

ORIENS CHRISTIANUS

Hefte für
die Kunde des christlichen Orients

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

Band 91 · 2007

HARRASSOWITZ VERLAG

ORIENS CHRISTIANUS

Hefte für
die Kunde des christlichen Orients

Im Auftrag der Görres-Gesellschaft

herausgegeben von Hubert Kaufhold und Manfred Kropp

Band 91 · 2007

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. 0611/53 09 05)

Bände 71-89 (1987-2005)

Einzusehen unter: www.oriens-christianus.de

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

© Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden 2008

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

G'd 368-91

Inhalt

Anschriften der Mitarbeiter	VII
Abkürzungen	IX
Beiträge	
PAUL GÉHIN	
Manuscripts sinaïtiques dispersés II : les fragments théologiques syriaques de Milan (Chabot 34-57)	1
HUBERT KAUFHOLD	
Zeitgenössische syrische Berichte über die Christenverfolgungen der Jahre 1895/96 im Osmanischen Reich	25
LESLIE MACCOULL	
The Prophecy of Charour	44
HEINZGERD BRAKMANN	
Schwarze Perlen aus Henochs Erbe? Zu »Sanctus« und »Benedictus« der äthiopischen Apostel-Anaphora	56
ALEKSANDRE TVARADZE	
»Hundertjährige Chronik« – Georgien in der Mongolenzeit	87
NUGZAR PAPUASCHWILI	
Das älteste Denkmal der udischen Sprache: Ein Lektionar in kaukasisch-albanischer Sprache	124
GABRIELE WINKLER	
Einige bemerkenswerte christologische Aussagen im georgischen <i>Iadgari</i> . Ein Vergleich mit verwandten armenischen Quellen	134
FRANK VAN DER VELDEN	
Konvergenztexte syrischer und arabischer Christologie: Stufen der Textentwicklung von Sure 3,33-64	164

SUSAN THOMAS

The parting of ways: Ripples of the oath of Coonan Cross	204
Personalia	221
Nachruf auf Wachtang Djjobadze (H. Kaufhold)	221
Besprechungen	223
M. de Jonge, <i>Pseudepigrapha of the Old Testament as part of Christian literature: the case of the testaments of the twelve patriarchs and the Greek Life of Adam and Eve</i> , Leiden; Boston 2003 (J. Wehrle)	223
R.-J. Lilie, <i>Einführung in die byzantinische Geschichte</i> , Stuttgart 2007 (F. Tinnefeld)	226
<i>Die Schriften des Johannes von Damaskos. VI/2. Historia animae utilis de Barlaam et Ioasaph (spuria). Text und zehn Appendices. Besorgt von R. Volk</i> , Berlin – New York 2006 (F. Tinnefeld)	227
J. Nadal Cañellas, <i>La résistance d'Akindynos à Grégoire Palamas. Enquête historique, avec traduction et commentaire de quatre traités édités récemment</i> , Leuven 2006 (F. Tinnefeld)	228
Ch. R. Kraus, <i>Kleriker im späten Byzanz. Anagnosten, Hypodiakone, Diakone und Priester 1261-1453</i> , Wiesbaden 2007 (F. Tinnefeld)	229
B. A. Vest, <i>Geschichte der Stadt Melitene und der umliegenden Gebiete. Vom Vorabend der arabischen bis zum Abschluss der türkischen Eroberung (um 600-1124)</i> , Hamburg 2007 (F. Tinnefeld)	231
E. Vergani – S. Chialà (Hg.), <i>Le Chiese sire tra IV e VI secolo: dibattito dottrinale e ricerca spirituale</i> , Milano 2005 (K. Pinggéra)	232
E. Grypeou, <i>„Das vollkommene Pascha“</i> . Gnostische Bibelexegese und Ethik, Wiesbaden 2005 (K. Pinggéra)	234
U. M. Lang, <i>John Philoponus and the Controversies over Chalcedon in the Sixth Century. A Study and Translation of the Arbitrator</i> , Leuven 2001 (P. Bruns)	236
A. Grillmeier, <i>Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Bd. 2/3. Die Kirchen von Jerusalem und Antiochien nach 451 bis 600</i> , hrsg. von T. Hainthaler, Freiburg – Basel – Wien 2002 (P. Bruns)	239
<i>The Acts of Mār Māri the Apostle. Translated with an Introduction and Notes by Amir Harrak</i> , Atlanta/GA 2005 (J. Rist)	243
G. J. Reinink, <i>Syriac Christianity under Late Sasanian and Early Islamic Rule</i> , Aldershot/Hampshire 2005 (J. Rist)	244
J. Th. Walker, <i>The Legend of Mar Qardagh. Narrative and Christian Heroism in Late Antique Iraq</i> , Berkeley u. a. 2006 (J. Rist)	246
Wolfgang Boochs (Hrsg.), <i>Geschichte und Geist der Koptischen Kirche</i> , Langwaden 2004 (K. Pinggéra)	248

N. Serikoff, Arabic Medical Manuscripts of the Wellcome Library. A Descriptive Catalogue of the Ḥaddād Collection (WMS Arabic 401-487), Leiden-Boston 2005 (H. Kaufhold)	249
J. C. Lamoreaux (Hrsg. und Übers.), Theodore Abū Qurrah, Provo, Utah 2005 (C.-M. Walbiner)	250
Rifaat Y. Ebied, David Thomas (Hrsg.), Muslim-Christian Polemic during the Crusades. The letter from the People of Cyprus and Ibn Abī Ṭālib al-Dimashqī's Response, Leiden und Boston 2005 (C.-M. Walbiner) .	252
Encyclopaedia Aethiopica. Wiesbaden, Volume 1: A-C. 2003, Volume 2: D-Ha. 2005 (M. Kropp)	254
W. Leslau, Reference Grammar of Amharic, Wiesbaden 1995 (M. Kropp) .	256
C. Lutzka, Die Kleinen Horen des byzantinischen Stundengebetes und ihre geschichtliche Entwicklung, Berlin 2007 (G. Winkler)	259
M. Priess, Die äthiopische Chrysostomos-Anaphora, Wiesbaden 2006 (G. Winkler)	260
M. J. Ramos with I. Boavida (ed.), The Indigenous and the Foreign in Christian Ethiopian Art. On Portuguese-Ethiopian Contacts in the 16th-17th Centuries, Aldershot – Burlington 2004 (P. O. Scholz)	268
A. Łajtar, Catalogue on the Greek inscriptions in the Sudan National Museum at Khartoum, Leuven u. a. 2003 (P. O. Scholz)	271
J. van der Vliet, Catalogue of the Coptic inscriptions in the Sudan National Museum at Khartoum, Leuven u. a. 2003 (P. O. Scholz)	274
G. Haeny und A. Leibundgut unter Mitarbeit von R. Kasser, Kellia. Kôm Qourçour °Isa 366 und seine Kirchenanlagen, Louvain 1999 (P. O. Scholz)	276
Miscellanea Æthiopica. Festschrift Stanislaw Kur, in: Warszawskie Studia Teologiczne XII/2/1999, Warszawa 2000 (P. O. Scholz)	279
Z. Biedermann, Soqotra. Geschichte einer christlichen Insel im Indischen Ozean vom Altertum bis zur frühen Neuzeit. Wiesbaden 2006 (W. W. Müller)	281
W. Raunig, St. Wenig (Hrsg.), Afrikas Horn. Akten der Ersten Internationalen Littmann-Konferenz 2. bis 5. Mai 2002 in München, Wiesbaden 2005 (M. Kropp)	287
R. W. Thomson, Hamam, Commentary on the book of Proverbs. Edition of the Armenian text, English translation, Notes and Introduction, Leuven u. a. 2005 (J. Wehrle)	292
R. F. Taft SJ (ed.), The Formation of a Millennial Tradition. 1700 Years of Armenian Christian Witness (301-2001), Rom 2004 (E. Renhart)	295
E. Grypeou, M. N. Swanson, D. Thomas (Hrsg.), The Encounter of Eastern Christianity with Early Islam, Leiden und Boston, 2006 (C.-M. Walbiner) .	297
Zwischen Polis, Provinz und Peripherie. Beiträge zur byzantinischen Geschichte und Kultur. Wiesbaden 2005 (Hubert Kaufhold)	302

E. M. Gallez, <i>Le messie et son prophète. Aux origines de l'Islam</i> , Paris 2005 (J. Gnilka)	304
A. Jeffery, <i>The Foreign Vocabulary of the Qur'ân</i> . With a foreword by G. Böwering and J. D. McAuliffe, Leiden – Boston, 2007 (J. P. Monferrer-Sala)	307
Kurzanzeigen (H. Kaufhold)	
Wilhelm Baum, <i>Schirin. Christin – Königin – Liebesmythos, Klagenfurt – Wien 2003</i>	309
E. Röhm – J. Thierfelder, <i>Juden – Christen – Deutsche, Band 4: 1941-1945, Teil 2, Stuttgart 2007</i>	309
<i>Kleines Lexikon des Christlichen Orients</i> . Hrsg. von H. Kaufhold, Wiesbaden 2007	310

Anschriften der Mitarbeiter

- Privatdozent Dr. HEINZGERD BRAKMANN, Franz-Joseph-Dölger-Institut, Oxfordstraße 15, 53111 Bonn, Deutschland
- Professor Dr. PETER BRUNS, Lehrstuhl für Kirchengeschichte der Otto-Friedrichs-Universität Bamberg, An der Universität 2, 96047 Bamberg, 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 Cardinal-Lemoine, 75005 Paris, Frankreich
- Professor Dr. JOACHIM GNILKA, Bismarckstraße 3, 80803 München, Deutschland
- Professor Dr. Dr. HUBERT KAUFHOLD, Brucknerstraße 15/I, 81677 München, Deutschland
- Professor Dr. MANFRED KROPP, Chaire européenne, Collège de France, 11, place Marcelin Berthelot, 75231 Paris cedex 05, Frankreich
- Dr. LESLIE MACCOULL, Arizona State University, 914 E. Lemon Str., App. 108, Tempe, AZ 85281, USA
- Professor Dr. JUAN PEDRO MONFERRER-SALA, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Córdoba, Plaza Cardenal Salazar, 3, 14071 Córdoba, Spanien
- Professor Dr. WALTER W. MÜLLER, Fachgebiet Semitistik, Fachbereich Fremdsprachliche Philologien der Philipps-Universität Marburg, Wilhelm-Röpke-Straße 6 F, 35032 Marburg/Lahn, Deutschland
- Dr. DENIS NOSNITSIN, Abteilung für Afrikanistik und Äthiopistik, Universität Hamburg, Edmund-Siemers-Allee 1, 20146 Hamburg, Deutschland
- Dr. NUGZAR PAPUASCHWILI, B. Tschitschinadze-Straße 21/24, 0168 Tbilisi, Georgien
- Professor Dr. KARL PINGGÉRA, Institut für Ostkirchengeschichte der Philipps-Universität Marburg, Am Plan 3, 35037 Marburg/Lahn, Deutschland
- Professor Dr. ERICH RENHART, Institut für Liturgiewissenschaft, Christliche Kunst und Hymnologie der Universität, Parkstraße 1a, 8010 Graz, Österreich
- Hochschuldozent Dr. JOSEF RIST M. A., St. Benedikt-Straße 1, 97072 Würzburg, Deutschland
- Professor Dr. PIOTR O. SCHOLZ, Rheingauer Straße 11, 65388 Schlangenbad, Deutschland
- Dr. SUSAN THOMAS, Senior Lecturer, Department of History, Sree Sankaracharya University of Sanskrit, Thuravoor Regional Centre, Government L. P School Compound, Puthenchanda, Thuravoor, Allapuzha District, Kerala, India – 688532

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

Assoc. Professor Dr. ALEXANDRE TVARADZE, Kasbegi Straße 17, 0179 Tbilisi, Georgien

Dr. FRANK VAN DER VELDEN, Roßmarkt 4, 65533 Limburg, Deutschland

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

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

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

Abkürzungen

ÄthF	Äthiopistische Forschungen, Wiesbaden 1977 ff.
AnBoll	Analecta Bollandiana, Brüssel 1882 ff.
Assemani, BO	Joseph Simonius Assemanus, Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana, 4 Bände, Rom 1719-1728
Baumstark	Anton Baumstark, Geschichte der syrischen Literatur, Bonn 1922
BHO	Bibliotheca Hagiographica Orientalis, Brüssel 1910
BK	Bedi Kartlisa. Revue de karthvélogie, Paris 1 (1948) – 43 (1984)
BKV ^{1/2}	Bibliothek der Kirchenväter, hrsg. von Franz Xaver Reithmayer u. a, Kempten 1869-1888; hrsg. 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.
CCO	Collectanea Christiana Orientalia, Córdoba 2004 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 bis 1951
DHGE	Dictionnaire d'histoire et géographie ecclésiastiques, Paris 1912 ff.
DMA	Dictionary of the Middle Ages. Hrsg. von J. R. Strayer, 13 Bde., New York 1982 bis 1989
DThC	Dictionnaire de théologie catholique, 15 Bände, Paris 1903-1950
EI ^{1/2}	Enzyklopädie des Islam, 4 Bände und Ergänzungsband, Leiden 1913-1938; The Encyclopaedia of Islam, New Edition, 12 Bände und Supplement, Leiden 1960 bis 2004
FC	Fontes Christiani. Zweisprachige Neuausgabe christlicher Quellentexte aus Altertum und Mittelalter, Freiburg i. B. u. a., 1991 ff.
Graf	Georg Graf, Geschichte der christlichen arabischen Literatur, 5 Bände, Vatikanstadt 1944-1953 (StT 118, 133, 146, 147, 172)
HdO	Handbuch der Orientalistik. Erste Abteilung: Der Nahe und Mittlere Osten, Leiden 1953 ff.
JbAC	Jahrbuch für Antike und Christentum, Münster 1958 ff.
JSt	Journal of Semitic Studies, Manchester 1956 ff.
KLCO	Kleines Lexikon des Christlichen Orients, hrsg. von Hubert Kaufhold, Wiesbaden 2007
LACL	Lexikon der antiken christlichen Literatur. Hrsg. von Siegmund Döpp und Wilhelm Geerlings, Freiburg i. B.-Basel-Wien, 3. Aufl. 2002
LThK	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 Religion in Geschichte und Gegenwart, Tübingen, 3. Auflage 1956-1965; 4. Auflage 1998ff.
- ROC Revue de l'Orient Chrétien, Paris, 1 (1896) – 30 (1935/1936)
- SC Sources chrétiennes, Paris 1941 ff.
- StT Studii 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, Turnhout 1995 (Corpus Christianorum)
- TRE Theologische Realenzyklopaedie, 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) 1999ff.
- ZAC Zeitschrift für Antikes Christentum, Berlin 1997 ff.
- ZDMG Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Leipzig, Stuttgart, Wiesbaden 1847 ff.

Paul Géhin

(1 (2) Manuscrits sinaïtiques dispersés II:
les fragments théologiques syriaques de Milan (Chabot 34-57)

L'Ambrosianus A 296 inf. est formé de 350 feuillets issus de près de 80 manuscrits syriaques différents. Les fragments ont été acquis en 1910 chez l'antiquaire Rosenthal de Munich par le préfet Achille Ratti (le futur Pie XI). L'ensemble avait reçu une foliotation continue qui ne tenait compte que très approximativement des manuscrits d'origine ou de leur contenu. Après le XIX^e Congrès international des orientalistes qui s'était tenu à Rome du 23 au 29 septembre 1935, Jean-Baptiste Chabot s'arrêta à Milan pour examiner et classer les fragments ambrosiens¹; il constitua 82 dossiers, qu'il répartit en trois grands ensembles: textes bibliques, ouvrages théologiques et ouvrages liturgiques, et qui furent placés ensuite à l'intérieur de grandes enveloppes. Au terme de son examen, le savant orientaliste portait un jugement bien sévère sur ces fragments, en déclarant qu'ils étaient «sans importance pour la littérature syriaque», à l'exception du n° 54 qu'il n'avait pas réussi à identifier (c'est un fragment du célèbre manuscrit de Sahdona)². Cette première impression était injustifiée, et les recherches ultérieures ont montré que la collection cachait quelques raretés. Chabot indiquait par ailleurs comme provenances probables le monastère de Sainte-Catherine du Sinaï et le monastère des Syriens au Wādī al-Naṭrūn. Il semble en fait que tous les fragments soient d'origine sinaïtique.

Le présent article ne porte que sur les 24 dossiers de la section théologique³. Malgré la rapidité de l'examen, Chabot avait réussi à identifier correctement le contenu des 17 premiers dossiers (34-50) et seuls les 7 derniers, sur lesquels il donne des informations plus vagues, avaient résisté. Depuis ce premier inventaire,

- 1 Chabot, qui participait au Congrès comme délégué de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres, a pu y rencontrer le préfet de l'Ambrosienne Giovanni Galbiati, auteur de trois communications, comme nous le suggère Mgr Cesare Pasini : «È verosimile che i due si siano conosciuti al Congresso (se non avevano avuto contatti epistolari precedenti, tuttavia non pervenuti a noi) e che Giovanni Galbiati abbia invitato il siriacista Chabot a studiare i frammenti A 296 inf. sin allora non studiati» (courrier du 2 mai 2006). Le séjour de Chabot à l'Ambrosienne doit donc se situer au début d'octobre 1935.
- 2 Même appréciation négative de la part de W. Heffening, *Oriens Christianus* 3^e ser., 12 (34) (1937), p. 151 : «Ein Inventaire ... von J. B. Chabot bietet außer Nr. 46 nichts Neues; es sind Fragmente von Bibelhandschriften, theologischen Werken und melkitischen liturgischen Büchern; Nr. 77, drei Blätter einer Palimpsest-Hs., verdiente wohl eine nähere Untersuchung».
- 3 Il faudrait mener un travail similaire sur les deux autres sections, mais cela sort de nos intentions.

plusieurs savants se sont penchés sur ces fragments milanais et les ont utilisés pour leurs éditions. Ils ont aussi identifié avec plus de précision leur contenu ou reconnu leur provenance. Dès 1936, peu de temps après la parution de l'inventaire de Chabot dans *Le Muséon*, C. Moss était en mesure de démontrer que le dossier Chabot 46 était le premier cahier d'un précieux recueil patristique copié à Édesse en 723. En 1939, C. van den Eynde supposait un lien entre le dossier Chabot 39 et le Sinaï syr. 19; en 1953, J. Gribomont intégrait le dossier Chabot 38 à sa magistrale étude sur l'Ascéticon de saint Basile. Le microfilmage des manuscrits du monastère de Sainte-Catherine en 1950 attira l'attention des chercheurs sur l'importance et les particularités de la collection sinaïtique et donna l'impulsion à plusieurs éditions critiques; les preuves de l'origine sinaïtique des fragments milanais se multiplièrent. Dès 1963, le chanoine Draguet pouvait restituer les dossiers Chabot 49 et 48 aux Sinaï syr. 16 et 46. Puis vint toute une série d'éditions critiques reposant partiellement sur des manuscrits sinaïtiques ou anciennement sinaïtiques et ayant recours aux vestiges ambrosiens: celle de Martyrius/Sahdona par le père André de Halleux (1960-1965), qui utilise le dossier Chabot 54; celle de l'Ascéticon d'Abba Isaïe par le chanoine Draguet (1968), qui utilise les dossiers Chabot 41, 42, 43, 44 et 50; celle de l'Histoire lausiaque (1978) par le même Draguet, qui utilise partiellement les dossiers Chabot 48, 49 et 50; celle du traité sur l'Hexaéméron de Basile par R. W. Thomson (1995), qui utilise le dossier Chabot 37. Plusieurs articles de Sebastian Brock vinrent compléter le tableau, en signalant d'autres fragments issus des mêmes manuscrits et conservés dans le fonds Mingana. Malgré l'intérêt porté à ces fragments par les orientalistes mentionnés, la collection n'a jamais fait l'objet d'une étude systématique, et les renvois effectués par quelques auteurs modernes trahissent une certaine indécision⁴. On notera que l'Album paléographique de Hatch paru en 1946, donc bien après le classement de Chabot, utilise un système de cote différent, qui ne semble pas avoir laissé de trace sur place: l'actuel dossier Chabot 48 y est désigné comme «paper folder No. 22» et l'actuel dossier Chabot 47 comme «paper folder No. 20» (pl. XVII et XL). Il arrive aussi à quelques auteurs de citer l'ensemble de la liasse sous la cote alternative S.P. 10/34, ce qui correspond à son rangement dans la Sala del Prefetto.

Dans son inventaire systématique, Chabot avait été plus attentif au contenu des feuillets qu'à leurs caractéristiques paléographiques et codicologiques. Il lui est ainsi arrivé, dans quelques cas, de classer dans des dossiers séparés des folios issus du même manuscrit. Cela a pu avoir des conséquences fâcheuses sur les études ultérieures: l'éditeur de Sahdona a bien utilisé le dossier 54 mais a négligé le dossier 51 contenant un folio issu du même manuscrit. Quant au chanoine Draguet, il a bien vu que les dossiers 42 et 50 venaient du même manuscrit, mais il a négligé le dossier 56 de même origine.

4 Voir à cet égard Desreumaux, *Répertoire*, p. 188-189.

Ayant examiné les fragments théologiques directement et à deux reprises, en novembre 2002 et en février 2005⁵, nous voudrions dresser l'état de la recherche pour chacun d'eux, et procéder aux ultimes identifications. Ce travail est la suite annoncée de l'article de 2006 consacré à deux dossiers sinaïtiques parisiens. Dans cet article, nous avons déjà eu à traiter des dossiers Chabot 35, 40, 52 et 55. Nous apportons maintenant des informations inédites sur sept autres dossiers (Chabot 34, 36, 47, 51, 53, 56 et 57) et des compléments significatifs concernant le remembrement, le contenu ou l'histoire de cinq autres dossiers (Chabot 37, 38, 42, 43, 50).

Bibliographie:

- 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 1968: S. P. Brock, «The Provenance of BM Or. 8606», *Journal of Theological Studies* N. S. 19 (1968), p. 632-633.
- Brock 1995: S. P. Brock, «Mingana Syr. 628: A Folio from a Revision of the Peshitta Song of Songs», *Journal of Semitic Studies* 40 (1995), p. 39-56.
- Brock 2003: S. P. Brock, «Syriac on Sinai: the main Connections», dans V. Ruggieri et L. Pieralli (eds.), *EYKOΣMIA. Studi miscellanei per il 75° di Vincenzo Poggi S. J.*, 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.
- Desreumaux, *Répertoire*: A. Desreumaux, *Répertoire des bibliothèques et des catalogues de manuscrits syriaques*, Paris 1991.
- Draguet 1963: R. Draguet, «Fragments de l'Ambrosienne de Milan à restituer aux Sin. 46 et 16», dans R. W. Thomson et J. N. Birdsall (eds.), *Biblical and Patristic Studies in Memory of R. P. Casey*, Fribourg 1963, p. 167-178.
- Draguet 1968: R. Draguet, *Les cinq recensions de l'Ascéticon syriaque d'Abba Isaïe* (CSCO 289), Louvain 1968.
- Draguet 1978: R. Draguet, *Les formes syriaques de la matière de l'Histoire Lausiaque* (CSCO 389), Louvain 1978.
- Fedwick, *BBU*: P. J. Fedwick, *Bibliotheca Basiliana Universalis*, t. I: *The Letters* (Corpus Christianorum), Turnhout 1993; t. II: *The Homiliae morales, Hexaameron, De Litteris, with Additional Coverage of the Letters*, Part one: *Manuscripts* (Corpus Christianorum), Turnhout 1996; t. III: *The Ascetica* (Corpus Christianorum), Turnhout 1997.
- Géhin 2006: P. Géhin, «Fragments sinaïtiques dispersés I: les fragments syriaques et arabes de Paris», *Oriens Christianus* 90 (2006), p. 23-43.
- Kamil: M. Kamil, *Catalogue of all manuscripts in the Monastery of St. Catharine on Mount Sinai*, Wiesbaden 1970.
- Lewis, *Catal.*: A. S. Lewis, *Catalogue of the Syriac Mss. in the Convent of S. Catharine on Mount Sinai* (Studia Sinaitica I), Londres 1894.
- Mingana: A. Mingana, *Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts*, vol. I: *Syriac and Garshuni Manuscripts*, Cambridge 1933; vol. II: *Christian Arabic Manuscripts and Additional Syriac*

5 Nous tenons à exprimer toute notre gratitude à Mgr Cesare Pasini, vice préfet de l'Ambrosienne, qui nous a toujours réservé un accueil chaleureux et a facilité la consultation de ces précieux documents.

Manuscripts, Cambridge 1936; vol. III: *Additional Christian Arabic and Syriac Manuscripts*, Cambridge 1939.

Philothée 1983: Philothée (Mère), «Les nouveaux manuscrits syriaques du Mont Sinaï», III^e Symposium Syriacum (Goslar 7-11 Septembre 1980), *OCA* 221, Rome 1983, p. 333-339.

Conventions

Dans la reconstitution des manuscrits nous adoptons les symboles suivants:

A = Milan (Ambrosianus)

L = Londres

M = Mingana

P = Paris

S = Sinaï

SP = Saint-Pétersbourg

SB = Strasbourg

Analyse des ouvrages théologiques (Chabot 34-57)

Chabot 34 (ff. 225-226)

188 x 135/140 mm, 1 col., 22 lignes, estranghelo, avec quelques tracés serto, 9^e s.
Abraham de Nathpar et Marc le Moine.

Deux folios ayant appartenu au codex Hiersemann 500/2 (= Codex syriacus I)⁶. Les deux feuillets milanais avaient déjà été détachés avant la mise en vente du manuscrit d'origine à Leipzig en 1922⁷. On sait que le manuscrit Hiersemann est arrivé, en compagnie d'autres manuscrits, à la Bibliothèque de théologie de l'Université Catholique de Louvain, sans doute en compensation des dommages subis lors de la première guerre mondiale, et que par un terrible coup du sort il a entièrement péri dans le nouvel incendie de mai 1940. Il avait été enregistré sous la cote G-197. La disparition presque complète de ce précieux recueil ascético-hagiographique melkite, dont A. Baumstark a fourni une description très détaillée dans le catalogue de vente, confère une valeur inestimable aux deux folios ambrosiens rescapés. L'identité de l'écriture avec celle de la planche II du Katalog Hiersemann et la concordance des données codicologiques montrent qu'il s'agit bien du même manuscrit.

6 <A. Baumstark>, *Katalog 500. Orientalische Manuskripte. Arabische, syrische, griechische, armenische, persische Handschriften des 7.-18. Jahrhunderts*, Leipzig 1922, p. 2-6.

7 Le ms. avait appartenu précédemment à Wilhelm Anton Neumann (1837-1917), un moine cistercien du monastère de Heiligenkreuz près de Vienne, chez qui il avait été consulté par Michael Kmosko, pour son édition du *Liber graduum* (voir PO 3, p. VIII, sigle N). Sur Neumann, voir Brock 1968, p. 633 n. 2.

Lors de son examen, Chabot avait reconnu un traité d'Abraham de Nathpar. En fait, bien que solidaires et ayant formé un bifeuillet du manuscrit primitif, les deux folios milanais ne donnent pas un texte qui se suit. Le folio A 225^{r-v} contient bien deux parénèses d'Abraham: on lit en effet les dernières lignes du troisième discours d'Abraham (= Mingana syr. 330, f. 92, ligne 3 ab imo – f. 92^v, ligne 5) et le début du cinquième discours (= Mingana syr. 330, f. 98^v, ligne 4 ab imo – f. 100^v, ligne 4), mais le folio A 226^{r-v} conserve un large extrait du De paenitentia de Marc le Moine (= Add. 17192, f. 107^r, ligne 7 – 107^v, ligne 25; cf. grec G.-M. de Durand, SC 445, § I, ligne 27 – § II, ligne 23, p. 216-218).

Après la disparition du corps du manuscrit, il est bien difficile de situer le bifeuillet milanais, car la notice de Baumstark plonge dans l'embarras. Elle signale en effet la présence de deux autres parénèses ascétiques d'Abraham de Nathpar⁸ en fin de manuscrit (ff. 185^v-189^v) et celle d'un traité ascétique acéphale⁹, non identifié, qui s'avère être le De paenitentia de Marc le Moine, en début de manuscrit (ff. 1-8)¹⁰. La solidarité des deux feuillets empêche leur distribution en tête et en fin de manuscrit. Il faudra donc supposer que l'ordre des folios du manuscrit décrit par Baumstark était vraisemblablement perturbé et qu'une partie des feuillets extrêmes avait été déplacée, passant soit en tête, soit en queue du recueil.

FAC-SIMILÉ: Katalog Hiersemann 500, pl. II (= Codex Syriacus I, f. 27^r †).

Chabot 35 (ff. 122-129)

250 x 190 mm, 2 col., 26 lignes, estranghelo 8^e-9^e s.

Isaac de Ninive.

Sixième cahier (un quaternion) du Sinaï syr. 24, copié à Saint-Sabas pour le prêtre Théophile. Folios à lire dans l'ordre 122. 125. 123. 124. 126-129¹¹. La partie IX du Paris syr. 378 formait le premier cahier du même manuscrit. Voir Géhin 2006, p. 40.

- 8 La première correspond au discours 1, qui est fréquemment transmis sous le nom d'Évagre le Pontique et édité comme tel par Frankenberg, et la deuxième, qu'il n'identifie pas, mais dont il reproduit l'incipit, correspond au discours 10 de la liste d'A. Penna, «Abramo di Nathpar», *Rivista degli Studi Orientali* 32 (1957), p. 421 (où il faut lire *Codex syriacus I*).
- 9 «Abhandlung eines unbekannt bleibenden syrischen Verfassers über die Busse, zu Anfang unvollständig».
- 10 Nous avons pu identifier le traité par le desinit que reproduit Baumstark. Sur les témoins manuscrits de la version syriaque, voir G.-M. de Durand, «La tradition des œuvres de Marc le Moine», *Revue d'histoire des textes* 29 (1999), p. 17-21.
- 11 La perturbation vient de ce que le bifeuillet 125/128 s'est rompu au pli et que le folio séparé 125 a été mal replacé à l'intérieur du cahier.

Chabot 36 (ff. 102-103), gardes de reliure

218 x 148 mm, 2 col., 32 lignes, estranghelo 7^e s.

Jacques de Saroug.

Deux feuillets collés à une toile grossière ayant servi de plat à une reliure. Le folio 102 adhère encore à la toile et seul le verso est lisible; le verso du f. 103 porte les traces laissées par les remplis de la couverture de cuir (quelques lambeaux de cuir y sont encore attachés). Les deux feuillets restés solidaires formaient un bifeuillet du manuscrit d'origine, mais le texte ne se suit pas, et la partie manquante correspond au contenu de quatre feuillets, c'est-à-dire des deux bifeuillets intérieurs du cahier. Le verso du f. 102 contient une partie de l'homélie métrique de Jacques de Saroug Sur la bénédiction d'Isaac (Bedjan III, p. 176, ligne 14 – p. 178, ligne 3)¹²; le f. 103^{r-v} contient la fin de cette homélie (Bedjan III, p. 189, dernière ligne du bas – p. 191) et le début de l'homélie Sur la distinction des aliments du même Jacques (texte inédit; des. mut. ܩܘܪܒܢܐ ܕܥܝܣܐܩ).

Les deux feuillets Mingana syr. 646 semblent avoir constitué l'autre plat de la même reliure. Le texte des gardes est tiré du même manuscrit de Jacques de Saroug, comme le confirme la similitude des mesures (217 x 150 mm) et de l'écriture. À la différence de ce qui s'est passé à Milan, le premier recto a été détaché de la toile à laquelle il adhérerait, mais celle-ci a marqué la face placée à son contact d'un quadrillage brunâtre qui rend le texte illisible. Le f. 1^{r-v} contient une partie de l'homélie métrique Sur Rachel et Léa (Bedjan III, p. 220, ligne 12 – p. 223, ligne 10); quant au f. 2, dont un côté seulement est lisible, il contient une autre homélie qui pourrait être l'homélie Sur la distinction des aliments (inc. mut. ܩܘܪܒܢܐ ܕܥܝܣܐܩ), dont le début se trouve dans les fragments milanais¹³.

Le recueil auquel appartenait ces folios n'est pas conservé dans l'ancien fonds de la bibliothèque sinaïtique, mais on en trouve, semble-t-il d'autres débris dans les Nouvelles découvertes, comme le Sparagma 32, deux folios qui contiennent un fragment de l'homélie de Jacques de Saroug Sur le fils prodigue (Brock, *Catal.*, p. 28 et pl. 200-202)¹⁴.

12 P. Bedjan, *Homiliae selectae Mar-Jacobi Sarugensis*, vol. III, Paris 1905.

13 Pour vérifier cette appartenance, il faudrait collationner le principal témoin de ce texte, le Vat. syr. 114 (pièce 9 commençant au f. 79).

14 Et cela malgré un nombre de lignes un peu supérieur (35 lignes au lieu de 33) et une hauteur du folio plus élevée (256 mm au lieu de 218). Mais les folios de Milan et de Birmingham ont dû être recoupés pour former les plats de reliure. La concordance des mesures internes (surface écrite, largeur des colonnes et entrecolonnement) confirment en tout cas l'hypothèse de l'identité de manuscrit.

Chabot 38 (ff. 155-164)

250/253 x 168/170 mm, 1 col., 35-38 lignes, estranghelo, avec quelques tracés seroto, 8^e-9^e s.

Basile de Césarée, Ascéticon.

Un cahier de dix feuillets contenant un fragment de l'Ascéticon de Basile: Erotapocriseis syr. 64 (inc. mut.) jusqu'à 109. Voir J. Gribomont, *Histoire du texte des Ascétiques de S. Basile* (Bibliothèque du Muséon 32), Louvain 1953, p. 113-114, sigle E; Fedwick, *BBU* III, p. 44, sigle i205, où le manuscrit est désigné par la cote S.P. 10/34.

Le sparagma 24 des Nouvelles découvertes, quatre folios contenant la Vie de Grégoire le Thaumaturge par Grégoire de Nysse (Brock, *Catal.*, p. 19-20 et pl. 157-164), appartenait peut-être au même manuscrit: les mesures sont presque identiques et l'écriture est du même type.

Chabot 39 (ff. 191-194)

255 x 174 mm, 2 col., 29-31 lignes, estranghelo 8^e s.

Grégoire de Nysse, Commentaire sur le Cantique des cantiques.

Provient du Sinaï syr. 19, tout comme les 4 folios qui forment la 1^{ère} partie du recueil factice Leipzig Or. 1078 (olim Tischendorf XVI A) et les 3 folios Hiersemann 500/18 (olim Zurich Or. 76; maintenant aux États-Unis). Voir l'étude de C. van den Eynde, *La Version syriaque du commentaire de Grégoire de Nysse sur le Cantique des cantiques* (Bibliothèque du Muséon 10), Louvain 1939; l'auteur est le premier à avoir supposé «une connexion entre le document du Sinaï et les trois fragments de Zurich, de Milan et de Leipzig» (p. 10)¹⁸. En 1980, Mère Philothée annonçait 27 folios supplémentaires dans les Nouvelles découvertes (Philothée 1983, p. 335) et en 1995 Sebastian Brock ajoutait encore le folio Mingana syr. 628.

En syriaque, le Commentaire de Grégoire présente certaines particularités: il est précédé du texte intégral du Cantique, normalement selon la Peshitta, et de deux lettres, celle du commanditaire de la traduction et celle du traducteur lui-même; de plus, à partir de Cant. VI, 9, là où s'arrête le commentaire de Grégoire, le commentaire se poursuit avec une exégèse attribuée à un certain Symmaque (Cant. VI, 10-VIII, 14). Le regroupement d'une partie des folios dispersés permet de reconstituer presque entièrement les trois pièces liminaires selon l'ordre suivant: M 1^{r-v} + Zurich 1^{r-6v} + A 194^{r-v}; il manque seulement les dernières lignes de la seconde lettre. Les trois autres folios milanais (ff. 191^r-193^v), qui appartenaient

18 Informations reprises par H. Langerbeck, *Gregorii Nysseni in Canticum canticorum* (Gregorii Nysseni Opera VI), Leiden 1960, p. LXII-LXIV.

à la fin du manuscrit, contiennent une partie de la dernière homélie (16 en syriaque, 15 en grec) et ceux de Leipzig une partie de l'homélie 9 (8 en grec). En étudiant le texte biblique du Cantique des cantiques, tel qu'il se présente sur le folio Mingana, Sebastian Brock a eu la surprise de constater qu'il ne s'agissait pas de la version commune de la Peshiṭta, mais d'une version révisée sur le grec, sans doute à époque ancienne, vers le 6^e siècle (Brock 1995, p. 50-51).

FAC-SIMILÉ: Katalog Hiersemann 500, pl. IX.

Chabot 40 (f. 149)

240 x 165 mm, 2 col., 41 lignes, estranghelo 8^e s.

Grégoire de Nazianze.

Fragment de l'Oratio 4 Contra Iulianum I (cf. PG 35, col. 556 B9 – 560 C5). Proviend d'un manuscrit contenant une collection des Discours de Grégoire de Nazianze et les scholies mythologiques du Pseudo-Nonnos. Autres parties du même manuscrit: Paris syr. 378/V (2 ff.); Mingana syr. 662 (3 ff.); Sinaï, Sp. 51-52 (restes de 2 ff.). Voir Géhin 2006, p. 36-37.

Chabot 41 (f. 24)

247 x 168 mm, 1 col., 32 lignes, estranghelo, année 759

Abbé Isaïe.

Premier feuillet du 9^e cahier du Sinaï syr. 38 (Draguet 1968, p. 14*-15*, sigle F). Il faut également rendre au manuscrit les ff. 27-36 du ms. Londres BL Or. 8608, son 8^e cahier, et le folio Mingana syr. 649, le dernier feuillet du 11^e cahier (Brock 1995, p. 52; Idem, «*Notulae Syriacae: some miscellaneous identifications*», *Le Muséon* 108 [1995], p. 73-74)¹⁹. Malgré ces restitutions, le Sinaï 38 est loin d'être complet: il est gravement mutilé en son début et comporte plusieurs lacunes dans la suite (voir reconstitution Draguet 1968, p. 15*, avant les ajouts de S. Brock). Le folio Mingana comble la lacune de S entre 24^v et 25^r; les dix feuillets londoniens et le feuillet milanais se placent immédiatement avant la partie sinaïtique; le texte se suit sans interruption de A 24^v à S 1^r. Mère Philothée a par ailleurs annoncé «44 pages» supplémentaires dans les Nouvelles découvertes de 1975 (Philothée 1983, p. 334-335).

La date de copie est portée sur le dernier folio de S (f. 29^r), avec une concordance entre années séleucide et hégirienne: 1070 A. G. et 140 H. (= 759 A. D.)²⁰.

19 On notera la position verticale des signatures en tête et en fin de cahier, au milieu de la marge inférieure.

20 Voir S. P. Brock, «The use of Hijra Dating in Syriac Manuscripts: A Preliminary Investigation», dans J. J. van Ginkel, H. L. Murre-Van den Berg et T. M. Van Lint (eds.), *Redefining Christian*

Chabot 42 (ff. 12-17)

238 x 149 mm, 1 col., autour de 30 lignes, estranghelo 6^e s.

Abbé Isaïe.

Six folios provenant du premier cahier du Sinaï syr. 26 (Draguet 1968, p. 13*-14*, sigle D). Le f. 12, numéroté en syriaque 175 (ܡܠܟܐ), est assez abîmé: le titre arabe «Livre d'Isaïe le Scétiotte» inscrit dans la marge supérieure et les marques brunâtres laissées par les remplis d'une reliure indiquent qu'il a formé le début du manuscrit déjà acéphale. Deux feuillets manquent encore dans ce cahier initial: le premier (avant 12^r) avec perte des vingt premières lignes du Logos I (éd. Draguet, p. 2 – p. 3, ligne 5) et le feuillet qui était situé entre 15^v et 16^r avec perte de 45 lignes de l'édition (fin du Logos II et début du Logos III = éd. Draguet, p. 11, ligne 17 – p. 15, ligne 7). Il ressort de la collation avec l'édition que le texte de l'abbé Isaïe ne commençait qu'au verso du premier folio, selon un usage bien attesté dans les manuscrits syriaques²¹.

Nous avons retrouvé ce premier folio dans le Mingana syr. 638, qui comprend deux folios très endommagés extraits d'une reliure. Considéré comme f. 2^r dans ce fonds, le feuillet porte une numérotation syriaque comparable à celle du feuillet milanais 12: on lit cette fois le n° 176 (ܡܠܟܐ). Au verso du folio Mingana 1, on lit un autre fragment du même manuscrit sinaïtique qui n'est pas, comme on aurait pu l'espérer, la partie solidaire de ce premier folio²² (il ne semble pas non plus correspondre à une lacune du texte isaïen, et nous n'avons pas réussi à le situer). D'une note de possession inscrite sur M 1^v, il ressort que ces deux feuillets issus du Sinaï syr. 26 ont servi de gardes à un Nouveau-Testament, dans lequel ils ont été disposés la tête en bas: «Nouveau-Testament de Rabban Kūma, du monastère de Mar Giorgis de Hator»²³.

De façon convaincante, Draguet (1968, p. 11* et 13*) a démontré que le Sinaï syr. 26 devait être daté du 6^e et non du 7^e-8^e siècle (Chabot) ou du 9^e siècle (Lewis); il a en effet servi de modèle au ms. Londres BL Add. 12170 copié en 915 A. G. (= 604 A. D.). Son écriture est un estranghelo très régulier et d'une extrême pureté.

Sur la base du contenu, Chabot a réparti les éléments du même manuscrit dans deux autres dossiers: voir ci-dessous Chabot 50 et 56.

Identity. Cultural Interaction in the Middle East since the Rise of Islam (Orientalia Lovaniensia Analecta 134), Louvain 2005, p. 283.

21 La composition originelle du premier cahier n'est pas claire. Les folios 13/14 et 12/15 restés solidaires en formaient les deux bifeuillets centraux. De ce fait la première partie du cahier ne compte que 3 folios et la seconde 5 folios. Les titres courants «Abba Isaïe» régulièrement inscrits au dernier verso de chaque moitié de cahier (sur le f. 13^v et sur le f. 17^v) appuient cette reconstitution. Les deux premiers folios qui complétaient le quinion ont été coupés pour une raison difficile à déterminer. Ils avaient peut-être été laissés blancs et collés ou intégrés à la reliure.

22 C'est-à-dire le feuillet perdu entre A 15^v et A 16^r.

23 ܝܫܘܥܝܢ ܡܠܟܐ ܝܫܘܥܝܢ ܡܠܟܐ ܝܫܘܥܝܢ ܡܠܟܐ ܝܫܘܥܝܢ ܡܠܟܐ ܝܫܘܥܝܢ (éd. Mingana III, p. 78).

Chabot 43 (ff. 114-121)

257 x 160 mm, 2 col., 41-43 lignes, estranghelo avec quelques tracés sereto 8^e s.
Abbé Isaïe.

Huit feuillets provenant de la partie initiale du Sinaï syr. 29, consacrée à l'abbé Isaïe (Draguet 1968, p. 15*, sigle G), à lire dans l'ordre 121. 120. 114-116. 117-119. Le corpus isaïen y commence acéphale dans le Logos III (éd. Draguet, p. 17, ligne 20), comporte une lacune de trois feuillets entre 116^v et 117^r dans le Logos VII (éd. Draguet, p. 56, ligne 9 – p. 68, ligne 18) et se termine mutilé vers la fin du même Logos VII (éd. Draguet, p. 81, ligne 4). Après une nouvelle lacune, la suite se lit, avec de nombreuses mutilations, aux ff. 1-29^v du ms. sinaïtique (voir reconstitution Draguet 1968, p. 15*).

Le catalogue Smith Lewis signale deux manuscrits aux caractéristiques voisines, le n° 29 comprenant 82 folios et le n° 31 comprenant 90 folios. Dans son Appendice, Stenning ne dit rien du premier et se contente de compléter l'analyse du second. La mission américano-égyptienne photographie le Sinaï 29 (82 ff.) et néglige le Sinaï 31. Le catalogue de Murad Kamil vient embrouiller l'affaire, puisqu'il cite sous le n° 63 (correspondant au Sinaï 29) un manuscrit de Jacques de Saroug de 6 folios, daté du 13^e siècle, et sous le n° 64 (correspondant au Sinaï 31) un manuscrit de 80 folios correspondant en tous points au Sinaï 29 du catalogue Lewis. En fait, le Sinaï 29 et le Sinaï 31 sont un seul et même manuscrit. En consultant le microfilm déposé à Louvain-la-Neuve, nous avons constaté que le f. 80^v portait une étiquette de la bibliothèque sinaïtique avec le n° 31 et le f. 81^v une étiquette avec le n° 29. La description de Smith Lewis, sous le n° 31, pourrait correspondre à un état du manuscrit avant la chute du cahier milanais. Les six feuillets de Jacques de Saroug (Kamil 63) ont peut-être été utilisés pour boucher le trou dans la série des cotes²⁴.

L'œuvre ascétique de l'Abbé Isaïe n'occupe que le début du Sinaï 29/31, et la suite transmet des textes à dominante ascétique: (ff. 30-35) Éphrem et Isaac d'Antioche, Madrašē; (ff. 35-47^v) une collection d'apophtegmes; (ff. 47^v-63) une section «Palladienne» incorporant à la fin, sous le titre Sur l'humilité, une nouvelle collection d'apophtegmes (voir l'analyse partielle de cette toute dernière section, Draguet 1978, p. 31*-32*, sigle K); (ff. 63^{r-v}) Mar Yuhannis; (ff. 63^v-71) une sélection des Questions-réponses de Jean le Solitaire²⁵; (ff. 71^v-78^v) Jacques de

24 Pour trancher, il faudrait voir comment les choses se présentent *in situ*. Il y a en tout cas quelques perturbations dans la section des trentaines, puisque le n° 33 de la Checklist ne correspond pas au n° 33 du catalogue Lewis (voir ci-dessous).

25 A. Vööbus, *Syrische Kanonessammlungen, I. Westsyrische Originalurkunden I, B* (CSCO 317), Louvain 1970, p. 404.

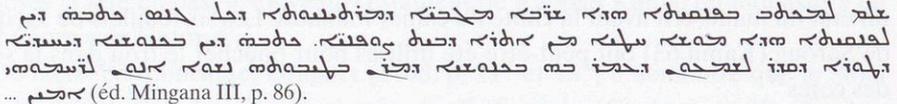
Saroug, Sur le Notre-Père²⁶; (ff. 78^v-81) Isaac d'Antioche, Sur la perfection²⁷; (f. 81^{r-v}) des extraits des Lettres d'Ammonas.

Le dernier folio, porteur du colophon, se trouve à Birmingham: c'est le Mingana syr. 640. Sur son recto, le seul écrit, on lit aux lignes 1-8 de la 1^{ère} colonne la fin des extraits des Lettres d'Ammonas (le texte se raccorde parfaitement au f. 81^v du Sinaï syr. 29, dans le cours de la Lettre X = éd. F. Nau, PO 10, p. 594, ligne 11); ensuite, de la ligne 9 de la 1^{ère} col. jusqu'à la ligne 20 de la 2^e col., on rencontre une courte sélection des Sentences de Sextus; les 14 dernières lignes de la colonne sont occupées par le colophon, qui a été entièrement transcrit par Alphonse Mingana²⁸. On y apprend que le manuscrit a été copié par le pécheur Mūsā, originaire de Beit Šufnōyē, dans la communauté monastique de la montagne de Qedar, pour le moine Šem'ūn de la même communauté. La date de copie n'est malheureusement pas indiquée. Étant donné la région d'origine du scribe²⁹, Qedar doit correspondre au monastère du même nom mentionné par le *Chronicon miscellaneum ad annum Domini 724 pertinens* et situé dans la montagne de Mardin³⁰ plutôt qu'au toponyme sinaïtique attesté à une époque plus haute chez le Pseudo-Ammonios, dans son Récit sur les martyrs du Sinaï et de Raïthou³¹.

Nous avons dit que le manuscrit comportait d'innombrables lacunes. Aux folios dispersés de Milan et de Birmingham il faut encore ajouter le manuscrit 574 de la collection Schøyen, quatre feuillets contenant un commentaire biblique³². Les feuillets proviennent de la collection rassemblée au début du 20^e siècle à Leut-

26 A. Vööbus, *Handschriftliche Überlieferung der Mēmrē-Dichtung des Ja'qōb von Serug* (CSCO 421), Louvain 1980, p. 151-152.

27 Éd. P. Bedjan, *Homiliae S. Isaaci Syri Antiocheni*, vol. I, Paris – Leipzig 1903, p. 296-305.

28  (éd. Mingana III, p. 86).

29 La Sophène se situe à l'ouest de l'Arzanène, en Arménie.

30 Cette chronique composite abusivement appelée Livre des califes par Land, son premier éditeur, signale à l'année 947 A. G. (636 A. D.) une attaque menée par les Arabes jusque dans la montagne de Mardin: «Les Arabes massacrèrent de nombreux moines à Qedar et à Bnotho. C'est là que trouva la mort le bienheureux Siméon, portier (du monastère) de Qedar, le frère du prêtre Thomas»: voir *Chronica minora II* (CSCO 3 et 4), Louvain 1904 [réimpr. 1960], texte syr. E. W. Brooks, p. 148, lignes 4-9; trad. latine J.-B. Chabot, p. 114, lignes 18-22. Sur cette chronique, voir A. Palmer, «Une chronique syrienne contemporaine de la conquête arabe. Essai d'interprétation théologique et politique», dans P. Canivet – J.-P. Rey-Coquais, *La Syrie de Byzance à l'Islam, VI^e-VIII^e siècle*, p. 31-46; l'auteur reprend l'hypothèse, déjà émise avant lui, que le prêtre Thomas, mentionné dans la notice traduite ci-dessus, est l'auteur de la plus grande partie de la chronique, à l'exclusion de la huitième et dernière section qui donne une liste des califes jusqu'en 724 de l'ère chrétienne.

31 Récit CPG 6088, éd. Combefis, p. 91 Κοδόρ. U. Dahari, *Monastic Settlements in South Sinai in the Byzantine Period. The archaeological remains*, Jérusalem 2000, p. 22 et 156, ne connaît pas d'autre attestation que le Récit du Ps.-Ammonios et relève que le site n'est pas localisé dans la péninsule.

32 La notice de la collection Schøyen indique à tort qu'il s'agit d'une homélie In Iohannem de Jean Chrysostome.

kirch par Friedrich Grote³³; après être entrés en possession du Konsul Walther Adam (Magdebourg, puis Goslar), ils sont parvenus vers les années 1990 dans la collection Schøyen (Londres/Oslo)³⁴.

Dans ses deux éditions (1968 et 1978), Draguet a proposé de faire remonter le Sinaï syr. 29 au 6^e siècle par comparaison avec le Vat. syr. 137, daté de 564 (Hatch, pl. XXVI), qui offre une variété d'estranghelo incorporant plusieurs tracés serto (*d, h, w, r*). Nous considérons cette datation comme trop haute et sommes plutôt enclin à retenir le 8^e siècle, rejoignant ainsi le consensus qui s'est établi entre trois savants qui ont eu affaire séparément à un morceau du même manuscrit (Chabot pour les folios milanais, Vööbus pour la partie sinaïtique, Mingana pour le folio de Birmingham)³⁵. On rapprochera cette écriture de celle de la planche LI de Hatch (Londres BL Or. 8731, daté de 734).

FAC-SIMILÉ: site internet de la collection Schøyen <http://www.nb.no/baser/schoyen/5/5.1> (= ms. 574, verso du quatrième folio).

Chabot 44 (ff. 104-113)

210 x 145/150 mm, 1 col., 28-30 lignes, estranghelo avec quelques tracés serto 9^e-10^e s.

Abbé Isaïe avec l'Appendice évagrien (indépendant).

Un quinion venant de la fin du Sinaï syr. 33 de la Checklist, différent du n° 33 du Catalogue Lewis (Draguet 1968, p. 14*, sigle E)³⁶. Le manuscrit originel contenait un corpus complet de l'Abbé Isaïe suivi de l'appendice évagrien indépendant³⁷. La partie sinaïtique qui totalise 130 folios est acéphale et débute dans le cours du Logos VI (éd. Draguet, p. 36, ligne 4). Le cahier milanais prend exactement la suite du manuscrit sinaïtique, mais ne restitue pas toute la fin du manuscrit originel, puisqu'il s'interrompt au bas du dernier verso dans la première des trois pièces de l'appendice évagrien (des. mut. cf. PG 40, col. 1261 C21 Ἄπαξ δὲ ... φαγών).

33 C'est le collectionneur de qui proviennent les fragments sinaïtiques parisiens, voir Géhin 2006.

34 Description W. Strothmann, «Die syrischen Handschriften der Sammlung Adam-Goslar», *ZDMG* Suppl. III, 1 (1977), p. 284, S 9; J. Assfalg, *Syrische Handschriften* (Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland V), Wiesbaden 1963, p. 211, n° 108. Voir aussi le site internet de la collection Schøyen: description sommaire et histoire récente du manuscrit, avec reproduction d'un feuillet.

35 Stenning date cependant la partie sinaïtique du 10^e siècle (date reprise par M. Kamil) et la notice Schøyen avance le 9^e siècle. A. S. Lewis ne donne aucune date, ni dans sa notice du n° 29 ni dans celle du n° 31.

36 Dans l'appendice au catalogue Lewis, p. 130, Stenning traite déjà sous le n° 33 de notre manuscrit isaïen.

37 Cet appendice est formé de trois pièces d'Évagre, dans une version particulière: un emprunt aux ch. 9-10 des Bases de la vie monastique (cf. PG 40, col. 1261 A12 – D10), la lettre 3 (version inédite) et le traité De jejunio (éd. J. Muyldermans, *Evagriana Syriaca* IIIB). Quand elles sont intégrées au corpus isaïen, elles forment les Logoi XXVII-XXIX.

Chabot 45 (ff. 150-154)244 x 160, 1 col., 29 lignes, estranghelo 8^e s.

Jean Climaque

Provient du Sinaï syr. 56, manuscrit acéphale et mutilé à la fin³⁸. Les cinq feuillets milanais sont les restes du cahier initial, un ternion auquel il manque le premier feuillet. Ils sont à lire à la suite et comblent une grande partie de la lacune initiale: le texte commence mutilé dans le degré 1 (= PG 88, col. 633 B6 τὸ θέλημα αὐτοῦ ἄοκνως) et se poursuit jusqu'au milieu du degré 3 sur la xéniteia (= col. 665 B14 τὴν γῆν τῆς ἀπαθείας Ἱερουσαλὴμ οὐκ ἐθεάσαντο. Ἔστιν ἐν προοιμίῳ), endroit où il se raccorde à la partie sinaïtique (= col. 665 B14 διὰ τὸ νηπιῶδες). Le rapprochement entre les fragments milanais et le ms. sinaïtique a été fait parallèlement par Brock 2003, p. 108 note 20.

Chabot 46 (ff. 181-190)

250 x 165/170 mm, 2 col., 36 lignes, estranghelo, année 723

Recueil patristique (Athanasie d'Alexandrie).

Premier cahier (un quinion) du ms. Londres BL Or. 8606, copié en 723 à la cathédrale melkite d'Édesse par le prêtre Gabriel (colophon sur le feuillet londonien 140^v). Le folio milanais 181 était blanc à l'origine (le recto a été par la suite couvert d'inscriptions), le f. 182^r porte sur son recto un index du manuscrit comprenant 22 entrées; les ff. 182^v-190^v contiennent le début du *Contra Apollinarium* I d'Athanasie d'Alexandrie, dont la suite se lit dans le ms. de Londres. Il revient à C. Moss d'avoir établi en 1936 le lien entre le cahier milanais et le ms. londonien³⁹ et à S. Brock (1968) d'avoir démontré que le recueil venait bien du Sinaï. Les deux parties ont été achetées chez le même antiquaire munichois Rosenthal: la partie milanaise en 1910, et la partie londonienne en 1914.

Description du manuscrit (reconstitué) par R. W. Thomson, «An Eight-Century Melkite Colophon from Edessa», *Journal of Theological Studies* N. S. 13 (1962), p. 249-258; *Athanasiana Syriaca* II (CSCO 272), Louvain 1967, p. III-IV⁴⁰.

FAC-SIMILÉ: Hatch, pl. XLVIII (= L 86^f).

38 Voir H. Teule, «L'Échelle du paradis de Jean Climaque dans la tradition syriaque: premières investigations», Actes du I^{er} Symposium Syro-Arabicum (Kaslik, septembre 1995), *Parole de l'Orient* 20 (1995), p. 282.

39 C. Moss, «Note on the Patristic MS. Milan N° 46», *Le Muséon* 49 (1936), p. 289-291.

40 Sur cet important recueil des Pères grecs, voir aussi Desreumaux, *Répertoire*, n°s 542-543; Fedwick, *BBU* I, p. 622; J. Nasrallah et R. Haddad, *Histoire du mouvement littéraire dans l'Église melchite du V^e au XX^e siècle. Contribution à l'étude de la littérature arabe chrétienne*, vol. II.1 (643-750), Damas 1996, p. 169-170.

Chabot 47 (ff. 222-224)

185 x 140 mm, 1 col., 20 lignes, estranghelo 8^e s.

Textes dogmatiques contre les Nestoriens.

Trois feuillets, à lire dans l'ordre 223. 224. 222, qui formaient le début du Sinaï syr. 10, un recueil de mélanges «réunissant nombre de pièces dogmatiques, ascétiques, historiques et philosophiques des plus disparates»⁴¹. Les ff. 223^r-224^v contiennent la table des matières du manuscrit, le f. 222^r un tableau permettant de connaître les «lettres dominicales» de chaque année à partir de 925 A. G. (= 613-614 A. D.) et le f. 222^v le début de la première pièce dogmatique, les Questions contre les Nestoriens, partie qui manque dans l'édition Bettiolo⁴².

Parce qu'il se fondait sur le point de départ du comput du f. 222^r, Hatch, pl. XL, avait daté le manuscrit de l'année 613-614. Cette date ne peut être retenue à cause de certaines données internes au manuscrit qui imposent qu'il ait été écrit après le règne d'Héraclius (610-641)⁴³. Comme la table de comput introduit une forme de calendrier perpétuel, l'écart entre la date prise comme point de départ du comput et la date de copie du manuscrit peut être plus ou moins grand. Hatch, qui ne dit pas sur quoi il se fonde pour dater le manuscrit, omet également une information rapportée par Chabot: le nom du copiste Yawnan (Jonas) placé à la fin de l'index du contenu.

Voir P. Géhin, «Reconstitution et datation d'un recueil syriaque melkite (Ambr. A 296 inf., ff. 222-224 + Sinaï syr. 10)», *Rivista di Studi Bizantini e Neellenici* 42 (2005), Rome 2006, p. 51-68⁴⁴.

FAC-SIMILÉS: Hatch, pl. XL (= A 222^v); M. Albert, *Parole de l'Orient* 10 (1981-1982), p. 67-77 (= S 54^r-59^r); Géhin, *RSBN* 42, pl. 1 (= A 222^r), 2 (= S 70^v) et 3 (= S 222^v).

Chabot 48 (ff. 165 + 168-173)

250 x 170 mm, 2 col., 29-30 lignes, estranghelo, année 534

Apophthegmata patrum et histoires monastiques.

Provient du Sinaï syr. 46 (Draguet 1963, p. 168-174; Draguet 1978, p. 21*-22*, sigle D), et non du Londres BL Add. 17177, au contenu parallèle, comme le suggérait Chabot. Le manuscrit contient une collection d'apophthegmes et une série de XVIII histoires monastiques empruntées à l'Historia Lausiaque, à l'Historia

41 Selon la présentation de A. de Halleux, «Une clé pour les hymnes d'Éphrem dans le ms. Sinaï syr. 10», *Le Muséon* 85 (1972), p. 171.

42 P. Bettiolo, *Una raccolta di opuscoli calcedonensi (Ms. Sinaï Syr. 10)* (CSCO 403), Louvain 1979, p. 1.

43 A. de Halleux, «La chronique melkite abrégée du Ms. Sinaï Syr. 10»; *Le Muséon* 91 (1978), p. 5-44.

44 Voir aussi J. Nasrallah et R. Haddad, *Histoire du mouvement littéraire dans l'Église melchite...*, vol. II.1 (643-750), p. 171-172.

monachorum in Aegypto et à la Vie de Paul de Thèbes. Les folios milanais 165⁴⁵ et 168 comblent la lacune initiale du manuscrit sinaïtique et les folios milanais 169-173 la lacune finale; le colophon (2^e col. du f. 173^v) indique que le manuscrit a été achevé le dixième jour du mois de ḥazīrān 845 A. G. (= juin 534 A. D.)⁴⁶. L'examen direct du manuscrit montre que le colophon se poursuit encore sur 8 lignes écrites à l'encre rouge: très effacées, elles ne peuvent être déchiffrées à l'œil nu (peut-être qu'elles livreront le nom du copiste).

Dans son article de 1963, Draguet signale cette curiosité: Chabot ne parle que de six folios, alors que le dossier en compte sept; le f. 171, qui n'est jamais mentionné, avait peut-être été retiré pour être photographié: c'est justement celui que reproduit Hatch.

FAC-SIMILÉS: Hatch, pl. XVII, sous la cote «paper folder No. 22» (= A 171^f); Draguet 1963, pl. I (= A 168^f et 165^v), II (= S 1^f et A 168^r), III (= A 169^f et S 107^r), IV (= A 173^v, souscription).

Chabot 49 (ff. 174-180)

250 x 155 mm, 1 col., 30 lignes, estranghelo 8^e s.

Histoires monastiques⁴⁷.

Provient du Sinaï syr. 16 (Draguet 1963, p. 175-177; Draguet 1978, p. 33*-34*, sigle H), le témoin unique de l'Apologie d'Aristide⁴⁸. La lacune située entre les folios milanais 179 et 180 est comblée par le folio Mingana syr. 641 (Brock 1968, p. 633 note 2; Brock 1995, p. 52). Les huit folios ainsi rassemblés (A 174-179 + Mingana + A 180) formaient le premier cahier du manuscrit primitif, et cela malgré la signature *beth* lisible sur le folio milanais 180^v. Chabot, qui avait bien noté une rupture textuelle entre 179^v et 180^f, en avait conclu que le folio 180 était le seul vestige subsistant du 2^e cahier. Cette hypothèse a été ruinée par la découverte du folio Mingana, qui montrait que la lacune correspondait à la perte d'un seul folio, et par l'examen du Sinaï syr. 16 lui-même, dont le «premier cahier» en place était régulièrement signé sur son premier recto et son dernier verso de la lettre *beth*. La signature du f. 180^v résultait donc d'une simple distraction de copiste⁴⁹.

45 Le recto, qui avait été laissé blanc, est couvert de textes plus récents très effacés; la collection d'apophtegmes commence au verso.

46 Curieusement, Chabot passe sous silence l'existence du colophon et date le manuscrit du 6^e-7^e siècle.

47 Emprunt à l'Histoire Lausiaque: Lettre de Pallade à Lausus, récits sur Jean de Lycopolis, Posidonios et Chronios de Phénicie, début du récit sur Jacques le Boîteux.

48 Voir la nouvelle édition B. Pouderon, M.-J. Pierre, B. Outtier, M. Guiorgazdé, *Aristide, Apologie* (SC 470), Paris 2003.

49 La suite montre en effet que le copiste n'utilise pas un système de signatures, qui se rencontre parfois, dans lequel la signature de fin de cahier anticipe celle du cahier suivant.

Le recto du f. 174, qui avait été laissé blanc, a été couvert par la suite d'extraits de l'Évangile de saint Jean, et le texte proprement-dit ne commence qu'au verso. Les maculatures brunâtres laissées par les remplis de la reliure sur le recto du folio confirment sa position initiale⁵⁰.

Le Sinaï syr. 16 est écrit à pleine page jusqu'au f. 56^r, puis sur deux colonnes du f. 56^v jusqu'à la fin. Le changement de mise en page s'effectue lors du passage d'une section monastique à une section philosophique, et il intervient précisément avec l'Apologie d'Aristide (le titre et les cinq premières lignes de l'Apologie, au bas du f. 56^r, sont encore à pleine page, la suite est à deux colonnes). On notera aussi que le contenu du manuscrit change de nature à la fin, et que la section philosophique est suivie d'une section exégétique, puis patristique. Ce célèbre manuscrit comprend ainsi quatre sections principales⁵¹. À la fin de la partie exégétique (f. 177^v) un colophon dans une écriture serto livre le nom du copiste, Mārī bar Atnws (?) originaire d'Édesse⁵². Le f. 204, ajouté ultérieurement, porte une note de possession du Sinaï en syriaque, que S. Brock date du 10^e-11^e siècle.

Le premier cahier était encore en place en 1889 quand J. Rendel Harris découvrit le manuscrit et le photographia pour son édition d'Aristide⁵³. Nous ne savons pas à quel moment il a été détaché du reste du codex. A. Smith Lewis ne nous est d'aucun secours, car elle indique en introduction à son catalogue (p. IX) qu'elle n'a pas examiné le manuscrit personnellement et qu'elle s'est contentée de reprendre les informations fournies par Harris. En tout cas, dès avril 1894, J. Stenning constatait que l'état du manuscrit ne correspondait pas à la description donnée par Harris quelques années plus tôt et proposait une nouvelle foliotation qui laissait supposer la perte de 36 ou 37 folios dans la section initiale⁵⁴. En fait, il y avait bien eu entre-temps mutilation, mais elle n'affectait que les huit premiers folios, comme nous l'avons constaté plus haut: l'écart plus important ne peut dès

50 Cela dit, nous retrouvons avec ce cahier de 8 folios le problème déjà rencontré dans le dossier Chabot 42. Les ff. 176/177 et 175/178, restés solidaires, formaient les deux bifeuillets centraux, ce qui donne à nouveau une composition 3 + 5. Ici les titres courants semblent avoir été distribués au hasard, sur 174^v et 178^v.

51 Aux descriptions, fautes et incomplètes, de Rendel Harris (voir ci-dessous note 53) et Lewis on ajoutera celle de M.-J. Pierre (SC 470, p. 137), et surtout celle de S. Brock, effectuée sur l'original et reproduite en Appendice à l'article «The Genealogy of the Virgin Mary in Sinai Syr. 16», *Scrinium* 2, Saint-Petersbourg 2006, p. 69-71.

52 Reproduit sans le prénom du copiste, illisible sur microfilm, par D. Bundy, «The Syriac Version of *De Chananaea* attributed to John Chrysostom (CPG 4529)», *Le Muséon* 96 (1983), p. 98. Le prénom a été lu sur l'original par S. Brock. Le prénom du père du copiste (ܡܐܪܝ ܒܪܐܬܢܘܨ) est également problématique: Bundy, suivi par Brock, y voit une déformation d'Athanasios; on peut également penser au prénom grec Athénée.

53 J. R. Harris et J. A. Robinson, *The Apology of Aristides on Behalf of the Christians* (Textes and Studies 1), Cambridge 1891, p. 3-6: description du ms. sinaïtique.

54 Les résultats de ce nouvel examen sont publiés dans l'Appendix II du catalogue Lewis, p. 129. Stenning n'exclut pas une erreur de Harris dans le décompte des folios: «The beginning of this section must now be missing if the enumeration of the folios is correct» (p. 129).

lors s'expliquer que par une erreur de calcul commise par Harris⁵⁵. La récente description de S. Brock, effectuée sur place à Sainte-Catherine, met un terme aux incertitudes concernant la composition et la datation de ce manuscrit et établit définitivement qu'il ne peut pas être antérieur au 8^e siècle⁵⁶.

FAC-SIMILÉS: Harris 1891, en frontispice (= S 65^r); Draguet 1963, pl. V (= S 1^r et A 180^v).

Chabot 50 (ff. ff. 18-22)

237 x 152 mm, 1 col., autour de 30 lignes, estranghelo 6^e s.

Apocryphe, histoires monastiques et apophtegmes.

Cinq folios appartenant à la partie finale, non isaïenne, du Sinaï syr. 26 (voir ci-dessus Chabot 42). Cette partie contient un extrait chrysostomien, deux récits sur l'apôtre et évangéliste Jean et quelques textes monastiques (une partie d'entre eux est analysée par Draguet 1978, p. 34*-35*, sigle L). Dans leur état actuel, tous les folios milanais sont détachés, et ils doivent être complétés par deux feuillets isolés: le folio Mingana syr. 643, à replacer entre A 20^v et A 21^r (comme le signale Draguet, sur une information écrite de S. Brock), et le feuillet Chabot 56 (voir ci-dessous). Une fois ce regroupement effectué, la finale non isaïenne peut être reconstituée comme suit:

(S 154^v) Extrait de saint Jean Chrysostome (CPG 4307, sous le nom d'Éphrem)⁵⁷;

(S 155^r-156^v) Histoire du bandit converti par saint Jean (cf. BHG 918p)⁵⁸;

(S 156^v + A 18^r-20^v) Dormition de l'apôtre Jean (CANT 215.ii)⁵⁹;

(A 20^v + Mingana + A 21^r) Histoire du bienheureux Pachôme (= Histoire Lausiaque, ch. 23; éd. Draguet, CSCO 398, p. 195-205);

(A 21^{r-v}) Histoire d'un moine hydropique⁶⁰;

(A 21^v-22^v + A 23^{r-v}) Apophtegmes.

55 Ce n'est pas la seule: Harris fait commencer le second traité au f. 87 (= f. 51 selon Stenning, en fait 50^v), alors qu'il débute beaucoup plus haut, au f. 27^r selon la foliotation actuelle; ce que Harris relève au f. 50^v n'est pas l'intitulé de l'œuvre, mais un simple titre courant inscrit dans la marge supérieure. Il suspecte par ailleurs une lacune de deux folios après le f. 86^v (= actuel f. 48^v); le Discours sur les observances de la vie monastique de Nil est pourtant complet à cet endroit: les deux derniers folios du 6^e cahier, un quinion à l'origine, ont tout simplement été coupés avant copie.

56 Sur la datation, voir Brock, *Scrinium* 2, p. 65.

57 Extrait du livre 2 de l'opuscule *Adversus oppugnatores vitae monasticae* = grec PG 47, col. 349, ligne 11 *ab imo καὶ δεῖ πρὸ τῶν ἄλλων ἀπάντων* – col. 350, ligne 14 *μετιόντος κολάσει*.

58 Ce récit n'est rien d'autre qu'un extrait d'Eusèbe de Césarée, *Histoire Ecclésiastique* III (où Eusèbe reprend un passage du *Quis dives salvetur* de Clément d'Alexandrie).

59 Version syriaque éditée par W. Wright, *Apocryphal Acts of the Apostles*, Londres 1871 [réimpr. Amsterdam 1968], p. 66-72. Le passage du manuscrit sinaïtique au fragment milanais s'effectue dans Wright, p. 66, ligne 9.

60 Le récit se termine par les paroles de Jésus à Thomas: «Ne sois pas incrédule, mais croyant» (Jn 20, 27).

Nous effectuons ici l'analyse de cette petite collection d'apophtegmes, en tenant compte du f. 23 (Chabot 56)⁶¹. La sélection commence à la ligne 11 du f. 21^v sous le titre rubriqué: «Questions choisies des anciens». On y lit successivement: quatre questions-réponses (Budge II 189, II 190, I 583, II 191; cf. grec Nau 92, 90, 94, 96 + 100-101); l'apophtegme Bessarion 6 (cf. Budge II 403); deux apophtegmes anonymes (non identifiés); anonyme (Budge I 226); Théodore <de Scété> (Budge I 588); apophtegme attribué à Cyrius (Budge I 590 Coprès); anonyme (Budge I 591; cf. Nau 166); anonyme (Budge I 592; cf. Nau 78-80); anonyme (Budge I 594; cf. Nau 81); anonyme non identifié (cf. Budge I 595); anonyme (Budge I 596; cf. Nau 225); question-réponse (Budge II 31; cf. Nau 222 + 379). Après un nouveau titre rubriqué: «Encore, autres questions des solitaires», on lit un texte attribué à saint Basile sur le tribunal de la conscience.

Chabot 51 (f. 87)

300 x 220 mm, 2 col., 40 lignes, estranghelo, année 837

Sahdona.

Feuillet isolé de Martyrius/Sahdona, qui a échappé à l'éditeur. La raison en est que Chabot l'a indûment séparé du dossier 54 et n'a pas donné les indications suffisantes à son identification. Contenant les Maximes sapientiales 6 (inc. mut.) à 18 (des. mut.), il comble exactement la lacune de l'édition de Halleux, CSCO 254, p. 89 et s'insère entre le f. 170 du Strasbourg 4116 et le f. 1 du Saint-Pétersbourg n. s. syr. 13. Sur la dispersion de ce célèbre ms. sinaïtique et sa reconstitution progressive, voir ci-dessous Chabot 54. Nous publierons prochainement une édition et une traduction de ce feuillet.

Chabot 52 (ff.75-76)

220 x 150/155 mm (orig. 230 x 155), 2 col., 27-29 lignes, estranghelo 8^e-9^e s.

Évagre le Pontique.

Restes très endommagés du bifeuillet central d'un cahier appartenant au Sinaï syr. 60 et contenant les ch. 13-20 (= grec 12-19) du Traité pratique d'Évagre, selon la version S³; autres parties du même manuscrit: Paris syr. 378/I (20 ff.); Mingana syr. 644 (1 f.); Sinaï, Sp. 25 (fgts) et 43 (1 f.). Voir Géhin 2006, p. 32.

61 Pour simplifier le système de références, nous ne renvoyons pas aux deux éditions syriaques de Bedjan (*AMS* VII) et de Budge (Londres 1904), mais simplement à la traduction anglaise de Budge qui complète l'édition de 1904 par quelques pièces prises à l'édition Bedjan, avec une numérotation propre en deux livres (E. A. T. Wallis Budge, *The Paradise or Garden of the holy Fathers ...*, Londres 1907, 2 vol.). Dans la mesure du possible, nous renvoyons aussi pour la série des anonymes à la numérotation établie par François Nau pour le grec.

Chabot 53 (f. 79)

210 x 160 mm, 1 col., 25 lignes, écriture mixte 10^e s.

Pseudo-Macaire.

Provient du Sinaï syr. 14, un recueil melkite au contenu majoritairement ascétique. Les feuillets S 1^r-27^v et 48^r-54^v, qui contiennent des extraits du Pseudo-Macaire, ont été édités par W. Strothmann en 1981⁶². L'éditeur signale dans la pièce qu'il intitule *Sin 8* une lacune provoquée par la chute de quelques folios, entre S 9^v et 10^{r63}. Le Mingana syr. 655 est un de ces feuillets⁶⁴ et le fragment ambrosien l'autre. La remise en place des deux folios comble ainsi entièrement la lacune correspondant (en grec) aux lignes 178-298 de l'Homélie spirituelle 26: Mingana = lignes 178-244 du grec et Milan = lignes 245-298 du grec⁶⁵.

Chabot 54 (ff. 131-142)

305 x 225 mm, 2 col., 38 lignes, estranghelo, année 837

Sahdona.

Chabot avait bien saisi l'importance de ces fragments sans toutefois réussir à les identifier. La partie principale du manuscrit se trouve maintenant à la BNU de

62 W. Strothmann, *Die syrische Überlieferung der Schriften des Makarios* (Göttinger Orientforschungen, Syriaca 21), Wiesbaden 1981, Teil 1 (Syrischer Text), p. 259-359; Teil 2 (Übersetzung), p. XXXVIII-XLIV et 181-259. Cette traduction particulière, distincte de la version commune, ne semble avoir été diffusée que dans les milieux melkites.

63 Strothmann, *op. cit.*, Teil 2, p. 287 n. 3.

64 Sur le recto du feuillet Mingana, le texte est entouré sur trois côtés par une note de possession syriaque du Sinaï et de la Théotokos, accompagnée des formules de malédiction habituelles : «Ce livre appartient à la Sainte Montagne du Sinaï, à la sainte Mère de Dieu. Quiconque l'emportera de ce monastère ou bien l'effacera ou bien le mutilera sera condamné par le Verbe de Dieu et partagera le sort de ceux qui ont dit: 'Crucifiez-le'». Nous avons rencontré une inscription de contenu identique, et sans doute due à la même main, sur le f. 185^r du Sinaï syr. 54 (un manuscrit biblique), mais il doit en exister de semblables dans bien d'autres manuscrits.

65 L'analyse du Sinaï 14 par Lewis, p. 17 est extrêmement sommaire, et les compléments apportés par Stenning, p. 127 sont loin de rendre compte de sa richesse. On y rencontre des extraits de plusieurs auteurs ascétiques: Pseudo-Macaire, Jean Climaque, Cassien (Sur les huit passions), Jean de Carpathos, Isaac de Ninive, Diadoque de Photicé; il comprend également plusieurs florilèges profanes et sacrés. Il se termine par une section éphrémiennne et par de courts extraits du dialogue du prêtre Paula avec Satan et des Récits sur le Sinaï d'Anastase le Sinaïte; pour constituer ces deux séries d'extraits, le copiste a vraisemblablement eu entre les mains le ms. copié au Sinaï en 886 par le moine Théodose (à présent Vat. syr. 623 + Paris syr. 378/II). Dépourvu de souscription, le Sinaï 14 est d'une seule main, sans doute un moine sinaïtique. La remarque de Stenning à la fin de sa notice est donc erronée : «The MS. consists of a number of fragments bound up together – some of which are considerably later than the 10th century». Seul le folio de garde final provient d'un autre manuscrit, nettement plus ancien. Sur ce manuscrit, voir les deux articles récents de S. P. Brock, «Stomathalassa, Dandamis and Secundus in a Syriac Monastic Anthology», dans G. J. Reinink – A. C. Klugkist (eds.), *After Bardaisan* (Orientalia Lovaniensia Analecta 89), p. 35-50 et «Crossing the Boundaries: An Ecumenical Role Played by Syriac Monastic Literature», dans M. Bielawski – D. Hombergen (eds.), *Il monachesimo tra eredità e aperture* (Studia Anselmiana 140), p. 234-235.

Strasbourg sous la cote 4116, où elle a été apportée du Sinaï à la fin du 19^e siècle, mais d'autres fragments sont à Milan (Chabot 51 et 54), Saint-Pétersbourg (n. s. syr. 13, 2 ff.) et Birmingham (Mingana syr. 650, 2 ff.). Le colophon (Saint-Pétersbourg, f. 2^r) indique que le ms. a été terminé le 16 ādār de l'année 1148 A. G. (= 16 mars 837 A. D.) à Édesse par le moine Sargī, fils de Sergīs, qui l'a offert au monastère de Beit Mar Mōšē au Sinaï. Après la découverte des deux feuillets Mingana (S. Brock, *Le Muséon* 81, 1968, p. 139-154) et l'ajout d'un folio milanais supplémentaire (Géhin, voir ci-dessus Chabot 51) la partie subsistante de ce prestigieux manuscrit s'ordonne comme suit: cahiers 1-5 perdus. cah. 6 (2 ff. perdus + A 137-142 + SB 135 + M 1). cah. 7 (M 2 + 2 ff. perdus + A 133-136 + 132 + 131 + SB 1). cah. 8-23 (SB 2-161). cah. 24 (SB 162-170 + A 87). cah. 25 (SP 1 + ff. perdus + SP 2).

Le manuscrit (sinaïtique) a été utilisé directement, moins d'un demi siècle après sa copie, en 886, à Mar Mōšē même par le moine Théodose, pour constituer les extraits qui figurent aux ff. 173^r-209^v du Vaticanus syr. 623.

FAC-SIMILÉS: A. de Halleux, *Le Muséon* 73 (1960), pl. V, après la p. 36 (= SB 135^r et A 142^v); S. P. Brock, *Le Muséon* 81 (1968), pl. après la p. 144 (= M 1^v).

Chabot 55 (f. 86)

307 x 197 mm, 2 col., 37-38 lignes, estranghelo 8^e s.

Serge de Reš'ainā, Introduction aux œuvres du Ps-Denys l'Aréopagite.

Avant-dernier folio du 1^{er} cahier du Sinaï syr. 52, contenant une partie de l'Introduction de Serge de Reš'ainā à la traduction du Pseudo-Denys (éd. P. Sherwood, *L'Orient Syrien* 6, 1961, p. 104-108, § LVI dernière ligne – LXIV, ligne 2). Autres parties du même manuscrit: Paris syr. 378/VI (13 ff.); Sinaï, Sp. 37. Voir Géhin 2006, p. 37-38.

Chabot 56 (f. 23)

234 x 150 mm, 1 col., 32 lignes, estranghelo 6^e s.

Apophtegmes.

Un folio appartenant également à la partie finale, non isaïenne, du Sinaï syr. 26 (voir ci-dessus Chabot 42 et 50), que Chabot a indûment séparé des ff. 21-22. De contenu exclusivement apophtegmatique, il prend la suite exacte du f. 22^v, à l'intérieur de l'apophtegme Budge I 594 (grec Nau 81). Voir l'analyse donnée dans le dossier Chabot 50.

Chabot 57 (f. 130)

254 x 180 mm, 1 col., 30-31 lignes, estranghelo 8^e s.

Grégoire de Nazianze.

Chabot est avare d'informations sur ce folio: «J'ai oublié de compléter cette notice», avoue-t-il. Il s'agit en fait d'une très intéressante version des *Carmina dogmatica* de Grégoire de Nazianze. Les cinq premières lignes livrent la fin du *De Trinitate* (cf. PG 37, col. 415, vv. 90-94) et la suite une grande partie du *De mundo*, dont le titre est écrit en rouge (cf. PG 37, col. 415-419, vv. 1-44). De nombreux signes placés dans les interlignes renvoient à des gloses marginales, encadrées d'un filet rouge (elles sont dans une écriture melkite un peu plus récente). Ces gloses sont rendues nécessaires par la technicité du vocabulaire théologique et philosophique de ces poèmes.

Conclusion

Les 24 dossiers théologiques constitués par Chabot proviennent de 21 manuscrits syriaques différents, appartenant encore ou ayant appartenu à la Bibliothèque Sainte-Catherine du Sinaï. Les remembrements ont en effet permis de rattacher seize fragments sur vingt-quatre à quatorze manuscrits encore présents sur place et quatre autres à trois manuscrits autrefois sinaïtiques (Hiersemann 500/2, Strasbourg 4116 et Londres Oriental 8606). Seuls les fragments Chabot 36, 38, 40 et 57 n'ont pas encore, à ce stade de l'enquête, retrouvé leur manuscrit d'origine; mais leur provenance ne fait aucun doute, puisqu'on en rencontre d'autres parties dans des bibliothèques détentrices de fragments sinaïtiques ou encore dans les débris mis au jour en 1975 au monastère même. Comme on pouvait s'y attendre, ces fragments proviennent principalement du début ou de la fin des manuscrits, les deux extrémités étant naturellement les plus exposées aux détériorations (feuillet isolés détachés ou arrachés, cahiers entiers désolidarisés du reste du codex). Les remembrements permettent d'atteindre une plus grande précision dans la datation et la situation des manuscrits. De cette façon, plusieurs fragments se trouvent datés avec une certaine précision (Chabot 48 de 534, Chabot 46 de 723, Chabot 41 de 759, Chabot 51 et 54 de 837, Chabot 42, 50 et 56 avant 604, Chabot 37 avant 734, Chabot 47 après 641). L'énoncé de ces quelques dates montre sur le champ que nous avons affaire à des témoins anciens. Les manuscrits considérés s'échelonnent du 6^e au 10^e siècle, avec un pic aux 8^e et 9^e siècles. Les fragments de Milan ne contiennent pas de colophons, à l'exception de Chabot 48 qui livre la date de 534 (relevée par Draguet dès 1963), mais les notes de possession de Chabot 37 permettent de fixer comme *terminus ante quem* à la copie du Sinaï syr. 9 la date de 734 et la table des matières de Chabot 47 livre le nom du copiste Yawnan.

Dans l'ancien fonds syriaque de Sainte-Catherine, les manuscrits théologiques (le terme théologique est entendu au sens large) ne sont pas très nombreux en comparaison des manuscrits bibliques et liturgiques⁶⁶. Le catalogue systématique de Murad Kamil permet d'en dresser assez rapidement la liste: Sinaï syr. 9, 10, 14, 16, 19, 23, 24, 26, 29/31, 30, 33, 38, 46, 52, 56, 59, 60, 67 et 82. Le tableau récapitulatif placé ci-dessous ne manque pas de surprendre: il en ressort que l'Ambrosienne possède des spécimens de 14 manuscrits théologiques sur les 19 qui sont encore sur les étagères de Sainte-Catherine. Il ne manque que les Sinaï syr. 23 (Vies des Pères d'Égypte), 30 (Vies des saintes femmes, et célèbre palimpseste), 59 (Jean Chrysostome, In Iohannem), 67 (Éphrem le Syrien) et 82 (hagiographie et littérature apocryphe). On se gardera d'oublier que l'Ambrosienne possède aussi des fragments de deux autres manuscrits très célèbres, dont l'un est à Strasbourg et l'autre à Londres, enfin qu'elle conserve deux précieuses reliques du Hiersemann 500/2, dont la plus grande part a brûlé à Louvain en 1940.

Ces remarques montrent l'importance de la collection ambrosienne. Les fragments ne valent pas seulement par les textes qu'ils transmettent, pour un tiers des textes dont le syriaque est la langue d'origine, et pour deux tiers des textes traduits du grec, mais aussi, du fait de leur ancienneté, par leur valeur codicologique et paléographique.

À suivre...

Manuscrits sinaïtiques syriaques reconstitués:

- Sinaï syr. 9 [Kamil 56]: + Milan Chabot 37 + Londres BL Or. 8608 (ff. 1-6) + Mingana syr. 652
 Sinaï syr. 10 [Kamil 57]: + Milan Chabot 47
 Sinaï syr. 14 [Kamil 58]: + Milan Chabot 53 + Mingana syr. 655
 Sinaï syr. 16 [Kamil 71]: + Milan Chabot 49 + Mingana syr. 641
 Sinaï syr. 19 [Kamil 59]: + Milan Chabot 39 + Hiersemann 500/18 (olim Zurich Or. 76) + Leipzig Or. 1078 + Mingana syr. 628 + Sinaï Nlles découvertes
 Sinaï syr. 24 [Kamil 60]: + Milan Chabot 35 + Paris syr. 378/IX
 Sinaï syr. 26 [Kamil 61]: + Milan Chabot 42, 50 et 56 + Mingana syr. 638 et 643
 Sinaï syr. 29 [Kamil 63]: + Milan Chabot 43 + Mingana syr. 640 + Schøyen 574
 Sinaï syr. 33 (Checklist) [Kamil 65]: + Milan Chabot 44
 Sinaï syr. 38 [Kamil 62]: + Milan Chabot 41 + Londres BL Or. 8608 (ff. 27-36) + Mingana syr. 649 + Sinaï Nlles découvertes
 Sinaï syr. 46 [Kamil 75]: + Milan Chabot 48
 Sinaï syr. 52 [Kamil 66]: + Milan Chabot 55 + Paris syr. 378/VI + Sinaï Sp. 37
 Sinaï syr. 56 [Kamil 68]: + Milan Chabot 45
 Sinaï syr. 60 [Kamil 70]: + Milan Chabot 52 + Mingana syr. 644 + Paris syr. 378/I + Sinaï Sp. 25 et 43
 Londres BL Oriental 8606: + Milan Chabot 46
 Strasbourg 4116 (Sahdona): + Milan Chabot 51 et 54 + Mingana 650 + Saint-Petersbourg n. s. syr. 13

66 Pour l'instant, nous ne tenons pas compte des Nouvelles découvertes de 1975, qui ont fait apparaître de nouveaux manuscrits «théologiques», et dont la publication Brock, *Catal.* a donné un premier aperçu.

† Hiersemann 500/2 (Codex syriacus I): + Milan Chabot 34.

Sinaï ? : + Milan Chabot 40 + Mingana 662 + Paris syr. 378/V + Sinaï Sp. 51-52

Sinaï ? : + Milan Chabot 36 + Mingana 646 + Sinaï Sp. 32

Sinaï ? : + Milan Chabot 38 + Sinaï Sp. 24 (?)

Index des auteurs et des anonymes représentés dans les fragments milanais:

Abraham de Nathpar: 34

Apocryphe du N.-T.: 50

Apophthegmata patrum: 48. 50. 56

Athanase d'Alexandrie: 46

Basile de Césarée: 37. 38. 56

Denys (Ps.-): 55

Dogmatica (Adversus Nestorianos): 47

Évagre le Pontique: 42. 44. 52

Grégoire de Nazianze: 40. 57

Grégoire de Nysse: 39

Histoires monastiques: 48. 49. 50

Isaac de Ninive: 35

Abba Isaïe: 41. 42. 43. 44. 50

Jacques de Saroug: 36

Jean Climaque: 45

Macaire (Ps.-): 53

Marc le Moine: 34

Martyrius/Sahdona: 51. 54

Serge de Reš'ainā: 55

Index des noms de personnes et de lieux:

(Les informations ne proviennent plus exclusivement des fragments ambrosiens, mais des manuscrits qui ont été remembrés avec eux)

Athanase, *diakonètes* au Sinaï: 37

Beit Souqnō, lieu d'origine de Thomas le scribe: 37

Beit Šufnōyē, lieu d'origine du copiste Mūsā: 43

Édesse, lieu de copie: 46 et 54; lieu d'origine du copiste: 49

Gabriel, prêtre d'Édesse, copiste de l'Or. 8606: 46

Kūmā (Rabban), possesseur: 42

Mar Agapet, monastère: 37

Mar Giorgis de Hator, monastère: 42

Mar Mōšē, monastère du Sinaï, destinataire du ms.: 54

Mārī bar Atnws, copiste du Sinaï syr. 16: 49

Mūsā, copiste du Sinaï syr. 29/31: 43

Pierre, frère de Siméon de 'Ugz, possesseur: 37

Qedar (montagne de), monastère du copiste Mūsā: 43

Saint-Sabas, lieu de copie: 35

Sargī, fils de Sergis, copiste du ms. de Sahdona: 54

Šem'ūn, moine, destinataire du Sinaï syr. 29/31: 43

Siméon, diacre originaire de 'Ugz, puis hiéromoine à Mar Agapet, possesseur: 37

Sinaï, monastère: 37 et 49

Théodose, copiste du Vat. syr. 623: 54

Théophile (prêtre), destinataire du Sinaï syr. 24: 35

Thomas le scribe, possesseur: 37

Timothée, possesseur (avec Siméon et Pierre): 37

'Ugz, lieu d'origine de Siméon: 37

Yawnan, copiste du Sinaï syr. 10: 47

Hubert Kaufhold

Zeitgenössische syrische Berichte über die Christenverfolgungen der Jahre 1895/96 im Osmanischen Reich

Die Armenierverfolgungen im osmanischen Reich werden seit langer Zeit in der Literatur behandelt und sind vielfach Gegenstand von Zeitungsartikeln, Funk- und Fernsehberichten, Vorträgen oder Diskussionen. In den letzten Jahren ist aber auch immer mehr in das allgemeine Bewußtsein gedrungen, daß Angehörige der syrischen Kirchen mitbetroffen waren. Gabriele Yonan hat 1989 mit ihrem Buch »Ein vergessener Holocaust« auf – wie es im Untertitel heißt – »die Vernichtung der christlichen Assyrer in der Türkei« nachdrücklich aufmerksam gemacht.¹ In den letzten Jahren sind zwei weitere ausführliche Darstellungen in einer europäischen Sprache erschienen: Sebastian de Courtois, »The Forgotten Genocide. Eastern Christians. The Last Arameans«², und David Gaunt, »Massacres, Resistance, Protectors: Muslim-Christian Relations in Eastern Anatolia During World War I«³.

Bereits in seiner erstmals 1896 erschienenen Dokumentation »Armenien und Europa« wies der Theologe Johannes Lepsius darauf hin, daß bei den Verfolgungen der Jahre 1895/96 im osmanischen Reich auch die syrischen Christen nicht verschont geblieben seien, obwohl die Maßnahmen eigentlich nur die Armenier hätten treffen sollen.⁴ Wir haben für die Syrer einige weitere damalige Nachrichten. So gibt der Berliner Orientalist Eduard Sachau eine Mitteilung wieder, die er im Frühjahr 1899 in Mosul erhalten hat: danach sei das chaldäische Kloster des hl. Jakob in der Nähe von Seert »bei der Christenverfolgung im Jahre 1896 ein Raub der Flammen und der Plünderung geworden«⁵. Dies bestätigt in gewisser

1 Göttingen und Wien 1989 (= Pogrom Taschenbuch 1018); 2. unveränderte Auflage: Göttingen 2006.

2 Piscataway 2004. Das Buch ist nicht zuletzt deshalb interessant, weil der Verfasser bisher unbekannt diplomatische Berichte berücksichtigen konnte. Es enthält eine umfangreiche Bibliographie. Die deutsche Literatur fehlt allerdings vollständig.

3 Piscataway 2006.

4 4./5. Aufl., Berlin 1897, 68: Die Griechen und fremden Staatsangehörigen blieben unbehelligt, aber: »Die Syrer, Jakobiten und Chaldäer wurden trotz der Befehle von oben mit den Armeniern über einen Kamm geschoren.« Lepsius dokumentiert auch Übergriffe auf syrische Christen: S. 220 (Seert), 18, 225-227 (Diyarbakır),

5 Über Syrische Handschriften-Sammlungen im Orient, in: Mitteilungen des Seminars für orientalische Sprachen zu Berlin. Zweite Abteilung: Westasiatische Studien, Berlin 1900, 43-47, hier: 46. Auch erwähnt bei Lepsius, Armenien und Europa 220.

Weise 1905 der gelehrte chaldäische Metropolit Addai Scher: »Après les derniers troubles suscités par la question arménienne, tous les manuscrits [nämlich: des Jakobsklosters bei Seert] échappés au pillage des Kurdes, ont été transportés à l'évêché chaldéen de Séert«⁶. Nach mündlichen Berichten syrisch-orthodoxer Christen sollen im Gebiet zwischen Diyarbakır, Batman und Seert fast alle Westsyrer getötet worden sein.⁷ In seinem arabisch verfaßten Buch »al-Quṣārā fī nakabāt an-naṣārā«⁸ (o. O. 1919) behandelt der syrisch-katholische Chorbischof Ishāq Armala (Isaac Armalet)⁹ die Christenverfolgungen im Osmanischen Reich, darunter in Kapitel 16 auch die, welche 1895 in Diyarbakır, Urfa (Edessa), Mardin und Umgebung stattfanden¹⁰. Das erwähnte Buch von Sebastian de Courtois, »The Forgotten Genocide« hat u. a. auch die Ereignisse von 1895/96 zum Gegenstand.¹¹

Über die Vorgänge dieser beiden Jahre liegen auch zeitgenössische Berichte in syrischer Sprache vor. Einige davon sind bereits veröffentlicht worden, zwei weitere sollen hier in Text und Übersetzung bekanntgemacht werden.¹² Sie sehen die Ereignisse natürlich aus der Sicht der syrisch-orthodoxen Christen, sprechen aber auch die Massaker an den Armeniern an.

Einiges aus einem langen syrischen Gedicht des Priesters Yūḥanōn Qūfar aus ʿAinwardō im Ṭūr ʿAḫdīn, eines Zeitzeugen, gibt der syrisch-orthodoxe Chorbischof Sulaimān Ḥennō in seinem Buch »Gunḥē d-suryōyē d-Ṭūr ʿAḫdīn« (»Schicksalsschläge der Syrer des Ṭūr ʿAḫdīn«) wieder, in dem er vor allem über die Verfolgungen des Jahres 1915 berichtet.¹³ Das Buch liegt seit kurzem auch in

6 Catalogue des manuscrits syriaques et arabes conservés dans la bibliothèque épiscopale de Séert (Kurdistan), Mosul 1905, 4. Leider haben nur wenige der nach Seert gebrachten Handschriften die Ereignisse des Jahres 1915 überstanden; einige befinden sich jetzt in der Pariser Nationalbibliothek. Metropolit Addai Scher wurde 1915 in Seert ermordet.

7 Helga Anschütz, Die syrischen Christen vom Tur ʿAḫdīn, Würzburg 1984, 202, Anm. 58. Ein Zeitpunkt wird nicht angegeben, so daß nicht sicher ist, ob die Geschehnisse der Jahre 1895/96 oder erst die von 1915 gemeint sind.

8 »Das Äußerste bei den Unglücken der Christen«. Französischer Nebentitel: al-Qouçara fi nakabat annaçara (Les Calamités Des Chrétiens). Par Un Temoïn Occulaire. Document authentique rare, relatant les plus amples details, la martyrisation des Chrétiens en Turquie et en Mésopotamie, et notamment à Mardine, supportant – avec courage et audace – les oppressions, agressions, enlèvements, déportations, captivités, massacres et toutes sortes de crimes, et ce en 1895, et durant la période allant de 1914 à 1919.

9 Zu Armalet vgl. etwa Rudolf Macuch, Geschichte der spät- und neusyrischen Literatur, Berlin u. a. 1976, 438-440.

10 S. 42-66.

11 S. 99-121: »Chapter 7. Eradication By Massacre (1894-1896)«; S. 123-129: »Chapter 8. Eradication By Conversion«.

12 Es gibt sicherlich noch weitere, vgl. etwa Anschütz aaO. In der syrischen Zeitschrift »Zahrre d-Bahrā« erschien 1897 ein Bericht über das Elend der Flüchtlinge in Salamas am Urmiasee, s. Macuch, Geschichte der spät- und neusyrischen Literatur 139f.

13 Fortsetzung des Titels: »da-šnaṭ 1915, mkanšin l-ḳurōyō Sulaimān d-Bēt Ḥennō Arkaḥōyō Ṭūr ʿaḫdīnōyō« (»des Jahres 1915, gesammelt vom Chorbischof Sulaimān aus der Familie Ḥennō aus Arkaḥ, aus dem Ṭūr ʿAḫdīn«). – Deutscher Nebentitel: Suleyman Henno, Schicksalsschläge

deutscher Übersetzung vor.¹⁴ Danach begann die Verfolgung der Armenier am 20. Oktober 1895, gerade an dem Tag, als der syrisch-orthodoxe Patriarch °Abd al-Masīḥ (*1854; im Amt 1895-1905; † 1915) nach Amid (d. i. Diyarbakır) gekommen sei.¹⁵ Die Muslime seien aufgestanden und hätten die Armenier »mit dem Schwert geschlagen«¹⁶. Weil auch die andern Christen – Syrer, Melkiten und Chaldäer – Angst bekommen hätten, habe der Patriarch an den Sultan Abdulhamid (1876-1909) geschrieben. Dieser habe daraufhin sofort den Befehl gegeben, die Syrer nicht zu behelligen. Die Muttergotteskirche in Amid sei für die Flüchtlinge zur Arche Noah geworden¹⁷. Der verantwortliche türkische Beamte in Amid (syrisch: *aḥīdō*; gemeint ist wohl der Wali, d. h. der Gouverneur) habe seinen Untergebenen in Mardin, Midyat und Gözartō (Cisre) telegraphisch befohlen, den Syrern nichts zuleide zu tun.¹⁸ Aber auch die syrischen Christen hätten viel gelitten, weil die Kurden und Heiden die Männer ermordet sowie die Frauen und Mädchen geraubt hätten. Die Muslime hätten Männer und Frauen getötet, von Hasankeph am Tigris bis nach Sivas (im Norden), und Vieh und sonstige Habe geraubt; sie hätten sie gefangen bis auf die Gipfel der Berge getrieben, wo sie vor Hunger gestorben seien. Die Verfolger hätten die Armenier fälschlich beschuldigt, ihre eigene Herrschaft errichten zu wollen, hätten aber alle Christen mit dem Schwert geschlagen. Über die Syrer des Tūr °Abdīn – eines christlichen Siedlungsgebietes im Südosten der heutigen Türkei (zwischen Mardin im Westen, Hasankeyf im Norden, Cisre im Osten und Nusaybin [Nisibis] im Süden) mit dem Hauptort Midyat – habe er folgendes gesagt: Zwei syrische Christen, Ḥannā Safar und sein Vetter Šekrō, seien zu dem türkischen Kommandanten in Midyat gegangen und hätten um Hilfe gebeten. Dieser habe dann die Christen beschützt und die Kurden abgewehrt. Die Verfolgung habe am 20. Oktober 1895 begonnen¹⁹ und bis zum April 1896 gedauert. Es werden dann noch weitere Einzelheiten mitgeteilt.

der syrischen Christen im Tur-Abdin – 1915 -, Holland (Glane/Losser) 1987, hier: S. 5-7 der zweiten Paginierung.

- 14 Die Verfolgung und Vernichtung der Syro-Aramäer im Tur Abdin 1915. Gesammelt von Erzpriester Sleman Henno aus Arkah, Tur Abdin. Übersetzt aus dem Syro-Aramäischen von Amill Gorgis und Georg Toro, Niederlande (Glane/Losser) (Bar Hebraeus Verlag) 2005, hier S. 32f.
- 15 So auch Yūḥanōn Dōlabānī, Maḳṭbōnūtō ḡ-ṗatriyarkē ḡ-Antioḳ ḡ-suryōyē triṣaṭ ṣubḥō (Nebentitel: Die Patriarchen der syrisch-orthodoxen Kirche von Antiochien), Glane/Losser 1990, 278.
- 16 »Saifō« (Schwert) ist zum gängigen Ausdruck für die damaligen Verfolgungen und Massaker geworden.
- 17 Nach Lepsius, Armenien und Europa 39 wurde die Kirche allerdings gestürmt; die armenischen Flüchtlinge seien ins Freie getrieben worden.
- 18 Lepsius, ebda. 19 und 227 berichtet, daß Mardin tatsächlich verschont blieb; ebenso de Courtois, The Forgotten Genocide 113-117. – Die türkischen Beamtentitel werden in unserem Text jeweils mit dem Wort *aḥīdō* »Machthaber« wiedergegeben.
- 19 Nach dem julianischen Kalender. Das Datum entspricht dem 1. November des gregorianischen Kalenders.

Das vollständige Gedicht – im zwölf-silbigen Versmaß des Jakob von Sarug – ist in dem Buch »Mimrē d-^cal saipē« (»Gedichte über die Schwertschläge«) abgedruckt, das Metropolit Julius Yešū^c Çiçek herausgegeben hat.²⁰ Eine Übersetzung davon liegt noch nicht vor. Es handelt sich in erster Linie um ein Klagelied, doch enthält es eine Reihe von historischen Nachrichten. Der Dichter erwähnt in der Tat u. a., daß Patriarch ‘Abd al-Masīḥ in Amid angekommen sei und daß gleichzeitig die Verfolgungen gegen die Armenier begonnen hätten; der Patriarch habe einen Brief an »den König der Könige des Rhomäertums« geschrieben und dieser habe sofort den Befehl gegeben, die Syrer nicht zu behelligen (S. 142 der Ausgabe). Mit dem »König der Könige« ist nicht – wie man vermuten könnte und wie auch bei Henno in seiner Zusammenfassung zu lesen ist – Sultan Abdulhamid gemeint. Im Gedicht selbst kommt an der Stelle der Name des Sultans nicht vor. Aus zwei kurz darauf folgenden Passagen ergibt sich, wer gemeint ist: »Und der König der Könige, das heißt der Wali, machte sich mit Eifer daran, ein ... Telegramm zu schicken« bzw. »Großen Freimut besaß der Patriarch gegenüber dem König der Könige, jenem, der Gouverneur²¹ genannt wird« (S. 143).²² Der Herrscher in Istanbul wird dagegen mit dem Titel »Sultan« bezeichnet.²³ Das Gedicht fährt dann wie oben berichtet fort (S. 143-149), geht aber noch weit darüber hinaus.

Fast der gleiche Text wie in dem Buch von Henno, einschließlich der fälschlichen Nennung des Sultans Abdulhamid als Adressat des Patriarchen, findet sich – weitgehend sogar wörtlich – in einer syrisch verfaßten »Geschichte des Gebiets des Ṭūr ‘Aḫdīn«, die wir dem syrisch-orthodoxen Patriarchen Ignatius Afrām Baršaum (1887-1957) verdanken.²⁴ Im Abschnitt über die »Verfolgung der Armenier und Syrer des Jahres 1895 A. D.«²⁵ beruft er sich dabei auf ein Gedicht im Versmaß des Jakob von Sarug, das allerdings aus der Feder des Priesters Afrem

20 Fortsetzung des Titels: »da-sḅal mšīḥōyē b-Turkiya men šnaṭ 1714-1914, d-sīmin b-yaḏ kātōbē suryōyē d-Ṭūr ‘Aḫdīn « (»welche die Christen in der Türkei von 1714-1914 ertragen haben, verfaßt von syrischen Schriftstellern des Ṭūr ‘Aḫdīn«). – Deutscher Nebentitel: »Seyfe. Das Christen-Massaker in der Türkei, 1714-1914«, Holland (Glane/Losser) 1981, 141-163.

21 Im Syrischen wird das griechische Fremdwort ἡγεμῶν verwendet.

22 In seinem unten erwähnten zwölf-silbigen Gedicht schreibt der Priester Afrem Sfar: »Mar Ignatios ... ‘Aḫdeh d-Yešū‘ [= Knecht Jesu, wohl eine Umschreibung für ‘Abd al-Masīḥ = Knecht Christi] II. ... schrieb einen Brief an den Richter mit dem Namen Anīs.« Bei letzterem handelt es sich um den von Lepsius, Armenien und Europa 49 genannten »Vali Aniz Pascha von Diarbakir« (s. auch S. 55); vgl. auch de Courtois, The Forgotten Genocide 118: »Aniz Pasha, the vali of Diyarbakir«. Dieser habe dem Patriarchen befohlen, Wächter für das bedrängte Volk zu stellen (S. 136 der Ausgabe des Gedichts).

23 S. 144: (»rhomäischer Sultan«), 150 (»S. von Byzanz«), 151 (»S.«), 161 (»S. Ḥamid«).

24 Maḫṭbōnūtō d-^cal atrō d-Ṭūr ‘Aḫdīn, hrsg. von Gregorios Paulos Behnām, Libanon 1963 (Nachdruck Holland 1985).

25 S. 181f. Es schließt sich eine Darstellung der Verfolgung während des Ersten Weltkrieges an (S. 182-184).

Šaḡrō Safar aus Midyat im Ṭūr °Aḡdīn stammen soll.²⁶ Bemerkenswert ist, daß einerseits bei Barṣaum ein Faktum aus dem Gedicht des Yūḡanōn Qūfar, das Henno berichtet, fehlt²⁷, er aber andererseits an einer Stelle ausführlicher als Henno ist²⁸. Die beiden Texte von Barṣaum und Henno sind also offenbar nicht voneinander abhängig, sondern dürften auf einer gemeinsamen Vorlage, d. h. einer bereits vorliegenden Zusammenfassung des Gedichts beruhen, die von beiden leicht gekürzt wurde.

Beim Bericht über die Vorsprache der beiden Syrer beim Kommandanten (im Gedicht: Binbaschi bzw. Major) von Midyat beruft Barṣaum sich auf das Zeugnis des Priesters °Abd al-Aḡad aus Qīṭirbil bei Amid und fährt dann fort, daß die Unruhen vom 29. Oktober 1895 bis zum April 1896 gedauert hätten und daß der Ṭūr °Aḡdīn von Hasankeph bis zum Kloster des hl. Eugen (im Süden) und von Gōzartō bis Mardin mit Gottes Hilfe vor Unheil bewahrt worden sei.²⁹

Es kann kein Zweifel bestehen, daß die Quelle Barṣaums ebenfalls letztlich das Gedicht des Yūḡanōn Qūfar ist. Möglicherweise hat er – oder der Verfasser seiner Vorlage – sich bei der Nennung von Afrem Safar und °Abd al-Aḡad aus Qīṭirbil, von denen gleich noch die Rede sein wird, geirrt. Es ist unwahrscheinlich, daß die Zuschreibung des Gedichts fehlerhaft ist, weil Yūḡanōn Qūfar nicht nur in dessen Überschrift erscheint, sondern auch von Henno als Verfasser genannt wird.

Das nach Barṣaum von Afrem Safar stammende Gedicht ist jedenfalls nicht identisch mit einem der beiden syrischen Klagelieder des Priesters Afrem Safar aus Midyat über die Tötung der Christen im Jahre 1895, die Metropolit Julius Yešū° Çiçek in seinem Buch »Tenḡōtō d-Ṭūr °Aḡdīn« (»Die Seufzer des Ṭūr °Aḡdīn«)³⁰ veröffentlicht hat; beide – eines im Versmaß des Jakob von Sarug, das

26 De Courtois, *The Forgotten Genocide* 106, 108 verkennt, daß es sich nicht um einen Bericht von Patriarch Barṣaum selbst handelt, sondern um ein Zitat. Seine Überlegungen zu Barṣaums Haltung sind daher ohne Grundlage. Er kennt die Stelle übrigens nur aus der französisch geschriebenen Dissertation von Ray Mouawad, *Les syriaques occidentaux de l'Empire ottoman au Liban 1850-1930*; das Buch Barṣaums über den Ṭūr °Aḡdīn war ihm offenbar unbekannt. Vgl. auch unten Fußnote 29.

27 Nämlich daß die Armenier fälschlich beschuldigt worden seien, einen eigenen Staat errichten zu wollen.

28 So schreibt Barṣaum – ebenso wie das Gedicht –, daß der Patriarch den Armen, auch den Armeniern, Almosen gegeben habe.

29 S. 32f. – Auch insoweit sind die Zweifel von de Courtois (*The Forgotten Genocide* 119-121) an der Darstellung von Barṣaum in seinem Buch über den Ṭūr °Aḡdīn (S. 182), unbegründet. In dem Gedicht des Yūḡanōn aus °Ainwardō wird die Angelegenheit ausführlich auf S. 147f. der Ausgabe dargestellt. Sie findet sich auch in dem Auszug bei Henno (s. oben im Text). Allerdings berichtet der Priester Afrem Safar in seinem im Text gleich noch zu erwähnenden Gedicht im Versmaß des Jakob von Sarug zwar auch, daß der Ṭūr °Aḡdīn verschont geblieben sei, weil die Heiligen und der Herr ihn bewacht hätten, erwähnt die Mission der beiden Syrer jedoch nicht (S. 140 der Ausgabe seines Gedichts).

30 Holland (Glane) 1987, 129-142 bzw. 143-148.

andere im siebensilbigen Versmaß Ephräms des Syrers – schildern so gut wie keine konkreten historischen Ereignisse.

Baršaums zweiter Zeuge, der Priester °Abd al-Aḥad aus Qiṭirbil³¹, ist eine der Quellen, die °Ebeḏ Mšihō Na°mān Qarabaši³² (1903-1983) für sein syrisch verfaßtes Buch über die Christenverfolgungen in der Geschichte, vor allem der Jahre 1915 bis 1918, benutzt hat. Es trägt den Titel »Demō zliḥō« (»Vergossenes Blut«) und wurde ins Deutsche übersetzt.³³ Qarabaši lag ein Heft vor, in dem der Priester °Abd al-Aḥad die Massaker des Jahres 1895 in Amid und den Dörfern der Umgebung (u. a. Sa°adiya, Qarabaš, °Alibār)³⁴ sowie in den Städten Maiḩerqaṭ³⁵ und Siverik beschrieben hat³⁶. Erwähnt werden noch Verfolgungen an weiteren türkischen Orten, etwa in Kharput (Ḥarpūt, Ḥiṣn Ziyād) und Adiaman. Auch nach seinem Bericht begannen die Massaker in Amid am 1. November 1895; sie dauerten bis zum 4. November. Der syrisch-orthodoxe Patriarch sei von dem türkischen Beamten³⁷ (aḥīdō) wegen der Vorfälle nach Amid gerufen worden. In Mardin habe es keine Verfolgung gegeben, dafür aber in den umliegenden Dörfern Quṣur, Banābil, Ḥeṣnō d-Attō (arab.: Qal°at al-mar°a) und Manṣūriya. Das alles hat mit dem, was °Abd al-Aḥad nach der Darstellung des Patriarchen Baršaum bezeugt hat, kaum etwas zu tun.

Eine Notiz des syrisch-orthodoxen Priesters °Abd al-Masiḥ vom Jahre 1898 in einem syrischen Lektionar in Mardin hat Paul Harb in anderem Zusammenhang veröffentlicht.³⁸ Dort heißt es unter anderem: »Im Jahre 1895 A. D. ... am 20. Oktober⁸, erging ein Befehl vom Sultan Abd al-Hamid, die Armenier zu bestrafen. Man hat dann die gesamte christliche Bevölkerung in ganz Armenien – dem inneren und äußeren Armenien – niedermetzeln lassen. Die Männer wurden getötet, die Frauen verschleppt, Land und Dörfer wurden in Brand gesteckt und die Kostbarkeiten geplündert. Dabei wurden auch die vier Dörfer der Christen, die sich im

31 In dem Gedicht des Yūḥanōn Qūfar wird über das Martyrium eines Priesters °Abd al-Aḥad aus Qiṭirbil berichtet (S. 145f.). Da es bereits am 22. Oktober stattfand, kommt der Martyrer als Quelle für die Verfolgungen nicht in Frage. Vielleicht war er ein Verwandter.

32 D. h. aus dem Dorf Qarabaš bei Amid.

33 Fortsetzung des Titels: Gunḥē w-šarbē maḥšōnē da-šnai 1915-1918, Augsburg 1997, 42-50 (auch: Holland [Glane/Losser] 1999). Deutsche Übersetzung: Vergossenes Blut. Geschichten der Greuel, die an den Christen in der Türkei verübt, und der Leiden, die ihnen 1895 und 1814-1918 zugefügt wurden. Von Abed Mschiho Na°man von Qarabaš, übersetzt aus dem Syrischen von George Toro und Amill Gorgis, Glane/Losser 2002, 39-44.

34 Vgl. de Courtois, The Forgotten Genocide 112f. Er erwähnt noch das östlich von Diyarbakur gelegene Dorf Qiṭirbil.

35 Ebenda.

36 Er gibt nur an, daß er das »kleine Heft« (*kurōsō z°urō*; in der deutschen Übersetzung: »Broschüre«) »unter den Büchern des Priesters Paulus, Sohn Priesters °Abdul Aḥad der Familie Qascho Laḥdō, Priester des Dorfes Qarabaš« entdeckt habe, also offenbar des Sohnes des Verfassers. Es handelt sich zweifellos um eine Handschrift, keinen Druck.

37 In der deutschen Übersetzung: »Offizier«.

38 Die harklensische Übersetzung des Neuen Testaments: Neue Handschriftenfunde, in: OrChr 64 (1980) 40.

Bezirk Mardin befinden – Tal-Armen³⁹, al-Gülüh, Qal'at Mara und Banabîl – geplündert.⁴⁰ Doch wurden nur wenige Einwohner getötet. Wir aber haben unseren ganzen Besitz im Dorf⁴¹ zurückgelassen und uns mit den Menschen nach Deir ez-Za'farân⁴² geflüchtet, wo wir acht Monate blieben, von den Kurden belagert, bis ihr Zorn endlich nachließ. Dieses ehrwürdige Evangelium fiel in ihre Hände. Sie haben die silbernen Teile abgerissen und mitgenommen ...«.

Im folgenden werden zwei kleinere Berichte, die nicht in Gedichtform abgefaßt sind, in Text und Übersetzung zugänglich gemacht. Sie stehen in der Handschrift Mingana Syr. 95 der Selly Oak Colleges Library in Birmingham.⁴³ Verfaßt hat sie wohl deren Schreiber, der syrisch-orthodoxe Diakon Mattai (Matthäus) bar Paulos aus Mosul (Iraq). Er war ein sehr bekannter und fleißiger Kopist; allein die Mingana Collection besitzt etwa 45 Handschriften von ihm, mindestens 17 die Bibliothek der Familie Konat in Pampakuda (Kerala/Indien)⁴⁴, zehn das Syrisch-orthodoxe Patriarchat in Damaskus⁴⁵, sieben die Biblioteca Vaticana⁴⁶ und fünf (oder mehr) das syrisch-katholische Kloster Scharfeh im Libanon⁴⁷. Die älteste stammt aus dem Jahre 1872.⁴⁸ Mattai bar Paulos ist nach Jean Maurice Fiey, der ihn noch persönlich kennengelernt hat, am 28. Februar 1947 gestorben.⁴⁹ Afräm Barşaum schreibt 1943, er sei 86 Jahre alt, so daß er um 1857 geboren sein muß.⁵⁰ In einigen, vor allem späteren Handschriften gibt er seinen Namen, d. h. seine Abstammung vollständiger an: Mattai bar Paulos bar Ni'matalläh bar °Ebeḏyešu°

39 Auch Lepsius, *Armenien und Europa 19* gibt an, daß »das große armenisch-katholische Dorf Telarmen ... vollkommen ausgeplündert« wurde; ebenso S. 227.

40 S. auch de Courtois, *The Forgotten Genocide* 117f.

41 Der Name des Dorfes – vermutlich in der Nähe von Mardin gelegen – ist nicht genannt.

42 Das festungsartige Safran-Kloster bei Mardin, bis 1924 (oder 1933) Residenz des syrisch-orthodoxen Patriarchen.

43 Beschreibung: A. Mingana, *Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts*, vol. I, Cambridge 1933, Sp. 235-240.

44 J. P. M. van der Ploeg, *The Syriac Manuscripts of St. Thomas-Christians*, 1983, 17-57 (Nr. 220 bis 240).

45 Yūḥannā Dōlabānī / René Lavenant, Sebastian Brock & Samir Khalil Samir, *Catalogue des manuscrits de la bibliothèque du Patriarcat Syrien Orthodoxe à Ḥomṣ* (auj. à Damas), in: *Parole de l'Orient* 19 (1994) 555-661 (s. Register S. 643).

46 Vat. Syr. 581, 588, 592-4, 596 und 624 (1. Teil), vgl. A. van Lantschoot, *Inventaire des manuscrits syriaques des Fonds Vatican Barberini oriental et Neofiti*, Città del Vaticano 1965.

47 Vgl. P. Sherwood, *Le fonds patriarcal de la bibliothèque manuscrite de Charfet*, in: *OrSyr* 2 (1957) 93-107, hier: 98f., 107.

48 Ming. Syr. 161. Die auf fol. 4v und 5r enthaltene Liste der von Mattai kopierten Handschriften (vgl. Mingana, *Catalogue* Sp. 366) ist offensichtlich späteren Datums und stammt wohl aus den ersten Jahren des 20. Jahrhunderts.

49 Auteur et date de la chronique d'Arbèles, in: *L'Orient Syrien*, Band 12, Paris 1967, 265-302, hier: 269. Fiey erwähnt ihn auch in seinem Buch »Mossoul chretienne«, Beirut 1959, S. 30ff.

50 I. A. Barşaum, *Al-Lu'lu' al manṭūr ...* (französischer Titel: *Histoire des sciences et de la littérature syriaque*), 2. Auflage, Aleppo 1956, 31. Bei der Berechnung ist vom Erscheinen der 1. Auflage, Homs 1943, auszugehen. Die Angabe »1889-1943« auf S. 496 (Nr. 298 der Kopistenliste) bezieht sich offenbar auf den Zeitraum, aus dem Barşaum Handschriften des Mattai kannte.

bar Petros.⁵¹ Sein Vater Paulos war Verwalter der syrisch-orthodoxen Muttergotteskirche in Mosul.⁵² Aus dem Kolophon der Hs. Mingana Syr. 4 ergibt sich, daß er vor 1895 eine Reise in den Ṭūr ʿAbdīn unternahm.⁵³ 1888 besuchte er Jerusalem und Haifa.⁵⁴ Er heiratete zweimal, 1890 und 1923.⁵⁵ Weitere Daten aus seinem Leben sind mir nicht bekannt.

Abgesehen von seiner Kopistentätigkeit, bei der er sich durch sorgfältige Abschriften teilweise sehr alter Vorlagen verdient gemacht hat, ist er noch dadurch von Bedeutung, daß er in seinen Handschriften verschiedentlich historische und andere Nachrichten niederlegte. So erwähnt er zum Beispiel in der Hs. Mingana Syr. 100 aus dem Jahre 1885 die Rückkehr des syrisch-orthodoxen Metropoliten Dionysios Behnām von Mosul, der sich in Konstantinopel gegen die gewaltsame Wegnahme syrisch-orthodoxer Kirchen durch die unierten Syrer zur Wehr gesetzt hatte.⁵⁶ In Mingana Syr. 24 berichtet er über die Aussöhnung des türkischen Sultans mit dem jungtürkischen Komitee für Einheit und Fortschritt (1908),⁵⁷ in Mingana Syr. 67 über die Reise seines Patriarchen ʿAbdallāh II. nach Indien (1911)⁵⁸. 1918 schildert er die Situation in Mosul am Ende des Ersten Weltkrieges (Vat. Syr. 592), erwähnt den Tod des Sultans Reschad und beglückwünscht den neuen Sultan (Vat. syr. 588), ferner nennt er den Tag der Eroberung Mosuls durch die Engländer (Vat. syr. 594).

Die Handschrift Ming. Syr. 95, welche die Berichte über die Christenverfolgungen enthält, umfaßt vor allem theologische Traktate unterschiedlichen Inhalts, meist in karšūnī (arabisch in syrischer Schrift). Sie ist in Mosul entstanden und wurde am Donnerstag, dem 2. Mai 1896 beendet. Hinter dem Kolophon und zwei langen Zitaten aus Schriften des Jakob von Edessa (fol. 121^v) folgt auf fol. 122^r zunächst ein allgemeiner gehaltener Bericht über die Verfolgungen im Oktober 1895. Daß er vom Schreiber der Handschrift stammt, ergibt sich daraus, daß sich eine der üblichen Kopistenbitten anschließt, etwaige Fehler in der Handschrift zu verbessern. Beides ist von einer Wellenlinie umrahmt. Auf dem verbliebenen unteren Teil der Seite beginnt eine weitere Schilderung der Ereignisse, von derselben Hand, jedoch in kleinerer Schrift; sie setzt sich auf fol. 122^v und 123^r fort. Fol. 123^v ist leer, ab fol. 124^r folgen weitere Texte. Der zweite Bericht scheint etwas später

51 Ming. Syr. 197.

52 Fiey, Auteur et date de la chronique d'Arbèles 269.

53 Nach Fiey ebda. soll eine solche Reise nicht stattgefunden haben.

54 Fiey ebda.

55 Fiey ebda. n. 19.

56 Aus gleichem Anlaß reiste der Metropolit 1889/90 erneut in die Hauptstadt: vgl. Ming. Syr. 126, 287.

57 Also dem Zusammenschluß der jungtürkischen Bewegung, die nach der Revolte der makedonischen Armee 1908 den Sultan zwang, die Verfassung von 1876 wiederherzustellen.

58 Grund der Reise waren die Streitigkeiten innerhalb der syrisch-orthodoxen Kirche in Südindien, vgl. etwa P. Verghese (Hrsg.), Die syrischen Kirchen in Indien, Stuttgart 1974, 60.

verfaßt worden zu sein. Er stammt, weil kein anderer Name angegeben ist, wahrscheinlich auch von Mattai. Am Schluß wird das Jahr 1899 genannt, doch dürfte es sich dabei um eine nachträgliche Ergänzung handeln. Jedenfalls ist der Bericht noch unter dem unmittelbaren Eindruck der Verfolgungen entstanden.

Die Darstellungen Mattais sind natürlich keine Dokumentation. Der erste, kürzere Text stellt eher eine Klage über die Ereignisse dar und enthält keine konkreten Angaben. Der zweite bringt dagegen eine Reihe von Einzelheiten. Woher der Verfasser seine Kenntnisse bezog, sagt er nicht. Man wird annehmen können, daß die Nachrichten bei seinen Glaubensgenossen allgemein verbreitet waren, betrafen sie doch einen großen Teil der syrisch-orthodoxen Gläubigen. Mosul lag ja auch nicht weit von den Orten des Geschehens entfernt. Es ist gut möglich, daß Flüchtlinge unmittelbare Kunde von den schlimmen Ereignissen brachten.

Ebenso wie das Gedicht des Yūḥanōn Qūfar und der zitierte Vermerk in dem Lektionar geht Mattai davon aus, daß die Maßnahmen gegen die Armenier auf einen Befehl des Sultans Abdulhamid zurückgingen. Anscheinend war das bereits damals allgemeine Meinung.⁵⁹ Der Verfasser nimmt aber, wie der Anfang und der Schluß des zweiten Berichts zeigen, offenbar an, daß der Sultan für die Verfolgung der anderen Christen nicht verantwortlich war. Der eigentliche Urheber der allgemeinen Christenverfolgung soll der angebliche Schwiegersohn des Sultans Schakir Pascha gewesen sein. Dieser habe die Massaker von Trabzon aus in die Wege geleitet. Dazu passen die Ausführungen von Lepsius: »Der mit der Enquete in der armenischen Reformsache betraute Kommissär der Hohen Pforte Schakir Pascha bereiste das Vilajet Trapezunt, und wo er durchkam, brachen die Massacres aus.«⁶⁰

Als Motiv für die türkischen Maßnahmen gibt Mattai an, daß die Armenier sich gegen den Sultan erhoben hätten und einen der Ihren zum König machen wollten. Wieweit armenische Unabhängigkeitsbestrebungen damals verbreitet waren und als Vorwand dienen konnten, sei hier dahingestellt. In dem Gedicht des Yūḥanōn Qūfar und in den Zusammenfassungen von Barṣaum und Henno wird dieser Vorwurf als »lügnerisch« (*b-daḡlūtā*) bezeichnet. Interessant ist jedenfalls, daß dieser Gesichtspunkt bereits damals in einer Quelle auftaucht, die sicher nicht im Verdacht steht, die Verfolgungen rechtfertigen oder entschuldigen zu wollen.

Die Maßnahmen begannen nach dem zweiten Bericht Mattais am Freitag, dem 12. Oktober 1895. Der 12. Oktober nach gregorianischem Kalender war ein Sonnabend. Ob hier ein Irrtum vorliegt oder ob der Verfasser nach orientalischer Sitte

59 Vgl. auch Lepsius, Armenien und Europa 7 und 71f.

60 Lepsius, Armenien und Europa 50. Eine Bestätigung dafür, daß Schakir Pascha Schwiegersohn des Sultans war, habe ich nicht gefunden. B. Stein, Abdul Hamid II. Seine Familie und sein Hofstaat, Budapest 1901, nennt ihn nicht unter den Schwiegersöhnen (S. 111); er bezeichnet ihn als »Chef des Militärkabinetts« (S. 59).

am Abend bereits den nächsten Tag beginnen läßt, muß offenbleiben. Das Datum läßt sich anhand der anderen Quellen nicht bestätigen. Nach Lepsius begannen die Unruhen in Trabzon bereits am 5. Oktober und breiteten sich rasch aus.⁶¹ Wenn das Gedicht des Yūḥanōn Qūfar und der Vermerk in dem Lektionar als Anfang der Verfolgungen den 20. Oktober, also den 1. November des gregorianischen Kalenders nennen, so dürfte das nur für Diyarbakır gelten. An diesem Tag haben dort auch nach Lepsius die Übergriffe begonnen⁶². Aus anderen Berichten ist ebenfalls belegt, daß es in Urfa (d. i. Orhai, Edessa) ein zweites Mal zu Massakern kam, nämlich am 28. Dezember 1895.⁶³ Mattai nennt genau dieses Datum; er – oder sein Gewährsmann – verwendet hier also offenbar den gregorianischen Kalender. Nach Yūḥanōn Qūfar dauerten die Verfolgungen bis zum April 1896.⁶⁴ Mattai deutet aber am Schluß an, daß die Unsicherheit und Bedrückung noch im Jahre 1899 währte. Tatsächlich kamen die Christen dort nach 1895/96 nicht mehr zur Ruhe. Der traurige Höhepunkt war bekanntlich das Jahr 1915.⁶⁵

Im zweiten Bericht zählt Mattai die Vilajets bzw. Städte auf, die auch nach der Dokumentation von Lepsius betroffen waren. Yūḥanōn bar Qūfar nennt allgemein das Gebiet zwischen Hasankeyf und Sivas, also die Gegend nördlich des Tigris, und erwähnt dann noch Massaker in Edessa, Bitlis, Siverek (ܣܝܪܝܩ), Birecik (?; ܒܝܪܥܝܩ⁶⁶), Melitene und Sivas.⁶⁷

Zur Frage, wer die Verfolgungen durchführte, läßt sich allen Berichten nur wenig entnehmen. Genannt werden allgemein »die Muslime«, vor allem aber die Kurden. Mattai teilt am Anfang seines zweiten Berichtes mit, daß Schakir Pascha den »Richtern und Machthabern« den Befehl zur Tötung der christlichen Bevölkerung gegeben habe. Andererseits gibt Yūḥanōn bar Qūfar an, der verantwortliche Beamte in Diyarbakır, also der Wali, habe auf einen Brief des Patriarchen hin⁶⁸ seinen nachgeordneten Beamten telegraphisch befohlen, die Syrer zu ver-

61 Armenien und Europa 67.

62 Ebda. 18, 225. Ebenso de Courtois, *The Forgotten Genocide* 104-111.

63 Ebda. 123ff., 233.

64 Vgl. auch de Courtois, *The Forgotten Genocide* 111f.

65 Vgl. dazu insbesondere Yonan, *Ein vergessener Holocaust* (oben Fußnote 1). – Weitere Berichte über die Ereignisse des Jahres 1915 veröffentlichte O. Jastrow: *Die mesopotamisch-arabischen qaltu-Dialekte*, Band 2, Wiesbaden 1981, 175-187, 316-361. Eine kurze Notiz über die Verfolgungen 1915 von Isaac Armalet in der von ihm kopierten Handschrift *Monserrat Orient*. 31 hat Arthur Vööbus, *The Didascalia Apostolorum in Syriac*, I, Ausgabe, Louvain 1979 (= CSCO 175) 39* veröffentlicht. Die Hs. Jerusalem, Markuskloster 210 enthält einen kurzen Vermerk über die Verfolgungen. Vgl. ferner die Autobiographie des syrisch-orthodoxen Metropoliten Athanasius Jeshue Samuel, *Treasure of Qumran. My Story of the Dead Sea Scrolls*, Philadelphia/Pennsylvania 1966, 42ff.

66 Vgl. EI Band 1, Sp. 1233 s. v. Biredjik: »amongst the local population, Beledjik“. In Birecik fanden massive Verfolgungen statt, s. Lepsius, *Armenien und Europa* 20f., 67, 233.

67 Zu Birecik und Siverek vgl. auch de Courtois, *A Forgotten Genocide* 125.

68 Nach dem Bericht des Priesters ʿAbd al-Aḥad sollte der Brief durch einen syrischen Jungen (*laimō*) überbracht werden, der aber bereits auf dem Hinweg ermordet wurde (Demō zliḥō aaO

schonen. Der Wali, der bei Lepsius nicht gut wegkommt,⁶⁹ soll auch – nach dem Bericht Mattai – versucht haben, die geraubten Frauen und das Eigentum wiederzubeschaffen, freilich mit sehr geringem Erfolg. Mattai berichtet noch von einem weiteren Wiedergutmachungsversuch, nämlich der Anordnung des Sultans, daß die zwangsweise zum Islam übergetretenen Christen wieder zu ihrer früheren Religion zurückkehren könnten. Der folgende Satz deutet aber nicht darauf hin, daß dies ohne Schwierigkeiten möglich war. Ein Zeichen des guten Willens sollte wohl auch sein, daß der Sultan dem syrisch-orthodoxen Patriarchen einen Orden verlieh.

Die Zahl der armenischen Opfer bei Mattai (80 000) und bei Lepsius (etwa 88 000)⁷⁰ stimmt ziemlich genau überein. Angaben über die anderen getöteten Christen fehlen bei Lepsius.⁷¹

Noch einige sprachliche Bemerkungen zu den beiden Berichten des Mattai: Sie sind in syrischer Sprache verfaßt, enthalten aber eine Reihe von stilistischen Härten. Das mag damit zusammenhängen, daß die Muttersprache des Verfassers das Arabische war, möglicherweise aber auch damit, daß es sich offensichtlich nicht um eine ausgefeilte Darstellung handelt. Vor allem der zweite Text enthält mehrere kleinere Verbesserungen, Einfügungen und kurze Zusätze am Rand, übrigens ein weiterer Hinweis darauf, daß der Text von Mattai selbst stammt und er ihn nicht von einer anderen Stelle abgeschrieben hat. Bemerkenswert ist, daß sich mehrere Änderungen am Schluß finden, nämlich bei den Ausführungen zur Verantwortlichkeit des Sultans und seiner Kenntnis von den Vorgängen. Hier hat der Verfasser wohl um Formulierungen gerungen. Die folgende Übersetzung legt den geänderten und verbesserten Text zugrunde und kennzeichnet die ursprüngliche Fassung durch Kursivdruck oder geht auf sie in den Fußnoten ein. Die Übersetzung wird durch den manchmal unvermittelten Subjekts- und Tempuswechsel sowie die nachträglichen Änderungen erschwert. Daß Mattai überhaupt syrisch geschrieben hat, könnte damit zusammenhängen, daß er den verfänglichen Text für Nichtchristen unzugänglich machen wollte.

43; deutsche Übersetzung von Toro/Gorgis aaO 40). Ausführlicher de Courtois, *The Forgotten Genocide 107f.* nach Armalah bzw. einem Zitat daraus bei Mouawad, *Les syriaques occidentaux*.

69 Lepsius, *Armenien und Europa* 18, 49, 55f., 226.

70 Ebda. 247.

71 Yūhanōn bar Qūfar schreibt: »Über die Zahl der Getöteten wissen wir nichts, genau hat sie für uns niemand gezählt, ..., mehr als hunderttausend, nehmen wir an, außer den Frauen, welche die Heiden weggebracht haben, ohne daß wir es wissen.« (S. 159). – Zahlen der Opfer in Diyarbakır finden sich bei de Courtois, *The Forgotten Genocide* 110f.

(I.)

صوا هدا حنما¹ حلعنم مبعلا. وها وبللا هوابلا حفا لاؤهلا سمبنتلا
 مهقوما وابللا صهه نرقوما. هفجب وسجه غنطا ومعبنتلا وحتلا محققصلا ولا
 بجلحه صهه². هغنمه وبجلحه حصعبنتيا هجره حلتوهه هبامبهه مبنههه
 جم مبعبلا وهنطرا³ حبلا حصعبنتلا واهبب هواهوهه³: هوسبوههه⁴ مبعنتلا
 مهقوما فلا مبعبلا حصعبنتان محققصلا مبهه لا مبعبنتا هفجلحه انه⁵. اما
 وابللا مبعبنتا فجب قلحه انه⁵ طلا قسعا هلا نبههنا حبلا وبجلحه حرتا
 بقا هتعهوا هقوما هرحهقوما. هضف وبهه فبعصلا لا ملحهههه. هملبلا واهصه
 انه⁵. بحبا جم مذي هاللهه وبههههه حلم اتههههه مبعقلا ولا بامجهه فبقصلا
 هبههههه ح جم اتهنا وخنما وههقوما حركههههه وحنم نجللا اللهه هبقما همتعا
 اهصه.

خدا ابا جم فلا اما هملصلا وفجه حصعبنتلا هوا ورا⁶ هعبه ههوا. اه
 نبهنتلا مبلقون حنه امو بجللاه. هلا لجلحه حبههه وهنههههه جبالا املاه حلاهه الا
 محققصلا وهقوما. هصم وهننههههه هه بلنههههه جم اللهه اهصه.

1 Über der Zeile eingefügt.

2 Am Rand; ursprünglich und im Text: انه⁵.

3 Über der Zeile eingefügt.

4 Verbessert aus: هوسبوهههه.

5 Ursprünglich هههههه, verbessert zu انه⁵ (oder umgekehrt).

6 Wohl verbessert aus ههههههه.

(I.)*

(fol. 122a) In diesem Jahr im (*Monat*¹) Oktober² war Furcht und Zittern in allen Provinzen, Städten und Dörfern, in denen es Christen gibt. Sehr fürchtete sich der Rest der Christen, die unter den Muslimen waren, daß (diese) sie töten würden. Sie begannen, die Christen zu töten, ihre Häuser zu plündern und ihren Besitz niederzubrennen, von der Stadt Trabzon bis zur Stadt Amid (= Diyarbakır) und *Orhai* (= Urfa, Edessa) und *ihrer* Umgebung, Städte und Dörfer. Stadt für Stadt erhoben sich die Muslime gegen die Christen und ermordeten sie. Wo es Christen gibt, ermordeten sie sie zahlreich ohne Erbarmen und ohne Schonung, so daß sie die Männer, Frauen und Kinder, große und kleine, töteten. Denjenigen, der Muslim wurde, töteten sie nicht, und es waren wenig, die sie zum Islam brachten³. Wir erbitten von unserem Herrn und Gott, daß er über uns seine heiligen Hände ausstrecke, damit die Muslime uns nicht peinigen, und daß er uns errette aus den Händen der dreisten Kurden, durch die Fürbitte der Muttergottes Maria, der Propheten und der Heiligen. Amen.

Ich bitte jeden Bruder und Lehrer, der auf dieses vorliegende Werk stößt, wenn er einen Fehler findet oder einen Mangel, ihn gemäß seiner Kenntnis zu verbessern. Ihr möget nicht den Erbarmungswürdigen tadeln, der gesudelt hat, indem er kein Schreiber ist, sondern Verderber der Blätter. Wer vergibt, dem wird von Gott vergeben werden. Amen.

* Für die Durchsicht des Textes und der Übersetzung sowie wertvolle Hinweise bin ich Herrn Amill Gorgis, Berlin, sehr zu Dank verpflichtet.

1 Die Ergänzungen bzw. Verbesserungen der Hs. sind in der Übersetzung kursiv gesetzt.

2 Gemeint ist das im Kolophon der Handschrift genannte Jahr 1895 A. D.

3 Man erwartet eher: »Und es waren viele, die ...« (s. den zweiten Text).

(II.)

םוֹהוּ וְהוּא םוֹהוֹּ שֶׁעָפָה עַד־הֶלְהָא חֲבַי הַסְּעִיב בְּ עָבֻד נִיבְלִיֵּה עָאֵדָא חָלְעָא וְנִלְמַע
 וְנִפְגִּי חֲדָטְעָא. חִבְלָא עָבְדוּהּ בִּיגַן חַרְבְּהָא סַעְמַמָּא ¹ יַעֲפִי. סַעְפִּיֵּה וּבַיְבַב אִשְׁכָּא
 וְזַח. סַב אֵלָּא חַלְעָא מַעְבְּלָא לְחַדָּא, חַלְעָא בְּ יַעֲבָד מֵיִתָּא חֲזָחֵהּ, אִלְוֵהָ
 סַעְבַּתָּא לְחֵיִן אִפְתָּא ² חַלְעָא וְנָתָא סַעְחָבִיָּא וּבִיחְכָּי, חַלְעָא (122b) חֲדָטְעָא סַעְבַּתָּא.
 אִלָּא סַעְבַּתָּא יַעֲפִי בִּיגַן עַד־הֶלְהָא חַלְעָא סַעְבַּתָּא וְאִוְעִינָא. חֶלְעָא וְאִוְעִינָא בְּ זַעֵן
 וּבְעִיָּא חֲזָחֵהּ, מַעְסָה, חֲדָטְעָא סַעְבַּתָּא וּסְעָבִיָּא סַעְבַּתָּא חֲזָחֵהּ, חֲבַי הַסְּעִיב
 הַחֲרִיִּמְכֵי לָא זַחָא וּבִיחְכָּי חֲזָחֵהּ, עָבִי ³ וּבִיחְכָּי חֲזָחֵהּ. אֵלָּא הֶלְהָא בִּיגַן
 אִוְעִינָא אִסְוּא לְמִדָּאֵי אִלְפָא חֲדָטְעָא סַעְבַּתָּא חֲזָחֵהּ. סַעֵן חֲזָחֵהּ וּבִיגַן סַעְבַּתָּא חֶלְעָא אִסְוּ
 חֲזָחֵהּ ⁴ סַעְבַּתָּא אִלְפָּא אֵוּא מְבַחָּא ⁵ וּבִיחְכָּי. סַעֵן חֲזָחֵהּ וְתִבְנָא סַעְחָבִיָּא, אֵוּ
 חֲזָחֵהּ אִלְפָּא חֲזָחֵהּ. אֵוּעִי חֲזָחֵהּ, חֲזָחֵהּ וְאִוְעִינָא. אֵוּעִי חֲזָחֵהּ וְזָחֵהּ חֲזָחֵהּ אֵוּעִי
 אֵעִיֵּן מַעְבַּתָּא חֲזָחֵהּ אִלְפָּא סַעְבַּתָּא חֲזָחֵהּ אֵוּעִי חֲזָחֵהּ. אֵוּעִי חֲזָחֵהּ אֵוּעִי חֲזָחֵהּ
 וְזָחֵהּ אֵוּעִי חֲזָחֵהּ וּסְעָבִיָּא, אֵוּעִי חֲזָחֵהּ. אֵוּעִי חֲזָחֵהּ וּסְעָבִיָּא וּבִיחְכָּי וְזָחֵהּ
 וּסַעְבַּתָּא אֵוּעִי חֲזָחֵהּ וְזָחֵהּ אֵוּעִי חֲזָחֵהּ וּסַעְבַּתָּא וּסְעָבִיָּא וּבִיחְכָּי וְזָחֵהּ אֵוּעִי חֲזָחֵהּ
 אֵוּעִי חֲזָחֵהּ אֵוּעִי חֲזָחֵהּ וּבִיחְכָּי וְזָחֵהּ אֵוּעִי חֲזָחֵהּ אֵוּעִי חֲזָחֵהּ אֵוּעִי חֲזָחֵהּ
 חֲזָחֵהּ אֵוּעִי חֲזָחֵהּ. אֵוּעִי חֲזָחֵהּ וּבִיחְכָּי וְזָחֵהּ אֵוּעִי חֲזָחֵהּ אֵוּעִי חֲזָחֵהּ וּבִיחְכָּי
 חֲזָחֵהּ חֲזָחֵהּ. אֵוּעִי חֲזָחֵהּ וּבִיחְכָּי וְזָחֵהּ אֵוּעִי חֲזָחֵהּ אֵוּעִי חֲזָחֵהּ חֲזָחֵהּ וּבִיחְכָּי
 חֲזָחֵהּ חֲזָחֵהּ. אֵוּעִי חֲזָחֵהּ וּבִיחְכָּי וְזָחֵהּ אֵוּעִי חֲזָחֵהּ אֵוּעִי חֲזָחֵהּ חֲזָחֵהּ וּבִיחְכָּי
 חֲזָחֵהּ חֲזָחֵהּ אֵוּעִי חֲזָחֵהּ וּבִיחְכָּי וְזָחֵהּ אֵוּעִי חֲזָחֵהּ אֵוּעִי חֲזָחֵהּ חֲזָחֵהּ וּבִיחְכָּי
 חֲזָחֵהּ חֲזָחֵהּ אֵוּעִי חֲזָחֵהּ וּבִיחְכָּי וְזָחֵהּ אֵוּעִי חֲזָחֵהּ אֵוּעִי חֲזָחֵהּ חֲזָחֵהּ וּבִיחְכָּי
 חֲזָחֵהּ חֲזָחֵהּ אֵוּעִי חֲזָחֵהּ וּבִיחְכָּי וְזָחֵהּ אֵוּעִי חֲזָחֵהּ אֵוּעִי חֲזָחֵהּ חֲזָחֵהּ וּבִיחְכָּי
 חֲזָחֵהּ חֲזָחֵהּ אֵוּעִי חֲזָחֵהּ וּבִיחְכָּי וְזָחֵהּ אֵוּעִי חֲזָחֵהּ אֵוּעִי חֲזָחֵהּ חֲזָחֵהּ וּבִיחְכָּי
 חֲזָחֵהּ חֲזָחֵהּ אֵוּעִי חֲזָחֵהּ וּבִיחְכָּי וְזָחֵהּ אֵוּעִי חֲזָחֵהּ אֵוּעִי חֲזָחֵהּ חֲזָחֵהּ וּבִיחְכָּי

1 Das **a** ist nachträglich eingefügt.
 2 Darunter zwischen den Zeilen *חֲזָחֵהּ*.
 3 Es folgte ein freier Platz; offenbar ist dort ein Wort getilgt worden.
 4 Wohl auch verbessert, ursprüngliche Lesart nicht erkennbar.
 5 Am Rand nachgetragen.
 6 Über der Zeile eingefügt.
 7 Über der Zeile eingefügt.
 8 Handschrift: *סַעֵן*.
 9 Über der Zeile eingefügt.
 10 Am Rand eingefügt.
 11 Am Rand eingefügt.

(II.)

