant among these was the translation of the Greek Church fathers made by Benedictine monks in St.-Germain-des-Prés. Bernard de Mauntfaucou, a French scholar who took part in this translation and became later a leading figure translated from Greek into Latin a *Proskynetarion*.¹⁸ Yet this hypothesis is also not acceptable for several reasons: first, the translation into less-than-perfect Italian rather than the expected Latin; second, the unmistakable Orthodox character of the text which is expressed among other things in the complete omission of the See of Rome; the indifference displayed towards the Franciscans in the Holy Sepulchre, and similar details. These facts make it quite difficult to assume that this is a translation of a Western catholic scholar. Our text was written from an obvious Orthodox viewpoint, and its author was definitely not proficient in the Italian language.

The most logical possibility, it seems, is that the encounter between the tradition of the Greek *Proskynetaria* and the translator to Italian occurred somewhere in the eastern basin of the Mediterranean, i. e. in Rhodes, Crete, or the Ioanian Islands. In this area cultural interaction between Italian rulers and traders and the local Greek-Orthodox population had been taking place for centuries. This was quite evident during the Venetian rule in Cyprus, Rhodes and Crete, but continued even later on in the Ionic Islands in western Greece. This hypothesis seems to be supported mainly by the fact that the author of the text is a devout Greek-Orthodox who has an interest in the translation of a typical Orthodox text into Italian, probably for the use of Italian-speakers, Orthodox believers or others, found in these areas.

17 A Greek icon which is found in the Monastery of the Cross in Jerusalem is signed by a monk from St. Maura, who had acted as *begoumenos* of this monastery at the time. See R. Rubin, "Iconography as Cartography: Two Cartographic Icons of the Holy City and its Environs", in *Eastern Mediterranean Cartography*, G. Tolia and D. Loupis (eds.), Athens 2004, pp. 347-378.

18 We would like to thank our colleague Dr. G. Tolia from Athens for sharing with us this information. See Bernard de Montfaucou, *Paleographia Graeca*, (Paris 1708), see Catholic Encyclopedia, s. v. Bernard de Montfaucou.

In conclusion, the work is an Italian translation of a Greek *Proskynetarion* made by an Orthodox monk or believer who knew well Greek, but was only somewhat proficient in Italian; he was not well acquainted with Jerusalem, its monasteries and its different Christian groups. This person was, most probably asked, or perhaps saw the need to present Italian-speakers with an Italian version of the Greek *Proskynetarion*. It seems most likely that these were Orthodox believers living in one of the islands that were ruled by the Venetians in the Mediterranean. It is also possible, although less likely, that this translation was made by an Orthodox believer for a non-Orthodox upon the latter's request.

APPENDIX: LIST OF ILLUSTRATIONS IN THE MANUSCRIPT

- Fol. 1v: The House of David
- Fol. 2r: The Church of the Holy Sepulchre
- Fol. 2v: The Dome of the Holy Sepulchre
- Fol. 5r: The Place where Jesus was laid when he was taken down from the Cross (The Stone of Anointment).
- Fol. 6r: The Holy of Holies (al-Aqsa)
- Fol. 6v: Santuario (the Dome of the Rock)
- Fol. 6v: The House of Ioachim and Anna
- Fol. 7r: The Probatica Pool
- Fol. 7r: The Praetorium of Pilate
- Fol. 7v: The Church of the Archangels; Church of St. George
- Fol. 8r (includes six monasteries): St. Domenicus;¹⁹ John the Baptist; St. Thecla; St. Anne; St. Euthymius; St. Theodore.
- Fol. 8v (includes three monasteries): St. Catherine; St. George;²⁰ the church of St. Basil.
- Fol. 9r: Holy Sion

19 Here there must be a mistake in the Italian translation: there is no monastery of St. Domenicus in Jerusalem. According to all the Greek versions (see above, nn. 2-3) it is clear that the reference is to the monastery of St. Nicolas.

20 There are two monasteries in Jerusalem by this name, the first, on St. Francis' St. and the other on the edge of the Jewish Quarter. Later on in the text, the church of St. George in the village of al-Khadir south-west of Bethlehem, as well as the famous church of St. George in Lydda, which is considered his birthplace, are also mentioned.

- Fol. 9v: The Field of Blood (Aceldama); the House and the Well of Joab;²¹ Tomb.²²
- Fol. 10r: The Bath of Siloam; Cave; the Garden of Jesus (Gethsemane).
- Fol. 10v: The Church of the Blessed Virgin Mary
- Fol. 11r: The Place of the Church on the Mount of Olives; the Place of Little Galilee; Bethany.
- Fol. 11v: Jericho; the Place and the Mountain where Christ fasted for forty days.
- Fol. 12r: The Church of John the Baptist; Dead Sea.
- Fol. 12v: The Monastery of St. Gerasimos; the Sea of Gennesaret; Bethsaida.
- Fol. 13r: Nazareth; Mount Tabor; Cana of the Galilee.
- Fol. 13v: The Monastery of the Prophet Elias; Rachel's Tomb; St. George.
- Fol. 14r: The Place and Church of Bethlehem; an illustration without a caption
- Fol. 14v: The Cave in which our Lord was born.
- Fol. 15r: (the Monastrey of Mar Saba)
- Fol. 15v: The Monastery of St. Euthymius; the Monastery of St. Khariton; three edifices with crescents.
- Fol. 16r: The Birthplace of John the Baptist (no caption); the Monastery of the Holy Cross.
- Fol. 16v: The Fort of Emmaus; the House of Samson the Hero; the Church of St. George.
- Fol. 17r: The Church of St. James of the Armenians.

21 This is Ein Rogel of course. The reference to Joab is a misunderstanding of the Arabic name Dēr Ayyūb.

22 The tomb of the prophet Isaiah was shown at this site.



Abb.1 Fol. 2r – Church of the Holy Sepulchre



Abb.2 The Church of the Holy Sepulchre in ms. 121, fol. 3b Athens Byzantine museum (courtesy of the Byzantine museum).

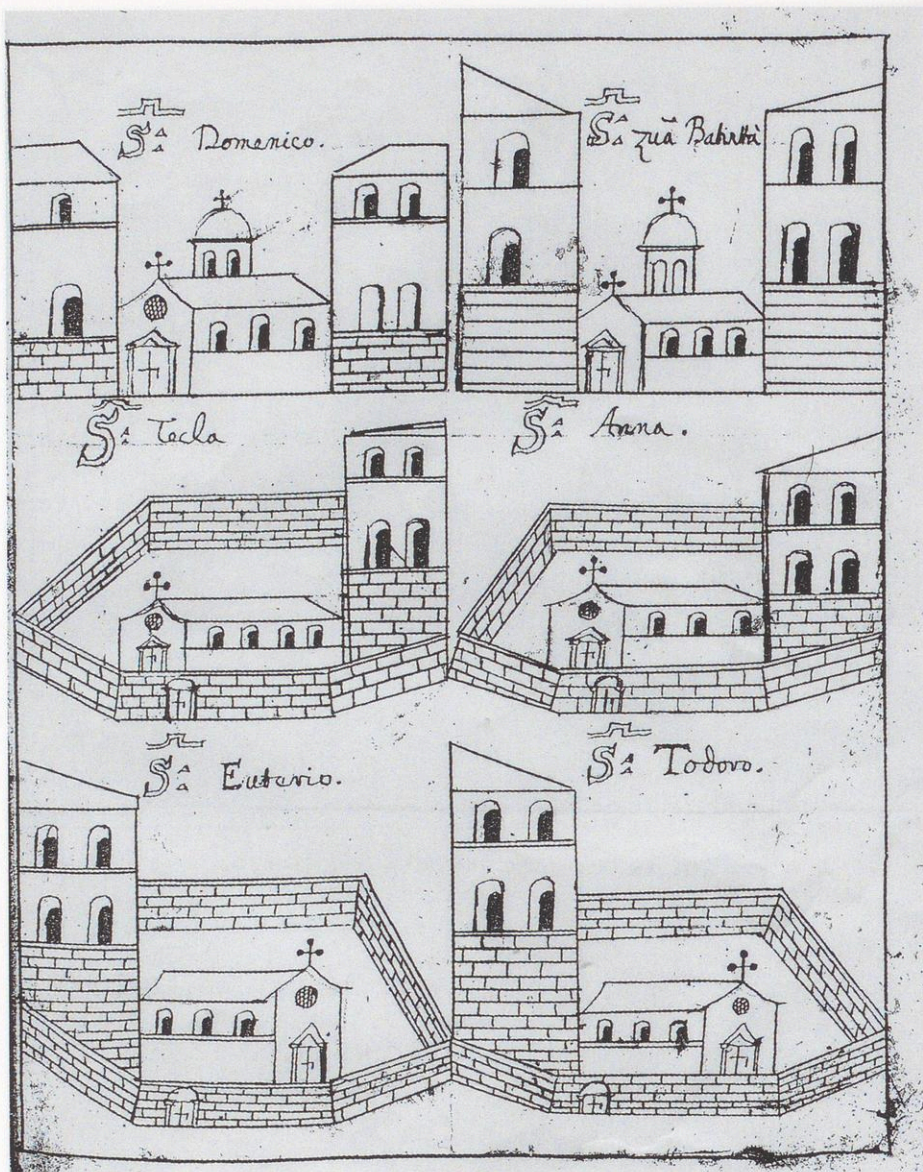


Abb.3 Fol. 8r – The Greek-Orthodox Monasteries in Jerusalem

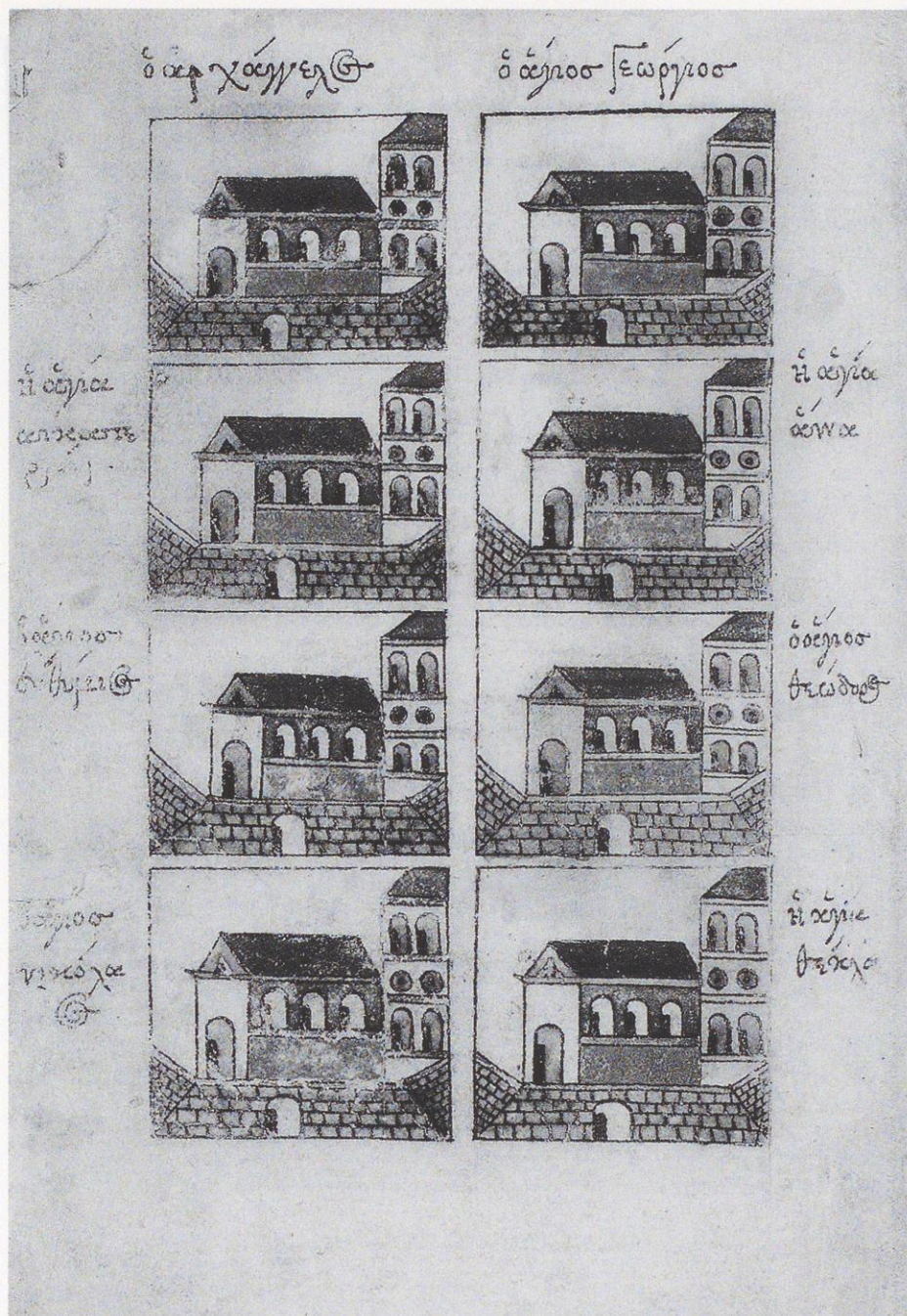


Abb. 4 The Greek-Orthodox Monasteries in Jerusalem in ms. 121, fol. 13b
Athens Byzantine museum (courtesy of the Byzantine museum)



Abb.5 Fol. 15f – The Laura of Mar-Saba



Abb.6 The Laura of Mar-Saba in ms. 121, fol. 23b
 Athens Byzantine museum (courtesy of the Byzantine museum)

Mitteilungen

Constantin Panchenko

The state of the studies of Middle Eastern Christianity in Russia in the late 20th – early 21st centuries

Since ancient times the Christian Orient, a community of Christian peoples of the Eastern Mediterranean and the Middle East, played an important role in the history and culture of Russia. These two parts of the Eastern Christian world maintained close spiritual and intermittent political contacts. We can mention, for example, a long-termed Russian tradition of pilgrimages to the Palestinian holy places, widely reflected in the Russian literature.

Therefore, the interest of Russian scholars in the Christian cultures of the Middle East, Northern Africa, and the Caucasus is evident. The study of the Christian Orient in Russia has not only purely academic reasons, but is also important for the Russian self-identity because of the mutual cultural tradition of Eastern Christian nations.

The academic interest of Russians in the Christian Orient started in the 1840s and was directly linked with an active diplomatic, political and cultural penetration of the Russian Empire to the Middle East. First thorough Russian studies of Eastern Christianity were produced by Porfiriy Uspenskiy (1804–1885), the founder of the Russian Ecclesiastic Mission in Jerusalem, and Andrey Muraviev (1806–1874), the traveler, writer and church historian. During the next two generations Russian studies of the Christian Orient achieved the highest world standards owing to works of many eminent scholars such as Viktor Rozen (1849–1908), the central figure of Russian Arabic studies, Vasiliy Bolotov (1853–1900), who dealt with the history of early Christianity, Boris Turaev (1868–1920), an expert in Coptic and Ethiopian studies, Nikolay Marr (1864–1934), who specialized on Caucasian studies, Vasiliy Bartold (1869–1930), a specialist in Middle Eastern history. At the end of the 19th and beginning of the 20th century academic associations, institutions and periodicals devoted to the Christian East appeared in Russia. It is worth to mention in this respect the Imperial Orthodox Palestinian Society (founded in 1882). It was a powerful organization, which supported the Russian pilgrimage to the Holy Land,

protected the Arab Orthodox community and sponsored scientific studies on the Middle East. Another organization that deserves our special attention is the Russian Archaeological Institute in Constantinople (1894–1914), which sent expeditions to the Balkans, Asia Minor and even Sinai and Transjordan. Academic journals like *Pravoslavniy Palestinskiy Sbornik* (Orthodox Palestinian Collection, 1881–1924), *Soobschenia Imperatorskogo Pravoslavnogo Palestinskogo Obschestva* (Reports of the Imperial Orthodox Palestinian Society, 1886–1916), *Hristianskiy Vostok* (Christian Orient, 1912–1922) published a substantial amount of material on the Christian Orient. A lot of historical sources on the Christian Orient were published in Russian translation long before the publication of their original versions or translations into other foreign languages were achieved. Rich collections of Oriental manuscripts were concentrated in Russia. One of the best collections of this kind, which united mostly Christian Arabic manuscripts, was presented to the Russian Tsar Nicholas II by Patriarch Gregorius Haddad of Antioch in 1913.

In the Soviet period, about the mid-1920s, studies of the Eastern Christianity were blocked because of ideological reasons. For example, the best Russian arabist Ignatiy Krachkovskiy (1883–1951) worked fruitfully in the field of the Christian Arabic literature at the beginning of his academic career. Anyhow, later on, in Soviet times, he had to leave this field. The only branch of studies on the Christian Orient which survived in the Soviet Union was related to Caucasian studies.

The revival of Byzantine and Middle Eastern studies in the Soviet Union started then at the end of the 1940s – beginning of the 1950s. The Russian Palestinian Society was reopened in 1951 and new issues of the journal *Palestinskiy Sbornik* became available to readers since 1954. During the 1950s and the 1960s studies of the Christian Orient were concentrated mainly at Leningrad's academic institutions and were led by Nina Pigulevskaya (1894–1970), an outstanding expert for Syriac studies. Among the achievements of Soviet scholars in the field of Eastern Christian studies were archeological excavations in Central Asia that discovered a wide Christian presence in this region in the Middle Ages and an extensive contribution of Soviet orientalists to Sabaeen studies.

During the post-Soviet period, i. e. in the course of the last 15 years, the conditions of Christian Orient studies in Russia have been contradictory. On the one hand, all ideological limitations and censorship regulations of the previous period have disappeared what immediately stimulated the increase of interest in the Christian East in the Russian society. The number of academic publications devoted to this subject grew distinctly. On the other hand, the general crisis of fundamental sciences in Russia, caused by the lack of financial

support of academic centers, hinders scholarly activity, especially the process of publication of research results. Nevertheless, one can observe a significant revival of the Christian Orient studies in modern Russia. Bearing in mind the diversity of the Eastern Christianity studies, it is nearly impossible to present an overall panorama of the research work carried out in the field. The main goal of this article is therefore to cover the progress and achievements of Arabic, Syriac and Coptic studies. Caucasian, Ethiopian and Central Asian studies are almost excluded from this review.

In present day Russia, there are several research centers and periodicals devoted to studies of the Christian Orient. Each of them has its own specificity and individuality. These specific features are often determined by the academic interests of particular influential scholars who head various groups of researchers. At the same time, almost every prominent scholar participates in the work of different academic centers.

The oldest Russian academic institution dealing with the Christian Orient is the Imperial Orthodox Palestinian Society, which got back its original name in 1992 (so, the journal of the Society was renamed in *Pravoslavniy Palestinskiy Sbornik*). During the last years the Society made attempts to widen the area of its activity and, beside academic research, tries to restore several original functions of the Palestinian Society, like an organization of the Russian Orthodox pilgrimage to the Holy Land and the promotion of the dialogue of cultures. The Society has several regional centers in Russia. The most important among them are located in Moscow and St. Petersburg. These two groups work almost independently and publish their own parallel volumes of the *Pravoslavniy Palestinskiy Sbornik*, although with an united numbering.

One of the leading figures of the Moscow group of the Palestinian Society is Nikolay Lisovoy, a specialist in the field of Russian-Middle Eastern contacts in the 19th and at the beginning of the 20th centuries and the early period of the Imperial Orthodox Palestinian Society's history (before 1917). Accordingly, about 50% of the material in the Moscow issues of the *Pravoslavniy Palestinskiy Sbornik* is devoted to different episodes or persons, connected with the history of contacts between Russia and the Christian Orient, mainly in the mid-19th – early 20th centuries.¹ Russian archives, especially the Archive of the Foreign Policy of the Russian Empire and the Russian State Historical Archive, preserve a great scope of non-studied information about this period.

Conferences of the Palestinian Society, organized during the last decade,

¹ The last Moscow issues of *Pravoslavniy Palestinskiy Sbornik* are volumes 31 (94), Moscow, 1992, and 100 (37), Moscow, 2003. Among the publications of members of the Society it is worth mentioning the monograph of N. Lisovoy, *Rossiia v Sviatii Zemle: dokumenty i materialy* (Russia in the Holy Land: Documents and materials). Vols. 1-2, Moscow, 2000.

were dedicated to the following subjects: the centenary of the death of archimandrite Antonin Kapustin, a prominent scholar and clergyman and in 1865–1894 the prior of the Russian Ecclesiastic Mission in Jerusalem (1994); the hundred and fifteenth anniversary of the foundation of the Russian Mission in Jerusalem (1997); an international symposium on *Russia and the Orthodox of the Orient* (Lebanon, 1997); the centenary of the death of Vasilii Hitrovo, the founder of the Palestinian Society (2003), a conference in memory of the two hundredth anniversary of Porfirii Uspenskiy (2004).

The sphere of interests of the St. Petersburg group of the Society is closer to the original character of the journal *Palestinskiy Sbornik* of the 1950s and the 1960s in particular and to the traditional branches of Middle Eastern studies, typical for the St. Petersburg orientalist school, in general. They include philology and history of the ancient and medieval Orient – Biblical, Syriac, Coptic, Byzantine and Sabaeen studies. Among the most noticeable members of the St. Petersburg group of the Palestinian Society are Mikhail Piotrovskiy, the director of the State Hermitage, and the secretary of the Society Elena Meshcherskaya.² In 2000 the St. Petersburg section of the Palestinian Society together with the St. Petersburg Ecclesiastical Academy and the State Hermitage organized an impressive conference dedicated to the centenary of the death of Vasilii Bolotov. Papers presented at the conference were concerned with early Christianity, the history of the Oriental Churches (Ethiopian, Armenian, East-Syrian, Coptic) as well as the historiography of Byzantium and Middle Eastern Christianity.³

2 Among the last publications of the St. Petersburg group of the Palestinian Society are articles in the journal *Pravoslavniy Palestinskiy Sbornik*, vol. 32 (95), St. Petersburg, 1993 and vol. 35 (97), St. Petersburg, 1998 as well as books: A. V. Paykova (1932–1984), *Legendi i skazaniya v pamiatnikakh siriyskoy agiografii* (Legends and tales in Syriac hagiographic literature), Leningrad, 1990; E. N. Meshcherskaya, *Apokrificheskiye deyaniya apostolov. Novozavetniye apokrifi v Siriyskoy literature* (New Testament apocrypha in Syriac literature), Moscow, 1997; A. G. Grushevoy, *Nessanskiye papirusi: Osnovniye problemi sotsialno-ekonomicheskoy i politicheskoy istorii Yujnoy Palestini IV–VII v. Sinayskiye nabateyskiye nadpisi kak istoricheskiy istochnik* (The Nessana Papyri: The main problems of the social, economic and political history of Southern Palestine from 4th to 7th c. Sinai Nabatean inscriptions as a historical source), St. Petersburg, 1998; E. K. Piotrovskaya, *Vizantiyskiye hroniki IX veka i ih otrazheniye v pamiatnikakh slaviano-russkoy pismennosti* (“Letopisets vskore” patriarcha Nikifora) (Byzantine chronicles of the 9th century and their influence on the Slavonic-Russian literature), St. Petersburg, 1998; A. Y. Borisov (1903–1942), *Materiali i issledovaniya po istorii neoplatonizma na sredne-vekovom Vostoke* (Studies on the history of Neoplatonism in the Medieval Orient), St. Petersburg, 2002; A. D. Pritula, *Hristianstvo i persidskaya knijnost’ XIII–XVII v.* (Christianity and the Persian Literature from 13th to 17th c.), St. Petersburg, 2004. All above mentioned monographs, with the exception of that by E. Meshcherskaya, were published in the framework of *Pravoslavniy Palestinskiy Sbornik* as vols. 30 (93), 33 (96), 34 (97), 99 (36), 101 (38).

3 *Istoriya Drevney Tserkvi v nauchnih traditsiyah XX veka* (A history of the ancient Church in the academic studies of the 20th century). St. Petersburg, 2000.

During the last years a new platform for studies on the Christian East has emerged in Russia. It is the journal *Hristianskiy Vostok* (Christian Orient), which is trying to maintain traditions of a periodical of the same name published at the beginning of the 20th century. It deals primarily with the philology and literatures of the Middle Eastern Christians – Syrians, Copts, Caucasian and Ethiopian peoples. The most productive authors of the journal were so far S. B. Tchernetsov (1943-2005) (Ethiopian studies), S. A. Frantsuzov (Arabic and Sabaeen studies), and V. Muraviev (Byzantine and Middle Eastern philologies).⁴ The majority of the authors of the *Hristianskiy Vostok* are scholars from St. Petersburg. Besides them orientalists from Moscow and other academic centers of Russia and the post-Soviet states, especially Armenia and Georgia, are represented. At the same time, the journal tries to develop wide international contacts and actively publishes articles of European scholars in English, French and German.

One of the most notable directions of current research in Russia is the study of the history of contacts between Russia and the Christian peoples of the Eastern Mediterranean region in the post-Byzantine period. These contacts are reflected in a great number of documents of the 16th, 17th and 18th centuries. This valuable information about different aspects of cross-cultural interactions and the history of the various Greek Orthodox peoples is kept in the Russian State Archive of Ancient Acts and other archives. For decades these problems have been studied by Boris Fonkich, the author of several monographs and many articles⁵ and head of the research center *Paleography, Codicology, Diplo-*

4 The first, preliminary volume of the journal was named *Traditsii i nasledie Hristianskogo Vostoka* (Traditions and heritage of the Christian Orient), Moscow, 1996. Since then four issues of *Hristianskiy Vostok* appeared (under the chief-editorship of M. Piotrovskiy): vol. 1 (7), St. Petersburg, 1999; vol. 2 (8), St. Petersburg, 2001; vol. 3 (9), St. Petersburg, 2002; vol. 4 (10), Moscow, 2006. It is worth to mention among the most noticeable contributions to the journal the following articles: S. Chernetsov, *Riches and Honor of Ethiopian Kings* (vol. 2), S. Frantsuzov, "Chto znachit imya?" (O proishojdenii i znachenii imeni Abraha: razrusheniye stereotipa) ("What's in a name?" [On the origin and meaning of the name Abraha: Refutation of a stereotype]) (vol. 2), *Materiali k izucheniyu agiograficheskogo dosie apostola Andrey a* (Materials for the hagiographic dossier of the Apostle Andrew) (vol. 3).

5 See for example B. Fonkich, *Ierusalimskiy patriarh Dosifey i ego rukopisi v Moskve* (The Patriarch of Jerusalem Dositheus and his manuscripts in Moscow), in *Vizantiyskiy Vremennik* (Byzantine Chronicle), vol. 29, 1969; *Grechesko-Russkiye kulturniye svyazi v XV-XVII v. (Grecheskiye rukopisi v Rossii)* (Greek-Russian Cultural Contacts from 15th to 17th c. [Greek manuscripts in Russia]), Moscow, 1977; *Grechesko-Russkiye svyazi ser. XVI - nach. XVIII v. / Grecheskiye dokumenty moskovskikh hranilishch. Katalog vystavki*. (Russian-Greek contacts from the mid. 16th until the early 18th c. / Greek documents from collections in Moscow. Exhibition Catalogue). Moscow, 1991; *Greko-slavianskaya shkola na moskovskom Pechatnom Dvore v 80-h godakh XVII v.* (The Greek-Slavonic school at the Moscow Pechatny Dvor in the 1680s), in *Ocherki Feodalnoy Rossii* (Studies of feudal Russia), vol. 3, 1999.

matica at the Institute for World History. B. Fonkich is the editor of the new periodical *Rossiya i Hristianskiy Vostok* (Russia and the Christian Orient)⁶, which unites efforts of different scholars, dealing with the subject of the dialogue of Christian Orthodox cultures. The journal pays special attention to the study of historical sources and other specific historical disciplines, like paleography, and published a lot of unknown archival material. The center *Paleography, Codicology, Diplomatica* started to organize regular conferences devoted to contacts between Eastern European and Mediterranean peoples during the Ottoman times.⁷ The main topic of the articles published in the journal *Rossiya i Hristianskiy Vostok* is the Russian-Greek relations from the 15th until the 18th centuries. Beside this the journal pays also a certain attention to Middle Eastern issues. Christian Arabic philology is a sphere of interest of Dmitriy Morozov, one of the best Russian experts in Arabic paleography.⁸

The Christian Orient is furthermore a subject of studies at the Golenishev Egyptology Center (belonging to the Russian State University for Humanities) headed by Eleonora Kormisheva. Interests of the center include, besides the archaeology of Pharaonic Egypt, early Medieval Christian cultures of North-Eastern Africa and the influence of the ancient Egyptian culture on the genesis and development of Christianity.⁹

Among the new Russian centers for studies on Eastern Christianity is the Department for Eastern Christian Philology, founded in 1994 within the philological faculty of the Sviato-Tikhonovskiy Orthodox Theologian Institute (since 2005 – The Orthodox Sviato-Tikhonovskiy University for Humanities). This department, headed by the priest Oleg Davidenkov, trains experts in the field of Christian Oriental studies of different specializations: Coptic, Georgian, Northern Semitic, Arabic and Ethiopian. Annual theological conferences of

6 Vol. 1, Moscow, 1997; vols. 2-3, Moscow, 2004.

7 «Annual readings in memory of Prof. Nikolay Kapterev», organized in October 2003, 2004 and 2005. Nikolay Kapterev (1847-1918) was a pioneer of studies on Russian-Greek contacts in the Post-Byzantine period.

8 Among the most interesting publications of D. Morozov are *Arabskoye evangelie Daniila Apostola (K istorii pervoy arabskoy tipografii na Vostoke)* (The Arabic gospel of Daniel Apostol [From the history of the first Arabic printing house in the Middle East]), in *Arhiv Russkoy Istorii* (Archive of Russian history). Vol. 2. 1992; *Kratkiy katalog arabskikh rukopisey i dokumentov Rossiyskogo Gosudarstvennogo Arhiva Drevnih Actov* (A brief catalogue of Arabic manuscripts and documents of the Russian State Archive of Ancient Acts). Moscow, 1996.

9 *Drevniy Egipet i Hristianstvo*. (Ancient Egypt and Christianity). Abstracts of a conference, devoted to the 2000th anniversary of Christianity. Moscow, 2000; *Kulturnoye nasledie Egipta i Hristianskiy Vostok* (The Egyptian cultural heritage and the Christian Orient). Moscow, 2002.

the institute¹⁰ include sections for theology and the Christian Orient, in the framework of which scholars discuss particular problems of Christian thought in the early Byzantine period as well as the literature and history of different Middle Eastern Christian ethnic groups from the late Roman period to the modern times. Conferences of the institute attract a wide range of scholars from Moscow, Petersburg and other academic centers of Russia as well as from foreign countries. In general, academic interests of the department are close to those of the journal *Hristianskiy Vostok*. Nevertheless, because of the religious character of the institute, theological themes predominate in publications of the institute's authors.

Among the different branches of Christian Oriental studies in Russia the Arabic studies were the most undeveloped and represented only by a few philological works.¹¹ Now researchers from the Institute of Asian and African Studies of Moscow State University make efforts to study the Arab Christian communities of the Ottoman empire from a historical point of view. They concentrate on the relations between Middle Eastern Christians and Ottoman authorities, social processes inside the Christian communities, the struggle of the different Christian Churches for the holy places in Palestine, the emergence of Catholic churches in the Middle East. Articles devoted to these problems are regularly published in the *Vestnik Moskovskogo Universiteta, Seria 13: Vostokovednie* (Moscow University Historical Journal. Oriental Series). Furthermore several monographs on the topics mentioned above appeared in the last years.¹²

Besides the special periodicals explicitly devoted to Middle Eastern Christianity, studies of the Christian Orient are present as a marginal subject in some other academic journals for Byzantine and Oriental studies, like *Vizantiyskiy Vremennik* (Byzantine Chronicle), *Vostok* (Orient) and *Peterburgskoye Vosto-*

10 The proceedings of the last conference were published under the title *Ejegovdnaya bogoslovskaya konferentsiya Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo Bogoslovskogo Instituta. Materiali* (Annual theological conference of the Sviato-Tikhonovskiy Theological Institute. Papers). Moscow, 2004. There is a project to divide the proceedings of the conference into several specialized periodicals, including one exclusively devoted to the Christian Orient.

11 One might mention works of D. Morozov (s. above n. 8) or the Catalogue of Arabic Christian manuscripts of the St. Petersburg branch of the Institute of Oriental Studies, prepared by Nikolaj Serikoff, Vladimir Polosin (1944-2000), Valeriy Polosin and others (in print).

12 Constantin Panchenko, *Osmanskaya imperiya i sud'bi pravoslaviya na Arabskom Vostoke (XVI-nachalo XIX v.)* (The Ottoman empire and the Greek Orthodox community of the Arab East [16th to early 19th c.]). Moscow, 1998, and Taras Kobischanov, *Hristianskiye obshini v arabo-osmanskom mire (XVII – 1 tret' XIX v.)* (The Christian communities in the Ottoman Arab world [17th to the first third of 19th c.]). Moscow, 2003.

kovedeniye (Oriental Studies in St. Petersburg). Many authors are working on interdisciplinary topics analyzing Byzantine and Christian Arab history.¹³

In conclusion, one may say that all branches of Eastern Christian studies are actively continuing in Russia. During the last decade Moscow became the second, together with St. Petersburg, leading center of academic research in this field. Russian collections of Oriental manuscripts, rich archival funds, combined with the established academic traditions and the interest of the Russian society in the Christian Orient determine wide perspectives for the future development of studies of Eastern Christianity in Russia.

13 For example the work of the prominent St. Petersburg arabist Oleg Bolshakov, *Vizantiya i Halifat* (Byzantium and the Caliphate), in *Vizantiya mejdu Vostokom i Zapadom* (Byzantium between East and West). St. Petersburg, 2001; cf. also the monograph of M. Krivov, *Vizantiya i Arabi v rannem srednevekovii* (Byzantium and the Arabs in the early Middle Ages). St. Petersburg, 2002, and many others.

Hubert Kaufhold

Über einige Projekte der Digitalisierung syrischer Handschriften

Die in den letzten Jahren in Angriff genommene Digitalisierung syrischer Handschriften verfolgt mehrere Zwecke. Vor allem dient sie der Sicherung des Inhalts der Handschriften, die aus verschiedenen Gründen immer und überall von Vernichtung bedroht sind, etwa durch natürlichen Zerfall des Beschreibstoffes oder Zerstörung durch die verwendete Tinte, durch kriegereische Ereignisse, Brände und andere Unglücksfälle oder durch Diebstahl. Bisher konnte dieser Zweck nur durch eine Sicherheitsverfilmung der als Unikate unersetzlichen Handschriften erreicht werden.

Darüber hinaus erleichtert die Digitalisierung den Zugang zu den in den Handschriften enthaltenen Texten und etwaigen Abbildungen, die für die Forschung in erster Linie von Bedeutung sind. Früher mußte der Gelehrte zu der betreffenden Bibliothek reisen und die Handschrift an Ort und Stelle abschreiben oder sie sich von einem anderen abschreiben lassen; es kam in der Vergangenheit allerdings auch – wie man den Vorworten mancher älterer Ausgaben entnehmen kann – gar nicht so selten vor, daß eine Bibliothek eine Handschrift an seine Heimatbibliothek auslieh. Dazu wird heute wohl kaum noch eine Bibliothek bereit sein. Ein großer Fortschritt war, als man nach der Erfindung und Entwicklung der Photographie Aufnahmen von Handschriftenseiten, später ganze Mikrofilme oder Microfiches bzw. Abzüge davon auf Papier bekommen konnte. Noch bequemer ist es, wenn man heute eine CD mit Dateien der Handschriftenseiten zur Verfügung hat, nicht zuletzt deshalb, weil man sich mit dem Computer davon ohne Schwierigkeiten Ausdrucke selbst herstellen kann und kein anderes Lesegerät mehr braucht oder kostspielige Abzüge fertigen lassen muß. Es ist auch leichter, farbige Aufnahmen zu bekommen, die man zumindest im Computer auf sich wirken lassen kann.

Die Verfilmung oder Digitalisierung schont im übrigen die Handschriften, weil dem Forscher in der Regel nicht mehr das oft empfindliche Original zugänglich gemacht muß, sondern er – was inzwischen immer mehr geschieht – auf eine Kopie verwiesen werden kann.

Die Digitalisierung bringt zwangsläufig zumindest grundlegende Katalogisierungsarbeiten mit sich, so daß sich – insbesondere bei einer Veröffentlichung

– die Kenntnisse über die betreffenden Sammlungen erweitern. Wünschenswert sind natürlich umfassende Kataloge.

Aus verschiedenen Gründen sind die im Orient aufbewahrten Handschriften stärker gefährdet als diejenigen, die in klimatisierten und von geschultem Personal verwalteten europäischen und amerikanischen Bibliotheken verwahrt werden. Es ist deshalb nicht erstaunlich, daß zunächst mit der Digitalisierung orientalischer syrischer Handschriften begonnen wurde.

Eine offene Frage ist wohl noch, ob die materiellen Träger der Dateien, also die CDs, auf die Dauer so haltbar sind wie herkömmliche Handschriften und Bücher. Ohne Pflege können die Datenbanken sicher nicht bleiben.

1. Digitalisierung syrischer Handschriften in Kerala (Südindien)

Die zahlreichen und teilweise wichtigen syrischen Handschriften der Thomaschristen in Kerala sind seit einigen Jahrzehnten Gegenstand lebhaften Interesses. Den stärksten Anstoß dafür gab J. P. M. van der Ploeg mit seiner Handschriftenbeschreibung »The Christians of St. Thomas in South India and their Syriac Manuscripts«, Bangalore 1983. Eine Gruppe mehrerer westeuropäischer Syrologen faßte vor einigen Jahren den Plan, die Handschriften nicht nur zu katalogisieren, sondern auch zu digitalisieren. Sie berichteten darüber im Juni 2000 auf dem 8. Symposium Syriacum in Sydney (Australien): Alain Desreumaux, Françoise Briquel-Chatonnet, Istvan Perczel, Jacob Thekeparampil, The Kerala Manuscripts on CD-ROM. A Joint Indian-French-Hungarian Mission, in: *The Journal of Eastern Christian Studies* 56 (2004) 245-256. In Sydney konnte bereits eine Probe-CD »Syriac Manuscript Collections in Malabar, India 1« mit drei Handschriften wichtiger Sammlungen in ansprechender Form vorgestellt werden, denn die Arbeit hatte im Jahre 2000 mit Unterstützung des Saint Ephrem Ecumenical Research Center (SEERI) in Kottayam und der Central European University, Department of Medieval Studies in Budapest schon begonnen. Die CD enthielt Aufnahmen der Handschriften Kottayam, SEERI Nr. 12 (verschiedene Gebete und liturgische Texte), Pampakuda Nr. 239 (Dionysios Areopagites) und Trichur Nr. 46 (Homilien für das Ninivitenfasten) nebst Beschreibungen.

2002 gab István Perczel, der der Arbeitsgruppe angehörte, einen Bericht über »Syriac Manuscripts in India: The Present State of the Cataloguing Process« in: *The Harp* 15, 289-297. Nachdem einige Kampagnen stattgefunden hatten, wurde das Projekt in der ursprünglich vorgesehenen Form und mit dem genannten Personenkreis allerdings nicht weitergeführt. Es wird nun aufgrund einer neuen Planung vom Orientalischen Institut der Universität Tübingen

(Prof. Stephen Gerö), dem Center for the Hellenic Traditions der Central European University in Budapest (Prof. István Perczel) und dem Beth Mardutho: The Syriac Institute in den USA (Dr. George Kiraz) getragen; einen wesentlichen Teil der Kosten übernimmt die Deutsche Forschungsgemeinschaft. István Perczel hält sich seit Januar 2005 in Kerala auf und hat zusammen mit indischen Hilfskräften bereits eine ganze Reihe von Sammlungen, auch bisher unbekannte, digitalisieren können. Es bleibt zu hoffen, daß die Arbeit so erfolgreich weitergeführt und abgeschlossen werden kann. Anschließend wird die Katalogisierung des gesammelten Materials in Angriff zu nehmen sein. Darüber hinaus ist sicherzustellen, daß die Handschriftenaufnahmen auch der Forschung zur Verfügung stehen. Es ist beabsichtigt, die Handschriften zusammen mit einer Beschreibung nach und nach ins Internet zu stellen, und zwar im Rahmen des eBethArké-Projektes des Beth Mardutho: The Syriac Institute, so daß sie für jedermann zugänglich sind.

Im Zusammenhang mit diesem Projekt steht die Reihe »Syriac Manuscripts from Malabar« der Gorgias Press in Piscataway, New Jersey, in der Faksimile-Ausgaben besonders wichtiger Handschriften mit einer Einleitung veröffentlicht werden. Der erste Band ist 2005 erschienen: »The Nomocanon of Abdisho of Nisibis. A Facsimile Edition of MS 64 from the Collection of the Church of the East in Thrissur, ed. by Istvan Perczel with a new introduction by Hubert Kaufhold«. Weitere Bände sind geplant.

Soweit mir bekannt ist, wollen auch die oben genannten französischen Syrologen ihre Tätigkeit in Indien mit einem davon unabhängigen Vorhaben fortsetzen.

2. »Manuscripts Documentation and Preservation Project – 2005« der Bibliothek der Metropole der Kirche des Ostens in Bagdad (Iraq)

Der Metropolit der (»Alten« oder »Assyrischen«) Kirche des Ostens in Bagdad Gīwargīs Šlībā hat erfreulicherweise gleichfalls die Handschriften seiner Bibliothek digitalisiert. Angesichts der derzeitigen Verhältnisse im Iraq braucht kein Wort darüber verloren zu werden, wie sinnvoll das war. Er hat darüber hinaus auch einen Katalog in arabischer Sprache verfaßt: Kīwarkīs Šalīwā, Fihrist maḥṭūṭāt maktabat maṭrānīyat kanīsat al-mašriq, Bagdad (Church of the East Press) 2003. Auf 216 Seiten beschreibt er ungefähr 235 syrische und zwei arabische Handschriften, über die bisher nichts bekannt war. Sie sind nicht insgesamt, sondern zunächst nach Literaturgattungen durchgezählt (daneben gibt es eine Gesamtzählung von 1-223, die aber einige mehrbändige Werke einschließt): Evangelien (16 Handschriften), Gazzā, Ḥudrā, Kaškul (20),

Lektionar (4), Soḡyātā (3), Gebete, Abū Ḥalīm (3), Ba'ūtā d-Ninive (6), Kṭābā da-qdām wa-d-bātar (6), Turgāmē (3), Kirchenrecht (2), Paulusbriefe (7), Wardā (3), Psalmen (8), Rituale der Eheschließung (12), Ṭaksā da-qyāmtā (12), Missale (16), Begräbnisrituale für Laien und Kleriker und 'Onyātā (15), dann Verschiedenes in bunter Reihenfolge (vermutlich spätere Erwerbungen): Propheten, NT-Kommentar des Īšō'dad, Bar Zo'bī, Narsai, Hagiographie, Paradies Eden, Isaak von Ninive, Grammatik des Elias von Nisibis, biblische und liturgische Texte, Briefe des Īšō'yahb, Briefe des Timotheos I., Briefe des Athanasios, Timotheos II. (Über die Sakramente), »Gannat Bussāmē«, »Schatzhöhle«, »Magnetis«, Dādišo' Qatrāyā, Fragmente, Barhebraeus (Buch der Strahlen) und manches andere (89), Hymnen (*durgyātā*) (6). Wie man sieht, machen liturgische Handschriften einen großen Teil aus, aber darüber hinaus ist eine ganze Reihe anderer doch sehr bemerkenswert. Die älteste datierte, ein Tetraevangelium, stammt von 1151, vier wurden im 15. und 16. Jh. geschrieben sowie 9 weitere im 17. Jh. Ungefähr ein Viertel der datierten Handschriften ist im 18. Jh. entstanden und jeweils ein Drittel im 19. und 20. Jh. Das Bild trägt aber sicherlich, denn bei insgesamt 30% ist offenbar kein Datum vorhanden und der Verfasser des Katalogs hat auf eine Altersangabe verzichtet; dabei werden sicher auch ältere Handschriften sein.

Es handelt sich nicht um einen ausführlichen Katalog, wie er für manche alten Sammlungen vorliegt, aber er erfüllt seinen Zweck durchaus. In der Überschrift werden die Nummer der Handschrift und ihr wesentlicher Inhalt (ohne nähere Angaben) genannt. Die Beschreibung umfaßt den Kopisten, das Datum (nur Jahr) und den Ort (jeweils soweit in der Handschrift zu finden), die Seiten- und Lagenzahl, die Größe in Zentimetern, Schriftart und Farbe der Tinte, Art des Einbands. Am Schluß folgen Bemerkungen, etwa über die Herkunft der Handschrift und ihren Zustand. Eine ausgezeichnete Idee war es, für fast jede Handschrift eine Abbildung beizugeben. In der Regel ist es eine Schriftprobe, meist die Abbildung ganzer Seiten, manchmal mit einer Miniatur, und daneben oft ein vergrößerter Schriftausschnitt). Der Katalog kann deshalb auch als paläographische Beispielsammlung verwendet werden. Viele Handschriften stammen übrigens von bekannten Schreibern aus Alqōš.

Die Metropole hat ferner eine Liste mit 50 ausgewählten Handschriften zusammengestellt, von denen eine vollständige Kopie erworben werden kann. Am Schluß der Liste heißt es: »Those who are interested can have a copy of the full list recorded on two DVDs (for \$ 2500 plus postage) or a copy of a chosen one (for \$ 75 plus postage) recorded on CD. To order your copy, please contact: E-mail: mwlibrary@hotmail.de. Die CD, die ich mir bestellt habe, ist von einwandfreier Qualität und gut zu benutzen; sie enthält farbige Aufnahmen.

3. Digitalisierung syrischer Handschriften der Vatikanischen Bibliothek

Die »Biblioteca Apostolica Vaticana« und das »Center for the Preservation of Ancient Religious Texts« (CPART) der Brigham Young University in Provo, Utah (USA) haben 2005 eine DVD-ROM mit syrischen Handschriften der Vatikanischen Bibliothek vorgelegt: *Syriac Manuscripts from the Vatican Library: Volume 1*. In dem kurzen Begleittext wird erwähnt, daß man der Anregung des Bischofs Mar Bawai Soro gefolgt sei, die Handschriften für Gelehrte und Angehörige der syrischen Kirchen besser zugänglich zu machen. Von den über 850 syrischen Handschriften wurden in der ersten Phase des Projektes 33 ausgewählt und sind nun auf dieser DVD im PDF-Format zugänglich.

Es handelt sich um folgende: Borg. Syr. 13 und 60, Vat. Syr. 37, 42, 59, 68, 83, 92, 93, 110-114, 117, 120, 124, 125, 135, 140, 141, 147, 151, 157, 161, 163, 165, 189, 191, 252, 283, 367 und 586. Die Kriterien für die Auswahl werden nicht erläutert und sind mir auch nicht einsichtig. Es gäbe sicherlich verschiedene Auswahlmöglichkeiten: Nach der laufenden Nummer und Reihenfolge der Handschriften, nach dem Alter, Präsentation einzelner Beispiele für verschiedene Werke oder Literaturgattungen, beispielhafte Auswahl unter paläographischen Gesichtspunkten usw. Bei der getroffenen Auswahl kann ich jedoch kein solches System erkennen. Wir finden zwar einige Handschriften aus dem 6. Jh. und weitere aus verschiedenen Jahrhunderten, aber als planvolle Sammlung für die Schriftgeschichte kann man die DVD kaum bezeichnen. Stark und mit mehreren Handschriften vertreten sind Ephräm der Syrer, Jakob von Sarug, Isaak von Ninive und Johannes von Dalyāṭā. Daneben finden wir liturgische Texte der West- und Ostsyrer, Maroniten und Melkiten sowie weitere Autoren: Johannes von Apamea, Severos von Antiocheia, Moses bar Kepha, Marūṭā von Maipherqat, Briefe des Īšō'yahb, Katholikos Timotheos II. u. a. Sicherlich sind die Interessen der Forscher und sonstigen Benutzer sehr unterschiedlich und die Meinungen darüber, was wichtig ist, gehen natürlich auseinander. Aber bei der weiteren Digitalisierung sollte man sich über das Konzept Gedanken machen. Erwähnt sei noch, daß nur wenige der aufgenommenen Handschriften bei Tisserant (*Specimina codicum orientalium*, Bonn 1914) und Hatch (*An Album of Dated Syriac Manuscripts*, Boston 1946) vertreten sind. Sie ergänzen diese paläographischen Handbücher deshalb.

Die einzelnen Handschriften sind in einem Inhaltsverzeichnis aufgelistet, von dem aus auch der Ungeübte die ihn interessierende Handschrift leicht auffinden kann. (Auf Ausführungen zu den technischen Einzelheiten muß ich hier und bei den anderen Digitalisierungsprojekten mangels Sachkunde verzichten.) Den Handschriften ist jeweils eine kurze Beschreibung nebst

Literaturangaben und ein Faksimile aus den gedruckten Katalogen von Assemani (sehr ausführlich und daher immer noch nützlich) und Mai vorangestellt. Die abgebildeten Seiten lassen sich vergrößern und leicht durchblättern. Sehr praktisch ist, daß man von den einzelnen Titeln der neuen Beschreibung unmittelbar zu den betreffenden Texten und dann auch wieder zum Anfang, d. h. dem Inhaltsverzeichnis, oder zum Ende der Handschrift, wo oft der Kolophon zu finden ist, springen kann. Eher zufällig bin ich dabei aber auf Fehler gestoßen. Bei der Hs. Syr. 37 liegt das daran, daß die Zählung unregelmäßig ist und fol. 57a zweimal vorkommt (beim zweiten Mal handelt es sich richtigerweise wohl um fol. 62b). Auf diesem zweiten »fol. 57a« beginnt der im Inhaltsverzeichnis vermerkte Text, man landet beim Anklicken aber auf dem ersten »fol. 57a«. Bei der Hs. Syr. 42 sollen nach der neuen Beschreibung und dem Katalog von Assemani die »Admonitions of the holy altar« auf fol. 87a beginnen; dorthin wird man auch geschickt, wenn man die Zeile anklickt, tatsächlich fängt der Text aber erst auf fol. 88a an. Bei Syr. 283 beginnt der Text auf fol. 1b und nicht – wie es in der Beschreibung heißt – auf fol. 1a; man gerät bei einem Klick auch auf die leere Seite vor Beginn des Textes. Dies stellt sicherlich nur einen unbedeutenden Schönheitsfehler dar.

Die Aufnahmen sind von ordentlicher Qualität, oft auch sehr gut, und – soweit es die Handschrift zuläßt – einwandfrei lesbar. Die Herausgeber haben einigen Mut bewiesen, weil sie eine große Anzahl sehr schlecht erhaltener Handschriften – z. T. mit massiven Wasser- oder Brandschäden – wiedergeben, so daß das Ergebnis manchmal – aber unvermeidlich – enttäuschend ist.

Die Handschriften Borg. Syr. 60, Vat. Syr. 92, 93, 110, 117, 147, 252, 283 und 586 werden in Farbe geboten (Syr. 110, fol. 7b-9a sind merkwürdigerweise schwarzweiß), die anderen schwarzweiß. Gelegentlich erscheint die Schrift etwas blaß (vgl. etwa Syr. 111), was aber wohl in erster Linie am Zustand der Handschriften liegt (so sicher bei Syr. 114, 252, 367). Bei der Hs. Borg. syr. 60 sind am Anfang einige Aufnahmen mißraten, seitenverkehrt oder ganz unleserlich (S. 4-7, 14, 15). Es kommt auch vor, daß eine Seite halb aufgeschlagen erscheint und daß sie dann nochmals aufgenommen ist (Hs. Syr. 37, fol. 3b). So etwas oder sonstige Dubletten (ebenda, fol. 13b/14a; Syr. 83, fol. 14a; Syr. 140, fol. 9b) erlebt man bei Mikrofilmen öfter, aber bei dem elektronischen Verfahren sind solche Pannen doch leicht zu vermeiden, indem man die mißlungene Aufnahme sofort oder zumindest später löscht. Bei Syr. 141 erscheint an der Stelle, an der fol. 21a kommen müßte, nur der Hinweis: »This image is blank«. Auch das hätte bei einer Kontrolle auffallen müssen.