Dies geschah zur Zeit des Sultans ʿAbd al-Ḥamīd, als er seinen Schwiegersohn Šākir Pascha sandte, die Völker zur Ordnung zu bringen und zu befrieden. Mit List sandte er ihn von Byzanz fort, und heimlich verließ er (die Stadt). Er befahl ihm zu handeln, wie er wolle. Als er zur Stadt Trabzon am Meer kam, gab er allen Provinzen und Städten telegraphische¹ Nachrichten, an die Richter und Machthaber, daß sie alle (fol. 122b) christlichen Völker töten sollten. Es war aber (nur) ein Befehl ergangen vom Sultan gegen die Gemeinschaft der Armenier, wegen der Armenier, weil sie wollen, daß sich einer von den Ihrigen zum König über sie erhebe und sie ihr (eigenes) Haus errichteten, und der Sultan ʿAbd al-Ḥamīd der Osmane² nicht will, daß sie über ihr Haus herrschen – befahl er, sie zu töten. Es wurden von den Armeniern ungefähr achtzigtausend in den Städten und Dörfern getötet, und von unserem Volk, den Syrern, ermordeten sie *nach sicherer Erkenntnis*³ ungefähr fünfundzwanzigtausend, und von dem Volk der Chaldäer und den übrigen wurden auch (noch welche) getötet. Der Grund für sie war das Volk der Armenier. Dies geschah am Freitag, dem 12. Oktober im Jahre 1895 A. D.⁴ in den Provinzen und Städten Trabzon, Erzerum, Bitlis und Siverik und den Dörfern in ihrer Umgebung *und in Orhai* (= Edessa); ferner in Amid und den Dörfern in der Umgebung, in den Dörfern bei Mardin, Seert, Urfa (= Edessa), Ḥarput, Melitene (= Malatya), Mar^caš und Abšariyā⁵ und allen Provinzen *und Dörfern*, deren Name Anatolien (?) ist, bis Gōzartō d-Qardū (= Cisre). Die, die getötet wurden, wurden getötet; der, der Muslim wurde, trat zum Islam über⁶; und der, der sich verbarg, um nicht getötet zu werden, dessen Häuser plünderten sie. Sie zerstörten viele von den Kirchen *und Häusern*. Dies ist, was das Volk der Kurden machte, die keine Barmherzigkeit haben; sie plünderten die Häuser der Christen, die *Bazare und Läden*; und die von ihnen, die am Leben blieben, waren nackt, und sie haben keine Nahrung, kein Brot und nichts anderes zum Essen.

Es waren der Patriarch und die Bischöfe *der Syrer* und das gläubige

1 Darunter zwischen den Zeilen der Zusatz: »mithilfe der Elektrizität« (eigentlich »Blitz«).

2 *al-ʿUsmillī*; wegen des arabischen Artikels *al-* wohl eine volkssprachliche Form des arabischen *al-ʿUṣmānī* »der Osmane«, vielleicht vom türkischen *ʿoṣmānlı* (vgl. EI² VIII 190) / *osmanlı*.

3 Der Text ist durch Einfügungen verändert. Vielleicht ist auch gemeint: »soweit man weiß«.

4 Wohl nach dem julianischen Kalender, vgl. die Einleitung.

5 Das Gebiet nördlich von Hasankeyf, das frühere syrisch-orthodoxe Bistum Zargal.

6 Gemeint ist wohl: »ein Teil wurde getötet, ein Teil trat zum Islam über« (= Paronomasie).

مدهم^١ وبعده، ورا هتلا حلقها جم مبدتلا مبعوه^٢ لالحم وعينه جم جصا
 مدهمجا مبعبتلا حقا^٣ اؤولا مبعوما مقللا^٤ ولا حصا بهما طاحريا وحا
 حوبلا. هات طاحوه مبدتلا بهلا رجبلا لاؤمبلا^١ بعب فسمبلا جم فحلحا
 وبعده^٢ جصا لاؤمبلا. مقلله انفا حزه حلتته^٣ مبقصته^٤ جم عقمما
 مسته^٢ مضمه موقسه^٣ مقلحا وبرت مبعوما حفه جم عتعه^٤ جم اتحلا
 موقا^١ ملام موقا رجبلا ولاؤام موقا^٢ مت حصا مبعبلا جعبا اقوه^٣ حصن.
 بهما حلا فلا حصا وتسهلما^١ احريا مقللا حقا مبدتلا^٢ اؤولا مقلطا. مضم
 وعبه جم جمللا بهما فبعصلا. مقلتا^١ اعلمه جم تسهلما مبعوما مبدتلا
 جم وسجلته^٢ جم مقللا مبعلا. مضم جبالا مبعلا^٣ اؤمه. جصا وبقوه
 بعبه^٤ جم جمللا مقللا. مضم^١ ولاقوب مقللا مبعلا (123a) جره حقه
 منته م مبقصته^٢ وحصاه جصا حيتلا^٣ وابل حيتله^٤ هلا عجمه حوه^١ جوم
 واصلح^٢ هلا حقهقا^٣ وحصم. مبلحه حلا^٤ اؤحا طلا لامبلا حلا جفنا. مضم
 مقللا حنوا موقا^١ مالحا^٢ بهما حوه وغبلا مقللا مبعلا. غنبه وبعده^٣.
 مقللا^٤ مقلتا^١ جمه جبعه^٢ حله^٣ و^٤ مقلتا^١ وبعده^٢ جم مبعلا. مبلحه جم
 مقللا موقا^١ مقلتا^٢ وابل مبدتلا مبعوما^٣ لالحم^٤ و^١ مقلح^٢ حلتته^٣
 مقلتا^٤ حرتوما مقلحه^١ روقلا^٢ لالحم^٣ وبعده^٤. بهما^١ م^٢ مقللا^٣ حلتحيم^٤ هلا
 ابل حوه^١ مقلحلا^٢ وبعده^٣ مقلحه^٤ مضمه^١ مبلحه حلا^٢ اؤحا. مقلح
 بهما^٣ مضم^٤ مقلتا^١. بهما^٢ بعب^٣ مقلحلا^٤ اؤم مقلتا^١ مضم^٢ حوه^٣ وبقا
 جم لالحم^٤ وابل^١ حله^٢ مقللا^٣ مضمه^٤ حله^١. فبي مقللا^٢ اؤم^٣ ايت
 مقللا^٤ مقللا^١ و^٢ مقللا^٣ مقللا^٤. مقلتا^١ مقللا^٢ مقللا^٣ مقللا^٤
 جم^١ مقللا^٢ بهما^٣ مقللا^٤ مقللا^١ مقللا^٢ مقللا^٣ مقللا^٤ مقللا^١ مقللا^٢ مقللا^٣ مقللا^٤
 حله^١ مقللا^٢ مقللا^٣ مقللا^٤ مقللا^١ مقللا^٢ مقللا^٣ مقللا^٤ مقللا^١ مقللا^٢ مقللا^٣ مقللا^٤
 مقللا^١ مقللا^٢ مقللا^٣ مقللا^٤ مقللا^١ مقللا^٢ مقللا^٣ مقللا^٤ مقللا^١ مقللا^٢ مقللا^٣ مقللا^٤
 مقللا^١ مقللا^٢ مقللا^٣ مقللا^٤ مقللا^١ مقللا^٢ مقللا^٣ مقللا^٤ مقللا^١ مقللا^٢ مقللا^٣ مقللا^٤

1 Handschrift: رجبلا لاؤمبلا (mit Dreierpunkten darunter, welche anzeigen, daß die Reihenfolge der Wörter umgestellt werden soll).

2 Über der Zeile eingefügt.

3 Über der Zeile eingefügt.

4 مقللا^١ مقللا^٢ مقللا^٣ مقللا^٤ am Rand nachgetragen.

Volk, die Geld, Getreide und Kleidung in den Städten sammelten und (es) denen schickten, die übriggeblieben waren vom gläubigen christlichen Volk in allen Provinzen und Dörfern, weil das ganze Volk in großer Bedrängnis und Furcht war.

In der Stadt Orhai erging ferner ein zweites Mal ein Befehl vom König, das Volk der Armenier zu töten. Sie töteten sie und plünderten ihre Häuser und ihre Habe aus den Bazaren *und Läden*; sie zerstörten ihre Dörfer, und alles, was gepflanzt war in den Dörfern, rissen sie aus dem Boden, Bäume, Saaten und dergleichen. Dieses zweite Mal geschah am 28. Dezember im Jahre 1895 A. D.

Es bestand beim ganzen Volk der Christen Bedrängnis und Kummer, in allen Städten, Provinzen und Ortschaften. Der, welcher von der Tötung verschont blieb, wurde Muslim; viele von den Christen in den Dörfern und Städten traten zum Islam über, wegen ihrer Furcht vor der Tötung und dem Schwert; und wegen der Plünderung und Verwüstung nahmen sie den Islam an, um sich zu retten vor der Tötung und der Plünderung. Wenn einer sich rettete vor der Tötung und dem Schwert, (fol. 123a) plünderten sie seinen ganzen Besitz und seine Habe, die in seinem Haus war, bis zum Getreide, das in seinem Haus war, und sie ließen ihnen nichts zum Essen zurück und keine Kleider zum Anziehen. Sie saßen auf der Erde, ohne Teppiche auf dem Boden. Wegen der Menge an Hagel, Kälte und Schnee, die es in diesem Jahr gab, war es sehr hart. Sie begannen zu sterben, weil sich viele in die Berge und Höhlen geflüchtet hatten, um dem Schwert zu entfliehen. Sie starben vor Hunger und Kälte. Die Reichen, die es in den Städten und Dörfern gibt, jene, die in ihren Häusern die Armen und Bedürftigen aufnehmen und denen Almosen geben, die sie nötig haben, wurden plötzlich (selbst) nackt und haben keine Nahrung, um sich zu sättigen und ihren Magen zu füllen, und saßen auf der Erde. Statt daß sie den Bedürftigen (etwas) gaben, erbaten sie Nahrung wie die Armen und erbaten Hilfe von denen, in deren Herzen Barmherzigkeit ist und die sich ihrer erbarmen. Rette uns, Gott der Herr, aus den Händen der Frechen und Mörder, die Blut völlig grundlos vergießen.

Der Patriarch von uns Syrern, Ignatios ^cAbd al-Masih, war in der Stadt Amid, und nachdem die Tötung aufgehört hatte, ungefähr am dritten Tag, schickte er *eine Botschaft an den Machthaber* und forderte Soldaten an, die über die Christen wachen sollten, die bei der Tötung übriggeblieben waren. Der Machthaber schloß eine Vereinbarung mit unserem Patriarchen und sagte zu ihm: »Alles was über dein Volk gekommen ist durch den Raub von Frauen, Töchtern und Kindern, ich werde nach ihnen schicken, und sie werden zu dir (zurück)kommen; alles, was sie geplündert

اوه قصه جده¹. عهلا له مع وهلا فتسهل لعهلها. هغهب فلهلا وعهب
 فهنه اب حلا او الهلا اوس جهلا فلهل بغيو جده مدهلا فههلا
 حم امرتجا هنبلا ده هغهب وبضع جلا مع مقلملا² الا مع الكا لا الهه¹
 م. ههه واره اوه. ههه فههلا مع هههلا اله واهي مع وسلاه ومع
 هلا ههه هلاه وهه². هغهب وهههه ههلا لهلا. هههلا
 واله³ هههلا بغيو بهلا مههلا هههههه² ومع خم هههههه¹ حلا
 هههههه..

ههلا وهه وهه ههههلا وبه لا به⁴ وهه. هلا وهه ههه⁵ وهه هلا هههههه.
 وهه ههههلا م لا هه وههههلا جهلا وههههههلا جهلا وهههههه
 وهههههه م م جهه لهه⁶. آهه هههه ولا جهه ههه⁷. نهلا هههه.
 هههلا ههه لا بههه م م وهه⁴ هه هه. هلا اله ههه ههههههلا هلا
 هاهههه هلا هههه..

هههلا ههه اهه³ نهه م جههلا ههههههلا ههه مقلملا ههه ههه
 ههه ههه: هههه هههههله الهه الهه⁸ وهههههه

1 Am Rand nachgetragen; im Text: له.

2 مهههلا له verbessert zu مهههلا.

3 مهههلا وههههههلا zwischen den Zeilen eingefügt; ursprünglich: وههههههلا (ههه).

4 مع له gestrichen.

5 Verbessert aus م.

6 Ursprünglich هههههههه.

7 له م م وهه⁴ لا له م م وهه⁴ am Rand nachgetragen; im Text: له م م وهه⁴ anschließend zwei oder drei Wörter ausradiert.

8 له م م مههههههههه.

haben von deinem Volk, werde ich ihm zurückerstatten, weil du einer von denen bist, die dem Sultan gehorsam sind.« Der Machthaber begann, wo immer der Patriarch hörte, daß eine Tochter oder Frau an einem bestimmten Ort (fest-) gehalten werde, deswegen mit Boten einen Befehl zu schicken, (sie) ihm zu bringen, und er begann, das Geplünderte bei den Muslimen einzusammeln. Aber von tausend kam nicht (einmal) eins zurück¹, und was weg war, das war weg.²

Es erging ein Befehl vom Sultan: »Wer zum Islam übergetreten ist aus Furcht vor der Tötung, soll zu seinem früheren Bekenntnis zurückkehren.« Sie begannen allmählich zurückzukehren.

Der König, *das heißt* der Sultan, schickte den ersten (höchsten?) Orden an unseren Patriarchen, mit dem Siegel, mit allem Gepränge.

Alles dies, was geschah, weiß unser Sultan nicht³; er gibt nicht bekannt, was seiner Herde geschah (?). Weil der Sultan keinen Befehl gesandt hatte wegen der Tötung der Christen, sagte er, als (?) man (davon) hörte und ihn fragte: »Was hast du in deinem Reich gemacht?«, zu ihnen: »Ich habe nichts gemacht«⁴, antwortete er ihnen. Bis jetzt wissen wir nicht, was geschehen wird wegen dessen, was geschehen ist. Es ist kein Frieden in den Städten und auf den Wegen und unter uns.

*[Das Folgende ist offenbar ein späterer Zusatz:]*⁵

Bis zum Jahr 1899 A. D. sitzen die Christen in Furcht unter den Muslimen. Sie haben überhaupt keine Macht⁶; und alle sind in der Gewalt der Muslime.

1 Im ursprünglichen Text: »brachte er nicht eins«.

2 Zum Erfolg der Wiedergutmachungsmaßnahmen vgl. Lepsius, Armenien und Europa 88f.

3 »wußte nicht« ist in der Handschrift gestrichen.

4 Im Text: »Es ist nichts geschehen«. »Ich habe nichts gemacht« ist am Rand nachgetragen. Danach sind einige Wörter getilgt.

5 Vielleicht entstanden gleichzeitig die oben erwähnten Veränderungen und Verbesserungen im Text.

6 Wörtlich: »Wort«.

Leslie S. B. MacCoull

The Prophecy of Charour

“Monastics in the declining age
seldom follow the precepts.”

– *The True Dharma Eye: Zen Master Dōgen’s
Three Hundred Kōans* (Boston 2005) 173.

Folios 16r-20v of Pierpont Morgan Library Coptic MS. M586,¹ dated by its scribal colophon to 9 October A. D. 844,² contain a unique text³ that has hardly been studied at all since its publication fifty years ago.⁴ Many points in and aspects of this problematic piece of Coptic prose remain to be elucidated, including its form, genre, and date. It deserves to be regarded as more than just a philologists’ playground of strange words.⁵

In the display-script title on fol. 16r the text proclaims its own designation:⁶ “These are the words of the prophecy (ΠΡΟΦΗΤΙΑ) which Apa Charour (ΒΑΡΟΥΡ) prophesied (ΠΡΟΦΗΤΕΥΕ) about the neglect (ΑΜΕΛΙΑ) that happened in the ΚΟΙΝΩΝΙΑ of Pbow.”⁷ So we are dealing with that well-known phenomenon, a ‘prophecy’ after the fact. The word ‘neglect’ further alerts us to the import, the moral, of the text: that things are not what they used to be (they

- 1 Catalogued as no. 174 in L. Depuydt, *Catalogue of Coptic Manuscripts in the Pierpont Morgan Library*, 2 vols. (Leuven 1993) 1:360-362 (esp. 360-361), 2: plates 290-291.
- 2 Phaophi 12, indiction 8, ‘year by times’ [i. e. Hijra] 230, from Diocletian 561: Depuydt, *Catalogue*, 1:361 (not ‘AM’); A. van Lantschoot, *Recueil des colophons des manuscrits chrétiens d’Égypte* (Louvain 1929) 8-10 (no. IV); read by the present writer from *Bybliothecae Pierpont Morgan Codices Coptici photographice expressi* (Rome 1922) 51: pl. 43; date verified according to R. S. Bagnall / K. A. Worp, *Chronological Systems of Byzantine Egypt*, 2nd ed. (Leiden 2004) 159, 305.
- 3 A stray fragmentary witness was reported fifty years ago from the Coptic Museum in Cairo, but now seems untraceable: L. Th. Lefort, *Œuvres de S. Pachôme et de ses disciples*, CSCO 159-160, Scr. Copt. 23-24 (Louvain 1956) 1:xxx, cf. xviii, xxi.
- 4 Lefort, *Œuvres*, 1: 100-104 (Coptic text), 2: 100-108 (French trans.). See E. Wipszycka, “Contribution à l’étude de l’économie de la congrégation pachômienne,” *Journal of Juristic Papyrology* 26 (1996) 167-210, here 196-201, who accepts (p. 173) the text’s having been composed at the end of the fourth century; as do J.-L. Fournet and J. Gascoü, “Moines pachômiens et batellerie,” in *Alexandrie médiévale*, 2, ed. C. Decobert, *Études alexandrines* 8 (Paris 2002) 3-25, here 17 n. 53.
- 5 Depuydt, *Catalogue*, 1: 361; cf. Lefort, *Œuvres*, 2: 100 n.
- 6 And yet Wipszycka, “Économie,” 196-197 calls it ‘Apocalypse’. Cf. R. Sharpe, *Titulus* (Turnhout 2003) 21-28; and now P. Buzi, *Titoli e autori nella tradizione copta* (Pisa 2005) 44 (no. 0092), 97 (though her typology would imply an early date, which I think untenable).
- 7 Lefort, *Œuvres*, 1: 100; *Codices Coptici*, 51: pl. 33; Depuydt, *Catalogue*, 1: 360.

never are). What is this ‘prophecy’ text doing in its manuscript context, as well as in its scribal context and its historical context if we can discern it?

The scribe and his productions

The manuscript of which the Prophecy of Charour (hereafter PC) is the third and final item was copied by a scribe named Zacharias. He describes himself as “I, Zacharias, most humble priest and copyist [lit. ‘calligrapher’, **ΓΑΛΙΟΓΡΑΦΟΥ**], servant (**ΔΟΥΛ{Λ}ΟC**)⁸ of the holy monastery of the mount of Kalamon [Qalamun], Amen.”⁹ Before this signature and the dating clause, which are in Greek-type script, he wrote in his regular Coptic hand a prayer for the donor, who had commissioned the volume, one Epima.¹⁰ It reads: “With God.¹¹ My holy fathers, bless me; I make obeisance to the dust of your holy feet.¹² Everyone who will read aloud from this book, remember our God-loving brother Papa Epima the son of the late God-loving Papa Damiane, who [D.] by God’s mercy and trust administered (**OIKONOMEI**) his life according to His holy will, and completed his end well in the midst of his brothers; and may He have mercy on him in His kingdom. He [E.] took the care and trouble to give it in to the *topos* of the holy Archangel Michael, the monastery of Ho[a]ntoou, for the salvation of his soul.”¹³ Thus Epima commissioned a scribe from the nearby Qalamun monastery to copy a book that was to be donated to the library of the Archangel Michael monastery at Phantoo.¹⁴ Zacharias adds a request for himself too: “And bless me; I too make repentance of my little handiwork. Remember me, and may God have mercy on me

8 Is this a calque of the legal term **ΒΛΟΥΟΝ** or **ΖΜΖΛ**, ‘servant’, meaning a person donated and/or tied to a monastery – a status on which much legal scholarship has been expended? See T. S. Richter, *Rechtssemantik und forensische Rhetorik: Untersuchungen zu Wortschatz, Stil und Grammatik der Sprache koptischer Rechtsurkunden* (Leipzig 2002) 372-373. For a different region of Egypt cf. A. Biedenkopf-Ziehner, *Koptische Schenkungsurkunden aus der Thebais* (Wiesbaden 2001), and A. Papaconstantinou, “Θεία οίκονομία: les actes thébains de donation d’enfants ou la gestion monastique de la pénurie,” *Travaux et Mémoires* 14 (2002) 511-526.

9 van Lantschoot, *Colophons*, 10; *Codices Coptici*, 51: pl. 43.

10 Probably the same person as the Epima who four years later (in A. D. 848) copied MS. M583, then wrote and annotated MS. M588, and by A. D. 889/90 had commissioned MS. M580: cf. Depuydt, *Catalogue*, 1: 329 n. 5 (under no. 165 [MS. M583]); van Lantschoot, *Colophons*, nos. V, VI, XIV.

11 The remarks of Ph. Luisier, “Cὺν θεῷ». Signification et destin d’une formule d’invocation en Égypte,” in *Κορυφαίω ἀνδρί: Mélanges offerts à André Hurst*, ed. A. Kolde et al. (Geneva 2005) 339-346 (esp. 341 n. 15, 343 n. 35), do not take sufficient account of the invocation formulae as in Bagnall/Worp, *CSBE* 2, 99-109, 290-299.

12 Known as an epistolary formula: A. Biedenkopf-Ziehner, *Untersuchungen zum koptischen Briefformular* (Wiesbaden 1983) 94 (d); cf. 100, 245-246. Examples are P.Mon.Epiph. 216 and O. Crum 93.

13 van Lantschoot, *Colophons*, 9-10; *Codices Coptici*, 51: pl. 43; Depuydt, *Catalogue*, 1: 361.

14 S. Emmel, “The Library of the Monastery of the Archangel Michael at Phantoo (al-Hamuli),” in *Christianity and Monasticism in the Fayoum Oasis*, ed. G. Gabra (Cairo 2005) 63-70.

at His fearsome judgment-seat (**ΒΗΜΑ**). Amen, So be it.” His phraseology is that familiar from both documentary and literary copyists of early medieval Egypt.¹⁵

Two other items make up this manuscript: first, a martyrdom of St. Theodore Stratelates (fols. 1r-7v),¹⁶ and second, a martyrdom of Sts. Cosmas and Damian (fols. 8r-15v).¹⁷ Stephen Emmel has discerned that the miscellany-type volumes from the Phantou monastery library tend to have their contents arranged in chronological order according to feast day.¹⁸ Therefore we ought to look for a date – one connected possibly with Pachomian monasticism? – that falls later in the calendar than feasts known for Theodore and Cosmas, as a peg on which to hang the PC.

Two and a half years earlier, on 8 March A. D. 842, our Qalamun scribe Zacharias had also¹⁹ finished copying a multiple work that was to be donated to the same Phantou monastery: Pierpont Morgan Library Coptic MS. M588,²⁰ a collection of texts in honor of the popular St. Mercurius.²¹ At the end of this earlier production (on fol. 31r) he again signs in Greek-type script, designating himself as “I, Zacharias, most humble, both priest and copyist [Γ.] of the holy monastery of Kalamon,” and names a colleague, Paso[n] (‘my brother’)²² Apaêou, “likewise copyist [ΚΑΛΙΟΓΡΑΦΟΥ] of Heracleopolis (or: of the Heracleopolite)²³ and brother [ΔΔΕΛΦΟΥ] of the same, servant [ΔΟΥΛΟΣ] of the same.”²⁴ So at first Zacharias worked as half of a duo,²⁵ and then later alone.

15 See H. Förster, *Wörterbuch der griechischen Wörter in den koptischen dokumentarischen Texten* (Berlin–New York 2002) 134 s. v. **ΒΗΜΑ**; also the index in van Lantschoot, *Colophons*.

16 Depuydt, *Catalogue*, 1: 360. See A. Papaconstantinou, *Le culte des saints en Égypte: des Byzantins aux Abbassides* (Paris 2001) 96-100. (Cf. BHG 1750-1752, but not the same.)

17 Papaconstantinou, *Culte des saints*, 129-132; M. van Esbroeck, “La diffusion orientale de la légende des saints Cosme et Damien,” in *Hagiographie, cultures et sociétés IVe–XIIe siècles* (Paris 1981) 61-77. (Cf. BHG 372-373, 376-379, but again not the same.)

18 Emmel, “Library,” 65.

19 Cf. Y. N. Youssef, “The Monastery of Qalamun during the Fourteenth and Fifteenth Centuries,” in *Fayoum Oasis*, ed. Gabra, 91-102, here 91 with 101 n. 2.

20 Catalogued as no. 126 in Depuydt, *Catalogue*, 1:253-257, 2: plates 109-112. The dating clause gives Phamenoth 12, indiction 5, from Diocletian 558, ‘year by times’ [Hijra] 227 (note the reverse order): Depuydt, *Catalogue*, 1: 255 (not ‘AM’); van Lantschoot, *Colophons*, 7 (no. III); *Codices Coptici*, 29: pl. 61 (fol. 31r); for date cf. Bagnall/Worp, *CSBE* 2, 162, 305.

21 Papaconstantinou, *Culte des saints*, 145-146. (Cf. BHG 1274-1276; CPG 2969, 3515.)

22 Restoration of the nu by the present writer. For this location see S. J. Clackson, *Coptic and Greek Texts relative to the Hermopolite Monastery of Apa Apollo* (Oxford 2000) 16-17.

23 Not far south of the Fayum.

24 I. e. of the same monastery, Qalamun.

25 The invocation on fol. 31r reads at first: “God of the spirits and Lord of all flesh [the formula of liturgical origin more familiar from gravestones], bless the God-loving brothers who took care for the commemoration of the holy Mercurius. They provided the account of his martyrdom and his miracles; in their taking trouble they gave them in to the *topos* of the holy Archangel Michael of Hantou, that abides in the vine [John 15:4].” (Pace van Lantschoot, *Colophons*, 7 n. 10, this is comprehensible.) Both brothers are referred to as alive in 842; perhaps one was deceased by 844.

St. Mercurius for his part is commemorated on 25 Hathyr,²⁶ so his martyrdom and two encomia on him would all pertain to that feast. What about the succession Theodore – Cosmas – the PC that obtains in MS. 586? For the first two, the usual feast days are 20 Epeiph (14 July [Julian]) and 22 Hathyr (18 November [J.]) respectively.²⁷ That is a big gap; and what occasion might follow in the calendar for the PC to fit – if the pattern of chronological succession holds for this MS. and was followed by the scribe Zacharias? There is also a feast of the consecration of the basilica – healing site, pilgrimage goal – of the ‘fee-free’ medical saints Cosmas and Damian, on 22 Payni (16 June [J.]).²⁸ And there is a special feast for the day St. Theodore – conflated in the Egyptian fashion with his homonym the Tiro of Euchaita – killed the dragon: 18 Payni (12 June [J.]).²⁹ So, if the pattern indeed holds, we are probably dealing with an ordering of Theodore / 12 June – Cosmas and Damian / 16 June – somebody or something in possibly late June to early July. The obvious feast for a text connected explicitly with Pbow would be that of St. Pachomius,³⁰ but he comes earlier, on 14 Pachon (9 May [J.]) – so in that case the order would be broken.

I suggest the feast of Cyril of Alexandria, who shared a feast day with his sixth-century successor Theodosius in late-ninth-century Fayum usage on 3 Epeiph (27 June [J.]).³¹ Attention has recently been drawn to Cyril’s letter to Calosirius of Arsinoe and the stress that patriarch laid on the importance of monastic work.³² Cyril utilizes, as does the ‘prophetic’ putative author Charour (M586, fol. 20v), the Pauline stricture “Whoever does not work does not eat” (2 Thess. 3:10-11). We shall see below how strongly the PC concentrates on that very subject – in its own

26 21 November (Julian). See Depuydt, *Catalogue*, 1: 254 with n. 1.

27 Depuydt, *Catalogue*, 1: 360.

28 M. De Fenoyl, *Le sanctoral copte* (Beirut 1960) 163. This was probably the church at Cyrrhus: see I. Shahid, “Arab Christian Pilgrimages in the Proto-Byzantine Period (V-VII Centuries),” in *Pilgrimage and Holy Space in Late Antique Egypt*, ed. D. Frankfurter (Leiden 1998) 373-389, here 380-382.

29 According to the typika of Shenoute’s monastery: Papaconstantinou, *Culte des saints*, 99. More research is needed on how the usages of this prestigious house spread to other monasteries in other regions of Egypt.

30 He was depicted in the decorative program of a mid-tenth-century church in nearby Tebtunis (Touton), together with St. Theodore Stratelates and St. Mercurius: C. C. Walters, “Christian Paintings from Tebtunis,” *Journal of Egyptian Archaeology* 75 (1989) 191-208 esp. 193-194, 196, and plates XVI-XXVIII esp. XVII-XVIII, XX; R. W. Boutros, “The Christian Monuments of Tebtunis,” in *Fayoum Oasis*, ed. Gabra, 119-131, here 127.

31 Attested by Pierpont Morgan Library Coptic MS. M575 (no. 58 in Depuydt, *Catalogue*, 1:107-112), an antiphonarium donated to the St. Michael monastery at Phantou by A. D. 892/93: fols. 65v-66r (St. Pachomius occurs on fol. 64r). See M. Krause, “Das koptische Antiphonar aus dem Handschriftenfund von Hamuli,” in *Ägypten – Münster: kulturwissenschaftliche Studien*, ed. A. I. Blöbaum et al. (Wiesbaden 2003) 167-185, here 179; Depuydt, *Catalogue*, 1: 110.

32 S. J. Davis, “Biblical Interpretation and Alexandrian Episcopal Authority in the Early Christian Fayoum,” in *Fayoum Oasis*, ed. Gabra, 45-61, here 51, 58-59 on Fayoum monks who refused to work.

way. The PC might well have been read out at St. Michael's – its oral qualities are instantly perceptible – on Cyril's feast day on the calendarically fitting 27 June.³³

The putative author

Since the *editio princeps* it has been taken for granted that the person who composed the PC text was, or was supposed to be, identical with the 'Karour' (Καρούρ) who appears (§25) in the Pachomian text known as the *Letter of Ammon*.³⁴ In fact this is extremely problematic. In Coptic the name begins with the letter chima (Ϫ), in Greek with a kappa. The Greek text (Goehring, *Letter of Ammon*, 147) tells us that near the city of Ptolemais in the Thebaid (Upper Egypt) was a monastery that had been founded by Pachomius's third successor Theodore (superior A.D. 351-368).³⁵ One of its monks was Καρούρ ὀνόματι, ὃ λέγεται παρὰ Θηβαίσις κολοβός: "one named Karour, which means dwarf among the Thebans."³⁶ Notwithstanding a proposed etymology of the Coptic **ϪΑΡΟΥΡ** from **ϪΡΩϪ**, 'to be diminished [or short / crippled]',³⁷ a much easier and more straightforward meaning immediately comes to mind. The Coptic word **ΚΡΟΥΡ** means 'frog' (Crum, *Coptic Dictionary*, 117a),³⁸ and whether spelled with or without an alpha it is attested as a personal name since at least the fifth century, if not since Roman times.³⁹ Metathesis of kappa and chima is so well known and

33 In addition, it seems that Qalamun, where our scribe Zacharias was from, was well thought of by its neighboring monastery of Phantou; not only Samuel of Qalamun himself but also the consecration of the Qalamun church have feast days attested in MS. M575, the antiphonarium (8 Choiak [4 December J.] and 13 Choiak [9 December J.] respectively): fols. 1v-2v of the Berlin fragment and 24r-25v of the New York codex (Depuydt, *Catalogue*, 1: 108-109; Krause, "Antiphonar," 176, 179).

34 See J. E. Goehring, *The Letter of Ammon and Pachomian Monasticism*, PTS 27 (London - New York 1986) 147-148 (Greek text), 175 (Eng. trans.), 270-273 (commentary). Goehring notes the identification by Lefort (271, where he observes that this is also the only occurrence of this character/name in monastic literature); this is accepted by Depuydt, *Catalogue*, 1: 361 ("Charur").

35 J. E. Goehring, "New Frontiers in Pachomian Studies," in idem, *Ascetics, Society, and the Desert: Studies in Early Egyptian Monasticism* (Harrisburg 1999) 162-186, here 167-172.

36 Trans. Goehring, *Letter of Ammon*, 175. The *Letter* does indeed occasionally note what its writer takes to be peculiarities of Theban / Upper Egyptian speech (i. e. Sahidic Coptic): §17 (136, 168, 247-248).

37 Goehring, *Letter of Ammon*, 271, citing Crum, *Coptic Dictionary*, 829b for κολοβός.

38 Cf. W. Brunsch, "Index zu Heusers 'Personennamen der Kopten'," *Enchoria* 12 (1984) 119-153, here 129 (Heuser pp. 21, 74: 'Frosch').

39 F. Preisigke, *Namenbuch* (Heidelberg 1922, repr. Starnberg 1988) 166, 187; D. Foraboschi, *Onomasticon Alterum Papyrologicum* (Milan 1971) 160, 173; W. Brunsch, "Index der koptischen und griechischen Personennamen in W. E. Crums *Coptic Dictionary*," *Enchoria* 13 (1985) 133-154, here 136 (no. 46), 146, 150, 151; see also CO 132 and M. Hasitzka, "Namen in koptischen dokumentarischen Texten" [online], s. v. **ΚΑΡΟΥΡ**, **ΚΡΟΥΡ**. Cf. J. Gascou and L. MacCoull, "Le cadastre d'Aphroditô", *Travaux et Mémoires* 10 (1987-88) 140 I. 118.

abundantly attested⁴⁰ that it can be disregarded here; and for that matter it is easy to understand how a perhaps short or imperfectly formed person could get the moniker ‘frog’. In addition, the frog was a symbol of resurrection in Egyptian Christianity, coming up out of the Nile mud as it did.⁴¹ What better name to give the putative author of a ‘prophecy’ of how bad things at Pachomius’s monastery were going to get? – a ‘prophecy’ formulated in what seem to be difficult times for monasticism in Egypt. The Karour in the *Letter of Ammon* is a monk known for τῶν ἐκκλησιαστικῶν δογμάτων ἀκρίβεια (Goehring, *Letter of Ammon*, 148; “exactness of ecclesiastical doctrines” [175]), whose ‘good death’ in spite of his other faults is clairvoyantly seen at a distance by Theodore in a vision (272-273). It would seem that this not unfamiliar name, Karour, in an alternate spelling with chima, was appropriated by the Coptic-language composer of the PC for his lamenting ‘prophet’, a figure who will insist on exactness of observance.

The form

No one has yet noticed that the PC text, full of strange words as it is, is composed in a striking form, one well suited to recitation out loud. The first part⁴² consists of twenty-five formulations I have myself thought of as ‘Jabberwocky conundrums’ – ‘Jabberwocky’ since they often use those strange words. They follow a pattern that goes: metaphor | linking signifier (always **ΕΤΕΠΑΙΠΕ**, ‘that is’, Lefort’s ‘c’est-à-dire’) | explanation:⁴³ as though a formulation were to go “The borogroves were not mimsy, and the mome raths have not outgribben: that is: the monks were not attentive, and the reciters have not paid heed to scripture” (*vel sim.*).⁴⁴ All twenty-five of these expressions primarily deplore the neglect of scripture reading (**ΜΕΛΕΤΑ**) and the prevalence of personal greed⁴⁵ and worldliness over cooperative attention to the harvest (clearly both literal and spiritual). The last four of these

40 Crum, *Coptic Dictionary*, 90a, 801a; cf. F. T. Gignac, *A Grammar of the Greek Papyri of the Roman and Byzantine Periods* (Milan 1976) 47, 76-80 (κ/γ since gamma is also found in alternation with chima).

41 J. Leclant, “La grenouille d’éternité des pays du Nil au monde méditerranéen,” in *Hommages à Maarten J. Vermaseren*, ed. M. B. de Boer et al., 2 vols. (Leiden 1978) 2:561-572.

42 Lefort, *Œuvres*, 1: 100 line 5-102 line 15; 2: 100 line 5-104 line 11.

43 Indeed the very first one says **ΠΑΡΑΒΟΛΗ** upon **ΠΑΡΑΒΟΛΗ** (1:100.5-6). – Wipszycka, “Économie,” 197-200 prints in bold the expressions she sees as “direct, not metaphorical” (197).

44 I am grateful to Professor Michael Herren and his work on the Latin text *Hisperica Famina* and other texts of the ‘hermeneutic style’, and for his helpfully pointing me to comparanda in the pseudo-Methodius Apocalypse and in the writer known as ‘Aethicus Ister’ – texts that use arcane, recherché, even neologically created words in making their points.

45 Too much food and drink (cf. Nos. 15 and 25) could, it was feared, also lead to same-sex intimacy: cf. E. Lucchesi, “Deux pages inédites d’une instruction d’Horsière sur les amitiés particulières,” *Orientalia* 70 (2001) 183-192.

formulations⁴⁶ offer a transition to the second part,⁴⁷ itself bipartite, consisting of a double parable (about a military raid) and a dispute about the work of the harvest. (Both of these also occasionally use metaphors with **ΕΤΕΠΑΙΠΕ** explanations.) One Besarion is named as narrator of the parable, and he and one Victor appear as dramatic personae of the dispute (together with a character named Andrew). The first two are actual historical figures:⁴⁸ Besarion is known as Horsiesi's successor as head of the pan-Pachomian congregation, and Victor as builder of the Pbow basilica. This would give a dramatic date of about the middle third to possibly the third quarter of the fifth century, a time when Chalcedonian/anti-Chalcedonian conflict in Egypt was beginning to be rife⁴⁹ and had a great impact on the Pachomian movement. In the PC dispute, Besarion is the 'good' figure and Victor the disobedient rebel.

Examples of the 'Jabberwocky'-type conundrums in the first part are: (No. 7 [numbering by the present writer]), "We made **ΕΜΗΣΕ**-wood staffs, we made onion-skin textiles, we threw the fennel-wood⁵⁰ **ΑΨ** on the riverbank: that is: we rolled around in sleep, we put in place headmen with crooked hearts, we put in *deuterarioi* who were despondent in their thoughts" (1:100 lines 20-23). Compare, this time without recondite words, No. 13 (1:101 lines 1-2): "No sound of footsteps at evening, no sound of pouring water in the day: that is: no sound of reading aloud at evening, no sound of recitation (**ΜΕΛΕΤΑ**) in the day." The boundary between monastery and outside world is felt as much too permeable: No. 22 complains directly "The streets of Pbow are like the streets of Shmin (Panopolis):⁵¹ that is: we talk and shout like (in) the **ΑΓΟΡΑ** of Shmin" (1:101 lines 22-23).⁵² From the opening ("Utter a lament on Pbow, an ode on its congregation: that is: utter a weeping on Pbow, a mourning on its monastery") on, this parallelistic con-

46 I wish I could solve the enigma of the 'Serapion of Coptos' cited as an authority figure in No. 24. Cf. S. Timm, *Das christlich-koptische Ägypten* 5 (Wiesbaden 1991) 2140-2154, here 2144-2145.

47 Lefort, *Œuvres*, 1:102 line 16-104 line 29; 2:104 line 12-108 end.

48 Lefort, *Œuvres*, 2:104-105 nn. 40, 46; Goehring, "New Frontiers," 179-181. (Andrew seems to be a made-up character.)

49 S. J. Davis, *The Early Coptic Papacy* (Cairo 2004) 88-93.

50 Does this recall the fennel stalk in which Prometheus stole fire from heaven? Repeated in No. 8 (1:100 line 25), "the works of the monasteries are like fennel."

51 Note the place reference, closer, one would think, to a Shenoutean than a Pachomian center: *Perspectives on Panopolis*, ed. A. Egberts et al. (Leiden 2002). But this may provide a valuable clue: see below.

52 Next comes No. 23 which says: "They have murmured about the collection of vessels (**ΚΑΚΟΥΒΙ-ΤΟΝ**: cf. **ΚΑΚΟΥΒΙΟΝ** in DuCange, *Glossarium*, 543) in the *epoikion* of Nabershai [Nafer-shor/Nabershor]: that is: the people of many words have stirred up a fight (**ΜΙΨΕ**), crying aloud in the house of Nabershai which is the district of a troop (**ΜΗΗΨΕ** [note the play on words]" (1:101 lines 24-27). The *topos* Nabershai is known from an eighth-century Aphrodito document, *P.Lond.* IV 1419.935, 951 (I thank the late John Oates for checking this).

struction is clearly oral/aural, a part of the expressive culture of its time.⁵³ The PC would have been read aloud to a live audience, probably with oral response.

The second part of the PC begins with Besarion's parable of armed conflict (CTACIC, 1:102 line 25). He tells his hearers to get ready at Easter, with weapons, tunics, breastplates, and belts, and to go to Weavers' Street at Tailors' Gate, and make a stand. The interpretations follow: the weavers will provide bandages, and the tailors repairs, for the combatants. The tunic the hearers are supposed to have put on is knowledge, the breastplate obedience; while the belt must not be left undone to indicate looseness. The tunic is recitation (ΜΕΛΕΤΑ) of the Epistles, the breastplate of the Psalter, the belt of the Gospels (1:102 lines 22-35). All this is of course exegesis on Ephesians 6:11-16, from a monastic point of view.

The parable is followed by the dispute with the rebellious Victor (1:103 line 1-104 line 14). Victor, supervisor of the rope-making monks, "gives up his loom and key, goes out on the terrace and takes his pet dog: that is: abandons patience and silence, becomes prone to conflict and prideful." Besarion tells him to take his tools, that is, men of patient speech, and go harvest the field, that is, do "the works of your life". Victor refuses with proud oaths (ΩΡΚ): "By the kingdom that I control, that is, the rope-makers' steelyard and beam, Victor [3rd person] will never do that: take five hundred solidi instead" (to hire laborers). Besarion, in shock, comes back with the ironic vocative lifted straight from classical Greek oratory Ω ΑΘΗΝΑΙΟΣ, ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι- "Athenians', unruly ones (ΑΤΑΚΤΟΙ) of Pbow!" (1:103 line 25). Having been given the perfect opening, he denounces love of wealth (ΜΑΙΧΡΗΜΑ, line 28), alluding to Isaiah 61:1 and Luke 4:18.

Up jumps one Andrew, a *deuterarios*⁵⁴ labeled the 'wooden horse' and 'spotted one', and a Victor supporter, refusing the three-day work imposition. 'Wooden horse' is explained as 'unruly' (ΑΤΑΚΤΟΣ again), and 'spotted' as ΠΑΡΔΑΛΙΣ,⁵⁵ indicating that he too is a person in the wrong. Besarion then replies with an oath (ΩΡΚ) of his own: "By the cincture bound round me [1:104 lines 4-5],⁵⁶ if you don't go to work there will be" – and there follows a list: "no loaf in your breadbasket, no vegetables in your garden, no legumes/charlock in your *lakon*,⁵⁷ no olives in your jar, no oil in your flask, no cheese in your dish, no mustard in

53 A useful concept: see *Eight Words for the Study of Expressive Culture*, ed. B. Feintuch (Urbana 2003) esp. J. T. Titon, "Text," 69-98.

54 Lefort's note 56 is wrong.

55 Surely the leopard-beast of Daniel's vision in Daniel 7:6.

56 A known Coptic monastic oath formula: see E. Seidl, *Der Eid im römisch-ägyptischen Provinzialrecht* (Munich 1935) 2:143-144, in P.CLT 1, but there CΧΗΜΑ (cf. Förster, *Wörterbuch*, 784-785), not ΜΟΧΛ.

57 On the names for containers in this passage (2:106-107 notes) we now have the help of N. Kruit / K. A. Worp, "Metrological Notes on Measures and Containers of Liquids," *Archiv* 45 (1999) 96-127, and eidem, "Geographical Jar Names: Towards a Multi-Disciplinary Approach," *Archiv* 46 (2000) 65-146. For ΛΑΚΟΝ cf. also Förster, *Wörterbuch*, 460-462.

your pot”.⁵⁸ And his hearers respond, like a chorus, “Not to worry, we will go and do the work.” There follows the biblical interpretation of the oath (ἀνάω): as for the loaf, remember 2 Thess. 3:10, “Whoever does not work does not eat” (the verse quoted emphatically by Cyril); for the vegetables, they are good food for the weak (Romans 14:2); the oil is like Psalm 103:15, for the face to shine. All then moves quickly to a happy resolution as the *tutti* repeat that they will go and spend the day harvesting, returning to Pbow at evening (avoiding women!) – and quoting Psalm 125:5, “They that sow in tears shall reap in joy.” So ends the prophecy.

Historical context

Notwithstanding the dramatic date,⁵⁹ clearly this text is not late fourth- or mid-fifth century. It comes, though, out of a time when Pachomian monasticism was experiencing stress and threat. There were two such major times: the Chalcedonian/anti-Chalcedonian split in the sixth century,⁶⁰ and the Muslim conquest in the seventh. Which context makes more sense for the composition of the PC?⁶¹

Let us take another look at the matter of the PC’s being in a form, a definite form, and what that form might be.⁶² In one of the very few remarks made on this text in the last half-century, T. Orlandi labeled it an ‘anti-literature’ – a composition motivated by a rejection of ‘literature’ as it was defined in the hegemonic Greek cultural ambiance in Egypt.⁶³ This romantic vision is the opposite, as it were, of helpful. To look deeper once more, the work’s first section or lament-by-metaphors (“Sing a dirge over Pbow ...”), that uses arcane words in balanced locutions to make its points, is deploying structural, hortatory, and ideological stimuli

58 A window into the vegetarian monastic diet: for comparanda from another, earlier community, see B. Layton, “Social Structure and Food Consumption in an Early Christian Monastery: The Evidence of Shenoute’s *Canons* and the White Monastery Federation A. D. 385- 465,” *Le Muséon* 115 (2002) 25-55, esp. 44-45 and Table 3. The author of the PC reproves monastic laundry workers for eating dried fish (ΤΑΡΙΞΙΟΝ, 1:102 line 4), also a food forbidden to Shenouteans (Layton, “Food Consumption,” 45); see also S. Clackson, “Something Fishy in CPR XX,” *Archiv* 45 (1999) 94-95, and eadem, “Fish and Chits,” *ZAS* 129 (2002) 6-11.

59 “...the manufacture of prophecies often involved deliberately recreating the circumstances of the period in which the prophecy was allegedly made”: A. Kaldellis, “Historicism in Byzantine Literature and Thought,” *31st Byzantine Studies Conference Abstracts* (Atlanta 2005) 68.

60 See J. E. Goehring, “Chalcedonian Power Politics and the Demise of Pachomian Monasticism,” in idem, *Ascetics, Society, and the Desert*, 241-261. Excellent comparanda can be found in J.-E. Steppa, *John Rufus and the World Vision of Anti-Chalcedonian Culture*, 2nd rev. ed. (Piscataway, NJ 2005).

61 Fifty years ago Lefort had dated the fragmentary Cairo manuscript palaeographically late 7th-early 8th century (*Œuvres* 1:xxi); but this is (a) subjective and (b) uncheckable.

62 I have been greatly aided by M. D. C. Drout, *How Tradition Works* (Tempe 2006), esp. chap. 8 – dealing with subject matter from a very different time and place, but thought-provoking nonetheless.

63 T. Orlandi, “Letteratura copta e cristianesimo nazionale egiziano,” in *L’Egitto cristiano: aspetti e problemi in età tardo-antica*, ed. A. Camplani (Rome 1997) 61.

to provoke reactions in the hearer or reader.⁶⁴ What could have been the ancestors of, the models for, this style, which clearly *is* a style? How did the Coptic-using school pupil of late antiquity pick up words from glossaries (e. g.) and acquire the knack of mixing and matching, even neo-coining, indigenous, Greek, and biblical elements? Indeed glossaries and glossing, biblical especially, may be key here. The memorable form is crafted so as to authorize the content the composer wished to convey.⁶⁵

A key metaphor for the monastic decline being lamented is No. 14 (1:101 lines 3-5; 2:102 lines 6-8): "In the nests of [a species of] doves, the ΖΑΜΟΥΛΛΑΖΧ [or ΝΥΚΤΙΚΟΡΑΚΕΣ] have laid their eggs: that is: in the monasteries full of holy men, impure men have come to dwell." That is pretty clear: this sneaky, subversive, cuckoo-like⁶⁶ behavior by interlopers has caused a takeover that has pushed the pure ones or 'doves' out of their 'nests'. ΝΥΚΤΙΚΟΡΑΧ is the key.⁶⁷ The model for Part One of the PC is biblical. Even more than the 'night-raven' or 'owl of the desert' of the lamenting Psalm 101:7 (LXX), the 'doleful creatures' are those of Isaiah 13:20-22 and 34:11- 15.⁶⁸ What was once a harmonious garden is now a wilderness of discord.

Who might these sneaky birds have been? Very likely the Chalcedonians. The sixth-century imperial initiative to take over Pbow, backed by Justinian's military force,⁶⁹ seemed to the anti-Chalcedonians to be a grievous transformation of the Pachomian heartland into a wasteland.⁷⁰ Though its community opposed the Chalcedonian doctrinal position, Pbow was too big and tempting a target for Justinian to resist. According to later accounts, the emperor summoned Abraham, the Pachomian abbot general, to Constantinople and held him hostage until the Pachomians should accede to Chalcedon. Abraham managed to return to Egypt and take refuge first with the Shenouteans in the Panopolite, subsequently founding (with a 'faithful remnant') a breakaway non-Chalcedonian house,⁷¹ pointedly

64 Drout, *How Tradition Works*, 76-77.

65 Drout, *How Tradition Works*, 250.

66 Lefort's note (2:102 n. 22) misses the point; we are in Egypt, not Belgium.

67 See W. Vycichl, *Dictionnaire étymologique de la langue copte* (Leuven 1983) 112ab s. v. ΜΟΥΛΛΑΧ(Ζ) , complete with folklore material (and note too the play on words, involving the concepts of 'to be enmeshed with' and 'to smother, suffocate' recoverable from Crum *CD* 166).

68 Although these Isaiah passages do not seem to have been liturgical lections in the Coptic church, the Phantoou monastery library did own a copy of Isaiah (Emmel, "Library"), Morgan Coptic MS. M568.

69 Compare the parable of the armed raid in Part Two of the PC.

70 For all this see Goehring, "Power Politics," 243-251; also cf. P. T. R. Gray, "The Legacy of Chalcedon," and L. Van Rompay, "Society and Community in the Christian East," in *The Cambridge Companion to the Age of Justinian*, ed. M. Maas (Cambridge 2005) 215-238, 239- 266 respectively, esp. 227-235, 247.

71 As did two other brothers who went to Coptos: Timm, *Ägypten* 5: 2144-2145. Perhaps this lies behind the 'Serapion of Coptos' figure mentioned above.

still located in Pachomian territory (at Farshut).⁷² This left Pbow itself presenting the image of a locus or nest of Chalcedonianism – in the eyes of the anti-Chalcedonian majority a lamentable wilderness, where no *correct* ΜΕΛΕΤΑ or scriptural meditation/recitation (a core concept in monasticism) is heard any longer, where neither crops (the good grain) nor souls are harvested owing to selfish greed (i. e. collaboration with the Chalcedonian authorities). The author of the PC depicts the ruin of his community in terms of a hostile takeover.

Notice again the Panopolis reference.⁷³ Why did the author of the PC, lamenting conditions at Pbow, say that the distracting chatter that now prevails is as bad as that in the agora of Panopolis? Why not the closer Ptolemais (linked with the Καρούρ of the *Letter of Ammon*) or Apollinopolis Parva? Panopolis may well have stood for the Shenoutean hospitality offered to that sixth-century Abraham, the staunch and faithful Pachomian who not only refused to accept Chalcedon but even defiantly planted an anti-Chalcedonian house right in the collaborators' backyard, the Pachomian heartland between Shmin and Sne.⁷⁴ However, even the good remnant of Pachomian monasticism – mostly a village and town phenomenon⁷⁵ – may have found that the world – the Panopolite world – came to be too much with them.⁷⁶

Conclusion

It has long been – yet another – truism that Coptic culture, specifically anti-Chalcedonian majority culture, was a deeply monastic culture. The monastic way of life and monastic virtues were held up as the ideal to which all, in or out of vowed status, should aspire to and try to live by. Both those who had made promises to leave the world and those living ordinary lives in the world were influenced by monastic ideological rhetoric – a rhetoric concerned to effect “the transmission of monastic codes ... into metaphors for the secular culture.”⁷⁷ Even recent work has reaffirmed the perception that anti-Chalcedonianism was a deeply monastic phenomenon.⁷⁸ Armed with both metaphors from the present and wise figures

72 Goehring, “Power Politics,” 250 n. 47; see now idem, “Abraham of Farshut: History, Hagiography, and the Fate of the Pachomian Tradition,” *Journal of Early Christian Studies* 14 (2006) 1-26.

73 There was also an earlier Pachomian house near Panopolis: Goehring, “Power Politics,” 251 n. 48.

74 For Farshut see also Timm, *Ägypten* 2 (Wiesbaden 1984) 945-946, 3 (Wiesbaden 1985) 990-992; cf. 5:2146.

75 Cf. J. Patrich, “Monastic Landscapes,” in *Recent Research on the Late Antique Countryside*, ed. W. Bowden et al. (Leiden 2004) 413-445, here 422.

76 See H. Behlmer, “The City as Metaphor in the Works of Two Panopolitans: Shenoute and Besa,” in *Perspectives on Panopolis*, ed. Egberts et al., 13-27; also cf. S. Emmel, “From the Other Side of the Nile: Shenoute and Panopolis,” 95-113.

77 Drout, *How Tradition Works*, 255.

78 See J.-E. Steppa, “Heresy and Orthodoxy: The Anti-Chalcedonian Hagiography of John Rufus,” in *Christian Gaza in Late Antiquity*, ed. B. Bitton-Ashkelony and A. Kofsky (Leiden 2004) 89-106 esp. 92-94, 96, 105; and idem, *John Rufus*, 25-34, 172-173.

from the past, the author of the PC calls attention to the devastating consequences of sinful and heretical caving in to establishment power. I propose that the Prophecy of Charour was composed in the late sixth to early seventh century by an anti-Chalcedonian Coptic monastic writer,⁷⁹ as a protest against the Chalcedonian assault on the Pachomian network of foundations. In keeping with well-known literary practice, the prophecy is put into the mouth of a character representing the ‘good old days’ to point the contrast with the current state of loss. Not accepting Chalcedon’s formulations meant not accepting its biblical interpretations, even under duress; so in the Pbow that Justinian has forced to ‘go over’, no *correct* ΜΕΛΕΤΑ is heard, and only greed – the expectation of material reward from the powerful – rules. The source of legitimacy for this cultural production was anti-Chalcedonian loyalty on the part of both composer and audience. This text can now be read, I suggest, as a highly poetic depiction of an aspect of the late stage of Pachomian history, one that played itself out in the last half-century or so of Byzantine Egypt. It was probably composed to be recited aloud on a fitting feast day to an audience belonging to that ‘faithful remnant’ that had not collaborated. It was then copied at a time when Egyptian Christians themselves were subject to yet another means of control.⁸⁰

79 Possibly from Kalamun, since the 7th-c. Samuel of Kalamun (our scribe’s house, highlighting the connection) attained fame as an anti-Chalcedonian resister (cf. Davis, *Early Coptic Papacy*, 117-118).

80 I am grateful to the Inter-Library Loan service of Hayden Library, Arizona State University, for obtaining treasures old and new. – In loving memory, as always, of Mirrit Boutros Ghali, who in his lifetime experienced the effects of another kind of ‘hostile takeover’.

Heinzgerd Brakmann

Schwarze Perlen aus Henochs Erbe? 1| Zu »Sanctus« und »Benedictus« der äthiopischen Apostel-Anaphora

Die äthiopische Liturgie ist kein überfischtes Forschungsgebiet. Die Beschäftigung mit ihren 14+x eucharistischen Hochgebeten – zum einen Teil importierte Formulare klassischen Zuschnitts, zum anderen einheimische Entwürfe jüngerer Zeit – kam nach Sebastian Euringer (1865-1943), Oscar Löfgren (bis 1962; † 1992) und Ernst Hammerschmidt (bis 1964; † 1993) fast ganz zum Erliegen¹. Neuerdings hat sich Gabriele Winkler den wenig befahrenen Gewässern zugewandt. Im Rahmen ihrer breit angelegten Forschungen zum Sanctus², einem Juwel biblisch-

1 In letzter Zeit deutet sich eine Wende an: *Verena Böll*, 'Unsere Herrin Maria'. Die traditionelle äthiopische Exegese der Marienanaphora des Cyriacus von Behnesa (*Äthiopistische Forschungen* 48), Wiesbaden 1998, veröffentlichte einen aufschlußreichen amharischen Liturgiekommentar, dem hoffentlich andere, so zur Apostel-Anaphora, folgen werden. *Maja Priess*, Die äthiopische Chrysostomos-Anaphora, Diss. Hamburg (2003; Druck: Wiesbaden 2006) setzt die seit Jahrzehnten unterbrochene Reihe philologischer Editionen von eucharistischen Hochgebeten der äthiopischen Kirche fort. Aus der Zwischenzeit ist vor allem ein erhellender Beitrag zur Produktion einheimisch-äthiopischer Anaphoren zu nennen: *Getatchew Haile*, *Religious Controversies and the Growth of Ethiopic Literature in the Fourteenth and Fifteenth Centuries*, in: *Oriens Christianus* 65 (1981) 102-136. Die Unterscheidung zwischen importierter und autochthoner Euchologie ist grundlegend und methodisch zwingend zu beachten. Dringendstes Desiderat bleibt nach wie vor die wissenschaftliche Ausgabe von *Ser'ata qeddäsē* (Ordo communis = Vormesse + Wortgottesdienst) und Apostel-Anaphora (Canon missae + anaphorische Nebengebete). Das zu beidem von Sebastian Euringer für die Veröffentlichung vorbereitete Material (*Georg Graf*, Prälat Dr. Sebastian Euringer, in: *Jahrbuch des Historischen Vereins Dillingen* 52 [1950] 76 Nr. 83f.) hatte in den 1950er Jahren Ernst Hammerschmidt übernommen; seine im *Oriens Christianus* 48 (1964) 117-119 angekündigte Edition ist jedoch nicht erfolgt. An einer Ausgabe der Apostel-Anaphora arbeiten gegenwärtig Reinhard Meßner und Martin Lang (Innsbruck).

2 *Gabriele Winkler*, Rez. R. F. Taft, *Il Sanctus*, in: *Oriens Christianus* 85 (2001) 283f. (Vorbericht); *dies.*, Übernahme und Adaption alttestamentlicher Bestandteile in den christlichen Riten: Das Sanctus, in: W. Gross (ed.), *Das Judentum - eine bleibende Herausforderung christlicher Identität*, Mainz 2001, 78-90 (»Arbeitsbericht«); *dies.*, Das Sanctus. Über den Ursprung und die Anfänge des Sanctus und sein Fortwirken (*Orientalia Christiana Analecta* 267), Roma 2002; *dies.*, Beobachtungen zu den im »ante Sanctus« angeführten Engeln und ihre Bedeutung, in: *Theologische Quartalschrift* 183 (2003) 213-238; *dies.*, The Sanctus: Some Observations with Regard to its Origins and Theological Significance, in: Pauline Allen (ed.), *Prayer and Spirituality in the Early Church*, Bd. 3. Brisbane 2003, 111-131; *dies.*, Über die Bedeutung des Sanctus-Benedictus und seine Wurzel in der Qedušša, in: *Studi sull'Oriente Cristiano* 8, 1 (2004) 91-100 (»Überblick«); *dies.*, A New Witness to the Missing Institution Narrative, in: Maxwell E. Johnson - L. Edward Phillips (ed.), *Studia liturgica diversa. Essays in honor of Paul F. Bradshaw* (*Studies in Church Music and Liturgy*), Portland 2004, 117-128; *dies.*, Über Engel, Menschen, das Heilige und seine Pervertierung: Faust lässt grüssen, in: *Theologische Quartalschrift* 184 (2004) 118-131 (in mehre-

jüdischen Gotteslobes im Perlenkranz kirchlicher Euchologie, sammelt und betrachtet sie äthiopische Texte, »die noch niemals in ihrer Bedeutung für die Eigenheiten der Bezeugung des Sanctus und des Benedictus herangezogen wurden«, und erkennt ihnen eine entwicklungsgeschichtliche »Schlüsselfunktion« zu, da sich »das gegenseitige Durchwirken der jüdischen und christlichen Überlieferungen besonders gut an den äthiopischen Quellen ablesen« lasse³. Es geht somit nicht allein um Aufhellung der liturgiehistorischen Verhältnisse in einer Randzone der frühen Kirche, sondern um vertiefte Einblicke in das Verhältnis von Juden- und Christentum vor und in der Spätantike, mit dem erwarteten Ergebnis, daß damit gängige Überzeugungen über die Entstehung des christlichen Eucharistiegebetes aus dem jüdischen Mahldank zur Revision anstehen⁴. Der hohe Anspruch rechtfertigt fachliche Aufmerksamkeit wie kritische Betrachtung⁵.

Im Einzelnen lassen sich Winklers Hypothesen in gebotener Kürze wie folgt zusammenfassen:

- (1) Die Apostel-Anaphora, das Normal-Hochgebet der neuzeitlichen äthiopischen Eucharistiefeier, kennt mit Sicherheit von Anfang an, nicht als nachträgliche Einfügung, sowohl ein Sanctus als auch, bisher völlig übersehen, ein Benedictus⁶.
- (2) In Sanctus + Benedictus der äthiopischen Apostel-Anaphora lebt, »eindeutig« vermittelt durch das äthiopische Henochbuch (39, 12f⁷), besonders deutlich, wengleich christologisch umgestaltet, »die früheste, mit einiger Sicherheit zu datierende jüdische Qedušša in ihrer zweigliedrigen Form« fort, d. h. bestehend

ren Sprachen publiziert); *dies.*, Die Basilius-Anaphora (Anaphorae Orientales 2, 2), Roma 2005. Weiteres ist angekündigt. Eine Konkordanz der diversen Äußerungen zur selben Sache scheint hier entbehrlich; in der Regel verweise ich deshalb auf Winklers Sanctus-Buch, auf anderes nur, soweit dort im hiesigen Zusammenhang belangreiche Ausführungen vertieft oder bekräftigt werden.

3 Winkler, Sanctus 11. XV. 26. 144.

4 Ebd. 136 unter Ankündigung einer »gesonderten Untersuchung«; *dies.*, Witness.

5 Vgl. Bryan D. Spinks, Rez. Winkler, Das Sanctus, in: Journal of Theological Studies NS 55 (2004) 365-368; Graham Gould, Rez. Prayer and Spirituality in the Early Church, in: ebd. 56 (2005) 316: »a subject which will no doubt continue to excite discussion«; A. A. S. ten Kate, Rez. Winkler, Das Sanctus, in: Muséon 117 (2004) 233: »Nous espérons que ce livre si enrichissant provoquera une étude plus approfondie«.

6 Winkler, Sanctus 85 Anm. 76; 96; *dies.*, Engel 130; *dies.*, Witness 120; *dies.*, Bedeutung 98.

7 In Hen. aeth. 39, 12f. sieht und hört Henoch: »... Dich preisen die, die nicht schlafen, und sie stehen vor deiner Herrlichkeit und preisen, verherrlichen und erheben (dich), indem sie sprechen: »Heilig, heilig ist der Herr der Geister - erfüllt die Erde mit Geistern««. Und hier sahen meine Augen all die, die nicht schlafen; sie standen vor ihm, priesen (ihn) und sprachen: »Gepriesen seist du, und gepriesen sei der Name des Herrn immer und ewig« (Übers. Siegbert Uhlig). Die Gruppe der »Nie-Schlafenden« vereint Cherubim und Seraphim (Hen. aeth. 71, 7); ihr gemeinsames Gotteslob ebd. 39, 12f. verbindet das »Heilig« der Seraphim des Jesaja und das »Gepriesen« der Cherubim Hesekiels zu einem Textgefüge. Auch das kirchliche Sanctus-Benedictus wird zwei zunächst getrennte Texte zusammenfügen: das »Heilig« der Himmelswesen und das »Gepriesen« der Jünger Jesu, dieses Mal mit dem Ziel des gemeinsamen Gotteslobes der himmlischen wie der irdischen Kirche.

aus Jes 6, 3 («Heilig») + Variante von Ez 3, 12 («Gepriesen»), auch in umgekehrter Reihenfolge auftretend⁸.

(3) Das eigentümliche »äthiopische Benedictus« ging unmittelbar aus Hen. aeth. 39, 13 hervor. Sein außerordentlich hohes Alter zeigt sich »zusätzlich« darin, daß es noch nicht den sonst in Hochgebeten üblichen christologischen Hosanna-Ruf (nach Mt 21, 9) kennt⁹.

(5) Sanctus und Benedictus bildeten ursprünglich auch bei den christlichen Äthiopiern eine Einheit und wurden lediglich durch den Einschub der liturgischen Abendmahlserzählung (>Einsetzungsbericht<) nachträglich getrennt. Diese stellt daher innerhalb der Apostel-Anaphora eine sekundäre Interpolation dar¹⁰.

(6) Ursprünglich ist die »alt ehrwürdige« äthiopische Anaphora der (zwölf) Apostel gleich der ostsyrischen Anaphora der Apostel (scil. Addai und Mari) ein eucharistisches Hochgebet ohne eucharistischen Einsetzungsbericht¹¹.

Mit der breit gestreuten Veröffentlichung ihrer Beobachtungen und Hypothesen hat die Tübinger Gelehrte zu Nachprüfung und Gegenprobe eingeladen. Zur Ergebnissicherung sind Anfragen und Einwände sachlicher wie methodischer Art nach akademischer Gewohnheit gleichfalls öffentlich vorzutragen¹². Dieses Privi-

8 Winkler, Sanctus 60. 84. 96. 110f. 128. 169. 171; *dies.*, Beobachtungen 214₆. 216. 223; *dies.*, Bedeutung 92. 97; *dies.*, Witness 125f.; *dies.*, Basilius-Anaphora 541. 543. Die Brücke zwischen Hen. aeth. 39, 12f. und dem kirchlichen Sanctus-Benedictus schlug bereits vor längerem *Joh. Michl*, Die Engelvorstellungen in der Apokalypse des hl. Johannes, Bd. 1, München 1937, 48 Anm. 9. Auf sie führten dann erneut *Jean Magne*, L'anaphore nestorienne dite d'Addée et Mari et l'anaphore maronite dite de Pierre III, in: *Orientalia Christiana Periodica* 53 (1987) 146 und *Stéphane Verhelst*, La Liturgie ibérico-grecque de saint Jacques. Jérusalem 1996, 218 Anm. 211.

9 Winkler, Sanctus 84. 93. 96. 111. 167; *dies.*, Bedeutung 92. 97; *dies.*, Witness 120. 123f.

10 Winkler, Sanctus 92-94. 126. 157. 172; *dies.*, Beobachtungen 214₆; *dies.*, Bedeutung 92; *dies.*, Basilius-Anaphora 536f. 541.

11 Winkler, Sanctus 85. 167f.; *dies.*, Beobachtungen 214₆; *dies.*, Bedeutung 92; *dies.*, Witness. Übernommen von *Robert F. Taft*, Mass Without the Consecration? The Historic Agreement on the Eucharist Between the Catholic Church and the Assyrian Church of the East Promulgated 26 October 2001, in: *Centro Pro Unione Bulletin* 63 (2002) 19. Zu Tafts Hauptthema leistet der hier vorgelegte Aufsatz weder direkt noch indirekt einen Beitrag.

12 Meine Auseinandersetzung mit den aufgeführten Abhandlungen Winklers beschränkt sich bewußt auf die Aspekte der äthiopisch-christlichen Liturgie und ihres engeren historisch-geographischen Rahmens, d. h. das altkirchliche Patriarchat Alexandrien, da ich hinsichtlich anderer Gegenstände, besonders kaukasistischer Themen, nicht gleiche Kompetenz beanspruchen kann. Mit Winkler einig weiß ich mich in der Hochschätzung liturgiegeschichtlicher Quellenforschung und gewissenhafter Beobachtung des Forschungsstandes. Wie in der historischen Baumstark-Schule üblich, verweise ich für die Quellen an erster Stelle auf die besten und am bequemsten zugänglichen Publikationen, so für die Liturgica besonders auf *Eusebius Renaudot*, *Liturgiarum Orientalium Collectio*, 2 Bde., Francofurti ad Moenum² 1847, und *Frank Edward Brightman*, *Liturgies Eastern and Western*, Bd. 1 (mehr nicht erschienen), Oxford 1896 (unveränderter Nachdruck unter neuem Haupttitel *Eastern liturgies*: Piscataway, N. J.: Gorgias Press 2002, ISBN 1-931956-56-1), ferner die Editionen einzelner äthiopischer Anaphoren durch O. Löfgren und S. Euringer sowie die von G. Winkler empfohlene Übersetzung: *The Liturgy of the Ethiopian Church*. Translated by *Marcos Daoud*, revised by *Marsie Hazen*. Addis Abeba: Berhanena Selam Pr. 1954 A. Mis. (hier benutzt; Nachdruck 2005 durch den Verlag Kegan Paul, London, ISBN 0-7103-1154-0). Fundstellen der äthiopischen Originaltexte sind jeweils zusätzlich

leg sei hier beansprucht, um das Ergebnis meiner Revision vorzulegen und zu begründen: Das Sanctus der äthiopischen Apostel-Anaphora und Winklers »äthiopisches Benedictus« führen nicht in die Frühzeit christlicher Liturgie oder gar direkt in deren jüdische Vorgeschichte zurück. Es sind beides vielmehr jüngere Formeln kirchlich unterschiedlicher Herkunft, die ihr heutiges Nebeneinander im gottesdienstlichen Vollzug einer noch späteren Epoche der Liturgiegeschichte Äthiopiens verdanken.

I. Voraussetzungen und Methoden

Um die im Folgenden deutlich werdenden Beurteilungsunterschiede zu begreifen, muß man wissen, daß forschungsgeschichtlich zwei konträre Betrachtungsweisen des religions- und kirchengeschichtlichen Hintergrunds der Entwicklung des äthiopisch-christlichen Gottesdienstes einander gegenüberstehen¹³: Manche Gelehrte, z. B. Edward Ullendorff und Getatchew Haile, den Winkler als ihren Lehrer betrachtet, gehen von der »Präsenz eines hochaltertümlichen, nicht vom Hellenismus beeinflussten Judentums« in Aksum, dem spätantiken Vorgänger des heutigen Äthiopiens, aus, halten einen breiten jüdischen Einfluß auf die aksumitisch-äthiopische religiöse Kultur für historisch gesichert und sehen die äthiopisch-christliche Liturgie »von jüdischem Formelgut durchwirkt«¹⁴. Andere Historiker hingegen, darunter der Autor, kamen zu dem Resultat, daß es im Reich von Aksum – im Gegensatz zum ihm verfeindeten Südarabien – weder ein einheimisches Judentum noch zum Judentum bekehrte Herrscher gab und Äthiopiens Alte Kirche nicht judenchristlich, sondern großkirchlich geprägt war. Das jüdisch eingefärbte Gewand des äthiopischen Christentums, in dem es uns im 2. Jahrtausend unstreitig entgegentritt, halten sie für das Ergebnis erst jüngerer Entwicklung, folglich Ullendorffs »Hebraic-Jewish elements in Abyssinian Christianity«¹⁵ mit

genannt. Für den *textus receptus* des Anaphorenbuches benutze ich die äthiopisch-orthodoxen Gebrauchsdrucke መጽሐፈ: ቅዳሴ: ግዕዝና: አግርኛ: ከንመልክቲ [Maṣḥafa qeddāsē ge'eznā amārenñā kannemeleketu], Addis Abeba 1964 A. Mis., im Folgenden zitiert als *Maṣḥafa qeddāsē*, und Liturgy Book of Ethiopian Orthodox Tewahedo Church. Preparatory Service, Anaphora of the Apostles and Anaphora of St. Dioscorus in Ge'ez, Amharic, English and English Phonetic Transcription, Los Angeles ⁴2002 (im Internet zugänglich: www.kidusgebriel.org/kidase1.pdf), angeführt als *Liturgy Book*. Vergleichend beigezogen werden gelegentlich der von Arnold van Lantschoot (1889-1969) vorbereitete katholische Druck መጽሐፈ: ቅዳሴ [Maṣḥafa qeddāsē], Vatikanstadt 1945; deutsche Übersetzung: *Alfons Maria Mitnacht*, Die Messliturgie der Katholiken des Äthiopischen Ritus, Würzburg 1960, sowie The Ethiopian Rite Missal For Weekday Celebration of the Eucharist, Addis Ababa 2002, prepared by Abba Emmanuel Fritsch and Abba Brendan Cagovin. Alle äthiopischen Zahlzeichen sind in unsere Ziffern umgesetzt.

13 Referat und Diskussion: *Heinzgerd Brakmann*, Τὸ παρὰ τοῖς βαρβάρους ἔργον θεῖον. Die Einwurzelung der Kirche im spätantiken Reich von Aksum, Bonn 1994.

14 *Winkler*; Sanctus 20. XV. 126; vgl. 156. 172.

15 *Edward Ullendorff*, Hebraic-Jewish elements in Abyssinian (monophysite) Christianity, in: *Journal of Semitic Studies* 1 (1956) 216-256, verbessert in der unpaginierten »Introduction« zum Nachdruck: *ders.*, *Studia Aethiopica et Semitica* (Äthiopistische Forschungen 24), Stuttgart 1987, 2-51.

Maxime Rodinson für Äußerungen eines »christianisme judaïsant«¹⁶, geboren zur Zeit unseres Mittelalters aus der Mitte der äthiopischen Kirche und gestützt mit Übersetzungen autoritativer Texte in das Äthiopische (Ge'ez), darunter des Henoch- und des Jubiläenbuchs sowie altkirchlicher Kirchenordnungen, die vor Ort als biblisches oder apostolisches Schrifttum galten. Die christlich-äthiopische Israel-Imitation kam im Wesentlichen zum Abschluß unter Kaiser Zar'a Yä'qob (1434-1468) und besitzt eine nebenchristliche oder entchristlichte Variante mit Bēta Esrā'ēl, den Falāšā, die sich als Juden verstanden und seit dem 19. Jh. allmählich dem Mainstream-Judentum anglichen¹⁷. Als Ergebnis der mittelalterlichen Kirchenreform entstand die heutige äthiopische Meßordnung (Ordo missae), die auf der Basileios-Liturgie des Koptenpatriarchats basiert, in die, z. T. in redigierter Form, pseudapostolische Euchologie und autochthone Gebetsliteratur als Normal- oder Austauschformulare eingefügt wurden.

Die skizzierten gegensätzlichen Ansichten über das Verhältnis von Judentum und Christentum in Äthiopiens Geschichte haben unmittelbare Folgen für die Art, liturgiehistorische Probleme zu betrachten und zu bearbeiten.

Der erste Ansatz wird von der Vermutung ausgehen, daß im gegenwärtigen Endtext (textus receptus) der äthiopischen Anaphoren, d. h. Eucharistiegebeten, »weit in die Geschichte hinabreichende Passagen« vorliegen, »die engste Berührungen mit der jüdischen Überlieferung aus der Zeitenwende belegen«¹⁸ und daraufhin, wie dies Winkler mit beeindruckender Belesenheit unternimmt, in frühjüdischem Schrifttum und dem Judentum nahestehenden christlichen Werken nach gleichem oder verwandtem Formelgut suchen, Übereinstimmungen und Ähnlichkeiten buchen und ein Geflecht hypothetischer Entwicklungslinien entwerfen. Der geschichtliche Abstand zwischen Zeitenwende / Spätantike einerseits und dem äthiopischen Buchdruck des 20. Jh. andererseits erscheint demgegenüber von minderer Bedeutung, weil es um die Identifizierung in christlichen Texten tatsächlich oder vermeintlich tradiert »Perlen« aus jüdischem Erbe geht, weniger um deren weitere Behandlung in kirchlicher Überlieferung. Mit kräftigem Strich lassen sich auf diese Weise große religionsgeschichtliche Linien zeichnen, freilich

16 Maxime Rodinson, L'Éthiopie a-t-elle été juive?, in: *Revue des Études Juives* 122 (1963) 399-403; *ders.*, Sur la question des »influences juives« en Éthiopie, in: *Journal of Semitic Studies* 9 (1964) 11-19; *ders.*, Rez. Ullendorff, Ethiopians: *Bibliotheca Orientalis* 21 (1964) 238-45; *ders.*, Le problème du christianisme éthiopien, substrat juifs ou christianisme judaïsant?, in: *Revue d'Histoire des Religions* 167 (1965) 113-117. Vgl. jetzt auch Gianfrancesco Lusini, Note linguistiche per la storia dell'Etiopia antica: *Studia Aethiopica*, Festschr. S. Uhlig, Wiesbaden 2004, 69: »la forte impronta giudaica che caratterizza il cristianesimo etiopico ... dovrà essere attribuita non a oscuri contatti con gruppi di missionari, ma a quel fenomeno registrato degli studi di sociologia, per cui un conflitto può determinare in una comunità nuove manifestazioni di etnicità, in questo caso sotto forma di una consapevole imitatio Veteris Testamenti«.

17 Grundlegend zur Liturgie der Bēta Esrā'ēl und ihrer Geschichte Kay Kaufman Shelemay, *Music, Ritual, and Falasha History*, East Lansing 1989.

18 Winkler, *Sanctus XV*.

mit dem offensichtlichen Risiko, daß man Resultate innerkirchlicher Entwicklungen unbedacht in die Vor- oder Frühgeschichte des Christentums zurückprojiziert, viele Quellen befragt, aber die richtigen verpaßt.

Betrachtet man demgegenüber die äthiopische Kirche und Liturgie als Teil des alexandrinischen Patriarchats mit lokalen Sonderentwicklungen, ist notwendig der Kirchen-, der Liturgie- und der Literaturgeschichte der späteren Jahrhunderte genaue Aufmerksamkeit zu widmen. Gemeingut und äthiopische Besonderheiten, auch echte oder vermeintliche »Hebraic-Jewish elements«, lassen sich in der Tat am zuverlässigsten dadurch feststellen, daß man die – generell spät einsetzenden – äthiopischen liturgischen Quellen analysiert im Vergleich mit (a) den gottesdienstlichen Zeugnissen der alexandrinisch-ägyptischen Mutterkirche und (b) jenen euchologischen Materialien, die mit der Übersetzung altkirchlicher Literaturdenkmäler nach Äthiopien gelangten, vor allem innerhalb der äthiopischen Version der *Traditio apostolica* und ihres Umfeldes sowie des *Testamentum Domini*, in begrenztem Umfang auch der Apostolischen Konstitutionen (= *Didascalia aethiopica*¹⁹), dreier pseudapostolischer Kirchenordnungen des 3. bis 5. Jahrhunderts, die in Äthiopien freilich bis in die Neuzeit als authentisch-apostolische Dokumente angenommen wurden und Wirkung entfalteten.

Dem Vorteil, reichlicher mit Quellen statt Vermutungen arbeiten zu dürfen, steht ein derzeit leider wenig befriedigender Editionsstand der liturgiegeschichtlichen Quellen in äthiopischer Sprache gegenüber. Außer modernen Gebrauchsdrucken gottesdienstlicher Ordnungen liegen wissenschaftliche Ausgaben eines Großteils der Eucharistiegebete vor. Noch aber fehlen ausgerechnet die beiden wichtigsten Formulare: die Apostel-Anaphora (nach der sog. *Traditio apostolica*) und die Unseres Herrn Jesus Christus (nach dem *Testamentum Domini nostri Iesu Christi*). Außerdem beruhen alle Editionen vor Maija Priess (2003/06) auf einer durch den Zufall, nämlich die Verbringung in europäische Bibliotheken, bestimmten Auswahl in aller Regel recht junger Manuskripte (18./19. Jh.)²⁰. Die

19 Die äthiopische Didaskalie (Temherta didesqelyä za-‘abaw) ist keine Übersetzung der bekannten »syrischen« *Didascalia apostolorum* des 3. Jahrhunderts, sondern die äthiopische Version von *Const. apost.* 1-7 und verwandt offenbar mit *Rez. II* der *Didascalia arabica* (entstanden 1295 nach verllorener koptischer Vorlage vom Jahr 926). Im Äthiopischen fehlt demnach gerade Buch VIII mit seinem reichen Bestand an liturgischen Formularen. Teilausgabe: *Thomas Pell Platt*, *The Ethiopic Didascalia: or, the Ethiopic version of the apostolical constitutions, received in the Church of Abyssinia*, London 1834; vollständige Übersetzung *John Mason Harden*, *The Ethiopic Didascalia*, ebd. 1920. Näheres: *Alessandro Bausi*, Art. *Didəsqəlyä*, in: *Encyclopaedia Aethiopica* 2 (2005) 154f.

20 Selbst der von Euringer und Löfgren immer wieder als besondere Autorität angeführte Codex Hierosolymitanus, »das in der abessinischen Kathedrale zu Jerusalem gegenwärtig verwendete handschriftliche Missale«, ist kodikologisch gesehen »sehr jung«, nämlich 19. Jh.: *Sebastian Euringer*, *Die äthiopischen Anaphoren des hl. Evangelisten Johannes des Donnersohnes und des hl. Jacobus von Sarug* (*Orientalia Christiana* 33, 1/Nr. 90), Roma 1934, 5. Den Bestand äthiopischer Anaphorenbücher in Jerusalem listet auf: *Éphraïm Isaac*, *Shelf List of Ethiopian Manus-*

ältesten bekannten Handschriften des äthiopischen Anaphorenbuches (Maṣḥafa qeddāsē), darunter der im Jahrhundert Zar'a Yā'qobs kopierte Florentiner Cod. Med. Laur. San Marco 741 (15. Jh.)²¹, wurden bisher weder veröffentlicht noch inhaltlich hinlänglich detailliert beschrieben. In dieser Situation sollte es zu den Pflichtübungen des Liturgiehistorikers gehören, zwei wenigstens nahestehende Zeugen zu konsultieren: (a) den auf einer Handschrift aus der Zeit des Kaisers Lebna Dengel (1508-1540), dem heutigen Cod. Vat. aeth. 16²², beruhenden Erstdruck eines Missale Aethiopicum durch Tasfā Ṣeyon²³ (1510-1552) von 1548/49²⁴ mit separater lateinischer Version durch Pietro Paolo Gualtieri di Arezzo (1501-1572) sowie (b) die frühe Übersetzung (um 1612) der ›Missa dos Apostolos‹ durch den spanischen Äthiopien-Missionar Pedro Paez (1564-1622)²⁵. Von Winkler leider gleichfalls nicht beigezogen wird eine wichtige Nebenquelle: die seit einigen Jahren durch zweifache Edition zugängliche äthiopische Fassung einer anonymen Neophytenkatechese über die Meßfeier mit Liturgiezitaten²⁶, überliefert im Cod. Paris. aeth. Abbadie 66-66^{bis} (2. Hälfte 15. Jh.), einem Vertreter der ersten Rezen-

- cripts in the Monasteries of the Ethiopian Patriarchate of Jerusalem, in: *Rassegna di Studi Etiopici* 30 (1984/86) 71f. Keines datiert aus der Zeit vor dem 19. Jh.
- 21 *Paolo Marrassini*, I manoscritti etiopici della Biblioteca Medicea Laurenziana di Firenze, in: *Rassegna di Studi Etiopici* 30 (1987) 103f. Die Handschrift unbestimmter Herkunft gelangte spätestens 1543 nach Florenz (ebd. 83). Für die Möglichkeit, Ablichtungen des Manuskripts einzusehen, danke ich Reinhard Meßner (Innsbruck) verbindlich.
- 22 *Silvanus Grébaut - Eugenius Tisserant*, *Codices Aethiopici. Vaticani et Borgiani. Barberinianus Orientalis 2 Rossianus 865, Bd. 1*, In *Bybliotheca Vaticana* 1935, 61-65.
- 23 Zur Person und Werk *Renato Lefevre*, *Documenti e notizie su Tasfā Ṣeyon e la sua attività romana nel sec. XVI*, in: *Rassegna di Studi Etiopici* 24 (1969/70 [1971]) 74-133.
- 24 *Testamentum novum cum epistola Pauli ad Hebraeos tantum, cum concordantiis evangelistarum Eusebii et numeratione omnium verborum eorundem. Missale cum benedictione incensi, serae etc. Alphabetum in lingua ... gheez, id est libera, quia a nulla alia originem duxit, et vulgo dicitur chaldaea. Quae omnia frater Petrus Etiops, auxilio piorum sedente Paulo III Pont. Max. et Claudio illius regni imperatore, imprimi curavit. Romae: per Valerium Doricum, et Ludouicum Fratres Brixianos, Anno salutis MDXLVIII, fol. 158^r-167^v*, hier zitiert als *Tasfā Ṣeyon*. Englische Übersetzung: *J. M. Rodwell*, *Æthiopic liturgies and hymns*, in: *Journal of Sacred Litterature and Biblical Record* NS 3 (1863) 337-352; 4 (1863/64) 108-117. - *Modus baptizandi, preces et benedictiones quibus Ecclesia Ethiopum utitur, cum sacerdotes benedicunt puerperae una cum infante Ecclesiam ingredienti, post quadragesimum puerperij diem - Item orationes quibus ijdem utuntur in Sacramento Baptismi et confirmationis - Item Missae quae communiter utuntur, quae etiam Canon universalis appellatur nunc primum ex Lingua Chaldea sive Aethiopica in Latinam conversa. Romae MDXLIX*. Nachgedruckt: *Patrologia Latina* (PL) 138, 907-928 und mit Verbesserungen *Renaudot* (wie Anm. 12) 1, 469-495.
- 25 *Pedro Paez*, *Historia de Ethiopia*, in: *Camillo Beccari* (ed.), *Rerum Æthiopicarum scriptores occidentales inediti a seculo XVI ad XIX*, Bd. 2, Roma 1905, 446-453. Zu Person und Werk *Siegbert Uhlig*, *Paez, Pedro*, in: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon* 6 (1993) 1429-1431; *Charles Libois*, *Monumenta proximi-orientis* 5 (*Monumenta Historica Societatis Iesu* 152), Roma 2002, xliv-xlvi.
- 26 *Robert Beylot*, *Sermon éthiopien anonyme sur l'eucharistie*, in: *Abbay* 12 (1983) 79-116; *Gérard Colin*, *Le synaxaire éthiopien. Mois de Ṭerr* (*Patrologia Orientalis* 45, 1), Turnhout 1990, 212-231.

sion der äthiopischen Übersetzung (14./15. Jh.) des arabischen Synaxarions der Kopten²⁷.

II. Die Gegenprobe

1. Strukturfragen

Seit der Spätantike ist in christlichen Eucharistiegebeten durchgängig die auch aus der Römischen Liturgie vertraute Verknüpfung der beiden Akklamationen »Sanctus ...« (christlich-liturgische Adaption von Jes 6, 3 LXX + Hab 3, 3 LXX) und »Benedictus ...« (nach Ez 3, 12 LXX bzw. nach Mt 21, 9/Ps 118 [117], 26 LXX) üblich²⁸.

Eine bekannte Ausnahme bildet das Patriarchat Alexandrien. Hier finden wir für gewöhnlich das reine Sanctus ohne Hosanna + Benedictus. Für die autochthonen alexandrinisch-ägyptischen Hochgebete, angeführt von der Markos/Kyrillos-Anaphora, ist ferner kennzeichnend, daß das Post-Sanctus, die Fortsetzung des priesterlichen Gebetstextes nach dem Heilig-Ruf, gern an das πλήρης, nicht an das ἅγιος des Sanctus anknüpft und dieses teilweise auch zitiert. In der Markos/Kyrillos-Anaphora, dem eucharistischen Traditionsformular der Christengemeinde Alexandriens und, bis zur Ablösung durch Konstantinopler Formulare, Normal-Hochgebet der chalcedonensisch gesinnten alexandrinischen »Melchiten«²⁹, begegnet das Sanctus außerdem – anscheinend mit ungeschickt eingeflickter Textübernahme aus der palästinisch-syrischen Jakobos-Liturgie³⁰ – sogar doppelt: Ein erstes Mal innerhalb des Priestertextes von Präfation/Ante-Sanctus und anschließend noch einmal als Gemeinde-Ruf. Dieses Doppel-Sanctus, das ebenso die koptisch überlieferte Matthäus-Anaphora und ähnlich

27 *René-Georges Coquin*, Le synaxaire éthiopien: Note codicologique sur le Ms. Paris B. N. d'Abbadie 66-66^{bis}, in: *Analecta Bollandiana* 102 (1984) 49-59; *Gérard Colin*, Le synaxaire éthiopien. État actuel de la question, in: ebd. 106 (1988) 273-317, bes. 288-294.

28 Zu Ursprung und Herkunft des christlich-liturgischen Sanctus vgl. *Pierre-Marie Gy*, Le Sanctus romain et les anaphores orientales, in: *Mélanges liturgiques*, Festschrift Bernard Botte (Louvain 1972) 167-174; *Robert F. Taft*, Il Sanctus nell'anafora. Un riesame della questione (Roma 1999) mit Lit.; ebd 35f. eine Liste eucharistischer Hochgebete noch ohne Sanctus, darunter die beiden Anaphoren der Traditio apostolica und des Testamentum Domini.

29 *Heinzgerd Brakmann*, Das alexandrinische Eucharistiegebet auf Wiener Papyrusfragmenten, in: *Jahrbuch für Antike und Christentum* 39 (1996) 149-164 mit Lit. Jüngste Ausgabe: *Geoffrey J. Cuming*, The Liturgy of St. Mark (Orientalia Christiana Analecta 234), Roma 1990; dazu vgl. *Hans Quecke*, Rez. Cuming, in: *Orientalia Christiana Periodica* 60 (1994) 292-298. Durch den Handschriftenfund von 1975 im Sinai-Kloster hat sich der Bestand an melchitischen Manuskripten dieser Liturgie inzwischen nahezu verdoppelt, doch konnten die neuen Zeugen bisher nicht untersucht werden; Ἱερά Μονή καὶ Ἀρχιεπισκοπή Σινᾶ (ed.), Τὰ Νέα Εὐρήματα τοῦ Σινᾶ (Athen 1998) 221. 256. 258. 261; Sinai. gr. X 214 (12./13. Jh.), E 25 (14. Jh.), E 42 und E 66.

30 *René-Georges Coquin*, L'anaphore alexandrine de saint Marc, in: *Muséon* 82 (1969) 326; *Cuming*, Liturgie (wie Anm. 29) 120.

das namenlose Eucharistiegebet der Ostraka aus Theben kennen³¹, haben in der Folge manche als unschön empfunden. Bei den Chalcedonensern ist im Messan. gr. 177 (bald nach 1000) und im Alexandr. 173 (16. Jh., Gelehrtenkopie) das erste Ἅγιος, ἄγιος Κύριος Σαβαώθ κτλ. des Priesters durch das Trishagion Ἅγιος ὁ Θεός, ἄγιος ἰσχυρός ersetzt, ebenso im unter Patriarch Gregorios I. von Alexandrien (1243-1263) gebrauchten Sinait. gr. 2148, hier als Korrektur zweiter Hand³². Im Koptenpatriarchat zitiert statt dessen der Priester nach den sahidischen Ostraka etwas abgewandelt Offb 4, 8, im griechischen Kacmarcik-Kodex Jes 6, 3 LXX³³; in der bohairischen Rezension fehlt der eingeflickte Priester-Text ganz³⁴. Die beschriebene Einrahmung des gemeindlichen Heilig-Rufs durch Sanctus-Zitate bringt für Liturgiehistoriker den beachtlichen Vorteil, daß damit die Textgestalt des Gemeinde-Sanctus wenigstens zum Teil auch dann deutlich wird, wenn dieses selbst, wie häufig anzutreffen, in liturgischen Manuskripten für die Hand der Priester nicht *plene* aufgeschrieben ist.

Mit dem Hosanna-Benedictus-Zusatz findet sich das Gemeinde-Sanctus im alexandrinisch-ägyptischen Traditionsbereich nur in importierten Formularen, so in der Eucharistiefeyer bei der Gregorios-Anaphora³⁵. Aber die Verwendung eines vom Sanctus gesonderten Benedictus innerhalb der *Prex eucharistica* ist in Ägypten – *pace* Winkler³⁶ – sehr wohl überliefert, so daß ein analoger äthiopi-

- 31 *Angelicus M. Kropp*, Die koptische Anaphora des hl. Evangelisten Matthäus, in: *Oriens Christianus* 20 (1932) 112f. bzw. *Emmanuel Lanne*, *Le Grand Euchologe du Monastère Blanc* (Patrologia Orientalis 28, 2), Paris 1958, 346-349; *Hans Quecke*, Das anaphorische Dankgebet auf den koptischen Ostraka B. M. Nr. 32 799 und 33 050 neu herausgegeben, in: *Orientalia Christiana Periodica* 37 (1971) 391-405, hier 402-405; *ders.*, Das anaphorische Dankgebet auf dem koptischen Ostrakon Nr. 1133 der Leningrader Eremitage neu herausgegeben, in: ebd. 40 (1974) 46-60, hier 58. Unklar bleiben die Verhältnisse im Anaphora-Fragment P. Berlin 17032, ca. 5./6. Jh.: *Kurt Treu*, Neue Berliner liturgische Papyri, in: *Archiv für Papyrusforschung* 21 (1971) 72-74.
- 32 *Heinzgerd Brakmann*, Zur Bedeutung des Sinaiticus graecus 2148 für die Geschichte der melchitischen Markos-Liturgie, in: *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 30 (1981) 246f.; *Cuming*, Liturgy (wie Anm. 29) 38.
- 33 *William F. Macomber*, The Anaphora of Saint Marc according to the Kacmarcik Codex, in: *Orientalia Christiana Periodica* 45 (1979) 75-98;
- 34 *Coquin*, L'anaphore (wie Anm. 30) 323f.
- 35 *Ernst Hammerschmidt*, Die koptische Gregoriosanaphora (Berliner Byzantinische Arbeiten 8), Berlin 1957, 116-120; *Albert Gerhards*, Die griechische Gregoriosanaphora. Ein Beitrag zur Geschichte des Eucharistischen Hochgebets (LQF 65), Münster i. W. 1984, 62f. Vgl. auch das Diakonale-Fragment Cambr. Univ. Libr. Add. 1886-21, ed. *Stephen Gaselee*, Greek words in Coptic, in: *Byzantinische Zeitschrift* 30 (1929/30) 228 (Sanctus + Benedictus ohne ἐλθὼν καὶ). Außerhalb von Anaphoren ist das gepaarte Sanctus-Benedictus bei den Kopten üblich z. B. bei der Weihe des Taufwassers und eines Baptisteriums (*Henricus Denzinger*, *Ritus Orientalium Coptorum Syrorum et Armenorum in administrandis sacramentis*, Wirceburgi 1864, Bd. 1, 206. 241f.).
- 36 *Winkler*, Sanctus 84. 92. 167; vgl. *dies.*, Beobachtungen 222: »Im alexandrinischen Anaphoren-Typus hat das Benedictus niemals Eingang gefunden«, offenbar Echo von *Anton Baumstark*, Trishagion und Qeduscha, in: *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 3 (1923) 22: »jede Entsprechung« zum Benedictus fehle »in allen ägyptischen oder mit Ägypten im Zusammenhang stehenden Denkmälern eucharistischer Liturgie«; vgl. ebd. 25 und *ders.*, Liturgie comparée, Chevetogne

scher Brauch nicht »der gesamten christlichen Überlieferung« entgegenstände. Belege für dieses ägyptische Separat-Benedictus bilden gottesdienstliche Bücher des Schenute-Konventes, des sogenannten Weißen Klosters bei Atripe, kopiert um 1000 n. Chr.: (a) Der Volltext findet sich in Diakonenbüchern, die auch solche Gemeindetexte verzeichnen, die der Diakon verstärkend oder vikarisch zu rezitieren hatte, nämlich P. Vindob. K 9742³⁷ und Paris. copt. 129²⁰ fol. 139^{v38} : ἀμῆν, κύριε, εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι τοῦ κυρίου, ὅσαννὰ ἐν τοῖς ὑψίστοις, ἀμῆν, ἀμῆν, ἀμῆν. Verwendung fand hier also nicht das »Gepriesen« aus Ez 3, 12 LXX, sondern das »christologische Benedictus« nach Mt 21, 9 (mit Ps 118 [117], 26), doch ohne die Erweiterung des Verbuns zu ὁ ἐλθὼν καὶ ἐρχόμενος, »der kam und der kommt«, den das mit dem Sanctus gekoppelte Benedictus der Importformulare, so die bohairische Gregorios-Liturgie, regelmäßig aufweist. (b) Das Benedictus-Initium εὐλογημένος tritt als Rubrik (*rubrum*) auch im Priestern zugedachten Euchologion »Z 100« auf³⁹ und erlaubt eine genauere Zeitbestimmung des Rufes im Vollzug des Eucharistiegebetes, nämlich bei der Epiklese⁴⁰. Die von den Kopten beibehaltene griechische Sprache

³1953, 96. Doch beachte die beiden hier folgenden Anmerkungen. Den 1923 bereits veröffentlicht vorliegenden Benedictus-Beleg in Wien hatte Baumstark offensichtlich nicht zur Kenntnis genommen, den Pariser Zeugen (über- ?) las er 1927 in Bonn auf Photos im Goussen-Nachlaß. Spätestens ab 1958 ist jedoch die Verwendung des Benedictus beim Eucharistiegebet in Ägypten kein Geheimnis mehr; *Lanne*, *L'euchologe* (wie Anm. 31) 277, so nachträglich auch *Gabriele Winkler*, *Rez. A. Budde*, in: *OrChr* 89 (2005) 268: »Diese beiden *Diakonika* belegen das *Benedictus*«.

- 37 Ed. princeps: *Carl Wessely*, *Griechische und koptische Texte theologischen Inhalts* 5 (Studien zur Paläographie und Papyruskunde 18), Leipzig 1917, Nr. 260. Nachveröffentlichungen: *Jutta Henner*, *Fragmenta liturgica coptica*. Editionen und Kommentar liturgischer Texte der Koptischen Kirche des ersten Jahrtausends (Studien und Texte zu Antike und Christentum 5), Tübingen 2000, 185 mit Komm. ebd. 192f.; *Achim Budde*, *Die ägyptische Basilios-Anaphora*. Text - Kommentar - Geschichte (Jerusalem Theologisches Forum 7), Münster i. W. 2004, 160 b Nr. 81.
- 38 Teil von Heinrich Goussens »Neuem orientalisch-liturgischen Fund« (*OrChr* 23, 1927, 174). Ed. princeps: *René-Georges Coquin*, *Vestiges de concélébration eucharistique chez les melkites égyptiens, les coptes et les éthiopiens*, in: *Muséon* 80 (1967) 41; Neuausgabe: *Budde* (wie Anm. 37).
- 39 *Lanne*, *L'euchologe* (wie Anm. 31) 356f., 24. Ebd. 277 bestimmt Lanne das εὐλογημένος von »Z 100« als alexandrinisch-ägyptische Entsprechung des Benedictus: »la seconde partie du *Sanctus* de l'anaphore syro-byzantine et occidentale«, und führt Beispiele für den Wiederhall des Benedictus-Rufes im Priestertext in Ägypten entstandener Anaphoren an: *Patrologia Orientalis* 28, 302f, 15-19; ebd. 366f, 1-3; *Renaudot* (wie Anm. 12) 1, 327. Letzteren Text verband auch *Anton Baumstark*, *Die syrische Anaphora des Severus von Antiocheia*, in: *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 2 (1922) 95 mit dem Benedictus, freilich mit dem der Apostolischen Konstitutionen vor der Kommunion (dazu unten bei Anm. 165).
- 40 *Henner* 192; *Budde* 396. Da das priesterliche Euchologion »Z 100« redaktionell den Diakonenruf ausdrücklich in den Vortrag des eucharistischen Hochgebetes »integriert«, gehen die bei *Winkler*, *Basilios-Anaphora* (wie Anm. 2) 758 Anm. 10 geäußerten Vorbehalte gegen Buddes vermeintlich »hypothetische Plazierung des Textes« ins Leere. Den Befund der Euchologien hingegen nicht mit dem der zugehörigen Diakonalien zu verbinden, wäre methodisch falsch und würde weiterhin »Romeo ohne Julia« auf die liturgiewissenschaftliche Bühne bringen; vgl. *Heinzgerd Brakmann*, *Fragmenta Graeco-Copto-Thebaica*, in: *OrChr* 88 (2004) 156.

des Benedictus und seine Einreihung unter die Diakonika bürgen dafür, daß mit ihm das Echo alter einheimischer Tradition vorliegt und nicht, wie weithin im Fall der priesterlichen Euchologie der Kopten, eine der postchalcedonensischen Übernahmen aus dem antiochenisch-syrischen Raum. Offenbar hat sich Ägypten, wie schon René-Georges Coquin vermutete⁴¹, der Aufnahme des Benedictus nicht grundsätzlich verweigert, es nur anders als andernorts üblich eingesetzt.

Betrachtet man das Verhältnis von Sanctus und Benedictus innerhalb der Struktur des eucharistischen Hochgebetes genauer, zeigt sich bezüglich des Heilig-Rufes Deckungsgleichheit zwischen Ägypten und Äthiopien. Das, was Winkler das »äthiopische Benedictus« nennt⁴² – seit 1548/49 in Europa bekannt, doch bislang nicht mit dem Sanctus in Verbindung gebracht –, unterscheidet sich jedoch vom alexandrinisch-ägyptischen Benedictus sowohl in seiner Textgestalt⁴³ als auch hinsichtlich der Stellung im Ordo missae. Winkler erkennt diese Struktur:

- Sanctus
 eingeschobener Einsetzungsbericht
 mit kurzer epikletischer Bitte, dabei:
- Benedictus⁴⁴.

Die Analyse ist doppelt zu verdeutlichen: Das »äthiopische Benedictus« begegnet in den Quellen (a) stets eingebettet in einen größeren Text-Block (angedeutet mit »dabei: Benedictus«), und zwar zweimal vollzogen, nämlich vom Priester sowie von der Gemeinde⁴⁵. Es steht (b) nicht unmittelbar hinter dem Einsetzungsbericht, sondern erst nach jeweils kurzer Anamnese und Epiklese am Ende der Anaphora, genauer: im Anschluß an die traditionelle gemeindliche Schlußformel des Hochgebetes »Wie es war ... Amen«⁴⁶. Unseren Text behandelt daher das klassische Handbuch von Jean Michel Hanssens im Kapitel *De benedictione vel precibus post anaphoram*⁴⁷. Das Benedictus wäre demnach bei Geltung der Spaltungshypothese Winklers in Äthiopien nicht nur vom Sanctus gelöst, sondern auch aus der *Prex eucharistica* verdrängt worden.

41 Coquin, *L'anaphore* (wie Anm. 30) 326 unter Hinweis auf *Testamentum Domini* und Apostolische Konstitutionen.

42 Winkler, *Witness* 124 u. ö.: »the Ethiopic Benedictus«.

43 Dazu s. unten zu Anm. 155.

44 Winkler, *Sanctus* 89; vgl. 85. 124; *dies.*, *Bedeutung* 97; detaillierter: *dies.*, *Witness* 126.

45 Zum Text siehe unten bei Anm. 163. Die ursprünglichen Konturen des Textblockes sind in der *Editio princeps* am besten zu erkennen, im *textus receptus* hingegen durch Verzahnung mit Vorangehendem etwas verwischt; s. unten Anm. 167f.

46 *Maṣḥafa qeddāsē* 120; *Daoud - Hazen* (wie Anm. 12) 60 Nr. 52; *Brightman* (wie Anm. 12) 233, 22-24. Auch die detailliertere Strukturanalyse bei Winkler, *Witness* 126 übergeht die Schlußformel der *Prex eucharistica* vor dem »Gepriesen« mit Schweigen.

47 *Ioannes Michael Hanssens, Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus*, Bd. 3, Romae 1932, 485 Nr. 1361.

Der angesprochene »Benedictus«-Block gehört zum äthiopischen Ordinarium missae, den gleichbleibenden Texten der Feier: Er tritt daher in Verbindung mit sämtlichen im Lande verwendeten Hochgebetsformularen auf⁴⁸, obschon in Handschriften und Drucken häufig unerwähnt oder vertreten allein durch sein Initium, weil den Benutzern im Volltext hinlänglich bekannt. Gegenüber Winkler ist nachzutragen, daß die Rezitation dieser Passage nach dem äthiopischen Anaphorenbuch stets im Anschluß oder bei einer zeremoniellen Handlung vollzogen wird, nämlich der Signatio des geheiligten Brotes mit dem heiligen Wein⁴⁹. Daraus folgt: In seiner gegenwärtigen Gestalt ist Winklers »äthiopisches Benedictus« kein Textbaustein der Prex eucharistica, sondern gehört unübersehbar in das Umfeld der »Precommunion Rites«⁵⁰. Daß dies irgendwann, vor Einsetzen unserer Dokumentation, einmal anders gewesen sein könnte, ist von vornherein nicht völlig auszuschließen, allerdings bisher durch nichts angedeutet oder bewiesen. Jedenfalls wirft die Feststellung der gegenwärtig deutlichen strukturellen Trennung von Sanctus und äthiopischem »Benedictus« die Frage auf, ob es sich beim Heilig-Ruf der äthiopischen Apostel-Anaphora und dem mit beträchtlichem Zeitabstand gesprochenen »Gepriesen« wirklich um ein im Sinne Winklers sekundär gespaltenes Sanctus-Benedictus handelt oder nicht eher um zwei ihrer Herkunft nach getrennte Texte. Daher sind beide Formeln näher zu betrachten:

2. Das Sanctus der Apostel-Anaphora

Der Heilig-Ruf wurde zwar allgemein Bestandteil eucharistischer Hochgebete, jedoch in regional unterschiedlichen Formen. Der sich methodisch daher anbietende Liturgienvergleich (›Liturgie comparée‹) ergibt: Das Sanctus der äthiopischen Apostel-Anaphora entspricht jener Gestalt, die in den verschiedenen Konfessionen und Liturgiesprachen des alexandrinisch-ägyptischen Raumes üblich ist. Namentlich weist es die für Ägypten typisch gewordene Besonderheit auf, Gottes Herrlichkeit als »heilig« zu benennen (τῆς ἁγίας σου δόξης⁵¹), ein Attribut, das in der Oratio post Sanctus nicht selten ausdrücklich aufgegriffen wird. In der derartig gestalteten Heiligpreisung spiegelt sich zugleich ein fortgeschrittener Stand

48 Detailnachweise: *Winkler*, Sanctus 86-89. Ergänze: Auch die sog. Hosanna-Anaphora (»äth Greg I«) kennt den üblichen »Benedictus«-Block: *Daoud - Hazen* (wie Anm. 12) 70-73; *Oscar Löfgren - Sebastian Euringer*, Die beiden gewöhnlichen äthiopischen Gregorius-Anaphoren (*Orientalia Christiana* 30, 2/Nr. 85), Roma 1933, 103 zu Nr. 35.

49 *Maṣḥafa qeddāsē* 120; *Daoud - Hazen* 61.

50 Gegenwärtig beste Darstellung, über die byzantinische Liturgie hinaus, *Robert F. Taft*, A History of the Liturgy of St. John Chrysostom, Bd. 5. The Precommunion Rites (*Orientalia Christiana Analecta* 261), Roma 2000. Einige Ergänzungen bei *Gabriele Winkler*, in: *Oriens Christianus* 86 (2002) 171-193.

51 Vgl. *Hanssens*, ILRO (wie Anm. 47) 394 Nr. 1255; *Winkler*, Sanctus 128.

liturgiegeschichtlicher Entwicklung⁵². Jenes »heilig« fehlt noch in der sog. Barcelona-Anaphora (P. Barc. inv. 154b-155a, heute auf Montserrat)⁵³ und im Serapion-Euchologion⁵⁴ (beide 4. Jh.) sowie im griechisch-eucharistischen Papyrus von Dêr Balizeh (7. Jh.)⁵⁵. Erstmals sicher belegt ist es mit dem Sanctus-Papyrus P. Vindob. G 19 887 (5./6. Jh.)⁵⁶. Unter den jüngeren Vertretern der »Anàfora de Barcelona« kennt jenes »heilig« das griechische Fragment P. Vindob. G 41 043 (6. Jh.) im Post-Sanctus⁵⁷, noch nicht hingegen die koptisch-sahidische Version derselben Anaphora, Coptica Lovaniensia Nr. 27, um 600⁵⁸, wiederum dann wohl das Liturgie-Zitat im sahidischen Isaak-Testament⁵⁹. Im Post-Sanctus des P. Ryl. gr. 465 (6. Jh.) wird es plausibel rekonstruiert⁶⁰; für die Stifterinschrift vom Jahr 735 der Marienkirche in Alt-Kairo ist es mit Sicherheit anzunehmen⁶¹. In der Folgezeit setzt sich das Attribut im Nilland allgemein durch. Die mittelalterlichen Zeugen der melchitischen Markos-Liturgie besitzen es, soweit kontrollierbar, durchgängig im ersten Sanctus, im Gemeinde-Sanctus sowie im Post-Sanctus⁶², ebendort der dem Koptenpatriarchat entstammende griechische Kacmarcik-Kodex⁶³. Auch im Sanctus der »Baumstark'schen Liturgie«⁶⁴, im zweisprachigen

- 52 So auch *Winkler*, Sanctus 128, dort bewertet als »eine spätere Konturierung« des Sanctus in Äthiopien. Eine Fassung ohne dieses »heilig« ist im Kontext der äthiopischen Apostel-Anaphora freilich nicht belegt.
- 53 *R. Roca-Puig*, Anàfora de Barcelona i altres pregàries (Missa del segle IV). Tercera edició, Barcelona 1999, 29. Erhalten ist eine vollständige Prex eucharistica, nicht nur ein Fragment, wie, in Unkenntnis der vielfach bibliographierten Edition, *Winkler*, Basilius-Anaphora (wie Anm. 2) 377 meint.
- 54 *Maxwell E. Johnson*, The Prayers of Sarapion of Thmuis (Orientalia Christiana Analecta 249), Roma 1995, 46.
- 55 *Jürgen Hammerstaedt*, Griechische Anaphorenfragmente aus Ägypten und Nubien (Papyrologica Coloniensia 28), Opladen 1999, 174.
- 56 *Charles Wessely*, Les plus anciens monuments du christianisme écrits sur papyrus 2 (Patrologia Orientalis 18, 3), Paris 1924, 437.
- 57 *Hammerstaedt*, Anaphorenfragmente 156.
- 58 *Louis Th. Lefort*, Coptica Lovaniensia, in: Muséon 53 (1940) 23.
- 59 *K. Heinz Kuhn*, The Sahidic version of the Testament of Isaac, in: Journal of Theological Studies NS 8 (1957) 235; vgl. *Winkler*, Sanctus 61.
- 60 *Hammerstaedt*, Anaphorenfragmente 77.
- 61 Ebd. 188. 199.
- 62 *Cuming*, Liturgy (wie Anm. 29) 37-39.
- 63 *Macomber*, Anaphora (wie Anm. 33) 94 Nr. 23.
- 64 *Anton Baumstark*, Eine aegyptische Mess- und Tauf liturgie vermutlich (sic) des 6. Jahrhunderts, in: Oriens Christianus 1 (1901) 2. 15. Sein eucharistisches Hochgebet charakterisiert *A. Baumstark*, Le liturgie orientali e le preghiere "Supra quae," e "Supplices," del canone romano. Nuova edizione con aggiunte (Studi Liturgici 5), Grottaferrata 1913, 7 als »un antico rifacimento della liturgia di S. Marco«. Alter und Herkunft des Formulars bedürfen noch genauerer Untersuchung.

P. Naqlun inv. 10/95⁶⁵, in sahidischen Anaphoren des Euchologions »Z 100«⁶⁶ sowie im Pariser Diakonale⁶⁷, beide aus dem Weißen Kloster, ist es zu lesen.

Alleinige Eigentümlichkeit des üblichen äthiopisch-christlichen Gemeinde-Sanctus⁶⁸ bildet der Zusatz **ፍጹም** (feṣṣum), »vollkommen«⁶⁹, zwischen transliteriertem σαβωθ und übersetztem πλήρης ὁ οὐρανός. Er hängt mit Gewißheit nicht vom Henoch-Buch ab⁷⁰ und fehlt, da noch oder vor Ort unüblich, im Sanctus-Zitat der Vita des Mönchspriesters Banādlewos (1303-1400)⁷¹. Handschriftlich ist er jedoch ab dem 15. Jh. durch die oben genannte Neophytenkatechese sowie das Maṣḥafa meṣtir des Giyorgis von Saglā († 1425) bezeugt⁷² und tritt auch im Maṣḥafa berhān des Zar'a Yā'qob (1434-1468) auf⁷³. Das alte Anaphorenbuch San Marco 741 (15. Jh.) in Florenz⁷⁴ verzeichnet das Sanctus in beiden Formen, mit **ፍጹም** in der Basileios-Anaphora (fol. 33^r) und ohne solches in der Apostel-Anaphora (fol. 66^r). Bemerkenswert ist, daß das **ፍጹም** gleichfalls in der Didascalia aethiopica auftaucht⁷⁵, die als einzige der nach Äthiopien gelangten »apostoli-

65 Tomasz Derda - Katarzyna Urbaniak-Walczak, P. Naqlun inv. 10/95: Greek excerpts from a liturgy with their coptic translation, in: Journal of Juristic Papyrology 26 (1996) 15.

66 Matthäus-Anaphora: Kropp (wie Anm. 31) 112f. bzw. Lanne, L'euchologe (wie Anm. 31) 349 im Ante- sowie Post-Sanctus, Thomas-Anaphora ebd. 312f. im Post-Sanctus.

67 Paris. copt. 129²⁰ fol. 139^v: Budde (wie Anm. 37) 146b § 24.

68 Der äthiopische Text ist leicht zugänglich, da vielfach veröffentlicht, z. B. bei Ernst Hamerschmidt, Aethiopica, in: Oriens Christianus 48 (1964) 122; Winkler, Sanctus 90 Nr. 32; Maṣḥafa qeddāsē (wie Anm. 12) 116; Liturgy Book (wie Anm. 12) 68.

69 Chr. Fr. Augustus Dillmann, Lexicon linguae Aethiopicæ, Lipsiae 1865, 1388f.

70 Unmittelbar ersichtlich aus der Gegenüberstellung von Henoch- und Sanctus der Apostel-Anaphora bei Winkler, Sanctus 95. Vgl. auch dies., Witness 121 Anm. 31: »it is not found in Ethiopic Enoch«.

71 Osvaldo Raineri, Atti di Banādlewos (Patrologia Orientalis 48, 1), Turnhout 1998, 58, 14f.

72 Patrologia Orientalis 45, 226, 2; Giyorgis v. Saglā, Maṣḥafa meṣtir 1 (CSCO 515/Aeth. 89, 17, 20). Das Wort fehlt in der lateinischen Übersetzung bei Renaudot (wie Anm. 12) 1, 489, nicht jedoch in der Editio princeps des äthiopischen Missales von 1548/49: Tasfā Ṣeyon (wie Anm. 24) fol. 165^f (vgl. auch PL 138, 922D: Perfecte pleni). Vom anaphorischen Heilig-Ruf in der Textgestalt abweichende Sanctus-Texte, u. a. ohne **ፍጹም** (feṣṣum), finden sich nach dem Evangelium und beim Friedensgebet Tasfā Ṣeyon fol. 162^v und 164^f; Renaudot 1, 483. 486; Rodwell (wie Anm. 24) 349f. 108. Auch der Cod. Ambr. X 104bis sup., Psalter mit Anhang (16. Jh.), besitzt ein Sanctus mit **ፍጹም** in der Marienanaphora des Giyorgis von Saglā (Takla Māryām Semharay Selim, La Messe de Notre Dame dite Agréable parfum de sainteté [Rome 1937] 8; ausgelassen in der Übersetzung ebd. 9).

73 Maṣḥafa berhān 3, 1 (CSCO 261/Aeth. 51, 17, 2f.), ebenso im Sanctus-Zitat am Anfang des Berichts (15. Jh.) über Erhebung und Übertragung der Reliquien des Abtes Fileppos: Getatchew Haile, The Translation of the Relics of Abunā Filāppos of Dābrā Libanos of Choa, in: Rassegna di Studi Etiopici 34 (1990 [1992]) 78. Zu Vorkommen in Sanctus-Texten jüngerer Falāšā-Handschriften s. Winkler, Sanctus 54. 58.

74 Vorge stellt oben bei Anm. 21.

75 Didasc. aeth. 37 (ohne Parallele in den Apostolischen Konstitutionen; vgl. o. Anm. 19). Der äthiopische Text des Kapitels ist unveröffentlicht. Ich konnte konsultieren Brit. Libr. Or. 793 fol. 143^b und Stuttgart, Württembergische Landes-Bibliothek (nicht: Universitätsbibliothek), Cod. orient. fol. 49 (17. Jh.?) fol. 113^f. Beide zeigen den üblich gewordenen anaphoralen Sanctus-Text mit **ፍጹም** (feṣṣum). Vgl. Harden, Didascalia (wie Anm. 19) 176 : »Holy, holy, Lord of Hosts, the holiness of thy glory [is perfect and]¹ filleth the heavens and the earth«. Die Anmer-

schen Kirchenordnungen ein Sanctus-Formular enthält. Beim derzeitigen Editions- und Forschungsstand läßt sich allerdings nicht absehen, ob mit dieser Kirchenordnung die direkte oder indirekte Quelle des liturgischen Sanctus-Zusatzes gefunden oder ob in seiner äthiopischen Fassung bereits der Wiederhall bestehenden lokalen Brauches zu hören ist⁷⁶. Diskutiert wird, ob man die Einschaltung **ፍጹም** zum Vorgehenden oder Nachfolgenden nehmen soll⁷⁷. Folglich übersetzen bis heute die einen Äthiopisten »vollkommen erfüllend«⁷⁸, die anderen »Sabaoth, vollkommen / der Vollkommene«⁷⁹. Für die Interpretation als Gottesprädikation spricht viel, nicht nur die amharische Sanctus-Übersetzung, sondern vor allem das Sanctus-Zitat im Ante-Sanctus der Apostel-Anaphora, das nach dem *textus receptus* mit **ፍጹም** (*feṣsum*) endet⁸⁰, es also zu Sabaoth zieht.

Doch Winkler geht weit darüber hinaus und bürdet dem Wort eine ganz spezielle Last auf. Sie benutzt es als Argument für die ungewöhnliche Hypothese, der Adressat des äthiopisch-christlichen Sanctus sei, obschon sich die äthiopische Apostel-Anaphora als solche an den Gott-Vater wendet⁸¹, ursprünglich nicht Er gewesen, sondern der Gottessohn, Christus. In Äthiopien habe man die dem

kung zu 1: »The words look like a gloss«, spiegelt Hardens Sondervotum, der Zusatz habe ursprünglich, im Falle verkürzter schriftlicher Anführung des Sanctus-Textes, nichts anderes besagt als »und so weiter«, sei in der Folge dann aber auch in den Volltext eingedrungen: *Harden*, *Anaphoras* (wie Anm. 94) 50f. Für Lesung und Übermittlung des Textes in London danke ich Alessandro Bausi, der Württembergischen Landesbibliothek für eine Ablichtung aus dem Stuttgarter Kodex. Letzteren beschreibt *Veronika Six*, *Äthiopische Handschriften Teil 3. Handschriften deutscher Bibliotheken, Museen und aus Privatbesitz (Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland 20, 6)*, Stuttgart 1994, 461-466.

76 Mit *Didasc. aeth.* 37 stützt Kaiser Zar'a Ya'qob seine Aussage, daß allein Vater, Sohn und Heiliger Geist, und nicht einer der Engel, »Himmel und Erde erfüllen«: *Getatchew Haile*, *The Homily of Aṣe Zār'a Ya'qob of Ethiopia in Honour of Saturday*, in: *Orientalia Lovaniensia Periodica* 13 (1982) 214. Das Sanctus-Kapitel der Kirchenordnung galt demnach zur damaligen Zeit bereits als Autorität.

77 Das Problem studierte ausführlicher zuletzt *Ernst Hammerschmidt*, *Aethiopica*, in: *Oriens Christianus* 48 (1964) 122-124, referiert von *Winkler*, *Sanctus* 91.

78 So u. a. *Rodwell* (wie Anm. 24) 111; *Brightman* (wie Anm. 12) 231, 28. 34: »wholly full«; *Löfgren - Euringer*, *Gregorius-Anaphoren* (wie Anm. 48) 123; *Sebastian Euringer*, *Die äthiopische Anaphora des heiligen Basilus* (*Orientalia Christiana* 36,3/Nr. 98), Roma 1934, 151 Anm. 16; *Hanssens*, *ILRO* (wie Anm. 47) 394 Nr. 1255: omnino plenus, übernommen *Hammerschmidt*, *Gregoriananaphora* (wie Anm. 35) 117 Anm. 118 und *Gernot Bühring - Siegbert Uhlig*, *Der eliminierte »Himmel«*, in: *Ostkirchliche Studien* 38 (1989) 50 mit Anm. 46: »völlig voll«; *Yaqob Beyene*, in: *CSCO* 516/Aeth. 90 (1990) 12: »completamente pieni«.

79 So u. a. *Paez* (wie Anm. 25) 447: »Deos Sabaot perfeito«; *Oscar Löfgren*, *Varianten und Bemerkungen zur äthiopischen Anaphora der 318 Rechtgläubigen*, in: *Monde Oriental* 26-27 (1932/33) 217; *Hammerschmidt*, *Aethiopica* 123f.; *Winkler*, *Sanctus* 90 u. ö.: »vollkommener Herr/Gott Sabaoth«.

80 *Maṣḥafa qeddāsē* (wie Anm. 12) 120 Nr. 30; *Liturgy Book* (wie Anm. 12) 68; die Neophytenkatechese hingegen zitiert das priesterliche Sanctus vollständig (*Patrologia Orientalis* 45, 226), ebenso das katholische *Maṣḥafa qeddāsē* (wie Anm. 12) 53, die Handschrift *Brit. Libr. Or.* 545 bis zu »Herrlichkeit«: *Brightman* (wie Anm. 12) 231, 28f. Die anstößige Doppelrezitation wurde offenbar auch in Äthiopien auf verschiedene Weise gemildert; vgl. oben bei Anm. 29.

81 *Winkler*, *Sanctus* 92; vgl. 137.

Sanctus zugrunde liegende jüdische Qedušša im Wortlaut »christologisch umgestaltet«⁸², und zwar durch das »über das Glaubensbekenntnis interpolierte« **ፍጹም** (feṣsum)⁸³. Tatsächlich begegnet dieses Wort auch in Symbola, aber keineswegs allein in christologischen Aussagen⁸⁴, sondern für jede der drei göttlichen Personen und für die Trinität insgesamt: »die Dreifaltigkeit ist wirklich vollkommen: vollkommen der Vater, vollkommen der Sohn, vollkommen der Heilige Geist, ein Gott, dem Ehre und Macht ist in Ewigkeit. Amen«⁸⁵. Es wäre daher für die Gültigkeit der diskutierten Hypothese ein doppelter Nachweis nötig: Das **ፍጹም** des Sanctus äthiopischer Anaphoren ist (a) einem Symbolon entnommen und (b) gilt oder galt in diesem Sanctus allein der zweiten Person der Trinität. Letzteres setzt voraus, daß an dieser Stelle der Gottesname Sabaoth, mit dem verbunden **ፍጹም** auftritt, als Christus-Epitheton zu verstehen ist⁸⁶. Dafür ist der Nachweis nicht erbracht⁸⁷. In einer Heilig-Akklamation der äthiopischen Basileios-Liturgie dient Sabaoth vielmehr gerade zur Unterscheidung des Vaters vom Sohn: »Heilig ist Gott Sabaoth! ... Heilig ist Gott, der einzige Sohn, Jesus Christus, unser Herr! ... Heilig ist der hl. Geist, der Paraklet, der Stärker!«⁸⁸ In der äthiopischen Chrysostomos-Anaphora steht sogar das gewöhnliche Sabaoth-Sanctus neben einem christologischen: »Heilig, heilig, heilig [ist] der vollkommene Herr Zebaoth. Die Himmel und die Erde sind der Heiligkeit deiner Herrlichkeit voll. - Heilig, heilig, heilig bist Du wahrhaftig, Jesus Christus, der Du heilig gepriesen wirst vom Mund aller«.⁸⁹ Entscheidender als das Wort **ፍጹም** ist für Winkler denn auch der Rahmen⁹⁰: »Das gesamte Sanctus ist eingebettet in Frag-

82 Ebd. 171; vgl. 25.

83 Ebd. 128.

84 Dafür verweist *Winkler*, Sanctus 91f. auf die äthiopische Übersetzung eines Epiphanius-Symbols bei *Bernd Manuel Weischer*, Qērellos IV/2 (Äthiop. Forschungen 6), Wiesbaden 1979, 102. Sie notiert nicht, daß im selben Dokument wenig später **ፍጹም** (feṣsum) auf den Heiligen Geist bezogen auftritt: »der Geist Gottes, der vollkommene Geist, der Paraklet« (ebd. 104f.).

85 Homilie des Epiphanius von Zypern über den Glauben 5 par. 1; *Weischer* 46f. 26f.

86 So *Winkler*, Sanctus 91.

87 Da hier zweifelsfrei nachzuweisen wäre, daß das Sanctus der Apostel-Anaphora, dem Kontext zum Trotz, einen ursprünglichen Heilig-Ruf an Christus darstellt, genügt als Beweis nicht der bekannte Umstand, daß andernorts Christus gelegentlich als Adressat des Sanctus auftritt; vgl. *Albert Gerhards*, Le phénomène du Sanctus adressé au Christ. Son origine, sa signification et sa persistance dans les anaphores de l'Eglise d'Orient, in: *Achille M. Triacca - Alessandro Pistoia* (ed.), *Le Christ dans la liturgie* (Bibl. Eph. Lit. Subs. 20), Roma 1981, 65-83; *Taft*, Sanctus 62-64; *Pius Martin Maurer*, Sanctus-Deutungen in Werken der griechischen Patristik, Diss. Roma: San Anselmo 2002, 277f. Auch die in der Anrede zwischen Gott-Vater und Christus schwankende pseudapostolische Matthäus-Anaphora unterscheidet den Herrn Sabaoth vom »Namen deiner Herrlichkeit, Wort Gottes«, Christus, der die Apostel berief; *Kropp* (wie Anm. 31) 114f. bzw. *Lanne*, L'euchologe (wie Anm. 31) 348f.

88 *Euringer*, Basilius (wie Anm. 78) 192f. § 111f.

89 *Maṣḥafa qeddāsē* (wie Anm. 12) 397; *Daoud - Hazen* 201; deutsche Übersetzung *Majja Priess* (wie Anm. 1) 133.

90 *Winkler*, Sanctus 92: »wegen seines Rahmens ... christologisch aufzufassen«.

mente eines Credos, näherhin in die Glaubensaussagen über die Inkarnation⁹¹, nämlich die Hochgebetspassagen »Dein Sohn, den du vom Himmel sandtest in den Schoß einer Jungfrau ...« und »Er kam und wurde von einer Jungfrau geboren ...«⁹².

Der informierte Leser bemerkt an dieser Stelle einen blinden Fleck im Argumentationsgang. Winkler stellt die äthiopische Apostel-Anaphora als ein originäres Gebetsformular nach dem Beispiel der ostsyrisch-alkirchlichen Anaphora der Apostel Addai und Mari⁹³ vor. Dabei gilt in Fachkreisen schon lange als sicher, daß das äthiopische Formular keine Originalkomposition bildet, sondern abhängig ist vom Hochgebet (ohne Sanctus) jener frühchristlichen Kirchenordnung, die heute meist *Traditio apostolica* genannt wird⁹⁴. Ähnlich geht die äthiopische Anaphora Unseres Herrn Jesus Christus zurück auf die *Prex eucharistica* (ebenfals ohne gemeines Sanctus) des *Testamentum Domini*, eine Kirchenordnung des 5. Jh.⁹⁵. In beiden Fällen ist das Abhängigkeitsgefälle offensichtlich und unstrittig.

91 Ebd. 91; vgl. 89. 128. 137. 141. 168. 171.

92 Die Zitate bei Winkler, Sanctus 137f. durch Kursivdruck hervorgehoben.

93 Sarhad Jammo, The Anaphora of the Apostles Addai and Mari: A Study of Structure and Historical Background, in: *Orientalia Christiana Periodica* 68 (2002) 5-35.

94 Brightman (wie Anm. 12) lxxv, 20-22; Edmund Bishop, Liturgical comments and memoranda, in: *Journal of Theological Studies* 12 (1911) 398f.; Theodor Schermann, Ägyptische Abendmahlsliturgien des ersten Jahrtausends in ihrer Überlieferung dargestellt (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums 6, 1-2), Paderborn 1912, 183; John Mason Harden, The Anaphoras of the Ethiopic Liturgy (Translations of Christian Liturgy 3), London 1928, 3f. 33-37; Löfgren - Euringer, Gregorius-Anaphoren (wie Anm. 48) 66 Anm. 2; Walter Howard Frere, The Anaphora or Great Eucharistic Prayer (London 1938) 5; Ernst Hammerschmidt, Studies in the Ethiopic Anaphoras. Second revised edition (Äthiopistische Forschungen 25), Stuttgart 1987, 41-43; Eshe-tu Abate, The Apostolic Tradition: A Study of the Texts and Origins, and its Eucharistic Teachings with Special Exploration of the Ethiopic Version. Th. D. Concordia Seminary, St. Louis 1988, 116; Habtemichael Kidane, Art. Anaphoras, in: *Encyclopaedia Aethiopica*, Bd. 1. Wiesbaden 2003, 252. - Edition der äthiopischen Fassung der *Traditio apostolica* mit den ihr eigenen Erweiterungen durch Fragmente eines wahrscheinlich alexandrinischen Euchologions: Hugo Duensing, Der aethiopische Text der Kirchenordnung des Hippolyt (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-Historische Klasse 3. Folge Nr. 32), Göttingen 1946. Das Verhältnis der *Traditio apostolica* zu Hippolyt von Rom ist jetzt wieder umstritten; vgl. Christoph Marksches, Wer schrieb die sog. „*Traditio Apostolica*“?: W. Kinzig - Ch. Marksches - M. Vincent (edd.), *Tauffragen u. Bekenntnis* (Berlin 1999) 1-74 mit Lit.; Chr. Marksches, Neue Forschungen zur sogenannten »*Traditio Apostolica*«, in: R. Taft - G. Winkler (edd.), *Acts of the International Congress Comparative Liturgy Fifty Years after Anton Baumstark* (*Orientalia Christiana Analecta* 265), Roma 2001, 583-598. Doch berührt diese Frage unser Thema nicht näher.

95 Der griechische Originaltext ist bis auf wenige Fragmente verloren; Benoît Gain, *Fragments grecs inédits du 'Testamentum Domini' attribués à saint Basile*: *Augustinianum* 32 (1992) 261-277. Edition des Hauptzeugen der syrischen Übersetzung Ignatius Ephraem II Rahmani, *Testamentum Domini Nostri Jesu Christi, Moguntiae* 1899, der gekürzten Fassung des syrisch-orthodoxen Synodikons Arthur Vööbus, *The Synodicon in the West Syrian tradition = (CSCO 367)*, Louvain 1975, 1-49 mit Übers. ebd. 368 (1975) 27-64, der davon unabhängigen äthiopischen Version Robert Beylot, *Testamentum Domini éthiopiens*, Louvain 1984. Zu Einleitungsfragen und Überlieferungsgeschichte vgl. René-Georges Coquin, *Le Testamentum Domini. Problèmes de tradition textuelle*, in: *Parole de l'Orient* 5 (1974) 165-188 und M. Kohlbacher, *Wessen Kirche ordnete*

In die lebendige Liturgie Äthiopiens wurden die zwei altkirchlich-pseud-apostolischen Hochgebete allerdings nicht 1 : 1 übernommen, sondern in einer überarbeiteten Gestalt, auf daß sie den liturgischen Standards späterer Zeit entsprachen, unter anderem durch Einfügung des inzwischen als unverzichtbar angesehenen Gemeinde-Sanctus. Ferner wurden die nunmehr gebräuchlichen Interzessionen eingeschaltet, und zwar in das Ante-Sanctus. Bereits damit ist gesichert, daß die Redaktion der Apostel-Anaphora als bestimmendes Muster ihrer Überarbeitung ein Hochgebet des alexandrinischen Typs benutzte; denn allein dieser ordnet die Interzessionen an dieser Stelle in die *Prex eucharistica* ein⁹⁶. Vermutlich griff man auf vor Ort gewohntes euchologisches Material zurück⁹⁷, um mit dessen Hilfe die altertümliche Vorlage zu ergänzen, oder nutzte zu diesem Zweck eine andere schriftliche Autorität. Jedenfalls folgt aus all dem methodisch zwingend: Innerhalb des Textes der äthiopischen Apostel-Anaphora hat ein Historiker stets die verwertete Hauptquelle, das Hochgebet der *Traditio apostolica*, von den Zusätzen und/oder Veränderungen auf der Ebene der Redaktion zu unterscheiden. Warum Winkler davon ohne Begründung Abstand nimmt, bleibt unverständlich⁹⁸. Nutzt man hingegen die veröffentlichten Synopsen zwischen Vorlage und Derivat⁹⁹ zeigt sich unmittelbar, daß das, was Winkler als Fragmente eines Credo ansieht, hier nicht einem Symbolon entnommen ist, sondern in

das Testamentum Domini Nostri Jesu Christi? Anmerkungen zum historischen Kontext von CPG 1743, in: *M. Tamcke / A. Heinz* (edd.), *Zu Geschichte, Theologie, Liturgie und Gegenwartslage der syrischen Kirchen* (Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte 9), Münster i. W. 2000, 55-137 mit dem Vorschlag, die Redaktion des Werkes »im südwest-palästinischen Bereich der antichalcedonensischen Gruppen um Gaza« anzusiedeln (ebd. 113).

96 *Cesare Giraud*, *Eucaristia per la chiesa* (Aloisina 22), Roma - Brescia 1989, 464 Anm. 197; *Alphonse Raes*, *Anaphorae orientales*, in: *Anton Hänggi - Irmgard Pahl* (edd.), *Prex Eucharistica*, Bd. 1 (Freiburg, Schw. ³1998) 100 Nr. 310.

97 Die eingelegten Interzessionen sind erkennbar aus verschiedenen Vorlagen zusammengesetzt. Dazu gehört in alten Fassungen der Apostel-Anaphora, so der *Editio princeps* (*Renaudot* [wie Anm. 12] 1, 488f.; vgl. noch *Brightman* 230), eine Oration, die in griechischer und koptischer Sprache für gewöhnlich als die Feier abschließendes Segensgebet erscheint (*William F. Macomber*, *The Greek Text of the Coptic Mass and the Anaphoras of Basil and Gregory According to the Kacmarcik Codex*, in: *Orientalia Christiana Periodica* 43. 1977, 332; *Renaudot* 1, 114 u. 37; *Brightman* ciii), allerdings bei den Kopten auch als Segen über das Volk während des Hochgebetes auftritt (*Joseph Aloisius Assemanus*, *Codex liturgicus ecclesiae universae* 4, 4 (Romae 1754) 2, 63f.). In jüngeren Ausgaben des äthiopischen Anaphorenbuches ist dieser Text in der Apostel-Anaphora gestrichen und gleichfalls für den Segen am Ende der Liturgie vorgesehen (*S. A. B. Mercer*, *The Ethiopic Liturgy*. London 1915, 350-352. 369f.; *Daoud - Hazen* [wie Anm. 12] 56-58. 74f.).

98 Bei *Winkler*, *Sanctus* 250-256 findet sich ein eigener Abschnitt »Die äthiopischen Anaphoren und die äthiopische „Traditio Apostolica“«, in dem die Autorin zutreffend eine Abhängigkeit von »Precommunion Rites« des *Missale Aethiopicum* von der äthiopischen *Traditio apostolica* feststellt (de facto: von den oben Anm. 94 genannten Euchologion-Zusätzen zu dieser Kirchenordnung). Um so rätselhafter, daß sie hinsichtlich des Hochgebetes den Konsens der Forschung gering achtet.

99 *Paul Cagin*, *L'Anaphore Apostolique et ses témoins*, Paris 1919; *Brightman* (wie Anm. 12) lxxv, 28-31; *Bishop* (wie Anm. 94) 398f.; *Harden*, *Anaphoras* (wie Anm. 94) 31-60.

Wirklichkeit unmittelbar dem Hochgebet der *Traditio apostolica*¹⁰⁰. In dessen Text hat erst eine deutlich jüngere Redaktion das Sanctus zusammen mit dem zugehörigen Rahmen in Ante- und Post-Sanctus – beide ausdrücklich adressiert an Gott-Vater – eingefügt, »awkwardly inserted in the middle of the account of the Incarnation«¹⁰¹.

Für den behaupteten Adressatenwechsel des äthiopischen Sanctus vom Gott der jüdischen Qedušša zum Christus ihrer christianisierten Gestalt sind hinlängliche Gründe folglich nicht zu erkennen. Der äthiopische Zusatz ቆጵሥም (feššum) ist ungezwungener als Anleihe bei Mt 5, 48 zu erklären¹⁰² oder als Ausdruck orthodoxer Trinitätslehre. Im Hinblick darauf ist anzuführen, daß die im äthiopischen Synaxarion überlieferte Neophytenkatechese (a) ihre Zuhörer ermahnt, mit dem dreimaligen »Heilig« des Sanctus die Drei göttlichen Personen anzusprechen, und (b) ein Sanctus-Formular mit dem weiteren Zusatz ሥላሴ (śelus), »dreifaltig«¹⁰³, bezeugt: »... dreifaltiger Gott Sabaoth, vollkommen ...«¹⁰⁴. Diese Fassung des Sanctus mit beiden Zusätzen ist in der Vita (ca. 1451) des Giyorgis von Saglā zitiert¹⁰⁵ und noch heute in der äthiopischen Begräbnisfeier erhalten¹⁰⁶. Eine solche trinitarische Deutung des Sanctus entspricht alexandrinisch-ägyptischer Tradition seit dem 4. Jahrhundert¹⁰⁷ und findet sich in Äthiopien auch bei Giyorgis von Saglā und Zar'a Yā'qob¹⁰⁸.

Neben dem Sanctus-Ruf der Gemeinde wurden, wie schon angedeutet, in die zur Apostel-Anaphora modernisierte Fassung des *Traditio*-Gebetes, ohne Zweifel gleichzeitig, (a) eine priesterliche Sanctus-Einleitung sowie (b) ein Post-Sanctus eingeflickt. Dessen Initium: »Vere pleni sunt coeli et terra sanctitate gloriae

100 Vgl. den oben bei Anm. 92 zitierten Text mit Trad. apost. 4 *Botte*: Christum, quem ... misisti de caelo in matricem uirginis, quique in utero habitus incarnatus est et filius tibi ostensus est, ex spiritu sancto et uirgine natus.

101 *Frere*, Anaphora (wie Anm. 94) 58.

102 *Hammerschmidt*, *Aethiopica* 123 mit Anm. 34. Vgl. Anaphora der 318 Rechtgläubigen § 1: *Sebastian Euringer*, Die Anaphora der 318 Rechtgläubigen, in: *Zeitschrift für Semitistik* 4 (1926) 131.

103 *Dillmann*, Lex. (wie Anm. 69) 230.

104 *Patrologia Orientalis* 45, 224, 34. 226, 2. 4. 6: Vgl. *Cosm. Ind. top.* 5, 240 (*Sources Chrétiennes* 159, 351) und *Test. Dom. aeth.* 17 (42 *Beylot*; wie Anm. 95).

105 Vie de Georges de Saglā, éditée par *Gérard Colin* (CSCO 492/Aeth. 81), Lovanii 1987, 45, 20-23.

106 መጽሐፈ: ግንባታ [Mašhafa genzat], Addis Ababa 1944 A. Mis., 53; *Friedrich Erich Dobberahn*, Der äthiopische Begräbnisritus, in: *Hansjakob Becker - Hermann Ühlein* (edd.), Liturgie im Angesicht des Todes. Judentum und Ostkirchen (*Pietas liturgica* 10), St. Ottilien 1997, Bd. 2, 960; äthiopischer Text ebd. Bd. 1, 195.

107 *Taft*, Sanctus (wie Anm. 28) 62f. mit Belegen. Vgl. besonders das Ante-Sanctus der sahidischen Matthäus-Anaphora: »in dem sie alle zugleich das Dreimalheilig für den Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes sprechen«: *Kropp* (wie Anm. 31) 113 bzw. *Lanne*, *L'euchologe* (wie Anm. 31) 346f.

108 Giyorgis von Saglā, Mašhafa meštir 1 (CSCO 515/Aeth. 89, 18); *Getatchew Haile*, The Homily of Zār'a Ya'əqob in Honour of St. John the Evangelist, in: *Oriens Christianus* 67 (1983) 155 bzw. 163. Es braucht daher nicht zu verwundern, daß äthiopische Christen den dreifachen Heiligruf von Hen. aeth. 39, 12 gleichfalls auf die Dreifaltigkeit beziehen: *Robert Beylot*, L'enseignement de la Foi (*Temherta Hāymānot*), in: *Journal Asiatique* 274 (1986) 65.

tuae«, verrät mit der Anknüpfung an das πλήρης abermals unmittelbar das alexandrinisch-ägyptische Modell, die Markos/Kyrrillos-Anaphora. Gleich dem eingefügten Sanctus vertritt auch seine Einleitung im Ante-Sanctus ein fortgeschrittenes Entwicklungsstadium. Dies ist unschwer abzulesen an:

- (a) der Verdopplung des Sanctus-Textes für priesterliche und gemeindliche Rezipienten¹⁰⁹ sowie
 (b) der Erwähnung der »Lebewesen«.

Die ζῶα aus LXX (Hab 3, 2; Ez 1, 5) und NT (Offb 4, 6-8) begegnen in der christlichen Anaphoren-Literatur äußerst selten, außerhalb des Nillandes offenbar allein in der älteren syrischen Basileios-Liturgie¹¹⁰, und zwar hier wie dort die zwei ζῶα von Hab 3, 2 LXX¹¹¹, nicht die vier von Ez 1, 5 LXX und Offb 4, 6-8¹¹². Im alexandrinisch-ägyptischen Traditionsraum fehlen die »Lebewesen« noch in der Barcelona- und der Serapion-Anaphora sowie in der »Baumstark'schen Liturgie«. Präsent aber sind sie schon in einer namenlosen, durch zwei Kalksteinsplitter aus Theben, heute in London (Brit. Museum, inv. EA 32 799 u. 33 050) bzw. in St.-Petersburg (Staatl. Eremitage, inv. 1133), überlieferten Anaphora in sahidischem Koptisch, etwa 7./8. Jh.¹¹³, sowie in der sahidischen Thomas-Anaphora des

¹⁰⁹ Siehe oben zu Anm. 29.

¹¹⁰ *Hieronymus Engberding*, Das eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie. Textgeschichtliche Untersuchungen und kritische Ausgabe (Theologie des christlichen Ostens 1), Münster i. W. 1931, LXX. 9. 36. Ebd. LXXXII verweist Engberding auf die Möglichkeit, daß die syrische Fassung (= Ⓢ) auch auf armenischem Boden bekannt war. Vgl. *Winkler*, Sanctus 147. 149f.; *dies.*, Zur Bedeutung alttestamentlicher Schriftzitate im ante Sanctus und ihre liturgiewissenschaftliche Deutung, in: OrChr 86 (2002) 202f.; *dies.*, Basilius-Anaphora (wie Anm. 2) 457f. Den Beleg dafür bietet jedoch kein Eucharistieförmular, sondern die armenische Myron-Weihe (nicht: eine χειροτονία, so versehentlich *Engberding*, Hochgebet LXXXII), deren Verhältnis zu ihren nicht-byzantinisch-griechischen, syrischen und koptischen Pendanten noch zu untersuchen bleibt (eine äthiopische Version entstand erst 2006). Im griechischen Ordo sind die »zwei Lebewesen« bezeugt (s. unten Anm. 121). Im armenischen ist das »zwei«, kaum zufällig, durch »viergestaltig« ersetzt (*Engberding*, Hochgebet LXXXII; *Erich Renhart*, Die älteste armenische Anaphora, in: *ders.* - *Jasmine Dum-Tragut* [edd.], Armenische Liturgien [Heiliger Dienst Erg.-Bd. 2], Graz - Salzburg 2001, 213; *Winkler*, Basilius-Anaphora 107). Im syrischen und koptischen Ordo treten die »Lebewesen« nicht auf.; *Denzinger*, RO (wie Anm. 35) Bd. 2, 538; Bd. 1, 255. Vgl. *H. W. Codrington*, The heavenly altar and the epiclesis in Egypt, in: *Journal of Theological Studies* 39 (1938) 148.

¹¹¹ So schon *Brightman* (wie Anm. 12) 555 zu 131, 25 und *Anton Baumstark*, Das eucharistische Hochgebet und die Literatur des nachexilischen Judentums, in: *Theologie und Glaube* 2 (1910) 362.

¹¹² Kenntnis der biblischen vier ζῶα ist selbstverständlich; gerade darum fällt die Zweizahl in den Anaphoren auf. Zur Verwendung von Offb 4, 6-8 in anaphorischen Nebengebeten siehe unten bei Anm. 135.

¹¹³ *Hans Quecke*, Das anaphorische Dankgebet auf den koptischen Ostraka B. M. Nr. 32 799 und 33 050 neu herausgegeben, in: *Orientalia Christiana Periodica* 37 (1971) 391-405, hier 393. 395. 400; *ders.*, Das anaphorische Dankgebet auf dem koptischen Ostrakon Nr. 1133 der Leningrader Eremitage neu herausgegeben, in: ebd. 40 (1974) 46-60, hier 53f. 57. 59. Die gegenteilige Aussage bei *Winkler*, Sanctus 148: »(noch?) nicht im koptischen Fragment (Brit. Mus. 4)«, und 157 resultiert aus unterlassener Benutzung von Queckes Neuauflage des Textes in London.

Weißes Klosters¹¹⁴. Für die Markos/Kyrillos-Liturgie tradieren die spätantiken griechischen liturgischen Papyrus-Fragmente die betreffende Passage nicht, ebenso nicht die Londoner Holztafel mit der sahidischen Übersetzung¹¹⁵, wohl aber die Papierblätter in Prag (11. Jh.), in denen jedoch die »Lebewesen« immer noch nicht genannt sind¹¹⁶, gleichfalls nicht in der selten bezeugten äthiopischen Übersetzung der Markos-Anaphora (Vat. Aeth. 95)¹¹⁷. Die mittelalterlich-melchitischen Markos-Handschriften, ausgenommen der Messanensis, lassen dann sämtlich die »zwei Lebewesen« auftreten¹¹⁸, ebenso der dem Koptenpatriarchat entstammende griechische Kacmarcik-Kodex¹¹⁹ und die bohairischen Meßbücher¹²⁰. Im Griechischen erscheinen die zwei ζῶα auf der zweiten oder dritten Stufe textlicher Erweiterungen¹²¹, als neue Gruppe oder als nähere Kennzeichnung der Gott lobenden Himmelswesen¹²². Das sahidische Hochgebet der Ostraka bestimmt die zwei »Lebewesen« (Hab 3, 2) als Cherubim und Seraphim, deren

114 *Lanne*, *L'euchologe* (wie Anm. 31) 310f.

115 *Hans Quecke*, Ein saïdischer Zeuge der Markusliturgie (Brit. Mus. Nr. 54 036), in: *Orientalia Christiana Periodica* 37 (1971) 40-54. Der Text setzt erst mit dem Post-Sanctus ein.

116 *Valerie Hażmuková*, Miscellaneous Coptic prayers, in: *Archív Orientální* 8 (1936) 318-333; 9 (1937) 107-145, hier 145.

117 *Takla Māryām Semharay Selim*, Textus Aethiopicus Anaphorae Sancti Marci, in: *Ephemerides Liturgicae* 42 (1928) 524f. Zur benutzten Handschrift vgl. *Grébaut - Tisserant* (wie Anm. 22) 371, zur Heimat ihrer Vorlage, Dabra Besrāt alias Dabra Zēnā Mārḳos, *Enrico Cerulli*, *Gli Atti di Zēnā Mārḳos*, in: *Collectanea Vaticana in honorem Anselmi M. Card. Albareda a Bibliotheca Apostolica edita = Studi e Testi* 219 (Città del Vaticano 1962) 192f. Anm. 3. Das Kloster beanspruchte über seinen Gründer besondere Beziehungen zu Markos und zu Alexandrien.

118 *Cuming*, *Liturgy* (wie Anm. 29) 37f. Zur Verbindung der zwei ζῶα von Hab 3, 2 LXX mit dem Sanctus-Gesang Jes 6, 2f. vgl. schon *Orig. princ.* 1, 3, 4, 4, 3; *Taft*, *Sanctus* (wie Anm. 28) 42-49; *August Strobel*, Habakuk, in: *Reallexikon für Antike und Christentum* 13 (1986) 221. Zwei »Seraphim« mit den Charakteristika der Cherubim singen das Jesaja-Sanctus bei *Cosm. Ind. top.* 5, 166 (*Sources Chrétiennes* 159, 249). Die Verwischung der Unterschiede zwischen Seraphim und Cherubim bis hin zu ihrer Verschmelzung ist frühchristlichen Engelvorstellungen geläufig; reiches Material bei *Michl* (wie Anm. 8) 5-103. Die Seraphim und Cherubim als vieläugige und sechsflügelige ζῶα, d. h. unter *communicatio idiomatum*, kennt bereits *Sophron. Hieros. mirac. Cyr. et Joh.* 36, 17 (*Natalio Fernández Marcos*, *Los Thaumata de Sofronio*, Madrid 1975, 326).

119 *Macomber*, *Anaphora* (wie Anm. 33) 93 Nr. 22.

120 *Coquin*, *L'anaphore* (wie Anm. 30) 323.

121 Erhellende Synopse von Serapion-Anaphora, Papyrus von Dēr Balizeh und Markos-Anaphora bei *Coquin*, *L'anaphore* 325. Vgl. *Winkler*, *Sanctus* 156f: in der Serapion-Anaphora seien durch bewußten Eingriff »in den Text« (des Hochgebetes oder des Bibelzitates?) die ζῶα durch die Seraphim ersetzt: τὰ δύο τιμώματα σεραφεῖμ. *Johnson* (wie Anm. 54) 46. Wahrscheinlicher ist die nachträgliche Einfügung von ζῶα und Cherubim in die Markos-Anaphora, so daß sich das entwicklungsgeschichtliche Schema: (1) zwei Seraphim → (2) zwei ζῶα = Cherubim + Seraphim, ergäbe. Gleichfalls erst spät, und offenbar aus der Markos-Liturgie, gelangten die »zwei Lebewesen« in das Ante-Sanctus des griechisch-melchitischen Hochgebetes zur Heiligung des Myrons, wohingegen sie in die syrische und koptische Fassung desselben Formulars keinen Eingang fanden; vgl. *Hieronimus Engberding*, Zum Myronweihegebet des Vat. gr. 1970, in: *Orientalia Christiana Periodica* 26 (1960) 254. 256. 258f.; *André Jacob*, Cinq feuillets du Codes Rossanensis (Vat. gr. 1970) retrouvés à Grottaferrata, in: *Muséon* 87 (1974) 53.

122 *Bryan D. Spinks*, *The sanctus and the eucharistic prayer*, Cambridge 1991, 87f.; *Winkler*, *Basilius-Anaphora* (wie Anm. 2) 513 zur griechischen Markos-Anaphora: »die „zwei hochgeehrten Tierwesen“ werden näher als Cherubim und Seraphim identifiziert«.

jedes die sechs Flügel von Jes 6, 2 / Off 4, 8 besitzt¹²³. Auch in der sahidischen Thomas-Anaphora¹²⁴ sowie in der bohairischen Übersetzung der Markos/Kyrrilos-Anaphora sind den zwei ζῶα stets die sechs Flügel und die vielen Augen von Seraphim und Cherubim zugeschrieben¹²⁵, so daß man den Eindruck gewinnt, daß hier diese mit je einem der beiden ζῶα gleichgesetzt werden¹²⁶.

In der äthiopischen Apostel-Anaphora¹²⁷ wie in der Neophytenkatechese bleiben die »Lebewesen« (አንስሳ, ensesā) ohne jede Zahl¹²⁸, als habe man die Zwei der alexandrinisch-ägyptischen Tradition vermeiden, aber die Vier – einzige biblisch fundierte Alternative – nicht sogleich einsetzen wollen. Doch werden den »Lebewesen« wie bei den Kopten die sechs Flügel von Jes 6, 2 / Offb 4, 8 zugeschrieben, so daß sie auch hier mit den gleich anschließend genannten Seraphim und Cherubim geglichen scheinen¹²⁹. Die vielen Augen (Offb 4, 8) fehlen allerdings immer, und in orthodoxen Drucken des textus receptus ist schließlich auch »Seraphim und Cherubim« ersatzlos getilgt¹³⁰. Die gehäuften Streichungen atmen Verlegenheit und antworten vermutlich auf die Beobachtung von Widersprüchen in und zu den biblischen Angaben, wie sie auch einheimische Gelehrte feststellten: »Die mit den vielen Augen« haben keine »sechs Flügel« ... »Die mit den sechs Flügeln« haben keine »vielen Augen«¹³¹. Weitere Vorkommen der ζῶα in äthiopischen Eucharistietexten, die Winkler anführt, tragen zur Sache nichts Wesentliches bei, belegen in keinem Fall ein höheres Alter ihrer Nennung im Hochgebet.

123 *Quecke*, Ostraka B. M. 395: »Vor dir stehen deine zwei Lebewesen, die Cherubim und Seraphim. Sechs Flügel hat der eine und sechs der andere«. Der Passus erinnert an den griechisch-eucharistischen Papyrus von Dêr Balizeh (*C. H. Roberts - B. Capelle*, An early Euchologium, Louvain 1949, 22) sowie die sog. syrische Sanctus-Einleitung der Gregorios-Anaphora (*Albert Gerhards*, Die griechische Gregoriosanaphora, Münster i. W. 1984, 24 Z. 54f.) mit dem Unterschied, daß dort, wie in der Serapion-Anaphora, die zwei Seraphim gemeint sind.

124 *Lanne*, L'euchologe (wie Anm. 31) 310f.

125 *Coquin*, L'anaphore (wie Anm. 30) 323.

126 Vgl. auch *Winkler*, Sanctus 152 Anm. 89 zur Parallele in der syrischen Basileios-Anaphora: »die zwei Hayot mit den Seraphim und Cherubim identifiziert«; ebenso *dies.*, Basilius-Anaphora (wie Anm. 2) 456 Anm. 18.

127 *Tasfā Šeyon* (wie Anm. 24) fol. 165^r; *Paez* (wie Anm. 25) 447; *Brightman* (wie Anm. 12) 231, 14-21 und *Harden*, Anaphoras (wie Anm. 94) 34 nach Cod. Brit. Libr. or. 545 (17. Jh.); *Maṣḥafa qeddāsē* (wie Anm. 12) 115 Nr. 27; *Liturgy Book* (wie Anm. 12) 66; *Daoud - Hazen* 58 (wie Anm. 12) Nr. 25.

128 *Winkler*, Sanctus 90 mit Anm. 92 setzt die »ehrwürdigen Lebewesen« der Apostel-Anaphora vorzeitig mit den vier Wesen von Ez 1, 5f. und Offb 4, 6-8 gleich, ohne die alexandrinisch-ägyptischen Parallelen zu beachten und in ihrem Sanctus-Buch Hab 3, 2 LXX überhaupt zu erwähnen.

129 *Brightman* (wie Anm. 12) 231, 14f: »and thine honourable creatures that have six wings, the seraphin and cherubin«; vgl. *Winkler*, Sanctus 147f. 171: »verschmolzen«.

130 *Maṣḥafa qeddāsē* 115f. Nr. 27; *Liturgy Book* 66; *Daoud - Hazen* 58 Nr. 25-27, anders das vatikanische *Maṣḥafa qeddāsē* (wie Anm. 12) 53.

131 Amharischer Kommentar zur Anaphora Unserer Herrin Maria 2, 12: *Böll*, »Unsere Herrin Maria« (wie Anm. 1) 125. Die zwei ζῶα der alexandrinisch-ägyptischen Tradition gerieten in der äthiopischen Apostel-Anaphora überdies zu einem formularinternen Widerspruch, insofern die in ihre Interzessionen eingearbeitete Oration (siehe o. Anm. 97) ausdrücklich die vier Lebewesen von Offb 4, 6-8 ansprach.

Die Erwähnung der »vier Lebewesen« von Offb 4, 6-8 »voller Augen« nach dem Sanctus in der Anaphora der 300 (318) Rechtgläubigen¹³² (= Konzilsväter von Nikaia), einem relativ jungen einheimischen Erzeugnis¹³³, verdankt sich nicht direktem Einfluß der Apostel-Anaphora, da diese beim Sanctus weder die Vier noch die Augen nennt. Auch die äthiopische Basileios-Liturgie führt die vier ζῳα an, »nach dem Sanctus«¹³⁴, de facto ganz außerhalb der Anaphora, im Verneigungsgebet vor der Kommunion, einer Übernahme aus der koptischen Liturgie und, wie die anschließende Erwähnung der Vierundzwanzig Ältesten belegt, gleichfalls aus Offb 4, 6-8 geschöpft¹³⁵.

3. Zum Einsetzungsbericht der äthiopischen Apostel-Anaphora

Die Vorlage der äthiopischen Apostel-Anaphora, das Eucharistiegebet der Traditio apostolica, enthält bekanntlich zwar kein Sanctus oder Benedictus, sehr wohl aber schon einen eucharistischen Einsetzungsbericht. Auf der Ebene der erweiternden Redaktion mußte demnach nicht etwa ein solcher zwischen ein gegebenes Sanctus-Benedictus-Paar, Winklers »einstige Qedušša, bestehend aus Is 6, 3 [= Heilig-Ruf] und der Variante zu Ez 3, 12 [= „gepriesen ...“]¹³⁶, eingeschoben werden, sondern das in der Apostel-Anaphora nunmehr zu lesende Sanctus wurde nachträglich vor einen bereits vorhandenen Einsetzungsbericht eingebracht¹³⁷. Freilich behielt die Redaktion nicht dessen in der Traditio apostolica vorgefundene Textgestalt bei, sondern fügte eine modernisierte Fassung ein¹³⁸. Eine Art Interpolation ist dies gewiß, aber nicht im Winkler'schen Sinn eines trennenden

132 *Daoud - Hazen* 124 Nr. 21; *Sebastian Euringer*, Die äthiopische Anaphora der 318 Rechtgläubigen, in: *Zeitschrift für Semitistik* 4 (1926) 125-144. 266-299. Ebenso in der Hosanna-Anaphora § 14: *Löfgren - Euringer*, Gregorius-Anaphoren (wie Anm. 48) 86f.

133 *Getatchew*, Controversies (wie Anm. 1) 116f. 120f. 124. 128. Nicht zur äthiopischen Original-literatur zählt diese Anaphora *Pierluigi Piovanelli*, Les controverses théologiques sous le roi Zar'a Yä'qob (1434-1468) et la mise en place du monophysisme éthiopien, in: *Alain Le Boulluec* (ed.), *Le controverses religieuses et ses formes*, Paris 1995, 206 Anm. 66. Die Anaphora der 318 Rechtgläubigen und vergleichbare andere Formulare seien vielmehr von damaligen koptischen Metropolitani Äthiopiens veranlaßte Übersetzungen arabischer Texte. Entwürfe eucharistischer Hochgebete in arabischer Sprache sind der Liturgiegeschichte des Patriarchats Alexandrien freilich bislang unbekannt.

134 *Winkler*, Sanctus 148 = *dies.*, Basilius-Anaphora (wie Anm. 2) 457.

135 *Euringer*, Basilius (wie Anm. 78) 190-193 § 110; vgl. *Joseph Aloysius Assemanus*, *Codex liturgicus ecclesiae universae* 4, 4 (Romae 1754) 1, 181 mit Anm. 1. Den Nachweis der ägyptischen Parallele verdanke ich einem namenlosen Vorbesitzer meines »Euringer«. Ebenfalls von Offb 4, 6-8 abhängig ist die Erwähnung der »vier Lebewesen« in dem oben Anm. 97 genannten griechisch, koptisch und äthiopische erhaltenen Segensgebet über das Volk.

136 *Winkler*, Sanctus 92f.

137 Gegenteilig *Winkler*, *Witness* 128: »the Ethiopic "Anaphora of the Apostels" had ... no Institution Narrative, but contained the Sanctus from the beginning«.

138 *Mašḥafa qeddāsē* (wie Anm. 12) 117-119; *Daoud - Hazen* (wie Anm. 12) 59f. Nr. 39-44f.; äthiopischer Text mit lateinischer Übersetzung auch bei *Hammerschmidt*, *Studies* (wie Anm. 94) 112f.

Einschubs zwischen ursprünglich vereintem Sanctus und Benedictus¹³⁹. Auch der Austausch der Einsetzungsberichte läßt erkennen, daß in Äthiopien das Traditio-Hochgebet nicht die maßgebliche Praxis verkörperte, dorthin vielmehr als Lese-Liturgie gelangte, die bei Übernahme in den lebendigen Gottesdienst nach dem Modell vor Ort gepflegter oder vorbildlicher Traditionen neu gestaltet werden mußte.

Die Herkunft des Modells ist auch für den Einsetzungsbericht keine offene Frage mehr. Charakteristische Erweiterungen seiner Gestalt in der Apostel-Anaphora entstammen, wie Fritz Hamm¹⁴⁰ und Ernst Hammerschmidt¹⁴¹ nachwiesen, alexandrinisch-ägyptischer Gebetstradition im Zustand etwa des 6. Jahrhunderts. Damit bestätigt sich, was wir am Sanctus und seinem Rahmen beobachten konnten: Bei der Redaktion der äthiopischen Apostel-Anaphora stand neben der Hauptquelle, der Traditio apostolica, ein eucharistisches Hochgebet alexandrinischen Typs Pate¹⁴². Die Altersbestimmung der eingewechselten Abendmahlserzählung verträgt sich durchaus mit den entwicklungsgeschichtlichen Merkmalen des Sanctus-Abschnitts, die oben erhoben wurden, so daß das 6. Jh. als terminus post quem der Sekundärquelle angesehen werden darf. Das Datum ihrer Nutzung beim *aggiornamento* des Traditio-Hochgebetes in Äthiopien kann und dürfte deutlich später liegen¹⁴³.

4. Das äthiopische »Benedictus«

Da Winkler für den Wortlaut des äthiopisch-christlichen Sanctus, insbesondere seinen eigentümlichen Zusatz **ፍጹም** (*feṣṣum*), eine spezielle Abhängigkeit von der Henoch-Literatur nicht beansprucht, hängen Gelingen oder Scheitern ihrer Beweisführung an dem erfolgreichen Nachweis von Henochs Erbe im »äthiopischen Benedictus«. Der unter diesem Namen eingeführte Text folgt, wie oben gesagt, auf die traditionelle Schlußformel (ὡςπερ ἦν καὶ ἐστὶν κτλ.) des eucharistischen Hochgebetes. Verglichen mit dem ägyptischen Benedictus besitzt er nach Winklers Übersetzung¹⁴⁴ diesen Wortlaut und folgende Parallelen¹⁴⁵:

139 Winkler, Sanctus 94.

140 Fritz Hamm, Die liturgischen Einsetzungsberichte im Sinne vergleichender Liturgieforschung untersucht (Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen 23), Münster i. W. 1928, 15-18, 95.

141 Hammerschmidt, Studies (wie Anm. 94) 134, 137, 148.

142 Vgl. schon Brightman (wie Anm. 12) lxxv, 20-22: »by the addition of the details of the Egyptian anaphora«.

143 Irenée-Henri Dalmais, La Tradition apostolique et ses dérivés dans les prières eucharistiques éthiopiennes, in: Augustinianum 20 (1980) 109-117 datiert die Übernahme des Hochgebetes der Traditio apostolica in den liturgischen Gebrauch der äthiopischen Kirche erst in die Epoche des Metropoliten Salāmā (1348/9-1388). Ältestes externes Zeugnis der Apostel-Anaphora ist wohl Giyorgis von Saglā († 1425), Maṣḥafa meṣṭir 19 (CSCO 516/Aeth. 90, 225).

144 Winkler, Sanctus 93, 113, 135. Zum äthiopischen Text s. unten bei Anm. 155.

145 Winkler, Sanctus 83, 93, 95; *dies.*, Witness 124; *dies.*, Beobachtungen 216.

§	Ägypt. Benedictus	Äthiop. Benedictus	Parallelen nach Winkler
1	ἀμῆν κύριε	Gepriesen sei der Name des Herrn,	Hen. aeth. 39, 13; vgl. Ps 72 (71), 19; 113 (112), 2; Ez 3, 12
2	εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι τοῦ κυρίου	und gepriesen sei der, der kommt im Namen des Herrn,	Ps 118 (117), 26 = Mt. 21, 9
3	ὁσαννὰ ἐν τοῖς ὑψίστοις		Mt 21, 9
4		und der Name seiner Herrlichkeit soll gepriesen sein.	Ps 72 (71), 19; vgl. Ez 3, 12
5	ἀμῆν ἀμῆν ἀμῆν	So sei's. So sei's. So sei er gepriesen.	

Der Vergleich macht die Nähe und die Unterschiede beider Formulare deutlich. Jeweils im Zentrum steht Ps 118 (117), 26 par. Mt 21, 9, der Lobpreis der Kinder Jerusalems beim Einzug Jesu (§ 2). Im Äthiopischen fehlt das Hosanna von Mt 21, 9 (§ 3), für Winkler die schmauchende Pistole ihres Indizienprozesses um das hohe Alter des Formulars¹⁴⁶. Auf die im Äthiopischen drei Wörter der ersten Preisung des göttlichen »Namens« (§ 1) – wobei die Gottesbezeichnung sogar noch variiert (ἄμῆν / ἄμῆν-ἄμῆν)¹⁴⁷ – beschränken sich die geltend gemachten »wörtlichen Übereinstimmungen«¹⁴⁸ des äthiopischen »Gepriesen« mit Hen. aeth. 39, 13. Allein von diesen hängt allerdings die Deutung des Sanctus + Benedictus der Apostel-Anaphora als christianisierte zweiteilige Henoch-Qedušša letztlich ab. Die nämlichen Wendungen von Ps 72 (71), 19 und/oder Ps 113 (112), 2 stehen dabei unbestritten wenigstens im Hintergrund¹⁴⁹. Bei Annahme eines direkten Psalterzitates – in christlicher Gebetsliteratur tausendfach üblich – braucht es freilich Henoch als Vermittler ganz und gar nicht¹⁵⁰. Die zweite Namenspreisung des »Gepriesen« (§ 4) ist wörtlich Ps 72 (71), 19 entnommen; Ez 3, 12, der Cherub-Ruf, geht teilweise parallel, wird als Quelle hier aber nicht zusätzlich

146 Siehe oben zu Anm. 8.

147 Siehe den äthiopischen Text unten bei Anm. 155ff.

148 Winkler; Sanctus 96; vgl. *dies.*, Bedeutung 92; *dies.*, Beobachtungen 223; *dies.*, Witness 124.

149 Winkler; Sanctus 83; zusätzlich, aber unnötig, führt sie Ez 3, 12 an; vgl. Winkler; Beobachtungen 216: »Fusion« von Ps 72 (71), 19; 113 (112), 2 und Ez 3, 12.

150 Brightman (wie Anm. 12) 562 betrachtete § 1 als Zitat von Ps 113 (112), 2; Näheres gleich unten bei Anm. 154.

benötigt. Eine liturgische Parallele zu § 4 findet sich mit der Matthäus-Anaphora in Ägypten: »gepriesen ist der Name deiner heiligen Herrlichkeit«¹⁵¹. Angesichts des mageren Befundes lassen sich Zweifel an der Behauptung, das »Gepriesen« der äthiopischen Apostel-Liturgie sei »nichts anderes als eine Variante zur Qe-dušša« der Henoch-Literatur¹⁵², allenfalls unterdrücken, nicht aber nachhaltig beruhigen. Methodisch durchaus angebracht wären ferner Erwägungen, ob es sich bei diesen Preisungen in Äthiopien nicht um die lokale Umgestaltung des ägyptischen Benedictus handeln könnte, möglicherweise unter dem Einfluß der Lektüre des Henoch- und Jubiläenbuches, beides Bestandteilen der äthiopisch-christlichen Bibel, die im christlichen Ägypten gleiche Bedeutung nicht besaßen.

Doch die Lösung der Herkunftsfrage ist einfacher: Bei Winklers »äthiopischem Benedictus« handelt es sich um nichts anderes als ein Zitat aus dem Testamentum Domini, aus dessen äthiopischer Übersetzung euchologisches Material auch an anderen Stellen, z. B. mit dem »Steermann-Gebet«¹⁵³, in das Anaphorenbuch der Äthiopier übernommen wurde. Die Texte im Vergleich:

Pss. aeth. ¹⁵⁴	Äthiop. Benedi- tus ¹⁵⁵	Test. Domini aeth. ¹⁵⁶	Hen. aeth. 39, 13
113 (112), 2 ¹⁵⁷ 72 (71), 19 118 (117), 26	ቡሩክ ፡ ስሙ ፡ ለእግዚአብሔር ። ወቡሩክ ፡ ዘይመጽእ ፡ በስመ ፡ እግዚአብሔር ። ወይትባረክ ፡ ስመ ፡ ስብሐቲሁ ።	ቡሩክ ፡ ስሙ ፡ ለእግዚአብሔር ፡ ለዓለመ ፡ ዓለም ። ቡሩክ ፡ ዝይመጽእ ፡ በስመ ፡ እግዚአብሔር ፡ ወቡሩክ ¹⁵⁸ ፡ ስመ ፡ ስብሐቲሁ ።	ወቡሩክ ፡ ስሙ ፡ ለእግዚእ ፡ ለዓለመ ፡ ዓለም ።
72 (71), 19 106 (105), 48	ለይኩን ፡ ለይኩን ፡ ቡሩክ ፡ ለይኩን ።	ስብሐቲሁ ። ። ለይኩን ፡ ለይኩን ።	

151 *Kropp* (wie Anm. 31) 112f. bzw. *Lanne*, L'euchologe (wie Anm. 31) 348f.

152 *Winkler*, Sanctus 112. 114f.; vgl. *dies.*, Witness 124: »There cannot be the slightest doubt that this peculiar shape of the Ethiopic Benedictus of the "Apostles-Anaphora" derives from the second part of the Qedusha in the Ethiopic Enoch«.

153 *Löfgren - Euringer*, Gregorius-Anaphoren (wie Anm. 48) 119.

154 *Psalterium Davidis Aethiopice et Amharice*, London o. J. Vgl. *Monica S. Devens*, A Concordance to Psalms in the Ethiopic Version (Äthiopistische Forschungen 59), Wiesbaden 2001, bes. 275f. zu ለዓለመ ፡ ዓለም.

155 *Tasfā Şeyon* (wie Anm. 24) fol. 165^v; *Maşafa qeddāsē* 121; *Liturgy Book* (wie Anm. 12) 76; *Daoud - Hazen* 61 Nr. 55; deutsche Übersetzung oben bei Anm. 144.

156 Test. Dom. aeth. 16: *Robert Beylot*, Testamentum Domini éthiopiens. Édition et traduction. Louvain 1984, 40 par. Test. Dom. syr. 1, 23 (44 *Rahmani*; wie Anm. 95); auf dieses Benedictus des syrischen Testamentums bei der Kommunion weisen bereits *Coquin*, L'anaphore (wie Anm. 87) 326 und *Gerhards*, Le phénomène (wie Anm.) 78 hin.

157 ቡሩክ ፡ ስሙ ፡ ለእግዚአብሔር ፡

158 Textvariante: ወይትባረክ ፡ *Beylot* 40₂₆₉.

Bis auf belanglose Varianten entspricht, wie man sieht, das »Gepriesen«-Formular der Apostel-Liturgie dem äthiopischen Text des Testamentum Domini völlig. Demgegenüber wiegt die von Winkler festgestellte Übereinstimmung mit Hen. aeth. 39, 13 gering. Genau betrachtet, steht dem Henochbuch der Testamentum-Text sogar näher, da beide mit Ps 113 (112), 2: »Gepriesen sei der Name des Herrn« das »von Ewigkeit zu Ewigkeit« aus Ps 72 (71), 19 parr. verknüpfen, das in der Fassung des Anaphorenbuches fehlt. Bezieht man sodann den äthiopischen Psalter systematisch in den Vergleich ein, zeigt sich schließlich, daß unser »Gepriesen« insgesamt nichts anderes ist als eine Art Cento von Psalm-Stellen zum Lob des göttlichen Namens, nicht etwa die altertümliche Variante des zweiten Teils eines liturgischen Sanctus + Benedictus. Das im »äthiopischem Benedictus« vermißte Christus-Hosanna von Mt 21, 9 fehlt in der als Quelle verwendeten Kirchenordnung des 5. Jahrhunderts gleichermaßen. Die gelegentliche Abwesenheit des Hosanna-Rufes in christlichen Texten darf daher nicht mit Winkler als untrüglicher Beweis allerhöchsten Alters bewertet werden. Vielmehr beziehen sich die Christen im Gebet offensichtlich bald auf das Alte Testament: Ps 118 (117), 26 LXX ohne Hosanna¹⁵⁹, bald auf das Neue Testament: Mt 21, 9, d. h. Ps 118 (117), 26 LXX plus Hosanna¹⁶⁰, beide Mal εις Χριστόν, »auf Christus hin«, gelesen.

Die folgende Synopse, der Einfachheit halber sogleich in Übersetzung wiedergegeben, macht sichtbar, daß nicht allein das »Gepriesen«, sondern der ganze Text-Abschnitt, innerhalb dessen es begegnet, *en bloc* aus dem Testamentum Domini¹⁶¹ in das äthiopische Ordinarium missae¹⁶² eingefügt worden ist¹⁶³:

§	Missa Aethiopum	Testamentum Domini
1	<p><i>Diaconus:</i> Toto corde deprecatur Dominum Deum nostrum, ut benigne nobis concedat unionem bonam Spiritus sancti.</p>	<p><i>Que le diacre dise:</i> supplions de tout notre cœur le Seigneur. notre Dieu, pour qu'il nous accorde l'union de l'Esprit Saint.</p>

159 Vgl. Giyorgis von Saglā, Maṣḥafa mestīr: CSCO 516/Aeth. 90, 22. 66. 106. 133.

160 Vgl. ebd. 142. Im 4. Jh. sangen Jerusalems Christen Ps 118 (117), 26 LXX ohne Hosanna, doch eindeutig auf Christus bezogen; Eger. peregr. 25, 6; 31, 3 (Sources Chrétiennes 296, 250. 274 *Maraval*).

161 Test. Dom. aeth. 16 (*Beylot* 171; äthiopisch: ebd. 40) par. Test. Dom. syr. 1, 23 (44 *Rahmani*).

162 *Renaudot* (wie Anm. 12) 1, 490f.; PL 138, 923D-924A; äthiopisch: *Tasfā Šeyon* (wie Anm. 24) fol. 165^v. Die Neophytenkatechese erwähnt und deutet diesen Abschnitt des Ordinarium missae nicht.

163 Nachträglich sehe ich, daß sich diese Beobachtung, bezogen auf die syrische Fassung des Testamentums, schon findet bei *Paul Drews*, Rez. *Rahmani*: Theologische Studien und Kritiken 74, 1 (1901) 149.

§	Missa Aethiopum	Testamentum Domini
2	<i>Sacerdos:</i> Da nobis ut uniamur in Spiritu tuo sancto, et sana nos per hanc oblationem, ut in te vivamus per omnia saecula saeculorum.	<i>Que l'évêque dise:</i> donne-nous d'être unis en ton esprit Saint et guéris-nous par cette oblation, pour que nous vivions en toi qui es pour tous les siècles, dans les siècles des siècles.
3	Amen.	<i>Le peuple dira: amen.</i> <i>Que le peuple prie comme cela.</i> <i>Après cela, que la fin de l' action de grâces soit ainsi:</i>
4	Benedictum sit nomen Domini: et benedictus qui venit in nomine Domini: et benedicatur nomen gloriae ejus: fiat, fiat, fiat.	béni soit le nom du Seigneur pour les siècles des siècles. <i>Que le peuple dise: amen.</i> <i>Et que le prêtre dise à nouveau:</i> béni soit celui qui vient au nom du Seigneur et beni le nom de sa gloire.
5	<i>Populus: idem repetit.</i>	<i>Que le peuple dise: soit, soit.</i>
6	<i>Sacerdos:</i> Mitte gratiam Spiritus sancti super nos.	<i>Que l'évêque dise:</i> envoie la grâce de l'Esprit Saint sur nous.

In der Kirchenordnung des 5. Jahrhunderts stellt die zitierte Passage eucharistisches Material für die »Precommunion Rites« bereit. Im »Gepriesen« erkannte John Wordsworth näherhin den Abschluß der »prayers before communion«¹⁶⁴. Ein mit Mt 21, 9 / Ps 118 (117), 26f. gebildetes christologisches Benedictus vor der Kommunion ist in Syria tatsächlich bereits um 380 durch die Apostolischen Konstitutionen bezeugt¹⁶⁵. Im äthiopischen Anaphorenbuch hingegen wurde der Textblock aus dem Testamentum Domini als offenbar geschätzte Lesefrucht zunächst ohne echte Funktion zwischen die Schlußformel des Hochgebetes und die sog. Oratio fractionis vor dem Vaterunser gezwängt¹⁶⁶. Diese Oration führt ihre Be-

164 *John Sarum* [d. i. J. Wordsworth], *The Testament of Our Lord*, in: *Revue Internationale de Théologie* 8 (1900) 471.

165 *Const. apost.* 8, 13, 13 (SC 336, 208 Metzger); *Taft*, *Precommunion rites* (wie Anm. 50) 241.

166 Erst neuere Gewohnheiten verschränken die ersten Glieder des Textblocks mit Schlußtexten des Hochgebetes: *Maṣḥafa qeddāsē* (wie Anm. 12) 120f.; *Liturgy Book* 74-76; *Daoud - Hazen* 60f.

zeichnung ›Brechungsgebet‹ nicht aus inhaltlichen Gründen, sondern weil nach dem syrisch beeinflussten Ordo missae der Kopten zu diesem frühen Zeitpunkt, knapp hinter der Schlußformel des Hochgebetes, der Ritus der Brechung und Mischung von eucharistischem Brot und Abendmahlswein vollzogen wird. Als Verfallserscheinung hat es zu gelten, daß schließlich Kopten und Äthiopier mit diesen Handlungen noch während der *Prex eucharistica* beginnen¹⁶⁷. Das Zusammengehen von »Gepriesen«-Block und *Signatio* im neuzeitlichen äthiopisch-orthodoxen Anaphorenbuch¹⁶⁸ dürfte Resultat solcher auf Zeitersparnis abzielenden Gewohnheit sein, nicht ursprüngliches Motiv des Textimports aus dem *Testamentum Domini Domini nostri Iesu Christi*. In dessen Heimat Syrien bildete das »Gepriesen« einen Nachhall der im Lande verbreiteten Preisung des Namens Gottes beim Abschluß des Hochgebetes, die von dort nach Ägypten einwanderte¹⁶⁹ und auch in der äthiopischen Neophytenkatechese auftritt¹⁷⁰. In die Meßordnung Äthiopiens wird der »*Benedictus*«-Block nicht zuletzt aufgenommen worden sein in Befolgung einer für authentisch gehaltenen Verfügung *Domini nostri Iesu Christi*.

Wann die Passage der Kirchenordnung in das äthiopische Anaphorenbuch gelangte¹⁷¹, ist im hiesigen Zusammenhang von minderer Bedeutung, wahrscheinlich im Zuge seiner Neugestaltung, spätestens unter Zar'a Yā'qob; denn bereits dessen *Maṣḥafa berhān* kennt eine andere Entlehnung aus dem *Testamentum Domini*, das Diakonikon »*Gratias agamus Domino cuius sancta suscepimus*«¹⁷² nach der Kommunion, als Teil inzwischen allgemeiner liturgischer Ordnung¹⁷³. Vorausgesetzt ist jedenfalls die äthiopische Übersetzung des *Testamentum Domini*. Dessen Übertragung und ebenso die äthiopische Version der *Traditio apostolica*, aus der die Apostel-Anaphora hervorging, rechnet man für gewöhnlich zur post-aksumitischen Epoche der äthiopischen Literaturgeschichte (ab 12. Jh.) und mit arabisch-sprachigen Vorlagen. Manche sprechen sich heute für eine di-

Nr. 51-56; *Brightman* 233. Vgl. die analoge Erscheinung im koptischen *Ordinarium missae: Budde* (wie Anm. 37) 541.

167 Solches bezeugt schon das *Caeremoniale* des koptischen Patriarchen Gabriel V. (1409-1427): *Alfonso 'Abdallah*, *L'ordinamento liturgico di Gabriele V, 88° patriarca copto* (*Studia Orientalia Christiana, Aegyptiaca* 14), Cairo 1962, 377f.

168 Vgl. oben zu Anm. 49, 89. Nach dem vatikanischen *Maṣḥafa qeddāsē* (wie Anm. 12) 54 sind die §§ 2-6 bei den Katholiken des äthiopischen Ritus umgestaltet zu einem Wechselgebet von Priester und Volk während des Brechen des Brotes in dreizehn Teile.

169 *Coquin*, *L'anaphore* (wie Anm. 30) 353f.

170 *Patrologia Orientalis* 45, 226, 24-27.

171 Als Teil der äthiopischen Liturgie finde ich den »Gepriesen«-Block aus dem *Testamentum Domini*, näherhin seinen § 6, erstmals zitiert in *Gadla Ewostātēwos*: CSCO 32/Aeth. 15, 35, *Gadla Krestos Samrā* (15./16. Jh.): CSCO 163/Aeth. 33, 35, 10 sowie *Gadla Marḥa Krestos*: CSCO 330/Aeth. 62, 36.

172 *Test. Dom. aeth.* 17 (43 *Beylot*; wie Anm. 156) par. *Test. Dom. syr.* 1, 23 (47 *Rahmani*; wie Anm. 95); vgl. *Renaudot* 1, 493; *Brightman* 242, 17-21.

173 *Maṣḥafa berhān* 3, 1 (CSCO 261/Aeth. 51, 23, 19-24, 1).

rekte Übersetzung, ganz oder eingearbeiteter älterer Teile, aus dem Griechischen aus¹⁷⁴, ohne daß die Frage schon sicher entschieden ist oder dies hier werden müßte. Denn auch unter solcher Voraussetzung wäre der Import der Kirchenordnungen nach Äthiopien zwangsläufig erst mehrere Jahrhunderte nach der ›Zeitenwende‹ und nach erfolgter Christianisierung Aksums Mitte des 4. Jh. geschehen.

III. Ergebnis

Gabriele Winklers These: »bei den äthiopischen Anaphoren liegen beim Sanctus und Benedictus weit in die Geschichte hinabreichende Passagen vor, die engste Berührungen mit der jüdischen Überlieferung aus der Zeitenwende belegen«¹⁷⁵, insbesondere mit dem Henoch-Buch, bestätigt sich bei Nachprüfung nicht. Das Sanctus der äthiopischen Apostel-Anaphora und Winklers »äthiopisches Benedictus« sind nicht Fragmente einer vormals geeinten christianisierten Qedušša, die der jüdischen »noch außerordentlich nahesteht«¹⁷⁶, sondern erweisen sich als christlich komponierte Rufe verschiedener Herkunft und Alters mit einst und jetzt unterschiedlicher gottesdienstlicher Verwendung. Bei ihnen handelt es sich nicht einfachhin »um ein sehr frühes Formelgut«¹⁷⁷, und sicher nicht um ›Perlen‹ aus Henochs Erbe. Das äthiopische Sanctus mit seiner Einrahmung in Ante- und Post-Sanctus der Apostel-Anaphora spiegelt einen deutlich fortgeschrittenen Entwicklungsstand alexandrinisch-ägyptischer Liturgietradition. Das vermeintliche Benedictus ist in gleicher Textgestalt und Stellung im Syrien des 5. Jahrhunderts belegt. Dort wie hier begegnet das »Gepriesen« nicht als Trabant des anaphoralen Sanctus, sondern als eigenständiges Textelement der Kommunionvorbereitung. Damit können beide Rufe für Aksum / Äthiopien keine sekundäre Spaltung eines ursprünglich hier geeinten Sanctus-Benedictus durch einen nachträglich eingeschobenen eucharistischen Einsetzungsbericht beweisen. Auf dieser

174 Für das Testamentum Domini postuliert von *Coquin*, Testamentum (wie Anm. 95) 185f., dem *Beylot* (wie Anm. 156) VIII folgt. Für die Traditio apostolica angenommen von *Eshetu Abate* (wie Anm. 94) 15 und für deren äthiopische Erstübersetzung im Rahmen einer ›Collezione aksumita canonico-liturgica‹ von *Alessandro Bausi*, San Clemente e le tradizioni clementine nella letteratura etiopica canonico-liturgica, in: *Philippe Luisier* (ed.), Studi su Clemente Romano (Orientalia Christiana Analecta 268), Roma 2003, 31-33. Das ägyptisch-griechische Modell dieser ›Collezione aksumita‹, einschließlich ihres euchologischen Sondergutes, entstand nach *Bausi* zwischen 477 und 686/87 n. C.; die angenommene Übersetzung direkt aus dem Griechischen noch in aksumitischer Zeit ist erst im 14. Jh. greifbar (*Alessandro Bausi*, La Collezione aksumita canonico-liturgica, in: Adamantius 12. 2006, 45). In jedem Fall zu unterscheiden ist zwischen der Präsenz dieser in kanonistischem Kontext überlieferten spätantiken Gebetsliteratur auf äthiopischem Boden und ihrer tatsächlichen Nutzung in lebendiger Liturgie und den für diese bestimmten gottesdienstlichen Büchern, etwa Mašḥafa qeddāsē und Mašḥafa genzat.

175 *Winkler*, Sanctus XV.

176 Ebd. 169.

177 Ebd. 114.

Basis läßt sich folglich auch kein weiteres sicheres Zeugnis einer Apostel-Anaphora ohne in das Gebet eingeflochtene Abendmahlserzählung vorstellen.

Aleksandre Tvaradze

»Hundertjährige Chronik« † Georgien in der Mongolenzeit

Herrn Professor Henning Dralle und
Herrn Professor Martin Biermann
in tiefer Dankbarkeit gewidmet

Die georgische Chronik aus der ersten Hälfte des 14. Jh. berichtet über 100 Jahre georgischer Geschichte – vom Anfang des 13. bis einschließlich des zweiten Jahrzehnts des 14. Jh. Im vorliegenden Aufsatz bespreche ich die Probleme der Sündenlehre, christlichen Kriegsideologie und Toleranz in der »Hundertjährigen Chronik«. Besonders detailliert gehe ich auf das Mongolenbild und auf die Einstellung der Mongolen zu den verschiedenen Religionen ein, wie sie in der Chronik dargestellt wird. Zunächst biete ich als Einführung einen Überblick über die Entstehung und Überlieferung der Sammlung »K'art'lis Chovreba« (»Das Leben Georgiens«), da die »Hundertjährige Chronik« im Laufe der Jahrhunderte einen Teil dieses Sammelwerks bildete. Ferner bespreche ich die Entstehungs- und Überlieferungsfragen sowie die Editionen und Forschungsgeschichte der »Hundertjährigen Chronik«. Zum besseren Verständnis scheint es ebenfalls wünschenswert, die georgische Geschichte des 13. und beginnenden 14. Jh. knapp zu schildern, da die Mittelalterforschung damit weniger vertraut ist. Im geschichtlichen Überblick verwerte ich auch einige Berichte über die Georgier, die in der mediävistischen Forschung bislang nicht die nötige Beachtung gefunden haben.

»K'art'lis Chovreba« und »Hundertjährige Chronik« Entstehung, Überlieferung, Editionen und Forschungsgeschichte

»K'art'lis Chovreba« ist ein Sammelwerk für die georgische Geschichte, in dem im Laufe der Jahrhunderte verschiedene Chroniken georgischer Verfasser zusammengestellt wurden. Die erste Fassung wurde höchstwahrscheinlich auf Veranlassung des georgischen Königs Davit' IV. Aġmašenebeli (1089-1125) im ersten Viertel des 12. Jh. erstellt.¹ Diesem Unternehmen muß das Bestreben des georgi-

1 Bezüglich der Entstehungs- und Überlieferungsfragen von »K'art'lis Chovreba« vgl.: სიმონ ყაუხჩიშვილი, ქართლის ცხოვრების შესავალი, წიგნში: ქართლის ცხოვრება, გამომცემელი: სიმონ ყაუხჩიშვილი [Simon QAUHC'ISVILI, Einführung zu »K'art'lis Chovreba«, in: K'art'lis Chovreba, hrsg. von dems.], Bd. 1, Tbilisi 1955, S. 07-054; რევას

schen Herrschergeschlechts zugrunde gelegen haben, eine einheitliche, offizielle Geschichtsdarstellung zu bilden. Ebenso dürfte diese zur Festigung der Zentralgewalt gegenüber den Territorialfürsten sozusagen einen ideellen Beitrag geleistet haben. Denn in »*K'art'lis Chovreba*« wurden diejenigen historischen Werke aufgenommen, welche die Intentionen des Herrscherhauses zur Machtzentralisierung bedingungslos unterstützten.

»*K'art'lis Chovreba*« besteht aus den Chroniken des älteren (bis zur Mitte des 14. Jh.) und neueren Zyklus bzw. der älteren und neueren Fassung. Die ältere Fassung enthält die folgenden Chroniken: »*Das Leben der georgischen Könige*« von Leonti Mroveli (sie wurde im 11. Jh. niedergeschrieben und beschreibt die Geschehnisse der georgischen Geschichte von den Anfängen bis zum 5. Jh.); »*Das Leben des Vahtang Gorgasali*« von Džuanšer (aus dem 11. Jh., hier werden die Ereignisse des 5.-7. Jh. dargestellt); »*Die Annalen von K'art'li*« eines anonymen Verfassers (11. Jh., ein Bericht über die georgische Geschichte des 8.-11. Jh.). Diese Chroniken wurden zusammen mit dem Werk desselben Leonti Mroveli »*Das Martyrium des heiligen und herrlichen Arč'il*« (ein georgischer König, der im 8. Jh. durch die Araber zu Tode kam) wie gesagt im ersten Viertel des 12. Jh. zu »*K'art'lis Chovreba*« zusammengefaßt. Dem Sammelwerk wurde die Weltgeschichte eines anonymen Verfassers vorangestellt, in der über die Geschehnisse seit der Erschaffung der Welt bis zum Auftreten des T'argamos berichtet wird. Dieser T'argamos wird bei Leonti Mroveli als der Urahn aller Kaukasier bezeichnet und an diese Stelle knüpft bereits die Erzählung des Leonti Mroveli an, der seine Darstellung mit den Abenteuern von T'argamos eröffnet. So wurde die georgische Geschichtsdarstellung in das allgemeine Weltgeschehen eingebettet. Im zweiten Viertel des 12. Jh. wurde »*K'art'lis Chovreba*« durch die Chronik »*Das Leben des Königs der Könige Davit'*« eines anonymen Verfassers bereichert (sie wurde in den Jahren 1122-1126 verfaßt). Diese Fassung von »*K'art'lis Chovreba*« übertrug man in der Mitte des 12. Jh. ins Armenische. Ebenfalls in der Mitte des 12. Jh. wurde »*K'art'lis Chovreba*« durch die Chronik des Sumbat Davit'isдзе »*Das Leben und die Geschichte der Bagrationis (Bagratiden)*« erweitert (11. Jh., der Verfasser schildert hier knapp die Geschichte des georgischen Herrschergeschlechts von den Anfängen bis zum 11. Jh.). Im 13. Jh. wurde »*K'art'lis Chovreba*« durch drei Chroniken aus dem Anfang desselben Jahrhunderts ergänzt: »*Historien und Lobpreisungen der Kronenträger*« eines anonymen Verfassers (die Chronik bietet die Herrschaftsdarstellung des Königs Giorgi III. und der Königin T'amar); »*Das Leben des Königs der Könige T'amar*« des Hofkaplans Basili; »*Die Chronik aus der Zeit Laša Giorgis*« eines anonymen Verfassers. Schließ-

კიკნაძე, ქართლის ცხოვრების შესწავლის ისტორიიდან, წიგნში: მისივე, საქართველოს ისტორიის წყაროთმცოდნეობის საკითხები [Revaz KIKNADZE, Die Forschungsgeschichte von »*K'art'lis Chovreba*«, in: Ders., Die quellenkundlichen Fragen der georgischen Geschichte], Bd. 1, Tbilisi 1982, S. 11-28.

lich wurde im zweiten Viertel des 14. Jh. das letzte Werk in die ältere Fassung von »*K'art'lis Chovreba*« aufgenommen: die »*Hundertjährige Chronik*« eines anonymen Verfassers. Im 15.-17. Jh. wurden in »*K'art'lis Chovreba*« keine neuen Werke nachgetragen. Am Anfang des 18. Jh. ließ der König von K'art'li (in diesem Fall Zentralgeorgien) Vahtang VI. (1716-1724) eine »Gelehrtenkommission« gründen. Sie redigierte die Chroniken des alten Zyklus und ergänzte »*K'art'lis Chovreba*« mit den neueren, nämlich: »*Die neue Geschichte Georgiens*« des Beri Egnatašvili und zwei anonymen Fortsetzungen der georgischen Geschichte. Dabei mußten alle drei Chroniken die Lücke in der Geschichtsdarstellung des 15.-17. Jh. füllen. Die Abfassungszeit dieser drei Chroniken ist umstritten. Es ist nicht klar, ob die Gelehrtenkommission sie aufgrund älterer Werke niederschrieb oder ob es sich um Werke des 15.-17. Jh. handelt, die von der Kommission nur überarbeitet und in das Sammelwerk aufgenommen wurden. So entstand die neuere Fassung von »*K'art'lis Chovreba*«, indem die Redigierung der alten Chroniken in Angriff genommen und dem alten Inhalt neuere Arbeiten hinzugefügt wurden.

»*K'art'lis Chovreba*« ist in rund 14 Handschriften überliefert. Hier werden wiederum die Handschriften der alten und der neuen Fassung unterschieden, wobei die Handschriften der neuen Fassung den älteren Teil vom »*K'art'lis Chovreba*« bereits in redigierter Gestalt enthalten. Die Handschriften der älteren Fassung sind: »*K'art'lis Chovreba*« der Königin Mariam (geschrieben 1634/45); eine Handschrift aus dem Jahre 1697; »*K'art'lis Chovreba*« der Fürsten Mač'abeli (die Handschrift wurde 1736 geschrieben, aber sie wurde nicht von der Gelehrtenkommission redigiert). Diese drei Handschriften entstammen einem Archetyp. Ferner gehören zu der älteren Fassung die Handschrift der Königin Ana (Ende des 16. bis Anfang des 17. Jh.) und der ältere Teil vom »*K'art'lis Chovreba*« des Adelligen Eradž Čalašvili. Die Handschrift des Königs T'eimuraz (18. Jh.) steht gesondert. Ein Teil der älteren Chroniken wurde hier von der Gelehrtenkommission überarbeitet, aber »*Historien und Lobpreisungen der Kronenträger*« und »*Hundertjährige Chronik*« sind darin in ihrer ursprünglichen Form überliefert. Die restlichen Handschriften enthalten bereits die neuere Fassung und sind größtenteils in das 18. Jh. datiert.

Die Chroniken, deren Entstehungszeit bis zur Mitte des 12. Jh. reicht, sind in allen älteren Handschriften von »*K'art'lis Chovreba*« überliefert (eine Ausnahme bildet die »*Weltgeschichte*« des Anonymus, die nur in der Handschrift der Königin Mariam erhalten geblieben ist). Da aber das Sammelwerk seit der Mitte des 12. Jh. immer wieder ergänzt und erweitert wurde, bieten die Handschriften der älteren Version bezüglich der Chroniken aus dem 13.-14. Jh. ein unterschiedliches Bild, denn diese Werke sind nicht in allen Handschriften der älteren Fassung enthalten. Die Meinungen gehen darüber auseinander, ob die Chroniken des 12.-14. Jh. speziell für »*K'art'lis Chovreba*« abgefaßt wurden oder ob sie als unabhängige

Werke niedergeschrieben und erst später von den anonymen Redakteuren in das Gesamtwerk von »*K'art'lis Chovreba*« eingegliedert wurden. Aber in jedem Fall entbehren die meisten Chroniken des Anfangs oder der Einführung (über deren Umfang wiederum gerätselt wird) und des Titels. So wollten die Redakteure, die verschiedene Chroniken zusammenstellten, Wiederholungen vermeiden und eine bessere bzw. flüssigere Lesbarkeit des Textes erreichen. Daher sind die Namen der meisten Verfasser und die ursprünglichen Titel der Chroniken von »*K'art'lis Chovreba*« verloren gegangen. Bis zu den Editionen des 20. Jh. wurde das Werk als einheitlicher Text abgeschrieben und gedruckt.

Erstmals gedruckt worden ist »*K'art'lis Chovreba*« 1849/57 in St. Petersburg von dem französischen Orientalisten Marie Félicité Brosset mit Hilfe des georgischen Wissenschaftlers Davit' Čubinašvili. Diese Edition besteht aus zwei Bänden mit georgischem Text, denen drei weitere Bände mit französischer Übertragung folgen (Brosset standen bei seiner Edition drei Handschriften zur Verfügung, darunter eine der alten Fassung, nämlich die Handschrift des Königs T'eimuraz). Der Text der »*Hundertjährigen Chronik*«, dem unser besonderes Interesse gilt, erschien im ersten Band der Ausgabe.² Schon Brosset hielt »*K'art'lis Chovreba*« nicht für ein einheitliches Werk, sondern für eine Sammlung verschiedener Chroniken. Ähnliche Stimmen mehrten sich im Laufe der zweiten Hälfte des 19. Jh., und sie gehörten den georgischen Historikern Dimitri Bak'radze, T'edo Žordania und Mose Džanašvili.³ Die Frage nach der Gliederung von »*K'art'lis Chovreba*« löste erst Ivane Džavaḥišvili – er gilt auch als Begründer der modernen georgischen historischen Wissenschaft. In seinem Werk »*Altgeorgische Historiographische Literatur*«, das 1916 in Tbilisi erschien, sonderte er einzelne Chroniken voneinander ab, bestimmte ihre Entstehungszeit und legte ebenfalls Perioden fest, wann sie vermutlich in »*K'art'lis Chovreba*« eingegliedert wurden.⁴ Die georgische Historiographie der nachfolgenden Zeit unternahm nur einzelne Korrekturen an dem allgemeinen Schema, das von Džavaḥišvili vorgeschlagen wurde.⁵

Ein umfangreiches Werk, das in »*K'art'lis Chovreba*« auf »*Historien und Lobpreisungen der Kronenträger*« folgt und in dem die georgische Geschichte vom

2 ქართლის ცხოვრება დასაბამითიან მეათცხრამეტე საუკუნემდის, გამოცემა მარი ბროსესი [Das Leben Georgiens von den Anfängen bis zum 19. Jh., hrsg. von Marie Brosset], Bd. 1, Sankt Petersburg 1849, S. 339-447. Den unveränderten Nachdruck dieser Ausgabe veröffentlichte Zak'aria Čičinadze im Jahre 1897 in Tbilisi. Zur französischen Übertragung der »*Hundertjährigen Chronik*« vgl.: Histoire de la Géorgie, traduit du géorgien par M. Brosset, I, Sankt Petersburg 1849, S. 481-643.

3 KIKNADZE (wie Anm. 1), S. 10-11.

4 Hier zitiere ich die neuere Ausgabe der Monographie von Džavaḥišvili: ივანე ჯავახიშვილი, ძველი ქართული საისტორიო მწერლობა (5-18 სს.), თხზულებანი თორმეტ ტომად [Ivane DŽAVAHIŠVILI, Die altgeorgische historiographische Literatur (5.-18. Jh.), in: Ders., Werke in 12. Bänden], Bd. 8, Tbilisi 1977.

5 KIKNADZE (wie Anm. 1), S. 11.

zweiten Jahrzehnt des 13. Jh. bis zum Jahre 1317 dargestellt wird, wurde zuerst als »*Chronik aus der Zeit der Mongolen*« bezeichnet. Heutzutage findet die Forschung mehr Gefallen am Titel »*Hundertjährige Chronik*«, der ebenfalls für den wissenschaftlichen Gebrauch eingeführt worden ist, da die ursprüngliche Überschrift der Chronik verloren ging.⁶ Der anonyme Verfasser gliederte sein Werk chronologisch und thematisch in zwei Teile. Im ersten schilderte er die Herrschaft der Mongolen in Georgien und den Niedergang des georgischen Reiches. Der zweite Teil dürfte die Vertreibung der Mongolen aus Georgien und die Herrschaftszeit Giorgis V. des »Prächtigen« darstellen. Diese zwei Abschnitte stellte der Chronist einander gegenüber. Dabei ist der erste Teil der Chronik, mit der Niedergangsstimmung und mit den Bestrafungsmotiven der Georgier wegen ihrer Sünden, gewissermaßen eine Vorbereitung des zweiten Abschnittes. Die Herrschaftsdarstellung Giorgis des »Prächtigen« dürfte den Höhepunkt der Chronik bilden. Dieser zweite Teil der Chronik gilt heute als verloren. Nur die ersten Eingangssätze davon sind in den Handschriften enthalten. Die Ansichten weichen voneinander ab, ob die Chronik als ein eigenständiges Werk oder speziell für »*K'art'lis Chovreba*« niedergeschrieben wurde. Aber die Einführung der Chronik scheint wiederum zu fehlen, und über deren möglichen Umfang wird ebenfalls spekuliert. Die anonymen Redakteure der überlieferten Handschriften dürften die Einleitung entfernt haben, als die »*Hundertjährige Chronik*« in das Sammelwerk aufgenommen wurde.⁷

Der anonyme Verfasser wird in georgischer Sprache als »*Žamtaaǵmcereli*« bezeichnet, was auf Deutsch ungefähr »Chronist« bedeutet. Über die Persönlichkeit des Verfassers wird ebenfalls gerätselt: Es dürfte der Großfürst von Samc'he (Südwestgeorgien) Sargis Džaqli selbst gewesen sein, der die Chronik bis zum Jahre 1285 niederschrieb. Die Chronik wurde dann von seinem mächtigen Sohn (gleichfalls Großfürst von Samc'he) Bek'a Džaqli fortgesetzt. Nach seinem Tod gelangte das Manuskript in die Hände eines unbekanntenen Klostervor-

6 რევაზ კიკნაძე, *ჟამთააღმწერელი და მისი «ასწლოვანი მატიანე», წიგნში: ჟამთააღმწერელი, ასწლოვანი მატიანე, გამომცემელი: რევაზ კიკნაძე (საქართველოს ისტორიის წყაროები, 48)* [Revaz KIKNADZE, Der anonyme Chronist und seine »Hundertjährige Chronik«, in: Der anonyme Chronist, Hundertjährige Chronik, hrsg. von Revaz Kiknadze (= Die Quellen der georgischen Geschichte, 48)], Tbilisi 1987, S. 11-12; რევაზ კიკნაძე, *ჟამთააღმწერლის თხზულების დასათაურების საკითხისათვის, წიგნში: რევაზ კიკნაძე, საქართველოს ისტორიის წყაროთმცოდნეობის საკითხები* [Revaz KIKNADZE, Die Chronik des anonymen Geschichtsschreibers und ihre Überschrift, in: Ders., Die quellenkundlichen Fragen der georgischen Geschichte], Bd. 1, Tbilisi 1982, S. 52-60.

7 ბ. ლომინაძე, »13-14 სს. ისტორიის წყაროები«, საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, გამომცემლები: როინ მეტრეველი (და სხვები) [B. LOMINADZE, Die Quellen des 13.-14. Jh., in: Studien zur georgischen Geschichte, hrsg. von Roïn Metreveli (u. a.)], Bd. 3, Tbilisi 1979, S. 18-22; სიმონ ყაუხჩიშვილი, ქართლის ცხოვრების შესავალი, წიგნში: ქართლის ცხოვრება, გამომცემელი სიმონ ყაუხჩიშვილის მიერ [Simon Qauḥč'išvili, Einführung zu »*K'art'lis Chovreba*«, in: *K'art'lis Chovreba*, hrsg. von dems.], Bd. 2, Tbilisi 1959, S. 07-078.

stehers in Vardzia (Südgeorgien), der die Gestaltung der Chronik 1310 bis 1320 zum Abschluß brachte. Die zweite Version über die Autorschaft ist weniger abenteuerlich: Hiernach soll der Verfasser dem meshischen (südgeorgischen) Adelshaus T'oreli angehört haben; als er sich mit seiner Chronik befaßte, soll er bereits Mönch gewesen sein, vielleicht im Kloster Opiza (ebenfalls in Südwestgeorgien). Als weitere Möglichkeiten werden angesehen: Der Verfasser sei der bekannte georgische Schriftsteller dieser Zeit Abuseridze, der Pfarrer Mose, der den georgischen König Demetre nach Persien begleitete, oder der Bischof von Opiza-Acqui.⁸ Keine dieser Hypothesen läßt sich belegen. Für heute darf als gesichert gelten, daß der Verfasser ein Geistlicher aus Meshet'i war. Vielleicht stand er dem georgischen königlichen Hofe nahe. Er erlebte die Herrschaft der Mongolen und war Zeuge, als sie Georgien verlassen mußten. Seine Chronik schrieb er in der ersten Hälfte des 14. Jh. nieder, und vermutlich in dieser Zeit wurde sie auch in »K'art'lis Čovreba« eingefügt. Der Anonymus kannte die griechische, persische, mongolische und wahrscheinlich die arabische Sprache. Er war mit der altgriechischen, byzantinischen, persischen und vielleicht auch mit der arabischen historiographischen Literatur wohl vertraut.⁹

Als dokumentarische Quellen scheint er oft die königlichen Urkunden, Volkszählungs-, Steuer- und Zollbücher benutzt zu haben.¹⁰ Als der Anonymus die Einnahme von Tbilisi durch Ġalāl ad-Dīn schildert, bezeichnet er namentlich seine georgische Quelle dafür, nämlich die Chronik eines gewissen Beri Mǧvimeli,¹¹ die heute ebenfalls als verloren gilt. Wahrscheinlich kannte er auch die Weltgeschichte des persischen Geschichtsschreibers Rašid ad-Dīn.¹² Von seinen persischen Quellen erwähnt er namentlich den berühmten 'Aṭā' Malik Ġuwainī. Der Anonymus berichtet, wie Čingiz Hān mit seiner Armee Turan in Mittelasien eroberte und seinen Sohn Tūli gegen Ĥorāsān sandte. Tūli »überschritt Dscheon [Amu Darja] und erreichte Nišāpūr, wo ihm die Bewohner der Stadt Nišāpūr dreimal eine Schlacht lieferten«. Tūli konnte schon nach der ersten Schlacht die Stadt erstürmen und er ließ dort 300 000 Menschen enthaupten. Nach der zweiten blutigen Auseinandersetzung in der Stadt ermordeten die Mongolen 100 000 und nach der dritten Schlacht 32 000 Menschen. Daraufhin wendet sich der Verfasser an seine Leser mit einem Appell: »Wenn sie dies nicht glauben wollen, haben sie auch recht«. Aber wie er anschließend beteuert, mußte davon selbst der Bruder des Chodscha Schamschadin berichtet haben, der wahrscheinlich als vertrauens-

8 Über die wissenschaftlichen Untersuchungen bezüglich der Persönlichkeit des Verfassers: KIKNADZE, Der anonyme Chronist und seine »Hundertjährige Chronik« (wie Anm. 6) S. 12-13.

9 KIKNADZE, ebda., S. 15-16.

10 KIKNADZE, ebda., S. 25.

11 ჟამთააღმწერელი, მონღოლთადროინდელი მატიაზე, წიგნში: ქართლის ცხოვრება, გამომცემელი სიმონ ჯაუხიშვილი [Der anonyme Verfasser, Die Chronik aus der Zeit der Mongolen, in: K'art'lis Čovreba, hrsg. von Simon Qauḥš'išvili], Bd. 2, Tbilisi 1959, S. 177.

12 KIKNADZE, Der anonyme Chronist und seine »Hundertjährige Chronik« (wie Anm. 6), S. 23-24.

würdige Quelle galt.¹³ Der Chodscha Schamschadin des anonymen Verfassers ist Šams ad-Dīn Muḥammad Ğuwainī, der erste Wezir der Il-Chane Hülägü (1256-1265) und Abaqa (1265-1282). Sein Bruder ist der persische Geschichtsschreiber ‘Alā’ ad-Dīn ‘Aṭā’ Malik Ğuwainī. Ğuwainī berichtet tatsächlich davon, wie die blühende Stadt *Nisāpūr* von den Mongolen dem Erdboden gleichgemacht wurde. Aber die Zahl der Opfer ist in den Handschriften vom Ğuwainīs Geschichtswerk, die heute bekannt sind, nicht erwähnt.¹⁴

In der älteren Fassung von »*K’art’lis Čhovreba*« ist die »*Hundertjährige Chronik*« in folgenden Handschriften überliefert: In der Handschrift der Königin Mariam, in der Handschrift aus dem Jahre 1697, in den Handschriften der Fürsten Mač’abeli und des Königs T’eimuraz.¹⁵ Der Text in allen vier Handschriften ähnelt sich im wesentlichen. Nach der erwähnten Edition von Marie Félicité Brosset wurde die »*Hundertjährige Chronik*« im Rahmen von »*K’art’lis Čhovreba*« 1906 in Tbilisi von dem bekannten Forscher der georgischen Altertümer Ek’vt’ime T’aqaišvili gedruckt.¹⁶ T’aqaišvilis Edition beruht auf die Handschrift der Königin Mariam, und auch in diesem Fall wurde »*K’art’lis Čhovreba*« als einheitlicher ununterbrochener Text veröffentlicht. Eine vollwertige wissenschaftliche Edition von »*K’art’lis Čhovreba*« mit Berücksichtigung aller vorliegenden Handschriften verdanken wir Simon Qauḥč’išvili, der das Sammelwerk 1955 bis 1973 in vier Bänden in Tbilisi publizierte. Hier sind die einzelnen Chroniken bereits voneinander getrennt abgedruckt.¹⁷ Zuletzt wurde die »*Hundertjährige Chronik*« von dem georgischen Orientalisten Revaz Kiknadze veröffentlicht.¹⁸

Die wissenschaftliche Forschung hat sich mit der »*Hundertjährigen Chronik*« hauptsächlich seit dem zweiten Jahrzehnt des 20. Jh. beschäftigt. Der ersten speziellen wissenschaftlichen Untersuchung widmete sich Ivane Džavaḥišvili in seiner

13 უამთააღმწერელი, მონღოლთადროინდელი მატიანე, წიგნში: ქართლის ცხოვრება, გამომცემელი: სიმონ ყაუხჩიშვილი [Der anonyme Verfasser, Die Chronik aus der Zeit der Mongolen, in: *K’art’lis Čhovreba*, hrsg. von Simon Qauḥč’išvili], Bd. 2, Tbilisi 1959, S. 181-182.

14 რევაზ კიკნაძე, »უამთააღმწერლის სპარსული წყაროები«, კავკასიურ-ახლო აღმოსავლური კრებული, გამომცემლები: ნიკო ბერძენიშვილი (და სხვები) [Revaz KIKNADZE, Die persischen Quellen des anonymen Chronisten, in: *Kaukasisch-Nahöstlicher Sammelband*, hrsg. von Niko Berdzenišvili (u. a.)], Bd. 2, Tbilisi 1962, S. 130-136.

15 KIKNADZE, Der anonyme Chronist und seine »*Hundertjährige Chronik*« (wie Anm. 6), S. 10-34.

16 ქართლის ცხოვრება, მარიაშ დედოფლის ვარიანტი, გამომცემელი: ექვთიმე თაყაიშვილის რედაქტორობით [K’art’lis Čhovreba: Die Redaktion der Königin Mariam, hrsg. von Ek’vt’ime T’aqaišvili], Tbilisi 1906, S. 536-785.

17 ქართლის ცხოვრება, გამომცემელი: სიმონ ყაუხჩიშვილი, ტ. 2, თბილისი, 1959. ანონიმი ავტორის »მონღოლთა დროინდელი მატიანე« იხ. გვ. 151-325 [Für die »*Hundertjährige Chronik*« vgl.: *K’art’lis Čhovreba*, hrsg. von Simon Qauḥč’išvili, Bd. 2, Tbilisi 1959. Die »*Hundertjährige Chronik*« ist hier unter dem Titel »*Die Chronik aus der Zeit der Mongolen*« auf Seite 151-325 zu finden. Im folgenden zitiere ich diese Ausgabe der Chronik].

18 უამთააღმწერელი, ასწლოვანი მატიანე, გამომცემელი: რევაზ კიკნაძე (საქართველოს ისტორიის წყაროები, 48) [Der anonyme Chronist, *Hundertjährige Chronik*, hrsg. von Revaz Kiknadze (= Die Quellen der georgischen Geschichte 48)], Tbilisi 1987.

obenerwähnten Monographie aus dem Jahre 1916.¹⁹ Außerdem ist die »Hundertjährige Chronik« zu einer wichtigen Quelle der georgischen wissenschaftlichen Geschichtsdarstellungen seit dem Ende des 19. Jh. geworden. So bildete zum Beispiel die »Hundertjährige Chronik« für denselben Ivane Džavaḥišvili, als er seine »Geschichte der georgischen Nation« niederschrieb, eine Hauptquelle für die georgische Geschichte des 13. und beginnenden 14. Jh.²⁰ 1917 untersuchte der bekannte russische Mongolist Vladimirzov die Belege der »Hundertjährigen Chronik« für die mongolische Sprache. Er hob dabei die Tatsache hervor, daß diese Belege korrekt seien und für die Sprache der westlichen Mongolen im 13. Jh. wichtige Informationen lieferten.²¹ 1943 besprach Cyrill Toumanoff in seinem allgemeinen Aufsatz zur georgischen Historiographie des Mittelalters auch kurz die »Hundertjährige Chronik«.²² Deren Materialien berücksichtigte für seine Darstellungen der bekannte deutsche Orientalist Bertold Spuler, der bezüglich der georgischen Chronik folgende Bemerkung lieferte: Sie »steht den (mongolischen) Eroberern mit einer bemerkenswerten Sachlichkeit gegenüber, die ihr erlaubt, auch das wesentlich Politische im Handeln der Mongolen deutlicher zu erkennen«.²³ Den sprachlichen, quellenkritischen und historisch-geographischen Fragen in der »Hundertjährigen Chronik« widmete Revaz Kiknadze mehrere einzelne Untersuchungen.²⁴

19 DŽAVAḤIŠVILI (wie Anm. 4), S. 246-262.

20 ივანე ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია [Ivane DŽAVAḤIŠVILI, Geschichte der georgischen Nation], Bd. 3, Tbilisi ²1966, S. 9-274.

21 Б. Я. Владимирцов, »Анонимный грузинский историк 14. века о монгольском языке«, Известия Российской Академии Наук [B. Vladimirzov, Der anonyme Geschichtsschreiber aus Georgien des 14. Jh. über die mongolische Sprache, in: Mitteilungen der Russischen Akademie der Wissenschaften], Reihe 6, Bd. 11, 1917, S. 1487-1501.

22 Cyrill TOUMANOFF, Medieval Georgian Historical Literature (VIIth-XVth Centuries), in: Traditio 1, 1943, S. 176.

23 Bertold SPULER, Die Mongolen in Iran. Politik, Verwaltung und Kultur der Ilchanzeit 1220-1350, Berlin ²1955, S. 14-15.

24 რევაზ კიკნაძე, »ეორდლიდანგი – სუღ – სულთანიე«, კავკასიის ხალხთა ისტორიის საკითხები, გამომცემლები: გიორგი მელიქიშვილი (და სხვები) [Revaz KIKNADZE, Korgoilang – Suğ – Soltānija, in: Die Fragen der Geschichte der kaukasischen Völker, hrsg. von Giorgi Melik'išvili (u. a.)], Tbilisi 1966, S. 257-264; მისივე, »უამთააღმწერლის თხზულების ერთი ადგილის შევსებისათვის«, მაცნე, ისტორიის, არქეოლოგიის, ეთნოგრაფიისა და ხელოვნების ისტორიის სერია [DERS., Für die Ergänzung einer Textstelle in der Chronik des anonymen Verfassers des 14. Jh., in: Mitteilungen der georgischen Akademie der Wissenschaften, Historische Reihe] (4), 1971, S. 115-123; მისივე, »რამდენიმე აღმოსავლური ტერმინი უამთააღმწერლის თხზულებაში«, აღმოსავლური ფილოლოგია, გამომცემლები გიორგი წერეთელი (და სხვები) [DERS., Die orientalischen Begriffe in der Chronik des anonymen Verfassers des 14. Jh., in: Orientalische Philologie, hrsg. von Giorgi Cereteli (u. a.)], Bd. 3, 1973, S. 84-91; მისივე, »ერთი გეოგრაფიული სახელის განმარტებისათვის უამთააღმწერლის თხზულებაში«, ქართული წყაროთმცოდნეობა [DERS., Für die Bestimmung eines geographischen Namens in der Chronik des anonymen Verfassers des 14. Jh., in: Georgische Quellenkunde] 4, 1973, S. 36-40; მისივე, »XIII საუკუნის მეორე ნახევრის საქართველოს ისტორიის ქრონოლოგიდან«, მაცნე, ისტორიის სერია [DERS., Aus der Chronologie der georgischen Geschichte der zweiten Hälfte des 13. Jh., in: Mit-

Der anonyme Verfasser berichtet kurz in seiner Chronik, wie der König Laša Giorgi (1211/12-1223) mit gewissen »Rind«-en (oder im georgischen Plural »Rindebi«; »Rind« ist persisch und seine Bedeutung scheint umstritten zu sein) regelmäßig Wein trank. Diese »Rind«-en waren einmal so betrunken, daß sie auch den König nicht erkennen konnten und ihm mit einem Schlag ein Auge verletzten.²⁵ Die Wahrheit dieser Angaben bezweifelte bereits Ivane Džavaḥišvili und er vermutete auch, daß die »Rind«-en tatsächlich Anhänger einer mystisch-philosophischen Lehre der sufischen Ausrichtung gewesen seien.²⁶ Diese Frage besprach ebenfalls, obwohl etwas verschwommen und unklar, der georgische Orientalist Valerian Gabašvili in seinem Aufsatz, welcher der sozialen Geschichte der Stadt Tiflis gewidmet ist.²⁷ In seinem zweiten Beitrag untersuchte Gabašvili die Belege der »Hundertjährigen Chronik« zur sozial-wirtschaftlichen Geschichte des Nahen Ostens.²⁸ Die Mitteilungen der »Hundertjährigen Chronik« verglich der georgische Wissenschaftler G. Culaia mit der Darstellung der Geschehnisse in der »Geheimen Geschichte der Mongolen«.²⁹ In einem zweiten Beitrag untersuchte Culaia die Berichte des anonymen Verfassers über die Völker Nordkasiens und bot dort auch die russischen Übertragungen der entsprechenden Stellen der

teilungen der georgischen Akademie der Wissenschaften, Historische Reihe] (4), 1973, S. 141-150; მისივე, »რამდენიმე დაკვირვება ჟამთააღმწერელის თხზულების ტექსტზე«, მაცნე, ისტორიის სერია [DERS., Die Studien zum Text des anonymen Verfassers des 14. Jh., in: Mitteilungen der georgischen Akademie der Wissenschaften, Historische Reihe] (2), 1976, S. 145-155; მისივე, »ჟამთააღმწერლის თხზულების ტექსტის დადგენის ზოგიერთი საკითხი«, ივანე ჯავახიშვილის დაბადების 100 წლისთავისადმი მიძღვნილი საიუბილეო კრებული, გამომცემლები: გიორგი მედიკიშვილი (და სხვები) [DERS., Einige Fragen zur Textinterpretation des anonymen Verfassers des 14. Jh., in: Sammelband zum Andenken an Ivane Džavaḥišvili, hrsg. von Giorgi Melik'išvili (u. a.)], Tbilisi 1976, S. 286-292; მისივე, »ჟამთა-აღმწერლის თხზულების ერთი ადგილის დაზუსტებისათვის«, მაცნე, ისტორიის სერია [DERS., Über die Bestimmung einer Textstelle in der Chronik des anonymen Verfassers des 14. Jh., in: Mitteilungen der georgischen Akademie der Wissenschaften, Historische Reihe] (4), 1977, S. 103-106.

25 »Hundertjährige Chronik« (wie Anm. 17), S. 155.

26 DŽAVAHIŠVILI (wie Anm. 20), S. 33-36.

27 ვალერიან გაბაშვილი, »ქალაქ თბილისის სოციალური ისტორიიდან«, ნარკვევები მახლობელი აღმოსავლეთის ქალაქების ისტორიიდან, მისივე გამომცემული [Valerian GABAŠVILI, Aus der Sozialgeschichte der Stadt Tiflis, in: Studien über die Stadtgeschichte des Nahen Ostens, hrsg. von dems.], Tbilisi 1966, S. 122-162. Bezüglich der »Rind«-en vgl. S. 134.

28 ვალერიან გაბაშვილი, »მახლობელი აღმოსავლეთის სოციალურ-ეკონომიური ისტორიის მასალები ჟამთააღმწერელის თხზულებაში«, მახლობელი აღმოსავლეთის სოციალურ-ეკონომიური ისტორიის ნარკვევები, მისივე გამომცემული [Valerian GABAŠVILI, Materialien für die sozialwirtschaftliche Geschichte des Nahen Ostens in der Chronik des anonymen Verfassers des 14. Jh., in: Studien zur sozialwirtschaftlichen Geschichte des Nahen Ostens, hrsg. von dems.], Tbilisi 1968, S. 26-70.

29 Г. В. Цулая, »Грузинская книжная легенда о Чингисхане«, Советская Этнография [G. Culaia, Die georgische Buchlegende über Čingiz Ḥān, in: Sowjetische Ethnographie] (5), 1973, S. 114-122.

Chronik.³⁰ Verschiedene Fragen aus der Chronik wurden in den Untersuchungen der georgischen Wissenschaftler Konstantine Grigolia,³¹ Mamisa Berdznisvili,³² Ilia Ant'elava³³ und Omar Nišnianidze³⁴ besprochen. Im letzten Jahrzehnt wurden zwei weitere Arbeiten veröffentlicht, die sich vorwiegend mit den religiösen Fragen der »Hundertjährigen Chronik« beschäftigen.³⁵ Hier ist nur kurz festzustellen, daß die religiösen bzw. theologischen Grundlagen der Chronik einer tiefgreifenden Untersuchung wert sind. Denn bei der Gleichstellung der augustinischen Lehre über die Vorsehung mit der ähnlichen Einstellung in der Chronik bleibt die elementarste Frage außer Betracht, daß die Schriften des heiligen Augustinus dem christlichen Orient allein aus sprachlichen Gründen nicht bekannt gewesen sein dürften.

Georgien im 13. und im beginnenden 14. Jh.

Hier muß die georgische Geschichte im 13. und im beginnenden 14. Jh. knapp umrissen werden. Laša Giorgi IV. erbte von seiner Mutter, der Königin T'amar (1184-1211/12), das mächtige georgische Kaukasusreich, das zusammen mit dem eigentlichen Georgien auch Nordarmenien sowie den Nord- und Ostkaukasus umfaßte. Im Süden, von Nordostanatolien bis Nordpersien, war es von mehreren moslemischen Vasallenstaaten umgeben. Zu ihren Lebzeiten legte T'amar das Gelübde ab, mit ihrer Armee nach Jerusalem zu ziehen und die Heilige Stadt von

30 Г. В. Цулая, »Грузинский «Хронограф» 14. века о народах Кавказа«, Кавказский Этнографический Сборник [G. ZULAIJA, Der georgische Chronist des 14. Jh. über die Völker des Kaukasus, in: Kaukasische Ethnographische Sammlung] 7, 1980, S. 193-208.

31 კ. გრიგოლია, »ჟამთააღმწერელი და მისი თხზულების სამეცნიერო მნიშვნელობა«, ქართული ისტორიოგრაფია, გამომცემლები: პ. რატიანი (და სხვები) [K. GRIGOLIA, Der anonyme Verfasser des 14. Jh. und die wissenschaftliche Bedeutung seiner Chronik, hrsg. von P. Ratiანი (u. a.)], Bd. 1, Tbilisi 1968, S. 64-105.

32 მამისა ბერძნიშვილი, »ჟამთააღმწერლის ტექსტის ერთი ადგილის დაზუსტებისათვის«, ძიებანი საქართველოსა და კავკასიის ისტორიიდან, გამომცემელი: გიორგი პაიჭაძე [Mamisa BERDZNIŠVILI, Für die Bestimmung einer Textstelle bei dem anonymen Chronisten des 14. Jh., in: Untersuchungen aus der georgischen und kaukasischen Geschichte, hrsg. von Giorgi Païčadze], Tbilisi 1976, S. 151-155.

33 ილია ანთელავა, »კუპრ-კუპარ« მეტსახელი ჟამთააღმწერლის თხზულებაში, წიგნში: მისივე, 11-14 სს. ქართული საისტორიო წყაროები [Ilia ANTELAVA, Über die Namen »Kupr-Kupar« in der Chronik des anonymen Verfassers des 14. Jh., in: Ders., Die georgischen historischen Quellen des 11.-14. Jh.], Tbilisi 1988, S. 63-75.

34 ომარ ნიშნიანიძე, ანტიკური სამეარო ქართულ შუასაუკუნოვან ისტორიოგრაფიაში (5-14 სს.), საკანდიდატო დისერტაცია [Omar NIŠNIANIDZE, Die Antike in der georgischen Historiographie des Mittelalters (5.-14. Jh.)], Diss.] Tbilisi 1987, S. 121-122, 128-131, 145-146, 154-156.

35 გია ჯოხაძე, ავგუსტინესეული პროვიდენციალიზმი და ჟამთააღმწერლის რელიგიური მსოფლმხედველობა [Gia DZOHADZE, Die augustinische Lehre über die Vorsehung und die religiöse Weltanschauung des anonymen Chronisten aus dem 14. Jh.], Tbilisi 1998; გონა გუგუშვილი, ჟამთააღმწერლის ასწლოვანი მატიანის საღვთისმეტყველო საფუძვლები, დისერტაცია [Goñ'a GUGUŠVILI, Die theologischen Grundlagen der »Hundertjährigen Chronik« des anonymen Verfassers, Diss.] Tbilisi 2006.

den Heiden zu befreien. Aber sie starb, bevor sie es erfüllen konnte.³⁶ Laša Giorgi plante ebenfalls einen Kreuzzug.³⁷ Der päpstliche Legat Pelagius schickte vermutlich zu Beginn des Jahres 1220 von der ägyptischen Hafenstadt Damiette aus Gesandte zum georgischen König und forderte ihn im Namen des Papstes auf, seinen Kreuzzug zu eröffnen.³⁸ Die Hilfe blieb jedoch aus, da die Georgier den Kampf

- 36 Darüber berichtet der burgundische Kreuzritter Gilbert de Bois in seinem Brief aus dem Jahre ca. 1212 an den Erzbischof von Besançon: *»Ich erhielt die Kunde, deren Wahrheit durch zuverlässige Boten bestätigt worden ist: Iberische Christen, Georgianer genannt, haben mit unzähligen Reitern und Fußsoldaten, entflammt mit Gottes Hilfe, als starke bewaffnete Macht die Ungläubigen angegriffen. [...] Sie wollen herbeikommen, um Jerusalems heiligen Boden zu befreien und alle Länder der Heiden zu unterwerfen. Ihr König ist edel, 16 Jahre alt, an Macht und Tugend dem Alexander gleich, nur nicht im Glauben. Dieser Jüngling führt die Gebeine seiner Mutter mit sich, der mächtigen Königin Thamar, die zu Lebzeiten das Gelübde abgelegt hatte, eine Wallfahrt nach Jerusalem zu unternehmen, und ihren Sohn gebeten hatte, im Falle ihres Todes ihre Gebeine zum Grab des Herrn zu bringen. Er hat die Bitte seiner Mutter beachtet, will ihr Gelübde erfüllen und hat sich entschlossen, ihre Leiche in die heilige Stadt zu bringen, sei es mit oder ohne die Zustimmung der Heiden«* (Regesta regni Hierosolomytani, hrsg. von Reinhold Röhricht, Innsbruck 1893, S. 233-234; vgl. auch: Richard HENNIG, Terrae Incognitae. Eine Zusammenstellung und kritische Bewertung der wichtigsten vorcolumbischen Entdeckungsreisen an Hand der darüber vorliegenden Originalberichte, Bd. 3, Leiden 1953, S. 13).
- 37 Die Georgier hatten mit den Ajjubiden 1210 einen dreißigjährigen Frieden geschlossen, aber sie trafen trotzdem Vorbereitungen zu einem Kriegszug gegen die Ägypter. Der Bischof von Akkon Jacques de Vitry (ca. 1170-1240) berichtet über die Georgier und ihre Kriegsvorbereitungen: *»Es gibt im Orient noch eine christliche Nation. Diese Nation ist sehr kriegerisch, mutig in den Kämpfen, sehr kräftig und mächtig. [Dieses Volk] hat zahllose Krieger, von den Sarazenen werden sie sehr gefürchtet. Bei ihren Feldzügen verursachen sie den Persern, Medern und Assyren, in deren Grenzländern sie wohnen, überall eingeschlossen von den ungläubigen Völkern, große Schäden. Sie werden Georgianer genannt, da sie den heiligen Georg als Beistand und Schutzpatron bei ihren Kämpfen gegen die Heiden haben und ihn als Fahnenträger vor allen anderen Heiligen mit vorzüglicher Ehrfurcht verehren. [...] Immer wenn sie hierher kommen, um am Grab des Heilands zu beten, betreten sie die Heilige Stadt mit fliegenden Fahnen und entrichten dabei keinen Zoll. Die Sarazenen wagen nicht, sie zu belästigen, damit sie, wenn sie in ihre Heimat zurückkehren, an den benachbarten Sarazenen nicht auf schlimmere Weise Vergeltung üben. [...] Die Georgianer waren höchst entrüstet und bedrohten den Herrscher von Damaskus, Coradin [al-Mu'azzam], der ohne ihre Einwilligung die Mauern von Jerusalem schleifen ließ, als die Lateiner die Stadt Damiette belagerten«* (Jacques de Vitry, Historia Orientalis 1597 [Nachdr. 1971], S. 156-157).
- 38 Über die Vorbereitungen der Georgier berichtet ebenfalls der Teilnehmer des 5. Kreuzzuges Oliverus: *»Jenes Volk, entrüstet und äußerst aufgeregt, nachdem sein König die Fürsten zusammengerufen hatte, beschloß und schwor, daß es eine berühmte Stadt der Sarazenen besetzen werde, und bringt vor, es müsse sich schämen, weil die Franken, die aus überseeischen Regionen und den äußersten Ländern der Erde durch das weite und gefahrenvolle Meer kommen, eine so gut befestigte Stadt [Damiette] nach einer langen Belagerung eingenommen haben, wenn sie selbst, für die es einfacher war, die Ungläubigen zu bekämpfen, Damaskus oder eine andere berühmte Stadt mit Waffengewalt nicht einnehmen würden. Die Georgianer sind Christen, Nachbarn Persiens, vom Gelobten Land weit entfernt. Ihr Herrschaftsgebiet erstreckt sich bis zu den Kaspischen Bergen, in denen sich zehn Stämme eingeschlossen befinden und sich nach den Zeiten des Antichrist sehnen: dann werden sie davonstürzen, um eine große Verwüstung anzurichten. Die Georgianer sind ein kriegerisches Volk. [...] Wenn die Schlachtordnungen schon aufgestellt worden und die Männer im Begriff sind, die Feinde anzugreifen, trinkt jeder aus einer mit Wein gefüllten Flasche aus und geht sofort mit männlicher Kraft auf die Gegner los«* (Die

mit den Mongolen aufnehmen mußten. Im Herbst 1219 drang Čingiz Hān mit den mongolischen Armeen in das Reich Hōrezm ein. Zum Frühjahr 1220 hatten die Mongolen einen großen Teil des mächtigen hōrezmischen Reiches unterworfen.³⁹ Der hōrezmische Sultan Muḥammad mußte fliehen. Čingiz Hān ließ ihn im Juli 1220 durch zwei seiner besten Generäle, Ğābā und Sübötāi, mit einer Armee von ca. 30 000 Mann verfolgen. Der Hōrezm-Šāh floh von einer persischen Stadt zur anderen, bis in der Nähe von Qazwīn Ğābā und Sübötāi seine Spuren verloren hatten. Von Qazwīn aus bewegten sich Ğābā und Sübötāi in Richtung Norden. Sie überschritten die georgische Grenze am Araxes und schlugen dort eine georgische Abteilung von 10 000 Mann, die dort die Grenzwache hielt. Im Januar 1221 griffen Ğābā und Sübötāi die Hauptstreitmacht der Georgier an. Laša Giorgi stellte ihnen eine Armee von 60 000 oder 90 000 Mann entgegen, erlitt aber in Südostgeorgien eine schwere Niederlage.⁴⁰ Die Mongolen betraten jedoch das Innere des Landes nicht und kehrten schon im Januar 1221 nach Persien zurück, um dort Aufstände einzelner Städte niederzuschlagen. Im Herbst 1221 wandten sich Ğābā und Sübötāi wieder nach Norden. Die georgische Quelle »Die Chronik aus der Zeit Laša Giorgis« berichtet: Die Mongolen hatten von der Bereitschaft der georgischen Armee erfahren, ließen sich daher auf den Kampf nicht ein, sondern erzwangen den Durchbruch durch die Stadt Derbent am Kaspischen Meer und zogen ab.⁴¹ Der armenische Geschichtsschreiber Wardan meldet ebenfalls, daß die Mongolen keinen Angriff gegen die große georgische Armee mehr wagten.⁴²

Schriften des Kölner Domscholasters, späteren Bischofs von Paderborn und Kardinal-Bischofs von S. Sabina Oliverus, hrsg. von Hermann Hoogeweg, Tübingen 1894, S. 232-233).

39 Zu den Eroberungszügen Čingiz Hāns vgl.: SPULER (wie Anm. 23), S. 23-28, 34-35; René GROUSET, Die Steppenvölker: Attila – Dschingis Khan – Tamerlan, München 1970, S. 279-345; Hans-Rainer KÄMPFE, Činggis Khan, in: Die Mongolen. Beiträge zu ihrer Geschichte und Kultur, hrsg. von Michael Weiers, Darmstadt 1986, S. 184-190; John Andrew BOYLE, Dynastic and Political History of the Il-Khans, in: The Cambridge History of Iran, hrsg. von ders., Vol. 5, Cambridge 1968, S. 304-322; John J. SAUNDERS, The History of the Mongol Conquests, London 1971, S. 50-63; James CHAMBERS, The Devil's Horsemen. The Mongol Invasion of the Europe, London 1979, S. 4-18.

40 »Hundertjährige Chronik« (wie Anm. 17), S. 164-165.

41 »ლაშა გიორგის დროინდელი მატიანე«, ქართლის ცხოვრება, გამომცემელი: სიმონ ყაუხჩიშვილი [»Die Chronik aus der Zeit Laša Giorgis«, in: K'art'lis Chovreba, hrsg. von Simon Qauḥč'išvili], Bd. 1, Tbilisi 1955, S. 370.

42 DŽAVAHIŠVILI (wie Anm. 20), S. 26-27. Aber der berühmte arabische Geschichtsschreiber Ibn al-Aḥīr spricht noch über eine dritte blutige Schlacht, die zwischen den mongolischen und georgischen Armeen im Herbst 1221 ausgetragen wurde und in der die georgische Armee wieder vernichtend geschlagen wurde. Jedoch liefert er an gleicher Stelle folgende Bemerkung: Die Mongolen überzeugten sich davon, daß die Georgier über große Kräfte verfügten und ihr Land mit schrecklichen Tälern und Schluchten durchzogen war. Für die Eroberung des Landes war ein langer Krieg und großes Blutvergießen erforderlich. Daher entschlossen sie sich nicht mehr dazu, in das Innere des Landes einzudringen und zogen ab (ბენიამენ სილაგაძე, »მე-12-მე-13 სს. საქართველოს ისტორიის საკითხები იბნ ალ-ასირის ცნობათა შუქზე«, საქართველო რუსთაველის ხანაში, გამომცემლები: გიორგი მელიქიშვილი [და სხვები] [Beniamen SILAGADZE, Fragen der georgischen Geschichte des 12.-13. Jh. anhand der Berichte

Im Unterschied zu Persien hatten die Mongolen im eigentlichen Georgien keine Burgen oder Städte eingenommen. Aber der Raubzug Ğabās und Sübötāis ver setzte dem Ansehen der georgischen Armee einen schweren Schlag.

Laša Giorgi starb am 18. Januar 1223. Rusudan (1223-1245), seine Schwester, trat die Herrschaft mit großen expansionistischen Plänen an. In der zweiten Hälfte des Jahres 1223 wollte sie das Vorhaben ihres Bruders verwirklichen und eine Armee zur Befreiung Jerusalems entsenden. Sie schickte Papst Honorius III. einen Brief, in dem sie mitteilte: Ihr Bruder habe gerade die Vorbereitungen für den Kreuzzug getroffen gehabt, als die bösen Tartaren in das Land eingefallen seien; die Georgier hätten keine Vorsichtsmaßnahmen ergriffen, da sie die Tartaren für Christen hielten; aber bald überzeugten sie sich, daß sie keine guten Christen waren; zuerst hatten die Georgier in der Schlacht eine Niederlage erlitten, dann jedoch schlugen sie die Tartaren und vertrieben sie aus ihrem Land; jetzt freuen sie sich sehr über die Nachricht, daß der Kaiser Friedrich für die Befreiung der heiligen Stätten einen Kreuzzug unternehmen wollte. Rusudan erkundigte sich, für wann der Kaiser zu seinem Kreuzzug aufbreche, um ihren Oberbefehlshaber Ivane Mħargrdzeli mit einem großen Heer dorthin zu entsenden, wo der Papst es wolle: *»Die Fürsten unseres Königreiches haben schon das Kreuz genommen und sie warten auf den Feldzug. Wir bitten Eure Heiligkeit darum, uns im Orient lebenden Christen Ihren Segen zu erteilen.*⁴³ Honorius III. sandte am 12. Mai 1224 ein Antwortschreiben: Er begrüße Rusudans frommes Vorhaben, die heiligen Stätten zu befreien; ihn freue ebenfalls die Achtung, die Rusudan der katholischen Kirche entgegenbringe; *»wenn wir auch leiblich weit entfernt bleiben, sind wir mit unserer Seele mit Ihnen; uns freut ihr Glaube, den Sie an die Religion unseres Herrn Jesus Christus haben. Ihr Glauben ist besonders beachtenswert, da Sie ihn unter den Ungläubigen halten, mit welchen sie leben müssen; Sie strahlen wie das Licht im Dunkel und wie die Lilie zwischen den Dornen.* Honorius benachrichtigte die Königin, wann der Kaiser nach Palästina ziehen wollte; der Papst versprach die Sündenvergebung den georgischen Kreuzfahrern und allen jenen, die das Unternehmen mit Geld oder sonstigen Mitteln unterstützten.⁴⁴

Dem georgischen Kreuzzug war für dieses Mal wieder kein Erfolg beschieden. Den neuen, beunruhigenden Nachrichten aus dem Orient folgte unmittelbar der

Ibn al- Aġirs, in: Georgien in der Epoche Rust'avelis, hrsg. von Giorgi Melik'išvili (u. a.), Tbilisi 1966, S. 134-136).

43 მიხეილ თამარაშვილი, ქართული ეკლესია დასაბამიდან დღემდე (ქართული ეკლესიის ისტორია: მასალები და გამოკვლევები, 3) [Miheil T'AMARAŠVILI, Die georgische Kirche von den Anfängen bis zur Gegenwart (= Die Geschichte der georgischen Kirche: Materialien und Untersuchungen 3)], Tbilisi 21995, S. 474-475 (französische Übersetzung: Michel Tamarati, L'Église géorgienne des origines jusqu'à nos jours, Rom 1910, S. 416).

44 T'AMARAŠVILI (wie Anm. 43), S. 476-477 (= Tamarati, L'Église géorgienne S. 418); zu dieser Korrespondenz vgl. auch Peter HALFTER, Das Papsttum und das Königreich Georgien in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts, in: Le Muséon 118, 2005, S. 109-130.

letzte Hōrezm-Šāh Ğalal ad-Dīn. Er war im Dezember 1220 noch am Sterbebett seines Vaters, des Hōrezm-Šāhs Muḥammad. Dann brachte er in Zentralasien ein neues Heer zusammen und besiegte in einer offenen Schlacht einen General Čingiz Hāns. Čingiz Hān rückte gegen Ğalal ad-Dīn mit der Hauptarmee der Mongolen vor und schlug die Hōrezmier am Indus vernichtend. Ğalal ad-Dīn entflohen zum türkischen Sultan von Delhi, Il-Tutmiš, der ihn freundlich aufnahm und mit seiner Tochter verheiratete. Aber Ğalal ad-Dīn versuchte einmal seinen Schwiegervater zu stürzen. Schließlich verjagte Il-Tutmiš ihn 1223 aus Indien. 1224 kehrte der Hōrezm-Šāh nach Westpersien zurück, wo er als Sultan anerkannt wurde. Die Bevölkerung Nordpersiens litt schon mehrere Jahre unter den ständigen Einfällen der Georgier und sie begrüßten daher Ğalal ad-Dīn als ihren Retter. Der Kampf zwischen den Hōrezmiern und Georgien fand im August 1225 in Nordarmenien statt.⁴⁵ Die georgische Hauptarmee wurde von Ivane Mḥargrdzeli befehligt. Zuerst nahm die georgische Vorhut unter der Führung der berühmten Generäle Šalva und Ivane T'oreli den Kampf auf. Ivane Mḥargrdzeli wollte jedoch seine Rivalen, die Brüder T'oreli, ausschalten. Er ließ daher die georgische Hauptarmee nach Georgien umkehren, ohne in die Schlacht eingegriffen zu haben (während der hilflosen Regierung Rusudans stritten die Generäle um die Macht an ihrem Hof).⁴⁶ So wurde die georgische Vorhut im Kampf mit den Hōrezmiern aufgerieben. Nach der Schlacht schlug Ğalal ad-Dīn den Georgiern vor, ihn mit ihrer Herrscherin zu verheiraten, damit sie dann einen gemeinsamen Krieg gegen die Mongolen eröffnen könnten. Rusudan wies den Vorschlag zurück und floh nach Westgeorgien. Ğalal ad-Dīn drang in Georgien ein. Die Georgier stellten eine große Armee auf, wie verschiedene Quellen berichten, und waren jetzt davon überzeugt, daß sie den Sieg davontragen würden. Jedoch wurden sie in Südgeorgien wieder geschlagen und die Hōrezmier nahmen Tbilisi am 9. März 1226 ein, nachdem die örtlichen Muslime ihnen die Stadttore geöffnet hatten. Ğalal ad-Dīn verwüstete die Stadt schrecklich und ließ Tausende Christen massa-

45 Über die Kriegsvorbereitungen der Georgier liefert der persische Geschichtsschreiber Ğuwainī folgende Nachricht: »Die ungläubigen Georgier hegten gierige Wünsche, sich des Vilayets zu bemächtigen, von dort den Sultan zu vertreiben und das Gebiet von Tābriz zu besetzen. Ferner wollten sie nach Bagdad ziehen, dort anstelle des Kalifen ihren Katholikos einsetzen, die Moscheen durch Kirchen, die Wahrheit durch Lüge ersetzen. [...] Sie hofften auf die Tapferkeit ihres Volkes und auf die Schärfe ihrer Speere. Sie versammelten ein Heer von 30 000 Mann [den anderen Berichten zufolge 60 000 Mann] und brachen auf« (ჯუვეინის ცნობები საქართველოს შესახებ, სპარსული ტექსტი ქართული თარგმანით გამოცემა რევაზ კიკნაძემ [უცხოური წყაროები საქართველოს შესახებ, 33] [Die Nachrichten Ğuwainīs über Georgien, Persischer Text mit georgischer Übertragung hrsg. von Revaz Kiknadze (= Ausländische Quellen über Georgien 33)], Tbilisi 1974, S. 28-29. Diese Textausgabe beruht auf folgender Edition: The Ta'riḫ-i-jahān-gushā of 'Alā'u 'd-Dīn 'Atā-Malik-i-Juwainī, ed. by Mirzā Muḥammad Qazwinī, Gibb Memorial Series, XVI, 1, 2, 3, Leyden-London 1912, 1916, 1937).

46 »Hundertjährige Chronik« (wie Anm. 17), S. 169-171.

krieren.⁴⁷ Im selben Jahr brachten die Georgier für eine Entscheidungsschlacht wieder ein großes Heer zusammen. Dazu führten sie zusätzlich die Verbände der Nordkaukasier und 20 000 Qypčaqen aus den südrussischen Steppen hinüber. Ğalal ad-Dīn aber schickte vor der Schlacht einen Boten zu den Qyptschaqen und erinnerte sie an seine und seines Vaters Wohltaten. Die Qyptschaqen nahmen daher nicht mehr an der Schlacht teil. In dem Kampf, der in Nordarmenien ausgetragen wurde, siegten trotzdem zunächst die Georgier, jedoch griff Ğalal ad-Dīn persönlich in die Schlacht ein und ließ durch seine Tapferkeit die Hōrezmier siegen.

Ğalal ad-Dīn konnte im georgischen Königreich außer Tbilisi keine weiteren Städte oder Burgen besetzen. Schon 1227 mußten die Hōrezmier die Gebiete des eigentlichen Georgiens räumen. In den folgenden Jahren dienten die Streifzüge der Hōrezmier eher dazu, die Georgier von der Einmischung in die persischen Angelegenheiten abzuhalten.⁴⁸ Während aber der Überfall Ğabās und Sübötāis vor allem das Prestige des georgischen Reiches schädigte, büßte es bei den Feldzügen Ğalal ad-Dīns seine Großmachtstellung ein. Den Niedergang des georgischen Königreiches beendete der zweite mongolische Feldzug, den Ğürmāğün 1235 begonnen hatte. Rusudan floh wieder nach Westgeorgien. Einzelne Fürsten, die ohne Führung zurückgeblieben waren, leisteten einen heftigen Widerstand und Ğürmāğün konnte das Land nur allmählich unter seine Kontrolle bringen.

Rusudan starb 1245. Zuvor ließ sie ihren Sohn Davit' nach Karakorum senden, damit er dort die Königswürde bestätigt bekäme. Rusudans Neffe, Laša Giorgis unehelicher Sohn, der ebenfalls Davit' hieß, begab sich auch dorthin. 1246-1247 forderten die beiden Prätendenten vom Groß-Chan Gōjūk die georgische Krone. Die Anhänger von Laša Giorgis Sohn begründeten den Herrschaftsanspruch damit, daß der Erbe einer Frau nicht zum König ausgerufen werden könne, wenn ein Erbe des männlichen Herrschers am Leben sei. Aber nach georgischem Recht durfte der uneheliche Erbe nicht den Thron besteigen. Daher forderten Laschas Sohn und seine Anhänger, den Streit nach mongolischem Recht zu regeln, das keinen Unterschied zwischen dem ehelichen und unehelichen Kind machte. So bestätigte Gōjūk beide als Könige, unterwarf jedoch Rusudans Sohn dem Sohn Lašas. Rusudans Sohn, Davit' VI. (1247-1293), als der jüngere, erhielt von den Mongolen den Beinamen »Narin«, Lašas Sohn, Davit' VII. (1247-1272), als der ältere den Beinamen »Ulu«. Beide kehrten 1248-49 nach Georgien zurück. Die

47 Ibn al-Aṭīr bietet folgende Bemerkung über die Einnahme von Tbilisi: Diese Eroberung war für die Muslime und für die muslimischen Staaten von großer Wichtigkeit; denn die Georgier schlugen bis zu dieser Zeit immer die Muslime und machten mit ihnen, was sie wollten; dieses Land, also das Königreich Georgien, war noch in der vorislamischen Zeit das gefährlichste für die Nachbarn, die Perser, und bleibt als solches für die Muslime von den Anfängen des Islams bis heutzutage; bis Ğalāl ad-Dīn wagte niemand gegen sie zu ziehen und sie so zu behandeln, wie er (ქველი ჩხატარაიშვილი, ივანე შაიშველაშვილი, დიდგორის ბრძოლა [Kveli ČĤATARAIŠVILI, Ivane ŠAIŠMELAŠVILI, Die Schlacht von Didgori], Tbilisi 1973, S. 105).

48 Bernhard LIMPER, Die Mongolen und die christlichen Völker des Kaukasus. Eine Untersuchung zur politischen Geschichte Kaukasiens im 13. und beginnenden 14. Jh., Diss. Köln 1980, S. 108.

Bestätigung des Königs durch die Mongolen besiegelte endgültig den Niedergang des georgischen Königreiches.

Die Mongolen behandelten zunächst die Weltreligionen gleich neutral, und für gewisse Zeit blieb ihre Politik vom religiösen Faktor unbeeinflusst.⁴⁹ Einige von den Groß-Chanen sympathisierten jedoch mehr mit dem Christentum, da die Nestorianer am mongolischen Herrscherhof sehr einflußreich waren. Als Hülägü 1256 den persischen Mongolenstaat gründete, blieb die staatliche Religionspolitik hier im großen und ganzen unverändert. Die ersten Il-Chane sowie die Mehrzahl der mongolischen Großen in Persien bekannten sich zum Buddhismus. Besonders in der Herrschaftszeit Hülägüs wurden die Christen begünstigt. Die gewisse Loyalität der Georgier zu den Mongolen war auch durch die religiöse Politik der Welt Eroberer bedingt. Sie konnten ihre Kriege gegen die Muslime unter der mongolischen Oberherrschaft weiter fortsetzen. Nur so ist der Enthusiasmus zu erklären, den die georgischen Militärabteilungen für die Kriege der Mongolen aufbrachten. Ihre Begeisterung wurde besonders durch den Kampf gegen die ägyptischen Mameluken um das Heilige Land unterstützt. Die Mongolen wiederum schätzten die Georgier besonders wegen ihrer Tapferkeit. Diese Tapferkeit der Georgier, so die muslimischen Historiographen, war der berühmten Tapferkeit der Mongolen ebenbürtig.⁵⁰ Die Zeit der Mongolenherrschaft in Georgien war auch von ständigen Erhebungen begleitet. Wenige Jahre zuvor war Georgien selbst eine Großmacht gewesen, und weder die Könige noch die Fürsten wollten sich mit dem Verlust der ehemaligen militärischen Stärke des Landes abfinden. 1256 trennte der Groß-Chan Möngke den Kaukasus von der Goldenen Horde und unterstellte ihn den Il-Chanen. Daß die Georgier die persischen Mongolen in ihren Auseinandersetzungen mit der Goldenen Horde sehr oft freiwillig unterstützten, war wiederum durch die religiöse Einstellung der Il-Chane bedingt. Darüber hinaus bildete Georgien zusammen mit dem seßhaften Süden einen gemeinsamen Kulturraum, im Unterschied zu der weitgehend islamischen und nomadischen Goldenen Horde.

Ein exemplarisches Beispiel der georgischen Beteiligung an den Kriegen der Mongolen stellt Hülägüs Feldzug gegen das Kalifat von Bagdad dar. Der Kalif al-Mustaʿşim weigerte sich, sich der mongolischen Oberherrschaft zu unterwerfen. Hülägü belagerte mit einem großen Heer Bagdad. Im mongolischen Heer kämpften bedeutende georgische Einheiten unter der Führung von Davitʿ Ulu. Hülägü erstürmte die Stadt am 10. Februar 1258. Die Georgier hatten als erste die Wälle

49 Rudolf KASCHEWSKY, Die Religion der Mongolen, in: Die Mongolen. Beiträge zu ihrer Geschichte und Kultur, hrsg. von Michael Weiers, Darmstadt 1986, S. 87-124; Karl-Ernst LUPP-RIAN, Die Beziehungen der Päpste zu islamischen und mongolischen Herrschern im 13. Jh. anhand ihres Briefwechsels, Città del Vaticano 1981, S. 56-59; SPULER (wie Anm. 23), S. 167-170, 236-239; A. BAUSANI, Religion under the Mongols, in: The Cambridge History of Iran, hrsg. von John Andrew Boyle, Vol. 5, Cambridge 1968, S. 538-549.

50 SPULER (wie Anm. 23), S. 37, 402-403, 358.

durchbrochen und nahmen mit besonderer Wut an der Verwüstung der Stadt teil.⁵¹ Die Brutalität, mit welcher die georgischen Abteilungen Bagdad verwüsteten, war ihre Rache an der islamischen Welt für das Massaker in Tbilisi, das Ğalal ad-Dīn dort 32 Jahre zuvor angerichtet hatte. So betrachtete auch die muslimische Welt Ğalal ad-Dīns Feldzug gegen die christlichen Georgier als eine Rache für den Islam.

Im Sommer 1259 organisierte Davit' Narin in Georgien einen Aufstand. Hülägü entsandte gegen ihn ein Heer unter der Führung des Generals Argün. Jedoch konnten die Mongolen keinen entscheidenden Sieg davontragen und Argün kehrte mit seinem Heer nach Täbriz zurück. Davit' Narin begab sich daraufhin nach Westgeorgien, wo ihn die örtlichen Fürsten zum König Westgeorgiens ausriefen. So verließ 1259 Westgeorgien das mongolische Reich. Im Herbst 1259 forderte Hülägü Davit' Ulu auf, sich mit dem Heer der Georgier an seinem Syrienfeldzug zu beteiligen. Aber Davit' Ulu erhob sich ebenfalls. Nach harten Gefechten, die zwei Jahre lang dauerten, mußte er aber Ostgeorgien räumen und zu seinem Cousin nach Westen fliehen. Um sein ostgeorgisches Königreich zurückzubekommen, nahm Davit' Ulu die Verhandlungen mit Hülägü auf. In nächster Zeit drohte der Angriff der Goldenen Horde über den Kaukasus. Daher wollte Hülägü ebenfalls eine Lösung bezüglich der Georgier finden, da ihre Unterstützung in den Auseinandersetzungen mit dem Chan Berke wichtig sein konnte. Für den endgültigen Friedensschluß mußte Davit' eine Reise in die Horde unternehmen. Im Sommer 1262 empfing ihn Hülägü. Dem König drohte offensichtlich Unheil, aber in diesem Augenblick drängte sich ein Eilbote aus Derbent in den Saal, der Hülägü berichtete, daß die Armee der Goldenen Horde auf dem Weg von Derbent, zwischen dem Kaukasus und dem Kaspischen Meer, in den Ilchanenstaat eingefallen sei. Hülägü ließ daher schnell sein Heer versammeln, die Georgier stellte er wieder in die Vorhut (auf die Rolle der nestorianischen Christen bei der friedlichen Lösung dieses Konfliktes gehe ich detailliert unten ein). Nach den militärischen

51 Der lateinische Erzbischof von Solţānĭjā in Persien, Wilhelm Adam, berichtet 1316-17 über die Eroberung Bagdads: *»Die Georgianer sind die härtesten Kämpfer von allen Orientalen, durstig ohne Sättigung nach dem Blut der Sarazenen. [...] Solcher Natur sind diese Menschen, daß der Kaiser Persiens [Hülägü] ohne die Hilfe ihres mächtigen Schwertes die Sarazenen niemals besiegen konnte. Daher, als die Tartaren Bagdad belagert hatten, unternahmen sie niemals den Angriff, bevor das Heer der Georgianer vorangerückt war. Nach dem ungeheuren Blutbad bei den Sarazenen, das dort stattgefunden hatte, rief der Kalif[...] Flüche aus [...]. Daher fürchteten die Tartaren, eine bewaffnete Abteilung zu schicken. Da schnitt ihm ein Fürst der Georgianer, mutiger als die anderen, mit geschwungenen Schwert in seiner kräftigen Hand mit einem einzigen Hieb den Kopf samt Schulter ab, nachdem er den Namen der Dreieinigkeit angerufen hatte«* (Guillelmus Adæ, De Modo Saracenos Extirpandi, in: Recueil des Historiens des Croisades. Documents Arméniens, T. 2, Documents Latins et Français relatifs à l'Arménie, Paris 1967 [Neudr.], S. 534-535). Über die Einnahme Bagdads und über die muslimische Version der Ermordung des Kalifen, die glaubwürdiger zu sein scheint, vgl.: John Andrew BOYLE, The Death of last 'Abbasid Caliph. A Contemporary Muslim Account, in: Ders., The Mongol World Empire: 1206-1370, London 1977, Nr. XI, S. 149-150.

Auseinandersetzungen mit der Goldenen Horde im Winter 1262/63 kehrte Hülägü im April nach Täbriz zurück. Dort wurde auch Davit's Amirspasalari (Oberbefehlshaber) Zak'aria Mħargrdzeli hingerichtet, der beschuldigt worden war, den Übergang des Heeres der Goldenen Horde über den Kaukasus ermöglicht zu haben.⁵²

In den ersten Jahren der Herrschaft des ostgeorgischen Königs Demetre II. »T'avdadebuli« (1272-1289) – »T'avdadebuli« heißt »der sich zum Opfer gebracht hat« – beteiligten sich die georgischen Verbände an Abaqas Feldzug nach Gilan. Im April 1277 besiegte der ägyptische Sultan Baibars in Kleinasien ein militärisches Kontingent der Mongolen, das durch eine georgische Abteilung von 3 000 Mann verstärkt war. Ein großer Teil der Mongolen, wie der Georgier, kam in der Schlacht um, da sie sich weigerten, den Rückzug anzutreten.⁵³ Nach dem Tod des Baibars schickte der Il-Chan Abaqa im Herbst 1280 eine Armee nach Syrien. Sie besetzte dort zuerst die Festung Darbsaq, dann plünderte sie Aleppo und brannte dort viele Moscheen nieder. Die georgische Abteilung nahm an diesem Feldzug unter der Führung von Bek'a Džaqeli, dem Sohn des Fürsten vom Samc'he, Sargis Džaqeli, teil.⁵⁴ 1281 entsandte Abaqa eine größere Armee nach Syrien, die von seinem Bruder Mängü Tīmūr befehligt wurde. Das mongolische Heer traf am 30. Oktober 1281 in der Nähe der Stadt Homs auf die ägyptische Armee und wurde geschlagen.⁵⁵ 1289 wurde Demetre beschuldigt, daß er an der Verschwörung des Noyans Boğa teilgenommen habe. Aus diesem Grund ließ der Il-Chan Arğün ihn am 12. März 1289 hinrichten. Dies war die Rache dafür, daß Demetre 1284 zusammen mit dem Il-Chan Aħmad gegen den damaligen Thronprätendenten Arğün gekämpft hatte. Demetres Tod verdeutlicht den Machtverfall der ostgeorgischen Könige. Sie waren in die Intrigen des Ilchanenstaates verwickelt, und wenn dort eine Partei der Noyans unterlag, mußte der georgische König der Wut des mongolischen Herrschers Persiens zum Opfer fallen.

52 »Hundertjährige Chronik« (wie Anm. 17), S. 246-250.

53 »Hundertjährige Chronik« (wie Anm. 17), S. 270; DŽAVAHIŠVILI (wie Anm. 20), S. 216-218.

54 Wegen der kurzsichtigen Politik des Davit' Ulu lösten sich 1266 die südwestgeorgischen Gebiete, die heute größtenteils zur Türkei gehören, unter der Führung Sargis Džaqelis vom ostgeorgischen Königreich und wurden der direkten Oberherrschaft des Ilchanenstaates unterstellt.

55 GROUSSET (wie Anm. 39), S. 508-509; SAUNDERS (wie Anm. 39), S. 130-131; CHAMBERS (wie Anm. 39), S. 161. Die georgische Abteilung von 5 000 Mann wurde vom Demetre II. befehligt. Die »Hundertjährige Chronik« bietet eine spektakuläre Darstellung der georgischen Beteiligung an diesem Unternehmen und unterstreicht erwartungsgemäß ihren heroischen Kampf. Demetre führte die georgischen Truppen in der Vorhut der mongolischen Armee. Da der ägyptische Sultan die Schlagkraft der georgischen Truppen kannte, stellte er hinter die Vorhut der Mameluken, die mit den Georgiern den Kampf aufnehmen mußte, eine berittene Abteilung von 12 000 der besten Krieger unter der Führung der gewissen Qara Songhul und Ja'qub Aphrasch. Sie sollten den georgischen Truppen einen entscheidenden Schlag versetzen. Demetre konnte zwar die Vorhut der Mameluken sowie die zweite berittene Abteilung letztlich in die Flucht jagen, aber von der Abteilung an der Spitze der georgischen Verbände, die innerhalb der georgischen Truppen eine kleinere Vorhut bildete und 200 Mann zählte, blieben nur drei Menschen am Leben (»Hundertjährige Chronik« [wie Anm. 17], S. 279-281).

1295 trat der Il-Chan Ġāzān zum Islam über. Seine Nachfolger, Ölgāitū und Abū Sa'īd, waren ebenfalls Muslime. Die religiöse Politik der Il-Chane blieb im allgemeinen unverändert, abgesehen von den kurzfristigen Christen- und besonders Buddhistenverfolgungen in der Herrschaftszeit Ġāzāns und Ölgāitūs. Die Georgier hatten ihre bevorzugte Stellung im Reich der Il-Chane beibehalten. In den Kriegen, die vom muslimischen Ġāzān geführt wurden, durften sie das Kreuz vor ihren Abteilungen vorantragen.⁵⁶ Hauptfeind der persischen Mongolen blieb das Mamelukenreich Ägyptens. Die georgischen Abteilungen beteiligten sich daher mit dem alten Enthusiasmus an den militärischen Unternehmungen der Il-Chane zur Unterwerfung der Ägypter und Befreiung des Heiligen Landes. Als ostgeorgischen König bestätigte der Il-Chan Gaiġātū 1292 den Sohn Demetres II., Davit', der als Davit' VIII. den Thron bestieg. Noch im selben Jahr begleitete er mit den ostgeorgischen Truppen den Il-Chan nach Kleinasien, um dort einen türkischen Aufstand niederzuwerfen. In den Auseinandersetzungen des folgenden Il-Chans Bāidū und des Thronprätendenten Ġāzān ergriff Davit' 1295 die Partei für Bāidū. Obwohl er nicht unmittelbar an den Kampfhandlungen beteiligt war, ließ ihn Ġāzān nach seinem Sieg 1297 zu sich in die Horde bestellen. Davit' verschanzte sich jedoch im ostgeorgischen Gebirgsland. Er eröffnete die Verhandlungen mit dem Chan der Goldenen Horde, Toqtaġa, und forderte ihn auf, den Ilchanenstaat anzugreifen. Zuerst versuchte Ġāzān, den Streit mit dem aufständischen König friedlich beizulegen. Als auf diesem Weg der Erfolg ausblieb, schickte er mehrmals den General Outluġšah mit den mongolischen Armeen gegen ihn. Im ganzen wurden die ostgeorgischen Gebiete in einem Zeitraum von zwölf Jahren verwüstet. 1298 und 1299 krönte der Il-Chan Davit's beide Brüder, Vaġtang und den minderjährigen Giorgi (später Giorgi V. »der Prächtige«), zum ostgeorgischen König. Der letztere regierte zu dieser Zeit nur als Schattenkönig. Die reale Macht übte in der ostgeorgischen Ebene Vaġtang III. aus.⁵⁷ Gegen Davit' selbst war nichts auszurichten, und das ostgeorgische Bergland blieb unter seiner Herrschaft, da er in einzelnen Schlachten mongolische Abteilungen schlagen konnte. Im November 1299 brach Ġāzān mit seinem Heer nach Ägypten auf. Die bedeutenden georgischen Verbände unter der Führung von Vaġtang III. begleiteten ihn. Er überschritt den Euphrat, warf die ägyptischen Abteilungen zurück und besetzte am 12. Dezember Aleppo. Am 6. Januar 1300 zog er in Damaskus ein. Die Truppen des mongolischen Heeres erreichten auch Jerusalem.⁵⁸ Im Januar 1303,

56 SPULER (wie Anm. 23), S. 205.

57 Zu diesen Ereignissen vgl. die »Hundertjährige Chronik« (wie Anm. 17), S. 299-310.

58 Die abendländischen Chroniken dieser Zeit berichten ebenfalls über Ġāzāns Feldzug: Er habe dem armenischen König Damaskus und dem georgischen Jerusalem übergeben (Anna-Dorothee VON DEN BRINCKEN, Die „Nationes Christianorum Orientalium“ im Verständnis der lateinischen Historiographie. Von der Mitte des 12. bis in die zweite Hälfte des 14. Jh., Köln 1973, S. 119; T'AMARAŠVILI [wie Anm. 43], S. 494 (= Tamarati, L'Église géorgienne S. 436). Vgl. aber auch Sylvia SCHEIN, Gesta Dei per Mongolos 1300. The Genesis of a Non-Event, in: The English

nachdem er einen Angriff der Transoxanier zurückgeschlagen hatte, schickte Ġāzān eine größere Armee gegen die Ägypter unter der Führung der Generäle Ćoban und Qutluġšah. An diesem Feldzug nahmen wieder zahlreiche georgischen Abteilungen teil. Die Mongolen erlitten im April 1303 in einer Schlacht in der Nähe von Damaskus eine Niederlage.⁵⁹ Die Verbände der einzelnen georgischen Fürsten nahmen auch an dem letzten Feldzug der Il-Chane nach Syrien teil. Ölgäitü belagerte im Winter 1312/13 die Festung ar-Rahba am Euphrat.⁶⁰ Nach Ölgäitüs Tod bestieg 1317 sein minderjähriger Sohn Abū Sa'īd den Thron. Die faktische Herrschaft übte im Staat sein Oberbefehlshaber Ćoban aus, aber 1327 fiel Ćoban dem Zorn Abū Sa'īds zum Opfer. Abū Sa'īd selbst starb im Jahre 1335. Nach seinem Tod erschütterten Bürgerkriege das persische Mongolenreich. Die Unruhen im Ilchanenstaat boten Giorgi V. »Brcqinvale« (»dem Prächtigen«) (1314-1346) die Gelegenheit, die mongolische Oberherrschaft abzustreifen und die Macht des georgischen Königreiches wiederherzustellen. Im zweiten und im beginnenden dritten Jahrzehnt des 14. Jh. vereinte Giorgi V. Ost-, West- und

Historical Review 94, 1979, S. 805-806, 813, 818). Abu l-Fidā' teilt ebenfalls mit, daß die Georgier nach dem Feldzug Ġāzāns von den Mongolen Jerusalem als Geschenk erhielten. Aber sie konnten die Stadt nur für kurze Zeit halten (ბენიამენ სილაგადე, »მასალები საქართველო-ეგვიპტის ურთიერთობისათვის. ქართველთა ბრძოლა პალესტინის წმინდა ადგილთა გასანთავისუფლებლად მე-13-მე-14 საუკუნეში«, ქართული წყაროთმცოდნეობა 2, 1968, კვ. 92-93 [Beniamen SILAGADZE, Materialien für die georgisch-ägyptischen Beziehungen. Der Kampf der Georgier für die Befreiung der Heiligen Stätten Palästinas im 13.-14. Jh., in: Georgische Quellenkunde 2, 1968, S. 92-93]). Die Berichte über die Übergabe Jerusalems scheinen eher legendären Charakters zu sein. Die »Hundertjährige Chronik« berichtet nur, daß die mongolisch-georgische Vorhut die Stadt Jerusalem erreicht hatte, wo bei den Gefechten mehr Muslime starben als Christen (»Hundertjährige Chronik« [wie Anm. 17], S. 316).

59 »Hundertjährige Chronik« (wie Anm. 17), S. 317-318. Die Mongolen gewannen hier die erste Schlacht, so der georgische Anonymus des 14. Jh., aber in der Nacht ließ der mamelukische Sultan hinter dem Lager der Mongolen auf dem Feld das Wasser aus einem Flußbett bzw. Kanal umleiten, so daß sich am nächsten Morgen ein unbegehbarer Schlamm hinter dem Lager gebildet hatte. Früh am Morgen eröffnete die Armee der Mameluken einen heftigen Angriff und einige Abteilungen der Mongolen konnten sich erst dann retten, als der Schlamm mit den fliehenden Mongolen und ihren Pferden voll war.

60 »Hundertjährige Chronik« (wie Anm. 17), S. 323-324. Der ägyptische Geschichtsschreiber des 14. Jh. Ibn ad-Dawādārī bietet folgende Nachricht über die Beteiligung der Georgier an diesem Feldzug: »Dann rückte das Heer der Georgier vor, das vom Demur Chan befehligt wurde. Ihn begleiteten seine großen Emire. [...] Dieses Volk ist von rauher Natur, von kräftigem Wuchs, äußerst ungläubig, sie können das Gesetzliche von dem Ungesetzlichen nicht unterscheiden. Sie kennen kein Leben ohne Wein, Heiterkeit und Geselligkeit. [...] Das Heer wurde von diesem Zauberer geführt, dem Feldherr der Georgier Demur Chan. Er ist wie ein Teil des Berges, tollkühn im Krieg und in seiner Umgebung« (Die Chronik des Ibn ad-Dawādārī, Neunter Teil: Der Bericht über den Sultan al-Malik an-Nasir Muhammad ibn Qalaun, hrsg. von Hans Robert Römer, Kairo 1960, S. 255; zitiert nach: დიტო გონილეიშვილი, იბნ ად-დავადარი 1312/13 წლის ქართველთა ერთი ლაშქრობის შესახებ, საქართველოს ისტორიის აღმოსავლური მასალები, გამომცემელი: ვალერიან გაბაშვილი [Dito GOČ'OLEIŠVILI, Ibn ad-Dawādārī über den Feldzug der Georgier im Jahre 1312/13, Arabischer Text mit georgischer Übertragung, in: Orientalische Quellen der georgischen Geschichte, Hrsg. Valerian Gabašvili], Bd. 2, Tbilisi 1976, S. 109).

Südwestgeorgien (Samc'he) wieder zu einem Königreich.⁶¹ Einen Teil des Königreiches Giorgis V. bildete, wie in der Zeit der Mongolen, Nordarmenien. Schirvan (der östliche Teil Transkaukasiens bis zum Kaspischen Meer) und die nordkaukasischen Stämme erkannten die georgische Oberherrschaft wieder an. Das Kaiserreich von Trapezunt und das Vanseegebiet blieben die Einflußsphären des georgischen Königreiches.⁶²

»Hundertjährige Chronik«

Die historischen Erschütterungen, die den mongolischen Feldzügen folgten, hatten die Weltanschauung des Verfassers der »Hundertjährigen Chronik« beeinflußt. Hier darf zum Teil von der Auflösung des mittelalterlichen Weltbildes gesprochen werden. Die Mongolen drangen in die geschlossene Welt des Nahen Ostens ein, die jahrhundertlang durch christliche und moslemische Kulturen geprägt war. Diese geschlossene Welt wurde von den fernen, fremden Völkern gesprengt, von denen man bisher sehr wenig oder nichts gewußt hatte und die sich zu den verschiedensten Glaubensrichtungen bekannten. In der georgischen Chro-

61 Giorgi Brcqinvale genoß eine gewisse Popularität bei den moslemischen Historiographen. So berichtet z. B. al-'Umarī, der im 14. Jh. in Ägypten lebte: Das Königreich der Georgier ist ein umfangreiches und berühmtes Land; das Heer der Georgier bekennt sich fest zum Glauben des Kreuzes, sie sind ein mutiges und tapferes Volk und bilden die Macht und den Reichtum der Armee der Hulaguiden; Čoban war der gute Freund ihres Königs Giorgi Brcqinvale. Ferner erzählt al-'Umarī, daß Giorgi Brcqinvale der prächtigste unter den christlichen Königen und von edelster Abstammung unter den Getauften ist. Er habe auch Tschoban mehrmals aufgefordert, den ägyptischen Sultan anzugreifen (მე-14-მე-15 სს. არაბი ისტორიკოსების ცნობები საქართველოს შესახებ [ალ-უმარი, ალ-მუჰიბბი, ალ-კალკაშანდი], გამომცემელი: ლიტოგრაფიული [Die Berichte der arabischen Historiographen des 14.-15. Jh. über Georgien (al-'Umarī, al-Muḥibbī, al-Qalqašandī), hrsg. von Dito Goč'oleišvili], Tbilisi 1988, S. 51-52). Weiter berichtet al-'Umarī, daß die Schreiben der ägyptischen Sultane an die georgischen Könige mit folgender Anrede eröffnet wurden: Der große Allāh verlängere den Glanz seiner königlichen Majestät, des Prächtigen, Tapferen, Mutigen, Löwen, des Thronbesitzers, Kronenträgers, in seinem Glauben Ausgebildeten, des Besten unter den orthodoxen Königen, des Sultans der Georgier, des Beschützers des Königreichs der Ritter, des Erben der Kronenträger, der Schutzmauer vor den Ländern Rum und Iran, des Beschützers des Christentums, dessen, der durch seine Absichten Jerusalem rühmen will, der Stütze der Getauften, des Helfers des Papstes von Rom, des Freundes der Könige und Sultane (ebd., S. 52).

62 Der »Niederrheinische Orientbericht« aus der Mitte des 14. Jh. liefert ebenfalls einen guten Beleg dafür, daß das georgische Königreich auch im Abendland einen guten Ruf genoß: »Sie sind gute Krieger, heißen Georgiani und sind sehr starke Leute. [...] Sie ziehen und reiten durch die Länder umher mit großen Scharen und führen ein Banner mit dem Bilde des heiligen Georg, nach dem sie auch Georgiani genannt werden. Und sie ziehen durch das Land des [ägyptischen] Sultans oder durch andere heidnische Länder, ohne Zoll zu bezahlen, weil sie den Heiden, die bei Mekka und in der Nähe ihres Landes wohnen überlegen sind. [...] Und deshalb heißen diese Menschen Georgiani, und sie sind tapfer und stark, und gehen und reiten in großen, zahlreichen Scharen, wie die Friesen. Und wohin sie sich auf diese Weise begeben, da führen sie eine Fahne oder ein Banner mit sich, auf dem die Heiligen Drei Könige gemalt sind« (Reinhold RÖHRICHT, Heinrich MEISNER, Ein Niederrheinischer Bericht über den Orient, in: Zeitschrift für Deutsche Philologie 19, 1887, S. 9, 16-18).

nik hat diese neue Realität ihren Niederschlag gefunden. Der Verfasser berichtet oft sachlich, ohne religiöse oder nationale Voreingenommenheit, über diverse Völker und Geschehnisse. Diese Eigenschaft rückt die Chronik bezüglich ihrem inneren Verhältnis zu den Geschehnissen in die Nähe der neuzeitlichen Historiographie. Aber gleichzeitig ist die Grundstimmung hier die gleiche wie in den georgischen Chroniken des Früh- und Hochmittelalters. Denn der Verfasser schätzt den gesamten geschichtlichen Ablauf vom Standpunkt der strengen christlichen Lehre über die Vorsehung ein. Manchmal wirkt sich diese Einstellung auf die Darstellung der einzelnen Ereignisse aus, wodurch die Objektivität des Verfassers sehr eingeschränkt wird. Die Chronik bildet eine seltsame Synthese dieser Einstellung und der nahezu modernen, wissenschaftlichen Sachlichkeit.

Inhaltszusammenfassung

Da eine deutsche Übertragung der Chronik bisher nicht vorliegt, werde ich den Inhalt kurz zusammenfassen. In der überlieferten Version der Chronik eröffnet der anonyme Verfasser seine Erzählung mit der Darstellung der Herrschaft des Königs Laša Giorgi (151-157).⁶³ Bis er den Mongoleneinfall in das Königreich Georgien nachzeichnet, berichtet er über die Mongolen selbst, wie sie aussahen, welche Gewohnheiten sie hatten, zu welcher Glaubensrichtung sie sich bekannten. Dabei macht er die Bemerkung, daß die Nachbarn der Mongolen, die Uighuren, über ein Alphabet von 16 Buchstaben verfügten und daß der mongolische Kalender seinen Ursprung ebenfalls bei den Uighuren hatte. Diese Uighuren hatten eine Zeitrechnung basierend auf 12 Jahren, von denen jedem Jahr ein bestimmtes Tier zugesprochen wurde. Auf ähnliche Weise dürften schon die alten Hellenen die Tierkreiszeichen geordnet haben. Weiter zählt der Chronist zwölf Völker des mongolischen Stammes auf, berichtet über die Jugend und über den allmählichen Aufstieg Čingiz Hāns, über seine Kriege mit Wan Hān und Güčlük, wobei seine Ausführungen hier nicht fehlerfrei sind, und über die Eroberung von Nordchina. Ferner folgt die Darstellung, wie Čingiz Hān seine Söhne in vier Himmelsrichtungen aussandte, damit sie die Welt eroberten, wie die Mongolen in das Reich Hōrezm einfielen und wie von Hōrāsān aus Ğābā und Sübötāi nach Westasien vordrangen. Hier wendet sich der Anonymus wieder den georgischen Angelegenheiten zu und stellt dar, wie die georgische Armee vom mongolischen Heer des Ğābā und Sübötāi geschlagen wurde (157-165). Darauf folgen die Kriege des Ğalal ad-Dīn in Mittelasien mit den Mongolen, die Thronbesteigung der Königin Rusudan in Georgien und der Einfall des letzten Hōrezm-Šāh Ğalal ad-Dīn in Westpersien und Kaukasien (166-180). Für die Intrigen des georgischen königlichen Hofes hat der Verfasser eine besondere Vorliebe. Rusudan wollte ih-

63 In Klammern verweise ich auf die entsprechenden Stellen der Chronik aus der Ausgabe von Qauhč'išvili.

ren Sohn Davit' zum georgischen Herrscher krönen lassen und sich dabei anderer potentieller Thronprätendenten entledigen. Deswegen sandte sie Davit' Ulu, den unehelichen Sohn ihres Bruders, zu dem Sultan von Rum Ğiyāt ad-Dīn Kai-Khusrau II. (1237-1246) und seiner Frau T'amar, die Rusudans Tochter war. Den Neffen oder seine Begleiter versorgte Rusudan auch mit einem Schreiben an den Sultan und seine Frau, in dem sie den Sultan und ihre Tochter beschwor, den jungen Davit' umzubringen. Weder der Sultan noch seine Frau wollten der Herrscherin diesen Wunsch erfüllen. Als Rusudans mehrmalige Bitten unerhört blieben, verfaßte sie ein Schreiben an den Sultan von Rum, in dem sie ihre eigene Tochter verleumdete: Sie habe eine Liebesaffäre mit ihrem eigenen Cousin und daher sei sie auch gegen seinen Tod. Der Sultan ließ Davit' daraufhin ins Gefängnis werfen. Von dort gelang ihm eine abenteuerliche Flucht, aber er wurde wieder verhaftet, um zum Schluß nach mehreren Jahren mit Hilfe der Mongolen befreit zu werden (179-180, 198-205). Der Chronist berichtet ferner über die Kriege der Mongolen in Mittelasien (die Chronologie scheint hier wiederum fraglich zu sein), über die zweite große Schlacht zwischen der Armee Ğalal ad-Dīns und den Georgiern, über das Anrücken der Mongolen, über die Flucht des Ğalal ad-Dīn und seinen Tod (180-186). Die Mongolen eroberten das Reich Georgien, die georgischen Verbände kämpften im Heer der Mongolen gegen den Sultan von Rum, die persischen Mongolen schickten die Boten nach Qaraqorum mit dem Bericht über die Angelegenheiten in Westasien, Avag Amirspasalari (Oberbefehlshaber) unternahm eine Reise nach Qaraqorum, dorthin wurde auch Davit' Narin geschickt, um sein Königtum vom mongolischen Großkhan bestätigt zu bekommen. Bald starb auch Rusudan. Die georgischen Verbände kämpften im mongolischen Heer an der Festung Ālamūt. Dort ermordeten die Assassinen einen mongolischen Heerführer und dort wurden die georgischen Verbände auf wunderbare Weise gerettet (186-198, 205-211). Als die Georgier herrscherlos blieben, bekämpften sie trotzdem erfolgreich die syrischen Türken im Vanseegebiet und Nordostanatolien, im georgischen Kernland bahnte sich eine Erhebung gegen die Mongolen an und eine Gruppe der georgischen Fürsten entsandte Davit' Ulu ebenfalls nach Qaraqorum, um dort seine herrschaftlichen Rechte zu erkämpfen (212-220). Darauf folgt die Darstellung, wie Hülägü mit der mongolischen Armee nach Westen zog und wie er in Persien die georgischen Fürsten empfing. Hierauf bietet der Chronist die Auflistung verschiedener Ämter am Hof der persischen Mongolen. Der Anonymus versucht darüber hinaus mit konkreten Fakten Hülägüs gute Einstellung gegenüber den Christen zu belegen (221-226). Hülägü gründete 1256 wie gesagt den persischen Staat der Mongolen. In der Chronik folgen dann die Darstellungen der Feldzüge der persischen Mongolen gegen Ägypten, die Goldene Horde und Mittelasien, der mongolisch-georgischen Auseinandersetzungen und weitere wichtige politische Ereignisse dicht aufeinander. Daher habe ich die weitere Zusammenfassung der Chronik thematisch gegliedert.

Die Feldzüge der persischen Mongolen gegen das Mamelukenreich, gegen die Goldene Horde und transoxanische Herrscher: Der Anonymus schildert in seinem Werk detailliert die militärischen Unternehmungen der persischen Mongolen. Da die georgischen Verbände sich regelmäßig an diesen Expeditionen beteiligen mußten, hatte der Verfasser auch ein unmittelbares Interesse daran, diese Geschehnisse darzustellen. Hier verzichte ich auf die Besprechung der Frage, wie weit die Einzelheiten in seinen Darstellungen der historischen Realität entsprechen. Denn das Material der Chronik ist umfangreich und eine diesbezügliche Analyse geht über die Fragestellung und Zielsetzung dieses Aufsatzes hinaus. Im allgemeinen scheint der Verfasser vertrauenswürdige Informationen zu liefern. In der Chronik werden folgende Feldzüge der persischen Mongolen beschrieben: Die Erstürmung der Assassinenfestung Ālamūt durch Hülägü, die am Leben gebliebenen Angehörigen der fanatischen Sekte müssen die Flucht nach Ägypten ergreifen (227); Hülägüs Feldzug gegen Bagdad (231-234); Hülägüs Feldzug gegen das Mamelukenreich Ägyptens und die kurzfristige Besetzung Syriens (235-236); die Auseinandersetzungen mit der Goldenen Horde in der Nähe von Derbent (248-251); die Ermordung der Prinzen aus der Goldenen Horde durch Hülägü und Abaqas Kriege mit der Goldenen Horde (251-255); Abaqas Auseinandersetzungen mit dem transoxanischen Chan Borāq in Mittelasien und mit dem Prinzen Nikūdār in Vorderasien und im Kaukasus (257-266); Abaqas Kriege gegen den ägyptischen Sultan Baibars (270-271); Abaqas Feldzug nach Gilan (276-277). Abaqas entsandte eine Armee unter Führung seines Bruders Māngü Timūr gegen die Mameluken Ägyptens, aber die Mongolen wurden in dieser Schlacht geschlagen (279-281). Ferner folgt die Darstellung folgender Feldzüge der persischen Mongolen: Die Expedition des Il-Chans Ahmad nach Chorasān gegen den Thronprätendenten Arġun (283-285); die Auseinandersetzungen bei Derbent mit den Verbänden der Goldenen Horde in der Herrschaftszeit Arġuns (286); der Feldzug des Il-Chans Gaiḥātū nach Kleinasien gegen die seldschukischen Türken (296-297); die Auseinandersetzung des Il-Chans Bāidū mit dem Thronprätendenten Ġazan (298-299); Ġazans Kriegszug gegen das Mamelukenreich Ägyptens und die Besetzung von Damaskus (315-316); Ġazan entsandte eine zweite Armee unter der Führung von Outluġšah und Čoban gegen die Mameluken, die wiederum eine Niederlage erlitt (317-318). Zum Schluß der Chronik berichtet der Chronist über Ölgāitüs Feldzüge nach Gilan (317-320) und Nordsyrien (323-324) und über Čobans Expedition gegen die seldschukischen Türken in Kleinasien, wo die Hauptstadt Ikonium erstürmt wurde (324).

Die mongolisch-georgischen Kriege: Aus der zweiten Hälfte des 13. Jh. berichtet der Anonymus über folgende mongolisch-georgischen kriegerischen Auseinandersetzungen: Davit' Ulus Erhebung, als Hülägü den Feldzug gegen die Mameluken vorbereitete, und die Kriege in Ostgeorgien (238-248); Davit' Narins kurzfristige Auseinandersetzungen mit den mongolischen Verbänden in West-

georgien (268-269); der Kriegszug der mongolischen Truppen durch die südwestgeorgische Provinz Samc'he in den 70er Jahren des 13. Jh. (277-279); die blutigen Kriege in Ostgeorgien um die Wende des 13.-14. Jh. (299-310).

Die innenpolitische Lage und weitere wichtige politische Ereignisse: Außer den mongolischen Kriegszügen und mongolisch-georgischen Auseinandersetzungen hielt der Verfasser folgende Ereignisse für berichtenswert: Davit' Narins abenteuerliche Flucht nach Westgeorgien, wo er zum König ausgerufen wurde (228); Davit' Ulus Reise zum Chan Bätü, da Kaukasien zu dieser Zeit noch der Goldenen Horde unterworfen war (229-230); die Volkszählung im mongolischen Weltreich in den 50er Jahren des 13. Jh. (234-235); die Intrigen am Hofe Davit' Ulus, als der hohe Beamte Mestumre Džik'uri zum Tode verurteilt wurde (237-238); die Loslösung der südwestgeorgischen Samc'he vom ostgeorgischen Königreich (255); Davit' Ulus Tod, als er vermutlich von seiner dritten, mongolischen Frau vergiftet wurde (267-268); Demetres II. Märtyrertod am Hof der persischen Mongolen (287-292); die Verfolgung der Christen in der Herrschaftszeit Ġazans (300-301); der Krieg, den Bek'a Džaqeli gegen die nordostanatolischen Türken führte (310-315); die Christenverfolgung in der Zeit Ölğaitüs (317-322).

Die Sündenlehre als weltanschauliche Grundlage der Chronik

Es wird berichtet, erzählt der Chronist, Čingiz Hān sei einmal auf einen hohen Berg gestiegen, wo ihm der Gott aller, der Herr Jesus Christus, erschienen sei. Von Christus habe Čingiz Hān das Recht und den Glauben erhalten. Christus habe ihn belehrt, daß er der Wahrheit folgen und die Lüge, das Stehlen und jegliches Böse vermeiden solle. Zum Schluß habe er ihm gesagt: *»Wenn du meine Gebote befolgst, gebe ich dir und deinem Volk die ganze Welt, zieh aus und erobere sie, soviel du kannst«*. Während Čingiz Hān Nordchina eroberte, betrat er dort eine christliche Kirche. Als er die Ikone des Heilands Jesus Christus erblickte, verbeugte er sich sofort und sprach: *»Das ist der Mann, der mir auf dem Berg erschienen ist, und von ihm habe ich alle Gebote«*. Nach diesem Ereignis liebte Čingiz Hān Christus und auch er wurde vom Heiland gesegnet (Unmittelbar darauf, als über die Liebe des Chans zu Christus berichtet wird, folgt die Darstellung, wie er bei der Einnahme einer Stadt in Nordchina 200 000 Menschen hinschlachten ließ).⁶⁴ Es mag dahingestellt bleiben, welche Quellen der Chronist benutzte, als er die Christusverehrung Čingiz Hāns schildert. Von größerer Wichtigkeit ist hier die Frage, warum er diese Erzählung in seine Chronik hineinschiebt und die blutigen Kriege der Mongolen als von Christus gesegnet erklärt. Der Chronist will dadurch nämlich eine Erklärung für ihre Eroberungen finden: Wie diese Heiden nahezu die ganze Welt, sowohl die Christen als auch die Muslime, unterwerfen

64 »Hundertjährige Chronik« (wie Anm. 17), S. 162-163.

konnten. Er versucht, die Mongolen in die allgemeine Weltordnung Gottes einzuführen. Als der Chronist die Ursachen für den mongolischen Aufstieg bespricht, bleibt er auch objektiv und unterstreicht hier ihr eigenes Verdienst. So, zum Beispiel, beschreibt er Čingiz Hān: »*Er war von gutem Aussehen, kräftigem Wuchs, [...] mächtig, tatkräftig, ein ausgezeichnete Bogenschütze, außerordentlich vernünftig und verständig*«⁶⁵ (In ähnlicher Weise charakterisiert der Anonymus die Mongolen, wie unten noch ausgeführt wird). Weiter nennt der Verfasser einen dritten Grund für die mongolischen Erfolge: Gegen Gott sündigten nicht nur die Georgier, sondern die ganze Welt, Persien, Babylonien (Zweistromland) und Griechenland (hier Kleinasien).⁶⁶ Ğalal ad-Dīn versuchte, die Mongolen sowohl jenseits als auch diesseits des Amu-Darja zu bekämpfen, aber er wurde überall geschlagen, da Gott die ganze Welt wegen deren Sünden den Mongolen preisgab.⁶⁷ Der Verfasser bildet dadurch einen allgemeinen Rahmen, in dem er die geschichtlichen Ereignisse zusammenbringt. Die mongolischen Eroberungszüge ordnet er zum Teil dieser weltanschaulichen Linie unter, nämlich daß Gott durch die Hand der Mongolen sowohl die Christen als auch die Muslime bestrafen ließ. Innerhalb dieses Rahmens, als er schon über die Eroberungskriege der Mongolen erzählt, unternimmt der Chronist nur selten den Versuch, sie vom religiösen Standpunkt aus einzuschätzen. Er berichtet in der Regel sachlich und objektiv.