Die DVD zeigt also einige kleinere Mängel. Es handelt sich bei ihr aber gleichwohl um ein sehr gutes Arbeitsmittel, das man empfehlen kann und das jeder, der eine der Handschriften benötigt, gern benutzen wird. Diejenigen,

die das Projekt initiiert und durchgeführt haben, verdienen schon für das bisher Geleistete unseren Dank. Für die Brigham Young University zeichnet Kristian S. Heal und Carl W. Griffin verantwortlich. Als Berater werden Sebastian Brock, Sidney Griffith und Samir Khalil genannt; David Taylor hat die DVD durchgesehen. Die Digitalisierung der syrischen Handschriften der Vaticana sollte unbedingt bald fortgesetzt werden.

Zu Recht fehlt in der CD nicht der Hinweis, daß Reproduktionen der urheberrechtlich geschützten Abbildungen nur mit Zustimmung der Vatikanischen Bibliothek veröffentlicht werden dürfen. Die DVD kann von der Buchhandlung der Brigham Young University für \$ 39,95 zuzüglich Versand bezogen werden (über <http://cpart.byu.edu/Vatican/>). Für Spezialisten sei noch zitiert: »High resolution unprocessed images of each of the manuscripts are available separately on request.«

4. Syriac Manuscript Preservation Project in the Middle East der Hill Museum & Manuscript Library

Nur erwähnen möchte ich zum Schluß das umfassende Vorhaben der Saint John's University in Collegeville, MN/USA, über das Columba Stewart am 21. 9. 2004 auf dem 9. Symposium Syriacum in Kaslik (Libanon) unter dem obigen Titel berichtete. Es wird teilweise zusammen mit dem erwähnten Institute for the Preservation of Ancient Religious Texts der Brigham Young University durchgeführt. Da inzwischen ja (fast) alles im Internet zu finden ist, sei auf http://www.hmml.org/news/news_preservation.asp verwiesen.

Hubert Kaufhold

Georg-Graf-Gedächtnistagung in Dillingen a. d. Donau ¶ (17./18. 9. 2005)

Aus Anlaß des fünfzigsten Todestages von Prälat Professor Dr. theol. Dr. phil. Georg Graf (15. 3. 1875 bis 18. 9. 1955) fand am 17. und 18. September in Dillingen an der Donau, seinem letztem Wohnort, eine Gedenkveranstaltung statt. Eingeladen hatte das Orient-Institut Beirut, die Stadt Dillingen und die Görres-Gesellschaft. Georg Graf war einer der bedeutendsten Vertreter der Wissenschaft vom Christlichen Orient und vor allem bahnbrechender Erforscher der christlich-arabischen Literatur; sein Lebenswerk ist die noch immer unentbehrliche fünfbändige »Geschichte der christlichen arabischen Literatur« (Vatikanstadt 1944-1953). In dem inzwischen in die Stadt Dillingen eingemeindeten Dorf Donauaualtheim war er von 1912 bis 1930 Pfarrer. Dort ist auch eine Straße nach ihm benannt. Der Görres-Gesellschaft war er als langjähriges Mitglied, als Stipendiat ihres Jerusalemer Instituts (1910/11), als Herausgeber ihrer Zeitschrift »Oriens Christianus« (ab 1927) und als Leiter der Sektion für die Kunde des christlichen Orients (1953 bis zu seinem Tod) engstens verbunden.

Im Dillinger Rathaus konnte zwei Wochen lang eine kleine Ausstellung zu Leben und Werk Georg Grafs gezeigt werden, zu der auch ein bebildeter Katalog erschienen ist (»Christlicher Orient und schwäbische Heimat«, zusammengestellt von Hubert Kaufhold, Beirut/Würzburg 2005, 83 Seiten). Die Gedächtnisveranstaltung begann am 17. 9. 2005 mit der Ausstellungseröffnung; dabei hielten der Oberbürgermeister der Stadt Dillingens Hans-Jürgen Weigl, der Direktor des Orient-Instituts Beirut Professor Dr. Manfred Kropp und der Unterfertigte Ansprachen.

Danach fand ein Internationales Symposium zur christlich-arabischen Literatur statt, an dem etwa 40 Fachleute aus dem In- und Ausland teilnahmen. Die dort gehaltenen Vorträge von Carsten Walbinger (Die Entwicklung der christlich-arabischen Studien in Deutschland), Gerhard Endreß (Theologie als rationale Wissenschaft: Der Aristoteliker Yaḥyā ibn 'Adī, die christliche Trinität und der islamische Monotheismus), Harald Suermann (Ḥabīb ibn Ḥidma Abū Rā'īta – ein wichtiger Theologe des 9. Jahrhunderts), Hermann Teule (Ṣalība ibn Yūḥannā al-Mawṣilīs »Asfār al-Asrār«, eine theologische Enzyklopädie?),

Hilary Kilpatrick (From »christliche Literatur« to Arabic *adab*. Writers in Aleppo around 1700), Nikolaj Serikoff (Zu einigen Aspekten der Kodikologie und Katalogisierung christlich-arabischer Handschriften; in Abwesenheit des Verfassers verlesen) und Adel Sidarus (Réflexions sur la refonte de la GCAL de Georg Graf) sollen dieses Jahr in einem Heft der Zeitschrift »The Journal of Eastern Christian Studies« veröffentlicht werden.

Am 18. September, Graftodestag, wurde zunächst ein Festgottesdienst in der Studienkirche, der Kirche der ehemaligen Jesuitenuniversität Dillingen, zelebriert. Die Predigt hielt Professor P. Samir Khalil Samir SJ, Beirut. Anschließend fand am Grab Grafts auf dem Dillinger Friedhof eine kurze Andacht statt. Die anschließende gut besuchte öffentliche Festveranstaltung eröffnete Professor Manfred Kropp. Grußworte sprachen der Oberbürgermeister Dillingens Hans-Jürgen Weigl, Professor Dr. Roland Kany als Vertreter der katholisch-theologischen Fakultät der Universität München, der Georg Graf seit 1930 als Honorarprofessor für Literaturen des christlichen Orients angehört hatte, und der Generalsekretär der Görres-Gesellschaft Professor Dr. Rudolf Schieffer, Präsident der Monumenta Germaniae Historica, München. Anschließend hob P. Samir Khalil Samir die Bedeutung Georg Grafts für die christlich-arabischen Studien hervor. Hubert Kaufhold referierte sodann über den Lebensweg Grafts unter dem Titel »Georg Graf – Schwäbische Heimat und Christlicher Orient« (der Vortrag wird in Band 107 [2006] des Jahrbuchs des Historischen Vereins Dillingen a. d. Donau gedruckt). Zum Abschluß fand ein Empfang durch die Stadt Dillingen statt, die auch sonst die Gedächtnisveranstaltung und die Ausstellung tatkräftig unterstützte.

Die Veranstaltung stieß auf lebhaftes Interesse, nicht nur bei den Fachkollegen, sondern auch in der örtlichen Presse Dillingens und bei der Bevölkerung, bei der Georg Graf trotz des langen Zeitablaufs noch in guter Erinnerung ist.

Aus Anlaß des fünfzigsten Todestages sind in der Reihe »Beiruter Texte und Studien« zwei Bände mit nachgedruckten Aufsätzen Georg Grafts erschienen: »Christlicher Orient und schwäbische Heimat. Kleine Schriften«, Beirut/Würzburg 2005, 823 Seiten. Darin sind nicht nur orientalistische Aufsätze aufgenommen, sondern auch Beiträge Grafts zur Geschichte seiner schwäbischen Heimat.

Hubert Kaufhold

Eine neue russische Zeitschrift: »Scrinium«

(2006)

Kürzlich ist in Rußland eine neue Zeitschrift erschienen, die dem Christlichen Orient nahesteht: *Scrinium. Revue de patrologie, d'hagiographie critique et d'histoire ecclésiastique* (*Scrinium. Журнал патрологии, критической агиографии и церковной истории*), Saint-Pétersbourg (Byzantinorossica) 2005, ISSN 1817-7530 (Druckausgabe); ISSN 1817-7565 (Online). Sie wird herausgegeben von der Société des études byzantines et slaves, St. Pétersbourg; e-mail: kassia@ts9088.spb.edu. Chefredakteur ist Basil Lourié, dem Herausbergremium gehören weiter an: D. Nosnitsin, D. Kashtanov, S. Mikheev, A. Orlov, T. Senina, D. Y. Shapira, S. Shoemaker. Im Vorwort der Herausgeber heißt es: »The journal welcomes contributions dealing with both Christian Orient und Christian Occident.«

Der erste Band (2005) ist dem Andenken eines verdienten Petersburger Äthiopisten gewidmet: »Varia Aethiopica. In Memory of Sevir B. Chernetsov (1943-2005)« (vgl. den Nachruf von Manfred Kropp unten). Der Band umfaßt XLII + 418 Seiten und enthält Beiträge in italienischer, englischer, russischer, deutscher und französischer Sprache. Vorangestellt ist eine Würdigung von Leben und Wirken Chernetsovs in russischer und englischer Sprache (nebst Photographie und Bibliographie). Die erste Abteilung ist mit »Anthropology, History, Philology« überschrieben, die zweite »Linguistics«. Die meisten Aufsätze, besonders des ersten Teils, sind für den Christlichen Orient von Interesse. Erwähnt seien etwa: G. Fiaccadori (Mailand), *Un re di Nubia a Costantinopoli nel 1203* (S. 43-49); G. Haile (Collegeville), *The Mäshafä gənzät as a Historical Source Regarding the Theology of the Ethiopian Orthodox Church* (S. 58-76); M. E. Heldman – M. S. Devens (St. Louis), *The Four Gospels of Däbrä Mä'ar: Colophon and Note of Donation* (S. 77-99); M. Kropp (Beirut), »Antiquae retitutio legis«. Zur Alimentation des Hofklerus und einer Zeugenliste als *Imago imperii* und *Notitia dignitatum* im *Condaghe* einer Urkunde des Kaisers Zär'a Ya'qob in der Hs. BM Or. 481, fol. 154 (S. 115-147); B. Lourié (St. Petersburg), S. Alypius Stylite, S. Marc de Tharmaqa et l'origine des *malkə'* étiopiennes (S. 148-160); D. Nosnitsin (Hamburg), *Wäwähabo qob'a wä'as-kema ...: Reflections on an Episode from the History of the Ethiopian Monastic Movement* (S. 197-247); W. G. C. Smidt (Hamburg), *Deutsche Briefe von*

Äthiopiern 1855-1869 aus dem Umkreis der protestantischen Mission zur Regierungszeit von Tewodros II (S. 287-322). Am Schluß der einzelnen Beiträge findet sich jeweils eine Zusammenfassung in englischer Sprache. Papier- und Druckqualität sind einwandfrei. Der Band hat einen festen Einband. Mehrere Texte und einzelne Passagen sind in äthiopischer Schrift gesetzt.

Der zweite Band (2006) soll zum Gedächtnis an einen anderen bedeutenden Vertreter des Christlichen Orients erscheinen: »Universum Hagiographicum. Mémorial R. P. Michel van Esbroeck, s. j.« Nach dem im ersten Band bereits abgedruckten Inhaltsverzeichnis wird er u. a. Aufsätze von A. Bausi, S. Brock, S. B. Chernetsov, G. Lusini, A. B. Muraviev und B. Outtier enthalten.

Heinzgerd Brakmann

Ein kleines liturgiewissenschaftliches Jubiläum

Im Jahre 1906, vor einhundert Jahren, erschien in München erstmals Anton Baumstarks *Die Messe im Morgenland* (= Sammlung Kösel 8), »an excellent little manual at the cost of a mark«, wie damals kein Geringerer als F. E. Brightman urteilte (in: *Journal of Theological Studies* 12 [1911] 319). Baumstark hat später sein liturgiehistorisches Frühwerk desavouiert, schließlich sogar darum gebeten, »von seiner Verwendung endgiltig abzusehen« (in: *Byzantinisch-Neugriechische Jahrbücher* 15 [1939] 216). Der Zorn galt weniger dem eigenen Text als dem Verleger, der 1921 ohne des Verfassers Wissen und Mitwirkung einen Wiederabdruck veranstaltet hatte. Leser hingegen findet das Büchlein noch heute, nicht allein als forschungsgeschichtliches Denkmal, sondern als nach wie vor anregende und erhellende Lektüre.

Nachrufe

Am 2. Mai 2005 verstarb der Indogermanist GEORG RENATUS SOLTA. Er wurde am 18. April 1915 in Wien geboren, studierte dort und promovierte 1939 mit der Arbeit »Altitalische Ortsnamenstudien« zum Doktor der Philosophie. 1953 habilitierte er sich und wurde aufgrund widriger Umstände erst 1967 zum außerordentlichen Professor an der Universität Wien ernannt. Seit 1984 war er korrespondierendes Mitglied der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. Für den Christlichen Orient sind seine armenologischen Arbeiten von Bedeutung, u. a.: Die Stellung des Armenischen im Kreise der indogermanischen Sprachen, Wien 1960 (vorher in Fortsetzungen in der Zeitschrift *Handes Amsorya* der Wiener Mechitharisten erschienen); Die armenische Sprache, in: Handbuch der Orientalistik, Erste Abteilung, VII. Band, Leiden 1963, S. 80-128. Seine außergewöhnliche Persönlichkeit hat Manfred Mayrhofer im Almanach der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 155. Jahrgang, Wien 2005, S. 559-570, gewürdigt (mit Porträt und Schriftenverzeichnis).

Der emeritierte Professor für Neutestamentliche Studien und Textkritik an der Universität Birmingham JAMES NEVILLE BIRDSALL verstarb am 1. Juli 2005 in Darlington (England). Er wurde am 11. März 1928 in Leicester/England geboren, studierte in Cambridge und promovierte 1959 in Nottingham zum Ph.D. Anschließend lehrte er an den Universitäten Leeds und Birmingham, seit 1983 als Professor; 1986 ließ er sich emeritieren. 1965/66 hatte er eine Gastprofessur für Kaukasische Sprachen an der University of California in Los Angeles inne. Neben der Textkritik des Neuen Testaments bildeten die georgischen Übersetzungen der Bibel und der Kirchenväter den zweiten Schwerpunkt seiner Forschungen. Diesem Gebiet galt auch ein großer Teil seiner Veröffentlichungen, der u. a. in *Le Muséon* (1967-1978), *Oriens Christianus* (1969-1984), *New Testament Studies* (1972-1983), *JSt* (1972), *Bedi Kartlisa* (1983) und *Georgica* (1981) erschienen ist.

An seinem Wohnort Ellerau bei Hamburg verstarb am 18. September 2005 der evangelische Theologe und Koptologe OTTO FRIEDRICH AUGUST MEINARDUS. Geboren am 29. September 1925 in Hamburg, studierte er Theologie an der Universität seiner Vaterstadt, in London und in den USA. Anschließend war er als Pfarrer in Neuseeland, Australien, den USA, Ägypten, Griechenland

und seit 1975 in Deutschland tätig. Von 1956 bis 1968 lehrte er an der Amerikanischen Universität in Kairo und dann in Athen. 1966 wurde er zum Mitglied des Deutschen Archäologischen Instituts ernannt. Die Anzahl seiner Publikationen, vor allem über die koptische Kirche und koptisches Mönchtum, ist beeindruckend. Neben zahllosen Aufsätzen, auch in dieser Zeitschrift, veröffentlichte er eine Reihe von Büchern, u. a.: *The Copts in Jerusalem*, Kairo 1960; *Monks and Monasteries of the Egyptian Desert*, Kairo 1961, ²1989; *Christian Egypt: Ancient and Modern*, Kairo 1965, ²1977; *Christian Egypt: Faith and Life*, Kairo 1970; *Die Wüstenväter des 20. Jahrhunderts. Gespräche und Erlebnisse*, Würzburg 1983; *Two Thousand Years of Coptic Christianity*, Kairo 1999; *Coptic Saints and Pilgrimages*, Kairo 2002.

Hubert Kaufhold

Am 3. Februar 2005 starb kurz vor Vollendung seines sechzigsten Lebensjahres der russische Äthiopist und Anthropologe SEVIR BORISOVICH CHERNETSOV. Geboren im Zweiten Weltkrieg am 15. Dezember 1943, schloß er 1967 an der Leningrader, heute St. Petersburger Universität das Studium der Äthiopischen Philologie ab und erhielt gleich danach die Stelle eines Referenten für Afrikanistik bei Professor Dimitrij A. Olderogge an der Kunstammer dort. Dieser wurde auch sein Doktorvater. 1975 promovierte er (nach russischer Terminologie zum Doktorkandidaten) in Ethnographie mit einer Dissertation »Efiopskie magicheskie svitki: opyt filologo-etnograficheskogo issledovanija« (Äthiopische Zauberrollen: die Erfahrung aus philologischen und ethnographischen Studien). 1984 folgte die Habilitation (nach russischer Terminologie: Doktorat der [allgemeinen] Geschichte) »Efiopskaja feodal'naja monarkhija v XIII-XVI vv.« (Die äthiopische feudale Monarchie, 13. bis 16. Jhdt.). Seit 1990 lehrte er regelmäßig Ge'ez und Äthiopische Geschichte und Literatur an der Fakultät für Orientalistik. Von 1992 bis 2002 war er führender Wissenschaftler des Departments für Afrikanische Ethnographie 1992-1993, z. T. auch Dekan und Vizedekan.

In seiner Lehre prägte er eine ganze Generation von Äthiopisten und Ethnographen; zu seinen Schülern zählen auch eine Reihe Äthiopier. Obwohl er von sich selbst und seiner Forschergeneration sagte: »Wir sind eine Übergangsgeneration, eine solche kann nicht gut sein, sie kann nur eine Kerze anzünden und das Licht weitergeben«, fand er doch in der geistigen Atmosphäre St. Petersburgs, geprägt durch D. A. Olderogge und V. M. Misjugin und deren St. Petersburger Schule der Afrikanistik, entscheidende Anregung zu seiner Bildung als Wissenschaftler und war in der Lage, diese weiterzugeben. Selbständig wurde er durch das vergleichende Studium afrikanischer Kulturen

mit dem Schwerpunkt und Zentrum des christlichen mittelalterlichen Äthiopiens, wo er philologische Quellenerschließung und -deutung glücklich mit ethnographischen Ansätzen verband, er studierte die äthiopischen Handschriften der russischen Akademie der Wissenschaften, ohne die reichen Sammlungen der Kunstkammer zu vergessen. Eine vollständige Bibliographie mit einem Nachruf auf Russisch und Englisch aus der Feder seines Schülers Denis Nosnitsin sind zu finden in der ebenfalls von D. Nosnitsin herausgegebenen Gedenkschrift, die ursprünglich als Festschrift zum 60. Geburtstag geplant war: *Varia Aethiopica. In Memory of Sevir B. Chernetsov (1943-2005)*, Sankt-Peterburg 2005 (Scriinium 1. Byzantinorossica) 115-147, (url: http://byzantinorossica.org.ru/ser_scr_v1.html) (s. die Anzeige der Zeitschrift unter »Mitteilungen«).

Sevir Chernetsov war Mitarbeiter am *Oriens Christianus* (Band 83: *The aerial Flight of Alexander the Great in Ethiopian painting and literature*; Band 87: *A short story of St. Tāklā Haymanots's ancestors and his heritage (rist) in Dābra-Libanons version of his Vita*), was auf eine enge wissenschaftliche und persönliche Beziehung zwischen ihm und mir zurückgeht. Diese wurde spontan, bei der ersten Begegnung 1984 auf der 10. International Conference of Ethiopian Studies in Addis Abeba, begründet. Die Kongruenz der Arbeitsgebiete und die zu fruchtbarer Anregung und Auseinandersetzung angelegte nur teilweise Kongruenz der Methoden und wissenschaftlichen Erfahrungen ergaben knapp über 20 Jahre tiefe Freundschaft und reichen Austausch. Zweimal – 1994 und 2000 – konnte ich ihn als Gastdozenten an die Universität Mainz einladen. Ergebnisse dieser Aufenthalte sind die gemeinsame Ausbildung von Schülern, aber auch Publikationen, die ohne die gemeinsame Arbeit so nicht entstanden wären (die vorläufig letzte ist mein Beitrag zu seiner Gedenkschrift).

Sevir Chernetsov war ein leidenschaftlicher Gelehrter und Forscher, der aus seiner Arbeit und seinem Wissen keinen anderen Gewinn als die Erkenntnis und deren Weitergabe an andere ziehen wollte (»ein unpraktischer Mensch«, wie das jetzt liebevoll Schüler – mit einer deutlichen Konnotation im Kontext der gegenwärtigen russischen Gesellschaft – sagen). Ich füge hinzu: er war ein gläubiger Mensch und ein Russe, der fast alle seine wissenschaftlichen Gegenstände mit denen seiner eigenen Geschichte verglich, und diese beherrschte er genauso meisterhaft wie die engere Fachdisziplin. Wenn er, in langer Diskussion, seine unvermeidliche Zigarette abstreifte, sich räusperte und sagte: »You certainly do not know, but I will tell you«, dann wußte ich, daß ein Exkurs über russische Geschichte, Geistesgeschichte oder orthodoxe Religion folgen würde, der nicht nur mein Wissen bereichern sollte, sondern mich mit Bedauern fühlen ließ, daß wir in Englisch kommunizierten, weil wir der gegenseitigen Muttersprachen nicht mächtig waren.

Manfred Kropp

Besprechungen

Carmelo Giuseppe Conticello / Vassa Conticello (Hrsgg.), *La théologie Byzantine et sa tradition*, Bd. II (XIII^e-XIX^e s.) (Corpus Christianorum), Turnhout (Brepols Publishers) 2002, 1029 Seiten, ISBN 2-503-51061-2, 90,00 Euro (+ Mehrwertsteuer)

Vor uns liegt eine Sammlung von Arbeiten zu zwölf herausragenden theologisch-kirchlichen Autoren aus spät- und nachbyzantinischer Zeit in italienischer, englischer, französischer, spanischer und deutscher Sprache. Die Herausgeber wollen möglichst umfassende *instrumenta studiorum* an die Hand geben, erstellt von ausgewiesenen Fachleuten, die dem neuesten Stand der Forschung entsprechen. Den Verfassern war ein Raster vorgegeben, dem ihre Ausführungen folgen sollten. Die Beiträge umfassen eine Biographie des jeweiligen Autors, ein vollständiges Verzeichnis seiner Werke samt der Nachzeichnung wichtiger Wege ihrer Überlieferung und Auflistung ihrer Ausgaben und Übersetzungen, eine zusammenfassende Darstellung seiner Lehre, eine repräsentative Bibliographie und die Übersetzung eines Schlüsseltextes. Wenn der Band trotz dieser Vorgaben, die im Großen und Ganzen eingehalten sind, doch nicht zu einer bloßen Reihung einförmiger »Artikel« geraten ist, sondern jeder Beitrag – schon vom Umfang her – eine in sich geschlossene Monographie eigenen Formates und Inhalts darstellt, so liegt dies an der Originalität der Bearbeiter, vor allem aber an den denkbar verschiedenen Persönlichkeitsstrukturen der behandelten Theologen und ihren unterschiedlichen Lebensumständen, aus denen heraus sie dachten und schrieben.

Den Reigen eröffnet *Gregorios Sinaites* (S. 35-130 von Antonio Rigo), der den Hesychasmus auf den Athos gebracht und die monastische Frömmigkeit geprägt hat wie wenige andere. Natürlich darf sodann *Gregorios Palamas* (S. 131-188 von R. E. Sinkewicz) nicht fehlen. Seit Patriarch Philotheos Kokkinos ihn 1368 wenige Jahre nach seinem Tod kanonisiert hat, widmet ihm die orthodoxe Kirche alljährlich die Feier des zweiten Fastensonntags. Dennoch hatte man seine Theologie fast vergessen, bevor sie im 20. Jahrhundert wiederentdeckt und sein umfangreiches Werk ediert wurde. Als wohl bedeutendster Gegenspieler des Palamas ist *Gregorios Akindynos* (S. 189-314) anzusehen. Seit vielen Jahren ist J. Nadal Cañellas mit der Herausgabe seiner Werke befaßt. Nun nutzt er die Gelegenheit, erneut ein kleineres, aber typisches Werk des Akindynos kritisch zu edieren, nämlich den an Ioannes XIV. Kalekas gerichteten *Λόγος πρὸς τὸν πατριάρχην Ἰωάννην καὶ τὴν περὶ αὐτοῦ σύνοδον* (S. 257-314). Und weil es nicht nur um theologische Werke an sich, sondern auch um ihre Überlieferung geht: Es ist immer wieder interessant zu sehen, wie wichtig manchmal einzelne Handschriften für die Überlieferung der Werke eines Autors sind. Bei Akindynos ist es der Monac. graec. 223, der noch aus dem 14. Jahrhundert stammt. Ganz anders *Nikolaos Kabasilas* (S. 315-410 von Y. Spiteris und C. G. Conticello)! Wie die breite handschriftliche Überlieferung, die zahlreichen Drucke und Übersetzungen und die unüberschaubare Flut von Sekundärliteratur zeigen, haben seine Schriften, vor allem die zur liturgisch-sakramentalen Mystik, von Anfang an bis heute ihre Leser erreicht und deren Geschmack getroffen. Gerade auch die ökumenisch Gesinnten und irenisch Gestimmten unserer Tage schätzen ihre Ausgeglichenheit nach Inhalt und Stil. Wen wundert's, daß den Schriften des *Markos Evgenikos* (S. 411-475 von N. Constas) solche Beliebtheit nicht beschieden war! Wie ein Löwe hat er auf

dem Konzil von Ferrara-Florenz 1438/39 gegen filioque und purgatorium der Katholiken gekämpft und schließlich die Unterschrift unter das Unionsdekret verweigert. Er hat sich mit dieser Haltung in Konstantinopel durchgesetzt. Aber seine Gegner konnten offenbar noch zu seinen Lebzeiten dafür sorgen, daß der Bestand seiner Schriften sich bis heute einer vollständigen Aufklärung entzieht. Der Herausgeber C. G. Conticello hat ein Verzeichnis von ungedruckten Werken erstellt (S. 434-440) und es für angebracht gehalten, eine Bibliographie zum Konzil von Florenz anzufügen (S. 468-475). Welchem inneren Druck und äußeren Zwängen ein Intellektueller seiner Zeit ausgeliefert sein konnte, läßt die Person und das schriftstellerische Werk des ersten Patriarchen nach der Einnahme Konstantinopels durch die Osmanen *Gennadios II. Scholarios* (S. 477-549 von F. Tinnefeld) erahnen. Nach anfänglichem Schwanken wurde er zum entschlossenen Sachwalter des Markos Eugenikos, wußte aber auch gegenüber dem Judentum, dem Islam und dem Neuheidentum eines Gemistos Plethon seine Position zu verdeutlichen und zu wahren. Schon seit 1928-36 liegt die maßgebliche, von L. Petit, X. A. Siderides und M. Jugie besorgte vollständige Ausgabe seiner Werke vor, zu der sogar Autographe herangezogen werden konnten. Patriarch *Ieremias II. Tranos* (S. 551-615 von Ch. Hannick und K.-P. Todt) wird besonders mit dem Briefwechsel zwischen dem ökumenischen Patriarchat und den Tübinger Theologen Augsburgischer Konfession 1573-1581, dem Streit um die Kalenderreform Papst Gregors XIII. 1582 und der Errichtung des Moskauer Patriarchats 1589 in Verbindung gebracht. Indes war er im Grunde kein großer Theologe, sondern der leitende Hierarch seiner eigenen Kirche, deren Wohlbestand seine erste und eigentliche Sorge galt. Wie sehr diese Kirche zum Nebenschauplatz der konfessionellen Kämpfe des Westens geworden war, zeigte sich unter Patriarch *Kyrillos I. Lukaris* (S. 617-658 von K.-P. Todt). Gerade angesichts seines Denkens und seines turbulenten Lebenslaufs und schließlich tragischen Geschicks stellt sich die Frage, ob auch in orthodoxen Stammgebieten eine Art Reformation denkbar oder möglich gewesen wäre. Daß führende Orthodoxe es für nötig hielten, solchen Tendenzen nach Kräften gegenzusteuern, zeigt die kirchlich-theologische Hinterlassenschaft des Jerusalemer Patriarchen *Dositheos II.* (S. 659-720 von K.-P. Todt). Viel Aufschluß darüber gibt Todts Vergleich des Glaubensbekenntnisses des Kyrillos Lukaris von 1632 und dem Dositheos' II. von 1672 bzw. 1690. Haben Reformation und Gegenreformation auch orthodoxe Theologen und Hierarchen nicht unberührt gelassen, so auch nicht die Aufklärung. Geradezu als griechischer Enzyklopädist aber erweist sich *Eugenios Bulgaris* (S. 721-848 von D. Stiernon). Interessiert an schier allem Wißbaren war er Herausgeber, Übersetzer, Pädagoge und Universalgelehrter, selbstverständlich auch befaßt mit den Theologien und Philosophien seiner wie vergangener Zeit. Doch fällt es schwer, ein Gebiet zu nennen, auf dem er einen bleibenden Einfluß hinterlassen hätte. Kaiserin Ekaterina II. von Rußland schien er geeignet, erster Bischof der riesigen neuen südrussischen Eparchie von Cherson zu werden, in der viele Griechen lebten. Doch verzichtete er nach wenigen Jahren auf seine Kathedra, um sich in St.-Petersburg weiter bis an sein Lebensende rastlosem Lesen und Schreiben zu widmen, als wollte er den Griechen alle Wissenschaft in ihrer eigenen Sprache hinterlassen. Darüber hat er seinen Landsmann und Nachfolger im Bischofsamt *Nikephoros Theotokes* (S. 849-903 von V. Makrides), seinerseits ein nicht unbedeutender Theologe und Profanwissenschaftler, gar noch überlebt. Größeren geistlich-theologischen Einfluß als die beiden griechischen Bischöfe im Zarenreich hat indes der Mönch *Nikodemos von Naxos*, genannt Hagio-reites (S. 905-997 von E. Citterio) erlangt. Zwar hat er sich durchaus eingemischt in die theologisch-praktischen Kontroversen seiner Zeit, etwa die Frage nach der Häufigkeit des Kommunionempfangs oder der rechten Wochentage für das Totengedenken, welche vor allem die Athosmönche viele Jahre lang heftig bewegten, und seiner Anschauung schließlich Geltung verschafft. Doch sind jene seiner Werke, nach denen noch heute Theologen und Gläubige in Ost und West greifen, eher jene spirituellen Inhalts. Vor allem andern ist die hesychastisch geprägte Anthologie von Vätertexten

über das Gebet zu nennen, die unter ihrem griechischen Titel *Philokalia* oder ihrem slavischen *Dobrotoljubie* bekannt ist. Nikodemos hat sie gemeinsam mit dem vormaligen Metropolit *Makarios Notaras* von Korinth zusammengetragen. Sie erfreut sich bis heute ungebrochener Beliebtheit, wurde allerdings nicht nur in vielen Sprachen, sondern auch in verschiedenen Zusammenstellungen von Texten publiziert. Einen synoptisch gehaltenen Überblick darüber vermitteln abschließend V. Conticello und E. Citterio (S. 999-1021). Nachzutragen ist, daß neben der slavischen, russischen, neugriechischen, rumänischen, englischen und französischen Übersetzung inzwischen auch eine deutsche (*Philokalie der heiligen Väter der Nüchternheit*, 5 Bände, Würzburg 2004) erschienen ist.

Nicht zu vergessen ist, daß wir es mit Band II eines großen Werkes über die byzantinische Theologie zu tun haben. Sie betrifft den Zeitraum seit dem 13. Jahrhundert. Gelegentlich haben die Herausgeber Verweise auf Autoren zugefügt, die in Band I, wohl in ähnlicher Weise wie jene in Band II, behandelt werden sollen. Unter ihnen sollen Ps.-Dionysios Areopagites, Maximus der Bekenner, Ioannes von Damaskos, Photios und Theophylaktos von Bulgarien sein. Es ist zu wünschen und zu hoffen, daß es in absehbarer Zeit dazu kommen wird. Daß wir selbst im 21. Jahrhundert leben, daran erinnert der etwas kryptisch wirkende Vermerk auf dem Titelblatt, daß das vorliegende Werk aus einem »Centre d'Études des Religions du Livre« komme. Was eine »Buchreligion« ist und woher dieser Terminus stammt, hätten uns einige der in dem besprochenen Band behandelten Autoren, könnten wir sie denn befragen, sicherlich sehr engagiert erklärt.

Peter Plank

Felix Thome, *Historia contra Mythos. Die Schriftauslegung Diodors von Tarsus und Theodors von Mopsuestia im Widerstreit zu Kaiser Julians und Salustius' allegorischem Mythenverständnis (= Hereditas. Studien zur Alten Kirchengeschichte, hg. von E. Dassmann/H. J. Vogt, Band 24), Bonn (Verlag Borengässer) 2004, XXXV, 252 Seiten, ISBN 3-923946-67-8, 32,00 Euro*

Die Anfänge der sog. antiochenischen Theologenschule, welche gemeinhin durch eine scharfe Trennung von Göttlichem und Menschlichem in Christus und die Ablehnung der alexandrinischen Allegorese gekennzeichnet ist, liegen trotz mannigfacher Erklärungsversuche immer noch im Dunkeln. Grundlegendes wurde seinerzeit von Chr. Schäublin, *Untersuchungen zu Methode und Herkunft der antiochenischen Exegese*, Köln-Bonn 1974, gesagt; eine Arbeit, die bis auf den heutigen Tag noch nicht überholt ist. Die vorliegende bei H. J. Vogt in Tübingen (Wintersemester 2003/04) entstandene Dissertation von Felix Thome beleuchtet aufs neue jenes geistige Umfeld, in dem die beiden Antiochener Diodor von Tarsus und Theodor von Mopsuestia ihre Schriftexegese betrieben. Beide Bischöfe lehnten die Allegorese energisch ab, weil sie darin die Aufhebung der Geschichtlichkeit der biblischen Erzählungen sahen; sie hatten aber durchaus Verständnis für einen tieferen Sinn der Hl. Schrift, den sie als »theoria« bezeichneten. Diese antiochenische Auslegungsmethode erscheint in einem neuen Licht, wenn sie auf dem Hintergrund der heidnischen Mythenallegorese gesehen wird, wie sie von den Zeitgenossen Diodors, nämlich Kaiser Julian Apostata und dessen Vertrauten Salustius, betrieben wurde. Die antiallegorisch ausgerichtete Exegese der Antiochener kann geradezu als Reaktion auf die heidnische Mythendeutung begriffen werden. Da diese Form der Mythenallegorese zudem die heidnischen Kultfeiern rechtfertigte, mußten sich die beiden christlichen Bischöfe in ihrer eigenen liturgischen Praxis angegriffen sehen.

Der erste Hauptteil der Untersuchung (S. 15-82) behandelt sehr ausführlich das Verständnis und die Auslegung der Mythen bei Kaiser Julian und Salustius. Es ist das Anliegen des Verfassers, die antiken Autoren für sich selbst sprechen zu lassen. Dies ist durchaus berechtigt, doch hätte man sich hier und dort etwas mehr Kommentar und Analyse gewünscht, da der zitierte Text nicht immer als bequemer *interpres sui* dient. Doch ist es das unstrittige Verdienst unseres Autors, durch seine Übersetzung auch die vielen kleineren Fragmente zugänglich gemacht zu haben. Denn viele Texte, die teilweise zum ersten Male ins Deutsche übersetzt wurden, werfen neues Licht auf das Ringen zwischen Christentum und Heidentum in der spätantiken Welt, besonders auf die Gestalt des Apostaten Julian. Wie sehr auch der Christliche Orient sich durch diese umstrittene Kaisergestalt herausgefordert sah, mag man an der literarischen Polemik eines Ephraem Syrus ermessen. Aber auch die Griechen blieben nicht stumm, wie das Beispiel Diodor und Theodor zeigt, denen der zweite Hauptteil (S. 83-215) gewidmet ist. Auf die Schlußreflexion folgt ein weiterer, recht umfangreicher Textanhang (S. 221-238) mit z. T. sehr originellen, bisher weniger beachteten Theodor- und Diodor-Zitaten. Ein ausführliches Gesamtregister erschließt den Band.

An Vorarbeiten für die Dissertation kann man neben der bereits erwähnten Untersuchung Schäublins (1974) noch A. Guida, Teodoro di Mopsuestia. Replica a Giuliano imperatore, Firenze 1994, nennen. Die Prinzipien der Schriftauslegung in der Alten Kirche wurden zuletzt noch von Fiedrowicz (Bern 1998) darlegt. Daneben wären vielleicht noch dessen Werke zur altkirchlichen Apologetik heranzuziehen. Die Forschungen von A. Viciano zu Theodoret von Cyrhus passen in das hier skizzierte antiochenische Milieu. Doch zeigt sich der Verfasser mit der gängigen Literatur wohlvertraut. Die syrischen Theodor-Traktate zu den Psalmen sind durch die vorzügliche Ausgabe von L. Van Rompay (= CSCO 436) der Forschung zugänglich gemacht worden.

Die Dissertation ist handwerklich solide (hier und dort hätte man das Druckbild noch etwas verbessern können), die Übersetzung der wichtigsten Textpassagen ist wortgetreu und insgesamt zuverlässig. In den textkritischen Fragen zum syrischen Psalmenkommentar Theodors folgt unser Autor immer den Vorschlägen des Herausgebers L. Van Rompay. Eine Neuedition stand auch nicht zur Debatte und hätte wahrscheinlich den Rahmen der vorliegenden Untersuchung gesprengt. Bei den vom Rezensenten gemachten Stichproben fiel auf, daß der Verf. in Anm. 358 (S. 128) syr. ܪܡܐܢܐ mit »Bild« wiedergegeben hat. Im allgemeinen wird bei Theodor doch sehr genau zwischen *yūqnā* (aus *eikōn*) »Bild« und *tūpsā* (*typos*) »Vorbild«, »Symbol« etc. unterschieden. Ähnlich wie bei den katechetischen Homilien ist die syrische Übersetzung des Psalmenkommentars schwer zu verstehen, wenn man nicht die griechischen Äquivalente zugrunde legt. Syr. ܪܠܗܘܬܐ würde ich wegen griech. οἰκείωσις eher mit »Hausgenossenschaft« als »Verwandtschaft« wiedergeben. Doch sind dies nur Kleinigkeiten am Rande.

Die vorliegende Dissertation stellt ohne Zweifel einen wichtigen Beitrag zur gegenwärtigen Julian-Diskussion und zum Verhältnis von Christentum und Spätantike dar. Zum Christlichen Orient wird eher ein indirekter Beitrag geleistet, insofern Theodor von Mopsuestia der »Interpret« der göttlichen Schriften bei den Ostsyrern schlechthin ist. Wie sehr Christologie und Exegese miteinander verschränkt sind, zeigt sehr überzeugend das vom Verf. angeführte Narsai-Zitat (S. 229f.), wobei die Frage offenbleibt, welche Liturgie der Dichter beschreibt, ob es sich tatsächlich um ein originäres Theodor-Zitat handelt oder nicht. Die Theodor-Anaphora stammt nämlich nicht von Theodor, ist aber auch keine Übersetzung aus dem Griechischen, obwohl sie »antiochenischen« Geist atmet. Manches erinnert an den Johanneskommentar des Mopsuesteners mit seiner schroffen Diastase von annehmendem Logos und dem angenommenen Menschen, was letztlich auf eine Schizophrenie in Christus hinausläuft. Diese »nestorianisierenden«, den Adoptianismus nicht mehr ausschließenden Tendenzen in Theodors Christologie werden in der Folgezeit von den Ostsyrern wie Ps.-Narsai begierig aufgenommen und spiegeln das theologische Milieu des

frühen sechsten Jahrhunderts wider, welches das antiochenische Erbe in Reinform bewahrt zu haben für sich gerne in Anspruch nimmt.

Peter Bruns

Dietmar W. Winkler, *Ostsyrisches Christentum. Untersuchungen zu Christologie, Ekklesiologie und zu den ökumenischen Beziehungen der Assyrischen Kirche des Ostens* (= Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte, hrsg. von M. Tamcke, Band 26), Münster (Lit-Verlag) 2003, 225 Seiten, ISBN 3-8258-6796-X, 29,90 Euro

Bei der vorliegenden Publikation handelt es sich um die stark gekürzte und im Hinblick auf den gegenwärtigen Stand des ökumenischen Dialogs aktualisierte Fassung einer Grazer Habilitationsschrift vom Winter 2000. Doch angesichts des für eine neuzeitliche Habilitationsschrift eher geringen Umfangs und im Hinblick auf den nicht gerade unbedeutenden ökumenischen Inhalt erscheint die Frage nach solcher Kürzung mehr als berechtigt. So beklagt der Leser das Fehlen eines Registers und eine gewisse Unsystematik im Literaturverzeichnis (S. 212-225). Man vermutet z. B. die »Chronik von Arbela« nicht unter dem Buchstaben »D« wie »Die Chronik von A.« (S. 213), wohingegen die berühmte Chronik von Séert und das *Chronicon Anonymum* unter »C« aufgeführt werden. Überhaupt ist es eine Unart, englische Titel unter dem Artikel »The« abzulegen (wie z. B. »The Book of Governors«, S. 216). Solche und ähnliche Torheiten kommen freilich dann zustande, wenn man den Computer alphabetisch nach Namen sortieren läßt, ohne das Resultat selbst nachzukontrollieren. Autorennamen werden das eine Mal mit, das andere Mal ohne Vornamen, mal ausgeschrieben, mal abgekürzt, zitiert. Nicht nur in formaler, auch in materialer Hinsicht läßt das Literaturverzeichnis einige Wünsche offen. Da die Arbeit im Winter 2000 abschlossen wurde, konnte allerneueste Literatur wohl nicht mehr verarbeitet werden. So ist eine kleine Untersuchung zum sog. persischen Symbol (410) in: *Annuario Historiae Conciliorum* 32 (2000) 1-22, erschienen (vgl. Winkler, S. 55-58). Für die Theologie des Theodor von Mopsuestia, welche der Verf. ebenfalls zu knapp behandelt (S. 172-74) wäre die Studie von Simon Gerber, Leiden 2000, sowie die Besprechung in *OrChr* 87 (2003) 233-235, ganz nützlich gewesen. Gravierender ist der Umstand, daß der Verf. (obwohl selbst Österreicher) die Studie von Walter Selb, *Orientalisches Kirchenrecht*, Bd. I, *Die Geschichte des Kirchenrechts der Nestorianer*, Wien 1981, offensichtlich nicht gekannt hat. Seine durchaus kritikwürdigen Äußerungen zum *Synodicon Orientale*, auf die weiter unten noch einzugehen ist, hätten durch die Lektüre dieses Standardwerkes sicherlich an Tiefe und Kenntnisreichtum gewonnen. Unverständlich ist ferner, warum zwar der lesenswerte Aufsatz von Judith Frishman, in: *The Harp* 8/9 (1995/96) zitiert, aber die einzige Monographie derselben Autorin zu Narsais Christologie, *The ways and means of the divine economy. An edition, translation and study of six biblical homilies by Narsai* (Diss. Leiden 1992), unterschlagen wird. Die Literaturauswahl wirkt insgesamt ein wenig selektiv und willkürlich: Da wird das christologische Standardwerk von Alois Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche* Bd. I, Freiburg 1979 (es gibt dazu auch eine dritte, leicht überarbeitete Auflage von 1990) gleich doppelt zitiert, während der für das Umfeld des nestorianischen Christentums nützliche Bd. II/3 (Freiburg 2002) offensichtlich noch nicht bekannt ist bzw. für die Drucklegung nicht eingearbeitet wurde. Bd. II/1, *Das Konzil von Chalcedon. Rezeption und Widerspruch*, Freiburg 1986, ist gleichfalls sehr wichtig wegen der dort besprochenen orientalischen Quellen. Der Faszikel II/1 bietet nämlich das Material für II/2 und ist deshalb unbedingt anzugeben. Zudem lohnt

immer noch ein Blick in den von A. Grillmeier/H. Bacht herausgegebenen Sammelband »Das Konzil von Chalkedon I-III, Würzburg, 1951-1954«, besonders Bd. II, aus dem der Verf. den einen oder anderen Aufsatz in der Studie zitiert. Auch wenn es durchaus nützlich ist, ältere Lexikonartikel zu konsultieren (diese sind in der Regel für den Historiker bezüglich der Lehre interessanter), müßte es sich aber inzwischen dennoch in Theologenkreisen herumgesprochen haben, daß es vom LThK eine dritte Auflage gibt, welche den Buchstaben »N« wie »Nestorius« und »Nestorianismus« enthält (Angelo Amato, Art. Nestorius, Nestorianismus, in: LThK³ 7, 745-749) und die »Nestorianer« ökumenisch und kirchenpolitisch korrekt unter der »Kirche des Ostens« abhandelt, vgl. W. Hage/H. Brakmann, Kirche des Ostens, in: LThK³ 5, 1493-1496). Für die Märtyrerzeit sollte man unbedingt noch die Untersuchung von G. Wießner, Zur Märtyrerüberlieferung aus der Christenverfolgung Schapurs II., Göttingen 1967, heranziehen. Andere im Literaturverzeichnis aufgeführte Bücher wie Antonio (sic!) statt Angelo Mai, Scriptorum veterum nova collectio e Vaticanis codicibus edita, Romae 1838, scheint Verf. selbst nicht in die Hand genommen zu haben. Doch gehört der Liber Margaritae, der nestorianische Katechismus des Ebedjesu, zu jenen Grunddokumenten orientalischen Christentums, welche ein ökumenisch Interessierter auf jeden Fall einmal persönlich studiert haben sollte. Als Ausgleich für diese offenkundigen Versäumnisse zitiert sich der Verfasser selbst sehr gerne ausführlich (S. 224f., in den Anm. passim).

Die Schludrigkeiten des Literaturverzeichnisses setzen sich im Hauptteil fort, so daß der aufmerksame Leser bei der Lektüre nicht so recht froh wird. Ärgerlich ist bei diesem Buch, daß weder Verlag noch Herausgeber sich ernsthaft um Layout und Inhalt zu kümmern scheinen. Die Trennautomatik spielt dem Verf. bei Fremdwörtern und syrischen Eigennamen fast immer einen Streich. Vorsicht ist auch beim Schreiben des linksläufigen syrischen Textes geboten. Beim Zeilenumbruch bringen die gängigen Schreibprogramme den Text nicht selten durcheinander (S. 31, 67, 112 u. ö.). Ein Großteil der orthographischen Fehler (die Verwendung der neuen Rechtschreibung dispensiert offensichtlich von jeglicher Form der Zeichensetzung) läßt sich als typische »Monitorfehler« verbuchen, welche bei der Lektüre des ausgedruckten Textes hätten ins Auge springen müssen. Ein Wort noch zu den Transkriptionen, welche der Verf. aus der meist englisch- und französischsprachigen Literatur unverändert ohne weitere Vereinheitlichung übernimmt. Das syrische *ʾain* ist häufig verrutscht oder im Druck zu groß (ein hochgestelltes »c«) geraten, vgl. nur die alternierende Schreibweise des Namens Ishoʾya(h)w auf S. 219; Yahballāhā hingegen wird mit Y geschrieben, sollte aber doch besser eingedeutscht (J) werden. Eine Unsitte im gesamten Buch ist die Wiedergabe des syrischen Šhīn mit dem englischen sh (oder in der franz. Transkription ch), offensichtlich je nach Vorkommen in der Sekundärliteratur. Vielleicht wäre eine Eindeutschung der Eigennamen für ein deutsches Lesepublikum doch der gefälligere Weg gewesen, oder man hätte sich wenigstens für die Schreibung des š-Zeichens entschieden. In jedem Falle sollte man sich, um Konfusionen zu vermeiden, tunlichst auf eine Schreibweise festlegen: Aghai, Aghai, Aggai (S. 23) oder nicht doch besser im Deutschen schlicht Aggai? Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß der Verf. das Manuskript unter enormem Zeitdruck fertiggestellt und auf die Endredaktion wenig Sorgfalt verwandt hat.

Wie aus dem anspruchsvollen Untertitel der Arbeit »Untersuchungen zu Christologie, Ekklesiologie und zu den ökumenischen Beziehungen der Assyrischen (sic!) Kirche des Ostens« hervorgeht, hat sich der Verf. einiges vorgenommen. Für sich betrachtet, wären dies drei umfangreiche Habilitationsthemen, welche jedoch in einem einzigen Band abgehandelt werden. Bei dem vergleichsweise geringen Umfang von 225 Seiten (einschließlich Literaturverzeichnis) sind daher dogmengeschichtliche Tiefenbohrungen von vorneherein nicht zu erwarten gewesen. Erst recht erschließt der Verf. dem Leser keine neuen Quellen durch Übersetzungen bereits vorhandener

Ausgaben, von kleineren Eigeneditionen ganz zu schweigen, vielmehr beschränkt er sich darauf, vor allem die gängige englischsprachige Sekundärliteratur auszuwerten. Wo diese fehlt, werden die eigenen Ausführungen unseres Autors dann auch merklich dünner.

Die Untersuchung selbst zerfällt in drei Hauptteile: Teil A behandelt die ekklesiologischen und christologischen Entwicklungen im Persischen Reich bis zum Ausgang des 6. Jh. (S. 17-41 mit dem Schwerpunkt Ekklesiologie sowie die S. 42-78 mit dem Schwerpunkt Christologie), Teil B (S. 83-132) enthält christologische Studien zur ostsyrischen Väterliteratur des 7. Jh., der dritte Hauptteil C behandelt das Spezialthema unseres Autors: die ökumenischen Beziehungen der Assyrischen Kirche des Ostens (S. 135-211). Bezeichnenderweise ist das »Mittelalter« der Ostsyrier nicht erfaßt, ganz so, als hätte es keine reiche arabische Literatur der »Nestorianer« zu Fragen der Christologie, Kirchenlehre und der Beziehungen zu den anderen Orientkirchen, ja sogar zu den Kreuzfahrern, gegeben. So hängen die Ausführungen zur Ökumene der Neuzeit chronologisch in der Luft. Warum der Verfasser ferner eine zeitliche Zäsur zwischen dem 6. und 7. Jh. vornimmt, ist nicht erfindlich. Genauso gut ließe sich das ekklesiologische Kapitel A/I bis zum Katholikos-Patriarchen Timotheus I. verlängern. Der Hauptteil C hat die ökumenischen Beziehungen der Assyrischen Kirche des Ostens zum Gegenstand. Behandelt wird zunächst die ostsyrische Sakramentenlehre im Lichte des Lima-Papiers (S. 137-145, welche theologische Relevanz dieses Dokument hat, wird nicht ersichtlich), sodann kommen die Beziehungen zur römisch-katholischen Kirche (S. 146-158) zur Sprache. Einen weiteren Schwerpunkt bilden die Aktivitäten der Pro Oriente-Vereinigung mit ihren Wiener Syrer-Konsultationen (Unterpunkt III statt IV, S. 159-192). Schließlich werden noch die Beziehungen zu den orientalisch-orthodoxen Kirchen näher beleuchtet (S. 193-202). Ein kürzerer Abschnitt über die Beziehungen zum Nahost-Kirchenrat (MECC) bildet samt Resümee den Abschluß (S. 203-211).