Der Anonymus schildert die Geschehnisse der georgischen Geschichte mit ähnlicher Sachlichkeit. Aber die Schlinge der Sündenlehre ist hier wesentlich enger zugezogen als bei der Darstellung der weltgeschichtlichen Ereignisse. So verfolgt er unerbittlich die Kardinallinie, daß jede georgische Niederlage durch eigene Sünden verursacht wurde. Wie einst König Salomo sich durch das Vergängliche verlocken ließ, so auch hier König Laša. Er sei kräftig, aber hochmütig, frech, eigenwillig und schaulustig gewesen. Im Benehmen folgten dem Herrscher auch seine Untertanen. Daher wurden alle zusammen für ihre zahlreichen Sünden von Gott mit dem ersten Einfall der Mongolen bestraft.⁶⁸ Eine ähnliche Darstellung liefert der Chronist, als er die Umstände vor dem Einfall der Hōrezmier schildert. Königin Rusudan widmete sich, wie ihr Bruder, ganz den Vergnügungen und dem Zeitvertreib. Jedes Alter im Königreich sündigte. Dafür habe sie Gott mit härterer Strafe belegt, als das Land von den Hōrezmiern verwüstet wurde.⁶⁹ Der restliche Teil der Chronik, in dem der Anonymus die Geschehnisse der georgischen Geschichte schildert, wird nach ähnlichem Muster gestaltet. In der zweiten Entscheidungsschlacht mit Ğalal ad-Dīn habe die georgische Armee eine Niederlage erlitten, da Gott sich wieder der Gottlosigkeit der Georgier erinnert

65 Ebd., S. 160.

66 Ebd., S. 188.

67 Ebd., S. 164.

68 Ebd., S. 154-157.

69 Ebd., S. 168, 178, 179.

habe.⁷⁰ Vor dem zweiten Einfall der Mongolen habe wieder jeder Stand und jedes Alter gesündigt. Daher habe Gott die Georgier von den Mongolen vernichten lassen.⁷¹ Davit' Ulu sei von den Mongolen geschlagen worden, da die Georgier wegen der Überzahl ihrer Sünden von Gott dem Untergang geweiht wurden.⁷² Demetre II. habe eine Sünde begangen, als er die heidnischen Sitten nachgeahmt und wie die Mongolen drei Frauen geheiratet habe. In seiner Herrschaftszeit seien die Kirchen und Klöster ihres Vermögens beraubt worden. Auch die Geistlichen hätten in seiner Herrschaftszeit gesündigt. Demetre sollte alle diese Sünden mit seinem Tod büßen.⁷³ Hier wird auch der Il-Chan Argun dem Gesetz der Vorsehung unterstellt. Als er Demetre habe töten lassen, habe er das Werkzeug in der Hand Gottes dargestellt. Aber da er den Herrscher ermordet habe, der von Gott gesalbt war, habe er selbst die himmlische Strafe über sich ergehen lassen müssen. Daher sei er schwer erkrankt, und letztlich hätten ihn seine Noyans getötet, die seiner überdrüssig geworden seien.⁷⁴

Die christliche Kriegsideologie

Die christliche Kriegsideologie, die ihrem Wesen nach der abendländischen Kreuzzugsideologie sehr ähnlich ist, bildete eine weltanschauliche Grundlage für die georgischen Chroniken vor dem Einfall der Mongolen.⁷⁵ Die Siege über die muslimischen Machthaber wurden mit großem Jubel begrüßt, weil die Armee Gottes die Teufelsanhänger vernichtet hatte. Die Belege für die christliche Kriegsideologie sind in der »Hundertjährigen Chronik« überraschend selten. Der Chronist liefert sie nur dort, wo die Georgier unabhängig von den Mongolen die Muslime bekämpfen. Der Chronist schätzt die militärischen Unternehmungen der persischen Mongolen im ganzen richtig ein, wenn sie bei ihm als politisch motiviert erscheinen. Daher konnten für ihn die militärischen Unternehmungen der Georgier im Heer der Mongolen keinesfalls einen heiligen Krieg darstellen. Ferner propagiert der Chronist die Idee eines großgeorgischen Reiches. Auch von diesem Standpunkt aus konnten für ihn die georgischen Krieger im Heer der Eroberer, auch wenn sie gegen die ägyptischen Mameluken für die Befreiung des Heiligen Landes kämpften, nicht vom Gott gesegnet sein. Die kritische Einstellung gegenüber den georgischen Königen, die den Niedergang des Königreiches

70 Ebd., S. 183.

71 Ebd., S. 186.

72 Ebd., S. 256.

73 Ebd., S. 276-282.

74 Ebd., S. 294.

75 Zur Kreuzzugsideologie vgl.: Carl ERDMANN, Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens, Darmstadt² 1980; Albrecht NOTH, Heiliger Krieg und Heiliger Kampf in Islam und Christentum, Bonn 1966.

bewirkt hatten, liefert ihm auch keinen Anlaß dazu, sie als Vorkämpfer für die heiligen Kriege des Christentums zu feiern.

Am Anfang der Chronik bietet der Anonymus ein Zeugnis für die christliche Kriegsideologie, daß die georgischen Könige die Muslime des Nahen Ostens im Namen des christlichen Gottes bekämpften. Als bei dem Herrschaftsantritt Laša Giorgis die nordwestpersische Stadt Gängä die Tributzahlung eingestellt hatte, wandte sich der König an seine Großfürsten und sagte, daß er mit Hilfe Gottes und durch das Vorantragen des heiligen Kreuzes vor der Armee siegen wolle. Die Fürsten antworteten ihm: *»In der Hoffnung auf Gott und Ihre Macht sollen wir jene unterwerfen, die den Befehl Ihrer königlichen Majestät nicht befolgen«*.⁷⁶ Einen weiteren Beleg für die christliche Kriegsideologie liefert die Chronik schon aus der Zeit der Mongolenherrschaft. Als Rusudan 1245 starb und das Land bis 1248/49 herrscherlos blieb, griffen die Turkmenen aus Syrien das Vanseegebiet an, das zu jener Zeit der georgische Mandaturt'uhuc'esi (Innenminister) Šanše Mhargrdzeli im Besitz hatte. Šanše besiegte die Türken in der Nähe von Valaškert' mit Hilfe des heiligen Kreuzes, auf das er seine Hoffnung gesetzt hatte.⁷⁷ Auch der Fürst von Samc'he Bek'a Džaqeli mußte die Türken bekämpfen, die 1301/2 aus Ostanatolien in den georgischen Südwesten eingefallen waren. Bek'a versammelte daher das Heer und sprach: *»Der große und berühmte König Davit' [Ağmašenebeli], der unter denen, die mit dem Zepter und Purpur geherrscht hatten, besonders ruhmbedeckt war, warf nieder und vernichtete die Macht der Türken. [...] Jetzt rücken sie wegen unserer Sünden wieder vor«*; sie wollen die Christen überfallen, da unser König durch die Tatarenherrschaft geschwächt sei und die Fürsten einander bekämpfen; jetzt müssen sie gegen die Türken aufbrechen; *»Gott wird uns, die auf ihn hoffen, nicht preisgeben und uns den Sieg verleihen, wie unseren Vätern. Wir sollen uns selbst für die Reinheit und Bewahrung des Glaubens zum Opfer bringen und dann dürfen wir das Heil von Gott erhoffen«*. Die Abteilungen der Muslime trieb Bek'a schon beim ersten Zusammenstoß in die Flucht: *»So gab Gott Bek'a den Sieg über die Türken«*. Den anderen Teil des muslimischen Heeres überfiel Bek'as Sohn Sargis und vernichtete ihn, *»da Gott seine Gnade jenen gewährte, die auf das Kreuz hofften«*.⁷⁸

Zwei weitere Stellen der Chronik sind wieder im Zusammenhang mit der christlichen Kriegsideologie zu besprechen. Einmal hatten die georgischen Verbände, die sich an dem mongolischen Feldzug beteiligten, eine lokale Auseinandersetzung mit den örtlichen Muslimen. König Demetre II. unterstützte mit seinen Truppen das mongolische Heer, das der Il-Chan Aḥmad gegen den Thronprätendenten Argun aufgestellt hatte. Als die Georgier durch Ḥorāsān zogen, *»versammelten sich gewisse unehrenhafte Verbände und böse Menschen und*

76 *»Hundertjährige Chronik«* (wie Anm. 17), S. 152.

77 Ebd., S. 212.

78 Ebd., S. 310-315.

Feinde der Christen, die sich den Tod eines Christen zum großen Verdienst anrechneten. Denn die Lehre des gottlosen Mohammed war solcherart, daß er folgende böse Worte in seinen 'Koran' schrieb: 'Wenn sie einen Christen töten, erlangen sie das Himmelreich. Und wenn sie von ihnen getötet werden, sollen sie auch in diesem Fall das Paradies betreten'. Daher versammelte sich die gottlose Schar der Dschimr«, und wo sie einzelne Georgier ergreifen konnten, ließen sie sie niedermachen. Der Fürst Rati Surameli zog daraufhin mit einem Teil des georgischen Heeres aus, überfiel die Festung der fanatischen Muslime und tötete 300 von ihnen.⁷⁹ Es ist unklar, ob es sich im Falle der Dschimr um eine mohammedanische Sekte oder ostiranische Volksgruppe handelt. Der Chronist bietet auch eine gewissermaßen freie Interpretation des Korans. Eine wichtige Rolle spielt hier aber die Tatsache, daß die Georgier im Heer des Aḥmad, der selbst kurz zuvor zum Islam übergetreten war, die fanatischen Muslime streng bestrafen durften.

Als Arġun den georgischen König zu sich in die Horde bestellen ließ, versammelte Demetre die Fürsten und sprach zu ihnen: *»Der allbeherrschende Gott und unser Herr Jesus Christus und die allerheiligste Gottesmutter [...] und das heilige Kreuz [...] beschützten mich, ließen mich das Alter in Fülle erreichen und verliehen mir die königliche Herrschaft, das Zepter und den Purpur«*; wenn ich Arġuns Aufforderung ablehne und gegen die Mongolen einen Krieg eröffne, *»wie viele Christen werden erschlagen und als Gefangene verschleppt, wie viele Kirchen werden beschimpft und verwüstet, Ikonen und Kreuze vernichtet«*. Ferner gab Demetre den Versammelten seine Entscheidung bekannt: *»Die Welt ist unruhig und stürmisch, unbeständig und vergänglich, unsere Tage vergehen schattenhaft wie im Traum, ohne unseren Willen, und schnell verlassen wir diese Welt. Von welchem Nutzen wird mein Leben sein, wenn für mich mehrere Seelen sterben und ich diese Welt mit Sünden beladen verlassen soll«*.⁸⁰ Die Entscheidung des Königs wurde vor allem damit begründet, daß für seine Rettung keine Christen sterben dürften. So wird der König, dessen Leben nicht sündenfrei war, zu einem Heiligen.

Das Mongolenbild in der Chronik

Hier soll nur auf bestimmte Stellen der Chronik eingegangen werden, die vom Mongolenbild des Autors eine allgemeine Vorstellung gewinnen lassen. In Richtung des Landes, wo die Sonne aufgeht und welches Tschinmatschin heißt, zeigte sich, teilt der Chronist mit, an einer Stelle namens Qarqurum ein seltsames Volk, mit einem seltsamen Gesicht, mit seltsamen Lebenssitten und ebenfalls seltsamem Aussehen. Seine Geschichte ist in keinem von den alten Büchern erwähnt.

79 Ebd., S. 284-285.

80 Ebd., S. 287-288.

Die Mongolen waren hochgewachsen. Sie hatten sehr schmale und schwarze Augen, einen großen Kopf, dichtes und schwarzes Haar, eine flache Stirn, eine so niedrige Nase, daß nur die Nasenlöcher zu sehen waren, hohe Backenknochen, einen kleinen Mund, weiße und gut gestellte Zähne. Einen Bart hatten sie überhaupt nicht. Sie waren vernünftig, sprachen wenig, es gab keine Lüge unter ihnen.⁸¹ Den geleisteten Schwur hielten die Mongolen.⁸² Ihr Schwur war besonders heilig, wenn sie vorher dreimal reines Gold ins Wasser gelegt und dann dieses Wasser getrunken hatten.⁸³ In ihrem Staat hatten sie überall auf den Straßen Wachposten aufgestellt. Diese prüften sowohl die einfachen Reisenden als auch die Gesandten.⁸⁴ Die Mongolen waren ausgezeichnete Bogenschützen und schossen fehlerfrei; keine Rüstung konnte die Pfeile halten, die von ihnen abgeschossen wurden. Sie kämpften beritten besser, da sie von Kindheit an auf den Pferden erzogen wurden.⁸⁵ Im Kampf stellten die Mongolen ihre besten Abteilungen auf den linken Flügel. So konnten sie die besten Einheiten des Feindes besonders erfolgreich bekämpfen, da alle anderen Völker die schlagkräftigsten Truppen ihrem rechten Flügel zuwiesen. Die Mongolen hatten dunkelrote Fahnen, als Zeichen für das Feindesblut, das bei den Kämpfen fließen sollte. Wenn ihre Truppen sich den feindlichen Armeen näherten, schrieten die Mongolen: »*Ahla, ahla, ahla*«, oder »*Ala, ala*« und eröffneten den Angriff.⁸⁶ Die Einstellung des Chronisten ist kritischer, als er über das Essen der Mongolen berichtet: Sie kannten keinen Brotgeschmack, tranken die Milch der Tiere (des Pferdes) und aßen das Fleisch der Hunde, Katzen und aller möglichen Lebewesen.⁸⁷

Viele Stellen der Chronik lassen auf die Bewunderung schließen, die der Verfasser der Tapferkeit und dem Kriegsmut der Mongolen zollt. So überliefert der Chronist die Rede des Mongolengenerals Baiġu vor der Schlacht mit dem Sultan von Rum Ġiyāt ad-Dīn Kai-Khusrau II. im Jahre 1243. In diesem Krieg begleiteten die georgischen Abteilungen das mongolische Heer. Als der Sultan von Rum mit einer großen Streitmacht sich langsam auf die Mongolen zubewegte, näherte sich Baiġu den Georgiern und sprach zu Sargis Džaqli, er bringe die gute Nachricht, daß der Sultan mit seinem Heer vorrücke und den Krieg eröffnen wolle. Sargis entgegnete ihm, er kenne wohl die Tapferkeit und die Siege der Mongolen, aber angesichts des großen Heeres des Rum-Sultans sehe er wenig Erfreuliches. Baiġu sprach: »*Du kennst uns, die Mongolen, wohl nicht. Da Gott uns den Sieg verliehen hat, erscheint uns die Vielzahl der Feindesheere als nichts. Je größere Armeen uns entgegentreten, desto glänzendere Siege werden wir erringen und*

81 Ebd., S. 157-158, 189-190.

82 Ebd., S. 189-190, 195.

83 Ebd., S. 189.

84 Ebd., S. 258.

85 Ebd., S. 158.

86 Ebd., S. 193-194.

87 Ebd., S. 158, 160.

größere Reichtümer erbeuten«. ⁸⁸ Zwei weitere markante Stellen bezüglich des Mongolenbildes sind eher märchenhaft. Aber sie zeugen wiederum davon, daß in Vorderasien der Glaube an die Allmacht der Mongolen tiefe Wurzeln geschlagen hatte. Als Hülägü gegen die Ägypter zog, überschritt er mit seiner Armee den Euphrat und brachte dort dem Heer des Sultans eine schwere Niederlage bei. Dann belagerte er am Euphrat eine kleine, aber gut befestigte Stadt. Auf einer Seite der Stadt fielen die Felsen steil ab und auf der anderen umfloß sie der Euphrat. Als Hülägü sich von der Uneinnehmbarkeit der Stadt überzeugt hatte, forderte er sein Heer auf: Es solle die Pferde besteigen, die Stadt im Halbkreis einschließen und dann wie Hunde heulen. Das Heer befolgte dies auch so und ein Wunder geschah: Die Mauer der Stadt barst an zwei Stellen und die Hälfte der Stadt versank im Fluß. ⁸⁹ Weiter erzählt der Chronist noch eine andere märchenhafte Geschichte. Als Abaqa eine Armee gegen den ägyptischen Sultan Baibars entsandt hatte, wurde diese von den Ägyptern geschlagen. In dieser Schlacht zeichnete sich aber ein Mongole namens Morgül durch Tapferkeit aus. Er schlug sich allein durch die Schlachtreihen der Ägypter und bahnte sich dann den Weg kämpfend zurück. Hierbei schnitt ein verwundeter Ägypter, der auf der Erde lag, seinem Pferd ein Hinterbein ab. Als Abaqas Heer die Flucht ergriff, floh Morgül während dreier Tage und dreier Nächte mit seinem schwer verwundeten Pferd. Es starb erst am vierten Tag. ⁹⁰ Auch in dem Fall also, wenn sie eine Niederlage erleiden, wird von den Mongolen ein Wunder erwartet.

Im allgemeinen ist die Bewunderung der mongolischen Tapferkeit und Kriegsmacht in der Chronik sozusagen relativ. Dadurch bildet der Verfasser nur eine gewisse Grundlage, um dann in seiner Chronik die Welteroberer die Tapferkeit der Georgier bewundern zu lassen. Hier ist er selbstverständlich nicht ohne gewisse Übertreibungen ausgekommen. Aber im ganzen bietet er ein realistisches Bild, da auch die ausländischen Quellen berichten, wie die Georgier wegen ihrer Tapferkeit bei den Mongolen besondere Achtung genossen. Für die mongolische Einstellung den Georgiern gegenüber, wie sie vom Geschichtsschreiber dargestellt wird, biete ich wieder nur die markantesten Beispiele. Als die Georgier sich am Feldzug Baiğus gegen den Sultan von Rum beteiligten, stellten die Mongolen die georgischen Abteilungen in die Vorhut. Sie griffen die Armee der Seldschuken mit einer solchen Wucht an, daß die mongolischen Heerführer ihre Schlagkraft bewunderten. ⁹¹ Einmal berichtete ein Eilbote dem Il-Chan Abaqa folgendes: Der Ulus des großen Turans (Ğagatai) geriet in Bewegung und von dort überschritt der große Chan Baracha (Borāq) mit einem zahlreichen Heer Dscheon (Amu-Darja). Davit' Ulu begleitete den Il-Chan Abaqa auf diesem Feldzug gegen

88 Ebd., S. 192-193.

89 Ebd., S. 235-236.

90 Ebd., S. 270-271.

91 Ebd., S. 194.

den transoxanischen Chan mit den ostgeorgischen Verbänden. In Ḥorāsān schickte Abaqa die Georgier und eine mongolische Abteilung vor die mongolische Hauptarmee. Sobald sie die Hauptstreitmacht der Transoxanier trafen, sollten sie sofort den Rückzug antreten. Kurze Zeit nach ihrem Aufbruch erblickte die mongolisch-georgische Vorhut eine große Staubwolke: Der Chan Baracha rückte mit seiner Hauptmacht vor. Daher sprach der Noyan Sikadur zu König Davit', daß sie zurückkehren müssen. Der König antwortete ihm: *»Es ist nicht unsere, der Georgier, Sitte, wenn wir den Feind zu sehen bekommen haben, ihm den Rücken zu kehren«*. Daraufhin schickten die Mongolen einen Eilboten zum Il-Chan und ließen ihm über die Geschehnisse berichten. Abaqa rückte mit seiner Streitmacht in Eilmärschen vor und erreichte das Schlachtfeld knapp vor Beginn des Kampfes. Er ließ Davit' zu sich bestellen und sprach zu ihm: *»Ich kenne ihre Tapferkeit und Schlagkraft in den Kriegen. Sie, die Georgier, sind ungehorsam und wahnsinnig. Hätte dies einer von den Noyans getan, müßte ich ihn auf der Stelle töten«*. Davit' wiederholte dem Il-Chan das Gleiche, daß es nicht die Sitte der Georgier sei, dem Feind den Rücken zu kehren, und Abaqa sollte selbstverständlich noch den mutigen Kampf der georgischen Abteilungen mit den Transoxaniern bewundern.⁹² Gewissermaßen programmatisch für die mongolische Einstellung den Georgiern gegenüber, wie dies in der Chronik dargestellt wird, ist die Aussage des Großchans Möngke, die er den Noyans im Westen ausrichten ließ: *»Da sie sich von der Schlagkraft der Georgier überzeugt haben, da die Georgier keine Lüge kennen und die Treue schätzen, halten sie sie wohl bei sich und lassen sie gegen ihre Feinde kämpfen«*.⁹³

Die Religion der Mongolen und ihr Verhältnis zu den Weltreligionen

Der Anonymus beurteilt die Religion der Mongolen und ihre Einstellung zu den anderen Religionen im ganzen objektiv. Nach dem ersten Erscheinen der Mongolen sind schon mehr als hundert Jahre vergangen und er hat mehr Möglichkeiten, die Gegebenheiten sachlich und unvoreingenommen einzuschätzen. Seine Aussagen scheinen nur in jenen Fällen zum Teil einseitig zu sein, wenn er über den Haß der Mongolen gegen die Muslime spricht. Die Mongolen, so der Chronist, verehrten einen Gott, den sie in ihrer Sprache Tängri nannten. Sie beteten ihren Gott an, indem sie frühmorgens bei Sonnenaufgang sich gegen Osten wandten, dreimal niederknieten, sich dreimal verbeugten, den Mittelfinger auf die Handfläche legten und damit dreimal schnippten. Weitere religiöse Riten kannten sie nicht. Ihre Briefe begannen sie mit folgender Formel: *»Mangu Tängri Kutschundur«*, was in mongolischer Sprache heißt: *»In der Kraft des unsterblichen Got-*

92 Ebd., S. 262-264.

93 Ebd., S. 197.

tes«. ⁹⁴ Der Chronist berichtet über die Volkszählung, die in Mönckes Herrschaftszeit durchgeführt wurde: Die Mongolen befreiten die Geistlichen aller Religionen von den Steuern. ⁹⁵ Somit schätzt er hinsichtlich der religiösen Politik richtig ein, daß die Mongolen zunächst alle Weltreligionen mehr oder weniger neutral behandelten. Als die Mongolen unter der Führung Ğürmägüns Gängä eingenommen hatten, verwüsteten sie die Stadt und ließen dort zahlreiche Stadtbewohner massakrieren. »Denn sie hatten die Religion, die von Mohammed gepredigt wurde«. ⁹⁶ Ferner berichtet der Chronist, wie die mongolischen Noyans in der Herrschaftszeit Mönckes (oder vielleicht früher) Boten nach Karakorum mit der Nachricht schickten, daß sie Persien, Georgien und Kleinasien unterworfen hätten. Die Boten mußten die Musterexemplare der Kleidung und Rüstung, die den besiegten Völkern gehört hatten, mit sich nehmen. Dort mußte Möncke natürlich zuerst den georgischen Helm bewundern, dann ließ er den Noyans im Westen seinen Befehl übermitteln, daß sie die Perser (hier die Muslime) vernichten sollen. ⁹⁷

Die weiteren Belege in der Chronik für die mongolische Einstellung zu den Weltreligionen beziehen sich auf die Herrschaftszeit und den Herrschaftsbereich der Il-Chane. Während seiner Feldzüge »vernichtete Hülägü besonders die Perser [Muslime], da er die Religion der Muslime hatte«. ⁹⁸ Diese Aussagen sind nicht völlig ohne Grund. Denn Hülägü stand unter dem Einfluß seiner nestorianischen Frau und er war auch im allgemeinen den Christen sehr wohlgesonnen. Hülägüs nestorianische Frau Doquz Ĥätün und ein nestorianischer Geistlicher namens Eruk, der bei Doquz Ĥätün hohes Ansehen genoß, hatten die entscheidende Rolle gespielt, um den oben besprochenen Streit zwischen Hülägü und Davit' Ulu friedlich beizulegen. ⁹⁹ Hülägü hatte vor, wie Argun ihm empfahl, Davit's Sohn, der ihm als Geisel gestellt wurde, zu töten und gegen die Georgier ein neues Heer zu entsenden. Eruk erlangte zufällig Kenntnis davon und benachrichtigte sofort Doquz Ĥätün. Diese begab sich daraufhin zusammen mit Eruk zu ihrem Gemahl und überzeugte Hülägü, seine Entscheidung zu ändern. Sie lieferte verschiedene Beweise dafür, warum der Il-Chan mit dem ostgeorgischen König Frieden schließen mußte. Als einen Hauptgrund nannte sie den folgenden Umstand: Der Chan der Goldenen Horde schicke die Eilboten mit reichen Geschenken zum ostgeorgischen König und bitte ihn, den Weg über den Kaukasus freizugeben; wenn der

94 Ebd., S. 158-159, 189-190.

95 Ebd., S. 235.

96 Ebd., S. 185.

97 Ebd., S. 196-197.

98 Ebd., S. 227-228.

99 Doquz Ĥätün schildert der Chronist als die Tochter des byzantinischen Kaisers. Sie war eigentlich eine Nestorianerin keräitischer Abstammung. Der Anonymus verwechselt hier die erste Frau Hülägüs mit Maria (auch Despina Ĥätün genannt), der Tochter des Michael VIII. Palaiologos, die später Abaqa heiratete.

König sich mit der Goldenen Horde verbünde, könne dies bestimmt Unannehmlichkeiten bereiten. Doquz Ĥātūns Eingreifen für die Christen rettete die Situation, Hülägü lenkte ein und er beauftragte Eruk, Davit's Sohn nach Georgien zu befördern und mit dem König Verhandlungen aufzunehmen.¹⁰⁰ Obwohl der Chronist Doquz Ĥātūn hier zu einer byzantinischen Prinzessin macht, läßt er Eruk sich jedenfalls zum Nestorianismus bekennen. In jedem Fall liefert auch diese Stelle der Chronik einen sicheren Beleg dafür, daß am Hof der Il-Chane die Christen gewisse Zeit aus verschiedenen Gründen tatsächlich einige Privilegien genossen.¹⁰¹

Die Chronik liefert auch Material für die Christenverfolgungen in der Herrschaftszeit Ġazans und Öġäitūs. Ġazans Wezir Nourūz ließ in Täbriz die Kirchen zerstören, den nestorianischen Patriarchen foltern und er schickte auch bewaffnete Truppen aus, die in Georgien das Christentum bekämpfen sollten. Sie erreichten Naĥiĉevan in Persien und plünderten dort einige Klöster aus. Aber inzwischen wurde Nourūz mit dem Tod bestraft und das ganze Unternehmen scheiterte von selbst. Der Chronist will hier die gesamte Schuld für die Christenverfolgungen von Ġazan auf Nourūz abwälzen.¹⁰² Für einen weiteren Versuch, in Georgien das Christentum auszurotten, macht er wiederum nicht den Il-Chan Öġäitü, sondern seine Umgebung schuldig. Nach Öġäitūs gescheitertem Feldzug in Gilan in den Jahren 1306/07 trat Vaĥtang III. mit seinen Truppen den Rückweg an. Die muslimischen Chodrisier (sie gehörten offensichtlich der schiitischen Glaubensrichtung an) bestürmten jedoch den Il-Chan mit Bitten, die Georgier durch seine Truppen verfolgen zu lassen. Diese Chodrisier, so der Chronist, waren Feinde aller Christen und als Bekenner des falschen Glaubens sagten sie dem Il-Chan folgendes: Wenn er die Christen nicht von ihrem Glauben abbringen und ihre Kirchen nicht zerstören lasse, bleibe er weder über seine Feinde siegreich noch werde seine Herrschaft im Zeichen des Glücks stehen. Öġäitü schenkte ihnen Versicherungen Glauben. So schickte er die mongolischen Abteilungen gegen die Georgier aus, um ihre Hilfstruppen zu einem Übertritt zu zwingen. Schließlich holten die Mongolen die Georgier in der Nähe von Naĥiĉevan ein. Als Vaĥtang von ihrer Forderung hörte, sprach er zu seinen Kriegern: *»Meine Brüder, ihr, die ihr euch zum wahren Glauben unseres Gottes Jesus Christus bekennt. [...] Wir sollen jetzt alle zu dem Chan ziehen und unsere Seelen für denjenigen opfern, der seine Seele für uns geopfert hat. Zuerst müssen wir uns dem Tod preisgeben, dann wird der Wille Gottes die Entscheidung treffen, um sein Volk zu schützen«.* Vaĥtang und seine Truppen kehrten nach Täbriz zurück und traten vor Öġäitü

100 Ebd., S. 244-246.

101 Der Chronist bietet hier zum Teil ein Beispiel der positiven Einstellung zu den Nestorianern. Diese Auffassung wird durch eine weitere Stelle der Chronik bekräftigt, wo der nestorianische Patriarch Jahballähä III. (1281-1317) sehr positiv charakterisiert wird (ebd., S. 300).

102 Ebd., S. 300-301.

auf. Vahtang sprach zu dem Il-Chan: »Großer und mächtiger Chan! Uns hat dein Befehl erreicht, daß wir, die Christen, alle auf unseren Glauben verzichten sollen. [...] Unsere Väter und Großväter hatten Euren glücklichen Vätern und Großvätern mit diesem Glauben gedient. Niemals haben wir von ihnen gehört, daß die Religion der Georgier schlecht sei. Im Gegenteil waren wir immer angesehen und von allen bevorzugt. Den Glauben der Perser [Muslime] haßten die ersten Chane. Daher wurden [die Muslime] ausgerottet, denn sie waren Giftmischer und Mörder.« Vahtang schloß seine Rede damit, daß sie alle bereit seien, für das Christentum zu sterben. Wie der Anonymus die Geschehnisse darstellt, bereute Ölgäitü seine Entscheidung und ließ den Befehl zur Christenverfolgung aufheben.¹⁰³

So liefert der Chronist im allgemeinen eine objektive Darstellung der religiösen Verhältnisse im mongolischen Großreich und im Ilchanenstaat.

Die Frage der Toleranz

Für die Frage der Toleranz sind in der Chronik besonders diejenigen Stellen von Bedeutung, in denen über die Kriege des Hōrezm-Šāhs Ğalāl ad-Dīn berichtet wird. Der Chronist schildert hier detailliert die Einnahme von Tbilisi durch die Hōrezmier und das Massaker, das dort angerichtet wurde. Dabei erfüllt ihn der Haß gegen die Hōrezmier und er bezeichnet Ğalāl ad-Dīn mit herabsetzenden Worten.¹⁰⁴ Aber zugleich weiß er Ğalāl ad-Dīns Tapferkeit und Feldherrentalent zu schätzen: Der Hōrezm-Šāh war mutig, tapfer, furchtlos, mächtig und in seinen Kriegsentscheidungen unberechenbar.¹⁰⁵ Die Chronik liefert vielleicht die Erscheinungen der religiösen Toleranz, wenn der Anonymus die Abenteuer des Hōrezm-Šāhs schildert. Als die Hōrezmier in Zentralasien von den Mongolen geschlagen wurden, forderte Ğalāl ad-Dīn seine Landsleute auf, Zentralasien zu verlassen: Wenn die Tataren sie besiegt haben, werden sie alle anderen Völker unterwerfen; sie haben überall von den Tataren Niederlagen erlitten, denn so habe sich die obere Vorsehung entschieden; Gott habe den Tataren den Sieg über sie verliehen.¹⁰⁶ Der Geschichtsschreiber läßt Ğalāl ad-Dīn in der Art über den Gott reden, wie auch seine Christen in der Chronik gesprochen hätten. Die Christen, Muslime und Mongolen scheinen hier gewissermaßen der göttlichen Vorsehung untergeordnet zu sein. Als Ğalāl ad-Dīn den georgischen Amirspasalari Avag Mhargrdzeli traf, um mit ihm über seine mögliche Heirat mit der georgischen Königin zu verhandeln, läßt der Chronist den Hōrezm-Šāh sagen, daß er

103 Ebd., S. 101. Die Erzählung des Geschichtsschreibers dürfte der Wahrheit entsprechen. Etwas später wollte seine schiitische Umgebung Ölgäitü dazu bewegen, einen Feldzug nach Mekka zu unternehmen, um dort die Gräber der Kalifen Abū Bakr und ‘Umar zu zerstören (SPULER [wie Anm. 23], S. 191).

104 »Hundertjährige Chronik« (wie Anm. 17), S. 177-178.

105 Ebd., S. 163-164, 183.

106 Ebd., S. 168-169.

das gesamte Persien und Mittelasien in seinem Besitz gehabt hatte. Aber an einem völlig unbedeutenden Ort, Qaraqorum genannt, begann der Aufstieg eines seltsamen Volkes. Sie unterwarfen den ganzen Orient und schlugen zahlreiche Herrscher. Dies alles sei, so Ğalāl ad-Dīn, nach dem Willen der oberen Vorsehung geschehen.¹⁰⁷ Diese Darstellung erweckt wieder den Eindruck, daß hier über eine gemeinsame und allgemeine Vorsehung berichtet wird. Wenn der Chronist ferner den Tod des Hōrezm-Šāhs schildert, bleibt er auch hier objektiv und zeigt eine gewisse Anteilnahme an dessen tragischem Schicksal und an seinem Untergang. Als die Mongolen alle seine Truppen auseinandergesprenzt hatten und der Hōrezm-Šāh allein blieb, wurde er an ein nichtswürdiges Dorf verschlagen. Dort, in der Nähe dieses Dorfes, schlief er im Schatten der Bäume ein. Hier stieß auf ihn ein ebenso unbedeutender und nichtswürdiger Mann, den Sultans Gürtel, Sattel und Köcher, die alle mit Edelsteinen geschmückt waren, verführten. Und er erschlug den großen und berühmten Herrscher. Der Chronist schließt diese Stelle mit folgenden Worten ab: »Niemand soll dieser unbeständigen und eitlen Welt trauen, wie der weise Ecclesiastes sagt: 'Eitelkeit, nur Eitelkeit, alles ist Eitelkeit'. Die Armeen des Hōrezm-Šāhs, seine Festigkeit, Schlagkraft in den Kriegen und sein großer Reichtum waren alles Eitelkeit. Nur das ewige und unsterbliche Leben ist endlos.«¹⁰⁸ In der abschließenden Einschätzung des Lebens und Wirkens Ğalāl ad-Dīns ist keine Kritik an einem Muslim zu spüren. Der Chronist bietet hier seine allgemeine Einstellung zum weltlichen Leben. In diesem scheinen sich die Christen, Muslime und Mongolen auf einer Ebene zu bewegen.

Vielleicht liefert die Chronik noch ein Beispiel für die religiöse Toleranz, als einmal der Anonymus über Abaqa berichtet. Der Chan Borāq und der transoxanische Prinz Nikūdār, der mit seinen Stammesangehörigen im Westen des ilchanischen Staates aufhielt, planten einen gleichzeitigen Angriff vom Osten und Westen aus gegen Abaqa. Aber in dem Brief, den Nikūdār dem Chan Borāq schickte, machte der Schreiber des ersteren in seiner Zeitangabe für die Erhebung einen Fehler und wies ihren Beginn mit zweimonatiger Verspätung aus. Dieser Fehler wurde durch die obere Vorsehung bewirkt, die Abaqa wegen seiner Aufrichtigkeit und Gerechtigkeit beschützt hatte.¹⁰⁹ In diesem Fall scheint die Rede wieder von der selben Vorsehung zu sein, welche die Christen, Muslime und Mongolen gleichermaßen beschützt und straft. Mit seiner menschlichen und religiösen Toleranz bleibt der Chronist seiner weiteren Einstellung treu, über die Geschehnisse der Weltgeschichte möglichst sachlich und unvoreingenommen zu berichten.

107 Ebd., S. 173.

108 Ebd., S. 185-186.

109 Ebd., S. 258.

Würdigung

Die »Hundertjährige Chronik« berichtet über die wechselvolle georgische Geschichte im 13. und im beginnenden 14. Jh. Der Niedergang des mächtigen georgischen Kaukasusreiches endete innerhalb kurzer Zeit mit der mongolischen Eroberung des Landes. In der Herrschaftszeit der Mongolen entwickelte sich Westgeorgien zu einem unabhängigen Königreich und verließ den mongolischen Staat. Obwohl sie von den Mongolen unterworfen wurden, nahmen die Georgier wegen ihrer Tapferkeit bei den Eroberern eine Sonderstellung ein. Die Verbände aus Ost- und Südgeorgien beteiligten sich an militärischen Unternehmungen des persischen Mongolenstaates bis einschließlich des zweiten Jahrzehnts des 14. Jh. An diesen Unternehmungen nahmen die georgischen Abteilungen mit großem Enthusiasmus teil. So hatten sie unter der mongolischen Oberherrschaft ihren jahrhundertelangen Kampf gegen die Muslime fortgesetzt. Nach der Vertreibung der Mongolen trat das georgische Königreich wieder an die Stelle einer der Führungsmächte der Region. Die christliche Lehre über die Vorsehung bildet die Grundstimmung der »Hundertjährigen Chronik«. Die Sündenlehre bestimmt die Einstellung des anonymen Verfassers zu den geschichtlichen Ereignissen. Aber innerhalb dieses allgemeinen Rahmens berichtet der Chronist sachlich und unvoreingenommen über die Geschehnisse der Weltgeschichte. Die Chronik bietet Beispiele für die christliche Kriegsideologie, mit der die georgischen Könige und Fürsten die Muslime bekämpften. Er liefert reiches Material für die Geschichte der Mongolen, ihre Religion und ihre Einstellung zu den Weltreligionen. Auch in diesem Fall bleibt er im ganzen objektiv und scheint vertrauenswürdige Material zu liefern. In der Chronik sind ebenfalls die Erscheinungsweisen menschlicher und religiöser Toleranz anzutreffen.

Nugzar Papuaschwili

Das älteste Denkmal der udischen Sprache: Ein Lektionar in kaukasisch-albanischer Sprache

Udisch spricht man heutzutage in vier Dörfern: Nidži, Wartascheni oder, mit neuen Namen, Oguzi, Mirzabelu (Nordost-Aserbaidschan) und Sinobiani (Georgien, Rayon Kwareli, an der linken Seite des Flusses Alazani).¹ Sinobiani wurde in den Jahren 1920 bis 1922 von den Udiern erbaut, die unter Führung von Sinob Silikaschwili (1880-1938) von Wartascheni übersiedelt wurden und das Territorium besetzten, das früher Natliskuri genannt wurde.² Das neue Dorf wurde zuerst Sinobiani, dann (unter dem Einfluß der sowjetischen Ideologie) Oktober genannt. Jetzt nennt man es wieder Sinobiani.

In der Fachliteratur ist bekannt, daß udische Ansiedlungen im 18. und 19. Jh. verhältnismäßig zahlreich waren, doch sind Spuren davon allenfalls in der Toponymie zu finden.

Die Zahl der Udier, die Udisch als Muttersprache sprechen, beträgt 6172.³ Nach anderen Angaben beträgt die Zahl der Bevölkerung ca. 8000; 80% leben in Dorf Nidži, und sie bewahren ihre Sprache sehr gut.⁴ Die Udiern gehören sprachlich zur dagestanischen Sprachgruppe der iberisch-kaukasischen Sprachfamilie, nämlich der Iesgischen Untergruppe. Zu dieser Untergruppe zählen auch Tabasaranisch, Aġulisch, Rutulisch, Tsachurisch, Buduchisch, Chinalugisch, Kryzisch-Dschechisch und Artschibisch.⁵

Unter den nordkaukasischen einheimischen Völkern sind die Udiern heutzutage als einzige Christen (neben den Batsbi [s. unten], die erst im 19. Jh. orthodoxe Christen wurden). Wartaschenier (wie auch Sinobianer) sind traditionell Orthodoxe, Nidžianer und Mirzabeluer Monophysiten. Doch fallen heute die konfessionellen Unterschiede kaum mehr ins Gewicht.⁶

Die Udiern sind ein uraltes christliches Volk. Diese Tatsache spricht dafür, daß sie die Nachfolger des christlichen Landes und der christlichen Kultur sind, auf dessen historischem Territorium sich die Dörfer Nidži, Wartascheni und Mirzabelu befinden. Dieses Land ist das kaukasische Albanien, einer der ältesten christ-

1 Šarabidze, Win arian Udiebi S. 179.

2 Deeters, Die kaukasischen Sprachen S. 18-19; Schulze, Die Sprache der Uden S. 3-4.

3 Schulze, Die Sprache der Uden S. 5.

4 Aleksidze, Kavkasiis albanetis damcerloba S. 127; Šarabidze, Win arian Udiebi S. 180.

5 Deeters, Die kaukasischen Sprachen S. 17-19; Schulze, Die Sprache der Uden S. 213-224.

6 Dscheiranischwili, Udiuri ena S. 5.

lichen Staaten,⁷ über dessen Sprache und Literatur es bis heute nur Hypothesen gibt.

Der Staat des kaukasischen Albanien existierte auf dem Territorium des heutigen Aserbaidschan bis ins 8./9. Jh. Danach wurde er Opfer der arabischen Eroberung und seine Bewohner wurden von den Eroberern und den Nachbarvölkern assimiliert. Die verschiedenen Theorien zum kaukasischen Albanien hat Zaza Aleksidze in seinem unten behandelten Buch dargestellt.⁸

Das albanische Königreich, das in den georgischen geschichtlichen Quellen als Rani und Hereti erwähnt ist,⁹ war sprachlich eine ziemlich bunte Region. Nach Angaben des griechischen Geographen Strabon¹⁰ haben dort 26 Stämme gewohnt, die je ihre eigene Sprache hatten. Diese Stämme sind: Gargarier, Artsachier, Geler, Leger, Utier u. a. Wie Georgien und Armenien hat Albanien im 4. Jh. das Christentum angenommen und den Weg des kulturellen Aufstiegs begonnen.

Über die Entstehung des albanischen Alphabetes berichten die armenischen Quellen, die sich auf die Vita des Mesrop Maštoc^c von Koriwn und auf die Geschichte des Movses Horenacⁱ stützen: Im Zuge seiner Missionstätigkeit sei der hl. Maštoc^c nach Albanien gekommen, wo er mit Hilfe des Übersetzers Benjamin aus Siwnik ein Alphabet »für die gutturale, unschön klingende, barbarische und grobe Sprache« der Albaner erstellte. Mit Hilfe dieses Alphabetes wurden die Bücher der Propheten, die Evangelien und Apostelbücher übersetzt.¹¹

Für welche albanische Sprache wurde dieses Alphabet geschaffen? Nach einer der Quellen (Movses Horenacⁱ) für das Gargarische, nach einer anderen Angabe (Yovhannes Dashurancⁱ) für das Utische (Udische). Sicher ist nur, daß dies in der Mitte des 5. Jh. geschah. Zu dieser Zeit verlagerte sich das Zentrum der Regierung nach Utik. Diese Tatsache für sich genommen bedeutet, daß das albanische Schrifttum in der heute noch lebendigen Sprache der Udier niedergeschrieben wurde. Mit andern Worten: das Udische wurde die Staatsprache der kaukasischen Albaner.

Albanien wurde zuerst von den Arabern (7.-8. Jh.), dann von den Türken (9. Jh.) erobert. Als Ergebnis davon assimilierten sich die meisten Einwohner Albaniens an die türkisch-aserbaidschanische Kultur. Die albanischen Sprachdenkmäler gingen verloren, und ganze Generationen von Wissenschaftlern haben ohne Erfolg nach ihren Spuren gesucht.

Wie ich feststellen konnte, war der erste, der sich mit der Frage nach dem Fortleben der kaukasischen Albaner beschäftigt hat, der deutsche Reisende und

7 Pätsch, Albanier, Albanische Kirche, in J. Abfalg (Hrsg.), Kleines Wörterbuch des Christlichen Orients, Wiesbaden 1975, S. 5-7.

8 Aleksidze, Kavkasiis albanetis damcerloba S. 26-32, Literatur: S. 176-177.

9 Kart^lis chovreba S. 416 und 431.

10 Geographica XI, 4, 6.

11 Winkler, Koriwns Biographie S. 340-348.

Gelehrte Jakob Reineggs (2. Hälfte des 18. Jh.). Er hielt sich mehrere Jahre bei König Irakli (Erekle) II. von K^vart^li und Ka^hetⁱ auf und suchte im Land nach Bodenschätzen. Dabei durchstreifte er ganz Georgien und erwarb dabei viele historisch-ethnographische Kenntnisse. Für ihn waren die Duschi, also der nordkaukasische Stamm Tuschi, die Nachfahren der Albaner.¹² Die Tuschebi (თუშე-ბი), wie sie heute genannt werden, zerfallen in zwei Gruppen: Tschaghma-Tuschebi (ჩაღმა-თუშეები), die georgisch-sprechende Mehrheit, und Cova-Tuschebi (წოვა-თუშეები), die eine eigene Sprache sprechen, das zur tschetschenisch-inguschischen (nachisch bzw. weinachischen) Sprachgruppe gehört. Die Cova-Tuschebi nennt man auch Batsbi (ბაცბები) und ihre Sprache Batsbisch (ბაცბური). Die etwa 200 Sprecher des Batsbischen bewohnen das Dorf Zemo Alvani (ზემო ალვანი [Ober-Alvani]) in Nordost-Georgien (Rayon Achmeta). In dieses Dorf kam vielleicht Reineggs und schloß assoziativ aus seinem Namen Alvani auf die Herkunft seiner Bewohner, die er für Nachkommen der Albaner hielt.

Den christlichen Glauben haben allein die Udier bewahrt, und deshalb hielten sie sich für die Nachkommen der alten Albaner, denn in einer armenischen Quelle des 17. Jahrhunderts (Zak^caria K^canak^cerc^ci) wird ein »Stamm der Albaner, die sich heute Udier nennen«, erwähnt.¹³ Das war das kollektive Bewußtsein, genauer gesagt, das kollektive Gedächtnis des udischen Volkes, aber das eigene Bewußtsein ist kein wissenschaftliches Argument.

Da keine Beispiele albanischen Schrifttums gefunden wurden, zogen viele Forscher die Schlußfolgerung, daß entweder die Angaben der armenischen Autoren falsch sein mußten, oder aber daß die Zivilisation der kaukasischen Albaner noch in *statu nascendi* untergegangen sei. Lange Zeit kämpfte die traditionelle Auffassung gegen Zweifel, aber schließlich siegte die kirchliche Überlieferung doch.

Im Jahre 1937 empfahl Akaki Schanidze, Mitglied der Akademie der Wissenschaften, einem Doktoranden, dem zukünftigen Mitglied der Akademie und Direktor des Kekelidze-Instituts Ilia Abuladze, vor dessen Dienstreise nach Etschmiadzin und Erevan, seine Aufmerksamkeit besonders auf die Seiten von Handschriften zu lenken, die in unbekanntem Alphabet geschrieben seien, da sie mit dem albanischen Alphabet geschriebene Texte enthalten könnten. Dessen Spürsinn war von Erfolg gekrönt: In einer Etschmiadziner Handschrift des 15. Jh. (Matenadaran Nr. 7117), einer Grammatik der armenischen Sprache mit alphabetischen Tabellen, wurde am 28. September 1937 ein albanisches Alphabet gefunden, das 52 Buchstaben mit phonetischen Erklärungen aufwies. Dieses Datum gilt bei den Wissenschaftlern als Geburtstag der kaukasisch-albanischen Philologie und Sprachwissenschaft.

12 Reineggs, Allgemeine Beschreibung S. 181 (georgische Ausgabe: S. 204).

13 Aleksidze, Kavkasiis albanetis damcerloba S. 127.

Die Tabellen wurden von Akaki Schanidze erforscht; er kam zu dem Schluß, daß es sich bei der Tabelle mit dem Titel »albanisch« wirklich um ein albanisches Alphabet handelt. Sein phonematisches System entspreche dem der udischen Sprache, die ebenfalls 52 Phoneme aufweise.¹⁴ In den Jahren 1948-1954 wurden in Aserbaidschan, im Kreis Mingetschauri, einige epigraphische Denkmäler gefunden, deren Buchstaben denen der Etschmiadziner Handschrift ähnelten;¹⁵ allerdings konnten mit ihrer Hilfe weder die udische noch irgendwelche anderen Sprachen entziffert werden. Die Wissenschaftler verfielen wieder in Skepsis.

Bis zu den Neuentdeckungen, auf die wir jetzt zu sprechen kommen, war von der Kulturgeschichte dieses Volkes in der wissenschaftlichen Literatur nur folgendes bekannt: »Für seine Evangelienübersetzung verwandte Simon Bežanov die russische Schrift mit Zusatzzeichen. 1933 wurde für elementare Schulbücher eine Lateinschrift eingeführt, 1937 die erweiterte georgische Schrift. Sprachgeschichtlich ist das Udische insofern von besonderem Interesse, als man in ihm die Fortsetzung des Albanischen vermutet; die Albaner bildeten mit dem Iberern, den Vorfahren der Georgier, und den Armeniern die drei christlichen Völker des Kaukasusgebiets im ausgehenden Altertum.«¹⁶ Daß in der Tat ein albanisches Alphabet existierte, war unbekannt geblieben.

Am 26. Mai 1975 brannte im Katharinenkloster auf dem Berg Sinai die Kapelle des hl. Georgios ab, der Fußboden brach in einen bis dahin nicht bekannten Kellerraum durch, wo sich eine Bibliothek befand. 1100 Handschriften auf griechisch und in anderen Sprachen des Christlichen Orients wurden gefunden. Aus Angst vor Dieben hielten die Mönche dies für lange Zeit geheim; nach drei Jahren sickerte diese Information dennoch durch und ging durch die gesamte Weltpresse.

Im September 1980 hielt Mutter Philothea, die Priorin eines der Klöster auf dem Berg Sinai, einen Vortrag auf dem Dritten Symposium Syriacum in Goslar, Deutschland, über die Entdeckung der erwähnten Sammlung. Sie wies daraufhin, daß dazu auch georgische Handschriften zählten. Nach ihrer Auffassung waren 4 Handschriften der Kollektion auf Georgisch und 56 auf Armenisch geschrieben.¹⁷ Diese Information leiteten Julius Aßfalg und George Hewitt in einem Brief an Akaki Schanidze weiter, der sie in Georgien einer breiteren Öffentlichkeit bekannt machte.¹⁸ Aßfalg wies darauf hin, daß die für armenisch gehaltenen Handschriften in Wahrheit georgische Handschriften seien. Diese Vermutung hat sich später als richtig herausgestellt.

Im Jahre 1984 besuchte der Katholikos-Patriarch von ganz Georgien Ilia II. den Berg Sinai. Im Katharinenkloster besichtigte er die neue Kollektion von

14 A. Schanidze, Новоткрытый алфавит кавказских албанцев S. 1-68; Язык и письмо S. 175 bis 188.

15 Einen Überblick gibt Schulze, Die Sprache der Uden S. 285-293.

16 Deeters, Die kaukasischen Sprachen S. 19 mit Literatur.

17 Mère Philotea, Les nouveaux manuscrits syriaques du Mont Sinai, S. 334.

18 M. Schanidze, Noch einmal über die Handschriften, Nr. 6.

Handschriften und namentlich diejenigen Texte, die als armenisch galten. Er stellte fest, daß diese Handschriften georgisch geschrieben sind. Darüber hat er wissenschaftliche Kreise informiert. Auf Einladung von K.-P. Ilia II. besuchte der Erzbischof von Sinai-Raito, Damianos, Georgien. Während dieses Besuchs fand eine Besprechung in der Residenz des georgischen Patriarchats statt, an der georgische Fachleute teilnahmen. Man entschied, daß georgische Wissenschaftler zur Erforschung der neu entdeckten Handschriften nach dem Sinai reisen sollten, um ein Zentrum zur Erforschung der alten georgischen Handschriften auf dem Berg Sinai zu errichten und ihm Mikrofilme aller vorhandenen georgischen Handschriften zur Verfügung zu stellen. Dieses Zentrum wurde bereits geschaffen.

Die neu aufgefundenen Dokumente sollten *in situ* bearbeitet und erforscht werden. Mitglieder des Kekelidze-Handschrifteninstituts unternahmten zwischen 1990 und 2000 vier Expeditionen auf den Sinai. 240 georgische Handschriften und 1600 Fragmente wurden gefunden. Es wurde ein Katalog erstellt: Neue Kollektion der georgischen Handschriften vom Sinai (N/Sin.) (noch ungedruckt).

Auf zwei Palimpseste (N/Sin. 13 und 55) hat sich die besondere Aufmerksamkeit der Forscher gerichtet. Diese Kodizes waren durch den Brand steinhart zusammengepreßt. Das Auseinandernehmen gelang den Restauratoren erst in den letzten Tagen der zweiten Expedition (1994). Es stellte sich heraus, daß die obere Schicht des Palimpsests in Minuskel (»Nuş̄a-ḥuc^curi«) geschrieben und ins 10. Jh. zu datieren ist. Sie beinhaltet ein alphabetisches Paterikon. Aber der Text der unteren Schicht ist in einem unbekanntem Alphabet in unbekannter Sprache ausgeführt. Die Ehre, diesen Text zu erforschen, hatte Professor Zaza Aleksidze, ein bekannter Armenologe und Direktor des Handschrifteninstitutes. Sein erster Eindruck war, daß die Unterschicht der beiden Handschriften zugleich an Georgisch und Armenisch (zum Teil an Äthiopisch) erinnern, aber es sollte sich herausstellen, daß dem nicht so war. Im selben Jahr (1994) erklärte er bei der Tagung der Akademie der Wissenschaften in Tiflis, daß dann, wenn ein Alphabet weder dem Georgischen noch dem Armenischen zugeordnet werden kann, es sich nur um kaukasisches Albanisch handeln könne. Diese Vermutung hat die dritte Expedition im November/Dezember 1996 bestätigt. Nach gründlichem Studium ist Aleksidze zu folgendem Schluß gekommen: Der Text ist in Wirklichkeit ein Denkmal albanischen Schrifttums und albanischer Literatur. Erhalten haben sich 170 Bogen, was für die Forschung als ausreichend anzusehen ist. Eine Computer-Version der albanischen Schrift hat Dr. Niko Ḥuc^cişvili (ნიკო ხუციშვილი) bearbeitet.

Zaza Aleksidze weist darauf hin, daß sich gezeigt habe, daß das albanische Schrifttum tatsächlich existiert und nicht in *statu nascendi* untergegangen sei. Der albanische Text stehe in kodikologischer Hinsicht auf ähnlich hohem Niveau wie vergleichbare Texte der armenischen und georgischen Literatur, die Unziale vertrate eine geübte Hand. Die unteren Schichten beider Handschriften seien von

ein- und derselben Hand geschrieben; das Alphabet, mit dem diese Texte ausgeführt sind, ist jenes Alphabet, das im Jahre 1937 entdeckt wurde und das sich für das phonematische System der udischen Sprache eigne. Der Inhalt konnte auf der Grundlage der udischen Sprache ermittelt werden. Es handelt sich um ein liturgisches Buch mit einer Sammlung biblischer Perikopen, das in der Regel »Lektionar« genannt wird. Es sind Fragmente der vier Evangelien, der Apostelgeschichte, der Katholischen Briefe sowie der Paulusbriefe vorhanden, zusammen mit liturgischen Anmerkungen und Hinweisen.

Mit dieser Handschrift haben wir es mit einer Übersetzung der biblischen, insbesondere neutestamentlichen Bücher in albanischer d. h. altudischer Sprache zu tun. Laut Aleksidze »bestätigt der Fund des albanischen Lektionars die Angaben der Quellen von der Existenz einer Übersetzung der Prophetenbücher, der Evangelien und der Bücher der Apostel ins Albanische völlig, da ein Lektionar nur ein Volk besitzen könne, das schon über den Text der gesamten Bibel verfügt habe«¹⁹. Nach seiner Beobachtung gehört das Lektionar zum ältesten Typ, der im 4. und 5. Jh. in den östlichen Stätten des Christentums am weitesten verbreitet war. Also muß das udisch-albanische Lektionar ins 5. Jahrhundert datiert werden. Die Sprache des Lektionars ist lexikalisch, phonetisch und grammatisch unter den heute existierenden Sprachen dem Udischen am nächsten.

Also ist die Sprache lebendig geblieben, die im kaukasischen Albanien seit dem 5. Jahrhundert eine staatliche und literarische Funktion hatte. Für diese Sprache interessieren sich heutzutage verschiedene kulturelle Organisationen und Bildungsträger. Das zeigt das Seminar, welches das Zentrum für kulturelle Beziehungen, das »Kaukasische Haus«, am 2. November 2000 in dem Dorf Sinobiani veranstaltete. Der Autor dieser Zeilen hielt den Vortrag »Ein neu entdecktes Denkmal des kaukasisch-albanischen Schrifttums und seine wissenschaftlich-kulturelle Bedeutung«. Die udischen Bewohner von Sinobiani führten Folklore auf. Am Seminar nahm auch Professor Aleksidze teil, der die entdeckten Materialien vor Ort geprüft hat.²⁰

Zaza Aleksidze hat die Forschungsergebnisse in seinem Buch »კავკასიის აღბანეთის დამწერლობა, ენა და მწერლობა. აღმოჩენა სინას მთის წმ. ეკატერინეს მონასტერში [Schrift, Sprache und Literatur des kaukasischen Albaniens. Die Entdeckung im hl. Katharinenkloster auf dem Berg Sinai]« niedergelegt. Dieses Buch wurde vom Biblisch-Theologischen Institut 2003 in Tiflis veröffentlicht (Leiter: Lewan Abaschidze).

Es umfaßt 224 Seiten und acht Kapitel. In Vorwort und Einführung (S. 2-11) heißt es: »Die neu entdeckten 141 bisher unbekannt georgischen Schriften sollen in der georgischen Geschichte als die größte Entdeckung aller Zeiten für die georgische Kultur und Wissenschaft gelten ... Die Entdeckung und Entzifferung

19 Aleksidze, Kavkasiis albanetis damcerloba S. 126.

20 Панаушвили, Древнейший удийский письменный памятник.

der frühen mittelalterlichen albanischen Texte hat besondere Bedeutung für die Sprachwissenschaft, insbesondere die historisch-vergleichende Sprachwissenschaft. Erstens hat die Wissenschaft eine in der Frühzeit literarisch fixierte Sprache der kaukasischen Bergvölker zur Hand. Zweitens besteht auf Grund dieser Sprache die Möglichkeit, die bisherigen Forschungsergebnisse zu überprüfen und neue Forschungswege zu suchen ... Der albanische Text hat im Vergleich zu den in anderen Sprachen vorhandenen Denkmälern einen Vorteil: Er hat eine ziemlich frühe Form konserviert, und spätere Entwicklungsprozesse haben keinen Einfluß mehr auf ihn gehabt ... Das Interesse, das die Schriften des kaukasischen Albaniens in der Wissenschaft erweckt hat, läßt hoffen, daß an der Entzifferung und Rekonstruktion der albanischen Sprache Wissenschaftler aus vielen Ländern teilnehmen werden. Sie kann ein Anstoß sein, bei den Wissenschaftlern das Interesse für die bis heute unentzifferten Schriftdenkmäler zu erwecken.«²¹

Das Buch weist detaillierte Angaben über die Entdeckung der »neuen Kollektion«, den Entzifferungsprozeß der oben erwähnten Kodizes und die Geschichte der kaukasischen Albanologie auf. Dabei sind auch die Aussichten dieses Gebiets dargestellt. Das Buch beschließt ein wissenschaftlicher Apparat: 259 Anmerkungen, Personenverzeichnis, Bibliographie und Anlage (8 Farbbilder). Es enthält Tabellen und Illustrationen, die mit dem Programm Computer-Art von Giorgi Aleksidze bearbeitet wurden.

Im fünften Kapitel wird die philologische Analyse der bis heute entzifferten Texte vorgestellt. Zur Zeit sind Überschriften von 40 Lesungen bekannt und 14 Lesungen identifiziert. Hervorzuheben ist die Tatsache, daß einige in albanischer Version festgestellte Lesungen in früheren armenischen, syrischen und georgischen Versionen nicht vorhanden sind. Diese sind: 2Kor. 11,23-27; Eph. 5,25-28; 1Kor. 12,28-29; Apg. 11,1-2; Hebr. 11,17-19; Mt. 17,15; Hebr. 3,15; Jak. 1,1-17; 2Thess. 2,13-17; 1Thess. 2,13-(?); Röm. 12,5. »Dieser Umstand,« sagt Aleksidze, »deutet darauf hin, daß das albanische Lektionar nicht aus den anderen, oben erwähnten Sprachen übersetzt, sondern unabhängig davon zusammengestellt ist« (S. 115). Infolgedessen, stellt er fest, daß »das albanische Lektionar weder mit dem georgischen noch mit dem armenischen identisch (ist). Es kann trotzdem gesagt werden, daß es auf Grund der Materialien mehr dem georgischen als dem armenischen nahesteht« (S. 118).

Was kann die Entdeckung des albanischen Lektionars der Bibelwissenschaft geben? Das albanische Lektionar hat mehrere Eigenarten des Neuen Testaments, die sehr große Bedeutung für die Rekonstruktion der Archetypen der biblischen Texte hat. In der Arbeit Aleksidzes sind einige Beispiele dargestellt:

Luk. 8,51. Die Namen der Apostel sind im Albanischen genauso aufgeführt wie im Georgischen und Armenischen: Petrus, Jakobus und Johannes. In griechischen

21 Aleksidze, Kavkasiis albanetis damcerloba 10-11.

und anderen Übersetzungen ist diese Reihenfolge anders: Petrus, Johannes und Jakobus. Aleksidze meint: Es ist klar, daß der griechische Text nicht die ursprüngliche Variante beibehalten hat. Das Evangelium des Johannes steht der Reihe nach an letzter Stelle, und Johannes selbst war unter den Aposteln der Jüngste (S. 123-124).

1Kor. 12,28. In diesem Vers sind mehrere Gaben des Herrn aufgeführt. In der albanischen Übersetzung ist ein Zusatz vorhanden, der außer im Armenischen in anderen Sprachen nicht anzutreffen ist: Ihr habt »die Fähigkeit, Reden zu erklären«. Aleksidze sagt dazu: »Ich bin davon überzeugt, daß es diese Wörter in der ursprünglichen Fassung des Neuen Testaments gegeben hat, worauf die nachfolgenden Wörter (Vers 30) hinweisen (»Können alle solches Reden auslegen?«) ... Dazu hat die albanische Übersetzung noch ein Detail, wodurch sie den anderen Übersetzungen überlegen ist, nämlich in ihrer Reihung nach dem Alter: Hier sind beim Aufzählen zunächst Propheten, dann die Apostel, dann die Lehrer genannt« (S. 124-125).

Im achten Kapitel sind einige Beispiele der identifizierten Leserungen dargestellt. Diese sind: 1Kor. 11,23-27; 2Kor. 11, 23-27; Eph. 5,25-28; 1Kor. 12,28-29; Apg. 12,1-2; Hebr. 11,17-19; Matth. 17,1-5; Hebr. 3,1-5.

Die in diesem Beitrag zusammengestellten Informationen sind das Ergebnis des bis jetzt identifizierten und erforschten gesicherten Materials. Wenn der ganze Text vollständig entziffert ist, kann hoffentlich über die Bedeutung des albanischen Lektionars für die Forschung mehr gesagt werden.

Literatur über Kaukasisch-Albanisch, N/Sin. und N/Sin. 13,55

Aleksidze, Zaza (ზაზა ალექსიძე), სინას მთის ახალი საიდუმლო, გაზ. »თბილისი« [Ein neues Geheimnis vom Berg Sinai. Zeitung »Tbilisi«], 18. 2. 1991, Nr. 31

Ders., ახალი ცნობა »რუსთაველთა სახლის« შესახებ, გაზ. »ლიტერატურული საქართველო« [Eine neue Nachricht über das Haus von Rustaveli. Zeitung »Literarisches Georgien«], 5. 4. 1991, Nr. 14

Ders., ალბანური მწერლობის ძეგლი სინას მთაზე და მისი მნიშვნელობა კავკასიოლოგიისათვის [Das Schriftdenkmal der albanischen Literatur vom Berg Sinai und seine Bedeutung für die Kaukasiologie], Tbilisi 1998

Ders., ალბანური ენის გრამატიკული და ლექსიკური აღწერისათვის (წინასწარი შენიშვნები), »ენათმეცნიერების საკითხები« [Zur grammatischen und lexikalischen Beschreibung der albanischen Sprache (Vorbemerkungen). »Sprachwissenschaftliche Fragen«], 4 (12), Tbilisi 2001

Ders., კავკასიის ალბანეთის დამწერლობა, ენა და მწერლობა. აღმოჩენა სინას მთის წმ. ეკატერინეს მონასტერში [Schrift, Sprache und Literatur des kauka-

sischen Albanien. Die Entdeckung im St.-Katharinen-Kloster auf dem Berg Sinai], Tbilisi 2003

Gaprindaschwili, R. (რ. გაფრინდაშვილი), მალე დაკარგული ხალხის დაკარგული ლიტერატურის ძეგლები გვექნება (საუბარი პროფ. ზაზა ალექსიძესთან), გაზ. »ფინანსისტი« [Bald werden wir Schriftdenkmäler der verlorengegangenen Literatur des verlorengegangenen Volkes haben (Gespräch mit Prof. Zaza Aleksidze). Zeitung »Finansisti«], 1997, 12-19. 1, Nr. 5

Katholikos-Patriarch Ilia II. (Šiolašvili) (კპ ილია II [შოლაშვილი]), საკვირაო ქადაგება, »ჯვარი ვაზისა« [Sonntags-Predigt. »Rebenkreuz«], 1984, Nr. 1, S. 20-21

Menabde, Levan (ლევან მენაბდე), ძველი ქართული მწერლობის კერები, II [Zentren des altgeorgischen Schrifttums, II], Tbilisi 1980, S. 44-69

Reineggs, J. (ი. რაინეგსი), მოგზაურობა საქართველოში, გერმანულიდან თარგმნა, შესავალი და საძიებელი დაურთო გია გელაშვილმა [Allgemeine historisch-topographische Beschreibung des Kaukasusa, hrsg. von Gia Gelašvili], Tbilisi 2002

Pantschwidze, W. (ვ. ფანჩვიძე), უდურის გრამატიკული ანალიზი [Grammatische Analyse der udischen Sprache], Tbilisi 1974

სტუმრები სინის მთიდან, »ჯვარი ვაზისა« [Gäste vom Berg Sinai. »Rebenkreuz«], 1987, Nr. 2, S. 18-19

ქართლის ცხოვრება, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა და საძიებელი დაურთო ს. ყაუხჩიშვილმა [Leben Kartlis. Text zur Herausgabe vorbereitet, untersucht und mit Index versehen von S. Qauchtšischwili], Tbilisi 1955.

Schanidze, Akaki (აკაკი შანიძე), ძველი ხელნაწერების აღმოჩენა სინას მთაზე, გაზ. »სამშობლო« [Eine Entdeckung der alten Handschriften auf dem Berg Sinai. Zeitung »Samšoblo«], 1. 2. 1981, Nr. 6

Schanidze, Mzekala (მზექალა შანიძე), კვლავ სინის მთის ხელნაწერების შესახებ, ჟურნალი »დროშა« [Noch einmal über die Handschriften des Berges Sinai. Zeitschrift »Droscha«], 1981 Nr. 9

Scharabidze, T. (თ. შარაბიძე), ვინ არიან უდიები? (წყაროებისა და სპეციალური ლიტერატურის მიმოხილვა), ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ძიებანი, V [Wer sind Udier? (Überblick über die Quellen und Fachliteratur). Historisch-ethnographische Untersuchungen, V], Tbilisi 2003, S. 179-198

Dscheiranischwili, E. (ე. ჯეირანიშვილი), უდიური ენა [Udische Sprache], Tbilisi 1971

Aleksidze, Zaza, The Albanian Script. The Process - How its Secrets Were Revealed, Azerbaijan International, 11/3, Autumn 2003, S. 44-50

Ders., Introduction, in: Le nouveau manuscrit géorgien sinaïtique *N SIN 50*. Édition en fac-similé (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 586. Subsidia 108), Louvain 2001, S. 1-60

Ders., Qafqaz Albanlari Dillandilar, Tbilisi 2003 (in azerischer Sprache)

Ders., What a Georgian-Albanian-Palimpsest, Discovered in St. Catherine Monastery of Mt. Sinai, Can Tell Us About the History of the Caucasian-Albanian Church, History of Caucasus, Baku 2002

Ders., Voices of the Ancients: Rare Caucasus Albanian Text, Azerbaijan International, LA, 2002, Nr. 10

Deeters, Gerhard, Die kaukasischen Sprachen, in: Armenische und Kaukasische Sprachen, mit Beiträgen von G. Deeters, G. R. Solta, V. Inglisian, Leiden / Köln 1963 (= Handbuch der Orientalistik, herausg. von Bertold Spuler, 1. Abteilung, 7. Band), S. 1-79

Dumezil, George, Une Chrétienté disparue: Les Albaniens du Caucase, Journal asiatique 232, 1940/41, S. 125-132

Kurdian, N., The Newly Discovered Alphabet of Caucasian Albanians, Journal of the Royal Asiatic Society 1956, S. 1-2, 80-83

Outtier, Bernard, Le vocabulaire religieux en oudi: Caucasiologie et mythologie comparée. Actes du Colloque International du C. N. R. S. - IV Colloque de Caucasiologie (Sèvres, 27-29 Juin 1988), Paris 1992

Pätsch, Gertrud, Art. Albanien und Albanische Kirche, in: J. Abfalg (Hrsg.), Kleines Wörterbuch des Christlichen Orients, Wiesbaden 1975, S. 5-7

Mère Philotea du Sinai, Les nouveaux manuscrits syriaques du Mont Sinai, in: René Lavenant, III^e Symposium Syriacum 1980, Rom 1983 (= Orientalia Christiana Analecta 221), S. 333-339

Reineggs, Jacob, Allgemeine historisch-topographische Beschreibung des Kaukasus. Aus dessen nachgelassenen Papieren gesammelt und herausgegeben von F. E. Schröder, 1. Teil, Gotha / St. Petersburg 1796, 2. Teil Hildesheim / St. Petersburg 1797

Schulze, Wolfgang, Die Sprache der Uden in Nord-Azerbaidžan, Wiesbaden 1982

Winkler, Gabriele, Koriwns Biographie des Mesrop Maštoc^c. Übersetzung und Kommentar, Roma 1994 (= Orientalia Christiana Analecta 245)

И. Абуладзе, К открытию алфавита кавказских албанцев, in: ders., შრომები [Arbeiten], II, Tbilisi 1976, S. 238-245

С. Гадшжиев, Письменность Кавказской Албании: Факты и фальсификации. Состояние и перспективы развития исторической науки Дагестана и Северного Кавказа, Махачкала 1998

Н. Папуашвили, Древнейший удийский письменный памятник: выдающееся открытие кавказоведения. - «Кавказский акцент» N 14 (63), 16. 07 - 31. 07. 2002.

А. Шанидзе, Новооткрытый алфавит кавказских албанцев и его значение для науки. ენის, ისტორიისა და მატერიალური კულტურის ინსტიტუტის მოამბე [Die Zeitschrift »Moambe« des Instituts für Sprache, Geschichte und materielle Kultur], Band. 4, 1, Tbilisi 1938

А. Шанидзе, Язык и письмо кавказских албанцев. საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის საზოგადოებრივ მეცნიერებათა განყოფილების მოამბე [»Moambe«, Zeitschrift der Abteilung der Gesellschaftswissenschaften der Akademie der Wissenschaften Georgiens], 1960, Nr. 1

Я. А. Яралиев, Алуанская (кавказско-албанская) письменность и лезгинский язык, Махачкала 1995

Gabriele Winkler

Einige bemerkenswerte christologische Aussagen im georgischen *Iadgari*.

† Ein Vergleich mit verwandten armenischen Quellen*

Anlässlich der kürzlich erschienenen Dissertationen über den georgischen *Iadgari*¹ und den armenischen Kommentar des Step'anos Siwnec'i² lohnt es sich über den georgischen und armenischen Befund, so z. B. über die Angaben in einigen Troparien des *Iadgari* und in Siwnec'i's Kommentar über die »Dritte Stunde« und $\Delta\omega\zeta\alpha\delta\omega\iota\varsigma$ (*Čašazam* = »Mittags-Mahl«, »Mittags-Stunde«) nochmals tiefer nachzudenken, denn sie stellen uns vor bislang nicht abschließend geklärte Fragen über einige bemerkenswerte Aussagen in den Troparien des *Iadgari*, die wahrscheinlich von Jerusalem unabhängige Tradierungen erkennen lassen, bei deren Klärung wir noch ganz am Anfang stehen.

Beide Untersuchungen, die von Findikyan wie die von Schneider, haben sich leider darauf beschränkt, ausschließlich den armenischen bzw. georgischen Befund zu erörtern, obwohl sich ein Vergleich zwischen der armenischen und georgischen Quelle angeboten hätte und bereits vorangegangene Untersuchungen

* Die Transliteration des Armenischen folgt Hübschmann und Meillet und die des Georgischen lehnt sich an das Armenische an:

ա	բ	գ	դ	ե	զ	է	ը	թ	ժ	ի	լ	խ	ც	კ	հ	յ	ի	ճ
a	b	g	d	e	z	ē	ə	t'	ž	i	l	x	c	k	h	j	ł	č
մ	յ	ն	ժ	ո	չ	պ	ղ	ռ	ս	վ	տ	ր	ց	ւ	փ	ք	օ	ու
m	y	n	š	o	č	p	ǰ	ř	s	v	t	r	c'	w	p'	k'	ō	u
ս	ծ	ղ	ճ	դ	զ	ե	թ	ժ	տ	ի	կ	լ	մ	ն	յ	օ	պ	ճ
a	b	g	d	e	v	z	ē	t	i	k	l	m	n	y	o	p	ž	r
ს	ტ	უ	პ	კ	ღ	ყ	შ	ჩ	ც	ძ	წ	ჭ	ხ	ჯ	ჰ	ჟ	რ	ო
s	t'	w	u	p'	k'	ł	q	š	č'	c'	j	c	č	h/x	h	ǰ	h	ō

- 1 Cf. H. M. Schneider, *Lobpreis im rechten Glauben. Die Theologie der Hymnen an den Festen der Menschwerdung der alten Jerusalemer Liturgie im Georgischen Udzelesi Iadgari* (Hereditas. Studien zur Alten Kirchengeschichte 23, Bonn 2004). S. dazu meine Kritik in *OCP* 72 (2006) 195-200. Zum *Iadgari* cf. E. Met'reveli – C. Čankievi – L. Ĥevsuriani, *Ujvelesi Iadgari* (Tiflis 1980).
- 2 Cf. M. D. Findikyan, *The Commentary of the Armenian Daily Office by Bishop Step'anos Siwnec'i († 735): Critical Edition and Translation with Textual and Liturgical Analysis* (OCA 270, Rome 2004). S. dazu meinen Beitrag: »M. D. Findikyan's New and Comprehensive Study on the Armenian Office«, *OCP* 72 (2006) 383-415, hier: 390-392, 396-401.

dazu die Weichen gestellt hatten.³ Dabei hebt sich die Dissertation von Findikyan qualitativ erheblich von der Arbeit Schneiders ab, die viele Mängel aufweist, da der Autor über keine nennenswerten liturgiewissenschaftliche Kenntnisse verfügt und auch mit den Quellen des christlichen Orients zu wenig vertraut ist. Die Bedeutung von Schneiders Dissertation liegt primär in der Übersetzung der georgischen Troparien für Weihnachten, Epiphanie und die Hypapante, wodurch der Text einem breiteren Publikum bekannt gemacht wird. Der Kommentar nimmt nicht an dem aktuellen Diskussionsstand teil.

Der *Iadgari* umfaßt jene nicht-biblischen poetischen Einschübe, die (1) beim sog. Kathedraloffizium des Abends und Morgens zu den Psalmen und der Kathedralvigil zu den biblischen Cantica und (2) bei jenem Teil der Eucharistiefeier an Hochfesten als Refrain bzw. Troparion gesungen werden, die *liturgische Handlungen*, wie z. B. den Einzug, die Händewaschung, schließlich das Herbeischaflen der Gaben von Brot und Wein begleiten. Zur alten Schicht zählt bei der Eucharistiefeier wohl nur der responsoriale Einschub (georg.: დასადგებელი [*dasadebeli*]) zum Psalmvortrag (ფსალმუნები [*p'salmuni*]) im Zusammenhang mit den Lesungen. Dabei hat man sich zu vergegenwärtigen, daß es sich um zwei zeitlich unterschiedliche Eucharistiefeiern an hohen Festen handelt: (1) die sich an die *Kathedralvesper* anschließende »Eucharistia« *am Vorabend* des Festes, in den georgischen Quellen wie dem *Iadgari* und dem *Georgischen Lektionar* als კანონი ჟამის წირვისად (*Kanoni žamis cirvisay* = »Kanon der Stunde der Eucharistia«) bezeichnet, (2) die *am Tage* des Festes nach dem Kathedraloffizium des Morgens gefeierte Eucharistie, im *Iadgari* und dem *Georgischen Lektionar* als სამხრად (*Samhrad* = »zum Mittag«, »Mittagsmahl«) gekennzeichnet, was vor einigen Jahren näher erläutert wurde.⁴

- 3 Vor allem die von Ch. Renoux vorbildlich annotierte Übersetzung der georgischen Troparien zur Auferstehung bietet eine wahre Fundgrube wertvoller Hinweise über die Parallelen zwischen der georgischen und armenischen Überlieferung: cf. Ch. Renoux, *Les Hymnes de la Resurrection I: Hymnographie liturgique géorgienne. Textes du Sinaï 18. Traduction, introduction et annotation (Sources Liturgiques 3, Paris 2000)*; außerdem wurden die strukturellen und inhaltlichen Übereinstimmungen zwischen dem Aufbau im *Iadgari* und der »Dritten Stunde« mit der Eucharistie im armenischen Kommentar des Step'anos Siwnec'i untersucht: cf. G. Winkler, »Über die Bedeutung einiger liturgischer Begriffe im georgischen Lektionar und *Iadgari* sowie im armenischen Ritus«, *Studi sull'Oriente Cristiano* 4 (= Festschrift für E. Met' reveli, Rom 2000), 133-154. Zudem wurde auf das dem Glaubensbekenntnis entnommene Formelgut in einigen Troparien des *Iadgari* hingewiesen und die bisherige Annahme einer ausschließlich auf griechischen Vorlagen beruhende georgische Übersetzung hinterfragt: cf. G. Winkler, »Das theologische Formelgut über den Schöpfer, das ὁμοούσιος, die Inkarnation und Menschwerdung in den georgischen Troparien des *Iadgari* im Spiegel der christlich-orientalischen Quellen«, *Or Chr* 84 (2000), 117-177; eadem, *Das Sanctus. Über den Ursprung und die Anfänge des Sanctus und sein Fortwirken* (= *OCA* 267, Rom 2002), 195-248 (= Untersuchung des georgischen Troparion (*Sicmidisay*) und des armenischen Troparien (*Srbasacut'wn*) beim Transfer der Gaben von Brot und Wein.
- 4 Cf. G. Winkler, »Über die Bedeutung einiger liturgischer Begriffe«, 133-154. Vorangegangen waren (1) M. Tarchnišvilis lateinische Übersetzung mit »*ad liturgiam*« und (2) H. Leeb's Pionierarbeit mit grundlegenden Erörterungen, wobei Leeb jedoch bei *Samhrad* (»zum Mittag«, »Mit-

Somit scheint diese Eucharistiefeier an Hochfesten vor allem *in einem engeren Zusammenhang mit dem sog. Kathedraloffizium zu stehen*, was sich vornehmlich auf die armenischen liturgischen Gebräuche weiter ausgewirkt hat und dabei noch einige Fragen aufwirft. So meint H. Leeb z. B., daß *Samḥrad* »zur Mittagszeit gefeiert wurde und ... keine andere liturgische Feier ..., kein anderes Offizium vorausging«. ⁵ Es mag sein, daß zwischen dem Morgenoffizium und *Samḥrad* („zum Mittag«, »Mittagsmahl«) ein zeitlicher Intervall lag, der Vergleich mit dem armenischen Befund von *Čašāžam* („Mittagszeit«, »Mittagsmahl«) legt jedoch eine engere Verbindung zwischen der sog. »Dritten Stunde« und *Čašāžam* („Mittagszeit«) nahe. Außerdem scheint der dem 8. Jh. angehörende armenische Kommentator die Weiterentwicklung der Jerusalemer liturgischen Gebräuche anzuzeigen, wenn *Čašāžam* sich nicht mehr nur auf die Hochfeste beschränkt, sondern die gewöhnlichen Sonntage im Blick hat. Das heißt, die Gebräuche an Festtagen haben die gewöhnlichen Sonntage beeinflusst.

Bei der Lösung der Verwandtschaft zwischen den armenischen und georgischen Quellen sollten wir uns als erstes der georgischen Bezeichnung: *Iadgari* (იადგარი = »Gedächtnis«) zuwenden, die als identischer armenischer Begriff: *Yišatakaran* (յիշատակարան = »Gedächtnis«) zu Beginn des *Armenischen Lektionars* bezeugt ist: *Յիշատակարան ժողովոցն որք կատարեն յերուսաղէմ ...* („*Gedächtnis* der Synaxen, die in Jerusalem abgehalten werden ...«). ⁶ Beide, das *Armenische Lektionar* wie der georgische *Iadgari* zählen zu den wichtigsten Zeugen der Jerusalemer Liturgie. In meinem Beitrag: »Das theologische Formelgut ...« von 2000 ⁷ vertrat ich noch folgende Ansicht:

Diese begriffliche Übereinstimmung in der Benennung beim armenischen wie georgischen Zeugen der Jerusalemer Liturgie kommt nicht von ungefähr, sondern dürfte auf jener liturgischen Einheit von alttestamentlichen Lesungen, Psalmen und biblischen Cantica bei diesen Lesungen und den nicht-biblischen Refrains zu diesen Psalmen und Cantica beruhen.

tagsmahl«) von einer »Spätmesse« bzw. »Hauptmesse« spricht und bei *Kanoni žamis cirvisay* (»Kanon der Stunde der Eucharistia«) bzw. *žamis cirvay* von einem »Opfer«, »Opfergottesdienst« und »Messopfer«. Cf. M. Tarchnišvili, *Le Grand Lectionnaire de l'Église de Jérusalem [Ve-VIIIe siècle]* (CSCO 188-189, script. iber. 9-10, Löwen 1959), Nr. 24, 34, 765, etc.; H. Leeb, *Die Gesänge im Gemeindegottesdienst von Jerusalem [vom 5. bis 8. Jahrhundert]* (Wiener Beiträge zur Theologie 28, Wien 1970), 37-38. [Zu Leeb s. die wichtige Besprechung von B. Outtier in *Bedi Kartlisa* 29-30 (1972), 335-338.] Diese lateinischen Begriffe, wie sie von Leeb verwendet werden, sind wohl besser zu vermeiden. Beide georgischen Wörter sind dem Armenischen entlehnt (zu georg.: *žami* cf. arm.: *žam* = »Zeit«; zum georgischen Verb *cirvay* cf. arm.: *ձրբս* = »schenken« und *ձիր* mit der Bedeutung von »Gabe«, »Geschenk«, »Gnade«); cf. Winkler, »Über die Bedeutung einiger liturgischer Begriffe«, 136.

5 Cf. Leeb, *Die Gesänge im Gemeindegottesdienst von Jerusalem*, 37.

6 Cf. A. Renoux, *Le codex arménien Jérusalem 121. II. Edition comparée du texte et de deux autres manuscrits. Introduction, textes, traduction et notes* (= PO 36/2 Nr. 168, Turnhout 1971), 210; idem, »Le iadgari géorgien et le šaraknoc arménien«, *REA* 24 (1993), 89-112, hier: 109.

7 Cf. Winkler, »Das theologische Formelgut über den Schöpfer«, 118.

So betont der armenische Name die Komponente der Lesungen und der georgische die ältesten gesanglichen Einschübe zu den Psalmen wie auch biblischen Cantica, mit denen im armenischen Lektionar einige Lesungen ausklingen.

Um diesen Zusammenhang zwischen den Troparien und Lesungen ist sehr gerungen worden,⁸ wobei keine weiterführende Diskussion bei Schneider vorliegt. Was den georgischen und armenischen Begriff »Gedächtnis« betrifft, so hat es den Anschein, daß nicht so sehr die Einheit von Lesungen, Psalmen und Cantica mit den Troparien für diese übereinstimmende Bezeichnung im Georgischen und Armenischen ausschlaggebend war (wie ich aufgrund des damaligen Diskussionsstandes noch annahm) als die Tatsache, daß mit der Auswahl der Lesungen und dem Inhalt der Troparien *das jeweilige Fest thematisiert* wird, mit dem Fest also das »Gedächtnis« (georg.: *Iadgari*, arm.: *Yišatakaran*) der Geburt Jesu in Bethlehem, oder seiner Taufe im Jordan, oder seiner Auferstehung, usw. in den Troparien und Lesungen im Zentrum steht.

Parallelen und Übereinstimmungen zwischen georgischem und armenischem Befund beschränken sich jedoch keineswegs auf den Begriff »Gedächtnis«, sondern umfassen auch noch andere Gemeinsamkeiten. Hier interessiert zunächst einmal der georgische Hinweis »zum Mittag« (საშხარო) im *Georgischen Lektionar* und *Iadgari*, siehe dazu საშხარო (»Mittag«, »Mittagsmahl«), dem auf armenischer Seite der bei Siwnec'i bezeugte Hinweis auf die »Mittagszeit« (ճաշատա՛մ) entspricht, das heißt näherhin: die sog. »Dritte Stunde« mit ճաշատա՛մ (Čašažam = »Mittagszeit«, »Mittagsmahl«), wie auch das *antiphonale* georgische Troparion zum Einzug, *Ohitay* genannt, mit dem armenischen *antiphonalen* Einzugs-Psaln 92 bei Siwnec'i⁹ zu vergleichen ist, oder das georgische Troparion სო՛մոցոսօ

- 8 Siehe dazu die Beiträge in chronologischer Reihenfolge: G. Winkler, »The Armenian Night Office II: The Unit of Psalmody, Canticles, and Hymns«, *REA* 27 (1983), 471-551; Ch. Renoux, »À propos de G. Winkler, «The Armenian Night Office II», *REA* 18 (1984), 593-598 (der dabei die Ansicht vertrat, daß die biblischen Cantica nicht gesungen wurden, sondern Teil der Lesungen waren); meine Antwort darauf: »Nochmals das armenische Nachtoffizium und weitere Anmerkungen zum Myrophorenoffizium«, *REA* 21 (1988-1989), 501-519; *eadem*, »Ungelöste Fragen im Zusammenhang mit den liturgischen Gebräuchen Jerusalems«, *Handes Amsorya* (1987), 303-315; und das Einschwenken Ch. Renoux' auf den bisherigen Konsens, daß die bibl. Cantica von Anfang an gesungen wurden und sich bereits sehr früh die nicht-biblischen Refrains dazu entwickelt haben: »Le iadgari géorgien et le šaraknoc^c arménien«, 89-112; *idem*, *Les Hymnes de la Resurrection*, 72: »les neuf cantiques bibliques ... intégralement chantés à cette époque, subissent l'intrusion de compositions poétiques ...«; mit Anm. 3: »On le voit dans la version arménienne du *Lectionnaire de Jérusalem* pour le cantique Daniel, déjà accompagnés d'antiphones (cf. *PO* 36, 2, p. 212-215 et 304-307).« Nach Leeb, *Die Gesänge im Gemeindegottesdienst von Jerusalem*, 63, ist zu bedenken, daß der Psalmvortrag bei den Lesungen in mehreren liturgischen Quellen wie eine Lesung eingeleitet wird. S. dazu jedoch die berechtigte Kritik von Renoux, *Les Hymnes de la Resurrection*, 81-82.
- 9 Daß es sich um einen *antiphonalen* Psalmvortrag handelt geht aus Siwnec'is Bemerkung hervor, daß Ps 92 »Vers für Vers« mit einer »anmutigen Antiphon (Տալարաակութիւն)« gesungen wird. Cf. armenischen Text bei Findikyan, 100-101, mit meiner Übersetzung und Kommentar in: Wink-

(*Sicmidisay*) beim Herbeibringen der Gaben von Brot und Wein präzise mit dem armenischen Troparion *սրբասացութիւն* (*Srbasac^cut^ciwn*) übereinstimmt, worauf bereits in früheren Beiträgen aufmerksam gemacht wurde.¹⁰ Hier möchte ich auf einige Fragen eingehen, die vordem noch nicht abschließend geklärt worden sind.

Das Problem der »Dritten Stunde« in Siwne^c's Kommentar¹¹

Beim Prolog (*յառաջաբանութիւն*) wird uns in der langen Version¹² mitgeteilt, daß jeder Stunde ein eigener Traktat (*ճառ*) gewidmet ist:

- Der 1. Traktat (2-5) befaßt sich hauptsächlich mit dem Nacht-Offizium (Findikyan, pp. 83/119);
- der 2. Traktat (9) gilt dem Offizium zum Sonnenaufgang (pp. 84/120);
- der 3. Traktat (7) handelt von der »Dritten Stunde« (pp. 84/120);
- der 4. Traktat ist der sog. »Stunde des Mittags« (*Հասարակաւրեայն*, pp. 84-85/120-121) gewidmet.

Bei dieser »Stunde des Mittags« werden die Kreuzigung und das Begräbnis (*հղանելով ի հող*) erwähnt. Sieht man daraufhin die nähere Erläuterung dieser Stunden durch, so fällt beim Nacht-Offizium der fehlende Hinweis auf die »erste Stunde« auf. Dieser Hinweis findet sich nur in der kurzen Version bei V,1 (pp. 182/209): »*die erste Stunde des großen Tages*«. Bei den Erörterungen zum Offizium »beim Sonnenaufgang« wird in der langen Textgestalt (V, 1, pp. 96/138) präzisiert, daß es sich um die »zweite Stunde« handelt. Die Angaben zur »Dritten« und »Vierten Stunde« sind genauer darzulegen.

Das Kap. VI, 1-4 gilt der »Dritten Stunde«.¹³ Diese Stunde wird in erster Linie mit der *Kreuzigung* assoziiert, so in Abschnitt 2-4. Erwähnt werden jedoch auch noch:

- das Kommen des Heiligen Geistes über die Apostel in Feuerzungen (VI, 4)¹⁴
- die Ankunft des »eingeborenen Wortes«, das den Geschöpfen »scheint (*ծաղէ*)«.

Das Verb *ծաղէ* (»er / es scheint«) wird m. E. erst über die Verwendung von *ծաղումն* (»Lichtaufgang«) beim Zitat von Hebr 1,3 in der armenischen *Basiliius-Anaphora* (**arm Bas I**) verständlich: Hier handelt es sich um das Zitat von Hebr 1,3 mit der nur in **arm Bas I** bezeugten Doppelung von *լոյս* (so Hebr 1,3) und

ler, »Findikyan's Study«, 390-392, 399; s. zudem Winkler, »Über die Bedeutung einiger liturgischer Begriffe«, 144 Anm. 37.

10 Cf. Winkler, »Über die Bedeutung einiger liturgischer Begriffe«, 150-154; *eadem*, *Das Sanctus*, 195-248 (= Untersuchung des georgischen Troparion (*Sicmidisay*) und des armenischen Troparion (*Srbasacut^ciwn*) beim Transfer der Gaben von Brot und Wein).

11 S. dazu nun meinen weiteren Beitrag: »Nochmals die 'Dritte Stunde' und die 'Heiligen Mysterien' in syrischen und armenischen Quellen«, *OCP* 73 (2007), 207-222.

12 Zur langen und kurzen Textgestalt von Siwne^c's Kommentar ist die vorzügliche Untersuchung Findikyans zu konsultieren (wie Anm. 2). Zum »Prolog« cf. *ibid.*, 83/119.

13 Cf. Findikyan, 97-98/139-140.

14 Damit läßt sich die Fusion unterschiedlicher patristischer Traditionsstränge bei der Interpretation des Offiziums ablesen. Das Erscheinen der Feuerzungen über den Aposteln wurde von Apg 2,3 angeregt.

ծագումն bei der Aussage über den Sohn als »Licht (լոյս)« und »Lichtaufgang (ծագումն)« des Vaters, wobei ծագումն sichtlich mit der syrischen Überlieferung übereinstimmt.¹⁵

In Kap. VII,1 wird die »Dritte Stunde« als der »große Tag der Auferstehung« beschrieben.¹⁶ Dabei werden nähere Angaben zum Inhalt dieser »Dritten Stunde« gemacht, aus denen sich folgender rituelle Ablauf ablesen läßt:

Eingangs-Psaln 92

Trishagion

Lesungen

Credo

das »Heilige Geheimnis, das Stunde des Mahls (*Čašazam*) genannt wird« (= Eucharistie).

Der Inhalt dieser »Dritten Stunde« wird dann in Kap. VII, 5-9 näher aufgefächert. Dabei ergeben sich wichtige Angaben über den strukturellen Ablauf und den Inhalt dieser sog. »Dritten Stunde«, worauf an anderer Stelle bereits genauer eingegangen wurde.¹⁷

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß die »Dritte Stunde« vor allem anhand von zwei Themen interpretiert wird:¹⁸ erstens anhand der Kreuzigung (cf. Mk 15,25: »Es war die *dritte Stunde*, als sie ihn kreuzigten«),¹⁹ zweitens handelt es sich hier um »den großen Tag der Auferstehung«.²⁰

Nun wird in VIII,1 von einer »Vierten Stunde« gesprochen, die als »sogenannte [Stunde] *des Mittags* (Հասարակարեայն)« bezeichnet wird, wobei jedoch keinerlei näheren Angaben über diese Stunde gemacht werden.²¹ Es wird lediglich auf die *Liturgie der Engel* angespielt, die auch in der *dritten* Stunde erwähnt wird. Das heißt wohl, daß es sich bei dieser »vierten« Stunde »des Mittags (Հասարակարեայն)« um eine künstliche Angabe handeln dürfte, denn sie steht inhaltlich dem bei der *dritten* Stunde angeführten *Čašazam* („Mittagszeit«, »Mittagsmahl«) sehr nahe: Bei der »vierten Stunde des Mittags (Հասարակարեայն)« ist wie in der »dritten Stunde« mit *Čašazam* („Mittagszeit«, »Mittagsmahl«) von der *Liturgie der Engel* die Rede (cf. VII,13).

Ganz allgemein ist meines Erachtens dem Hinweis darauf, daß es sich um die »erste«, »zweite«, »dritte« oder »vierte Stunde« handelt, kein übermäßiges Ge-

15 Cf. G. Winkler, *Die Basilius-Anaphora. Edition der beiden armenischen Redaktionen und der relevanten Fragmente, Übersetzung und Zusammenschau aller Versionen im Licht der orientalischen Überlieferungen* (*Anaphorae Orientales 2. Anaphorae Armeniacae 2*, Rom 2005), 610-612.

16 Cf. Findikyan, 98/140-141.

17 Cf. Winkler, »Findikyan's Study«, 399; *eadem*, »Nochmals die 'Dritte Stunde' ...«, 207-222.

18 Die Nebenthemen sind: (1) das Erscheinen des Heiligen Geistes über den Aposteln in Feuerzungen (cf. Apg 2,3); (2) der Hinweis auf den Logos, der mit seiner Ankunft den Geschöpfen »scheint«.

19 In der kurzen Version wird in VI,1 (pp. 183/210) ausdrücklich auf das Markus-Evangelium verwiesen: »Es war die dritte Stunde und man hob (Հանին) ihn aufs Kreuz.«

20 Die kurze Version spricht dabei in V,1 (pp. 182/209) von »der ersten Stunde *des großen Tages*«.

21 Die kurze Version kennt keine *vierte* Stunde.

wicht beizumessen, denn in Wirklichkeit sind diese armenischen Angaben letztlich auf die Gebräuche Jerusalems zurückzuführen, die sich auf die liturgischen Gebräuche des Kaukasus ausgewirkt haben. Dabei gliedert sich der Jerusalemer Gottesdienst nach dem *Iadgari* und dem *Georgischen Lektionar* in: (1) das Kathedraloffizium des Abends, mit dem der liturgische Tag einsetzt, an das sich (2) eine abendliche *Eucharistia* anschließt (die als յանձն յամօն Վորջօնօ [Kanon*is cirvisay*] bezeichnet wird), (3) gefolgt von der Kathedralvigil mit den Lesungen sowie dem Kanon der 9 Oden und (4) dem eigentlichen Kathedraloffizium des Morgens, (5) eine Eucharistiefeier am Tag des Festes, die im *Iadgari* und im *Georgischen Lektionar* als *Samhrad* («zum Mittag», «Mittagsmahl») bezeichnet wird und im armenischen Kommentar des Siwneč'i als *Čašazam* („Mittagszeit«, «Mittagsmahl»), wobei im georgischen *Samhrad* wie im armenischen *Čašazam* ein antiphonaler Eingangs-Gesang bezeugt ist (georg.: *Ohitay* genannt) und zudem ein auf Is 6,3 gründendes Troparion beim Herbeibringen von Brot und Wein belegt ist, in den georgischen Quellen եօՎժօղօնօ (*Sicmidisay*) genannt, dem auf armenischer Seite das Troparion սրբասացութիւն (*Srbasac^{ut}iwn*) gegenübersteht.²²

Dabei lohnt es sich, das aus dem Symbolum hervorgegangenen Formelgut in den georgischen Troparien näher zu untersuchen.²³ Diesmal möchte ich mich auf einige christologische Formeln beschränken, die in den georgischen Troparien und in den armenischen Quellen augenfällige Gemeinsamkeiten zeigen. Bei den armenischen Quellen handelt es sich vorrangig um die Oratio post Sanctus und die Anamnese der *Basiliius-Anaphora*, die beide sehr stark vom Symbolum geprägt wurden. Folgende Formeln sind dabei von größerem Interesse:

1. Die aus Gal 4,4 bzw. aus der antiochenischen Synode von 341 und Bar 3,38 hervorgegangene Einleitung zu den Aussagen über die Inkarnation im *Iadgari* und in der *Basiliius-Anaphora*;
2. Die von Phil 2,7 inspirierte Formel der Inkarnationsaussage, einschließlich der damit zusammenhängenden Betonung des »Leibes« in den armenischen und georgischen Quellen;
3. Die Formel über den an das Kreuz »Genagelten«;
4. Das im syrischen Symbolum beheimatete Hinabsteigen in die Hölle und seine Ausstrahlung auf die Formulierungen im *Iadgari* und in der (armenischen) *Basiliius-Anaphora*;
5. Die der antiochenischen Synode von 341 entlehnten Formeln der Auferstehung;

22 Cf. Winkler, »Findikyan's Study«, 399-400; *eadem*, »Über die Bedeutung einiger liturgischer Begriffe«, 133-143; *eadem*, *Das Sanctus*, 195-248.

23 Eine erste Zusammenstellung habe ich in meinem Aufsatz: »Das theologische Formelgut«, 117-177, vorgelegt.

6. Die auf Is 6,2 und Ez 1,24 zurückgehenden *Targumim* im *Iadgari* und der *Basiliius-Anaphora*.

1. Gal 4,4 und die Formel der antiochenischen Synode von 341
als Einleitung zu den Aussagen über die Inkarnation

Die Oratio post Sanctus der *Basiliius-Anaphora*, die in einem engeren Zusammenhang mit dem Formelgut der Synode von Antiochien 341 steht,²⁴ hat Gal 4,4 als Überleitung zu den Angaben über die Inkarnation adaptiert.²⁵ Gal 4,4 lautet: ὅτε δὲ ἦλθεν τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ (nach Zohrapean: *սկ իբրեւ եկն լրումն ժամանակին, առաքեաց աստուած զորդին իւր*). Der erste Teil von Gal 4,4 (= 4a) taucht in folgender Textgestalt in den armenischen Versionen der *Basiliius-Anaphora* auf:

arm Bas I Frag + arm Bas I:²⁶

իսկ իբրեւ եկն լատարած ժամանակիս (ժամանակաց = arm Bas I Frag) ...

Als jedoch die *Vollendung* der Zeit[en] kam ...

arm Bas II:²⁷

իսկ իբրեւ եկն լրումն ժամանակաց ...

Als jedoch die *Fülle* der Zeiten kam ...

Das heißt, **arm Bas II** folgt mit *լրումն* („Fülle“) genauer dem armenischen Text von Gal 4,4 als die frühere armenische Textgestalt der Anaphora.

Bedeutungsvoll ist die Tatsache, daß dieser (oder ein ähnlicher) Wortlaut in den frühesten antiochenischen Formeln (und mit Abweichungen dazu) auch im ältesten armenischen Formelgut *als Überleitung* zur eigentlichen Schilderung der Inkarnation nachweisbar ist:

Im Bekenntnis der Synode zu Antiochien 341, dabei in allen Formeln (I-IV), dann auch noch in den *Constitutiones Apostolorum (Const Ap)*, ist von der Inkarnation ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν die Rede.²⁸ Das heißt, der armenische Traditionsstrang von **Bas** zeigt – wie so oft – eine Nähe zu antiochenischem Formelgut von 341.

Damit verwandt sind folgende frühe armenische Bekenntnisse:

24 S. dazu die Zusammenstellung der relevanten antiochenischen Formeln in Winkler, *Basiliius-Anaphora*, 866-870.

25 Ich folge hier meinem Überblick in: *Basiliius-Anaphora*, 631-633.

26 Cf. Winkler, *Basiliius-Anaphora*, 74/75, 156/157 Z. 27-28, 832.

27 *Ibid.*, 226/227 Z. 27-28, 832.

28 Cf. A. Hahn, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln in der alten Kirche. Dritte vielfach veränderte und vermehrte Auflage von G. L. Hahn mit einem Anhang von A. Harnack* (Breslau 1887, photomechanischer Nachdruck Hildesheim 1962), 183 (§ 153 = I. Formel), 185 (§ 154 = II), 186 (§ 155 = III), 187 (§ 156 = IV), sowie 140 (§ 129 = **Const Ap**). Diese antiochenische Formel von 341 wird in der Synode von Antiochien 345 beibehalten, ebenso auf der Synode von Sirmium 351 (I. Formel); cf. Hahn, 192 (§ 159), 196 (§ 160).

– Credo 2 der *Buzandaran Patmut'iwnk'* (55):²⁹

ի վաղջան ժամանակաց («am Ende der Zeiten»)

– Brief des Eznik (8):³⁰

ի վախճան ժամանակաց («am Ende der Zeiten»)

– in den Märtyrerakten des *Lazar P'arpec'i* (10):³¹

ի վախճան աւուրցն («am Ende der Tage»).

Davon weicht die ägyptische Textgestalt der *Basiliius-Anaphora* etwas ab, wenn es dort z. B. nach **äg gr Bas** heißt:³²

καὶ ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων ἐπέφανεξ ἡμῖν.

Dieses Formelgut, ganz gleich in welcher Spielart, liegt in der Oratio post Sanctus der *Jakobus-Anaphora* nicht vor, mit einer Ausnahme, weshalb alle Versionen zusammengestellt werden sollen:

gr Jak	Mercier, 200 [86]: ³³	–
georg Jak I	Tarchnišvili, 13/10 (20): ³⁴	<i>ubi venit plenitudo temporis saeculorum</i>
georg Jak II	Tarchnišvili, 48/36 (37): ³⁵	–
syr Jak I	Heiming, 144/145: ³⁶	–
syr Jak II	Raes, 194/195: ³⁷	–
arm Jak	Catergian-Dashian, 440: ³⁸	–

Das heißt, dieses Formelgut hat in der *Jakobus-Anaphora* nicht wirklich Wurzel gefaßt, sehr wohl jedoch in den georgischen Troparien. Dabei verwenden diese Troparien von Epiphanie ճԵԼՅՆՏՐՅԼՈ (cf. τὸ τέλος)³⁹ Zugleich wird damit τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου von Gal 4,4 übersetzt: ճԵԼՅՆՏՐՅԼՈ շՅԹՈՏԾ, was in den georgischen Troparien von Epiphanie jedoch in folgender Form wiederkehrt:

29 Cf. G. Winkler, *Über die Entwicklungsgeschichte des armenischen Symbolums. Ein Vergleich mit dem syrischen und griechischen Formelgut unter Einbezug der relevanten georgischen und äthiopischen Quellen* (OCA 262, Rom 2000), 76 (55).

30 *Ibid.*, 122 (8).

31 *Ibid.*, 60/61.

32 Cf. Winkler, *Basiliius-Anaphora*, 631, 633.

33 Cf. B.-Ch. Mercier, *La liturgie de Saint Jaques. Edition critique du texte grec avec traduction latine* (*Patrologia Orientalis* 26, Paris 1946), 200 [86].

34 Cf. M. Tarchnišvili, *Liturgiae Ibericae Antiquiores* (CSCO 122-123, script. iber. 1/1 Löwen 1950), 13 (= *textus*) / 10 (= *versio*), dabei Abschnitt 20.

35 *Ibid.*, 48/36 (Abschnitt 37).

36 Cf. O. Heiming, »Anaphora Syriaca Sancti Iacobi Fratris Domini«, in: *Anaphorae Syriacae* II/2 (Rom 1953), 105-177, hier: 144/145.

37 Cf. A. Raes, »Anaphora Syriaca Minor Sancti Iacobi Fratris Domini«, in: *Anaphorae Syriacae* II/2 (Rom 1953), 181-209, hier: 194/195.

38 Cf. Catergian – Dashian = Y. Gat'ŗcean, *Srbazan pataragamatoyc'k' Hayoc'. t'argmanut'iwnk' pataragac' yunac', asorwoc' ew latinac'woc' handerj k'nnut'eambk', naxagiteleok' ew canot'ut'eambk'* [Catergian, *Die Liturgien bei den Armeniern. Fünfzehn Texte und Untersuchungen*, herausgegeben von P. J. Dashian] (Wien 1897), 440.

39 Cf. J. Molitor, *Glossarium Ibericum in quattuor Evangelia et Actus Apostolorum antiquioris versionis, etiam textus Chanmeti et Haemeti complectens* (CSCO 228, subs. 20, Löwen 1962), 18.

Epiphanie**Kanon der 9 Oden**– zu Hab 3,2 ff (*Iadgari*, 46):⁴⁰და აღსასრულსა ჟამთასა ...
und bei der Vollendung der Zeiten ...– zum Magnificat (*Iadgari*, 53):⁴¹რომელი აღსასრულსა ჟამთასა ...
der Du bei der Vollendung der Zeiten ...

Die relevanten georgischen Troparien *der Auferstehung* mit Gal 4,4 (bzw. der Formel von Antiochien 341) gebe ich nach Renoux' Übersetzung des *Cod. Sinai georg 18 an*,⁴² da mir dieser Zeuge nicht zugänglich war:

Auferstehung

Ton 1

Vesper

zu Ps 140 (Renoux, 100 Nr. 5)

Kanon der 9 Oden

zu Dan 3, 57 ff (Renoux, 159 Nr. 2)

Ton 3

Kanon der 9 Oden

zum Magnificat (Renoux, 199 Nr. 2)

Ton 4

Kanon der 9 Oden

zu Jon 2,3ff (Renoux, 228 Nr. 2)

Ton 1 (Plagial)

Kanon der 9 Oden

zum Magnificat (Renoux, 276 Nr. 8)

Das heißt, diese georgischen Troparien scheinen eine Nähe mit dem oben zitierten armenischen Fragment der *Basilius-Anaphora (arm Bas I Frag)* und den Formeln der antiochenischen Synode von 341 zu zeigen.

2. Das Zitat von Bar 3, 38 als Überleitung zur Inkarnations-Formel im *Iadgari* und in anderen orientalischen Quellen

Dieses Schriftzitat kommt im *Iadgari* primär im Kontext der Inkarnationsaussagen bei der Weihnachts-Vigil vor, so im 3. *Dasadebeli*,⁴³ zudem ist es in mehreren Troparien der Auferstehung bezeugt, so z. B.:

40 Cf. Schneider, 116.

41 *Ibid.*, 124.42 Cf. Renoux, *Les Hymnes de la Resurrection*.43 Cf. *Iadgari*, 13; Leeb, *Die Gesänge im Gemeindegottesdienst von Jerusalem*, 214 (3); Schneider, 79-80.

- bei Ps 140 der Vesper (2. Troparion)⁴⁴
- mehrmals im Kanon der 9 Oden der Vigil⁴⁵
- in der Eucharistie, hier beim *Heltabanisay*.⁴⁶

In weiteren frühen georgischen Quellen kommt Bar 3,38 vor allem bei der Übernahme des Formelguts aus den Glaubensbekenntnissen vor; dabei wird das Schriftzitat ebenso für die Inkarnation verwendet, so z. B. im Symbol-Fragment 3 (5) im *K^cart^clis C^chovreba*.⁴⁷

Zieht man dazu die armenischen Zeugen mit heran, so ist festzustellen, daß Bar 3,38 wiederum vorrangig in den ältesten Quellen belegt ist, so z. B. in den *Buzandaran Patmut^ciwnk^c*:

- im Credo 3 (67)⁴⁸
- im Credo des Zuit⁴⁹

Und als ein weiterer früher Kronzeuge sind gewiß die Symbolzitate, darunter Bar 3,38 in der armenischen *Basiliius-Anaphora* zu erachten, wo Bar 3,38 (mit Gal 4,4) für die Einleitung zur zentralen Inkarnationsaussagen adaptiert wurde. Dabei ist Bar 3,38 bereits im frühesten armenischen Fragment der *Basiliius-Anaphora*, das sich in den *Buzandaran Patmut^ciwnk^c* V,28 findet, nachweisbar: »... der ... als ewiger Gott auf Erden erschien [und] unter den Menschen einherwandelte (cf. Bar 3,38).⁵⁰ Dieses Zitat bildet die Kernaussage bei der Überleitung zur Inkarnation in der Oratio post Sanctus dieser Anaphora, die in allen Versionen der *Basiliius-Anaphora* vom Symbolum geprägt ist.⁵¹

In der ägyptischen Überlieferung dieser Anaphora liegt das Zitat von Bar 3,38 in so verkürzter Form vor, daß dieses Zitat überhaupt erst über den Vergleich mit der armenischen Version erschlossen werden kann, was ein Vergleich mit der armenischen Textgestalt nahelegte.⁵² Bei allen ägyptischen Versionen der *Basiliius-Anaphora* (äg gr **Bas**, boh **Bas**, äth **Bas**) ist das Schriftzitat mit der Kurzformel von ἐπέφανες ἡμῖν bezeugt.⁵³

44 Cf. Renoux, *Les Hymnes de la Resurrection*, 251 (2).

45 *Ibid.*, 126 (3), 197 (5), 226 (7), 259 (2), 277 (15).

46 *Ibid.*, 209.

47 Cf. Winkler, *Entwicklungsgeschichte*, 276 (5), 469; *eadem*, *Basiliius-Anaphora*, 635, 637.

48 Cf. Winkler, *Entwicklungsgeschichte*, 77 (67), 469; *eadem*, *Basiliius-Anaphora*, 635, 637.

49 Cf. Winkler, *Entwicklungsgeschichte*, 81 (11-12), 469; *eadem*, *Basiliius-Anaphora*, 635, 637.

50 Cf. Winkler, *Entwicklungsgeschichte*, 85/87 (18-19), 469; und vor allem meine *Basiliius-Anaphora*, 74/75 (33); zu den weiteren armenischen Fragmenten cf. *ibid.*, 108.

51 Cf. Winkler, *Basiliius-Anaphora*, 156/157 (33) = **arm Bas I**; 226/227 (33); Kommentar: 631, 633, 635-644; *eadem*, »Zur Erforschung orientalischer Anaphoren in liturgievergleichender Sicht II: Das Formelgut der Oratio post Sanctus und Anamnese sowie Interzessionen und die Taufbekenntnisse«, in: R. F. Taft – G. Winkler (Hrsg.), *Acts of the International Congress Comparative Liturgy Fifty Years after Anton Baumstark (1872-1948)*, Rome, 25-29 September 1998 (OCA 265, Rom 2001), 403-497, hier: 416-435, 446-455.

52 S. dazu auch die gekürzte Formel: »er erschien (im Leib)« und damit verwandte Formen im *Iadgari*, so z. B.: *Iadgari*, 18 (Schneider, 87: »Beim Verherrlicht«), 39 (Schneider, 109 »Andere«) bzw. »auf Erden erschien«: so z. B.: *Iadgari*, 68 (Schneider, 144: »Beim Es wurde stark«), usw.

53 Cf. Winkler, *Basiliius-Anaphora*, 633-635.

Daß der Sachverhalt noch etwas komplizierter ist, zeigt zudem die Tatsache, daß Bar 3,38 auch in der Oratio post Sanctus der *Jakobus-Anaphora* vorkommt, wo dieses Schriftzitat ebenso bei der Aussage über die Inkarnation verwendet wird, dabei in folgenden Versionen:

- gr Jak⁵⁴
- arm Jak⁵⁵
- georg Jak I: hier jedoch im Kontext der Taufe Jesu!⁵⁶
- georg Jak II (hier wie üblich bei der Inkarnation)⁵⁷
- syr Jak I⁵⁸ (nicht jedoch in syr Jak II⁵⁹)

Nun ist allseits bekannt, daß die Oratio post Sanctus der *Jakobus-Anaphora* Überschneidungen mit der Oratio post Sanctus der *Basilius-Anaphora* zeigt, wobei bislang davon ausgegangen wurde, daß dem Text der *Basilius-Anaphora* die Priorität zukommt und die *Jakobus-Anaphora* an dieser Stelle von der *Basilius-Anaphora* beeinflusst wurde.

Woher letztlich die Einfügung von Bar 3,38 im *Iadgari* beim *Dasadebeli* im Zusammenhang mit den Lesungen der Weihnachts-Vigil stammt, läßt sich möglicherweise erst über einen Textvergleich mit den relevanten Passagen in der Oratio post Sanctus der *Basilius-Anaphora* und der *Jakobus-Anaphora* erschließen:

<i>Dasadebeli</i> der Weihnachts-Vigil <i>Iadgari</i> , 13: ⁶⁰	arm Bas I	gr Jak
	Winkler 156/157 (32-33):	Mercier, 200 [86]:
	32 ... sondern als ewiger Gott	–
Der auf Erden erschien	33 auf Erden er schien	–
und unter den Menschen	und unter den Menschen	συναναστραφεῖς
einherwandelte (Bar 3,38),	einherwandelte (Bar 3,38).	τε τοῖς ἀνθρώποις (Bar 3,38)
dieser ist Gott von Gott,		
Licht vom Licht.		

Noch deutlicher werden die Parallelen, wenn man das *Sicmidisay* der abendlichen Eucharistia von Epiphanie in der Textgestalt des *Georgischen Lektionars* Nr. 91⁶¹ als Vergleich mitheranzt:

54 Cf. Mercier, *La liturgie de Saint Jaques*, 200 [86]: σύναναστραφεῖς τε τοῖς ἀνθρώποις.

55 Cf. Catergian – Dashian, 440.

56 Cf. Tarchnišvili, *Liturgiae Ibericae*, 13 (= *textus*) / 10 (= *versio*), dabei Abschnitt 20. Zu den äthiopischen Anaphoren, die Bar 3,38 ebenfalls bei der Taufe Jesu eingesetzt haben cf. Winkler, *Basilius-Anaphora*, 638.

57 Cf. Tarchnišvili, *Liturgiae Ibericae*, 48/36 (37).

58 Cf. Heiming, »Anaphora Syriaca Sancti Iacobi Fratris Domini«, 144/145.

59 Cf. Raes, »Anaphora Syriaca Minor Sancti Iacobi Fratris Domini«, 194/195.

60 Deutsche Übersetzung bei Leeb, *Die Gesänge im Gemeindegottesdienst von Jerusalem*, 214 (3); Schneider, 80.

Sicmidisay der EucharistiaLeeb, 123; Winkler, *Das Sanctus*, 208:

Mit ihnen, Barmherziger,
verkünden wir Dein Lob,
indem wir sagen:

Der Du *als Gott*
erschienen bist (cf. Bar 3,38).

arm Bas I(cf. *supra*):

sondern *alsewiger Gott*
erschien
und unter den Menschen
einherwandelte (Bar 3,38).

Zweifelsohne steht der georgische Text des oben zitierten *Dasadebeli* und der ebenso zitierte Auszug aus dem *Sicmidisay* der armenischen Textgestalt von **arm Bas I** wesentlich näher als der Aussage in der **Jak**, *ganz gleich welcher Version*. Zudem gibt die unsichere Bezeugung von Bar 3,38 (in **syr Jak II** fehlt das Schriftzitat) bzw. die unterschiedliche Einbettung (in **syr Jak I** steht das Zitat im Kontext der Taufe Jesu) zu denken.

Damit wäre vielleicht die Vermutung berechtigt, hinter dem Schriftzitat von Bar 3,38 bei den georgischen und armenischen *Aussagen über die Inkarnation* eine gemeinsame Überlieferung zu sehen, die vom Symbolum geprägt wurde, wobei der georgische Text offensichtlich mit der Oratio post Sanctus der *Basilius-Anaphora* engere Berührungen zeigt.⁶²

Wir sollten bei den Inkarnationsaussagen im *Iadgari* noch etwas verweilen, denn hier lassen sich weitere Verbindungen mit armenischen Überlieferungssträngen und ihrem syrischen Hintergrund nachweisen.

3. Die von Phil 2,7 inspirierte Inkarnations-Formel vom »Anziehen einer Knechts-Gestalt« und der Betonung »im Leib« in den georgischen und armenischen Quellen

Die Formulierung bei der Inkarnation: »er zog die Gestalt eines Knechtes an« entspricht Phil 2,7: $\mu\omicron\rho\phi\eta\nu$ δούλου λαβών, wobei jedoch zu beachten ist, daß die

61 Cf. Tarchnišvili, *Le Grand Lectionnaire*, 16 Nr. 91 (= *textus*) / 20 Nr. 91 (= *versio*), dabei nur Incipit-Angabe, bei Leeb (*Die Gesänge im Gemeindegottesdienst von Jerusalem*, 123) Übersetzung des gesamten Textes, dem ich hier folge. S. zudem Winkler, *Das Sanctus*, 208.

62 Wenn z. B. Bar 3,38 ebenso in der Weihnachtspredigt des Proklus von Konstantinopel vorkommt und sich offensichtlich ganz generell größerer Beliebtheit bei den Vätern erfreute, so bleibt dennoch die Notwendigkeit bestehen, daß der georgische Befund im Kontext der benachbarten armenischen Quellen zu untersuchen ist. Außerdem wissen wir, daß die *Basilius-Anaphora* in Byzanz (aber auch in Armenien!) bis in das Mittelalter das eucharistische Hauptformular gewesen ist. Zu Proklus cf. Schneider, 186-187, der hier auf den Beitrag von H. Vogt zurückverweist; cf. H. Vogt, »Das Glaubensbekenntnis des Johannes Chrysostomus? Versuch einer „Symbolstudie“ mit einem Exkurs zu Baruch 3,38 bei den Vätern«, *Zeitschrift für Antikes Christentum* 3 (1999), 64-86.

Metapher vom »Anziehen« nur in der frühen syrischen Tradition normativ gewesen ist und dann auch die armenische (und georgische) Überlieferung beeinflusst hat.⁶³ Sieht man daraufhin die frühen eucharistischen Formulare durch, so ist festzustellen, daß diese Formulierung überhaupt nur in der ersten armenischen Textgestalt der *Basiliius-Anaphora* (**arm Bas I**) vorkommt! Bereits **arm Bas II** folgt genauer dem griechischen Text von Phil 2,7.⁶⁴ Zugleich ist zu notieren, daß den Versionen der *Jakobus-Anaphora* diese Formulierung bei der Inkarnation unbekannt ist.⁶⁵ Hier ist die armenische Fassung der *Basiliius-Anaphora*:

arm Bas I	arm Bas II
Winkler, 156/157 (35):	Winkler, 226/227 (35):
die Gestalt eines Knechts	als er die Gestalt eines Knechts
<i>anzog ...</i>	<i>annahm ...</i>

Diese Formulierung vom »Anziehen einer Knechts-Gestalt«, wie sie für **arm Bas I** bei den Aussagen für die Inkarnation belegt ist, kommt interessanterweise ebenso im *Iadgari* beim Epiphaniestag vor, wobei man sich im klaren sein sollte, daß das Epiphaniestag neben dem Leitmotiv der Taufe auch die Thematik der Inkarnation umfassen konnte⁶⁶ und kann, wie z. B. im heutigen armenischen Ritus. Hier nun einige Auszüge aus dem *Iadgari*, aus denen ersichtlich wird, daß die Formel vom »Anziehen einer Knechts-Gestalt« auch im *Iadgari* außerordentlich gut bezeugt ist.⁶⁷

Epiphanie

zu Ps 140 [= Vesper] (Andere)

Iadgari, 39:⁶⁸

... weil der König des Alls⁶⁹

mit dem Anziehen der Knechts-Gestalt⁷⁰ ...

63 Cf. A. de Halleux, »Le symbole des évêques perses au synode de Séleucie- Ctésiphone (410)«, in: G. Wiessner (Hrsg.), *Erkenntnisse und Meinungen II (Göttinger Orientforschungen I/17, Wiesbaden 1978)*, 161-190; S. P. Brock, »Clothing Metaphors as a Means of Theological Expression in Syriac Tradition«, in: M. Schmidt – C. F. Geyer (Hrsg.), *Typus, Symbol, Allegorie bei den östlichen Kirchenvätern und ihre Parallelen im Mittelalter (Eichstätter Beiträge 4, Regensburg 1982)*, 11-38; Winkler, *Entwicklungsgeschichte*, 428-447; *eadem*, »Das theologische Formelgut«, 117-177; *eadem*, *Basiliius-Anaphora*, 645-669, insbes. 653-663.

64 Cf. Winkler, *Basiliius-Anaphora*, 156/157 (= **arm Bas I**), 226/227 (= **arm Bas II**).

65 Stellvertretend für die *Jakobus-Anaphora* sei hier auf die griechische Textgestalt verwiesen: cf. Mercier, 200 [86].

66 Cf. G. Winkler, »Die Licht-Erscheinung bei der Taufe Jesu und der Ursprung des Epiphaniestages. Eine Untersuchung griechischer, syrischer, armenischer und lateinischer Quellen«, *OrChr* 78 (1994), 177-229.

67 Schneider hat dabei ganz allgemein nicht immer darauf geachtet, das belegte Formelgut im *Iadgari* auch auf gleiche Weise zu übersetzen.

68 Cf. Schneider, 109; Kommentar: Winkler, »Das theologische Formelgut«, 151-154, hier: 151.

69 Siehe zudem die Formel: »Schöpfer / Herr des Alls«; z. B. im *Iadgari*, 42, 44, 47; Schneider, 112, 113, 117; zum Kommentar cf. Winkler, »Das theologische Formelgut«, 128-133.

70 Cf. Winkler, »Das theologische Formelgut«, 144-158, dabei insbes. 151-154.

Einzug nach der Wasserweihe*Iadgari*, 41.⁷¹

Entsprechend jener Stimme, die in der Wüste rief ...
kamst Du ...,
zogst die Gestalt der Knechtschaft an ...

zu Deut 32, 1 ff (= Kanon der 9 Oden)*Iadgari*, 44.⁷²

Verherrlichung [sei] Dir ...
der Du Dich erniedrigt hast ...
um mit dem Anziehen der Knechts-Gestalt
Adam zu befreien ...

Oktav von Epiphanie*Ohitay* (bei *Samhrad*)*Iadgari*, 59 [nur Incipit] / 235 [voller Text]:⁷³

... Der Du Dich selbst erniedrigt
und die Gestalt der Knechtschaft angezogen hast ...

Oktav von Epiphanie (Achter Tag)**zu Dan 3,57 ff (= Kanon der 9 Oden)***Iadgari*, 71:⁷⁴

Wie hat der anfanglose Gott
die Gestalt der Knechtschaft angezogen ...

Soweit die Übernahme von Phil 2,7 (in ihrer für Syrien typischen Ausprägung), um die Inkarnation zum Ausdruck zu bringen, wie sie bei den Anaphoren allein für die erste armenische Übersetzung der *Basiliius-Anaphora* (**arm Bas I**) charakteristisch ist und interessanterweise ebenso bei den Aussagen zur Inkarnation im *Iadgari* anzutreffen ist. Die ursprüngliche syrische Standardformel für die Inkarnation lautet: »er zog einen Leib an« (mit den damit verwandten Formulierungen wie z. B. »er zog unsere Natur an«, usw.).⁷⁵

Hierher gehört auch noch die Betonung des »Leibes« im Kontext verwandter Aussagen. So heben z. B. **arm Bas I** (und **II**) hervor, daß Jesus die »Ähnlichkeit« unseres »Leibes« gehabt habe, was sich nicht im armenischen Fragment (**arm Bas I Frag**) oder in der **byz Bas** findet, wie die beiden Vergleiche zeigen.⁷⁶

71 Cf. Schneider, 111; Kommentar: Winkler, »Das theologische Formelgut«, 151-154.

72 Cf. Schneider, 114; Kommentar: Winkler, »Das theologische Formelgut«, 154.

73 Cf. Schneider, 131 mit Angabe des vollen Texts (im *Iadgari* nur Incipit) und Hinweis auf den *Iadgari*, 235, auf S. 132 Anm. 63; Kommentar: Winkler, *op. cit.*

74 Cf. Schneider, 147; Kommentar: Winkler, *op. cit.*

75 Cf. Brock, »Clothing Metaphors«, 11-38; Winkler, *Entwicklungsgeschichte*, 103, 385-396, 440; *eadem*, *Basiliius-Anaphora*, 657-663, 666; *eadem*, »Das theologische Formelgut«, 144-158, insbes. 151-154.

76 Cf. Winkler, *Basiliius-Anaphora*, 672-676.

arm Bas I FragWinkler, 74/75 (35-37):⁷⁷

- 35 ... die Gestalt eines Knechts
angenommen hat
- 36 und zur *Ähnlichkeit* (սմանութիւն)
unserer Hinfälligkeit wurde
[cf. Phil 2,7],
- 37 damit er uns
zu »Mit-Ähnlichen« (սմանակից)
seiner Herrlichkeit mache.

arm Bas I

Winkler, 156/157 (35-37):

- 35 ... die Gestalt eines Knechts
*angezogen hat*⁷⁸
- 36 und zur *Ähnlichkeit* (սմանութիւն)
*des Leibes*⁷⁹
unserer Hinfälligkeit wurde
[cf. Phil 2,7],
- 37 damit er uns zu
»Mit-Ähnlichen« (սմանակից)
des Leibes
seiner Herrlichkeit mache.

Der armenische Traditionsstrang hat an der Betonung des »Leibes« auch in **arm Bas II** festgehalten, was nicht für die **byz Bas** gilt:⁸⁰

arm Bas II

Winkler, 226/227 (35-37):

- 35 als er die Gestalt eines Knechts
annahm
- 36 zur *Ähnlichkeit* (սմանութիւն)
des Menschen wurde,
wurde er unserer Mühsal
des Leibes ein Leidensgefährte,
- 37 damit er uns
zu »*Ähnlichgestalteten*«
(կերպարանակիցս)
mache
nach dem *Bildnis* (պատկերի)
seines *Leibes* der Herrlichkeit.

byz BasParenti–Velkovska, 66:⁸¹

- ... μορφήν δούλου
λαβών,
σύμμορφος
γενόμενος τῷ σώματι
τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν,
- ἵνα καὶ ἡμᾶς
συμμόρφους
ποιήσῃ
τῆς εἰκόνης
τῆς δόξης αὐτοῦ.

Phil 2,7:

- ... μορφήν⁸² δούλου
λαβών,
ἐν ὁμοιώματι⁸³
ἀνθρώπων
γενόμενος ...

Der Nachdruck auf die »Ähnlichkeit *des Leibes*« bei der Inkarnationsaussage ist in syrischen und armenischen Quellen ebenso bei der Kreuzigung Jesu und seiner Höllenfahrt bezeugt. So heißt es in der vom Formelgut des Symbolums beeinflussten Oratio post Sanctus, dabei nur in der **arm Bas I**: »Er stieg hinab in die

77 Cf. Winkler, *Basiliius-Anaphora*, 74/75 (35-37); *eadem*, »Zur Erforschung orientalischer Anaphoren II«, 424 (35-37) / 428-429 (35-37).

78 Bei Phil 2,7: μορφήν δούλου λαβών (so auch *arm* Phil 2,7), im Gegensatz zu **arm Bas I**, wo anstelle von λαβών ein »angezogen hat« steht.

79 Bei Phil 2, 7: ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων (so auch *arm* Phil 2,7), im Gegensatz zu **arm Bas I**: »... zur Ähnlichkeit *des Leibes* ...«.

80 Zu den weiteren Eigentümlichkeiten bei der Adaption von Phil 2,7 in den angeführten Versionen der *Basiliius-Anaphora*, auf die hier nicht weiter eingegangen werden kann, verweise ich auf meine Untersuchung: *Basiliius-Anaphora*, 672-676.

81 Cf. S. Parenti – E. Velkovska (Hrsg.), *L'Euclologio Barberini gr. 336* (BELS 80, Rom ²2000), 66.

82 Die Pošitṭā übersetzt μορφή mit ՌՃԱՅԱ (»Ähnlichkeit«)!

83 Die Pošitṭā entspricht mit ՌՃԱՅԱ dem ἐν ὁμοιώματι.

Hölle durch den Tod am Kreuz *in seinem Leib*«,⁸⁴ was mit Ephräms *Sermo de Domino nostro* verglichen werden kann:⁸⁵ »Mit dem Leib der Jungfrau betrat er die Scheol.« Diese eigentümliche Betonung des »Leibes« findet sich ebenso im *Credo des Horologion*, dem einstigen Taufbekenntnis der Armenier, dabei im Zusammenhang mit Jesu Auffahrt in den Himmel:⁸⁶ »... der sich *mit demselben Leib* erhob in die Himmel«, oder bei der Parusie, so in einer Variante des sog. *Armeniacum*, dem heutigen armenischen Credo bei der Taufe und Eucharistie (nach *Cod. arm. San Lazzaro 1411*, fol. 23^r): »Er wird kommen *in demselben Leib*.«⁸⁷ Alle diese Formulierungen sind aus der primären Inkarnationsformel: »er zog *einen Leib* an« hervorgegangen,⁸⁸ die bei den Anaphoren nur in der ersten armenischen Version der *Basiliius-Anaphora* (**arm Bas I**) bezeugt ist. Zugleich – und dies ist höchst bemerkenswert – ist sie ebenso im georgischen *Iadgari* (neben belegten späteren Neologismen) die Standardformel für die Inkarnation,⁸⁹ so z. B. außer den bereits oben angegebenen Stellen des *Iadgari*:⁹⁰

Weihnacht⁹¹

– Vesper, zu *Ps 140* (*Iadgari*, 12)

– Kanon der 9 Oden, zum *Magnificat* (*Iadgari*, 19)

Epiphanie⁹²

Kanon der 9 Oden, zum *Magnificat* (*Iadgari*, 53)

Epiphanie, 6. Tag⁹³

Kanon der 9 Oden, zum *Cant. Dan 3, 57 ff* (*Iadgari*, 65).

Zu den weiteren Stellen verweise ich auf meine frühere Untersuchung.⁹⁴

Nun finden sich auch im *Iadgari* Belegstellen mit der Betonung des »Leibes«, ganz ähnlich wie in der armenischen *Basiliius-Anaphora* (**arm Bas I**). Die Hervorhebung »im / durch / mit dem Leib« kommt dabei nicht nur bei den georgischen Troparien für den Weihnachts- und Epiphanie-Zyklus vor, sondern ebenso bei den Troparien der Auferstehung, so z. B. vor allem interessanterweise im Zusammenhang mit der Kreuzigung, ähnlich wie in der **arm Bas I**, bei der es heißt:

84 Cf. Winkler, *Basiliius-Anaphora*, 160/161 (55), 679-686, insbes. 682-683. Eine Parallele dazu findet sich außerdem in Siwneč's Kommentar zum Offizium; cf. Winkler, »Findikyan's Study«, 412-413.

85 Cf. E. Beck, Ephraem, *Sermo de Domino nostro* (CSCO 270-271, script. syr. 116-117, Löwen 1966), 3; Winkler, *Basiliius-Anaphora*, 683.

86 Cf. Winkler, *Entwicklungsgeschichte*, 206/208 (56); *eadem*, *Basiliius-Anaphora*, 683.

87 Cf. Winkler, *Basiliius-Anaphora*, 115 (40) / 118 (40), 683-684.

88 *Ibid.*, 685.

89 Dabei mit zwei Verben: ἡγῶν (cf. ἐνδύω) und der Nebenform ἡγῶν (cf. ἐπιβάλλω); cf. Winkler, »Das theologische Formelgut«, 148.

90 Cf. Winkler, *Basiliius-Anaphora*, 659-660; *eadem*, »Das theologische Formelgut«, 144-154; s. zudem einige *Troparien* der Auferstehung im *Iadgari*; cf. Renoux, *Les Hymnes de la Resurrection*, 124 (12), 203 (1), 239 (16), 299 (6), usw.

91 Cf. Winkler, »Das theologische Formelgut«, 149.

92 *Ibid.*

93 *Ibid.*

94 *Ibid.*, 149-154.

»Er stieg hinab in die Hölle durch den Tod am Kreuz *in seinem Leib*«. ⁹⁵ Hier sind einige Auszüge aus den georgischen Troparien der Auferstehung:

Ton 1

Vesper zu Ps 140 (Renoux, 99 Nr. 3):

... der *im Leib* freiwillig gekreuzigt wurde ...

Kanon der 9 Oden

zu Dan 3, 57 ff (Renoux, 123 Nr. 7):

In seinem Leib wurde er ans Kreuz genagelt ⁹⁶ ...

Eucharistie

Heltabanisay (Renoux, 136):

... er wurde *im Leib* freiwillig ans Kreuz genagelt ...

Ton 2

Vesper zu Ps 140 (Renoux, 176 Nr. 6):

... der Du *im Leib* gelitten hast ...

Ton 3

Kanon der 9 Oden

zu Dan 3, 57 ff (Renoux, 198 Nr. 7):

... wurde er *in seinem Leib* freiwillig gekreuzigt für uns ...

Ton 2 (Plagial)

Kanon der 9 Oden zum Magnificat (Renoux, 309 Nr. 10):

Der es auf sich nahm zu leiden *im Leib* am Kreuz ...

Diese Übereinstimmungen zwischen den Formulierungen in der armenischen *Basilios-Anaphora* (**arm Bas I**) und den georgischen Troparien sind sicherlich nicht von ungefähr, wobei hervorzuheben ist, daß dieses Formelgut der *Jakobus-Anaphora* fremd ist.

4. Das »Annageln« an das Kreuz im *Iadgari* und in den armenischen Symbol-Fragmenten

Bereits eingangs wurde auf die Parallelen zwischen dem *Iadgari* und Siwne^c's Kommentar zum armenischen Offizium aufmerksam gemacht. An dieser Stelle wäre außerdem noch darauf hinzuweisen, daß mehrere georgische Troparien Formulierungen wie »er wurde ans Kreuz *genagelt*« belegen, die wir ebenso im armenischen Kommentar des Step^c'anos Siwne^c'i und in einer Reihe weiterer armenischen Quellen im Symbolum oder in Symbol-Fragmenten vorfinden. ⁹⁷ Dabei schon in den frühesten armenischen Quellen, so z. B.:

95 Cf. Winkler, *Basilios-Anaphora*, 160/161 (55), 679-686, insbes. 682-683.

96 Zu der Formulierung »ans Kreuz *genagelt*« s. den Überblick weiter unten.

97 Cf. Winkler, *Entwicklungsgeschichte*, 524.

Irenäus-Fragment 2:⁹⁸

Ի մարմին բեւոբալն

den *im Leib* (!) *Angenagelten* ...

Lehre Grigors § 390:⁹⁹

... er wurde mißhandelt, litt,

wurde gekreuzigt, *angenagelt* ...

Credo in Łazar P^oarpeci:¹⁰⁰

hinweggeführt, wurdest Du an das Holz des Kreuzes *genagelt* ...

Siwneci (lange Version VIII, 4).¹⁰¹

Ի վերայ խաչին բեւոբալ

auf das Kreuz *genagelt* ...

In den georgischen Troparien der Auferstehung kommt diese Ausdrucksweise häufig vor, so z. B. bei:

Ton 1

Vesper

zu Ps 140 (Renoux, 101 Nr. 7)

Kanon der 9 Oden

– zu 1 Sam 2,1 ff (Renoux, 112 Nr. 5)

– zu Is 26,9 ff (Renoux, 116 Nr. 7)

– zu Dan 3,57 ff (Renoux, 123 Nr. 7)

Eucharistie

Heltabanisay (Renoux, 136)

Ton 2

Kanon der 9 Oden

– zu Ex 15, 1 ff (Renoux, 148 Nr. 3)

– zu Deut 32,1 ff (Renoux, 150 Nr. 9)

Ton 3

Vesper

zu Ps 140 (Renoux, 176 Nr. 6)

Kanon der 9 Oden

– zu Deut 32,1 ff (Renoux, 184 Nr. 5)

– zu 1 Sam 2,1 ff (Renoux, 187 Nr. 4.6)

Morgenoffizium

zu Ps 148 (Renoux, 204 Nr. 1, 205 Nr. 9)

Ton 1 (Plagial)

Kanon der 9 Oden

– zu Hab 3,2 ff (Renoux, 266 Nr. 12)

– zu Dan 3,26 ff (Renoux, 272 Nr. 15)

98 *Ibid.*, 288 (18). S. zudem den griechischen Text von Meliton von Sardes auf S. 289.

99 *Ibid.*, 27 (8).

100 *Ibid.*, 61 (15).

101 Cf. Findikyan, 106/152; s. zudem 113/159, 184/210.

Morgenoffizium

zu Ps 148 (Renoux, 281 Nr. 13)

Ton 3 (Plagial)

Vesper

zu Ps 140 (Renoux, 321 Nr. 7).

Abschließend läßt sich sagen, daß die Formulierung in den georgischen Troparien zur Auferstehung auch hier Gemeinsamkeiten mit der armenischen Überlieferung zeigt, die sich noch in Siwnec^c's Kommentar zum Offizium erhalten hat. Hinter diesem georgischen Befund mit seinen armenischen Parallelen stehen sicherlich gemeinsame Traditionstränge, deren Ursprung wohl nicht in Jerusalem zu suchen ist.

5. Das im syrischen Symbolum beheimatete Hinabsteigen in die Hölle

So wie das bislang kommentierte Formelgut in den armenischen wie georgischen Quellen dem Symbolum entnommen wurde, so auch die Formel des Descensus. Nun muß man wissen, daß es die Syrer waren, die das Hinabsteigen Jesu in die Scheol erstmals in ihren Glaubensbekenntnissen aufgenommen haben, worauf seit langem immer wieder hingewiesen wurde.¹⁰² Dann ist die Höllenfahrt erstmals in der IV. Formel der Synode von Sirmium 359 bezeugt.¹⁰³

Die Präsenz der Angaben über das Eintreten Jesu in die Hölle findet sich zudem in der mit Symbolzitate angereicherten Oratio post Sanctus aller Versionen der *Basilius-Anaphora*,¹⁰⁴ nicht hingegen in der Textgestalt der *Jakobus-Anaphora*. Dabei besteht Anlaß zu der Annahme, daß die armenische Version (**arm Bas I**) über syrische Vermittlung zustande kam.¹⁰⁵ Aber auch die georgischen Troparien mit ihrem aus dem Symbolum entlehnten Formelgut belegen die syrische Tradierung, worauf wir weiter unten noch zu sprechen kommen werden. Zunächst soll auf die Belegstellen für die Hadesfahrt Jesu in den georgischen Troparien der Auferstehung verwiesen werden, wie z. B im Kanon der 9 Oden zu Jon 2,3ff und im Morgenoffizium zu Ps 148.¹⁰⁶

Besonders auffällig ist der zusätzliche Hinweis, daß Jesus »die Riegel (cf. gr.: $\mu\omicron\lambda\lambda\omicron\iota$) der Hölle zerbrochen hat, was für die syrische Überlieferung charakteri-

102 So schon R. H. Connolly, »The Early Syriac Creed«, *Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums* 7 (1906), 202-223; und in neuerer Zeit: Winkler, *Die Entwicklungsgeschichte*, 528-532; und vor allem neuestens wiederum D. Gounelle, *La descente du Christ aux enfers. Institutionnalisation d'une croyance (Collection des Études Augustiniennes, Ser. Ant. 162, Paris 2000)*, 257-272, insbes. 267, 270-272; Winkler, *Basilius-Anaphora*, 679-686.

103 Cf. Hahn, *Bibliothek der Symbole*, 204 (§ 163); Winkler, *Basilius-Anaphora*, 679.

104 Cf. Winkler, *Basilius-Anaphora*, 679-686.

105 *Ibid.*, 679-686.

106 Cf. Renoux, *Les Hymnes de la Resurrection*, 117 Nr. 2, 130 Nr. 3.

stisch ist.¹⁰⁷ Von den »Riegeln« ist offensichtlich ebenso bei den georgischen Troparien zum Kathedraloffizium des Abends und Morgens die Rede, so z. B.:

Morgenoffizium

zu Ps 148 (Renoux, 205 Nr. 7):

Il rompit *les verrous de fer* ...

Abendoffizium

zu Ps 140 (Renoux, 252 Nr. 6):

toi qui brisas *les verrous* ...

Das heißt, auch hier zeigen sich auffällige Parallelen mit der syrischen Überlieferung, die ebenfalls in einigen armenischen Anaphoren nachweisbar ist, so z. B. die nur in der armenischen Textgestalt der Basilius-Anaphora (**arm Bas I**) belegte Aussage: »Er stieg hinab in die Hölle durch den Tod am Kreuz *in seinem Leib*«,¹⁰⁸ was wie zu sehen war,¹⁰⁹ mit Ephräms *Sermo de Domino nostro* verglichen werden konnte: »*Mit dem Leib* der Jungfrau betrat er die Scheol.«¹¹⁰ Diese Betonung »des Leibes« findet sich häufig in den georgischen Troparien, worauf oben bereits aufmerksam gemacht wurde. Oder die Höllenfahrt, die im *Iadgari* wie in allen Versionen der *Basilius-Anaphora* belegt ist, mit dem Nachdruck in den georgischen Troparien, daß Jesus »*die Riegel*« der Hölle zerbrochen hat, was z. B. ebenso in der Anamnese der armenischen *Athanasius-Anaphora* vorkommt, wie H.-J. Feulner nachgewiesen hat.¹¹¹

6. Die der antiochenischen Synode von 341 entlehnten Formeln der Auferstehung

Dabei möchte ich mich im Wesentlichen auf die Übernahme der III. und IV. Formel der Synode von Antiochien 341 beschränken, um abschließend auch noch auf die armenische Textgestalt der *Basilius-Anaphora* einzugehen. Im Detail handelt es sich um folgende Formeln:

- Auferstanden ἐκ νέκρων τῆ τρίτῃ ἡμέρᾳ (so die IV. Formel)¹¹²
- Auferstanden ἀπὸ τῶν νεκρῶν (so die III. Formel).¹¹³

107 Cf. S. P. Brock, »Some Aspects of Greek Words in Syriac«, in: A. Dietrich (Hrsg.), *Synkretismus im syrisch-persischen Kulturgebiet (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen 96, Göttingen 1975)*, 80-108, hier: 95-98; S. Gerö, »The Gates or the Bars of Hades? A Note on Matthew 16:18«, *New Testament Studies* 27 (1981), 411-414.

108 Cf. Winkler, *Basilius-Anaphora*, 160/161 (55), 679-686, insbes. 682-683.

109 S. dazu den Überblick weiter oben, Anm. 83-84.

110 Cf. Beck, Ephraem, *Sermo de Domino nostro*, 3; Winkler, *Basilius-Anaphora*, 683.

111 Cf. H.-J. Feulner, *Die armenische Athanasius-Anaphora. Kritische Edition, Übersetzung und liturgievergleichender Kommentar (Anaphorae Orientales 1, Anaphorae Armeniacae 1, Rom 2001)*, 338/339 (5), 357-358.

112 Cf. Hahn, *Bibliothek der Symbole*, 187 (§ 156).

113 *Ibid.*, 186 (§ 155).

– Abschließend soll dann auch noch die in **arm Bas I (+ II)** belegte nicaenische Formel: »auferstanden τῆ τρίτῃ ἡμέρᾳ« Erwähnung finden.

a. Auferstanden ἐκ νέκρων τῆ τρίτῃ ἡμέρᾳ
in der Oratio post Sanctus der *Basiliius-Anaphora* und im *Iadgari*

Die Aussage »auferstanden ἐκ νέκρων τῆ τρίτῃ ἡμέρᾳ« in der vom Symbolum geprägten Oratio post Sanctus aller Versionen der *Basiliius-Anaphora* (außer **arm Bas I + II**) ist der IV. Formel der antiochenischen Synode von 341 entlehnt.¹¹⁴ Auch in den georgischen Troparien der Auferstehung ist diese Formel außerordentlich gut bezeugt, so z. B.:

Ton 1

Vesper

zu Ps 140 (Renoux, 104 Nr. 14)

Kanon der 9 Oden

– zu Hab 3,2 ff (Renoux, 114 Nr. 3)

– zu Dan 3, 26 ff (Renoux, 119 Nr. 4, 120 Nr. 9)¹¹⁵

– zu Dan 3, 57 ff (Renoux, 123 Nr. 9)

– zum Magnificat (Renoux, 128 Nr. 10)

Ton 3

Vesper

zu Ps 140 (Renoux, 176 Nr. 3, 177 Nr. 7)

Kanon der 9 Oden

– zu Ex 15,1 ff (Renoux, 182 Nr. 6, 183 Nr. 10)

– zu Hab 3,2 ff (Renoux, 189 Nr. 8)

– zu Jon 2,3 ff (Renoux, 192 Nr. 5)

Morgenoffizium

zu Ps 148 (Renoux, 206 Nr. 10)¹¹⁶

Ton 4

Kanon der 9 Oden

– zu Dan 3,26 ff (Renoux, 232 Nr. 5)

– zum Magnificat (Renoux, 239 Nr. 15)

Ton 2 (Plagial)

Vesper

zu Ps 140 (Renoux, 289 Nr. 11)

114 Cf. Winkler, *Basiliius-Anaphora*, 687; die **arm Bas I** folgt hier der heimischen Tauftradition, der die nicaenische Formel übergestülpt wurde. Was die *Jakobus-Anaphora* betrifft, so hallt diese Formel lediglich in ihrer Anamnese nach, wenn es z. B in der gr Jak heißt: καὶ τῆς τριημέρου ἐκ νεκρῶν ἀναστάσεως. Cf. Mercier, 204 [90].

115 Hier mit: »qui fut enseveli ... qui ressuscita d'entre les morts le troisième jour«, was präzise der IV. Formel der Synode von Antiochien 341 entspricht; cf. Hahn, *Bibliothek der Symbole*, 187 (§ 156); Winkler, *Basiliius-Anaphora*, 744-745.

116 S. dazu die Beobachtungen in der vorangehenden Anm.

Kanon der 9 Oden

- zu Dan 3,26 ff (Renoux, 305 Nr. 13)
- zum Magnificat (Renoux, 309 Nr. 7).

Damit ergeben sich auch hier Gemeinsamkeiten zwischen dem der Synode von 341 entlehnten Formelgut in der Oratio post Sanctus der *Basiliius-Anaphora* und dem *Iadgari*, wobei darauf hinzuweisen ist, daß die Formel ebenso in der Anamnese der *Jakobus-Anaphora* anzutreffen ist, jedoch nicht im gleichen Wortlaut, was gewiß nicht unerheblich ist.

b. Auferstanden ἀπὸ τῶν νέκρωσιν

in der Anamnese der *Basiliius-Anaphora* und im *Iadgari*

Diese Aussage entspricht der III. Formel der Synode von Antiochien 341.¹¹⁷ In den Anaphoren wurde sie nicht wie bei den bislang untersuchten Formeln in der Oratio post Sanctus, sondern in der Anamnese adaptiert, dabei in den ägyptischen Versionen der *Basiliius-Anaphora* (**äg gr Bas, sah Bas, boh Bas**), aber auch in der zweiten armenischen Redaktion der *Basiliius-Anaphora* (**arm Bas II**), sowie in **byz Bas** und in **syr Bas**.¹¹⁸ Und diese Formel ist ebenso in den georgischen Auferstehungs-Troparien nachweisbar, so z. B. in:

Ton 1

Vesper

zu Ps 140 (Renoux, 101 Nr. 5 mit Anm. 1)

Kanon der 9 Oden

zu Ex 15,1 ff (Renoux, 109 Nr. 8)

Ton 2

Kanon der 9 Oden

– zu 1 Sam 2,1ff (Renoux, 152 Nr. 9)

– zum Magnificat (Renoux, 163 Nr. 14)

Morgensoffizium

– nach dem Evangelium (Renoux, 164)

– zu Ps 148 (Renoux, 165 Nr. 1, 167 Nr. 10)

Eucharistie

Heltabanisay (Renoux, 169)

Ton 3

Kanon der 9 Oden

zu 1 Sam 2,1ff (Renoux, 187 Nr. 4)

Ton 1 (Plagial)

Kanon der 9 Oden

zu 1 Sam 2,1ff (Renoux, 263 Nr. 3)

117 Cf. Hahn, *Bibliothek der Symbole*, 186 (§ 155); Winkler, *Basiliius-Anaphora*, 744.

118 Cf. Winkler, *Basiliius-Anaphora*, 744-755, insbes. 749-750.

Morgenoffizium

zu Ps 148 (Renoux, 280 Nr. 5)

Ton 2 (Plagial)

Kanon der 9 Oden

- zu Ex 15,1 ff (Renoux, 294 Nr. 4)
- zu Hab 3,2ff (Renoux, 300 Nr. 10)
- zu Jon 2,3ff (Renoux, 303 Nr. 6)
- zum Magnificat (Renoux, 310 Nr. 11)

Ton 3 (Plagial)

Kanon der 9 Oden

- zu Ex 15,1 ff (Renoux, 323 Nr. 1).

Daraus ergibt sich, daß die Übernahme der antiochenischen Formeln zwischen der III. und IV. Formel oszilliert, was für die *Basiliius-Anaphora*¹¹⁹ wie für den Befund im *Iadgari* Gültigkeit hat.

Wir müssen uns abschließend noch der davon etwas abweichenden armenischen Textgestalt der *Basiliius-Anaphora* zuwenden.

c. Die der **arm Bas I und II** eigene Formel:

»auferstanden τῆ τρίτῃ ἡμέρᾳ« und ihre Parallele im *Iadgari*

Die beiden armenischen Redaktionen weichen bei den Aussagen über die Auferstehung von den anderen Versionen der *Basiliius-Anaphora* ab. Hier nehme ich aufgrund des allgemeinen Befunds in den frühen armenischen Quellen an, daß die in **arm Bas I + II** bezeugte nicaenische Formel: »auferstanden τῆ τρίτῃ ἡμέρᾳ« über das einheimische Taufbekenntnis Eingang in die Oratio post Sanctus der armenischen Versionen der *Basiliius-Anaphora* gefunden hat.¹²⁰ Auch diese Formel ist in einer Reihe von georgischen Troparien der Auferstehung bezeugt, so z. B. in:

Ton 1

Kanon der 9 Oden

- zu Hab 3,2 ff (Renoux, 114 Nr. 6)
- zu Jon 2,3 ff (Renoux, 117 Nr. 3)
- zu Dan 3, 57 ff (Renoux, 123 Nr. 8)
- zum Magnificat (Renoux, 127 Nr. 4)

Eucharistie

Heltabanisay (Renoux, 136)

Ton 2

Vesper

zu Ps 140 (Renoux, 143 Nr. 5)

Kanon der 9 Oden

zu Deut 32,1 ff (Renoux, 150 Nr. 11)

119 *Ibid.*, 744-745.

120 *Ibid.*, 687, 749.

Ton 3

Kanon der 9 Oden

zu Deut 32,1 ff (Renoux, 186 Nr. 15)

Morgenoffizium

zu Ps 148 (Renoux, 206 Nr. 11)

Ton 4

Kanon der 9 Oden

zu Hab 3,2 ff (Renoux, 226 Nr. 6)¹²¹

Ton 1 (Plagial)

Eucharistie

Ohitay (Renoux, 256)

Kanon der 9 Oden

– zu Hab 3,2 ff (Renoux, 265 Nr. 10, 266 Nr. 13)

– zu Dan 3,26 ff (Renoux, 272 Nr. 15)

Ton 2 (Plagial)

Vesper

zu Ps 140 (Renoux, 287 Nr. 3)

Kanon der 9 Oden

zu Is 26,9 ff (Renoux, 302 Nr. 4.5)

Ton 3 (Plagial)

Vesper

zu Ps 140 (Renoux, 321 Nr. 8).

Zusammenfassend ist festzustellen, daß ein Großteil der georgischen Troparien die III. oder IV. Formel der Synode von Antiochien 341 widerspiegelt, die ebenfalls für die Ausformulierung der Oratio post Sanctus bzw. der Anamnese der *Basiliius-Anaphora* ausschlaggebend waren. Davon heben sich die armenischen Redaktionen der *Basiliius-Anaphora* (**arm Bas I + II**) mit der Aussage »auferstanden τῆ τρίτῃ ἡμέρᾳ« ab, was mit dem einheimischen Taufbekenntnis zusammenhängen dürfte, das die Armenier hier übernommen haben. Auch diese Formel ist außerordentlich gut bezeugt im *Iadgari*.

7. Die Targum-Lesart von Is 6, 1-2 im georgischen *Iadgari*

Wiederum ist auf Eigentümlichkeiten aufmerksam zu machen, die der *Jakobus-Anaphora* fremd sind, jedoch sehr wohl in mehreren orientalischen Anaphoren, darunter in der *Basiliius-Anaphora* und in den georgischen Troparien bezeugt sind.

121 Wie Renoux (226, Anm. 5) bereits vermerkte, entspricht: »Tu fus crucifié, tu fus enseveli et tu resuscitas le troisième jour« präzise der Formel des *Cyrrill von Jerusalem*; cf. Hahn, Bibliothek der Symbole, 133 (§ 124), nicht jedoch *Epiphanius* oder dem *Nicaeno-Constantinopolitanum*, wie Renoux annahm. S. zudem Renoux, »Une hymnographie ancienne conservée en géorgien«, in BELS 105 (2000), 137-151, hier: 144-145.

Bevor wir auf die Targumim näher eingehen, soll noch kurz auf eine weitere interessante Passage in den georgischen Troparien eingegangen werden. Dabei handelt es sich um eine Aussage über »das Blicken Gottes in die Tiefen / Abgründe« im Kontext der Anspielung auf die Engels-Liturgie, die in der Oratio ante Sanctus der *Basiliius-Anaphora* und im *Iadgari* für Epiphanie und bei der Auferstehung beim Kanon der 9 Oden vorkommt. Für die *Basiliius-Anaphora* sei als Beispiel die **byz Bas** nach dem von Parenti-Velkovska edierten *Cod. gr. Barberini 336*, fol. 11, zitiert: ὁ καθήμενος ἐπὶ θρόνου δόξης καὶ ἐπιβλέπων ἀβύσσους.¹²² Hier nun einige georgische Beispiele aus dem *Iadgari*:

Epiphanie**Kanon der 9 Oden**zu Dan 3,26 ff (*Iadgari*, 50¹²³):Der Du sitztest auf den Cherubim¹²⁴

und in die Tiefen schaust ...

Auferstehung (Ton 1, Plagial)**Kanon der 9 Oden**zu Jon 2,3 ff (Renoux, 269 Nr. 4):¹²⁵

Qui siège sur les chérubins

et contemples les abîmes ...

Dieser Auszug aus den georgischen Troparien von Epiphanie und der Auferstehung ist Dan 3, 54-55 entlehnt.¹²⁶ Das Schriftzitat spielt ebenso in der Oratio ante Sanctus der *Basiliius-Anaphora* eine zentrale Rolle,¹²⁷ wie ein Vergleich z. B. mit der armenischen Textgestalt gezeigt hat:¹²⁸

Dan 3, 54-55

Zohrapean, 603:

Gepriesen bist Du

auf dem Thron Deines Königiums ...

Gepriesen bist Du

der Du siehst (Հալիս)

in die Abgründe

und sitztest

auf den Cherubim ...

arm Bas I

cf. Winkler, 142/143 (15-16), 374:

15 ... der Du sitztest

auf dem Thron der Herrlichkeit

16 und in die Tiefen

der Abgründe blickst (սհաւսիս)¹²⁹ ...

122 Cf. Parenti – Velkovska, 64.

123 Cf. Schneider, 121 (»Andere«).

124 Diese Aussage kommt außerordentlich häufig im *Iadgari* und in mehreren orientalischen Liturgien vor; s. dazu den Exkurs in Winkler, *Die Basiliius-Anaphora*, 376-379 mit Angaben über griechische, koptische, äthiopische, syrische, armenische und georgische Quellen.125 Ich zitiere nach Renoux (*Les Hymnes de la Resurrection*, 269), da mir der *Cod. georg. Sinai 18* nicht zugänglich war. Ähnliches gilt für Renoux' Hinweis auf die Venediger Edition des armenischen *Sarakan* von 1907. S. dazu Renoux, *op. cit.*, 53 Anm. 1, 269 Anm. 7.126 Cf. Renoux, *Les Hymnes de la Resurrection*, 269 Anm. 7.127 Cf. Winkler, *Basiliius-Anaphora*, 371-379, insbes. 374.128 *Ibid.*, 374.129 Der Text der arm **Bas II** (24) lautet: հւ Հալիս յանդունդս (»und in die Abgründe siehst«); d. h. **arm Bas II** lehnt sich näher an den biblischen Text an.

Zu der Aussage, daß Gott »auf den Cherubim sitzt«, die in mehreren orientalischen Liturgien vorkommt, verweise ich auf die Zusammenstellung in meiner *Basiliius-Anaphora*, 376-379.

Nun aber zu den Targum-Lesarten in den georgischen Troparien und in den orientalischen Anaphoren im Zusammenhang mit dem ante Sanctus. In mehreren Beiträgen habe ich auf *Targ Is* 6,2 und *Targ Ez* 1,24 aufmerksam gemacht.¹³⁰ Außerdem wurde nachgewiesen, daß das armenische *Srbasac^cut^ciwn* und das georgische *Sicmidisay*, die das Herbeibringen der Gaben von Brot und Wein begleiten, aus dem Heilig-Ruf von *Is* 6,3 hervorgegangen sind.¹³¹ Hier nun die etwas divergierende Textgestalt des *Sicmidisay* im *Iadgari* und im *Georgischen Lektionar*:¹³²

*Sicmidisay**Iadgari*, 40.¹³³

- 1 Die Wasser sahen Dich, o Gott,
- 2 und sie erschrakten
vor *Deiner Herrlichkeit*.
- 3 Die Cherubim
- 4 konnten nicht ihre Augen
- 5 auf Dich richten,
- 6 auch *die Seraphim*
Dich nicht schauen,
- 7 sondern sie stehen in Furcht
- 8 und verhüllen sich;
- 9 die einen [Engel?] tragen [Dich],
- 10 und die anderen
- 11 verherrlichen Deinen Namen.

*Sicmidisay**Georgisches Lektionar*, Nr. 91; Leeb, 123.¹³⁴

- 1 Es sahen Dich die Wasser, o Gott,
- 2 und sie erschrakten.
- 3 Denn die Cherubim
- 4 konnten nicht ihre Augen
- 5 auf *Deine Herrlichkeit* richten
- 6 und *die Seraphim*
sie nicht schauen,
- 7 sondern sie stehen in Furcht;
- 8 –
- 9 die einen [Engel?] tragen [Dich],
- 10 die anderen
- 11 verherrlichen *Deine Herrlichkeit*.

Diese beiden georgischen Texte reflektieren eindeutig *Targ Is* 6, 1-2. Die Targumim betonen ganz allgemein die absolute Transzendenz Gottes. Diese Unnahbarkeit Gottes zeigt sich dabei auf folgende Weise:¹³⁵

130 S. dazu die jüngste Zusammenstellung in Winkler, *Basiliius-Anaphora*, 453-482, insbes. 463-482; eadem, *Das Sanctus*, 208 (= georg. Troparien [*Sicmidisay* genannt, da sie auf *Is* 6,3 aufbauen] beim Herbeischaffen der Gaben von Brot und Wein).

131 Cf. Winkler, *Das Sanctus*, 206-225, 239-241.

132 Außer dem *Sicmidisay* zum Herbeibringen der Gaben an Epiphanie kann als weiteres Beispiel auch noch das georgische Troparion zu Pss 148(-150) bei der Oktav von Epiphanie (4. Tag) verwiesen werden: »den die Cherubim nicht berühren und die Seraphim nicht schauen ...«; cf. *Iadgari*, 63; Schneider, 137.

133 Cf. Schneider, 110.

134 Cf. Tarchnišvili, *Le Grand Lektionnaire*, 16 Nr. 91 (= *textus*) / 20 Nr. 91 (= *versio*), dabei nur Incipit-Angabe, bei Leeb (*Die Gesänge im Gemeindegottesdienst von Jerusalem*, 123) Übersetzung des gesamten Textes, dem ich hier folge. S. zudem Winkler, *Das Sanctus*, 208.

135 Cf. Winkler, *Basiliius-Anaphora*, 464-465.

1. Wenn es bei Is 6,1 im masoretischen Text (MT) und in der Septuaginta (LXX) heißt: »... ich sah *den Herrn* (εἶδον τὸν κύριον)«, so wird das in *Targ Is* 6,1 einerseits abgeschwächt und andererseits präzisiert mit: »... ich sah *die Herrlichkeit* des Herrn«. ¹³⁶

2. Zweifelsohne aufgrund des Glanzes, der von dieser Herrlichkeit ausgeht, wird in *Targ Is* 6,2 dann noch betont, daß die »Diener« (= Seraphim) mit einem weiteren Flügelpaar ihr Gesicht bedecken: »damit sie nicht sehen«, ¹³⁷ worüber in MT + LXX nichts ausgesagt wird.

Die Unmöglichkeit, *den Ursprung* dieser Herrlichkeit zu erblicken, wird ebenso in den georgischen Troparien ausgesagt: Diese höchsten Engelsränge »können Gott nicht schauen« (cf. Z. 3-6), zugleich wird wie in *Targ Is* 6,1 die »Herrlichkeit« Gottes betont (cf. Z. 2.5.11). Außerdem setzt der georgische Text eine Fusion von Cherubim und Seraphim voraus, das heißt, es wird nicht mehr zwischen den Cherubim (cf. Ez 1 + 10) und Seraphim (cf. Is 6, 2-3) unterschieden. Entsprechend Ez 1,24 schlagen die Ḥayyot (= Cherubim) mit den Flügeln (nach *Targ Ez* 1,24 dient das Flügel-Schlagen *als Lobpreis*) und nach Is 6,2-3 sind es die Seraphim, die das »Heilig!« ausrufen. Schon sehr früh hat dann eine Verschmelzung der Visionen von Isaias und Ezechiel stattgefunden, ¹³⁸ wie auch vor allem in den syrischen Liturgien, und von Syrien ausgehend später auch in anderen östlichen Liturgien, das Flügel-Schlagen *als der Ursprung* des Sanctus angesehen wird, d. h. *die Bewegung der Flügel verursacht das Ausrufen des Heilig*. Die Fusion der Funktion dieser höchsten Engelsränge mit dem Einbezug von *Targ Is* 6,2 ist ebenso in einigen georgischen Troparien feststellbar, wie z. B. das oben zitierte *Sicmidisay* von Epiphanie und das nachfolgende Troparion der Auferstehung zeigt:

Sicmidisay

Renoux, 209-210. ¹³⁹

Autour de ton trône redoutable, Seigneur,
se tiennent debout les chérubins.

Et de ta divinité ils se cachent la face,

leurs yeux ne se peuvent poser

sur le feu de ta divinité ... (cf. *Targ Is* 6,2)

Die Erwähnung »des Feuers der Gottheit« mit *Targ Is* 6,2 erinnert an die syrische Textgestalt der *Basilus-Anaphora*. ¹⁴⁰

136 Cf. A. Sperber, *The Bible in Aramaic Based on Old Manuscripts and Printed Texts* III: *The Latter Prophets According to Targum Jonathan* (Leiden 1962), 12; B. D. Chilton, *The Isaiah Targum (The Aramaic Bible* 11, Edinburg 1987), 14. Zu den *Targumim* cf. Winkler, *Basilus-Anaphora*, 453-482.

137 Cf. Sperber, *Bible in Aramaic* III, 12; Chilton, *Aramaic Bible*, 14. Zu den *Targumim* cf. Winkler, *Basilus-Anaphora*, 453-482, insbes. 463-482.

138 Cf. Winkler, *Das Sanctus*, 236.

139 S. zudem das georgische Troparion zum Kanon der 9 Oden, hier zu Dan 3,57 ff. (Renoux, 306 Nr. 3): »*La splendeur de ta lumière, les chérubins ne peuvent pas la regarder. Mais par crainte, avec leurs ailes, de la gloire de Dieux ils se protègent la face.*« (Meine Text hervorhebung.)

syr Bas

Rahmani, 176-177.¹⁴¹

1	ܡܒܫܘܡܝܢ ܡܩܝܡܝܢ ܠܘܥܡ ܡܩܘܠܝܢ ܡܩܘܠܝܢ	Um Dich herum stehen die zwei ehrwürdigen Hayyot,
2	ܥܡ ܣܒܝܬܝܢ ܕܚܘܒܐ ܕܥܒܪܐ ܘܥܥܫܐ ܘܡܚܘ	die den heiligen Thron Deiner Herrlichkeit umgeben,
3	ܡܩܘܠܝܢ ܦܩܘܠܝܢ. ܡܩܘܠܝܢ ܕܡܩܘܠܝܢ ܡܩܘܠܝܢ ܡܩܘܠܝܢ	viel-gesichtige, viel-augige und sechs-flügelige
4	ܕܚܘܒܐ ܡܩܘܠܝܢ	Cherubim und Seraphim,
5	ܡܩܘܠܝܢ ܘܡܩܘܠܝܢ ܡܩܘܠܝܢ ܡܩܘܠܝܢ ܡܩܘܠܝܢ ܡܩܘܠܝܢ	mit zweien ihrer Flügel verbergen sie ihr Angesicht,
6	ܠܡܩܘܠܝܢ ܘܠܐ ܡܩܘܠܝܢ ܡܩܘܠܝܢ ܡܩܘܠܝܢ	damit sie nicht sehen (cf. Targ Is 6,2) die Verborgenheit Deiner unsichtbaren- Gottheit,
7	ܡܩܘܠܝܢ ܘܡܩܘܠܝܢ ܡܩܘܠܝܢ ܘܠܐ ܡܩܘܠܝܢ	mit zweien ihre Füße, daß sie sich nicht verbrennen
8	ܡܩܘܠܝܢ ܡܩܘܠܝܢ ܘܡܩܘܠܝܢ	an der Lohe Deiner Furchtbarkeit ...

Aber auch zwei äthiopische Anaphoren, die dem Johannes und Cyrill zugeordnet wurden, sprechen in diesem Zusammenhang ähnlich wie **syr Bas** vom göttlichen Feuer.¹⁴²

äth Joh-An

Winkler, *Basiliius-Anaphora*, 479 :

1	እንዘ ፡ ይገለብቡ ፡ ገጸሙ ፡ በመብረቅ ፡	Indem sie ihr Angesicht mit Blitz verhüllen,
2	ከመ ፡ ኢይብልዖሙ ፡ እሳት ፡ በላዒ ፡	damit das verzehrende Feuer sie nicht verzehre;
3	ይከድኑ ፡ እግሮሙ ፡ በአፍሐም ፡	sie bedecken ihre Füße mit Feuerglut,
4	ከመ ፡ ኢይወዕዮሙ ፡ ነበልባለ ፡ ኃይል ፡ #	damit die Flammen-Gewalt sie nicht verbrenne.

äth Cyr

Winkler, *Basiliius-Anaphora*, 479:

1	በጄኤ ፡ ከነፊሆሙ ፡ ዘእሳት ፡ ይከድኑ ፡ ገ ጸሙ ፡	Mit ihren beiden Feuer-Flügeln bedecken sie ihr Angesicht,
2	ከመ ፡ ኢይብልዖሙ ፡ እሳት ፡ በላዒ ፡ #	damit das verzehrende Feuer sie nicht verzehre;
3	ወበጄኤ ፡ ከነፊሆሙ ፡ ዘጸዳል ፡ ይከድኑ ፡ እግሮሙ ፡	und mit beiden leuchtenden Flügeln bedecken sie ihre Füße,
4	ከመ ፡ ኢይወዕዮሙ ፡ ፀዳሉ ፡ ግሩም ፡ #	damit das furchtbare Licht sie nicht verbrenne ...

140 Cf. Winkler, *Basiliius-Anaphora*, 478.141 Cf. I. E. Rahmani, *Missale iuxta Ritus Ecclesiae Apostolicae Antiochenae Syrorum* (Charfé 1922), 176-177; Winkler, *Basiliius-Anaphora*, 478.142 Cf. Winkler, *Basiliius-Anaphora*, 479.

Dahinter stehen gemeinsame Tradierungen, die aufgrund des Schriftzitats nach *Targ Is* 6, 1-2 mit seinem aramäischen Hintergrund auf eine syrische Vermittlung schließen lassen. Zu der anderen Targum-Lesart, nämlich *Targ Ez* 1,24, aus der hervorgeht, daß der Lobpreis Gottes erst mit dem Flügel-Schlagen der Cherubim bzw. der Seraphim einsetzt, was in den syrischen Quellen dann mit dem Sanctus identifiziert wurde, und im Anschluß daran ebenso in fast allen Redaktionen der Basilienliturgie Eingang gefunden hat, verweise ich auf meine *Basilien-Anaphora*, 470-477.

*

Wenn wir uns diesen Befund in den georgischen Troparien nochmals vor Augen führen, so ist zumindest eines klar: Der thematische Inhalt des georgischen Hymnen-Materials, aber auch sein Hintergrund werfen noch sehr viele Fragen auf, denn die vorgestellten und untersuchten georgischen Texte scheinen häufig auf Tradierungen zurückzugehen, die ebenfalls in der *Basilien-Anaphora*, dabei vornehmlich in ihrer armenischen Textgestalt anzutreffen sind. Das heißt, es liegen des öfteren gemeinsame Überlieferungsstränge vor, die weniger Jerusalem als einen syro-antiochenischen Hintergrund vermuten lassen, zumindest was die vorgestellten Auszüge aus dem *Iadgari* betrifft.

Frank van der Velden

Konvergenztexte syrischer und arabischer Christologie: (I) Stufen der Textentwicklung von Sure 3,33-64

Einleitung

Der folgende Artikel versucht eine Auslegung von Sure 3,33-64 auf Grundlage der von ihr benutzten christlichen Traditionstexte. Die Untersuchung bewegt sich dabei erst einmal synchron auf der Ebene des uns vorliegenden (»kanonischen«) Korantextes und sammelt die koranischen, außerkoranischen und christlichen Bezugstexte (Ko-Texte). Mit Hilfe dieser Synopse und nach den Grundlagen der Intertextualitätsforschung¹ ergeben sich Antworten auf die Frage, wie ein solcher Text auf christliche Leser im 7. Jh. AD gewirkt haben mag – denn der Text von Sure 3,33-64 stellt meiner Meinung nach den Versuch eines christologischen Konvergenztextes im 7. Jh. dar und richtet sich daher sowohl an muslimische als auch an geneigte christliche Leser.

Hierbei sind drei Punkte wichtig: Zum einen gibt diese traditionsgeschichtliche Auslegung durch die Art der Verwendung des christlichen Traditionsmaterials konkrete Hinweise auf eine diachrone Entwicklungsgeschichte des Textes von Sure 3,33-64. Diese wäre allerdings noch durch eine umfassende text- und literarkritische Exegese zu überprüfen, was im Rahmen dieses Artikels nicht geleistet werden kann. Zum zweiten ist zu beachten, daß die im folgenden an Sure 3,33-64 entwickelte Sichtweise nur einen Teil der koranischen Christologie darstellt, nämlich den im 7. Jh. AD als konvergent vermuteten. Andere Texte, wie sie besonders in der Felsendomschrift (692/4 AD) und den ihr aussagegleichen Texten des Koran (Sure 4,171f.; 9,33; 17,111; 19,33-36; 112) erscheinen, formulieren dagegen stark kontroverstheologisch. Auch dieser Zusammenhang ist erklärungsbedürftig und kann im Rahmen dieses Artikels nicht behandelt werden. Drittens zeigt die traditionsgeschichtliche Analyse, daß sich Sure 3,33-64 aus der Auseinandersetzung mit der ihr zeitgenössischen syrisch-christlichen Theologie des 7. Jhs. genügend erklärt, ohne daß ein Rekurs auf judenchristliche, archaisch-christliche oder jüdisch-messianische Christologien genommen werden müßte, wie mehrere aktu-

1 Vgl. Broich, U.; Pfister, M., Intertextualität. Formen, Funktionen, anglistische Fallstudien (Konzepte der Sprach- und Literaturwissenschaft 35), 1985. Vgl. weiter: Holthuis, S., Intertextualität. Aspekte einer rezeptionsorientierten Konzeption (Stauffenberg Colloquium 28), 1993, 26-32; Phillips, G. A., Sign / Text / Différance. The Contribution of Intertextual Theory to Biblical Criticism, in: Plett, H. F. (Hg.), Intertextuality (Research in Text Theory 15), 1991, 78-101.

elle Studien nahezulegen versuchen, mit denen sich der Artikel abschließend auseinandersetzt.

Typologisch-heilsgeschichtliche Exegese im Koran? - Sure 3,33-44

Eine Deutung von Sure 19,1-33 als Konvergenztext bei Ibn Ishāq

Ein Jahrhundert nach der arabischen Eroberung des fruchtbaren Halbmondes äußert der Prophetenbiograph *Ibn Ishāq* in Medina deutlich seine Erwartungen an das christlich-muslimische Religionsgespräch: Beide Religionen sollen ihre Heiligen Schriften voneinander ausbreiten, nach Übereinstimmungen suchen und diese in Konvergenztexten formulieren. Dabei bezeichnet *Ibn Ishāq* Sure 19,1-33 als einen herausragenden Text für das christlich-islamische Religionsgespräch. Er schildert in seiner *as-sīra an-nabawīya* die legendäre Flucht der frühen Gefährten Muḥammads vor den ungläubigen Quraišiten in Mekka. Muḥammad selber empfiehlt daraufhin den Gefährten das Asyl beim christlichen Negus in Äthiopien: »Denn dort (so sprach er) herrscht ein König, bei dem niemandem Unrecht geschieht. Es ist ein freundliches Land. Darauf zogen die Gefährten des Propheten nach Abessinien, da sie die Versuchung fürchteten, vom Islam abzufallen, und sich mit ihrem Glauben zu Gott flüchten wollten. Es war dies die erste Hīgra². Am Hof des Negus kommt es dann zu einem Religionsgespräch zwischen den Gefährten und christlichen Würdenträgern, das *Ibn Ishāq* folgendermaßen schildert. *Umm Salāma*, (später eine der Frauen Muḥammads) überlieferte dazu: »Der Negus hatte auch seine Bischöfe holen lassen, die ihre Heiligen Schriften um ihn herum ausbreiteten. ... ‚Hast Du etwas von der Offenbarung dabei, die euer Prophet euch brachte?‘ fragte der Negus. ... Ğa‘far rezitierte einen Abschnitt aus der Sure ‚Maria‘ (Sure 19) und wahrlich, der Negus weinte, bis sein Bart feucht war. Und auch seine Bischöfe weinten, bis Tränen die Heiligen Schriften benetzten. Dann wandte sich der Negus an die beiden Abgesandten der Mekkaner und sprach: ‚Diese Offenbarung und die Offenbarung Jesu kommen aus derselben Nische‘.« Sure 19 soll aus der ersten mekkanischen Phase stammen und gilt nach Paret als einheitlich durchkomponierter Text³, wobei umstritten ist, ob sich dies auch auf die Verse 34-40 und 88-95 bezieht, die sich kritisch mit der christlichen Gottessohn-Prädikation auseinandersetzen⁴. »In any case, the Surah has been ad-

2 *Ibn Ishāq* bewertet die Flucht zu Christen also ausdrücklich als lobenswerte Glaubensstat, als erste *Hīgra*. Dieser und die folgenden Texte werden zitiert nach: Rotter, G., *Ibn Ishaq – Das Leben des Propheten*, 1999, 65-71, hier 65f.

3 Vgl. Paret, R., *Der Koran – Kommentar und Konkordanz*, 6. Aufl., 2001, 65, zu Sure 3,33f.

4 »V. 35 bis 41 kann Muhammad erst später, etwa im Anfang des dritten oder am Ende des zweiten Zeitraums, hinzugefügt haben, und zwar als dogmatische oder polemische Ergänzung zu den in der Sprache wie auch im Reim abweichenden Versen über Jesus« (Nöldeke/Schwally, *Geschichte des Qoran*, Bd. 1, 1909, 130).

ded to at a later date, and while the stories of Zacharias, John, and the Virgin Mary, with which it begins might possibly belong to that early time, some additions have been made to what is there said about Jesus"⁵. Die im Anschluß behandelten Kotexte von Sure 3,33-64 beziehen sich mit *zwei* Ausnahmen⁶ ebenfalls nur auf die Verse 19,1-33. Die Einheit umfaßt zwei große Teile, die in Form und Inhalt zahlreiche Parallelen und Bezüge zu christlichen Texten⁷ bieten.

A. Sure 19,1-15 – Zacharias und Johannes der Täufer

1. Sure 19,1-6 - ein nur aus dem Koran bekanntes längeres Gebet des Zacharias um Nachkommenschaft.
2. Sure 19,7-11 - die Verkündigung Johannes d. Täufers an Zacharias (vgl. Lk 1,10-20).
3. Sure 19,12-15 - ein nur aus dem Koran bekannter Text zur Bedeutung der Erwählung des Johannes.

B. Sure 19,16-33 – Maria und Jesus

1. Sure 19,16-21 - der Bericht der Verkündigung Jesu (vgl. Lk 1 und JakEv 11).
2. Sure 19,22-26 - seine Geburt an einem östlichen Ort zu Füßen einer Palme, nach Motiven, die sich ähnlich im Diatessaron Tatians und später im 20. Kapitel des Ps-Matthäus (8./9. Jh.) finden⁸.
3. Sure 19,27-30 - die Errettung Mariens durch das wunderbare Sprechen des Jesuskindes als Säugling, nach Motiven aus apokryphen Kindheitsevangelien.
4. Sure 19,31-33 – ein nur aus dem Koran bekanntes Selbstzeugnis des Jesus-Knaben über die Bedeutung seiner Erwählung.

Durch das längere Gebet des Zacharias bleibt der Umfang beider Teile mit einem Verhältnis von 15 zu 17 Versen ausgeglichen. Beide Teile benutzen christliches Traditionsmaterial kanonischer oder apokrypher Form, wobei unklar ist, ob der Bezug als Paraphrase von Gehörtem oder von einer literarischen Vorlage zu verstehen ist. Beide Teile verbindet die wunderbare Verkündigung eines Sohnes an Zacharias bzw. an Maria. Die ausführlichere Schilderung der Wunder des Jesus-Knaben wird dadurch ausgeglichen, daß die Bedeutung der Erwählung Jesu (19,31-33) streng mit der Bedeutung der Erwählung des Johannes (19,12-15) par-

5 Bell, R., *The Origin of Islam in its Christian Environment*, 1926, 139.

6 Zu den Bezügen von Sure 19,35 zu Sure 3,47.59 und von Sure 19,36 zu Sure 3,51 siehe unten.

7 Zusammenstellungen der christlichen Literaturbezüge und der traditionellen islamischen Erklärungsversuche finden sich bei: Bauschke, M., *Jesus im Koran*, 2001, 13-33; ders., *Jesus – Stein des Anstoßes*, 2000, 97-196; Busse, H., *Die theologischen Beziehungen des Islams zu Judentum und Christentum*, 1988, 117ff.; Hagemann, L. / Pulsfort, E., *Maria, die Mutter Jesu*, in *Bibel und Koran*, 1992, 87-106; Akin, N., *Untersuchungen zur Rezeption des Bildes von Maria und Jesus in den frühislamischen Geschichtsüberlieferungen*, 2002; Robinson, N. *Christ in Islam and Christianity*, 1991, 156ff.; Rudolf, W., *Die Abhängigkeit des Qoran von Judentum und Christentum*, 1922; Speyer, H., *Die biblischen Erzählungen im Koran*, 1931; Schedl, C., *Muhammad und Jesus. Die christologisch relevanten Texte des Korans neu übersetzt und erklärt*, 1978.

8 Zur Sache s. van Reeth, J., *L'évangile du prophète*, in: *al-kitab. La sacralité du texte dans le monde de l'islam. Actes du colloque international à Leuven* (29. 5. - 1. 6. 2002), 2004, 155-174, hier 165f.

allelisiert ist: »30 Er sagte: Ich bin der Diener Gottes. *Er hat mir die Schrift gegeben und mich zu einem Propheten gemacht* 31 Und er hat gemacht, daß mir, wo immer ich bin, Segen verliehen ist, und mir das Gebet und die Armensteuer anbefohlen, solange ich lebe 32 *und gegen meine Mutter pietätvoll. Und er hat mich nicht gewalttätig und unselig gemacht.* 33 *Heil sei über mir am Tag, da ich geboren wurde, am Tag, da ich sterbe und am Tag, da ich zum Leben auferweckt wurde*«⁹.

Die *kursiv* gesetzten Aussagen entsprechen inhaltlich und teilweise wörtlich denen der Verse 12-15. Dieser als Selbstzeugnis des Jesus-Knabens geschriebene Text von Sure 19,30-33 macht unmißverständlich klar, daß in der Erwählung Jesus nicht wesentliches über Johannes den Täufer hinaus geschieht. Das von *Ibn Ishāq* überlieferte Religionsgespräch ist daher wohl kaum als historischer Bericht glaubhaft. Zwar wird nicht deutlich, welcher Teil von Sure 19 angeblich rezitiert wurde, aber gerade der monophysitische Negus von Äthiopien hätte sich kaum mit der in Sure 19,30-40 dargestellten ontologischen Gleichordnung Jesu mit Johannes dem Täufer zufriedengegeben. Die Geschichte gibt wohl eher wieder, wie sich *Ibn Ishāq* und seine früheren Überlieferer die christlich-islamische Begegnung des späteren 7. und 8. Jhs. gewünscht hätten, oder wie sie ihnen vertraut war: Man breitet gegenseitig die Heiligen Schriften aus, vergleicht und erkennt sich gegenseitig die Heiligkeit der Texte an, insbesondere dort, wo sie, wie in Sure 19,1-29, größere Gemeinsamkeiten aufweisen. Darauf weist das ehrfurchtsvolle »Weinen« bei der Schriftrezitation hin, das im Übrigen aus der Mönchsaskese der syrischen Kirchen bekannt ist und auch Sure 5,83 Erwähnung findet¹⁰.

Der Paralleltext in Sure 3,33-41.42-44 und seine christlichen Traditionsbezüge

Die Verheißung Jesu und Johannes des Täufers wird in Sure 3,33-57 ein zweites Mal erzählt, ein Text, der von Nöldeke und anderen ohne Anbindung an die *Sīra*, also ohne einen direkten Bezug zu einer Situation im Leben des Propheten, der späteren medinischen Periode zugeordnet wird. Nöldeke zählte die zentralen Texte der Auseinandersetzung des Korans mit dem Christentum nicht zu den ältesten Teilen des Korans, mit Ausnahme von Sure 19 (*Maryam*)¹¹. Das Schwergewicht der Christentums-Materialien in den Suren 2.3.4.5.9 etc. rechnete er aufgrund ihres überwiegend lehrhaften und apologetischen Charakters unter die späteren

9 Die Koranübersetzungen werden zitiert nach Paret, R., Der Koran, 8. Aufl. 2001.

10 Zur Sache s. unten die Auslegung von Sure 3,53.

11 Kleinere Bezüge in frühen Suren finden sich noch in Sure 6,85; 21,91; 23,50; 42,13; 43,81-83. Vgl. Bauschke, M., Jesus als Beispiel der Gott-Mensch-Beziehung im Koran, in: Schmid, H. (Hg.), Heil in Christentum und Islam. Erlösung oder Rechtleitung?, 2004, 101-121, hier 106. Die kurze Sure 112 wird allgemein der früheren mekkanischen Zeit zugeordnet, aber ihre Interpretation als antichristlicher Text soll aus späterer Zeit stammen, vgl. van Ess, J., Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra, Bd. 1, 1991, 10.

medizinischen Anteile des Korans. Häufig schien für ihn kein Anhaltspunkt zur genauen Datierung gegeben, da sich die Texte offensichtlich nicht auf ein bestimmtes Ereignis im Leben des Propheten beziehen lassen. Zu einer der Kernstellen der christlichen Auseinandersetzung schrieb er: »Wann der erste Teil (V. 1-86) von Sur. 3 geoffenbart wurde, ist ziemlich ungewiß. Falls er ganz aus einer Zeit stammt, muß er später als die Schlacht von Badr sein, da V. 11 unverkennbar auf diese anspielt«¹². Und wenn er nicht ganz aus *einer* Zeit stammt – so möchte man ergänzen – dann fehlt wohl jeder direkte Anhaltspunkt zur Datierung der Verse Sure 3,33-64, obwohl diese zu den prominentesten christlichen Belegstellen im Koran gehören. Eine solche Zuordnung in die medizinische Periode bei Nöldeke ist so häufig bedeutungsgleich mit der Aussage: genaue Zuordnung sehr unsicher oder nicht möglich.

Abgrenzung der Texteinheit

Im Gegensatz zur älteren Sure 19,1-33, die als einheitlich komponierter Text galt, handelt es sich bei Sure 3,33-57.58-64 um eine redaktionelle Zusammenfügung mehrerer vorliegender Texteinheiten¹³. »Die Geschichte von Jesus und seiner Mutter Maria, Zacharias und Johannes dem Täufer wird ausführlich in Sure 3:33-57 erzählt. Sie zerfällt in zwei Teile: Der erste Teil reicht bis zur Verkündigung der Geburt Jesu (V. 33-44), der zweite Teil von der Verkündigung bis zur Himmelfahrt (V. 45-57)«¹⁴. Der kanonische Text des Koran läßt aber selber eine noch genauere Gliederung erkennen:

Sure 3,31.32 setzen durch zwei kurze Aussprüche des Propheten, die mit der Aufforderung »*qul!*« (*Sprich!*) beginnen, offensichtlich eine Zäsur. Danach folgt ein Themenwechsel zu unserer Einheit.

1. Sure 3,33.34 – die Verse setzen mit einer Genealogie der Prophetenfamilien Abrahams und 'Imrāns, des Vaters von Mose, Aaron und Mirjam ein.
2. Sure 3,35-37 – insgesamt viermal wird in unserem Text eine Einheit durch einen verkürzten Zeitsatz mit der Konjunktion *id* (»damals als«) eingeleitet¹⁵. Geschildert wird die Verkündigung Mariens, wie sie aus dem apokryphen Jakobus-Evangelium bekannt ist.
3. Sure 3,38-41 – die Verkündigung Johannes des Täufers, in einer gegenüber Sure 19,1-15 stark gekürzten Version, die wenige zusätzliche Elemente aus Lk 1,10-20 bietet. V 40 formuliert die Art der Menschwerdung Johannes des Täufers in Anlehnung an Sure 19,35.
4. Sure 3,42-44 – zum zweiten Mal wird eine Einheit durch einen verkürzten Zeitsatz mit der Konjunktion *id* (»damals als«) eingeleitet. Geschildert wird die Erwählung Mariens mit Details, die

12 Nöldecke/Schwally, Geschichte des Qoran, Bd. 1, 1909, 189f.

13 Vgl. Schedl, C., Muhammad und Jesus. Die christologisch relevanten Texte des Koran, 1978, 398-446.

14 Busse, H., Theologische Beziehungen, 1988, 117.

15 Diese Konjunktion bezeichnet im Koran häufig formale Abschnittsgrenzen, die einen Themenwechsel innerhalb zusammenhängender Texte oder auch selbständige Einheiten signalisieren.

ebenfalls aus dem Jakobus-Evangeliums bekannt sind. V 44 wird die Erwählung Marias ausdrücklich als Gegenstand (und Anlaß?) dieser neuen Offenbarung an Muḥammad bezeichnet.

5. Sure 3,45-47 – zum dritten Mal wird eine Einheit durch einen verkürzten Zeitsatz mit der Konjunktion *id̄* (»damals als«) eingeleitet. Weiter wird mit dem Übergang von Johannes dem Täufer und Maria zur Person Jesu der oben beschriebene Wechsel vom ersten zum zweiten Teil der »Geschichte« vollzogen. Beides zusammen kann nach Paret und Busse als Indiz für den Beginn einer neuen Texteinheit gesehen werden, »weil dieser Teil ursprünglich ein selbständiges Stück gewesen ist«¹⁶. Geschildert wird die Verkündigung, die Geburt und ein Kindheitswunder Jesu, der als »Christus (= Messias), Sohn der Maria« (V 45) bezeichnet wird. Der Text ist viel kürzer als sein Pendant in Sure 19,16-29 und setzt die Schilderung der Verkündigung voraus, wie sie aus Lk 1,28-38 bekannt ist¹⁷. Hinzu kommen mehrere Anspielungen, die erst aus messianischen Texten des AT verständlich werden. V 47 formuliert die Art der Menschwerdung Jesu wortgleich mit Sure 19,35.

6. Sure 3,48-54 – die Taten des Messias, seine Jünger und seine Gegner, wie sie besonders aus Schilderungen des Lukas-Evangeliums und aus apokrypher Literatur bekannt sind, mit zahlreichen Bezügen auf messianische Texte des AT. V 51 formuliert wortgleich mit Sure 19,36. Die Glaubensantwort der Jünger in V 53 wird wortgleich in Sure 5,83 als Gebet christlicher Priester genannt.

7. Sure 3,55-59 – zum vierten Mal wird eine Einheit durch einen verkürzten Zeitsatz mit der Konjunktion *id̄* (»damals als«) eingeleitet. Geschildert ist die Abberufung, Himmelfahrt und erwartete Wiederkunft des Messias, die auch aus dem Lukasevangelium und der Apostelgeschichte bekannt sind.

8. Sure 3,58-63 – Weniger deutlich ist die Abgrenzung der Einheit nach hinten. Busse läßt sie mit V. 57, also mit der Himmelfahrt Jesu und der Verheißung des göttlichen Gerichts enden. V 58 scheint mit einem Argument ähnlich V 44 das Gesagte als (neue) Offenbarung zu resümieren. V 59 nimmt aber in der Adam-Jesus-Parallele noch einmal auf die Genealogie von V 33 Bezug. Beide Verse bilden so eine genealogische Klammer. Weiterhin formuliert V 59 die Art der Menschwerdung Jesu wortgleich mit V 47 – und damit wortgleich zu Sure 19,35. Diese innertextlichen Bezüge sprechen gegen eine vorschnelle Abtrennung der VV 58-59 von der vorausgehenden Einheit. Die Adam-Christus-Analogie besitzt weiterhin in 1 Kor 15,21f. und in Röm 5,12.18 zwei prominente Verweistellen paulinischer Theologie.

9. Sure VV 60-62 beteuern die Wahrheit des Gesagten und fordern die Ungläubigen zu einem Schwuranthem, einer sogenannten Mubahala, heraus (V 61). V 62 ließe sich als abschließende Doxologie verstehen (s. unten zur Textpragmatik).

Sure 3,63.64 – Nach einer Überleitung (V 63) wird in Sure 3,64 mit dem Imperativ »*qul!*« (*Sprich!*) offensichtlich wieder eine Zäsur gesetzt. Es folgt die berühmte Aufforderung Muḥammads an die »Leute der Schrift« zu einem Religionsgespräch. »Es ist fraglich, ob Vers 64 mit dem Vorhergehenden sachlich näher zusammenhängt ... Vielleicht ist ein Wort des Ausgleichs, der goldenen Mitte gemeint, auf das sich beide Parteien einigen können, ... vielleicht aber auch ein offenes, deutliches Wort, das eine klare Entscheidung zwischen den Parteien bringen soll«¹⁸. In der Folge (3,65-80) ist der Ton der Auseinandersetzung deut-

16 Busse, H., Theologische Beziehungen, 1988, 120.

17 Zu beachten ist, daß die Verkündigung Jesu, wie sie das Jakobus-Evangelium (Kap. 11) schildert, dem kanonischen Lukas-Evangelium in vielen Details ähnelt.

18 Paret, R., Der Koran – Kommentar und Konkordanz, 6. Aufl., 2001, 71.

lich von Abgrenzung und Mahnung bestimmt – ganz im Gegensatz zu dem von uns behandelten Text der Verse 3,33-64.

Bereits dieser kurze Überblick zeigt, daß die kanonische Gestalt des vorliegenden Textes Sure 3,33-64 durch zahlreiche redaktionelle Elemente und ausgeprägte Bezüge zu christlich überlieferter Literatur bestimmt ist und außerdem eine eigene Textpragmatik besitzt. Es ist daher naheliegend, daß sich das »Warum« der Komposition von Sure 3,33-64 im Textvergleich mit Sure 19,1-40 und in der Behandlung der zahlreichen christlichen Traditionsbezüge erschließen kann.

Zur qualitativen Bewertung der christlichen Textbezüge in Sure 3,33-41.42-44

Das »medizinische Kindheitsevangelium« von Sure 3, 33-49 wird von den meisten Forschern in Abhängigkeit zum apokryphen Jakobusevangelium gesehen. Grund ist die sachliche Übereinstimmung von Sure 3,35-37.42-44 mit Texten dieser Schrift¹⁹. Manche Forscher gehen noch weiter und halten aufgrund der sprachlichen Nähe von JakEv 5.1 zu Sure 3,35-36 eine literarische Abhängigkeit für zwingend: »Bei diesem Sachverhalt wird man wohl literarische Kenntnis voraussetzen müssen. ... die Frage, auf welchem Wege das Protoevangelium des Jakobus zu Muhammad kam, wird nicht einheitlich beantwortet. ... Doch für die literarische Übereinstimmung reicht die mündliche Überlieferung allein nicht aus«²⁰.

Für Sure 3,38-41 (die Verkündigung des Johannes) ist weiterhin die Kenntnis von Sure 19,1-15 vorauszusetzen, die ihrerseits die biblische Verkündigung des Johannes (Lk 1,10-20) paraphrasiert²¹. Sure 3,38-41 fügt über Sure 19 hinaus neue Textdetails aus Lk 1,10-20 ein. V 39 nennt explizit den Tempel als Ort der Verkündigung des Johannes (vgl. Lk 1,10)²², er weiß von einer Verkündigung durch »Engel« (vgl. Lk 1,11) und von der zukünftigen Größe und vom Asketentum (vgl. Lk 1,15) des Täufers. Gegenüber Sure 19,7 unterläßt er die leicht mißverständliche Erläuterung des Namens »Johannes, wie wir noch vorher keinen genannt haben«²³. Die Kürzungen gegenüber Sure 19 betreffen das längere Gebet des Zacharias (Sure 19,1-6) und die Parallelisierung des Täufers zu Jesus aus Sure

19 Vgl. Paret, R., *Der Koran – Kommentar und Konkordanz*, 6. Aufl., 2001, 65: »Die koranische Geburts- und Kindheitsgeschichte der Maria ist offensichtlich vom Protoevangelium des Jakobus abhängig. Siehe Wilhelm Rudolph, *Die Abhängigkeit des Qoran von Judentum und Christentum*, Stuttgart 1922, S. 77. Zu 3,35f. ist besonders Protoevangelium 4,1; 5,2; 6,1 zu vergleichen, zu 3,37 Protoevangelium 7 und 8.« Zum folgenden vgl. die weiter unten angeführte synoptische Zusammenstellung der wichtigsten Textbezüge in und außerhalb des Koran.

20 Schedl, C., *Muhammad und Jesus*, 1978, 406.

21 Eine literarische Vorlage des Lukas-Textes konnte dort nicht nachgewiesen werden (s. oben).

22 In Sure 19 wird diese Information vorausgesetzt und nachgeschoben (19,11).

23 Die Bemerkung geht auf Lk 1,61 zurück, daß es *in der Familie des Zacharias* niemand mit Namen Johannes gab und daher die Namensgebung auffallend war. Im jüdischen Bereich der hellenistischen Epoche war der Name dagegen verbreitet, vgl. den Hohenpriester Johannes Hyrkanus I. (134-104 v. Chr.) zur Zeit des Makkabäeraufstands.

19,12-15. Hingegen wird die Art der Verkündigung des Täufers in Anlehnung an Sure 19,35 formuliert: »Das ist Gottes Art: Er tut, was er will!« (vgl. 3,47.59). Im Vergleich zu Sure 19 tritt in Sure 3 dabei das Trennende zwischen christlicher und islamischer Orthodoxie, wie es Sure 19,1-12.30-33.34-40 formuliert (siehe oben), weitgehend zurück. Offensichtlich standen aber auch weitere Detailinformationen des Textes von Lk 1,10-20 zur Verfügung, die in der Reihenfolge der Ordnung von Lk 1,10-15 wiedergegeben werden.

Sure 3,42-44 begründet die Notwendigkeit dieser neuen Offenbarung (über Sure 19 hinaus) an Muḥammad: »Dies gehört zu den Geschichten, deren Kenntnis dir verborgen ist. Wir geben es dir ein« (3,40). Als letzter direkter Bezug stimmen das Staborakel und der Streit um die Fürsorge Mariens (Sure 3,44) mit JakEv.9,1 überein. An dieser Stelle endet der nachweisbare Bezug von Sure 3,33-64 zu Sure 19,1-33 und zum Jakobusevangelium. Die folgenden Bezüge ab V 45 entstammen der Tradition anderer kanonischer und apokrypher Schriften²⁴. Geht man, wie oben beschrieben, von einer Eigenständigkeit des Textes von Sure 3,33-44 aus, so setzt dieser eine intensive Bekanntschaft mit Sure 19,1-33 sowie mit dem Jakobusevangelium voraus, wobei die Autoren auch noch auf Informationen aus Lk 1,11-20 zurückgreifen konnten, die über das in Sure 19,1-33 Gebotene hinausgehen. Hieraus ergibt sich die Frage, in welcher Form die genannten Texte vorlagen und wie die literarische Abhängigkeit einzuschätzen ist.

Welcher Textbestand lag den Redaktoren des Koran für Sure 3,33-44 vor?

Eine alte Diskussion, die hier nur angesprochen werden kann, geht um die Herkunft der im Koran verarbeiteten biblischen Bezüge. Gab es eine frühe arabische Übersetzung, wenigstens des Neuen Testaments, wie sie A. Baumstark geltend machte? Im neutestamentlichen Bereich ging Baumstark davon aus, daß eine vorislamische arabische Evangelienübersetzung in Abhängigkeit von der *Pešittā* und vom Diatessaron Tatians anzunehmen sei, »die im Patriarchat Antiochien entstanden, schon vor der Epoche des siegreichen Perserkrieges des Heraklios, in das Nachbarpatriarchat Jerusalem übertragen wurde«²⁵. Auch wenn ihm die Mehrheit der Forscher bis heute in der Annahme einer frühen arabischen Übersetzung der kanonischen Evangelien nicht folgt²⁶, wurde die von ihm gelegte Spur zum Diates-

24 Auch die Darstellung der Verkündigung Jesu in Sure 3,45-47 richtet sich wohl eher nach der Version des Lukas-Evangeliums (Lk 1,28-38), das von der Version des Jakobusevangeliums (Kap. 11) leicht abweicht.

25 Baumstark, A., Eine altarabische Evangelienübersetzung aus dem Christlich-Palästinensischen, *Zeitschrift für Semitistik* 8 (1932) 201; vgl. ders., Arabische Übersetzung eines altsyrischen Evangelientextes und die Sure 21,105 zitierte Psalmenübersetzung, *OrChr* 9 (1934) 165-188.

26 J. Henninger legte in den 60er Jahren eine weitgehende Kritik an diesen Untersuchungen Baumstarks vor: »Il n'est pas établi non plus qu'il y avait alors des traductions arabes de la Bible«: ders., *L'influence du christianisme sur l'islam naissant*, in: *L'orient cristiano nella storia della civiltà*, 1964, 379-410, 408. Vgl. ders., *Arabische Bibelübersetzungen vom Frühmittelalter bis zum 19. Jh.*,

saron des Tatian hin weiterverfolgt.²⁷ »Der Koran, oder, wie H. Busse schreibt, Mohammed, ‚weiß offenbar nichts von der Vierzahl der Evangelien‘ (Theologische Beziehungen, 1988, 116). In Ostsyrien war bis ins 6. Jahrhundert hinein noch das Diatessaron in Gebrauch. Ist der Vorwurf, die Christen hätten die Schrift verfälscht, gegen die Verdrängung des Diatessaron durch die vier Evangelien (in der *Pešitta*) gerichtet?«²⁸

Ist also eine Kenntnis des Diatessarons durch den historischen Muḥammad plausibel zu machen? »It is not agreed wheter the Diatessaron was originally in Greek or in Syriac ... The only early complete text of the Diatessaron is that of the Arabic Diatessaron translated from a Syriac MS in the ninth century«²⁹. Oder geht der intertextuelle Bezug nur auf mündliche Traditionen und Informanten zurück?³⁰ Eine Belegstelle sieht van Reeth³¹ in Sure 3,42. Er vermutet eine Bezugnahme unseres Textes auf das Diatessaron Tatians aus folgenden Gründen: Der Gruß des Engels Gabriel an Maria, wie er auch im Text Lk 1,28 bekannt ist, wird im Koran ergänzt durch den Passus: »Er hat Dich über die Frauen aller Welt erwählt«, der im Lukas-Evangelium etliche Verse später (Lk 1,42) von Elisabeth über Maria gesprochen wird, allerdings ohne die Worte »aller Welt«. Genau die koranische Versverbindung – mit den Worten »aller Welt« - zeigt aber das Diatessaron. Zusammen mit weiteren Übereinstimmungen in anderen Suren gilt van Reeth dies als starkes Argument für einen Bezug des Propheten Muḥammad auf das Diatessaron Tatians.

Die Komplexität dieser Bezüge zeigt sich an folgender Überlegung: Zum einen steht die genannte Verskombination auch im Jakobus-Evangelium, das als literarische Vorlage von Sure 3,33-44 diskutiert wird. Hier findet sich auch der Zusatz »aller Welt« - zwar nicht in der Verkündigungsszene JakEv 11.1, sondern in der anschließenden Seligpreisung Marias durch den Hohenpriester in JakEv 12.1. Da mit ziemlicher Sicherheit weder vom Diatessaron noch vom Jakobus-Evangelium im 7. Jh. arabische Übersetzungen vorlagen, müßte man bei einer Übernahme aus einer literarischen Vorlage aber auf jeden Fall von syrisch-christlichen Theologen als Informanten ausgehen, die diese Schriften auf Griechisch oder Syrisch lasen und auf Arabisch weitererzählten. Diese Theologen lasen aber auch ihre patristi-

in: Neue Zeitung für Missionswissenschaften 17 (1961) 201-223. Vgl. Griffith, S., The Gospel in Arabic: an inquiry into its appearance in the first Abbasid century, OrChr 69 (1985) 126-167.

27 Vgl. Bowman, J., The debt of Islam to Monophysite Syrian Christianity, in: Nederlands Theologisch Tijdschrift 19 (1964) 177-201, hier 187ff.

28 Ohlig, K.-H., Das syrische und arabische Christentum und der Koran, in: ders.; Puin, G.-R. (Hg.), Die dunklen Anfänge, 2005, 366-405, 401.

29 Bowman, J., The debt of Islam to Monophysite Syrian Christianity, 187.

30 Auch Bowman geht nicht von einer schriftlichen Vorlage des arabischen Diatessarons zur Zeit Muḥammads, sondern eher von syrischen Predigern aus, die auf Grundlage des Diatessarons den christlichen Glauben verkündeten. Diese Predigten habe Muḥammad gehört.

31 Vgl. van Reeth, J., L'évangile du prophète, 165f.

sche Literatur und könnten die Motivkombination somit auch dem Diatessaronkommentar des Ephrem entnommen haben.

Die Anfügung von Lk 1,42 an Lk 1,28 entspricht zum anderen auch der Gebets-tradition der christlichen Kirche, zum Beispiel im Hauptgebet des Ave Maria. In der westlichen Tradition wird dieses Gebet als »Englischer Gruß« verstanden und an die Verkündigungsszene von Lk 1 gebunden (»Der Engel des Herrn brachte Maria die Botschaft ...«). Eine ähnliche Tradition gibt es von alters her in der orientalischen Christenheit. Daher verwundert es nicht, daß bereits neutestamentliche Schriftzeugen der *Pešittā* in der Verkündigungsszene des Lukasevangeliums diese Verskombination als biblische Textvariante kennen, was auch van Reeth vermerkt. Die *Lex Orandi* scheint hier bereits zur *Lex legendi* geworden zu sein.

Die Herleitung dieser Tradition aus einer schriftlichen Vorlage ist daher nur eine Möglichkeit unter mehreren, es könnte schlichtweg auch eine Übernahme aus der Gebets-tradition sein. Das Diatessaron mag als einer unter mehreren Texten (vielleicht über den Kommentar Ephrems) bekannt gewesen sein, sicher aber lagen das Jakobus-Evangelium und zusätzliche Informationen aus Lk 1 vor. Die Bezugnahme auf die christliche Tradition war also kompilatorisch, wie es auch der syrisch-christlichen Auslegungstradition entspricht, die in homiletisch und paränetisch geprägten Sequenzen an einem Bibeltext entlang geht, in dieser Art der Behandlung den jüdischen Midraschen ähnlich.

Wie aber vermißt man Textbezüge, um zu einer halbwegs sicheren Einschätzung ihrer literarischen Abhängigkeit zu kommen? Mit den gleichen Argumenten wie van Reeth - einer auffälligen Übereinstimmung von Formulierungen und Motiven - argumentiert Claus Schedl für eine literarische Vorlage von JakEv 5.1 für Sure 3,35f³². Die Intertextualitätsforschung schätzt aber in solchen Fällen eines linearen Zitates (von Gehörtem oder Gelesenem) den referentiellen Bezug auf den Ursprungstext - nach Broich und Pfister - für relativ schwächer ein. Wichtiger für das Erkennen einer Abhängigkeit sind dagegen auffällige Bearbeitungen und Änderungen gegenüber dem Ursprungstext, zum Beispiel die Identifikation des anonymen Hohenpriesters in JakEv 8.2 und 9.1 mit Zacharias in Sure 3,37. Nach dem JakEv ist Zacharias Hoherpriester *des* Jahres, in dem die Verlobung der 12jährigen Maria stattfindet, nicht aber des Jahres der Überstellung der 3jährigen Maria in den Tempel und der Jahre ihrer Kinderzeit. Der Koran nimmt - wider besseres Wissen? - diese Bearbeitung vor, um in der Person des Zacharias den leiblichen Vater Johannes des Täufers und den Ziehvater Marias im Tempel zusammenfassen zu können. Es handelt sich also um eine *Motivtransposition* (*hohe*

32 »Und siehe, ein Engel des Herrn trat zu ihr und sprach: Anna, Anna, der Herr hat Deine Bitte erhört. Du wirst empfangen und gebären und Deine Nachkommenschaft wird in der ganzen Welt genannt werden. Da sprach Anna: So wahr der Herr mein Gott lebt, wenn ich gebären werde, sei es ein Knabe oder ein Mädchen, so will ich es dem Herrn meinem Gott als Opfergabe darbringen, und es soll ihm Dienste verrichten alle Tage seines Lebens« (JakEv 5,1).

Referentialität). Die Gründe dafür dürften heilsgeschichtlicher Natur gewesen sein, wie unten anhand der Genealogie von Sure 3,33 erläutert wird.

Dagegen wird der Hohepriester, der die Verlobung Marias vornimmt, im Koran genausowenig genannt wie ihr Bräutigam Josef (vgl. Sure 3,44). Diese Geschichte wird im Koran ausdrücklich als verborgene und als *ad hoc* neu bekanntgemachte Offenbarung bezeichnet. In diesem Vers (Sure 3,44) liegen keine auffälligen Gemeinsamkeiten in der Formulierung mit dem Text von JakEv 9 und 10 vor, sondern das Verständnis des Koran-Textes scheint ohne das implizite Vorwissen der nur im JakEv geschilderten Vorgänge nicht möglich: Weder das »Werfen der Stifte« (*aqlām*), noch das »miteinander streiten« läßt ohne Vorwissen die Geschichte erkennen, nach der die Witwer des Volkes ihre Patriarchenstäbe in den Tempel mitbringen, von denen allein der des Josef erblüht. Josef, bereits ein alter Mann und wenig glücklich über seine Auswahl, streitet mit Zacharias, um diese Verantwortung nicht übernehmen zu müssen. Überhaupt bleibt zu überlegen, ob das hier seltsame »*qalam*« nicht eine arabisierende Verschreibung des originalen *hebr./syr.* »*maq(q)ēl*« sei, das sowohl den Stab des Losorakels (vgl. Ez 21,26), als auch die Patriarchenstäbe (Jer 48,17) und Rechenstäbe (Gen 30,37.41) bezeichnet. Der Hörer von Sure 3,44 wird somit auf den vorgewußten Text von JakEv 9 und 10 verwiesen, ohne den der Text von Sure 3,44 schlicht unverständlich bleibt. Der Fachterminus *hebr./syr.* »*maq(q)ēl*« findet dabei eine arabisierende Erklärung (*hohe Dialogizität*). Die genannten Textveränderungen lassen Sure 3,35-37.42-44 als eine *Paraphrase* des JakEv erscheinen. Es handelt sich hier um eine für den Hörer *wahrnehmbare Bearbeitung* (*hohe Kommunikativität*) von JakEv 9 und 10, die ihren Bezug zum Ursprungstext als »bis dato verborgene Offenbarung« selber zum Thema macht (*Autoreflexivität*).

Es finden sich also deutliche Hinweise auf einen literarischen Bezug von Sure 3,33-44 auf das Jakobus-Evangelium, die *in diesem Fall* eine schriftliche Textvorlage wahrscheinlich erscheinen lassen. Die Intertextualitätsforschung zeigt aber gleichzeitig, wie schwierig der saubere Nachweis eines solchen Sachverhaltes ist, es sei denn, man untersucht Schriften *innerhalb* eines Korpus, zum Beispiel biblische Schriften, die sich ausgesprochenermaßen häufig auf sich selber beziehen. Im Koran ist zudem eine Umarbeitung vieler Ursprungstexte von der prosaischen in die poetische Form gegeben, eine Eigenheit, wie sie auch in den biblischen Psalmen erscheint. Gerade in der poetischen Form der biblischen Psalmen ist der Übergang von Bezügen aus Textvorlagen (z. B. dem Jerusalemer Geschichtswerk oder der babylonischen Priesterschrift) oder der mündlichen Tradition (Mischna) fließend. Eine direkte Textvorlage ist häufig nur durch Übernahme ganzer Cluster oder aber an einer besonderen Auffälligkeit in der Bearbeitung plausibel zu machen³³. Bei Motiven und Geschichten, die – wie bei der koranischen Aufnahme

33 Vgl. van der Velden, F., Ps 109 und die Aussagen zur Feindschädigung in den Psalmen (Stuttgarter biblische Beiträge 37), 1997, 99-125.

biblischer und apokrypher Literatur gegeben – durch den Raum der arabischen Halbinsel und des Fruchtbaren Halbmondes in schriftlicher und mündlicher Form diffundierten – ist ganz allgemein der Nachweis einer Textvorlage schwierig.

Die Textpragmatik von Sure 3,33-44 – offen für christliches
und islamisches Verstehen

Die Parallelisierung Johannes des Täufers und Mariens, der Reinen – Sure 3,33-41.(42-44)

Während Sure 19 die Prophetengestalten Johannes der Täufer und Jesus weitgehend parallelisiert und gleichberechtigt behandelt, ist in Sure 3,33-64 eine Parallelisierung des Täufers mit *Maria*, und damit seine Unterordnung unter Jesus zu erkennen: Sure 3,35-37 beschreibt in drei Versen die wunderbare Empfängnis Mariens, danach folgen vier Verse (3,38-41) mit der Schilderung der wunderbaren Empfängnis des Täufers. Drei weitere Verse (3,42-44) bezeichnen die Erwählung Mariens als Gegenstand der neuen Offenbarung von Sure 3,33-64, wonach in drei Versen (3,45-47) die wunderbare Empfängnis des Messias Jesus Christus geschildert wird. Die weiteren 12 Verse schildern nur noch die Taten des Christus.

Maria ist in mehrfacher Hinsicht als Bindeglied zwischen Johannes und Jesus gezeichnet. Zacharias, der leibliche Vater des Johannes, ist im Koran der Ziehvater Marias im Tempel. Wie Johannes stammt sie – nach Aussage des Korans – aus dem Stamm Levi, also aus priesterlichem Geschlecht: Als »Tochter *Imrāns*« (Sure 3,33) leitet sie sich genealogisch auf die »Propheten« Moses, Aaron und Mirjam (vgl. Num 26,59) zurück³⁴. Die aus Sure 19,28 bekannte Titulierung als »Schwester Aarons« deutet darauf hin, daß ihre Würde mit der eines Moses oder Aaron durchaus vergleichbar erschien. Johannes dagegen kann sich über das Priestergeschlecht seines Vaters (Abija) und über die vornehme aaronidische Abstammung seiner Mutter (vgl. Lk 1,5) im gleichen Stammbaum nicht ganz so weit zurückführen. Über die Abstammung, die Erwählung und die kultische Reinheit Mariens im Tempel wird ihr Sohn Jesus bereits vor seiner Empfängnis in Sure 3,33-41 deutlich über Johannes den Täufer herausgehoben. Nimmt man die Begründung von V 44 wörtlich, so ist die Erwählung der Maria der eigentliche Grund für das Herabsenden der *neuen Offenbarung* von Sure 3,33-44 an Muḥammad.

Die direkte Abstammung Marias aus der Familie des Mose wird im Christentum nicht deutlich betont, allerdings gilt Elisabeth als ihre Verwandte (Lk 1,36).

34 Zur Erklärung dieses genealogischen Zusammenhangs in der islamischen Koranlegung und zur frühen christlichen typologischen Interpretation, vermutet E. Gallez die Quelle sowohl der christlichen als auch der islamischen Interpretation in einer frühen jüdisch-christlichen Tradition, vgl. Gallez, E., *Le Coran identifie-t-il Marie, Mère de Jésus, à Marie, sœur d'Aaron?*, in: Delcambre, A.-M.; Bosshard, J. (Hg.), *Enquêtes sur l'Islam* (Festschrift A. Moussali), 2004, 139-151.

Was im Koran als Abstammungsverweis erzählt wird, besitzt aber in den christlichen Kirchen des Orients zwei Analogien, die als *typologisch-heilsgeschichtliche* Aussagen über Maria gut belegt sind³⁵. Typologisch entspricht Mirjam, die Schwester des Aaron, die nach dem rettenden Handeln Gottes am Roten Meer ihrem Gott das Preislied singt (Ex 15,30-33), der Maria, die das erlösende Handeln Gottes an ihr – die Verkündigung Jesu – im Magnifikat preist (Lk 1,46-55). Das Magnifikat besitzt seinerseits enge Bezüge zum »Preislied der Hanna« (1 Sam 2,1-11) – und die Geschichte der Hanna wiederum verläuft ganz entsprechend den Vorgängen um die Empfängnis Marias im Jakobusevangelium: Hanna, die lange kinderlos war, gelobt Gott ihre erste Nachkommenschaft zum Tempeldienst. Ihr Sohn Samuel wächst daher im Tempel auf, ist ein Muster an Glaubenskraft und Tugend und salbt später David zum König, der sein Volk aus großer Not erretten wird. Typologisch interpretiert bringt Maria, die rein im Tempel aufwächst, der Welt den Messias, den Sohn Davids, der die ganze Welt erlösen wird – dies ist die Vision des Jakobusevangeliums, die der Koran in der *neuen Offenbarung* von Sure 3,33-44 weitgehend rezipiert.

Die »genealogische Klammer« Sure 3,33-59 zeigt Jesus Christus, den Messias, als Schnittpunkt der Prophetenfamilien

Die genealogischen Verweise der Verse 33.34 stehen vor der ersten erzählenden Einheit (VV 35-37), die durch den verkürzten Zeitsatz mit der Konjunktion *id* (»damals als«) eingeleitet wird. Sie stellen die Bedeutung Marias, und damit Jesu heraus und klammern in der Wiederaufnahme des Adam-Christus-Themas (V 59) die einzelnen Textteile von Sure 3,33-59 aneinander. Auch hier zeigt sich die genaue Fügung erst im Vergleich der Verse mit dem biblischen Bezugstext der Genealogie Jesu aus Lk 3,23-38³⁶. Während im Koran die Linie der (islamischen) Prophetenvorfahren Jesu von Adam (vgl. Lk 3,38) über Noah (vgl. Lk 3,36) und Abraham (Lk 3,34) eingleisig und geradlinig verläuft (vgl. Sure 3,33), trennt sie sich nach Isaak und Jakob in »Sippen«, um im Sprachgebrauch der Koranübersetzung Paret's zu bleiben: Eine Sippe führt sich über den Jakob-Sohn *Levi* auf Abraham zurück. Aus ihr stammt im weiteren Verlauf Amran – also die *Sippe Imrāns*

35 J. Henninger (L'influence du christianisme, 1964, 393f.) weist auf eine entsprechende Interpretation bei den orientalischen Kirchenvätern hin: »Erwin Gräf a mentionné, récemment, un hymne de Rabbula où il est dit que Moïse a vu la sainte Vierge sur le mont Horeb quand le feu brûlait dans le buisson d'épines. Mahomet aurait pris à lettre ce texte allégorique ... et aurait fait ainsi de Marie une contemporaine de Moïse« (ZDMG 111 [1961] 396).«

36 Von beiden kanonischen Genealogien Jesu (Mt 1,1-17 und Lk 3,23-38) führt nur Lukas den Stammbaum Jesu wie Sure 3,33.(59) bis auf Adam zurück. Matthäus hört bei Abraham auf. Das Diatessaron Tatians enthält dagegen *keine* Genealogien Jesu! Vgl. Bowman, J., The debt of Islam to Monophysite Syrian Christianity, 187.

des Koran (3,33.35). Dies entspricht durchaus der biblischen Genealogie³⁷. Aus dieser Linie stammen Johannes der Täufer und – in der Genealogie des Korans und anders als in der biblischen Genealogie – Maria, die Mutter Jesu. Die zweite prominente Sippe führt sich über den Jakob-Sohn *Juda* auf Abraham zurück (vgl. Lk 3,30) und bringt im weiteren Lauf weitere Propheten des Islam wie die König David (vgl. Lk 3,30) und Salomo hervor.

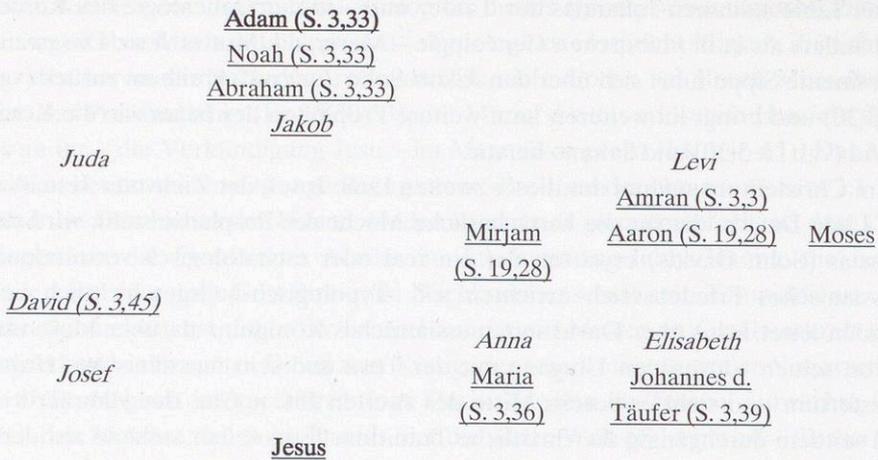
Im Christentum stammt aus dieser zweiten Linie Josef, der Ziehvater Jesu. Aus der Linie Davids, die für die herrscherliche Macht der Prophetie steht, wird der Messias (Sohn Davids) erwartet, der ein real oder eschatologisch verstandenes messianisches Friedensreich errichten soll. Typologisch-heilsgeschichtlich verstanden leitet Jesus über David sein messianisches Königtum ab, über Mose und Aaron seinen souveränen Umgang mit der Tora und sein messianisches Hohepriestertum – so sieht es bereits Mitte des zweiten Jhs. n. Chr. der Hebräerbrief und seitdem durchgängig die christliche Tradition. Jesus selber steht so als ideeller Sohn Davids und natürlicher Sohn der Maria – die ihrerseits typologisch Mirjam und Eva entspricht – im Kreuzungspunkt beider heilsgeschichtlichen Genealogien, die durch ihn wieder vereint sind. Zu beachten ist, daß bereits im syrischen Christentum ab dem 5. Jh. dieser typologisch-heilsgeschichtliche Zusammenhang als eine (symbolische?) *genealogische* Herleitung diskutiert wurde. Jakob von Sarug sagt in einer *Homilie zur Verkündigung des Herrn*³⁸: »Die Erwählten gingen von Abraham aus; bis zu David, und bis zu Maria« ... und beide Linien fallen in Jesus wieder zusammen.

Sure 3,33.34 scheint nun über diese syrisch-christliche Tradition hinaus wenig mehr zu tun, als aus der typologischen Entsprechung Mirjam-Maria und der symbolischen Herleitung ihrer Beziehung zur Familie des Moses eine feste genealogische Bindung herzustellen. Aaron und Moses gelten über die Verwandtschaft mit Maria als direkte Vorfahren Jesu. Rechnet man nun noch den in Sure 3,45 genannten Christus-Titel (=Messias) Jesu hinzu, der ihn – christlich gesprochen – als Davidsson ausweist, so steht zum ersten Mal seit den Zeiten der Patriarchen wieder ein Prophet in direkter Linie »unter« Adam (s. die Grafik unten). So jedenfalls mußte es ein gebildeter syrischer Christ verstehen, der diese Verse des Koran las – und offensichtlich wurde dieser Zusammenhang tatsächlich zum Teil einer erneuten Diskussion unter syrischen Christen im späten 7. und frühen 8. Jh. um die davidische Abkunft Marias, wie ein später Brief von Jakob von Edessa zeigt³⁹.

37 »Die Frau Amrans hieß Jochebed: sie war die Tochter Levis, die dem Levi noch in Ägypten geboren wurde. Sie gebar dem Amran Aaron und Mose sowie deren Schwester Mirjam« (Num 26,59).

38 Vgl. Samir, Kh., Un exemple des contacts culturels entre les églises syriaques et arabes: Jacques de Saroug dans la tradition arabe, in: Lavanant, R. (Hg.), Symposium Syriacum III (OCA 221), 213-245, hier 223.

39 Vgl. Nau, F. (Hg.), Lettre de Jacques d'Edesse sur la généalogie de la Sainte Vierge, ROC 6 (1901) 512-531. Vgl. Reinink, G. J., The Beginnings of Syriac Apologetic Literature, 179ff.

Grafik zur Genealogie:

Diese Konstruktion ist dem Christentum im Sinne einer typologisch-heilsgeschichtlichen Interpretation des Adam-Christus-Vergleichs durchaus vertraut: Christus ist der *neue Adam*, »Adam ist die Gestalt, die auf den Kommenden hinweist« (Röm 5,14), denn: »Wie in Adam alle sterben, werden in Christus alle lebendig gemacht werden« (1 Kor 15,22). Dem *einen* sündigenden Adam am Anfang der Heilsgeschichte steht der *eine* Erlösung gewährende Christus an deren Ende gegenüber. Die beiden typologischen Entsprechungen Adam-Christus und Mirjam-Maria eröffnen daher einen christlich-heilsgeschichtlichen Zugang zum vorliegenden Text. Natürlich ist dies Verständnis letztlich der heutigen orthodoxen islamischen Glaubensmeinung konträr – aber was *im Text* verbietet ein solches typologisch-heilsgeschichtliches Verstehen?⁴⁰ Ist es nicht vielmehr der vorgewußte *Kontext* der unterschiedlichen christlichen und islamischen Überzeugungen, der dies Verständnis ausschließt?

Zwischenergebnis: Warum läßt die Redaktion von Sure 3,33-44 eine typologisch-heilsgeschichtliche Interpretation des Textes zu?

Die bis hierhin geführte Untersuchung legt für Sure 3,33-44 neben einer literarischen Abhängigkeit vom Jakobus-Evangelium auch eine Kenntnis von Lk 1 nahe,

40 Eine andere, ebenfalls heilsgeschichtliche Interpretation von Sure 3,33 im Sinn der biblischen »Fünf Bundesschlüsse« Gottes mit Adam, Noah, Abraham, Mose und dem messianischen »Neuen Bund« (Jer 31,31-34 als Verheißung des Christus-Bundes) findet sich bei Déclais, J.-L., Les ouvriers de l'onzième heure ou la parabole du salaire contesté (De l'évangile au midrash et au hadith), *Islamochristiana* 21 (1995) 46-63. Kh. Samir führt dazu eine Analogie im Kitāb al-burhān des Euty chius von Alexandria an, das er dem Buṭrus al-Bayt Ra'sī (9. Jh.) zuschreibt, vgl. Samir, Kh., *The Prophet Muhammad as seen by Timothy I and other Christian Authors*, in: Thomas, D., *Syrian Christians under Islam. The first thousand years*, Leiden 2001, 75-106, hier 82f.

die über die aus Sure 19,1-15 bekannten Bezüge hinausging. Diese Kompilation vieler kanonischer und apokrypher Bezüge zeigt so vor allem die enge Bekanntschaft der Verfasser mit christlichen Texten, mit syrischer homiletischer Literatur und mit christlichen Frömmigkeitstraditionen. Die Anzahl und Dichte der christlichen Traditionsverweise sind dabei so deutlich, daß man sich weiterhin fragen muß: Wer besaß im 7. Jh. die christlich-theologische Kompetenz, eine solche Textfügung vorzunehmen? Ist diese intime Art der Kenntnisnahme für die Zeit des historischen Muḥammads plausibel zu machen, oder weist sie bereits auf eine spätere Situation des Zusammenlebens der Redaktoren des Korans mit syrischen Christen im Fruchtbaren Halbmond des 7./8. Jhs.?

Die Komposition der Einheit Sure 3,33-44.45 öffnet sich inklusive der genealogischen Klammer weit für ein christliches Verständnis dieser Texte als typologisch-heilsgeschichtlicher Aussage. Mit dieser im christlichen Syrien weit verbreiteten Schriftauslegung finden sich so viele Anknüpfungspunkte in Sure 3,33-40, daß syrische Christen, die ihre »Heiligen Schriften« um den Text von Sure 3,33-44 ausbreiten, auch hier eine erstaunliche Nähe zur eigenen Terminologie und Hermeneutik finden. Dadurch ergibt sich eine große Flexibilität des koranischen Textes gegenüber christlichen Lesern - so wie es oben bereits am Beispiel des kurzen Konvergenztextes im idealen Religionsgespräch bei *Ibn Ishāq* gezeigt wurde.

Der Text scheint sich so einem doppelten Verstehen zu öffnen. Es geht in Sure 3,33-44 daher nicht nur um die Frage, ob die genannten christlichen Textbezüge als Paraphrase von Gehörtem oder als Übernahme einer literarischen Vorlage zu verstehen sind. Vielmehr muß man sich fragen: Wieso geschieht in Sure 3,33-44 der Bezug auf die christlichen Textbelege in einer Form, die gegenüber einem typologisch-heilsgeschichtlichen Verständnis der syrisch-christlichen Tradition Kompatibilität signalisiert? Gerade wenn man weiß, daß der spätere orthodoxe Islam die typologisch-heilsgeschichtliche Textdeutung vehement ablehnt und die genannten Aussagen und genealogischen Verweise exklusiv im Sinne einer ontologischen Gleichordnung aller Propheten versteht, muß man sich nachgerade fragen, wie Muslime im christlich bestimmten Umfeld des Orients des 7. Jhs. einen solchen Text redigieren oder als kanonisch anerkennen konnten.

Liegt Sure 3,45-59 ein syrisch-christlicher Konvergenztext zugrunde?

Sure 3,45-59 ist Teil einer größeren redaktionellen Zusammenstellung von Texten aus der christlichen Tradition im Koran. »Die Geschichte von Jesus und seiner Mutter Maria, Zacharias und Johannes dem Täufer wird ausführlich in Sure 3:33-57 erzählt. Sie zerfällt in zwei Teile: Der erste Teil reicht bis zur Verkündigung der Geburt Jesu (V. 33-44), der zweite Teil von der Verkündigung bis zur Him-

melfahrt (V. 45-57)«⁴¹. Mit Sure 3,45 beginnt also der *zweite* Teil des Berichts, eingeleitet durch einen verkürzten Zeitsatz mit der Konjunktion *id* »damals (als)«. Dies kann nach Paret und Busse als Indiz für den Beginn einer neuen Texteinheit gesehen werden, »weil dieser Teil ursprünglich ein selbständiges Stück gewesen ist«⁴². Die Häufung christlicher Verweisstellen unterschiedlichster Herkunft in diesem Abschnitt, der sich intensiv mit der Person Jesu auseinandersetzt, wurde bereits von Andrae und Ahrens beobachtet⁴³: Allerdings endet mit Sure 3,44 die nachweisbare Abhängigkeit vom Jakobus-Evangelium (s. oben), so daß die Bedeutung der christlichen Verweisstellen für die Textfügung von Sure 3,45-59 unterschiedlich bewertet wird. So werden die Wunder der Verse 50ff. von Schedl und anderen als eine Aufnahme apokrypher Evangelienstellen - Thomas-evangelium, arabisches Kindheitsevangelium - durch Muḥammad erklärt⁴⁴. »Da es zum koranischen Verkündigungsbericht keine apokryphen Parallelen gibt – ob solche noch gefunden werden, steht aus – drängt sich der Schluß auf, daß Muḥammad die Überlieferung selbständig neu gestaltete«⁴⁵. Die Texteinheit Sure 3,45-59 bietet jedoch nicht nur *viele* Bezüge zu christlicher Literatur, diese scheinen vor allem auch *geordnet* zu sein. Es handelt sich um eine Abfolge von Schriftbezügen aus dem lukanischen Doppelwerk zur Messias-Erwartung, die in Jesus Christus als erfüllt gesehen wird, kombiniert mit den dazu passenden Zitaten aus der alttestamentlichen messianischen Prophetie, und an zwei Stellen kommentiert durch Texte aus apokryphen Kindheitsevangelien. Bereits K. Ahrens war daher der Meinung: »Dieses Gemenge von Erinnerungen an apokryphe und kanonische Evangelien spricht nicht für außerchristliche Überlieferung des Stoffes«⁴⁶.

Tabellarische Übersicht der christlichen Textbezüge und der Auslassungen in Sure 3,45-59

Zur besseren Übersicht werden alle identifizierten biblischen Verweise in der Abfolge von Sure 3,47-59 tabellarisch zusammengestellt und die Verse anschließend einzeln untersucht. Hierbei fällt auf, daß die biblischen Originalstellen eine doppelte Veränderung erfahren haben: erstens durch markante Omissionen, also durch *Kürzungen der Originalzitate*, die in der zweiten Spalte mit Angabe der Stelle ergänzt werden. Zweitens durch korrigierende Ergänzungen, wahrscheinlich der koranischen Verfasser, die **fett** hervorgehoben werden.

41 Busse, H., Theologische Beziehungen, 1988, 117.

42 Busse, H., Theologische Beziehungen, 1988, 120.

43 Zusammenstellung bei Busse, H., Theologische Beziehungen, 1988, 116-124.

44 Vgl. Schedl, C., Muhammad und Jesus, 1978, 428-431.

45 Schedl, C., Muhammad und Jesus, 1978, 426.

46 Ahrens, K., Christliches im Qoran, ZDMG 84 (1930) 15-68.149-190, 173.

Aya	Bibl. Bezugstellen & Ergänzungen	Auslassungen
	A. JESUS, DER MESSIAS	... UND SOHN GOTTES
45	Lk 1,28-35: Verkündigung des »Wortes« (<i>kalima</i>), das der »Christus« (= Messias) ist, an Maria (<i>vgl. Jes 7,14; 9,5</i>)	<i>Lk 1,32: Er wird ... Sohn des Höchsten genannt werden ...</i>
46	Kindheitsevangelium: Wundertaten des »Heiligen Kindes«	
47	Lk 1,33: Seine Empfängnis ohne Zutun des Mannes Das ist Gottes Art. Er sagt nur: sei!	<i>Lk 1,34f.: Das »Heilige Kind« wird Sohn Gottes genannt</i>
48	Jes 11,2: Der Messias wird von Gott in der Weisheit unterrichtet.	
49	Zeichen Kindheitsevangelium: Der Messias schafft Leben Lk 7,18-23: Der Messias heilt Blinde, Lahme, Aussätzige und weckt Tote auf (<i>vgl. Jes 26,19; 29,18; 35,5f.</i>) Zeichen	
50	Lk 16,17: Der Messias bestätigt die Tora Lk 16,16: In der messianischen Endzeit steht er aber souverän über ihr. <i>Aufruf zum Glauben</i> Zeichen	
51	Apg 2,34f. & Ps 110,2: Gott ist der Herr auch des Messias. <i>Vgl. 1 Kor 15,27</i> <i>Aufruf zum Glauben</i>	<i>Apg 2,34f. & Ps 110,2: Der Messias ist Herr, weil Gott ihn zu seiner Rechten setzt und ihm die Herrschaft überträgt.</i>
	B. WER AN IHN GLAUBT	... HAT ANTEIL AN DER SOHNSCHAFT
52	Lk 10,1-12: Die Jünger als Typos der Gemeinde folgen dem Messias	
53	Gebet der Priester um »Verzeichnung der Glaubenden im Buch« (<i>messianisches Motiv, vgl. Mal 3,16</i>).	<i>Mal 3,17ff.: Die »Verzeichneten« werden Söhne Gottes genannt.</i>

Aya	Bibl. Bezugstellen & Ergänzungen	Auslassungen
	C. CHRISTI (= DES MESSIAS?) HIMMELFAHRT	
54	Antijüdische Polemik	
55	Lk 24,50 und Apg 1,9-11: Der Messias wird entrückt bis zum Tag der Entscheidung	
	D. PARÄNESE	
56	Bestrafung der Ungläubigen im Diesseits und Jenseits durch Gott	
57	Belohnung der Glaubenden (durch wen genau? - Subjektwechsel)	
	E. DIE ANTHROPOLOGIE DER INKARNATION	<i>... UND DIE THEOLOGIE DER INKARNATION</i>
58	Zeichen	
59	Röm 5; 1 Kor 15,20f.: Das Symbolon der Menschlichkeit Jesu (nach syrischer Tradition?) Er sagt nur: sei!	<i>1 Kor 15,23-28: die messianische Herrschaft Jesu, des Sohnes Gottes, der zu seiner Rechten sitzt, dem Gott alles zu Füßen legt (vgl. Ps 110,1; 8,7)</i>

A. Jesus, der Messias (... und Sohn Gottes?): Sure 3,45-51

Vers 45

Der Text beginnt mit der Verkündigung eines »Wortes« (*kalima*) an Maria. Bezugstext ist Lk 1,28-35, die Verkündigung Jesu an Maria durch den Erzengel Gabriel, die sich wiederum auf die Verheißungen des jüdischen Messias in Jesaja 7 und 9 bezieht. In Jes 7,14 wird dem verheißenen Kind der Titel »Immanuel« (»Gott mit uns«) beigelegt⁴⁷. Diese Verbindung der beiden Titel »Messias« (hebr. »Der Gesalbte« = griech. »Christos«) und »Immanuel« (hebr. »Gott mit uns«) mit der Person Jesu wurde von Christen seit alter Zeit als impliziter Hinweis auf die göttliche Natur des durch Gabriel verkündigten »Wortes« verstanden, dessen Name Jesus *Christus* ist. Sachlich korrekt – für christliches Verstehen – wird hier im Koran gegenüber der biblischen Version zum Namen Jesus daher auch der

47 »Seht, die Jungfrau wird ein Kind empfangen, sie wird einen Sohn gebären und sie wird ihm den Namen Immanuel (Gott mit uns) geben.«

Titel »Christus« ergänzt⁴⁸. Der Messias ist im Diesseits und Jenseits angesehen und steht Gott nahe (vgl. Jes 52,13-53,12 und Jes 9,5f).

Vers 46

Der Vers belegt die Besonderheit des »heiligen Kindes« durch Wundertaten aus dem Kindheitsevangelium⁴⁹. Dieser apokryphe Text folgt midraschartig dem kanonischen Bezugstext aus dem Lukas-Evangelium.

Vers 47

Die Vorstellung einer Empfängnis Jesu durch Gottes Wirken und ohne Zutun eines Mannes geht auf Lk 1,34 zurück. Der Bezug auf den Lukas-Text bricht jedoch gerade an der Stelle ab, die christologisch interessant wäre. Der biblische Text fährt an dieser Stelle fort: »Der Heilige Geist wird über dich kommen, die Kraft des Höchsten wird dich überschatten. Deshalb wird das Kind heilig und Sohn Gottes genannt werden« (Lk 1,35f). Im christlichen Text wird so die Linie Jesus-Christus/Messias-Immanuel (siehe oben) bis hin zur expliziten »Sohn Gottes«-Proklamation weiter ausgezogen.

Fortführung des koranischen Textes nach Sure 19,35=3,47=3,59

Vers 47 führt dagegen die Aufnahme von Lk 1,34 mit einem Bezug auf Sure 19,35 weiter: »Er spricht nur: Es werde! – und es ward«. Das Erscheinen des Heiligen Kindes wird so mit der Erschaffung der Welt durch Gott verbunden. Diese Diktion ist auch in der jüdisch-christlichen Tradition typisch für das göttliche Schöpfungshandeln⁵⁰. Der Hinweis, daß auch das Heilige Kind, wie die restliche Welt, von Gott erschaffen (also nicht *gezeugt*) sei, ist an dieser Stelle eine islamisierende Korrektur des ursprünglichen christlichen Glaubenssinns von Lk 1,35f. Entsprechend ist der Einschub in Vers 59 zu verstehen. Der gleiche Text findet sich in den kontroverstheologischen Formulierungen der Felsendominschrift.

Vers 48

Gott belehrt Jesus in der Weisheit und in der Erkenntnis der Schrift, wie auch in der Bibel der Messias von Gott belehrt wird (Jes 11,2). Diese Bildungsvermittlung war nach christlichem Verständnis aber bereits in der frühen Jugend Jesu abgeschlossen, da er zu seiner Bar Mizwa im Tempel bereits seinerseits die jüdischen

48 Diese exegetische Überlegung trifft die Sachlage für mein Verständnis besser als die eher problematische Frage, ob »*kalima*« hier als Anspielung auf den präexistenten (göttlichen) »Logos« zu verstehen sei.

49 Das Sprechen des Jesuskindes in der Wiege ist alte arabische und koptische Überlieferung.

50 Vgl. Genesis 1,3 und öfter.

Theologen unterrichtet (Lk 2,41-52). Hingewiesen sei auf die Parallelstelle Sure 5,110f.

Vers 49

Hier zeigt sich die Schöpfermacht Jesu, der - analog zur Erschaffung des Menschen durch den Schöpfergott - selber aus Ton lebendige Vögel erschafft⁵¹ (aus Ton formen und Leben einhauchen, vgl. Genesis 2,7); der Text aus dem Kindheitsevangelium spielt im christlichen Original ebenfalls in der Kindheit Jesu und kann als Midrasch zum Vorvers verstanden werden. Die im weiteren Verlauf angegebenen Heilungswunder Jesu beziehen sich in dieser Kombination auf die Frage Johannes' des Täufers an Jesus, ob er der Messias sei, die Jesus durch einen Verweis auf die in der messianischen Zeit erwarteten und durch ihn eingetroffenen Heilungen bejaht (vgl. Lk 7,18-23; vgl. Jes 26,19; 29,18; 35,5f.)⁵². Zweimal in diesem Vers werden die Taten des Messias als *Zeichen* verstanden.

Vers 50

Jesus, der Messias, bestätigt die Tora (Lk 16,17; vgl. Mt 5,17-19). Die Gute Nachricht des Messias steht aber souverän über dem Gesetz und erklärt einiges Zusätzliche für erlaubt, weswegen viele sich zum Evangelium drängen. Diese Kombination scheint ein Bezug zu Lk 16,16f. zu sein, wo ebenfalls diese beiden Motive kombiniert werden. Der hohe Wert, der der Tora hier zugeschrieben wird, ist typisch für die Kirchen der syrischen Tradition, wenn auch kein Ausschlusskriterium. Der Vers schließt mit einer dritten Bezeichnung der Taten des Messias als *Zeichen*.

Vers 51

Jesus ruft zum Glauben an Gott, »mein und Euer Herr«, auf. Auf den ersten Blick scheint dies als islamische Ablehnung seiner Göttlichkeit gedacht zu sein. Es handelt sich aber auch um ein wichtiges Motiv der jüdisch-christlichen Messiasverheißung: Gott, der Schöpfer, wird Psalm 110,1 als »Herr« des königlichen und hohepriesterlichen Messias verstanden⁵³. Diese frühe Auslegung von Ps 110,1 innerhalb des Christentums bezeugen bereits im Neuen Testament Apostelgeschichte 2,34f und 1 Kor 15,28. Auch hier bricht das Zitat wieder an der christologisch entscheidenden Stelle ab. Im Fortgang von Ps 110,1 wird dem Messias von Gott die Herrschaft übergeben, er ist selber der »Herr« (Apg 2,36) und sitzt zur

51 Die Legende ist apokryph überliefert im Protoevangelium des Jakobus und im Thomasevangelium, die beide syrische Herkunft haben und im ganzen Orient gelesen wurden.

52 Vgl. Sure 18,33, wie bereits Tor Andrae bemerkte; vgl. Der Ursprung des Islam und das Christentum, 1926, 97-244.

53 Vgl. »Ich gehe hinauf zu meinem Vater und zu eurem Vater, zu meinem Gott und Euerm Gott« (Joh 20,17).

Rechten Gottes. In der christlichen Auslegung der Stelle gab dieser Gedankengang Raum für die später verurteilte »Erwählungs-Christologie« (s. unten). Jesus selber beschreibt weiterhin in Vers 51 den Dienst an Gott als »rechten Weg« (*širāṭ mustaqīm*). Der Dienst Gottes als »rechter Weg« (hebr. »*derek tamīm*«) ist ein auch aus den Psalmen bekanntes Motiv (besonders Psalm 119,1-5, vgl. Psalm 1,6; 25,4; 27,11; 101,2). Beide Motive von V 51 erhalten ihre bekannte kontroverstheologische Bedeutung nicht aus dem Text von Sure 3,51 selber, sondern aus dem Kontext ihrer späteren Verwendung in der Felsendomschrift, wo der gleiche Text (vgl. Sure 43,64) mit Sure 4,171f. kombiniert wird, sowie aus dem Kontext von Sure 19,34-37, einer wohl späteren Hinzufügung zu Sure 19,1-33 (s. oben).

B. Wer an ihn glaubt (... hat Anteil an der Sohnschaft?): Sure 3,52-54

Vers 52-53

Die Verse 52 und 53 wechseln das Thema. Sie bezeugen den Glauben der Jünger (vgl. Lk 10,1-2; Mt 10,1-4), die typologisch auch für alle Glaubenden stehen können. Das »Verzeichnet-Sein« der Glaubenszeugen vor Gott ist ebenfalls ein gängiges Motiv in der messianisch-apokalyptischen Vorstellung (vgl. Mal 3,16). Dort auch mit der anschließenden Verheißung der Gottessohnschaft für die Bekenner (Mal 3,17; vgl. Sap 2,18).

Vers 54

Der Vers ist eine antijüdische Wendung zum »Unglauben der Kinder Israel«, die als fester Topos in der christlich-antijüdischen Polemik des Orients im Anschluß an Jes 1,1 häufig erscheint⁵⁴. Hierzu kontrastiert der Glauben der Jünger in V 52f.

Muslime und christliche Mönche bei gemeinsamer Schriftlesung in Sure 5,83 und Sure 3,53 - der Sitz im Leben der Einheit?

Sure 3,53 ist durch ein direktes intertextuelles Zitat mit Sure 5,83 verbunden, die den gleichen Text als Äußerung christlicher Mönche während eines Treffens mit Muslimen überliefert:

5,82 ... Und du wirst sicher finden, daß diejenigen, die den Gläubigen in Liebe am nächsten stehen, die sind, welche sagen: »Wir sind Našārā«. Dies deshalb, weil es unter ihnen Priester und Mönche gibt, und weil sie nicht hochmütig sind. 83 Wenn sie hören, was zu dem Gesandten herabgekommen ist, siehst du, wie ihre Augen auf Grund der Kenntnis, die sie von der Wahrheit haben, von Tränen überfließen. Sie sagen: »Herr! Wir glauben. Verzeichne uns unter der Gruppe derer, die bezeugen! 84 Warum sollten wir nicht an Gott glauben und an das, was von der Wahrheit zu uns gekommen ist, und danach verlangen, daß unser Herr uns zusammen mit den Rechtschaffenen ins Paradies ein-

54 Vgl. aus dem 10. Jh.: *Sawirus Ibn al-Muqaffa'*, Bischof vom Ašmonit, *Tariḥ baṭārika al-kanisat al-mašriyya* (arabisch), Nachdruck Kairo 1943, 91-100.

führe?« 85 Und nun belohnt sie Gott mit Gärten, in deren Niederungen Bäche fließen, daß sie darin weilen. Das ist der Lohn derer, die fromm sind.

Chr. Luxenberg ist mit der umstrittenen These hervorgetreten, daß die Konvergenzen von Kirche und Moschee in den ersten Jahrzehnten nach dem Tod des Propheten so weit gingen, daß im Koran sogar der Besuch der christlichen Sonntagsliturgie (*syr. Qurōbō*) für Muslime empfohlen worden sei⁵⁵. Aber auch bei traditionellem Textverständnis interpretiert R. Paret den Kontext von Sure 5,83 mit einem gottesdienstlichen Hintergrund⁵⁶. Es kann dabei erst einmal offenbleiben, ob den christlichen Mönchen bei der Verlesung und Auslegung *koranischer* Texte («... was zu *dem Gesandten* herabgekommen ist«, V 83) oder bei der Verlesung der *eigenen* Heiligen Schriften («... aufgrund der Kenntnis, die *sie* von der Wahrheit haben«, ebd.) die Augen naß wurden. Wichtig ist, daß diese Verse (regelmäßige) Treffen von christlichen und muslimischen Würdenträgern voraussetzen, bei denen auf beiden Seiten wohl nicht (nur) der rituelle gottesdienstliche Vortrag der islamischen *qurrā'* oder der christlichen *Lektoren*, sondern auch eine theologische Auslegung und Vergleichung der Texte gefragt war. Der Koran selber bietet durch das intertextuelle Zitat Sure 3,53 / 5,83 einen entsprechenden Sitz im Leben des Sure 3,45-59 zugrundeliegenden syrisch-christlichen Konvergenztextes (s. unten) an, der zu diesem Zweck auch bereits in einer arabischen Übertragung hätte vorliegen müssen. Es scheint hier eine ähnliche Situation der Begegnung auf, wie sie bereits oben am Beispiel des von *Ibn Ishāq* überlieferten idealen Religionsgesprächs beschrieben wurde⁵⁷.

Ob es sich bei den »Mönchen, denen die Tränen aus den Augen schießen, wenn sie das Wort Gottes nur hören« (Sure 5,83), um ostsyrische Mönche handelt, deren häufiges Weinen zu ihrer Rezitationspraxis gehörte, wie Tor Andrae nachzuweisen versuchte⁵⁸, muß als Frage wohl offenbleiben: »Avant tout, les larmes sont l'accompagnement des récitaions et des prières quotidiennes des moi-

55 Mit Neuübersetzung von Sure 96,19 bei: Luxenberg, Chr., *Die syro-aramäische Lesart des Koran*, 2000, 293-298.

56 Vgl. die Übersetzung von Sure 5,83 in: Paret, R., *Der Koran, Übersetzung*, 8. Aufl., 2001.

57 Der Vortrag einer Schnittmengenbestimmung zur Person Jesu Christi durch syrisch-christliche Mönche in einem solchen Rahmen verliert einiges von seiner Seltsamkeit, wenn man sich die gängige Praxis bei interreligiösen Treffen des 20./21. Jahrhunderts vor Augen hält. Auch heute wird in Feierstunden zur »Woche des ausländischen Mitbürgers« in Kirchen und Moscheen häufig nur das Gemeinsame am Bekenntnis hervorgehoben; das Trennende, um das gleichwohl jeder weiß, bleibt häufig außen vor.

58 »... Pleurer par méthode et exercice devint souvent, ... un moyen d'atteindre à un merveilleux état d'extase, aussi riche pour l'âme de joies spirituelles inexprimables que pauvre d'idées et de conceptions claires. Ephrem assure: « Sachez, frères, qu'il n'y a rien de plus aimable sur terre que la joie qui vient de la contrition. Y a-t-il quelqu'un parmi vous qui a été illuminé de cette joie de larmes? Quand quelqu'un a éprouvé la douceur des larmes et se met à prier, il désirera être élevé de la terre. A cet instant, il est entièrement hors de son corps, hors de ce monde; il ne marche plus sur terre« (Zitat s. Ephrem der Syrer, *Opera Gr.*, II, 55), Andrae, Tor, *Der Ursprung des Islam und das Christentum*, 1926, 132.133.

nes. Le saint Abraham passait ses nuits debout pendant qu'il lisait l'office (mechammech), il pria avec ferveur et il pleurait. Pleurer est presque l'expression technique employée pour désigner les exercices nocturnes. Mar Simeon était très attaché au zèle pour les œuvres spirituelles. Deux fois il autorisa les frères à se reposer, mais lui, il se retirait dans sa cellule «pour réciter l'Évangile et pleurer ainsi jusqu'à l'aube. C'est ainsi que les conquérants arabes trouvèrent les moins syriens. *Al-Kuṭayyir* loue 'les moines de Madian; ceux que je visitais étaient assis, pleurant de crainte devant le châtiment (de l'au.delà)'«. Somit war diese für die ostsyrische Mönchsaskese typische Rezitationspraxis den Muslimen also bekannt.

C. Christi (des Messias) Himmelfahrt: Sure 3,55

Vers 55

Der Vers übergeht die Kreuzigung und Auferstehung und setzt mit der Himmelfahrt Jesu wieder ein (Lk 24,50, Apg 1,9-11). Christliche Apologetik hat seit biblischen Zeiten die Himmelfahrt des Messias mit der »Erhöhung« Christi am Kreuz und mit seinem »Sitzen zur Rechten des Vaters« verbunden⁵⁹. Insbesondere dort, wo gegenüber Nicht-Christen das Herausstellen des Kreuzes als Heilszeichen problematisch war (*Skandalon Crucis*), trat die »Erhöhungschristologie« an diese Stelle. Das bekannteste biblische Beispiel ist die Rede des Stephanos: »Ich sehe den Himmel offen und den Menschensohn zur Rechten Gottes sitzen« (Apg 7,56; vgl. Lk 22,69 u. ö.). In der christlichen Auseinandersetzung mit dem Islam findet sich das Argument z.B. im frühen 9. Jh. bei *Ibrāhīm aṭ-Ṭabarānī*⁶⁰.

D. Paränese: Sure 3,56-57

Verse 56-57

Die Verse 56-57 haben keine auffälligen Bezüge zu christlicher Literatur. Sie haben zum Abschluß der Einheit paränetische Funktion.

Einschub der koranischen Redaktion oder Weiterführung der Paränese?

Vers 58 nimmt zum vierten Mal das *Zeichen*-Motiv auf. Analog zur textpragmatischen Bedeutung von Sure 3,44 scheint der Vers einen Grund für die neue Offenbarung von Sure 3,45-57.59 angeben zu wollen.

59 »Wenn ich erhöht bin, werde ich alles an mich ziehen« (Joh 12,32). In der Grabeskirche zu Jerusalem wird diese Verbindung bis heute durch ein Fresko aus der Kreuzfahrerzeit in der Golgotha-Kapelle deutlich.

60 Vgl. Samir, Kh., *The Prophet Muhammad as seen by Timothy I and other Christian Authors*, 80f.

E. Die Anthropologie (... und die Theologie?) der Inkarnation: Sure 3,59

Als eine der Kernstellen gegen die christlich-orthodoxe Lehre der Inkarnation und des Kreuzestodes Jesu werden Sure 3,59 und Sure 4,157f. verstanden, die bereits früh mit christlich-orientalischen »Irrlehren« in Verbindung gebracht wurden. Häufig wird dabei aber übersehen, daß der Adam-Christus-Vergleich in Sure 3,59 eine der wenigen Bezüge zu paulinischer Theologie (vgl. Röm 5,12-21 und 1 Kor 15,20-28) im Koran ist. Da Christus als neuer Adam die gesamte Menschheit von Adam an erlöst, kann Sure 3,59 im christlichen Sinne als Beschreibung der *Anthropologie* der Inkarnation verstanden werden⁶¹. Auch hier in V 59 ist das biblische Zitat unvollständig und bricht wieder an der christologisch entscheidenden, weil *unterscheidenden* Stelle ab, die die *Theologie* der Inkarnation beschreibt: »Denn er (Christus) muß herrschen, bis Gott ihm alle Feinde unter die Füße gelegt hat ... Wenn ihm dann alles unterworfen ist, wird auch er, der Sohn, sich dem unterwerfen, der ihm alles unterworfen hat, damit Gott herrscht über alles und in allem« (1 Kor 15,23.28).

Einschub der koranischen Redaktion in Sure 3,59=3,47=19,35

Im zweiten Teil nimmt der Vers das göttliche Schöpfungshandeln (»Hierauf sagte er zu ihm nur *sei!*, da war er«) von V 47 wieder auf. Es gilt auch hier das zu V 47 Gesagte, indem dieser Halbvers – aber eben *nur* dieser Halbvers – eine ergänzende Korrektur oder Klarstellung gegenüber dem ursprünglich christlichen Bekenntnis von V 59 vornimmt. Die entsprechende glossarische Redaktion der VV 47 und 59 ist ein gutes Argument dafür, daß der koranischen Redaktion bereits ein Gesamttext vorgelegen haben muß, der Sure 3,59 umfaßte.

Das Symbolon von Sure 3,59 und sein christlicher traditionsgeschichtlicher Hintergrund

Sure 3,59 gilt als eine islamische Abwehr des christlichen Gedankens einer göttlichen Natur Christi, die auf eine christlich-nestorianische Häresie zurückgehen soll. Als Kommentar zu Sure 3,59 führt R. Paret noch in der 6. Auflage seines Korankommentars aus dem Jahr 2001⁶² – und im Rückgriff auf eine ältere Arbeit von O'Shaughnessy aus dem Jahr 1953 – *Cassians* Polemik gegen Nestorius an: »Du (Nestorius) behauptest, daß Jesus, der Herr, in allem Adam vollständig gleich gewesen sei; Adam wahrlich ohne Samen und Jesus auch ohne Samen; der erste nur ein Mensch und der zweite ebenfalls ein Mensch und nichts darüber hinaus« (Cassianus, De Incarnatione Christi, lib.7, cap.6, M. G.50, col. 214: eigene Übersetzung). Diese angeblich nestorianische Lehre habe als Vorinformation der

61 Auch hier ist wieder ein direkter Bezug zu Ps 110,1f. gegeben (vgl. Sure 3,51).

62 Vgl. Paret, R., Der Koran, Kommentar und Konkordanz, 6. Aufl., 2001, 70.

koranischen Ablehnung der Gottessohnschaft Jesu in Sure 3,59 zugrundelegen: »Jesus ist (was seine Erschaffung angeht) vor Gott gleich wie Adam. Den schuf er aus Erde«⁶³.

Differenzierter stellt sich die Lage dar, wenn man die Auslegung der biblischen Belegstellen des Adam-Christus-Vergleichs (Röm 5,12.18 und 1 Kor 15,20-28) in der Theologie der syrischen Kirchen betrachtet. Der Vergleich von Adam und Christus erfüllt eine doppelte Funktion: Heilsgeschichtlich ist Christus der neue Adam, wie es die paulinische Theologie des Neuen Testaments lehrt (Röm 5,12-21 und 1 Kor 15,20-28, s. oben). Phylogenetisch wurde die menschliche Natur Jesu natürlich von Gott geschaffen, und zwar ohne »Samen« des Mannes durch das Wort Gottes – ganz wie Adam. Die Häresie besteht erst auf der Ebene der Unterstellung Cassians, Nestorius habe von Jesus »nichts darüber hinaus« gesagt. Hat er aber: Obwohl ohne Samen geschaffen, ist Jesus dennoch vollständiger Mensch ohne *Vermischung* mit der ungeschaffenen (»gezeugten«) göttlichen Natur des Christus, die Nestorius gleichwohl annimmt. Nur eben von Anfang an *unvermischt*, selbständig. Daher lautet der Standardvorwurf der orthodoxen Kirchenväter, Nestorius lehre eine rein menschliche Entstehung Jesu (Ablehnung des Theotokos-Titel für Maria), der erst späterhin von der göttlichen Natur Christi angenommen worden sei (Vorwurf des Adoptianismus). Mit der neueren dogmengeschichtlichen Forschung wird man aber auch diese Einschätzung korrigieren müssen. Eine der besten Kennerinnen der syrisch-christlichen Traditionen, Luise Abramowski, urteilte im Jahre 1993: »Today nobody can detect in the literary relics of Nestorius the gross adoptianism which Cyril attributed to him and which the victim always repudiated«⁶⁴. »Nestorius opposed an 'Appolinarian' interpretation of Theotokos, but he took up the expression in a sermon (of 430) ... It is *not* the teaching of Nestorius that Jesus was *constituted* divine Son of God by his merits«⁶⁵. Abramowski kann sich hierbei auf einen weiten Konsens der modernen dogmengeschichtlichen Forschung stützen⁶⁶. Die Aussage von Sure 3,59

63 K.-H. Ohlig kritisiert am Beispiel von C. Schedl zu Recht diese Versuche: »Wegen der schroffen Ablehnung trinitarischer Vorstellungen und einer Gottessohnschaft Jesu wird vielfach die Meinung vertreten, die entsprechenden Passagen seien nestorianisch geprägt«: Ohlig, K.-H., *Das syrische und arabische Christentum und der Koran*, 397, Anm. 103. Mit dieser Rezeption des aktuellen Forschungsstandes scheint K.-H. Ohlig seine eigenen Thesen aus dem Jahr 1999 weitgehend modifiziert zu haben: »Betrachtet man die Inhalte, die aus der biblischen Tradition übernommen sind, so lässt sich z. B. an den – im weiteren Sinn – neutestamentlichen Stoffen zeigen, daß sie in der Hauptmasse eine ostsyrische (nestorianische) Theologie verraten, der zufolge Jesus nicht Gott sondern gotterwählter Mensch und sein Knecht war (z. B. S. 3,42-48; 3,51; 3,59; 4,171; 5,116.117; 19,30.34.35 usw.)«, vgl. Ohlig, K.-H., *Der Koran als Gemeindeprodukt*, in: *Neue Wege der Koranforschung – magazin forschung* 1/1999, 33-37, hier 36.

64 Abramowski, L., *The History of Research into Nestorius*, in: *Pro Oriente, Syriac Dialogue. First Non-Official Consultation on Dialogue Within the Syriac Tradition*, Band 1, 1994, 61.

65 Abramowski, L., *The History of Research into Nestorius*, 1994, 62.

66 Vgl. Grillmeier, A., *Mit ihm und in ihm*, 1975; ders., *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, 1990, de Halleux, A., *Nestorius, histoire et doctrine*, in: *Irenikon* 66 (1993).

gibt tatsächlich einen *Teil* der Theologie des Nestorius gut wieder, allerdings den Teil seiner Theologie, der unbestritten orthodox, weil biblisch begründet ist, solange man ihn um die Theologie der Inkarnation ergänzt. Dieser (orthodoxe) Adam-Christus-Vergleich diente dem nestorianischen Patriarchen Timotheus d. Gr. (727-823 n. Chr.) dazu, die in Sure 19,30f. (und Sure 3, 30.170.172) geäußerte Ansicht abzuwehren, Jesus sei lediglich der Sklave/Diener (*'abd*) Gottes (und nicht Gottes Sohn), wobei er explizit darauf hinwies, daß für sein Verständnis weder Nestorius noch Theodor von Mopsuestia den Christus in seiner Hypostase (*qnōmtānā'īt*) einen Sklaven/Diener Gottes genannt hätten⁶⁷.

Innerchristliche Rivalitäten waren ein Konstituens in der Religionsgeschichte des Orients, spätestens seit der Zeit der Staatskirchlichkeit im römischen Reich, und wurden zu Beginn der arabischen Epoche den neuen kultuspolitischen Gegebenheiten angepaßt⁶⁸. Sie wurden dabei mit Hilfe von Häresievorwürfen getragen, die bereits seit den ökumenischen Konzilien des 4. und 5. Jahrhunderts weitgehend standardisiert waren. Nicht nur der Adam-Christus-Vergleich wurde von Gegnern der Theologie des Nestorius, wie Cassian, polemisch zur Häresie verdreht. Bereits im Sasanidenreich wurde der nestorianische Patriarch Bāḅai (497-502) in Anwesenheit von König Kawad I. von einem jakobitischen Theologen der »Judaisierung« des christologischen Dogmas beschuldigt⁶⁹. Aber auch andersherum diente der Adam-Christus-Vergleich der »nestorianischen« Kirche des Ostens als biblisches Argument ihrer Polemik sowohl gegen die »Monophysiten«, denen sie vorwarf, eine *Entmenschlichung* Jesu zu betreiben, so daß Christus und Gott ineins fielen (Vorwurf des Eutychianismus), als auch gegen die Melkiten, denen sie vorwarf, Maria zu »vergöttlichen« - aufgrund des in Ephesos (431) dogmatisierten Theotokos-Titels für die Gottesmutter. Spätestens ab dem 9. Jh. waren diese Zusammenhänge auch muslimischen Theologen bekannt. Bereits *Ĝa'far aṭ-Ṭabarī* polemisierte gegen einzelne christliche Kirchen mit den gleichen Argumenten, wie sie auch nestorianische Theologen seiner Zeit benutzten. So unterstellte er den Melkiten folgende Meinung: »Isa is third of three; he is a god, his mother is a god, Allah is god«⁷⁰. Auch die antichalcedonischen »monophysitischen« Jakobiten werden bei *aṭ-Ṭabarī* Zielscheibe der Polemik – sie setzen angeblich Jesus und Gott ineins – während allein die Nestorianer unter Ver-

67 Vgl. Hurst, T. R., Letter 34 of Timothy I, in: Lavenant, R. (Hg.), Symposium Syriacum IV (OCA 229), 1987, 367-382, hier 372-374.

68 Vgl. Griffiths, S., Melkites, Jacobites and the Christological Controversies, 18ff.42f.

69 Vgl. Baumer, Chr., Frühes Christentum, 2005, 90 und Grillmeier, A., Jesus der Christus im Glauben der Kirche, 2002, 266.273. Jakob Baradäus beschimpft im 6. Jh. die Nestorianer als »Mensch-anbeter« (Baumer, 2005, 107 und Gillman, I.; Klimkeit, H.-J., Christians in Asia before 1500, 1999, 52).

70 Abdelmajid Charfi, Christianity in the Qur'an Commentary of Tabari, in: Islamochristiana 6 (1980) 105-148.140.

zucht auf jede Polemik sachgemäß beschrieben werden: Sie sagen, daß Jesus Gottes Sohn sei.

Der Adam-Christus-Vergleich diente der nestorianischen Apologetik daher als ein biblisch-begründetes Argument nach zwei Seiten: Gegenüber Muslimen wurde so mit einer typologisch-heilsgeschichtlichen Interpretation (vgl. Sure 3,33.59) gegen die Polemik von Sure 19,30f an der Gottessohnschaft Jesu festgehalten. In der innerchristlichen Auseinandersetzung diente der Vergleich dazu, die Selbstständigkeit und Vollständigkeit der Menschheit Jesu nach der Inkarnation zu betonen. Somit steht der Adam-Christus-Vergleich im Kontext des polemischen Vorwurfs des »Theopaschitentums«, den die nestorianische Kirche gegenüber ihren monophysitischen und chalcedonischen Gegnern erhob⁷¹. Eine Kenntnis dieser Zusammenhänge in der muslimischen Theologie spätestens ab dem 9. Jh. ist nachweisbar.

Zwischenergebnis: Bewertung der Omissionen und der korrigierenden Ergänzungen in Sure 3,45-59

Zwei unterschiedliche Bearbeitungsmethoden des ursprünglichen Textes sind in der Analyse zutage getreten: die gezielte Auslassung bestimmter Textteile der biblischen Verweisstellen und die deutlich *korrigierenden* Ergänzungen.

Durch die zahlreichen *Omissionen* fehlt in Sure 3,47-62 regelmäßig der für das christliche Bekenntnis typische Verweis auf die Göttlichkeit des Christus: Sure 3,45-47 zitiert aus Lk 1,31-34, scheidet aber die Verse Lk 1,32.34f. aus. Sure 3,51 nimmt Ps 110 in der Auslegung von Apg 2 auf, kürzt aber die Herrschaftsaussagen über den Messias. Sure 3,53, wenn sie denn auf Mal 3 Bezug nimmt (Bezug unsicher!), läßt nach Mal 3,16 den Text abbrechen und kürzt somit die Verheißung der Gottessohnschaft für die Glaubenden. Sure 3,59 übernimmt die Adam-Christus-Analogie aus Röm 5,12-21 und 1 Kor 15,20f., läßt dagegen die Weiterführung in 1 Kor 15,23-28, die wiederum unter Aufnahme von Ps 110 (vgl. das zu Sure 3,51 Gesagte!) die göttliche Herrschaft des Christus betont, wegfallen. In den einzelnen Formulierungen liegt durch die Auslassungen für Christen nichts Anstößiges – es handelt sich ja überwiegend um Bezüge aus der eigenen biblischen Tradition. Unvereinbar mit der christlichen Orthodoxie wäre dagegen zu behaupten, daß der Text von Sure 3,45-62 das christliche Dogma *vollständig* wiedergeben würde.

71 Insbesondere seit dem Drei-Kapitel-Streit (6. Jh.) und den monotheletischen Streitigkeiten des 7. Jhs. galt des Nestorianern auch die byzantinische Reichskirche wieder neu der theopaschitischen Häresie verdächtig: So sieht es noch Timotheus d. Gr. Zu Beginn des 9 Jhs.: »The Kingdom of the Romans attributed suffering and death in the flesh to the one who cannot suffer and die in any way and through any process« (Samir, Kh., The Prophet Muhammad as seen by Timothy I and other Christian Authors, 95).

Die *korrigierenden Ergänzungen* sind auf die vierfache Einfügung des »Zeichen«-Charakters (V 49[2x],50.58) der Handlungen Jesu und auf die Glosse »Gott ... sagt nur: sei!, dann ist sie« (V. 47) beschränkt. Dieses letztgenannte Element wird aber in V 59 (»Hierauf sagte ER zu ihm nur: sei!, da war er«) wieder aufgenommen. Diese Formulierung der VV 47 und 59 kann auch in christlicher Terminologie das Schöpfungshandeln Gottes adäquat ausdrücken (vgl. Gen 1,3 und öfter), aber ihre Anwendung auf den Gott-Logos Jesus Christus läßt an dieser Stelle die »islamisierende« anti-christliche Korrektur erkennen. In V 51 wird eine solche Korrektur nicht durch den Text selber, sondern erst durch den Kontext dieses Verses in der Felsendomschrift – bzw. durch den Kontext der späteren Ergänzung der VV 34-37 zu Sure 19,1-33 – ausgedrückt. Auf eine aggressive kontroverstheologische Formulierung der Unvereinbarkeiten der islamischen und der christlichen Sicht, wie sie in Sure 19,34-37 sehr wohl deutlich werden, wurde dagegen weitgehend verzichtet. Daher sind es nicht so sehr die »korrigierenden« Ergänzungen, als vielmehr die Auslassungen gegenüber den christlichen Originalzitataten, die den Text in seiner pragmatischen Eigenheit bestimmen.

Auf dieser ersten Stufe der Bearbeitung beinhaltet der omittierte Text hingegen so ziemlich alles, was Christen und Muslime *gemeinsam* zur Person Jesu Christi aussagen können. Er erweist sich als eine Schnittmengenbestimmung zwischen Christentum und Islam, die sich bewußt auf die Formulierung der Gemeinsamkeiten beschränkt und die Kontroverstheologie hintanstellt. Wer aber ist für diese planvollen Ausscheidungen christlicher Textteile verantwortlich, die sehr wohl ein genaues Verständnis der christlichen biblischen Tradition verrät? Insbesondere die fachlich-versierte Zusammenfügung der neu- und alttestamentlichen Bezüge zu einem Ganzen im Sinne einer Verkündigung des Messiasanspruchs Jesu Christi ist außerhalb einer Verfasserschaft durch christliche Theologen schwer vorstellbar. Wer nun immer die Verse 45 bis 59 gestaltete, hat sie als Konvergenztext christlicher und islamischer Aussagen über den Messias Jesus gestaltet, die in ihrer theologischen Aussage und in ihrer Anlehnung an christlich-jüdische Traditionsstellen weit über das Maß von Sure 19 hinausgehen. Es entsteht so ein Konvergenztext, der durch bewußte Auslassungen das unterscheidend Christliche gegenüber dem gemeinsamen Bekenntnis zum »Messias Jesus« zurückstellt und der so die Schnittmenge zwischen syrisch-christlicher Christologie und dem Jesus-Bild der arabischen Eroberer des 7. Jhs. bestimmt.

**Vom syrisch-christlichen Midrasch zum christologischen Konvergenztext
im Koran: Sure 3,33-64**

Synopse der christlichen Bezugstexte und Stufen der Textentwicklung von Sure 3,33-64

Sure 19,1-33 Sure 19,34-37	Sure 3	Textpragmatik	Christliche Bezugstexte
	33-34	Genealogische Klammer 1	
	35-37	<i>Verkündigung Marias</i>	JakEv 5.1; 6.2.; 8.2; 9.1
1-6	38	<i>Verkündigung Joh. d. Täufers</i>	
7-11 (Lk 1,11-20)	39-41		(Lk 1,11-20)
12-15			
	42-44	<i>Erwählung Marias</i>	JakEv 11.1; 12.1; 9.3; 10.1
16-19 (JakEv 11.1; Lk 1,28)	45	Midrasch zur messianischen Christologie: Verkündigung, Kindheit und messianisches Wirken Jesu	JakEv 11.1 Lk 1,28 (Jes 7,14; 9,5)
29f. (Kindheitsev.)	46		Kindheitsevangelien
20-21.35 (JakEv 11.1.2.; Lk 1,34-37)	47		JakEv 11.1.2 Lk 1,34-37
36	48-51		Dichte messianische Verweise (s. o.)
	52-54		Glauben der Jünger
	55 56-58	Himmelfahrt Jesu Paränese	
35	59	Symbolon Genealogische Klammer 2	1 Kor 15,21f Röm 5,12.18
	60-62	Wahrheitsbeteuerung Schwuranthem Mubahala »Doxologie«	
	63	Überleitung	
	64	Propheten-Logion	

Zusammenfassung der Ergebnisse bisher

Sure 3,33-44 und Sure 3,45-59 liegen zwei in ihrer Entstehung selbständige Texte zugrunde. Sure 3,33-44 wurde als Paraphrase unter literarischer Vorlage des Jakobus-Evangeliums gestaltet. Darüber hinaus standen den Autoren Detailkenntnisse aus dem Lukas-Evangelium zur Verfügung, die über die Bezüge zu Lk 1, wie Sure 19,1-15 sie bietet, hinausgehen. Sure 3,45-59 lag in Form eines christlichen Konvergenztextes vor, der textpragmatisch an einen Midrasch zur messianischen Sendung Jesu erinnert. Die Verfasser verfügten über intime Kenntnisse einer messianischen Christologie, die sich am lukanischen Doppelwerk und zahlreichen alttestamentlichen Bezügen festmacht. Weiterhin war ihnen die syrische Väterexegese (Ephrem) methodisch (heilsgeschichtliche Typologien und midraschartiger Predigtstil, Textpragmatik einer Homilie) und textlich (kanonische Texte und Apokryphen) vertraut.

Bereits der Sure 3,45-59 zugrundeliegende syrisch-christliche Text wies Omissionen auf, die ihn für Christen und Muslime im Sinne einer Schnittmengenbestimmung gemeinsamer Ansichten über Jesus, den Christus, den Sohn der Maria, aussagbar machen. Weder das orthodox-christliche Dogma, noch die spätere muslimische Ansicht werden auf dieser Ebene vollständig ausgedrückt. Auf christlicher Seite betreffen die Auslassungen jeglichen direkten Verweis auf die Göttlichkeit des Logos. Gleichwohl wird – anders als in Sure 19 – die Bedeutung Jesu Christi weit über Johannes den Täufer hinausgestellt.

Der vorliegende christliche Traditionstext benannte dabei folgende Glaubensaussagen (*... die ausgelassenen Aussagen aus den gekürzten Bibelziten werden in Kursive ergänzt*): Aus den klassischen Belegstellen des Lukasevangeliums (Verkündigung, Wundertaten des Messias, sein Verhältnis zur Tora) und aus messianischen Verheißungen des Alten Testaments (Jesaja und Maleachi, Psalm 110) bemüht sich der Autor im ersten homiletischen Teil um den Nachweis des Messias-Anspruchs Jesu (Lk 1,28f.33) (*... und um den Nachweis seiner Gottessohnschaft, vgl. Lk 1,32.34f.*). An zwei Stellen folgt ein populärer Beleg aus den apokryphen Kindheitsevangelien den Lukas-Stellen in Form eines Midrasch nach. Gott ist der Herr des Messias (1 Kor 15,20f.; Ps 110,2; Apg 2,34), (*... wie auch der Messias göttlicher Herrscher ist, weil Gott seinem Sohn Jesus Christus alles zu Füßen legt*; 1 Kor 15,23-28; Ps 110,1f.; 8,7; Apg 2,34f.). Dieses Motiv ist auch für die Weiterführung von V 59 beherrschend. Ein Einschub VV 52.53 (vgl. auch V 57) verheißt den Lohn der »Jünger« (typologisch für Priester, Mönche und die ganze Gemeinde), die im Glauben festbleiben. Wie die Jünger bitten die Gläubigen, Priester und Mönche um das Verzeichnet-Sein im Buche Gottes aufgrund des Glaubens (Mal 3,16), (*... auf daß er sie seine Söhne nenne*, Mal 3,17), auch dies ein messianisches Motiv. Im zweiten homiletischen Teil folgen die Beschrei-

bung der Herrlichkeit des Messias (... *durch Kreuz und Auferstehung*), die Himmelfahrt Jesu und der endzeitliche Tag des Herrn.

Der in Sure 3,45-59 sichtbare syrisch-christliche Midrasch hatte als solcher Bestand, bevor er von seinen christlichen Verfassern um den Anteil des in Sure 3,33-44 zugrundeliegenden Konvergenztexts ergänzt wurde. Ist der *Sitz im Leben*, den das intertextuelle Zitat Sure 3,53 / 5,83 andeutet, stichhaltig, dann ist der Text von Sure 3,45-59 und wahrscheinlich auch von Sure 3,33-44 bereits von seinen christlichen Verfassern in die arabische Sprache übertragen worden. Beide Teile wurden mit Hilfe der genealogischen Klammer (Verse 33 und 59) miteinander verzahnt, die den zentralen heilsgeschichtlich-typologischen Verweis des ersten Teils mit dem zentralen Symbolon des zweiten Teils in einer gemeinsamen Aufnahme des Adam-Christus-Vergleichs verbindet.

Näher kann man in christlicher Theologie ohne direkte Proklamation des Gottessohn-Titels kaum an das Mysterium der Inkarnation herantreten. Gesetzt den Fall, daß eine Verständigung über die *Göttlichkeit* des Christus zwischen syrischen Christen und arabischen Eroberern von vornherein als aussichtslos erscheinen mußte, so ist es das Verdienst dieses Textes, daß er von der *Anthropologie* der Inkarnation ausgehend den Großteil der christlichen Sicht auf den Messias Jesus als Basis einer gemeinsamen christlich-islamischen Glaubensformulierung sichert. Wer Christ war, mochte sich die bekannten omittierten Zitateile hinzudenken; wer Muslim war, akzeptierte hiermit zuallererst einen christlich-theologischen Ansatz zur Messias-Verheißung, die in Jesus Christus mehr als erfüllt gesehen wurde.

Der so vorliegende Text wurde von den koranischen Autoren in gezeigter Weise überarbeitet und so zum uns vorliegenden Text von Sure 3,33-59 ergänzt. Auch auf dieser Ebene wahrt Sure 3,33-64 den Charakter eines Konvergenztextes, insofern als durch die dreifache Parallelität von Sure 3,47.51.59 mit den auch aus Sure 19,35.36 und aus der Felsendomschrift bekannten Versen zwar deutliche Klarstellungen zur Menschheit Jesu Christi unternommen werden, eine aggressiv kontroverstheologische Formulierung, wie in Sure 19,34-37, aber unterbleibt. Der Duktus ist allgemein irenisch, der Text läßt die deutliche Herausstellung Jesu Christi über Johannes den Täufer hinaus ebenso bestehen wie diejenigen inhaltlichen Aussagen und textpragmatischen Elemente, die christlichen Lesern einen typologisch-heilsgeschichtlichen Zugang ermöglichen können.

Die Textpragmatik der Verse 60-62

Dem überarbeiteten Text wurden auf der gleichen Ebene die folgenden Verse 60-64 redaktionell beigefügt: Es folgt eine doppelte Wahrheitsbeteuerung (VV 60.62), die eine direkte Aufforderung zum Bekenntnis des Glaubens einschließt (V 61). Vers 61 fordert weiterhin die Gegner zu einem Wahrheitsschwur

mit der Androhung des Anathems⁷² – eine sogenannte *Mubahala*⁷³ – heraus. Implizit wird damit die Annahme von Sure 3,33-62 als Glaubenstext gefordert. Der Text schließt (V 62) mit einer kurzen, preisenden Glaubensformel, ähnlich einer »Doxologie«. Der Gesamttext Sure 3,33-62 bekommt dadurch eine neue Pragmatik als »offizielle« Version des theologischen Redens über die Person Jesu. Die Aufforderung zum Bekenntnis des Glaubens (V 61) wird ergänzt durch einen imperialen Machtgestus (VV 60-62), der wahrscheinlich auf eine Autorisierung des Textes zur Zeit der Redaktion des Korans hinweist: Der ursprünglich syrisch-christliche Midrasch wird überarbeitet und im Zusammenhang von Sure 3,33-62 zum konvergenten Teil einer christologischen »*confessio arabica*« bestimmt. Unter Umständen geschah dies in der Erwartung, durch diesen Konvergenztext von Sure 3,33-59 eine für alle Untertanen des arabischen Reiches aussagbare Schnittmengenbestimmung zur Person Jesus Christus, Sohn der Maria und »Wort« Gottes, erstellt zu haben. Der Text mag sich in diesem Sinne an die arabischen Eroberer *und* an die Christen unter arabischer Herrschaft im 7. Jh. gewandt haben⁷⁴, so wie sich später auch die Felsendomschrift als Formulierung des *kontroversen* Teiles der christologischen »*confessio arabica*« an beide Bevölkerungsteile wendet⁷⁵.

72 Sowohl aus christlichen ökumenischen Konzilsakten als auch aus dem Umgang der arabischen Eroberer mit christlichen Bevölkerungsteilen auf der arabischen Halbinsel sind Praktiken bekannt, nach denen das Anathem Exil oder Zwangskonversion bedeutete. Der Tradition nach wurde bereits die christliche Gemeinde von Jemen-*Nağran* von Muḥammad zu einem Schwuranathem, der *Mubahala*, aufgefordert. Die Verweigerung der *Mubahala* führte zu einer temporären Duldung und – nach dem Tod des Propheten – zur Vertreibung der Christen aus Nağran unter dem Kalifen Omar. Vgl. Baumer, Chr., Frühes Christentum zwischen Euphrat und Jangtse, 2005, 150, mit Verweis auf *at-Ṭabarī*, Chronique, 1871, Bd. III, 213.

73 »*Mubahala* represents a kind of dialogue to establish the claim of a person or group as the truth. In the context of Holy Qur'an, *Mubahala* is a solemn meeting in which both sides should summon not only their men, but their women and children and earnestly swear by Allah that they are on the right. They also pray for the wrath of Allah to be on those who should lie. The logic is clear, those who had a pure and sincere faith would not hesitate. The Qur'an sums up the essential ingredients of *Mubahala* in chapter three, verse 61", Maccido, M., The Qur'anic Handling of Tolerance and Peaceful Co-existence, in: The Supreme Council for Islamic Affairs (A. R. E.), Tolerance in the Islamic Civilization, 2004, 13-21, 17.

74 Die Parallele von Sure 3,53 und Sure 5,83 legte dies ebenfalls nahe (s. oben).

75 »Solcher Art ist Jesus, Sohn der Maria – um die Wahrheit zu sagen, über die IHR im Zweifel seid«. Neben der auch aus Sure 4,171 bekannten direkten Anrede an die *ahl al-kitāb* weist Chr. Luxenberg darauf hin, daß sich die Felsendomschrift hier in direkter Rede *an* die Christen wendet, anders als der koranische Paralleltext (Sure 19,34), der das Gleiche *über* die Christen (3. P. pluralis) aussagt! – vgl. Luxenberg, Chr., Neudeutung der arabischen Inschrift im Felsendom zu Jerusalem, in: Ohlig, K.-H.; Puin, G.-R. (Hg.), Die dunklen Anfänge, 2005, 124-148, hier 127f.

Die Legitimation von Sure 3,33-62 durch das Prophetenlogion Sure 3,64

Der Text von Sure 3,33-62 wird durch die Koranredaktion mit einer kurzen Überleitung (V 63) direkt vor das Propheten-Logion Sure 3,64 gestellt⁷⁶: »Ihr Leute der Schrift! Kommt her zu einem Wort des Ausgleichs (der Gemeinsamkeit oder der Klärung?!) zwischen uns und euch! Daß wir Gott allein dienen und ihm nichts beigesellen, und daß wir uns nicht untereinander an Gottes Statt zu Herren nehmen.« Der von den koranischen Verfassern überarbeitete syrisch-christliche Midrasch (Sure 3,33-62) wurde so redaktionell mit dem Propheten-Logion kombiniert⁷⁷, daß sich die Forderung Muḥammads nach einem ausgleichenden Wort zwischen Christen und Muslimen im Konvergenztext Sure 3,33-64 zu verwirklichen scheint. Dies *ist* das Wort des Ausgleichs zwischen beiden Religionen zum Thema »Jesus, der Christus« – wenigstens nach Meinung der Koranredaktoren!⁷⁸

Lassen sich die christologischen Aussagen und die benutzten Traditionstexte einer bestimmten christlichen Kirche zuordnen?

Fragt man nach der Herkunft des christlichen Traditionsmaterials von Sure 3,45-59 und nach der Art seiner Verwendung, so spricht beides für eine Entstehung des ursprünglichen Konvergenztextes im Raum der syrischen Kirchen der frühen arabischen Periode. Eine genauere Eingrenzung bleibt aber schwierig, da bei genauem Hinsehen keine »häretischen« – oder sagen wir besser; keine ausschließlich auf *eine* Kirche weisenden – dogmatischen Aussagen oder patristischen Verweise erkannt werden können. Der Adam-Christus-Vergleich in der »genealogischen Klammer« (VV 33.59) und im zentralen Symbolon von V 59 erinnert stark an eine

76 »Es ist fraglich, ob Vers 64 mit dem Vorhergehenden sachlich näher zusammenhängt. ... Vielleicht ist ein Wort des Ausgleichs, der goldenen Mitte, gemeint, auf das sich beide Parteien einigen können (siehe Bell, *Origin of Islam*, S.147; M. Watt, *Mohammad at Medina*, Oxford 1956, S. 200f.), vielleicht aber auch ein offenes, deutliches Wort, das eine klare Entscheidung zwischen beiden Parteien bringen soll (vgl. 8,58 und 21,109)«, Paret, R., *Kommentar und Konkordanz*, 6. Aufl., 2001, 71 zu Sure 3,64.

77 Auch Tilmann Nagel, der die orthodoxe muslimische Ansicht einer Redaktion des koranischen Endtextes durch den Kalifen ʿUṭmān (644-656) gleichwohl beibehält, legt sich diesbezüglich nicht weiter fest und scheint eine solche Möglichkeit nicht generell auszuschließen: »Nimmt man dies (die Redaktion ʿUṭmāns, Anm. d. Verf.) als geschichtliche Tatsache – und bei vorurteilsfreier Erwägung der Quellen kommt man daran nicht vorbei – dann bleibt umstritten, wie das Material beschaffen war, aus dem damals der bis heute gültige Text zusammengestellt wurde« (Nagel, T., *Geschichte der islamischen Theologie*, 1994, 23).

78 Bereits J. Wansbrough ging davon aus, daß ein Midrasch bei diskutablen Sachstand auch als Auslegung eines Propheten-Logions in den Text des Korans treten konnte: »That the evidence both of style and of content should point to the popular sermon as *Sitz im Leben* of haggadic exegesis is hardly surprising« ... »It seems clear from the manner in which textual problems were treated, or ignored, that development of the haggadic type preceded in time the refinement of method characteristic of masoretic exegesis. An alternative would be to suppose that the two types developed in mutual isolation and perhaps simultaneously.« Wansborough, J., *Quranic Studies. Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, 1977, 145f.

Argumentationsfigur der ostsyrischen Kirche in der zeitgleichen innerchristlichen sowie christlich-islamischen Polemik, die spätestens ab dem 9. Jh. auch islamischen Theologen bekannt war. Letztlich ist die Bezeichnung Jesu als »neuer Adam« aber eine biblische Typologie auf Grundlage prominenter Paulus-Stellen – und als solche keine ausschließlich »nestorianische« Schöpfung. Richtig ist allerdings auch, daß die identifizierten Elemente – die midraschartige Exegese mit einer typologisch-heilsgeschichtlichen Methode, die Bevorzugung des lukanischen Doppelwerkes, die Betonung des hohen Wertes der Tora, das starke Gewicht auf dem »Messiasnachweis« Jesu, die Verwendung apokrypher Midrasche, der Ansatz bei der Anthropologie der Inkarnation durch die Christus-Adam-Typologie – in der Theologie der ostsyrischen Kirche traditionell eine herausgehobene Rolle spielen⁷⁹. Wichtiger als die Identifikation einzelner Aussagen als »nestorianisch« o. ä. ist aber folgende Beobachtung: Die im synchronen Textvergleich – ergänzt um Elemente der Intertextualitätsforschung – ermittelten kontextuellen Bezüge legen nahe, daß die Verfasser und Redaktoren des Koran mit Sure 3,33-64 nicht auf die Bekanntschaft mit »häretischen« christlichen Gruppen des Ḥiğāz, sondern auf die Situation des Zusammenlebens mit den großen syrischen Kirchen im 7. Jh. reagierten, indem sie in gezeigter Weise einen syrisch-christlichen Konvergenztext redigierten und durch ihn die christologische Schnittmenge zwischen Christen und arabischen Eroberern zu bestimmen versuchten. Dieses Ergebnis steht in Opposition zu einigen aktuellen Interpretationsversuchen, die eine Ableitung der entsprechenden Aussagen des Koran aus archaisch-christlichen oder jüdisch-messianischen Christologien versuchen.

Das Problem des »missing link«: Spuren messianischer oder archaischer Christologie in Sure 3,33-59?

In beiden Teilen des Sure 3,33-59 zugrundeliegenden christlichen Textes erschien der Messiasnachweis Jesu als ein zentrales Thema der christologischen Aussage. Dabei fielen die starke Heranziehung des lukanischen Doppelwerkes und die intensiven Querverweise zur messianischen Literatur des AT auf. Dies erinnert an Heikki Raisänen's Rekonstruktion einer »syrisch-semitischen Christologie«⁸⁰. »Insbesondere verweist Raisänen auf die Reden der Apostelgeschichte, wo Lukas altes Traditionsmaterial benutzt, das Jesus ganz Gott unterordnet: Es ist deutlich die Rede von Jesus als *Gottes Knecht*, *Gottes Christus*, *Gottes Auserwähltem*: Gott handelt durch ihn, Gott war mit ihm; er wurde getötet nach Gottes Plan,

79 Diese theologischen Aussagen führten bereits im 5. Jh. zu einer innerchristlichen Polemik gegen die ostsyrische Kirche, sie würde das christliche Bekenntnis »judaisieren« (s. oben zum Symbolon 3,59). Der problematische Kampfbegriff »nestorianisch« sollte daher als Bezeichnung der ostsyrischen Orthodoxie heute nur noch mit Vorsicht benutzt werden.

80 Vgl. Raisänen, H., *The Portrait of Jesus in the Qur'an*, in: *The Muslim World* 70 (1980) 122-133.

aber Gott hat ihn von den Toten erweckt, zum Herrn und Christus gemacht und ... zum Gottessohn eingesetzt. Haben alle diese («adoptianisch» eingefärbten) lukanischen Aussagen nicht durchaus Platz im Rahmen eines strengen jüdischen oder islamischen Ein-Gott-Glaubens?⁸¹ Hans Küng sieht hierin ein Argument für die judenchristliche Herkunft der Aussagen des Koran über Jesus im Sinne einer frühen messianischen Christologie. Allerdings sind die »Gottesknechtschaft« Jesu und seine »Erwählung« durch den Vater biblische Begriffe, die im Neuen Testament den Messiasanspruch Jesu untermauern sollen: Sie spielen wie gezeigt in der Theologie der ostsyrischen Kirche eine große Rolle und weisen daher nicht nur in die judenchristliche, sondern genauso gut in die ostsyrisch-christliche Richtung⁸².

An anderer Stelle vermutet Küng, die koranische Bezeichnung für Christen – *naṣārā* – sei eine direkte Übernahme des Begriffs »Nazoräer«⁸³, einer von drei rekonstruierten größeren judenchristlichen Gruppierungen, die zudem ein eigenes Evangelium – das Nasoräerevangelium – hinterließen. Ganz ähnlich versucht auch E.-M. Gallez in seiner im Jahre 2005 veröffentlichten, umfassenden Studie⁸⁴ eine Herleitung der koranischen Bezeichnung *naṣārā* (vgl. Sure 5,83) von messianischen »Judaenazarenern«⁸⁵. Andererseits wurde bereits im persischen Sasanidenreich des 4. Jhs. nachweislich zwischen *krestīāni* – die aus dem oströmischen Byzanz zugewanderten Christen – und *naṣrāni* – die einheimischen ostsyrischen Christen des Perserreiches – unterschieden⁸⁶.

Man ist geradezu versucht, über H. Küng hinaus weiterfragen: Kannte Muḥammad vielleicht nicht nur Judenchristen, sondern ist das Eine *Inḡīl*, das der Koran kennt, in Wahrheit gar das Nasoräerevangelium⁸⁷? E. M. Gallez geht tat-

81 Küng, Hans; van Ess, Josef, Christentum und Weltreligionen. Der Islam, 1998, 180.

82 »Die Aspekte, die einen judenchristlichen Einfluss vermuten lassen könnten, sind alle auch im syrischen Christentum mit seiner großen Nähe zum Alten Testament, seiner Vorliebe für die Gestalt des Mose oder die Propheten usf. zu finden« (Ohlig, K.-H., Das syrische und arabische Christentum und der Koran, 397).

83 Vgl. Küng, H., Der Islam, 2006, 72. Zu einer möglichen anderen Herleitung des Begriffs *naṣārā* aus der Kultuspolitik des persischen Sasanidenreiches s. unten.