Wo der Leser nur hinschaut, findet er theologische Ungereimtheiten und philologische Schludrigkeiten. Einige wenige Beispiele mögen hier genügen. Auf S. 27 kommt der Verf. auf die Synode von 410 und die dort verhandelte Frage nach der jurisdiktionellen Zugehörigkeit des Stuhles von Seleukeia-Ktesiphon zu sprechen. Einerseits leugnet er jegliche jurisdiktionelle Abhängigkeit von Antiochien, andererseits konstatiert er zuvor (S. 26), daß unter Bischof Demetrian griechische Christen aus Antiochien nach Persien verschleppt worden seien. Man darf doch wohl annehmen, daß die Verbindung zum Westen zumindest in diesen Exilkreisen auch in späterer Zeit noch aufrechterhalten wurde. So bezeugt z. B. Aphrahat der Persische Weise in *demonstr.* XIV indirekt, daß sehr zum Leidwesen des »Großmetropoliten« von Koke, »des Hauptes aller Bischöfe« (כאן muß es im syr. Text auf S. 27 heißen) einzelne Väter aus dem Osten an den Westen appellierten. Die religiöse Neuorganisation der persischen Kirche nach der großen Verfolgung 410 mit ihren langen Vakanzzeiten war indes ohne westliche Hilfe (Antiochien im Verbund mit den Bischöfen von Edessa, Amida und Maipherkat) nicht möglich. Auch belegen die Akten von 420 und 424, daß viele Bischöfe mit den Übersetzungen und Überarbeitungen der nizänischen Kanones von 410 unzufrieden waren und sich vom Westen griechische Handschriften bzw. wortgetreue syrische Übersetzungen erbaten. Indes war eine Kooperation ostsyrischer Bischöfe mit dem Westen politisch nicht erwünscht. Die Schaffung einer autokephalen Kirche lag nämlich ganz im Sinne des persischen Großkönigs und entsprach durchaus den hochgesteckten Ambitionen des Großmetropoliten von Seleukeia-Ktesiphon, der im Osten als alleinige Appellationsinstanz gelten wollte. Man darf daher nicht erwarten, daß eine nach Autokephalie strebende Kirche in ihren Synodalakten Traditionen aufbewahrt, welche auf eine jurisdiktionelle Abhängigkeit von Antiochien schließen lassen. Gleichwohl belegt der spätere Rekurs auf die in Antiochien beheimatete Petrus-Tradition (Synode von 424 auf S. 31), daß man sich dieser Abhängigkeit sehr wohl bewußt war. Im übrigen, das sei noch hinzugefügt, galt auch Alexandria spätestens seit Papst Damasus

wegen des Petrus-Schülers Markus als »petrinische« Gründung. Das petrinische Prinzip eignet nämlich allen orientalischen Patriarchaten mit Ausnahme Konstantinopels und Kokes/Seleukeia-Ktesiphon, die ohne apostolische Gründung waren. Neben der Addai-Mari-Legende, welche diese Lücke füllte, mußte sich Seleukeia-Ktesiphon die Petrus-Tradition aus Antiochien beschaffen. Wenn nun der Großmetropolit der persischen Hauptstadt sich selbst als »Petrus« bezeichnet, war dies ein offener Affront gegen die anderen petrinischen Sitze, vor allem aber Antiochien. Doch auch zu dieser sehr komplexen Frage hätte Verf. vielleicht lieber die Studie von W. Selb über das Kirchenrecht der Nestorianer konsultiert. Auf S. 29 konstatiert unser Verf., daß die Ökumenischen Konzilien Zusammenkünfte von Reichsbischöfen des *Imperium Romanum* waren, doch sollte in diesem Zusammenhang nicht unerwähnt bleiben, daß fünf syrisch-mesopotamische Bischöfe, darunter der berühmte Jakob von Nisibis, 325 in Nicaea anwesend waren, was die Rezeption des Nicaenums im Osten sicherlich erleichtert hat. Was der Verf. weiter unten (S. 29f.) über die Rezeption anderer westlicher Synoden schreibt (*Corpus Antiochenum?*), liest man gleichfalls bei Selb besser selber nach. Die für den Primat des Katholikos so wichtige Belegstelle aus der Synode des Babai (im Jahre 497 auf S. 34) ist im Deutschen falsch übersetzt. Es muß heißen: »dieses apostolischen Stuhles der großen Kirche von Koke« (oder der syrische Text wäre an dieser Stelle zu ändern). Im übrigen war die ostsyrische Kirche 410 noch nicht autokephal, wie fälschlich auf S. 79 behauptet wird. Der Ablösungsprozeß kennt verschiedene Etappen: die Synoden von 420, 424, 486 und 497. Parallel hierzu verlief die Übernahme einer streng antiochenischen Christologie, welche seit der Debatte zwischen Cyrill und Nestorius innerhalb der Reichskirche an Bedeutung eingebüßt hatte.

Ein Wort noch zur Übersetzung des *Synodicon Orientale*. Der Verf. recurriert mangels eigener Syrischkenntnis stets auf die an sich sehr zuverlässige Übersetzung von O. Braun, der aus einer einzigen im Museo Borgiano aufbewahrten Handschrift übersetzt hat. J.-B. Chabot legte jedoch später eine Edition auf Grund einer breiteren Textbasis vor. Die Braunsche Übersetzung ist daher in jedem Falle an dem von Chabot besorgten Text nachzuprüfen. Über die Handschriftenüberlieferung des *Synodicon* finden sich außerdem gute Beobachtungen bei Selb.

Zur Aufhebung der Klerikerenthaltensamkeit in der nestorianischen Kirche (S. 35 und zuvor schon S. 33) hätte man wie auch schon zum Eheverständnis der Perser, die Bigamisten waren und die Verwandtenehe propagierten, noch viel mehr sagen können, vgl. dazu jetzt den Beitrag im *Annuaire Historiae Conciliorum* 37 (2005) 1-43, sowie die Ausführungen bei Selb über das nestorianische Eherecht. Gerade die christliche Ehemoral eröffnete ein weites Konfliktfeld mit der heidnisch-zoroastrischen Gesellschaft jener Tage. Besonders Konvertiten aus dem Zoroastrismus, deren Zahl im sechsten Jahrhundert sprunghaft anstieg, wurden in harte Auseinandersetzungen verwickelt.

Theologisch völlig ungenügend sind die Ausführungen des Verf., wenn er auf dogmatische Fragen wie Christologie und Sakramentenlehre zu sprechen kommt. Da heißt es z. B. (S. 37), daß sich über hundert Jahre nach dem Konzil von Ephesus die ostsyrische Kirche keineswegs getrennt sehe. Folgende Rückfrage muß da erlaubt sein: Kann denn die kirchliche *communio* noch völlig intakt sein – und zwar unbeschadet der katholischen Struktur, welche alle Altorientalen aufweisen –, wenn ein ökumenisches Konzil, sei es Ephesus, sei es Chalcedon (vgl. S. 69) explizit abgelehnt bzw. nirgends in der »nestorianischen« Tradition zustimmend zitiert wird? Völlig unpassend sind daher in diesem Zusammenhang die Verbalattacken gegen verdienstvolle ältere Forscher wie W. de Vries, P. Krüger, B. Spuler (auf S. 42), allesamt renommierte Orientalisten, die im Gegensatz zu manch jüngerem Kollegen die Quellen und Handschriften noch selbst studiert haben, nicht nur Sekundärliteratur mangelhaft kompilierten und insgesamt über eine höhere sprachliche und theologische Kompetenz verfügten. Die von Harnack initiierte Hellenisie-

rungsdebatte kann nicht auf die vom Verf. vorgetragene Weise (S. 43f.) fortgeführt werden. Zum einen hat sich Grillmeier mehrfach zu dieser Frage geäußert – u. a. ist der dritte Band der Chalcedon-Trilogie (Würzburg 1951) diesem Problemkomplex gewidmet –, zum anderen ist es ein historisches Faktum, daß die christologische Debatte bei den Ostsyrern im fünften und sechsten Jahrhundert ohne die Übernahme griechischer Termini in syrischer Übersetzung nie hätte stattfinden können. Gelehrte Theologen wie Philoxenus von Mabbug etwa haben in ihrem Johannes-Kommentar auf die sprachlichen Ungenauigkeiten eines Ephräm und indirekt wohl auch eines Aphrahat (mit denen sich der Verf. auf den S. 44-55 beschäftigt) hingewiesen. Insofern war es den Syrern selbst durchaus bewußt, daß mit der Herübernahme griechischer Termini in ihr Denken eine nicht unwillkommene »Hellenisierung« stattfand. Auf S. 67f. (auf S. 67 ist der syrische Text in Unordnung, unten muß es »die Einheit seiner Person« heißen) wird sodann die »Orthodoxie« eines Narsai behauptet, doch läßt der Verf. völlig offen, woher er die Kriterien für sein theologisches Urteil nimmt. Angesichts der höchst komplexen theologischen Materie, über die nicht gerade kleine Geister früherer Jahrhunderte im Streit lagen, verblüfft die Naivität, mit welcher der moderne Forscher zu unhaltbaren Konklusionen gelangt. Da wird doch glatt auf S. 73 behauptet, der Prosopon-parsopa-Begriff sei nicht theodorisch. Ja, was hat denn Theodor von Mopsuestia nicht nur in *de incarnatione*, sondern auch in den katechetischen Homilien gelehrt, wenn nicht, daß in Christus zwei Naturen und ein Prosopon sind? (Leicht nachzulesen wenn nicht im Original, dann zumindest in der neueren Sekundärliteratur zu Theodor.) Eine einzige Hypostase im Sinne der späteren chalcedonischen *unio hypostatica* lehrt der Bischof von Mopsuestia gewiß nicht! Erstaunt nimmt der Leser dann auf S. 72 zur Kenntnis, der Katholikos Josef habe im Christusbekenntnis auf der Synode von 554 die vier chalcedonischen Adverbien (unwandelbar, unvermischt, ungetrennt, ungespalten) gelehrt. Der Text in der deutschen Übersetzung auf S. 71 enthält allerdings keinen Hinweis auf die beiden letztgenannten Adverbien, welche jedoch im chalcedonischen Sinne unerläßlich für die Abwehr des »Nestorianismus« sind.

Ebenso ergänzungsbedürftig wie die Äußerungen zur Christologie sind jene des Verf. zur Eucharistie (S. 157f.). Auch an dieser Stelle läßt er sich zu gewagten Konklusionen hinreißen, was die Sakramentengemeinschaft zwischen Unierten (Chaldäern) und Nichtunierten (»Nestorianern«) anbelangt, und fällt damit weit hinter die zur Zeit auf höchstem Niveau geführte wissenschaftliche Diskussion zurück (vgl. dazu die einzelnen Beiträge in der Zeitschrift *Divinitas* XLVII, numero speciale 2004, vor allem den von Uwe Michael Lang; das Fehlen des Einsetzungsberichtes betrifft eine marginale Überlieferung der nichtunierten Ostsyrer, und zwar nur in einigen Handschriften der Addai und Mari-Liturgie, nicht aber der sog. Theodor- und Nestorius-Liturgie. Dieses Fehlen hat verschiedene, hier nicht zu diskutierende Gründe). Überhaupt kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß es für den Verf. weder formale noch materiale Häresie gibt, welche die kirchliche Einheit ernsthaft gefährden könnte. Da wird unterschiedslos über bestehende Schismen hinweg eine sakramentale Einheit postuliert und simuliert, die weder dogmatisch noch hierarchisch besteht. Doch bevor man zum gemeinsamen »Herrenmahl« schreitet, sollte man sich geflissentlich darüber vergewissern, ob denn der eucharistische Glaube hinsichtlich der bleibenden und wirklichen Gegenwart des Herrn im Altarssakrament tatsächlich der gleiche ist. Und was schließlich die Sakramentenpastoral anbelangt, so hat eine Ausnahme auch eine solche zu bleiben. Schließlich kann man nämlich auch im weltlichen Recht nicht ständig mit Ausnahmeregelungen operieren, ohne das gesamte Regelwerk auszuhebeln. Dies scheint aber wohl die unerklärte Absicht einiger Theologen hinsichtlich des lateinischen Ritus zu sein. Wenn angeblich ein orientalischer Ritus ohne Einsetzungsbericht voll gültig sein soll – was sehr zu bezweifeln ist, da in diesem Fall ein klassischer *defectus formae* vorliegt (und bei keinem anderen Sakrament ist die Kirche dem Auftrag ihres göttlichen Stifters so sehr verpflichtet wie bei der Eucharistie) – dann könnte man auch bei

den Lateinern (so die Konklusion unseres Verfassers, vgl. außerdem die S. 167f.) problemlos mit allen gutwilligen Christgläubigen Eucharistie feiern. Der liturgischen Willkür des lateinischen Ritus wäre damit ein weiteres Tor geöffnet.

Auf die mangelnden Syrischkenntnisse ist immer wieder hingewiesen worden. Sollte der Verf. einmal ausnahmsweise koptisch zitieren wie auf S. 71, dann sieht es auch dort nicht viel besser aus. Etwas gewöhnungsbedürftig ist das Ⲭ; die Sarx ist natürlich sowohl im Griechischen als auch im Koptischen feminin, was unschwer am Artikel zu erkennen ist, und koptisch Ⲭⲩⲣⲓⲁⲥ ist mit »an eine Dreiheit« zu übersetzen. Die Liste der einzelnen *monita* ließe sich noch beliebig verlängern, doch möchte es der Rezensent bei den hier aufgezählten Unersprißlichkeiten bewenden lassen.

Fazit: Der Syrologe und Patristiker wird um dieses theologisch seichte, historisch wenig fundierte und philologisch völlig ungenügende Buch einen großen Bogen machen. Der Ökumeniker sollte, wenn überhaupt, nur dann zugreifen, wenn der von massiven Einsparungen bedrohte Bibliothekshaushalt es gestattet.

Peter Bruns

Les inscriptions syriaques, édité par F. Briquel Chatonnet, M. Debié et A. Desreumaux (= Études Syriaques 1), Paris (Paul Geuthner) 2004, 171 Seiten, ISBN 2-7053-3759-8, 40,00 Euro

Im März 2004 wurde in Paris die »Société d'études syriaques« gegründet. Dieser wissenschaftliche Verein will sich mit Geschichte, Kunst, Literatur und darüber hinaus mit der gesamten Kultur der orientalischen Christen syrischer Zunge, gleich welcher Konfession, beschäftigen. Sein Ziel ist es, die syrischen Studien, die wohl auch an den französischen Hochschulen nicht sehr viel Rückhalt finden, zu fördern und den Informationsaustausch unter den Forschern durch Kolloquien, Studententage und Publikationen anzuregen. Initiatoren waren vor allem die Herausgeber des anzuzeigenden Bandes, nämlich die in Syrologienkreisen bestens bekannten Françoise Briquel Chatonnet, Muriel Debié und Alain Desreumaux. Eine der jährlichen Veranstaltungen des Vereins ist ein »runder Tisch«, der jeweils einem bestimmten Thema gewidmet ist. Die bei dieser Gelegenheit gehaltenen Vorträge werden in der Reihe »Études syriaques« veröffentlicht.

Die erste derartige Veranstaltung fand im November 2003 statt und galt den syrischen Inschriften der christlichen Zeit, d. h. vom 5. Jh. bis heute. Sie wird im ersten Band der Reihe dokumentiert. Das Thema ist nicht zuletzt deshalb wichtig, weil ein Corpus aller syrischen Inschriften ein Desiderat ist, dessen Verwirklichung zwar schon seit längerer Zeit ins Auge gefaßt ist, aber nicht von heute auf morgen möglich ist. Es gibt zwar schon eine ganze Reihe von Vorarbeiten dafür, nämlich vor allem Ausgaben von einzelnen Inschriften oder Inschriften eines bestimmten Gebietes, doch ist eine flächendeckende Aufnahme der syrischen Inschriften noch nicht erfolgt. Diese Situation spiegelt sich auch in den Beiträgen des Bandes wieder. Sie richten sich in erster Linie – wie könnte es auch anders sein – nach geographischen Gesichtspunkten.

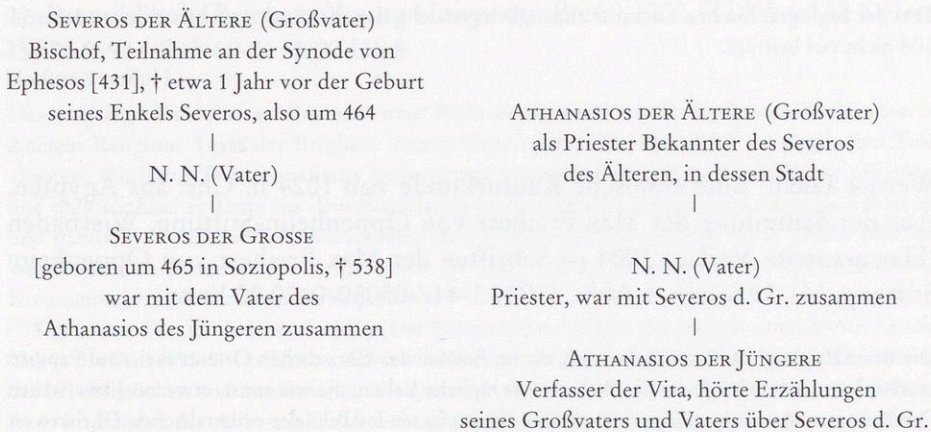
Einige Aufsätze geben einen eher allgemeinen Überblick über die syrischen Inschriften der jeweiligen Region, andere behandeln dagegen auch – teilweise sehr eingehend – konkrete Inschriften. Zur ersten Gruppe gehören die Beiträge über die Türkei und Syrien (F. Briquel Chatonnet, A. Desreumaux), über magische Inschriften in Mesopotamien (M. Gorea), über die Inschriften von Urmia (F. Hellot-Bellier) und diejenigen in Kerala (F. Briquel Chatonnet, A. Desreumaux, J. Thekeparampil). Die Ausführungen sind gleichwohl von erheblichem Interesse, weil die Verfasser dabei nicht nur die geographische Verteilung zeigen, sondern auf verschiedene wichtige Aspekte

was he who delivered a homily in which he spoke of the holy Severus« (Übersetzung von B. Evetts, PO I 4, S. 480 [216].

Georg Graf entdeckte im Koptischen Patriarchat in Kairo eine arabische Version, die der äthiopischen entspricht. Nicht verständlich ist, warum er sie in seiner GCAL unter die unechten Schriften des Athanasios des Großen († um 373) einreichte (Register S. 19 und Band 1 S. 315); das ist chronologisch so unmöglich, daß wohl niemand ernsthaft den alexandrinischen Patriarchen als Verfasser in Betracht gezogen haben wird (bei einer weiteren Erwähnung in Band 1 auf S. 420 bezieht sich Graf auch nicht auf Athanasios d. Gr.).

Yousef hat den arabischen Text nach dieser Handschrift und weiteren, die er gefunden hat, mit Einleitung und englischer Übersetzung herausgegeben. Er geht aus inhaltlichen Gründen davon aus, daß die Vita für die nichtchalzedonische Bevölkerung in Ägypten geschrieben worden sei; der Verfasser habe eine gute Kenntnis Ägyptens besessen; Athanasios Gammälā komme deshalb als Verfasser nicht in Frage (S. 17). Yousef kann auch überzeugende Beispiele dafür anführen, daß die arabische Gestalt auf einer koptischen Vorlage beruht (S. 12). Letzteres würde allerdings nicht ausreichen, den syrischen Patriarchen als Autor auszuschneiden. Die koptische Version könnte ihrerseits schon eine Übersetzung aus dem Griechischen (damit rechnet Baumstark und das stellt der Herausgeber S. 17 zur Diskussion) oder Syrischen (so Barsaum) sein.

Athanasios Gammälā scheint mir aus weiteren Gründen nicht in Betracht zu kommen. In der Einleitung berichtet der Verfasser, der sich selbst Athanasios nennt, daß der Großvater des Severos und sein eigener Großvater miteinander bekannt gewesen seien und letzterer ihm, dem Verfasser, noch von einem Ereignis, das Severos betraf, erzählt habe. Die entsprechenden biographischen Daten vom Anfang der Vita (S. 21f.) seien im folgenden kurz wiedergegeben:



Wenn Athanasios der Ältere als Priester den Bischof Severos den Älteren noch gekannt hat, muß er spätestens 434 geboren sein, denn er mußte bei dessen Tod (um 464) mindestens 30 Jahre alt gewesen sein (nach Kanon 11 von Neokaisareia ist dies das Mindestalter für die Ordination). Auch wenn er ein sehr hohes Alter erreicht hat, kann sein Enkel Athanasios der Jüngere kaum später als 510 geboren sein, wenn ihm sein Großvater noch etwas erzählt hat. Da Athanasios Gammälā etwa 594 Patriarch wurde, mußte er zu diesem Zeitpunkt also schon über 80 Jahre alt gewesen sein. Dafür gibt es keinen Anhaltspunkt, auch wenn über sein Leben vor seiner Wahl zum Patriarchen sehr wenig bekannt ist (vgl. Hage, Die syrisch-jakobitische Kirche 12f.). Im Gegenteil deutet der Umstand, daß er selbst nach der Wahl als Mönch noch Kameltreiber gewesen

sein soll, auf ein jüngeres Alter hin. Sein Tod um 630 spricht ebenfalls klar gegen ein so frühes Geburtsdatum. Geht man von den Angaben in der Vita selbst aus, ist eine Verfasserschaft des Athanasios Gammālā also nahezu unmöglich.

Die oben zusammengestellten biographischen Angaben sind ohnehin wenig glaubwürdig, weil sie kaum Substanz haben. So sind nicht einmal die Namen der Väter genannt. Auch geographische Angaben fehlen. Der Kern der Geschichte ist ein Wunderbericht, und darauf wird es dem Verfasser in erster Linie angekommen sein. Dessen Identifikation mit einem Nachfolger des Severos in der »Geschichte der koptischen Patriarchen« kann darauf beruhen, daß der Chronist diese Vita kannte und er den angeblichen (?) Verfasser Athanasios ohne weiteres und fälschlich mit dem syrischen Patriarchen Athanasios Gammālā identifizierte.

Yousef schlägt keine andere Persönlichkeit als Autor der Vita vor. Man könnte auch wohl nur spekulieren. Auch eine nähere Datierung als 7. bis 8. Jh. ist nicht möglich.

In der Einleitung gibt der Herausgeber einen Überblick über die Versionen (koptisch – äthiopisch – arabisch) sowie ihren Inhalt und beschreibt die vier bekannten arabischen Handschriften. Er konnte sie nicht alle für die Edition heranziehen, weil eine davon im koptischen Antonioskloster nicht auffindbar war und er von einer anderen im Syrer Kloster keine Photographien machen durfte. Die Ausgabe stützt sich somit letztlich nur auf zwei Handschriften.

Inhaltlich handelt es sich weniger um eine wirkliche Lebensbeschreibung als vielmehr um einen hagiographischen Text, der zwar auch Historisches enthält, aber größeren Wert auf Wundergeschichten und Visionen legt. Er liegt offenbar auch dem Eintrag über Severos im koptischen Synaxar zugrunde (14. Amschir).

Dem Verfasser, dem wir schon eine Reihe von Publikationen über Severos verdanken, hat mit der vorliegenden schönen Ausgabe dankenswerterweise einen weiteren, bisher unbekannten langen Text der hagiographischen Literatur zugänglich gemacht, der allerdings zum historischen Severosbild nicht viel beiträgt.

Hubert Kaufhold

Werner Diem, Eine arabische Kaufurkunde von 1024 n. Chr. aus Ägypten. Aus der Sammlung der Max Freiherr von Oppenheim-Stiftung, Wiesbaden (Harrassowitz Verlag) 2004 (= Schriften der Max Freiherr von Oppenheim Stiftung, 16), 59 Seiten, 1 Abb., ISBN 3-447-05050-0, 20,00 Euro

Die Beschäftigung mit Rechtsurkunden, die im Bereich des Christlichen Orients meist auf Papyrus geschrieben sind, ermöglicht Einblicke in das tägliche Leben, die wir sonst, etwa aus literarischen Quellen, nur ausnahmsweise erhalten. Für ein umfassendes Bild der orientalischen Christen ist eine Berücksichtigung dieser Texte damit unerlässlich. Sie sind allerdings – was Papyrusurkunden anbelangt – fast nur aus Ägypten und Palästina überliefert, weil zum einen die klimatischen Verhältnisse in anderen Gegenden die Erhaltung des pflanzlichen Beschreibstoffes verhindert haben, und zum anderen deren Bewohner wohl weniger schreibfreudig waren als die Ägypter. Die Entzifferung der Texte erfordert oft besondere Kenntnisse und erhebliche Erfahrung.

Die vorliegende Publikation ist ein weiterer Mosaikstein für ein Bild vom Alltagsleben des 11. Jh. im ägyptischen Faiyūm. Zugrunde liegt hier nicht ein Papyrus, sondern eine Pergamenturkunde, die in arabischer Sprache den Verkauf von Anteilen an einem Haus dokumentiert. Nach den Namen der Beteiligten handelt es sich um Christen. Die Urkunde hat aber gleichwohl ein muslimischer Richter geschrieben, was – wie der Herausgeber anmerkt – keine Seltenheit sei (S. 10). Sie

stammt aus dem Jahre 1024 n. Chr. Der juristische Inhalt fällt nicht aus dem üblichen Rahmen und soll hier nicht näher erörtert werden. Der Herausgeber, der in den letzten Jahren bereits in erheblichem Umfang arabische Urkunden bearbeitet und veröffentlicht hat und damit vor allem die Arbeit von Adolf Grohmann (1887-1977) fortsetzt, bietet nicht nur eine äußere Beschreibung der Urkunde, eine Ausgabe des arabischen Textes (S. 29-31) und eine deutsche Übersetzung (S. 32f.), sondern er erörtert darüber hinaus eine ganze Reihe von Fragen, die auch für die Sozialgeschichte von Bedeutung sind. So befaßt er sich mit der Genealogie der Beteiligten, der Ortschaft, in der das Haus steht, der Lage des Hauses innerhalb des Ortes sowie den Immobilienpreisen im Faiyūm und im sonstigen Ägypten, ferner mit der Datierung (nach dem Grundsteuerjahr und dem Mondjahr) und schließlich mit der sprachlichen Form, d. h. nicht zuletzt den vorkommenden Fehlern; auf S. 41f. sind sie systematisch zusammengestellt. Im Kommentar zu einzelnen Stellen werden Einzelfragen des Textes diskutiert. In einem Anhang untersucht der Herausgeber noch genauer einen in dieser Urkunde und auch sonst – meist unpunktiert – vorkommenden und bisher sehr unterschiedlich gedeuteten Ausdruck (*nafād*). Ganz am Schluß findet sich eine Abbildung der Urkunde.

Das schmale Heft, das durch drei Indizes erschlossen wird, zeigt in vorbildlicher Weise, wieviele Erkenntnisse unterschiedlicher Art man auch einer einfachen Urkunde über ein alltägliches Rechtsgeschäft entnehmen kann.

Hubert Kaufhold

Yahyā ibn 'Adī, *The Reformation of Morals. A parallel Arabic-English edition translated and introduced by Sidney H. Griffith* (= *Eastern Christian Texts*, 1), Provo, Utah (Brigham Young University Press) 2002, XLVI + 133 Seiten, ISBN 0-934-893-69-1, 35,00 US \$.

Das vorgelegte Bändchen eröffnet eine neue Reihe des Institute for the Study and Preservation of Ancient Religious Texts der Brigham Young University in Provo (USA), die unter dem Titel »Eastern Christian Texts« qualitativ hochwertige zweisprachige Editionen wichtiger religiöser und philosophischer Texte aus dem Bereich des orientalischen Christentums zugänglich machen und dadurch »Gelehrsamkeit, Verständnis und Dialog« fördern will (S. IXf.). Dieser Maxime wurden die Herausgeber der Reihe durch die Auswahl des Textes wie des Übersetzers und Kommentators in besonderer Weise gerecht.

Der kleine Traktat *Tahdīb al-ahlāq* (Die Besserung der Sitten) des syrisch-orthodoxen Autors Yahyā ibn 'Adī (893-974), zählt zu den Kleinodien der christlich-arabischen Literatur. Der Autor, der bei christlichen und muslimischen Gelehrten studiert hatte, war um die Mitte des 10. Jahrhunderts in Bagdad der Abbasidenkalifen ein einflußreicher Intellektueller, der »bedeutendste und fruchtbarste Philosoph der syrischen und überhaupt der östlichen Christenheit des Mittelalters« (GCAL II, S. 233). Yahyā hatte wiederum Christen wie Muslime zu Schülern und beeinflusste über seine Schriften viele weitere Generationen von Philosophen. Insbesondere die Schrift *Tahdīb al-ahlāq*, »eine natürliche Ethik [...], die sich von jeglicher Berührung mit der Pflichtenlehre einer geoffenbarten Religion und von übernatürlicher Motivierung freihält« (GCAL II, S. 248), erfreute sich in der gesamten arabischsprachigen Welt größter Beliebtheit und wurde von Muslimen wie Christen gleichermaßen geschätzt. Dies war vor allem der Lebensnähe des Werkes (down-to-earth quality, S. XLIII) und einem »hohen Grad kultureller Integration eines christlichen Autors in das muslimische Milieu« (S. XXIX) zu danken.

Sicher hätten die Reihenherausgeber keinen besseren Übersetzer als Sidney H. Griffith gewinnen

können, der nicht nur für eine eingängige englische Übertragung gesorgt, sondern diese auch mit einer umfangreichen Einleitung zu Leben und Werk Yaḥyās (S. XIII-XLVI) versehen hat. Bemerkenswert ist allerdings, daß die Übersetzung an sich völlig ohne weitere Kommentierung geblieben ist. Als Textgrundlage diente die kritische Edition von Samir Khalil Kussaim (= Samir Khalil Samir), *Yaḥyā ibn 'Adī (893-974): Taḥdīb al-aḥlāq*, Beirut: CEDRAC, 1994), die als Paralleltext beigegeben ist.

Da bisher nur eine Übersetzung in eine westliche Sprache existierte (Marie-Thérèse Urvoy, *Traité d'éthique d'Abū Zakariyyā' Yahya Ibn 'Adī: Introduction, texte et traduction*, Paris: Cariscript, 1991) leistet die vorliegende Arbeit einen schönen Beitrag dazu, das Denken eines wichtigen Vertreters der christlich-arabischen Literatur weiteren Kreisen nahe zu bringen. Leider ist das Buch bisher die einzige Erscheinung in der oben genannten Reihe geblieben (s. http://meti.byu.edu/eastern_published.php), die hoffentlich bald eine ähnlich ansprechende Fortsetzung finden wird.

Carsten-Michael Walbinder

Fruma Zachs, *The making of a Syrian identity: intellectuals and merchants in nineteenth century Beirut*, Leiden und Boston (Brill) 2005, 277 Seiten, 109 Euro

In ihrer detailreichen Monographie zeichnet die Autorin jene Prozesse nach, die ihrer Meinung nach zur Herausbildung einer syrischen Identität führten. Gemeinhin besteht die Annahme, daß sich die modernen arabischen Identitäten erst im 20. Jahrhundert, vornehmlich in der Mandatszeit herausgebildet hätten und daß diese Prozesse stark durch äußere (koloniale) Einflußnahme geprägt worden seien. Zachs stellt diesem Diktum ihre eigenen Beobachtungen entgegen, die für Syrien belegen sollen, daß die Wurzeln dieser Entwicklungen schon im 19. Jahrhundert lokalisiert werden können und weitgehend indigenen Faktoren geschuldet sind. (2) Als Protagonisten dieser Vorgänge werden die christlich-arabischen »Intellektuellen«, meist griechisch-orthodoxer bzw. protestantischer Konfession, vor allem in Beirut, aber auch in Tripolis ausgemacht, deren »lokale Stimme« (indigenous voice) vernehmbar zu machen, als eines der wesentlichen Anliegen der Arbeit deklariert wird. (6)

In fünf Kapiteln beschreibt die Autorin Ursachen und Verlauf der Herausbildung einer als syrisch definierten Identität. Die ersten beiden Kapitel analysieren die ökonomischen, sozialen und kulturellen Determinanten (11-85), während sich das dritte mit dem Einfluß des Osmanischen Reiches, insbesondere der Reformpolitik der Tanzīmāt-Periode zwischen den Jahren 1856 und 1876 befaßt (86-125). Abschnitt vier untersucht die Rolle, die einige amerikanische Missionare bei der Ausprägung einer syrischen Identität gespielt haben (126-154), und das Schlußkapitel handelt von den literarischen Mitteln, welche die Intellektuellen einsetzten, um ihr Konzept einer syrischen Identität zu artikulieren (155-212). Im Anhang finden sich kurze »Biographies of leading families and individuals from the Syrian middle stratum« (219-244) sowie ein kurzer Exkurs über »The various meanings and definitions of the name ›Syria‹« (245-251).

Die Autorin versteht die Herausbildung einer christlichen Mittelschicht (Christian middle stratum) in Syrien und die damit einhergehende Ausprägung einer eigenen Identität als einen zweistufigen Prozeß, dessen erste Phase sich vom späten 18. Jahrhundert bis in die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts unter Emir Baṣīr II. (reg. 1788-1840) im Libanongebirge, die zweite hingegen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in Beirut vollzog, wo es zu einer Verschmelzung der ansässigen

Mittelschicht mit aus den Bergen zugewanderten Personen und somit zur Herausbildung einer neuen (christlich-arabischen) Beirut-Mittelschicht kam. Der Aufstieg Beiruts zu »der zentralen Stadt in Syrien« (the central city in the region of Syria) stellte eine entscheidende Stufe bei der Ausbildung eines Selbstbildes der christlichen Araber dar, die unter diesen Umständen eine eigene »syrische« Identität entwickelten, welche einem wachsenden politischen Bewußtsein entsprang (39). »It was in Beirut, that important centre for the whole region of Syria, that the groundwork was laid for a fresh outlook regarding Syria, namely that it was a single region with a progressive population sharing common interests.« (77) Zentrale Bedeutung für diese Entwicklungen mißt die Autorin der Interaktion von Intellektuellen und Kaufleuten bei, wie sie sich im Beirut des 19. Jahrhunderts vollzog (80). Wesentliche Anstöße für die konzeptionelle Konstruktion einer syrischen Identität bzw. eines syrischen Nationalismus kamen dabei aber auch von den amerikanischen Missionaren. »The encounter between these missionaries and the Christian-Arab intellectuals should be treated dialectically, emphasising the dynamic role not only of the missionaries but also of that of the local Christian Arabs. The missionaries were another catalyst contributing to the process of building this Syrian identity. Yet, the final touch was to be that of the local Christian-Arab intellectuals.« (154) Als wesentliche Mittel, dieser neuen Identität Ausdruck zu verleihen, dienten den einheimischen Intellektuellen drei neue literarische Genres, »that were first formed by the Beirut middle stratum and that had hardly existed before in the Arab provinces: the press, a »new historiography« and historical novels. The evolution of these modern genres attests to a new kind of self-awareness or self identification. Syria as a unified political entity would not exist for several decades, but it had already begun to take conceptual shape in the cultural productions of this rising Beirut middle stratum.« (155)

Die Herausbildung einer eigenen syrischen Identität erscheint so in der Interpretation von Fruma Zachs im Wesentlichen als ein Werk der christlich-arabischen Intellektuellen Beiruts, die sich für die Propagierung ihrer Idee vornehmlich der Mittel Journalismus und Buchdruck bedienten. Die Frage, welche Wirksamkeit dieses Konzept außerhalb des doch sehr engen Zirkels gebildeter Buch- und Zeitungsleser entfaltete, bleibt allerdings unbeantwortet.

Gegen einige Thesen und Schlußfolgerungen der Autorin lassen sich Einwände geltend machen. So beweist sie mit ihrer Feststellung, die »syrischen und arabischen Parameter« der christlichen Identität in Syrien hätten sich erst während der Herrschaft von Bašīr II. entwickelt (70), ein eigenartiges Verständnis von Geschichtsabläufen. Zum einen verschiebt sie – ganz zu Recht – die Perspektive weg vom in der Forschung bisher für die Fragen von »modernen« Identitäten so zentral behandelten 20. Jahrhundert in frühere Epochen, zum anderen setzt sie aber wieder einen Fixpunkt, nämlich die Herrschaft Bašīrs, ganz so als sei diese Periode nicht auch das Produkt historischer Entwicklungen gewesen. Aber auch gegen die Beurteilung, bisweilen ja geradezu Glorifizierung Bašīrs sind gewisse Zweifel angebracht. Dem Emir wird von der Autorin als Förderer von Bildung und Kultur eine wichtige Rolle im intellektuellen Erwachen des Libanon zugeschrieben. Durch »sein Bewußtsein der Bedeutung der Bildung für den Wohlstand des Emirats« habe er entscheidend zur Herausbildung »eines gebildeten Mittelstandes mit einer führenden intellektuellen Elite« beigetragen, und der »Hof« Bašīrs in Dair al-Qamar sei dank des dort versammelten Literatenzirkels das geistige Zentrum Syriens gewesen. (28-30)

Auch in diesen Aussagen ist eine eigenwillige Verkürzung der historischen und geographischen Perspektive zu erkennen. Bildung, Wissenschaft, Kultur und Literatur hatten in der Frühen Neuzeit in Syrien, bezüglich der Christen vor allem in Aleppo, eine fruchtbare Tradition, die weit in die Zeit vor Bašīr zurückreicht. Und auch zur Zeit Bašīrs war das geistige Leben jenseits des »Fürstenhofes« nicht zum Erliegen gekommen (vgl. die einschlägigen Passagen in Georg

Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, Bd. 3, Vatikanstadt 1949 und für das späte 18. Jahrhundert auch Joseph Nasrallah, *Histoire du mouvement littéraire dans l'Eglise Melchite du Ve au XXe siècle*, Bd. IV/2, Louvain 1989 – Diese für einen Zugang zur »indigenous voice« der arabischen Christen, die sich uns ja vor allem durch literarische Werke vernehmbar macht, so essentiellen Werke wurden eigenartigerweise von der Autorin nicht konsultiert.).

Auffallend ist die geringe Bedeutung, die die Autorin den kirchlichen Akteuren in den von ihr untersuchten Prozessen der Identitätsbildung beimißt. Dabei waren die Kirchen und ihre Repräsentanten für die überwiegende Mehrzahl der Christen – auch der Mittelschicht – ohne Zweifel eine prägendere und verbindlichere Autorität als die Intellektuellen der Stadt Beirut. Kirchliche Positionen und Aktivitäten werden kaum wahrgenommen. Dies ist umso überraschender als die konfessionelle Zugehörigkeit für die Christen im Libanon ein entscheidendes Identifikationskriterium war und ist. Zudem verfügten die Kirchen, insbesondere die maronitische, auch als kulturelle und politische Akteure über bedeutenden Einfluß, dem sich auch die Intellektuellen nur schwer entziehen konnten – sofern sie dies überhaupt wollten. So war z. B. Buṭrus al-Bustānī, einer der Heroen des literarischen Wiedererwachens in der arabischen Welt, gezwungen, bei der Abfassung seines Wörterbuchs *Muḥiṭ al-Muḥiṭ* (2 Bde., Beirut 1867-1869) Rücksicht auf inhaltliche Forderungen der maronitischen Kirche zu nehmen, obwohl er dieser nicht mehr angehörte (Anṭuwān Libbus, *Tawaḡḡuhāt al-iklirūs al-mārūnī as-siyāsīya fī Ġabal Lubnān 1842-1867 [waṭā'iq Bkirkī]*, Beirut 1991, 218-219).

Fast völlig ausgeblendet bleibt auch die Rolle, welche die europäischen Missionare in einer Epoche spielten, die in Europa als Zeitalter des Nationalismus zu gelten hat. Der westliche Einfluß wird im Wesentlichen auf die Aktivitäten der amerikanischen Missionare beschränkt. Europa, das einen immer intensiveren Einfluß auf die Region auszuüben begann – politisch, wirtschaftlich, religiös, kulturell – bleibt erstaunlicherweise im Hintergrund.

Wenig Beachtung fand leider die zahlreiche neuere im Libanon erschienene Literatur zu einigen wichtigen Teilaspekten des Untersuchungsgegenstandes wie etwa der Geschichte der orthodoxen Kommunität, den Beziehungen zwischen dem Libanon und Europa, der Geschichtsschreibung im Libanon oder aber den kulturellen Leistungen der Maroniten und ihrer Mittlerrolle zwischen Ost und West. Aus der Fülle der Arbeiten seien hier nur einige genannt: May Davie, *Atlas historique des Orthodoxes de Beyrouth et du Mont Liban, 1800-1940*, Balamand 1999; Nada Sehnaoui, *L'occidentalisation de la vie quotidienne à Beyrouth, 1860-1914*, Beirut 2002, Bernard Heyberger und Carsten Walbner (Hrsg.), *Les Européens vus par les Libanais à l'époque ottomane*, Beirut 2002; Axel Havemann, *Geschichte und Geschichtsschreibung im Libanon des 19. und 20. Jahrhunderts. Formen und Funktionen des historischen Selbstverständnisses*, Beirut 2002; Yūsif Quzmā Ḥūrī, *Raḡul sābiq li-'aṣrihi – al-mu'allim Buṭrus al-Bustānī 1819-1883*, Beirut [1995]; Nasser Gemayel, *Les échanges culturels entre les Maronites et l'Europe. Du Collège Maronite de Rome (1584) au Collège de 'Ayn-Warqa (1798)*, 2 Bde., Beirut 1984. Bezüglich der in Syrien im 19. Jahrhundert geführten Debatte um eine zunehmende Verwestlichung (63ff., 71-75) ist verwunderlich, daß die Autorin einem explizit dieser Thematik gewidmeten Traktat von Buṭrus al-Bustānī keinerlei Bedeutung beigemessen hat (*Ḥiṭāb fī l-hai'a al-iḡtimā'iya wa-l-muqābala baina l-'awā'id al-'arabiya wa-l-ifranḡiyya*, hrsg. von Karam Rizq, Kaslik 1999 [ursprünglich: Beirut 1869]; vgl. auch Karam Rizq, »Le regard de Buṭrus al-Bustānī sur les Arabes et les Européens«, in: Heyberger, Walbner, *Les Européens*, 121-139).

Als eines der literarischen Genres, die im Zuge der Herausbildung einer neuen christlich-arabischen Identität entstanden seien und zu deren Propagierung beigetragen hätten, will die

Autorin eine «moderne Historiographie» ausmachen, die sich in wichtigen Aspekten von der traditionellen Geschichtsschreibung in der Region unterscheidet. «The transformation in Christian-Arab self-definition, from the traditional concept of *Bilād al-Shām* to the territorial concept of Syria, also introduced a new genre into Syrian historiography. The genre of traditional historiography that focused on cities in *Bilād al-Shām*, shifted to the genre of modern historiography which focused on the history of Syria as a country.» (173)

Diese Untergliederung in »modern« und »traditionell« bleibt unscharf und gewollt. Unverständlich bleibt, wieso der neuen Geschichtsschreibung die traditionelle muslimische Historiographie als Vorläufer gegenübergestellt wird (173-175), obwohl sich die Autorin doch explizit mit den Vorstellungen christlicher Intellektueller auseinandersetzt. Hier wäre eher ein Rekurs auf die christlich-arabische Historiographie angebracht gewesen, in der die Behandlung größerer geographischer Einheiten durchaus anzutreffen ist. Sowohl die Patriachengeschichtsschreibung der Orthodoxen, die sich ja auf eine klar definierte geographische Einheit, nämlich das in der frühen Neuzeit im Prinzip mit den *Bilād al-Šām* deckungsgleiche Patriarchat von Antiochia (s. a. 183) bezieht, als auch die Werke von Iṣṭifān ad-Duwaiḥī, Miḥā'il Braik, Rūfā'il Karāma und Ḥanāniyā al-Munaiyir (der übrigens nicht wie auf Seite 35, Anm. 70, behauptet ein maronitischer Priester war, sondern der griechisch-katholischen Gemeinschaft angehörte, und dessen Werk *ad-Durr al-marṣūf fi tāriḥ aš-Šūf* trotz des irreführenden Titels auch Ereignissen außerhalb der Region des Šūf-Gebirges Erwähnung tut) u. a. behandeln überregionale geographische Räume und sind keine »Stadtgeschichten«. Wenn man hier eine Spezifizierung vornehmen will, dann eher bezüglich des vorrangigen bis ausschließlichen Bezugs auf die eigene Kommunität. So erscheint denn das Abgehen von einer auf die eigene Kommunität bezogenen Sicht hin zu einer stärker das Miteinander verschiedener Gruppierungen betonenden Betrachtungsweise (vgl. auch 182) als das wesentliche Novum der »modernen« Geschichtsschreibung in der Region. (Zur Geschichtsschreibung im Libanon des 19. Jahrhunderts siehe die fundierten Ausführungen im oben genannten Werk von Axel Havemann.)

Ein abschließendes Fazit zur vorliegenden Arbeit fällt gemischt aus. Die Arbeit gewährt zwar aufschlußreiche Einblicke in die Frühgeschichte der Genese der modernen syrischen Identität, stellt deren Entstehungsprozesse aber nicht umfassend und allgemeingültig dar. Der Fokus ist stark auf eine ohne Zweifel wichtige Gruppe von Intellektuellen verengt, deren Einfluß auf weitere Kreise der Bevölkerung angenommen, aber nicht bewiesen wird. Desweiteren krankt die Arbeit an einer schon angesprochenen Verkürzung der historischen und geographischen Perspektive. Vieles, was für Beirut im 19. Jahrhundert als charakteristisch beschrieben wird (Einbeziehung in Weltmarktaktivitäten, starke Präsenz von europäischen Händlern, Konsuln und Missionaren, intellektuelle Aktivitäten), hatte auch schon für das Aleppo des 17. Jahrhunderts zugetragen (vgl. 57). Und trotz der bedeutenden, ja hervorragenden Rolle Beiruts muß auch die intellektuelle Karte Syriens im 19. Jahrhundert deutlich weiter gefaßt werden, als dies die Autorin getan hat.

Carsten-Michael Walbinger

Franz-Jürgen Schmitz (Herausgeber und Bearbeiter), *Das Verhältnis der koptischen zur griechischen Überlieferung des Neuen Testaments. Dokumentation und Auswertung der Gesamtmaterialien beider Traditionen zum Jakobusbrief und den beiden Petrusbriefen*, Berlin – New York (de Gruyter) 2003 (= *Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung*; Band 33), VIII, 650 Seiten, ISBN 3-11-017748-X, 198,00 Euro

Der Titel des hier vorliegenden, vom Umfang her beeindruckenden Werkes weckt höchste Erwartungen – verspricht er doch neue Erkenntnisse zu Bestimmung des Verhältnisses von zwei der ältesten, hochrangig wichtigen Tradierungsströme des neutestamentlichen Textes. Aber je länger der Rezensent sich den Inhalten des Buches widmete, desto größer wurde seine Enttäuschung: Was das Buch nämlich bietet, ist das, was sein Untertitel sagt – wobei die Aussage »Auswertung« auch noch geeignet ist, Mißverständnisse beim Benutzer hervorzurufen (vgl. unten unter 3). Die Schlüsse zum Verhältnis der koptischen zur griechischen Überlieferung werden nicht etwa vom Bearbeiter des Buches zur Diskussion gestellt – die muß vielmehr jeder Benutzer auf Grund des vorgelegten Materials sich selber erarbeiten. Dazu ist es nützlich, den seit einigen Jahren vorliegenden Versuch einer kritischen Edition des sahidischen Textes der »Katholischen Briefe« des Neuen Testaments vergleichend heranzuziehen, den Karlheinz SCHÜSSLER 1991 vorgelegt hat.¹

Betrachten wir die Gliederung in Kapitel und deren Umfang als Indikatoren für die Schwerpunkte des Buches:

(1) Einleitung, S. 1-48

Hier wird ein kurzer Überblick über den Stand der Forschung gegeben (S. 3f.), insbesondere auch zu den in Münster am Institut für neutestamentliche Textforschung (INTF) erzielten Fortschritten in der Erfassung neuer Textzeugen gegenüber Schüsslers eben genannter Textausgabe. Doch bleibt hier manche Angabe eigenartig ungenau oder benutzerunfreundlich. So sollten zur Reduzierung der Zahl von Schüsslers sahidischen Textzeugen von 65 auf 59 (S. 4) die betroffenen sechs Hss.-Nummern genannt werden: Schüsslers Nr. 43 (gehört zu 42), 52 (Zitat), 53 (gehört zu 51), 68 (Amulett?), 69 (Ostrakon) und 71 (dasselbe). Ebenso wäre es gut gewesen zu erfahren, welche denn die elf gegenüber Schüssler neuen Textzeugen sind – und weshalb die Verteilung der jetzt 70 Textzeugen auf Text- und Lektionar-Hss. in Prozentzahlen ausgedrückt wird, bleibt unerfindlich (42 Textzeugen stammen aus Text-Hss., 28 aus Lektionar-Hss.).

Es folgt auf S. 5-48 eine »Handschriftenliste zu allen (sieben) Katholischen Briefen«, deren Schwergewicht auf dem sahidischen Material liegt (= S. 7-44), die aber auch sechs nicht unwichtige Textzeugen in anderen regionalen Sprachformen verzeichnet (= S. 45-48). Die sahidischen Textzeugen werden nach ihrer am INTF in Münster festgelegten Numerierung aufgeführt, also als »sa 15^L«, »sa 31«, »sa 32« usw. Das führt nunmehr für die Katholischen Briefe dazu, daß wir für die Textzeugen drei verschiedene moderne Siglierungs-Systeme haben bzw. erhalten werden, nämlich: Schüssler: Kath. Br. (1991) – Schmitz (= INTF) (2003) – Schüssler: *Biblia Coptica* III, Lieferung 1ff. (2001ff.)².

1 Karlheinz Schüssler (Bearbeiter bzw. Übersetzer), *Die Katholischen Briefe in der koptischen (sahidischen) Version*, 2 Bände (Text/Übers.), Lovanii (Peeters) 1991 (= CSCO 528/529 = *Scriptores Coptici* 45/46). Im folgenden wird der Textband als »Schüssler, Kath. Br.« zitiert werden.

2 Karlheinz Schüssler (Herausgeber), *Biblia Coptica. Die koptischen Bibeltex-te*. Band 3: *Das sahidische Alte und Neue Testament. Vollständiges Verzeichnis mit Standorten*, Lieferung 1: sa 500-520, Wiesbaden (Harrassowitz) 2001/Lieferung 2: sa 521-540, ebenda 2003/Lieferung

So haben wir dann beispielsweise

Schmitz	Schüssler 1991	Schüssler 2001ff.
sa 15 ^L	Nr. 30	sa 530 ^L
sa 32	Nr. 25	sa 519
sa 33	Nr. 9	sa 518
sa 34	Nr. 36	sa 543
sa 35 ^L	Nr. 11	sa 542 (sic)
sa 602	Nr. 28	sa 558
sa 603	Nr. 40	sa 547
sa 604	Nr. 60	sa 560

Es wird also bei Bezugnahmen auf die Textzeugen äußerste Sorgfalt geboten sein, um diese eindeutig identifizieren zu können. Bedauerlicherweise wird das dadurch erschwert, daß einer von den 70 sahidischen Textzeugen auf dem Wege zur Handschriftenliste (wohl durch ein redaktionelles Versehen) »verlorengegangen« ist, nämlich die im INTF erfaßte Hs. sa 120, deren Fragmente R und S Text aus den Katholischen Briefen enthalten (= Schüssler, Kath. Br. Nr. 57; Beschreibung des Textzeugen bei Schmitz/Mink, Liste der koptischen Hss. des N. T. I, Teil 1 (1986)³, S. 299-321, besonders S. 319-321, und bei Schüssler, op. cit. (Text), S. XCIVf.). Der Textzeuge ist auf S. 10 zwischen sa 35^L und sa 291^L nachzutragen; er ist in der Textsynopse zu Jak 1,1-2,1 auf S. 61-92 berücksichtigt.

(2) »Dokumentation«, S. 49-493

Die Dokumentation besteht nach den nötigen Vorbemerkungen zum Abschnitt (S. 51-58) in ihrem Hauptteil (S. 59-471) aus einer synoptischen Darbietung des relevanten Textmaterials zum Jakobusbrief (S. 61-201), zum I. (S. 202-368) und zum II. (S. 369-471) Petrusbrief. Es werden dargeboten

- a) die auswertbaren⁴ sahidischen Textzeugen nach ihrer Nummernfolge in der Handschriftenliste in synoptischer Form untereinander angeordnet;
- b) darunter steht dann die Überlieferung in anderen regionalen Formen des Koptischen, und zwar A (= achmimische Überlieferung), B (= bohairische Überlieferung, nach der Edition von Horner 1905) und V (= Text der Hs. Ann Arbor, P. Mich. 3520⁵);
- c) darunter dann der griechische Text der Briefpassage nach der Editio critica maior des INTF⁶;
- d) durch einen Doppelstrich getrennt, findet sich dann im unteren Teil der Seite der kritische Apparat zu den dargebotenen Texten, und zwar in der linken Spalte der Apparat zum (zu den) koptischen Text (Texten), mit Referenz auf die jeweils korrelierende griechische Textfassung, in

3: sa 541-560, ebenda 2004 (und ff.; vgl. die Rezension zu Lief. 1 und 2 in diesem Band). Im folgenden wird das Werk als »Schüssler, Biblia Copt. III« zitiert werden.