84 Gallez, E.-M., Le messie et son prophète. Tome I – De Qumrân à Muhammad, Tome II – Du Muhammad des Califes auf Muhammad de l'histoire, 2005. In Form einer *Quellenkritik* erstellt Gallez ein »Essener-Dossier«, das die Grundlage einer jüdisch-messianischen Religion (»Judéonazaréens«) in Schriften und Gedanken rekonstruiert und darin den Ausgangspunkt der messianischen Eschatologie des Korans sieht. Der zweite Band widmet sich der *Redaktionskritik* und forscht nach idealisierenden Rückprojektionen aus dem Kalifatsparadigma der Abbasidenzeit des frühen 9. Jhs., die das Bild des »historischen Muḥammad« zu überlagern scheinen.

85 Vgl. Gallez, E.-M., Le messie et son prophète. Tome II, 2005, 83-90.

86 Vgl. Braun, O., Ausgewählte Akten persischer Märtyrer, 1915, 8f. und Baumer, Chr., Frühes Christentum, 2005, 74. Gallez selbst erwähnt diese Diskussion mit der dazu gehörenden Literatur, zieht aber einen anderen Schluß daraus, vgl. Gallez, E.-M., Le messie et son prophète. Tome I, 2005, 280ff (Anm. 480).

87 Ein Versuch von islamischer Seite, das eine *Inḡīl* des Koran mit der Logienquelle Q zu identifizieren, findet sich bei: al-Azami, Muhammad Mustafa, The History of the Qur'anic Text. From

sächlich noch einen Schritt weiter: Zum einen versucht er sich an der schwierigen Aufgabe, in der weiten Landschaft judenchristlicher, messianisch-christlicher, messianisch-jüdischer und gnostisch-eschatologischer Vorstellungen zwischen dem 2. Jh. v. Chr. und dem 7. Jh. eine Religion der von ihm so genannten »Judaeonazarener« in ihren theologischen Inhalten und Schriften trennscharf abzugrenzen und diese gleichzeitig geographisch zu lokalisieren⁸⁸. Darüber hinaus versucht er aber noch ein zweites Problem zu heben, indem er behauptet, das lange gesuchte *missing link* zum Koran in Form einer älteren jüdisch-messianischen Textvorlage (»Nazarener-Lektionar«) nachweisen zu können: »La présente étude a mis en lumière ce lien direct qui relie un groupe judéo-chrétien – ou plutôt ex-judéo-chrétien – aux événements du 7^e siècle«⁸⁹. Mit den dazu notwendigen, großzügigen Umdeutungen⁹⁰ der klassischen Topographie und Historiographie des frühen Islam kann hier keine Auseinandersetzung erfolgen, es kann aber an zwei Beispielen angefragt werden, was diese quellen- und redaktionskritische Rückführung des Koran auf ein »Nazarener-Lektionar« zur Erklärung von Sure 3,33-64 und der von uns bisher untersuchten koranischen Texte zum Christentum beiträgt.

So scheint es auf den ersten Blick plausibel, die eigenartige Vision der christlichen Trinität als Personeneinheit Gottes, Jesu und seiner Mutter in Sūrat al-Mā'ida 5,116f. mit der Aussage des judenchristlichen Hebräer-Evangeliums in Verbindung zu bringen: »... in which is said of the person of the Saviour: A moment ago, my Mother, the Holy Spirit took me by one of my hairs«⁹¹. Gallez ist durchaus zuzustimmen, wenn er dabei von einem plumpem »Mißverständnis« der Trinität im Koran abrückt und auf die »aramäische« Sprachform der Weiblichkeit des Heiligen Geistes Gottes verweist, in der sich eine ironische Polemik gegenüber bestimmten trinitarischen Vorstellungen spiegele⁹². Der Sinn der Übernahme einer solchen Polemik in den Koran kann sich aber auch – in gezeigter Weise⁹³ – aus der ebenso »aramäischen« Denkweise der ostsyrischen Christen und aus den innerchristlichen christologischen Auseinandersetzungen des 7. Jhs. erschließen.

Revelation to Compilation. A comparative study with the Old and New Testaments, Leicester 2003. Zur Identifikation des einen *Inǧīl* mit dem Diatessaron Tatians s. oben.

88 Sollte Gallez in diesem Punkt recht behalten, so könnten der Verbleib und die Ideologie nicht-rabbinischer messianischer Juden und ihrer Gemeinden im Großraum des fruchtbaren Halbmonds und »Arabien« bis zum 7. Jh. AD deutlich genauer bestimmt werden als bisher. In dem religiösen Konzert von byzantinisch-christlichem Staatskult und diversen anderen christlichen Konfessionen, von rabbinischen und nicht-rabbinischen jüdischen Gemeinden, von zoroastrischem Staatskult im Sasanidenreich und Manichäismus, von gnostischer und esoterischer Spekulation, das die Konfession der Araber im 7. Jh. umgab, wäre *eine* Stimme deutlicher zu definieren. Das allein würde die Publikation schon gerechtfertigt haben.

89 Gallez, E.-M., *Le messie et son prophète*. Tome II, 2005, 506.

90 Zum folgenden s. Gallez, E.-M., *Le messie et son prophète*. Tome II, 2005, 267-297.

91 Zitiert nach Klijn, A. F. J., *Jewish-Christian Gospel Tradition* (Supl. VigChr 17), 1992, 52.

92 Vgl. Gallez, E.-M., *Le messie et son prophète*. Tome II, 2005, 74-83.

93 Vgl. oben die traditionsgeschichtlichen Bezüge zur Sure 3,59.

Die Aussage von Sure 5,116f. entspricht eben auch der Standardpolemik der ost-syrischen Kirche gegen alle »Theopaschiten« – und als solche galten dieser Kirche die miaphysitischen West-Syrer und Kopten gleichermaßen wie die Monotheleten und Melkiten unter den Byzantinern.

Abschließend noch ein Beispiel aus dem ersten Band mit Bezug zu unserem Text in Sure 3,35: Zum Thema der »beiden Marien« – Maria, die Mutter Jesu und Mirjam, die Schwester Aarons und Mose – im Koran ist es sicherlich gewinnbringend, ihre Vergleichung über das Motiv des lebenspendenden »Wassers in der Wüste« bei frühen jüdischen und christlichen Autoren zu erfahren⁹⁴. Auch hier fehlt bei Gallez aber wieder die Auseinandersetzung mit der typologischen Exegese der großen syrischen Kirchen⁹⁵, die in der Zeit des frühen Islam diese alte Tradition der heilsgeschichtlichen Entsprechung Miryams und Marias weiterführten und als direkter Gesprächspartner für die arabischen Eroberer zur Verfügung standen⁹⁶.

K.-H. Ohlig⁹⁷ dagegen erkennt im Koran die Folie einer »vornicaenischen syrischen Christologie«, wie sie im fruchtbaren Halbmond, in Arabien und im Iran des 3. und 4. Jhs. Verbreitung gefunden haben soll. Anders als Raisänen, den er nicht nennt, bezieht er sich nicht primär auf das lukanische Doppelwerk sondern auf entsprechende Aussagen in der Didache, bei Tatian und in der Folge bei Paul von Samosata etc., so daß sich ein häufiges cross-over zu monarchianistischen Ideen aus dem syrischen Raum ergibt⁹⁸. Nach diesem Modell wurde die ursprüngliche »syrisch-arabische Christologie« von den nicaenischen Kirchen⁹⁹ bereits ab dem 4. Jh. aus dem fruchtbaren Halbmond abgedrängt und hielt sich nur noch in den abgelegenen Gegenden Arabiens – also z. B. im Hiğāz? – von wo aus sie über ein »christliches Lektionar«, das nach dieser Theorie von den arabischen Eroberern aus dem Iran mitgebracht wurde, in den uns bekannten Koran wandert. Das

94 Vgl. Gallez, E.-M., *Le messie et son prophète*. Tome I, 2005, 17-34; vgl. ders., *Le Coran identifie-t-il Marie, Mère de Jésus, à Marie, sœur d'Aaron?*, in: Delcambre, A.-M.; Bosshard, J. (Hg.), *Enquêtes sur l'Islam* (Festschrift A. Moussali), 2004, 139-151.

95 »Wenn im Koran Maria die Tochter Amrams und Schwester Aarons (19,28) genannt wird, schwingt darin die sogenannte typologische Bibelauslegung nach, wie sie schon in der alten Kirche üblich war. Mirjam, die Schwester Mose und Aarons, die am Ufer des Schilfmeeres das Siegeslied der Frauen anstimmte (Ex 15,20f) und nach Micha 6,4 Anteil an der Rettung der Israeliten hatte, war der Typus der Maria wegen ihres Anteils am Erlösungswerk«, Busse, H., *Die bedeutenden biblischen Gestalten im Koran*, WuB 15, 1/2000, 51-59, 57.

96 Zudem legt eine genaue Analyse des *ganzen* koranischen Verkündigungsberichts in Sure 3,33-44.45 tatsächlich dessen literarische Abhängigkeit vom Jakobus-Evangelium nahe, wenn man sich nicht, wie Gallez, nur auf die Verse 3,35.36 beschränkt, s. oben.

97 Ohlig, K.-H., *Das syrische und arabische Christentum und der Koran*, 366-405.

98 Dies wundert weiter nicht. Auch die bei Ohlig genannten Theologen des 3./4. Jh. mußten sich ja biblisch irgendwo verankern, und das lukanische Doppelwerk stand auch für die biblische Begründung der Ansichten der genannten syrischen Theologen Pate.

99 »Das Konzil von Nizäa verurteilte die arianische These vom zeitlichen Anfang und von der Kreatürlichkeit des Sohnes Gottes«, Ohlig, K.-H., *Das syrische und arabische Christentum und der Koran*, 384.

Überleben von Gemeinden oder die Existenz von Missionen, die vornicaenische Christologie vertraten, sowie deren Kontakt zum historischen Muḥammad sind allerdings höchst spekulativ¹⁰⁰. Das oben zur judenchristlichen Hypothese Gesagte gilt auch in diesem Fall: Die Aussagen, die Ohlig als syrische vornicaenische Christologie im Koran rekonstruiert, verschwanden auch *nach* Nicaea nicht spurlos aus der Theologie der großen syrischen Kirchen, sondern sie wurden im Kontext der anerkannten ökumenischen Konzilien und ihrer Formulierungen gelesen¹⁰¹.

Ein gutes Beispiel dafür ist gerade die ostsyrische Theologie des 6./7. Jhs., als die nestorianische Kirche in der Person Bāḥai d. Gr. den theologischen Ausgleich mit der Orthodoxie suchte. K.-H. Ohlig versteht diese unter Bāḥai d. Gr. betriebene Befruchtung der ostsyrischen Christologie durch die Zwei-Naturen-Lehre des Konzils von Chalcedon nicht als Kontinuität originaler ostsyrischer Theologie, sondern primär als Identitätsverlust und kulturelle Verfremdung (Hellenisierung)¹⁰², durch die das typisch syrische christologische Profil dieser Kirche verlorengegangen sei – *vor* ihrer Begegnung mit dem Islam, versteht sich. Dieser Blick ist jedoch einseitig. *Īṣō‘yahb II.*, der ostsyrische Katholikos zur Zeit der arabischen Eroberung, besaß eine durchaus kritische Einschätzung des Konzils von Chalcedon: »Although those who gathered at the Synod of Chalcedon were clothed with the intention of restoring the faith, yet they too slip away from the true faith: owing to their feeble phraseology, wrapped in an obscure meaning, they provided a stumbling block to many¹⁰³. Sebastian Brock erwähnt darüber hinaus die häufige stillschweigende »Verbesserung« des chalcedonischen Symbolons in ostsyrischen Akten bis zum 7. Jh., die anstelle der »zwei Naturen Christi« von sei-

100 Nach der bisherigen Forschungslage ist aber nur die christliche Arabermission der nicaenischen Großkirchen und der ostsyrischen Nestorianer ab dem frühen 5. Jh. nachgewiesen. »Henri Charles vermutet für deren Missionierung (der arabischen Stämme, Anm. d. Verf.) das 4., ganz sicher aber das 5. Jahrhundert (Le Christianisme des Arabes nomades ..., 1936, 55-61). Von der Eigenart der koranischen Materialien her aber sind, wie noch zu zeigen sein wird, frühere Zeiträume – 3. und 4. Jahrhundert – anzunehmen« (Ohlig, K.-H., Das syrische und arabische Christentum und der Koran, 371f.). Diese Annahme Ohligs steht letztlich aber auf der Grundlage eines Zirkelschlusses: »Daß die vornizienische ostsyrische Theologie im Koran noch im 7. und 8. Jahrhundert zu finden ist, zeigt, daß die Araber das Christentum schon in früher Zeit angenommen hatten« (a. a. O. 401).

101 Wie Ohlig selber sagt: »Die theologischen Schriften westsyrischer (»antiochenischer«) Theologen wurden meist, in aramäischer Version, auch in Ostsyrien gelesen« (Ohlig, K.-H., Das syrische und arabische Christentum und der Koran, 370).

102 Ohlig, K.-H., Das syrische und arabische Christentum und der Koran, 392-394. An anderer Stelle vermutet Ohlig einen syrisch-monophysitischen Einfluß auf Muḥammads Vorstellung von der Trinität, wohl weil sich diese Kirche im 7. Jh. weniger hellenisiert zeigte (vgl. ders., Der Koran als Gemeindeprodukt, in: Neue Wege der Koranforschung, 1999, 36).

103 Brock, S., The Church of the East in the Sassanian Empire up to the Sixth Century and its Absence from the Councils of the Roman Empire, in: Pro Oriente, Syriac Dialogue I, 1994, 69-87, 78. Zitat nach Sako, L. R. M., Lettre christologique du patriarche syro-oriental Ishoḥab II de Gdala, 1983, 42, tr.pp. 146-147.

nen beiden *qnōmē* sprechen¹⁰⁴. Die ostsyrische Christologie gab daher weder ab dem 7. Jh. ihre eigene Terminologie zugunsten einer hellenisierten Begrifflichkeit auf, noch wurden die Elemente, die andernorts für eine »syrisch-semitische« oder »vornicaenische« Christologie in Anschlag gebracht wurden, in dieser Zeit aus der ostsyrischen Christologie entfernt. Daher geraten für K.-H. Ohlig die syrischen Großkirchen des 7. Jhs., insbesondere die Nestorianer, für die Vermittlung eines »syrischen« Christentums an die einzelnen Textstufen des Koran zu schnell aus dem Blick.

Die Einschätzung K.-H. Ohligs – »Im Koran ist eine vornicaenische syrische Theologie gegeben, die kämpferisch gegenüber der syrischen Theologie des 7. und 8. Jahrhunderts, die der zeitgenössischen ‚Leute der Schrift‘, vertreten wird«¹⁰⁵ – postuliert wie bei H. Küng und E.-M. Gallez die Notwendigkeit einer archaischen Christologie als theologischer Grundlage der Aussagen über Jesus Christus in der ersten Textbildungsstufe des Koran. Diese Notwendigkeit läßt sich am Text von Sure 3,33-64 und anhand der Analyse seiner koranischen und christlichen Ko-Texte so nicht ablesen. Ich möchte thetisch dagegen formulieren: Zur Textfassung und Redaktion eines alten Traditionsstücks wie Sure 19,1-33 brauchte es *keine* Bekanntschaft der Verfasser und Redaktoren des Korans mit einer archaischen Christologie, wie immer diese rekonstruiert wird. Für spätere theologische Texte wie Sure 3,33-64 brauchte es *mehr* als dies, nämlich die intensive Auseinandersetzung mit der Theologie der großen syrischen Konfessionen, z. B. der ostsyrischen Nestorianer, wie sie sich am besten in der Situation einer täglichen Konvivenz im 7. Jh. erklärt. Es fragt sich daher: Ist die große Volte über mehrere Jahrhunderte, Regionen und Metamorphosen einer rekonstruierten Religion der »Judaeonazarener«–oder einer »vor-nicaenischen Christologie« – überzeugend, wenn die in Frage stehenden Punkte mit geringerer Systemkomplexität¹⁰⁶ auch aus einer synchronen und synchoren Begegnung der Redaktoren des Korans mit ihren christlichen Landsleuten im Syrien und im Irak des 7. Jhs. AD erklärt werden können?

104 Vgl. Brock, S., *The Church of the East in the Sassanian Empire*, 69-87; ders., *The Christology of the Church of the East in the Synods of the fifth to the Early seventh centuries*, Athens 1985.

105 Ohlig, K.-H., *Das syrische und arabische Christentum und der Koran*, 398.

106 Wenn man denn, wie H. Küng, E.-M. Gallez, A. de Prémare und K.-H. Ohlig davon ausgeht, daß der späteren redaktionellen Arbeit (z.B. Abd el-Maliks und al-Haggags) in Syrien und im Irak eine konstitutive Bedeutung für die Formung der koranischen Suren und für ihren Kanonisierungsprozess zukommt, um wie viel einfacher würden sich dann solche Bezüge durch einen direkten Kontakt mit Theologie und Sprachgebrauch der großen christlichen Kirchen in Syrien und Irak zur angenommenen Zeit dieser Koranredaktion erklären! Vgl. Prémare, A.-L. de, Abd el-Malik b. Marwan et le processus de constitution du coran, in: *Die dunklen Anfänge*, 2005, 179-211.

Susan Thomas

The parting of ways: Ripples of the oath of Coonan Cross*

I. Introduction

Kerala, which lies on the south-west coast of India, has an extensive coastline that bequeathed to it a trading heritage from the early historic period.¹ Another heritage is the presence of diverse religious communities here that was integrated to her social mosaic. The long coastline that she has on the west has more than often compensated for the Western Ghats that forms her eastern boundary cutting her away from the rest of the Deccan Plateau. This long coastline has led her to develop trade relations with countries far away like those in the regions of the Persian Gulf, Europe, China and the Far East. It is through this trade that religions like Judaism, Christianity and Islam reached her shores.

Christianity reached Kerala in the early years of its development itself. The legend among the Christians in Kerala is that it was the apostle of Christ St. Thomas who spread Christianity here. This belief has led the Christians of Kerala to call themselves as St. Thomas Christians. The Christian community was initially involved in trade, as is attested by the presence of a Christian trading guild called *Anjувannam*². Many locals who joined their services gradually adopted the creed

* I would like to acknowledge the help rendered by the vicars, the trustees and the managing committee members of St. Mary's Jacobite Church, Kuruppampady in providing access to the precious manuscript, based on which this article is written. The help rendered by Dr. M. R. Raghava Varrier, Rtd. Reader, Department of History, Calicut University, Kerala, India, an expert epigraphist, in reading the manuscript, his encouragement to write this article and other diverse inputs were invaluable. I am grateful to Prof. Istvan Perczel, Tübingen University, Germany – CEU, Hungary, for all his support in writing this article and to Prof. Hubert Kaufhold for his suggestions that I was keen to incorporate. I am happy to acknowledge the help of Ms. Linda Wheatley-Irving, too, for her valuable suggestions in giving final shape to this text. This study is also based on the efforts of the SRITE project, conducted by the Oriental Institute of Tübingen University and sponsored by the German Research Foundation, for the preservation of the manuscripts of the St. Thomas Christians in Kerala.

1 Though the term „*Keralam*” or „*Malayalam*” had been in usage from the ancient period, the homogeneous political unit of Kerala came into being only after the reorganization of Indian states on Nov. 1st, 1956.

2 *Anjувannam* was the name of the trading guild of the Christian community. So also the Jews had their own trading guild. The Syrian Christian copper plate dated to 880 A. D. records a grant given to Mar Sapir Iso, the leader of *Anjувannam*, by Stanu Ravi, the ruler of Venad (country located in the southern part of Kerala). See K. T. Joseph, „Malabar Christian Copper Plates”,

of their masters or inter-married with them, a process leading to a steady numerical increase of their community.³ Later on, the community slowly spread to the interior areas and took to agriculture. Thus, the community saw itself getting moulded into the political, social, economic and cultural fabric of Kerala society. At the same time, at least in the period just preceding the arrival of the Portuguese in Kerala (1498), they owed their ecclesiastic allegiance to the Church of the East, whose Catholicos Patriarch appointed and delegated the „Metropolitans of All India”, assisted by the local leader of the community, the Archdeacon.⁴ In this way, the St. Thomas Christians were so integrated into the Kerala social structure, on the one hand, and into the Syrian ecclesiastic structure, on the other hand, that later, when the Portuguese arrived and established themselves in Kerala, they found the customs of the St Thomas Christians scandalously different from theirs. This perception of the Portuguese, coupled indirectly with the pressures of the Counter-Reformation in Europe, triggered a violent attempt to latinise the Christian community.

The last Syrian Metropolitan of the St. Thomas Christians in the sixteenth century, Mar Abraham (ca. 1556-1597), who resided in Angamali, submitted himself to the Roman Catholic Church via the Chaldean Patriarchate of Babylon, but stuck to the Syrian customs. After his death in 1597 the Portuguese prevented the appointment of another Syrian Metropolitan, so Alexis de Menezes, the Portuguese Archbishop of Goa, took over the diocese of Angamali.⁵ He arrived from Goa in 1599 and convoked a synod to Udayamperoor (Diamper) for the 20th of June, 1599. The decrees adopted by the synod prohibited both the Syrian and the Indian customs of the St Thomas Christians and wanted to force them to conform in everything to the Roman Catholic customs, including the liturgy that was later to be translated from Latin into Syriac by the next Latin Archbishop of Angamaly, the Jesuite Francisco Roz. Though the picture presented by Menezes on the out-

Kerala Society Papers, Series 4, 1930, Gazetteers Department, Government of Kerala, Trivandrum: 1997 (Reprint), pp. 202-203.

- 3 M. G. S. Narayanan, *The Perumals of Kerala: Political and Social Conditions of Kerala under the Cera Perumals of Makotai (c. 800-1124)*, Printex India, Calicut: 1996, p. 157.
- 4 On this structure of Church governance and especially on the function of the „Archdeacon of All India” see Jacob Kollaparambil, *The Archdeacon of All India* (The Syrian Churches Series, vol. 5), Kottayam: 1972. and, recently, Istvan Perczel, „Language of Religion, Language of the People, Languages of the Documents: The Legendary History of the Saint Thomas Christians of Kerala,” in: Ernst Bremer, Jörg Jarnut, Michael Richter and David Wasserstein (ed.), *Language of Religion - Language of the People: Judaism, Medieval Christianity and Islam* (Mittelalter-Studien 11), Wilhelm Fink, Munich: 2006, pp. 387-428.
- 5 Pius Malekkandathil sees the Synod as part of a mercantilist venture to control the „spice producing community and to restructure the affairs of the St. Thomas Christians community so as to ensure integration and cohesion required for that venture.” Pius Malekkandathil (ed.), *Jornada of Dom Alexis De Menezes: A Portuguese Account of the 16th century Malabar*, LRC Publications, Kochi: 2003, p. lvi. He considers the journey of Menezes into the spice-producing centers at the time of the Synod a show of power. *Ibid.*, p. lix.

come of the Synod was a bright one, there were strong undercurrents and dissensions not only among the Christians but also among inland rulers and Muslim merchants.⁶

Upon returning to their parishes after the Synod, the priests found out that the laity was not willing to give up their old traditions. The attempt by the Portuguese to try and eliminate the authority and the special position of the Archdeacon led to disastrous results, too. The tensions between the two sides finally culminated in an open revolt beginning with the famous Oath of Coonan Cross on the 3rd of January, 1653.⁷ Subsequently, some of the people followed the decisions of the Diamper Synod while the majority refused. By 1665 A. D., the Syriac Orthodox (Jacobite) Bishop Mor Gregorios Abdul Jaleel arrived in Parur. People who were against the decisions of the Diamper Synod accepted him as their Bishop. With this, the formation of the *puthankuru* faction, that is, those Saint Thomas Christians who continued in their old tradition, and the *pazhayakuru* faction, that is, those who were within the folds of the Roman Catholic Church and accepted the jurisdiction of the Latin archbishops, started crystallising.⁸

Towards the end of the 17th century, in many churches of the Syrian Christians there were followers of both factions. Later the churches were partitioned between these two factions. Tradition says that, in such cases, the members of the majority retained the old church, while the minority went away with their share and established a new church. Even today, many of the old churches of both the factions either can be seen sharing the same boundary wall or are located in close proximity, reiterating the fact of sharing.⁹

A set of palm-leaf manuscripts has been discovered in Marthamariyam¹⁰ (St. Mary's) Jacobite Church, Kuruppampady¹¹, one of the older churches of Kerala. These palm-leaves describe the actual process involved in the division of the church and its properties between the two factions that emerged after the Coonan

6 Ibid., p. Lx-Lxi

7 *Coonan* in Malayalam means „bent”. Tradition says that a rope was tied to the cross so that all would touch the rope while taking the oath, in lieu of the cross itself, and the result was that the cross became stooped.

8 *Pazhaya* in Malayalam means „old” and *kuru* means „allegiance”. One current explanation for this name is that the term was coined by those people who supported the Catholic tradition to give more legitimacy to their tradition, which had to be projected as the older tradition in comparison to the Syrian tradition, so they called the followers of Syrian tradition *puthankuru* (*puthan* meaning „new”). Another version is that the name is due to the fact that the *Puthankuru* faction followed the western Syriac tradition after the arrival of Mor Gregorios Abdul Jaleel. This tradition, being different from the East Syriac tradition that was practiced in India in the fifteenth and sixteenth centuries, came to be called „new”.

9 The churches at Tripunithura, Chempu, Angamali etc. are clear examples to this.

10 *Marthamariyam* is derived from the Syriac word, *Marth*, meaning „Saint” (in female gender) and *Mariyam* being Mary.

11 St. Mary's Jacobite Church, Kuruppampady is in the Ernakulam District of Kerala and is, today, with the Syriac Orthodox faction of the Syrian Christians in Kerala.

Cross Oath. The significance of this manuscript lies in the fact that it sheds light on the details of how this partition actually occurred in the Kuruppampady church community. I believe that the conclusions drawn from the examination of this document can safely be projected to the partition of the churches of the larger Syrian Christian community in Kerala and are also in conformity with the oral traditions on the partition process.

II. Kuruppampady – its historical antecedents

Kuruppampady¹² is situated 4 kms east of Perumbavoor in the Kunnathunadu *taluk* of Ernakulam District. It is situated on the highway between Aluva and Munnar. The old trade route from Idukki-Munnar to Thrikkakara-Kodungalloor passed through this area.¹³ This is the trade route through which the spices of the neighbouring hills reached the ports. The old Jain temple at Kallil¹⁴ is located 5 kms from Kuruppampady. The traditional lore says that the Kuruppampady church was established around 1300 A. D. There were several Christian families who were members of the Kanjoor¹⁵ church residing in Kuruppampady. They established a church at Kuruppampady with the help of a member of the Kulangara Avathoot Kuruppu's family.¹⁶

The Kuruppampady market was, supposedly, established by Kulangara Avathoot Panikkar Achan¹⁷ to avenge an insult he had to suffer under the hand of Tamil merchants at the Kothamangalam¹⁸ market.¹⁹ Subsequently, the weights

12 Kuruppampady, is from *Kuruppinpadi*, meaning „The gate of the Kuruppu”. Kuruppu was the honorary title of the local chieftain family. *Padi* means „gate” in Malayalam.

13 M. R. Raghava Varrier, „Madhyakalarambathile Keraliya Jainakshetrangal” („The Jain Temples of Early Medieval Kerala”), in *Keraliyatha Charitramanangal, Vallathol Vidyapeetham, Sukapuram*: 1990, p. 74. Kodungalloor was a known center of pepper trade since ancient times.

14 At present, it is a Hindu temple.

15 Kanjoor is on the banks of river Periyar, around 8 kms west of Kuruppampady. Kanjoor church was, supposedly, established around 1100 A. D.

16 Kulangara Avathoot Kuruppu's family was the prominent chieftain Hindu family of the locality. According to Rt. Rev. Gheevarghese Corepiscopa Athumkal, one of two surviving women of the Kuruppu's family was childless. Due to the influence of the Christians, she pledged that if she bore a child she would build a church in the name of Mother Mary. When she gave birth to a child, she and her child became Christians at the Kanjoor Church. Later, with the help of the local Christians, they built the Kuruppampady church. Rt. Rev. Gheevarghese Corepiscopa Athumkal, *Kuruppampady Palliyude Charitram (The History of the Kuruppampady Church)*, Evangelical Association of the East Press, Perumbavoor: 1981, pp. 20-23. Rev. Gheevarghese being able to read the *Kolezhuthu* script, had translated many manuscripts of the church. He described these in the aforementioned book along with the history of the church as handed down over the ages in traditional lore. Though not a product of historical scholarship, his translations of the manuscripts have been highly accurate as was seen from our readings.

17 Kulangara Avathoot Panikkar Achan was the name given to the descendants of the other lady-member of the Kulangara Avathoot family, who did not embrace Christianity. Rt. Rev. Gheevarghese Corepiscopa Athumkal, op. cit., p. 23

18 Kothamangalam is 16 km east of Kuruppampady.

and measures of Kuruppampady came to be widely accepted, as the saying „*Kuruppampadykku otha para*”²⁰ signifies. This phrase was even found in the sale deeds of land until recently.

IV. The manuscript

The manuscript is written on long palm-leaves (*ola*) cut in oval shape on both sides. Each palm leaf is 75 cms long and 2.5 cms wide. The account of events is written in *Kolezhutthu* script characteristic of the seventeenth-eighteenth centuries. The length of the written matter on the leaf is 62 cms. The account is written on four palm-leaves tied together, both on the obverse (*puram-1*) and on the reverse (*puram-2*) sides. In each of the palm leaf, the writing is arranged in four columns, called *patthi* in Malayalam, so that the columns have four lines each. The spacing of the lines is 0.5 cms and the height of the letters is roughly between 0.2 and 0.3 cms. The manuscript was deciphered, as mentioned before, by Dr. Raghava Varrier, an acknowledged epigraphist and historian of Kerala. The palm-leaves give the description of how the *pazhayakuru* and the *puthankuru* factions in the Kuruppampady church split and established two separate churches.

In the Kuruppampady church the first altercation between the two factions took place on the 9th day of *Meenam*²¹ in 943 Kollam Era, that is, 1768 A. D. When the *puthankuru* faction came to prepare for the celebration of the Holy *Qurbana* (the Eucharist) on this Sunday morning, they found that the *pazhayakuru* faction had already prepared the main altar on the previous evening itself to celebrate their *Qurbana*. The *pazhayakuru* faction assured that they would vacate the altar after they celebrated the *Qurbana*. However, since they delayed the celebration, the *puthankuru* faction had to go back without celebrating their own Eucharistic prayer. Unable to celebrate the *Qurbana* they took the issue to Paraveli Panikkar of the Kulangara Avathoot family, who was the *nagarakarthavu* (lord of the town)²² of the church and the market. He assured them that he would enquire into the issue and asked them to celebrate the holy *Qurbana* the next day.

19 To establish the market, Kulangara Avathoot Panikkar Achan built a wide road between his house and the church. He also built rooms on either side of the road. He, then, brought in Christian families from Alangad (a place near Parur on the banks of river Periyar) and Kanjoor (both being market places) and gave them each a shop room. Rt. Rev. Gheevarghese Corepiscopa Athumkal, op. cit., pp. 28-9.

20 This means that the measure is as accurate as the „*para*” (a paddy measuring vessel) of Kuruppampady.

21 The Malayalam month that roughly corresponds to the period of mid-March – mid-April. For a list of the Malayalam months and their rough equivalents in terms of European months, see Appendix III.

22 *Nagarakarthavu* means overlord of the town (*Nagaram* means town and *karthavu* means lord). As said earlier, since this family had been responsible for the establishment of the market, they would have been given authority over it. Our document, therefore, provides indirect written evidence to

On the next Sunday, the 16th of *Meenam*, when the *puthankuru* faction was beginning to celebrate the *Qurbana*, the *pazhayakuru* faction brought Panikkar to the church. He asked the sexton of the *pazhayakuru* faction to bring down the articles arranged in the main altar to the minor altar below and allowed the *pazhayakuru* faction to celebrate the *Qurbana* in the main altar. This led the *puthankuru* faction to take the issue to Sankaran Annazhi, the *Kariyakkar*²³ (district officer) of Kunnathunadu *Mandapathumvathikkal*²⁴ (the district office of Kunnathunadu). The latter called the two factions to hear the issue. Then both factions brought the parish members of the nearby churches along with the prominent members of the respective factions and laid down their claims. Since the *Kariyakkar* could not settle the dispute, he said that he would like to hear from some more prominent members of the two factions before proceeding further. However, the *pazhayakuru* faction continued celebrating the *Qurbana* in the church, whereas the *puthankuru* failed to do so.

While this impasse continued, Pallikara Menayapalliveetil Govinda Pillai replaced Sankaran Annazhi as the *Kariyakkar*. The *puthankuru* faction presented their grievances before him, which, in fact, led to the reopening of the case. When the new *Kariyakkar* heard the case again, he convoked members of the two factions of the church, as well as parishioners of the nearby churches. Upon the interrogation of the *Kariyakkar*, both parties agreed that the part of the *madbaha*²⁵ (sanctuary) below the arch was built before the split, whereas the rest of the structure was built by a contribution from the *puthankuru* faction alone after the split, but at a time when both factions were still getting along amicably with each other. It was also agreed by the two factions that for building the part of the *madbaha* below the arch a sum of 25,000 *puthans* (silver coins) had been spent, while for building the rest of the structure, including the part of the *madbaha* above the arch, the *haikkala* (nave) and the *mukhayira* (facade), a cost of 36,000 *puthans* was incurred.

ground the traditional lore regarding the establishment of the market. *Ola* 1, *puram* 1, *patthi* 2, line 4 and *patthi* 3, line 1.

- 23 *Kariyakkar* literally means manager. V. Nagam Aiya equates it to the district officer. V. Nagam Aiya, *The Travancore State Manual*, Vol. I, Kerala State Gazetteers, 1999 (Reprint), Trivandrum: p. 370.
- 24 *Mandapathumvathikkal* can be equated to the district office, i. e. the office of the *Kariyakkar*. Literally, it means the doorway of the god's *mandapam* (an open or closed pillared assembly hall in front of the shrine of a Hindu temple). This term came into use with the dedication of the Kingdom of Venad to Sri. Padmanabhaswamy, the deity Vishnu, by Maharaja Martanda Varma on January 1750, as the first revenue *kacheri* (office) was established in front of the *mandapam* of Sri. Padmanabhaswamy in Thiruvananthapuram (Trivandrum). In the Kingdom of Venad, all the administrative departments of the state functioned within this temple complex. See V. Nagam Aiya, *ibid.*, pp. 362-3.
- 25 *Madbaha* is the sanctuary of the church. The part of *madbaha* below the arch constituted the area between the *madbaha* and the *haikkala* (i. e. the nave of the church). This part had the minor altar, whereas the major altar was in the *madbaha* itself.

The *kariyakkar* tried to settle the issue by asking the *pazhayakuru* faction to spend another 36,000 *puthans* towards the construction of the church. This would have meant that the amount spent by both factions would be the same and hence both factions could share the church equally, rather than the *puthankuru* faction using the main altar and the *pazhayakuru* faction using the side-altar²⁶, which, according to his reasoning, led to the dispute. On hearing this, the *pazhayakuru* faction suggested another alternative – if they would be given a piece of land and 12,500²⁷ *puthans*, then they would build a church of their own and part from the old church.

Since the *puthankuru* faction constituted the majority, the *Kariyakkar* agreed to this solution and it was laid down that the *puthankuru* faction would give to the *pazhayakuru* faction 12,500 *puthans* in four instalments between the months of *Chingam*²⁸ and *Vrichikam*²⁹ of 944 Kollam Era (1769 A. D.). The agreement to this effect was signed and handed over by the trustees of the *puthankuru* faction to those of the *pazhayakuru* faction on the 30th day of the month of *Karkkidakam*³⁰ of 943 Kollam Era. In return, the trustees of the *pazhayakuru* faction transferred to the trustees of the *puthankuru* faction the full rights of the church and its properties. The *puthankuru* faction then paid 800 *rasis* (copper coins) and the *pazhayakuru* faction paid 500 *rasis* as dues to the state. Raman Unni, the *Pravurthiyar*³¹ (village officer) of Asamannoor village, was sent from the *Mandapathumvathikkal* as overseer for the settlement. The two factions brought and placed all the articles in their possession in front of the church and Raman Unni divided the articles between them equally. A promissory note and the list of articles in the possession of the two factions were then exchanged.

As per the agreement, the trustees of the *puthankuru* faction were to give 12,500 *puthans* to the *pazhayakuru* faction in four instalments between the months of *Chingam* and *Vrichikam* of 944 Kollam Era. In this, the trustees of the *puthankuru* faction, namely Puthussery Avura, Attupurathu Paily and others (altogether four trustees, out of which two are mentioned by name in the docu-

26 The *puthankuru* faction built the major altar and they used it until then. As per the *Kariyakkar*, if the *Pazhayakuru* were to spend an equal sum, they would have the right to share the church equally.

27 This sum was half of 25,000 *puthans* that was spent by both factions together for building the *madbaha* as mentioned before.

28 The Malayalam month that roughly corresponds to the period of mid-August – mid-September.

29 The Malayalam month that roughly corresponds to the period of mid-November -mid-December.

30 The Malayalam month that roughly corresponds to the period of mid-July – mid-August.

31 The literary meaning of *Pravurthiyar* is „one who does the work”. The works were executed by the village office and hence the village office was called *pravurthikacheri*. The village officer was called *Pravurthiyar* and his area of jurisdiction was a *pravurthi* (village). His main duty was the collection of taxes. His superior officers like *Mandapathumvathikkal Kariyakkar* and others above would only issue instructions.

ment³²), together with Kallarakkal Paily Tharakan and Karavattu Mathu gave a total of 6,659 *puthans* between the 4th of Chingam and the 25th of *Vrichikam* of 944 Kollam Era in three instalments, on the 15th day of every month, to the trustees of the *pazhayakuru* faction, namely Arakkal Paily Tharakan and others (altogether four trustees, out of which only one is mentioned) and to the sexton Mathu. The balance of 5,841 *puthans* were handed over on the Sunday of the 20th of *Makaram*³³, 944 Kollam Era, that is, more than two months after the stipulated deadline. The *pazhayakuru* faction refused to accept this because of the delay.

When this was reported to the *Mandapathumvathikkal*, an order was issued by the *Kariyakkar* to the *pazhayakuru* faction to accept the money on 4th *Kumbham*³⁴, so that the remaining 5,841 *puthans* could be thus handed over on this date. Thus the total due of 12,500 *puthans* was settled. But the *pazhayakuru* faction did not give the receipt for the money received, saying that since the money was paid later than the stipulated period, they were not able to build the church. Seeing that the *pazhayakuru* faction started once again coming to the church in spite of the settlement of dues, the *puthankuru* faction registered their protest with the *Mandapathumvathikkal* and the *Sarvadhikariyakkar*³⁵. But on seeing that no action was taken on the complaint, on 7th *Dhanu*³⁶, 945 Kollam Era, the *puthankuru* faction took the issue to *Thampikumaran* Chempakaraman³⁷ Pillai, who was the *Valiya Sarvadhikariyakkar*³⁸ appointed Deputy Prime Minister of the Kingdom of Venad.

The *Valiya Sarvadhikariyakkar* passed an order for evicting the *pazhayakuru* faction from the church. The order was given to the *Sarvadhikariyakkar*, who in

32 Almost all the churches in Kerala during the medieval period used to have four trustees, and this was reiterated by a decision of the Diamper Synod. These trustees would be from the four prominent wealthy families of the church. The status of a church depended upon the wealth and the social status of the trustees. However, in the Kuruppampady church the number of the trustees was raised to eight by the middle of the sixteenth century, in contrast to the Diamper Synod decision. When the split happened, four of the trustees stood with the *puthankuru*, while the other four was with the *pazhayakuru*. Then the *puthankuru* trustees co-opted four more members as co-trustees. These were members of four other families who were as wealthy and prominent as the former trustees. See Rt. Rev. Gheevarghese Corepiscopa Athumkal, op. cit., pp. 44, 65.

33 The Malayalam month that roughly corresponds to the period of mid-January – mid-February.

34 The Malayalam month that roughly corresponds to the period of mid-February -mid-March.

35 There were three divisions in the kingdom of Venad, each under a *Valiya Sarvadhikariyakkar*, each of which had four subordinate officers called the *Sarvadhikariyakkar*, so that altogether there were three *Valiya Sarvadhikariyakkars* and twelve *Sarvadhikariyakkars*. See V. Nagam Aiya, op. cit., p. 370.

36 The Malayalam month that roughly corresponds to the period of mid-December – mid-January.

37 The title Chempakaraman was an order of knighthood instituted by Maharaja Martanda Varma to reward public servants who have distinguished themselves in the service of the state of Venad. V. Nagam Aiya, op. cit., p. 361.

38 In 1768, Thampikumaran (or Tampi) Chempakaraman Pillai, one of the three *Valiya Sarvadhikariyakkars*, was entrusted with the function to assist the *Dalawa* (Prime Minister) Gopala Iyen (ibid., p. 382). It was to his authority that the issue was taken by the trustees and members of the church.

turn issued an order to the *Mandapathumvathikkal Kariyakkar*. The *Mandapathumvathikkal Kariyakkar* in turn ordered the *Pravurthiyar* to execute the decision and also sent along the *Cheriyakunjuttikaran*³⁹ (an orderly). On the 13th of *Dhanu*, 945 Kollam Era, the *Pravurthiyar* came along with the *Cheriyakunjuttikaran* to the church and evicted the *pazhayakuru* faction. Thus ended the impasse and the church came under the *puthankuru* faction.

V. Inferences and Conclusions

The value of this document does not uniquely lie in its relevance for Kerala church history, but also in the fact that it throws light on the social, economic, administrative and cultural aspects of pre-modern Kerala. This document also has historiographical significance. It debunks the notion that Indians had no sense for history.⁴⁰ The mere fact that such a manuscript was written shows that it was precisely out of such a sense for history that an event of such importance as the division of the church was recorded for posterity. The manuscript had two blank leaves attached in the front and the back to act as a cover to keep the contents safe. The writing is a factual recording of the events. Nowhere does the description become rhetoric or partial. Another added advantage of this writing style is that a clear chronological scheme is followed with the year, the months and the dates being specified. The Kuruppampady church has a vast collection of day-books and accounts also written on palm-leaves, just as in many other churches⁴¹. But this manuscript was kept separately, showing that those who assigned to it its place felt the importance of this record.⁴²

Another important fact that emerges from the study of this manuscript is that the split between the two factions did not take place overnight, but over a period of time. For a long time the two factions continued to conduct service in the old churches till certain issues precipitated the final separation, when cooperation be-

39 Probably an orderly.

40 Colonial historians, such as V. A. Smith and A. B. Keith, made sweeping statements about Indians lacking any taste for writing history. This was accepted to some extent also by nationalist historians, such as R. G. Bhandarkar, Rajendralal Mitra. However, Marxist historians, such as Romila Thapper and K. N. Panikkar have contested such statements. For further debates, see Michael Gottlob, *Historical Thinking in South Asia: A handbook of sources from colonial times to the present*, 2nd impr., OUP, New Delhi, 2005.

41 Churches like St. George Church, Karingachira, St. Mary's Church, Tripunithura etc. have a vast collection of these. The Catholic church of Kuruppampady also has a collection of palm-leaves, containing mainly accounts, according to Prof. Pius Malekkandathil, who has seen them and with whom I had a discussion. A detailed study of these is yet to be undertaken.

42 Trustees and parishioners of the church said to me that there had been several other documents like this manuscript, which could throw light on the history of the establishment of the church. Unfortunately many of these documents have been lost. Mr. P. G. George, a retired village officer, has informed me that he has seen copper plate documents in the church even as late as the 1970s.

tween the two factions became impossible. Even though the Coonan Cross Oath had taken place on January 3rd 1653, the final split in this church occurred only by December-January 1770 - one hundred and twentythree years later - as can be seen from this manuscript. The separation in the churches, as the traditional lore says, took place with the majority taking the older church and giving the minority their share to build a new church. The present document fully confirms this tradition. Thus the account not only corroborates the traditional lore but also gives more insight into the whole process of the split. It has also to be noted that these splits were conducted in a peaceful fashion.

From this document one can also draw more general conclusions on how a dispute between two factions in the church was settled in the 18th century. First, the case was taken to the local secular authority, the *nagarakarthavu*, for, probably, a settlement. What is notable is the absence of the involvement of the priests or higher clergy on both sides. The parish priests are conspicuously absent in the whole record, even though we hear of the sexton. This fact shows that primarily the trustees and prominent members of the church directed the affairs of the church. The trusteeship of a church was generally in the hands of the families who were responsible for the establishment of the church. These would generally be the prominent families of the community. Until recently, in the Kuruppampady church, one of the trustees used to be from the Kallarakkal Tharakan's family. According to oral tradition, this trustee had a room inside the building of the church and the *Qurbana* would only begin once members of the trustees' family arrived (now the church functions on democratic principles and trustees and other governing body members are elected). The trusteeship came to be established as the hereditary right of such families and they directed the affairs of the church. This is further seen in the deeds and accounts of the church, where documents were all signed by the trustees on behalf of the church. The trustees were in charge of raising the money due to the other faction and of handing it over to them, while the trustees of the other faction were designated to accept the money. Thus the principle of the sovereignty of the parish and the fact that the church belonged to the people were well-established. It is also to be remembered here that the administration of the Hindu temples, too, was conducted by the *uralars* or the trustees belonging to the Brahmin castes. When the issue was taken to the officials, it was not the bishops or other senior clergy that the people took along for support, but the members of the other parishes and the prominent members of the faction.⁴³ The fact that the laity was more powerful than the priests and that they had the say in the affairs of the church is one of the reasons why the Synod of Diamper could not totally change the practices of the Syrian Christians, who resisted this command from above.

43 The word used is „*thajjanangal*” meaning one's own people. *Ola* 1, *Puram* 2, *Patthi* 2, lines 2-3, *Ola* 1, *Puram* 2, *Patthi* 3, lines 1-3.

One should also note the way how the huge amount of money that was to be given to the *pazhayakuru* faction was raised.⁴⁴ The amount was raised by contributions from the parish members. As the requisite sum could not be raised by contributions alone, Kallarakkal Pailly Tharakan, a member of the prominent and wealthy family of the church, borrowed 4000 *puthans* in two instalments from Bishop Mor Divanyasios (Dionysius) in the month of *Vrichikam* of 944 Kollam Era. It is significant to note that the money was given by the bishop on the then prevailing interest rates.⁴⁵ This bishop was a relative of Kallarakkal Pailly Tharakan.⁴⁶ The bishop, probably, gave the money due to this relationship and not because of his relationship to the church as a bishop. This could have been one of the factors that, later on, led to the trusteeship of the church passing into the hands of the Kallarakkal Tharakan family. Thus, even though the church was standing on his side, the bishop gave only a loan on interest and not a contribution. This also reiterates the argument that churches were established and maintained by the local people and the bishops and the priests had only spiritual control over them.

The document also throws light on the legal/administrative hierarchy of pre-modern Kerala. Kuruppampady was part of the Venad kingdom that extended roughly from the southern tip of Kerala to the banks of the Periyar river. At the time of this incident, Rama Varma, also called Dharmaraja: „the Just King” (1758 A.D. -1798 A.D.), was the king of Venad. When the dispute occurred, it was taken to Paraveli Panikkar of the Kulangara Avathoot family, who was the *nagarakarathavu*, the one in charge of the church and the market. When a satisfactory solution did not emerge, the issue was taken to the next higher authority (district level), at *Mandapathumvathikkal Kariyakkar*. Subsequently, the case was taken up to the *Sarvadhikariyakkar* and then to the *Valiya Sarvadhikariyakkar*. Once the case was settled at the *Valiya Sarvadhikariyakkar* level, for execution it traverses down as follows: from the *Valiya Sarvadhikariyakkar* through the *Sarvadhikariyakkar* and the *Kariyakkar* to the *Pravurthiyar*.

Valiya Sarvadhikariyakkar

/

Sarvadhikariyakkar

/

Kariyakkar

/

Pravurthiyar

Administrative hierarchy

Valiya Sarvadhikariyakkar

/

Sarvadhikariyakkar

/

Kariyakkar

/

Nagarakarathavu

Judicial hierarchy

44 The set of manuscripts that mentions these matters is badly damaged and cannot be properly read. Luckily it was translated by Rev. Fr. Gheevarghese Corepiscopa Athumkal, op. cit., pp. 74-79.

45 Ibid., pp. 77-78.

46 Ibid., p. 84.

Thus it can be seen that the *Valiya Sarvadhikariyakkar*, the *Sarvadhikariyakkar* and the *Kariyakkar* had both judicial and administrative powers, whereas these powers were, probably, vested with two different authorities at the village level. According to The Travancore State Manual, under the *Sarvadhikariyakkar* there would be a judge called *Toraikaran*.⁴⁷ But in the case of the Kuruppampady church, the judge *Toraikaran* does not come into the picture. It is also to be noted that legal fees were to be paid by both factions for the hearing of the case.

Last, but not least in importance, is the significance of the church and of the Christian community in the socio-economic scenario. Churches were not just religious institutions but, like the temples of Kerala, played a significant role in the society. For example, close to this church there was a market. Tradition says that the *nagarakarthavu* of Kuruppampady had brought some Christian families to the locality from outside and gave them rooms in the market. A building belonging to and beside the church had a door that opened to the market (this door has by now been sealed off). Thus the market and the trade seem to have been in the hands of the Christians and the church had direct connections with the market.⁴⁸

A quick survey of some other manuscripts in the church shows that the church, which had money at its disposal, was lending money on interest to the needy upon the mortgage of their lands. To quote an example from among the many such documents, there is the *kanam* document⁴⁹ of 1848 A. D. In this a sum of 8,121 *puthans* was given on loan to Naramangalathu Thattan Narayanan, a Hindu, on mortgage of certain lands that he owned. The trustees of the church signed this document on behalf of the church. The church also had vast areas of land generating additional income, as seen from accounts on money paid as wages for maintenance of land as contained in several documents. Another example of the variegated functions of the church is a reference to the *ezhuthu kalari*⁵⁰ functioning under the church, in a manuscript dated 1895 A. D. In such schools children of all denominations were being taught. Thus, the church not only served the religious needs of the Christians, but also had a significant role in the life of the people of the locality as a whole.

The few manuscripts analysed here are just the tip of the iceberg. A fuller picture will emerge only after a thorough study of the other hundreds of manuscripts preserved in the various Syrian Christian churches. Such studies would not only

47 See V. Nagam Aiya, *op. cit.*, p. 370

48 Probably, one could get more insight to these matters if one were to go through the entire collection of the palm leaves in the church.

49 *Kanam* is a land tenure based on mortgage or lease. Here money was lent on interest on mortgage of lands to the church.

50 *Kalari* generally refers to the place where martial arts were taught in Kerala. Here it would mean a place where letters (*ezhuttu*) were taught. This palm-leaf manuscript talks about the labour charges given for the making of a new door in the *ezhuthu kalari*. Incidentally, it may be noted that the church at present has two schools functioning under its supervision.

enrich the history of Kerala but also lead to a deeper understanding of the past of the Syrian Christian community which, by now, is mostly recollected on the basis of myths and folklore.

APPENDIX-I

TRANSLATION OF THE MANUSCRIPT

Taking refuge in the Lord,

In the year 1768 of our Lord and in Kollam Era 943, in the month of Meenam, in the evening that ended on the 8th day <of the month>, the people belonging to the *pazhayakuru* faction came to the church to set up the main altar for the celebration of the Holy *Qurbana* for the next day. On Sunday, the 9th, when the *puthankuru* faction came to celebrate the *Qurbana*, they asked the *pazhayakuru* faction to vacate the altar, whereupon they said that they would do so after they had finished. However, because the *pazhayakuru* faction delayed in conducting the *Qurbana*, the *puthankuru* faction had to return. This issue was taken to Paraveli Panikkar of the Kulangara Avathoot family, who was the *nagarakarthavu* of the church and the market. He assured them that he would summon the *pazhayakuru* faction and enquire into the issue and asked them to celebrate the Holy *Qurbana* the next day. The next day the *Qurbana* was celebrated. On Sunday, the 16th, when the *puthankuru* faction was beginning to celebrate the Holy *Qurbana*, the *pazhayakuru* faction went to Paraveli Panikkar of Kulangara Avathoot, apprised him and brought him to the gates of the church. He asked the sexton of the *pazhayakuru* faction to remove the things arranged in the main altar and to place it on the minor altar below, thereby enabling the *pazhayakuru* faction to conduct the Holy *Qurbana*. The *puthankuru* faction was thus unable to celebrate the *Qurbana*. After this, <the *puthankuru* faction> went to the Kunnathunadu *Mandapathumvathikkal Kariyakkar*, Sankaran Annazhi for a redressal of their grievances. He convoked the *pazhayakuru* faction, people from both factions, Christians from other parishes and other prominent members, and heard their claims. Since the claims and counterclaims of the common asset by the factions did not terminate, he told <them> that he would hear it <the case> later, calling the prominent members once again. In the meanwhile, the *pazhayakuru* faction conducted their services in the church while the *puthankuru* faction was unable to celebrate the *Qurbana*. While this impasse continued, Pallikara Menayapalliveetil Govinda Pillai replaced Sankaran Annazhi as the *Mandapathumvathikkal Kariyakkar*. When the *puthankuru* faction presented their grievances to him, he called the *pazhayakuru* faction, other parish members and prominent members to hear

the case. Both parties agreed that the part of the *madbaha* below the arch was built when the two factions were going together, whereas the rest of the structure was built by a contribution from the *puthankuru* faction alone, when both factions were getting along amicably with each other. It was agreed and decided by both factions that a sum of 25,000 *puthans* was spent for that part <of the church>, which had been constructed together, while for the rest of the structure built by the *puthankuru* faction, including the part of the *madbaha* above the arch, the *haikkala* and the *mukhayira*, a sum of 36,000 *puthans* was spent. He <the *Kariyakkar*> said that now it was because the *puthankuru* faction was holding their *Qurbana* in the main altar of the church and the *pazhayakuru* faction celebrating their *Qurbana* in the minor altar that the dispute arose and that the two factions should get along without quarrel, spending equally. He also said that since the *puthankuru* faction had spent 36,000 *puthans* more than the *pazhayakuru* faction, the latter should spend 36,000 *puthans*, convince the former about this and, then, for further construction both factions should spend equally. On hearing this, the *pazhayakuru* faction suggested that if they were given a piece of land and half the amount of what they had spent together with the *puthankuru* faction for building the church, that is, 12,500 *puthans*, then, they would build a church of their own. It was decided by the authority and <agreed to> by the people assembled that since the *puthankuru* faction was in majority, half of what was spent together by both factions, 12,500 *puthans*, should be given by the *puthankuru* faction to the *pazhayakuru* faction in four instalments between the months of *Chingam* and *Vrichikam* of Kollam Era 944. An agreement to this effect was signed and handed over by the trustees of the *puthankuru* faction to that of the *pazhayakuru* faction on the 30th day of the month of *Karkkidakam* of Kollam Era 943. The *pazhayakuru* faction transferred, in writing, the rights in full of the big church of Kuruppampady and its properties to the *puthankuru* faction. The *puthankuru* faction also pledged, in writing, to the *pazhayakuru* faction that they would not have any rights on the church that would be built. The *puthankuru* faction paid 800 *rasis* and the *pazhayakuru* faction paid 500 *rasis* as fees to the state. The *Pravurthiyar* of Asamannoor village, Raman Unni, was sent as an overseer by the *Mandapathumvathikkal*. The two factions brought out and kept in front of the church all the articles that were in their joint possession. They swore that nothing more was to be brought out. These were then divided between them and a certificate was also given. <The *Pravurthiyar*> saw to it that a deed was exchanged renouncing the half right <on the other party's possessions>. The amount that was agreed to as jointly spent by the two factions for the construction of the church, and so on, is 25,000 *puthans*. The sum to be given to the *pazhayakuru* faction was half of this, that is, 12,500 *puthans*. As per one promissory note written and given <to the *pazhayakuru* faction>, the amount that was to be paid by the trustees of the *puthankuru* faction, Puthussery Avura and others, in the four months from the

month of *Chingam* to the month of *Vrichikam* of 944, was 12,500 *puthans*. In this, the amount that was paid by the trustees of the *puthankuru* faction, Puthussery Avura, Attupurathu Paily and others, four of them, as well as by Kallarakkal Paily Tharakan and Karavattu Mathu, to the trustees of *pazhayakuru* faction, Arakkal Paily Tharakan and others, four of them, and to the son of the sexton Mathu <of the *pazhayakuru* faction> on <every> 15th <of the month> from the 4th of the month of *Chingam* until the 25th of the month of *Vrichikam*, was 6,659 *puthans*.

The balance of 5,841 *puthans* was given on Sunday, the 20th of *Makaram*, 944 Kollam Era. But the *pazhayakuru* faction refused to accept this, since the stipulated time had lapsed. Upon reporting this to the *Mandapathumvathikkal*, an order was issued by the *Kariyakkar* to the *pazhayakuru* faction to accept the money on 4th *Kumbham*. This money was handed over on that day. But the receipt for the total money amounting to 12,500 *puthans* thus handed over on the issue of the Kuruppampady church, from the 4th of *Chingam* to the 4th *Kumbham* in 944 Kollam Era, to the trustees of the *pazhayakuru* faction, Arakkal Paily Tharakan and four others, as well as sexton Mathu, by the trustees of the *puthankuru* faction, Puthussery Avura, Attupurathu Paily and others along with Kallarakkal Paily Tharakan and Karavattu Mathu, was not given. The *pazhayakuru* faction said that since there were dues, they could not build the church [...]⁵¹ the *pazhayakuru* faction started coming to the church. A protest was registered with the *Mandapathumvathikkal* and the *Sarvadhikariyakkar*. But as the *pazhayakuru* faction was not evicted from the church, on 7th *Dhanu*, Kollam Era 945, the issue was taken to *Thampikumaran* Chempakaraman Pillai, who was the *Valiya Sarvadhikariyakkar*. The order given by His Lordship *Valiya Sarvadhikariyakkar* was given to the *Sarvadhikariyakkar*, who in turn issued an order to the *Mandapathumvathikkal Kariyakkar*. The *Mandapathumvathikkal Kariyakkar* in turn issued an order to the *Pravurthiyar* and, together with him, he also sent along the *Cheriyakunjuttikaran*. On the 13th of *Dhanu*, Kollam Era 945, the *Pravurthiyar* came along with the *Cheriyakunjuttikaran* to the church and evicted the *pazhayakuru* faction from the church.

51 In Ola 4, Puram 1, Line 1 and 2, the ends of the lines, as well as the beginning of Line 3, are illegible.

APPENDIX-II

Glossary of Malayalam and Syro-Malayalam terms⁵²

<i>Achan</i>	The word means „father”, but is sometimes used as an honorific title
<i>Anjuvannam</i>	Trading corporation of the Christian merchants
<i>Cheriyakunjuttikaran</i>	An orderly
<i>Ezhuthu kalari</i>	School
<i>Haikkala</i>	Nave of a church (S-M)
<i>Kacheri</i>	Office
<i>Kanam</i>	Land tenure based on mortgage or lease
<i>Kariakkar</i>	Literally the word means „manager”. Here it means the officer-in-charge of a district
<i>Kolezhutthu</i>	The form of writing produced by a style or an elongated, stick-like material (<i>kol</i> means „stick” and <i>ezhuthu</i> means „writing” in Malayalam)
<i>Madbaha</i>	The sanctuary in a church (S-M)
<i>Mandapam</i>	A pillared hall in front of a Hindu temple
<i>Mandapathumvathikkal</i>	The office of a smaller division in the state, which, probably, can be equated to a district
<i>Marthamariyam</i>	Saint Mary (S-M)
<i>Mukhayira</i>	Facade of the church
<i>Nagarakarthavu</i>	Lord of the town
<i>Ola</i>	Palm-leaf
<i>Para</i>	A measuring vessel of Kerala
<i>Patthi</i>	Columns on a written palm-leaf, consisting of several lines (in this case, 4 lines)
<i>Pazhayakuru</i>	Literally „those of the Old Allegiance”, a section of Syrian Christians who owed their allegiance to the Pope
<i>Pravurthi</i>	Village
<i>Pravurthikacheri.</i>	Village office
<i>Pravurthiyar</i>	Village officer

52 (S-M) indicates that the Malayalam term had been borrowed from the Syriac.

<i>Puram</i>	One side of the palm leaf
<i>Puthan</i>	A silver coin
<i>Puthankuru</i>	Literally „those of the New Allegiance”, a section of Syrian Christians who acknowledged the Syriac Orthodox Patriarch of Antioch as their spiritual head
<i>Qurbana</i>	The Eucharistic liturgy (S-M)
<i>Rasi</i>	A copper coin
<i>Sarvadhikariyakkar</i>	An officer under the Valiya Sarvadhikariyakkar
<i>Taluk</i>	Administrative subdivision of a district
<i>Toraikaran</i>	Judge
<i>Uralar</i>	Brahmin trustees of the Hindu temples
<i>Valiya Sarvadhikariyakkar</i>	Officer-in-charge of an administrative division of the Kingdom of Venad

APPENDIX-III

Kollam Era and Malayalam Calendar Months

A year in the Malayalam Era (Kollam Era) starts with the month of Chingam that is from mid-August to mid-September. The year has 12 months as listed below. The Kollam Era started in 825 A. D. with the establishment of the port of Kollam (Quilon).

<i>Chingam</i>	August-September
<i>Kanni</i>	September-October
<i>Thulam</i>	October-November
<i>Vrichikam</i>	November-December
<i>Dhanu</i>	December-January
<i>Makaram</i>	January-February
<i>Kumbham</i>	February-March
<i>Meenam</i>	March-April
<i>Metam</i>	April-May
<i>Etavam</i>	May-June
<i>Mithunam</i>	June-July

Personalia

Im Sommersemester 2007 promovierte an der Universität Tübingen im Fach Christlicher Orient Herr Wolfgang Feurstein mit der Dissertation »Untersuchungen zur südkaukasischen Sprache und Kultur der Mingrelier und Lasen«. Betreut wurde die Arbeit von Professor Dr. Stefan Gerö.

Nachruf auf Wachtang Djobadze

Am 9. Februar 2007 verstarb in Kalifornien, seinem letzten Wohnsitz, der georgische Kunsthistoriker Wachtang Djobadze. Sein Hauptarbeitsgebiet war die frühchristliche und byzantinische Kunst. Er wurde am 17. März 1917 in Tbilisi geboren und studierte von 1935 bis 1939 an den Universitäten Tbilisi und Leningrad Geschichte und Literaturgeschichte. Von 1940 bis 1946 war er an der Sektion für Kunstgeschichte der Akademie der Wissenschaften der UdSSR tätig. 1946 begann er an der Universität Erlangen ein Studium der Kunstgeschichte, Archäologie und Slavistik. 1948 promovierte er dort mit der Arbeit »Die Chachuli-Ikone« (unter dem Namen Wachtang Zizischwili). Von 1948 bis 1953 war er Mitarbeiter des Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto del Arte y Arqueología Diego Velázquez in Madrid. 1958 übernahm er eine Professur an der University of Utah in Salt Lake City, die er bis 1968 innehatte. Von 1968 bis 1988 wirkte er als Professor und Vorsitzender der Kunstgeschichtlichen Abteilung der California State University in Los Angeles. Daneben führte er von 1962 bis 1965 und 1984 Feldforschungen im Gebiet von Antakya (Türkei) und in der Nordost-Türkei durch. Von seinen zahlreichen Publikationen seien vor allem die Bücher »Materials for the Study of Georgian Monasteries in the Western Environs of Antioch on-the-Orontes«, Louvain 1976 (CSCO 372), »Archaeological Investigations in the Region West of Antioch on-the-Orontes«, Stuttgart 1986, und »Early Medieval Georgian Monasteries in Historic Tao, Klarjet'i, and Šavšet'i«, Stuttgart 1992, genannt. In den Bänden 44/45, 49, 62, 63, 68, 72 und 78 (1960-1994) des *Oriens Christianus* ist er mit Aufsätzen zur georgischen Kunstgeschichte vertreten.

Hubert Kaufhold

Besprechungen

Marinus de Jonge, *Pseudepigrapha of the Old Testament as part of Christian literature: the case of the testaments of the twelve patriarchs and the Greek Life of Adam and Eve*, Leiden; Boston (Brill) 2003 (= *Studia in Veteris Testamenti pseudepigrapha*; vol. 18), 281 Seiten (English), ISSN 0929-3523; ISBN: 9004 13294 5, 75,00 €

Das Buch, das zur Rezension vorliegt, ist der 18. Band aus der renommierten Reihe »*Studia in Veteris Testamenti pseudepigrapha*« (SVTP). Als ihre Herausgeber zeichnen M. A. Knibb, H. J. de Jonge, J.-Cl. Haelewyck und J. Tromp. Diesen Band hat Marinus de Jonge, emeritierter Professor für Neues Testament und frühe christliche Literatur an der Universität Leiden, als Summe seiner lebenslangen Forscherarbeit zu den Pseudepigraphen des Alten Testaments vorgelegt. Die einzelnen Kapitel basieren größtenteils auf bereits früher publizierten Schriften des Autors zum Thema. Sie sind im einzelnen auf den S. 4-5 aufgeführt. Alle diese Titel wurden gründlich überarbeitet, einige Kapitel (3; 4; 5) kamen ganz neu hinzu. Bereits in seinem Dissertationsthema »*The Testaments of the Twelve Patriarchs. A Study of their Text, Composition and Origin*« (Assen: Van Gorcum, 1953; ²1975) hatte M. de Jonge seine zukünftigen Forschungsschwerpunkte erkennen lassen. Unter anderem umfassen seine nachfolgenden Werke eine kritische Ausgabe des griechischen Textes der Testamente der Zwölf Patriarchen (1978 zusammen mit H. W. Hollander u. a.) und später einen Kommentar dazu (1985) wie auch (zusammen mit J. Tromp) eine Erklärung des griechischen Textes des Lebens von Adam und Eva (1997). Vollständig können die Angaben zu M. de Jonges Veröffentlichungen innerhalb dieses Bandes auf S. 241. 247-249 eingesehen werden.

Der Haupttitel dieser Publikation »*Pseudepigrapha of the Old Testament as part of Christian literature*« indiziert offenkundig, worum es dem Autor geht. Nach seinen Studien kam er zur Überzeugung, daß nicht nur die griechische Version der Testamente der zwölf Patriarchen und das griechische Leben von Adam und Eva, sondern alle Pseudepigraphen als primär relevante Schriften für die frühen Christen betrachtet und erforscht werden sollten. Bislang tendierten viele Forscher dahin, die Pseudepigraphen für schriftliche Zeugnisse zu halten, die vor allem das jüdische Leben und sein Gedanken- gut in der Zeit zwischen 200 v. Chr. und 100 n. Chr. widerspiegeln. Dagegen plädiert nun M. de Jonge aufgrund seiner Untersuchungen und Ergebnisse bereits im Vorwort (S. VII) für einen Paradigmenwechsel in der Pseudepigraphenforschung. Er unterstreicht, daß für ihn der Titel dieses Bandes ein Programm enthält.

Die Einführung (S. 1-5) vertieft diese Thematik, gibt einen kurzen Überblick über Aufbau und Inhalt des Bandes und nennt die früheren Publikationen, auf die sich der Autor stützt und Bezug nimmt. Als Referenztexte für seine These wählt er die folgenden zwei Pseudepigraphen: Die Testamente der zwölf Patriarchen und das (griechische) Leben Adams und Evas. Es sind Texte, die dem Verfasser bestens vertraut sind. Doch zuvor werden im ersten Teil prinzipielle Fragen zu den Pseudepigraphen und ihrer Stellung bzw. Bedeutung innerhalb des frühen Christentums erörtert.

Der erste Teil (S. 7-68) ist in vier Kapitel untergliedert. Das erste Kapitel unternimmt den Versuch, die von Katholiken und Protestanten immer noch unterschiedlich gebrauchten Gattungsbezeichnungen »Apokryphen/Pseudepigraphen« zu differenzieren. Was auf katholischer Seite Apokryphen sind

(nicht in die kanonisierte Bibel aufgenommene Schriften), wird auf protestantischer Seite zu den pseudepigraphischen Schriften gerechnet. Apokryphen sind nach protestantischer Auffassung die auf katholischer Seite deuterokanonischen Schriften. Dabei erhebt sich die prinzipielle Frage, welche Schriften überhaupt zu den Pseudepigraphen des Alten Testaments zu zählen sind und aufgrund welcher Kriterien. Hier gibt es noch keine endgültigen Antworten.

Im zweiten Kapitel geht de Jonge der Frage nach, warum die Pseudepigraphen vor allem durch die Christen übermittelt wurden und welche Auswirkung sie in der frühen Kirche hatten. Das Interesse an großen Gestalten des AT wie z. B. an Adam, Henoch, Mose, Elija u. a. läßt deren Autorität und Bedeutung unter den damaligen Christen erkennen. Kapitel drei beschreibt verschiedene Ansätze innerhalb der Forschung zu den Pseudepigraphen (M. E. Stone und vor allem R. A. Kraft), die M. de Jonges eigene These unterstützen. Kapitel vier demonstriert an konkreten Textbeispielen der pseudepigraphischen Literatur die Vielfalt und die Komplexität der Fragen, die sich bei diesen Texten bis heute stellen. Vielleicht kann man von zukünftigen Manuskriptfunden klärende Antworten und Lösungen erhoffen.

Der erste Teil bietet eine konzise Einführung in die Probleme der alttestamentlichen Pseudepigraphenforschung. Die Kapitel sind so geschrieben, daß sie jeder an der Thematik Interessierte, auch wenn er kein Spezialist ist, verstehen kann.

Teil II (S. 69-177) widmet sich in sechs Kapiteln (Kap. 5-10) dem ersten der zwei pseudepigraphischen Texte des Alten Testaments, die in diesem Band ausführlich analysiert werden, den Testamenten der zwölf Patriarchen (Test XII).

Zunächst werden die im Zusammenhang mit diesem Text wichtigsten strittigen Fragen erläutert. Die Kernthese M. de Jonges steht im Gegensatz zu den Forschern, die Test XII vorab als eine jüdische Schrift verstehen. Demgegenüber meinen M. de Jonge und seine Anhänger, daß uns Test XII als eine in griechischer Sprache verfaßte Schrift der frühen Christen überliefert wurde. Die ältesten Manuskripte stammen aus dem 10. Jhd. (S. 84). Der erste christliche Autor, der Test XII zitierte, ist Origenes in seinen Homilien über Josua (nur erhalten in lateinischer Sprache). Verstärkte Aufmerksamkeit legen die Test XII auf das Verhältnis von Israel und Jesus. Sie verstehen zudem Jesus als Erlöser von Juden und Nicht-Juden. Im Vergleich zu den Qumrantexten, insbesondere zu den Fragmenten eines aramäischen Levi-Dokuments, stellt M. de Jonge fest, daß man zwar Verweise auf die zwölf Söhne Jakobs und auf die zwölf Stämme Israels findet, aber eben nicht auf die letzten Worte aller Söhne Jakobs, die sie an ihre Kinder richten (S. 122). Der Fokus der Qumrantexte scheint mehr auf Levi und seinen Nachkommen zu liegen. Vieles bleibt immer noch hypothetisch. M. de Jonge hat sich intensiv und ausführlich mit diesen Texten und der entsprechenden Sekundärliteratur auseinandergesetzt. Komparatistische Studien zwischen den Evangelien, den Paulusbriefen und den Test XII beispielsweise bezüglich des Hauptgebotes der Gottes- und Nächstenliebe führen nach M. de Jonge zum Ergebnis, daß viele Parallelen in Inhalt und Diktion existieren. Dies spricht wiederum für die Kontinuität zwischen hellenistisch-jüdischer und früher christlicher Paränese. Dennoch bleibt es in vielen Fällen unmöglich, stringent nachzuweisen, daß die Verfasser der Test XII ganz bestimmte neutestamentliche Texte im Blickfeld hatten.

Teil III (S. 179-240) beschäftigt sich in drei Kapiteln (Kap. 11-13) mit einer weiteren pseudepigraphischen Schrift des Alten Testaments. Es ist »Das Leben Adams und Evas« in der griechischen Version (GLAE). Wiederum kann M. de Jonge auf langjährige eigene Forschungsarbeiten zurückgreifen (s. oben). Nach ihm, der sich vor allem auf die sorgfältige Bearbeitung der griechischen Versionen des GLAE von M. Nagel stützt, ist der kurze griechische Text die älteste schriftliche Quelle. Georgische Versionen – allerdings mit Varianten – scheinen dies zu bestätigen. Für M. de Jonges Position scheint zu sprechen, daß die wichtigen Themen des GLAE, nämlich das Vergehen von Adam und Eva, ihr Reue, ihre Rettung und Erlösung und ihre Teilhabe am ewigen Leben, das von einem gnädi-

gen und barmherzigen Gott geschenkt wird, ein Verständnis von Gen 3 wiedergeben, wie es angeblich nur vom christlichen Mainstream um 200 n. Chr. gepflegt wurde. Auch Irenäus, Tertullian und Theophilus von Antiochien legen Gen 3 so aus, daß M. de Jonge keine Indizien erkennen kann, die auf eine ursprünglich jüdische Vorlage schließen ließe, sondern eher auf eine Benutzung von GLAE, welchen Textumfang es auch immer damals besessen haben mag. Dennoch bleibt diese Sicht nicht unumstritten. Neuerdings haben M. Eldridge (*Dying Adam with his Multiethnic Family. Understanding the Greek Life of Adam and Eve* (SVTP 16), Leiden 2001) und T. A. Knittel (*Das griechische »Leben Adam und Evas«. Studien zu einer narrativen Anthropologie im frühen Judentum* (TSAJ 88), Tübingen 2002) aufgrund ihrer Untersuchungsergebnisse wieder dafür plädiert, daß GLAE doch jüdischer Provenienz sein müsse. Denn nach T. A. Knittel gibt es in GLAE keinerlei Hinweise auf christliches Gedankengut, hingegen eine Menge jüdischer Parallelen, was M. de Jonge als eine zu simple Argumentation kritisiert (Näheres auf S. 200 Anm. 36). Ob die Gnosis ein aktueller Bezugsrahmen zu GLAE darstellt, muß bezweifelt werden. Auch nicht die Sonderstellung Seths kann für eine gnostische Klassifizierung herangezogen werden (anders A. M. Sweet in ihrer Diss.).

Kap. 12, bei dessen Abfassung L. M. White als Koautor fungierte, konzentriert sich ausschließlich auf GLAE 37,3. Einer der Seraphen bringt den toten Adam zum Acherusischen See, wäscht ihn dreimal im See und trägt ihn dann zu Gott hin. Akribisch gehen die beiden Autoren der Vorstellung vom Acherusischen See in diversen Kulturkreisen nach, wobei sich M. de Jonge hauptsächlich auf E. Peterson (*Die »Taufe« im Acherusischen See*, in: VC 9 [1955], S. 1-20; Reprint 1959) stützt, obwohl jener konträr zu ihm selbst das Motiv auf jüdische Wurzeln zurückführt. Allerdings läßt sich ein originär christlicher Hintergrund für GLAE auch im Vergleich mit neutestamentlichen Texten wie z. B. Röm 5,12-21; 1Kor 15,21-22. 48,49; 2Kor 11,3; 1Tim 2,13-14 nur schwer eindeutig nachweisen. Das konzidiert auch mehrfach M. de Jonge. Dennoch glaubt er, daß nach seiner Sicht viel mehr »Argumente« für eine christliche Herkunft des GLAE sprechen. M. E. muß jedoch die Frage, ob GLAE tatsächlich genuin christlich ist, vorerst offen bleiben.

Eine ausführliche Bibliographie (S. 241-256) schließt sich an. Wertvoll sind die Stellenverzeichnisse (S. 257-271). Sie dokumentieren nicht nur die zitierten alt- und neutestamentlichen Bibelstellen, sondern auch die Belege der Apokryphen, der deuterokanonischen Bücher, der Pseudepigraphen, Qumranschriften und sämtlicher anderer Texte. Ein ausführliches Sachregister (S. 272-281) läßt den Leser schnell und problemlos zu den entsprechenden Texten und Namen finden.

Auf S. 3 ist am Anfang der Zeile sieben von unten ein Druckfehler unterlaufen. Anstelle von Chapter 13 muß es heißen Chapter 12.

Das Buch von M. de Jonge bietet zunächst eine gute Einführung in die Pseudepigraphen des Alten Testaments. Es ist klar und präzise geschrieben. Im Unterschied zu ähnlich entstandenen Büchern vermittelt es keinesfalls den Eindruck, daß es sich nur um eine gedanklich lose Sammlung früherer Aufsätze handeln würde. Des Autors wissenschaftliche Position wird immer wieder neu formuliert, sie ist aber zugleich auch seine Achillesferse. Aufgrund der umstrittenen Quellenlagen und Schwierigkeiten der Textüberlieferungen und Textabhängigkeiten sowie der verschiedenen Möglichkeiten und Gewichtungen gegenseitiger kultureller und religiöser Beeinflussungen, müssen viele Fragen offenbleiben. Es ist beeindruckend verfolgen zu können, wie ein anerkannter Wissenschaftler sich viele Jahrzehnte um plausible und gut begründete Lösungsvorschläge bemüht. Sicher wird man in manchen strittigen Punkten auch andere Optionen in Erwägung ziehen oder sogar für sie plädieren. Daß M. de Jonge aber seine wichtigsten Ergebnisse auf dem Schwerpunktgebiet seiner Forschung noch einmal so luzid und konzis zusammengefaßt und in dieser Publikation den Interessierten zugänglich gemacht hat, bedarf der Anerkennung. Jeder, der sich für alttestamentliche Pseudepigraphen interessiert und sich näher mit diesen Texten beschäftigen möchte, findet in M. de Jonges Buch eine zuverlässige Informationsquelle und eine Menge neuer Ideen.

Josef Wehrle

Ralph-Johannes Lilie, Einführung in die byzantinische Geschichte, Stuttgart (Kohlhammer) 2007 (= Kohlhammer Urban Taschenbücher 617), 358 Seiten, 10 Karten, 4 Skizzen, ISBN: 978-3-17-018840-2, 22,00 €

Lilie (L.) legt mit diesem Buch seine vierte Gesamtdarstellung zur byzantinischen Geschichte vor.¹ Es behandelt nach einer kurzen, aber originell konzipierten² Einleitung in zwölf Kapiteln folgende Themen: 1. Der geographische Raum, 2. Strukturen der politischen Geschichte, 3. Kirche, 4. Die ökonomischen Verhältnisse, 5. Gesellschaft, 6. Die Kaiser, 7. Verwaltung, 8. Finanzen, 9. Kriegswesen und Armee, 10. Stadt und Land, 11. Bildung und Kultur, 12. Die Quellen. Ab S. 259 folgen: Nachwort, Zeittafel, Kaiserliste, Patriarchenliste, Anmerkungen zu den Kapiteln, Literaturverzeichnis, Glossar der Fachbegriffe und ein Register, das vorwiegend Namen und (zu) wenig »Sachen« enthält.

L. legt also nunmehr, wie die zitierten Kapitelüberschriften zeigen, eine Analyse der gesamten byzantinischen Geschichte nach Sachthemen vor. Er ist natürlich nicht der erste, der diese Einteilung wählt. Nach Sachthemen angeordnet sind auch die Byzanzbücher von Gyula Moravcsik, Otto Mazal und John Haldon, die L. unter dem Stichwort »Allgemeine Literatur« (S. 282) anführt; sie sind aber nach seiner Meinung aus verschiedenen Gründen für Anfänger weniger geeignet. Von zwei Werken, die er in diesem Zusammenhang nicht berücksichtigt (sie fehlen aber nicht im Literaturverzeichnis), passt ein brillant geschriebenes Opus von Hans-Georg Beck³ wirklich nicht ganz in diesen Rahmen, zumal der Verfasser in seinem Vorwort betont, er wolle keine »systematische Einführung in die Byzantinistik« oder eine »Gesamtdarstellung des Phänomens Byzanz« vorlegen, sondern eher ein »Quodlibetum« aus seinen »sehr persönlichen Vorlieben«. Dies gilt aber nicht für das Buch von Peter Schreiner⁴, dem es wie L. um eine einführende historische Gesamtdarstellung geht; es wird m. E. hier (S. 282) zu Unrecht übergangen. Die Behandlung des Themas ist in beiden Büchern zwar im einzelnen

1 Die Reihe begann mit der noch auf zwei Teilaspekte (Der Kaiser im Reich. Das Reich und die Außenwelt) beschränkten Publikation »Byzanz, Kaiser und Reich«, Köln et al. 1994 (= Böhlau-Studien-Bücher; Grundlagen des Studiums). Vgl. meine Rezension in: *Orthodoxes Forum* 9 (1995) S. 92-96. Es folgte eine Kurzdarstellung der politischen Geschichte in dem Büchlein »Byzanz. Geschichte des oströmischen Reiches 326-1453«, München 1999 (= Wissen in der Beck'schen Reihe, 2085), von mir annotiert in *Byzantinische Zeitschrift* 92 (1999) Nr. 3579 und rezensiert in *Orthodoxes Forum* 14 (2000) S. 95f. Danach erschien seine bislang umfangreichste Publikation zum Thema: »Byzanz, das zweite Rom«, Berlin (Siedler) 2003, 576 Seiten, ebenfalls auf den Ablauf der politischen Geschichte beschränkt.

2 Am Anfang steht eine lesenswerte Reflexion über den Widerspruch zwischen der Fülle des zu Beginn des Computer-Zeitalters angehäuften Wissens und der gleichzeitig kontinuierlich abnehmenden Kenntnisse des Einzelnen. Um so dringender sei der Bedarf an auswählender und Akzente setzender Orientierung, wie sie in Einführungen dieser Art gegeben werde. Es folgt ein Überblick über die wesentlichen Unterschiede zwischen der Situation des Menschen im Mittelalter und in der Gegenwart. Betont werden vor allem zwei Aspekte des mittelalterlichen Lebens: 1) die starke Verankerung des Menschen in seiner Gesellschaft, die ihm sowohl sozial wie psychisch große Stabilität sicherte, auf die er aber auch, von ständigen Gefahren für Leib und Leben bedroht, dringend angewiesen war, 2) die sehr beschränkten Mittel der Kommunikation und Information. Ferner finden sich Hinweise zur Anlage des Buches, zur Terminologie und zur Periodisierung der byzantinischen Geschichte.

3 Hans-Georg Beck, *Das byzantinische Jahrtausend*, München 1978; ²München 1982 (dtv Wissenschaft 4408).

4 Peter Schreiner, *Byzanz*, München 1986 (Oldenbourg, Grundriß der Geschichte 22); ²1994; ³2008 (völlig überarbeitet).

recht unterschiedlich,⁵ aber die z. T. ähnlichen Kapitelüberschriften zeigen, dass es auch manche Parallelen gibt. Jedenfalls unterscheiden sich diese beiden Einführungen in der Konzeption weniger voneinander als von der Darstellung Becks, die bewusst individuelle Akzente setzt. So finden sich bei Schreiner und L. Kapitel über die politische Entwicklung, Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, Verwaltung, Kirche und Kultur (diese allerdings bei Schreiner weiter gefasst) und die Stellung des Kaisers. Über den Rahmen des Schreiner-Buches hinaus gehen hingegen bei L. die Kapitel über den geographischen Raum⁶ (bei Schreiner sehr kurz, bei Beck in anderem Zusammenhang berücksichtigt), die Staatsfinanzen, die Armee und die historischen Quellen (die drei letzteren, dazu ein Kapitel über die Wirtschaft, fehlen auch bei Beck). Beck hingegen fügt ein ausführliches Kapitel »Literatur« ein, auf die L. in seiner historisch orientierten Darstellung bewußt verzichtet (S. 259), und auch die beiden thematisch scheinbar übereinstimmenden Kapitel zum Thema »Gesellschaft« sind bei Beck und L. recht unterschiedlich konzipiert. Keine Entsprechung bei Schreiner und L. hat Becks Kapitel »Der Glaube der Byzantiner«, das die von der offiziellen Linie abweichenden religiösen und philosophischen Strömungen und Überzeugungen in Byzanz behandelt und eine wertvolle (auch die Situation des christlichen Orients tangierende) Ergänzung seiner Ausführungen zum Thema »Theologie« bildet.

Ein positiver Aspekt der Darstellung von L., den ich abschließend besonders hervorheben möchte, ist sein Versuch, an vielen Stellen des Buches mit seinen Lesern ins Gespräch zu kommen und Grundsatzfragen kritisch zu erörtern. So trägt er auf ansprechende Art dazu bei, dem Anfänger die Hilfe zur Orientierung im uferlosen Meer der Detailforschung zu geben, die er in seinem problemorientierten Nachwort (S. 259-267) anmahnt.

Franz Tinnefeld

Die Schriften des Johannes von Damaskos. Hrsg. vom Byzantinischen Institut der Abtei Scheyern. VI/2. *Historia animae utilis de Barlaam et Ioasaph (spuria)*. Text und zehn Appendices. Besorgt von Robert Volk, Berlin – New York (de Gruyter) 2006 (= *Patristische Texte und Studien*, 60), 512 Seiten, ISBN: 13: 978-3-11-018134-0; ISBN: 10: 3-11-018134-7, 118,00 €

Die Edition der Schriften des Johannes von Damaskos durch Pater Bonifaz Kotter OSB (1912-1987) wird von seinem Nachfolger am Byzantinischen Institut der Abtei Scheyern mit der Herausgabe eines geistlich-erbaulichen Romans fortgesetzt, dessen Abfassung durch den Damaszener in der Vergangenheit wiederholt, vor allem von Franz Dölger, behauptet bzw. verteidigt, durch die neuere Forschung aber in Frage gestellt wurde. Die detaillierte Erörterung der Autorfrage (siehe dazu auch unten, Text mit Anm. 1) bleibt allerdings gemäß der Ankündigung Volks dem in Kürze zu erwartenden ersten Halbband dieser Edition (Nr. VI/1 der Werkausgabe) vorbehalten, der außerdem die erforderlichen Angaben über Textzeugen und Textkonstitution sowie die vorliegenden Illustrationszyklen zum Werk, eine gründliche Inhaltsparaphrase, eine umfassende Bibliographie und einen Ausblick auf das

- 5 Ein Unterschied, der sofort auffällt, ist die übergreifende Gliederung des Buches von Schreiner in die beiden Teile »Darstellung« und »Grundprobleme und Tendenzen der Forschung«, Themenkreise, die bei L. nicht getrennt sind.
- 6 Der Beginn einer Einführung für Anfänger, wie sie hier vorliegt, mit einem Kapitel, das ausführlich die geographische Entwicklung des byzantinischen Reiches im Laufe der Jahrhunderte behandelt, scheint mir für die Orientierung besonders wichtig zu sein, zumal es durch fünf in das Kapitel »Strukturen der politischen Geschichte« eingefügte Karten ergänzt wird. Es sei in dieser Zeitschrift betont, dass der Osten des Reiches in frühbyzantinischer Zeit einen Teil des »christlichen Orients« bildet.

Fortwirken dieses Romanes in der Weltliteratur enthalten wird (S. X). In vorliegendem Halbband hingegen wird erstmals in kritischer Edition der vollständige griechische Text vorgelegt (S. 1-405). Ein Blick in den kritischen Apparat, der trotz kleinerer Schrift im Durchschnitt etwa den gleichen Raum einnimmt wie der edierte Text, lässt die mühevollen Arbeit erahnen, der sich der Editor zu unterziehen hatte. Für die Texterstellung zu berücksichtigen waren von ca. 140 Handschriften etwa 30, die Volk in fünf Familien und eine Gruppe kontaminierter Texte einteilt.

In einem Anhang (S. 407-461) folgt die Edition von insgesamt zehn kürzeren Texten, davon vier voneinander unabhängige Kurzfassungen des Romans (Nr. I-IV) sowie sechs diesem entnommene modifizierte Exzerpte (Nr. V-X). Der Halbband wird abgerundet durch Indices der wörtlichen und freien Bibelzitate, der nichtbiblischen Quellen, der Testimonien in späteren Texten, der inhaltlich wichtigen Begriffe (analytischer Index) und der (relativ wenigen) Eigennamen (S. 463-512).

Im thematischen Rahmen des »Oriens Christianus« verdient der Roman Aufmerksamkeit, weil er, eine buddhistische Legende in christlicher Umdeutung, von dem Sohn eines heidnischen Königs in Indien (Joasaph), berichtet, der sich unter dem Einfluss eines frommen Priestermonches (Barlaam) dem vom Apostel Thomas nach Indien gebrachten Christentum zuwandte, aber auch, weil er nach dem neueren Forschungsstand sehr wahrscheinlich von dem Abt Euthymios dem Iberer gegen Ende des 10. Jh. aus einer georgischen Version ins Griechische übersetzt wurde.¹

Franz Tinnefeld

Juan Nadal Cañellas, *La résistance d'Akindynos à Grégoire Palamas. Enquête historique, avec traduction et commentaire de quatre traités édités récemment* (= *Spicilegium Sacrum Lovaniense. Études et documents*, fasc. 50, 51), Leuven (Peeters) 2006. Vol. 1, Traduction de quatre traités de la »Réfutation du Dialogue entre un Orthodoxe et un Barlaamite« de Grégoire Palamas, ISBN: 90-429-1165-4, XXII, 469 Seiten. Vol. 2, Commentaire historique, ISBN: 90-429-1166-2, VIII, 353 Seiten, 100,00 €

Die in vier Traktate (Traités) gegliederte erste Widerlegung (Refutatio), die der Mönch Gregorios Akindynos im Auftrag von Patriarch Johannes XIV. Kalekas (identisch mit dem in *Traité I*, § 1 angedeuteten »très divin seigneur«) im Zeitraum September 1342 bis Februar 1343 gegen den im Jahr 1341 von Gregorios Palamas geschriebenen »Dialog eines Orthodoxen mit einem Palamiten« verfasste, wurde erstmals von Juan Nadal Cañellas 1995 (unter dem Titel »Grande Réfutation«, S. 3-410) zusammen mit dem einzigen erhaltenen Fragment einer zweiten Refutatio (»Petite Réfutation«, S. 413-430) ediert.¹ Nadal präsentiert nun in Vol. 1 eine französische Übersetzung der »Grande Réfutation« und in Vol. 2 einen ausführlichen Kommentar, der nicht als fortschreitende Erläuterung des

1 Vgl. H.-G. Beck, *Geschichte der byzantinischen Volksliteratur*, München 1971, S. 37f. (in der Entscheidung der Verfasserfrage zurückhaltend). Für Euthymios als Übersetzer der griechischen Fassung aus dem Georgischen plädiert nachdrücklich V. Tiftixoglu, *Der byzantinische Barlaam-Roman, Metaphrase einer georgischen Vorlage*, in: XX. Deutscher Orientalistentag 1977 in Erlangen, Wiesbaden 1980, S. 197-199.

1 Gregorii Acindyni refutationes duae operis Gregorii Palamae cui titulus Dialogus inter Orthodoxum et Barlaamitam nunc primum editae curante Juan Nadal Cañellas (*Corpus Christianorum, Series Graeca* 31). Turnhout, Brepols - Leuven, University Press 1995. Vgl. meine Rezension des Bandes im Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik 47 (1997) 314-316.

Textes, sondern als historische Abhandlung über den Verlauf der Beziehungen zwischen Akindynos und Palamas angelegt ist und sich in zwei große Abschnitte gliedert: 1. Die Kontroverse um Barlaam von Kalabrien vor dem Bruch zwischen Palamas und Akindynos, 2. Die Kontroverse zwischen Akindynos und Palamas nach ihrem Zerwürfnis.

Im Kommentarband sind am Schluss angefügt: 1. In französischer Übersetzung diejenigen Abschnitte des genannten Palamas-Dialoges, mit denen sich Akindynos direkt auseinandersetzt (S. 287-312), 2. eine kurze Darstellung der sog. Onomatolatrie, einer im frühen 20. Jh. entstandenen, von der Orthodoxie verurteilten Häresie, die gemäß Nadal einen bis zu seinen äußersten logischen Konsequenzen getriebenen Palamismus beinhaltet (S. 313-319), 3. ein Verzeichnis der Quellen und der Sekundärliteratur (S. 321-350), 4. eine Inhaltsübersicht des Kommentarbandes (S. 351-353).

Die Übersetzung der vier Traktate folgt der Edition, übernimmt deren Einteilung in Abschnitte und wiederholt ihren Quellenapparat, der aber hier und da durch zusätzliche Erläuterungen angereichert ist. Wie in der Edition sind Bibelzitate kursiv, Väterzitate in magerer und der laufende Text in halbfetter Schrift gedruckt.

Gemäß der lesenswerten Introduction zu Vol. 1 (S. XIII-XXIII) hat der »historische« Palamismus, der die reale, ontologische Unterscheidung von Wesen und Energien in Gott lehrte, in Byzanz zwar (auf der Synode von 1351) gesiegt, sich aber keines langen Fortlebens erfreut, weil bereits markante Persönlichkeiten der folgenden Generation ihn stillschweigend oder in offener Argumentation ablehnten. Im 15. Jh. sei nur noch Markos Eugenikos als wesentlicher Verteidiger des Palamismus zu nennen. Die Theologie des Palamas habe danach über Jahrhunderte, abgesehen von einem Intermezzo im späteren 17. Jh., keine nennenswerte Bedeutung gehabt. Im Westen sei der Palamismus erst im Laufe des 19. Jh. durch die Edition der einschlägigen Texte in der *Patrologia Graeca* bekannt geworden; eine Entwicklung, die man als Neopalamismus bezeichnen könne, habe in der Orthodoxie erst nach dem Ersten Weltkrieg begonnen, zunächst bei emigrierten russischen Theologen in Paris, dann auch bei den Griechen. Er habe an den historischen Palamismus angeknüpft, ihn aber zugleich in wesentlichen Punkten modifiziert.

In der Gegenwart kann man von einer anhaltenden Tendenz zur Erstellung kritischer Editionen der genuin byzantinischen Texte pro und contra Palamismus sprechen, doch ist von den antipalamitischen Schriften² immer noch manches unediert. Nadal hat mit der Übersetzung und Kommentierung der vier Akindynos-Traktate einen weiteren wesentlichen Schritt zur Erforschung des Streites um die Theologie des Palamas getan.

Franz Tinnefeld

Christof Rudolf Kraus, Kleriker im späten Byzanz. Anagnosten, Hypodiakone, Diakone und Priester 1261-1453, Wiesbaden (Harrassowitz) 2007 (= Mainzer Veröffentlichungen zur Byzantinistik, 9), 547 Seiten, 3 Karten, ISBN: 978-3-447-05602-1, 88,00 €

Nach Auskunft des Vorwortes ist dieses Buch »eine stark überarbeitete Fassung der Dissertation zum gleichen Thema«, angeregt und betreut von Otto Kresten, mit welcher der Verfasser im Wintersemester 2002/03 an der Philosophischen Fakultät der Universität Wien promoviert wurde.

² Zu diesen gehören auch die kürzlich von Ioannis D. Polemis edierten Werke des Theodoros Dexios; vgl. meine Besprechung in *Oriens Christianus* 89 (2005) 232f.

Gegenstand der Untersuchung sind im Zeitraum 1261-1453 alle namentlich fassbaren »einfachen« Kleriker innerhalb des Patriarchates von Konstantinopel bzw. des byzantinischen Reichsgebietes¹ mit den Weihegraden Priester, Diakon, Hypodiakonos und Anagnost (Lektor), die weder Mönche noch Bischöfe waren, und zwar als Individuen, nicht unter dem Aspekt allgemeiner Bestimmungen und Anordnungen bzw. des kanonischen Rechts (S. 4-8). Es handelt sich im wesentlichen um Kleriker, die auch im Prosopographischen Lexikon der Palaiologenzeit (PLP) erfasst sind.² So weist der Vf. mit Recht darauf hin, dass die Fertigstellung des PLP im Jahr 1996 Untersuchungen dieser Art überhaupt erst ermöglicht hat (S. 491).

Die Arbeit ist in fünf Kapitel gegliedert, 1. eine »Einleitung« zu prinzipiellen Fragen und zum Quellenmaterial (S. 1-29), 2. »Der einfache Klerus in den ländlichen Gebieten« (S. 31-112), 3. »Der städtische Klerus und die kirchlichen Funktionsträger³ der Bistümer« (S. 113-268), 4. »Die einfachen Kleriker in Konstantinopel« (S. 269-470), 5. »Zusammenfassung« (S. 471-492).

Als Quellen für den einfachen Klerus in den ländlichen Gebieten stehen im wesentlichen Klosterurkunden zur Verfügung, die vom Berg Athos, die der Klöster Vazelon, Pharos und Sumela im Kaiserreich von Trapezunt und die des Ioannes-Klosters auf Patmos (Übersicht über diese Quellen: S. 41-108).

Die Quellenlage für den städtischen Klerus ist sehr unterschiedlich. So sind für die zweitgrößte Stadt des Reiches Thessalonike (Abschnitt 3.2) außer den Athos-Urkunden Notizen in Cod. Par. gr. 2953, die Schriften des Metropoliten Symeon von Thessalonike (vor allem zu den liturgischen Aufgaben der Kleriker) und das Patriarchatsregister von Konstantinopel (siehe unten) zu nennen (S. 118-121). Dieses reichliche Material erlaubt eine Gliederung des Abschnittes nach folgenden Sachthemen: Organisation des Klerus; die Rolle der Anagnosten; Einkommen und Eigentum der Kirchen und Kleriker; Besitzverwaltung; Rechtsstreitigkeiten; die Kleriker und die Zelotenbewegung; die Rolle der Kleriker bei der Beurkundung von Rechtsakten; ihre Funktionen im Dienst des Metropoliten (S. 122-179). Auch für die Metropoleis Serrhai und Zichnai liegt mit den Urkunden des nahen Ioannes-Prodromos-Klosters (S. 180-182) noch ein einigermaßen ergiebiges Material vor. Für die meisten anderen Städte von geringerer Größe in Makedonien und Thrakien (S. 203-224), in Mittel- und Südgriechenland (S. 225-232), auf den Inseln der Ägäis (S. 233-244), in Kleinasien (S. 245-253) und im Raum Trapezunt (S. 254-260) ist die Quellenlage wesentlich beschränkter.

Dank dem Patriarchatsregister mit den Kopien von Patriarchatsurkunden der Jahre 1315-1402 (dazu 10-12), dem Briefcorpus des Patriarchen Athanasios und der Historiographie (vor allem Pachymeres) liegt auch für Konstantinopel (Kapitel 4) reichliches, wenn auch keineswegs erschöpfendes Material vor. Doch lassen sich hier manche Themenkreise ausführlicher erschließen, vor allem folgende: Vergehen und Verbrechen der Kleriker (S. 276-318), die Ehe der Kleriker (S. 336-368), die Situation des kaiserlichen Klerus an der Hagia Sophia (S. 409-437) und die Rolle von Klerikern als Häretiker und Schismatiker (S. 438-459). Die Ergebnisse dieses Kapitels werden unter 4.9 zusammengefasst (S. 460-470).

Am Schluss der Arbeit steht zunächst eine Zusammenfassung aller Ergebnisse (S. 471-492) unter den Aspekten Ehe und Familie (der wichtigsten Besonderheit des byzantinischen im Vergleich zum römischen Klerus), Verteilung der Weihegrade, Ausbildung und Zulassung zur Weihe, wirtschaftliche

- 1 Außerdem werden Gebiete, die vorübergehend, wie die Stadt Serrhai, serbischer Herrschaft unterstanden, berücksichtigt, weil sich während dieser Zeit an der Situation des Klerus dort kaum etwas änderte (8).
- 2 Siehe das Personenregister (S. 529-541), das mit Asteriskus die im PLP – meist wegen der Erfassungsregeln – fehlenden Personen vermerkt.
- 3 Als Funktionsträger bezeichnet K. die Inhaber eines kirchlichen Amtes wie Oikonomos oder Protekdikos, das vom jeweiligen Weihegrad zu unterscheiden ist (siehe die nützliche Liste »Begriffsdefinition«, S. XIX-XXII, hier S. XX).

Situation der Kleriker, liturgische Tätigkeit und Zuordnung der Kleriker zu den Kirchen, Vergehen und Verbrechen und Gruppencharakter des Klerikerstandes. Es folgt ein englisches »Summary« (S. 493-512), ein Verzeichnis der Quellen und der Sekundärschriften, die abgekürzt zitiert werden (S. 513-528), ein Personenregister (S. 529-541) sowie je ein Register der erwähnten Handschriften (S. 542), der Verfügungen von Kaisern (S. 543) und Patriarchen (S. 544-546) und der zitierten Eintragungen im Patriarchatsregister von Konstantinopel, die in den Regesten von J. Darrouzès nicht mit einer Nummer versehen sind (S. 547).

Abschließend möchte ich betonen, dass diese Arbeit, die das gestellte Thema mit seinen vielfältigen Aspekten erstmals in angemessener Ausführlichkeit und übersichtlich gegliedert erfasst, besondere Anerkennung verdient.

Franz Tinnefeld

Bernd Andreas Vest, *Geschichte der Stadt Melitene und der umliegenden Gebiete. Vom Vorabend der arabischen bis zum Abschluss der türkischen Eroberung (um 600-1124)*, Hamburg (Kovač) 2007 (= *Byzanz, Islam und Christlicher Orient [BICO]*, Bd. 1, Teilbände 1-3), 1885 Seiten, 248,00 €

Dieses Werk von gewaltigem Umfang, das Vest (V.) selbst als ein Behemot (hebr. Nilpferd, Riesentier) bezeichnet, lag im Jahr 1999 in etwas kürzerer Erstfassung dem Fachbereich 15 der Universität Mainz als Dissertation vor, aufgrund derer V., Schüler von Günter Prinzing (Byzantinistik) und Manfred Kropp (Semitistik), im Jahr 2001 promoviert wurde.

Die Präsentation des Werkes in drei Bänden etwa gleichen Umfangs (Bd. 1: S. 1-620, 2: S. 621-1252, 3: S. 1253-1885) erfolgt aus technischen Gründen und ist von der sachlich begründeten Gliederung des Stoffes in fünf thematisch orientierte »Teile« (beginnend mit S. 179) zu unterscheiden, die in der folgenden Skizzierung des Inhaltes allein berücksichtigt wird.

Am Anfang stehen: ein Vorwort (S. 5-9), eine Inhaltsübersicht des Gesamtwerkes (S. 11-34), ein Verzeichnis der Siglen und Abkürzungen (S. 35-42), je ein umfassendes Verzeichnis der Quellen (S. 43-91) und der Sekundärliteratur (S. 93-134) sowie eine ausführliche Einleitung (S. 135-178), die über wichtige grundsätzliche Fragen der Publikation Auskunft gibt. Die präzise Information über die geographische Lage der Stadt am oberen Euphrat gibt dem Benutzer bereits eine erste Vorstellung von der Genauigkeit des Autors. Es schließen sich an: ein knapper Überblick über den im Folgenden behandelten Zeitraum von der Römerzeit bis 1124, ein Ausblick auf das Konzept, keine reine Stadtgeschichte zu schreiben, sondern die gesamte umliegende Region mit einzubeziehen, sowie, nach allgemeinen Hinweisen zur wichtigsten Sekundärliteratur und zum Quellenmaterial, eine sehr nützliche Übersicht (S. 150-168) über die griechischen, arabischen, syrischen, armenischen, lateinischen sowie in anderen Sprachen verfassten Quellen zum Thema. Die Einleitung schließt mit Angaben zur Umschrift der vier Hauptsprachen (Griechisch, Arabisch, Syrisch und Armenisch), in denen V. offenbar über solide Kenntnisse verfügt, sowie zur Textgestaltung und zu den wichtigsten in den Quellen vorausgesetzten Zeitrechnungen.

Auf die Einleitung folgt als Erster Teil (S. 179-327) die Zeit der römisch-frühbyzantinischen Herrschaft über die Stadt am Euphrat bis zum Jahr 630. Der Zweite Teil (S. 329-897) behandelt die erste Zeit Melitenes unter muslimischen Herrschern von 636-934, der Dritte (S. 899-1060) den Kampf der Byzantiner um die Wiedereroberung der Stadt (934-969), der Vierte (S. 1061-1442) die zweite Phase byzantinischer Herrschaft nach 630 (965-1071), der Fünfte und letzte Teil (S. 1443-1885) die Zeit des Regimes wechselnder Mächte (Byzantiner, Armenier und Franken) bis zur endgültigen Eroberung der Stadt durch die Türken im Jahr 1124.

Was die frühe muslimische Phase der Stadtgeschichte betrifft, so ist die Fußnote auf S. 8 zu beachten, in welcher V. mitteilt, dass er die etwa um das Jahr 2000 beginnende Diskussion um eine im 8./9. Jh. einsetzende nachträgliche Konstruktion der historischen Ursprünge des Islam nicht mehr berücksichtigen konnte.

Bei der Durchsicht des Werkes entdeckt man bald das Fehlen jeglichen Kartenmaterials sowie auch eines analytischen Registers. Beides erklärt V. im Vorwort (S. 9) mit dem unzumutbaren Aufwand an Zeit und Finanzen, den eine entsprechende Ergänzung des Werkes in einer dem Text entsprechenden Perfektion erfordert hätte. So kann sich V. die wünschenswerte geographische Erschließung nur als »Kartenwerk« vorstellen, bestehend aus vielen Einzelkarten, die wiederum in einer »Generalkarte« mit Hunderten von Toponymen zusammengefasst sind. Aber vielleicht hätte er mit wenigstens einer weniger anspruchsvollen Karte dem Benutzer des Werkes eine vorläufige Orientierung geben können. So bleibt nur das Erscheinen des hier einschlägigen Bandes 15 »Syria« der Wiener Tabula Imperii Byzantini (TIB) abzuwarten, den V. zusammen mit Klaus-Peter Todt vorbereitet.

Franz Tinnefeld

E. Vergani – S. Chialà (Hg.), *Le Chiese sire tra IV e VI secolo: dibattito dottrinale e ricerca spirituale. Atti del 2° Incontro sull'Oriente Cristiano di tradizione siriana* (Milano, Biblioteca Ambrosiana, 28 marzo 2003), Milano (Centro Ambrosiano) 2005, 164 Seiten, ISBN: 88-8025-482-0

Emidio Vergani und Sabino Chialà veröffentlichten 2003 einen Sammelband zum syrischen Christentum, der sich an eine breitere Öffentlichkeit wandte.¹ Denselben Adressatenkreis spricht auch der zwei Jahre später erschienene Folgeband an, der hier angezeigt werden soll. Hervorgegangen sind beide Publikationen aus Tagungen, die vom »Servizio per l'ecumenismo e il dialogo« der Erzdiözese Mailand veranstaltet wurden.

Cesare Pasini, von 1995 bis 2007 Vizepräsident der Biblioteca Ambrosiana zu Mailand, seit Juni 2007 Präsident der Biblioteca Apostolica Vaticana, gibt eine kodikologische Einführung in die Handschrift der sogenannten »Syro-Hexapla«, die in der ambrosianischen Bibliothek aufbewahrt wird (La siro-esaplare dell'Ambrosiana [codice C 313 inf.]; S. 17-40).² Nach einer allgemeinen Einführung in den Text (die syrische, auf Paul von Tella um 615/17 zurückgehende Übersetzung der hexaplarischen Septuaginta) wird die Geschichte des Mailänder Kodex nachgezeichnet (der den zweiten Teil der syrischen Übersetzung enthält). Die Rekonstruktion kann sich auf jüngst entdeckte koptische und syrische Notizen stützen, die von Lesern in verschiedenen Jahrhunderten eingetragen wurden. Vor seiner Erwerbung durch Michael Maronita im Jahre 1613 befand sich das Buch im Syrerklöster des Wadi Natrun. Dort läßt es sich bis in das 10. Jahrhundert zurückverfolgen. Pasini rechnet mit der Möglichkeit, daß der Kodex im syrischen oder mesopotamischen Raum entstanden war. *Julius Yeshu Çiçek* († 2005), syrisch-orthodoxer Erzbischof für Mitteleuropa, informiert über die Aktivitäten seiner Diözese seit ihrer Gründung im Jahr 1977. Als Motive für die massive Auswanderungswelle aus dem Tur Abdin zwischen 1962 und 1974 wird neben der allgemeinen Benachteiligung von Christen in der Türkei auch (und zu Recht) die Suche nach Arbeit genannt (I cristiani siro-occidentali nella diaspora:

- 1 E. Vergani/S. Chialà (Hg.), *Le ricchezze spirituali delle Chiese sire. Atti del 1° Incontro sull'Oriente Cristiano di tradizione siriana*, Milano (Centro Ambrosiano) 2003.
- 2 Der Beitrag faßt u. a. die Ergebnisse des zeitgleich erschienenen Aufsatzes zusammen: Cesare Pasini, *Per la storia della siro-esaplare Ambrosiana (alle luce delle annotazioni siriane e copta recentemente rinvenuto sul codice). Con un saggio di Emidio Vergani e un'appendice di Philippe Luisier*, in: OCP 71 (2005) 21-58.

l'emigrazione dei sirio-aramaici nei secoli XVIII-XX; S. 41-48). René Roux stellt die wesentlichen Aussagen des Liber Graduum (nach Roux wohl in der 2. Hälfte des 4. Jahrhunderts anzusetzen) zum Wesen und zur Struktur der Kirche zusammen (Note sull'ecclesiologia del *Liber Graduum*, S. 53-72). Dabei geht Roux von der Grundfrage des Werkes aus, wie die Gebote Christi erfüllt werden könnten. Die Unterscheidung von »vollkommenen« und (nur) »gerechten« Christen löst dieses Problem so, daß die verschiedenen Grade der Nachfolge Jesu innerhalb der einen Kirche beheimatet werden. Die dem Liber Graduum eigentümliche Unterscheidung von drei Aspekten von Kirche bzw. von drei Altären (dem inneren, dem äußeren, dem himmlischen) liefert dazu den systematischen Rahmen. Die Interpretation ausgewählter Texte zeigt, wie der Verfasser des Liber Graduum damit auf Spannungen zwischen den Kreisen jener »vollkommenen« Asketen und der kirchlichen Hierarchie reagierte. Sebastian Brock geht den Voraussetzungen nach, die in den letzten Jahrzehnten zu christologischen Konsenserklärungen mit den altorientalischen Kirchen geführt haben (Il dibattito cristologico del V e VI secolo nel contesto del dialogo teologico moderno; S. 73-92). Dabei werden besonders die Konsenserklärungen Roms mit der syrisch-orthodoxen Kirche 1984 und mit der Assyrischen Kirche des Ostens 1994 in den Blick genommen. In programmatischer Weise betont Brock den unaufhebbaren Geheimnischarakter der Inkarnation; die verschiedenen christologischen Formeln seien als komplementäre Verweise auf dieses Geheimnis zu würdigen. Hinzu komme der Sachverhalt, daß ein und derselbe Terminus (wie etwa ὑπόστασις/qnōmā) in den einzelnen kirchlichen Traditionen unterschiedliche Bedeutungen annehmen könne. Brock äußert den Wunsch, die Assyrische Kirche des Ostens möge – unter solchen hermeneutischen Voraussetzungen – nun auch von den miaphysitischen Kirchen in den ökumenischen Dialog einbezogen werden. Manel Nin stellt mit Johannes von Apamea (»dem Einsiedler«) einen der großen Vertreter der syrischen Mystik vor (La sintesi monastica di Giovanni il Solitario; S. 95-117). Mit reichen Literaturhinweisen werden die Einleitungsfragen seines verzweigten Werkes behandelt; der Autor wird in die erste Hälfte des 5. Jahrhunderts zu datieren sein. Dem ist ein Inventar beigegeben, das alle Johannes zugeschriebenen Werke erfaßt (außer bei ganz offensichtlich falschen Zuschreibungen); die Nachweise von Editionen und Übersetzungen konnten angesichts des begrenzten Umfangs freilich nicht vollständig erfolgen. In knappen Zügen wird die Lehre des Johannes nachgezeichnet. Vor allem seine Unterscheidung von drei Stufen des geistlichen Lebens (der leiblichen, seelischen und geistigen Stufe) hat in der syrischen mystischen Literatur ihre Spuren hinterlassen. Einen Eindruck von der Lehre des Johannes vermitteln zwei kleinere Texte, die Nin abschließend übersetzt und sparsam kommentiert (den Kommentar zu Eph 6,11 und den Brief an Hesychius). Emidio Vergani interpretiert *carmen* IV (in Bickells Zählung) des Cyrillonas (»Mondo creato e Chiesa nella meditazione di Cirillona; S. 119-150). Das Gedicht setzt den Hunneneinfall in der östlichen Reichshälfte 395/96 voraus und liefert damit den einzigen sicheren Anhaltspunkt für die Gestalt des sonst unbekanntes Dichters. Vergani führt vor Augen, wie virtuos Cyrillonas die verschiedenen Genera der syrischen Poesie handhabte. Besonderes Augenmerk gilt dabei dem Auftritt von Personifikationen. Im vorliegenden Text sind es die Schöpfung und die Kirche, die in dramatischer Zuspitzung das Wort ergreifen.

Eine nützliche Abrundung erfährt der empfehlenswerte Band durch eine Chronologie der syrischen Kirchengeschichte, die bis zur islamischen Eroberung des Vorderen Orients reicht (S. 153-164). Emidio Vergani hat sie zuverlässig und kenntnisreich zusammengestellt.

Karl Pinggéra

Emmanouela Grypeou, »Das vollkommene Pascha«. Gnostische Bibelexegese und Ethik, Wiesbaden (Harrassowitz) 2005 (= *Orientalia Biblica et Christiana*; 15), 332 Seiten, ISSN: 0946-5065, ISBN: 3-447-05064-0, 58,00 €

Ein Blick in die Forschungsgeschichte zeigt, daß sich Untersuchungen zum Charakter gnostischer Bibelexegese häufig mit der Frage nach dem Ursprung der Gnosis verbunden haben.¹ Die gnostische Uminterpretation biblischer Texte, insbesondere der Schöpfungsgeschichte, ließ namhafte Gelehrte an ein jüdisches Umfeld als Entstehungsort der Gnosis denken.² Damit könne am ehesten erklärt werden, warum die Gnostiker überhaupt ein Interesse daran gehabt hatten, alttestamentliche Texte in ihrem Sinne neu zu lesen und zu verstehen. Dabei sei mit jüdischen Kreisen zu rechnen, die sich den vielfältigen Strömungen hellenistischer Philosophie und einer synkretistischen Kultpraxis geöffnet hatten. Nicht selten wird in diesem Zusammenhang an die jüdische Gemeinde Alexandriens gedacht. Freilich konnten solche Versuche, die Ursprünge der Gnosis aufzuhellen, nicht allgemein überzeugen.³

In diese uneinheitliche Forschungslage stellt Emmanouela Grypeou durchaus selbstbewußt ihre Tübinger Dissertation, mit der sie gnostische Bibelexegese und Ethik einer gemeinsamen Betrachtung unterzieht. Dabei geht Grypeou von dem einleuchtenden Gedanken aus, daß beiden Bereichen ein die Gnosis insgesamt kennzeichnender antinomischer Dualismus zugrunde liegt. Die strukturellen Beziehungen zwischen gnostischer Ethik und Exegese sollen auf diese Weise aufgedeckt werden.

Die ausgebreitete Materialfülle ist beeindruckend. Mit der Vielfalt des Quellenmaterials mag es allerdings zusammenhängen, daß das Buch äußerst schematisch gegliedert ist. Weithin werden die Quellen nacheinander vorgestellt und paraphrasiert; eine den Stoff nach inhaltlichen Kriterien gliedernde Fragestellung ist nicht durchgehend präsent. In einem ersten Teil (S. 7-82) werden die Zeugnisse gnostischer Bibelexegese in der häresiologischen Literatur der Kirchenväter besprochen, ehe zu den Beispielen aus der koptisch-gnostischen Originalliteratur übergegangen wird. In analoger Weise ist der zweite Teil zur Ethik gegliedert (S. 83-274): Auf die Kirchenväter folgen die gnostischen Originalwerke. Ein »Epilog« versucht, die Einzelergebnisse zusammenzufassen (S. 275-279).

Zur Exegese: Aus den Zeugnissen der Kirchenväter ergibt sich, daß die Gnostiker die Frage nach dem Ursprung von Welt und Mensch in der Auseinandersetzung mit der jüdischen Überlieferung zu beantworten suchten. Die vermittelnde Position der *epistula ad Floram* wird in einem Exkurs gewürdigt. Der Befund differenziert sich weiter aus bei der Betrachtung der koptisch-gnostischen Quellen. In der Hauptsache sind dies: Pistis Sophia (mit einer allegorischen, die alttestamentlichen Texte eher bejahenden Auslegung), Testimonium Veritatis, Apokalypse des Adam, Apokryphon des Johannes,

1 Vgl. dazu den Forschungsüberblick bei Carl B. Smith, *No longer Jews. The Search for Gnostic Origins*, Peabody/Mass. 2004 (in Grypeous Arbeit noch nicht berücksichtigt).

2 Darunter z. B. Gedaliahu A. Stroumsa, *Another Seed. Studies in Gnostic Mythology* (Nag Hammadi Studies; 24), Leiden 1984; Birger A. Pearson, *Gnosticism, Judaism and Egyptian Christianity*, Minneapolis 1990 (gesammelte Aufsätze zum Thema); Michael A. Williams, *Rethinking »Gnosticism«. An Argument for Dismantling a Dubious Category*, Princeton/N. J. 1996. Immerhin als *ein* Ursprungsort der Gnosis gilt das alexandrinische Judentum etwa auch bei Attilio Mastrocinque, *From Jewish Magic to Gnosticism* (Studien und Texte zu Antike und Christentum; 24), Tübingen 2005, 153f.

3 Vgl. etwa die Kritik bei Karen L. King, *What is Gnosticism?* Cambridge/Mass. 2003, 175-190, sowie Gerard P. Luttikhuisen, *Gnostic Revisions of Genesis Stories and Early Jesus Traditions* (Nag Hammadi and Manichaean Studies; 58), Leiden 2006 (im Mittelpunkt der Untersuchung steht exemplarisch das Apokryphon des Johannes; entsprechende Auslegungen der Genesis sollen sich *innerchristlichen* Diskussionen um die Geltung und das Verständnis des Alten Testaments verdanken).

Hypostase der Archonten, »Vom Ursprung der Welt«. Gerade in der Exegese der Paradiesgeschichte zeigt sich die Eigenart des »gnostischen Mythos«, der den Welterschöpfer zum arroganten und ignoranten Archon degradiert; mit dem wahren Gott und Urgrund aller Dinge hat dieser Archon nichts gemein. Dabei scheinen auch Vorstellungen aus der jüdischen Apokalypitik eine gewisse Rolle zu spielen. Mit der differenzierten Einstellung der Gnostiker zum alttestamentlichen Schöpfergott und seinem Gesetz kann Grypeou elegant zum zweiten, der Ethik gewidmeten Teil überleiten.

Ausgangspunkt ist die immer wieder diskutierte Dichotomie gnostischer Ethik, wie sie uns in den Schilderungen der altkirchlichen Häresiologen entgegentritt: Die Ablehnung von Schöpfung und Gesetz hätte auf der einen Seite zu einem rückhaltlos »amoralischen« Libertinismus geführt, auf der anderen Seite sei eine rigoros weltabgewandte Askese kultiviert worden (Enkratismus). Grypeou ist sich dessen bewußt, daß ein solcher Dualismus gnostischer Ethik in der Forschung zunehmend für ein literarisches Konstrukt gehalten wird (vgl. S. 86). Um so erstaunlicher ist es, daß sie den Berichten der Kirchenväter (namentlich Irenäus von Lyon und Epiphanius von Salamis) erheblich mehr Realitätsgehalt zubilligt, als es der in der Fachwelt gepflegten *opinio communis* entsprechen dürfte. Bei der Bestimmung des religionsgeschichtlichen Kontextes geht Grypeou zurück auf Moriz Friedländer, der wohl als erster den Ursprung der Gnosis in radikal antinomischen Sekten unter den hellenistischen Juden Alexandriens postuliert hatte (S. 160f.).⁴ Nach Grypeou soll der gnostische Libertinismus in der simonianischen Gnosis zuerst erkennbare Gestalt angenommen haben. Libertinismus und radikale Askese lassen sich beide auf je eigene Art als »Umkehrung des israelitischen Denkschemas« begreifen (S. 192). In den erhaltenen koptisch-gnostischen Schriften findet sich allerdings kein einziger Text, den man als »libertinistisch« einstufen könnte. Doch verweist Grypeou auf Pistis Sophia 4,147 und das zweite Buch Jeû 43,1, wo sich Polemiken gegen (in weiterem Sinne) libertinistische Praktiken finden, die auch bei Epiphanius geschildert werden (es geht um den Genuß von männlichem Samen und weiblichem Menstruationsblut, S. 241-244). Ansonsten bieten die koptischen Texte eine durchgehend asketische, teils auch »gemäßigte« Ethik. Unter anderem werden die Fähigkeit der Frau zu einer vollkommenen Lebensführung diskutiert, die ethische Bedeutung der Reinkarnationsvorstellung (etwa in Pistis Sophia) herausgearbeitet, sowie der Zusammenhang von gnostischer Anthropologie und Ethik bedacht: Wo verschiedene Menschenklassen angenommen werden, spielen moralische Normen nur für die inferioren »Psychiker« eine Rolle, nicht aber für die von Hause aus vollkommenen »Pneumatiker« (dabei wäre eine Diskussion mit der Forschung hilfreich gewesen, die auch dieses ethische Schema oft für eine polemische Verzeichnung hält). Die Fülle der untersuchten Einzeltexte aus NHC kann hier nicht einmal angedeutet werden. Bemerkenswert ist, daß auch Texte wie Zostrianos besprochen werden, die keinerlei jüdischen oder christlichen Bezug aufweisen, sondern stark von mittel- und neuplatonischen Strömungen gekennzeichnet sind.

Im Schlußteil wird noch einmal aufgezeigt, wie sich die Grundannahme eines gnostischen Antinomismus bestätigt hat: Einer Exegese, die von der Feindschaft gegen den Schöpfer dieser Welt geprägt ist, entspricht eine Ethik, die als »Umkehrung« des alttestamentlich-jüdischen Gesetzes (besonders der Reinheitsgebote) gedeutet werden kann. Die Herkunft der Gnosis aus dem hellenistischen Judentum wird für die Verfasserin damit zur »möglichen Hypothese« (S. 278).

Wer so viele, so verschiedene und so schwierige Texte heranzieht, wie es im vorliegenden Buch der Fall ist, muß sich die eine oder andere offene Flanke geben. Die notwendige Einzelkritik wird aber die Herausforderung nicht aus dem Auge verlieren dürfen, die sich mit Grypeous Untersuchung stellt: die häresiologischen Aussagen der Kirchenväter nicht vorschnell ins Reich literarischer Stilisierung zu verweisen.

Karl Pinggéra

4 Moriz Friedländer, Der vorchristliche jüdische Gnostizismus, Göttingen 1898 (Nachdr. Farnborough 1972).

Uwe Michael Lang, John Philoponus and the Controversies over Chalcedon in the Sixth Century. A Study and Translation of the *Arbiter*, Leuven (Peeters) 2001, XI, 261 Seiten, ISBN: 90-429-1024-0, 65,00 €

Die vorliegende Untersuchung wendet sich einem Bereich der patristischen Forschung zu, der wegen seines spätantiken Charakters häufig sowohl von den Theologen als auch den Byzantinisten vernachlässigt wird. Das sechste Jahrhundert gilt als Ausklang der christlichen Antike und wird daher in seiner geistigen Bedeutung nicht selten unterschätzt. In den modernen modularisierten Studiengängen ist eine Beschäftigung mit nachchalcedonischer Christologie eigentlich gar nicht mehr vorgesehen, so als ob die ökumenische Synode 451 das Ende der christologischen Debatte eingeleitet hätte. Dies mag für den lateinischen Westen zutreffen, doch für den griechischen Osten und den nichtgriechischen christlichen Orient, der wegen Chalcedon ins Schisma abdriftete, trifft dies in keiner Weise zu. Die Zeit nach dem Konzil mit ihrer langen, oft wirren Rezeptionsphase, welche von Grillmeier und anderen Forschern meisterlich nachgezeichnet wurde, reifte heran für eine neue Synode, welche die in der Kirche entstandenen Irrungen und Wirrungen zu korrigieren beabsichtigte. Das Jahrhundert zwischen dem vierten ökumenischen Konzil von Chalcedon 451 und dem fünften von 553, dem II. Constantinopolitanum, welches ganz im Zeichen des justinianischen Kirchenregiments stand, gehörte zu den stürmischsten Epochen der Kirchengeschichte und war geprägt von einem reichen literarischen Schaffen für und wider die chalcedonische Zweinaturenlehre. Die theologische Opposition gegen das Konzil, gemeint ist hier die miaphysitische Bewegung, wurde von griechischen Autoren wie Severus von Antiochien und im syrischen Hinterland von Philoxenus von Mabbug angeführt. Daß ein herausragender Philosoph wie Johannes Philoponus (c. 490-575) den Dissidenten seine Feder lieh, hatte seinen Grund in der besonderen Dringlichkeit der christologischen Frage. Die Nachwelt kennt ihn als scharfsinnigen Aristoteliker oder im christlichen Überlieferungszusammenhang als Erfinder der »tritheistischen Häresie« (so der gelehrte Bamberger Orientalist und Kirchenhistoriker J. M. Schönfelder). Das unstrittige Verdienst der vorliegenden Untersuchung besteht in der Methodik, welche konsequent mit dem gängigen Klischee bricht und es penibel vermeidet, den Theologen vom Philosophen und den gläubigen Christen von dem »heidnischen« Aristoteliker Johannes zu trennen (S. 3-10). Johannes Philoponus kann nämlich als Repräsentant einer griechischen Scholastik im besten Sinne des Wortes gelten, die für die Art, wie im sechsten Jahrhundert in Byzanz Theologie getrieben wird, typisch ist. Durch das Studium der beiden Leontii (die von Byzanz und Jerusalem) sowie der antichalcedonischen Gegenspieler erfährt man sehr viel über die antike scholastische Methode. Der Umstand, daß Johannes' christologisches Hauptwerk, der *Arbiter*, in seiner Gänze lediglich auf syrisch überkommen ist, hängt mit der eingangs skizzierten Situation innerhalb der Reichskirche zusammen, welche ihr Verdikt über die miaphysitische Bewegung aussprach. Das Konzil von 451 hatte den am Streit beteiligten Theologen eine kaum zu bewältigende Erblast hinterlassen. Mit seiner Definition von der *henôsis hypostatiké* war implizit eine Korrektur der physischen Einigungslehre Cyrills gegeben, welche von den strengen Alexandrinern nicht hingenommen werden konnte, einmal ganz abgesehen von dem traurigen Umstand, daß Patriarch Dioskur abgesetzt werden mußte. Das Verhältnis von *physis* und *hypostasis* wurde in der konziliaren Definition nicht näher geklärt, ihre offenkundige Unterscheidung markierte die »schwierigere Lesart« des christologischen Dogmas seitens der Großkirche, welche sowohl vom linken Flügel der »Nestorianer« als auch von der miaphysitischen Rechten in der Folgezeit nicht akzeptiert wurde. Beide Gruppierungen, so unterschiedlich sie in ihrem Denken und ihrem kirchenpolitischen Taktieren auch sein mochten, kamen von ihren Anschauungen her doch in dem einen Punkt überein, daß *physis* und *hypostasis* im letzten austauschbare Begriffe seien und daß ihre Vermengung durch Chalcedon ein nicht hinnehmbares *sacrificium intellectus* enthalte. Auch Johannes Philoponus wendet daher seinen ganzen philosophischen Scharfsinn auf, die logische Unhaltbarkeit

einer »hypostatischen Union« als zwingend zu erweisen. Aus diesem Grunde ist es verständlich, daß sich die Forschung in der Vergangenheit vornehmlich um die Klärung der umstrittenen Begriffe wie *physis*, *usia*, *hypostasis* und *henôsis* bemüht hat (S. 11).

Nach einem kurzen Überblick über die Literatur zu Philoponus' Christologie (S. 10-13), in welchem der bisherige Forschungsstand verständlich ausgebreitet wird, fügt der Verfasser einige methodische Vorüberlegungen (S. 13-15) an. Die miaphysitische Christologie des alexandrinischen Gelehrten findet ihr Profil in der antichalcedonischen Polemik um das II. Constantinopolitanum (553). Nach Meinung des Johannes Philoponus haben die Anathemata von 553, welche er ausgiebigst zitiert, das Chalcedonense längst inhaltlich überholt. Es ist hier nicht der Ort, die Frage nach der Berechtigung einer solchen Konzilshermeneutik zu diskutieren – ein authentisches Lehramt in der Kirche wird den Akzent ohnehin eher auf die Kontinuität als auf die Brüche legen –, doch war dies auch die Ansicht vieler westlicher, vor allem spanischer und nordafrikanischer Theologen, weshalb man in den genannten Regionen zu Papst Vigilius und seiner zögerlichen Haltung gegenüber dem II. Constantinopolitanum auf Distanz ging. Aus der Perspektive der miaphysitischen Polemik betrachtet, bringt das Konzil von 553 einige Irritationen. Für die ägyptischen Hardliner war es ein kaiserliches Täuschungsmanöver, das an den dogmatischen Gegebenheiten von Chalcedon nichts geändert hatte, während es für die gemäßigten Kräfte um Johannes Philoponus ein Schritt in die richtige Richtung war, dem noch weitere zu folgen hatten. In diesem konfliktgeladenen Umfeld ist auch der *arbiter* als Werk einer moderaten Kontroverstheologie zu würdigen.

Das zweite Kapitel der Studie (S. 15-20) behandelt die Textüberlieferung des *arbiter* unter Ein-schluß der griechischen Fragmente (S. 20-22). Šandas Ausgabe basiert im wesentlichen auf *Vat. syr.* 144, einem ehrwürdigen Manuskript aus dem frühen zehnten (achten?) Jahrhundert, das die syrische Übersetzung bis auf die ersten beiden verschollenen Seiten vollständig überliefert. Das Ansehen des Syrologen hatte in der Forscherwelt durch die schlechte Qualität seiner Edition der severianischen Werke schwer gelitten. Doch trifft ein solches Verdikt auf den *arbiter* in keiner Weise zu: the established text is in general reliable (S. 20). Umso mehr ist der Umstand zu bedauern, daß die nur schwer zugängliche Edition (Beirut 1930) in der vorliegenden Studie nicht nachgedruckt werden konnte. Für die Überlieferung der griechischen Fragmente sind wir auf Johannes von Damaskus und Nicetas Choniates als Gewährsleute angewiesen. Es stellt ein unstrittiges Verdienst der vorliegenden Untersuchung dar, den griechischen Text des Nicetas auf einer breiteren Textbasis im Anhang (S. 217-230) neu dar-geboten zu haben.

In einem weiteren Schritt (S. 22-41) wird die Chronologie der christologischen Werke des Johannes neu aufgerollt. Abweichend von Chadwick kommt unser Autor zur folgenden Reihung (S. 40f.): Juli 551 Edikt des Kaisers Justinian über den rechten Glauben, worauf Johannes mit einem Schreiben antwortet. Der *arbiter* wäre dann nach dem Winter 551/52 anzusetzen, kurz gefolgt von der Epitome. Unmittelbar an das II. Constantinopolitanum (Mai-Juni 553) schließen die beiden Apologien des *arbiter* sowie die vier *tmémata* gegen Chalcedon an, gefolgt von der Schrift gegen Sergius (557/58). Der gegen den Sophisten Stephan gerichtete *liber de differentia*, verfaßt von einem Gefolgsmann des Johannes, wäre demnach mit gewissem Vorbehalt auf das Jahr 581/82 zu datieren.

Das Hauptstück der Arbeit ist mit dem vierten Kapitel (S. 41-88) erreicht. Im Mittelpunkt steht die Christologie des Johannes mit ihrer dezidiert miaphysitischen Ausrichtung. Als Parteigänger der antichalcedonischen Bewegung war Johannes von seinen Glaubensgenossen aufgefordert worden, die logische Konsistenz des Chalcedonense zu überprüfen. Wie den meisten Miaphysiten so geht es auch Johannes vor allem um die Einheit des göttlichen Subjektes Christi, das er durch die Leib-Seele-Analogie vorgebildet sieht. Sie ist daher der hermeneutische Schlüssel für das Verständnis seiner Christologie. Wie die Seele den menschlichen Leib als Werkzeug in Bewegung hält, so gilt der göttliche Logos als das Movens aller menschlichen Regungen und Tätigkeiten. Die menschlichen Affekte,

die *pathé*, tangieren das menschliche Compositum, auf Grund der Leib-Seele-Einheit. Im Hinblick auf die Gottheit des Erlösers, welche spätestens seit Nicaea als »unwandelbar« definiert wird, ergeben sich hieraus Probleme für das rechte Sprechen von Christus. (S. 46). Zwar können spezielle Affekte wie physisches Leiden und Sterben nicht auf die Gottheit selbst bezogen werden, doch muß die miaphysitische Lehre nach den Gesetzen der Idiomenkommunikation vom Tode Gottes im strengen Sinne sprechen. Johannes' Urdogma ist die Einheit Christi, d. h. der eine Erlöser existiert aus, aber nicht in zwei Naturen, obgleich er in seiner Disputation mit den Neuchalcedoniern, bei denen er die Gefahr einer Trennung nicht erblicken kann, gelegentlich zu überraschenden Zugeständnissen in dieser Frage (S. 85-88) bereit sein kann. In den Kapiteln VII-IX des *arbitr* wird die logische Kohärenz des chalcedonischen Glaubens überprüft. Da Johannes die Hypostase Christi auf Grund der eigenen philosophischen Prämissen mit der Individualnatur im Sinne einer konkreten Subsistenzweise identifiziert, kann er nicht zu einer positiven Würdigung der chalcedonischen Lehre von der *unio hypostatica* gelangen.

Doch das eigentliche Feindbild (Kap. 5., S. 88-101) ist nicht die neuchalcedonische Interpretation des Chalcedonense, welche das Konzil in gewisser Weise überholt und damit den miaphysitischen Protest überflüssig macht, sondern die streng antiochenische Lehre des Dreigestirns Theodor von Mopsuestia, Theodoret von Cyrrhus und Nestorius, obgleich diese Theologen innerhalb der Reichskirche zur damaligen Zeit kaum noch von Bedeutung waren. Philoponus (S. 97) sah in den »Drei Kapiteln« von 553 mit ihrer Verurteilung des Theodor, des Theodoret, der in Chalcedon rehabilitiert worden war, und des Ibas-Briefes eine Anathematisierung des Konzils selbst. Dies ist auch die Sicht westlicher Theologen wie Facundus, welche daraufhin Kaiser Justinian I. offen der Häresie bezichtigten.

Mit dem sechsten Kapitel über das anthropologische Paradigma in der Christologie (S. 101-134) ist das Herzstück der miaphysitischen Argumentation erreicht. Das anthropologische Paradigma (S. 102f.) hatte als *Modell* unleugbare Schwächen, wurde jedoch als Analogie unter Beachtung der je größeren Unähnlichkeit von den Kirchenvätern durchaus sehr geschätzt. Die den Leib transzendierende Seele, die doch mit diesem wesenhaft vereint ist, bietet ein exzellentes anthropologisches Paradigma für die wesenhafte Einheit des Gottmenschen Christus, der eine Synthese aus dem Logos als Handlungssubjekt und dem Fleisch als sein Werkzeug bildet. Wird allerdings der Analogiecharakter geleugnet, dann besteht die Gefahr, die Transzendenz des Logos zu schmälern (Adoptianismus, Arianismus) oder aber die Integrität der menschlichen Natur zu leugnen (Apollinarismus) (S. 117-121). In seiner purgierten Form wird das anthropologische Modell von Cyrill als kritisches Korrektiv der antiochenischen Trennungschristologie adaptiert (S. 121-128) und im nachhinein sowohl von den neuchalcedonischen Theologen wie Leontius als auch den gemäßigten Miaphysiten wie Severus fortgeführt (S. 128-134).

Das siebte Kapitel (S. 135-157) behandelt die Leib-Seele-Analogie bei Johannes Philoponus unter dem besonderen Aspekt der aristotelischen Entelechie. Der Gottmensch als »Synthese« aus zwei Naturen geeint zu einem einzigen Wesen gilt als Paradebeispiel für die Entelechie. Ähnlich wie im vierten Jahrhundert die zweite Generation der Arianer auf den ersten aristotelischen Usie-Begriff rekurrierten, um das nizänische Homo-usios zu widerlegen, so wird der Stagirite im sechsten Jahrhundert zum Propädeuten der Theologen aller Couleur. Sowohl Freunde als auch Feinde des Konzils von Chalcedon holen ihr geistiges Rüstzeug aus der Schatzkammer der aristotelischen Philosophie, besonders der Isagoge. Was Wunder, daß *De Anima* auch für Johannes den Ausgangspunkt seines Denkens bildet. Der Mensch ist ein Compositum aus Leib und Seele (S. 135-150), das als Analogie für die Inkarnation erhalten muß, wobei vor allem der Logos als das alles bestimmende *Movens* angesehen werden muß. Im Hintergrund steht die Wahrung der Subjekteinheit gegen jeglichen »Nestorianismus«, welcher eine Idiomenkommunikation unmöglich macht. Die Ausführungen enden mit einer zusammenfassenden Betrachtung der Perspektiven (S. 157-169).

Der zweite Hauptteil (S. 171-217) enthält die Übersetzung des *Arbiter* nach der Ausgabe von Šanda, die an einigen Stellen verbessert wird. Leider war ein Nachdruck der sonst nur schwer erreichbaren Ausgabe nicht möglich, eine Neuedition wegen der geringfügigen Änderung nicht geboten. Eine Besonderheit stellt die Neuausgabe der bei Nicetas Choniates überlieferten Philoponus-Fragmente (S. 217-230) dar. Ein ausführliches bibliographisches Verzeichnis der benutzten Literatur (S. 231-261) schließt diese insgesamt sehr lesenswerte Dissertation ab. Die englische Übersetzung ist, an einzelnen Stichproben überprüft, flüssig und gefällig, ohne sich jedoch zu weit vom syrischen Original zu entfernen.

Ein wenig störend wirkt sich die neue Unart aus, welche die Geisteswissenschaftler von der kurzlebigen Naturwissenschaft meinten entlehnen zu müssen, nämlich die Zitation von Namen und nichtssagenden Jahreszahlen statt von prägnanten Kurztiteln. Auch wenn neuerdings Verlagslektoren solcherlei befürworten, wäre diese Praxis doch zu überdenken. Was besagt denn »Grillmeier 1990b« (S. 4) im Vergleich zu die »Kirche von Alexandrien« oder »Butler 1978« (S. 7), bei dem es sich um den erweiterten Nachdruck von Fraser, Oxford 1978, handelt, jenem für den Christlichen Orient so bedeutsamen Werk »The Arab Conquest of Egypt« (fertiggestellt Oxford 1902). Angesichts der längeren Haltbarkeit theologischer und historischer Standardwerke erscheint die Zitation nach Jahreszahlen eher irreführend.

Peter Bruns

Alois Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Bd. 2/3. Die Kirchen von Jerusalem und Antiochien nach 451 bis 600 mit Beiträgen von Alois Grillmeier, Theresia Hainthaler, Tanios Bou Mansour, Luise Abramowski, hrsg. von Theresia Hainthaler, Freiburg – Basel – Wien (Herder-Verlag) 2002, XXVI, 694 Seiten, ISBN: 3-451-22026-1, 58,00 €

Die nachchalcedonische Christologie der Väterzeit harrt trotz bedeutsamer Einzeluntersuchungen noch immer einer umfassenden Klärung und Darstellung. Vor allem die Überlieferung der altorientalischen Kirchen, welche in den Ausgaben der CSCO und PO mustergültig zugänglich gemacht wurden, sind in der westlichen Dogmengeschichtsschreibung noch immer nicht genügend berücksichtigt. Diesem offenkundigen Mangel suchte die von A. Grillmeier breitangelegte Geschichte der Christologie vor allem im zweiten Hauptteil abzuwehren. 1986 erschien »Das Konzil von Chalcedon (451) – Rezeption und Widerspruch (451-518)«, 1989 Bd. 2,2 »Die Kirche von Konstantinopel im 6. Jahrhundert«, dann recht zügig 1990 Bd. 2,4 »Die Kirche von Alexandrien mit Nubien und Äthiopien nach 451«. Zum 60. Priesterjubiläum des für seine herausragenden Leistungen inzwischen zum Kardinal erhobenen Jesuiten Grillmeier erschienen 1997 die »Fragmente zur Christologie«. Als der große Gelehrte am 13. September 1998 seine Seele dem Schöpfer zurückgab, blieb vieles trotz seines enormen Schaffensdranges unvollendet. Mit dem vorliegenden Band, der in den achtziger Jahren des verflossenen Jahrhunderts hätte veröffentlicht werden sollen, sollten der II. Hauptteil eigentlich abgeschlossen und die verbliebenen Lücken gefüllt sein. Der befürchteten Kritik vorbeugend, hat die Herausgeberin im Vorwort (S. VII) auf die Schwierigkeiten dieses Unterfangens hingewiesen. Im Grunde genommen hält der Leser, der wesentlich mehr von dem anspruchsvollen Buchtitel erwarten konnte, ein Torso in den Händen, für das er ein wenig frömmelnd mit einem Apostelwort, wonach alles menschliche Erkennen »Stückwerk« sei (1Kor 13,9), getröstet wird. Ohne das redliche Bemühen und die reine Intention der Herausgeberin in Frage stellen zu wollen, kann der aufmerksame Leser sich des Eindruckes nicht erwehren, daß bei dem vorliegenden Band in der Tat sehr viel gestückelt wurde. Die mehrfache Änderung der ursprünglichen Konzeption (S. VII) hat denn auch dem Gesamtwerk sicherlich nicht

gutgetan. Zu disparat sind die Beiträge und die Persönlichkeiten der Beitragenden, manches Kapitel wie das über Jerusalem und Palästina (S. 4-174) – es stammt noch aus der Feder des verewigten P. Grillmeier und wurde von der Herausgeberin an einigen wenigen Stellen ergänzt und überarbeitet – gehört von der Systematik nicht hierher, sondern eher in den Band über die Reichskirche, während andere wichtige Traditionen wie die der Armenier und Georgier, aber auch der »Nestorianer«, die man noch am ehesten für diesen Teilband erwartet hätte, völlig fehlen. Hierfür wird ein eigener Band »Christologie der Kaukasischen Kirchen« in ansonsten noch völlig unbestimmte Aussicht gestellt. Der überraschte Abonnent nimmt diese Information mit einiger Verwunderung zur Kenntnis und darf sich jetzt schon auf ein weiteres Opus in nicht allzu naher Zukunft freuen. Den *Orbis Christologicus* ereilt also das Schicksal aller großen historischen Fortsetzungswerke, welche sich mit dem »Aufstieg und Niedergang« irgendeines Imperiums der antiken Welt beschäftigen. Inzwischen ist der noch immer unverdrossene Leser untrüglich im Teil »Niedergang und Nachleben« angekommen. Doch stößt er auf seiner Reise durch die bunte Welt altkirchlicher Christologie gelegentlich auch auf ein besonderes Schmankerl, wie den recht instruktiven Abschnitt »Zum vorislamischen Christentum bei den Arabern« (S. 204ff.). Dieser liegt jetzt in einer soeben erschienenen und gegenüber dem Christologie-Band stark erweiterten Studie (Christliche Araber vor dem Islam, Leuven 2007) vor.