3 Franz-Jürgen Schmitz/Gerd Mink (Bearbeiter), Liste der koptischen Handschriften des Neuen Testaments I: Die sahidischen Handschriften der Evangelien, Teil 1, Berlin-New York (de Gruyter) 1986 (= ANTF 8). Wird im rezensierten Werk einfach als »Liste« zitiert.

4 Von den korrigiert 70 Textzeugen, die in der »Handschriftenliste« aufgeführt sind, enthalten 55 Text aus den hier behandelten Briefen. Davon sind zehn Zeugen wegen ihres Zustandes (acht) bzw. wegen Nichtauffindbarkeit (zwei) nicht kollationierbar, s. S. 51.

5 Die Hs. wurde inzwischen publiziert: Hans-Martin Schenke (in Zusammenarbeit mit Rodolphe Kasser; Herausgeber), Papyrus Michigan 3520 und 6868 (a). Ecclesiastes, Erster Johannesbrief und Zweiter Petrusbrief im fayumischen Dialekt, Berlin-New York (de Gruyter) 2003 (= TU 151).

6 Barbara Aland u. a. (Herausgeber), Novum Testamentum Graecum. Editio critica maior. IV: Die Katholischen Briefe, Lieferung 1: Der Jakobusbrief, Stuttgart (Deutsche Bibelgesellschaft) 1997; Lieferung 2: Die Petrusbriefe, ebenda 2000.

der rechten Spalte der Apparat zum griechischen Text mit Bezugnahme auf die entsprechende(n) koptische(n) Textfassung(en).

Der Dokumentationsteil wird auf S. 473-493 durch »Ergänzende Angaben zur koptischen Bezeugung« abgeschlossen, in denen eine umfangreiche Reihe von Stellen nach dem Ablauf der Briefe vorgestellt wird, die Textprobleme enthalten, die in einer Textsynopse nicht erläutert werden können.

Dieser Hauptteil des Buches (445 von insgesamt 650 Seiten, also mehr als zwei Drittel der Textmenge) macht den Rezensenten auch und gerade wegen seines Umfangs ratlos, weil

a) eine Hochrechnung auf Grund des Textumfanges der Briefe in der gängigen Handausgabe des griechischen Textes des Neuen Testaments (Nestle-Aland, *Novum Testamentum Graece*, 27. Auflage; dort 27 von 680 Textseiten) ergibt, daß für eine entsprechende synoptische Textdarbietung zum gesamten koptischen N. T. 25 mal 411 Textseiten nötig wären. Wer soll denn ein solches Werk sinnvoll benutzen können??

b) die eben gestellte Frage aber auch schon für das hier vorliegende Teilwerk gilt – bleibt doch die im Titel versprochene »Auswertung«, für die der Bearbeiter in entsagungsvoller Kleinarbeit Textmaterial und Hilfsmittel dazu bereitgestellt hat, im Grunde der kritischen Durchsicht des Benutzers überlassen. Hier besteht die Gefahr, in der (scheinhaften) Fülle des Materials zu ertrinken – oder sich seufzend dazu zu entschließen, besser die Textausgabe von Schüssler zu benutzen.

c) die synoptische Darbietungsform zwar unbestrittene Vorteile hat, aber bei derartigen Texten zu einer Vielzahl von Redundanzen führt. Diese Redundanzen werden hier noch durch die Beziehung Text/Apparat verstärkt, wenn z. B. die Textpassage, die sechs sahidische Textzeugen gleichlautend bieten, im Apparat noch einmal wiederholt und dort mit den Siglen der Zeugen versehen wird, die doch auch oben auf der Seite angegeben sind. Dazu treten dann noch Redundanzen zwischen der linken und der rechten Spalte des Apparates.

(3) »Auswertung«, S. 494-629

Hier legt der Bearbeiter ein besonders sprödes Material vor, das in besonderer Weise das Verhältnis der koptischen zur griechischen Überlieferung beleuchten soll, dessen Bezeichnung als »Auswertung« dem Rezensenten aber nicht einzuleuchten vermag. Es handelt sich nämlich um Tabellen, in denen die Ergebnisse der Auszählung von Übereinstimmungen zwischen koptischen und griechischen Textzeugen bzw. von koptischen Textzeugen untereinander zusammengefaßt sind, und zwar jeweils nach den behandelten Briefen geordnet. So werden dann etwa in Tabellen festgehalten

– die Übereinstimmungen der einzelnen koptischen Textzeugen mit allen griechischen Textzeugen der *Editio critica maior*, S. 496-585; z. B. die Übereinstimmung von sa 33 im Jakobusbrief auf S. 498-501 oder von sa 603 im I. Petrusbrief auf S. 551-553;

– Übereinstimmungen der einzelnen koptischen Textzeugen untereinander

a) an Stellen mit griechischem Apparat in der *Editio critica maior*, S. 596-612,

b) nach Vollkollationen, S. 613-629.

Zu diesen beiden Abschnitten gibt es jeweils einen Paragraphen »Auswertung« (S. 612 bzw. 629), in dem die besonderen Positionen von Textzeugen im Überlieferungsgeflecht charakterisiert werden.

Immerhin läßt sich sagen, daß die hier vorgestellte Feststellung von Übereinstimmungen dazu beiträgt, die Relationen zwischen verschiedenen Textzeugen und ihre charakteristischen Rollen in der Überlieferung überprüfbarer als bisher herauszuarbeiten.

(4) Die abschließenden Kapitel, S. 631-650

Die beiden Kapitel »Herkunft und Bedeutung der herausragenden koptischen Handschriften« (S. 631-634) und »Zu den koptischen Übersetzungen« (S. 635-650) sind im Vergleich zu den

vorhergehenden Kapiteln sehr kurz geraten. Im »Herkunft«-Kapitel stehen die sieben Handschriften im Mittelpunkt, die der Bearbeiter dem Hamuli-Fund zurechnet. Doch ist hier größte Vorsicht bei weitergehenden Schlüssen geboten, da vier der Textzeugen *nicht aus Hamuli stammen* (sa 604, sa 644) bzw. unklarer Provenienz sind (sa 601, sa 646). Im »Übersetzungen«-Kapitel folgt auf einleitende generelle Bemerkungen ein Abschnitt, in dem die koptischen verbalen Formen mit Modus und Tempus der griechischen Formen konfrontiert werden, die erstere in die koptische Sprache übertragen wollen (S. 639-647). Den Schluß bildet ein Abschnitt, der die Verwendung griechischer Fremdwörter im Koptischen des Textes der Briefe beleuchten will (S. 648-650). Diese Ausführungen erscheinen dem Rezensenten weitgehend mißlungen, weil dem Bearbeiter die Probleme der Lehnbeziehungen zwischen Sprachen weitgehend unbekannt sind⁷ – was schon sein unproblematisierter Gebrauch von »Fremdwörter« zeigt.

Gesamtfazit: Der Benutzer des Buches wird mit einem geordnet erscheinenden Wust von Material konfrontiert, dessen Erschließung im Hinblick auf die Programmatik des Buchtitels erst erarbeitet werden muß.

Jürgen Horn

Karlheinz Schüssler (Hrsg.), *Biblia Coptica*. Die koptischen Bibeltexte, Band 3: Das sahidische Alte und Neue Testament. Vollständiges Verzeichnis mit Standorten. Lieferung 1: sa 500-520, Wiesbaden (Harrassowitz) 2001, VII, 124 Seiten, Tafel 1-6, ISBN 3-447-04458-6, 54,00 Euro; dass., Lieferung 2: sa 521-540, ebenda 2003, VII, 152 Seiten, Tafel 1-5, ISBN 3-447-04733-X, 59,00 Euro¹

Das ambitiöse Unternehmen, das der Herausgeber mit Hilfe des von ihm begründeten »Forschungsinstituts für Koptologie und Ägyptenkunde« an der Universität Salzburg betreibt und dessen Gesamtrahmen er vor über zehn Jahren in dieser Zeitschrift vorgestellt hat,² will in einem gewichtigen ersten Schritt dadurch eine dauerhafte Basis für die weitere Arbeit schaffen, daß ein beschreibendes *Verzeichnis aller bekannten koptisch-sahidischen handschriftlichen Zeugen mit Bibeltexten* erstellt wird. Dieses Verzeichnis ist auf fünf Bände geplant (Band 1-2: Altes Testament; Band 3-4: Neues Testament; Band 5: Indizes zum Gesamtwerk). Der Band 1 ist in vier Lieferungen von 1995 bis 2000 erschienen und stellt 120 Textzeugen zum Alten Testament vor, die als sa 1 bis sa 120 numeriert sind³; drei der Lieferungen wurden in dieser Zeitschrift von C. Detlef G. Müller

7 Wie sonst ist eine Formulierung wie »An über 500 Stellen läßt sich (im Textmaterial) die Praxis von Adaption griechischer Wörter als Fremdwörter bzw. deren Übersetzung mit einem eigenen koptischen Wort beobachten« (S. 648) zu erklären? *An allen Stellen* werden nämlich die Wörter bzw. Phrasen des griechischen Ausgangstextes in die koptische Sprache überführt, und zwar mit Hilfe eigensprachlicher Ausdrücke, mit Hilfe von Lehnbildungen (*calques*) oder von (meist aus dem Griechischen) entlehnten Wörtern.

1 Die beiden Lieferungen werden im Rahmen dieser Rezension als »BC III (1)« bzw. »BC III (2)« zitiert werden.

2 Karlheinz Schüssler, Das Projekt »Biblia Coptica Patristica«, OrChr 79, 1995, S. 224-229.

3 Karlheinz Schüssler (Hrsg.), *Biblia Coptica*. Die koptischen Bibeltexte. Band 1, Lieferung 1: sa 1-20, Wiesbaden (Harrassowitz) 1995; Lieferung 2: sa 21-48, ebenda 1996; Lieferung 3: sa 49-92, ebenda 1998; Lieferung 4: sa 93-120, ebenda 2000. Im folgenden als »BC I (1)/I (2) usw.« zitiert.

vorgestellt.⁴ Die Textzeugen werden im Rahmen des Werkes nicht nach einer vorgeplanten sachlichen Gliederung des Materials numeriert, sondern erhalten ihre Nummer nach dem Numerus-currens-Prinzip, d. h. es werden jeweils die Textzeugen vorgestellt, zu denen die Materialerfassung abgeschlossen werden konnte. Dieses Vorgehen ermöglicht sicher ein schnelleres Erscheinen des Werkes, führt aber auch zu einer »wilden« Abfolge der textlichen Zeugen, die man auch beklagen kann.⁵ Im Sinnes dieses arbeitsökonomischen Voranschreitens ist wohl auch das »Springen« des Herausgebers von Band 1 auf Band 3, damit vom Alten zum Neuen Testament, zu erklären⁶ – weil einfach in den Sammlungen des Salzburger Forschungsinstitutes bereits sehr viel Material zu neutestamentlichen Textzeugen vorlag, das schon die abschließende »Publikationsreife« erlangt hatte. So beginnt nun mit dem Textzeugen sa 500 in der Lieferung 1 von Band 3 ein neuer Abschnitt des Werkes, nämlich das beschreibende Verzeichnis der Textzeugen zum Neuen Testament. Die Nummern sa 121 bis sa 499 sind für weitere Zeugen zum sahidischen Alten Testament freigehalten.

In den beiden hier vorgestellten Lieferungen des Werkes werden nun 41 Textzeugen beschrieben, die nach Schüsslers Kategorisierung⁷ auf vier Zeugentypen entfallen: a) 35 Texthandschriften; b) 1 Lektionar (sa 530^L); c) 3 Schreibübungen (sa 514^{ex}, 527^{ex}, 540^{ex}); d) 2 Zeugen mit anderer Abzweckung (sa 535^{div}, 537^{div}). Nach den Schreibmaterialien ergibt sich folgende Gruppierung: a) Papyrus: 7 Textzeugen; b) Pergament: 29 Textzeugen (davon sind zwei Palimpseste: sa 517, sa 529); c) Papier: 1 Textzeuge (sa 520); d) Ostraka: 3 Textzeugen (= oben Zeugentyp c); e) Holztafel: 1 Textzeuge (sa 535^{div}).

In Schüsslers »wildwüchsigem« Numerierungssystem verbergen sich auch eine Reihe von »guten alten Bekannten« aus der Gattung der koptischen biblischen Handschriften, so etwa

- sa 501 = Pap. Bodmer XIX
- sa 504 = bilingue Evangelien-Handschrift (griechisch/koptisch) aus dem Weißen Kloster
- sa 505 und 506 = Handschriften aus dem Jeremias-Kloster bei Saqqāra (= Chester Beatty Ms. A bzw. B)
- sa 515 = Acta-Handschrift in Berlin, Papyrussammlung der Staatlichen Museen
- sa 519 = Apokalypse-Handschrift in Berlin, Staatsbibliothek (+ Supplementblätter in London, British Library)
- sa 530^L = Jahreslektionar in New York, Pierpont Morgan Library M573.

Die Textzeugenbeschreibungen sind äußerst gründlich und bieten einen großen Reichtum an Fakten. Einen bedeutenden Fortschritt gegenüber den von Vaschalde vorgelegten Listen zum sahidischen Bibeltext⁸ stellt insbesondere die Genauigkeit dar, mit der angegeben wird, welche Partien des neutestamentlichen Textes in welchem Bruchstück des jeweiligen Textzeugen enthalten sind.

Trotz der Faktenfülle bleiben aber auch eine Reihe von Fragen, die sich dem Rezensenten als intensivem Nutzer von Schüsslers Werk stellen⁹ – etwa die Frage, ob nicht Schreibmaterial und

4 In OrChr 81, 1997, S. 258f. (Lief. 1); 84, 2000, S. 256 (Lief. 3); 85, 2001, S. 270 (Lief. 4).

5 So etwa Philippe Luisier zu BC I (3) in ThLZ 125, 2000, Sp. 966.

6 Moniert von Luisier in ThLZ 128, 2003, Sp. 378.

7 »Reine Bibelhandschriften«/»Lektionarhss.«/»liturgische Texte«/»andere diverse Texte« (sic)/»Schreibübungen«, so BC I (1), S. 2. Eine klare Herausarbeitung der Zeugentypen fehlt.

8 In Revue Biblique N. S. 16 (= 28), 1919 bis 31, 1922, vgl. BC I (1), S. 18.

9 Rez. teilt dabei weitgehend die kritischen Anfragen, die Philippe Luisier in seinen Rezensionen zu BC gestellt hat: ThLZ 125, 2000, Sp. 965f., zu BC I (3); 126, 2001, Sp. 909, zu

Beschriftungsmodus (ein- oder zweikolumnig) viel weiter an die Spitze der Beschreibung, vielleicht sogar in ihr »Lemma« gehören. Auch die Frage, ob nicht die Wichtigkeit der Provenienz von Textzeugen ein eigenes Sublemma im Rahmen der Beschreibung erforderlich macht, möchte der Rez. bejahen.¹⁰ Besonders hervorgehoben werden soll aber hier die Frage nach der Organisation der Literaturangaben, die für die Sublemmata »Edition« und »Literatur« eine Rolle spielt. Das hier von Schüssler konsequent befolgte Prinzip der alphabetischen Abfolge nach Autorennamen verursacht dem Rez. ziemliches Unbehagen – besonders wenn die Reedition eines Texts vor seiner Erstpublikation genannt wird.¹¹ Aber wäre nicht auch sonst die zeitliche Abfolge der Publikationen sinnvoller? Könnte man damit doch nach Meinung des Rez. den Fortschritt/Stillstand/Rückschritt in der koptologisch-bibelwissenschaftlichen Erkenntnis nachvollziehen. Dann wären als Beispiel die Literaturangaben zum Fragment sa 531.15 etwa so einzuordnen: Engelbreth: Verzeichnis (1795) – Zoega (1810)¹² – Hyvernat: Étude II (1896) – Gregory (1902)¹³ – Balestri (1904) – Horner III (1911)¹⁴ – Hebbelynck II (1912) – Vaschalde, RB 30 (1921) – Till, ZNW 39 (1940) – Jansma (1973)¹⁵ – Schmitz/Mink: Liste I, 1 (1986). Hier wäre dann noch Sauget, Muséon 85 (1972) einzuordnen; dieser Beitrag erscheint bei Schüssler ohne Nennung des Autors nur als kryptischer Klammerzusatz zu »Zoega«.¹⁶

Abkürzungen für die Literatur, auf die zu den Textzeugen verwiesen wird, sind für ein Werk wie das hier besprochene dringend geboten. Über die nicht gerade große Homogenität des von Schüssler benutzten Abkürzungssystems ließe sich noch hinwegsehen; die Benutzbarkeit des Werkes gewönne aber viel dadurch, daß die Kürzel schnell aufgelöst werden können. Letzteres aber gilt nur mit starken Vorbehalten. Ich führe das Problem an Hand der Literaturkürzel in der Beschreibung von sa 511 und sa 531 vor:

BC I (4); 128, 2003, Sp. 376-378, zu BC II (1) und I (1), (sic). Er teilt aber auch Luisiers relativierende Frage an sich selbst: »Mais peut-être sommes-nous trop exigeant?« (ThLZ 128, 2003, Sp. 378).

10 Mit Frank Feder in seiner Rez. zu BC III (2), OLZ 100, 2005, Sp. 405-408.

11 Heftig moniert von Luisier in ThLZ 126, 2001, Sp. 909.

12 Entgegen seiner Angabe in BC I (1), S. 19 benutzt Schüssler nicht den Nachdruck 1903 von Zoegas »Catalogus«; dieser enthält nämlich keine Seiten, die durch mit Asteriscus versehene römische Zahlen paginiert sind. Solche Seiten, nämlich S. V*-XLIII*, sind erst im Zoega-Nachdruck Hildesheim (Olms) 1973 enthalten, s. Anm. 16.

13 Der hier gemeinte Titel *fehlt* in allen Abkürzungsverzeichnissen zu BC I (1) bis III (2). Es handelt sich um Caspar René Gregory, Textkritik des Neuen Testamentes, Band II, Leipzig (Hinrichs) 1902. Hier finden sich auf S. 534-537 und S. 547-552 wertvolle Bemerkungen und Listen zur sahidischen Übersetzung des Neuen Testaments (Nachträge dazu in Band III, ebenda 1909, S. 1305f. und S. 1310f.).

14 Das Fragment ist bei Horner Teil von dessen Textzeugen »73«. Aus diesem Zeugen teilt Horner in seiner Ausgabe des Textes von Lukas 3,5 bis 4,39 (= Horner II, 1911, S. 46-75) eine Reihe von Lesarten mit; warum das bei Schüssler nicht aufgeführt wird, bleibt dem Rez. unklar.

15 Jansmas Arbeit ist nicht nur als Dissertationsdruck – so BC III (2), S. 3 – sondern auch als »normale« Publikation erschienen: Groningen (Wolters-Noordhoff) 1973 (Scripta Archaeologica Groningana; 5).

16 Joseph-Marie Sauget, Introduction historique et notes bibliographiques au catalogue de Zoega, Muséon 85, 1972, S. 25-63. Dieser Aufsatz wurde fotomechanisch reproduziert dem Nachdruck von Zoegas »Catalogus«, Hildesheim (Olms) 1973 als Vorspann beigegeben; er erhielt dort die Paginierung S. V*-XLIII*, wobei S. V* = Erstausgabe S. 25, S. XLIII* = Erstausgabe S. 63. Verweisungen auf Saugets Aufsatz werden in BC ohne Autorenanzeige als Zusatz zu »Zoega« mit der Paginierung des Nachdrucks 1973 gegeben, vgl. oben Anm. 12.

- a) sa 511 bietet 21 Kurztitel, von denen 17 auch zu sa 531 vorkommen;
- b) sa 531 bietet 20 Kurztitel, von denen 17 auch zu sa 511 vorkommen.

Zu den 17 gemeinsamen Kurztiteln und zu den vier plus drei Kürzeln des jeweiligen »Sondergutes« finden sich die vollständigen Titelangaben

- (1) für 15 Kurztitel in BC I (1)
- (2) für 1 Kurztitel in BC I (3)
- (3) für 3 Kurztitel in BC I (4)¹⁷
- (4) für 1 Kurztitel in BC III (1)
- (5) für 1 Kurztitel in BC III (2).
- (6) Für 3 Kurztitel finden sich überhaupt keine Angaben in BC I (1) bis III (2).¹⁸

Der Benutzer muß also für die Literatur zu zwei Textzeugen die Abkürzungsverzeichnisse von fünf Lieferungen aufschlagen, wobei noch ein Rest von drei auf diesem Wege nicht aufklärbaren Kurztiteln verbleibt. Diesen Befund hält der Rez. für unbefriedigend, da hier die Benutzerfreundlichkeit des Werkes stark beeinträchtigt wird.

Leider können aber auch oberflächlich vollständige Angaben zum Titel den Benutzer in eine Sackgasse führen – so im Falle eines Bruchstückes mit Markus 11,29 bis 15,22 in der Markus-Bibliothek zu Venedig (sa 531.14), das G. L. Mingarelli¹⁹ im Fasc. III seiner Ausgabe der koptischen Handschriftenfragmente der Sammlung Nani (Venedig) 1785 in Bologna publiziert haben soll.²⁰ Diese Textausgabe war zwar geplant, sie war aber nur bis zum Druck der Korrekturbögen von S. (I) bis LXXII gediehen, als der gelehrte Herausgeber 1793 starb. Darauf weist der Aufsatz von Teza hin, der unter »Literatur« zu sa 531.14 genannt wird.²¹ Zwei erhaltene Exemplare der Korrekturbögen kann der Rez. außerhalb von Bologna nachweisen, nämlich in Venedig, Biblioteca Nazionale Marciana²² und in Berlin, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz²³. Das Fragment steht dort tatsächlich auf den Druckseiten III bis XXXV und ist fälschlich als »XVII« numeriert, was auf den unfertigen Textzustand des Druckes hinweist.²⁴ Damit kann es nur höchst eingeschränkt als »publiziert« gelten.

17 Sofern »Winstedt III« (zitiert zu sa 511.17) = »Winstedt, PSBA 27« (so BC I (4), S. 4) ist.

18 Es handelt sich um die Kurztitel

a) »Boud'hors, ICCSt V« (zitiert zu sa 511.9, 511.10, 511.11)

b) »Boud'hors, SKCO 6.2« (zitiert zu sa 511.10 und zu sa 531.1.3, 531.5, 531.18, 531.19)

c) »Gregory (1902)« (zitiert zu sa 511.6, 511.7, 511. 15, 511.16 und zu sa 531.14, 531.15); zur Auflösung s. oben Anm. 13.

19 Der Name des italienischen Autors lautet Giovan(ni) Luigi Mingarelli, in latinisierter Form »Johannes Aloysius Mingarellius«.

20 Als Fragment XVII (sic) in »Fasc. III. Bononiae 1785« seiner »Aegyptiorum codicum reliquiae ...«, s. die Angaben unter »Edition« zu sa 531.14.

21 Tezas Kenntnisse beruhen auf dem Exemplar der Korrekturbögen (»bozze«), das unter den nachgelassenen Papieren Mingarellis in der Universitätsbibliothek Bologna aufbewahrt wird. Dieses Exemplar umfaßt aber nur LXIV gedruckte Seiten (Teza a. a. O.).

22 Das Exemplar wird bei den Handschriftenkatalogen unter der Signatur »Cons. Cat. Mss. Marc. 9« aufbewahrt (briefliche Mitteilung der Bibliothek an den Rez.).

23 Es ist dort an die Fasc. I-II von Mingarellis »Aegyptiorum codicum reliquiae« (vgl. BC I (1), S. 15 unter »Ming«) angebunden; Signatur des Werkes: 4° Ao 3613 (nach Einsichtnahme durch den Rez.).

24 Entsprechend werden dort die folgenden drei Fragmente mit »XVIII«/»XIX«/»XX« bezeichnet, obwohl die Fasc. I-II von Mingarellis Werk bereits die Handschriftenfragmente I bis XVII behandelt hatten, vgl. die Angaben zu sa 531.14 unter »Sonstiges« (lies dort aber statt »Fasc. I« vielmehr »Fasc. I-II«).

Trotz der hier vorgetragenen kritischen Gesichtspunkte behält das Schüsslersche Werk seine großen Meriten. Es wird den Zugriff auf die handschriftlichen Zeugen des sahidischen biblischen Textes sehr erleichtern (und macht ihn partiell jetzt schon leichter). Gerade angesichts seiner großen Ambitionen hat es aber auch eine kritische Begleitung verdient, die dem Unternehmen förderlich sein wird. Möge es weiterhin zügig voranschreiten!

Jürgen Horn

Koptische Handschriften 4. Die Handschriften der Staatsbibliothek zu Berlin. Teil 1: Liturgische Handschriften 1. Beschrieben von Lothar Störk (Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland Bd. XXI, 4), Stuttgart (Franz Steiner) 2002, ISBN 3-515-07360-4, 68,00 Euro

Die Neubeschreibung der staatlich verwahrten koptischen Manuskripte in der jetzigen Hauptstadt Berlin setzt ausgerechnet mit jenen Liturgica ein, die Ludwig Stern (1846-1911) bei ihrer ersten, handschriftlichen Katalogisierung zu noch preußisch-königlichen Zeiten als »minderwerthige« Literaturgattung bewertet hatte. Der vorliegende erste Teilband bearbeitet 22 bibliographische Einheiten, sämtlich mit gottesdienstlichen Texten in koptisch-bohairischer Sprache nebst den zur Entstehungszeit üblichen arabischen Beigaben bzw. Versionen¹.

Der durch seine Kataloge der bedeutenden Fragmentensammlung koptischer Handschriften in Hamburg (VOHD XXI, 2f.) bestens ausgewiesene Lothar Störk verbindet eine Beschreibung der äußeren Gestalt der Manuskripte, vor allem des Schriftbildes, mit einer Detailanalyse ihres Inhalts. Nach Art der als vorbildlich geltenden und auch als liturgiewissenschaftliches Hilfsmittel bewährten Coptica-Kataloge der Vatikanischen Bibliothek (1937/47) wird der jeweilige Bestand an Lesungen, Gebeten und Gesängen Stück für Stück festgestellt sowie mit veröffentlichtem und, in geringerem Umfang, mit sonstigem Material verglichen. Im Unterschied zu den »Römern« Anton Hebbelynck und Arnold Van Lantschoot greift Störk zum einen nicht durchgängig auf die im 18. Jh. veranstalteten römischen Drucke koptischer liturgischer Bücher zurück (allein das »Anaphorenbuch« von 1736 ist in Einzelfällen angeführt) und verweist zum anderen nicht, wie es jene zu breiterem Nutzen zusätzlich taten, auf vorliegende Übersetzungen der identifizierten gottesdienstlichen Texte in westliche Sprachen. Neben wissenschaftlichen Ausgaben verwendet Störk vor allem Gebrauchsdrucke aus Reihen der koptisch-orthodoxen Kirche als Referenzpublikationen, gegenüber denen er Plus, Minus und Varianten seiner Objekte feststellt und hier aufzeichnet, interessante Texte auch unverkürzt ediert, wie schon früher ohne dabei Emendationen vorzunehmen; denn Verschiebungen »haben nicht nur ihren eigenen Charme, sondern sind nicht selten auch von kulturgeschichtlichen Interesse« (S. 8; anders urteilt G. Winkler, in: OrChr 89 [2005] 269). Mit seiner Wahl des Vergleichsmaterials vermeidet Störk es vorteilhaft, konfessionell bedingten Textveränderungen aufzusitzen, zwingt jedoch dem genauer interessierten Benutzer des Kataloges die mühsame Suche nach einem Besitzer der für die Beschreibung jeweils beigezogenen Druckschrift auf. Da Anton Baumstarks Anregung, die Sammlung Goussen der heutigen Universitäts- und Landesbibliothek Bonn zu einer zentralen deutschen Sammelstelle für moderne Druckausgaben ostkirchlicher liturgischer Bücher zu machen, bislang weder dort noch an einem anderen Verwahrungsort verwirklicht werden konnte, sei hier die Empfehlung wiederholt, bei Anführung im Orient ge-

1 Derzeit beste allgemeine Einführung in dieses Schrifttum: Ugo Zanetti, Bohairic liturgical manuscripts, in: *Orientalia Christiana Periodica* 61 (1995) 65-94.

druckter Liturgiebücher, ähnlich wie bei abendländischen Inkunabeln, einen Standortnachweis, nötigenfalls auf eine Privatsammlung, anzufügen.

Im Folgenden soll allein die liturgiewissenschaftliche Bedeutung des vorgelegten Kataloges und der darin katalogisierten Werke besprochen werden.

Die Berliner Erwerbungen von Coptica setzen später und mit deutlich anderem Interesse als etwa die französischen Ankäufe ein. Bemühten sich die Franzosen, Katholiken wie Reformierte, aus kontroverstheologischen Gründen systematisch um koptische Liturgica, besonders um Eucharistie- und Sakramententexte, so stellte man in Berlin ab 1678 zunächst eine Reihe von Biblica ein. Erst 1835 gelangte mit dem gottesdienstlich nutzbaren Psalterium Ms. or. quart. 276 die erste im engeren Sinn liturgische Handschrift (»die es nicht gäbe, gäbe es die Liturgie nicht«) in die Berliner Sammlung. Eine beachtliche Anreicherung, überwiegend »aus Ober=Aegypten«, erfuhr sie 1855 durch Heinrich K. Brugsch (1827-1894) und erwarb danach bis 1913 Einzelstücke, in aller Regel durch private Schenkung, nicht gezielte Einkäufe à la française. Mit funkelnden Solitären darf man unter diesen Umständen kaum rechnen. Tatsächlich begegnen unter den hier beschriebenen Bänden nur zwei, bezogen auf die bohairische Liturgie, wirklich alte Vertreter: (1) Mit Ms. or. quart. 276, 12./13. Jh. (beschrieben S. 44f.), findet sich nach dem etwa gleichaltrigen Hamburger Makarios-Ms. Bibl. 12 ein weiteres »Psalter-Horologion«, über dessen liturgische Nutzung, etwa für die bei Kopten und Äthiopiern zur Gewohnheit gewordene synchrone Persolvierung des Psalmenpensums durch verschiedene Beter, man zur Zeit nur spekulieren kann. (2) Ms. or. fol. 2556 (beschrieben S. 235-244) ist eine Sammelmappe mit überwiegend alten Fragmenten von 13 Handschriften aus dem Pschoi-Kloster im Wadi Natrun. Inhaltlich Aufregendes findet sich darunter nicht, doch manche erfreuliche Ergänzungen zu Stücken in Hamburg, Leipzig und Wien.

Der Rest des erschlossenen Bücherbestandes stammt aus späterer, z. T. erheblich jüngerer Zeit. Inhaltlich sind es ganz überwiegend gottesdienstliche Manuskripte für die Hand von Sängern oder als solche auftretenden Diakonen. Nur vier waren für priesterliche Benutzer, Presbyter oder Bischöfe, bestimmt: (1) Ms. or. quart. 398 vom Jahr 1750 (S. 70-75), einige Jahrzehnte in Kairo gebraucht, ist ein Buch mit den beiden Auswahl-Anaphoren des Gregorios Theologos und des Kyrillos von Alexandrien, das einem vor Ort vorhandenen Exemplar der Standardliturgie mit Basileios-Anaphora an die Seite gestellt worden sein muß. Für die Gregorios-Liturgie ist, recht ungewöhnlich, eine eigene Oratio evangelii verzeichnet. Dabei handelt es sich um die bohairische Fassung des griechischen Formulars Δέσποτα Κύριε ... ὁ ἐξαποστεῖλας τοὺς ἁγίους σου μαθητὰς κτλ., über das hier zuletzt OrChr 66 (1982) 133f. gehandelt wurde. Im Heiligengedächtnis finden wir Patriarch Severos von Antiochien († 538 in Ägypten), die Identifikationsfigur des gegen das Chalcedonense organisierten Koptenpatriarchats, unmittelbar nach dem alexandrinischen Gründerapostel Markos genannt, noch vor Dioskoros von Alexandrien und den drei Liturgiepatronen in der üblich gewordenen Reihenfolge Kyrillos – Basilio – Gregorios, die nicht die Rangfolge der ihnen zugeschriebenen Anaphoren spiegelt. Bei den großen Mönchsvätern geht Antonios d. Gr. (plus Paulos von Theben) dem als Vertreter des Nordens geltenden Makarios d. Gr. voran (zu allem vgl. jetzt Achim Budde, Die ägyptische Basilios-Anaphora. Text – Kommentar – Geschichte [= Jerusalem Theologisches Forum 7], Münster i. W. 2004, 491-502). Nur die Kyrillos-Anaphora² besitzt Diptychen mit voller Patriarchenliste, ursprünglich endend mit Nr. 99, Johannes

2 Eine »demnächst« erscheinenden Ausgabe dieser Kyrillos-Liturgie kündigte Hans Lietzmann, in: OrChr 17 (1920) 3 Anm. 1 an, ohne danach sein Vorhaben realisieren zu können; »eine provisorische Ausgabe auf Grund zweier Codices«, nämlich der hier besprochenen Berliner Handschrift und des Cod. Lips. Tischendorf. 22 (14. Jh.), ist in Lietzmanns Monographie: Messe und Herrenmahl³ = Arbeiten zur Kirchengeschichte 8 (Berlin 1955), genannt und benutzt.

XV. (amt. 1619-1620), am Rande weitergeführt bis Nr. 108, Markos VIII. (1769-1809). Nr. 96, Johannes XIV. (1570-1585), fehlt aus unerfindlichen Gründen. Seinen Briefwechsel mit dem Papst von Rom rechnet ihm selbst die »Alexandrinische Patriarchengeschichte« nicht negativ an. Doch sind in liturgischen Handschriften selbst größere Lücken solcher Listen nicht ungewöhnlich (vgl. U. Bouriant, Liste des 89 premiers patriarches de l'Église copte, in: *Recueil de travaux* 7 [1886] 92-94; L. J. Delaporte, Liste des 86 premiers patriarches de l'église copte jacobite, in: *Revue égyptologique* 12 [1907] 5-8). Zwischen Benjamin II. († 1339) und Petros V. (amt. 1340-1348) ist ein CEYEPOC eingeschaltet, von Störk jetzt ohne Umschweife richtig mit dem berühmten Antiochener gleichgesetzt (vgl. H. Brakmann, Severos unter den Alexandrinern, in: *Jahrbuch für Antike und Christentum* 26, 1983, 54-58), während sein Vorgänger L. Stern hinsichtlich dieser Stelle noch zwischen zwei falschen Lösungen schwankte: »Liegt hier kein Irrthum vor, sondern eine begründete Überlieferung, so wäre zu vermuthen, daß das Patriarchat dieses Severos kein allgemein anerkanntes war« (Koptische Inschriften an alten Denkmälern, in: *Zeitschrift für Ägyptische Sprache* 23 [1885] 99). – (2) Ms. or. quart. 399 (S. 75f.), 17./18. Jh., ist ein Rituale-Libellus für die Feier der Eingliederungssakramente Taufe, Chrismation und Erst-Eucharistie mit wenigen Besonderheiten. Die liturgische Ordnung endet mit einer auch im Kairener Druck vom Jahr 1921 (non vidi) enthaltenen arabischen Mahnrede an Eltern und Paten, vermutlich dem auch handschriftlich (Vat. copt. 46 fol. 25r/v; 52 fol. 209-213v) bezeugten Chrysostomos-Text (franz. Übersetzung bei Cyrille Salib, *La liturgie des sacrements du baptême et de la confirmation*, Le Caire 1968, 133-136). – (3) Ms. or. quart. 402, auf 1521 datiert (S. 103-108), enthält die beiden liturgischen Ordines der Mönchsweihe und der Jungfrauenweihe. Ersterer ist abgeglichen mit der Ausgabe B. T. A. Evetts, *Le rite copte de la prise d'habit et de la profession monacale*, in: *ROC* 11 (1906) 59-73. 129-148. Analog wäre für die zweite Ordnung zu verfahren gewesen. Doch wurde L. Villecourt, *Le rite copte de la profession monacale pour les religieuses*, in: *Bessarione* 14 (1909/10) 35-49. 301-347 offenbar übersehen, das Textmaterial hier daher in toto gedruckt. – (4) Ms. or. fol. 449, 16./17. Jh. (S. 233-235), überliefert 12 Blätter eines koptischen Pontifikales mit der Bestellung eines Lektors (einschließlich der zugehörigen Katechese in Arabisch), durch eine 2. Hand für den Fall gleichzeitiger Beauftragung mehrerer Anagnosten eingerichtet. Von der folgenden Subdiakonenordination ist nur der Anfang erhalten.

An biblischen Lesebüchern (»Lektionaren«) finden sich zwei: (1) Ms. or. fol. 2692, im Jahr 1804 für die Stephanos-Kirche in Quş geschrieben (S. 244-246), ist ein »Heiliges Pascha-Buch«, näherhin ein Vertreter des Normaltyps, und sowohl in der Edition des Pascha-Lektionars durch O. H. E. Burmester (PO 24, 169-294; 25, 175-485) wie in den »Studien zu koptischen Pascha-Büchern« von Maria Cramer in dieser Zeitschrift (1963-1966) berücksichtigt. Doch sind hier manche Präzisierungen vorgenommen. – (2) Ms. or. fol. 448 vom Jahr 1692 (S. 225-233) ist ein lückenhaft erhaltenes »Lektionar (Katameros)«, genauer: ein Kleiner oder Monats-Katameros, hier für die Kalenderfeste, Samstage und Sonntage des Monats Ba'una (Mai/Juni) sowie einige Tag des Bašans. Der zuvor in Kairo benutzte Berliner Band bietet allein den koptischen Text der Perikopen, läßt deswegen aber nicht auf ein Auditorium mit dem Koptischen noch als lebendiger Sprache schließen. Das ursprünglich zugehörige Gegenstück mit der korrespondierenden arabischen Fassung ist vielmehr anderenorts zu suchen oder inzwischen untergegangen. Der seiner Leseordnung zugrundeliegende Festkalender zeigt kaum Abweichungen vom jetzt auch im Internet leicht zugänglichen »Synaxarion« der Kopten. Ungewöhnlich und weiterhin unerklärt bleibt vor allem das Sonderdatum für den alexandrinischen Papst Eumenios. Zum Gedächtnis einer Altarweihe in der Sötër-Kirche ist allein deren Lokalisierung in Alexandrien angemerkt. Näheres zu dieser einst bedeutenden Anlage im Zentrum der alten Patriarchenstadt findet man zusammengestellt bei H.

Brakmann, Σύναξις καθολική. Christlicher Stationsgottesdienst in Alexandria und Ägypten, in: *Jahrbuch für Antike und Christentum* 30 (1987) 86 mit Anm. 91.

Auffällig reich ist die Berliner Kollektion an »Psalmodia«-Handschriften. Das häufig kopierte, in Europa unter dem Namen »Theotokia« eingeführte liturgische Buch beinhaltet in erster Linie die zu singenden Teile der koptischen Stunden- alias Tagzeitenliturgie, die biblischen Oden, die Theotokien und weitere Hymnen, die in klassischer Zeit ein ψαλμωδός vorzutragen hatte. Ein- oder angefügt finden sich nicht selten für die tatsächlichen Benutzer der Bücher, darunter Diakonen-Sänger, hilfreichen Zugaben, etwa Diakonika und Texte für die Meßfeier, z. B. Kommunionengesänge (erschöpfende Beschreibung der Buchgattung, ihrer Entwicklung und sich wandelnden Textanordnung bei Hans Quecke, Untersuchungen zum koptischen Stundengebet, Louvain 1970, 52-80). Vollständige Exemplare der »Psalmodia« sind seit etwa dem 14. Jh. erhalten³. Die Berliner Bestände setzen, von einigen sehr frühen Fragmenten im Ms. or. fol. 2556 abgesehen, im 16. Jh. ein und reichen bis kurz vor die Schwelle des koptischen Buchdrucks in Ägypten. In neuzeitlichen Drucken ist das anfänglich nur eine Buch gewöhnlich zerlegt in die sog. Jahres-Psalmodia (übersetzt von Marco Brogi, *La Santa Salmodia annuale della Chiesa Copta*, Cairo 1962, mit Informationen über die verschiedenen koptischen Druckausgaben) und einen zweiten Band für den Monat Choiak (= 27. Nov. - 26. Dez. julian.), also für Advent und Weihnachten. Die allmähliche Trennung läßt sich in Berlin gut beobachten. (1) Ms. or. quart 473, wohl noch im 16. Jh. für die Marienkirche in Babylon (Alt-Kairo) kopiert (S. 131-145), berücksichtigt das ganze liturgische Jahr und bietet am Schluß ein kleines Diakonale. (2) Ms. or. quart. 475 + Ms. or. quart. 474 fol. 52 (92)-247 (289) bilden gemeinsam einen »Psalmodia«-Band des 16./17. Jh. (S. 157-170), ebenso (3) Ms. or. quart. 474 fol. 1-51 + Ms. or. quart. 397, anno 1760/61 von einem Schreiber aus Esna (Oberägypten) gefertigt (S. 45-70 und 146-156). Wo beider Fehlbindung erfolgte, ist nicht zu erkennen, weil Mitteilungen zu den Einbänden bzw. zu ihrem Herstellungsort fehlen (S. 45: »Halblederband«. 146. 166). Dem 17./18. Jh. ordnet der Katalog zu: (3) Ms. quart. 400 (S. 76-94): »Choiak-Psalmodia« aus Esna mit weiteren Texten für die Sonntage dieses Monats; (4) Ms. quart. 401 (S. 95-102): »Choiak-Psalmodia«, nach den commemorierten Heiligen ebenfalls aus Oberägypten, und (5) Ms. quart. 472: »Choiak-Psalmodia« (S. 112-130). Das 18./19. Jh. ist vertreten mit: (6) Ms. quart. 600: »Choiak-Psalmodia« (S. 212-222), (7) Ms. quart. 405: »Psalmodia«-Fragment, 8 Bll. (S. 111f.) und (8) Ms. quart. 1349, um 1800: »Psalmodia« (S. 222-225). Zugehörig sind anscheinend auch die 7 Blätter des dreiteiligen Ms. or. quart. 404, 17./19. Jh. (S. 108-110).

Es fehlt Berlin gleichfalls nicht an solchen liturgischen Büchern jüngerer Typs mit Sammlungen jener häufig originalkoptischen Gesängen, die im Laufe der Liturgiegeschichte das altkirchliche Repertoire ergänzten, z. B. die häufig vor Ikonen gesungenen »Doxologien« und die kurzen »Psali«, die als eine Art Invitatorium von Theotokien und längeren Hymnen auftreten. Vor allem solcherart Texte für zahlreiche Heilige, Feste und vielerlei Gelegenheiten, so Feiern in Anwesenheit des Patriarchen (mit voller Titulatur in »reizendem« Griechisch) und dessen Ordination sowie die von Metropolit und Bischöfen, aber auch für die Feiern von Verlobung und Trauung bietet Ms. or. oct. 227, 17./18. Jh. (S. 26-44). Die Berücksichtigung aller Bischofsweihen deutet m. E. auf eine Kairener Provenienz des Bandes. Ms. or. quart. 597, 18./19. Jh. (S. 170-190) verzeichnet unter anderem die Texte für die Prozession an Kreuzfesten und am Palmsonntag (zu vergleichen

3 Bis vor kurzem war nur ein einziger Psalmodia-Kodex aus dem 14. Jh. bekannt: Vat. copt. 38, sowie je zwei aus dem 15. und 16. Jh. (Quecke a. a. O. 84). Inzwischen wird ein älteres Manuskript genannt: Bibl. Naz. centrale Vittorio Emanuele II di Roma, Orientale 99, Psalmodia + Diakonale aus den Jahren 1340-1348; vgl. D. V. Proverbio, *La recensione etiopica dell'omelia pseudochrisostomica De ficu exarata ed il suo tréfonds orientale* (Wiesbaden 1998) 241f Anm. 16.

mit G. Viaud, *La procession des deux fêtes de la Croix et du Dimanche des Rameaux dans l'église copte d'après un manuscrit du monastère al-Baramûs et du monastère al-Muḥarraḡ*, in: *Bulletin de la Société d'Archéologie Copte* 19, 1967/68 [1970] 211-226). Ms. or. quart. 598, 18./19. Jh. (S. 190-212), konzentriert sich hingegen auf Texte für Advent bis Epiphanie.

Vorzügliche Schwarz-Weiß-Abbildungen sowie ausführliche Register mit Bibelstellen, Initien liturgischer Texte, Namen und Sachen (einschließlich Listen von Epitheta für Engel, Heilige und Maria) schließen den wertvollen Katalog ab (S. 247-334).

Soweit mit diesem ersten Teilband erkennbar, verfügte man in Berlin seit dem 19. Jh. über den nötigen Bestand an koptischen liturgischen Handschriften, um auf ihrer Grundlage koptologisch-liturgiewissenschaftliche Studien zu betreiben. Daß es in dieser Hinsicht von dort, abgesehen von der Ausnahmeerscheinung Hans Lietzmann (1875-1942), kaum Nennenswertes zu berichten gibt, lag demnach nicht am fehlenden Material, sondern an seiner Bewertung als »minderwerthige« Literaturgattung in einer konfessionell betont nicht-katholisch sozialisierten Gelehrtenengesellschaft. Der liturgiewissenschaftliche Wert von eher durchschnittlich bestückten Beständen der hier zu beobachtenden Art hat sich allerdings in der Zwischenzeit verändert. Seitdem Texte koptischer Liturgie und ihre Übersetzungen vielfach gedruckt vorliegen und sogar im Internet bequem abrufbar sind, benötigt man Handschriften jenes Kalibers, die der besprochene Band auf das Feinste beschreibt, nicht mehr unbedingt für die Erstbegegnung mit solchem Textmaterial. Stattdessen sind sie jetzt zu unverzichtbaren Quellen für verfeinerte Untersuchungen geworden, im Hinblick etwa auf Details der eucharistischen Textentwicklung, der redaktionellen Anlage und ästhetischen Gestaltung liturgischer Bücher, der Liturgiegeschichte und Heiligenverehrung in verschiedenen Epochen und Regionen, auch für die Beantwortung der Frage nach Bewahrung von Traditionen sahidischer Zeit in »Ober=Aegypten«, nachdem die dortige Liturgie generell vom Bohairischen überlagert bzw. verdrängt worden war. Insofern bildet ein Unternehmen dieser hochwertigen Art eine nachhaltige Zukunftsinvestition. Wann die zu erwartende Rendite sich einstellt, hängt freilich nicht zuletzt davon ab, daß auf analoge Weise weitere Bestände ebenso vorzüglich erschlossen werden, nicht in Europa allein, sondern besonders dringend das im heimatischen Ägypten, gesichert oder gefährdet, gelagerte reiche Material, teilweise ausgesprochen ehrwürdigen Alters⁴.

Heinzgerd Brakmann

Tedros Abraha, *La lettera ai Romani. Testo e commentari della versione etiopica*, Wiesbaden 2001 (= *Aethiopistische Forschungen*. 57), 734 Seiten, ISSN 0170-3196; ISBN 3-447-04380-6, 149,00 Euro

Der Römerbrief des Apostels Paulus im NT ist ein unerschöpfliches Dokument für theologische Kommentare, aber auch ein gern zitiertes und in jeweils passender Interpretation angewandtes für die unterschiedlichsten Theorien und Lösungen in Gesellschaft und Politik. Zumindest gilt dies für den traditionell als westlich bezeichneten Bereich der Christenheit. Es scheint, daß diese

4 Manches Neue listet S. Abd el-Shaheed abd el-Nour, *Supplement to the Catalogue of the Manuscripts in the Coptic Museum*, in: *Bulletin de la Société d'Archéologie Copte* 39 (2000) 181-200; 41 (2002) 41-52; 42 (2003) 65-72 auf. Besonders zu notieren: Lit. 340 (5251): Anaphoren-Buch, 13. Jh.; Lit. 369 (2553): Basileios- und Gregorios-Liturgie, 13./14. Jh.; Lit. 361 (2558-60): Horologion, 14./15. Jh.; Lit. 342 (5867): Patriarchen- und Bischofsweihe, 14. Jh.; Lit. 348 (2554, 2555): Subdiakonen-, Diakonen- und Kirchweihe, 14./15. Jh.

Rolle als nahezu Universalbegründung bestehender sozialer und politischer Verhältnisse, aber auch ihrer Veränderung, wie manche moderne Exegese zu beweisen vermag, in der östlichen Christenheit zurücktritt zugunsten einer mehr spirituellen Deutung und Bedeutung des Textes, für den einzelnen Gläubigen genauso wie für die Gemeinschaft der Kirche. Dem entspricht im anzuzeigenden Werk, daß in der Analyse der traditionellen äthiopischen *Amdämta*-Kommentare der bewundernswert gründlich und erschöpfend arbeitende Herausgeber, Übersetzer und Kommentator Tedros Abraha gerade einmal drei Seiten für den »Sitz im Leben« (657-659) in seinem über 700 Seiten umfassenden monumentalen Werk aufwenden muß, »Sitz im Leben« verstanden als das Zusammenspiel und die reziproken Rückwirkungen der gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse Äthiopiens mit den traditionellen Kommentatoren des Römerbriefs und seinen praktischen Anwendungen, soweit sich diese aus zur Verfügung stehenden historischen Dokumenten und Texten erkennen lassen. Eine erste, zugegebenermaßen impressionistische Stichprobe auf das Exempel beweist dies: Wenn man in Richard Pankhursts »Fear God and Honor the King: the use of Biblical allusions in Ethiopian historical literature« in *Northeast African Studies*. 1. 8,1, 1986, 11-30; 2. 9,1, 1987, 25-88 nachschaut, so finden (S. 76) sich gerade einmal 5 Stellen (Röm 1,26; 3,15; 9,20-21; 13,1-2; 13,7) zitiert – Röm 13 nach dem mehr theoretisch denn tatsächlich angewandten Rechtsbuch *Fatha nägäst* – insgesamt vierzehnmal zitiert in den äthiopischen Chroniken, die sonst mit anderen biblischen Zitaten und Anspielungen nicht sparen.

La lettera ai Romaniz zerfällt in zwei Teile, die, genau genommen, besser auch als zwei getrennte Bände in den *Aethiopistischen Forschungen* erschienen wären. Voraus geht eine gemeinsame Liste der Abkürzungen (nicht immer glücklich gewählt, und nicht immer mit der Zitierform im Text übereinstimmend) und eine Bibliographie (S. 12-32). Hier täuscht zunächst das gefällige und elegante Druckbild – das gilt für den ganzen Band – über manche Schwäche hinweg. Dies betrifft die Umschrift äthiopischer Originaltitel genauso wie die Groß-Klein-Schreibung wie auch manche andere Schreibfehler; ebenso ist die Behandlung äthiopischer Namen genauso wie europäischer Vor- und Familiennamen nicht angebracht.

Il testo Gə'az di Romani (S. 35-127) ist eine kritische Ausgabe des Römerbriefes, somit Teil der anderen in den *Aethiopistischen Forschungen* erschienenen Teile des NT, und wäre, wie schon gesagt, ohne Einbuße für den zweiten Teil mit den traditionellen äthiopischen *Andämta*-Kommentaren abzutrennen und getrennt zu veröffentlichen gewesen. Dann freilich stellt sich sofort die Frage des Vergleichs mit den anderen Editionen und deren Kriterien und Anforderungen. Hier hat Rochus Zuurmond mit seinen bisher vorgelegten Ausgaben des Matthäus- und Markus-Evangeliums sowie einer allgemeinen textkritischen Einleitung (vgl. z. B. Rez. zu Rochus Zuurmond, *Novum Testamentum Aethiopice. Part III The Gospel of Matthew* (= AeF 55), Wiesbaden 2001, in: *Oriens Christianus* 86 [2002] 257-260) den Standard gesetzt und zugleich die Matrix für weitere textkritische Untersuchungen der Überlieferungsgeschichte des NT im Äthiopischen vorgegeben, insbesondere die Einteilung in Versionen und Textfamilien in zeitlicher Abfolge, von den ältesten bekannten Versionen A (vor 13. Jhdt.) über die revidierenden B (13.-14. Jdht.) mit ihren Mischformen, schließlich die Revisionsfassungen aufgrund arabischer Texte mit ihren verschiedenen Variationen des Rückgriffs und der Korrekturs älterer Fassungen (C, D und E) um die wichtigsten zu nennen. Freilich, die handschriftliche Überlieferung der alttestamentlichen Texte im Äthiopischen kennt nur selten ein ganzes NT; daher sind die heranzuziehenden Handschriften für eine Edition eines Evangeliums selten identisch mit denen für das paulinische Korpus (s. auch unten), so daß die Siglen für die Hss. nicht zusammenzuführen und zu vereinheitlichen sind. Dies gilt aber für die Benennung der genannten Stränge der Überlieferung, die in den Grundzügen für viele der Einzeltexte des NT übereinstimmend, zumindest aber ähnlich darbietet. So leuchtet es nicht ein, daß in der Edition des Römerbriefs neue Siglen dafür gebraucht werden

(*Famiglia A e B, codici posteriori*). Dazu wäre notwendig, die Überlieferung auch genau nach den Kriterien Zuurmonds zu untersuchen und einzuordnen. Genau diese Stufe fehlt in der die Edition einleitenden Untersuchung, wie sich übrigens auch die Teileditionen der katholischen Briefe und der Gefangenschaftsbriefe in den *Aethiopistischen Forschungen* nicht an dieses vorzügliche Forschungsschema und -programm halten. Allerdings findet dort noch im kritischen Apparat der Edition eine rasonierende Auseinandersetzung mit den gebotenen Lesarten, deren Bewertung besonders im Vergleich zu den Vorlagen – griechisch und arabisch – statt. Der Herausgeber des Römerbriefs übernimmt zwar noch in seiner Einleitung die exemplarische Darstellung des jeweiligen Sonderguts von Lesarten der gewählten Handschriften (etwa Leitfehler, Auslassungen, Hinzufügungen, Neuübersetzungen etc.), unterläßt dies aber vollständig im kritischen Apparat seiner Edition, der sich somit als eine unübersichtliche und schwer zu deutenden und noch schwerer zu benutzende Sammlung von Lesarten zu einer eklektischen Edition – die Eingriffe in den Leittext sind zudem nicht gekennzeichnet – darstellt. Damit ist das extreme Gegenbeispiel zu Zuurmonds Editionstechnik gegeben, der die Hauptfamilien des Textes in getrennten Editionen darstellt, dazu jeweils in verschiedenen Apparaten eine getrennte und annotierte Darstellung der Lesarten der Textzeugen und einen gesonderten Vergleich mit Bewertung des Verhältnisses zu den Vorlagentexten – soweit zu ermitteln – liefert, aber auch zu der »erleichternd vereinfachenden« Technik der genannten Briefeditionen. Ziel aller dieser Anstrengungen ist eine kritische Gesamtedition des äthiopischen NT in der Zukunft. Dazu ist freilich die oben angesprochene Vereinheitlichung der Editionsprinzipien und Techniken bis hin zu den Formalia der Vereinheitlichung von Siglen die Voraussetzung. Unter diesem Gesichtspunkt wäre auch die hier vorgelegte Edition des Römerbriefs gründlich zu überarbeiten.

Ein Bemerkung zu den herangezogenen Handschriften. Als Grundhandschrift der Edition – allerdings nur aus der Anlage des Apparats zu erschließen, nicht explizit aufgeführt – dient die Handschrift B20 der Biblioteca Ambrosiana in Mailand (vgl. z. B. G. Galbiati, *Notizia sui manoscritti etiopici della Biblioteca Ambrosiana*, in: 19. Internationaler Orientalistenkongreß. Rom, 1935 [1938] 619–625, besonders 624–625). Es handelt sich um ein Pentaglotton des paulinischen Korpus mit den Sprachen äthiopisch – syrisch – koptisch – arabisch – armenisch. Über die Entstehung ist nichts bekannt; es stammt wahrscheinlich aus dem Makarios-Kloster der Scetis und aus dem 14. Jhdt., befindet sich seit 1634 in Mailand. Es ist sicherlich eine der ältesten Hss., hat aber schon deutliche Lücken. Eine solche Handschrift, die ja materiell mit vier anderen Textfassungen in Kontakt steht (kontaminiert ist?) als Leittext zu wählen, ist eine ungewöhnliche editorische Entscheidung. Keine Edition neutestamentlicher Texte kann alle bekannten äthiopischen Handschriften heranziehen; die meisten des 19. und 20. Jhdts. dürften auch für diesen Zweck ohne Belang sein. Trotzdem bietet Zuurmond (s. oben) in einer Liste C2 S. 250 eine Aufzählung solcher Hss. in den Katalogen der EMMML. Eine solche, vielleicht auch für überhaupt alle bekannten, aber nicht herangezogenen und untersuchten Hss. des paulinischen Korpus und der NT-Hss., die es enthalten, wäre nützlich gewesen. Bei dieser kurzen Stichprobe fiel auf, daß z. B. die Hs. Däbrä Bizän 2 aus dem frühen 16. Jhdt. (vgl. W. F. Macomber, *Catalogue of Ethiopian Manuscripts from Abba Garimā*, Collegeville 1979, S. 29–31 fehlt, wie auch EMMML 7232 (Nr. 260 in Zuurmonds Liste); sie ist zwar nicht katalogisiert, aber durch die *handlist* der Filmaufnahmen bekannt, wie manche andere dieser Sammlung auch, die vom Herausgeber S. 36–37 aufgelistet sind.

Parte seconda: Edizione critica degli *Andämta* (S. 131–134) ist nun das eigentliche Hauptstück und stellte für sich allein genommen einen respektablen Band in den *Aethiopistischen Forschungen* dar, der zudem an andere dort bereits edierte Teile der *Andämta*-Traditionen anschließt (vgl. z. B. Weldetensae Andeberhan, *Commentarii Etiopici sul Libro del Profeta Osea*. Edizione critica da MSS inediti. Principi Ermeneutici – Temi Teologici (= AeF 40), Wiesbaden 1994. Rez. in: *OrChr*

87 [2003] 254-256). Auch was die Analyse dieser nur auf den ersten Blick fremdartigen exegetischen Tradition der äthiopischen Kirche angeht, so hat man in der kontinuierlichen Rezeption des interessierten und nicht ganz fachfremden Lesers den Eindruck, daß sich, aufbauend auf den Pionierarbeiten Richard Cowleys und der nicht mehr ganz wenigen Nachfolgearbeiten, die er angeregt und ausgelöst hat, ein klares Bild der sprachlichen Form, besonders der Terminologie, aber auch der *forma mentis* dieser Kommentare abzeichnet. Freilich hat besonders der analytische Teil seinen besonderen Akzent, auch im Verhältnis gerade zu den Arbeiten Cowleys, wenn gesagt wird, daß er sich als Beitrag eines (katholischen) Theologen zum Dialog mit einer orthodoxen Mutterkirche (was sagt Rom zu dieser Terminologie?) versteht (S. 471). Der Eindruck des Fremdartigen, im ersten Anlesen oft Krausen, verliert sich, wenn man sich der Sequenz der für den mündlichen Vortrag gedachten Argumentation überläßt: auf den Text im mittelalterlichen »Latein« (= Gəʾəz), Satz für Satz vorgetragen, folgt, Wort für Wort, Satz für Satz der Targum, die Übersetzung ins Amharische, das freilich in dieser gehobenen Form nicht mehr ganz als Volkssprache zu bezeichnen ist; die Parallelen zu anderen religiösen Gemeinschaften nicht nur des Christentums im Vorderen Orient sind evident. Nach eingehender und langsam mitziehender, den Denk- und Verstehensrhythmus prägender Lektüre reagiert man dann eher erstaunt auf die aus vielen verstreuten Belegstellen basierende rationale Zusammenführung des gelernten Inhalts im anschließenden Kommentar des Kommentars, erstaunt deshalb, weil sich bereits vorher ein gefestigtes und vollständiges Bild der Lehre des Textes und seiner Auslegung ergibt, wenn man sich, wie gesagt, dem Text lesend – wieviel besser wäre noch: hörend – überläßt.

Die Edition und ihre handschriftliche Grundlage ist entsprechend der Natur des Textes, den sie abbilden soll, ganz anders als die des vorangehenden Bibeltextes zu beurteilen. Es handelt sich um einen in langen Jahren zu erlernenden und memorierenden Kommentar, der als Prinzip nur mündlich weiter überliefert werden soll. Die Gemeinschaft derer, die ihn im Gedächtnis tragen, besonders aber die nächste Generation der Lehrenden garantiert in gegenseitiger Kontrolle Authentizität und Kontinuität des Inhalts, freilich mit den Variationen und – oft auch bewußten – Veränderungen, die jede Generation vornimmt, als Teil eines lebendigen Überlieferungsprozesses. Verschriftlichungen durch Einzelne, deren Motive jeweils noch zu untersuchen wären – für unsere Gegenwart liegen sie evident in einer übermächtigen Schriftkultur, für die Vergangenheit des 19. Jhdts. liegen sie wohl in den Folgen des zunehmenden Kontakts mit europäischen Missionaren und Reisenden – sind erstarrte »Wellenformen« dieses fließenden Stroms. Setzt man sie, ermöglicht durch die »Entzeitlichung« durch die Schrift, nebeneinander, so gewinnt man ein dem analytischen Verstand zugängliches Bild der Veränderungen über einen Raum, zeitlich wie räumlich, der sonst weit die Möglichkeiten der Rezeption durch ein Individuum übersteigt. In dieser fließenden, lebendigen Tradition einer mündlichen Lehre und Exegese haben die Varianten die Autorität des Lehrers, der eine – neue oder leicht variierte – Aussage setzt, formuliert. Somit war es richtig, daß der Herausgeber den bereits 1956 veröffentlichten Drucktext eines angesehenen, wenn nicht unumstrittenen Theologen (S. 132-133) als Grundlage wählte, und die Lesarten von über zehn ausgewählten Niederschriften des gleichen Kommentars aus verschiedenen Gegenden und Zeiten – hier ist der Zufall der Verschriftlichung und Überlieferung nicht auszuschließen – als repräsentativ für Breite und Eigenart der traditionellen kirchlichen Lehre hinzusetzt. Da über den Inhalt hinaus auch Interesse an der Sprache dieser Texte als Zeugen einer historischen Stufe des Amharischen, aber auch am Amharischen der Theologen als Soziolekt besteht, sind die vielen Varianten ohne inhaltliche, aber mit sprachlicher und stilistischer Variation berechtigt. Diese werden zunächst kommentarlos in der umfangreichen Edition (S. 144-467) gegeben. Dort freilich erfolgt diese Auseinandersetzung mit und die Analyse der Varianten in den zahlreichen und oft recht ausführlichen Fußnoten zur Übersetzung (S. 471-653). Damit ist dieser Teil, wie auch der

anschließende »Kommentar des Kommentars« deutlich an den Leser der westlichen Sprache, in diesem Falle des Italienischen gerichtet. Es ist wohl der Gedanke und die Frage eines idiosynkratischen Philologen, aber sie sei trotzdem gestellt: Wie müßte die vorangehende Edition in der äthiopischen Originalsprache aussehen, die das Gleiche wie die kommentierte Übersetzung vermitteln möchte, aber dies für einen amharischen Leser in seiner Muttersprache? Weitere Reflexionen, besonders über die »Entzeitlichung und Entindividualisierung« des Wissens durch die Schrift – etwa im Gefolge der Arbeiten von Jack Goody – gehören nicht in diese Rezension. Bleibt noch, darauf hinzuweisen, daß dem Herausgeber im folgenden vierten analytischen Teil die rein theologischen Themen am Herzen liegen. Nach Hinweisen auf die Aktualisierung der biblischen Lehre im äthiopischen Kontext (S. 673) folgen – geordnet eben, s. oben – Zusammenfassungen der Aussagen des Textes über: Gott als den Einen in drei Personen – Dreifaltigkeit – sehr umfangreich über die Christologie – den äthiopischen Unktionsstreit – Mariologie – und abschließend der Mensch in Sünde und Gnade, woran sich die Ekklesiologie mit Sakramentenlehre, besonders Buße und zuletzt die Eschatologie anschließt.

Was an Kritik über die Edition des ersten Teils gesagt wurde, muß, in Lob verwandelt, über den zweiten gesagt werden. Dieses eigentliche und Hauptanliegen seiner Forschung hat Tedros Abraha mit Fleiß und Akribie in Auswertung und musterhafter Präsentation seiner Quellen geleistet. Seiner abschließenden, deutlich auf die Praxis eines Theologen und Seelsorgers ausgerichteten und von ihr geleiteten Analyse steht man, wenn auch nicht immer zustimmend, so doch mit Sympathie gegenüber.

Manfred Kropp

Gérard Colin (Hrsg.), *La version éthiopienne de l'histoire de Bsoy. Édition critique et traduction française*, Turnhout (Brepols) 2002 (= PO, Tome 49, fasc. 3, No. 219, Seite 287-363 und eigene Seitenzählung: 75 Seiten), 36,00 Euro

Die äthiopische Hagiographie ist weit davon entfernt, in ihrem Umfang bekannt, ediert und erforscht zu sein; wie viele andere solcher Namen fehlt Bsoy z. B. in der *Encyclopaedia Aethiopica*. So ist jeder Beitrag zu diesem interessanten Kapitel in dem Buch der christlichen Hagiographie willkommen. Gérard Colin legt in einem Faszikel der *Patrologia Orientalis* die äthiopische Fassung mit Übersetzung der Vita eines ägyptischen Heiligen des 4. Jhdts. namens Bsoy (der altägyptische Name ist in vielen Varianten bekannt: Psai, Obsois, Bischay, Abshay usw.; s. S. 289) vor, zu der sich im äthiopischen Synaxar auch die Kurzfassung für den achten des Monats Hamle findet. Colin hat sich um den Abschluß der Edition des äthiopischen Synaxars ebenda verdient gemacht. Die Vita des Bsoy gehört dem Typ des ahistorischen und nahezu idealtypischen Heiligenlebens an, in dem die historischen Nachrichten gegen Null tendieren. In der Tat ist ihr außer wenigen geographischen Namen – darunter dann allerdings so rätselhafte und problematische wie Həgwāz = Hīgāz? und Tastalbētā = Tell Basta (S. 5), die man wohl nur mit konjekturealem Glück aus der Deutung des rückübertragenen arabischen *rasm* deuten kann – wenig zu entnehmen. Bsoy, dessen Kloster noch in der sketischen Wüste im Wadi n-Natrun existiert, ist ein Schüler des Asketen Bāmoy, genauso wie sein Mitbruder und Biograph Johannes der Jüngere. Alle anderen berichteten Ereignisse seines Lebens könnten praktisch jedem anderen Heiligen zugeschrieben werden. Wie es ein Kenner und Erforscher der Hagiographie einmal kurz und fast karikierend formulierte: Hat man *eine* äthiopische Vita gelesen, hat man alle gelesen. Freilich muß dies als bewußt ange-

nommenes und angewandtes Prinzip erkannt werden: gerade diese Stereotypie mag der Grund gewesen sein, daß diese Vita von einem anonymen äthiopischen Übersetzer ausgewählt und aus dem Arabischen ins Äthiopische übersetzt wurde. Dies war neben der spirituellen Einübung in den beispielhaften und nachzuahmenden Lebenswandel des Heiligen sicherlich auch eine Frage der sprachlichen Vorlagen und »Bausteine«, mit deren Hilfe eine neue Übersetzung rasch und elegant anzufertigen war.

Die Edition ist aufgrund der beiden bekannten Handschriften, beide aus dem 15. Jhdt., erstellt, wo die Vita zusammen mit anderen figuriert: d'Abbadie 126 und British Museum Orient 692. Beide Handschriften habe ihre Leitfehler, die sie als nicht direkt von einander abhängig ausweisen. Ich würde allerdings nicht so weit gehen und zwei getrennte Versionen oder Übersetzungen annehmen (Colin S. 10); wie wären sonst die beiden Texte ohne übermäßig großen kritischen Apparat in eine Edition zu bringen? Colin entscheidet sich mit Recht für einen eklektischen Text, der in der Regel die Hs. d'Abbadie mit fast allen Eigenheiten der Orthographie und Interpunktion bietet, aber doch in jeweils kritischer Bewertung der Lesarten und ohne ermüdend wiederholte Kennzeichnung im Text die zweite Handschrift, zuweilen auch eine konjekturelle Lesart des Herausgebers bietet. Der wie gesagt überschaubare kritische Apparat ermöglicht dem Leser die Rekonstruktion der handschriftlichen Überlieferung.

Der im Allgemeinen glatte und flüssige – eben idealtypische, wenn nicht stereotype – Text bietet doch hin und wieder Schwierigkeiten, die sich als fruchtbar für die äthiopische Lexikographie oder z. B. für die Erkenntnis von Mechanismen der äthiopisch-arabischen Übersetzungstechnik erweisen. Da erweist es sich doch als von Nachteil, daß die erhaltenen griechischen, syrischen und arabischen Versionen der Vita nicht ediert und erforscht sind, so auch nicht das Verhältnis der arabischen Fassungen zu den beiden anderen. Dies würde sicherlich weitere Ergebnisse bringen über die »tournure «arabisante» Hilfsverb *kona* + Imperfekt (S. 10) hinaus. Hier zwei Beispiele von »Körnerfunden in der Spreu«:

S. 53 bietet der Text das bisher unbekannte Wort *waltamā*, Anm. 42 notiert, daß nach Ausweis der syrischen und arabischen Fassung (leider werden die betreffenden Entsprechungen nicht angegeben) es sich um ein Gefäß handelt. Bsoy findet diesen *waltamā* in einem Grab bei einer Mumie und will ihn an sich nehmen, um ihn seinen Mitbrüdern zu bringen, damit sie aus ihm essen und dabei des unbekannten Toten gedenken sollten. Doch als er ihn ergreifen will, erhebt sich eine Stimme, die ihn warnt, die Ruhe des Toten zu stören (nebenbei bemerkt ein schönes Beispiel für einen zu hunderten Malen wiederholten Topos »Grabschutz und -fluch«). Das Wort ist unbekannt – im Gəʿəz – aber bekannt im Amharischen, zumindest in anderen Formen und als Verbwurzel (vgl. Guidi, Vocabolario 557 und Kane, Amharic dictionary 1486 a). *Waltam* ist eine große breite Holzplatte in Form eines Tellers (das Wort wird synonym zu *gabata* »Teller« GV 744 gebraucht), die die Dachstreben eines Rundhauses an der Spitze zusammenhält und von außen wie ein ungedrehter Teller an der Spitze des Daches wirkt. Somit erweist sich *waltamā* als eine neu zu buchende Form, für Altamharisch, aber auch »nachklassisches« Gəʿəz. Die Grundbedeutung des Wortes dürfte (Holz)-Scheibe sein; daraus lassen sich dann die ursprünglich metaphorischen anderen Bedeutungen (Teller, Eßgeschirr, aber auch Dachspitze) ableiten.

S. 54-55 steht eine vom Herausgeber und Übersetzer zugegeben unsichere Geschichte: der heilige Bsoy will seine Schüler mit einer provokanten Äußerung auf die Probe ihres rechten Glaubens stellen, eine Probe, die nur einer unter ihnen besteht: Isaak, ein Jude, der sich erst danach bekehrt und zu einem der geliebten Schüler Bsoys wird. Um das Ausmaß meiner konjekturellen Rekonstruktion und Deutung aus dem deutlich nicht verständlichen äthiopischen Text anzugeben, muß ich den Passus in der französischen Übersetzung ganz zitieren:

Alors qu'il était assis avec les frères et leur parlait de ce qui est utile à leurs âmes, il voulut les

tenter (pour voir) si leur foi était droite ou non. Il leur dit: «Satan m'a approché pour que je disse une parole, et proférer cette parole (est) selon la foi droite: Ne souhaite pas à nouveau dire ainsi. S'il assimile encore quelque action à la règle monastique, quelle est cette règle nôtre pour que nous portions des fruits? Maintenant, ayant fait cela, ne reviens pas auprès de moi. Ayant agi (ainsi) jusqu'ici, suivez ma volonté à ce sujet.»

Des gens parmi eux lui dirent: «Notre père, n'es-tu pas perturbé? Si l'adoration de Dieu existe, nous te prions et nous confions à toi.» D'autres parmi les moines lui dirent: «Nous ne te refuserons pas: en tout ce que tu nous ordonneras, nous t'obéirons.» D'autres encore dirent: «Ce que tu nous auras dit, nous (le) ferons de même.» L'un d'eux prit la parole devant les pères et dit: «Pour moi, je ne suis venu auprès de toi que pour connaître le (comportement) droit qui conduit à Dieu. Mais si tu doutes de la foi droite, je ne te suivrai pas ni ne demeurerai avec toi.» Le saint abbä Bsoy se leva, baisa sa tête et dit: «Celui-ci est quelqu'un qui garde les commandements du Seigneur, celui-ci est Isaac qui est devenu juif.» Après cela, (Isaac) se convertit et fut ferme et accompli dans la foi. Il redoubla d'ardeur dans l'amour de son Dieu et le saint abbä Bsoy l'aima. Après la mort du saint, il devint un père pour les frères, exemple et guide éminent, cause de salut. Il enseignait les frères constamment et les affermissait pour le salut de leur âme.

Die versucherische Aussage – nebenbei bemerkt ein grober Verstoß gegen die Bitte des Vaters – »führe uns nicht in Versuchung« – ist so nicht zu erkennen. Im zu erschließenden arabischen Vorlagentext – eine Untersuchung der arabischen Fassungen wird meine Konjektur bestätigen oder falsifizieren – stehen zwei Bedingungssatzgefüge in wohl zum Teil konjunktionsloser Konstruktion, bei der sich das syntaktische Verhältnis nur aus der Funktion der modalen Verbformen ergibt, was vom Übersetzer nicht erkannt und als einfache Imperfeka wiedergegeben wurde; der französische Übersetzer hat seinerseits zumindest eines dieser Imperfeka als Vergangenheit wiedergegeben (»Satan m'a approché«). Hier meine freie Konjektur, rekonstruiert aus den erkennbaren Bruchstücken eines arabischen Bedingungssatzgefüges:

... und er sagte zu ihnen: »Wenn **mir** der Satan nahelegt, etwas Bestimmtes zu sagen, und ich antworte ihm damit, aber zum rechten Glauben gewendet, und weiter: »Komm mir lieber damit kein zweites Mal, selbst wenn es auch etwas wie mönchische Lebensart aussehen sollte! Wozu aber dient diese Lebenordnung, (wenn nicht dazu), daß wir (gute Frucht) bringen! Jetzt aber, (Satan), komm mir nicht noch einmal mit solchem Tun!« Ihr aber, (meine Brüder), solltet ihr in solcher Lage sein, folgt ihm (dem Satan) in seinem Begehrt ...

Erst aus diesem versucherischen Vorschlag einer Doppelmoral – dem Satan direkt zu widerstehen, gerade in einem seiner Vorschläge, die den Anschein der Übereinstimmung mit mönchischer Lebensart haben, steht nur dem Meister zu; die Schüler sollen sich dem Willen des Versuchers fügen – hieraus wird die gespaltene Reaktion der Schüler verständlich, und vor allem, daß es hier gerade Zeichen rechten und festen Glaubens ist, dem Meister selbst zu widerstehen.

Manfred Kropp

Oswaldo Raineri, *Gli atti di Qawestōs, martire etiopico*, Città del Vaticano 2004 (= Studi e testi. 418), 309 Seiten, ISBN 88-210-0763-4

Im Vergleich zu dem anderen in diesem Band des OrChr anzuzeigenden äthiopischen Heiligenleben (Gérard Colin [Hrsg.], *La version éthiopienne de l'histoire de Bsoy*, Turnhout 2002) ist festzustellen, daß es sich sicherlich um die gleiche Gattung der gleichen christlich-äthiopischen Literatur handelt, somit auch viele Eigenheiten und Topoi in beiden Texten zu finden sind, von den Eltern aus hochstehendem Hause und als beispielhafte Christen, von der mit wunderbaren Zeichen und

Anzeichen begleitenden Geburt und Kindheit bis hin zu den letzten Wundern. Doch damit erschöpfen sich die Parallelen, und es gibt eine Reihe von großen Unterschieden festzustellen. Das betrifft zunächst einmal die Sprache. War der eine deutlich von seiner Ausgangssprache Arabisch geprägter Übersetzungstext, dem man das Bemühen des Übersetzers anmerkte, der über manche Passagen hinweg nur mit Mühe, wenn überhaupt im Äthiopischen verständlich war, so ist die Sprache dieses äthiopischen Originaltextes – darunter versteht man hier Gə'əz unter besonders in der Syntax deutlichem (alt-)amharischen Einfluß – von eleganter Schlichtheit, Flüssigkeit und Klarheit des Stils. Von Anfang bis Ende ist der Vita des Qäwəstos die Freude an und die Kunst der Erzählung anzumerken, kurz: der Text ist im Original ein Lesevergnügen und wird auch im mündlichen Vortrag nicht seine Wirkung auf den Zuhörer verfehlt haben. Dann zum Inhalt: Ist die angesprochene Vita des Bsoy ein ahistorischer, stereotyper Bericht und in dieser Eigenart kaum zu überbieten, so haben wir es bei der Vita des Qäwəstos mit einer Heiligenlegende mit deutlichem historischen Hintergrund zu tun, letztlich mit einem historischen Roman aus der äthiopischen Geschichte des 13. und 14. Jhdts., der in vielen Einzelheiten zeitlich und räumlich klar in die bekannte Geschichte einzuordnen ist; man ist versucht zu sagen, der den Stoff und das Drehbuch für einen »Historienfilm« abgeben könnte. Doch der philologisch-textkritischen Reihe nach:

Die handschriftliche Grundlage für die Edition bilden drei Handschriften: A = Ms. Cerulli etiopico 194 della Vaticana aus dem 19. Jhd. (eine Sammelhandschrift, die daneben die Vita des hl. Täklä-Haymanot, eines Cousins mütterlicherseits des hl. Qäwəstos, enthält, nach Ausweis des Kolophons aus dem 16. Jhd.). Der Text ist in Abschnitte für die zwölf Monate des Jahres eingeteilt. Dies ist der Grundtext der Edition. – B EML 1513 Mikrofilmkopie = Institute of Ethiopian Studies, Addis Ababa ms. 420, Fotokopie (!) einer Handschrift des 20. Jhdts. unbekannten Ursprungs und Verbleibs. Sie enthält den *gädl* (Vita) und die *tä'amər* (Wunder) des Qäwəstos, eingeteilt nach Lesungen für die Wochentage. – C Ms fotografato 207 della Vaticana = Fotokopie (!?) einer Hs. aus dem 20. Jhd., sehr wahrscheinlich, nach Ausweis eines Stempels, aus dem Kloster des hl. Täklä-Haymanot Däbrä-Libanos. Kinefe-Rigb Zelleke führt in seiner »Bibliography of the Ethiopic Hagiographical Traditions« (in Journal of Ethiopian Studies 1 [1963] 57-102) für Qäwəstos S. 87 Nr. 127 5 Handschriften auf. Die oben genannte Hs. B – die Handschrift aus Däbrä Libanos (sehr wahrscheinlich die Vorlage von C) – Nr. 207 der National Library in Addis Abeba; seltsamerweise nicht in EML verfilmt; könnte es sich auch nur um eine Fotokopie wie Hs. B handeln? – sodann zwei Handschriften aus Klöstern in der Region Bulga (Schoa): Nəbge Maryam, das Heimatkloster des Heiligen und Däbrä Šəlaləš in der Nähe.

Wenn man sich den kritischen Apparat der Edition anschaut, so fällt sofort ins Auge, daß es sich bei den notierten Lesarten durchweg um Minimalvarianten – abgesehen von den abweichenden Namen in den Invokationen und Protokollen für Besitzer und Schreiber – handelt, wie sie bei verschiedenen, aber räumlich und zeitlich nahe beieinander liegenden Abschriften entstehen. Die bekannten Textzeugen sind weiterhin alle dem 20. Jhd. zuzuordnen. Die Unterschiede liegen vor allem in der Einteilung des Textes in Lesungen. Vielleicht war die Fassung mit der Angabe der Lesungen auf die Monate und Wochentage verteilt eher für den Gebrauch im Heimkloster erstellt, wo man des Heiligen regelmäßig gedachte. Bei Handschriften in anderen Klöstern, wenn auch des nahen Verwandten Täklä-Haymanot, konnte diese Anweisung für den liturgischen Gebrauch entfallen. Alles in allem bleibt der textkritische Schluß, daß hier die Ausgabe eines Unikats vorliegt, in der die vorliegenden Textzeugen nur die Rolle mehr oder weniger korrekter oder korrigierter Abschriften zum Zweck der Edition spielen. Dies Hypothese wird sich anhand der in der Zukunft vielleicht einmal möglichen Autopsie besonders der Handschrift in Nəbge Maryam verifizieren lassen.

Zur Vorstellung und Analyse des Inhalts des Textes wählt der Herausgeber einen ungewöhnlichen Weg, der nur durch die oben beschriebene erzählende und historische Qualität des Textes möglich ist: Er wählt zwölf Hauptepisoden aus dem Leben des Heiligen aus und reproduziert sie einfach – die Doppelung zur Übersetzung in Kauf nehmend – ohne weiteren Kommentar (S. 7–21): *Herkunft und Geburt des Qäwəstos*: Die Mutter ʿImmənā-Šəyon ist die Schwester der Mutter des heiligen Tāklä-Haymanot. Der Vater und spätere heilige Gälawdewos (Claudius) ist Gouverneur von Däwaro zur Zeit der Zagwe-Könige und des heidnischen Königs von Damot Mota Lami, der auch eine große Rolle im Leben des heiligen Tāklä-Haymanot spielt. Von ihren beiden Söhnen wird der eine, Yakunno-Amlak, König von Äthiopien und Restaurator der »salomonidischen« Dynastie; der andere ist der Heilige Qäwəstos. Schon hier zeichnet sich der Bericht durch Synchronismen bei Angaben von regierenden Königen, amtierenden Patriarchen etc. aus. – *Kirchliche Erziehung des Jünglings*; *Bedeutung der Sabbatobservanz* – *Pilgerschaft mit dem Vater nach Jerusalem und nach Ägypten* – *Rückkehr nach Äthiopien und Priesterweihe*; *Heidenmission in Äthiopien* – *Gründung des Klosters Nəbge* – *Treffen mit dem Cousin Tāklä-Haymanot nach 45 Jahren* – *Martyrium unter König ʿAmdä-Šəyon* (dem Enkel des Bruders!) wegen der unwandelbaren Kritik des Heiligen am Lebenswandel des Monarchen – *Wunder* – *Kolophon* mit der Angabe, daß die Vita von einem der letzten Schüler des Qäwəstos geschrieben wurde. Es folgen kurze *considerazioni* (S. 21–24): Vergleiche mit anderen Heiligenviten, woraus sich die notorischen Widersprüche und Verwerfungen ergeben, die durch die jeweils wechselnde Fokussierung auf verschiedene Heilige bedingt sind. Bei den chronologischen Erwägungen muß die unwahrscheinliche Lebensspanne von über 100 Jahren Ausgangspunkt der historischen Kritik sein, die im einzelnen noch zu leisten ist. In der *considerazione* 3.4 (S. 24–26) *Dati geografici ed etnologici* aber liegt ein interessantes Dokument mit dem Rang einer historischen Quelle vor. Es handelt sich um einen Brief von Abba Pietros Gabra Sellasie an den Herausgeber der Vita Osvaldo Raineri. Nach eingehender Lektüre des *gädl* kommentiert der Priester des Zisterzienserklosters Mandidā, gelegen in der Missionsregion des heiligen Qäwəstos, in genauer Kenntnis der Region, ihrer Geschichte und Bräuche die Angaben des *gädl* und verweist nachdrücklich auf die erstaunliche Präzision und Kontinuität der hagiographischen Überlieferung.

Bleibt noch anzufügen, daß sich die präzise und leicht durch Fußnoten kommentierte italienische Übersetzung genauso flüssig und angenehm liest wie das äthiopische Original.

Eine kurze Notiz freilich über den Namenspatron des Heiligen, zumindest was die Angaben im äthiopischen Synaxar angeht, wäre wünschenswert gewesen. Rez. gesteht, daß er keine Gelegenheit hatte, das koptische über die einfache arabische Ausgabe in zwei Bänden von 1998, das keinen einschlägigen Eintrag aufweist, einzusehen. Qäwəstos ist Caustus, wohl nicht Quaestus/Questus wie manchmal zu lesen ist; Colin führt im Index zur Ausgabe des äthiopischen Synaxars, der zwar S. 7 in Anm. 9 genannt ist, aber in der Bibliographie S. 28 fehlt, auch die Form Faustus auf; das setzt voraus, daß Qäwəstos eine Verlesung des arabischen *rasm* für Faustus ist. Lassen wir dieses Problem (s. unten) einmal ungeklärt. Ein weiterer Qäwəstos wird genannt in einem Pergamentfragment aus dem Kloster Däbrä Dammo in der Sammlung Conti Rossini (vgl. Carlo Conti Rossini »Pergamene di Debra Dammó« in *Rivista degli studi orientali* 1941, 49–50; Stefan Strelcyn, *Catalogue des manuscrits éthiopiens de l'Accademia Nazionale dei Lincei*, Roma 1976, S. 334 = ms. 134, XV). Der Textausschnitt ist zu kurz, um darin mit Sicherheit ein Fragment eines *gädl* eines Qäwəstos sehen zu können. Auf die Seligpreisung ehelosen Lebens folgt der Satz: »... beim Verlassen der Kirche und nachdem sie den Bund (*kidan*) geschlossen hatten, sprach Qäwəstos zu seiner Frau: ...«. Wenn schon eine Konjekturen gewagt sein soll, so kann man sich dieses Fragment als Teil eines Marienwunders vorstellen, nämlich die Geschichte der Versuchen der Akrosəya aus Kairo, Frau des Qäwəstos; vgl. EML 2349, b; es gehört zu den Wundern, die

der Bearbeiter des Handschriftenkatalogs Getatchew Haile gesondert, weil nicht zum Allgemeinbestand der Sammlung gehörig und spezifisch für diese Hs. aufführt. Der Text der Hs. war mir zum Vergleich mit den Fragmenten nicht einsehbar.

Im äthiopischen Synaxar finden wir für Qäwəstos zwei Einträge – der dritte für den 21. Tərr (= kopt. 21. Tubah = julianisch 16. Januar = gregorianisch (heute) 29. Januar) findet sich nur als knappe Notiz in der Übersetzung des äthiopischen Synaxars durch E. A. W. Budge, *Book of the Saints of the Ethiopian Church. A translation of the Ethiopic Synaxarium* ሙጸሐፊ. ስንክሳር : made from the manuscripts Oriental 660 and 661 in the British Museum, Cambridge 1928, nicht in der Ausgabe *Maṣḥafä Sənkəssar*, Asmara: Kokäbä Şəbaḥ zä-maḥbärä ḥəwaryat fəre haymanot, 1991 a. m. = 1991 n. Chr.). Für den 2. Säne (= koptisch 2. Ba'unah = julianisch 27. Mai = gregorianisch (heute) 9. Juni) findet sich die knappe Notiz: (Gedenktag für) Qäwəstos den Mönch. Damit ist zweifellos der äthiopische Mönch gemeint, dem die hier angezeigte Vita gilt. Hier setzt übrigens zunächst der Katalog der Vatikanischen Handschriften (*Codices aethiopici vaticani et borgiani*, hrsg. von S. Grébaut und E. Tisserant, Vatikanstadt 1935) Faustus an, da sie Qäwəstos für eine aus dem arabischen *rasm* verlesene Form halten. Dem folgt das äthiopische Synaxar in der Ausgabe der *Patrologia orientalis* Qäwəstos und Akrosəya werden im äthiopischen Synaxar für den 5. Ḥamle (= koptisch 5. Abib = julianisch 29. Juni = gregorianisch heute 12. Juli genannt; hier handelt es sich aber um das Elternpaar des hl. Clemens, Bischofs von Rom, das von den Personen des oben genannten Marienwunders zu unterscheiden ist.

Für den 11. Mäskäräm (= koptisch 11. Tut = julianisch 8. September = gregorianisch (heute) 21. September) finden wir die Notiz über den Namenspatron dieses Heiligen: (Gedenktag für) Qäwəstos, das Oberhaupt der Märtyrer von Alexandrien (zur Zeit der Christenverfolgung durch Diokletian) und aller derjenigen, die mit ihm das Martyrium erlitten. Damit reiht sich diese Namensgebung in solche wie Gälawdewos (Claudius) und Minas ein und beweist ein weiteres Mal die Vorliebe der äthiopischen Hocharistokratie vom frühen Mittelalter bis in die frühe Neuzeit hinein für Namenspatrone aus dem Bereich der diokletianischen Märtyrer, darunter besonders die Krieger und Soldaten. Auch die genuin äthiopischen Personennamen, das sei nebenbei bemerkt, in diesem Text und anderen der Epoche allgemein, verdienen eine Untersuchung. Es gibt Formen, die sich nur in dieser Zeit finden – Zusammensetzungen mit Şəyon –, zumeist in der Form von Satznamen, deren Syntax und Semantik zu untersuchen wäre, wie auch die Frage, inwieweit diese Satznamen Übersetzungen (*calques*) zusammengesetzter zumeist griechischer Namen sein könnten. Das Internet bietet auf <http://www.glaubenszeugen.de> nur einen äthiopischen Heiligen Caustus für den XXX, ohne weitere Quellenangaben; der alexandrinische Märtyrer war zumindest im Internet nicht zu ermitteln. Quelle ist Nr. (46) Das vollständige Heiligenlexikon von J. E. Stadler u. a., das Biographien zu über 33000 Namen enthält, wird sukzessive eingearbeitet (Neusatz und Faksimile der Ausgabe von 1858-1882 erschienen in der Digitalen Bibliothek).

Manfred Kropp

Gérard Colin, *Le livre éthiopien des miracles de Marie (Taamra Märyâm)*. Traduction française, Paris 2004 (Patrimoines. Christianisme), 549 Seiten, ISBN 2-204-07647-3; ISSN 0763-8647

Maria breit' den Mantel aus! – wer einige Zeit in der Ursprungsregion des Christentums gelebt hat, und mit wachem Sinn – zuweilen auch mit Hilfe einer akademischen Ausbildung in Alter Geschichte – beobachtet, besser: mitfühlt, der wird immer wieder die gelebte Kontinuität und Tiefe des religiösen Gefühls und Erlebens einer weiblichen Schutzmacht feststellen, der man sich

überläßt, die Verständnis und Wärme bedeutet in allen großen und kleinen Wechselfällen des Lebens. Aus der Vorgeschichte haben wir keine Texte, nur figürliche Darstellungen, die darauf hindeuten; aus der Antike kennen wir den Sternenmantel der Ascharte, unter dessen Schutz man sich begab; eine Stufe überspringend kennen wir im Islam die 'Abāya (den weiten Mantel) der Fatima, unter der man Hilfe und Zuflucht sucht. Im Christentum ist es Maria, in deren Person sich dieses Gefühl konzentriert, konkretisiert; theologisch rationalisiert und reguliert wird es in den dogmatischen Erklärungen der Kirche, vom Konzil zu Ephesus 431 n. Chr. bis zur Konstitution *lumen gentium* (Einleitung des Übers. S. 7). Daneben steht Maria im Zentrum einer lebendigen Volksfrömmigkeit, die ihrer Erfahrung in immer neuen Geschichten über Marienwunder Ausdruck verleiht, Geschichten, die in die Literatur aufgenommen werden, von bekannten und unbekannten Autoren ihre anspruchsvolle Ausformung erhalten und in dem allgemeinen religiös-literarischen Erbe der Heiligenleben einen Sonderbestand darstellen.

Im äthiopischen Christentum ist die Stellung Mariens zumindest mit der in der anderen Christenheit zu vergleichen. Historisch gesehen setzt die Marienverehrung dort ebenfalls die vorangehende Verehrung analoger und vergleichbarer weiblicher Gottheiten fort. Die Frage der Verehrung Mariens ist für die äthiopische Christenheit eine Grundfrage; schon kleine Zweifel daran führen zu Ausgrenzung. Nicht umsonst ist die Verdammung des Nestorius deutlich stärker und gefühlbetont; bis heute wiegt der Vorwurf »Feind Mariens« z. B. als ständiges Epitheton für den Protestanten schwer.

In diesem Kontext ist es nicht überraschend, daß eine Sammlung von Marienwundern, und mag sie auch aus dem fernen Europa kommen, in den meisten Geschichten vom Wirken der Hl. Jungfrau in diesen fernen Ländern erzählen, einmal ins Äthiopische übersetzt, sofort einen großen und andauernden Erfolg hatte. Der genaue Weg von einer sicherlich französischen Vorlage Ende des 13., anfangs des 14. Jhdts., der Zeit der letzten Kreuzzüge, über eine arabische Zwischenstufe in die äthiopische Literatur ist, wie übrigens auch die literarische Geschichte der Marienwunder in den europäischen Literaturen noch nicht im Einzelnen erforscht, trotz der herausragenden Pionierleistung des italienischen Forschers Enrico Cerulli (vgl. *note bibliographique* S. 19-20). Aber man kann sagen, daß die relativ große Zahl äthiopischer Handschriften den Erfolg des Buches deutlich belegt. Darüber hinaus aber wird die Sammlung recht bald mit genuin äthiopischen Geschichten bereichert; ähnliches war schon bei der Passage vom Altfranzösischen ins Arabische geschehen, bei der Geschichten aus dem palästino-syrischen und ägyptischen Milieu Eingang fanden. Die äthiopischen behandeln zum großen Teil historische Ereignisse, besonders den Kampf des christlichen Königreichs gegen die muslimischen Staaten – hier ist eine Zentralfigur der äthiopische Kaiser Zär'a-Yā'qob, der einen großen Teil seiner theologischen Schriften und religiösen Reformen dem Marienkult widmet – und geben dem äthiopischen Buch ein unverwechselbares Flair.

Gérard Colin hat bisher eine Anzahl äthiopischer Texte ediert, zugleich auch durch an ein weiteres Publikum gerichtete Übersetzungen bekannt gemacht; Übersetzungen freilich, zu denen auch die vorliegende zählt, die auch der Fachmann gerne zur Erleichterung oder Verständniskontrolle der Lektüre des Originaltextes zur Hand nehmen wird. Mit dem vorliegenden Buch – beruhend auf einer modernen zweisprachigen, Gə'əz und Amharisch, und weit verbreiteten Ausgabe in Äthiopien – bietet er dem Leser eine französische Übersetzung von ca. drei Viertel des äthiopischen Textes (eine Konkordanz der Numerierung der Wunder in der französischen Übersetzung und im äthiopischen Text ist beigegeben, S. 543-544; es folgt dort ein knapper Namensindex). Die Konkordanz wurde notwendig, weil der Übersetzer die eigenwillige, in ihren Kriterien nicht recht einsehbare Anordnung der Geschichten in der äthiopischen Ausgabe durch eine geographische ersetzt: Europa – Byzanz und Syro-Palästina, Ägypten und Äthiopien. Die Übersetzung hält sich

eng an das »Original«; dies ist bei dieser Literaturgattung, die sich einer einfachen erzählenden Sprache bedient, nicht schwierig; vielleicht gehören diese Erzählungen zu den Texten, die sich fast ohne Verlust – sei es sprachlich oder inhaltlich – übersetzen lassen, zumindest zwischen Sprachen, die einen gemeinsamen Bestand an Texten und Vorstellungen, ausgehend von der Bibel, in einem religiös-kulturellen Zusammenhang über weite Spannen von Zeit und Raum teilen.

Nicht um das gewünschte »naive« Leseerlebnis, das mit diesen Texten möglich ist, zu stören, sondern um auf eine außergewöhnliche Konstellation aufmerksam zu machen. Bei den Geschichten mit Handlungsort Europa handelt es sich bei der vorliegenden modern-französischen Fassung um eine Rückübersetzung über mehrere Stufen hinweg: Altfranzösisch – Arabisch – Äthiopisch – modernes Französisch. Es wäre reizvoll diesen Kreis zu schließen und zumindest zur Illustration und repräsentativ für eine Geschichte die direkte Übersetzung aus einer altfranzösischen Fassung gegenüberzustellen, und sei es auch nur um die oben angeführte Behauptung, möglicher Übersetzung(en) »ohne Verlust« zu verifizieren oder zu falsifizieren.

Manfred Kropp

Anthony d'Avray, *The Nakfa Documents. The despatches, memoranda, reports and correspondence describing and explaining the Stories of the Feudal Societies of the Red Sea Littoral from the Christian-Muslim Wars of the Sixteenth Century to the Establishment 1885-1901 of the Italian Colony of Eritrea.* Edited and annotated by Anthony d'Avray in Collaboration with Richard Pankhurst (= *Aethiopistische Forschungen* 53), Wiesbaden 2000, XIV (gez.), 307 Seiten, ISSN 0170-3196, 84,00 Euro

Eigentlich sind zwei Bücher zu besprechen, die untrennbar zusammengehören, hat doch der Herausgeber und Verfasser Anthony d'Avray in den *Aethiopistischen Forschungen* 45 schon 1996 eine Monographie über die von ihm aufgefundenen Dokumente der italienischen Kolonialverwaltung in Eritrea unter dem Titel *Lords of the Red Sea. The History of a Red Sea Society from the Sixteenth to the Nineteenth Centuries* herausgegeben. Er war nach italienischer Kriegsgefangenschaft und Befreiung viele Jahre im Dienste der britischen Zivilverwaltung in Eritrea, eben in Nakfa – von dem als bedeutender Ort für die eritreische Unabhängigkeitsbewegung die heutige eritreische Währung ihren Namen erhalten hat – und Massawa tätig. An ersterem Dienort fand er die Berichte, Memoranden, Korrespondenz usw. (83 an der Zahl) seines italienischen »Vorgängers«, die als Primärquellen die Grundlage seiner historischen Studie über die Geschichte eines der Völker des heutigen Staates Eritrea, die Ḥabab, bilden. Von den Originalen dieser Dokumente hat sich jede Spur verloren, wie Autor und Reihenherausgeber angeben; die im Besitz des Autors befindlichen (Foto?)-kopien sind nach Abschluß der wissenschaftlichen Arbeit über sie der School of Oriental and African Studies in London übergeben worden, wo sie gegenwärtig unter der Signatur MS. 38,0714 aufbewahrt werden, für den Forscher, der »die nur mehr in Kopie vorhandenen italienischen Dokumente selbst einsehen will« (Geleitwort des Herausgebers S. IX). Rez. gibt nach Abschluß seiner Beschäftigung mit beiden Büchern (eine Rezension über AeF 45 von ihm liegt vor im *International Journal of African Historical Studies* 32 [1999] 248-249) gerne zu: er will, freilich unter der Bedingung, daß es sich um Fotokopien oder Filme, nicht um die der Arbeit d'Avrays zugrundeliegenden Abschriften handelt. Dies ist nicht zu entscheiden, da keinem der

beiden Bände – abgesehen von zwei kleinen Kartencroquis – auch nur ein Faksimile einer Originalseite beigegeben ist.

Der historische Kontext dieser Dokumente sei kurz beschrieben. Die »Herren des Roten Meeres« sind der Stamm der Ḥabab, eng verwandt mit drei anderen, den Bet Asgade, At Tekles and Ad Tamaryam, alles nach Ausweis ihrer Namen ursprünglich christliche Stämme. Ihre Genealogie (vgl. Tabelle S. XII-XIII in Englisch; wiederholt S. 157-158 als Dokument 10, wie sie allerdings in Italienisch sein müßte). Ihr Ahnherr wanderte nach Ausweis ihrer genealogisch-historischen Überlieferung aus den südlicher gelegenen Hochländern in die Küstenebene um Nakfa ein, wo sie sich als »Feudalherren« über die umliegenden Tigre-Stämme etablieren konnten, deren Sprache sie freilich annahmen (!), und um 1820 muslimisch wurden. Ihre politische Geschichte ist eingebunden in die Wechselfälle der äthiopischen Geschichte, im 19. Jhdt. zwischen der äthiopischen Zentralgewalt, den türkischen, dann den ägyptischen Autoritäten in Massawa, schließlich der italienischen Besetzung und Kolonialverwaltung. Dem Fürst der Ḥabab, der traditionell den äthiopischen Titel Kāntiba trägt, gelingt es, in diesen wechselnden Oberherrschaften eine relative Selbständigkeit, besonders aber eigene Einkünfte aus Wegezoll und anderen Steuern auf den Durchgangshandel zu bewahren, die er allerdings dann doch verliert im Spiel mit dem mahdistischen Sudan, den englischen und italienischen Kolonialbehörden. Ein letzter Versuch, die Abhängigkeit von Italien gegen die von England einzutauschen (die berühmte »defection of the Ḥabab«, 1895) scheitert, und ihr Territorium wird trotz der italienischen Rückschläge und Niederlagen im Gefecht von Dogali (1887) und der Schlacht von Adua (1896) in die Kolonie Eritrea eingegliedert. Der Arbeit des *residente*, des ständigen Vertreters der Kolonialverwaltung in Nakfa, verdanken wir schließlich – als Historiker sagt man ohne jede weitere Wertung: wie so manche andere wertvolle Quellen über Geschichte, Gesellschaft und Kultur der kolonialisierten Völker auch – die hier behandelten Dokumente. Nicht gedacht für die historische Forschung, sondern dem pragmatischen Zweck der Verwaltung dienend, damit aber auch der intimen Kenntnis von Gesellschaftsstruktur, Recht, politischen und wirtschaftlichen Entwicklungen verpflichtet, bieten diese Berichte, von denen manche kleine Abhandlungen über Geschichte und Genealogie sind (nicht zufällig kommen aus den Reihen der Kolonialverwaltung eine ganze Reihe italienischer Äthiopisten), ein vielfältiges, oft differenziertes und genaues Bild eines Landstrichs und von dessen Bevölkerung, wenn man den spezifischen, verzerrenden, aber einfach zu erkennenden Filter »Kolonialbeamter« gerade zu rechnen vermag.

Ein Wort zu den »Herren des Roten Meeres«: dies ist eine Übersetzung des schon früh im Mittelalter bekannten äthiopischen Titels *Bahr nāgaš*. Freilich bedeutet der erste Bestandteil nicht »(Rotes) Meer« – Äthiopien war seit dem Ende des Reiches von Aksum nicht mehr in der Lage, »eine Planke auf dem Meer schwimmen zu lassen«, wie das der arabische Historiker Ibn Ḥaldūn in Abwandlung seines berühmten Zitats über die christlichen Staaten im Mittelmeer ausgedrückt hätte. *Bahr* bezeichnet die Küstenebene, das Tiefland im Gegensatz zum (äthiopischen) Hochland, und so sei Rez. eine weitere arabisierende Anmerkung und Übersetzung erlaubt, unter Einsetzung der allgemein geläufigen Bezeichnung *tihāma* für diese Gegenden: »die Herren der (ciserithräischen) Tihama«.

In seiner ersten Arbeit über die Nakfa-Dokumente hatte der Autor eine Geschichte der Ḥabab in chronologischer Folge vorgestellt. Auf eine knappe historische Einleitung, behandelnd die bekannten historischen Anfänge vom 16. Jhdt. bis ca. 1860, folgen zwei umfangreichere Teile. Deren erster behandelt die zwei Jahrzehnte 1860 bis 1880, die für die Ḥabab und die Gegend durch die wechselnden Einflußnahmen der Mahdisten, der Anglo-Ägypter und schließlich der Italiener geprägt sind. Der zweite die schon erwähnte Desertion im Jahre 1895. Die Darstellung stützt sich in den einschlägigen Teilen vornehmlich auf die Nakfa-Dokumente, zieht aber auch

Quellen aus dem Archiv des *Foreign Office* und die einschlägige wissenschaftliche Sekundärliteratur heran; leider nicht in ausreichendem Maße die italienische.