Der zweite Hauptteil ist der Christologie im Patriarchat Antiochien nach 451 bis Ende des sechsten Jahrhunderts gewidmet (ab S. 179). Die Konzeption dieses sehr umfangreichen Teiles geht noch auf Grillmeier zurück. Es zeichnet ein Bild von der kirchlichen Organisation des Patriarchates Antiochien, und zwar zunächst vom Aufbau der Hierarchie der noch ungetrennten Kirche (S. 179-191), sodann von der nach 543 aufgebauten Gegenhierarchie (S. 192-203). Der Syrologe hätte sich an dieser Stelle (S. 200-203) noch mehr Informationen zum Aufbau des persischen Christentums gewünscht. Wie vollzog sich die schleichende »Miaphysitisierung« des zum Sasanidenreich gehörenden Aramäerlandes, eines Territoriums, das eigentlich die »Nestorianer« für sich in Anspruch nahmen? Wenn man von einer »antichalcedonischen Kirche im persischen Reich« spricht (S. 201), dann hat man sich zu vergegenwärtigen, daß selbiges auch von der »Kirche des Ostens« gilt, die einen gewissen Vorrang für dieses Gebiet für sich beanspruchte und die reichskirchliche Lehre von der hypostatischen Union verwarf. Wie weit die Hagiographie (PO 3,15-51) historisch verlässliche Daten liefert, wäre noch im einzelnen zu klären. Die Unterscheidung zwischen Ost- und Westsyryern ist spätestens im sechsten Jahrhundert hinfällig, in dem Augenblick, in dem die »westsyrische«, miaphysitische Mission auf das Sasanidenterritorium übergreift. Während die severianische Hierarchie in Antiochien (512-538) erlischt und die Ortskirche wieder auf chalcedonischen Kurs gebracht wird, erstarken die antichalcedonischen Kräfte an der Peripherie. Auch außerhalb des Römischen Reiches erreicht die christliche Mission unter den Arabern vorwiegend in Gestalt der dissidenten Konfessionen ihren ersten Höhepunkt (S. 204-227), bevor die gute Saat des Gotteswortes von den herandrängenden Muslimen zertreten werden sollte. Trotz ausgeklügelter Bündnispolitik der Byzantiner, welche die Herausgeberin detailliert nachzeichnet, kam es nicht zu einer dauerhaften Bindung an das Reich und die reichskirchliche Orthodoxie. Der Name »Antiochien« steht in der Alten Kirche auch für einen bestimmten Schultypus und eine besondere Art, Christologie zu betreiben. Aus der Perserschule in Edessa und später dann auch Nisibis unter Einschluß der persischen Dependancen ging die östliche Hierarchie hervor, die von einem radikalen diphysitischen Standpunkt aus das Chalcedonense und seine Lehre von der hypostatischen Union verwarf. Wer einen guten Einblick in die mit aller Härte geführte Debatte um das rechte Verständnis der Christologie gewinnen will, dem sei der Abschnitt über Simeon von Beth Arscham (S. 262-278) wärmstens empfohlen. Der Tritheismus (S. 279-291), der noch vom Altmeister selbst behandelt wurde, stellt eine Besonderheit der antichalcedonischen Trinitätslehre dar. Er macht hinreichend deutlich, daß eine Begrifflichkeit, welche nicht genau zwischen Hypostase und Physis unterscheidet, geradezu dazu verurteilt ist, den Tritheismus zu fördern, obwohl Historiker wie etwa

Johannes von Ephesus solches immer bestritten, und den Kampf der miaphysitischen Patriarchen nur mit Bedauern zur Kenntnis nehmen konnte. Eine weitere Zersplitterung der antichalcedonischen Partei war somit unausweichlich. Die Einführung der *physis merikê* in die trinitarische Terminologie implizierte ein Abrücken von der kappadokisch beeinflussten Sprache der Reichskirche und mußte die göttliche Usie ebenso sprengen (drei göttliche Naturen ergeben drei Götter), wie sie ihre Anhänger im miaphysitischen Lager spaltete. Das siebte Unterkapitel (S. 292-308) zeichnet dann noch den mühevollen Weg der chalcedonischen Restauration auf dem antiochenischen Patriarchenthron nach.

Wer sich mit dem Gedanken trägt, die Christologie des Orients abseits von Jerusalem und Antiochien, deren Patriarchate im Grunde die alte Reichskirche repräsentieren, zu beleuchten, kommt ohne solide Sprachkenntnisse nicht aus. Kaum jemand – es wäre hybrid, solches von sich zu behaupten – ist auf allen Feldern des Christlichen Orients gleichermaßen kompetent. Deshalb hat die Herausgeberin gut daran getan, Mitstreiter für ihr großes, die Kräfte einer einzigen Frau überforderndes Werk zu gewinnen. Für den Bereich der Caucasia ist es ihr nicht gelungen, weshalb auf die Darstellung der Christologie in diesem Raum verzichtet wurde, leider, muß man hinzufügen. Die syrische Christologie ist durch die Untersuchungen von Taniou Bou Mansour (S. 438-499; 500-569) und Luise Abramowski (S. 570-646) abgedeckt. Ohne der Altmeisterin der deutschsprachigen Syrologie nahetreten zu wollen, muß man an dieser Stelle doch mit Entschiedenheit feststellen, daß ein Beitrag wie der Rekonstruktionsversuch zur Christologie des Ḥabbīb nicht in einen solchen Sammelband gehört. Gerade ein etwas größerer Leserkreis, zu dem auch Nicht-Syrologen gehören (und das dürften wohl die meisten sein), hat ein Recht darauf, mehr von der Christologie abseits von Antiochien in Syrien und dem westlichen Sasanidenreich zu erfahren. Dies geschieht jedoch nicht. Denn die Sachbearbeiterin war offensichtlich leider nicht mehr dazu in der Lage, die Ergebnisse ihrer zahlreichen Einzeluntersuchungen für diesen Sammelband zu bündeln (s. Vorwort). So blieb es bei einer notgedrungen recht spekulativen, hoch speziellen Einzeluntersuchung. Über Narsai und andere Väter der Kirche des Ostens erfährt der Leser nichts.

Das erste Kapitel des zweiten Hauptabschnitts über die griechische Theologie beginnt mit einer Untersuchung von A. Grillmeier zu Pseudo Dionysius Areopagita (S. 309-356) und seiner Christologie. Dieser Beitrag gehörte bisher zu den *inedita* Grillmeiers aus den achtziger Jahren und fand erst jetzt Eingang in den vorliegenden Band. Da in der Zwischenzeit die Forschung noch einige Fortschritte hinsichtlich des Areopagiten zu verzeichnen hatte, fügte die Herausgeberin ihre persönlichen Schlußbemerkungen (S. 349-356) hinzu. Im wesentlichen geht es ihr um die Grundlinien des christologischen Ansatzes im Corpus Dionysiacum und seinem Nachwirken im 6. Jahrhundert bei Pamphilus und den beiden Leontii.

Ein weiteres Kapitel (S. 357-373) beschäftigt sich mit dem antiochenischen Patriarchen Ephraem, der ursprünglich aus Amida stammte und 526 von der Cathedra am Orontes Besitz ergriff. Mit dem energischen Kirchenmann erreicht die chalcedonische Glaubenserneuerung im Osten ihren Höhepunkt. Man hat ihn als Cyrillianer und gleichzeitigen Apologeten der Zweinaturenlehre, des Tomus Leonis und Chalcedons bezeichnet. Mit dem Rückgriff auf den authentischen Cyrill grub er den miaphysitischen Widersachern des Konzils von Chalcedon das Wasser ab. Seinem neuchalcedonischen Programm folgend, interpretierte er die cyrillische Mia-Physis-Formel stets im Sinne der einen Hypostase unter Beibehaltung der beiden Naturen und bemerkenswerterweise auch der beiden Energien.

Der Pontifikat des Anastasius (559-570), «des großen Bischofs Antiochiens», ist Gegenstand des dritten Kapitels (S. 374-402). Er stand von Anfang an im Zeichen einer Auseinandersetzung mit den Tritheisten und deren Konzept einer *usia merikê*. Während die reichskirchliche Orthodoxie durch die chalcedonische Restauration zu neuer Geschlossenheit fand, zersplitterte sich an der Peripherie die miaphysitische Bewegung immer mehr. Nicht wenige – man denke auch an Sergius von Resch'aina – fanden über den Neuchalcedonismus wieder Anschluß an die theologische Mitte. Als Beispiel dienen

Probus und Johannes Barbur (S. 403-437), die durch ihre eifrige Beschäftigung mit der Schulphilosophie aus Severianern zu Neuchalcedoniern werden.

Der dritte Hauptabschnitt behandelt die syrische Theologie, oder genauer formuliert, die syrischsprachige Theologie, nachdem zuvor die griechischsprachigen Theologen des syrischen Raumes zu Worte kamen. Methodisch ist es angesichts der Zweisprachigkeit des Gebietes östlich von Antiochien durchaus sinnvoll, beide Formen in einem Band zu behandeln. Allerdings, und darauf wurde bereits verwiesen, müßten dann die einzelnen Beiträge stärker aufeinander bezogen werden. So bleibt es bei einzelnen hübschen Mosaiksteinchen, die sich nicht zu einem Gesamtbild vereinigen lassen. Die syrische Christologie wurde von Tanios Bou Mansour bearbeitet, sein Beitrag aus dem Französischen von der Herausgeberin übersetzt (was gelegentlich zu gewissen Unschärfen führt, vgl. S. 483: *le Verbe* ist im Deutschen nicht das *Verbum*, sondern das *Wort* oder der *Logos*, S. 493 *men trayhûn* würde ich mit »aus zweien«, sc. *ex duabus naturis* übersetzen) und um wissenschaftliche Anmerkungen erweitert. Im Zentrum stehen die Autoren Jakob von Sarug (S. 449-499) und Philoxenus von Mabbug (S. 500-569). Zu beiden gibt es nicht unbedeutende Vorarbeiten. Bou Mansour setzt mit der vorchalcedonischen Christologie Ephräms des Syrers ein, welche in gewisser Weise das Fundament für die Ausführungen Jakobs von Sarug bilden. Letzterer hat mannigfache Deutungen erfahren, wie die wechselvolle Forschungsgeschichte (S. 451-454) belegt. Hauptsächlich ging es bei den älteren Autoren wie Krüger und Jansma um die Frage nach der Orthodoxie Jakobs und seine Konfessionszugehörigkeit im christologischen Streit. Man rechnet ihn heute eher unter die gemäßigten Miaphysiten, die sich angesichts der neuchalcedonischen Restauration im syrischen Hinterland mit ihrem persönlichen Glaubensbekenntnis eher bedeckt hielten, nicht zuletzt wegen des durchaus nachvollziehbaren existentiellen Bedürfnisses, die eigene Diözese noch länger behalten zu dürfen. Auch scheint die literarkritische Frage nach wie vor noch offen, was angesichts der weiten Verbreitung des Namens Jakob nicht verwundern kann. Hätte man seitens der Herausgeberin außerdem noch Isaak von Antiochien hinzugenommen, dann hätte man ein nämlches Problem. Die Bestimmung der christologischen Konfession erweist sich für jene Zeit als äußerst kompliziert. Doch wird man Jakob nicht puren Opportunismus gegenüber der weltlichen und reichskirchlichen Obrigkeit unterstellen dürfen. Er war ein aufrechter, eifriger Kirchenmann, der um die Wahrheit der Natur und der Heilsökonomie rang und dabei auch versöhnliche Töne gegenüber seinen kirchlichen Konkurrenten anschlagen konnte, was angesichts der erhitzten Debatte keineswegs selbstverständlich war. Jakob steht in der poetischen Tradition Ephräms und der Alexandriner. Sein ganzes Denken kreist im cyrillischen Sinne um die Subjektseinheit (Hypostase) des Erlösers. Vor allem geht es ihm um die Unveränderlichkeit des Logos vor und nach der Fleischwerdung und die Abwehr des Nestorianismus. Doch führt die Überbetonung der Gottheit Christi dazu, daß seine Menschheit in Mitleidenschaft gezogen wird (S. 464). Jakob wendet sich gegen den Gedanken einer bloßen »Verbindung« (S. 495) von Gott und Mensch in Christus, einen Lieblingsgedanken des Theodor von Mopsuestia. Zusammenfassend kann man ihn als Vertreter einer »gemäßigten Einheitschristologie« (S. 497) bezeichnen, gemäßigt deshalb, weil die »Vermischung« (*mûzzagâ*), ein Vorzugswort Ephräms, abgelehnt wird.

Während die irenische Haltung des Jakob von Sarug unter den Forschern einen Streit über die Orthodoxie seiner Christologie entfachte, brachte Philoxenus von Mabbug (Kapitel 2, S. 500-569) sein oft kämpferisches Temperament den Titel eines Streiter und Vorkämpfers für die miaphysitische Christologie ein. Bou Mansour konnte sich für seine Untersuchung ganz auf die monumentale Dissertation von André de Halleux (Louvain 1963) stützen, die er weidlich ausbeutete. Im Kampf um das Trishagion mit theopaschitischem Zusatz schärfte Philoxenus sein theologisches Profil gegen die im Raume Edessa vorherrschende »theodorianische« Theologie (S. 502). Mit ihm und seinem Werk, den Kommentaren zum Johannesprolog und zur Hl. Schrift und nicht zuletzt auch ihrer aus dogmatischen Gründen notwendigen Neuübersetzung (Philoxeniana) ist ein weiterer Schritt zur Begegnung mit der

hellenistischen Kultur zurückgelegt. Mehr als Jakob von Sarug löst sich die Christologie des Philoxenus von der frühsyrischen Tradition eines Ephräm, sie ist cyrillisch in ihrer Ausrichtung, in ihrer Soteriologie athanasianisch, d. h. eine »physische« Erlösungslehre, und in ihrer Erkenntnistheorie und Frömmigkeit evagrianisch. Im großen und ganzen enthalten die Ausführungen von Bou Mansour keine neueren, über die Arbeiten von de Halleux hinausgehende Einsichten.

Das Abschlußkapitel von Luise Abramowski behandelt den Streit um die *Unus ex Trinitate*-Formel, eine, bereits oben erwähnt, höchst spezielle Fragestellung. Inhaltlich schließt sich der Beitrag an die vorhergehende Studie von Bou Mansour an, insofern eine Streitschrift des Philoxenus zum Gegenstand der Untersuchung gemacht wird, diesmal jedoch aus der umgekehrten Perspektive des bekämpften Ḥabbīb. Nachdem die Philoxenus-Traktate dank der philologischen Vorarbeiten von M. Brière und F. Graffin nun endlich vollständig ediert sind, kann die theologisch-historische Arbeit beginnen. Sie wird von der Altmeisterin der Syrologie in der ihr eigenen Weise auch geleistet. Doch bleibt die Frage, ob diese minutiöse, bis ins Kleinste der syrischen Textkritik gehende Detailarbeit von nicht geringem Umfang (S. 570-659) überhaupt in diesen Sammelband hätte aufgenommen werden dürfen. Eine kurze Zusammenfassung der rekonstruierten Thesen Ḥabbīb hätte vollauf genügt. Viel wichtiger wäre es gewesen, wenn noch andere »nestorianische« Theologen oder solche, die in der Denktradition des Theodor von Mopsuestia beheimatet sind, zu Worte gekommen wären. So verstärkt gerade das letzte Kapitel den Gesamteindruck einer mangelnden Homogenität und der fehlenden systematischen Zusammenschau, welche ja das unstrittige Verdienst des großen Dogmengeschichtlers Grillmeier und der ersten Bände des Gesamtwerkes war.

Peter Bruns

The Acts of Mār Māri the Apostle. Translated with an Introduction and Notes by Amir Harrak, Atlanta/GA (Society of Biblical Literature) 2005 (= Writings from the Greco-Roman World 11), XXXVII + 110 Seiten, broschiert, ISBN: 978-1-58983-093-6, 19,95 \$

Das ostsyrische Christentum, d. h. die jenseits der Grenzen des Römischen Reiches auf dem Territorium des ehemaligen Perserreiches gelegene Christenheit, führt seinen Ursprung auf die apostolische Zeit zurück. Die frühe Mission des Zweistromlandes ist in der Überlieferung eng verbunden mit den Herrenjüngern Thomas, Addai (Thaddäus), Aggai sowie Māri. Neben den Thomasakten und der Thaddäuslegende (*Doctrina Addai*) sind die Akten des Mār Māri eine wichtige Quelle für diese Zeit.

Nachdem bereits im Jahr 2003 eine Neuedition der Akten des Mār Māri mit französischer Übersetzung und begleitender Studie erschien,¹ legte der in Toronto lehrende Syrologe Amir Harrak (H.) mit dem vorliegenden Band zwei Jahre später eine weitere Textausgabe mit erstmaliger englischer Übersetzung vor. Unter der Ägide der Society of Biblical Literature war mit ähnlicher Ausstattung 1981 bereits eine im akademischen Lehrbetrieb viel benutzte Ausgabe der *Doctrina Addai* erschienen.²

H. gliedert seine Arbeit in drei größere Abschnitte. Auf eine ausführliche Einleitung (S. XI-XXXVII) folgt der syrische Text der Akten mit gegenübergestellter englischer Übersetzung (S. 1-81). Im Anhang (S. 83-87) findet sich ein kurzes Exzerpt aus dem *Liber Turris* (arabisch nach der Ausgabe von H. Gismondi [Rom 1899] mit englischer Übersetzung), das den Inhalt der Akten kurz zusammen-

1 *Les Actes de Mār Māri*. Éditée par Christelle et Florence Jullien, Louvain 2003 (CSCO 602); *Les Actes de Mār Māri*. Traduit par Christelle et Florence Jullien, Louvain 2003 (CSCO 603); Ch. et F. Jullien, *Aux origines de l'église de Perse: Les Actes de Mār Māri*. Louvain 2003 (CSCO 604). Vgl. die Rezension in *OrChr* 89 (2005) 234f.

2 G. Howard, *The Teaching of Addai*, Chico/CA. 1981 (Texts and Translations 16).

faßt. Eine auf das Wesentliche beschränkte Bibliographie (S. 93-96) sowie die üblichen Indizes (S. 97-110) beschließen den broschierten Band.

Der von H. gebotene Text orientiert sich an der Ausgabe von Abbeeloos.³ Der syrische Estrangelatext ist optisch ansprechend und sehr gut lesbar. Auf diakritische Zeichen wird weitgehend verzichtet. Abweichende Varianten anderer Ausgaben, die meist von untergeordneter Bedeutung sind, werden in einem Anhang zusammengestellt (S. 89-92). Der Anhang verweist mit Seite und Zeile auf den syrischen Text; deshalb verwundert, daß in der Ausgabe auf eine entsprechende Zeilennummerierung verzichtet wird. Die gut lesbare Übersetzung lehnt sich eng an den syrischen Text an und ist damit besonders für Anfänger eine große Hilfe. Zahlreiche Anmerkungen erläutern philologische Probleme und stellen knappe Informationen zu diversen Realien bereit.

Die üblichen Einleitungsfragen werden im ersten Teil des Buches behandelt. Hier wird die handschriftliche Überlieferung kurz zusammengestellt (S. XII-XIV), die Abfassungszeit (wohl 6. Jahrhundert: S. XVII) und die Verfasserfrage (Mönch des Klosters Qunni, 90 km nördlich von Bagdad) angesprochen. Anschließend wird nach den Quellen der Akten gefragt. Wohl noch genauer zu verifizieren bleibt die Ansicht H., daß in den Akten – in Anlehnung an ältere Vermutungen von Franz Cumont – direkte Reminiszenzen an babylonische Traditionen (etwa sichtbar in der Teilnahme des Mārī an der Bürgerversammlung in Seleukeia: S. XXII-XXIV) erhalten geblieben sind. Keinen Zweifel läßt der Verfasser an der Historizität der Person des Mārī (2. Jh.) und der ihm in den Akten zugeschriebenen Missionsaktivitäten (S. XXXVI).

Mit seinen knapp 150 Seiten ist der schmale Band ein zuverlässiger Begleiter für all jene, die einen schnellen Zugang zum syrischen Text der Akten des Mārī wünschen und eine textnahe Übersetzung suchen. So wird das Buch besonders im akademischen Lehrbetrieb seine Heimat finden, zumal der Schnäppchenpreis von \$ 19,95 eine weite Verbreitung begünstigt.

Josef Rist

G. J. Reinink, *Syriac Christianity under Late Sasanian and Early Islamic Rule*, Aldershot/Hampshire (Ashgate Publishing Limited) 2005 (= *Variorum Collected Series*), XII + 288 + 11 + 9 Seiten, gebunden, ISBN: 0-86078-975-6, 60,00 £

Zu den Forschungsschwerpunkten des an der niederländischen Universität Groningen lehrenden Gerit Jan Reinink (R.) zählt ein Themenbereich, der seit den Ereignissen des 11. September 2001 und ihren Rückwirkungen auf das islamisch-christliche Verhältnis erstaunliche Aktualität gewonnen hat: die Reaktion der syrischen Christen auf die großen politischen Veränderungen im Nahen Osten des 7. und 8. nachchristlichen Jahrhunderts, d. h. den Untergang des Sasanidenreiches und die Expansion des Islam.

Siebzehn einschlägige Aufsätze des Verfassers aus den Jahren 1985 bis 2003 sind jetzt bequem in einem Band der Reihe *Variorum Collected Studies* zugänglich. Die Anordnung der Beiträge folgt der Chronologie der behandelten Themen. Im folgenden werden der Titel und wichtige Ergebnisse der einzelnen Beiträge kurz zusammengestellt.

Die ersten drei Studien (I-III) beschäftigen sich mit dem religiös-geistigen Klima im nördlichen Zweistromland unmittelbar vor der arabischen Expansion:

– ›*Edessa grew dim and Nisibis shone forth*‹: *the School of Nisibis at the transition of the sixth-seventh century* (I): Die theologischen Konflikte in der Schule von Nisibis unter dem Schulleiter

3 J.-B. Abbeeloos, *Acta Sancti Maris Assyriae, Babyloniae ac Persidis seculo I apostoli, aramaice et latine*, in: *AnBoll* 4 (1885) 42-138.

Ḥnānā von Adiabene sind auch eine Folge des erstarkenden miaphysitischen Einflusses am sasanidischen Hof.

– *Babai the Great's Life of George and the propagation of doctrine in the late Sasanian empire* (II): Bābāi der Große verwendet die Vita des Mönches Georg (entstanden zwischen 621 und 628) als Mittel zur Verbreitung seiner dyophysitischen Christologie.

– *Die Entstehung der syrischen Alexanderlegende als politisch-religiöse Propagandaschrift für Herakleios' Kirchenpolitik* (III): Die syrische Alexanderlegende dokumentiert nicht zuletzt die gespannten Beziehungen zwischen Byzanz und den syrischen Christen am Beginn des 7. Jahrhunderts.

Die Studien IV bis XII thematisieren die frühe christliche Reaktion auf die beginnende islamische Eroberung des Nahen Ostens. Eine zentrale Rolle kommt dabei der Apokalypstik zu.

– *Pseudo-Ephraems »Rede über das Ende« und die syrische eschatologische Literatur des siebten Jahrhunderts* (IV): Der zwischen 642 und 680/3 entstandene Mēmrā des Ps.-Ephrām ist das früheste Beispiel einer christlichen Geschichtstheologie angesichts der islamischen Eroberung.

– *Pseudo-Methodius and the Pseudo-Ephremian, »Sermo de Fine Mundi«* (V): Die lateinisch überlieferte Homilie geht auf eine griechische Vorlage zurück. Ihr Verfasser gehört jenem Milieu an, in dem auch die syrische Apokalypse des Ps.-Methodius ins Griechische übertragen wurde.

– *Alexander the Great in seventh-century Syriac »apologetic« texts* (VI): Eine Übersicht über die syrische apokalyptische Alexanderliteratur des 7. Jahrhunderts und ihre zeitgeschichtliche Einordnung.

– *Paideia: God's design in world history according to the East Syrian monk John bar Penkaye* (VII): Auch die 687 geschriebene Weltgeschichte des Johannes bar Penkayē schließt sich der apokalyptischen Deutung der Zeitgeschichte an.

– *Pseudo-Methodius und die Legende vom römischen Endkaiser* (VIII): Sowohl die Weltchronik des Johannes bar Penkayē als auch die Apokalypse des Ps.-Methodius propagieren vor dem Hintergrund der Ereignisse am Ende des 7. Jahrhunderts die Idee der Herrschaft eines Endkaisers.

– *Ps.-Methodius: a concept of history in response to the rise of Islam* (IX): Die Geschichtstheorie des Ps.-Methodius ist eine direkte Reaktion auf den Aufstieg des Islam.

– *Der edessenische »Pseudo-Methodius«* (X): Die edessenische Apokalypse (auch edessenischer Ps.-Methodius) ist als Bearbeitung der Apokalypse des Ps.-Methodius kurz nach dieser entstanden. Beide werden nach 691/2 im nördlichen Zweistromland niedergeschrieben.

– *The Romance of Julian the Apostate as a source for seventh century Syriac Apocalypses* (XI): Der syrische Juliansroman und auch die Judas-Cyriacus-Legende sind wichtige Quellen sowohl für Ps.-Methodius als auch für die edessenische Apokalypse

– *Early Christian reactions to the building of the Dome of the Rock in Jerusalem* (XII): Drei syrische apokalyptische Texte – Ps.-Methodius, die edessenische Apokalypse und das Evangelium der zwölf Apostel – lassen sich aufgrund inhaltlicher Gemeinsamkeiten als christliche Reaktion auf den 691 erfolgten Bau des Felsendomes in Jerusalem durch ʿAbd al-Malik deuten.

Die abschließenden fünf Studien (XIII-XVII) stellen weitere frühe apokalyptische Schriften aus dem syrischen Sprachraum vor.

– *The beginnings of Syriac apologetic literature in response to Islam* (XIII): Die frühe syrische anti-islamische Apologetik geht nicht auf konkrete Begegnungen und Disputationen mit Muslimen zurück. Sie ist vielmehr fiktiv und wendet sich primär gegen den Abfall der Glaubensgenossen.

– *Die Muslime in einer Sammlung von Dämonengeschichten des Klosters von Qennešrīn* (XIV): Antiislamische Tendenzen sind auch in einer nach dem Ende des 7. Jahrhunderts entstandenen Geschichtensammlung nachweisbar.

– *The lamb on the tree: Syriac exegesis and anti-Islamic apologetics* (XV): In einer bislang unedierten Disputation zwischen einem Mönch und einem Muslim im irakischen Kloster Bēt Ḥālē (um 700

entstanden) wird mittels der typologischen Exegese von Gen 22 auf ältere syrische Traditionen zurückgegriffen.

– *An early Syriac reference to Qur'ān 112?* (XVI): In der Gannat Bussame, einem ostsyrischen Kommentar zum Lektionar, findet sich eine der ersten christlichen Erwähnungen der Sure 112.

– *Communal identity and the systematisation of knowledge in the Syriac »Cause of all Causes«* (XVII): Das »Buch von der Ursache aller Ursachen«, eine anonym überlieferte Schrift eines edessenischen Bischofs aus dem 10./11. Jahrhundert, bietet ältere Wissenstraditionen in neuen literarischen Formen.

Am Ende des Buches werden auf elf Seiten »Addenda and Corrigenda« zusammengetragen. Die üblichen Indizes beschließen einen interessanten Sammelband, der ein wichtiges Arbeitsinstrument für die syrische Literaturgeschichte des 7.-9. Jahrhunderts bildet und ausführlich in die Anfänge der arabisch-christlichen Begegnung einführt. Angesichts des vergleichsweise hohen Preises wird der Band wohl vor allem in Fachbibliotheken anzutreffen sein.

Josef Rist

Joel Thomas Walker, *The Legend of Mar Qardagh. Narrative and Christian Heroism in Late Antique Iraq*, Berkeley, Los Angeles, London (University of California Press) 2006 (= *The Transformation of the Classical Heritage* 40), XVIII + 345 Seiten, gebunden. ISBN: 0-520-24578-4, 49,95 \$

In seiner an der Universität Princeton eingereichten Dissertation (Betreuer: Peter Brown) beschäftigt sich der gegenwärtig an der University of Washington in Seattle lehrende Althistoriker Joel Thomas Walker (W.) mit einer der weniger bekannten syro-persischen Märtyrerakten. Es ist die Anfang des 7. Jahrhunderts in der Nähe von Arbela in der Adiabene verfaßte »Geschichte des Mar Qardag(h)« (ܡܪܩܪܕܐܗ ܕܡܪܩܪܕܐܗ: BHO 555f.). Die Erzählung berichtet über das Martyrium des in der Grenzregion zum Römischen Reich agierenden persischen Heerführers Qardagh, der unter der Regierung des Großkönigs Šāpūr II. († 379) nach seinem Übertritt zum Christentum gesteinigt wird.

Bislang fand das Martyrium wenig Beachtung; so kann W. die Forschungsgeschichte bequem auf eineinhalb Druckseiten ausführlich darstellen (S. 115-117). Dieser Befund erstaunt um so mehr, da die Erzählung seit dem Ende des 19. Jahrhunderts in drei Textausgaben – zwei davon mit lateinischer bzw. deutscher Übersetzung – gut zugänglich ist.¹ Mit seiner in der renommierten Reihe »The Transformation of the Classical Heritage« erschienenen Dissertation legt W. die erste Monographie zum Thema vor und übersetzt die Legende zugleich erstmals vollständig ins Englische.

Die stets gut lesbare Studie ist in zwei größere Teile gegliedert. Der erste Teil (S. 15-72) umfaßt im wesentlichen die Übersetzung des Martyriums (S. 19-69) auf der Grundlage der Ausgabe von Abbeloos. Der in 69 kürzere Paragraphen gegliederte Text wird durch zahlreiche Anmerkungen (Bibelzitate, Realien etc.) erschlossen. Die Übersetzung ist im allgemeinen zuverlässig und sprachlich gelungen. Der deutschsprachige Leser wird aber weiterhin mit großem Gewinn auf die frühe Übertragung von Hermann Feige – eine bei Georg Hoffmann in Kiel angefertigte Dissertation – zurückgreifen. Eingel-

1 J.-B. Abbeloos, *Acta Mar Qardaghi, Assyriae Praefecti, qui sub Sapore II Martyr occubuit*, in: *AnnBoll* 9 (1890) 5-105 (Syrischer Text; lateinische Übersetzung); H. Feige, *Die Geschichte des Mär Abhdīšōc und seines Jüngers Mär Qardagh*. 2 Bände, Kiel 1890 (Syrischer Text, deutsche Übersetzung). Vgl. zu beiden Ausgaben die Rezension von Th. Nöldeke: *ZDMG* 45 (1891) 529-535. Hinzu tritt der auf der Basis der Abbeloos'schen Ausgabe erstellte syrische Text bei P. Bedjan, *Acta Martyrum et Sanctorum*. Band 2, Paris-Leipzig 1890-1896 (Nachdruck Hildesheim 1968), 442-506.

schoben in die eher simple Rahmenhandlung der Legende ist ein an griechischen Vorbildern orientierter anspruchsvoller philosophischer Dialog über die Schöpfung (§ 16-22).

Der zweite Teil (S. 85-285) besteht aus fünf Kapiteln plus Epilog und erarbeitet, ausgehend vom Text der Legende, Elemente einer Sozial- und Kulturgeschichte des Christentums im ausgehenden Sasanidenreich (S. 120). Zunächst wendet sich W. dem historischen Hintergrund der Legende zu, d. h. der Lage der persischen Kirche am Beginn des 7. Jahrhunderts (Kapitel 1: S. 87-120). Hier werden auch die üblichen Einleitungsfragen behandelt. Unbestritten ist das Martyrium des Qardagh legendarisch; seine Entstehung fällt in die Regierungszeit des Großkönigs Chosroes II. Parvêz (S. 590-628). Dies schließt aber nicht aus – wie zuletzt Gernot Wiessner postulierte – daß hinter dem Heros der Legende eine historische Person steht (dazu W. eher unentschieden: S. 117 Anm. 128). In Kapitel 2 (S. 121-163) verdeutlicht W. die zahlreichen Parallelen zwischen der Darstellung des Qardagh als eines höfischen Gepflogenheiten unterworfenen, mächtigen Kriegsherrn, der als christlicher Widerpart zum Großkönig auftritt, und diversen Vorbildern in der persischen Literatur und Kunst. Die Adaption der Motive ist nicht zuletzt Beleg für eine alle Ethnie-, Sprach- und Religionsgrenzen überschreitende »oral secular culture« (S. 162f.). Das dritte Kapitel (S. 164-205) nimmt den philosophischen Dialog als Ausgangspunkt und untersucht Beziehungen der Ostsyrer zur aristotelischen Philosophie. Auch hier läßt sich eine Byzanz und Persien gemeinsame »philosophical *koine*« (S. 203) nachweisen. Während der Form nach die spätantiken Religionsgespräche als Vorbilder für den Dialog dienen, sind inhaltliche Anleihen beim christlichen Philosophen Johannes Philoponus nachweisbar.

Ein besonders origineller Teil des Buches ist das Kapitel 4 (S. 206-245). Unter der Überschrift »Conversion and the Family in the Acts of the Persian Martyrs« untersucht W. die sich wandelnde Sicht der familiären Beziehungen in den Märtyrerakten. In der Qardagh-Legende verwirft der christliche Heros seine paganen Angehörigen und gewinnt im Gegenzug in den Christen eine neue Familie. In diesem Punkt unterscheiden sich die späteren von den früheren Märtyrerakten, betonen letztere doch die engen familiären Beziehungen innerhalb der christlichen Familie, insbesondere zwischen Mutter und Sohn (S. 244f.). Wiederum findet sich auch hier umfangreiches persisches Sozialkolorit (zoroastrische Wertvorstellungen, Erbrecht etc.). Das Abschlußkapitel (S. 246-279) beschäftigt sich mit der Geschichte der Verehrung des Qardagh im nordirakischen Melqi (bei Arbela), dem zentralen Kultort des Heiligen, und den bis in die Gegenwart dort feststellbaren Spuren seiner Verehrung (Epilog: S. 281-285). In Melqi befand sich bereits früh ein İstar-Tempel (S. 249-254), lange bevor es zur Errichtung von kirchlichen Bauten, insbesondere eines Klosters, kam (im 13./14. Jahrhundert untergegangen: S. 275). Der jährlich im Spätsommer stattfindende sechstägige Markt – der Legende nach direkt mit Qardagh verbunden – besitzt wohl vorchristliche Ursprünge und begünstigte seinerseits die Entwicklung des Qardagh-Kultes (4 Phasen: S. 277f.). Ein kurzer Anhang (S. 287-290) thematisiert die ausgiebige Verwendung der Legende in der Chronik von Arbela. W. vermutet: »Mingana himself composed these sections« (S. 290).

Neben den üblichen Indizes vervollständigen eine Einführung (S. 1-13, hier detaillierte Inhaltsangabe: 10-13) und eine ausführliche, sorgfältig ausgewählte Bibliographie (S. 291-332) den Band. Zwischen den beiden größeren Teilen findet sich eine kleine Sektion mit aussagekräftigen Abbildungen (S. 73-83).

Mit großem Fleiß, Liebe zum Detail und bemerkenswerter Literaturkenntnis ordnet W. einen bislang wenig beachteten Text in die geistige Situation seiner Entstehungszeit ein. Die solide, zugleich kurzweilige Studie bündelt verstreutes Wissen, gibt manch nützliche Anregung zum Weiterdenken und eröffnet interessante Einblicke in die Kultur- und Religionsgeschichte des ausgehenden Sasanidenreiches. Hervorzuheben sind die guten Deutschkenntnisse des Nordamerikaners, die ihm einen breiten Zugang zur älteren Forschung ermöglichen. Dem Buch sind viele Leser zu wünschen.

Josef Rist

Wolfgang Boochs (Hrsg.), *Geschichte und Geist der Koptischen Kirche*, Langwaden (Bernardus-Verlag) 2004, 228 Seiten, ISBN: 3-934551-83-1, 20,00 €

Wolfgang Boochs hatte im Verlag des Zisterzienserpriorats von Langwaden bereits zwei Bücher zur koptischen Kirche veröffentlicht,¹ ehe er Beiträge verschiedener Fachgelehrter in dem hier anzuzeigenden Sammelband zusammenstellte. Überblicksartikel wechseln mit eher spezielleren Untersuchungen ab. Die Absicht, verschiedene Aspekte koptischer Geschichte und Gegenwart einer breiteren Öffentlichkeit vorzustellen, erinnert an das zehn Jahre zuvor von Albert Gerhards und Heinzgerd Brakmann herausgegebene Taschenbuch.² Trotz thematischer Überschneidungen und ähnlichem Format wird man sagen können, daß sich die beiden Bände gut ergänzen.

Elemente der koptischen Volksfrömmigkeit beschreibt *Otto F. A Meinardus* († 2005) mit seiner profunden Kenntnis der ägyptischen Alltagsreligiosität (S. 8-27). Einen gehaltvollen historischen Überblick über Liturgie und Heiligenverehrung bietet *Gregor Wurst* (S. 29-47). *Achim Budde* gelingt es in seinem Beitrag über das Hochgebet des heiligen Basilios, das komplizierte liturgiegeschichtliche Dossier, das er in seiner Dissertation eingehend untersucht hat,³ allgemeinverständlich darzustellen (S. 49-72). Es wird deutlich, wie sich in diesem Liturgieformular die altkirchliche Eucharistielehre im allgemeinen sowie typisch ägyptische Züge finden lassen (etwa Gebete zum Nilhochwasser, Gedächtnis ägyptischer Heiliger). Zudem kommt es Budde darauf an, daß die hier vorgestellte Struktur des Eucharistiegebetes (mit ihrem anamnetischen und ihrem epikletischen Teil) ökumenische Relevanz besitzt. Für Reisen nach Ägypten äußert Budde den beherzigenswerten Wunsch, daß auf dem Programm auch der Besuch einer koptischen Liturgiefeier, dieses »Monumentes lebendiger Überlieferung«, stehen möge, »auch wenn dadurch für die eine oder andere Pyramide keine Zeit mehr bleibt« (S. 63). *Siegfried G. Richter* verfolgt die Entwicklung des ägyptischen Mönchtums bis ins 8./9. Jahrhundert, gibt aber auch einen knappen Ausblick auf die späteren Epochen. Besondere Aufmerksamkeit wird den Lebensformen der Mönche geschenkt (Besitzverhältnisse, Essen und Trinken, berufliche Tätigkeiten; S. 131-149). Die Sonderstellung, die Ägypten in den Augen seiner Landeskinder in altkirchlicher Zeit einnahm, demonstriert *Gesa Schenke* am koptischen Papyrus P. Köln VIII 354. Der in fayyumischem Dialekt abgefaßte Text stammt aus dem 4./5. Jahrhundert und preist die heilsgeschichtliche Rolle des Landes am Nil sowie die Vielzahl seiner Märtyrer. Schenke läßt der Einleitung eine deutsche Übersetzung folgen (S. 151-155). *Heinz-Josef Fabry* stellt die Traditionen zusammen, die sich zum Aufenthalt der heiligen Familie in Ägypten finden: in koptischen Lokalüberlieferungen, in neutestamentlichen Apokryphen und in altkirchlichen Predigten. Dabei werden die Erzählungen vor dem Hintergrund der »Niederlagen« gedeutet, von denen sich die koptische Kirche in den Streitigkeiten um das Konzil von Chalcedon (451) betroffen sah. Die Erinnerung an den Besuch der heiligen Familie sollte die Identität der Kirche Ägyptens festigen (S. 157-175). *Wolfram Reiss* zeichnet den Weg der Erneuerungsbewegung in der koptischen Kirche des 20. Jahrhunderts nach, die von den Sonntagsschulen über das Mönchtum auf den Episkopat und die Laien einwirkte. Deutlich wird dabei die Rolle des Syrer-Klosters im Wadi Natrun als »Kaderschmiede« dieser Bewegung (S. 177-191). Von *Stephen Emmel* wurde ein Festvortrag aus dem Jahr 2000 aufgenommen, der anlässlich des 2000-jährigen Jubiläums der Ankunft der heiligen Familie in Ägypten gehalten worden war. Unter dem Generalthema »Die Kopten zwischen Vergangenheit und Zukunft« spannt Emmel einen weiten Bogen

- 1 Wolfgang Boochs, *Ägypten und die Bibel*, Langwaden 1999; ders., *Die Flucht nach Ägypten*. Aus Ägypten rief ich meinen Sohn (Hosea 11,1), Langwaden 2000.
- 2 Albert Gerhards/Heinzgerd Brakmann (Hrsg.), *Die koptische Kirche*. Einführung in das ägyptische Christentum, Stuttgart 1994.
- 3 Vgl. Achim Budde, *Die ägyptische Basilios-Anaphora*. Text – Kommentar – Geschichte (Jerusalem theologisches Forum; 7), Münster 2004.

von der Zeit der Kirchenväter bis in die Gegenwart (S. 193-203). Geschildert werden unter anderem die Anfänge der koptologischen Forschung und künftige Aufgaben der Wissenschaft. Es gebe »noch sehr viel zu entdecken und zu lernen«. Dabei scheut sich Emmel nicht, die Kurzsichtigkeit gegenwärtiger Hochschulpolitik beim Namen zu nennen. Seine Feststellung dürfte seit dem Jahr 2000 nichts an Aktualität verloren haben: »Für Koptologen sind dies aufregende, aber auch schwierige Zeiten, da unter schlechten ökonomischen Umständen Politiker dazu neigen, besonders in den Geisteswissenschaftlichen Universitätsstellen, darunter Professuren, zu streichen: um Geld zu sparen. Kleingeld sparen – wissenschaftliche Traditionen verlieren.« (S. 202) Weitere Überblicke zur koptischen Kunst von *Karl-Heinz Brune* (S. 75-113) und zur koptischen Sprache und Literatur von *Wolfgang Boochs* (S. 115-128) runden den Band ab. Ihm ist eine Chronologie der koptischen Kirchengeschichte von *Lucia Langener* beigegeben (S. 205-228), die teilweise den traditionellen Auffassungen über die Anfänge des ägyptischen Christentums folgt.

Das Vorwort des koptischen Bischofs für Deutschland, Anba Damian, attestiert dem Band, er rege dazu an, »die Mutterkirche in ihrem Heimatland Ägypten zu besuchen oder eine koptische Gemeinde in der Nähe kennen zu lernen«. Gerne wird man sich dem Bischof anschließen, wenn er dem Herausgeber dafür mit einem herzlichen »Vergelt's Gott« (S. 7) dankt.

Karl Pinggéra

Nikolay Serikoff, *Arabic Medical Manuscripts of the Wellcome Library. A Descriptive Catalogue of the Ḥaddād Collection (WMS Arabic 401-487)*, Leiden-Boston (Brill) 2005 (= Sir Henry Wellcome Asian Series, vol. 6), IX, 533 Seiten und 11 Seiten Abb., 1 CD, ISBN: 90-04-14798-5, 175,00 €

Der Katalog ist der erste Teil einer Beschreibung sämtlicher medizinischer Handschriften der Wellcome Library, nämlich derjenigen der früheren Sammlung des christlich-libanesischen Arztes Dr. Sāmī Ibrāhīm Ḥaddād (1890-1957). Die darin beschriebenen Handschriften sind für den Christlichen Orient nicht zuletzt dadurch von Bedeutung, daß sie einige Texte christlich-arabischer Verfasser enthalten und einige von ihnen von christlichen Schreibern stammen (Nr. 411, 420, 422, 423, 426, 456, 458, 459, 463). Die Handschriften wurden bereits von Farīd Ḥaddād und Hans Hinrich Biesterfeldt arabisch beschrieben, bevor die Sammlung an das Wellcome Institute in London verkauft wurde. Da dieser 1984 in Aleppo erschienene Katalog nicht leicht zugänglich ist, wird man den neuen durchaus begrüßen, zumal nur aus ihm die neuen Signaturen ersichtlich sind.

Der Verfasser legt in der Einleitung die Grundsätze für die Katalogisierung dar. Er verspricht einen »new type of manuscript catalogue«, wie er für den Katalog der christlich-arabischen Handschriften des Instituts für Orientalische Studien in St. Petersburg von V. Polosin u. a. entwickelt worden sei. Nach der Bibliographie soll letzterer 2004 in Leuven erschienen sein, ich habe ihn jedoch bisher noch nicht zu Gesicht bekommen und er ist m. W. bisher nicht erschienen. Der Verweis auf ihn führt also nicht weiter. Einen grundlegenden Unterschied zu bisherigen ausführlichen Katalogen kann ich bei dem der Wellcome Library nicht feststellen. Neu erscheint mir nur die Methode der Qualifizierung der arabischen Schrift. Der Verfasser verwendet nicht mehr die bisher üblichen allgemeinen Ausdrücke wie »schön«, »klar« u. ä., die in der Tat von sehr begrenztem Nutzen sind, sondern errechnet einen »density coefficient«, der sich ergibt aus der durchschnittlichen Anzahl der verbundenen Buchstaben pro Zeile, multipliziert mit der Anzahl der Zeilen pro Seite (so S. 544; in der Einleitung S. 6 steht »number of letters to the page«), ferner das Verhältnis von *alif* zu *bā'* (z. B. 1:1; nach S. 544: »Use a ruler to measure the height of a few lone *alifs* and the breadth of a few *bā's* and calculate the ratio *alif*

to *bāʿ*») sowie die Winkelstellung von *alif* und *kāf* mit Gradangabe (s. S. 6). Ob sich dadurch Handschriften tatsächlich besser vergleichen und Fragmente leichter zuordnen lassen, muß sich wohl erst noch zeigen. Im übrigen enthalten die Beschreibungen alles Erforderliche: Physical description, description of hands, history of manuscript, codicological miscellanea, orthographical characteristics, Arabic title and author. Hervorzugeben ist, daß neben einer kurzen englischen Zusammenfassung die Schreibervermerke und Randbemerkungen sowie der Inhalt sehr detailliert und teilweise seitenlang in arabischer Schrift angegeben wird, wobei jedes Kapitel und jeder Unterabschnitt mit fol.- und Zeilenangabe aufgelistet ist. Auch Literaturangaben fehlen nicht.

Die Verwendung eines Computerprogramms führt teilweise zu unnötiger Schematisierung. Für Titel und Autor ist ein Eintrag in Umschrift und darunter in arabischer Schrift vorgesehen, so daß wir bei unbekanntem Autoren neben »Anonymus« auch die arab. Übersetzung مجهول finden und neben »No title« ein غير مشخص, was überflüssig, allerdings auch unschädlich ist. Lästiger ist, daß für die einzelnen Abschnitte der Beschreibung anscheinend nur ein begrenzter Raum von mehreren Zeilen zur Verfügung steht. Wenn er - was oft vorkommt - für das Incipit nicht ausreicht, muß man die Fortsetzung in den später folgenden »Notes« suchen.

Der Band wird durch folgende Register sehr gut erschlossen: 1. Vergleich der heutigen Signaturen mit denen bei Ḥaddād/Biesterfeld, 2. Liste der Hss. bei Ḥaddād/Biesterfeld, die sich nicht in der Wellcome Library befinden, 3. Liste der datierten (eine aus dem 13. Jh., 5 aus dem 14. Jh., je 4 aus dem 15. bis 18. Jh., der Rest jünger) und undatierten Hss., 4. und 5. Verzeichnis der Werktitel (in Umschrift und in arabischer Schrift), 6. Verzeichnis der Verfasser, 7. Sachregister, 8. Liste der Basmalas, 9. Verzeichnis der Incipit, 10. Personennamen, 11. Verzeichnis der Größenangaben der Hss., 12. Verzeichnis der oben genannten Formeln für die Kennzeichnung der Schrift zum Auffinden von ähnlichen oder identischen Hss., 13. Verzeichnis der Abbildungen aus Hss. in der Wellcome Library. Den Schluß bilden die Abbildungen aus jeder Handschrift im Miniaturformat, die mit Hilfe der beigegebenen CD größer und farbig betrachtet werden können.

Insgesamt ist der mit viel Sorgfalt und Arbeitsaufwand erstellte Katalog ein ausgezeichnetes Arbeitsinstrument, in dem man alles Wesentliche über die Handschriften erfahren kann.

Hubert Kaufhold

John C. Lamoreaux (Hrsg. und Übers.), Theodore Abū Qurrah, Provo, Utah (Brigham Young University Press) 2005 (= Library of the Christian East, 1), XXXVIII + 278 Seiten, ISBN: 0-934893-00-4, 29,95 \$

In einem kleinen Vorwort (S. VII-VIII) beklagen die Reihenherausgeber das geringe Bewußtsein für die alten außereuropäischen, meist orientalischen Kirchen und ihr reiches literarisches Erbe. Die neu begründete Serie »Library of the Christian East« möchte durch kommentierte Übersetzungen ins Englische eine repräsentative Auswahl dieser Texte einem breiteren Publikum nahe bringen.

Die Einführung (S. XI-XXXV) behandelt Leben (S. XI-XVIII) und Werk (S. XVIII-XXV) des melkitischen Theologen Theodor Abū Qurra und stellt die für diesen Band getroffene Textauswahl vor (S. XXV-XXXV). Abū Qurra, dessen Wirken in die ersten Jahrzehnte des 9. Jahrhunderts fällt, war einer der ersten Christen, der in Arabisch schrieb und eine substantielle Verteidigung des Christentums gegen den Islam verfaßte. In seinem Werk macht der Übersetzer zwei zentrale Problemkreise aus: die wahre Religion und die wahre Kirche. Abū Qurra war ein äußerst fruchtbarer Autor, der zahlreiche Traktate in Arabisch und Griechisch hinterließ (ein syrisches Werk gilt als verloren), die teilweise schon publiziert sind, teilweise aber auch noch der Edition harren.

Der Herausgeber und Übersetzer, der an einer umfassenden Studie zur Textüberlieferung der Werke Abū Qurras arbeitet, in die auch die bisher nicht-edierten Arbeiten Aufnahme finden sollen (S. XXVI), hat sich für den vorliegenden Band auf die schon publizierten Arbeiten beschränkt. Die Auswahl umfaßt nahezu alle edierten arabischen Werke Abū Qurras. Verzichtet wurde auf eine Abū Qurra zugeschriebene »Summa theologiae arabica«, da sie nach neueren Erkenntnissen nicht von ihm stammt. Ferner blieb die bekannte Schrift zur Verteidigung der Ikonen unberücksichtigt, die in diversen Editionen vorliegt und unlängst (1997) auch von Sidney Griffith in »exemplarischer Weise« ins Englische übertragen wurde. Schließlich fand auch der »Brief an David den Monophysiten« keine Aufnahme, weil er zum einen ein sehr spezifisches theologisches Problem behandelt, zum anderen die vorliegende Edition viele Fragen aufwirft, die angesichts der mangelnden Verfügbarkeit von Handschriften mit dieser Arbeit nicht geklärt werden konnten (S. XXVI-XXVII).

Von den griechischen Texten wurden einige kleinere Abhandlungen nicht berücksichtigt, meistens weil die Verfasserschaft Abū Qurras zweifelhaft ist (S. XXVII). Darüber hinaus fand ein längerer Traktat über philosophische Namen keine Aufnahme, weil dessen überlieferte Fassung so viele ungeklärte Fragen aufwirft, daß eine Übersetzung dem Herausgeber als wenig sinnvoll erschien (S. XXVII-XXVIII).

Überhaupt gestaltete sich das gesamte Vorhaben als äußerst schwieriges Unterfangen. Die vorliegenden Editionen genügen häufig nicht modernen wissenschaftlichen Ansprüchen und beruhen meist auf einem engen, oft zufälligen Ausschnitt aus der handschriftlichen Überlieferung. So liegen die griechischen Texte im Wesentlichen in Editionen vor, die zwischen 1606 und 1712 veranstaltet wurden und später Eingang in Mignes Patrologia Graeca fanden. Die neuerliche Edition und Übersetzung jener Werke, die gegen den Islam gerichtet sind (Reinhold Glei, Adel Theodor Khoury [Hrsg. u. Übers.], Johannes Damaskenos und Theodor Abū Qurra: Schriften zum Islam, Würzburg 1995, 148-151, 157-159, 172-175, 181-185, 190-193) stellt zwar eine editorische Verbesserung dar, leidet allerdings darunter, daß einige Schlüsselhandschriften z. T. sehr hohen Alters nicht herangezogen wurden (S. XXVIII). Der Hrsg. hat sich der enormen Mühe unterzogen, für viele Werke ad-hoc-Übersetzungen aus diversen Handschriften anzufertigen, um die Mängel in den vorhandenen Editionen auszugleichen (vgl. die diesbezüglichen Angaben auf S. XXVIII-XXX). Für die arabischen Werke mußte sich Lamoreaux vor allem auf die Edition von Quṣṭanṭīn al-Bāṣā stützen (Mayāmir Tāwudūrus Abī Qurrah usqif Ḥarrān, Beirut 1904), die nur auf einer einzigen Vorlage beruht, einer aus dem Jahre 1735 stammenden Handschrift im Erlöserkloster (Dair al-Muḥalliṣ) in Ġūn/Libanon. Schon deren Kopist hatte beklagt, daß einige Worte unleserlich gewesen seien, und auch al-Bāṣās Edition ist »nicht ohne Fehler« (S. XXXI). Auch wenn der Übersetzer bemüht war, durch die Heranziehung zahlreicher Handschriften (vgl. S. XXXII) die Mängel der Edition auszugleichen, blieb dies letztlich auf etwa die Hälfte der von al-Bāṣā edierten Texte beschränkt, weil Lamoreaux weder die Vorlage für al-Bāṣās Edition – die oben genannte Hs. im Dair al-Muḥalliṣ (Nr. 392) – noch die aus dem 12. Jahrhundert stammende Hs. Sinai ar. 581 zugänglich war.

In neuerer Zeit hat lediglich Ignatius Dick (Ignātiyūs Dīk) einige Arbeiten Abū Qurras ediert, die trotz der eingeschränkten Textbasis von jeweils nur einer zugrunde gelegten Hs. vom Übersetzer als »excellent« eingeschätzt werden und diesem gute Dienste geleistet haben (S. XXXIII-XVIV).

In vorliegendem Band sind die Texte nach ihrem wesentlichen theologischen Betreff in vier Gruppen angeordnet. Teil 1 (»Discerning the True Religion«) enthält arabische Werke, in denen Abū Qurra zu beweisen versucht, daß allein das Christentum die wahre Religion sei. Teil 2 (»Discerning the True Church«) vereint griechische und arabische Werke, in denen die Christologie von Chalkedon verteidigt wird. Teil 3 (»Topics in Controversial Theology«) umfaßt arabische Traktate zu verschiedenen theologischen Fragestellungen. Teil 4 (»The Byzantine Legacy«) enthält zwei griechische Werke, eine »Widerlegung der Sarazenen« sowie eine Sammlung »griechischer Fragmente«.

Die von großer Sachkenntnis und Einfühlungsvermögen in die Urtexte zeugenden Übersetzungen werden durch einen umfangreichen Fußnotenapparat ergänzt, der nicht nur das Verständnis der Texte befördert, sondern auch die tiefgründige Arbeit mit den Handschriften widerspiegelt. So kommt es nicht selten zu Verbesserungen der Editionen. Die Arbeit ist somit weit mehr als eine Heranführung weiterer Leserkreise an das Werk Theodor Abū Qurras, sondern ein wichtiger wissenschaftlicher Beitrag zur Forschung über diesen bedeutenden Autor, dem Lamoreaux ein würdiges Denkmal gesetzt hat.

Carsten-Michael Walbiner

Rifaat Y. Ebied, David Thomas (Hrsg.), *Muslim-Christian Polemic during the Crusades. The letter from the People of Cyprus and Ibn Abī Ṭālib al-Dimashqī's Response*, Leiden und Boston (Brill) 2005 (= *The History of Christian-Muslim Relations*, 2), [XIII] + 516 Seiten, ISBN: 978-9004135-89-5, 109,00 €

Die beiden in dieser grundsoliden Arbeit in arabischer Edition und englischer Übersetzung vorgelegten Texte werden von den Herausgebern nicht zu Unrecht als einer der gehaltvollsten Gedankenaustausche zwischen Christen und Muslimen bezeichnet, der aus dem Mittelalter auf uns gekommen ist ([S. VII]). In einer umfangreichen Einleitung erörtern die Herausgeber die Briefe und ihre Autoren (S. 1-35), die verwendeten Handschriften (S. 37-43) sowie die Sprache der Texte (S. 45-51).

Der Damaszener muslimische Gelehrte Šams ad-Dīn Abū ʿAbdallāh Muḥammad Ibn Abī Ṭālib al-Anṣārī aṣ-Šūfī ad-Dimašqī verfaßte im Herbst 1321 eine vehemente Entgegnung auf ein ihm im nämlichen Jahre von Christen in Zypern zugegangenes Schreiben, in dem diese zu beweisen versuchten, daß der Koran die christlichen Doktrinen stütze. Die beiden Herausgeber weisen überzeugend nach, daß dieser »Brief der Leute von Zypern« in Inhalt und Form ganz wesentlich durch einen »Brief an einen muslimischen Freund« inspiriert worden war, den der bekannte melkitische Autor Paul von Antiochia etwa ein Jahrhundert zuvor verfaßt hatte (S. 2ff.). Dieser offen islamkritische Text erfreute sich in christlichen Kreisen großer Popularität, war jedoch kaum angetan, bei Muslimen Dialogbereitschaft hervorzurufen. Irgendwann zu Beginn des 14. Jahrhunderts wurde der Brief Pauls von einem anonymen, mit hoher Wahrscheinlichkeit ebenfalls melkitischen Autor in Zypern einer Revision unterzogen, indem Passagen gestrichen oder geändert und umfangreiche Hinzufügungen aus Bibel und Koran vorgenommen wurden. Der anonyme Bearbeiter entfernte vor allem jene Passagen, die weitgehend spekulativer Natur waren und somit Ansatzpunkte für Kritik und Gegenargumente boten. Er war darum bemüht, seine Argumente vornehmlich auf die heiligen Schriften von Christentum und Islam zu stützen. Dazu entschärfte er die Sprache Pauls und wählte ein »weniger kämpferisches Herangehen« als sein Vorgänger, was von den Herausgebern als Versuch interpretiert wird, »die Akzeptanz der Muslime zu erringen«. »The final result is that the Letter he prepares to be sent from Cyprus bases the claims for Christianity on firm scriptural foundations, Biblical and Qur'anic, and employs scripture with respect in its original form.« (S. 9-12, Vollzitat: S. 12)

Über den oder die Verfasser des »Briefes« läßt sich nur spekulieren. Die Herausgeber gelangen über ihn nur zu einigen recht vagen Erkenntnissen: Er schrieb Arabisch ohne Mühen, war also wohl Muttersprachler. Seine Bibelkenntnis basierte auf einer arabischen Übersetzung, und auch die guten Kenntnisse des Korans stammten aus dem arabischen Original, was die These bezüglich der Muttersprache des Autors stützt. Daraus leiten die Herausgeber ab, daß es sich aller Wahrscheinlichkeit um einen arabischsprachigen orientalischen Christen gehandelt habe. Sie vermuten einen Immigranten

aus dem ostarabischen Raum, möglicherweise gar einen muslimischen Konvertiten, der vor der Bestrafung für seine Apostasie nach Zypern geflohen war (S. 18-19).

Das Ergebnis der substantiellen Überarbeitung durch den unbekanntem Autor wurde dann 1316 an Taqī ad-Dīn Aḥmad Ibn Taymiyya in Damaskus übermittelt, den seinerzeit angesehensten muslimischen Gelehrten in der ostarabischen Welt, der daraufhin eine entsprechende Entgegnung verfaßte. Fünf Jahre später schrieb dann ad-Dimašqī seine Replik.

Während die Wahl Ibn Taymiyyas als Adressat eines solchen Schreibens aufgrund von dessen Prominenz logisch erscheint, wirft die Wahl ad-Dimašqīs Fragen auf. Er war bei weitem nicht so bekannt wie Ibn Taymiyya und galt seinen Zeitgenossen als intelligenter Vielschreiber und beredter Diskutant mit einem breiten Interessenspektrum, dem es jedoch etwas an Gelehrsamkeit und Originalität mangelte, wie dies der bekannte Biograph aṣ-Ṣafadī (st. 1362) sah, der ad-Dimašqī persönlich gekannt hatte (S. 23f.).

Ad-Dimašqī behauptet in der Vorrede zu seiner »Antwort« auf den »Brief der Leute von Zypern«, daß ihm dieser von einem gewissen Kilyām (die Hrsg. denken an eine Verballhornung von Guillaume) überbracht worden sei, einem Händler und wazīr al-Marqab (Minister, Voigt des Wachturms bzw. der Veste al-Marqab). Die Hrsg. finden diese Person zu Recht »sonderbar«. Insbesondere die Bezeichnung wazīr al-Marqab bereitet ihnen deutliches Kopfzerbrechen, war die Kreuzfahrerfestung al-Marqab doch schon 1295 von den Muslimen erobert worden, also 35 Jahre vor der vermeintlichen Übergabe des Briefes an ad-Dimašqī. Zudem schildert ad-Dimašqī Kilyām als Beteiligten am Diskurs der Gelehrten in Zypern, während im Brief an Ibn Taymiyya nur ein anonymes Erzähler figuriert. Auch die Angabe der Absender weicht von der ursprünglichen, an Ibn Taymiyya übersandten Version ab. Während dort in der Ichform gesagt wird, daß der Brief von einem anonymen Autor verfaßt wurde, der nach Zypern gereist war, um die Positionen der dortigen »ausgezeichneten und gelehrten Personen« in Fragen des Glaubens in Erfahrung zu bringen, gibt ad-Dimašqī unter Auslassung dieser Passage an, den Brief über den obskuren Kilyām direkt von den »Bischöfen und Patriarchen ...« erhalten zu haben. Allerdings taucht auch in ad-Dimašqīs Antwort bisweilen eine obskure Person auf, die in der Ichform erzählt. Diese eigenartigen und inkonsequenten Änderungen lassen die Herausgeber vermuten, daß ad-Dimašqī die Figur des Kilyām schlichtweg erfunden hat, möglicherweise um seinem Traktat mehr »Unmittelbarkeit und damit Wirkung« zu geben (S. 26-27). Dem Rezensenten erscheint diese Schlußfolgerung ein wenig halbherzig und inkonsequent. Warum sollte ad-Dimašqī in seiner »Antwort« die Umstände, unter denen er das Schreiben erhalten hat, verfälschen, hätte dies doch seine Glaubwürdigkeit in den Augen der Absender gemindert. Aber hier stellt sich die Frage, wer die eigentlichen Adressaten seiner Erwiderung waren, die Christen oder vielmehr sein muslimisches Umfeld, dem er auf diese Weise seine Gelehrsamkeit vor Augen führen konnte? Als einziger Gelehrter neben Ibn Taymiyya von den »Bischöfen und Patriarchen, Priestern und Mönchen, den Vorzüglichen im Glauben an Christus und den Führern der Gemeinschaft Jesu« um eine Stellungnahme in wichtigen Glaubensdingen gebeten worden zu sein, hätte eine enorme Aufwertung für den mediokren, aber ehrgeizigen ad-Dimašqī bedeutet. Liegt es da nicht nahe, die vielen Ungereimtheiten damit zu erklären, daß ad-Dimašqī, dem der an Ibn Taymiyya gesandte »Brief« wohl bekannt war (S. 157), das an ihn gerichtete Schreiben schlichtweg erfunden hat und dieser vermeintlichen Zusendung durch die Einführung eines namentlich genannten Überbringers die nötige Glaubwürdigkeit zu verleihen versuchte?

Die Edition des »Briefes der Leute von Zypern« (S. 53-147) erfolgt nach drei Handschriften in Paris (Bibliothèque Nationale, 204, 214 und 215). Es handelt sich in allen drei Fällen um Sammelhandschriften, geschrieben 1336, 1538 bzw. 1590/91. Der Edition des »Briefes« ist parallel der Brief des Paul von Antiochia in der Edition von Paul Khoury (Paul d'Antioche, évêque melkite de Sidon [XIIe s.], Beirut 1964, S. 59-83) beigegeben, um die Abhängigkeit der beiden Texte voneinander zu veranschaulichen. Die Edition der »Antwort« ad-Dimašqīs (S. 149-516) basiert auf zwei Handschriften: Hs. Utrecht,

Universitätsbibliothek, Codex No. 40 (1370 AD) und Hs. Oxford, Bodleian Library, Marsh 40 [Uri Arab. Moh. 124 (2)] (1645 AD).

Die englische Übersetzung wird durch einen umfangreichen Kommentar ergänzt, der dem Textverständnis sehr hilfreich ist. Beschlossen wird diese schöne Arbeit, die eine Lücke in der Erschließung des Corpus christlich-muslimischer Polemik in arabischer Sprache schließt, durch eine Bibliographie (S. 499-503), ein Verzeichnis der Bibel- bzw. Koranzitate (S. 505-507 bzw. 508-510) und einen Index (S. 511-516).

Carsten-Michael Walbiner

Encyclopaedia Aethiopica. Wiesbaden (Harrassowitz). Volume 1: A-C. 2003, XXX, 846 Seiten, ISBN: 3-447-04746-1, 78,00 €. – Volume 2: D-Ha 2005, XXXIX, 1082 Seiten, ISBN: 3-447-05238-4, 78,00 €

Es ist die Zeit der elektronischen Enzyklopädien, Wörterbücher und Nachschlagewerke, die Zeit der »offenen« Enzyklopädien, die sich, wie der Markt von unsichtbarer Hand gelenkt, entwickeln, in kürzester Zeit neue Erkenntnisse registrieren, alte Irrtümer berichtigen – allerdings manchmal auch umgekehrt – und, vorausgesetzt man hat einen Zugang zum Internet oder, in abgeschwächter Form eine elektronische Konserve und eine entsprechende Lesemaschine, den Benutzer selbst auf feinaufgefächerte Detailfragen hin in Sekundenschnelle informieren, ihm diese Information direkt wiederverwendbar »zum Einkleben« in eigene – digital-virtuelle – Texte liefern. Ist dieser Benutzer dann ein Zeitgenosse, dem Flexibilität und Mobilität – ein wahres Gegenprinzip zur Bibliothek – entweder abverlangt wird, oder die er sich, aus wie immer gearteter Einsicht, freiwillig auferlegt, dann weiß er die physische Kompression umfangreicher Daten- und Informationsbestände zu schätzen. Er sucht selbst den kommerziell oder öffentlich verfügbaren Bestand solcher Daten gezielt für den eigenen Gebrauch durch die Erstellung und Führung einer »elektronischen Reisebibliothek«, nach eigenen Bedürfnissen zusammengestellt und digitalisiert, zu erweitern. Dann kommen ihm die zwei »Brocken« der ersten beiden Bände der *Encyclopaedia Aethiopica* auf den Schreibtisch, die nicht in zulässiges Fluggepäck passen, von denen es keine CD-Version gibt, die nicht direkt als Datenbank im Internet zu benutzen ist. Die letztgenannten Gedanken sind freilich eine Forderung des Zeitgenossen an dieses Unternehmen in der Zukunft. Aber es bleibt dem Rez. – Mitglied einer Generation, die noch ohne die Werkzeuge der elektronischen Datenverarbeitung studiert, einen Teil ihres Arbeitslebens gestaltet hat – eine vertraute, liebgewordene, haptisch-visuelle Erfahrung: er öffnet den Leineneinband, fühlt das glatte Papier der Seiten beim Blättern, hört das satte Aneinanderklatschen der Seitenblöcke, sein Blick gleitet über den angenehm großen, lesefreundlich zwispaltigen Seitenspiegel und die schlichten im Grauton gehaltenen Illustrationen und Karten(skizzen), er fängt an zu lesen, folgt Verweisen hin und zurück, kurz er benutzt das Medium Buch mit den Sinnen und dem Verstand und zieht aus ihm in kürzester Zeit auf eine seiner Lebenserfahrung, vielleicht sogar seiner körperlich-geistigen Konstitution angemessene Weise seinen Nutzen. Nach den ersten Malen im Gebrauch legt er es aus der Hand mit der unzeitgemäßen Überlegung, wieviel hundertfach weniger dieses Medium anfälliger und hundertfach weniger verletzlich und gefährdet es ist, gegenüber seinem genannten Konkurrenten, der sich in seiner blendenden Effizienz doch auf vieles Voraussetzende, eine zerbrechliche und – auch ohne Kassandrablick in die Zukunft – durchaus nicht selbstverständlich bestehende Infrastruktur stützt, stützen können wird?

Die *Encyclopaedia Aethiopica* ist ein Spiegelbild der äthiopischen Studien in der Gegenwart, so wie diese sich historisch entwickelt haben. Ein Sondergebiet der historischen, aber insbesondere der biblischen und theologischen Studien, nicht ohne hohen exotischen Reiz selbst gegenüber den anderen »orientalistischen« Disziplinen in diesem Umfeld, gab ihnen die klare geographische Definition (im

weiten Sinne: das Osthorn von Afrika) seit ihrer Entstehung im 17. Jhdt. eine Beziehung zu den Entdeckungs- und Kolonialunternehmen von Anfang an. So waren Geographie, Naturwissenschaften wie Biologie, Geologie etc. stets einbezogen, wenn auch die Philologie, zunächst der klassischen Schrift- und Kultursprache Gəʿəz und ihrer schriftlichen Zeugnisse und die Geschichte und Kultur des christlichen Äthiopiens den Kern des werdenden Faches bildeten. Dazu kamen später, mit der Entwicklung der vergleichend-historischen Sprachwissenschaft, besonders der Semitistik, und später der modernen Linguistik das Studium der modernen Sprachen Äthiopiens; das Studium ihrer entstehenden Literaturen ist parallel zu sehen mit der Forschung auf politischem, sozialen und ethnologischen Gebiet über diesen Raum. So hat die vorliegende *Encyclopaedia Aethiopica* zu Recht in ihrer Konzeption und Anlage mehrere Mittelwege gewählt. Sie ist ein übersichtliches Wörterbuch mit über 4000 Einträgen in den geplanten 4 Bänden, zu denen ein Supplement als Band 5 treten soll. Daneben weist sie aber auch enzyklopädische Artikel größeren Umfangs auf, sofern dies die Materie erfordert (Bible, Calendar, Christianity, Geography usw.). In den konzis gehaltenen Wörterbucheinträgen kann man über manche Strecken ein Realienwörterbuch zu Äthiopien sehen; z. B. Bird, Birth, Blacksmith, Blood, Boat, Boundaries, Bread, Broadcasting, Burial, Bushland, Business Organization. Doch macht der historisch-topographische und prosopographische Teil der Einzeleinträge den Hauptteil aus, und hier liegt für den historisch-philologisch orientierten Leser der größte Nutzen. Hier ist die regelmäßige Beigabe einer auf der Gesamtkarte des Raums geortete Lageskizze oder -karte hervorzuheben. Gerade die Informationen über die historische Geographie des Landes waren bisher bis auf Artikel- und Miscellenebene zerstreut nirgendwo systematisch zusammengefaßt. Dies gilt, wenn auch in geringerem Maße – es gibt einige biographische Nachschlagewerke zur äthiopischen Geschichte – für den prosopographischen Teil, der erfreulicherweise auch wissenschaftsgeschichtlichen Einträgen Raum läßt. Einen ähnlichen Fortschritt bedeutet die *Encyclopaedia Aethiopica* auch für anderen Disziplinen, wenn diese auch, wie etwa die Linguistik oder Naturwissenschaften, eine größere inhaltliche Kohärenz, somit auch Auffindbarkeit ihrer Fakten aufweisen, im Verhältnis zu der detailzersplitterten Philologie und Geschichte.

Der geographische Raum für das Werk war mehr oder weniger vorgegeben. Wie bei der akademischen Fächergliederung – Nubiologie, Kunde Altsüdarabiens etc. sind für die Äthiopistik von Belang – so sind auch geographisch die angrenzenden Räume notwendigerweise und im Rahmen des Notwendigen einbezogen (Sudan, Arabien, Somalia). Den zeitlichen Rahmen von der Vorgeschichte bis in die Gegenwart abzustecken, war problematischer. Von der ursprünglichen Zeitgrenze 1950 für ein historisch orientiertes Nachschlagewerk sind die Herausgeber abgerückt, zu Recht. Doch auch 1974 konnte keine rigoros verbindliche Zeitgrenze sein, trotz der einschneidenden Zäsur, die dieses Jahr in der Geschichte Äthiopiens bildet. Andere Zeitmarken – etwa der Sturz des Derg-Regimes, die Gründung des Staates Eritrea – sind letztlich immer nur in Teilbereichen zwingend, so daß das pragmatische Vorgehen, in einzelnen Artikeln bis zur direkten Gegenwart, angebracht erscheint.

Damit ist ein Akzent anzusprechen, der diesem Pionierwerk eigen ist. Es ist vorauszusehen und zu wünschen, daß der ersten Auflage (mit Supplement – der Eintrag »coup d'état« 1960 S. 1081-1082 in Band 2 scheint schon eine Vorausgabe auf das Supplement zu sein) bald eine, den Fortschritt der äthiopischen Studien in der Zukunft abbildende zweite Auflage folgen kann. Das im Hintergrund stehende und stets präsente Bild der *Encyclopaedia of Islam*, die sofort nach Vollendung der zweiten Auflage mit der Arbeit an der dritten begann, ist wohl auch hier verbindliches Beispiel. Ein Unterschied sei trotzdem angesprochen: ein überschlägiges Berechnen des Verhältnisses unter den Mitarbeitern von Angehörigen des historisch-politischen Raums zu internationalen, »fremden« Gelehrten zeigt, daß dies für die *Aethiopica* mehr zugunsten der ersten Gruppe ausfällt als für die *Islamica*; sie ist somit in geringerem Maße eine »Fremd- und Außendarstellung« (Rez. ist sich im Klaren, daß dies kein wissenschaftliches Kriterium ist). Die zukünftige Auflage wird voraussichtlich eine Ausweitung

der Zahl der Einträge bringen, vielleicht aber auch ab und zu eine Zusammenfassung und Abrundung zu synthetischeren Artikeln. Was sich freilich auch glätten wird, ist die Art, in der in manchen Beiträgen wissenschaftliche Diskussionen dargestellt, zuweilen nicht unparteiisch ausgetragen werden. Angesichts der jüngsten Geschichte des Raums bis in die Gegenwart ist dies bei Einträgen, die mit den beiden Staaten Äthiopien und Eritrea, um nur ein Beispiel zu nennen, zu tun haben, nicht verwunderlich, wohl nicht (ganz) vermeidlich. Ähnliches findet sich freilich auch im linguistischen Bereich, und in vielleicht sogar befremdend-personalisierter Weise im epigraphischen, wo besonders im zweiten Band, für den ein verändertes »editorial board« verantwortlich zeichnet, redaktionelle Eingriffe bekannt geworden sind.

Die äthiopischen Studien wurden mit den Werken Hiob Ludolfs begründet, und hatten als Erstlingsgeschenk in seiner *Historia* und dem dazugehörigen *Commentarius* so etwas wie eine *Encyclopaedia Aethiopica* des 17. Jhdts. Die folgende Zeit brachte keine enzyklopädische Zusammenfassung des Wissenstands der auf den Raum bezogenen Disziplinen hervor; sie beschränkte sich auf, oft auch im nationalen Rahmen, Fortschrittsberichte und Bibliographien. Mit der *Encyclopaedia Aethiopica*, der eine rasche Vollendung und eine baldige Nachfolgebearbeitung und -ausgabe zu wünschen ist, verfügen die äthiopischen Studien in der von ihr gesetzten Definition über ein nützliches Instrument, das den Fortschritt der Forschung befördert und darüber hinaus – der moderate Preis zeigt es an – einem weiteren interessierten Publikum fundierte Unterrichtung bietet. Möge ein solches wohl-informiertes Publikum dann auch unter denen zu finden sein, die über die Zukunft dieses in der Gegenwart mit Leiden und Schrecken angefüllten Raums in irgendeiner Weise zu entscheiden haben.

Manfred Kropp

Wolf Leslau, *Reference Grammar of Amharic*, Wiesbaden (Harrassowitz) 1995, XLV, 1044 Seiten, ISBN: 3-447-03372-X

Die überreiche Ernte eines langen Gelehrtenlebens und Frucht von über einem halben Jahrhundert semitistischer Forschung besonders auf dem Feld der äthiopisch-semitischen Studien kann man, auch mit Hilfe der modernen Reproduktions- und Publikationstechniken auf verschiedene Weise in »Gärten« bündeln und dem wissenschaftlichen Publikum anbieten. Der Semitist, einer der größten der Nachkriegsgeneration seit 1945, Wolf Leslau, der am 18. November 2006, vier Tage nach seinem 100. Geburtstag am 14. November gestorben ist (eine von vielen Nachrufen im Internet <http://linguistlist.org/issues/17/17-3470.html>), hat alle diese Möglichkeiten erkannt und zielstrebig ausgenutzt, in steigendem Maße seit seinem 85. Geburtstag. Schon zuvor präsentierte er die lexikalische Ernte seines halben Jahrhunderts und mehr in der Forschung mit den beiden monumentalen Werken *Etymological Dictionary of Gurage* (1979) und *Comparative Dictionary of Classical Ethiopic* (1987; auch hier sind nur die wichtigsten Werke genannt).

In die Zeit bis zur Vorlage der hier zu besprechenden *summa* seiner grammatischen Studien zum Amharischen als Vertreter des zusammenfassenden, aber in neue Form gegossenen *Recast*, fallen Publikationen, die nurmehr die Möglichkeiten moderner Reproduktion ausnutzen und in Form von thematisch ausgewählten und angeordneten Aufsatzsammlungen das vielfältige, aber zerstreute Schaffen in handlicher Form zugänglich machen.

Freilich, der Forscher, der sich mühsam aus Sonderdrucken und anderen Kopien selbst solche thematischen Sammlungen – nicht unbedingt auf einen Autor beschränkt – zulegt, weiß, daß schon in der räumlichen Zusammenfassung eine neue Qualität gewonnen wird, Bücher entstehen, die eigentlich gar nicht, zumindest nicht als Einheit, geschrieben wurden. Inwieweit sich damit unsere, der Zeitgenossen Arbeitsweise und -ergebnisse verändern, im Vergleich zur Vergangenheit, die mit Exzerpten

und Zettelkästen lebte, sei dahingestellt. Aber es sei ein Ausblick in Form einer Frage auf die schon eingetretene Zukunft der neuen Informationstechnologien erlaubt: Sollte dieses neu bedruckte und gesammelte Papier auch schon überlebt sein, und der Forscher zukünftig sein wachsendes, in der Entwicklung befindliches und veränderliches elektronisches Archiv in irgendeiner geregelten, den Erfordernissen des Konzepts »individueller Autor« gerecht werdenden Form der wissenschaftlichen Öffentlichkeit zu Verfügung stellen?

Wolf Leslau, *Fifty Years of Research*. Selection of articles on Semitic, Ethiopian Semitic and Cushitic. Wiesbaden, 1988. XVII, 503 S. ISBN: 3-447-02929-7, faßt 38 Aufsätze aus der Zeit von 1938 bis 1988 – der Titel der Sammlung ist, wie so vieles im Leben von Wolf Leslau angeregt von seinem Lehrer Marcel Cohen und dessen Buch *Cinquante années de recherche*. 1955 – geordnet nach den Sachgruppen Semitisch – Äthiopisch – Einzelne äthiopisch-semitische Sprachen – Kuschitisch und Hamitisch zusammen, photomechanisch nachgedruckt, unter der Beigabe eines Vorwortes.

Wolf Leslau, *Arabic loanwords in Ethiopian Semitic*. Wiesbaden, 1990. XVII, 373 S. ISBN: 3-447-03000-3 bringt zwölf Aufsätze aus der Zeit von 1956 bis 1988 über die arabischen Fremdwörter in den verschiedenen äthiopisch-semitischen Sprachen, ebenfalls photomechanisch nachgedruckt, versehen mit einem Vorwort, aber auch umfangreichen Indices, getrennt nach den einzelnen äthiopischen Sprachen, sowie einem zusammenfassenden Fremdwörterverzeichnis Arabisch-Äthiopisch.

Wolf Leslau, *Gurage Studies*. Collected Articles. Wiesbaden, 1992. XXIX, 744 S. 4 plates. ISBN: 3-447-03189-1, bringt eine Bereicherung des retrospektiven Schemas. Nicht nur Artikel werden nachgedruckt, sondern auch Einleitungen (zumeist Sprachskizzen bzw. Grundlinien einer historischen Lautlehre) aus z. T. relativ rezenten monographischen Veröffentlichungen – wie dem erwähnten *Ety-mological Dictionary of Gurage* –, sofern sie unter das Generalthema passen. Dem folgen 32 Aufsätze von 1951 bis 1982. Hier liegt ein weiteres Indiz für die oben angesprochene Entwicklung zu einem lebendigen, nach sich wandelnden Gesichtspunkten anzuordnenden und frei beweglichen Gesamtwerk eines Forschers – besonders wenn es so klare Schwerpunkte wie das von Wolf Leslau hat – weg von dem einmal bedruckten nicht mehr veränderlichen Papier hin zu einer frei sortierbaren Datenbank.

Die verspätete Rezension der *Reference Grammar* – es seien die wichtigsten bisherigen genannt: Grover Hudson: JAOS. 118. 1998. 295-297.

R. M. Voigt: Afrika und Übersee. 80. 1997. 132-133.

Menghistu Amberber, in: Canadian Journal of Linguistics. 41. 1996. 258-260.

W. W. Müller: In: ZDMG. 147. 1997. 496-498.

muß sich rechtfertigen. Zunächst sei sie in den oben beschriebenen Prozeß eingeordnet: Sie ist die Umformung von bisher in Jahrzehnten gesammeltem, teilweise, unter bestimmten praktischen Gesichtspunkten veröffentlichtem Material (*Amharic Textbook*, *Amharic Context Dictionary* etc.) unter dem Gesichtspunkt eines einfach zu handhabenden, aber möglichst umfassenden und vollständigen, im Prinzip nach den Kategorien der traditionellen Grammatik geordneten Analyseinstruments für das moderne Amharisch und gedacht für die vertiefte Beschäftigung mit dieser Sprache. Folgerichtig wird daraus nach wenigen Jahren eine gekürzte und komprimierte Form für den Studenten und Anfänger *Introductory Grammar of Amharic*. Wiesbaden, 2000 (Porta Linguarum Orientalium. N. S. 21).

Diese verspätete Rezension rechtfertigt sich, neben dem Hinweis auf das ungewöhnliche Jubeljahr des Verfassers, dem leider gleich die Ankündigung seines Hinscheidens folgen mußte, daß sie aus dem praktischen Gebrauch der beiden nun zur Verfügung stehenden vorzüglichen Hilfsmittel für den Philologen und Historiker – der Zielgruppe und Hauptleserschaft des OrChr – ein Resümee, formuliert aus längerem kontinuierlichen Gebrauch beider Werke zieht: zwischen Josef Hartmanns *Amharischer Grammatik* (Wiesbaden, 1980 (*Äthiopistische Forschungen*. 3.)), im Umfang und Ausführlichkeit (die höhere Seitenzahl von Leslaus *Reference Grammar* ist durch den großzügigeren Seitenspiegel be-

dingt) durchaus vergleichbar – vielleicht in der Syntax sogar ausführlicher. Leslaus *Reference Grammar* ist, wie auch der Auszug für den Anfänger und Studenten, deutlich weniger kategorisiert, die Analyse, besonders der syntaktischen Phänomene, verbleibt auf nur ca. zwei Oberflächenebenen; alle weitere Differenzierung wird mit dem Mechanismus lemmatisierter Englischer Ausdruck und »how to say; is expressed by« im Amharischen erledigt, so daß man z. B. in der Behandlung der konjunktionalen Nebensätze nach einer kurzen Einleitung eine Auflistung der englischen Konjunktionen oder vergleichbarer Ausdrücke hat, deren Äquivalente in amharischen Beispielen verdeutlicht werden. Den gleichen Sachverhalt hat David Appleyard in seiner Rezension der *Introductory Grammar* (in: *Journal of Semitic Studies*, 48,1, 2003, 150-152, besonders 151) treffend festgestellt und charakterisiert (was aber genau der Sachlage in der *Reference Grammar* entspricht – wie auch in der *Introductory Grammar* monierte Fehler und Unkorrektheiten der Ausdrucksweise, Terminologie wörtlich in der *Reference Grammar* zu finden sind): »This is fine in a practical reference grammar aimed at learners, though trained linguists and readers with experience of more formal descriptive grammars might find the English translation driven format methodologically suspect.« Hartmann ist hier in seiner Darstellung zwar genauso traditionell, handelt aber das Kapitel nach den Kategorien *kausal, konzessiv etc.* ab. Der Vorteil von Leslaus »format« ist die einfache Handhabbarkeit, Auffindbarkeit auch anhand des englischen Index, erkauft mit dem Nachteil der geringeren Eindringtiefe in die – wenn auch durch die traditionelle lateinische Grammatik und ihre Kategorien gebrochen dargestellte – Struktur des Amharischen, wie sie Hartmann bietet. Ähnliches wäre für die Darstellung der Verbmorphologie etc. zu sagen. In Leslau findet man rascher, ohne sich im Feld der sprachlichen Struktur orientieren zu müssen; Hartmann bietet, einmal den Ort des erfragten Phänomens in der Gesamtdarstellung gefunden, eine klarere begriffliche Auskunft.

Es gibt einen weiteren Unterschied, der freilich eher einem Philologen und Historiker, die bekanntermaßen aber kaum über den Tellerrand ihrer Texte, und schon gar nicht in die aktuellen Theorien blicken, auffällt, denn einem Linguisten: die Angabe der Belege für die zitierten Beispiele. Leslau spricht – dem Beispiel und Lehrer Marcel Cohen und dessen *Amharique l'année (19)*³⁰ folgend – von einem akzeptierten und angewandten Amharisch in Schoa, zitiert ab und zu regionale Eigenarten, stützt sich wohl auch auf die Sammlungen von Thomas Leiper Kane, dessen Wörterbuch *Amharic-English Dictionary* (Wiesbaden, 1990) er ausführlich benutzt. Aber man hat keine Belege. Hartmann gibt solche, besonders in seinem syntaktischen Teil. Zugegeben, ein großer Teil davon sind Zitate aus früheren Grammatiken – darunter auch Leslaus *Amharic Conversation Book, Amharic Textbook* – aber es gibt auch literarische Texte; und die Beispiele sind zumindest in ihrer Herkunft, u. U. auch nach ihrer Authentizität und Autorität abzuschätzen. Rez. gesteht zu, daß er Grammatiken europäischer Sprachen als Vorbild vor Augen hat, die, gestützt auf umfangreiche, heute zumeist elektronische Korpora aus dem modernen Sprachgebrauch, von der Presse über die Amtssprache bis zur Literatur »den Puls« einer modernen Sprache fühlen. Nun, es wird solche auch für das Amharische geben (Verlage und die Presse verfügen über ständig wachsende – pragmatisch orientierte – Textkorpora, die auch dem Sprachforscher zur Verfügung stehen könnten); der Stand seiner Erforschung und modernen Anforderungen gemäßen Normierung ist vergleichsweise besser als der der modernen arabischen Schriftsprache, für die solche ebenfalls Korpora vorliegen, an deren Auswertung es aber mangelt, aus vielen, bekannten aber auch eher geahnten Gründen.

So empfiehlt es sich für den mit amharischen Texten arbeitenden Philologen und Historiker, sofern er Deutsch liest, beide Hilfsmittel zur Deutung und Analyse seiner Texte – den *Leslau* und den *Hartmann* – nebeneinander, sehr wahrscheinlich in der genannten Reihenfolge, zu benutzen.

Manfred Kropp

Carolina Lutzka, *Die Kleinen Horen des byzantinischen Stundengebets und ihre geschichtliche Entwicklung*, Berlin 2007 (= Forum Orthodoxe Theologie 7), XI + 125 Seiten

Die Autorin hat mit dieser kleinen Studie erstmals eine Monographie zu den Kleinen Horen im byzantinischen Ritus vorgelegt. Als Einführung wird (1) die heutige Praxis, die sich bei den Griechen und Slaven etwas unterscheidet, und (2) der heutige strukturelle Aufbau kurz erläutert. Daraufhin wendet sie sich der geschichtlichen Entwicklung der Kleinen Horen von den Anfängen bis ins hohe Mittelalter zu, dabei mit einer Untersuchung der relevanten Quellen und, wo angebracht, mit einem liturgiewissenschaftlichen Vergleich, um in einem letzten großen Abschnitt auf eine historische Erläuterung der heutigen Gestalt dieser Horen einzugehen. Abschließend wird ein Literaturverzeichnis geboten: (1) der Quellen, (2) der Sekundärliteratur und der verwendeten Hilfsmittel. Ein Register zu den Bibelziten und ein Autorenverzeichnis fehlen. Was die Bibliographie anbetrifft, so findet sich z. B. auf den S. 31-33 die Angaben zur Edition des berühmten *Codex Barberini 336* von St. Parenti und H. Velkovska; warum sie nicht ebenso in der Bibliographie vermerkt wurde, ist nicht ganz klar. Bei den Veröffentlichungen zu den patristischen und liturgiewissenschaftlichen Quellen, die manchmal etwas veraltet sind, wären des öfteren Vorschläge zu machen; ich nenne hierzu einige Beispiele: Nicht nur was die zeitliche Einordnung, sondern auch die Frage nach dem Autor betrifft, wäre bei der sog. »*Traditio Apostolica*« (pp. 15ff.) heute eigentlich auf die Veröffentlichungen von Ch. Marksches [vor allem seinen Beitrag: »Wer schrieb die sog. *Traditio Apostolica*? Neue Beobachtungen und Hypothesen ...«, in: AKG 74 (Berlin / New York 1999) 1-74] zu verweisen. S. dazu auch seinen Überblick: »Neue Forschungen zur sog. »*Traditio Apostolica*«, in: R. F. Taft – G. Winkler (Hgg.), *Acts of the International Congress Comparative Liturgy Fifty Years after Anton Baumstark (1872-1948), Rome, 25-29 September 1998* (OCA 265, Rom 2001)]. Auf keinen Fall sollte man vereinfachend die heute als überholt zu erachtenden Rekonstruktion von B. Botte verwenden, wie auch zu W. Geerlings zweisprachiger Ausgabe die Besprechung von M. Metzger im *Archiv für Liturgiewissenschaft* 33 (1991) zu empfehlen gewesen wäre. Heute liegt zwar eine englische synoptische Ausgabe [*The Apostolic Tradition ...* (Minneapolis 2002)] von F. Bradshaw *et al.* vor; aber auch diese an sich praktische Ausgabe ersetzt keineswegs die Konsultation der einzelnen Versionen. [S. dazu Besprechung in: *Theologische Quartalschrift* 185 (2005) 323-326.]

Zudem erübrigt sich heute die Verwendung eines Aufsatzes, der in den ersten Jahren des Studiums abgefaßt wurde (!) und lediglich eine Zusammenfassung aller einschlägigen Beiträge von J. Mateos darstellt: so G. Winkler, »Das Offizium am Ende des 4. Jahrhunderts ... « [in: *Ostkirchliche Studien* 19 (1970)]; er sollte ersetzt werden durch »Über die Kathedralvesper in den verschiedenen Riten ... « in: *Archiv für Liturgiewissenschaft* 16 (1974), oder mit mehreren ihrer anderen Arbeiten zum Offizium [s. Bibliographie in OCA 260 (2000) 16-17, 31-42.]

Diese Einwände berühren jedoch nicht die Substanz dieser an sich gelungenen und mit Sachverstand abgefaßten Studie, die sich insbesondere durch große Klarheit in der Darstellung auszeichnet. Zahlreiche übersichtliche Tabellen und Gegenüberstellungen (wie z. B. pp. 6, 42, 49, 50, 54, 60, 78, 79, 89, 98, 102, 114) vervollständigen den Gesamteindruck, daß hier mit Akribie und Sachverstand der jeweilige Befund, dabei nicht nur der griechische, sondern auch der kirchenslavische, erörtert wurde. Der Vorzug dieser Untersuchung liegt also auch darin, daß nicht nur die relevanten griechischen, sondern auch die kirchenslavischen *Termini technici* erfaßt wurden. Die Studie hält was der Titel verspricht: es handelt sich um die Kleinen Horen des byzantinischen Ritus und ihre geschichtliche Entwicklung. Zum ersten Mal ist hier in einer schönen und empfehlenswerten Monographie den Kleinen Horen nachgegangen worden.

Gabriele Winkler

Maija Priess, *Die äthiopische Chrysostomos-Anaphora*, Wiesbaden (Harrassowitz) 2006 (= Äthiopistische Forschungen 68), XVI + 221 Seiten, ISBN: 978-3-447-05428-7, 68,00 €

Bei der von dem geschätzten Äthiopisten S. Uhlig betreuten Hamburger Dissertation über die äthiopische Chrysostomos-Anaphora, die bekanntermaßen nichts mit der byzantinischen Chrysostomusliturgie gemein hat, sondern *sui generis* ist, handelt es sich um eine bemerkenswerte Arbeit, die in mancher Hinsicht eine größere Bereicherung unseres Kenntnisstandes über die äthiopischen Quellen darstellt, was leider nicht ebenso für unser derzeitiges Wissen über die äthiopischen Anaphoren gilt. Bei der enormen Fülle von Informationen stellte sich dennoch leider immer wieder die Frage, (1) wie präzise und damit auch zuverlässig alle Angaben sind, (2) wie es um die Fähigkeit der A. steht, eine Unterscheidung zwischen wichtigen Daten zu treffen, die ganz zentral die äthiopische Chrysostomos-Anaphora im Kontext der anderen äthiopischen Anaphoren berühren, und Dinge, die eher als informatives Beiwerk zu erachten sind, um dann den Sachverhalt entsprechend seiner Bedeutung überzeugend (und auch mit Präzision) zu präsentieren.

Die Dissertation gliedert sich in folgende Teile: Nach einer kürzeren Einleitung beginnt sie mit der Darstellung des jetzigen Forschungsstands (pp. 7-22), die zuerst die benutzten 18 Handschriften anführt, gefolgt von einem Überblick über eine Reihe von Handschriften, die vor allem aus dem Bestand des Vatikan und dem bekannten äthiopischen Mikrofilmarchiv der *Ethiopian Manuscript Microfilm Library* in Minnesota kommen. (Eine Zusammenstellung der benutzten Handschriften-Kataloge fehlt.) Danach wird eine kurze Beschreibung der verwendeten 18 Handschriften geboten. Die bekannten Übersetzungen werden nicht nur angeführt, sondern ebenso besprochen, was man dankbar zur Kenntnis nimmt. Sehr nützlich sind zudem die Tabellen: (1) die Synopse der einzelnen Abschnitte in den verwendeten Handschriften (pp. 16-17) mit einer informativen Zusammenfassung über die Phasen der Entstehung der Hss. (pp. 18-19); (2) ein Überblick über den Umfang und die Abfolge der bekannten Übersetzungen der äthiopischen Chrysostomos-Anaphora.

Die Darstellung des *Status Quaestionis* über die äthiopische Chrysostomos-Anaphora und ihre Stellung im Corpus der äthiopischen Anaphoren wird an dieser Stelle ausgeklammert, jedoch in den beiden nachfolgenden Kapitel: »Auszüge aus der äthiopischen Liturgiegeschichte« (pp. 23-35) und: »Untersuchung der Anaphora« (pp. 36-62) gesondert behandelt, die beide größere Schwächen in liturgiewissenschaftlicher Hinsicht erkennen lassen, bei gleichzeitigem Fehlen außerordentlich wichtiger Beiträge über den äthiopischen Befund, die sich hier bemerkbar gemacht haben.

Zudem hätte man im Zusammenhang mit dem *Status Quaestionis* sehr gerne nicht nur eine Darstellung zu den *Übersetzungen* gesehen, sondern ebenso *einen eigenen Überblick zu den wesentlich wichtigeren Editionen* der äthiopischen Chrysostomos-Anaphora (– sie führt z. B. Dillmanns *Edition* der äthiopischen Chrysostomos-Anaphora *bei den Übersetzungen* an; cf. p. 19)! Zudem wäre eine Stellungnahme zur Edition der *äth Chrys* des großen Äthiopisten A. Dillmann in seiner *Chrestomatie* mit dem praktischen Glossarium zu begrüßen gewesen. Eine Angabe um welchen Codex es sich hier handelt, teilt uns die A. nicht mit (cf. Priess, p. 7 Anm. 26, bzw. p. 19).¹ Auch hätte man gerne gewußt,

1 A. Dillmanns Edition beruht auf dem Cod. 17 der Bodleian Library zu Oxford, wie er uns auf S. XII mitteilt: cf. A. Dillmann, *Chrestomathia Aethiopica edita et Glossario explanata [Addenda et Corrigenda adiecit E. Littmann]* (Darmstadt 1967 = unveränderter Nachdruck der Leipziger Ausgabe von 1866; die *Addenda et Corrigenda* von E. Littmann aus der 2. unveränderten Ausgabe Berlin 1950), 51-56. Priess verwendete die Leipziger Ausgabe von 1941 (so in ihrer Bibliographie, 191).

Vergebens sucht man bei Priess z. B. auch eine Zusammenstellung der benutzten Handschriften-Kataloge oder Auskunft über den Verbleib der beiden Hss mit der *äth Chrys* in A. Dillmanns

ob und wie sich frühere Editionen des *Textus receptus*, wie z. B. die von 1958/59² von der von Priess benutzten Ausgabe von 1991/92 möglicherweise im Text unterscheiden.

Der Wert der weiteren Unterkapitel ist besonders hervorzuheben: hier wird detaillierter auf die liturgische Verwendung dieser Anaphora eingegangen (pp. 55-56), ferner auf die Zuschreibung (pp. 56-58) und die Datierung (pp. 58-59).

Was den Überblick über die Struktur und Aufbau dieser Anaphora betrifft (pp. 59-62), so macht sich hier eine große liturgiewissenschaftliche Unsicherheit bemerkbar, worauf noch näher einzugehen ist. An dieser Stelle ist jedoch ausdrücklich anzumerken, daß keine der östlichen Anaphoren liturgiewissenschaftlich so immense Schwierigkeiten in der Einordnung der strukturellen Vielfalt und der Deutung des Befunds bereitet wie die äthiopischen Liturgien, *da sie vom Grundschemata aller anderen Liturgien grundsätzlich abweichen*. So ist es sehr mutig gewesen, sich in einer Dissertation einer äthiopischen Anaphora zuzuwenden.

Daß diese Dissertation eine durchgängige liturgiewissenschaftliche Untersuchung dieser äthiopischen Anaphora gar nicht erst angestrebt hat, ist somit nur allzu verständlich. So wird im nachfolgenden großen Abschnitt – was durchaus legitim ist – lediglich eine *Auswahl theologischer Themen* aufgegriffen (pp. 63-110), die eigentlich besser erst *nach* der Edition des Textes der Chrysostomus-Anaphora³ (pp. 111-189) stehen sollte, denn eine Besprechung theologischer Themen hat grundsätzlich nach der Sicherstellung des Textes zu erfolgen. Nun heißt es auf S. 5-6 zur Edition (s. dazu auch S. 110): »Der zweite Hauptteil liefert die vergleichende textkritische Edition ... *Als Textgrundlage dieser Arbeit wurde die Druckausgabe ... benutzt*« [meine Text hervorhebung], d. h. es wurde also als *Textgrundlage* nicht wie üblich die beste und / oder älteste *Handschrift*, sondern der *Textus receptus* verwendet, und als Vergleich *dazu* die Abweichungen in den 18 Handschriften im Apparat notiert.

Hier sei nur vermerkt: eine liturgische Handschrift zu edieren (wie das vordem z. B. noch Dillmann, Euringer und Löfgren getan haben), erfordert ganz andere Kenntnisse als einen bereits gedruckten Text nochmals wiederzugeben. Andererseits ist es jedoch gewiß von großem Vorteil, nun mit der Edition von Priess einen leicht zugänglichen *Textus receptus* in Händen zu haben, dabei mit der Notierung der Varianten von 18 Handschriften im kritischen Apparat, einschließlich der Abweichungen in der Ausgabe von Dillmann.

Darüber hinaus wurden auch noch die Abweichungen anderer Übersetzungen notiert. So stellt die adnotierte Textausgabe von Priess gewiß einen Gewinn dar, die zudem sehr informativ ist. Bei dem angekündigten »Kommentar« (p. 111) handelt es sich neben den Angaben der Varianten in den Handschriften im Apparat eigentlich nicht um einen wirklichen Kommentar, sondern um erweiterte und dabei sehr aufschlußreiche und somit wichtige Fußnoten.

Bei der sich anschließenden Bibliographie (pp. 191-205) liegen *erhebliche* Lücken vor (*cf. infra*). Die nachfolgenden Indices umfassen (1) einen wertvollen Index über die theologischen Termini, dabei auf die Angabe in äthiopischer Sprache sowie Transliteration beschränkt, also ohne Übersetzung (pp. 207-208); (2) eine Aufstellung der Bibelzitate (pp. 209-213); (3) ausgewählte Folia benutzter Handschriften (pp. 215-221). Ein Sach- und Autorenregister fehlt.

Handschriften-Verzeichnis III (Berlin 1878), 26, 27. Zu den Hss. in Deutschland cf. E. Hamerschmidt – Veronika Six, *Äthiopische Handschriften I* (Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland XX/4, Wiesbaden), ebenso nicht in Priess.

- 2 Cf. *Mäṣṣāḥafä qaddase bā-gə'əzanna bā-amaranna* (Addis Abeba 1958/59). Mit dieser Ausgabe haben z. B. Getatchew Haile und G. Winkler in ihren Veröffentlichungen gearbeitet (was Priess übersehen hat).
- 3 Die Edition geht jedoch über die Anaphora hinaus, wenn auch noch der Befund nach der eigentlichen Anaphora geboten wird.

Diese Dissertation ist sehr unausgewogen in ihrer Bedeutung. Neben einer *Fülle wichtiger Detailangaben und Zusammenfassungen, die außerordentlich wertvolle Einblicke in die äthiopische Kirche bieten*, stehen methodische Schwächen, leider auch ein nicht zu übersehender Mangel an Sorgfalt bei allen Angaben und vor allem fehlende Sachkenntnisse bei der Erfassung des liturgischen Befunds. Auch wenn die vorliegende Dissertation, die gewiß in vieler Hinsicht hochinteressant ist, keine liturgiewissenschaftliche Arbeit anstrebt, so sollten doch bei so einem Thema zumindest liturgiewissenschaftliche Grundkenntnisse vorliegen.

Wie schwer sich die A. bei dem Thema der Liturgie und der Einordnung des liturgischen Befunds getan hat, zeigt sich leider nur allzu oft nicht nur im Text selbst, sondern auch bei den Anmerkungen, wo die liturgiewissenschaftlichen Literaturangaben (dabei häufig mit falschen Seitenangaben!) allzu oft keine präzise Korrelation mit den Aussagen im Text aufweisen (cf. *infra*). Das heißt, es ist eine große Unsicherheit bei der Erfassung und Eingliederung bisheriger Forschungsergebnisse *und ihrer Bedeutung für die Aussagen über die äthiopische Chrysostomus-Anaphora* festzustellen.

Bevor darauf näher eingegangen wird, möchte ich wenigstens einige der überraschend großen Lücken in der Bibliographie (bzw. Ungenauigkeiten) benennen, die besonders auffallend waren. So fehlen zum Beispiel von E. Hammerschmidt: »Zur Bibliographie äthiopischer Anaphoren«, *Ostkirchliche Studien* 5 (1956) 286-290; »Das liturgische Formkriterium. Ein Prinzip in der Erforschung der orientalischen Liturgien«, in: *Studia Patristica* V (Texte und Untersuchungen 80, Berlin 1962) 50-68; »Probleme der orientalischen Liturgiewissenschaft«, *Ostkirchliche Studien* 10 (1961) 28-47; [bei seiner *koptischen Gregoriosanaphora*⁴ wäre auch noch die wichtige Rezension von H. Engberding in *Oriens Christianus* 42 (1958) zu konsultieren gewesen!]; ferner fehlen: »Koptisch-bohairische Texte zur ägyptischen Gregoriosanaphora«, *Oriens Christianus* 44 (1960) 486-504; *Griechische Anaphorenfragmente aus Ägypten und Nubien (Abhandlungen der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Sonderreihe »Papyrologica Coloniensis«* 28, Opladen / Wiesbaden 1999). Auch wenn einige liturgiewissenschaftliche Aussagen Hammerschmidts heute als überholt zu erachten sind, so muß man sich doch in einer Dissertation damit auseinandersetzen und *den heutigen Forschungsstand dazu* benennen, der keineswegs mehr der zur Zeit eines E. Hammerschmidt ist.

Vor allem aber fehlen eine ganze Reihe *zentraler* Beiträge von Getatchew Haile, einem der bedeutendsten Äthiopisten weltweit; hier nur einige Beispiele (die ich in meiner Bibliothek vorliegen habe): »Religious Controversies and the Growth of Ethiopic Literature in the Fourteenth and Fifteenth Centuries«, *Oriens Christianus* 85 (1981) 102-136, darunter ein außerordentlich informatives Kapitel: »The Ethiopic Anaphoras« (pp. 116-136); ferner: »A New Look at Some Dates of Early Ethiopian History«, *Le Muséon* 95 (1982) 311-322; »The Homily of Aṣe Zār'a Ya'əqob of Ethiopia in Honour of Saturday«, *Orientalia Lovaniensia Periodica* 13 (1982) 185-231; »The Forty-Nine Hour Sabbath of the Ethiopian Church«, *Journal of Semitic Studies* 33 (1988) 233-254; »On the Identity of Silondis and the Composition of the Anaphora of Mary Ascribed to Həṣayaqos of Bəhənsa«, *Orientalia Chr. Periodica* 49 (1983) 366-389; »The Cause of the Ḥstifanosites: A Fundamentalist Sect in the Church of Ethiopia«, *Paideuma* 29 (1983) 93-119; »Fəkkare haymanot or the Faith of Abba Giyorgis Säglawi«, *Le Muséon* 94 (1981) 235-258 (dabei Edition und Übersetzung des Texts, der zudem ein Credo enthält, das nicht das »Nicaenum« widerspiegelt [zur wiederholten Behauptung der A., daß es sich bei den Glaubensaussagen in äthiopischen Anaphoren um das »Nicaenum« handelt, s. meine Klarstellung weiter unten]); »A Preliminary Investigation of the *Ṭomarä Təsbə't* of Emperor Zār'a Ya'əqob of Ethiopia«, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 43 (1980) 207-234; »The Ethiopian Church«, in: *The Encyclopedia of Religion* 5 (Ed. in Chief: M. Eliade) 173-177; sowie G. Haile und M. Amare, *Beauty of Creation. ሥነ፡ ፍጥረት [Sənä Fəṭrät]* (*Journal of Semitic Studies Monograph* 16, Manche-

4 Cf. E. Hammerschmidt, *Die koptische Gregoriosanaphora. Syrische und griechische Einflüsse auf eine ägyptische Liturgie* (Berliner Byzantinistische Arbeiten 8, Berlin 1957).

ster 1991 mit der Bezeugung der eigentümlichen Form des äthiopischen Sanctus), ganz zu schweigen von seinen zahlreichen wichtigen Rezensionen. Bei der genaueren Durchsicht dieser Dissertation fiel mir jedoch auf, daß z. B. auf S. 97 in Anm. 342 auf Getatchew Haile, *Mariology*, verwiesen wurde, ohne daß diese Veröffentlichung in der Bibliographie angeführt wurde!

Bei S. Euringer fehlt zum einen der Hinweis, daß er *der Übersetzer und Kommentator* war; so hat es hier eigentlich präzise zu heißen: »Die äthiopische Dioscoros-Anaphora. Nach mehreren Handschriften herausgegeben von O. Löfgren. Übersetzt und kommentiert von S. Euringer«, *Le Monde Oriental* 26-27 (1923-1933) 229-255; zum anderen wäre es besser gewesen, die »Anaphora des Jakobus von Sarug« auch mit präzisen Seitenzahlen anzuführen – es müßte dabei eigentlich heißen: S. Euringer, »Die äthiopischen Anaphoren des hl. Evangelisten Johannes des Donnersohnes und des hl. Jakobus von Sarug nach drei bzw. vier Handschriften herausgegeben und übersetzt«, *Orientalia Christiana* 33 [Nr. 90] (1934) 79-122; ganz allgemein fällt auf, daß die Angaben bei den vermerkten Beiträgen nicht nur bei S. Euringer, sondern des öfteren auch bei anderen unzulässigerweise unvollständig angegeben wurden. *Dabei wird nicht einmal vermerkt, wieviele äthiopische Handschriften bei den jeweiligen Editionen benutzt wurden, obwohl dies z. B. von Euringer bereits im Titel notiert wurde!* Das gilt ebenso bei ihren Angaben zu A. Dillmann und O. Löfgren, wie auch (manchmal mißverständliche) verkürzte Angaben bei vielen anderen Autoren anzutreffen waren! So z. B. auch bei Hammerschmidt (*cf. infra*).

Außerdem fehlen Angaben zu S. Brock gänzlich, der neben der Analyse syrischer Quellen auch auf die Parallelen zwischen dem äthiopischen und syrischen Befund verwiesen hat, wovon die A. keinerlei Kenntnis hat. Hier sei nur einer seiner wichtigsten Beiträge genannt: S. P. Brock, »Invocations to / for the Holy Spirit in Syriac Liturgical Texts: Some Comparative Approaches«, in: R. Taft – G. Winkler (Hgg.), *Acts of the International Congress Comparative Liturgy Fifty Years after Anton Baumstark (1872-1948), Rome, 25-29 September 1998* (OCA 265, Rom 2001), 377-406; s. zudem: »Towards a Typology of the Epicleses in the West Syrian Traditions«, in: OCA 260 (Rom 2000), 173-192; sowie: »The Background to Some Terms in the Syriac Eucharistic Epiclesis«, *The Harp* 17 (2004) 185-196. Aber auch mehrere weitere seiner philologischen Untersuchungen wären hilfreich für die Erfassung und Einordnung des äthiopischen Befunds gewesen, wie z. B.: »A Fragment of Enoch in Syriac«, *Journal of Theological Studies* n. S. 19 (1968) 626-631; »Jewish Traditions in Syriac Sources«, *Journal of Jewish Studies* 30 (1979) 212-232; »Clothing Metaphors as a Means of Theological Expression in Syriac Tradition«, in: M. Schmidt & C. F. Geyer (Hgg.), *Typus, Symbol, Allegorie bei den östlichen Kirchenvätern und ihre Parallelen im Mittelalter* (Eichstätter Beiträge 4, Regensburg 1982) 11-38; »The Thrice-Holy Hymn in the Liturgy«, *Sobornost* VII/2 (1985) 24-34; ebenso mehrere seiner Beiträge über die syrische Hymnographie, die in *Dialog-Form* bezeugt ist, darunter z. B. einer seiner letzten Artikel: »Mary and the Angel, and other Syriac Dialog Poems«, in: *Marianum* 68 (2006) 117-151.

Ebenso vermißt man mehrere wichtige Publikationen von B. M. Weischer, darunter die zum Nicaenum,⁵ obgleich Priess durchgängig von dem angeblichen »Nicaenum« in äthiopischen Anaphoren spricht.

5 Cf. B. M. Weischer, »Die ursprüngliche nikänische Form des ersten Glaubenssymbols im Ankyrōtos des Epiphanius von Salamis. Ein Beitrag zur Diskussion um die Entstehung des konstantinopolitanischen Glaubenssymbols im Lichte neuester äthiopischer Forschungen«, *Theologie und Philosophie* 53 (1978) 407-414; s. auch einige seiner anderen Veröffentlichungen, wie z. B. seine Ausgabe von: *Qērellos IV/1: Homilien und Briefe zum Konzil von Ephesos (Äthiopistische Forschungen 4, Wiesbaden 1978)*; u. IV/2: *Traktate des Epiphanius von Zypern und des Proklos von Kyzikos (Äthiopische Forschungen 6, 1979)*; sowie IV/3: *Traktate des Severianos von Gabala, Gregorios Thaumaturgos und Kyrillos von Alexandrien (Äthiopische Forschungen 7, 1980)*; sowie seinen *Qērellos I-II: Der Prosphonetikos »Über den rechten Glauben« ...* (Afrikanistische Forschungen 7, Glückstadt 173; *Äthiopische Forschungen* 31, Stuttgart 1993).

Auch eine wichtige Übersetzung von E. Fritsch fehlt: E. Fritsch, der bekanntlich große Sachkenntnisse über den äthiopischen Ritus hat, *was sich auch in seiner Gliederung der von ihm übersetzten äthiopischen Anaphoren bemerkbar macht* (was Priess eine Stütze hätte sein können) hat 2002 (zusammen mit Abba Brendan Cogavin) nochmals mehrere äthiopische Anaphoren übersetzt, darunter auch die der äthiopischen Chrysostomus-Anaphora: *The Ethiopic Rite Missal. English Language Edition ...* (Addis Ababa 2002). Diese Publikation ist von größerer Wichtigkeit, da sie zudem einen umfangreichen Anhang (*Calendar and Index of Readings*) bietet.

Zudem genügt es nicht, in den Fußnoten liturgiewissenschaftliche, bibliographische Angaben einfach *anzuhäufen*, sondern der Inhalt der Aussagen sollte eigentlich auch verstanden worden sein und es sollte eine präzise Kongruenz zwischen den Aussagen im Text und der Notierung wissenschaftlicher Beiträge dazu in den Fußnoten bestehen, was leider nur allzu häufig keineswegs der Fall ist (*cf. infra*). Bereits in der Einleitung (pp. 1-6) im Zusammenhang mit den Aussagen über die Erforschung *der äthiopischen Anaphoren* (!)⁶ wird etwas mißverständlich auf S. 1 in Anm. 4 die »Liturgische Forschungsgeschichte« in Bonner Dissertationen angeführt, d. h. der Überblick über die bisherigen Veröffentlichungen (wohlgemerkt *zur Basilius-Anaphora*!) in A. Buddes Edition und Untersuchung nicht etwa der *äthiopischen*, sondern der *griechischen und koptischen Textgestalt der Basilius-Anaphora* von 2004⁷, darüber hinaus der Überblick über *die Einordnung* der Gregorius-Anaphora in A. Gerhards Dissertation von 1984 über *den griechischen Text der Gregorius-Anaphora*.⁸ Keiner dieser an sich überaus wichtigen Beiträge bietet eine Auskunft über die *äthiopischen* Anaphoren und *ihre theologischen Aussagen*, wovon jedoch im Text die Rede ist. An dieser Stelle erwartet man eigentlich in erster Linie Hinweise auf die bislang umfänglichsten Untersuchungen über die *äthiopischen* Anaphoren eines E. Hammerschmidt, vor allem seine in englischer Sprache erschienenen: *Studies in the Ethiopic Anaphoras*, die zudem in der gleichen Serie wie die vorliegende Arbeit von Priess, nämlich in: *Äthiopistische Forschungen* (in einer zweiten Auflage) publiziert wurden⁹, *was die Autorin in der Bibliographie nicht einmal vermerkt hat*.¹⁰ Außerdem ist gerade in den letzten Jahren vermehrt der philologische und theologische Befund in den äthiopischen Anaphoren ausführlicher in mehreren Publikationen besprochen worden, darunter vor allem von dem hochgeachteten Äthiopisten Getatchew Haile (*s. meine Angaben dazu oben*), aber auch von S. Brock, auf die ebenfalls bereits oben verwiesen wurden, und zudem G. Winkler.¹¹

6 Hier heißt es auf S. 1 im Text: »Die inhaltliche, methodische, philologische und theologische Erforschung äthiopischer Anaphoren, ihrer liturgischen Quellen (...) und ihrer theologischen Argumentation (...) ist stark interdisziplinär ausgerichtet. Dabei hat die Theologie in der letzten Zeit ein stärkeres Gewicht bekommen.« Daran schließt sich dann die Anm. 4 an mit dem Hinweis auf die »liturgische Forschungsgeschichte«.

7 Cf. A. Budde, *Die ägyptische Basilius-Anaphora. Text – Kommentar – Geschichte* (Jerusalem *Theologisches Forum* 7, Münster 2004).

8 Cf. A. Gerhards, *Die griechische Gregoriosanaphora. Ein Beitrag zur Geschichte des Eucharistischen Hochgebets* (*Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen* 65, Münster 1984).

9 Cf. E. Hammerschmidt, *Studies in Ethiopic Anaphoras. Second Revised Edition* (*Äthiopistische Forschungen* 25, Stuttgart 1987).

10 S. dazu die Bibliographie von Priess, p. 198, wo weder auf die »*Second Revised Edition*« verwiesen wird, noch auf die Serie: *Äthiopistische Forschungen* Bd. 25, Stuttgart 1987 angegeben wird, sondern lediglich *Berlin 1988* vermerkt wird.

11 In meinen Untersuchungen über die Glaubensbekenntnisse, das Sanctus und die Anaphoren ganz allgemein werden häufiger die äthiopischen Quellen analysiert, dabei insbesondere der Befund in den äthiopischen Anaphoren: cf. G. Winkler, *Über die Entwicklungsgeschichte des armenischen Symbolums. Ein Vergleich mit dem syrischen und griechischen Formelgut unter Einbezug der relevanten georgischen und äthiopischen Quellen* [*OCA* 262, Rom 2000]; zum Sanctus *cf. infra*, n. 14; ferner: *Die Basilius-Anaphora. Edition der beiden armenischen Redaktionen und der rele-*

Oder ein anderes Beispiel *neben vielen anderen Stellen*, die nicht genau auf die Übereinstimmung der Aussage im Text und den bibliographischen Angaben in den Fußnoten achten.¹² Auf S. 33 heißt es: »Im großen ganzen lassen sich alle [...] orientalischen Liturgien auf das 4.(/5.) Jahrhundert zurückführen« (was bislang eigentlich noch niemand so behauptet hat). Als *Nachweis* für diese Behauptung wird dann in der Anm. 86 zuerst auf Buddes Untersuchung der Basilius-Anaphora¹³ verwiesen. Sieht man die von Priess angegebenen Seiten zu Budde nach, so findet sich dort kein wirklicher Nachweis für diese Annahme. Auch meine Studie zum Sanctus¹⁴ wird dabei vermerkt. Auf der von Priess angegebenen Seite 129 meines Beitrags zum Sanctus ist jedoch *nur* von der ost-syrischen Apostel-Anaphora von Addai und Mari die Rede, die von niemandem in das 4. oder 5. Jahrhundert datiert wird.

Oder eine andere Stelle: auf S. 60 heißt es bei Priess: »Da die Eucharistie der äthiopisch-orthodoxen Kirche in der wissenschaftlichen Literatur ausführlich abgehandelt worden ist,¹⁵ wird sie als eigenes Thema in dieser Arbeit nicht behandelt.« In der dazugehörigen Fußnote 191 wird dann als erstes für den angeblichen Beleg über die wissenschaftliche Aufarbeitung der *äthiopischen »Eucharistie«* ein in diesem Zusammenhang unbedeutender Aufsatz zum »Sancta Sanctis« angeführt! Darüber

vanten Fragmente, Übersetzung und Zusammenschau aller Versionen im Licht der orientalischen Überlieferungen (Anaphorae Orientales 2. Anaphorae Armeniacae 2, Rom 2005). S. dazu folgende **Indices** zu den äthiopischen *Symbolfragmenten in den äthiopischen Anaphoren* (äth Ath, äth Dioskur, äth Ep, äth JakSar, äth Mar, äth 318) in meiner *Entwicklungsgeschichte*, 632, 634. Weitere Auskunft über die äthiopischen Anaphoren findet sich bei den **Indices** zum *Sanctus*-Buch, 267-268 (dabei: äth 318, äth JChr, äth Ap-An, äth Ath, *äth Chrys*, äth Cyr, äth Diosk, äth Ep, äth Greg, äth JakSar, äth Joh, äth Mar); u. in meiner letzten Untersuchung zu den orientalischen Anaphoren s. die **Indices** in *Basilius-Anaphora*, 887 (dabei: äth 318, äth JChr, äth Ap-An, äth Ath, äth Bas, *äth Chrys*, äth Cyr, äth Diosk, äth Ep, äth Greg, äth Jak, äth JakSar, äth Joh, äth Mar, äth Trad).

- 12 Hier nur einige Beispiele über den durchgängig feststellbaren Mangel an Präzision: pp. 18 Anm. 28; hier wäre eigentlich auf Getatchew Haile zu verweisen gewesen (dem ich lediglich folge; so auch 35 Anm. 95; 57 Anm. 182); 23 Anm. 50: hier wäre in erster Linie Weischers Arbeiten zu nennen gewesen, nicht Winkler (und gewiß nicht in dieser unpräzisen Form); 25 Anm. 59 (falsche Seitenangaben); ebenso falsche Angaben 29 Anm. 69 (d. h. sie stimmen nicht mit der Aussage im Text überein); ebenso 41 Anm. 120; 53 Anm. 168 (angegebenen pp. 316-328 beziehen sich nicht auf das Sanctus, von dem im Text die Rede ist, sondern auf den *Eingangs-Dialog!*); 59 Anm. 188 (völlig irrelevanter Hinweis auf Winkler, *Entwicklungsgeschichte*, der nur zeigt, daß die A. keine Kenntnis über die Formen der Glaubensbekenntnisse hat); Anm. 189 (kein Bezug zur Aussage im Text); 61 Anm. 193 (unpräzise Angaben); 65-66 Anm. 205 (irrelevanter Hinweis auf Winkler, hier kein Bezug zum äth. Befund); 72 Anm. 250 (unpräzise Angaben zu Winkler); 76 Anm. 247 (kein Bezug zur Aussage im Text); 78 Anm. 259 (bei Hinweis auf Winkler keinerlei Bezug zur Aussage im Text); 85 Anm. 295 (falsche Seitenangaben zu Winkler); 85 Anm. 293 (unpräzise Seitenangabe); völlig daneben sind die Seitenangaben zu Winkler 87 Anm. 299 und 301, 90 Anm. 313 (bei beiden Angaben); 92 Anm. 324 (summarische Seitenangabe zu Winkler, es müßten pp. 464-466 vermerkt werden, da auf diesen Seiten der äthiop. Befund erläutert wird); gleiches gilt für 93 Anm. 326; 94 Anm. 331 (falsche Seitenangabe zu Winkler); ähnlich 99 Anm. 352; 100 Anm. 355 und 357 (falsche Seitenangaben zu Winkler); so auch 103 Anm. 368; *usw. usw.*; ganz zu schweigen von der überaus häufigen falschen Schreibweise »Basileus«, anstelle von »Basilius«-Anaphora.
- 13 Zu Budde, cf. Anm. 7 oben.
- 14 Cf. G. Winkler, *Das Sanctus. Über den Ursprung und die Anfänge des Sanctus und sein Fortwirken* (OCA 267, Rom 2002).
- 15 *Wirklich?* Wenn dem so wäre (und natürlich vorausgesetzt, daß der Terminus »Eucharistie« auch richtig verwendet wird), hätte dies ausführlicher im Zusammenhang mit der Darstellung des *Status Quaestionis* oder im Abschnitt über die »ausgewählten theologischen Themen« (pp. 63 ff.) *besprochen werden müssen!*

hinaus werden u. a. auch meine Untersuchungen der *Basiliius-Anaphora* und des *Sanctus*¹⁶ als Nachweis für ihre Behauptung zitiert. Bei der Überprüfung der von Priess angegebenen Seiten, was hier in meiner Analyse der *Basiliius-Anaphora* eigentlich behandelt wird, stelle ich fest, daß pp. 693-721 der *Einsetzungsbericht*, dabei nicht etwa der *äthiopischen* Anaphoren, sondern der anderen Versionen der *Basiliius-Anaphora* analysiert wird. Bei meinem Buch über das *Sanctus*, notiert Priess pp. 250-263. Sieht man dann die angegebenen Seiten nach, so handelt es sich um das »Sancta Sanctis« [!], dabei wird auch der äthiopische Befund angeführt und eingehender erläutert.

Hier wie anderswo zeigt sich, daß die A. eine unklare Vorstellung über den Begriff der »Eucharistie« hat. Auch auf S. 59 heißt es: »... wobei das Leben in und durch Christus sich vor allem im Sanctus sowie [!] in der Eucharistie konkretisiert.« So auch S. 60: »Die Anaphoren sind naturgemäß dem Sanctus und [!] überwiegend der Eucharistie gewidmet« [*sic!*].

Auf S. 61 heißt es bei Priess:

Die JC [= äthiopische Chrysostomus-Anaphora] läßt sich folgendermaßen plausibel aufteilen: Lobpreis Gottes und seiner Schöpfung als Einleitung (Abs. 4-13), dann ein anamnetischer Teil mit Heilsgedächtnis (Abs. 14-35, 46-69) und Einsetzungsbericht (Abs. 36-45, 81-102, 103-105), anschließend ein epikletischer Teil mit Epiklese (As. 72-79) und Memento (Abs. 70-71). *Die Eucharistie* [!] ist in diese Gliederung eingefügt (meine Text hervorhebung).

Was mit dieser Behauptung (»Die Eucharistie ist in diese Gliederung eingefügt«) gemeint sein soll, blieb mir unklar. Offensichtlich wurde hier eine Vielfalt von Themen unter dem Begriff der »Eucharistie« zusammengefaßt, wie dies auch der Überblick von Priess auf S. 62 deutlich macht. Unter »*Historia Salutis*« wird im Abschnitt »j« die »*Eucharistie*« angeführt und dabei mehrere Nummern angegeben, die sich auf Abschnitte in der äthiopischen Chrysostomus-Anaphora beziehen. Ich habe diese von Priess angegebenen Nummern überprüft und in eckigen Klammern [] nun *den Inhalt* dieser Abschnitte eingefügt, wie der nachfolgende Überblick zeigt:

Abschnitt 36 [= Anspielung auf das »Sancta Sanctis« in starker Erweiterung]; 38-43 [= Einsetzungsbericht]; 70-72 [= Epiklese]; 76-77 [= Eintauchen des Brotes in den Wein]; 85 [= Hinweis auf das Brot als »Feuer der Gottheit«]; 98 [= Aufruf zum »Sancta Sanctis«]; 105 [= Auswirkungen des Empfangs der Gaben].

Das heißt, hier werden mehrere Themen, die in der Liturgiewissenschaft begrifflich unterschiedlich erfaßt werden, in einen Topf geworfen. Die Verwendung des Begriffs »Eucharistie« auf diese Weise ist in der Liturgiewissenschaft nicht üblich. Man fragt sich auch, welchen Sinn folgende Feststellung (p. 103) hat: »Außer den trinitarischen Formeln wird der Heilige Geist in der Epiklese erwähnt« (meine Text hervorhebung).¹⁷

Zurück zu einem anderen Problem. Wie schon oben erwähnt, versteht die A. nicht immer, liturgiewissenschaftliche Erkenntnisse über andere Quellen, darunter auch über andere Anaphoren als die äthiopische Chrysostomus-Anaphora, in ihre Arbeit wirksam einzugliedern, so auch auf S. 61: »... Noch eine andere Art, die Hauptabschnitte [der äthiopischen Chrysostomus-Anaphora] zu präsentieren, wäre eine Zweiteilung in die Zuwendung Gottes einerseits und das irdische Wirken Jesu ander-

16 Nicht nur hier (sondern durchgängig) müßte es bei Wissenschaftlerinnen eigentlich »*eadem*« (nicht »*idem*«) heißen.

17 Als Beleg zu dieser eigentümlichen Vorstellung von einer Epiklese wird dann in der Anm. auch auf meine Untersuchung der Epiklese in der *Basiliius-Anaphora* hingewiesen, dabei gleich ganz summarisch auf die Seiten 753-830 (ohne präzise Angaben an welchen Stellen tatsächlich auch mehrere äthiopischen Epiklesen besprochen werden, darunter auch die der äthiopischen Chrysostomus-Anaphora, die in ihrem Vokabular frappierende Parallelen mit den Epiklesen ost-syrischer Formulare aufweist, was die A. nicht zur Kenntnis genommen hat! Darauf hatte bereits S. Brock aufmerksam gemacht, wie dies dann auch sehr detailliert von mir beschrieben wurde).

rerseits in Verbindung mit der Pneumatologie. Dadurch werden die Auserwählung Gottes und das göttliche Mysterium hervorgehoben.« Als Beleg dazu wird dann in Anm. 193 meine und Buddes Untersuchung der *Basiliius-Anaphora* angeführt. Weder meine wohlweisliche Gliederung in meiner Untersuchung der *Basiliius-Anaphora* in *mehrere Hauptteile*¹⁸ noch Buddes Erörterungen über eine mögliche Aufteilung *östlicher Anaphoren* in zwei Teile kann einfach schematisch dem Befund der äthiopischen *Chrysostomus-Anaphora* übergestülpt werden! Die meisten äthiopischen Anaphoren, darunter auch die *äthiopische Chrysostomus-Anaphora*, folgen überhaupt nicht dem Aufbau anderer östlichen Anaphoren, sondern sind in ihrem Muster sui generis und dementsprechend zu analysieren! Ein wichtiger Anhalt für eine sachgemäße Gliederung hätte Priess in der von E. Fritsch vorgelegten Übersetzung zur Verfügung gestanden, die ihr jedoch wie viele andere wichtige Publikationen unbekannt gewesen ist (cf. supra).

Bei folgender Feststellung (p. 103) – hier handelt es sich um ein Zitat Hammerschmidts: »In der orientalischen Schau bilden Einsetzungsbericht und Epiklese *ein unteilbares Ganzes ...*« (meine Text-hervorhebung) – wird wiederum auf meine Studie zur Basiliius-Anaphora verwiesen, wobei jedoch die angegebenen Seiten entweder ausschließlich der Epiklese gewidmet sind oder der *Übereinstimmung zwischen dem Lobpreis vor dem Sanctus und dem vor der Epiklese*! Dieser Hinweis gehört so gewiß nicht an diese Stelle!

Genug der Probleme bei der massiven Anhäufung wissenschaftlicher Beiträge in den Fußnoten zur äthiopischen Chrysostomus-Anaphora, die entweder einer näheren Erläuterung bedurft hätten, warum sie an dieser Stelle zu den Aussagen über die äthiopische Chrysostomus-Anaphora passen (was ja durchaus des öfteren der Fall sein kann) oder eigentlich gar nicht erst hingehören, was in der Dissertation von Priess leider viel zu oft der Fall ist. Die in den Fußnoten immer wieder festzustellende Anhäufung von bibliographischen Angaben aus dem Fachgebiet der Liturgiewissenschaft, mit dem die A. sichtlich große Schwierigkeiten hat, kann nicht die nötige Auseinandersetzung mit dem, was in anderen Forschungsarbeiten über *andere* Anaphoren nachgewiesen wurde, ersetzen, sondern es bedarf einer sehr sorgfältigen Abwägung, *ob und vor allem inwiefern* die Forschungsergebnisse anderer Wissenschaftler über *andere* Anaphoren für die eigene Arbeit über die äthiopische Chrysostomus-Anaphora nutzbar gemacht werden können und wie sie dann auch zu integrieren sind. Dies ist ein ernstes Problem in dieser Dissertation. Genug darüber.

Nicht nur die Einleitung, sondern vor allem die Darstellung des *Status Quaestionis* (im 1. bis 3. Kapitel [»Der Forschungsstand«, »Auszüge aus der äthiopischen Liturgiegeschichte«, »Untersuchung der Anaphora«] sowie das 4. Kapitel mit dem Überblick über »ausgewählte theologische Themen«, sind insofern unbefriedigend, als ein adäquater Überblick über die bisherigen Forschungsbeiträge zur äthiopischen Chrysostomus-Anaphora im Konzert der anderen äthiopischen Anaphoren nicht wirklich erbracht worden ist. Wir erfahren sehr viele interessante Details über alle möglichen östlichen Anaphoren und es werden eine Reihe von Fragen behandelt, die jedoch viel zu wenig auf die Frage nach dem *Status Quaestionis* der *äthiopischen Chrysostomus-Anaphora* innerhalb der *äthiopischen Liturgiegeschichte* eingehen. Heute wissen wir schon einiges mehr über die *äthiopischen* Anaphoren, als was uns Priess in ihrer Dissertation zu erkennen gibt, was die A. eigentlich bei genauerer Lektüre bereits zum großen Teil hätte erfassen und in ihre Arbeit integrieren können.

Die interessante Schlußbemerkung zu diesem ersten Hauptteil (pp. 109-110) hingegen liest man mit großem Interesse und auch mit Gewinn, selbst wenn hier wiederum Korrekturen anzubringen wären.

18 *Nämlich: A.* Entstehung und Aufbau der Himmels-Liturgie, *B.* Die »Oratio ante Sanctus«, *C.* Die Weiterentwicklung der »Oratio ante Sanctus« mit der Entstehung der Bestandteile der sog. »Oratio Theologica«, *D.* Die als »Oratio Christologica« zu charakterisierende »Oratio post Sanctus« mit dem Formelgut aus den Glaubensbekenntnissen, *E.* Die sog. Einsetzungsworte und die Anamnese, *F.* Die Epiklese, *G.* Die Wiederkunft und die Gerichtsaussagen.

Vor allem was die A. zu den angeblichen Zitaten aus dem »Nicaenum« in den äthiopischen Anaphoren hier und an *vielen anderen Stellen* anführt, bedarf der Korrektur. In den äthiopischen Anaphoren liegen sehr viele hochinteressante *Symbolfragmente* in ganz unterschiedlichen Zusammenhängen innerhalb der einzelnen Anaphoren vor (die teilweise sogar bereits untersucht wurden, was die A. jedoch nicht zur Kenntnis genommen hat), die keineswegs einfach als »nicaenisch« bezeichnet werden dürfen, oder angeblich dem »Nicaenum« entnommen wurden. Hier muß sehr genau jedes einzelne Symbolfragment untersucht werden, um dann zu einer Festlegung zu kommen! Manchesmal handelt es sich um Auszüge aus dem »Nicaeno-Constantinopolitanum«, wie z. B. die Inkarnationsaussagen in der äthiopischen Basilius-Anaphora. Mehrere Symbolfragmente zeigen überraschenderweise nicht nur Gemeinsamkeiten mit Teilaussagen armenischer Glaubensbekenntnisse, sondern es ergeben sich auch frappierende Überlappungen mit syrischen Symbolfragmenten bei Ephräm, wie ich bei der Lektüre dieser Dissertation feststellen konnte. Aber dies ist ein anderes Kapitel, wie auch die anfallenden Ergänzungen bei der Edition mit der kommentierten Übersetzung den Rahmen dieser Besprechung sprengen würden.

Es ist völlig legitim, nur theologische Teilaspekte der äthiopischen Chrysostomus-Anaphora zu besprechen. Sie sollten jedoch den jetzigen Stand unseres Wissens zumindest widerspiegeln. Es bleibt nun den Spezialisten vorbehalten, die äthiopische Chrysostomus-Anaphora *durchgängig* unter liturgiewissenschaftlichen Aspekten zu untersuchen, mit den anderen äthiopischen Anaphoren zu vergleichen und die feststellbaren Parallelen mit anderen östlichen Anaphoren zu notieren. Dabei wird man gewiß auch auf die vorliegende Arbeit zurückgreifen, die einen großen Reichtum an Informationen über die äthiopische Kirche bietet, die nur leider qualitativ sehr uneinheitlich ausgefallen sind.

Gabriele Winkler

Manuel Joān Ramos with Isabel Boavida (ed.s), *The Indigenous and the Foreign in Christian Ethiopian Art. On Portuguese-Ethiopian Contacts in the 16th-17th Centuries* [Papers from the Fifth International Conference on the History of Ethiopian Art, Arrábida, 26-30. Nov. 1999], Aldershot – Burlington 2004 (= Ashgate Publications), XXX, 181 Seiten und 14 Tafeln, ISBN: 07546 5037 5, 45,00 £

Ein weiterer Band von Akten der Internationalen Konferenzen (ICHEA), die sich seit 1986 (London) der äthiopischen Kunst widmen, ist nunmehr erschienen. Er ist dem zentralen Thema der gegenseitigen Beeinflussungen gewidmet, die seit der portugiesischen Expansion im Raum des Indischen Ozeans seit dem 15. Jh. stattfanden. Es handelt sich um eine außerordentlich interessante Zeit, waren doch die Portugiesen die ersten, die – vor den verheerenden Zerstörungen des Aḥmad Grañ (Aḥmad b. Ibrāhīm al-Ġāzī, ca. 1506-1543) – in Europa die umfangreichsten Berichte über Äthiopien und die dortige Kultur und Kunst lieferten.¹

1 Francisco Alvarez, *Ho Preste Joam das Indias. Vedadera informaçam das terra do Preste Joam, segundo vio & escreueo ho padre Francisco Aluarez capellã del Rey nosso senhor*, Lisboa 1540. Die deutsche Übersetzung ist schon 1566 in Eisleben erschienen (Staatsbibliothek Berlin PKB, Abt. Historische Drucke, Sig. Us 48<a> R2). Für wissenschaftliche Zwecke ist immer noch die kritische Ausgabe von Charles Fraser Beckingham & George Wynn Brereton Huntingford (ed.s), *The Prester John of the Indies. A true relation of the lands of the Prester John, being the narrative of the Portuguese embassy to Ethiopia in 1520, written by Father Francisco Alvarez, tr. by Lord Stanley of Alderly* (1881), Hakluyt Society, ser. II, vol.s 114, 115, Cambridge 1961, maßgeblich.

Die 14 nur englisch veröffentlichten Beiträge sind in drei Teile gegliedert: Architektur und Urbanistik (S. 3-60), Ikonen und Wandmalereien (S. 61-120), sowie Kunsthandwerk (*Decorative arts*, S. 121-169). Das sind aber nicht alle, die in Arrábida präsentiert worden sind; darauf weisen die Herausgeber in der Einführung (S. XVIIff.) hin (S. XX) und geben in den Anmerkungen eventuell andere Erscheinungsorte der nicht aufgenommenen Beiträge an (S. XXIV). Die Nestoren der äthiopischen Forschung Richard Pankhurst und Stanislaw Chojnacki stellen bereits früher veröffentlichte Diskurse vor, auf die die Herausgeber hingewiesen haben (S. XXIV), aber auch der Vortrag von Frau Martha H. Henze spiegelt m. E. viele Aspekte wider, die sie bei früheren, Orbis Æthiopicus-Konferenzen präsentiert hat.² Gleiches gilt auch für die Ausführungen von Paul Henze, die nicht fern von seinem Essay bei der I. Tagung der Orbis Æthiopicus-Gesellschaft in St. Augustin (1995) liegen, der in NUBICA et ÆTHIOPICA IV/V (1994-1995) 1999, veröffentlicht wurde (S. 519-550, bzw. 131-162).

Die zeitlichen und thematischen Rahmen der Beiträge entsprechen nicht immer dem, was im Titel des Bandes hervorgehoben worden ist. Von fünf Beiträgen, die die Malerei betreffen, scheint sich eigentlich nur einer, nämlich der von Anaïs Wion (*An analysis of the 17th century ethiopian pigments*, S. 103-112) an die zeitlichen Rahmen zu halten. Alle anderen behandeln Malerei des 18. Jh. bzw. auch die Rezeption der Ereignisse des 16. Jh. in der Volksmalerei des 19. und 20. Jh. (*Girma Fisseha, Ahmad Graññ and the Portuguese in Ethiopian folk painting*, S. 113-118).³

Neben dem schon 1999 in *Mare Erythraeum* (3, 57-66) erschienenen Beitrag von Richard Pankhurst weisen die anderen vier auf die seit langem bekannten Aspekte der äthiopischen Architektur im Raum um den Tana-See hin, die nicht ohne Zutun der Jesuiten entstanden ist. Dabei von »Urbanistik« zu sprechen, scheint mir etwas überzogen zu sein, auch wenn in Gondär von einer Gartenanlage ausgegangen werden kann. Der Hinweis von Ian Campbell auf eine Verbindung mit der Mogul-Architektur in Indien⁴ ist dürrtig, hierzu wären eingehende Untersuchungen, die mit den Bauten der Jesuiten in Äthiopien, aber auch in Goa zusammenhängen, erforderlich.

Betrachtungen der Malerei drehen sich oft um die Frage der Auswirkung der in Europa gedruckten Bilder der religiösen Literatur auf die Kompositionen in den Wandmalereien Äthiopiens im 18. Jh. Auch angeblich indische Einflüsse werden angedeutet, ohne jedoch genügend untersucht zu werden. Die Frage nämlich, inwieweit die Kunst der Jesuiten lokale Tendenzen integriert hat, bedarf noch weitreichender Forschungen, besonders nach der Vertreibung durch Fasilädäs (1632-1667). Einige Aspekte bezüglich der Architektur waren bereits von LaVerle Berry angedeutet worden (bes. S. 19ff.).

Der Beitrag von St. Chojnacki nahm leider nicht die Möglichkeit wahr, ursprünglich publizierte Ausführungen über die Reiterheiligen⁵ zu erweitern. Das läßt fragen, welche Aufgabe (nicht gerade billige) Kongreß-Akten haben sollen, wenn sie bereits Publiziertes erneut abdrucken.

- 2 Vgl. Beiträge von Martha H. Henze über äthiopische Textilien in: Orbis Æthiopicus. III. Tagung (1997) in Gniew/Polen (Äthiopien und seine Nachbarn, Gdańsk 1998 (The Archaeological Museum), 11-19; und in einigen bis dato nicht veröffentlichten Beiträgen (z. B. die 1999 bei der ORBIS ÆTHIOPICUS-Tagung in München gehalten wurden; eine Veröffentlichung war angekündigt).
- 3 Die Schreibweise »Graññ« ist unverständlich, man sollte sich an den vorhandenen und vorgeschlagenen Arten in der Encyclopaedia Aethiopica orientieren (vgl. I, 155). Philologisch gibt es für die Schreibweise »Graññ« m. E. keine Begründung.
- 4 Der Hinweis auf »Tillotson, Mughal India (S. 22)« ist in der Bibliographie nicht erweitert worden, was angesichts der Tatsache, daß es sich nur um einen Reiseführer handelt (Giles Henry Rupert Tillotson, *Architecture guide*, Penguin Books 1991) bedenklich stimmen muß, weil es um eine Diskussion gehen soll, die ohne dataillierte Fragen der Architektur nicht auskommen kann.
- 5 Osvaldo Raineri, *Santi guerrieri a cavallo tele Etiopiche*, *Introduzione di Stanislaw Chojnacki* (ital./engl.), Ferrara 1996 und Stanislaw Chojnacki, *Ethiopian icons*, Milano 2000. Die Literatur dazu ist seitdem sehr umfangreich geworden, vgl. z. B. bei Piotr O. Scholz, *Merkurios aus Faras – Heiliger oder König?*, *OrChr* 89 (2005) 113-147 die dort zitierten Veröffentlichungen.

Neue Erkenntnisse bringen die spezialistischen Untersuchungen von Anaís Wion über Farbpigmente, die möglicherweise für die Datierung von Malereien, aber auch von Manuskripten von bleibender Bedeutung sein könnten. Hier begegnet uns ein innovativer Forschungsansatz, der zu begrüßen ist.

Im letzten Teil finden sich: eine kleine Studie (S. 146-151) von Isabel Boavida über eine Reliquie des heiligen Kreuzes, die mit den Portugiesen nach Europa gelangte und nach 1522 verloren ging, sowie eine andere von Stephen Bell über in Goççã gesichtete Reste einer portugiesischen Rüstung (S. 152-160). Zwei weitere Studien von Michael Gervers und Martha H. Henze betreffen Textilien und Teppiche, die z. T. auch aus späteren Zeiten als dem 16. bzw. 17. Jh. stammen.

Die Überprüfung von Anmerkungsangaben (die nicht als Fußnoten, sondern am Ende des jeweiligen Beitrags zu finden sind) verlangt ständige Konsultation mit der Bibliographie (S. 161-175), die auch kleine Abhandlungen und Artikel umfaßt, aber auch einiges unberücksichtigt läßt (z. B. 48), wodurch die Lektüre nicht erleichtert wird.

Von den 14 Tafeln betreffen nur fünf den durch den Titel des Bandes hervorgehobenen Zeitabschnitt des 16. und 17. Jh.; deshalb erhebt sich die Frage, ob man bei den Konferenzen für äthiopische Kunst tatsächlich in der Lage ist, zeitlich und räumlich eng begrenzte Rahmen zu setzen. M. E. müßte erst ein Rüstzeug entstanden sein, eine verbindliche Klassifikation, eine Dokumentation der Denkmäler und Objekte, bevor man sich sehr spezialisierten Einzelstudien hingibt. Es hat sich gezeigt, daß man die Erforschung der Mission der Jesuiten und der damit verbundenen kulturellen und künstlerischen Tätigkeiten, besonders im Zusammenhang mit Indien, vorantreiben und intensivieren muß. So wie dieser nachweislich gut erforscht ist und kein Zweifel an der Terminologie »Indoportugiesische« Arbeit besteht⁶, so erscheint aber in Verbindung mit äthiopischer Bild- und Kunstproduktion manches noch sehr problematisch.⁷

Die thematische Idee dieser Konferenz war beachtenswert, die Ergebnisse sind aber leider dürftig. Man sollte sich deshalb nicht scheuen Fachkollegen einzuladen, die sich nicht nur mit Äthiopien, sondern auch mit den Ländern befassen, die von der portugiesischen Expansion erfaßt worden sind. Daß dies aber Länder sind, mit denen sich auch die Wissenschaft vom christlichen Orient beschäftigt, dürfte kein Geheimnis sein.

Piotr O. Scholz

6 Einige Beispiele dafür finden sich auch in deutschen Museen. Hierzu weise ich auf eine Elfenbeinschnitzerei »Das Jesuskind als Guter Hirte« aus dem 17. Jh. aus Goa hin, heute in Berlin, MusAsiatKunst Inv.Nr. MIK I 1576 (Figur), MIK I 1577 (Sockel).

7 Wie sehr die Problematik und Erforschung vernachlässigt worden ist, zeigt in überzeugender Weise der Ausstellungskatalog des Deutschen Historischen Museums Berlin (2007/08) *Novos Mundos/Neue Welten*, hg. von Michael Kraus und Hans Ottomayer, Dresden 2007, in dem Äthiopien nur kurze Erwähnung findet (vgl. Index). Die umfangreiche Bibliographie (598-637) bestätigt die Annahme, daß das Interesse für Äthiopien im Kontext der portugiesischen Expansion sehr gering ist (anscheinend auch im Portugal des 20. Jh.s).