Die zu besprechende zweite Studie verfolgt andere Ziele. Freilich ist jetzt zu bemerken, daß so manches in der Gesamtanlage dieser Erforschung und Publikation nicht in der rechten Ordnung ist. Dazu gehört das Faktum, daß die in extenso in der ersten Arbeit zitierten Dokumente nicht bekannt, publiziert oder zugänglich waren. Daß beide Bände nicht die rechte Aufmerksamkeit des Reihenherausgebers erfahren haben, abzulesen auch an der eher nachlässigen typographischen Gestaltung, sei eher am Rande vermerkt: unregelmäßige Zeilendurchschüsse, unschöne Kapitelfänge auf geraden Seiten, unruhiger, entweder zu gedrängter oder zu enger Seitenspiegel etc.

The Nakfa Documents ist in zwei Teile gegliedert. Der erste ist eine Durchmusterung aller Dokumente, z. T. in hergestellter chronologischer Reihenfolge, z. T. auch sachlich angeordnet. Ausgehend von umfangreichen, ins Englische übersetzten Textexzerpten wird im Haupttext ein fortlaufender Kommentar gegeben, in dem der Autor seine vertiefte Kenntnis der Geschichte dokumentiert. Hier ist, wie auch der Herausgeber anmerkt, »die Krönung des Lebenswerks« von Anthony d'Avray zu sehen. Das Studium diesen Teils ist lehrreich und gut zu lesen, ein pro-britischer *bias* allerdings nicht zu leugnen, der sich auch in der Auswahl der herangezogenen Literatur in den nicht zu zahlreichen Fußnoten zeigt. Auf ein gesondertes Literaturverzeichnis wird verzichtet; es war auch im ersten Band recht summarisch; die Angabe »d'Avray« muß selbständig als der erste Band (AeF 45) gedeutet werden. Die umfangreichen übersetzten Textauszüge führen zu entsprechend raumfordernden Überschneidungen und Doppelungen mit den zweiten Teil, der Edition der Dokumente in Originalsprache (S. 145-288; ein Kreuzverweis Kommentar-Originaldokument S. 290 und ein recht brauchbarer General Index S. 291-307 bilden den Abschluß).

Neben dem Quellenwert und der entsprechenden Erweiterung der historischen Kenntnis über die Völker der Region sind diese Texte auch ein tiefer Einblick in das Funktionieren oder auch Nichtfunktionieren der italienischen Kolonialverwaltung in Nakfa, deren Beziehung zu den übergeordneten Stellen in Massawa, dann in Italien, in die Eifersüchteleien und Mißgunst betreffend die anderen europäischen Kolonialmächte, und schließlich in europäische Mentalität des 19. Jhdts. – in ihrer besonderen Spielart des Überlegenheitsgefühls, aber oft auch ehrlichem Interesses am Fremden in der Isolierung in außereuropäischem Gebiet.

Dies alles führt den Historiker direkt von der Lektüre des Kommentars in die Lektüre der Originaltexte, die er fortschreitend immer mehr im Zusammenhang liest, zunächst den gelehrten Kommentar vergessend. Hier folgt die Überraschung, dann herbe Enttäuschung. Zunächst den eigenen Kenntnissen nicht trauend, zu Wörterbuch und Grammatik der italienischen Sprache greifend, anfangs eher doch, dann immer weniger an Satz- und Druckfehler glaubend, kommt er, die mit Korrekturen übersäten Seiten betrachtend, zu einer unausweichlichen Alternative: entweder waren die Verfasser dieser Texte eben doch nur ungehobelte Kolonialbeamte, zumindest aber Legastheniker, wenn nicht halbe Analphabeten – was jeder sonstigen Kenntnis dieser Militär- und Beamtenschicht widerspräche –, oder ...? Wie erklärt man die Unzahl an Fehlern in der einfachen Orthographie, dann der Grammatik, sei es in Morphologie oder Syntax der edierten italienischen Texte, der Anhäufung in einzelnen Passagen, die bis zum Agrammatischen, Unverständlichen reicht. Zwar liest der Historiker weiter, ist er doch vom unstillbaren Hunger des »Menschenfressers, der Menschenfleisch riecht« (F. Braudel) getrieben. Aber ist dieser Hunger erst einmal gestillt, meldet sich das eher krittelnde, lebensabgewandte und -feindliche Naturell des Philologen, das erschüttert fragt nach Paradigmen, Akzenten, *consecutio temporum*, Lemmata und sonstigem, was auch Verständnis und Kommunikation erleichtern sollte. Da Rez. sich außerstande sieht, diese gestellte Frage zu beantworten, endet er mit einer weiteren Selbstbeobachtung: Die eben beschriebene und bis auf weiteres unerklärliche Qualität der Edition kann dem passio-

nierten, der Quellenarbeit verfallenen Historiker nicht ganz die Freude an der Lektüre dieser Primärquellen nehmen, besonders wenn er hinter dem trüben Schleier des durch die zahlreichen Fehler entstellten Textes etwas von der geschliffenen Schönheit und Eleganz, selbst oder gerade im Gebrauch von Militärs und Bürokraten des ausgehenden 19. Jhdts. – und welch ein Jahrhundert für Europa – einer der klassischen Sprachen Europas zu erahnen vermag.

Manfred Kropp

Joseph Tropper, *Altäthiopisch. Grammatik des Ge'ez mit Übungstexten und Glossar*, Münster (Ugarit-Verlag) 2002 (*Elementa linguarum Orientis*. 2), XIII, 309 Seiten, ISBN 3-934628-29-X, 42,00 Euro

Für dieses gelungene Buch steht gleich zu Anfang die Bewertung der richtigen Entscheidung, zur Wiedergabe des Altäthiopischen eine präzise aber einfache lateinische Umschrift anzuwenden. Es handelt sich zwar eher um eine ausführliche Referenzgrammatik mit zahlreichen komparatistischen Anmerkungen und Exkursen, und nicht um ein Lehrbuch wie etwa Thomas O. Lambdin, *Introduction to Classical Ethiopic* (= Harvard Semitic Studies 24), Missoula (Montana) 1978; einen rasonierenden Überblick über die Lehr- und Studien- und Wörterbücher zum Ge'ez, einschließlich jüngerer Publikationen in Amharisch und Tigrinya äthiopischer Gelehrter, bietet die Rezension des hier anzuzeigenden Buches von R. M. Voigt in der OLZ 99 (2004) 528-31, wo dieser bibliographische Teil mehr als die Hälfte der Besprechung einnimmt. Aber über den Mangel sprachdidaktischer Aufarbeitung (vgl. OrChr 86 [2002] 248-250) kommen geübte Studenten der Semistik doch besser hinweg als über die notorisch grausame Defizienz semitischer Alphabet- und pseudo-syllabischer Schriften, die die Erlernung und Einübung der Wortformen erschwert, ihre Memorisierung erfolgreich behindert. Für alle am Altäthiopischen Interessierten mit Lateinschrift als Primärschrift, auch solche, die die Originalschrift nicht erlernen wollen, bietet das vorliegende Buch einen bequemen Zugang.

Rez. sagt dies aus seiner Lehrerfahrung mit verschiedenen semitischen Sprachen und Schriften heraus. Freilich ist der Fall des Altäthiopischen, und der modernen semitischen Sprachen Äthopiens nicht so extrem wie im Arabischen und seiner Schrift, wo man aus nüchternen und durch neurophysiologische und psychologische Forschung bewiesenen Gründen nicht nur westlichen Studenten die lateinische Umschrift vorsetzen, sondern generell eine radikale Schriftreform predigen sollte. Die Zahlen und Fakten über Alphabetisierung und Sprachbeherrschung in der arabischen Welt, die die letzten UNDP-Berichte der Vereinten Nationen vorlegen, sprechen eine klare Sprache; eine jüngere Studie von Robert Marzari, *Fesselndes Arabisch. Strukturelle Schwierigkeiten und künstliche Barrieren in der arabischen Sprache* Berlin 2004, geht in ihrer deutschen Fassung in diese Richtung; die englische *Arabic in Chains. Structural Problems and Artificial Barriers*, Berlin 2006, schwächt diesen Punkt deutlich ab; warum wohl? Ein Vortrag des Rez. aus dem Jahr 1995 *Fesseln des Sprachbaus und Last der Vergangenheit – Die arabische Sprache in der modernen Welt* (nun im Druck) weist verblüffende Parallelen in den Auffassungen, bis hin zur Titelformulierung auf.

Die Syntax (S. 154-252) nimmt in der Grammatik fast die Hälfte der Darstellung ein; dies ist im Vergleich zu Dillmanns *Grammatik der äthiopischen Sprache*, die mit dem Verhältnis von Morphologie und Syntax ca. 4 : 1 noch das günstigste Bild unter den früheren Darstellungen bietet, ein wirklicher Fortschritt, der sich freilich nicht darin erschöpft. Das Material der Belege ist durchweg neu erhoben und nicht mit dem in den früheren Grammatiken gebotenen identisch

(gilt, soweit Belege anzugeben waren, auch für die [zusammengesetzte] Morphologie). In beidem zeigt sich die reiche methodische Erfahrung des Autors, gewonnen an seiner *Ugaritischen Grammatik*, Münster 2000 (AOAT 273) in der freilich, der Natur des Materials und der Überlieferung gemäß, das Verhältnis Morphologie zu Syntax nicht so ausgeglichen sein kann. Auf der anderen Seite hat der Autor für das Ugaritische – sein Hauptgebiet in Forschung und Lehre – die erschöpfende Grammatik mit einem Lehrbuch ergänzt (Ugaritisch – Kurzgefaßte Grammatik mit Übungstexten und Glossar, Münster 2002 [*Elementa linguarum Orientis*. 1]). Vielleicht gelingt es ihm, in den *Elementa* ein altäthiopisches Übungsbuch ohne eigene grammatische Erklärungen, nur Verweisen auf die Grammatik folgen zu lassen.

Das Korpus der Belegstellen (S. 254) umfaßt die Bibel und Apokryphen, also dem Anspruch nach Texte, wenn auch Übersetzungstexte, vom 4. bis ca. 8. Jhdt. n. Chr.; sie werden ergänzt durch äthiopische Originalschriften des Mittelalters, etwa Kəbrä Nəgəst (14.-15. Jhdt.) und einige historische Texte (Chronik des 'Amdä Šəyon (14. Jhdt.) und Ləbnä Dəngəl (16. Jhdt.). Damit umfassen die Texte mehr als ein Jahrtausend Unterschied ihrer Entstehungszeit, abgesehen von dem Unterschied der Textgattungen und der Kategorie Übersetzungstext vs. Originaltext. Es sprengt Rahmen und Zielsetzung einer künstlich synchronisierenden, standardisierenden Grammatik, in der Beschreibung der Einzelfphänomene auf die Varianten und Entwicklungen des Sprachgebrauchs und der Sprachnorm – falls eine solche verbindlich für das Gə'əz auch nur für die Zeit seines Gebrauchs als lebendige Sprache, geschweige denn später als reine Schrift- und Kultursprache anzusetzen sind – eingehen zu wollen. Die Beschreibung muß daher vereinfachend, eindimensional angelegt sein, freilich, will man nicht die wissenschaftliche Ehrlichkeit opfern, mit dem Preis impressionistischer Feststellung und Ausdrucksweise: in der Regel – im Allgemeinen – selten – nicht immer – überwiegend – meist – häufig usw. Dies ist nichts anderes als der Reflex der Tatsache, daß wenn auch mit sorgfältig ausgewählten, doch mit der Hoffnung auf repräsentative Gültigkeit zufällig ausgewählten Belegen gearbeitet werden muß. Erst ein umfassendes elektronisches Korpus der Gə'əz-Literatur, das selbst sinnvollerweise zusammen mit kritischen Editionen der Texte zu erstellen ist, wird hier zu differenzierten, aber auch quantifizierten Ergebnissen führen.

Ein kleines Beispiel und ein Ausblick auf das, was eine zukünftige historische Grammatik oder Syntax des Altäthiopischen klären muß: § 55.2 Das Gerundium; hier ist, nebenbei bemerkt § 55.23 mit der Genese des »eigentlich sachlich unzutreffenden Begriff(s) »Gerundium« in eine Anmerkung zu verbannen, da dies nicht Teil des grammatischen Regelwerks ist. § 55.28 lautet: »Gerundium-Konstruktionen werden in der Regel nicht negiert, entsprechende Nuancen werden durch *soba-* bzw. *'anza*-Sätze umschrieben« Die Negation ist keine Nuance, sondern die Umkehrung einer Aussage. Die Regel wird in der Bibel signifikant durchbrochen, z. B. Lukas 2,45 καὶ μὴ εὐρόντες ὑπέστρεψαν εἰς Ἱερουσαλὴμ ἀναζητοῦντες αὐτόν = gr. XXX. Auf das Problem des verneinten Gerundiums, nicht nur im Gə'əz, sondern auch in den Dialekten der lebenden Semitensprachen Äthiopiens macht *en passant* G. Goldenberg »Ethiopian Studies in Israel, in: Rainer Voigt (Hrsg.), *Die äthiopischen Studien im 20. Jhdt. / Ethiopian Studies in the 20th Century*, Aachen, 2003 (*Semitica and Semitohamitica Berolinensia* 2), 55-70, hier S. 61 aufmerksam: »... What do we know about negative gerunds in Gə'əz, such as ... (Luke II 45), as in the Amharic of Gondär, but usually avoided in Gə'əz an unknown elsewhere in Amharic? The key to the understanding of such variations is certainly connected with the development of the Neo-Ethiopian languages.« Zur Klärung des Problems wäre zunächst die Varianten der betreffenden Lukas-Stelle in den Handschriften zu prüfen. Es gibt aber (hoffentlich: noch!) keine kritische Ausgabe dieses Evangeliums; zu einer anderen Passage, Mt. 19,18 sind in der kritischen Edition aussagekräftige jüngere Varianten mit verneinten Subjunktivformen in Ersatz von verneinten Infinitiven – diese

allerdings recht häufig – in älteren Versionen zu finden. Diese könnten Aufschluß über die Genese und die spätere Einschätzung der Konstruktion geben. Es spricht ja alles dafür, daß sie durch die Syntax der Ausgangssprache entstanden ist und eine Ausnahme blieb. Damit wäre dann wahrscheinlich, daß die entsprechende Konstruktion im Gondariner Amharisch eine unabhängige, spontane Entwicklung ist, die nicht auf den Einfluß der gelehrten Bibelsprache zurückzuführen ist.

Die Diktion und Anlage der grammatischen Erklärungen sind sonst in Prägnanz, Kürze und Sicherheit der Formulierung ebenfalls Frucht der Erfahrung aus Lehre und Darstellung des Ugari-tischen. Rez. vermag sich nicht der Klage von Vor-Rez. anzuschließen (Voigt, a. a. O. s. oben, Sp. 531) »Die Darstellung ist, ..., in vielen Fällen sehr konservativ und traditionell. Man hätte manchmal eine mehr linguistische Beschreibungsweise erwarten können.« Eine solche, so meine ich, ist in Anwendung linguistischer Theorien und Vorgaben aufgrund einer traditionellen Beschreibung jederzeit möglich (aber wohl, da vieles der Beschreibung Würdige durch das Raster einer Theorie fallen kann, nicht umgekehrt); das zeigt sich z. B. an Dillmanns in der Ausdrucksweise »liebenswürdig altväterlicher« Diktion in seiner *Grammatik der äthiopischen Sprache*, die bis heute eine Fundgrube auch für den neugierigen Linguisten ist. Welch problematische Feststellungen aber die glatte, fast apodiktische Diktion verbergen kann, sei an folgendem Beispiel, § 62.31 S. 227 Satzgliedfolge im Verbalsatz dargestellt: »Die Satzgliedfolge im äth. Verbalsatz ist variabel. Aufgrund dieser syntaktischen Freiheit wird in der Übersetzungsliteratur die Wortstellung des Originals häufig beibehalten. In der Poesie wiederum werden Variationen der Satzgliedfolgen bewusst als Stilmittel eingesetzt.« Letzteres ist für Poesie allgemein eine eher banale Feststellung, wenn denn eine Standardsatzgliedfolge in der Prosa als Kontrast dienen kann. Auf der anderen Seite ist für das Gə'əz der aksumitischen Periode, folglich der Übersetzungszeit der Bibel, absolut nicht erwiesen, ob die in den biblischen Texten zu beobachtende Freiheit der Satzgliedfolge nicht gerade erst die Folge der Übersetzung und der Syntax der Ausgangssprache (Griechisch) ist.

In der Darstellung der Syntax des Verbs (§ 54, S. 181-204) ist in der Vorbemerkung eine prinzipielle Forschungskontroverse, d. h. die Auseinandersetzung mit S. Weningers *Das Verbal-system des Altäthiopischen*, Wiesbaden 2001, und der »Koschmieder-Denzschen Tempuslehre« inbegriffen, der eine Auffassung von Verschränkung von Aspekt und Tempus nicht nur des altäthiopischen Verbums entgegengesetzt wird. Diese Auseinandersetzung setzt sich in zahlreichen Fußnoten (Anm. 238-269) bis zum Ende dieses Kapitels fort, wie überhaupt positiv anzumerken ist, daß über die Darstellung einer Referenzgrammatik hinaus in Anmerkungen im Text und Fußnoten eine informative und fruchtbare Auseinandersetzung mit der im Fluß befindlichen Forschung erfolgt.

Hervorzuheben ist die Behandlung des Spaltsatzes (»cleft sentence«) § 64 S. 231f., dieser für die lebenden Semitensprachen Äthiopiens so wichtigen Kategorie zur Fokussierung bestimmter Satzkonstituenten.

Kommen wir zum Anfang der Rezension zurück: Die Entscheidung für die lateinische Umschrift, die die Hauptdefizienzen der pseudo-syllabischen äthiopischen Originalschrift – keine Kennzeichnung der Konsonantengemination, Ambiguität des Zeichens für Vokallösigkeit und Zentralvokal ə – beseitigt, bedingt die Auseinandersetzung mit der traditionellen Aussprache, so wie sie in verschiedenen Traditionen in Äthiopien bekannt und überliefert ist, im Verhältnis zur einer mit den Methoden und Erkenntnissen der vergleichenden historischen Semistik rekonstruierten Morphologie. Hier richtet sich der Autor »in Zweifelsfällen nach Mittwoch [*Traditionelle Aussprache des Äthiopischen*] 1926, der im Literaturverzeichnis S. 256 fehlt. Eine wichtige Ausnahme bildet die Aussprache der Gutturale und die Nichtbeachtung sekundärer Geminationen (S. 28f.), oft als Amharismen erklärt, wo sich Umschrift und dementsprechend Darstellung an die semitisti-

sche Rekonstruktion hält. Dies ist auch für den akademischen Unterricht ein akzeptabler Kompromiß, unter der Voraussetzung, daß der Lehrende die Existenz von Konkurrenz und Widersprüchen zwischen Tradition und Wissenschaft immer wieder aufzeigt und recht bald fruchtbar zur Behandlung der Texte einsetzt. Schließlich, was wissen wir mit Sicherheit über die Geminationen im frühen Gəʿəz, um »Amharismen« in der traditionellen Aussprache feststellen zu können. Auch ein Vergleich mit den anderen lebenden Semitensprachen, Tigrinya und Tigre, wird hier nicht immer ein eindeutiges Ergebnis bringen.

Die Originalschrift kommt in den Anhängen (S. 258-272) – drei Evangelientexte, ein längeres Zitat aus dem Henochbuch, eines aus der »Schönheit der Schöpfung« (*Ṣənā faṭrāt*) und dem Buch der Jubiläen zu ihrem Recht. Bis auf den letzten Text ist den Beispielen der Umschrifttext auf die gegenüberliegende Seite beigegeben. Der letzte Text verwendet nach amharischer Übung ein Geminationszeichen und überläßt die Differenzierung von Vokallösigkeit und Vokal ə dem Leser. Dazu die Anmerkung eines Funktionalisten: damit wird der pädagogische Gewinn der Umschrift im Prinzip in Frage gestellt. Die äthiopische Schrift ist nicht, wie auch nicht die arabische Schrift, durch solche Zusatzzeichen »reformierbar«. Nur gleichwertige Darstellung von Konsonant und Vokal wie auch der Geminaton durch Zeichenverdoppelung in der Schriftlinie sind funktional, was immer das an Konsequenzen für die optische Gestalt der Schriften haben mag. Und zur Auswahl bemerkt: nachdem die Chronikentexte unter den Belegen zur Syntax oft figurieren, wäre es, auch im Sinne der Textvariation, angemessen gewesen, ein Specimen dieser Gattung in die Auswahl aufzunehmen.

Auf eine Schrifttabelle S. 273 folgen S. 274-279 die wichtigsten Paradigmen, bei denen sich die Umschrift in ihrer Funktionalität ganz erweist, und S. 280-309 ein Wortformenindex, der dem Anfänger ein Glossar für erste zu ersetzen vermag. Ein Index der grammatischen Termini mit Verweis auf die Paragraphen der Grammatik wäre, trotz der reichen Querverweise in der Grammatik selbst, von Nutzen gewesen.

Manfred Kropp

Getatchew Haile, A Catalogue of Ethiopian Manuscripts microfilmed for the Ethiopian Manuscript Microfilm Library, Addis Ababa and for the Hill Monastic Manuscript Library, Collegeville, Collegeville (Minnesota): Hill Monastic Manuscript Library, St. John's Abbey and University.

Vol. 9: Project Numbers 3501-4000, 1987, XI, 398 Seiten (incl. 4 Tafeln), ISBN 0-940250-56-X (v. 9).

Vol. 10: Project Numbers 4001-5000, 1993, XI, 511 Seiten (incl. 5 gez. Tafeln), ISBN 0-940250-57-8 (v. 10).

Es ist ungewöhnlich, hat aber seine nicht immer gedruckt anzuzeigenden Gründe, Bücher Jahre nach ihrem Erscheinen zu rezensieren. Im vorliegenden Fall sprechen für eine verspätete Anzeige im *Oriens Christianus* zwei Gründe. Zum einen ist in der Zwischenzeit in der Reihe der zum unentbehrlichen Handwerkszeug des philologisch-historisch arbeitenden Äthiopisten gewordenen Kataloge der EMMML kein weiterer Band erschienen. Der nächste Band 11 ist nach Ausweis der Netzseite http://www.hmml.org/centers/ethiopia/emml_catalogues.html »in preparation«. Zum anderen feiert der langjährige und trotz seines nominellen Ruhestands weiter mit der Katalogisierung der Mikrofilme äthiopischer Handschriften befaßte Prof. Dr. Haile Getatchew 2006 sein dreißigstes Jahr als Mitarbeiter an diesem Unternehmen (vgl. *Illuminations*. The Hill Museum and Manuscript

Library Newsletter. Summer, Fall 2006. S. 13). Den dort ausgesprochenen Glückwünschen für die geleistete Arbeit (bisher mehr als sechstausend katalogisierte Handschriften neben einer großen Zahl wissenschaftlicher Publikationen, die immer wichtige Beiträge zur Forschung darstellen) schließt sich Rez. an. Gleichzeitig fügt er seinen Dank an den Kollegen und Freund Getatchew Haile an, der ihm seit dem ersten bewegenden Treffen auf der International Conference of Ethiopian Studies 1988 in Paris – der damalige junge Kollege der äthiopischen Studien kannte freilich den Namen schon lange vorher aus den Veröffentlichungen – immer eine Quelle wichtiger Auskünfte, Partner in der wissenschaftlichen Diskussion und lieber und zuhörender Freund auch bei nicht ganz wissenschaftlichen Problemen geblieben ist.

Die Verzögerung im Fortschritt des Unternehmens hat ihre Gründe in der politischen Geschichte Äthiopiens seit 1974, die kein wissenschaftliches Unternehmen in diesem Land und das mit diesem Land zu tun hat, unberührt gelassen hat. Die Verfilmung äthiopischer Handschriften, beruhend entweder auf Besuch in entsprechenden Kloster- oder Kirchenbibliotheken im Lande oder der Versendung der Handschriften an das Büro in Addis Abeba (bei gleichzeitiger Reinigung und Grundrestaurierung) geriet ins Stocken; konnten Handschriften weiter verfilmt werden, war nicht sichergestellt, daß Kopien aller Filme – wie im Abkommen des EMMML-Projekts vorgesehen – auch nach Collegeville kamen. So kursierten und kursieren noch Teile der ersten, bei der Verfilmung erstellten Handlisten unter den Äthiopienforschern, die auf der Suche nach neuen historischen Dokumenten sind. Wird der Forscher fündig, erhält er oft die Auskunft, daß der betreffende Film nicht an der EMMML in Collegeville ist; fragt er in Addis Abeba an, erhält er oft die Auskunft, daß dort keine Mittel zur Anfertigung von Kopien zur Verfügung stehen. Diese mißliche Situation könnte bald zu einem Ende kommen, wenn es gelingt – seit 2003 gibt es wieder Besuche von Mitarbeitern der EMMML in Äthiopien, wie dem Bericht der damaligen Executive Director Katherine J. Gill auf dem Treffen der Nahostbibliothekare (25. Congress of MELCOM, 26.-28. May 2003) in Beirut zu entnehmen war (»Ethiopian Manuscripts: Reviving a Project Interrupted by Violence«). Auch unter der neuen Leitung der EMMML unter Father Columba Stewart gehen diese Bemühungen weiter, freilich immer unter der Belastung mit den Schwierigkeiten Äthiopiens in der Gegenwart, und nicht ohne Grundsatzdiskussionen über Natur und Ausrichtung, Ziel und Arbeitsweisen eines solchen Programmes zur Rettung nationalen Erbes.

Die beiden anzuzeigenden Bände markieren einen Bruch in der typographischen Gestaltung. Band 9 ist noch in der dem täglichen Benutzer in langer Gewöhnung vertrauten, fast lieb gewordenen Maschinenschrift ediert, in der er die Eigenheiten der vom Herausgeber benutzten Schreibmaschine zu erkennen gewohnt war. Die Transkription des Äthiopischen, sei es Gəʿəz oder Amharisch, folgte und folgt der traditionellen Aussprache äthiopischer Gelehrter und bietet dem Semitisten immer wieder Gelegenheit zum Einhalten und Überdenken der von ihm befolgten rekonstruierten und recht theoretischen Aussprache und demgemäß Übertragung in die lateinische Schrift. Mit Band 10 ist diese Transkription geblieben, präsentiert sich aber, wie der ganze Text dieses Bandes, in überraschendem Computerlayout mit ansprechender Schrifttype. Die erste praktische Folge daraus ist, daß rund doppelt so viel Handschriftenbeschreibungen in einem nur 1/5 umfangreicheren Band Platz fanden. Die Anwendung der äthiopischen Originalschrift – mit dem Computersatz ohne weiteres möglich – wird nicht erörtert. Die weiteren Möglichkeiten des neuen Satzes werden geschickt genutzt; besonders die notdürftige Hervorhebung durch Unterstreichungen ist der Kursive gewichen; Überschriften in verschiedener Abstufung und Hervorhebungen sind mit wechselnder Schriftgröße und Fett- bzw. Halbfettschriftschnitt gut gelöst. Kurz, das Auge erhält seinen Teil bei der praktischen Benutzung des Bandes.

In der inhaltlichen Anlage hat sich nichts an der bewährten Ordnung geändert. Die Beschreibung verzichtet – muß verzichten, weil anhand von Filmen gearbeitet wird – fast gänzlich auf die

kodikologische Beschreibung der Handschriften, abgesehen von Bezeichnung des Beschreibstoffes und Maßen. Dies ist eine wichtige Begrenzung und Einschränkung des Projekts von Anfang an, die unumgänglich war. Wer mit textkritischen und anderen überlieferungsgeschichtlichen Problemen befaßt ist, weiß, daß an der Klärung der Frage, wie die Faszikelstruktur eines Kodex aussieht, manches hängt. Aber auch Bearbeiter von Handschriftenkatalogen, die den Vorteil der Autopsie ihrer Kataloge haben, verzichten bis heute auf solche wichtigen Einzelheiten. Die in den Handschriften enthaltenen Texte werden soweit nötig mit *incipit* näher beschrieben; die einschlägige Sekundärliteratur, soweit vorhanden in kluger Auswahl angeführt. Sehr zu danken ist dem Herausgeber für die minutiöse und skrupulöse Beschreibung der »Beigaben« in den Handschriften, über die eigentlichen Texte hinaus: Stempel, Besitzerangaben, und die anderen Beischriften und Glossen, in denen oft Urkunden über Rechtsvorgänge verschiedener Art zu finden sind. Auch diese werden durch den ausführlichen *General Index* erschlossen und ermöglichen es dem Wirtschafts- und Sozialhistoriker, in einem gezielt suchenden Überblick den zu erwartenden Ertrag an Dokumenten für sein Spezialgebiet aus den Handschriften des betreffenden Katalogbandes abzuschätzen. Der unvermeidliche zweite Schritt nach Einsicht in die jeweilige Katalognotiz ist dann die »Bernsteinpost« an den Kollegen und Freund Getachew Haile, auf die in der Regel eine ebenso rasche und aufschlußreiche Auskunft von seiner Seite folgt. Der *General Index* wird ergänzt durch verschiedene nützliche Spezialauflistungen: *Index of dated manuscripts* – *Index of datable manuscripts* – *Index of undated manuscripts* – *Index of Libraries* – *Index of subject matters* – *Index of miniatures and drawings*. Eine schöne Zugabe am Ende des zehnten Bandes sind Faksimiles von Seiten der ältesten Handschriften und Miniaturen.

Zum Inhalt der Handschriften: Für Band 9 gesteht der Bearbeiter kurz auf S. V: »Preparing this volume was not very exciting«. Die Provinz Schoa, aus der diese Handschriften größtenteils stammen, ist bekannt für ihre Armut an alten und ungewöhnlichen Texten – den Zerstörungen der muslimischen Invasion im 16. Jhdt. zu verdanken. So sind der größte Teil der beschriebenen Kodizes Gebrauchshandschriften: Psalter, Meßbücher und andere liturgische Texte. Jedoch finden sich mit Teilen des Nachlasses äthiopischer Gelehrter des 20. Jhdts. wichtige Quellenmaterialien zur äthiopischen Geschichte in diesem Jahrhundert. Rez. fand unter den Glossen und Beischriften wichtige Informationen zu Nachkommen des 'aqqabe sā'at Nāgādā-Iyāsus des Klosters Ḥayq und deren Verhältnis zu dem Herrscherhaus von Wäläqa (vgl. M. Kropp, *Die äthiopischen Königschroniken in der Sammlung des Däggāzmač Ḥaylu*. Entstehung und handschriftliche Überlieferung des Werks, Heidelberg 1989 [*Heidelberger Orientalistische Studien*. 13] S. 165–198 und Tafel 14).

Band 10 – dessen langwierige Entstehungsgeschichte, mit dem Ausscheiden der langjährigen persönliche Sekretärin und der Entscheidung, den Band mit dem Computer zu produzieren (man hört das Klagen über das Erlernen von Tastaturkommandos!) verbunden ist – enthält ebenfalls in der Mehrzahl Handschriften aus Schoa; dazu kommen die Bestände einiger Kirchen und privater Bibliotheken aus Wällo. Unter den Rara ist anzumerken die Hs. Nr. 4906, ein Evangeliar aus der Kirche Gännätä-Giyorgis in Däse, Wällo, das, wie Evangeliare oft, ein komplettes Urkundenarchiv dieser Kirche ab dem Jahre 1901 n. Chr. enthält. Die Hs. Nr. 4224 ist ein Evangeliar des 14. Jhdts., nach R. Zuurmond eine Kopie der Hs. Abba Gäräma 3, aus der Kirche Endäfare-Maryam in Morät (Mändida – der Region des hl. Qawestos; vgl. Rez. in diesem Band des OrChr), die über den wertvollen alten Evangelientext eine Reihe von Urkunden aus der Zeit ihrer Entstehung enthält. Als Kuriosität merkt der Herausgeber eine »"adequate" number of manuscripts against smoking and chewing tobacco (see index "smoking, note against")« an.

Manfred Kropp

Rainer Voigt (Hrsg.), *Die äthiopischen Studien im 20. Jahrhundert / Ethiopian Studies in the 20th Century*. Akten der internationalen Tagung Berlin 22. bis 24. Juli 2000, Aachen (Shaker) 2003 (= *Semitica and Semitohamitica Berolinensia* 2), 182 Seiten, ISSN 1616-525X; ISBN 3-8322-2269-3, 35,80 Euro

Vetenskap det är att mötas! (>Wissenschaft, d. h. sich zu treffen!<.) Diesen prägnanten Spruch fand ich vor langen Jahren auf dem schwarzen Brett der *Institutionen för Mellanöstern språk* der Universität in Lund, und es scheint, daß er in den Jahren seither zu einem Leitspruch des Wissenschaftsbetriebs oder -getriebes – welchen der leicht wertenden Begriffe man immer auch wählen mag – geworden ist. Im Rhythmus der häufigen Treffen der Wissenschaftler als Teil ihrer Aufgabe und Arbeit – und hier sei nicht in leichtfertigem *laus acti temporis* dagegen geredet; in der Tat verändert sich das Wissensgefüge und die Art, wie Wissen erworben wird, nicht nur durch das Faktum moderner Informationstechnologie, sondern auch durch die im Vergleich zur Vergangenheit einfach naheliegenderen Möglichkeiten des persönlichen Treffens in Gruppen und über weite Distanzen hinweg – vermehrt sich die Zahl der Publikationen von Akten, proceedings etc. Steigerung in Geschwindigkeit und Quantität geht nicht immer einher mit der Steigerung der Qualität. In den bei passender Gelegenheit immer als Beispiel genannten Vereinigten Staaten ist man überwiegend dazu übergegangen, Kongreßbeiträge nicht mehr unter die wissenschaftlichen Publikationen zu zählen.

Der anzuzeigende Ertrag von acht Vorträgen einer internationalen Äthiopistentagung in Berlin zeigt nun freilich gerade nicht die Auswirkungen der genannten Entwicklung und des genannten Dilemmas. Freilich regt er, bei aller noch auszusprechender Anerkennung für Herausgeber und Einzelbeiträger doch zu nachdenklichen Überlegungen an. So ist der Titel als Thema einer abzuhaltenden Tagung ein Programm, das man durch die Veranstaltung selbst durchführen will, ein Versprechen, das man durch die Beiträge einlösen will. Steht es als Titel auf der ersten Seite einer Veröffentlichung, sind die Erwartungen des Lesers anders ausgerichtet, aber der Inhalt kann und will realistischer keinen umfassenden Überblick über die äthiopischen Studien, und sei es auch nur in der Beschränkung auf Geschichte, Philologie und Sprachwissenschaft, in allen Ländern, in denen sie betrieben werden, bieten. State-of-the-art-Berichte über Einzeldisziplinen, wie etwa Geschichte oder Sprachwissenschaft, erscheinen regelmäßig auf den großen Fachtagungen, wie etwa der International Conference of Ethiopian Studies; aktuelle Bibliographien, etwa zur Sprachwissenschaft, in Fachorganen wie in den *Aethiopica*. Man nimmt das anzuzeigende Buch mit diesem Vorwissen in die Hand und stellt fest, was es darüber hinaus zu bieten hat. Zusammenfassend gesagt ein Überblick über die philologisch und sprachwissenschaftlich ausgerichteten Äthiopienstudien in England, Israel, Italien sowie Rußland und Osteuropa; Frankreich fehlt ganz (s. S. 8); Deutschland wird nur in seiner Berliner Äthiopistik behandelt, weitere andere Länder, die Bedeutendes zu diesen Studien beitragen, fehlen. Ein Beitrag behandelt die Fortschritte in der archäologischen Erforschung Äthiopiens und Eritreas im 20. Jhdt., ein weiterer die der Geschichtswissenschaft; ein abschließender Beitrag stellt drei äthiopische Historiker aus der 2. Hälfte des 19. Jhdts. und der 1. Hälfte des 20. Jhdts. vor.

Zu den Beiträgen im einzelnen:

Sven Rubensons *Ethiopian Historiography in the Twentieth Century* (S. 147-157) wird vom Herausgeber als Glanzpunkt der Veranstaltung bezeichnet (S. 8). Zweifellos ist er ein besonderer und vereinzelter Akzent, schon weil er nicht der Gattung »wissenschaftliche Sekundärliteratur« zuzurechnen ist, sondern der Gattung »Primärquelle«, hier Bericht eines Zeitzeugen. Rubenson gibt einen mit deutlicher innerer Anteilnahme geschriebenen persönlichen Bericht über den Aufbau eines Studiengangs und Departments »Äthiopische Geschichte«, zunächst am University College,

dann an der Universität Addis Abeba. Der Verfasser von *The Survival of Ethiopian Independence* und Herausgeber der Urkunden- und Dokumentensammlung zur Geschichte Äthiopiens im 19. Jhd. *Acta Aethiopica*, deren drei bisher erschienenen Bänden man bei der Schaffenskraft des Herausgebers bald den nächsten wünschen will, fügt sich somit in die Reihe der von ihm so eindrücklich erforschten Quellen und deren Urheber ein.

Die eher zufällige Nennung von L. J. Morié (S. 149) unter den Rubenson bekannten Werken über die äthiopische Geschichte, ergab bei Rez. freilich eine Initialzündung und löste ein über längere Zeit verfolgtes bibliographisches Rätsel. Es steht nun fest, daß eine der Quellen für die Herrscherlisten der altäthiopischen Königszeit (vgl. M. Kropp, 'Ein später Schüler des Julius Africanus anfangs des 20. Jhdts. in Äthiopien': Heruy Wäldä-Sellase und seine Listen der altäthiopischen Königszeit. In: *Julius Africanus und die christliche Weltchronik. Julius Africanus und die christliche Weltchronistik*. Herausgegeben von Martin Wallraff, Berlin 2006 (*Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*. 157) 303-327; besonders S. 318) nicht die französische Übersetzung durch A. Moret von E. Meyers *Geschichte des Altertums* ist, sondern L. J. Moriés *Histoire de l'Ethiopie*, Paris 1904.

Aus Gründen der Chronologie und der logischen Abfolge wäre dieser Beitrag nach dem von Bairu Tafla *A Turning Point in Ethiopian Historiography from Within* (S. 159-182) voranzustellen gewesen. Hier liegt der Versuch vor, freilich in manchmal repetitiven Stil und ohne viel Neues zu bringen, anhand dreier herausragender Historiker, aber zugleich auch Politiker und Literaten, den Wandel äthiopischen historischen Denkens von der traditionellen Geschichte, ererbt aus dem Mittelalter, unter dem massiven Einfluß des Westens von der 2. Hälfte des 19. Jhdts. bis zur italienischen Invasion im Jahr 1936 zu zeigen.

Steffen Wenig *Die archäologische Erforschung Äthiopiens und Eritreas* (S. 125-143) zeigt nach einem knappen historischen Überblick über die Zeit vor dem 20. Jhd. die vielfältigen Abhängigkeiten und Verwicklungen archäologischer Forschung auch in Äthiopien, heute Eritrea und Äthiopien, in die politischen Zeitereignisse auf. Archäologie ist in der Tat eine eminent politische Disziplin in Regionen, in denen moderne Nationalstaaten ihre Identität bauen (müssen).

Der Rest der Beiträge befaßt sich mit äthiopischen Studien im Sinne von Philologie und Sprachwissenschaft, mit einem starken Akzent auf der Sprachwissenschaft. Es sei erlaubt mit R. M. Voigt *Die Äthiopistik in Berlin. Das Wirken von Eugen Mittwoch und Aläqa Tayyā* anzufangen. Ein fehlender Überblick – vielleicht eben auch nur in ermüdender Aufzählung von Bekanntem oder Klagen über täglich an deutschen Universitäten an wissenschaftlicher Tradition und Forschungskompetenz und -möglichkeit Verschwindendes auf dem Gebiet des Christlichen Orients wie auch der äthiopischen Studien im weiteren Sinne – über deutsche Forschungsinstitutionen und -persönlichkeiten wird erfreulicherweise ersetzt durch eine auf Archivarbeit gegründete Skizze der Geschichte des Seminars für Orientalische Sprachen in Berlin, zentriert auf die äthiopischen Studien und Eugen Mittwoch (1876-1942) und Tayyā Gäbrä-Maryam. Auch hier wieder ausbrechend aus der Zielsetzung des Artikels merke ich doch an S. 107, Anm. 9, daß der Kollege und Freund Enno Littmann in seinem Nachruf auf E. Mittwoch 1950 (!) den Ausdruck Emigration vermeidet, vielmehr formuliert »seinen dauernden Aufenthalt dort zu wählen«; spricht er von Exil, so ist es »freiwillig gewählt«.

David L. Appleyards *Ethiopian Studies in the United Kingdom in the 20th century* (S. 13-30) ist nach Ausweis der Bibliographie (S. 26-30) ein sehr traditioneller Überblick, mehr oder weniger aus Katalogeinträgen zusammengesetzt, über die vorwiegend sprachlichen Studien zu Äthiopien, beginnend mit E. A. W. Budge und dann fokussierend auf die School for Oriental and African Studies mit ihren Professoren, besonders herausgehoben E. Ullendorff, S. Palmer und G. W. B. Huntingford.

War die Bibliographie zum vorhergegangenen Beitrag eine Auswahl aus vielem Bekannten, so ist Václav Blažeks *The Ethiopian language area: an overview of studies published in Central und Eastern Europe* (S. 31-54) lediglich eine nach Ländern und Themen (äthio-semitisch vs. Kuschitisch), schließlich nach Autoren geordnete Bibliographie. Das methodische Hauptproblem ist die Frage, ob die Werke emigrierter Autoren weiterhin fürs Heimatland verzeichnet werden oder nicht; sehr verschieden gelöst, wie man sieht, wenn man die Einträge für St. Strelcyn und V. Orel und O. Stolbova, wie auch A. Dolgopolsky vergleicht.

Semitistik hat in Israel einen Rang wie in Deutschland die Germanistik; deshalb sind äthiopische Studien ebenfalls etwas Besonderes, das mit der Identität und Geschichte von Staat und Gesellschaft zu tun hat. Gideon Goldenbergs *Ethiopian Studies in Israel* (S. 55-70) beginnen folgerichtig mit den Studien über die Falaschen. Der Kern seines Beitrags behandelt das Werk von H. J. Polotsky und seiner Schüler, zu denen er selbst zählt. Den Abschluß bildet eine kurze Betrachtung über äthiopische Gelehrte, besonders Māmḥər Kəfle, Gewährsmann von I. Guidi und E. Littmann in Jerusalem, in Palästina. Es kennzeichnet den Autor, daß er aus der aufreihenden Darstellung ausbricht und S. 61 ungelöste Probleme sprachwissenschaftlicher Forschung, anlässlich der Arbeiten Polotskys, präsentiert.

Marcello Lambertis *Italian Ethiopian Studies in the 20th century* (S. 71-102) ist stark auf die sprachlichen Studien ausgerichtet, dann personengeschichtlich fokussiert. Die bekannte Verknüpfung und Abhängigkeit der äthiopischen Studien in Italien, folgerichtig deren relativen Niedergang seit dem Ende des 2. Weltkriegs, mit der italienischen Kolonialpolitik wird kurz aufgezeigt, ebenso die »Renaissance« seit den 80er Jahren besonders der Somali-Studien (hier fehlt eine politische Analyse). Die Auswahlbibliographie S. 86-102 hat, besonders wenn man die umfangreichen räsonierenden Bibliographien der Serie *Italia in Africa* als Vergleich hat, nur begrenzten Wert.

Manfred Kropp

Amharic Cultural Reader. Collected and edited by Wolf Leslau and Thomas L. Kane, Wiesbaden: Harrassowitz. 2001, 319 Seiten, ISBN 3-447-04496-9, 39,00 Euro

Wolf Leslau, der seit den dreißiger Jahren des zwanzigsten Jahrhundert über äthiosemitische Sprachen schreibt, veröffentlichte im Jahr 2000 die amharische Lehrgrammatik »Introductory Grammar of Amharic« (Wiesbaden, Harrassowitz Verlag). Das Buch »Amharic Cultural Reader« ist eine Sammlung amharischer Texte, die als Ergänzung zu dieser Grammatik gedacht ist. In insgesamt 41 Texten, zwischen ein bis fünf Seiten lang, werden wichtige Aspekte der christlich-amharischen Kultur beschrieben.

Auf die Entstehung der Texte wird in einer kurzen Einleitung eingegangen: Leslau hatte diese Texte von Studenten der Universität Addis Abeba im Laufe seiner Forschungsaufenthalte in Äthiopien Ende der fünfziger und Anfang der sechziger Jahre verfassen lassen. Die einzelnen Autoren werden namentlich genannt, man vermißt jedoch eine Zuordnung zu den einzelnen Texten. Zum besseren Verständnis ist jedem Text eine englische Übersetzung beigelegt. Diese wurden von dem leider früh verstorben Thomas L. Kane erstellt. Leslau versteht dieses Buch auch als Würdigung von »Thomas Kane, the greatest lexicographer of Amharic and Tigrinya« (IX) und stellt dessen besondere Verdienst für die Erforschung des Amharischen heraus. Zur Unterstützung für die Lektüre dient ein amharisch-englisches Wörterverzeichnis, das die meisten

der in den Texten auftretenden Wörter beinhaltet. Ergänzt wird das Buch von einem Stichwortindex in englischer Sprache.

Die Texte lassen sich in neun thematische Bereiche einteilen. Den Beginn machen Stationen im Leben eines Menschen wie *Namensgebung, Taufe, Hochzeit und Begräbnis*. Darauf folgen Themen aus dem Alltag wie *Essen und Trinken, Bekleidung, Hausbau, Pflichten eines Bauern, Pflichten der Frau und Landstreitigkeiten*. Der nächste Themenkomplex beinhaltet verschiedene Darstellungen menschlicher Eigenschaften. Dabei wird die Bedeutung von *Guter Herkunft und Erziehung* betont, sowie der »Richtige« *Charakter von Mädchen* beschrieben und das amharische *Schönheitsideal* erklärt. Die folgenden vier Texte behandeln die Bereiche Handel und Handwerk: die *Rolle von Händlern, Merkato, den großen Markt in Addis Abeba, Markt auf dem Land* und die *Person des Handwerkers*, der als Außenseiter eine besonderer Stellung in der amharischen Gesellschaft innehat. In zwei weiteren Texten wird die bedeutende *Rolle von Alten für die Gemeinschaft* beschrieben. Ein großer Themenkomplex mit zwölf Texten befaßt sich mit einzelnen Aspekten des Christentums, das in der amharischen Kultur eine zentrale Rolle hat¹. Im einzelnen werden die Themen *Priester, Kirchenschule, Priesterausbildung, Däbtära*², *Mönchtum, Weissagung, kirchliche Feiertage* (das *Mäsqäl-Fest*³, *Weihnachten, Ostern, Heiligenfest*) und *Fasten*, das im äthiopisch-orthodoxen Christentum besonders intensiv praktiziert wird, behandelt. Eine wichtige Rolle bei der Bewältigung des Alltags wie auch der Gestaltung des geistigen Lebens spielen in Äthiopien soziale Organisationen wie *Mabbär, Gemeinschaftsarbeit, Gemeindegerecht, Begräbnisvereinigungen*⁴ und *Sparvereine*. Der Begriff *Mabbär* kann mit 'Verein' übersetzt werden und bezieht sich in dem betreffenden Text auf religiöse Vereinigungen. Im modernen Äthiopien, – hier hat ein Wandel seit der Zeit der Entstehung dieser Texte stattgefunden –, gibt es rein säkulare *Mabbär-Vereine* in Nachbarschaften und Betrieben. Das Thema orale Dichtkunst und Musik wird mit den Beiträgen zu *Azmari*, dem traditionellen fahrenden Sänger, und *Fukkära*, einer Art Preisgesang, behandelt. Den Abschluß bilden drei Texte, die der Hauptstadt *Addis Abeba*, der alten Kaiserstadt *Gondär* und der ostäthiopischen muslimischen Stadt *Harär* gewidmet sind.

Die literarische Qualität der einzelnen Texte ist sehr unterschiedlich. Der Anspruch des Buches besteht allerdings auch zweifellos in der Darstellung der Inhalte. Die hier verwendete Sprache ähnelt oft gesprochenen Formen des Amharischen, wodurch das Buch gerade für Studenten der Sprache eine wertvolle Bereicherung darstellen kann. In diesem Zusammenhang wäre es allerdings interessant zu erfahren, aus welchen Regionen die einzelnen Autoren stammen, um so auf mögliche regionale Besonderheiten aufmerksam zu werden.

Der Inhalt der einzelnen Texte ist nicht nur für Sprachstudenten ein Gewinn, auch an der Kultur des christlichen Äthiopiens Interessierte finden reichhaltigen Lesestoff. Bemerkenswert ist dabei auch, daß man als Leser mit Ansichten konfrontiert wird, die den eurozentristischen Vorstellungen entgegenstehen. Als Beispiel sei die Darstellung der Rolle der Frau in dem Text »**ጠባሪ ጾታዊ ስነ-ምግባር ስለሆነችው ልጁን ለማግኘት የሚችል ነች?**« (How is an Ethiopian girl of good character, S. 54-59)« angeführt. In diesem Text wird der wachsende Einfluß, den der westliche Lebensstil im Äthiopien jener Zeit ausübt, kritisiert. Besonders negativ wird dabei der Wandel der Stellung der Frau in der Gesellschaft bewertet.

Grammatische Besonderheiten werden leider nur sporadisch erläutert und in den meisten

1 Neben der christlichen amharischen Kultur gibt es auch eine, bislang nur wenig bekannte, islamische amharische Kultur.

2 Däbtära sind nicht ordinierte Mitglieder des Klerus der äthiopischen orthodoxen Kirche.

3 An Mäsqäl wird dem Auffinden des wahren Kreuzes gedacht.

4 Begräbnisvereinigungen dienen der gegenseitigen Unterstützung bei Begräbniszeremonien.

Fällen wird auf Abschnitte in der »Introductory Grammar of Amharic« verwiesen. Für ein Buch, das explizit auch als Lehrmaterial konzipiert wurde, ist dies nur bedingt ausreichend. Ein weiterer Kritikpunkt betrifft die editorische Arbeit. Zum Teil fehlen Fußnoten oder sind auf die folgenden Seiten verschoben, in einigen Fällen sogar bis unter den nächsten Text (z. B. S. 68)! Des weiteren unterscheidet sich die Schreibweise mancher Wörter in mehreren Texten bzw. im Wörterverzeichnis. So wird beispielsweise die Bezeichnung für »Diakonat« auf drei unterschiedliche Arten geschrieben ድቑና (S. 100), ዲቑና (S. 102) und im Wörterverzeichnis ዲቑና. Das Wort መስተፋቅር 'Liebeszauber' (S. 100) taucht im Wörterverzeichnis zweimal auf: መስተፋቅር (S. 209) und ማስተፋቅር (S. 285). Schreibfehler wie z. B. ባዶ አግሯን (S. 41) anstelle von ባዶ አግሯን 'barfuß' (im Wörterverzeichnis korrekt geschrieben!) und manche fehlende Erläuterungen wie beispielsweise der Begriff ሰማይያ አሐዱ (S. 106) 'die 81 Bücher der Bibel' ergänzen die Liste kleinerer Mängel. Trotz dieser Einschränkungen stellt dieses Buch eine Sammlung wertvollen Textmaterials für Studierende der amharischen Sprache und darüber hinaus für alle an der amharischen und äthiopischen Kultur Interessierte dar.

Andreas Wetter

Annie et Jean-Pierre Mahé, *L'Arménie à l'épreuve des siècles*, Paris (Gallimard) 2005 (= Découvertes Gallimard 464), 160 Seiten, ISBN 2-07-031409-X, 13,80 Euro

Die Verfasser geben in dem kleinen Bändchen im Taschenbuchformat, das für einen größeren Leserkreis bestimmt ist, einen Überblick über Armenien und seine Geschichte, von den urartäischen Anfängen bis zur Gegenwart. Dabei stellen sie in fünf Kapiteln nicht nur die geschichtlichen Ereignisse dar, sondern behandeln gleichzeitig die armenische Kultur. Das erste Kapitel reicht bis zu Tigran dem Großen; darin geht es auch um das armenische Territorium und die Ursprünge der Armenier. Das zweite Kapitel befaßt sich mit der Christianisierung, der Erfindung des armenischen Alphabets und den Anfängen der armenischen Literatur, der Teilung des Landes durch Römer und Perser im Jahre 387 und den Verfolgungen durch die Sasaniden, weiterhin den christologischen Streitigkeiten des 5. und 6. Jh. sowie den frühen Berührungen mit den muslimischen Arabern. Das dritte Kapitel ist dem im 9. Jh. wiedererstandenen armenischen Königtum, den verschiedenen Teilherrschaften, den byzantinischen, seldschukischen und georgischen Eroberungen, dem Königreich Kilikien, der Öffnung nach Europa mit den entsprechenden kulturellen Folgen und schließlich den Mongolen- und Türkeneinfällen gewidmet. Die prekäre Stellung zwischen Türken und Persern seit dem 16. Jh. ist Gegenstand des 4. Kapitels. In diese Zeit fallen die Auswanderung vieler Armenier nach Europa und die Deportation nach Persien, die dem armenischen Handel Auftrieb gaben, ferner der Beginn des armenischen Buchdrucks, erneute kirchliche Unionsbestrebungen mit Rom und die Gründung des unierten Mechitharistenordens. Weiter werden die Lage der Armenier unter den Osmanen, die Eingliederung eines Teils Armeniens in das russische Reich sowie die Massaker an den Armeniern im Osmanischen Reich Ende des 19. Jh. und vor allem 1915 im Ersten Weltkrieg erörtert, außerdem die Frage der Anerkennung eines Genozids an den Armeniern. Im letzten, fünften Kapitel handeln die Verfasser von der Geschichte der armenischen Republiken im 20. Jh., der Bedeutung der armenischen Kirche für die nationale Identität in der Sowjetzeit, der Karabach-Frage und der wiedergewonnenen Unabhängigkeit der früheren Sowjetrepublik Armenien im Jahre 1991.

Der Verfassername Mahé, der jedem Armenologen bestens vertraut ist, bürgt von vornherein

für die Zuverlässigkeit der Darstellung. Auf jeder Seite ist aber auch die Sympathie der Verfasser für dieses Volk, das im Laufe seiner Geschichte so viel zu leiden hatte, zu spüren. Obwohl der Band nur schmal ist, bleiben keine Wünsche offen. Alle wichtigen geschichtlichen und kulturellen Erscheinungen werden angesprochen. Der Text wird durch mehrere Karten und zahlreiche ausgezeichnete Abbildungen (Landschaften, Bau- und Kunstwerke, Miniaturen, Münzen, Bilder aus dem Volksleben, Personen), darunter viele historische Photographien, bestens illustriert. In einem Anhang sind kurze Texte der armenischen Literatur, Zeugnisse über den Genozid und ein Bericht über die Armenier in Frankreich abgedruckt. Am Schluß finden sich eine chronologische Liste mit den wichtigsten Daten der armenischen Geschichte, eine Bibliographie, eine Liste der Abbildungen und ein Sachregister.

Das in jeder Hinsicht ansprechende Buch kann uneingeschränkt allen, die sich für die Armenier interessieren, empfohlen werden. Eine bessere Einführung in so kompakter, aber trotzdem gut lesbarer Form gibt es nicht.

Hubert Kaufhold

Manea-Erna Shirinian – Gohar Muradyan – Aram Topchyan, English Summaries of Armenological Publications in Armenia 2000, Erevan (Matenadaran), 2002, 149 Seiten

Manea-Erna Shirinian (Founding Editor) – Anahit A. Martirosyan (Editor in Charge), English Summaries of Armenological Publications in Armenia 2001, Erevan (Matenadaran), 2006, 225 Seiten

Im Vorwort des 2002 erschienenen Bandes stellt Frau Shirinian – Armenologin und Byzantinistin sowie Leiterin der Abteilung für altarmenische Literatur am Matenadaran in Erevan – zu Recht fest, daß auch nach dem Wegfall des Eisernen Vorhangs die wissenschaftlichen Publikationen, die in Armenien erscheinen, von der westlichen Wissenschaft nicht hinreichend zur Kenntnis genommen werden. Zwar seien die politischen Hindernisse für die Zusammenarbeit armenischer und westlicher Gelehrter weggefallen, doch bestünden weiterhin sprachliche Barrieren für Nicht-Armenologen, weil die Veröffentlichungen in Armenien meist in der Landessprache erscheinen. Es ließe sich noch hinzufügen, daß man von den Publikationen in Armenien – trotz der Möglichkeiten, die das Internet bietet – oft einfach nichts erfährt, und wenn doch, dann eher zufällig.* Frau Shirinian weist übrigens noch darauf hin, daß die Neuerscheinungen selbst in Armenien nicht ohne weiteres in den Buchhandlungen zu finden seien; auch entsprechende schriftliche Ankündigungen oder Anzeigen gebe es – im Gegensatz zu früher – nicht mehr. Im zweiten Band mußten deswegen zahlreiche Titel für das Jahr 2000 nachgetragen werden. Daß die in Armenien veröffentlichten Arbeiten für verschiedene Wissenschaftszweige – nicht nur für die Armenologie, sondern auch für Theologie, Philosophie, Geschichte, Literaturwissenschaft, Byzantinistik, Kunst, Musik und andere – wichtig sind, bedarf in dieser Zeitschrift keiner weiteren Begründung. Um diesen Schwierigkeiten abzuhelpen, entschloß sich Frau Shirinian im Jahre 2000 dankenswerterweise, ein »Journal« ins Leben zu rufen, in dem Zusammenfassungen von Monographien, Tagungsbänden und Aufsätzen in englischer Sprache enthalten sind. Der zeitliche Rahmen der behandelten Themen

* Für die Zusendung der beiden angezeigten Bände danke ich Frau Privatdozentin Dr. Armenuhi Drost-Abgarjan, Halle. Ohne sie hätte ich von der Existenz der Bände nichts erfahren.

reicht bis zum Ende des 18. Jh. Dabei sind reine Inhaltsangaben der Veröffentlichungen beabsichtigt, keine kritischen Würdigungen.

Der erste Band für das Jahr 2000 ist zeitnah 2002 erschienen und entspricht in jeder Hinsicht den im Vorwort geweckten Erwartungen. Auf den S. 2-15 werden »Monographs, Dictionaries, Texts and Translations« ausführlich angezeigt. Die Zusammenfassungen erstrecken sich oft über eine ganze Seite des großformatigen Bandes und geben einen guten und verständlichen Überblick über den Inhalt. Sie informieren damit natürlich zu einem guten Teil auch schon über die Forschungsergebnisse. Die Inhaltsangaben der Aufsätze aus »Journals and Periodicals« (S. 18-97) sowie »Proceeding of Conferences« (S. 100-132) sind nicht minder eingehend. Folgende Zeitschriften sind berücksichtigt: Aštanak, Bulletin of Erevan University, Bulletin of Social Sciences, Ėdžmiasin (nur die wissenschaftlichen Beiträge) und Patma-Banasirakan Handes. Bei den Zeitschriften sind am Schluß noch die nicht-armenologischen Beiträge, Besprechungen und Mitteilungen aufgelistet. Neben einer englischen Übersetzung des Titels findet sich der armenische bzw. manchmal russische Originaltitel. Ein ausführliches Namensregister und eine detaillierte Aufstellung der Beiträge nach thematischen Gesichtspunkten (Thematic Guide) erschließen den Band.

Es bestand die Absicht, jedes Jahr einen Band herauszubringen. Leider konnte der zweite mit den Veröffentlichungen des Jahres 2001 aus verschiedenen Gründen erst 2006 erscheinen. Ein Teil der Verfasser wechselte. Es liegt auf der Hand, daß die Vorbereitung ein großes Maß an selbstloser Arbeit erfordert und es nicht leicht ist, dafür geeignete Fachleute zu finden. Denen, die diese entsagungsvolle Mühe auf sich genommen haben, gebührt umso mehr unser Dank. Der zweite Band ist umfangreicher, enthält noch eine weitere Rubrik (»Collections«) und schließt weitere Zeitschriften ein, die man außerhalb Armeniens wohl kaum jemals zu Gesicht bekommen wird (Armenian Army, Dardž, Iran-Name, Issues in Armenian History, Kant'eg, Law and Reality, Mihr, Nor Dar, Noravank', Pedagogical Thought, Science and Technology). Er ist nach den gleichen Grundsätzen angelegt. Auf einen »Thematic Guide« wurde leider verzichtet.

Dem Vorwort ist zu entnehmen, daß der dritte Band schon weitgehend fertig ist, so daß die Aussicht besteht, daß er bald erscheint. Hoffentlich kann das »Journal« auch darüber hinaus pünktlich weitergeführt werden. Es wäre sehr zu wünschen, wenn solche überaus nützlichen Hilfsmittel auch für weitere Länder des Christlichen Orients zur Verfügung gestellt würden, etwa für Georgien, bei dem in gleicher Weise Schwierigkeiten bestehen, von den dortigen Arbeiten Kenntnis zu erhalten.

Hubert Kaufhold

Ludmila Hanisch, Die Nachfolger der Exegeten. Deutschsprachige Erforschung des Vorderen Orients in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, Wiesbaden (Harrassowitz) 2003, 235 Seiten, ISBN: 3-447-04758-5, 58,00 Euro

Vorab muß bemerkt werden, daß das Buch nicht hält, was der Titel verspricht. Die Darstellung beschränkt sich von den orientalistischen Fächern her auf Arabistik/Semitistik sowie Islamkunde und behandelt damit keineswegs die gesamte »deutschsprachige Erforschung des Vorderen Orients«. Wenn schon von den »Nachfolgern der Exegeten« die Rede ist, hätten die Wissenschaft vom Alten Orient, die Judaistik, Ägyptologie und nicht zuletzt die Wissenschaft vom Christlichen Orient mit einbezogen werden müssen. Bei der Wahl des Buchtitels zeigt sich wieder einmal, daß in manchen Köpfen nahöstliche Orientalistik zu Unrecht letztlich mit Arabistik und Islamkunde gleichgesetzt wird.

Gleichwohl ist der Band lesenswert, gibt er doch – mit der genannten Einschränkung – einen Überblick über die orientalischen Studien in der ersten Hälfte des 20. Jh. Die Verfasserin beginnt allgemein mit dem Ausbau der deutschen Universitäten um die Wende vom 19. zum 20. Jh., wobei sie die Reichsuniversität Straßburg und die Universitäten in Preußen näher betrachtet. Anschließend analysiert sie kurz die Situation und Arbeitsweise benachbarter Fächer: Geschichtswissenschaft, Philologien, Theologie, Geographie und Anthropologie. Das nächste, 3. Kapitel gilt der »Orientforschung an der neuzeitlichen Universität« (S. 21–35). Das ausführlichere Kapitel 4 ist überschrieben: »Die Blütezeit vorderasiatischer Studien« (S. 36–78) und enthält Abschnitte über die entsprechenden Studien zu Beginn des 20. Jh., das Seminar für Orientalische Sprachen in Berlin, über Seminargründungen für Orientalia, »Ausdehnung und weitere Differenzierung« sowie »Krisen im Orient und internationale Zusammenarbeit«. Im 5. Kapitel berichtet sie über die Lage während des Ersten Weltkriegs (S. 78–85), im 6. über die Zeit »Zwischen den beiden Weltkriegen« (S. 86–113) und im 7. über die Epoche des Nationalsozialismus (S. 114–173). Ein »Epilog« beschließt den Band (S. 176–178).

Erklärtes Ziel der Verfasserin ist, einen »Beitrag zur Ätiologie des positiven und negativen Profils der Semistik, Arabistik und Islamwissenschaft in Deutschland zu leisten« (S. X). Als positiv gelte die »beispielhafte Solidität« der deutschsprachigen Orientforschung, negativ hafte ihr (bei wem?) das »Odium« an, »wenig hilfreich zu sein, wenn es sich um die Weiterentwicklung methodischer Probleme oder die Erhellung historischer Entwicklungen in den Ländern des Vorderen Orients« handle (S. IX). »Die Studie will eine Teilerklärung bieten für die Beobachtung, daß die Beschäftigung mit den Sprachen, der Kultur, der Geschichte und Gesellschaft außereuropäischer Länder nicht als Bestandteil der europäischen Wissenschafts- und Geistesgeschichte begriffen wird und in der Konsequenz ihre Ergebnisse in der Regel nicht in deren Theoriebildung eingeht.« (S. X). Ob diese Einschätzung richtig ist und ob solche dem Zeitgeist entsprechenden Postulate sinnvoll sind, soll hier nicht weiter diskutiert werden. Es sei dazu nur angemerkt, daß ohne solide philologische und historische Forschung jede »Theoriebildung« in der Luft hängt, und man sollte eigentlich nicht in Abrede stellen, daß die Erforschung von Fakten wichtiger ist als ein nebuloser theoretischer Überbau. Daß einige Fachvertreter »bis heute an einem rein philologischen Selbstverständnis ihrer Arbeit« festhalten – was die Verfasserin nicht verkennt –, muß kein Schaden sein.

Als Nachteil der Arbeit erscheint mir, daß die Verfasserin sich bei der Darstellung der Situation der genannten Fächer nicht auf die Ergebnisse der fachwissenschaftlichen Arbeiten selbst und auch nicht überall auf sorgfältige eigene Feststellung der Fakten stützt sowie die von ihr behaupteten Defizite der orientalistischen Arbeiten anhand von Beispielen belegt. Sie zitiert vielmehr – wie es scheint – nur Lesefrüchte allgemeiner Art, nämlich beiläufige, manchmal plakative Bemerkungen von Fachvertretern über ihre Disziplin. Ersteres würde allerdings auch eine gründliche Kenntnis der wissenschaftlichen Arbeiten in ihrer ganzen Breite erfordern, was nur von einem ausgewiesenen Fachvertreter erwartet werden kann. Viele Behauptungen wirken deshalb einseitig oder nicht hinreichend begründet; manche werden auch ohne nähere Begründung in den Raum gestellt. Es ist andererseits anzuerkennen, daß die Verfasserin offenbar erhebliche Archivstudien betrieben und daraus Nutzen gezogen hat. Sie verfügt außerdem über weitgespannte Literaturkenntnisse.

Einige Einzelbemerkungen:

Im Abschnitt über die »realen Beziehungen zum Vorderen Orient« berichtet die Verfasserin auch über die Aktivitäten der Kirchen (S. 30). Sie erwähnt dabei allerdings nur evangelische Bemühungen, nicht die katholischen, die schließlich im sehr aktiven und noch bestehenden »Deutschen Verein vom Heiligen Land« mündeten. Auch das wissenschaftliche Institut der Görres-Gesellschaft in Jerusalem wird mit keinem Wort erwähnt.

Daß das Orientbild der Orientalisten »auf der Basis von Texten« entstanden und kaum »durch unmittelbare Anschauung ergänzt« worden sei (S. 38), stimmt so allgemein nicht. Es gab genug Gelehrte, die längere Reisen in den Orient machten und z. T. auch darüber berichteten, man denke nur an Sachau, Moritz, Musil, Martin Hartmann, Bergsträßer, Littmann, Kahle, Euringer, Baumstark, Graf, Rücker sowie viele Archäologen und Ägyptologen. Das Urteil der Verfasserin ist umso unverständlicher, als sie selbst derartige Reisen an mehreren Stellen und im biographischen Anhang erwähnt. Es stimmt auch nicht, daß in der Öffentlichkeit kein Interesse am Orient bestanden hätte und sich Reisen allenfalls auf Jerusalem als Pilgerziel beschränkt hätten (S. 34). Vielmehr entstand gegen Ende des 19. Jh. ein erhebliches allgemeines Interesse am Orient, auch schon vor der Orientreise Kaiser Wilhelms II. im Herbst 1898, eine starke Zunahme bei Pilger- und sonstigen Orientreisen sowie eine umfangreiche Reiseliteratur. Der Hinweis auf Theodor Nöldeke, er habe damit kokettiert, nicht weiter östlich als bis nach Wien gekommen zu sein (S. 39), mag ganz amüsant sein, besagt aber nicht viel. Im übrigen fehlt dafür die Fundstelle. Ich bin nicht sicher, ob Nöldeke wirklich damit »kokettierte«, wenn ich im Nachruf von Enno Littmann (Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Geschäftliche Mitteilungen 1930/31, S. 2) lese, daß bei Nöldeke aus gesundheitlichen Gründen »die Theorie an die Stelle der Praxis treten« mußte; er habe »durch sein Studium der Reiseberichte über das Morgenland und vor allem der orientalischen Literaturen die Völker des nahen Orients besser (gekannt) als manch einer, der dort Jahre lang gelebt hat«. Das in diesem Zusammenhang angeführte Zitat von Sachau »Von den meisten Universitätsstudien unterscheidet sich dasjenige der orientalischen Sprachen dadurch, daß es ein rein akademisches ist, insofern es nicht die Vorbereitung für eine praktische Thätigkeit in Staat oder Gemeinde zu erteilen hat. Wer ihm mit Erfolg obliegt, hat kaum eine andere Aussicht als diejenige selbst wieder Gelehrter und akademischer Lehrer zu werden, ...« (S. 38f.),

aus dem sich das »vorherrschende Selbstverständnis« der Orientalisten ergeben soll, nämlich die Beschränkung auf philologische Arbeit, hat meines Erachtens nicht diesen Inhalt, sondern besagt nur, daß das Studium der Orientalistik keine unmittelbare Vorbereitung für eine Berufsausbildung darstellt (wie z. B. das der Medizin oder der Rechtswissenschaft); eine unbestreitbare Tatsache, weil es für Orientalisten kein festgefügtes Berufsbild gab und noch immer nicht gibt.

Hubert Grimme war bereits seit 1910 Professor in Münster und hat mit der Professur, die auf Grund der »Denkschrift für die Förderung von Auslandsstudien« von 1917 entstand, nichts zu tun; es ist auch nicht richtig, daß er sich schwerpunktmäßig mit dem Christlichen Orient beschäftigt habe (so S. 52). Aufgrund der Denkschrift entstand in Münster eine zusätzliche ao. Professur für die Kunde des christlichen Orients, die zunächst mit Paul Karge und nach dessen frühem Tod 1923 mit Adolf Rücker besetzt wurde (vgl. dazu meine Ausführungen in *OrChr* 86 [2002] 148).

Auf S. 71 erklärt die Verfasserin, daß das islamische Recht in Deutschland keine kontinuierlichen Bearbeiter gefunden habe, nennt aber auf S. 138 zu Recht »zwei der wichtigsten Spezialisten« für islamisches Recht, nämlich Gotthelf Bergsträßer und Joseph Schacht; im bibliographischen Anhang schreibt sie ebenfalls, daß Joseph Schacht Spezialist für islamisches Recht gewesen sei; auch der jüngere Erich Pritsch wäre zu nennen gewesen.

Das Buch enthält manche nützlichen Beobachtungen und Fakten, die für die Geschichte der Orientalistik von Interesse sind, es muß jedoch mit der nötigen Vorsicht und Kritik gelesen werden. Ich habe Zweifel, ob die Verfasserin mit ihrer Darstellung die Frage beantwortet hat, die sie sich eingangs gestellt hat. Wenn das nicht der Fall ist, würde ich das allerdings nicht für einen Mangel halten.

Im Anhang sind Kurzbiographien »deutscher oder deutschsprachiger Spezialisten für den Vorderen Orient« abgedruckt. Dabei werden Vertreter aller orientalistischen Disziplinen, nicht nur

der Semistik, Arabistik und Islamkunde berücksichtigt. Die Verfasserin erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit – was nachvollziehbar ist – und beruft sich darauf, daß über manche Personen »nur spärliche Angaben auffindbar waren«. Die Biographien sind allerdings teilweise unnötig dürftig, denn mit wenig Mühe wären in allgemein zugänglichen Quellen – Lexika, Deutsches Biographisches Archiv u. ä. – vollständigere Angaben zu finden gewesen. Ich beschränke mich hier im wesentlichen auf die Wissenschaft vom Christlichen Orient: Baumstark wird unter »Carl Anton Baumstark (Josef Maria Dominicus)« geführt; da nur »Anton« der Rufname war, ist die Anordnung der Vornamen irreführend; gestorben ist er nicht am »31. 6. 1948«, sondern am 31. 5. 1948; falsch ist auch, daß er »die Jahre des Ersten Weltkriegs im Kloster Maria Laach« verbrachte und daß er 1935 als Professor in Münster »entlassen« wurde; vielmehr wohnte er auch im Ersten Weltkrieg in Sasbach und beantragte in Münster selbst seine Emeritierung; »daß er nicht mehr auf seinem Lehrstuhl gehalten werden konnte« (so S. 120), gibt die Vorgänge in der Nazizeit ebenfalls nicht zutreffend wieder; es ist zu wenig, wenn er nur als »Spezialist für christlich-orientalische Literaturen« bezeichnet wird. – Bei Hugo Duensing (nicht: Dünsing) († 1961, nicht 1954) erfährt man über seine wissenschaftliche Betätigung nichts (»Pfarrer, wurde 1922 von Praetorius als Nachfolger Brockelmanns vorgeschlagen, lebte nach dem Krieg in Goslar.«). – Bei Georg Graf kennt die Verfasserin den Todestag (18. 9.) nicht, sondern nur das Todesjahr und beschränkt sich auf: »Prälat, Spezialist für den christlichen Orient, lebte in Dillingen an der Donau«; nichts davon, daß er Honorarprofessor in München war und daß er eine berühmte und noch immer unentbehrliche fünfbändige Geschichte der christlich-arabischen Literatur geschrieben hat; aber für die meisten heutigen deutschen Adepten der Arabistik gilt ja nun einmal der Grundsatz: Christiana non leguntur! – Adolf Rücker wird mit dem ganz unzulänglichen »Professor in Münster, Spezialist für orientalische Archäologie« erledigt. – Was soll bei Alfons (warum: Alfonso?) Maria Schneider heißen »studierte ursprünglich Theologie«? Er war Priester und blieb es. – Oscar Braun, Gustav Diettrich, Sebastian Euringer, Heinrich Goussen und Wilhelm Hengstenberg sowie viele (andere) Theologen, die mit Fug und Recht als »Nachfolger der Exegeten« gelten können, fehlen ganz. – Aber auch im übrigen stellt man beim bloßen Durchlesen mehrfach Unzulänglichkeiten fest, z. B.: »Nestlé« schreibt sich zwar der bekannte Schweizer Lebensmittelkonzern, nicht aber der schwäbische Theologe Eberhard »Nestle«. – Herbert Petschow war seit 1959 Ordinarius für antike Rechtsgeschichte in München und nicht nur 1977-1978 Gastprofessor in Leipzig, sondern von 1960 bis 1978. – Erich Pritsch publizierte nicht nur »über die islamische Staatsidee«, sondern allgemein über islamisches Recht. – Druckfehler: bei Josef Hell: Vilsbiburg (statt: Visliburg); Wilhelm Hoenerbach (nicht – wie überall – Hoernerbach). – Der im Text mehrfach genannte Wilhelm Ahlwardt kommt nicht vor, obwohl der Anhang über Personen orientieren soll, die dort genannt werden; das scheint auch der Verfasserin aufgefallen zu sein, denn bei ihm werden wenigstens im Personenregister Geburts- und Todesjahr angegeben (wie bei weiteren Personen, die nicht in den Berichtszeitraum fallen). – Der biographische Anhang kann eine erste Orientierung bieten, ist aber zu oberflächlich und insgesamt unzulänglich. Ein Sammelwerk mit Kurzbiographien deutscher Orientalisten – nicht nur der ersten Hälfte des 20. Jh. und mit Literaturangaben – wäre nützlich, müßte aber wohl unter Beteiligung von Vertretern der verschiedenen Fächer erstellt werden.

Hubert Kaufhold

Gabriele Winkler, *Das Sanctus. Über den Ursprung und die Anfänge des Sanctus und sein Fortwirken* (= OCA 267), Roma 2002, XLII, 281 Seiten, ISBN 88-7210-334-7, 26,00 Euro

Die nun schon seit einigen Jahren vorliegende Monographie der inzwischen emeritierten Tübinger Liturgiewissenschaftlerin über das Sanctus bildet gleichsam den Abschluß einer von Brian D. Spinks (1991, von dem auch eine Besprechung der Studie von G. Winkler vorliegt: JThS 55 [2004] 365-368), und Robert Taft (1999) begonnenen »Trilogie«. Inzwischen hat die Verfasserin, wie schon in den beigelegten Corrigenda und Addenda vermerkt, das Thema in einer Reihe von Beiträgen zu Zeitschriften und Sammelbänden weitergeführt und in Bezug auf die Basiliusanaphora in ihrer großen Monographie aus dem Jahr 2005 noch einmal präzisiert. Das wiedererwachte Interesse an diesem Thema wirft die Frage auf, warum nicht schon längst intensiver über Ursprung und Frühgeschichte des Sanctus geforscht worden ist. Tatsächlich berief man sich meist auf ältere Arbeiten, etwa von Anton Baumstark und David Flusser. Inzwischen hat sich allerdings eine neue Forschungsperspektive ergeben, die mit der gegenseitigen Wahrnehmung altchristlicher und zwischentestamentlicher bzw. rabbinischer Literatur zusammenhängt. Ein großes Verdienst des vorliegenden Bandes ist die breite Einbeziehung vor allem der Pseudepigrapha des AT im umfangreichen ersten Hauptteil »Über den Ursprung und die Anfänge des Sanctus« (S. 1-191). Die breite Präsentation des Materials und der Aufweis zahlreicher Parallelen in orientalischen Liturgien, vor allem der äthiopischen, wird dankbar zur Kenntnis genommen. Inwieweit Schlußfolgerungen hinsichtlich Abhängigkeiten und Entwicklungssträngen stringend sind, hängt insbesondere mit der Datierungsfrage äthiopischer liturgischer Texte zusammen, wie B. D. Spinks bereits vermerkt. Dies betrifft etwa die Frage, ob die Äthiopier das »Benedictus« als einen zum Sanctus dazugehörigen Bestandteil verstanden haben und die Trennung infolge der sekundären Einfügung des Einsetzungsberichts erst eine spätere Folge gewesen sei (S. 126; es erstaunt auch die Aussage, daß das Hosanna (Mt 21,9) »allen östlichen Anaphoren gemein sei«, S. 98. Die ägyptische Tradition bildet hier doch wohl die große Ausnahme). Breiten Raum nimmt die schon wegen des fehlenden Einsetzungsberichts in jüngerer Zeit wieder stark beachtete Apostelanaphora in ihren syrischen und äthiopischen Rezensionen ein. Das Motiv der Heiligung wird hier als zentral angesehen, so daß entgegen älteren Rekonstruktionsversuchen (z. B. durch Georg Kretschmar) das Sanctus sogar zum Schlüsseltext der gesamten Anaphora wird (vgl. jetzt auch: Reinhard Messner/Martin Lang, *Die Freiheit zum Lobpreis des Namens. Identitätsstiftung im eucharistischen Hochgebet und in verwandten jüdischen Gebeten*, in: Albert Gerhards/Andrea Doeker/Peter Ebenbauer (Hg.), *Identität durch Gebet. Zur gemeinschaftsbildende Funktion institutionalisierten Betens in Judentum und Christentum = Studien zu Judentum und Christentum*, Paderborn u. a. 2003, 371-411). Hier spielt insbesondere die christologische Deutung des Sanctus eine Rolle, die vor allem inkarnationstheologisch begründet wird (vgl. bereits zu diesem Thema: Albert Gerhards, *Die griechische Gregoriosanaphora. Ein Beitrag zur Geschichte des Eucharistischen Hochgebets = Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen* 65, Münster 1984, 187-193; Apostelanaphora; 213-225: das an Christus gerichtete Sanctus). Der relativ kurze zweite Teil des Bandes (S. 193-264) behandelt das Sanctus und sein Fortwirken insbesondere in außeranaphorischen Texten wie das Trishagion im Wortgottesdienst, Troparien beim Einzug mit den Gaben und dem Sancta sanctis vor der Kommunion. Auch hier präsentiert die Verfasserin eine große Zahl von Belegen aus der byzantinischen und nahezu allen orientalischen Liturgien. Dadurch wird das im ersten Teil dargelegte Spektrum noch vielschichtiger, und die theologischen Zusammenhänge der verschiedenen liturgischen Preisungen wie Alleluja, Gloria in excelsis mit den Heilig-Rufen innerhalb und außerhalb der Anaphora erhalten Plausibilität. Damit bestätigt die lehrreiche Befassung mit dem Inhalt

der Untersuchungen die am Ende getroffene Feststellung: »Insgesamt zählt somit das Ausrufen des ›Heilig!‹ zu den Leitmotiven, ja, zum tragenden Fundament der Liturgien des Christlichen Orients« (S. 264). Kommende Studien können an dieser Feststellung wie am vorliegenden Werk, das sich durch ein ausführliches Register zudem leicht erschließen läßt, nicht mehr vorbeigehen.

Albert Gerhards

Robert F. Taft, *Divine Liturgies – Human Problems in Byzantium, Armenia, Syria and Palestine* (Variorum Collected Studies Series: CS 716, Ashgate, Aldershot/Burlington 2001), 316 Seiten, ISBN 0-86078-867-9, 57,50 £

Dieser Band der wertvollen Reihe *Variorum reprints* umfaßt folgende Beiträge von 1982-2000: (1) »Women at church in Byzantium: where, when – and why« (1998); (2) »Byzantine liturgical evidence in the *Life of St. Marcan the Oeconomus*: concelebration and the preanaphoral rites« (1982); (3) »The Armenian 'Holy Sacrifice (*Surb Pat[a]rag*)' as a mirror of Armenian liturgical history« (1997); (4) »Some structural problems in the Syriac Anaphora of the Twelve Apostles I« (1993); (5) »Understanding the Byzantine anaphoral oblation« (1996); (6) »Ecumenical scholarship and the Catholic-Orthodox epiclesis dispute« (1996); (7-8) »*Quaestiones disputatae*: the skeuophylakion of the Hagia Sophia and the entrances of the liturgy revisited« I (1997); II (1998); (9) »The βῆματιζιον in the 6/7th c. *Narration of the Abbots John and Sophronius ...*« (2000); (10) »Comparative liturgy fifty years after Anton Baumstark (d. 1948): a reply to recent critics« (1999).

Diese Aufsatz-Sammlung, die eine reiche Ernte wissenschaftlicher Tätigkeit darstellt, wurde vom A. in folgende Themenbereiche gegliedert: I. »Problems in the History of Culture and Historical Reconstruction« (= Beiträge 1-3); II. »Problems of Anaphoral Structure and Interpretation« (4-6); III. »Problems of Method« (7-10). Die »Additional Notes and Comments« am Ende dieser informativen Reihe von Aufsätzen beschränkt sich im großen Ganzen auf die Einfügung neuerer bibliographischer Angaben. Die Eingliederung eines Registers ist sehr hilfreich, um rasch die Angaben aufzufinden.

Hier sollen nur stichpunktartig einige Probleme benannt werden.

Zu III (»*The Armenian Holy Sacrifice (Surb Pat[a]rag) as a mirror of Armenian liturgical history*«):

Schon seit längerer Zeit ist bekannt, daß die armenische Basilius-Anaphora gewiß nicht die »kappadokische« Anaphoren-Überlieferung widerspiegelt (cf. p. 180). Überhaupt wissen wir nichts bzw. recht wenig über angeblich »kappadokische« Anaphoren. Diese Verbindung mit den armenischen Anaphoren wurde im 19. Jahrhundert von den Mechitaristen Catergian-Dashian hergestellt (wobei schon Dashian Zweifel an der Theorie seines Mitbruders äußerte). Daß diese Theorie im Westen überhaupt in Umlauf kommen konnte, hängt mit der lateinischen Übersetzung mehrerer armenischer Anaphoren im *Oriens Christianus* von 1911-1930 zusammen und ist längst überholt. Eine »kappadokische« Grundlage bei den armenischen Anaphoren ist auszuschließen, sondern es ist genauso wie bei der armenischen Übersetzung der Bibel und bei der Übernahme des Taufritus zunächst einmal ein syrischer Einfluß wirksam geworden. Auch ist heute keineswegs mehr davon die Rede, daß die Armenier im 5. Jahrhundert angeblich vier weitere »kappadokisch-griechische Anaphoren« übersetzt hätten (*ibid.*, 181). Auch diese Annahme fußt auf den alten Hypothesen des 19. Jahrhunderts, die erst durch die lateinischen Übersetzungen einiger armenischer Anaphoren

im Westen an Bedeutung gewonnen hatten und seitdem leider des öfteren wiederholt worden waren. S. dazu nun die neueren Angaben von G. Winkler, *Die Basilius-Anaphora (Anaphorae Orientales II, Anaphorae Armeniacae 2*, Rom 2005), 2-8, insbesondere 7-8.

Auch scheint es nicht der Fall zu sein, daß die von Step'anos Siwnec'i (8. Jh.) kommentierte sog. »Dritte Stunde« mit dem »Heiligen Geheimnis«, *času žam* (»Mittags-Zeit« / »Mahl-Zeit«) genannt (cf. pp. 185-189) mit den Byzanzinischen *Typika* an aliturgischen Tagen zu vergleichen ist (*ibid.*, 187), sondern sich vielmehr nicht zu übersehende *strukturelle und inhaltliche* Gemeinsamkeiten mit dem georgischen *Sambrad* (»zu Mittag«) im *Georgischen Lektionar* (5.-8. Jh.) und in der georgischen Troparien-Sammlung, dem *Iadgari* zeigen, wobei *Sambrad* nicht wie die byzantinischen *Typika* an aliturgischen Tagen gefeiert wurde, sondern als Eucharistiefeyer am Festtag der großen Herrenfeste. Dies gilt ebenso für *času žam* in Siwnec'i's Kommentar. S. dazu Festschrift Metreveli = *Studi sull' Oriente Cristiano* 4 (2000), 133-154; sowie den Teil II meines Buchs über *Das Sanctus* (OCA 267, Rom 2000) mit dem Überblick über die georgischen und armenischen variablen Troparien, die beim georgischen *Sambrad* und armenischen *času žam* im Zusammenhang mit dem Herbeibringen der Gaben von Brot und Wein gesungen werden (pp. 203-225), wobei sogar ein Troparion gemeinsam vorliegt.

Zu IV (»Some structural problems in the Syriac Anaphora of the Twelve Apostles I«):

Da es sich bei Tafts Wiedergabe dieser wichtigen syrischen Anaphora um eine Übernahme einer lateinischen Übertragung handelt, sei hier noch auf die kürzlich erschienene englische Übersetzung mit Angaben zu den Handschriften von S. Brock in der *Festschrift G. Wagner* in: *Analecta Sergiana* 2 (Paris 2005), 65-75, hingewiesen.

In diesem Beitrag kommt Taft (pp. 511-512, s. zudem p. 509 Anm. 24, Zeile 8: Druckfehler des Syrischen) auch auf das *κατὰ πάντα καὶ διὰ πάντα* zu sprechen, das in vielen östlichen Anaphoren vorliegt und gewiß nicht abgeflacht mit »always and in every way« übersetzt werden darf, sondern die einzelnen orientalischen Versionen sehr genau wiederzugeben sind. Hier ist zunächst einmal zu notieren, daß das *κατὰ πάντα* den Liturgiewissenschaftlern lange Zeit ganz allgemein allergrößte Schwierigkeiten bereitet hat und erst durch den bahnbrechenden Aufsatz von A. Raes in *OrChr* 48 (1964), 216-220, mit dem Nachweis, daß das *κατὰ πάντα* nicht zur Darbringung, sondern zum nachfolgenden Lobpreis gehört, erstmals Bewegung in die Sache kam. Auf was sich dieses hochinteressante *κατὰ πάντα*, zum Beispiel in den verschiedenen Redaktionen der Basilius-Anaphora eigentlich bezieht und welche Funktion es dabei hat, ließ sich erst über die Zusammenstellung und genauere Analyse der Verben des Lobpreises vor dem Sanctus und vor der Epiklese, unter Einbezug des zentralen Vokabulars (von »segnen und heiligen«) bei den Einsetzungsworten aller Versionen der Basilius-Anaphora näher darstellen (cf. Winkler, *Basilius-Anaphora*, 758-774).

Zu VI (»Ecumenical scholarship and the Catholic-Orthodox epiclesis dispute«):

In diesem theologisch außerordentlich wichtigen Beitrag kommt der Autor auf die konsekratorischen Verben zu sprechen. Dabei sollte jedoch besser nicht behauptet werden, daß das konsekratorische Verb »machen« mit *ἀναθεῖξαι* angeblich »synonym« sei (p. 208). Dies ist sicher nicht richtig. Das konsekratorische Verb »machen« ist erst in die späteren Redaktionen der Basilius-Anaphora (wohl über Jerusalemer Einfluß) interpoliert worden, der sahidischen, aber auch der byzantinischen Textgestalt (cf. *Cod. Sevastianov* 474) ist dieses Verb noch unbekannt, während das *ἀναθεῖξαι* sehr alt und für die ägyptische Version dieser Anaphora charakteristisch ist. Außerdem gehören *ἀναθεῖξαι ἅγια ἄγιων* zusammen und sind als Einheit zu analysieren. S. dazu nun Winkler, *Basilius-Anaphora*, 778 (= sah Bas), 786 (= byz Bas), 788-789 (= Zusammenstellung der Verben), 794-807 (= Kommentar).

Insgesamt ist jedoch, wie auch schon bei früheren und inzwischen erschienenen Beiträgen, stets sehr viel Neues zu lernen, wofür man dem Autor dankbar ist.

Gabriele Winkler

Idris Emlek, *Mysterienfeier der Ostsyrischen Kirche im 9. Jahrhundert. Die Deutung der göttlichen Liturgie nach dem 4. Traktat einer anonymen Liturgieerklärung, Münster (Lit) 2004* (= *Ästhetik – Theologie – Liturgik*, Bd. 30), 254 Seiten, ISBN 3-8258-7342-0, 24,90 Euro

Bei der vorliegenden Veröffentlichung handelt es sich um eine an der Katholisch-Theologischen Fakultät München unter Leitung von R. Kazcynski eingereichten Dissertation über einen hochbedeutsamen Liturgie-Kommentar eines Anonymus des neunten Jahrhunderts, wobei sich die Dissertation auf die Erklärung der Eucharistie (syr.: *rāzē* [»Mysterien«]) beschränkt, die sich im vierten Traktat befindet. Dieser Liturgie-Kommentar ist uns schon seit langem bekannt durch die Edition und lateinische Übersetzung von R. H. Connolly, *Anonymi auctoris Expositio Officiorum Ecclesiae Georgio Arbelensi vulgo adscripta. Accedit Abrahæ Bar Lipeh Interpretatio Officiorum* (CSCO 64, 71-72, 76; script. syri, ser. 2; tom. 91 [= *textus*], Rom/Paris/Leipzig 1911-1913; 92 [= *versio*], 1913-1915).

Die Dissertation bietet eingangs ein Schriftenverzeichnis (pp. 8-12) mit Angaben zu den syrischen Quellen und darüber hinaus zu dürftig ausgefallene Angaben zur Sekundärliteratur von nicht einmal einer Seite, in dem leider alle einschlägigen liturgiewissenschaftlichen Untersuchungen der Experten vom Rang eines J. Mateos, W. Macomber, A. Raes, S. Brock und vieler, vieler anderer fehlen, was sich auf alle Teile der Arbeit, auf die Einleitung (pp. 13-20), den Überblick über die anonyme Liturgie-Erklärung (pp. 21-58), die vom Autor selbst vorgelegte Erläuterung zum Kommentar der Eucharistiefeier (pp. 59-109), die Übersetzung dieses Teils des Kommentars (pp. 110-246) und folgerichtig auch auf das Namens- und Sachregister gravierend ausgewirkt hat. Dem Autor scheinen die wichtigsten Liturgiewissenschaftler, die sich mit der syrischen Überlieferung befaßt haben, unbekannt zu sein. Das heißt, der Autor hat zwar sichtlich einen praktischen Einblick in die ostsyrische Liturgie, jedoch keine wirklichen liturgiewissenschaftlichen Sachkenntnisse darüber. Daß sich z. B. J. Mateos auch mit dieser *Expositio Officiorum* auf das ausführlichste auseinandergesetzt und in seiner in OCA 156 (Rom 1959, ²1972) vorgelegten Untersuchung zum ostsyrischen Nacht- und Morgenoffizium (*Lelya-Ṣapra*) zugleich alle relevanten liturgischen *Termini technici* erfaßt und kommentiert hat, weiß der Autor offensichtlich nicht. Das gleiche gilt für die maßgeblichen Studien von W. Macomber, A. Raes, S. Brock, B. D. Spinks und vieler anderer über die ostsyrischen liturgischen Überlieferungen und die Entfaltung der ostsyrischen Anaphoren. Eine Einordnung dieser *Expositio Officiorum* mit Angaben über die bedeutsamsten Veränderungen gegenüber den früheren Liturgie-Kommentaren sucht man vergebens: kein Wort über den so überaus einflußreichen Theodor von Mopsuestia, ferner den von S. Brock analysierten Kommentar in Codex D (= *Brit. Libr. Add. 14538*) und anderer damit verwandter Kommentare, zudem Ps.-Narsai und Narsai, Gabriel Qaṭrāyā, usw., die die Stellung der *Expositio* innerhalb der ostsyrischen Überlieferung erhellen würde, eine solche wissenschaftliche Einordnung, wie sie z. B. von R. H. Connolly, A. Mingana, W. Macomber, S. H. Jammo, S. Brock und von anderen vorgelegt wurde, fehlt gänzlich.

Dabei wäre es ein leichtes gewesen, sich bei den bekannten Bibliographien und bibliographischen Angaben kundig zu machen; ich nenne nur die wichtigsten: die liturgiewissenschaftlichen Biblio-

graphien von J.-M. Sauget (1962) und S. Janeras (1969), bzw. die neuere Bibliographie-Sammlung von P. Yousif (*et al.*): *A Classified Bibliography on the East-Syrian Liturgy* (Rom 1990), oder die Sammlungen von S. Brock in *Parole de l'Orient* 4 (1973) 393-465; 10 (1981-1982) 291-412; 14 (1987) 289-360; 17 (1992) 211-301; 23 (1998) 241-350; 29 (2004) 263-410 (die letzte Angabe von 2004 hätte vom A. nicht mehr berücksichtigt werden können). Diese Sammlung von S. Brock (über die Publikationen von 1960-1990) wurde zusammengefaßt unter dem Titel: *Syriac Studies. A Classified Bibliography* (Kaslik 1996).

Bei den erheblichen liturgiewissenschaftlichen Mängeln dieser Publikation fragt man sich, wer hier angesprochen werden soll und welche Ziele der Autor verfolgt. Auf S. 19 erfahren wir: »Anliegen dieser Forschungsarbeit ist es, zu Kenntnis und Verständnis der ostsyrischen Liturgie beizutragen.« Dem Autor ist zu bescheinigen, daß er mit der erstmaligen deutschen, dabei sehr flüssigen Übersetzung die in diesem Liturgie-Kommentar verankerte ostsyrische, tiefe Symbolkraft nicht nur einem interessierten Personenkreis auf überzeugende Weise näherbringt, sondern zudem die Eigentümlichkeit der syrischen Auffassung von der Liturgie sehr schön in einer pastoral ausgerichteten Einführung dargelegt hat. Diese Hinführung mit der Überschrift: »B. Die Deutung der Mysterienfeier im vierten Traktat« (pp. 59-109), die der Übersetzung (pp. 110-246) vorangeht, ist, wenn man von der Forschung absieht, als eine gelungene erste Einführung für diejenigen anzusehen, die mit der syrischen Überlieferung nicht vertraut sind. Diese Erörterung hat ausgesprochen homiletischen Charakter und beschreibt auf anschauliche Weise die Dramatik des liturgischen Schauspiels der Interaktion von Himmel und Erde, in Szene gesetzt von den beiden Diakonen, die den Engel Michael (als Vertreter des Alten Bundes) und Gabriel (als dem Engel des Neuen Bundes) darstellen und in der *Expositio Officiorum* des öfteren als die »Hüter über die [Rang-]Ordnung« bezeichnet werden. Darüber mehr weiter unten.

Der eigentlich wissenschaftliche Ertrag dieser Veröffentlichung ist jedoch sehr dürftig:

(1) Bei dem Problem, wer sich hinter dem Anonymus verbergen könnte, greift der A. in seinem Überblick – wie sich dies gehört – die von I. S. Assemani, R. H. Connolly, A. Baumstark und H. Kaufhold geäußerten Theorien auf, wobei er wie R. H. Connolly und H. Kaufhold für die Autorschaft des 'Abdišo' bar Bahriz plädiert und mit G. Graf und H. Kaufhold das neunte Jahrhundert annimmt (während Connolly diesen 'Abdišo' noch mit dem elften Jahrhundert verband). Eine Analyse des syrischen Vokabulars auf der Grundlage der von S. Brock erfolgten Studien über die christologischen und patristisch-liturgischen, oder die von J. Mateos analysierten liturgischen *Termini technici* ist nicht erfolgt. Ebenso vermißt man eine Darstellung des *Status quaestionis* unserer heutigen Kenntnisse über die ostsyrischen Liturgie-Kommentare, worauf oben bereits hingewiesen wurde.

(2) Die Einführung in den Liturgie-Kommentar des Anonymus, die wie gesagt der Übersetzung vorangeht und mit dem Titel: »Die Deutung der Mysterienfeier im vierten Traktat« (pp. 59-109) überschrieben ist, kann keinerlei liturgiewissenschaftlichen Anspruch erheben, jedoch ist ihr pastoraler Charakter hervorzuheben, ebenso ihre Eignung als eine erste Einführung für diejenigen, die mit der ostsyrischen Liturgie nicht vertraut sind, worauf oben bereits hingewiesen wurde.

(3) Die Übersetzung schafft sehr viele Probleme. Eine praktische Vertrautheit mit dem ostsyrischen Ritus ist zwar eine große Hilfe, kann bei einer Dissertation jedoch wohl kaum als Ersatz für fehlende liturgiewissenschaftlichen Kenntnisse stehen. Aber auch hier ist zunächst einmal auf die Absicht des Autors zu verweisen (p. 110): Der A. möchte das vom Anonymus »Gemeinte« möglichst mit den »deutschen Formulierungen« in Einklang bringen, was ihn leider dazu führte, nicht nur »gelegentlich«, sondern generell entweder »anders« oder extrem frei mit dem syrischen Text und seinen liturgischen und christologischen *Termini technici* umzugehen. Es entspricht nicht den liturgiewissenschaftlichen Gepflogenheiten, auf die *Termini technici* überhaupt nicht zu

achten. Somit ist der lateinischen Übersetzung von R. H. Connolly von 1915 bei weitem der Vorzug vor der oftmals mißglückten deutschen Übersetzung zu geben. Es beginnt schon mit dem etwas irreführenden Titel (*»Mysterienfeier der Ostsyrischen Kirche ...«*). Für die Eucharistie verwendet der Anonymus entsprechend syrischem Brauch den Begriff *rāzē* (*»Mysterien«*), womit das *»Mysterium«* von Brot und Wein gemeint ist. (Zu diesem Begriff und ihrem syrischen liturgischen Gebrauch cf. Mateos, *Lelya-Ṣapra*, 496-497.) Dieser Sachverhalt sollte wohl besser nicht mit *»Mysterienfeier«* wiedergegeben werden, weil dies irreführende Assoziationen wachrufen könnte. Diese Übersetzungsweise deckt sich mit geschichtlich unhaltbaren Behauptungen über die Apostel Petrus und Paulus und daß *»sich die ostsyrische Kirche immer mit der römischen Kirche verbunden wußte«* (p. 16). Auch die Frage nach dem fehlenden Einsetzungsbericht in der Anaphora des Addai und Mari (pp. 16-17) kann heute wohl als geklärt angesehen werden, und so bedarf es *in dieser Hinsicht* gewiß nicht der Forderung des Autors an die Liturgiewissenschaftler, *»die historische Forschung ... zu intensivieren«* (p. 17). Die *»historische Forschung«* befaßt sich mit einer ganzen Reihe von Fragen *»über Ursprünge und geschichtliche Entwicklung der Anaphora von Addai und Mari«* (p. 17), über die der Autor nur leider nicht unterrichtet zu sein scheint.

Beim syrischen Stundengebet, dabei *ramšā*, *lelyā*, *ṣapṛā* (*»Abendoffizium«*, *»Nachtoffizium«*, *Morgenoffizium«*) empfehlen sich diese neutralen deutschen Übersetzungen (anstelle von *»Laudes«* für *ṣapṛā*, so pp. 8, 26-30, 38, 49, 55-57, 114, 183), denn weder strukturell noch dem Inhalt nach entspricht z. B. das syrische Morgenoffizium (*ṣapṛā*) einer lateinischen *»Laudes«*. Diese Übersetzungen wären gewiß nicht weiter von Belang, lägen nicht noch eine ganze Reihe anderer, tatsächlich wohl als mißglückt anzusehender Übersetzungen vor.

Die allzu freie Wiedergabe syrischer Termini kann zu falschen liturgiewissenschaftlichen (ebenso irrigen dogmengeschichtlichen wie theologischen) Schlußfolgerungen führen. Die ostsyrischen Liturgien (und auch Kommentare) sprechen oftmals von der *»Heiligung«* der Gaben, was nicht ohne weiteres sofort mit *»Konsekration«* wiedergegeben werden sollte, denn nach unserem heutigen Wissensstand (der beileibe nicht mehr der von R. H. Connolly vor hundert Jahren ist) konzentrieren sich die epikletischen Aussagen in den ostsyrischen Anaphoren vor allem auf das Verb-Paar *»segnen – heiligen«*, nicht auf das *konsekratorische »machen«* (in Form von ποιήσῃ)! In allen drei ostsyrischen Anaphoren liegt bei der Epiklese zunächst einmal das Verb-Paar *»segnen – heiligen«* vor (bzw. *»segnen«* beim Einsetzungsbericht bei Theodor + Nestorius). Die ursprünglich zentralen Verben sind also zunächst einmal *»segnen und heiligen«*! (S. dazu die Untersuchungen von S. Brock in OCA 265 [Rom 2000] 377-406, insbesondere 390-391; und G. Winkler, *Die Basilus-Anaphora* [Anaphorae Orientales 2, Rom 2005] 702-708, 719-720 [= Einsetzungsbericht], 799-800, 805-806, 809-813 [= Epiklese].) Es ist also zunächst einmal von einer *»Heiligungs-Bitte«* und einer *»Heiligung«* der Gaben auszugehen, was für die syrische Überlieferung typisch ist. Somit ist sehr genau darauf zu achten, welches Vokabular der Anonymus tatsächlich verwendet hat. Alle diesbezüglichen Stellen der deutschen Übersetzung (pp. 29, 158, 184, 206-209, 211, 213, 221, 223, 227, 230) sind deshalb zu überprüfen und präzise wiederzugeben, dabei mit großer Wahrscheinlichkeit wohl mit *»heiligen«* und *»Heiligung«* anstelle von *»konsekrieren«* / *»Konsekration«*.

Desgleichen ist zu fragen, ob der Anonymus nicht eher den Begriff *qurbānā* (*»Darbringung«*, cf. griech. δῶρον) verwendet hat. Oder ist hier tatsächlich davon auszugehen, daß er *debhā* (θυσία) eingesetzt hat, wie der Autor offensichtlich *a priori* annimmt, wenn er entsprechend lateinischen Vorstellungen den syrischen Text durchgängig mit *»Opfer«* übersetzt (s. Register, 252)? Diese Frage ist gewiß berechtigt, denn die Anaphora des Addai und Mari kennt noch nicht den Begriff *debhā* (θυσία). So wäre es empfehlenswert gewesen, wenn der Autor bei wichtigen Begriffen stets auch noch das syrische Vokabular in Klammern hinzugesetzt hätte (so wie das allgemein üblich ist und auch schon R. H. Connolly getan hat), nicht nur um Klarheit zu schaffen,

sondern auch im Hinblick darauf, daß sich mit der Analyse des Vokabulars sehr gut die Entwicklungsgeschichte der *theologischen* Prämissen beschreiben läßt.

Grundsätzlich kann *kahnā* nicht einfach völlig frei mit »Hauptzelebrant« übertragen werden (pp. 31, 182, 184, 188, 190-192, 195-200, 204-208 usw.), sondern es ist die Grundbedeutung von »sacerdos« / »Priester« beizubehalten, dies umso mehr als in dem Kommentar nach der Übersetzung des Autors auch der »Bischof«, die »Priester« (!) und »Presbyter« usw. vorkommen. An vielen Stellen der Übersetzungen wäre der A. also gut beraten gewesen, das syrische Vokabular mitanzugeben, schon um Mißverständnisse zu vermeiden. Das heißt, bei dieser Übersetzung tauchen durchgängig Fragen auf, welcher syrische Begriff hinter der oftmals viel zu ungenauen Übersetzung steht. So spricht der A. z. B. auch durchgängig nicht ganz präzise von »Psalmengruppen« (Sg.: *marmītā*, Pl.: *marmyātā*), wobei S. 117 Anm. 170 auch der syrische Begriff angegeben wird. An sich bedeutet *marmītā* ein [Kurz-, Stoß-]Gebet, dann auch jenes »Gebet«, das einer Gruppe von Psalmen vorangeht; und mit dem Anonymus schließlich eine Psalmengruppe mit dem dazugehörigen vorangehenden Gebet. Somit könnte bei generell genaueren Übertragungen manchmal festgestellt werden, welche Stelle der Anonymus gerade kommentiert. Es wäre also besser gewesen, wenn der A. alle relevanten syrischen Termini zusammengestellt, an manchen Stellen den syrischen Begriff sogar im deutschen Text beibehalten und in einem Appendix aufgelistet und erläutert hätte, so wie das viele Wissenschaftler vor ihm, darunter auch J. Mateos auf beispielhafte Weise vorgemacht haben. (Zu dem syrischen Begriff *marmītā* mit seiner Entwicklungsgeschichte cf. Mateos, *Lelya-Ṣapra*, 491).

Welche syrischen Termini stehen hinter »Zwischengesang« (pp. 120, 136, 244), »Wechselgesang« (pp. 111, 120-121), »Responsum« (pp. 26-27, 231, 233-236), »Responsorium« (pp. 112, 121, 123-124, 162, 167, 170, 244)? Hinter dem »Responsorium der Mysterien« (p. 162) ist wohl *ʿōnītā d-rāzē* zu vermuten. Zu dem Begriff *ʿōnītā* (Plur.: *ʿōnyātā*) und seiner Verwendung ist wiederum Mateos, *Lelya-Ṣapra*, 492-493, zu konsultieren, wo klargestellt wird, daß es sich dabei um einen *vom Text der Psalmen abhängigen poetischen Refrain* variabler Länge handelt, der stets von einem Psalmvers [oder dem Gloria Patri] eingeleitet wird. Der Begriff *mawtbā* sollte nicht mit »erster« bzw. »letzter Teil« übersetzt werden (so pp. 27, 30) und schon gar nicht völlig frei mit »Zusammenkunft« (so pp. 30-31), sondern dieser syrische *Terminus technicus* umfaßt die *ʿonyātā* des Nachtoffiziums (*lelyā*), ist somit in etwa mit dem *ᾠθισμα* des byzantinischen Offiziums vergleichbar. (Zu dem Begriff *mawtbā* s. wiederum Mateos, *Lelya-Ṣapra*, 491).

Oftmals werden Michael und Gabriel in der *deutschen* Übersetzung der *Expositio Officiorum* als »Hüter der Mysterienordnung« bezeichnet (pp. 121-122, 124, 125, 127-130, 135, 140, 143-144, 157, 176-177 [meine Text Hervorhebung]), was irreführend ist, denn damit würde man auf die Spur der Engelskategorie der »Wachenden« (*ʿirē*) geführt, die in der syrischen Überlieferung eine so große Rolle spielen und anfänglich eigentlich für die *Cherubim* und *Seraphim* eingesetzt werden, wie auch zu vermuten ist, daß die Engel Michael und Gabriel (die zum ersten Mal in dieser *Expositio Officiorum* vorkommen, was in keinem der früheren ostsyrischen Liturgiekommentar der Fall ist!) entwicklungsgeschichtlich vielleicht anstelle der ursprünglichen Cherubim und Seraphim stehen. (Zu den »Wachenden« cf. G. Winkler, *Das Sanctus* [OCA 267, Rom 2002] 175-191; zu den Cherubim und Seraphim und den anderen Engels-Rängen cf. Winkler, *Die Basilius-Anaphora*, 452-516).

In unserer *Expositio Officiorum* sind es jedoch »die Hüter der [Rang-]Ordnung«, nicht der »Mysterien-Ordnung«, wie Emlek allzu frei und dabei irreführend übersetzt. Hinter der »Ordnung« ist *taksā* zu vermuten, d. h. die »Ordnung (*taksā*) der *Diakone*, *Subdiakone*, usw., was sich also in erster Linie auf die Ränge dieser hochbedeutsamen Teilnehmer der Liturgie bezieht, nicht auf das von Emlek hinzugefügte »Mysterium«. Die Diakone repräsentieren dabei die Engel Michael und

Gabriel und haben in der Liturgie die Funktion der »Hüter der [einzelnen Rang-]Ordnung« der Teilnehmer an diesem liturgischen Schauspiel, das Himmel und Erde vereint.

All diese Fragen zeigen zur Genüge, wie oft der syrische Text zu konsultieren wäre, um sich des tatsächlichen Vokabulars und der wirklichen Aussagen des Kommentars auch zu vergewissern. Dies gilt ebenso für die im Anonymus vorkommenden christologischen Termini und die vielfältige »Bild«-Metaphorik, die nicht immer entsprechend dem jetzigen Kenntnisstand auf adäquate Weise wiedergegeben wurden. Daraus resultiert, daß diese Publikation für die wissenschaftliche Weiterarbeit ungeeignet ist. Zudem manifestieren sich die eingeschränkten liturgiewissenschaftlichen Kenntnisse nicht nur bei der Übersetzung der *Termini technici* der Eucharistie, sondern ebenso bei den Angaben zur Taufe und dem Offizium. Zum sonntäglichen ostsyrischen Offizium *qālē d-šabrā* (pp. 27-28) ist wiederum Mateos, *Lelya-Šapra*, 494, zu konsultieren, denn er hat nachgewiesen, daß es sich dabei strukturell um die sonntägliche sog. »Kathedral-Vigil« handelt, inhaltlich ist sie mit dem Jerusalemer »Auferstehungs-Offizium« zu vergleichen.

So kommt man insgesamt leider zu dem Ergebnis, daß heute ein Wissensstand über die ostsyrische liturgische Überlieferung und über ihre Liturgie-Kommentare vorliegt, der wesentlich umfassender ist als das, was in dieser Dissertation greifbar wird.

Und dennoch: diese Veröffentlichung führt uns aufs neue das für die ostsyrische Liturgie charakteristische mystische Ineinandergreifen von Himmel und Erde vor Augen und darüber hinaus auch noch die so ungemein subtile Spiritualität dieses anonymen Liturgie-Kommentars. Dieser zugleich mit großer Sachlichkeit vorgetragene Kommentar eines Anonymus des neunten Jahrhunderts denkt noch ganz in den Kategorien des »Heiligen« und dem Sichtbarwerden des »Heiligen« in der Liturgie, einem Wesenszug aller östlicher Liturgien, was dem heutigen Menschen zunehmend abhanden zu kommen scheint. So ist es gut, daß uns der Autor mit seiner Veröffentlichung daran wieder erinnert hat, wofür wir ihm danken.

Gabriele Winkler

M. D. Findikyan, *The Commentary on the Armenian Daily Office by Bishop Step'anos Siwnec'i († 735). Critical Edition and Translation with Text and Liturgical Analysis (= OCA 270)*, Rom 2004, 641 Seiten, ISBN 88-7210-343-6, 40,00 Euro

Der Autor hat mit dieser Publikation erstmals eine Zusammenschau des armenischen Offiziums nach den Kommentaren des 8. Jahrhunderts vorgelegt. In einigen Abschnitten handelt es sich sogar um eine Pionierarbeit, insbesondere was die Evolution jener Offizien betrifft, die aus einer gewissen Doppelung des Morgen- wie Abend-Offiziums hervorgegangen sind, nämlich das Offizium *Arewagali* (des Sonnenaufgangs) und *Xatatakan Žam* (der Friedens-Stunde), d. h. die Komplet.

Es ist zudem das besondere Verdienst von Findikyan, die längere Textgestalt des Kommentars von Step'anos Siwnec'i anhand der zwei bereits bekannten Handschriften und die kürzere Version auf der Grundlage von mehreren, darunter teilweise bislang unbekannten Handschriften ediert und erstmals mit einer Übersetzung vorgestellt zu haben. Jeder, der sich mit den Texten eines Siwnec'i oder Yovhannēs Ōjneg'i auseinandergesetzt hat, weiß um die sprachlichen Probleme, die mit einer Übersetzung dieser armenischen Texte einhergehen.

Darüber hinaus hat Findikyan die Kommentare des Yovhannēs Ōjneg'i sowie die ihm zugeordneten Kommentare zu den Offizien in seine Untersuchung miteinbezogen und dabei vor allem

das schwierige Problem der Interdependenz dieser Texte geklärt, was als eine der herausragenden Leistungen dieser Veröffentlichung einzustufen ist.

An diese größeren Abschnitte schließt sich eine ausführliche Untersuchung der Kommentare an, die erstmals den gesamten Zyklus der Offizien umfaßt. Somit stellt die aus einer Dissertation am Päpstlichen Orientalischen Institut in Rom hervorgegangene Publikation gewiß eine große Leistung dar. Und dennoch liegen teilweise erheblichere Mängel vor, die die Übersetzung und Interpretation der armenischen Texte betreffen. Die Defizite sind hauptsächlich philologischer Natur, die in zwei Richtungen gehen. Einmal handelt es sich um Probleme mit der altarmenischen Grammatik und einer sachgerechten Übersetzung der armenischen liturgischen *Termini technici*, die von Findikyan nicht immer richtig eingeordnet wurden. Die armenische Grammatik ist bei der Übersetzung nicht immer mit der nötigen Sorgfalt beachtet worden, was teilweise erhebliche Auswirkungen auf das Verständnis des Psalmvortrags hat. Auch die Eingliederung der griechischen und georgischen *Termini technici* ist nicht ganz geglückt, vor allem wurden die sich anbietenden georgischen Parallelen bei der armenischen sog. »Dritten Stunde« mit der Eucharistie nicht erkannt. Zum anderen liegen die Probleme darin, daß der Autor offensichtlich größere Schwierigkeiten mit der Integration wissenschaftlicher Beiträge in deutscher Sprache hatte.

Die Bibliographie wurde nicht durchgängig auf den jetzigen Stand gebracht, auch fehlen häufiger Seitenangaben bei Beiträgen in wissenschaftlichen Zeitschriften.

Und dennoch handelt es sich um eine wichtige Publikation, die erstmals einen Gesamtüberblick über die Entwicklung des armenischen Offiziums bietet. Für eine detaillierte Würdigung dieser Veröffentlichung mit Korrekturvorschlägen bei der Übersetzung und der Interpretation des armenischen Befunds verweise ich auf meinen ausführlichen Aufsatz mit dem Titel: »M. D. Findikyan's New and Comprehensive Study on the Armenian Office«, die in *OCP* (2006) erscheinen wird.

Gabriele Winkler

EYKOΣMIA : Studi miscellanei per il 75° di Vincenzo Poggi S. J., a cura di Vincenzo Ruggieri e Luca Pieralli, Soveria Manelli (Rubbettino) 2003, 664 Seiten, ISBN 88-498-0730-9, 50,00 Euro

Diese äußerlich wie inhaltlich sehr gelungene Festschrift zum 75. Geburtstag von Vincenzo Poggi, emeritiertem Professor für Geschichte des Christentums im Nahen Osten am Päpstlichen Orientalischen Institut in Rom, enthält – wie zu erwarten war – auch mehrere Beiträge zum Christlichen Orient im engeren Sinn.

Syrologische Themen behandeln Sebastian Brock (Syriac on Sinai: the main Connections, S. 103-117) und René Roux (Note sur la fonction épiscopale selon Sévère d'Antioche, S. 427-441). Brock zählt zunächst Pilger aus Syrien auf, die den Sinai besucht haben, und weist darauf hin, daß auf dem Sinai Mönche mit unterschiedlicher Muttersprache – griechischer, syrischer, georgischer und slawischer – lebten; auf die Beziehungen zwischen dem Sinai und Syrien, nicht zuletzt Edessa, wiesen auch die vielen auf dem Sinai gefundenen Handschriften hin, die dort geschrieben wurden – die älteste datierte im Jahre 886 – oder dorthin gelangten; die arabischen und georgischen Handschriften des Sinai zeigten die Verbindung mit dem Kloster Mar Saba in der jüdischen Wüste. Brock listet zum Schluß die datierten syrischen Handschriften des 8.-10. Jh. auf, welche die Beziehungen zwischen dem Sinai und Syrien/Palästina belegen, ferner die syrischen Handschriften, die im 13. Jh. von orthodoxen (d. h. chalkedonensischen) Schreibern auf dem Sinai kopiert wurden, und schließlich die wenigen syrischen Handschriften des Sinai nichtchalkedonen-

sischer Herkunft. – Roux zeichnet die Sicht des Severos von Antiocheia vom Bischofsamt nach und stützt sich dabei auf dessen Kathedralhomilien. Da nur wenige der Homilien dazu etwas beitragen, kann man sich fragen, ob das Bild nicht vollständiger geworden wäre, wenn er auch die zahlreichen Briefe des Severos berücksichtigt hätte.

Der Äthiopistik sind zwei Arbeiten gewidmet: Gianfranco Fiaccadori, *Un'epigrafe greca aksumita* (RIÉth 274) (S. 243-255) kommt zu der verblüffend einfachen Feststellung, daß es sich bei der griechischen Grabinschrift aus Aksum, die Nathaniel Pearce (1779-1920) abgeschrieben und die noch Brakmann (*Die Einwurzelung der Kirche im spätantiken Reich von Aksum*, Bonn 1994, S. 157, Fußnote 791) als »in ihrer Bedeutung unverständlich« bezeichnet hat, um die Überschrift von Ps. 87 (88) nach der Septuaginta handelt; die letzten Buchstaben der Inschrift hält er für eine Abkürzung und schlägt eine plausible Auflösung vor; außerdem befaßt er sich mit dem Verhältnis zwischen griechischem und äthiopischem Bibeltext. – Osvaldo Ranieri und Tedros Abraha edieren in ihrem Beitrag »Filone di Carpasia: un'omelia pasquale trasmessa in etiopico« (S. 377-398) den griechisch nicht erhaltenen Text nach zwei Handschriften; anschließend befassen sie sich mit der Sprache der äthiopischen Version (»La morfologia e la sintassi non corrisponde ai più elementari canoni della grammatica Gə'əz«) und dem theologischen Inhalt; den Schluß bildet eine Übersetzung.

Der Armenologie gelten die beiden Arbeiten von Anna Sirinian und Boghos Levon Zekiyan. Erstere gibt in ihrem Beitrag »Una riuscita operazione culturale: la versione armena della *Grammatica* di Dionisio Trace (S. 471-484) vor allem einige Beispiele für die Methode des anonymen Übersetzers dieser weitverbreiteten griechischen Grammatik, welcher zwar der hellenophilen Schule zuzurechnen ist, aber doch die Vorlage an die Gegebenheiten der armenischen Sprache anpaßt. – Zekiyan behandelt in seinem Aufsatz »La formazione e gli sviluppi tra gli armeni di correnti ecclesiali simpatizzanti per la comunione romana. Spunte per una rilettura delle dinamiche storiche« (S. 643-664) die Beziehungen zwischen den Armeniern und der römischen Kirche und geht dabei auf das kilikische Reich, die Teilnahme von Armeniern am Konzil von Florenz, die Spaltung des armenischen Katholikats (Kilikien und Edschmiazin), die *Fratres Unitores*, die politische Situation zwischen dem 14. und 16. Jh., die Mechitharisten, die Entstehung des armenisch-katholischen Patriarchats und auf die jüngere Zeit ein.

Von den insgesamt 31 Beiträgen seien noch folgende aufgezählt: B. Scarcia Amoretti, *Tratti tipologici delle élites nel III secolo dell'egira: a proposito di 'Alī ibn Rabban al-Ṭabarī e del suo Kitāb al-dīn wa 'l-daula* (S. 83-102); G. M. Croce, André Szeptycky et Aurelio Palmieri d'après leur correspondance inédite (S. 159-168; mit biographischen Angaben über Palmieri); B. Frale, *Chevaliers d'Outremer. Note di ricerca sugli esordi dell'ordine templare fra Occidente e Terrasanta* (S. 257-274); G. Scarcia, *L'anomalia religiosa di Khosrow Parviz tra ipercensura e ipercorrettismo* (S. 443-451). Darüber hinaus enthält der Band Aufsätze zur Spätantike und Byzantinistik, u. a. aus dem Bereich der Hagiographie (mit Texteditionen), Archäologie und Kunstgeschichte.

Am Anfang des Bandes findet man die Lebensdaten des verdienten Jubilars nebst Photo und seine umfangreiche Bibliographie (S. 14-59).

Hubert Kaufhold

Sprache und Geist. Peter Nagel zum 65. Geburtstag. Herausgegeben von Walter Beltz, Ute Pietruschka und Jürgen Tubach, Halle (Saale) 2003 (= *Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft* 35), 402 Seiten

Die meisten Beiträge der Festschrift stammen aus dem Hauptarbeitsgebiet des Jubilars, der Koptologie. Sie sind in einem Band der Reihe versammelt, die er 1979 mit begründet hat. Die 17

Mitarbeiter sind teilweise Kollegen und Schüler aus seinen beiden universitären Wirkungsstätten, nämlich Halle an der Saale und Bonn.

Der koptischen Sprache gelten die Beiträge von Ariel Shisha-Halevy (*Future, Past, Narration Past: a Triple Note on Oxyrhynchite Tempuslehre*, S. 249-309) und Rodolphe Kasser (*Essai d'intégration de l'idiome de l'Old Coptic Horoscope dans le classement – par critères orthographiques – des langues, dialectes, subdialectes et «dialecticules» coptes*, S. 343-376). – Mit koptischer Literatur befassen sich Anne Boud'hors (*Nouvelle page de la version copte du Lévitique* [14; 33-48] dans un sermon de Chenouté, S. 47-63) und Frank Feder (*Der Papyrus Vatican [sic!] Copto 9 und die bohairische Version der Prophetenbücher*, S. 113-131); erstere kann eine Lücke in der Bibelhandschrift M 566 der Pierpont Morgan Library durch ein Zitat bei Schenute füllen. – Fragen der Kodikologie widmet sich Stephen Emmel (*A Question of Codicological Terminology: Revisiting GB-BL Or. 7594 to Find the Meaning of »Papyrus Fiber Pattern«*, S. 83-111). – Helmut Satzinger kommt in seinem sprachwissenschaftlich ausgerichteten Aufsatz »Das Griechische, aus dem die koptischen Alphabete stammen« (S. 201-213) zu dem Ergebnis, daß die Lautwerte der koptischen Schrift »im großen und ganzen einem ägyptisch-griechischen Idiom des 3. Jahrhunderts v. Chr.« entsprechen; es sei deshalb plausibel, daß es durch Jahrhunderte eine Tradition gegeben habe, das Ägyptische mit griechischen Buchstaben zu schreiben. – Martin Krauses Beitrag trägt den Titel »Zu den nach Apollo benannten Klöstern in Ägypten« (S. 149-166) und behandelt den Stand der Forschung und die künftig noch zu beantwortenden Fragen. – Äthiopistische Inhalts ist: Verena Böll, *Andämta*-Lehrer der Kirchenschule Mädhane Aläm in Gondär, Äthiopien (S. 31-45); es geht dabei um amharische Bibelkommentare und den Unterricht darin. – Jürgen Tubach bemüht sich in seinem Beitrag »Rabbūlā in Heliopolis-Baalbek« um die Identifizierung des dortigen heidnischen Tempels, in dem der Heilige laut seiner Vita eine Tracht Prügel bezogen hat (S. 329-341). – Ute Pietruschka weist in ihrem Beitrag »Zu den Begriffen *kalām* und *mutakallim* in christlichem Kontext (S. 185-199) darauf hin, daß die in letzter Zeit aufgekommene Verwendung der Ausdrücke für christlich-arabische Gelehrte irreführend ist; den Quellen sind sie jedenfalls fremd. – Die Armenologie ist mit Armenuhi Drost-Abgarjan (*Die Mutter des Lichts. Ein Exkurs zur Gottesmutterverehrung in den armenischen Theophanie-Šarakanen*, S. 65-82) und Harald Suermann (*Sebēos' Bericht über den Islam*, S. 311-327) vertreten; letzterer widmet sich auch dem Geschichtsverständnis dieses Autors des 7. Jh. – Aus dem Bereich der Religionswissenschaft tragen der im Frühjahr 2006 verstorbene Walter Beltz (*Gemeinsame kulturelle Codes in koexistierenden Religionsgemeinschaften, dargestellt und untersucht an Beispielen der Messiasdiskurse in den Reisetagebüchern des Institutum Judaicum et Muhammedicum J. H. Callenbergs*, S. 1-29) und Manfred Hutter (*Die Deutung der biblischen Menschenschöpfung in Manis Šabuhragān*, S. 133-147). In eine andere Richtung geht Wolf B. Oerter mit »Zur Verwendung des Begriffs »Manichäer« im heutigen deutschen Sprachgebrauch« (S. 167-184) – Warum ein deutscher Verfasser in einer deutschen Festschrift für einen Deutschen einen Beitrag in englischer Sprache liefert, ist mir unverständlich: Wassilios Klein, *Central Asian religious geography between fact and fiction in the Catalan Atlas* (S. 377-403). – Unter dem Titel »Im Schatten der Islamwissenschaft: Untergang einer unbeliebt gewordenen Kunde vom christlichen Orient« (S. 215-248) widmet sich Piotr O. Scholz engagiert einer »aktuellen, das sterbende Fach betreffenden Thematik«. Er beklagt zu recht, daß die Wissenschaft vom Vorderen Orient weitgehend mit der »omnipotenten« Islamkunde gleichgesetzt wird und dadurch andere Fächer wie z. B. Semitistik und Wissenschaft vom Christlichen Orient verdrängt werden; daß dadurch einer einseitigen Betrachtung von Geschichte und Gegenwart des Nahen Ostens Vorschub geleistet wird, ist offenkundig.

Dieser sehr lesens- und beachtenswerte Band stellt eine verdiente Ehrung des Jubilars dar.

Dessen Photo und Bibliographie – ohne Besprechungen – (S. III-XVII) sind vorangestellt, ferner eine kurze Würdigung des Geehrten und eine Tabula gratulatoria.

Hubert Kaufhold

Oriens Christianus vivens. Herausgegeben von Ute Pietruschka, Halle (Saale) 2005 (= Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft 40), 199 Seiten

Naturgemäß einen anderen Charakter als der soeben vorgestellte Band hat der 40. Band der Hallischen Reihe. Die sieben Beiträge darin stammen nämlich von dortigen Magistranden und Doktoranden der vergangenen zwei Jahre. Sie sollen angesichts der prekären Situation des Faches Wissenschaft vom Christlichen Orient »von der breit gefächerten Ausbildung und erfolgreichen Nachwuchsarbeit in Halle« Zeugnis ablegen, wie die Herausgeberin im Vorwort schreibt; darin tritt sie zu Recht auch für die Erhaltung des Faches ein, das im Begriff steht, aus der Universitätslandschaft zu verschwinden.

Drei der Aufsätze befassen sich mit Ägypten: Magdi Rashidi Beshai Awad, Die koptische Jahrespсалmodie; Seren Demaria, Die griechischen Entlehnungen in den koptischen manichäischen Texten: Originaltext oder Übersetzung; Frank Feder, Spuren oberägyptischer Dialekte in einem ägyptischen Text des 11.-10. Jh. v. Chr. Je ein Beitrag sind der syrischen und arabischen Literatur gewidmet: Thomas Jakob, Literar- und quellengeschichtliche Untersuchung der Mār Mattai-Legende; Antje Lenora, Eine arabische Version des »Martyrium des Arethas«. Guliko Sophia Vashalomidze widmet sich dem Thema »Die Frau im alten Georgien« und Matthias Vogt behandelt »Zwischen Geschichte und Fiktion: Die Ermordung des Kalifen al-Mutawakkil. Außerdem findet sich auf S. 1-14 die Bibliographie von Walter Beltz, dem der Band zum 70. Geburtstag am 25. April 2005 gewidmet ist und der – wie oben erwähnt – kürzlich verstorben ist.

Erfreulich ist, daß ganz verschiedene Bereiche des Christlichen Orients behandelt werden. Die Arbeiten, die ja von Studenten stammen, weisen auch ein beachtliches Niveau auf. Die beiden umfangreichsten Beiträge, nämlich die von Jakob und Vashalomidze, hängen offenbar eng mit den jeweiligen Dissertationen zusammen, so daß man hier einen strengeren Maßstab anlegen muß. Eine abschließende Beurteilung ist aber wohl nur möglich, wenn man die Doktorarbeiten selbst zur Hand nimmt. Der Beitrag über die Frau im alten Georgien, genauer: ihre soziale Stellung weckt allerdings bereits jetzt erhebliche Bedenken. Die Verfasserin operiert mit angeblich neuen Methoden bzw. – wie sie selber schreibt – einem »Methodenmix« (S. 136) und kommt – ohne ausreichende Interpretation der Quellen und unter unkritischer Berufung auf Sekundärliteratur – zu Folgerungen, die ich nicht nachvollziehen kann. So erwähnt sie auf S. 146f. eine Gürtelschnalle, auf der nach Lortkipanidze stehen soll: *Καρπακ, ζευάχης ζωη μος* (auf der beigegebenen Abbildung ist das nicht zu erkennen), was heißen solle: »Sewach ist mein Leben, Karpak«. Die Verfasserin schreibt dann weiter, daß Lortkipanide annehme, Sewach sei die Gemahlin des Karpak gewesen. Sie hinterfragt das offenbar gar nicht, sondern schreibt weiter: »Dies wirft ein bezeichnendes Licht auf die Beziehung zwischen Eheleuten im vorchristlichen Georgien. In einer patriarchalischen Gesellschaft, die zudem noch Frauen verachtet, wie Synek und T'arxnišvili unterstellen, wäre eine solche Inschrift, die man noch dazu auf dem Körper quasi vor sich her trug, wohl kaum möglich gewesen.« Sie nimmt dies als weiteren Nachweis für ihre These, »dass das gesellschaftliche Bild der Frau im vorchristlichen Georgien nun erwiesenermaßen besser war als Mixeil T'arxnišvili und Eva-Maria Synek einzugestehen bereit waren.« Ich kann nur hoffen, daß die Argumentation in der Dissertation auf soliden Füßen steht.

Man kann durchaus begrüßen, daß diese Arbeiten veröffentlicht wurden, nicht zuletzt als

Ansporn für die Verfasser und für Nachfolger, auf diesen Gebieten weiter zu arbeiten. Der Band zeigt in jedem Fall, daß der Christliche Orient bei den Studenten auf nachhaltiges Interesse stößt und es völlig verfehlt wäre, das Fach – wie es andernorts geschehen ist – auch in Halle abzuschaffen.

Hubert Kaufhold

Congregazione per le Chiese Orientali (Hrsg.), Dall'Oronte al Tevere. Scritti in onore del cardinale Ignace Moussa I Daoud per il cinquantésimo di sacerdozio. A cura di Gianpaolo Rigotti, Rom (Edizione Orientalia Christiana) 2004, 310 Seiten, ISBN 88-7210-346-0, 15 Euro

Kardinal Mūsā Dawūd, geboren 1930 in Maskane bei Homs (am Fluß Orontes), war von 1994 bis 1998 Metropolit der syrisch-katholischen Diözese Homs, Hama und Nabk und von 1998 bis 2000 Patriarch der syrisch-katholischen Kirche. Danach wurde er zum Präfekten der Kongregation für die orientalischen Kirchen berufen, die in der Tiberstadt ihren Sitz hat. Auf diesen Lebensweg spielt der Titel der Festschrift an, die aus Anlaß seines fünfzigsten Priesterjubiläums 2004 erschien. Die Autoren sind überwiegend Mitarbeiter und Konsultoren der Kongregation für die Ostkirchen.

Im ersten Abschnitt gibt G. Kassab zunächst einen Überblick über die Biographie des Jubilars bis zum Jahr 2000 (S. 3-7). – Anschließend liefert M. Malvestiti ein ins einzelne gehendes Tagebuch von dessen Aktivitäten als Präfekt der Ostkirchenkongregation (S. 9-83). – Der zweite Abschnitt beginnt mit dem Aufsatz von M. Berger, *Le patrimoine iconographique de la Congrégation pour les Églises Orientales. Un exemple peu connu et déjà lointain de collaboration «œcuménique» dans la domaine de l'art sacré* (S. 87-111). Er berichtet über die Ikonostase, die der russische Ikonenmaler Pimen Maximovič Sofronov (1898-1973) für die Ostkirchenkongregation angefertigt hat; seine Bilder sind in einem Saal untergebracht und dienen keinem liturgischen Zweck. Die Ausmalung der byzantinischen Kapelle im Gebäude der Kongregation stammt von dem holländischen Benediktiner Jérôme Leussink (1898-1952). Der Verfasser beschreibt die Malereien ausführlich. – Der Beitrag von F. G. Brugnaro, *Il servizio della Congregazione per le Chiese Orientali per la formazione* (S. 113-119) gibt einen knappen, allgemeiner gehaltenen Überblick über die Aufgaben bei der Ausbildung des Klerus. – Die »Nova et vetera« von L. Lamza (S. 121-155) sind autobiographischen Inhalts. Ihr Verfasser, Priester des Bistums Fulda, war dreißig Jahre lang Mitarbeiter der Kongregation und berichtet über sein Leben, vor allem seine Tätigkeit in Rom und seine Dienstreisen. – K. Nitkiewicz beschreibt »Vita e attività del cardinale Władisław Rubin«, der von 1980-1985 Vorgänger des Jubilars war (S. 157-169). – G. Rigotti gibt kurze Lebensbeschreibungen der vier Sekretäre und Untersekretäre der Kongregation (S. 171-176). – Der Kirchenrechtler D. Salachas (*La funzione della Congregazione per le Chiese Orientali: dimensione ecumenica e missionaria*, S. 177-206) beschreibt eingehend Zuständigkeit und Aufgaben der Ostkirchenkongregation, wobei er auch die einschlägigen Rechtsquellen, Konzilsbeschlüsse und päpstlichen Schreiben ausführlich zitiert.

Im dritten Abschnitt sind folgende Beiträge vertreten: F. Akl, *Luce sui rapporti giuridico-politici tra il Patriarcato maronita e lo Stato libanese* (S. 209-223). – J. Battah stellt kurz das 2003 neugegründete »Collegio S. Efrem« für orientalische Studenten in Rom vor (S. 225f.). – Die Generaloberin der 1880 in Jerusalem gegründeten Rosenkranzschwestern, G. Harb, beschreibt knapp Entstehung und Tätigkeit ihrer Kongregation (S. 227-231). – Unter dem Titel »Unity: Encounter between Theological Vision and Diplomatic Legacy« (S. 233-259) untersucht B. J. O'Connor das Konzept der Einheit der Kirchen im Apostolischen Brief »Orientale lumen« Johannes Pauls II. von 1995. –

L. Padovese, *Memorie cristiane della Turchia nel ricordo del nunzio Angelo Roncalli* (S. 261-272), gibt einige Äußerungen aus dem Tagebuch Papst Johannes XXIII. heraus, der sich von 1935 bis 1944 als Apostolischer Delegat in der Türkei aufhielt. – O. Raquez, *L'Anthologhion greco* (1967-1980), *expressione di stima della Chiesa di Roma per le Chiese orientali* (S. 273-296), befaßt sich mit dem Druck liturgischer Bücher des byzantinischen Ritus, vor allem des Anthologies und insbesondere mit dessen neuer, 1967-1980 von der Ostkirchenkongregation verantworteten Ausgabe. – M. Van Parys, *Le monachisme et sa signification pour l'identité européenne* (S. 297-308), weist in einem ersten Abschnitt darauf hin, daß das georgische Mönchtum durch das Iwiron-Kloster auf dem Athos in Europa verankert sei; im zweiten hebt er hervor, daß der Georgier Gregor Peradze in seinen Arbeiten über das Mönchtum die Übereinstimmungen und Unterschiede zwischen lateinischem und orientalischem Mönchtum beschrieben habe; im dritten Abschnitt formuliert der Verfasser seine These: »les traditions monastiques d'Orient et d'Occident peuvent contribuer à guérir l'identité culturelle européenne blessée, à condition de se retrouver comme <tradition sœurs> dans l'échange des dons spirituels«.

Die Festschrift enthält vorn eine Photographie des Jubilars und außerdem 10 Tafeln. Auf ihnen sind u. a. Ikonen von Sofronov und Leussink abgebildet, das Schreiben des georgischen Katholikos Kyrion anlässlich seiner Wahl 1917 an den Papst, und zwar der georgische Brief und dessen französische Übersetzung, sowie eine Abbildung des Mosesklosters bei Nabk in Syrien. Insgesamt enthält der Band allerlei Interessantes und Wissenswertes.

Hubert Kaufhold

Bat Ye'or, *Der Niedergang des orientalischen Christentums unter dem Islam. 7.-20. Jahrhundert. Zwischen Dschihad und Dhimmitude*. Mit einer Einführung von Heribert Busse. Aus dem Französischen übersetzt von Kurt Maier. Wissenschaftliche Beratung: Heribert Busse, Gräffelfing (Dr. Ingo Resch Verlag) 2002, 483 Seiten, 35,00 Euro

Es stand längere Zeit zur Debatte, ob man das schon seit Jahren bekannte Buch – die französische Auflage gibt es seit 1991, die verbesserte und erweiterte englische seit 1996 – in einer Fachzeitschrift besprechen soll oder nicht. Die Würfel sind gefallen, nachdem der frühere Direktor des Orientalischen Seminars der Universität Bonn und Herausgeber der bekannten Zeitschrift: »Welt des Islam«, Stefan Wild – der nicht nur die »ungeliebte« Wissenschaft vom christlichen Orient¹ aus Bonn verdrängt hat, sondern auch für den Rest »seines Reiches« die Bezeichnung Islamwissenschaften einführte – in einem Lesebrief an die »Frankfurter Allgemeine Zeitung« (vom 27. 9. 2006) feststellte:

»Egon Flaig nennt nur das hochtendenziöse, offen islamfeindliche Buch von Bat Ye'or, das wissenschaftlich kaum zitierfähig ist.«

ist eine Besprechung geboten.

Zwar läßt das Wörtchen »kaum« Zweifel aufkommen. Er fordert daher eine Besprechung heraus, um eine Diskussion einzuleiten, nicht nur mit den islamkundlichen Vertretern des Faches, die Wild in seinem Brief erwähnt, sondern auch mit allen, die darüber hinaus dazu gehören (wer

1 Ausführlicher darüber in: Piotr O. Scholz, Im Schatten der Islamwissenschaft: Untergang einer unbeliebt gewordenen Kunde vom christlichen Orient, *Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft* 35/2003 (= Festschrift Peter Nagel), 215-248.

dazu gehören soll, kann der Bonner Islamist [d. h. Islamkundler] nicht allein bestimmen, weil es sogar im deutschsprachigen Raum mehr Kenner gibt, als die, die er aus seinem Freundeskreis erwähnt).² So bestätigt sich, daß Bat Ye'or offenbar Recht hat, wenn sie schreibt (S. 285):

»Die Vorurteile, die sich in hochwissenschaftlichen Texten finden, beweisen, daß Wissenschaftler, wie gelehrt sie auch sein mögen, nicht unbedingt frei sind von Parteilichkeit und Klischees.«

Das Buch wurde von Heribert Busse – dem früheren Professor für Orientalische Philologie an der Universität Kiel – wissenschaftlich betreut und mit einem Vorwort versehen. Das Werk verzichtet auf wissenschaftliche Transkription arabischer, persischer und türkischer Terminologie, weil es allgemeinverständlich sein will. Die Allgemeinheit ist heute meist geschichtslos und glaubt, daß der Orient schon immer islamisch gewesen sei. Dabei zeigt sich die intensive und erforderliche Bemühung, den Quellen der Auseinandersetzung des Islam mit dem Christentum (und z. T. auch mit dem Judentum) näherzukommen.

Die deutsche Ausgabe geht zwar von der ursprünglichen französischen Vorlage aus, berücksichtigt aber die späteren Ergänzungen der englischen Fassung und ist den Bedürfnissen der deutschen Leserschaft angepaßt. Die in Ägypten geborene Autorin mußte – wie viele Nicht-Muslime – das Land am Nil verlassen und beschäftigt sich seit Jahrzehnten mit der Geschichte und Lage der *dhimmis* (d. h. den Anhängern von geoffenbarten Religionen, die heilige Schriften besessen haben und von Muslimen unterworfen worden sind) in der islamischen Welt. Ihr Werk ist, wie sie selbst bemerkte (S. 25f.), kein Buch über den Islam, sondern ein Versuch, »den juristischen, soziologischen und historischen Rahmen auszuleuchten, der die Entwicklung der Dhimmi-Völker geprägt hat.« (S. 26). Dabei kann – wie die Autorin betont – von einer Vollständigkeit keine Rede sein. Abschluß des Buches (S. 303–419) stellen Quellentexte dar, die das Buch nicht nur zitierfähig, sondern auch zum Nachschlagwerk machen. Das gefällt möglicherweise einigen Philomuslimen nicht, weil historische Wahrheiten, nach Lesart einiger progressiver Vertreter des Universitätsbetriebs, nicht ausgesprochen werden sollen, weil sie unangenehm sind und eine Welle der Entrüstung provozieren könnten, so wie die Rede des Papstes und seine Zitate in der Regensburger Alma Mater das getan haben.

Der klare Aufbau in 10. Kapitel ist historisch und führt vom vorislamischen Orient, in dem der Dschihad als Dogma und Strategie etabliert worden ist,³ bis in die Gegenwart, in der »die Praxis des Weglassens« (S. 283) Schule macht und immer größere Kreise umfaßt. Die Ausführungen sind durch Quellen und sekundäre Literatur gestützt (Anmerkungen und Bibliographie umfassen immerhin über 40 kleingedruckte Seiten). Dabei behauptet niemand – auch die Autorin selber nicht – daß damit Vollständigkeit gewährleistet sei. Sicher ist aber, daß sich nicht nur die Kunde vom christlichen Orient mit diesem Werk auseinandersetzen muß,⁴ sondern auch eine objektive

2 Es ist zu hoffen, daß der »Oriens Christianus« in der Lage sein wird sich an der Debatte zu beteiligen und größere Beiträge zu veröffentlichen.

3 Daß Dschihad/Ġihād in erster Linie »heiliger Krieg« als Pflicht für alle Muslime bedeutet, haben auch streng philologisch arbeitende Arabisten ausgeführt und begründet, vgl. Andrzej Zaborski, *Etymology, etymological fallacy and the pitfalls of literal translation of some Arabic and Islamic terms*, in: Festschrift Erhard Endress (= *Orientalia Lovaniensia Analecta* 139), Leuven u. a. (Peeters) 2004, 143–147; ausführlicher in *Zeszyty naukone kul* 47 (2004) 4, 3–36, besonders 18ff. (polnisch).

4 Inzwischen habe ich am 19. 4. 2005 dazu Stellung genommen in meinem Vortrag vor der Orientalisten-Kommission der Polnischen Akademie der Wissenschaften in Krakau (Resümee in den Berichten der Polnischen Akademie der Wissenschaften, im Druck). Ein vollständiger Beitrag, der ausführlich die Monographie von Bat Ye'or berücksichtigt, wird demnächst zum Druck vorbereitet.

Islamistik (die immer schwerer zu finden ist). Hierzu scheint die Verwendung der sehr verbreiteten Bezeichnung des islamischen Fundamentalismus als »Islamismus« – von der Autorin nicht eingeführt, sondern nur benutzt – bedenklich, weil diese Konnotation nur im Westen verstanden werden kann, und das auch nicht immer, wenn man an die Islamisten als Islamkundler denkt. Es entsteht somit eine künstliche, von außen eingeführte Unterscheidung, die de facto einen Irrweg markiert, von dem bereits die in Angst und Furcht lebende Ayaan Hirsi Ali⁵ berichtet hat.

Ohne auf Details eingehen zu können, kann festgehalten werden, daß das wertvolle Buch die geschichtliche Perspektive aufzeichnet und deutlich macht, daß die Ausbreitung des Islam – trotz gegenwärtiger geschichtsloser und einseitiger Beteuerungen – nur auf kriegerischem Wege erfolgt ist, bis hin zur Bildung des größten Kolonialreiches in der Alten Welt, das als das Osmanische erst im 18. Jh., also nach über 700 Jahren expansionistischer Politik, endgültig kapitulieren mußte. Die häufig unreflektierten Sozialwissenschaftler, aber auch Orientalisten,⁶ kritisieren sog. die Kolonialmächte des Westens, die die Erbschaft der Türkei antraten und sich mit Folgerealitäten, die man nicht nur unter der Bezeichnung Ausbeutung subsumieren kann, auseinandersetzen mußten. Hierzu sind besonders die eindeutig einseitigen Publikationen von Edward Said⁷ für die parteilich und ideologisch gefärbte Forschung zum Wegweiser geworden. Ob in der Fachgruppe der von S. Wild bevorzugten »Islam- und Nahostwissenschaftler« jemand zu finden ist, der E. Said kritisiert hätte, ist mir nicht bekannt.

Das immerhin schon seit über 15 Jahren in Westen bekannte Buch von Bat Ye'or ist nicht das einzige dieser Art. Immerhin sind in Frankreich zu dem Thema auch andere Bücher erschienen, deren Übersetzung von selbsternannten Experten offensichtlich verhindert wird.⁸ Deshalb ist dem kleinen Verlag bei München zu danken, daß er das Buch von Bat Ye'or herausgebracht hat.

Bei Ausführung der Korrekturen sei noch auf den beachtenswerten Beitrag des führenden Göttinger Orientalisten und vorzüglichen Kenners des Islam Tilman Nagel »Kämpfen bis zum endgültigen Triumph. Über Gewalt im Islam«, Neue Zürcher Zeitung vom 25./26. November 2006, hingewiesen, dessen Schlußfolgerungen der These von Bat Ye'or sehr nahekommen und eine sachlich Entgegnung auf die zitierte Behauptung S. Wilds beinhalten. Damit wird die seriöse Presse zu einer wichtigen Plattform der Auseinandersetzung um den Islam und seine Wahrheiten, was man wegen der breiten und raschen Rezeption des offen ausgetragenen, alle betreffenden Diskurses nur begrüßen kann.

Piotr O. Scholz

5 Mein Leben, München 2006.

6 Beispielhaft für eine soziologische Sicht die Monographie von Reinhard Schulze, Geschichte der islamischen Welt im 20. Jahrhundert, München 1994, ²2002. Meine kritischen Bemerkungen (vgl. Anm. 1 oben) wurden in der 2. Auflage nicht berücksichtigt.

7 Neben dem negativ zu wertenden Klassiker »Orientalismus« (1978/2003², deutsch 1981) ist auch ein Sammelband »Kultur und Imperialismus. Einbildungskraft und Politik im Zeitalter der Macht« (1993/deutsch 1994) zu nennen, der alles andere ist als die Huldigung an eine objektive Wissenschaft.

8 Als Beispiel kann das umfangreiche Werk (972 Seiten) von Jean-Pierre Valognes, Vie et mort des chrétiens d'Orient, Paris 1994, erwähnt werden, das Bat Ye'or zitiert.

Günter Lüling, A challenge to Islam for reformation. The rediscovery and reliable reconstruction of a comprehensive pre-Islamic Christian hymnal hidden in the Koran under earliest Islamic reinterpretations, New Delhi (Motilal Banarsidass) 2003, LXVIII + 580 Seiten

Das Werk, das auf die Dissertation (1970) des Verf. an der Universität Erlangen zurückgeht, ist bereits deutsch, in zwei Auflagen 1974 und 1993, unter dem Titel: »Über den Urkoran. Ansätze zur Rekonstruktion der vorislamisch-christlichen Strophenlieder im Koran« erschienen. Weil es sich von Anfang an um eine Arbeit handelte, die zwischen zwei Polen anzusiedeln ist, der Theologie protestantischer Prägung (deshalb auch die Widmung an den verstorbenen Dogmatiker und Kenner der frühchristlichen Christologie Martin Werner [1887-1964]) und der Arabistik, die heute ganz der Islamkunde unterstellt ist, wurde sie von vielen nicht ernst genommen, wenn nicht sogar totgeschwiegen (hierzu wurden einige Stimmen veröffentlicht, die der 2. Aufl. beigelegt sind, S. VIII.). Wahrscheinlich kann die breit angelegte Untersuchung nicht nur als »vergleichende Semitistik« bezeichnet werden, weil Lüling auch nach dem kulturellen *Sitz im Leben* der Sprache und ihrer Semantik sucht, die durch die Lebensformen der vorislamischen Welt bedingt war.

Vom Standpunkt des *Oriens christianus* aus gesehen, scheint der Ansatz von besonderem Interesse zu sein, weil das Christliche von einigen schon lange zur Genese des Qur'an gerechnet wurde.¹ Das geschah nicht nur in Form des klassischen Spruches von Adolf von Harnack, der den Islam nur als Sekte des Christentum ansah, sondern auch durch die philologisch-linguistische Analyse, die heute nicht nur von Lüling vertreten wird, sondern auch von anderen, unter denen der deutsche Semitist, der unter dem Pseudonym Christoph Luxenberg publiziert, besonders diskussionswürdig ist.² G. Lüling geht in seiner englischen – hier zur Besprechung stehenden – Edition auf ihn nur kurz ein (S. 459), ohne ihm aber zuzustimmen.

Der englischen Übersetzung seines Werkes, die er selbst besorgt hat, ist ein umfangreiches Vorwort beigelegt worden (S. XI-LXI), das eine Begründung dieser Untersuchung liefert, in dem nicht nur linguistische, historische, forschungsgeschichtliche, sondern auch persönliche Aspekte zur Sprache kommen.

Das Werk ist mit einer Bibliographie (S. 522-538) und sehr ausführlichen Indices versehen: 1) Key-words and -sentences (S. 539-562), 2) Persons and peoples (S. 563-67), 3) Geographic designations (S. 568), 4) Foreign words discussed (S. 569-72), 5) Biblical and koranic verses (573-580). Damit wird eine gute Diskussionsgrundlage, die man nicht übergehen kann, geschaffen, ganz gleich, mit wieviel Sprengstoff sie beladen sein mag. Manche machen es sich leicht, wenn sie die Ernsthaftigkeit dieses Ansatzes übergehen,³ andere meinen, daß die Zeit noch nicht reif genug sei, um über theoretische Spekulationen hinausgehen zu können. Dafür sprechen einige Tatsachen: a)

1 Caspar Detlef Gustav Müller, Kirche und Mission unter den Arabern in vorislamischer Zeit, Tübingen 1967 (= Sammlung gemeinverständlicher Vorträge aus dem Gebiet der Theologie und Religionswissenschaft, Heft 249); John Spencer Trimingham, Christianity among the Arabs in Pre-Islamic times, London u. a. 1979; Irfan Shahid, Byzantium and the Arabs in the fourth/fifth century, Washington D. C. 1984, 1989; ders., Byzantium and the Semitic Orient before the rise of Islam, London 1988 (= Variorum Reprints), s. auch Walter W. Müller, Himyar, RAC 15 (1991) 303-331, besonders 304ff.

2 Die syro-aramäische Lesart des Koran. Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache, Berlin 2000, 2. Auflage: Berlin (Verlag Hans Schiler) 2004; s. dazu auch die von Christoph Burgmer herausgebrachte Debatte: Streit um den Koran. Die Luxenberg-Debatte: Standpunkte und Hintergründe, Ebenda.

3 Stefan Wild (Hrsg.), The Qur'an text, Leiden 1996.

das Fehlen einer historischen zuverlässigen Klassifikation der semitischen Sprachen, die das Klassisch-arabische zeitlich bestimmt hätte, b) die schleppende Herausgabe der in San'a gefundenen Palimpseste,⁴ c) das dogmatische Festhalten an dem geoffenbarten Charakter der qur'änischen Sprache⁵.

Es kann nicht unsere Aufgabe sein, auf die mit Akribie geführte Analyse der qur'änischen Suren einzugehen, weil das die Aufgabe der Islamkundler sein müßte. Für die Kunde vom christlichen Orient ist wichtig festzuhalten: sollten die kaum in Abrede zu stellenden Ergebnisse (zweifelsohne immer noch diskussionswürdig) der langjährigen Forschung von Lüling stimmen, und vieles spricht dafür, dann muß die Geschichte der vorislamischen Araber anders gesehen und bewertet werden. Man kann deshalb im Lichte dieser Ergebnisse die vormekkanische Tradition Arabiens als judäo-christlich bezeichnen. In diesen Kreisen existierte(n) nämlich die semitische(n) Schriftsprache(n), die später erst von der qur'änischen (d. h. klassisch-arabischen) für eigene Zwecke adoptiert worden ist/sind.

Die logische Argumentationsführung greift den Hintergrund der Wirkungsstätten Mohammeds auf, der zweifelsohne mit der Hymnik und Liturgie der auf der arabischen Halbinsel ansässigen Christen konfrontiert worden war. Er übernahm diese Formen und adoptierte sie, indem er eine eigene Tradition schuf, aus der er den Islam zur letzten großen Offenbarungsreligion erhob. Hier eröffnet sich aber nicht nur eine Dialogebene, sondern auch eine Konfrontation, besonders mit den Fundamentalisten, die nicht geneigt sind, darüber zu spekulieren, ob wir mit dem qur'änischen Text auch eine Geschichtsvorlage für das Erspüren eines Ur-Qur'an oder nur eine einmalige, dem Propheten geoffenbarte »heilige Schrift« haben.

Nur eine weitere Erforschung des vorislamischen Arabien – wo übrigens immer mehr auch außerschriftliche Reste christlichen Wirkens zum Vorschein kommen, bis hin zur Ka'ba, die, wie das bereits Barbara Finster ausgeführt hat,⁶ auch einer christlichen Tradition zuzuschreiben ist, kann eine zufriedenstellende Lösung bringen. Bis dahin sollte die von Lüling entzündete Diskussion, die auch für die Frage der Herausbildung frühchristlicher Dogmatik von Interesse ist, weitergehen und das nicht nur in Fachkreisen, die sich anscheinend nur zögerlich damit auseinandersetzen wollen.

Leider hat der Verf. einige zur Thematik gehörende Beiträge⁷ die seine Thesen unterstützt hätten, nicht berücksichtigt. Sie ändern an seiner Grundidee – die in der Zeit der Auseinandersetzung um den qur'änischen Text⁸ besonders aktuell ist – nicht viel.

Piotr O. Scholz

4 Hans-Caspar Graf von Bothmer, Karl-Heinz Ohlig und Gerd-Rüdiger Puin, *Neue Wege der Koranforschung*, *Magazin Forschung der Universität des Saarlandes* 1/1999, 33–46.

5 Angelika Neuwirth, *Koran*, *RGG*⁴ 4 (2001) 1679f., die immer noch von ihren sehr umstrittenen Thesen (vgl. *Studien zur Komposition der mekkanischen Suren*, Berlin 1981) ausgeht. Die scharfe Kritik von Lüling blieb nicht aus (*Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 36 [1984] 56–67).

6 Barbara Finster, *Arabien in der Spätantike*, *Archäologischer Anzeiger* 1996, 287–319.

7 Z. B. Anton Baumstark, *Minbar – Thron und älteste arabische Psaltertexte*, *OLZ* 46 (1943) 337–341; Otto Spies, *Die Arbeiter im Weinberg (Mt 20: 2–15) in islamischer Überlieferung*, *ZNTW* 66 (1975) 279–283.

8 Letzter Bericht darüber von Stefan Wild in der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* vom 30. 11. 2006.

Anzeigen

die Kunde des christlichen Ostens

an Auftrag der Kaiserlichen Akademie

der Wissenschaften in Berlin

Band VI

KARLSRUHE 1872