Adam Łajtar, *Catalogue on the Greek inscriptions in the Sudan National Museum at Khartoum (I. Khartoum Greek)*, Preface by Hassan Hissein and Włodzimierz Godlewski. Photographs by Włodzimierz Godlewski, *Orientalia Lovanensia Analecta* 122, Leuven u. a. (Peeters) 2003 (= *Orientalia Lovaniensia Analecta* 122), XXVIII+265 Seiten und LXXX Tafeln, ISBN: 90-429-1252-9, 95,00 €

Der von Adam Łajtar bearbeitete Katalog (=Cat.)* der griechischen Inschriften (= Insc.), die sich im Khartumer Nationalmuseum befinden, umfaßt 83 Insc., davon sind aber einige angeblich im Museum nicht mehr auffindbar (z. B. Nr. 4, 78) und deshalb nur auf der Basis vorheriger Publikationen bearbeitet worden. Viele verfügen über keine Inventarnummer (z. B. 4, 5, 18, 19, 79, 80, 81, 82), was die künftige Forschung beeinträchtigen wird. Meistens betrifft diese Vernachlässigung die neueren Funde, was nicht für die erforderliche Sorgfalt der gegenwärtigen Museumsverwaltung spricht. Im Gegensatz zu dem auch hier besprochenen Katalog der koptischen Insc. (s. S. 268f.) sind erfreulicherweise die Photoaufnahmen jeweils auf einer Seite mit einem Objekt vertikal abgebildet angeordnet. Leider sind auch hier die Aufnahmen unbearbeitet geblieben, sowohl die Schatten als auch schlechte Qualität und Grobkörnigkeit (z. B. 2, 10, 15, 16, 18, 19, 21, 29, 31, 36, 37, 40, 42, 64, 76, 77, 78, 79) machen den Lesern zu schaffen. Auch die Tafel/Pl. Nr. entsprechen nicht immer der Numerierung im Text der dort bearbeiteten Insc. Zwar ist das bei näherer Betrachtung erkennbar, aber editorisch kaum haltbar. Auch hier, wie bei van der Vliet, erscheint unverständlich, warum man die Abbildungen nicht in den Text integriert hat; ebenfalls fehlen Umzeichnungen/Kopien der Insc.; dadurch ist die Paläographie kaum nachvollziehbar.

Nach einer Einführung, in der einige Aspekte: Provenienz, Material (Stein und Terracotta), Schrift, Sprache (Charakter), Textformulare (Epitaphe, Euchologion), Datierung, der griechischen Insc. der Khartumer Sammlung besprochen werden (S. XV-XXVIII), beginnt der Katalog mit den Faras Insc., die schon J. Kubińska 1974 fehlerhaft publizierte, was Hans Quecke in seiner Besprechung hervorgehoben hat¹. Der Verf. unternimmt sinnvolle Korrekturen, seine Kommentare sind ausführlich, sie scheinen aber nicht immer der theologischen und kirchenhistorischen Literatur zu entsprechen. Es ist peinlich wenn man feststellt: »For ἄββᾶ as an exclusively monastic title (in contrast to ἀπα which, as a title of address, could have been used also with reference to laics), see T. Derda, E. Wipszycka, L'emploi des titres abba, apa et papas dans l'Égypte byzantine, *Journal of Juristic Papyrology* 24, 1994, pp. 23-56.« (S. 7).

* Bei der Besprechung dieses Kataloges ergeben sich zwangsläufig einige Vergleiche zu dem auch hier rezensierten Katalog der kopt. Insc. von J. van Vliet (vgl. S. 274-276), der übrigens zusammen mit A. Łajtar gearbeitet hat, dennoch weniger sorgfältig, wie sich aus dem Vergleich ergibt. Das kann aber nicht heißen, daß einiges schon Gesagte auch für die Publikationsart von A. Łajtar nicht zutreffen würde. Übrigens hat der polnische Papyrologe, und sehr gute Gräzist, der auch den Lesern des OrChr bekannt sein dürfte (er publizierte hier 1997 vorweg einige der Grabinschriften aus Alt Dongola, vgl. Jg. 81, 107-126, im Cat. unter den Nr. 20-24 zu finden), inzwischen auch die griechische Insc. aus dem NatMus in Warschau veröffentlicht (zusammen mit Alfred Twardecki, *Catalogue des inscriptions grecques du Musée National de Varsovie*, Warschau 2003 (= *Journal of Juristic Papyrology*, Supplement II). Die Publikation (sie liegt mir leider nicht vor) stellt möglicherweise eine gute Ergänzung und Erweiterung des hier vorgelegten Kataloges dar. Der Verf. gehört zweifelsohne zu den sehr intensiv arbeitenden und publizierenden Fachkollegen, wenn man die Zahl seiner Veröffentlichungen in Betracht zieht; dennoch kann dies nicht als Entschuldigung dienen für unnötige Vernachlässigungen, die man in dem zur Besprechung stehenden Katalog feststellen kann.

1 Jadwiga Kubińska, *Inscriptions grecques chrétiennes, FARAS IV*, Warszawa 1974 dazu Rez. von Hans Quecke in: *Orientalia* 43 (1975) 135-141.

In erster Linie wäre wichtig hervorzuheben, daß der Titel ὀββᾶ nicht jedem beliebigen Mönch des Sketis zustand; wer ihn trug war nämlich der πνευματοφόρος, der geistige Führer, de facto als Abt zu begreifen, was u. a. die Herkunft des Bischofs Kollouthos ausreichend bestätigt. Hier wäre ein Blick in RAC I (1950, 45/55 v. H. Emonds) ausreichend gewesen, obschon die Literatur dazu inzwischen sehr umfangreich geworden ist.²

Die Behandlung der Insc. aus Faras/Pachoras, und dem nördlichen Teil des sudanesischen Nubiens (Nr. 1-5, S. 3-39) ordnet die bisherige Diskussion nicht nur über die Bischöfe von Pachoras, sondern auch über den Charakter des nubischen Christentums ein, das man um 1000 sowohl als melkitisch wie auch »monophysitisch« (=nichtchalzedonisch) ansehen wollte (so S. Jakobielski³). Der Verf. nimmt mit Recht die Position von Martin Krause ein⁴, bei seiner eigenen Interpretation berücksichtigt er aber nicht die gängige und wichtige theologischen Literatur.⁵ Grundsätzlich ist aber den Lesern bei der Betrachtung der Insc. eine eingeschränkte individuelle Interpretation und Nutzung der edierten Texte möglich.

Der Überblick über die Insc. ist geographisch, von Nord nach Süd geordnet, dabei muß verwundern, daß nur eine Insc. von der Insel und dem wichtigen Bischofssitz Sai veröffentlicht wurde (Nr. 14).⁶ Anscheinend sollten nicht alle Insc. aus dem SNM in den Cat. aufgenommen werden. Dazu fehlt aber jede Bemerkung, sowohl in der Einführung als auch in den Indices, die zwar geographische Namen beinhalten (S. 229f.), aber in erster Linie nur die historischen, was die Auffindung der Fundorte erschwert. Angesichts des Fundraumes, der sich von Norden bis nach Soba in Süden erstreckt, wäre eine Karte der Fundorte sehr hilfreich, wenn nicht sogar erforderlich.

Beachtenswert und ausführlich sind demgegenüber die Funde aus Old Dongola, die den polnischen Ausgrabungen zu verdanken sind, behandelt (S. 94-122), dazu kommen noch einige aus dem Dongola-Reich: Hambukol und Tangasi (S. 81-94, 122-127). Schlußendlich führt das dazu, daß die Insc., die mit

- 2 Die Bedeutung und Anwendung dieses sakral gedachten Titels (die Übernahme der NT-Funktion dieses Begriffes aus der tiefverankerten AT-Tradition [Theologisches Wörterbuch zum AT I, 1-19, v. Helmer Ringgren] kann niemals in Frage gestellt werden, eine laizistische Interpretation steht überhaupt nicht zur Diskussion, sowohl im Griechischen als auch im Koptischen) spiegelt sich in den Apophtegmata, was schon Wilhelm Bousset grundlegend in seiner Monographie: Apophtegmata. Studien zur Geschichte des ältesten Mönchtums, Tübingen 1923/Repr. 1969 gezeigt hat. S. auch Alfred Adam, Grundbegriffe des Mönchtums in sprachlicher Sicht, ZKG 65 (1953/54) 209-239.
- 3 Stefan Jakobielski, A history of the bishopric of Pachoras on the basis of Coptic inscriptions, FARAS III, Warszawa 1972 und weitere polemische Beiträge in Kongreßakten der ISNS.
- 4 Martin Krause, Zur Kirchen- und Theologiegeschichte Nubiens. Neue Quellen und Probleme, in: Erich Dinkler (Hg), Kunst und Geschichte Nubiens in christlicher Zeit, Recklinghausen 1970, 71-86; Bischof Johannes III von Faras und seine beiden Nachfolger. Noch einmal zum Problem eines Konfessionswechsel in Faras, in: Études nubiennes/Chantilly 1975, Kairo 1978, 153-164; Zur Kirchengeschichte Nubiens, in Tomas Hägg (Hg), Nubian culture: past and present/Uppsala 1986, Stockholm 1987, 293-308 und dort zitierten Literatur.
- 5 Siehe Alois Grillmeier unter Mitarbeit von Theresia Hainthaler, Jesus der Christus im Glauben der Kirche II/4, Die Kirche von Alexandrien mit Nubien und Äthiopien, Freiburg i. Br. 1990, besonders 268ff.; Dietmar W. Winkler, Koptische Kirche und Reichskirche (Innsbrucker Theologische Studien 48), Innsbruck 1997, besonders 195ff.
- 6 Man kann davon ausgehen, daß die französischen Ausgräber sich das Recht nahmen, ihre Entdeckungen selbst zu publizieren. Immerhin ist die Existenz einer Kathedrale belegt und bestätigt (Jean Vercoutter, L'île de Sai (1969-1981), in: Martin Krause (Hg.), Nubische Studien/Heidelberg 1982, Mainz 1986, 199f.). Auch andere Funde aus diesem Raum brachten Insc., eine davon soll sich in SNM in Khartoum befinden (vgl. Jean Leclant & Georges Soukassian, L'église de Nilwa a Sedeinga, in: John Martin Plumley (ed.), Nubian studies/Cambridge 1978, Warminster 1982, 155-161, Abb. 6).

polnischen Ausgrabungen in Verbindung stehen, fast die Hälfte des Haupttextes ausmachen. Wenn man dazu noch die Betrachtungen über die Insc. aus Meroë (S. 193-201) heranzieht, sind die Schwerpunkte der Kommentare erkennbar. Sie beziehen sich auf das bis heute meistdiskutierte und veröffentlichte Material. Das aber ergibt sich nicht immer aus der dort zitierten bzw. berücksichtigten Literatur!

Die Insc., meist Epitaphe (Nr. 30-55), aus der Klosteranlage in Ghazali (nicht weit von Merowe), sind sehr gerafft gehalten, nicht nur weil es sich häufig bloß um kurze und fragmentarische Texte handelt, sondern weil die Kenntnisse über das Christentum im Raum des 4. Katarakts geringer sind als die über das in Nobadien (im Norden). Dennoch sollte es angesichts der mit Kreuz versehenen Insc. (Nr. 44f.) möglich sein, etwas ausführlicher über die Bedeutung der Kreuz-Theologie in Nubien zu sprechen, die sich sowohl in der altnubischen Sprache als auch in der nubischen Ikonographie niedergeschlagen hat.⁷

Die Insc. aus Meroë (Nr. 77f.) stehen in direkter Verbindung zu Aksum, was fragen läßt, warum die Behandlung dortiger Funde im Kommentar (Nr. 77) nicht die Veröffentlichung von Erich Dinkler⁸, die für die Diskussion wichtig ist, berücksichtigte.

Einige der Insc. werden nach ihrem ursprünglichen Wortlaut und der Veröffentlichung von Stefan Jakobielski korrigiert, so der Epitaph des König David aus Soba (Nr. 79/Pl. LXXXVI) dessen Lesung schon Tomas Hägg (1994 in Lille) verbesserte. Es ist deshalb nicht erforderlich, noch einmal auf die fehlerhafte Lesung Jakobielskis hinzuweisen, nachdem dies schon vor fast 10 Jahren geschehen ist.

Die Indices sind gut konzipiert und erlauben eine effiziente Arbeit mit dem Cat. Der Verf. hat nicht nur die Eigen-, biblischen, Herrscher- und deren Familiennamen, sondern auch die Fremdgötter, neben Bischöfen, Titeln, Toponymen (geographischen Bezeichnungen), Klosternamen, »Elemente der Datierung« herauskristallisiert und ein quasi terminologisches Wörterbuch des Griechischen hergestellt (S. 231-253), zusammen mit einigen grammatikalischen Aspekten der Insc.: ihre Phonologie, Morphologie und Syntax (S. 254-258). Dem schließt sich ein Verzeichnis der altnubischen und koptischen Wörter und eine Konkordanz an.

Unabhängig von einigen Schwächen und Unzulänglichkeiten (von Tippfehlern möchte man nicht sprechen) hat A. Łajtar eine beachtenswerte Leistung vorgelegt. Seine Ansätze zum Altnubischen zeigen, daß es ihm wahrscheinlich auch möglich wäre, die altnubischen Inschriften zu bearbeiten und zu publizieren. Damit würde ein weiterer Schritt auf dem schweren Weg der Erfassung der Geschichte der Christianisierung Nubiens gemacht. Die bisherigen Ansätze von Siegfried G. Richter⁹, müssen leider als unzureichend angesehen werden.

Piotr O. Scholz

7 Erich Dinkler, Beobachtungen zur Ikonographie des Kreuzes in der nubischen Kunst, in: Kazimierz Michałowski (Hg), Nubia/Warschau 1972, Warszawa 1975, 22-30.

8 Erich Dinkler, König Ezana von Aksum und das Christentum. Ein Randproblem der Geschichte Nubiens, in: Fs Hintze: Ägypten und Kusch (SchrGeKuAO 13), Berlin 1977, 121-132. Dieser Problematik waren u. a. meine Gastvorlesungen: »Religiöse Umwälzungen im Dodeka- & Triakontaschoinos im Zusammenspiel mit den nomadischen Bewegungen der Blemmyer und Nobaden« an der Martin-Luther- Universität Halle-Wittenberg im Juni 2007 gewidmet. Eine Veröffentlichung in Rahmen der Hallbeiträge OrWi unter Mitwirkung von Ute Pietruschka befindet sich in Vorbereitung.

9 Angesichts der hier besprochenen Cat. sowohl von A. Łajtar, als auch von J. van der Vliet, zeigt sich deutlich, wieviel noch nötig ist, um sich an das Thema der Christianisierung Nubiens als Kirchengeschichte zu wagen. Die Habilitationsschrift von S. Richter, die ausgezeichnet worden ist (von mir in OrChr 87 (2003) 248-254 besprochen) zeigt deutlich, wie schwer es ist eine sachliche Diskussion zu führen, weil man nicht geneigt ist, schon eingenommene Positionen zu verlassen. Dazu ausführlicher in meinem Beitrag: Noch einmal zum frühen Auftreten der Christen in Nubien (vorgetragen beim 11. Nubiologischen Kongreß in Warschau 2006).

Jaques van der Vliet, *Catalogue of the Coptic inscriptions in the Sudan National Museum at Khartoum (I. Khartoum Copt.)*, Preface by Hassan Hissein and Włodzimierz Godlewski. Photographs by Włodzimierz Godlewski, Leuven u. a. (Peeters) 2003 (= *Orientalia Lovaniensia Analecta* 121), 217 Seiten und LXXVI Tafeln mit 128 Photoaufnahmen, ISBN: 90-429-1251-0, 95,00 €

Der Katalog (=Cat.) * ist nach den 14 Fundorten, an denen man die Inschriften (=Insc.) innerhalb der Staatsgrenzen des Sudan entdeckte, aufgebaut. Er beginnt mit den Insc. aus dem Norden und geht gen Süden, um am Ende noch einige zerstreute Funde ohne sichere Provenienz (S. 180-183) zu behandeln. Die Insc. lassen sich – dank der reichen Indices (S. 203-213) und der zweiteiligen Konkordanz (S. 215-217) – gut unter verschiedenen Gesichtspunkten analysieren. Die vom Verf. herauskristallisierte Aufteilung beinhaltet: Proper names, Topographical names, Coptic words, Greek words, Words from other languages, Peculiarities of grammar and orthography (a selection only), Textual formulae, Dates, Decorative inscriptions; symbols; iconographical features, Biblical quotes and reminiscences.

Die Wiedergabe der Insc. – es handelt sich durchgehend um epigraphisches Material – läßt viele Wünsche offen. Die Photos wurden von dem polnischen Archäologen W. Godlewski angefertigt. Leider kann man dabei kaum von einer professionellen Arbeit sprechen, weder archäologisch noch photographisch. Man vermißt einen Maßstab. Auch wenn bei der Beschreibung des jeweiligen Objektes Maße angegeben werden, sind dennoch die Proportionen vernachlässigt; so wirkt z. B. das Objekt Nr. 19 in der Größe von 48,5 x 32 cm photographisch fast gleich wie das Objekt Nr. 20, in der Größe von 21,5 x 15 cm. Die Beispiele lassen sich multiplizieren (vgl. nur Nr. 21, 22). Auch die Lesbarkeit vieler dieser Aufnahmen ist unzureichend, bei einigen sind die Buchstaben kaum sichtbar, nicht nur weil keine Bearbeitung der Aufnahmen stattgefunden hat, sondern auch weil der Schatten nicht beseitigt worden ist. Viele Objekte sind nur schwer erkennbar (z. B. Nr. 21, 22, 48, 64, 111, 113, 118). Man hätte aus dem Hause Peeters eine bessere editorische Vorbereitung erwartet, nicht nur die Eliminierung von Schatten, sondern auch Beifügung von exakten Umzeichnungen der Insc. (Latex bzw. Siliconabzüge), die für eine paläographische Studie unentbehrlich sind. Man hätte dabei auch die mangelnde Ordnung, die auf den Tafeln vorherrscht (es ist leider nötig, alle nur erdenklichen Drehbewegungen mit dem Buches vorzunehmen, um die Insc. zu betrachten) beseitigen können. Alle diese Nachteile hätte man vermeiden können, wenn man im laufenden Text zu jeder besprochenen Insc. ihre Aufnahme (mit Umzeichnung/Kopie) beigefügt hätte. Insoweit sind die Aufgaben, die ein Katalog hat, nur sehr beschränkt erfüllt worden. Dadurch ist leider eine Überprüfung der korrekten Lesung kaum möglich.

Glücklicherweise sind die wichtigsten der aufgenommenen Insc. bereits an anderer Stelle, und vom editorischen Standpunkt her gesehen sogar oft besser, veröffentlicht worden. Aus der Konkordanz ergibt sich, daß 48 Insc. andernorts publiziert worden sind. Sie stellen z. T. eine Verbindung her zu einigen Insc., die sich andernorts befinden (man denke hier vor allem an die aus Qasr Ibrim, also aus Nubien, aber politisch außerhalb des Sudan). Man würde sie gerne in einem Annex zum Cat. finden, wenn mit dieser Veröffentlichung ein Kompendium der koptischen Insc. aus Nubien beabsichtigt worden wäre.

Der systematische Aufbau der katalogartigen Erfassung ist ersichtlich: Äußerliche Beschreibung (meist ohne Datierung), Text bzw. seine Rekonstruktion, Bemerkungen, Übersetzung (englisch), Kommentar.

* Bei der Besprechung ergeben sich gewisse Überschneidungen mit dem Katalog der griechischen Inschriften, der von Adam Łajtar in derselben Reihe bearbeitet und vorstehend rezensiert wurde.

Aufgrund der vorgetragenen Ansichten zu den editorischen Voraussetzungen für einen brauchbaren Katalog läßt sich vorliegend kaum eine sinnvolle Überprüfung von vorgeschlagenen Rekonstruktionen vornehmen. Die dazu beigefügten Bemerkungen weisen nicht immer auf gute Kenntnisse der philologischen Materie hin, Kommentare sind theologisch dürftig, was sich aus der allgemein zugänglichen, aber m. E. nicht ausreichend berücksichtigten koptologischen Literatur ergibt (s. unten).

Der sich ausbreitenden Usance der sog. Harvard-Zitierungsweise ist auch hier gefolgt worden, was zu bedauern ist, sogar dann, wenn man die Fachliteratur gut kennt. Es wirkt schon absurd, wenn man bei Hinweisen auf Veröffentlichungen Adam Łajtar aus dem Jahre 1996 vier Angaben mit den Buchstaben a, b, c, d findet. Bemerkenswert ist, daß A. Łajtar in seinem Katalog (vgl. S. 265-267), der übrigens in der gleichen Reihe erschienen ist, die traditionell bewährte Zitierung verwendet, wofür ihm besonders zu danken ist.

Zum alphabetischen Aufbau der Bibliographie (S. 185-201) muß gefragt werden, ob man Präfixe bei Titeln wie »von«, »van« als Anfangsbuchstaben der Nachnamen führen kann. M. E. nicht, zwar wurden im Französischen »de« und »le« nach der Revolution mit dem Eigennamen verschmolzen (z. B. Delacroix, Leclant, Lepage u. ä.), weshalb sie so auch zu zitieren sind; demgegenüber kann aber »von Lemm« nicht unter »V« gesucht werden, sondern unter »L«. Gleiches gilt für van Lantschoot, van Moorsel, van der Vliet usw. (paradoxiere wird selbst dieser Katalog in LCCPD richtig unter Vliet geführt, was aus der Rückseite des Titelblattes zu ersehen ist!). Bei französischen Autoren, ordnet der Verf. sie nicht nach den Präfixen »de«, sondern – korrekt – unter den Anfangsbuchstaben des Namens, so auch »Contenson, H. de«. Konsequenterweise wäre auch alphabetisch das polnische Ł hinter L, das polnische Ż und das tschechische Ž hinter Z anzuführen, so sind Łajtar, Łukaszewicz, aber auch Żabkar und Żurawski, nicht wie bloßes L bzw. Z zu behandeln (vgl. Łajtar, Catalogue..., S. 219f., s. S. 265-267).

Abgesehen von diesen formalen Bemerkungen muß man feststellen, daß zahlreiche wichtige Veröffentlichungen, sogar solche, die behandelte Inschriften und Texte unmittelbar betreffen, unerwähnt geblieben sind, so z. B. S. Jakobielski, Some remarks on Faras inscriptions, C. D. G. Müller, Deutsche Textfunde in Nubien (beide in E. Dinkler [Hg.], Kunst und Geschichte Nubiens in christlicher Zeit, Recklinghausen 1970, 29-40; 245-258). Wichtige Untersuchungen zum Koptischen, die als erforderlich einzustufen sind, blieben außer acht¹, so findet man keinen Hinweis auf wegweisende Publikationen von Alexander Böhlig², Louis Théophile Lefort³, Siegfried Morenz⁴, Peter Nagel⁵, Hans Jacob Polotsky⁶, Hans-Friedrich Weiß⁷ um nur einige der unentbehrlichsten zu nennen.

1 Mit nachfolgenden bibliographischen Angaben, die keinen Anspruch auf Vollständigkeit erheben können, möchte ich verdeutlichen, daß es unmöglich ist, koptologisch arbeiten zu wollen, ohne das entsprechende Rüstzeug eines versierten Philologen zu besitzen. Es gibt glücklicherweise noch eine Reihe von Koptologen, die man zu Rate hätte ziehen können. Daraus folgt, daß eine ins Detail gehende Besprechung einiger vorgelegter Lesungen und Interpretationen zwangsläufig zu einer neuen Bearbeitung und Diskussion hätte führen müssen, was den Rahmen einer Rezension gesprengt hätte.

2 Ein Lexikon der griechischen Wörter im Koptischen, München 1953; Die griechischen Lehnwörter im sahidischen und bohairischen Neuen Testament, München 1953/54 (²1958).

3 A propos de syntaxe copte: $\tau\alpha\rho\epsilon\ \mu\alpha\rho\epsilon\ \mu\pi\epsilon\rho\tau\rho\epsilon$, Le Muséon 60 (1947) 7-28.

4 Das Koptische, in: HdbOr I/1 (1959) 90-114.

5 Einwirkung des Griechischen auf die Entstehung der koptischen Literatursprache, in: Franz Altheim & Ruth Stiehl, Christentum am Roten Meer, Berlin 1971, I 327-355.

6 The Coptic conjugation system, Orientalia NS 29 (1960) 392-422.

7 Zum Problem der griechischen Fremd- und Lehnwörter in den Sprachen des christlichen Orient, Helikon 6 (1966) 183-209.

Grundsätzlich ist der Aufbau der Bibliographie problematisch. Die nötige Unterteilung auf Quellen, Lexika, sekundäre Literatur fehlt. Man gewinnt den Eindruck, daß die Ausbildung der Philologen immer mehr zu wünschen übrig läßt, was den »Sitz im Leben« der Insc. ausmacht. Zwar ist erfreulich, daß man langsam auch das Material des NM in Khartum erfaßt, man sollte sich aber bei zukünftigen Veröffentlichungen, die nicht nur aufgrund der weiteren Ausgrabungen nötig sein werden, sondern auch weil vieles schon Bekanntes noch unberücksichtigt geblieben ist (z. B. Old Dongola), sowohl editorisch als auch fachlich tiefer und umfangreicher mit den epigraphisch bedeutenden Quellen des Koptischen in Nubien auseinandersetzen.

Piotr O. Scholz

Gerhard Haeny und Annalis Leibundgut unter Mitarbeit von Rodolphe Kasser, Kellia. Kôm Qourçour °Isa 366 und seine Kirchenanlagen, Louvain (Éditions Peeters) 1999 (= Recherches Suisses d'Archéologie Copte dirigées par Rodolphe Kasser, vol. V), 131 Seiten und 29 Tafeln

Der fünfte Band der seit 1967 veröffentlichten Reihe der Schweizer archäologischen Ausgrabungen an dem riesigen chantier der koptischen Einsiedelei (Kellia) ist 30 Jahre, nachdem die oben genannten Autoren dort gearbeitet haben, erschienen.*

Der nur in 400 Exemplaren publizierte großformatige Band (24 x 34 cm), besteht aus drei Teilen: Die Architektur der Anlage von Gerhard HAENY (S. 1-39); Die Wandmalereien aus der Basilika und dem Kloster von Annalis LEIBUNDGUT (S. 41-86) und Die Inschriften (Les inscriptions) von Rodolphe KASSER (S. 87-92); dabei ist der dritte Teil dem zweiten angegliedert.

Die Ausführungen von G. Haeny fügen sich in die Struktur der bisherigen mehrbändigen Publikation ein, auf die man zurückgreifen muß, um dieses oder jenes besser zu verstehen. Im Kern läßt sich die These des Verf. auch im Kontext der koptischen Architektur und ihrer Datierung begreifen, ohne daß man unbedingt die ganze Kellia vor Augen haben müßte. Es ist dem Verf. beizupflichten, wenn er sich im Gegensatz zu den Archäologen für eine frühere Chronologie der Kellia, nämlich für das frühe 7. Jh. (S. 38f.) ausspricht. Er bedenkt dabei sowohl die schriftlichen als auch die historischen Überlieferungen, die die Archäologen aus den Augen verloren haben (hierzu ist besonders Michel Egloff zu nennen, der sich prinzipiell auf die Keramik stützt, die in ihrer Chronologie aber m. E. immer noch nicht eindeutig und vollständig erfaßt ist). Ihnen scheint die überlieferte Geschichte des ägyptischen Mönchtums von sekundärer Bedeutung zu sein, was man nicht ohne weiteres hinnehmen kann. Eine frühere Datierung widerspricht nicht der Möglichkeit, daß das Mönchtum hier bis ins 8. Jh. wirkungsvoll geblieben ist.

Die Erwägungen über die Architektur sind stellenweise unsicher bzw. basieren auf zugegeben oberflächlichen Untersuchungen (S. 11). Ein Beispiel bieten die Räume A, B, C im Kellion von Kôm 366 (vgl. Abb. 1/S. 8). Raum B ist an der Ostseite direkt mit der Kirche verbunden, an seiner Südecke befindet sich angeblich eine Piscina (Taf. 7,2), die m. E. eindeutig als Taufbecken zu verstehen ist. Die Form der Piscina entspricht nämlich zahlreichen uns aus Nubien, Negev und Äthiopien bekannten

* Die Besprechung unterlag einem vergleichbaren Schicksal; indessen sind andere Gründe (vgl. meine Bemerkung, S. 272, Fußnote *) für die Verspätung verantwortlich. Gleichzeitig kann angemerkt werden, daß bei Reihenwerken eine Besprechung kaum an Bedeutung verliert, wenn sie später erfolgt.

Taufbecken¹, wobei die Verbindung dieses Raumes mit der Kirche (S. 7) diese Funktion zusätzlich bestätigen mag, was auch G. Haeny im Prinzip nicht in Abrede zu stellen scheint (S. 13).

Die Untersuchungen der Kirchenarchitektur weisen auf mehrere Ausbaustufen hin, die für eine immer größer werdende Nutzung sprechen. Das spiegelt sich übrigens auch in der ständig erweiterten Bebauung durch Wohnquartiere wider (S. 28). Diese Tatsachen führen zu der Feststellung, daß sich das Christentum am Vorabend der Islamisierung bis in die Zeit des Patriarchen Benjamin I. (626-665), der nach den persischen Verwüstungen (619-629) Kellia und auch andere Klöster wieder aufbauen ließ², eine stattliche Größe erreichte, die ihm – trotz gewaltiger Verfolgungen denen es später ausgesetzt war – bis heute zu überdauern erlaubt hat. Das Manuskript des zweiten Teils war laut der Autorin schon 1995 abgeschlossen und nahm keine weitere Literatur mehr auf, was sie jedoch nicht daran hinderte, einen eigenen Beitrag aus dem Jahre 1996 zu zitieren (S. 48⁶). Dieser Teil widmet sich den Wandmalereien, die sie als klassische Archäologin zu bewerten versucht. Das Thema dürfte sie so weit inspiriert haben, daß sie sich in ihren Forschungen auch den nubischen Wandbildern zugewandt hat³. Das hätte die Auffassung erlaubt, daß ihr das christliche *sujet* nicht so fremd geblieben wäre, wie sie das zuweilen angibt.

Die Ausführungen – unterstützt durch Farbtafeln (S. 11-26) von nicht allzu guter Qualität⁴ – versuchen eine objektive Bestandsaufnahme der *in situ* vorkommenden Malereien zu geben, obwohl – wie die Verf. hervorhebt (S. 47) – 17 Kisten mit Wandmalerei-Fragmenten im Jahre 1968 nach Kairo gebracht wurden, die aber erst 1973 unbefriedigend untersucht worden sind (leider gab es keinen Restaurator, der die Fragmente zusammengesetzt hätte).

Die objektivisierenden Beschreibungen der erhaltenen Fragmente von Malereien aus Kirche und Kloster (es handelt sich – wie bereits G. Haeny gezeigt hat – um stark zerstörte Bauten), lassen einerseits den Charakter der koptischen sakralen Architektur, die aus Ziegeln bestand, andererseits die immer noch in ihren programmatischen Zusammenhang vernachlässigte Erforschung der spätantiken- und frühchristlichen Bauten erkennen.

Die Autorin, die Lehrstuhlinhaberin für klassischen Archäologie an der Mainzer Universität war, war auf die Hilfe zahlreicher Gelehrter (namentlich in der Danksagung [S. 45] erwähnt) angewiesen, die sich fachmännisch mit christlicher Archäologie, aber auch mit dem Koptentum befaßt haben. Daß dabei manches unerwähnt geblieben ist, versteht sich von selbst.

Man erkennt, daß bei der Interpretation der Bedeutung und Symbolik mancher floraler und zoomorpher Motive die aktuelle Diskussion und Literatur nicht immer berücksichtigt werden konnte. So hätte z. B. die Frage nach den Vögel-Motiven im Kontext eines Beitrages von Adriana Bellucio (*Le Phénix dans la Nubie chrétienne*, NUBICA I-II (1987/88) 1990, 475-497 und dort zitierte Literatur) um einiges erweitert und die fragile Feststellung vermieden werden können: »Im übrigen koptischen Raum begegnet [uns] das Motiv [das Vogel-Motiv ist gemeint] selten« (S. 57).

- 1 Włodzimierz Godlewski, *Les baptistères Nubiens* (FARAS VI), Warszawa 1979, 99f./Abb. 56ff.; s. auch Piotr O. Scholz, *Kusch-Meroë – Nubien*, ANTIKE WELT SHF. 1986/87, 132f.
- 2 Hierzu immer noch maßgeblich C. Detlef G. Müller, *Die Homilie über die Hochzeit zu Kana und weitere Schriften des Patriarchen Benjamin I. von Alexandrien* (Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Kl. 1968), Heidelberg 1968; siehe auch Peter Grossmann, *Der Bericht Benjamins I über den Mönch Isidor und was an historischen Nachrichten in diesem Bericht enthalten ist*, in: FS M. Krause/ Divitiae aegypti, Wiesbaden 1995, 128-133.
- 3 Methodenkritische Untersuchungen zum Problem des »koptischen« Einflusses auf die nubische Malerei, in: Rolf Gundlach – Manfred Kropp – Dies. (Hrsg.), *Der Sudan in Vergangenheit und Gegenwart. Nordostafrikanisch/westasiatische Studien I* (1996) 133-161.
- 4 Zur Verdeutlichung vergleiche man nur das zweimal abgebildete Fragment eines Gesichts, Tafel 23,1 mit Tafel 26,5, um die Farbunterschiede beim gleichen Objekt festzustellen.

Wenn man nur von einer rein faktographischen Darstellung ausgehen möchte, wäre man, was den Charakter der Malereien anbelangt, im allgemeinen durch die objektivisierende Beschreibung gut informiert (von Ausgrabungsberichten wird heute auch kaum mehr erwartet). Glaubt man aber bei den »motivischen und stilistischen Untersuchungen« (S. 57ff.), die die Autorin anstrebt, eine richtungswisende Interpretation des reichen Zeichenrepertoires zu finden, wird man enttäuscht. Zwar lassen die Literaturhinweise der Verf. manches ahnen, die »Untersuchung« entbehrt jedoch der Eindeutigkeit, die man angesichts der methodologischen Ansätze der Autorin erwartet hätte. Die Probleme der Kreuz- und Flechtbandornamentik, die man hier vorfindet, sind vielschichtig und werden kunsthistorisch seit langem und noch immer nicht abgeschlossen diskutiert. Wenn man sich dessen bewußt ist, wundert man sich über so eindeutige Feststellungen wie z. B.: »Dieses Motiv (= Pflanzenkreuze) war hauptsächlich im koptischen Ägypten beliebt, doch ist es mit Sicherheit nicht hier erfunden worden: ein Sarkophag aus Ravenna aus dem 6. Jh. n. Chr. zeigt das gleiche Motiv, woraus vielleicht auf gemeinsame östliche Herkunft geschlossen werden darf.« (S. 61).

Aus welchen Tatsachen resultiert diese Sicherheit? Einerseits bemerkt die Autorin unter Hinweis auf Erich DINKLER (Beobachtungen zur Ikonographie des Kreuzes in der nubischen Kunst, in: Kazimierz MICHALOWSKI (Hrsg.), *Nubia. Récentes recherches [Actes du colloque nubologique international ... de Varsovie 1972]* Warszawa 1975, 22-30) folgerichtig, daß die Idee vom Kreuz als Lebensholz seit Origenes (Contra Celsum 6,36) geläufig ist, andererseits scheint sie zu übersehen, daß diese Idee an der Schwelle des 2./3. Jh. in Alexandrien entstanden ist. Sie bildet also die Grundlage der koptischen Kreuztheologie, die im 6. Jh. (falls nicht schon früher im 5. Jh.⁵) vorzüglich mit einigen ikonischen Beispielen aus dem Jeremias-Kloster in Saqqara belegt werden kann, welche die Verf. auch aus der Lektüre des auf S. 60 zitierten Beitrages von Paul van MOORSEL⁶ kennen dürfte. Damit erübrigt sich der Hinweis auf die wahrscheinlich langobardisch beeinflussten Motive der ravennatischen Sarkophage, die nicht als Argument gegen eine ägyptische Genese dieses Motivs herangezogen werden können.⁷

Es ist nicht Absicht und Aufgabe des Rezensenten, sich mit Hilfe der von ihm postulierten hermeneutisch-semiotischen Methode intensiv mit den »Untersuchungen« der Verf. auseinanderzusetzen. Es ging nur um die Frage, ob man sich in einer rein archäologischen, d. h. nur die Tatsachen wiedergebenden Arbeit, mit dem Komplex der interpretatorischen »Untersuchungen« abgeben sollte oder nicht. Diese Frage ist nicht eindeutig zu beantworten, weil es unterschiedliche »Schulen« gibt, die zwischen den Polen einer aus der Ur- und Frühgeschichte entstehenden »objektiven« Bestandsaufnahme und einer breit angelegten Sicht (die traditionell auch lange von klassischen Archäologen geteilt wurde) des Fundes/Objektes mit seinem *Sitz im Leben* oszillieren.

Man könnte noch einige weitere Fragen an die Autorin richten, z. B. warum sie von Fresken spricht, ohne genauer auf die Maltechnik einzugehen; warum der Leser im unklaren darüber bleibt, was für die Autorin »anikonisch« und was »figürlich« ist; ob für sie Rankenmotive mit Trauben, Vögeln u. ä. anikonisch und nur Fragmente von Gesichtern figürlich sind – das alles kann man nicht eindeutig erken-

5 So laut der Datierung von Peter Grossmann, Reinigungsarbeiten im Jeremias Kloster von Saqqara. Vorläufiger Bericht, MDAIK 27 (1971) 179.

6 The Worship of the Holy Cross in Saqqara: archeological evidence, in: FS E. Dinkler, Tübingen 1979, 409-415, Tafel 19f.

7 M. E. spielen nicht nur die Origenes-Idee sondern auch der ägyptische Hintergrund mit. Man soll nämlich nicht nur die Bedeutung der kreuzförmigen Anch-Zeichen (als Symbol des ewigen Lebens) berücksichtigen, sondern auch das mythisch bedingte Korn-Osiris-Motiv, das sich zweifelsohne auch theologisch in der alexandrinischen Schule auswirken konnte. Inzwischen ist ein beachtenswerter Beitrag von Urs Winter, Kreuz und Lebensbaum im Alten Orient, in: Kreuz und Kruzifix. Zeichen und Bild. AK im Diözesanmuseum Freising 2005, Lindenberg i. A. 2005, 15-21, erschienen.

nen. Trotzdem handelt es sich um einen wichtigen Beitrag zur Kunst- und Kulturgeschichte des untergehenden christlichen Ägypten.

Der dritte Teil umfaßt Inschriften, die von einem über jeden Zweifel erhabenen Koptologen, Rodolphe Kasser, bearbeitet worden sind.⁸ Die Inschriften sind aber mehrheitlich in einem so fragmentarischen Zustand, daß es oft nur um die Frage geht: Sind die präsentierten Fragmente tatsächlich dieser oder einer anderen Inschrift zuzuschreiben oder nicht? – Die wenigen, die den »siegreichen Christus« manifestieren (S. 92), sind allerdings eindeutig.

Die Publikationsreihe ist noch nicht abgeschlossen. Man kann hoffen, daß die Archäologen sich dessen bewußt werden, was mein akademischer Archäologie-Lehrer Kazimierz Michałowski gelehrt hat: Ausgrabungen sollen so schnell wie möglich publiziert werden, Korrekturen lassen sich immer noch durchführen! 30 Jahre, wie in diesem Fall, sind sicherlich zu lang.

Piotr O. Scholz

Miscellanea Æthiopica. Festschrift Stanisław Kur, in: *Warszawskie Studia Teologiczne* XII/2/1999, Warszawa 2000 (Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej), 272 Seiten*

Zu seinem 70. Geburtstag ist dem polnischen Geistlichen und Theologieprofessor an der Warschauer Theologischen Fakultät eine Festschrift in einer Zeitschriftreihe der Warschauer Theologischen Studien dediziert worden. Man hat Beiträge polnischer und internationaler Fachkollegen aus dem Bereich der Äthiopistik, der sich der Jubilar in seinen semitistisch orientierten Studien intensiv gewidmet hat, zusammengetragen. Die FS wird mit einem kurzen Lebenslauf und einer Bibliographie (22 Veröffentlichungen) des Jubilars eröffnet. Siebzehn Beiträge – in fünf Sprachen (einer deutsch, 6 englisch, 2 französisch, 7 italienisch, einer russisch) – reichen von der Präsentation neuer Dokumente (Gianfrancesco LUSINI, *Traditional land tenure in Ethiopia: new documents from Dabra Dehuhān and Dabra Şegē [Sarāʿē, Eritrea]*, 141-148) bis zu Manuskriptsverzeichnissen (Osvaldo RAINERI, *I manuscritti Cerulli etiopici 240-245 della Biblioteca Vaticana*, 223-234), und Rezensionen (Joanna Mantel-Niećko, *Æthiopica: International Journal of Ethiopian Studies*, 149-159). Es finden sich aber auch beachtenswerte Editionen von Texten, so z. B. die Bearbeitung und Übersetzung der äthiopischen Version der Legende über das Auffinden des Heiligen Kreuzes (Witold WITAKOWSKI, *Theodoxia and her finding of the Holy Cross*, 253-269), kritische Revisionen von hagiographischen Büchern und ihren diversen Redaktionen (Alessandro BAUSI, *Appunti sul Gadla Libānos*, 11-30; Marie-Laure DERAT, *La sainteté de Giyorgis de Sägla: une initiative royale?*, 51-62; Paolo MARASSINI, *Il Gadla*

8 In diesem Zusammenhang soll auf die anderen oben besprochenen Inschriftseditionen von van der VLIET und Adam ŁAJTAR hingewiesen werden (S. 265-269), die nicht so sorgfältig ediert worden sind wie die hier behandelten, obwohl im gleichen Verlag herausgebracht.

* Die interessante Festschrift lag mir schon Mitte des Jahres 2003 zur Besprechung vor. Leider hat es bei meinen zeitraubenden Aktivitäten an polnischen Universitäten lange gedauert, bis ich zu ruhiger Lektüre kommen konnte. Wenn ich dies bemerke, so nur deshalb, weil heute die wissenschaftliche Arbeit der Universitätsprofessoren – besonders seit den »berühmten« und sinnlosen Bologna-Vorstellungen – immer stärker administrativ und bildungspolitisch bedingt ist. Das läßt leider das von mir angestrebte Humboldt'sche Prinzip in eine europäische (hoffentlich nicht utopistische) Bildungsvision rücken. Wenn man überhaupt in der Wissenschaft etwas retten möchte, was noch zu retten ist, dann kann man Ansätzen der Görres-Gesellschaft, einer wissenschaftlichen Gesellschaft von breiter Wirkung, die auch als einzige noch die an den europäischen Universitäten untergehende Wissenschaft vom christlichen Orient in dankenswerterweise unterstützt, folgen.

Abreha wa-Aṣbeha, 159-179), aber auch eine sehr nützliche Zusammenfassung des äthiopischen liturgischen Kalenders und seiner Funktion (Emmanuel FRITSCH, *The liturgical year and the lectionary of the Ethiopian Church*, 71-116). Diese Betrachtungen werden ergänzt durch Abhandlungen zum Mönchtum (Krzysztof Piotr BLAZEWCZ, *Ethiopian monasticism*, 31-46; Veronika SIX, Kurzer Abriss zur Geschichte und Bedeutung des Klosters Daga Ḥṣṭifanos im Tanasee, 241-252), zur Gnadenlehre (Jacques-Noël PÉRÈS, *L'économie de la grâce*, 217-222), zum Marienkult (Giovanni MIGLIORATI, *Il culto di Maria in Ethiopia*, 181-202) und den jüdischen Elementen in der äthiopischen Kirche (Kirsten Stoffregen PEDERSEN, *Is the church of Ethiopia a Judaic church?*, 203-216). Basierend auf der von S. Kur vorbereiteten Edition der *Actes de Marha Krestos* (CSCO 330-31/Aeth. 62/3, 1972) behandelt Wassilij M. LURIE in seinem russischen Beitrag (*Tri Jerusalima Lalibeli*, 117-140) die Transformation und das Verständnis von Jerusalem in der sakralen Konzeption von Lalibela. Historische Erwägungen zum neguṣ Bakāffā (1721-30) finden sich bei Gianfranco FIACCADORI (*Un «atto feudale» del neguṣ Bakāffā (1721-30)*, 63-69), Stanislaw CHOJNACKI (*Ethiopian religious art: its significance and forms of expression*, 47-49) versucht das Wesen der äthiopischen Kunst zu erfassen und Lanfranco RICCI (*Zēbān bur, Zēbān Abūr*, 235-239) beschränkt sich auf einige philologisch-toponomastische Bemerkungen. Wie bei manchen, heute in ihrer Vielzahl kaum noch zu überblickenden Festschriften zu beobachten ist, enthält die Sammlung sehr unterschiedliche Beiträge, von teils breiter und differenzierter Qualität, bis hin zu »Verlegenheitsausführungen«. Man bemerkt immer häufiger, daß man in der Äthiopiistik – die auf deutschem Boden entstanden war und weiter gepflegt wird – die grundlegende deutsche Literatur übersieht und unberücksichtigt läßt. Das hat zur Folge, daß z. B. bei der Behandlung der Hagiographie schon Gesagtes nicht berücksichtigt, geschweige denn ein Hinweis auf die zu beachtenden Untersuchungen von Rudolf KRISS und Hubert KRISS-HEINRICH (*Volkskundliche Anteile in Kult und Legende äthiopischer Heiliger*, Wiesbaden 1975), oder Friedrich HEYER (*Die Heiligen der äthiopischen Erde*, Erlangen 1998) gegeben wird.¹

Am Rande der diversen Betrachtungen und Rezensionen stellt sich die legitime Frage, ob man sich in der Orientalistik wirklich stets der Hauptströmung² anschließen und immermehr englisch publizieren soll, sogar in deutschsprachigen Ländern. Wenn man problemlos viele Sprachen des Orients zu beherrschen glaubt, sei die Frage erlaubt, warum man mit der deutschen Sprache – in der klassischen Orientalistik immer noch unentbehrlich – Schwierigkeiten haben sollte. Deshalb meine ich, daß die *Encyclopaedia Aethiopica* (seit 2003 bei Harrassowitz in Wiesbaden), gut daran getan hätte, nach dem Vorbild des *Lexikons der Ägyptologie* (1975 ebenda) mehrsprachig zu erscheinen (entsprechend den Wünschen der Autoren). Die Besprechung einer FS, deren Redaktion die Sprachen der jeweiligen Autoren respektiert hat, bietet Anlaß das Thema anzusprechen, das mir wichtig erscheint und das eine Diskussion anregen sollte, die man sinnvoll im *Oriens Christianus* führen könnte, denn es gibt wenige Zeitschriften, die so offen und so vielsprachig sind wie dieses Organ einer »untergehenden Wissenschaft«. Gemeinsame editorische Richtlinien zeichnen den Sammelband nicht aus. Jeder Autor folgt seinen eigenen Vorstellungen. Die einzigen zwei Bilder (mit Ausnahme des Frontispiz), die eine Handschriften-Seite aus der John Rylands University Library in Manchester (S. 68) wiedergibt, sind leider von schlechter Qualität (sie gehören aber zu gut bekannten Miniaturen der Gondar-Schule des 18. Jh.).

Piotr O. Scholz

1 Inzwischen liegt ein umfangreicher Wegweiser in die afrikanische Hagiographie vor: Bertrand HIRSCH & Manfred KROPP (Hrsg.), *Saints, Biographies and History in Africa*, Frankfurt/M. 2003.

2 Im allgemeinen spricht man heute lieber von *mainstream*, in der Überzeugung, daß dies eine amerikanische Wortschöpfung ist; dabei vergißt man den deutschen Ursprung dieser Phraseologie (GRIMM, *Deutsches Wörterbuch*, Bd. 10, 596ff.). Entscheidend hierfür war das aus den Vorlesungen entstandene klassische Werk des dänischen Germanisten Georg Morris Cohen BRANDES (1842-1927) *Hauptströmungen der Literatur des 19. Jh.s*, Leipzig 1872-1876; dänisch *Hovedstrømninger i det nittende aarhundredes literatur*, Kopenhagen 1900.

Zoltán Biedermann, Soqotra. Geschichte einer christlichen Insel im Indischen Ozean vom Altertum bis zur frühen Neuzeit, Wiesbaden (Harrassowitz) 2006 (= Maritime Asia, 17), VI, 232 S. ISBN: 3-447-05421-2, 48,00 €

Das hier zu besprechende Werk ist aus einer 1998 am Institut für Völkerkunde und Afrikanistik der Ludwig-Maximilians-Universität München eingereichten Magisterarbeit hervorgegangen, aus welcher durch Überarbeitungen und Zusätze allmählich das vorliegende Buch entstanden ist. Sein Verfasser arbeitet seit 1999 am Zentrum für Überseegegeschichte der Universität Lissabon, was der Auswertung portugiesischer Quellen über Soqotra sehr zustatten kam. In einer Einleitung (S. 3-8) werden einige Vorbemerkungen über die Insel gegeben, die durch die Produktion von Weihrauch in das maritime Handelsnetz der Alten Welt eingebunden war und erst im frühen Mittelalter verarmte. Soqotra ist reich an endemischen Bäumen, Sträuchern und Pflanzen, darunter neben dem Weihrauch die Myrrhe, Aloe und der Drachenblutbaum. Von 1507 bis 1511 waren die Portugiesen auf der Insel, auf welche auch später gelegentlich noch katholische Missionen entsandt wurden. 1886 wurde Soqotra in das britische Aden-Protectorat eingegliedert, und die Insel war wegen ihrer strategisch günstigen Lage bis zum Ende der Demokratischen Volksrepublik (Süd-)Jemen auch militärisch von Interesse. Die Ausfuhr von Weihrauch und besonders von Aloe war zeitweilig bedeutend, deren Gewinn jedoch nicht den Bewohnern von Soqotra zugute kam; die wegen der Monsunwinde über mehrere Monate im Jahr nur schwer erreichbare Insel blieb unerschlossen. Archäologische und ethnographische Forschungen wurden in den letzten Jahrzehnten vor allem von britischer und anschließend von sowjet-russischer und ostdeutscher Seite unternommen. Der Verfasser hat sich in erster Linie die Erkundung der frühen Neuzeit Soqotras zum Ziel gesetzt, das heißt der historischen Entwicklungen des 16. und 17. Jahrhunderts, wobei auch das Problem der Verquickung von Fakten mit wunderlichen Topoi und mythologischen Vorstellungen nicht außer Betracht bleibt. Hierzu werden zahlreiche, bisher unübersetzt und sogar unbekannt gebliebene portugiesische Quellen herangezogen, wodurch dokumentiert wird, wie reichhaltig und vielfältig die literarische Hinterlassenschaft der portugiesischen Entdeckungen ist.

Das erste Kapitel betitelt sich »Soqotra in der Alten Welt« (S. 9-38) und ist unterteilt in die Abschnitte »Zur Forschungsgeschichte«, »Seligeninseln in der ägyptischen und mesopotamischen Tradition«, »Insel- und Orientfaszination bei Homer«, »Südarabien bei Herodot«, »Soqotra zur Zeit Alexanders des Großen«, »Soqotra in der hellenistischen Welt«, »Soqotra und die römische Welt« und »Wunderhafte Topoi in der römischen Kaiserzeit«. Im 19. Jahrhundert wurde das mythologische Motiv der Inseln der Seligen mit Soqotra in Beziehung gebracht. Der Verfasser übernimmt die vom Rezensenten widerlegte Deutung des Namens von Soqotra, der das angebliche Sanskrit-Toponym als eine europäische Erfindung nachgewiesen und somit dieser mythologischen Tradition den Boden entzogen hat (s. Walter W. Müller, Antike und mittelalterliche Quellen als Zeugnisse über Soqotra, eine einstmals christliche Insel, in Oriens Christianus 85, 2001, S. 139-161, bes. S. 148-153: Legenden um die Glücklichen Inseln und darauf beruhende falsche Namensetymologien). Seligeninseln begegnen sowohl in der ägyptischen als auch in der mesopotamischen Literatur, etwa im ägyptischen Märchen vom Schiffbrüchigen, der auf eine ferne unbekannte und wundersame Insel verschlagen wird, oder in einer Episode des Gilgamesch-Epos, in welcher der Held eine Reise zur Insel des unsterblichen Utnapischtim antritt. Das in Ägypten und Mesopotamien entstandene Motiv der Inseln der Seligen, die sich einer genauen geographischen Lokalisierung entziehen, entwickelte sich in der griechischen Erzähltradition weiter, etwa in Homers Odyssee mit der von Odysseus besuchten Phaiakeninsel. Hesiod schildert die Gefilde des Jenseits als eine Insel, auf welcher das goldene Zeitalter weiterlebt. Herodot schließlich, der Südarabien als Heimat des Räucherwerks und der Aromata beschreibt, weiß von todbringenden Schlangen, welche die Bäume bewachen, die den für den Kult der Götter bestimmten Weihrauch liefern, und verbindet auf diese Weise den Tod mit dem Jenseits. Theophrast, der die Be-

richte der alexanderzeitlichen Expeditionen auswertet, erwähnt auch Weihrauch von den Südarabien benachbart gelegenen Inseln, worunter sicherlich auch Soqotra gemeint sein dürfte. Bei Euhemeros findet sich eine frühe Beschreibung des Glücklichen Arabien, in dessen Nähe er auch drei Inseln ansiedelt, deren größte, Panchaia, er unter Vermengung diesseitiger und jenseitiger Elemente als ein Eiland schildert, auf welchem unbeschreiblicher Reichtum und eine vollkommene Harmonie herrschte. Für eine Ausweitung des Seehandels unter den Ptolemäern legt Agatharchides' Buch *De Mari Erythraeo* Zeugnis ab, was vermuten läßt, das in das damalige Seehandelsnetz auch Soqotra lose eingebunden war. Mit der Zunahme des Verkehrs in der Blütezeit des römischen Orienthandels vergrößerten sich auch die Chancen, daß die Insel im Westen bekannt wurde. Die namentliche Nennung von Soqotra im *Periplus Maris Erythraei* und in der *Naturalis Historia* des Plinius sowie bei späteren Autoren, etwa bei Klaudios Ptolemaios in seiner *Geographia*, sprechen vielleicht für einen bescheidenen wirtschaftlichen Aufschwung der Insel in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten, auch wenn sie kein zentraler Umschlagplatz für den Weihrauchhandel war und ihre Bedeutung vielfach überschätzt wurde. Wunderbare Topoi blieben auch während der römischen Kaiserzeit mit Südarabien und Soqotra verhaftet, etwa das Schlangemotiv oder die von verschiedenen Schriftstellern erzählte Geschichte vom mythischen Vogel Phönix.

Das zweite Kapitel, »Soqotra im Mittelalter« (S. 39-64), gliedert sich in die Abschnitte »Ursprünge des Christentums auf Soqotra«, »Soqotra als christliche Insel im Arabischen Meer«, »Soqotra und die Wunderhaftigkeit des Indikums im Spätmittelalter« und »Soqotra um 1500«. Eine Klärung des Beginns und der frühen Geschichte der Christianisierung der Insel Soqotra ist nicht mehr möglich, da die angebliche Missionierung durch den Apostel Thomas in den Bereich der Legende gehört. Mit Kosmas Indikopleustes, der in seiner *Topographia Christiana* zum ersten Mal Christen auf Soqotra bezeugt, enden die griechischen und römischen Berichte über das Indikum. Mit Beginn der islamischen Zeit setzen arabische Gelehrte und Reisende das Erbe der antiken Schriftsteller fort. In der ersten Hälfte des 10. Jahrhunderts sind es besonders Gelehrte wie al-Hamdāni und al-Mas'ūdī, und im frühen 13. Jahrhundert legt Ibn al-Muğāwir nach seinem Besuch auf Soqotra den ersten Augenzeugenbericht vor. Auch in der islamischen Zeit spielte die Insel im Handel keine bedeutende Rolle, und nach wie vor finden sich neben Informationen zur Realienkunde noch wunderliche Erzählungen, die zum Kanon der mittelalterlichen Topoi und Loci gehören, wie etwa die Geschichte von den auf Fraueninseln lebenden Amazonen. Zwar schreibt Marco Polo, daß der Erzbischof für die Christen auf Soqotra in Bagdad ernannt wird, doch scheint, bedingt durch die schwierige Lage der östlichen Christenheit, die Insel im Spätmittelalter von der nestorianischen Kirche zunehmend vernachlässigt worden zu sein, und irgendwann blieben die Bischöfe, deren Einfluß auf die Lokalkultur ohnehin gering gewesen sein dürfte, gänzlich aus. Dazu kommt noch, daß die Christen aus den Küstenstrichen immer mehr in das Landesinnere verdrängt wurden. Um 1500 verfaßte Ibn Māğid eine südarabische Lokalgeschichte, die konkrete und verlässliche Angaben über Soqotra enthält.

Der umfangreichste Teil des Buches ist das dritte Kapitel, »Soqotra in der Frühen Neuzeit« (S. 65-166), das in die folgenden elf Abschnitte zerfällt.

»Soqotra und die portugiesische Herrschaft im Indischen Ozean« (S. 65-76). 1597/98 segelte Vasco da Gama von Ostafrika nach Indien, und die Portugiesen setzten sich an den Küsten des Indischen Ozeans fest, wobei es ihnen weniger um territoriale Eroberungen, als vielmehr um das Monopol im Handel mit orientalischen Produkten ging. Im Jahre 1507 wurde Soqotra von Afonso de Albuquerque angegriffen, und die Portugiesen errichteten dort eine Garnison, die jedoch wegen unvorhergesehener Schwierigkeiten verschiedenster Art bereits 1511 wieder aufgegeben wurde. Fortan unternahmen sie ihre Operationen zur See von Goa aus und liefen Soqotra nur noch gelegentlich an, um sich mit Wasser und Proviant zu versorgen.

»Araber und Europäer auf Soqotra nach 1511« (S. 76-89). Die wechselvolle Geschichte Südarabiens

wird durch zahlreiche portugiesische Quellen erhellt, aus denen hervorgeht, daß es sogar zu einem Bündnis des auch in Soqotra herrschenden Sultans von Qišn im Mahraland mit den Portugiesen kam, wobei diese prowestliche Waffenbrüderschaft vor allem gegen die Osmanen gerichtet war. Mit dem Auftreten der Holländer und Engländer verschärfte sich der Kampf um Handelsmonopole, die Europäer mischten sich jedoch bis in das 19. Jahrhundert nicht mehr in die inneren Angelegenheiten Soqotras ein.

»Erzeugnisse und Handel« (S. 89-95). Das bekannteste Exportprodukt, für welches die Insel seit jeher berühmt ist und das in fast allen Texten erwähnt wird, ist die soqotrische Aloe, die wegen ihrer Qualität besonders geschätzt und deren Heilwirkungen bis heute von den Inselbewohnern gepriesen werden. Andere Güter, welche Soqotra ausführt, sind das Drachenblut, das heißt das Harz des Drachenblutbaumes, die Ambra als Ausscheidungen des Pottwals und der Zibet, die als Duftstoff verwendete Drüsenabsonderung der Zibetkatze. Alles andere erzeugten die Einwohner nur für den Eigenbedarf oder tauschten allenfalls einheimische Erzeugnisse bei Schiffsbesatzungen gegen fremdländische Waren ein.

»Bevölkerungsgruppen und Machtverhältnisse« (S. 95-110). Die ethnische Heterogenität der Bevölkerung Soqotras läßt sich nur teilweise durch deutlich voneinander geschiedene Einwanderungswellen erklären. Über Jahrhunderte war die Insel Ziel südarabischer Siedler, besonders von den Mahra, ostafrikanischer Sklaven und indischer Händler. Als Ureinwohner oder echte Soqotraner haben die Beduinen zu gelten, während in der Fischerbevölkerung die afrikanischen Elemente am stärksten hervortreten und somit der kulturelle Unterschied zwischen ihnen und den hellhäutigen, im Landesinneren lebenden Viehzüchtern am deutlichsten ausgeprägt ist, während die Kluft zwischen den alteingesessenen Inselbewohnern und den aus Südarabien zugewanderten Mahra nicht so groß ist.

»Soziale und politische Verhältnisse unter den Beduinen« (S. 111-114). Die in portugiesischen Quellen erwähnten cacizes und hodamos, was man mit Priester bzw. Diakone übersetzen kann, scheinen anzudeuten, daß jene Männer in erster Linie religiöse Funktionen zu erfüllen hatten. Daneben gab es allenfalls Sippenoberhäupter, die für lokale Angelegenheiten zuständig waren, jedoch keine mit politischer Befugnis oder militärischer Macht ausgestattete gruppenübergreifende Anführer. Alles in allem kann festgestellt werden, daß die Verhältnisse auf der Insel von extremer Armut geprägt waren.

Im Abschnitt »Religion und Recht« (S. 114-115) wird der Frage nachgegangen, inwiefern auf Soqotra überhaupt christliche Sitten und Glaubensvorstellungen überlebten, und wie das Zusammentreffen von Portugiesen und christlichen Minderheiten, die im Orient unter der Obhut anderer Kirchen existierten, verlief.

»Katholische Missionen von 1507 bis 1603« (S. 116-126). Im 16. Jahrhundert unternahmen portugiesische Missionare mindestens sechsmal den Versuch, das Christentum auf Soqotra zu erneuern. Die ersten Franziskaner, die sich zur Betreuung der portugiesischen Soldaten von 1507 bis 1511 auf der Insel aufhielten, meinten, verloren geglaubte Christen wiedergefunden zu haben, da die Soqotraner jährlich zweimal eine strenge Fastenzeit einhielten, das Kreuz verehrten, eine Art Kirchenzehnten entrichteten und christliche Namen trugen. 1542 hielt sich der Jesuit Francisco Xavier auf Soqotra auf, und 1543 trafen auf der Insel erneut zwei Franziskaner ein, deren Bekehrungsversuche die Hoffnungen der Soqotraner nicht erfüllten und daher erfolglos blieben. Die Jesuiten, die 1562 auf die Insel kamen, waren ebenfalls großen Schwierigkeiten ausgesetzt, klagten über die Verschlossenheit der Soqotraner und gaben schließlich enttäuscht auf. Als auch die 1601 und 1602 von Augustinern unternommenen Missionierungsversuche ohne Erfolg blieben, sah man die Sinnlosigkeit einer Missionstätigkeit unter einer bekehrungsunwilligen Bevölkerung ein und schickte fortan keine weiteren Missionare mehr unter portugiesischem Patronat nach Soqotra.

»Kirchen, Riten und andere Kulturelemente christlichen Ursprungs« (S. 127-140). Die christliche Vergangenheit der Soqotraner steht außer Frage, denn es gibt hinlänglich Beweise für eine über Jahr-

hunderte während christliche Tradition, deren Bande zu kirchlichen Gemeinschaften in Mesopotamien und später in Südindien erst im ausgehenden Mittelalter abbrachen. Die Portugiesen trafen im 16. Jahrhundert eine religiöse Mischkultur an, in welcher das Kreuz eine wesentliche Rolle spielte. Offensichtlich wurden die alten heiligen Stätten an der Küste von den sich in das Innere der Insel zurückziehenden Soqotranern noch weiter benutzt. Jene von den Portugiesen *mocamos* genannten kleinen Kapellen ohne jeglichen Schmuck waren sehr einfache Gebäude, in deren Innenraum sich ein Steinblock befand, der wohl einem Altar entsprach. Es ist nicht möglich, die dort vollzogenen Rituale zu rekonstruieren und in ihrem sozialen und ethnischen Kontext zu erfassen. Die Zeremonien konnten nur schwerlich als christliche Messe interpretiert werden. Einige Elemente, wie etwa der Gebrauch von Stäben und die reichliche Verwendung von Weihrauch weisen auf die rituelle Praxis orientalischer Christen hin. Welche Sprache in der Liturgie verwendet wurde, ist ungewiß, da die Soqotraner weder liturgische Texte noch ein Exemplar der Heiligen Schrift besaßen. Befremdend ist auch, daß sie keine Taufe noch andere Sakramente kannten. Die Riten der Soqotraner im 16. Jahrhundert waren ein Konglomerat, das zwar christliche Elemente enthielt, jedoch keine Aussagen über ihre Glaubensvorstellungen mehr ermöglichte; am ehesten dürften sie einstmals Nestorianer gewesen sein.

»Fiktive Christlichkeit zwischen Thomaslegende und Heiligem Kreuz« (S. 140-149). Nach Ansicht des Verfassers war die Legende vom Aufenthalt des Apostels Thomas auf Soqotra ein erfolgreicher literarischer Topos. Obwohl weder in den apokryphen Apostelakten noch in anderen Traditionen um Thomas Soqotra erwähnt wird, soll der Apostel während seiner Reise nach Indien auf der Insel gestrandet sein. Die Soqotra-Episode der Thomaslegende dürfte überhaupt erst in Südindien entstanden sein und wurde möglicherweise von den Portugiesen aus Indien den Soqotranern bekanntgemacht. Auch die christlichen Vornamen sollen den Inselbewohnern von den Portugiesen zugetragen worden sein. Was schließlich das allgegenwärtige Kreuz betrifft, so gelangten die Missionare zu der Überzeugung, daß die europäische und die soqotrische Interpretation des Kreuzsymbols grundlegend voneinander verschieden seien.

»Spuren soqotrischer Kultur in den Quellen der Frühen Neuzeit« (S. 149-157). Die Besonderheiten in den religiösen Bräuchen der Soqotraner gehen zum Teil auf ein gemeinsemitisches Erbe zurück. Die christlichen Elemente in der soqotrischen Kultur bildeten ein Konglomerat mit einem Fundus, der in das antike Südarabien verweist; dies zeigt sich etwa darin, daß dem Mond noch eine besondere Verehrung zuteil geworden sein soll. Nach übereinstimmenden Aussagen aller, die über die Insel berichteten, spielten in der religiösen Praxis der Soqotraner Zauberei und Magie eine herausragende Rolle.

»Epilog: Soqotra im Kielwasser frühneuzeitlicher Topoi« (S. 157-166). An wunderlichen Topoi, die noch in der frühen Neuzeit fortlebten, werden zwei Beispiele gegeben, zum einen der antike Amazonenmythos, der sich im Mittelalter auf den Fraueninseln im Indischen Ozean festmachte und mit den geheimnisvollen Zaubereinnen und Beschwörerinnen in Zusammenhang gebracht wurde, und zum anderen das bis heute in der Literatur nachwirkende Matriarchat. Ein weiteres Thema des Epilogs ist der Topos vom christlichen Soqotra. Trotz der Texte, welche diesen Mythos nachhaltig erschütterten, blieb Soqotra auch nach dem 16. Jahrhundert mit seinen Kryptochristen noch genauso Bestandteil des Orientbildes wie die echten Christen Äthiopiens und Südindiens. Wenn allerdings der Verfasser des Buches die Hoffnung zum Ausdruck bringt, daß vielleicht bald gründliche religionsethnologische Studien auf Soqotra durchgeführt werden können, so hegt der Rezensent berechtigte Zweifel am Erfolg eines solchen Unternehmens. Während bis in die Zeiten, da die Insel Teil der Demokratischen Volksrepublik Jemen war, nur die wenigsten Soqotraner die Riten und Regeln des Islams in aller Strenge befolgten, haben sich seit der Vereinigung der beiden jemenitischen Staaten auch auf Soqotra radikale islamische Strömungen ausgebreitet mit dem Ergebnis, daß alles, was nicht der islamischen Norm entspricht, unterdrückt und gelehnet wird.

Im vierten Kapitel, das »Quellentexte« (S. 167-204) überschrieben ist, werden zehn Texte, die lange

unbeachtet in Bibliotheken oder Archiven gelegen haben, in deutscher Übersetzung wiedergegeben. Mit Ausnahme der undatierten italienischen Kopie des Reports eines anonymen Seemanns handelt es sich durchwegs um portugiesische Texte, die zwischen 1504 und 1697 entstanden sind und in denen authentische Augenzeugenberichte vorliegen, die bereits im vorhergehenden dritten Kapitel mit ausgewertet wurden.

Das Buch beschließen ein Verzeichnis der Literatur (S. 205-223), gegliedert nach Quellentexten von der Antike bis zur frühen Neuzeit und Sekundärliteratur, sowie ein Index (S. 225-232), welcher Personen- und Ortsnamen und ein Sachverzeichnis enthält. Hervorzuheben sind auch die das Buch begleitenden 15 Abbildungen und vier Karten, in welche Soqatra im Rahmen der Handelsrouten der Alten Welt und des Mittelalters und im Handelsnetz der frühen Neuzeit eingezeichnet ist.

Im Vorwort dankt der Verfasser dem Rezensenten dafür, daß er eine frühere Fassung des Manuskripts durchgelesen und mit Anmerkungen versehen hat. Im folgenden seien noch einige Notizen, die bei der aufmerksamen Lektüre des Buches entstanden sind, sowie einige weitere Beobachtungen angebracht. S. 3, Anm. 1, heißt es, daß es kein umfassendes Wörterbuch der Soqotri-Sprache gibt. Es hätte das im Literaturverzeichnis fehlende, jedoch S. 145, Anm. 316, zitierte *Lexique soqotri* von Wolf Leslau, Paris 1938, erwähnt werden sollen, das den Wortschatz der Soqotri-Texte auswertet, die in den zwischen 1902 und 1907 veröffentlichten drei Bänden der Südarabischen Expedition enthalten sind. – S. 8, unten, ist zu lesen, daß »einige der interessantesten Quellentexte in Originalfassung und in deutscher Übersetzung wiedergegeben sind«. Da unter den Quellentexten nur die deutsche Übersetzung, jedoch nicht das portugiesische Original zu finden ist, ist »in Originalfassung« zu streichen. – S. 10, Mitte: Hinter »Anhöhe von Kanone« wird in eckigen Klammern ergänzt: in Griechenland; um jedoch die Motivation F. Hommels verständlich zu machen, hätte erläutert werden sollen: auf Korfu mit Blick auf die Insel Pondikonisi. – S. 28, unten, lies: Stagira (statt: Stagyra) als Geburtsort von Aristoteles. – S. 32, Mitte: Bei der Inschrift, in welcher im Zusammenhang mit der Gründung des Hafens Samārum König II^cadd Yaliṭ erwähnt wird, handelt es sich nicht um einen sabäischen Text, sondern um die ḥaḍramitische Inschrift mit dem Siglum Khor Rori 1. – S. 32, unten: Der Verfasser der *Naturalis Historia* ist nicht Plinius der Jüngere, sondern der Ältere, dessen Name übrigens im Index fehlt. – S. 33f. wird die im Nordosten von Soqatra gelegene Grotte von Ḥoq erwähnt, welche in alter Zeit wahrscheinlich als ein Heiligtum gedient haben dürfte. Bei den 48 Inschriften, die in dieser Höhle entdeckt wurden, handelt es sich allerdings fast durchwegs um kurze ḥaḍramitische und andere altsüdarabische, altäthiopische sowie indische, in Brahmī-Schrift abgefaßte Felsgraffiti; der sensationellste Fund war eine Holztafel mit einer elfzeiligen palmyrenischen Widmungsinschrift, die 258 n. Chr. datiert ist; es stimmt somit nicht, wenn S. 7, unten, von einer Reihe palmyrenischer (so, statt palmyräischer) Inschriften die Rede ist; s. zu den epigraphischen Texten Christian Julien Robin et Maria Gorea, *Les vestiges antiques de la grotte de Ḥoq (Suqutra, Yémen)*, in *Comptes Rendues des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* (avril-juin 2002), S. 409-445. S. 44f.: Der jüngst erschienene Sammelband *Arabische Christen – Christen in Arabien*, hrsg. von D. Kreikenbom, F.-Chr. Muth und J. Thielmann als Band 6 der Reihe *Nordostafrikanisch/Westasiatische Studien*, Frankfurt am Main 2007, enthält auf den Seiten 105-119 einen Aufsatz von Martin Tamcke, *Der Patriarch und seine arabischen Christen. Die nestorianischen Katholikoi-Patriarchen in ihren Anweisungen für Kirchenglieder auf der Arabischen Halbinsel in frühomajadischer [sic] Zeit*. Darin ist auf S. 112 zu lesen: »Qatar war zu dieser Zeit (d. h. Mai 676) der einzige Metropolitansitz der Kirche auf der Arabischen Halbinsel, der andere auch für die Halbinsel zuständige Sitz war der des Metropoliten auf der Insel Soqatra«. Diese Aussage kann nicht durch die Edition und die Übersetzungen des *Synodicon orientale* von J. B. Chabot und O. Braun gestützt werden. Womöglich lebt hier noch die bei J. S. Assemanus, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana*, Vol. III, 1, Roma 1725, S. 632, sich findende Verwechslung weiter, wo Bēth Qaṭrayē, das heißt das Ethnikon zu Qaṭar, der Region auf der arabischen Seite des Persischen Golfes,

fälschlich mit der Insel Suqutrā identifiziert wurde. Auf Soqotra hat sicherlich zu keiner Zeit ein nestorianischer Metropolit seinen Sitz gehabt. – S. 44, unten: Der genaue Name des Autors, der um 916 einen anonymen Bericht, in welchem ein Kaufmann Sulaymān als Gewährsmann genannt wird, mit Anmerkungen versehen hat, ist Abū Zayd al-Ḥasan as-Sirāfi. – S. 45, unten, lies: der ‘omānische (statt: jemenitische) Lokalhistoriker as-Sālīmī. – S. 62, Z. 3f., lies: Banū ‘Abd al-Nabiyy al-Salaymānī al-Ḥimyarī (statt: Ibn ‘Abd al-Nabiyyā Sulaim al-Ḥimyarī al-Salaymānī). – S. 86, Anm. 82: Die Reise nach Arabien von Jean de la Roque ist jetzt leicht zugänglich in einem 2004 in Cambridge erschienenen Nachdruck der unter dem Titel *A Voyage to Arabia Felix (1708-1710) 1732* in London veröffentlichten englischen Übersetzung, in welchem die Fahrt nach Zocotora und der Aufenthalt auf der Insel auf den Seiten 16-27 beschrieben wird. – S. 93: Ein besonderes handwerkliches Erzeugnis der Inselbewohner sind aus schwarzem Ziegenhaar gewebte Tücher, die von ihnen getragen, aber auch verkauft werden. Die erste Begegnung des Rezensenten mit Soqotranern war 1975 auf einem Markt in Aden, wo solche Tücher feilgeboten wurden. In portugiesischen Quellen heißt es, daß die Soqotraner sie *cambolins* (z. B. S. 194, Z. 4) nennen (Singular *cambolim*, z. B. S. 190, Z. 28). Das bei António de Gouveia 1606 belegte Wort ist bereits in Hobson-Jobson registriert (s. Henry Yule and A. C. Burnell, *Hobson-Jobson. A Glossary of Colloquial Anglo-Indian Words and Phrases, and of Kindred Terms, Etymological, Historical, Geographical and Discursive. New Edition* edited by William Crooke, London 1903, S. 279), da es sich um ein indisches Wort handelt (sanskrit und pali *kambala-*, hindi und panjabi *kambal*), das eine wollene Decke oder ein Tuch bezeichnet. Das Wort ist tatsächlich in der von den Portugiesen auf Soqotra gehörten und mit der portugiesischen Singular- und Pluralendung versehenen Form bezeugt, vgl. *soqotri kámbol* (s. Ak’io Nakano, *Comparative Vocabulary of Southern Arabic – Mahri, Gibbali and Soqotri* –, Tokyo 1986 = *Studia Culturae Islamicae* 29, S. 15, nr. 125 blanket); es begegnet im Mehri in der Form *kambel*, pl. *kenābel* (s. T. M. Johnstone, *Mehri Lexicon and English-Mehri Word-List*, London 1987, S. 212) und hat auch Eingang in die arabischen Dialekte der südlichen Arabischen Halbinsel gefunden, etwa ‘omānisch-arabisch *kembel*, pl. *knābil* (s. A. A. Brockett, *The Spoken Arabic of Khābūra*, Manchester 1985 = *Journal of Semitic Studies Monograph No. 7*, S. 187) oder jemenitisch-arabisch *kunbul*, pl. *kanābil*, das von Aden und seiner Umgebung bis in das jemenitische Hochland vorgedrungen ist (s. Moshe Pianta, *Dictionary of Post-Classical Yemeni Arabic*, Leiden 1991, S. 436, und Peter Behnstedt, *Die nordjemenitischen Dialekte. Teil 2: Glossar*. Wiesbaden 2006 = *Jemen-Studien*, Band 3, S. 1086). – S. 98, Anm. 141, lies: *Suqutra* (statt: *Sukutra*). S. 111, Anm. 179, lies: arabisch *ḥādīm*, pl. *ḥuddām* »Diener, Diakon« (statt: *hādīm, huddām*). – S. 129, Anm. 239: Die dort vom Rezensenten gegebene Etymologie von portugiesisch *mocamo* »geheiliger Ort« aus arabisch *muqām* wird auch vertreten von Federico Corriente, *Diccionario de arabismos y voces afines en iberorromance*, Madrid 1999, S. 392. – In der *Vita Sancti Gregentii*, der unter dem etwa zwischen 535 und 560 in Südarabien regierenden König Abraha Erzbischof von Zafār war und sich unermüdlich für die Restaurierung des Christentums im Himjarenreich einsetzte, liest man, daß der Erzbischof in Akana, das heißt in der am Arabischen Meer gelegenen Hafenstadt Kanē (inschriftlich On’) drei Kirchen erbauen ließ, eine für den Erlöser im Namen seiner Himmelfahrt, eine für den Vorläufer und Propheten Johannes den Täufer und eine weitere im Namen des heiligen Apostels Thomas (Bios 9, 155-157; s. *Life and Works of Saint Gregentios, Archbishop of Taphar. Introduction, Critical Edition and Translation*. Edited by Albrecht Berger. Berlin 2006 = *Millennium-Studien zur Kultur und Geschichte des ersten Jahrtausends n. Chr.*, Vol. 7, S. 394f.). Daß es der Apostel Thomas war, dem eine Kirche konsekriert wurde, läßt vermuten, daß es bereits in der Spätantike eine Tradition gab, nach welcher der Apostel auf seiner Reise nach Indien in Südarabien Station gemacht haben soll. – S. 145, Anm. 316, lies: *soqotri ‘āžeh* (statt: ‘džeh) »Frau«. – S. 168 oben: Mecha ist nicht Mekka, das nicht am Meer liegt, sondern die jemenitische Hafenstadt Mukhā’/Mokka. – S. 178, Z. 3, lies: die Patres (statt: die Pater). – S. 183, Mitte: Kassanar hätte einer Erklärung bedurft; das aus dem Malayalam stammen-

de Wort bezeichnet einen Priester der syrischen Kirche von Malabar. – S. 206: Al-Hamdānīs Beschreibung der Arabischen Halbinsel wurde von L. Forrer nicht herausgegeben, sondern übersetzt. – S. 214. lies unter Beckingham: *Journal of the Royal Asiatic Society* (statt: of Royal Asiatic Studies). – S. 217: Der genaue Titel des Buches von Eduard Glaser lautet Skizze der Geschichte und Geographie Arabiens von den ältesten Zeiten bis zum Propheten Muhammad nebst einem Anhang zur Beleuchtung der Geschichte Abessyniens im 3. und 4. Jahrhundert n. Chr. – S. 218, lies unter Golenischeff: Verhandlungen des Fünften Internationalen Orientalisten-Congresses. Abhandlungen und Vorträge der Semitischen und Afrikanischen Section.

Zoltán Biedermann hat in seinem Buch über Soqatra sämtliche Aspekte der wechselvollen und oft auch mysteriösen Geschichte dieser einzigartigen Insel bis in das 18. Jahrhundert unter Berücksichtigung der vorhandenen Quellen dargestellt. Dabei hat er sein besonderes Augenmerk auf die frühe Neuzeit gerichtet, aus der er bisher kaum bekanntes Textmaterial herangezogen und uns zugänglich gemacht hat. Dafür sind wir ihm zu Dank verpflichtet.

Walter W. Müller

Walter Raunig, Steffen Wenig (Hrsg.), *Afrikas Horn. Akten der Ersten Internationalen Littmann-Konferenz 2. bis 5. Mai 2002 in München, Wiesbaden (Harrassowitz) 2005 (= Meroitica. Schriften zur altsudanesischen Geschichte und Archäologie, Humboldt-Universität zu Berlin, Band 22), 456 Seiten, ISSN: 0138-3663; ISBN: 3-447-05175-2*

Die Idee, in Erinnerung an die Deutsche Aksum-Expedition eine Reihe von wissenschaftlichen Konferenzen zu eröffnen, kann nicht unterschätzt werden. Nach der ersten Konferenz in München, deren Akten im Folgenden bewertet werden, war die zweite Littmann-Konferenz in Aksum (7.-11. Januar 2006) ein erfolgreiches und anregendes Ereignis in der Welt der äthiopistischen und orientalistischen Forschungen. Insofern war die erste Konferenz eine glänzende Initiative, die die Äthiopiistik über lange Zeit beleben wird.

Die im Sammelband der Konferenz gedruckten 33 Referate sind laut den Herausgebern »etwa die Hälfte« von den gehaltenen 80 Vorträgen (S. xii). Das Buch besteht aus fünf Teilen: I. The Archaeology of the Horn of Africa; II. The History of the Horn of Africa; III. The Ethiopian Church; IV. Enno Littmann und die Deutsche Aksum-Expedition; V. Recent Research and New Discoveries. Das Vorwort der Herausgeber erklärt, wie die Idee der Konferenz zustande gekommen ist; dem Vorwort folgen zwei bemerkenswerte »Statements« – die Reden der Botschafter Äthiopiens und Eritreas. Es wird für viele nächste Jahre wohl ein seltener Fall bleiben, daß offizielle Repräsentanten von zwei zur Zeit verfeindeten afrikanischen Staaten bei einer wissenschaftlichen Konferenz zusammen anwesend waren. Die Organisatoren der Konferenz haben versucht, die Konferenz auf den einleitenden Hauptreferaten und »Stellungnahmen« aufzubauen, allerdings hatten sie am Ende, ihren eigenen Worten nach (S. xi), nur mit einem einzigen Referenten (S. Munro-Hay) Erfolg.

Im Unterschied zu den Ausgaben von *Meroitica* der vergangenen Jahre, wo das Thema »Äthiopien« zwar nicht fremd war, jedoch nie einen kompletten Band beanspruchte, haben die Herausgeber andere Standards gesetzt. Die in den Artikeln belassenen »gravierenden Unterschiede« (S. xiii) bei der Schreibung der Eigennamen stören nicht, solange die Umschrift innerhalb eines Textes konsequent bleibt. Mehrere Beiträge sind in dieser Hinsicht gelungen, bei manchen wäre es aber wünschenswert,

etwas mehr in die Standardisierung bzw. Überprüfung der Umschrift zu investieren¹. Bei den Hinweisen auf äthiopische Eigennamen in den Bibliographien wird der Leser mehrere systemlos angewendete Standards finden²; zu diesem Zweck wären lieber bereits vorhandene, einfache und transparente Regeln (trotz der Anmerkung auf S. 357, Fn. 19) zu benutzen.

Die im Bande gedruckten Artikel fallen deutlich in zwei Kategorien: einerseits komplizierte wissenschaftliche Beiträge und andererseits Beiträge einer leichteren, etwas »populärer« Art. Bei Rezene Russom (»The Archaeological Sites«) und Yoseph Libsequal (»Rescue Excavation«) versteht man nicht sofort, daß es sich um die »Abstracts« handelt; mindestens im ersten Falle hätte man den vollständigen Artikel lesen wollen, denn der Autor befaßt sich mit der Bewertung der Arbeit anderer Wissenschaftlern, ohne eigentliche Argumente anzubringen.

Wegen der thematischen Vielfalt der Beiträge scheint es sinnvoll, nur einige Artikel zu bewerten. Der beste Teil des Buches ist zweifellos Teil IV, der Geschichte der Deutschen Aksum-Expedition gewidmet. Zwar werden die wissenschaftlichen Methoden der Expedition als Ursache für deren Erfolg und dauerhafte Bedeutung in keinem der Beiträgen untersucht, jedoch stellen die Artikel solide Studien dar, welche direkt oder indirekt sich auf die von der Expedition gestellten Fragen, in den Bänden behandelten Themen oder von der Expedition gesammelten Daten beziehen. So, z. B., präsentiert S. Ziglers »Historical Sound Recordings ... « die vor kurzem zugänglich gewordenen Audio-Materialien der Deutschen Aksum-Expedition, in Aksum aufgenommene und transkribierte Volkslieder³. Eins davon wird im anschließenden Artikel von R. Voigt analysiert⁴. A. Ritlers »Fotografien ... « beweist wieder die Wichtigkeit und Rolle der Photographie und Photoaufnahmen als Mittel zur Beschaffung der historischen Perspektive in Afrikastudien. Der Umfang der historischen Fotos aus Äthiopien ist enorm; deren methodische Bearbeitung und Bereitstellung für die Studien sind seit langem ein Desideratum. Bei F. A. Breyer (»Morgenländische Wörter im Deutschen ... «) und M. Kropp (»Individualität und Bindung ...«) geht es um umfangreiche linguistische Beiträge. Beim ersten handelt es sich um eine originelle (aber in dieser Form mündlich sicher nicht gehaltene) Studie zur vergleichenden Lin-

- 1 Vgl. F. Heyer, »Der Asboberg ...«; Zewde Gabra-Sellassie, »Some Aspects ...«; Hussein Ahmed »Scholarly Research ...«; S. Munro-Hay, »Saintly Shadows ...«, usw. Man staunt in R. Pankhurst, »A Missing Letter ...« bei »Ato Kokob« [= Ato Kokäb] und »Shölöqa« [= Šaläqa] (S. 109), oder in I. Campbell, »Remarks ...« bei Anna [Abba?] Pantalewon, Beith Golgotha [Betä Golgota], Genetta Maryam [Gännätä Maryam] (S. 187) usw.
- 2 Gabre-Sellassie, Z. (S. ix); Y. Libsequal (x); Begashaw, K. (19); Sellassie, S. H. (167); Tamrat, T. (168, 216); Tadesse Tamrat (242); Zanab, D. (243, sic!); Girma Fissiha, aber Negash Tekeste (358) usw. An manchen Stellen (die Sequenz von Namen auf S. 6-7) wird das (Wieder)Erkennen der »abgestumpften« Namen hinderlich.
- 3 S. auch: Timkehet Teffera, »A Comprehensive Analysis of Sound Recordings from Aksum, Ethiopia«, in: S. Uhlig (ed.), Proceedings of the XVth International Conference of Ethiopian Studies Hamburg July 20-25, 2003, Wiesbaden 2006 (= Aethiopistische Forschungen 65), 485-495. Das Lied auf S. 335 des vorliegenden Bandes wäre eine Entdeckung, wenn man beweisen könnte, daß man es *lǝǧ* Täfäri Mäk^wännön vorgesungen hat. Dies scheint aber kaum möglich zu sein. Die Deutsche Aksum-Expedition kam in Aksum am 12. Januar an und verließ die Stadt am 7. April. In Januar 1906 erkrankte »ras Mäk^wännön, und *lǝǧ* Täfäri blieb bei seinem Vater bis zu dessen Tode am 21. März. Erst am 10. April 1906 hat *lǝǧ* Täfäri Harär verlassen und am 26. Addis Abäba erreicht« (laut Haile Sellassie I, My Life and Ethiopia's Progress. 1892-1937, tr. by E. Ullendorff, Oxford 1976, 22-24). Im Lied macht das gängige auf Ausländer bezogene Motiv auf sich aufmerksam ([šā]gəyya tāqofoto sigäsəggəs tāqəbbolo sāṭṭāw bamätaw räsas ahido sāṭṭāw länāfas ... , vgl. E. Cerulli, »Canti popolari amarici«, Reale Accademia dei Lincei. Rendiconti ser. V, 25, 1916, 563-658, hier 569).
- 4 S. auch: R. Voigt, »Ġärmän dagg näw ›Deutsches/Deutschland ist gut! Ein amharisches Lied zu Ehren des deutschen Kaisers aus der Sammlung Kaschke«, Aethiopica. International Journal of Ethiopian and Eritrean Studies 7, 2004, 146-159;

guistik, die sich in die Kulturwissenschaft hinausbreitet; beim zweiten (es ist ein vor Jahren in Hamburg gehaltener *Probenvortrag* und kein Konferenzreferat) handelt es sich um eine philosophisch-historische Reflexion über lexikographische Werke, insbesondere über das *Comparative Dictionary of Gəʕəz* von W. Leslau, welches zu Recht als eines der bekanntesten jüngeren Werke der Äthiopistik gilt. Teilweise in bildlicher Sprache verfaßt, führt der Beitrag auf einige wichtige, wenig bedachte Fragen, z. B.: inwieweit wird die Gəʕəz-Sprache im Lexikon repräsentiert, wenn man die Eigenschaften der Quellen betrachtet (man denkt vor allem an das bekannte Lexikon von Kidanä Wäld Kəfle, *Mäṣṣafä säwasəw wä-gəss*...)? Wie läßt der Wortschatz der Gəʕəz-Sprache sich überhaupt begrenzen?

Aus klaren Gründen, Archäologie und archäologische Forschung (Teil I, aber teilweise auch Teil IV) bilden den thematischen Schwerpunkt des Buches. Außer dem Kapitel »The Archaeology of the Horn of Africa« sind mindestens drei weitere Beiträge direkt (Rezene Russom, Yoseph Libseǧal, B. Vogt – V. Buffa) und noch einige indirekt mit der archäologischen Thematik verbunden. Das Buch eröffnet mit dem »zielsetzenden« Übersichtsartikel von R. Fattovich zur Archäologie des Horns von Afrika. Die Diskussion wird vor allem aus dem archäologischen Sichtpunkt geführt und von einer umfangreichen Bibliographie unterstützt. Im Artikel von U. Brunner (»Water Managements and Settlements ... «) steht dann ein Einzelproblem im Fokus, mit interessanten Beobachtungen über Bewässerung in Eritrea, welches zur Zeit den Forschern fast komplett verschlossen ist. Die These des Autors ist überzeugend: die Existenz der kulturellen Beziehungen zwischen den beiden Küstenseiten des Roten Meeres ist eine Tatsache, und die Möglichkeiten des historischen Technologieaustausches waren vielfältig. Mehrere Anmerkungen sind der Genauigkeit halber anzubringen: Adulis stand offenbar nie direkt an der Küste, dies wird bereits durch die antiken Quellen belegt (z. B. *Topographia Christiana*); »St. Mariam Dearit« in Kärän (S. 32) dürfte ein Überrest des alten Christentums sein, der »shrine« bezeichnet sicherlich die Stätte einer untergegangenen alten Kirche. Das Fest am 21. Mai dürfte sich auf das sogenannte »Fest von Däbrä Mətmaq« beziehen (21. *Gənbət*), das Fest der Heiligen Maria, das von Kaiser Zärʾa Yaʕqob (1434-68) etabliert wurde. Die vorgeschlagenen Etymologien (vor allem, Märäb – Maʕrib) und die Beobachtung über »the similarity of the technical terms« (S. 31-32) sind interessant, aber sehr fraglich und benötigen eine sprachwissenschaftliche Studie⁵. Letztendlich fordert der oben erwähnte Artikel »Fotografien ...« (S. 303-304) Zurückhaltung bezüglich der Datierung der von dem Autor beobachteten Bewässerungsmaßnahmen.

Der Beitrag von S. Chojnacki (»New Discoveries ... «) bezieht sich auf seine zu der Zeit mehr als 10 Jahren zurückliegende kurze Forschungsreise in Dawənt und Lasta. Er bringt ein kleines, aber wertvolles Stück Information zu unseren Kenntnissen des äthiopischen Mittelalters. Die im Artikel beschriebenen möglicherweise reichen archäologischen Stätten wurden lange Zeit übersehen. Die Kirche Täklä Haymanot und die Überreste eines Großbaus, sowie die lokale Überlieferung über den König Gərma Asfäre (anstatt der herkömmlicheren Gäbrä Mäsqäl/Abrəha und Aṣṣəḥa) erinnern an die Nähe der historischen Provinz Amhara – einst das »Zentrums des Reiches«⁶, und lassen die Existenz von anderen mittelalterlichen Monumentalbauten/archäologischen Stätten der Region (Betä-lehem, Amba Gəšen, Tädbabä Maryam) in einen gemeinsamen Kontext zusammenbringen. Was den Bezirk von Gäšana angeht, so hatte der Autor selbst im Jahre 2005 eine Möglichkeit, zu bestätigen, daß es neben solchen bekannten Stätten wie Yä-Dəbba Maryam noch weitere kleinere, öfter

5 Sogar C. Conti Rossini, der die Theorie über die südarabischen Wurzel der äthiopischen Zivilisation intensiv ausarbeitete, hat, z. B. in seinem klassischen *Storia d'Etiopia* (Milano 1938), 35, zu »Märäb« eine andere, nicht »südarabische« Etymologie vorgeschlagen.

6 (Bet) Amhara ist *däru mulkihim* – »[c'est] la siége de la royauté« so noch im 16. Jhdt., laut *Futuh al-Habaša*, R. Basset, *Histoire de la conquête de l'Abyssinie...*, Paris 1897, 188 [t.], Paris 1909, 281 [v.]; interpretiert als *daru mulkihim* »[c'est] le siége de le Rois« in: A. d'Abbadie, P. Paulitschke, *Futuh el-Habacha. Des conquêtes faites en Abyssinie au XVI^e siècle ...*, Paris 1898, 221.

wenig bekannte oder gar unbekannt Stätten gibt. Insgesamt werden die archäologischen Denkmäler in Zentraläthiopien (Bāgēmdār, historisches Amhara, Wällo) mit wenigen Ausnahmen immer noch nicht genügend beachtet.

Im Norden Äthiopiens (Təgray) sieht es aus mehreren Gründen (vor allem größere Anzahl der Überreste und deren Verbindung zur aksumitischen oder prä-aksumitischen Periode) etwas anders aus. Zu P. Henzes Reisebericht soll angemerkt werden, daß Maryam Tehot unerforscht, aber nicht unbekannt ist⁷. Dasselbe dürfte auch für etliche andere Orte gelten: z. B. bei Menebeiti/Chimara (S. 69-70) versteht man nur nach einer Weile, daß es sich um die komplexe archäologische Stätte Dāhane – Amba Foqāda handelt. Die Stätte wurde nicht ausgegraben, aber vor allem dank italienischer Forscher erfaßt⁸. Vergleicht man die bereits vorhandene Karte mit der Beschreibung Henzes, gerät man wegen der Unterschiede in Schreibweise der Namen und Beschreibung der Realien in Schwierigkeiten: z. B., da die Kirche bei »Chimara« (= »Paese di Achmare«?) unbenannt bleibt, kann man nur raten, ob sie mit dem ʿĒnda Peṭros⁹ identisch ist. Das beunruhigende Thema, welches P. Henze wieder anspricht, ist die fortlaufende Zerstörung der archäologischen Denkmäler. Ähnliche »Koordinationsprobleme« deutet die kurze Mitteilung von J. Phillips (»Go West, Young Man ... «) an: die Provinz Šire wurde archäologisch wenig erforscht, als wichtige historische Region ist Šire aber wohlbekannt¹⁰. Im Bericht wird leider nicht mitgeteilt, welche Bezirke zuerst untersucht wurden (die Namen würden Historikern sehr viel sagen); es ist nicht klar, ob die auf der Karte aufgetragene Markierung (S. 85, Fig. 1), z. B., solch bekannte Klöster wie Dābrā Qoyāša einschließt¹¹.

Der Artikel von B. Vogt – V. Buffa steht unter »Recent Research and New Discoveries«; er ist ein solider Beitrag zur Archäologie Südarabiens und teilt einige Ergebnisse der langjährigen Arbeit der deutsch-italienisch-russischen Expedition in Yemen mit. Das Bild der südarabischen Kultur wird durch die Entdeckung der Sabir-Kultur in der Küstenregion noch komplexer; die Art und Weise der Verhältnisse der Sabir-Kultur zur anderen Küstenseite lassen nicht mehr die verbreitete Hypothese von »cultural *koiné* from the end of the 3rd millenium to the first half of the first millenium BC between the coastal Yemen and the Horn of Africa« (S. 443) unterstützen.

Um die »nicht-archäologische«, historische Sektion des Sammelbandes zu besprechen (hierzu kommen die Beiträge aus den Teilen II, III und V), muß man mit dem langen, polemischen »Hauptreferat« von S. Munro-Hay anfangen. Der Artikel von Munro-Hay, dem bekannten, vor wenigen Jahren leider verstorbenen Archäologen und Historiker, ist eine Studie, auf die man in der Zukunft verweisen müssen wird. Es ist nicht ganz klar, wogegen die Polemik des Artikels sich eigentlich richtet. Einerseits ist es wohl selbstverständlich, daß die Wissenschaft dem traditionellen Glauben – den hagiographischen Legenden von den »Neun Heiligen« – nicht unbedingt zu folgen braucht; anderer-

7 S. L. Ricci, »Antichità nello 'Agāmē«, Rassegna di studi etiopici 17, 1961, 116-118, mit Fotos; s. unter »Ēnda Maryam Seyon Taqot«, in: E. Godet, »Répertoire de sites pré-axoumites et axoumites du Tigré (Éthiopie)«, Abbay 8, 1977, 19-58, hier 46.

8 A. Mordini, »Un riparo sotto roccia con pitture rupestre nell'Amba Focada«, *Rassegna di studi etiopici* 1-1, 1941, 54-61, mit Fotos, s. insbesondere 57, Fußnote 2 und 3, für die Karte s. Fig. 1; für weitere Hinweise s. Godet, »Répertoire ...«, 53, unter »Menabiet/Mennabeiti (Agame)«.

9 Mordini, »Un riparo sotto roccia ...«, Fig. 2.

10 G. W. B. Huntingford, *The Historical Geography of Ethiopia. From the First Century AD to 1704*, ed. by R. Pankhurst, London 1989, s. Index.

11 Die gründlichen landeskundlichen und historischen Studien wurden in Šire von G. Ellero betrieben: »Una regione etiopica: lo Scirè«, *Bollettino della R. Società Geografica Italiana* ser. 6, 6, 1941, 90-109 (zumal J. Phillips von »the beginnings of an ethno-archaeological study« spricht); für ein Register der mittelalterlichen archäologischen Stätten, s. die unentbehrliche Liste von Klöstern und Kirchen in »I conventi dello Scirè e le loro leggende«, *Bollettino della R. Società Geografica Italiana* ser. 7, 4, 1939, 835-852 [Neudruck: G. Lusini (a cura di), Giovanni Ellero. *Antropologia e storia d' Etiopia. Note sulle Scirè, l'Endertà, i Tacuri e il Uolcait*, Udine 1995].

seits ist es allgemein bekannt, daß die zu den »Neun Heiligen« bezogenen schriftlichen Quellen keine soliden Beweise für deren Historizität erbringen. Es gibt leider nichts, was die Existenz der »Neun Heiligen« zweifellos beweisen würde. Die schriftlichen Zeugnisse sind aus unterschiedlicher Zeit; es gibt ältere und jüngere Schichten, mit komplexen und immer noch nicht genug erforschten Verbindungen zueinander und zu den literarisch-historischen Kontexten von verschiedenen Perioden. Es ist doch erstaunlich, daß der Autor mit dem Material aus ganz verschiedenen Quellen so schnell umgeht und die geleisteten Forschungen konsequent unterschätzt. Am Ende wird die Polemik etwas abgeschwächt: es stellt sich heraus, daß einige von den »Neun Heiligen« einen schwer abzustreitenden historischen Hintergrund haben (z. B. Zä-Mika²el Arägawi). Zum Glück sind die im Artikel angewandten Methoden nicht die dominierenden; ihre konsequente Anwendung in Geschichtswissenschaft und verwandten Disziplinen würde jegliche weitere Forschung unmöglich machen.

Der Beitrag von G. Lusini ist als polemische Antwort auf S. Munro-Hays Vortrag ausgerichtet und erprobt die Kapazitäten der Philologie genau als »angewandte« Disziplin der Geschichtswissenschaft, also die Wissenschaft zur Erforschung der kulturellen Vergangenheit der Menschen. Es wird an einigen Beispielen gezeigt, wie man durch philologische und archäologische Methoden gewonnene Kenntnisse verbindet (s. auch zu Fäqada und Dähane, S. 92-93). Es sollte in diesem Zusammenhang darauf hingewiesen werden, daß es sich bei Abrəha und Ašbəha im sogenannten *Liber Axumae* nicht um die erste (S. 95), sondern eher um »die dritte Gründung« des Tempels handelt¹². Unabhängig vom historischen Kontext, bleibt die Übersetzung von Inschrift no. 191 (Zeilen 34-38) aus *Recueil des inscriptions de l'Éthiopie ...* unsicher (S. 96). Wenn man Teil I.34-35 zuerst und danach Teil II.36-38 liest, sind mehrere (nicht ganz überzeugende) Interpretationsmöglichkeiten für die Worte *WGBZH...* möglich. Der Beitrag von W. Smidt ist die Fortsetzung seiner Studie über ein Fragment einer chinesischen Quelle (8. Jhd.) zu Afrika. Das Versuch, eine wenig beachtete Quelle zur Erforschung Äthiopiens anzuziehen, ist lobenswert; die Studie ist leider ohne Anwendung der textkritischen Methoden gemacht und von Übersimplifizierungen und zu weit geholten Schlüssen gekennzeichnet. Einige der einschlägigen Publikationen, wo das Thema im Detail behandelt wird, sind dem Autor entgangen¹³.

Zu weiteren Artikeln folgen hier nur kurze Notizen. Der Beitrag von Zewde Gabre-Sellase (»Some Aspects ...«), insbesondere Teil III., ist eine nützliche und, trotz der Kürze, detaillierte Zusammenfassung zu einer komplexen Periode der Geschichte Äthiopiens. U. Braukämpers »Controversy over Local Tradition and National Context ...« ist thematisch etwas distanzierter und »modern issues«

- 12 Der Anfang des Kompendiums (unter dem Titel *Zä-hagär wä-Gäbäzä Aksum*) ist eine kurze, etwas bizarre und evtl. mehrere Lokalüberlieferungen umfassende Erzählung. C. Conti Rossini vertrat die Auffassung, es handele sich in der Legende um den Tempel (Ἐμμῶνᾶ Ὕσον: Gäbäzä Aksum) und die Stadt (s. *Documenta ad illustrandam historiam, I. Liber Axumae, Parisiis – Lipsiae 1909* [CSCO 54/SAe 8], S. 3, Zeilen 1-14 t.; II: *Liber Axumae, Parisiis – Lipsiae 1910* [CSCO 58/SAe 8], S. 3, Zeilen 1-18 v.). Beim genauen Nachlesen wird klar, daß die Rede nur vom Tempel ist. Die Stadt Aksum erscheint erst später in der Gəʿəz-Erzählung. Der Zentralsatz lautete demnach: »Und zum dritten Male wurde sie [= die Kathedrale] von Ašbəha und Abrəha an (dem Ort) gebaut, wo (heutzutage) dieses Heiligtum des Gäbäzä Aksum sich befindet« (*Wä-salos zä-tähaṅsät bā-Abrəha wä-Ašbəha haḥā hallāwät zatti māqdäsä Gäbäzä Aksum*).
- 13 V. Velgus, »О средневековых китайских известиях об Африке и некоторых вопросах их изучения« [Über chinesische mittelalterliche Berichte zu Afrika und einige Probleme ihrer Erforschung], und »Страны Мо-Линь и Бо-Са-Лю в средневековых китайских известиях об Африке« ('Die Länder Mo-Lin und Po-Sa-Lo in chinesischen mittelalterlichen Berichten zu Afrika'), *Africana. Kultura i jazyki narodov Afriki* [novaja serija xс], 1966, 84-103, 104-121; Id., »Chinese Voyaging to Africa and the Persian Gulf: Hypotheses and Sources«, *St. Petersburg Journal of African Studies* 1 (1993), 104-112. S. auch P. Wheatley, »Analecta Sino-Africana Recensa«, in: H. Neville Chittik, R. I. Rotberg (eds.), *East Africa and the Orient*, New York – London 1975, 76-114.

gewidmeter, aber ein guter Beitrag, der an sonst selten Angesprochenes erinnert: die moralische Verantwortung und die schwierige Aufgabe der Forscher, korrekt zu sein und nichts zu verbergen. Der Beitrag von J. Persoon (»Ethiopian Monasticism ...«) behandelt die Rolle des Mönchtums in Äthiopien aus der anthropologischen Perspektive, die den traditionell (philologisch/historisch) orientierten Studien etwas ungewöhnlich vorkommen kann, jedoch tiefe, nach langen Feldforschungen gesammelten Kenntnisse der gegenwärtigen Tradition und ihrer Entwicklung zeigt.

Man darf nun hoffen, daß die Littmann-Konferenzen, so wie ihre umfangreichen und vielfältigen Akten, die Äthiopiistik weiter anregen, und als gute Ergänzung die dreijährigen Kongresse der äthiopiologischen Forschungen (= International Conference of Ethiopian Studies) unterstützen werden.

Denis Nosnitsin

Robert W. Thomson, Hamam, Commentary on the book of Proverbs. Edition of the Armenian text, English translation, Notes and Introduction (Hebrew University Armenian studies 5), Leuven; Paris; Dudley, MA (Peeters) 2005, 307 Seiten (English), ISBN: 90-429-1583-8, 40,00 €

Armenische Bibelkommentare erfuhren noch bis in die jüngere Vergangenheit wenig Aufmerksamkeit. Erfreulicherweise scheint sich das allmählich zu ändern, nicht zuletzt durch verschiedene Publikationen unter der Herausgeberschaft von Bischof Eznik Petrosyan (Primate Diocese of the Armenian Church of South Russia, Krasnodar).

Einen weiteren wichtigen Schritt hat jetzt Robert W. Thomson unternommen. Im fünften Band der Reihe »Hebrew University Armenian studies« (hg. von Michael E. Stone) veröffentlichte er den armenischen Text von Hamams »commentary on the book of Proverbs«¹ mit einer Übersetzung in das Englische und mit einem kritischen Apparat versehen. Die Erlaubnis der zuständigen Matenadaran Autoritäten von Jerewan versetzte ihn in die glückliche Lage, einen Mikrofilm des einzigen erhaltenen armenischen Textes benutzen zu können. Von den drei bekannten armenischen Kommentaren zum Buch der Spr - außer Hamam sind dies die bereits publizierten Kommentare des Nersēs von Lambron, Bischof von Tarsus (1180-1198) und des Grigor Tat'ewac'i, Theologe und Philosoph (ca. 1340-1409) – sind mit der Edition des Hamam-Kommentars nun alle zugänglich.

Nach dem Vorwort folgen auf den nächsten zwei Seiten (Seitenzählungen gibt es erst ab der Einführung) ein Abkürzungsverzeichnis und ein Inhaltsverzeichnis.

Die Einführung (S. 1-41) behandelt alle wichtigen Fragen, die sich um die Person des Hamam Arewelc'i (des »Orientalen«), seine Zeit und seinen Kommentar ranken. Hamam (»Taube«) ist ein Name arabischer Herkunft. Mehr wissen wir über diesen Schreiber aus dem späten 9. Jh. nicht. Alle Hinweise auf Personen mit demselben Namen können das Rätsel um die Identität des Autors nicht lösen. Detailliert und akribisch beschreibt Thomson die Probleme der ersten armenischen Bibelübersetzer, denen griechische und syrische Versionen des AT und des NT als Vorlagen dienten. Zum Hebräischen AT hatten sie wohl keinen direkten Zugang. Originalkommentare sind nach heutigem Kenntnisstand

1 Die jüdische Synagoge nennt das Buch *mišlê* (Plural von *māšāl*). Damit sind sämtliche Formen von Sprüchen gemeint. LXX gibt es mit *paroimiai* (Sprüche, Gleichnisse) wieder. V hat *proverbia*. Im Deutschen wurde »Sprüche« (Salomos) beliebt. So findet sich auch bei Luther »Proverbia, die Sprüche«. Das Lexem »Spruch« besitzt eine semantische Offenheit für verschiedene Situationen. Die Einheitsübersetzung (EÜ) verwendet die Bezeichnung »Das Buch der Sprichwörter« (Spr). Damit wird die Sprüchesammlung des Buches aber auf eine bestimmte Gattung reduziert, die nicht einmal dominierend ist. Vgl. dazu: Hans F. Fuhs, Das Buch der Sprichwörter. Ein Kommentar (Forschung zur Bibel Bd. 95), Würzburg 2001, S. 11f.

nicht mehr erhalten. Auf wenigen Seiten (S. 1-11) hat Thomson in prägnanter Kürze und Klarheit einen Überblick über den jetzigen Stand einer möglichen armenischen Literaturgeschichte nachgezeichnet. Hier bleibt allerdings noch ein weites Feld für die zukünftige Forschung offen.

In den folgenden Abschnitten der Einführung (S. 11-34) beschäftigt sich Thomson mit Fragen, die Hamam und das Buch der Spr betreffen. Es ist das erste biblische Buch, das in die armenische Sprache übersetzt wurde. Als Grund für diese auffallende Tatsache wird das Motto von Spr 1,2 angegeben: »Um Weisheit zu lernen und Zucht, um kundige Rede zu verstehen«. Besonders informativ ist die genaue Deskription des sog. Matenadaran 1151. Das Manuskript, geschrieben von Kumitas in notragir (arm. »notarile«), eine Kursivform, enthält im ersten seiner drei Teile (Blätter 1-162) Hamams Kommentar zum Buch der Sprüche (65 Blätter) und »the Christian Teaching« von Robert Bellarmin. Der Kommentar zum Buch der Spr ist unvollständig. Hamam folgt in seiner Auslegung Vers für Vers dem armenischen Text, der die LXX zur Vorlage hatte. Die Kapitel 27,15 - 29,27 und 31,10-31 fehlen. Kapitel 30 - 31,9 folgen direkt auf Kapitel 24. Bezüglich der Lemmata zeigt der Kommentar in seiner überlieferten Form eine weitere Auffälligkeit. Der zitierte biblische Text, der den entsprechenden einander folgenden Abschnitten vorangeht, stimmt oft nicht überein mit dem Text des Buches der Spr, der im Kommentar selbst steht. Hier scheint eine spätere Hand eingegriffen zu haben. Thomson nennt noch weitere Eigenheiten, die aber von Kumitas selbst nicht erwähnt werden. Alle Abweichungen hat Thomson bereits in seiner englischen Übersetzung in Fußnoten vermerkt. Dort finden sich auch die innerbiblischen Textverweise zum AT und NT. Die Abkürzungen sind ohne Schwierigkeiten identifizierbar: H = Hamam's commentary; L= The lemma; LXX=the Greek Septuagint text; P=The Syriac Peshitta text; Z=The Armenian biblical text [Zöhrabean].

Eine Reihe ausgewählter Beispiele veranschaulichen Thomsons Beobachtungen (S. 16-18). Instruktiv sind auch die Ausführungen im folgenden Abschnitt »Characteristics of the Commentary« (S. 18-34). Hamams Armenisch ist nicht leicht zu verstehen, da es viele grammatische Irregularitäten enthält. Ferner fällt die große Zahl von hapax legomena auf. Im Unterschied zu anderen armenischen Schreibern stößt bei ihm Zahlensymbolismus auf geringes Interesse. Das Gleiche lässt sich bei Textproblemen und bei möglichen Fragen zum hebräischen Text beobachten. Nur in Spr 19,26 bietet Hamam eine Etymologie, die auffällt: »Edom, was Dunkelheit bedeutet« (S. 140f; das hebräische Lexem אֶדְוִם bedeutet aber »Gebiet der roten Erde«).

In der Auslegung des Textes selbst beschreitet Hamam einen allegorischen Weg (metaphorisch/allegorischer Sprachgebrauch). Er sieht Salomon als eine Autorität, durch die der Hl. Geist sprach. Salomo ist ein Beispiel (*awrinak*) der Weisheit Gottes. Wie viele andere armenische Theologen interpretiert Hamam das AT nicht nur mit weiteren alttestamentlichen Texten, sondern vor allem im Kontext und mit den Worten des NT. Israel missachtete die Propheten und deren Botschaft, während die Kirche dem Wort Christi folgte. Öfters werden die Juden von Hamam als töricht und gottlos bezeichnet. Hier schlägt er Töne an, die sich in dieser krassen und einseitigen Form bei anderen Autoren nicht finden. In offene theologische Kontroversen lässt sich Hamam aber nicht ein. Die Arianer erwähnt er überhaupt nicht.

In der Auslegung des Textes überrascht er jedoch immer wieder mit neuen sonst nicht bekannten Varianten und Anspielungen. Ein anschauliches Beispiel ist die Auslegung des Zahlenspruches in Spr 30, 29-31, wo Hamam in Abweichung zu den anderen armenischen Autoren das erste Königreich mit dem des Abraham identifiziert (S. 165f.). Thomson kann an zahlreichen Beispielen demonstrieren, dass Hamams Erklärungen eigene und so nicht mehr in der Tradition bezeugte Wege und Verbindungen gehen. Das lässt sich vor allem an Texten des Buches der Spr feststellen, die nach Hamams Verständnis auf Christus und die Inkarnation hinweisen. Hier dürfte auf dem Gebiet der Komparatistik für die Zukunft noch viel Forschungsarbeit zu leisten sein.

Am Schluss der Einführung (S. 34-41) zieht Thomson Vergleiche mit den bereits genannten Kom-

mentaren des Nersēs von Lambron und des Grigor Tat⁶ewac⁶i. An verschiedenen Beispielen erläutert der Autor Ähnlichkeiten und Divergenzen. Nersēs ist weit weniger interessiert an Israel und den Juden als Hamam. Auch der Inkarnationsgedanke findet bei ihm nur geringfügigen Widerhall. Beide stimmen aber überein in der Bedeutung des Hl. Geistes und der Kirche. Ein anderes Bild ergibt sich etwa zweihundert Jahre später bei Grigor Tat⁶ewac⁶i. Seiner Auslegung liegt das Prinzip »Frage und Antwort« zugrunde. Dass man das AT nur aus der Sicht des NT interpretieren solle, wird bei ihm nicht zum unumstößlichen Postulat. Gleichwohl sieht er im Buch der Spr viele Hinweise auf die Inkarnation. Im Unterschied zu Hamam geißelt er aber nicht die Gottlosigkeit der Juden. Das Buch der Sprüche interpretiert er als eine Art Moralphilosophie, die man auszulegen hat, nicht so sehr als eine Gebetshilfe wie Nersēs oder gar als eine Anleitung zur Tugend wie Hamam.

Thomson hat seine Beobachtungen und Gedanken nur ansatzweise entfalten und erläutern können. Dabei kamen ihm sein immenses Wissen und seine profunden Kenntnisse zugute. Die ausgewählten Textbeispiele veranschaulichen die beschriebenen Sachverhalte überzeugend. Viele Fragen bleiben aber immer noch offen wie etwa diese: Warum hat Hamam diesen Kommentar geschrieben? Welche Hörschaft wollte er ansprechen? Was bedeuten die verschiedenen Anspielungen in seinem Text? Warum weicht er häufig von der üblichen Grammatik des Armenischen ab? Trotz mancher Redundanzen vermittelt Thomsons Einführung die nötigen Kenntnisse, ohne die man keinen Zugang zum Kommentar gewinnen kann.

Vor seiner Übersetzung ins Englische weist Thomson (S. 43) noch auf ein paar entscheidende Änderungen hin, die er am armenischen Text vorgenommen hat. Zunächst versuchte er den Text in Matenadaran 1151 so originalgetreu wie möglich wiederzugeben. Die oft eigenwillige Orthographie Hamams [z. B. *o* für *u*; *o* für *n*; *w* für *wj*; *b* für *t*; *nj* für *l nj* und *ng* für *l ng*] behielt er bei. Die vielen Abkürzungen schrieb er aus. Interpunktion und Anordnung des Textes gehen auf ihn zurück. Fehler innerhalb des Textes werden in Fußnoten vermerkt und korrigiert, ebenso die Abweichungen zwischen der gedruckten Ausgabe von S (= Saribekyan's edition of Hamam) und M (= Text of Hamam in Matenadaran 1151). Die Bibelzitate und Anspielungen innerhalb des Hamam Kommentars versuchte Thomson zu identifizieren und zu entschlüsseln. Sie finden sich ebenfalls in den Anmerkungen zur englischen Übersetzung. Allerdings sind die Bibelstellen keineswegs vollständig erfasst. Zu Spr 1,16 wäre z. B. auf Jes 59,7 hinzuweisen. Hier kann Thomsons Arbeit nur ein Anfang sein, wenn auch ein entscheidender.

Den größten Teil des Buches (S. 45-191) nimmt die »Annotated Translation« ein. Diese Überschrift fehlt im Text (S. 45). Sie steht nur im Inhaltsverzeichnis. Die Kapitel und Versangaben kongruieren mit der armenischen Version. Die Fußnoten bieten zahlreiche Informationen und Erläuterungen. Der erste Teil des Textes umfasst Spr 1-9, der zweite Teil Spr 10-21; 23; 24,1 - 22; 30,1-14; 24,23-34; 30,15 - 33; 31 und der dritte Teil Spr 25; 26; 27.

In derselben Anordnung der Kapitel schließt sich der Kommentar des Hamam in armenischer Sprache an (S. 193-286). Die überschaubare Zahl der Anmerkungen enthält Hinweise zu Varianten zwischen S und M und sonstige geringfügige Textkonjekturen.

Eine ausführliche Bibliographie zu den armenischen, griechischen und syrischen Textausgaben sowie die entsprechende Sekundärliteratur folgen (S. 287-296). Besonders hilfreich ist ein Index der alttestamentlichen und neutestamentlichen Schriftstellen (S. 297-301). Die Reihung der biblischen Bücher hält sich an die armenische Bibel, die sich ihrerseits im AT an der LXX orientiert. Der allgemeine Index (S. 303-307) berücksichtigt vor allem armenische und patristische Autoren.

Kritische Editionen von Originaltexten und deren Kommentierung und Übersetzung in andere Sprachen können nur gelingen, wenn man über ausreichende Erfahrung und Kenntnisse verfügt. Robert W. Thomson hat m. E. mit der Publikation des Hamam Kommentars diesen Nachweis erbracht. Seine Arbeit dürfte grundlegend sein für jeden, der sich in Zukunft mit diesem Werk wissenschaftlich

befassen möchte. Darüber hinaus hat Thomson mit seiner Arbeit auch einen anregenden Beitrag zur Geschichte der Bibelauslegung geleistet und neues Interesse für die allegorisch-metaphorische Interpretation biblischer Texte geweckt, die in jüngerer Zeit wieder mehr an Wertschätzung und Relevanz zu gewinnen scheint.

Josef Wehrle

Robert F. Taft SJ (ed.), *The Formation of a Millennial Tradition. 1700 Years of Armenian Christian Witness (301-2001)*. Scholarly Symposium in Honour of the Visit to the Pontifical Oriental Institute, Rome of His Holiness KAREKIN II, Supreme Patriarch and Catholicos of All Armenians, November 11, 2000, Roma 2004 (= OCA 271), ISSN 1590-7449, ISBN: 88-7210-344-4

Das *Pontificio Istituto Orientale* hat den Besuch Seiner Heiligkeit KAREKIN II., des Katholikos Aller Armenier, zum Anlaß genommen, ein hochkarätig besetztes wissenschaftliches Symposium zu veranstalten. Der vorliegende Band dokumentiert diesen hohen Konvent mit allen Grußadressen und den wissenschaftlichen Beiträgen.

Auf die »*Biographischen Notizen*« (S. 11-12) zu Person und Werdegang des amtierenden Katholikos KAREKIN II. folgt die Liste mit den Namen der Delegationsteilnehmer (S. 13-14): Bischöfe und Erzbischöfe der Armenischen Apostolischen Kirche von Südamerika bis Australien. An die kurz gefaßten Grußadressen (Hèctor VALL VILARDELL SJ – Rektor des PIO, Achille Kardinal SILVESTINI – Großkanzler des PIO und vormaliger Präfekt der Kongregation für die Orientalischen Kirchen, KAREKIN II. – Katholikos Aller Armenier; S. 15-24) schließt ein erster Aufsatz an, welcher den Besuch des Katholikos in den ökumenegeschichtlichen Kontext einreicht (Gabriele WINKLER, S. 25-40). Am Ende dieser knappen Darstellung wird in das wissenschaftliche Symposium eingeführt, dessen Gegenstand mit dem Titel des Buches genannt ist. Ein in Farbe gehaltener dokumentarischer Bildteil mit allerdings nur fünf Aufnahmen beschließt diesen einleitenden Abschnitt.

Die Reihenfolge der Referate folgt wahrscheinlich jener, die bei G. WINKLER (S. 37-39) eingeführt ist. Im Dokumentationsband selbst sind die Beiträge der Autoren und Autorinnen alphabetisch geordnet.

Der Wiener Liturgiewissenschaftler (zuvor Universität Tübingen) Hans-Jürgen FEULNER kehrt in seiner Untersuchung »*Die Vernetzung der armenischen Athanasius-Anaphora mit den benachbarten Liturgiebereichen*« (S. 43-64) vor allem den syrischen Einfluß auf dieses heute noch benützte armenische Liturgieformular hervor.

Michael Daniel FINDIKYAN (St. Nersess Armenian Seminary, New York) wendet sich in seiner Studie »*Inclinations and Inclination Prayers in the Armenian Divine Liturgy*« (S. 65-78) einem Sujet zu, das, in der Anaphora als Gattung strukturell anwesend, liturgischen Gestus und liturgisches Sprechen verbindet. Er zieht dabei auch den ältesten Textzeugen, das Zitat in den *Buzandaran Patmut'iwnk'* heran. Ein, wie er selbst formuliert erstes Ergebnis: »Garsoïan posits a date in the 470's for the *Epic Histories*, which would correspond well with Taft's fifth-century hypothesis for the interpolation of the Byzantine Precommunion Inclination Prayer.« (S. 77)

Nina GARSOÏAN, die Grande Doyenne der armenischen Kirchengeschichtsschreibung (ehemals Professorin an der Columbia University, New York) faßt mit ihrem Beitrag »*JANUS. The Formation of the Armenian Church from the IVth to the VIth Century*« (S. 79-95) Grundzüge ihres epochalen Bandes *L'Église arménienne et le Grand Schisme d'Orient* (CSCO 574, Subs. 100), Louvain 1999 zusammen: »... the evidence we already possess suggests that it is no longer possible to view the Pre-Islamic development of the Armenian Church as a simple unilateral trajectory. The contemporary in-

dices point rather to a complicated and subtle political and dogmatic oscillation over several centuries in response to alternating pressures coming from Persia and Byzantium.« (S. 95)

Bischof Yeznik PETROSSIAN ist Leiter der Abteilung für zwischenkirchliche Beziehungen in Surb Etschmiadzin. In seinem Beitrag »Latin Saints in the Armenian Synaxarions« (S. 97-105) berührt er ein ökumenisch besonders relevantes Thema – nicht nur eine schöne Geste bei diesem Symposium. Er gibt eine kurze Entwicklungsgeschichte des armenischen Synaxarions (Haysmawurk^c) aufgrund der handschriftlichen Quellen und bietet dabei zusätzlichen Stoff für das Studium der westlichen Martyrologien.

Der bei weitem umfangreichste Beitrag des Symposiumsbandes stammt aus der Feder der ehemaligen Tübinger Liturgiewissenschaftlerin Gabriele WINKLER. Sie legt hier den »Anhang zur Untersuchung ›Über die Entwicklungsgeschichte des armenischen Symbolums‹ und seine Bedeutung für die Wirkungsgeschichte der antiochenischen Synoden von 324/325 und 341-345« (S. 107-159) vor. Damit findet der im Jahre 2000 in Rom erschienene Band OCA 262, welcher vornehmlich die syrischen und griechischen Quellen einbezog, eine Fortsetzung. Es kann mit der Autorin resümiert werden, »daß die frühen armenischen Symbolfragmente und Bekenntnisse noch deutlich die Spuren antiochenischer Formulierungen der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts erkennen lassen, die die vor- und nachnicänischen christologischen Diskussionen widerspiegeln.« (S. 159)

Boghos Levon ZEKIYAN von der Università Ca' Foscari di Venezia taucht mit seinem Beitrag »I processi di cristianizzazione e di alfabetizzazione dell'Armenia in funzione di ›Modelli‹. Verso una teologia dell'etnia e della ›Chiesa etnica«« (S. 161-181) in die Frage des *ethnos* ein in seiner christlichen Inkulturation, wie sie sich an der Armenischen Kirche beispielhaft ablesen läßt.

Der Band klingt aus mit einer Zusammenschau wichtiger Forschungsergebnisse zum armenischen Ritus in der Dekade bis 2003 (Gabriele WINKLER, S. 183-210).

Aus der Lektüre dieses Bandes entlassen, kann festgestellt werden, daß es gut, richtig und wichtig war, anlässlich des Besuches Seiner Heiligkeit des Katholikos KAREKIN II. in Rom am PIO ein wissenschaftliches Symposium zu veranstalten. Das Sujet hätte es indes verdient, auch in größerer Breite verwirklicht zu werden. Manche Disziplinen (Jus, Philologie, Dichtkunst, etc.) und manche Namen (etwa Ch. RENOUX) hätte man sich hier auch gewünscht. So bleibt ein wenig die Frage stehen, nach welchen Kriterien die Mitwirkenden und die Themen ausgewählt worden sind. Wenn im Untertitel von einer 1700jährigen Tradition die Rede ist, so muß festgehalten werden, daß der Schwerpunkt der wissenschaftlichen Aufsätze ganz entschieden im Aspekt der *Heranbildung einer Tradition* aus der Titelformulierung zu sehen ist. Man hätte sich gewünscht, daß weitere Beiträge von in Armenien arbeitenden Forschern einbezogen würden – eine Perspektive, die auch in der Zusammenfassung der Forschungsergebnisse 1993 bis 2003 nicht entwickelt wurde. Doch könnte auch hierin ein wissenschaftlich relevanter und zugleich ökumenisch bedeutsamer Akzent gesehen werden.

Rez. Findet es betrüblich, daß in den blickleitenden Kopfzeilen des Bandes über Abschnitte hinweg unnötige Fehler stehen geblieben sind.

Erich Renhart

Emmanouela Grypeou, Mark N. Swanson, David Thomas (Hrsg.), *The Encounter of Eastern Christianity with Early Islam*, Leiden und Boston (Brill) 2006 (= *The History of Christian-Muslim Relations*, 5), 338 Seiten, ISBN: 978-9004149-38-0, 123,00 €

Die Beiträge des Sammelbandes sind das Ergebnis einer internationalen Konferenz, die auf Initiative und unter Federführung von Professor Jamal Malik im Juni 2003 an der Universität Erfurt stattgefunden hat.

Eine Einführung (S. 1-7) der Mitherausgeberin Emmanouela Grypeou faßt die einzelnen Beiträge knapp zusammen und bereitet den Leser so auf einen faszinierenden Rückblick auf die ersten Jahrhunderte christlich-islamischer Begegnung vor, der sich die einzelnen Autoren von sehr verschiedenen Perspektiven nähern.

Irfan Shahid bezieht mit seinem »Islam and *Oriens Christianus*. Makka 610-622 AD« (S. 9-31) in der aktuellen und hoch brisanten Debatte um die Frühzeit des Islam, die oft auf den historischen Muḥammad und die Genese des Koran fokussiert ist, ausdrücklich die Position der Altvorderen von Nöldeke bis Gabrieli »who accepted the essential validity of the Arabic tradition and sources after the most rigorous application of German source criticism to it and the pruning away of all legendary accretions which had crept into these sources as a result of later Islamic piety« (S. 9-10). Er konzentriert sich in seinen Ausführungen auf die äthiopische Präsenz in Mekka (S. 13-17) sowie auf Nağrān, das südlich von Mekka gelegene wichtigste christlich-arabische Zentrum auf der arabischen Halbinsel (S. 18-24). Für ein Verständnis des Korans sieht Shahid die Erhellung des »arabischen Hintergrunds« als essentiell an, der Rückgriff auf »nicht-arabische« Einflussgrößen könne allenfalls helfen, gewisse Unklarheiten zu beseitigen (S. 24). Besondere Erörterung findet das Verhältnis zwischen Muḥammad und Quss Ibn Sā'ida al-Iyādi, dem Bischof von Nağrān (S. 24-31), dessen Predigten ein zentraler Einfluss auf die sprachliche Prägung Muḥammads zugesprochen wird: »Without denying or eliminating other influences, non-Arab and non-Arabic, it has been maintained in this part of the paper that the crucial encounters and influences for understanding the style of the Qur'an and its dogma of inimitability took place in the Arab ambience of ʿUkāz, but emanated originally from Najrān. [...] this background for the Arabic and inimitable Qur'an has not hitherto been taken into consideration, because the history of Arab Christianity in its golden period from Constantine to Heraclius [...] had not been written when the *traditional* conclusions on the influences on the Qur'an were drawn and published.« (S. 31)

Daniel J. Sahas unternimmt in seinem Beitrag »The Face to Face Encounter between Patriarch Sophronius of Jerusalem and the Caliph ʿUmar Ibn al-Khaṭṭāb: Friends or Foes?« (S. 33-44) den schwierigen Versuch, die Begegnung zwischen zwei historischen Persönlichkeiten zu rekonstruieren, die mehr als 13 Jahrhunderte zurückliegt. Obwohl der Vfr. einräumt, daß die wesentliche Quelle erst etwa 300 Jahre nach dem historischen Ereignis entstanden ist, diskutiert er ausführlich die Begegnung zwischen Patriarch und Kalif auf der Basis der Mitteilungen des Euty chius (Sa'īd b. al-Baṭrīq, gest. 940) (S. 40-42), von deren Historizität Sahas weitgehend überzeugt zu sein scheint, auch wenn er einschränkend sagt: »This encounter may belong more to comparative culture than history. However, for lack of hard evidence on that earliest period of contact between Christianity and Islam, we are obliged (perhaps even privileged) to view any such crumbs of history at least as phenomena which may ›preserve‹ or by their own force even obliterate historical evidence. In either circumstance, their value for the history of Muslim-Christian relations is undeniable.« (S. 44)

David Olsters Beitrag »Ideological Transformation and the Evolution of Imperial Presentation in the Wake of Islam's Victory« (S. 45-71) diskutiert den Einfluß der arabischen Invasionen auf die ideologischen und institutionellen Funktionen des byzantinischen Kaiseramtes im 7. Jahrhundert und stellt Beziehungen zwischen diesen Entwicklungen und dem Ausbrechen des großen politischen und religiö-

sen Konflikt des Ikonoklasmus her: »There are many causes for the iconoclast controversy, but I think that it is necessary to add to the list the transformation of imperial discourse and the evolving institutional claims to sacerdotal authority that developed over the course of the seventh century. The trauma of the Arab invasions not only required the institutional transformation of the late Roman Empire into what we might call the Byzantine Empire, but also a transformation in the rhetorical construction of the Empire and the emperor. The emerging imperial discourse of the seventh century was a direct response to the political challenge of defeat, and generated in its turn a growing imperial sense of sacerdotal authority over not only the church but also the piety und purity of its subjects. From this complex of political discourse and institutional evolution emerged, I would like to suggest, yet another cause for iconoclasm.« (S. 70-71)

Walter E. Kaegis »The Early Muslim Raids into Anatolia and Byzantine Reactions under Emperor Constans II« (S. 73-93) ist vor allem auf den schwer faßbaren byzantinischen Kaiser Constans II. (641-668) fokussiert, über den die griechischen, lateinischen und arabischen Primärquellen trotz der langen und von zahlreichen militärischen Aktivitäten geprägten Regierungszeit schweigen. Constans' Politik wird als Fortführung derjenigen seines Großvaters Heraklius »in Geist und Tat« betrachtet (S. 75). Im Zusammenhang mit dem Tagungsthema macht Kaegi eine wichtige Feststellung wenn er herausstellt, dass wir nicht wissen, wie Heraklius oder sein Enkel Constans den Islam wahrgenommen haben (S. 78). Und dies trifft natürlich auch für andere Protagonisten dieser Begegnung zu. Der Vfr. betont noch einen weiteren wichtigen Aspekt für das Verständnis des geistigen und religiösen Klimas, in dem sich diese Konfrontation des Christentums mit dem Islam vollzog: »Both Heraclius and Constans II lived in a mental environment of eschatological, indeed apocalyptic (although not explicitly millennial) expectations. Scholars are only beginning to understand just how strong those fears and hopes were throughout the seventh century and in many regions east and west and how they affected and may have nurtured certain religious manifestations and movements.« (S. 80) Die Amtszeit von Constans II. war eine wichtige Periode der Reaktion byzantinischer Politik auf neue schwierige militärische und fiskalische Realitäten, insbesondere die islamische Bedrohung (S. 91). Der Kaiser selbst scheiterte als ein Nacheiferer seines Großvaters Heraklius. »He was a failed Heraclius. His imitation of Heraclius contributed to the formation of his identity but also to his failure. He was not a great man but his personal intervention occurred at a critical time and cannot be ignored. He is an interesting case of the extent to which an individual can be decisive in history. In this case, he could not reverse longer and broader trends.« (S. 92)

Harald Suermann wendet sich in seinem Aufsatz »Copts and the Islam of the Seventh Century« (S. 95-109) der für eine Interpretation der frühen Begegnung von orientalischem Christentum und Islam so überaus wichtigen Frage zu, wie die Muslime von den Christen, in diesem Falle den Kopten in Ägypten, wahrgenommen wurden. Die gängige These lautet ja in Ost und West trotz des Vorliegens anders lautender Erkenntnisse immer noch, die miaphysitischen orientalischen Kirchen hätten die Muslime als Befreier vom byzantinischen Joch bejubelt. Suermann, der ausgiebig zu diesem Thema gearbeitet hat, macht aber klar deutlich, daß die Araber zu Beginn der arabischen Herrschaft von den Kopten nicht als Befreier empfangen wurden. Trotz aller konfessionellen Differenzen wurde das Römische Reich als die Realisierung des christlichen Reiches auf Erden angesehen, das bis zum Ende der Welt fortbestehen wird (vgl. auch unten die Zusammenfassung des Beitrags von Jan van Ginkel). Die islamische Eroberung galt den Kopten als Vorbote dieses Endes. (S. 96) Allerdings sieht sich der Forscher bei der Rekonstruktion der Verhältnisse einem äußerst schwierigen Schriftbefund gegenüber. Es gibt eigentlich keinen einzigen Text, der sicher als »Augenzeugenbericht« gelten könnte, also ohne Zweifel unter dem unmittelbaren Eindruck der Eroberung verfaßt wurde. Trotzdem lassen die vorliegenden Dokumente den Schluß zu, daß die Vorstellung, die Kopten hätten die Muslime als Befreier begrüßt, nicht länger haltbar ist (S. 109).

Andrew Palmer unternimmt in »*Āmīd in the Seventh-Century Syriac Life of Theodūtē*« (S. 111-138) den interessanten Versuch, aus einer hagiographischen Quelle – der Vita des Theodūtē (gest. 698) von Hand seines Schülers Joseph – Aussagen über die frühe Begegnung von Christentum und Islam in Nordmesopotamien, vornehmlich in der Stadt Amid (Diyarbakir) zu gewinnen.

Auch Martin Tamcke beschreitet in seinem Beitrag »Die islamische Zeit in Giwargis Wardas *°Onita* über die Katholikai des Ostens« (S. 139-152) einen eher ungewöhnlichen Weg, um zu Erkenntnissen über die Begegnung zwischen frühem Islam und Christentum zu gelangen, indem er einen Hymnus (*°Onita*) untersucht, der in der ostsyrischen Kirche »am Gedenktag der Väter, der östlichen Katholikai, der orthodoxen Patriarchen, der geisterfüllten Theologen« gesungen wurde (S. 141). Die Lebenszeit des Autors Giwargis Warda ist unbekannt, kann jedoch mit einiger Wahrscheinlichkeit in die zweite Hälfte des 13. Jahrhunderts datiert werden. Die Darstellung, »eine künstlerisch gestaltete Schau der Geschichte« (S. 141), die die Katholikai von *°Ischo°jahb II.* (628-646) bis Timotheos II. (1318-1332) umfaßt, zeichnet sich durch »Prägnanz der Kürze« aus (S. 144) und ist nicht nur deshalb wenig ergiebig für die Fragestellung.

Gerrit J. Reinink betrachtet in »Political Power and Right Religion in the East Syrian Disputation between a Monk of Bēt Hālē and an Arab Notable« (S. 153-169) christliche Reaktionen auf die in den 90er Jahren des 7. Jahrhunderts vehement von den Umayyaden betriebene Glaubenspropaganda, die den Islam als dem Christentum nachfolgend und diesem überlegen darstellte. Untersucht werden zwei ostsyrische theologische Antworten. Zum einen die exegetischen Homelien des ostsyrischen Katholikos Mar Aba II., die zu Beginn des 8. Jahrhunderts entstanden, als der Vfr. Bischof von Kaškar im Südirak war (S. 155-157). Der angeschlagene Ton ist polemisch und defensiv (S. 156). Den Hauptgegenstand des Aufsatzes bildet das möglicherweise älteste bekannte ostsyrische apologetische Werk gegen den Islam, »Die Disputation zwischen einem Mönch aus Bēt Hālē und einem muslimischen Edelmann« (S. 157-166). Das wesentliche Thema der Disputation ist die Beziehung zwischen politischer Macht und rechter Religion, vom Vfr. als eine Reaktion auf die aktuellen politisch-religiösen Entwicklungen in der späten Umayyadenzeit verstanden. Der anonyme christliche Verfasser der Disputation entwickelt eine klare Position, die Reinink wie folgt zusammenfasst: »There is no connection between Islamic religious rightness and political power. The political power of the ›sons of Ishmael‹ is geographically [...] and chronologically limited; moreover, it only serves to chastise the Christians for their sins, this chastisement being a sign of God's love for his children.« (S. 169)

Jan J. van Ginkels Beitrag »The Perception and Presentation of the Arab Conquest in Syriac Historiography: How did the Changing Social Position of the Syrian Orthodox Community Influence the Account of their Historiographers?« (S. 171-184) möchte herausarbeiten, wie die muslimische Eroberung hinsichtlich der Stellung der (proto-)syrisch-orthodoxen Gemeinschaft in der syrischen Historiographie reflektiert wurde, sowohl zum Zeitpunkt der Eroberung als auch später zur Zeit der Autoren der untersuchten Texte. Es geht dem Vfr. dabei um eine Analyse der Wahrnehmung und nicht um eine Rekonstruktion »historischer Ereignisse« (S. 173). Dazu bietet der Vfr. einen »Survey of the historical accounts« von den ersten fragmentarischen Chroniken des 7. Jahrhunderts bis zu Michael dem Großen (S. 174-184), der in folgender Feststellung mündet: »First of all, after the initial perception of a period of plunder and anarchy, the Arab conquest was seen early on as the arrival of a new ›government‹ replacing an old government because of the failure of all Christians. The war became more and more a war between two armies in which the community was not involved, marking a mental separation from the ›Christian Empire‹. Rather than identifying with that empire – which, up until then, had been the norm even though a particular emperor may not have been orthodox in the eyes of the Syrian Orthodox – the community is presented as a ›bystander‹ (often suffering, no matter what). There does not seem to be a specifically Syrian Orthodox identity in the account of the conquest, but rather a Christian identity, which has suffered through war and plunder. Although the original ›identity«

of being a member of the ›Christian empire‹ gradually disappears, it is not until the late seventh or early eighth century that a clearly separate identity is present in the accounts.« (S. 182-183) Aus van Ginkels Sicht illustrieren die Darstellungen der arabischen Eroberung eine graduelle Verschiebung von einer »größeren christlichen« hin zu einer spezifisch syrisch-christlichen Identität (S. 183). Die syrische Sprache wird mehr und mehr zu einem identitätsbestimmenden Faktor, ein Konzept, das bei Dionysius von Tell Maḥrē seinen Anfang nimmt und mit Michael dem Großen seinen »Kulminationspunkt« erreicht (S. 183). Dionysius von Tell Maḥrē ist auch der erste uns bekannte syrisch-orthodoxe Autor, der mit klar antichalkedonensischen Intentionen die islamische Eroberung als ein positives Ereignis schilderte. Die bis heute vorherrschende Sicht, daß die monophysitischen Christen die Muslime als Befreier vom byzantinischen Joch gefeiert hätten, wird somit als ein Produkt historischer Veränderungen und eine Reaktion auf die sich wandelnden politischen Bedingungen im Reich aufgefaßt. Die sich in späteren Zeiten immer deutlicher herausbildende Trennung zwischen den Anhängern und Gegnern von Chalkedon wurde von den Autoren in das frühe 7. Jahrhundert zurückprojiziert, was nichts anderes als eine Neuerschaffung der Geschichte (»reinventing history«) bedeutete (S. 184).

David Cook geht in seinem Beitrag »New Testament Citations in the Ḥadīth Literature and the Question of Early Gospel Translations into Arabic« (S. 185-223) der Frage nach, ob Material aus den Evangelien Eingang in die muslimische Ḥadīth-Literatur gefunden hat, deren Entstehen aus Sicht des Vfrs. u. a. auch als Reaktion auf die immer noch überwiegende Mehrheit der Christen im arabischen Reich verstanden werden kann und »nicht nur die Basis des muslimischen Gesetzes, sondern auch der Zivilisation bildete, die islamisch genannt werden sollte« (S. 185). Vor allem die Aussagen zu Jesus spielten in der sich entwickelnden Polemik zwischen Islam und Christentum und folgerichtig der Entwicklung des Islam selbst eine zentrale Rolle (S. 185). Der Haltung des frühen Islam zu Jesus und dessen Widerspiegelung in der frühen muslimischen Literatur wird daher gebührender Raum gegeben (S. 188-200). Aufgrund der Textbefunde glaubt der Vfr. an die Existenz einer muslimischen Teil- oder gar Gesamtübersetzung der Evangelien. Er hat in muslimischen Quellen 59 Zitate festgestellt, die aus dem Neuen Testament stammen oder doch zumindest erkennbare Paraphrasen von neutestamentlichen Versen bzw. Gruppen von Versen darstellen (vgl. Appendix I). 43 davon identifiziert Cook als aus dem Matthäusevangelium stammend, wobei allerdings manche Aussagen auch in anderen Evangelien zu finden sind, so daß eine eindeutige Zuordnung nicht immer möglich ist. Es stellt sich die Frage, wie diese Fragmente in die Ḥadīth-Literatur Eingang gefunden haben – über mündliche Vermittlung oder ein größeres Textfragment des Neuen Testaments. Die Existenz zweier größerer Passagen mit klar biblischem Hintergrund in der Geschichte der Stadt Damaskus des Ibn ʿAsākir (12. Jh.) – die eine über Jesus und die andere über die Apostel – läßt den Vfr. zu der Vermutung gelangen, daß insbesondere der Abschnitt über die Apostel auf einer frühen Übersetzung beruhen könnte, ein Gedanke, der ausführlich diskutiert wird (S. 200-204). Cook datiert das betreffende Textstück, das sich auf Aussagen im Matthäusevangelium stützt, in die Mitte des 8. Jahrhunderts und sieht es als Teil einer möglichen, von einem Muslim angefertigten arabischen Übersetzung des Matthäusevangeliums an, zumindest jener Teile, die den frühen Muslimen nicht als anstößig galten (S. 204). Es erscheint dem Rezensenten jedoch als fraglich, ob man in einem solchen Dokument, das lediglich eine Sammlung biblischer Überlieferungen darstellt, die von der Anordnung im Matthäusevangelium als der vermeintlichen Vorlage abweicht, mehr sehen sollte als das, als was es Ibn ʿAsākir bezeichnet: die nicht näher spezifizierte Überlieferung »eines der Leute des Buches (*ahl al-kitāb*), der zum Islam konvertierte« (S. 218). Der Aufsatz wird durch zwei Textanhänge beschlossen: »Appendix I: New Testament citations in the Ḥadīth literature« [= 59 Textstücke] (S. 206-218); »Appendix II: The Gospel document in Ibn ʿAsākir« [englische Übersetzung des arabischen Textes] (S. 218-223).

Muriel Debié untersucht in »Muslim-Christian Controversy in an Unedited Syriac Text, Revelations and Testimonies about Our Lord's Dispensation« (S. 225-235) einen anonymen undatierten syrischen

Text, der in zwei Handschriften vom Beginn des 18. Jahrhunderts, die beide aus dem heutigen Irak stammen, überliefert ist. Es handelt sich um eine Sammlung von Prophezeiungen apokalyptischer Natur, die sich gegen Juden und Muslime gleichermaßen und an syrische Christen, aller Wahrscheinlichkeit nach Ostsyrer, richten. Der Text wird von der Verfasserin in die frühen Dekaden des 8. Jahrhunderts datiert. Zu diesem Zeitpunkt verfügten die Christen über eine jahrhundertelange Erfahrung in der polemischen Auseinandersetzung mit dem Judentum. Debié sieht in dem von ihr untersuchten Text ein Zeugnis aus einer Übergangphase, als christliche Apologetiker die erprobten Instrumente der Kontroverse mit den Juden Schritt für Schritt an die Erfordernisse der Verteidigung gegen die neue Herausforderung durch den Islam anpaßten (S. 231). »The gathered prophecies of *Testimonies* look like a compendium of arguments designed for East-Syrian Christians as a defence of their religious and liturgical practices and beliefs in the guise of an anti-Jewish controversy, but actually directed against Muslims.« (S. 235)

Mark N. Swanson diskutiert in »Folly the *Ḥunafā'*: The Crucifixion in Early Christian-Muslim Controversy« (S. 237-256) drei christliche Texte aus der zweiten Hälfte des achten christlichen Jahrhunderts, die dem Leser eine Ahnung vermitteln können, wie die Christen jener Zeit auf die koranische Leugnung der Kreuzigung Christi reagierten. Die Texte – es handelt sich um die koptische »Geschichte der Patriarchen von Alexandria«, einen melkitischen Traktat »Über die dreieinige Natur Gottes« (Hs. Sinai Ar. 154) sowie die aus ostsyrischen (»nestorianischen«) Kreisen stammende »Diskussion zwischen dem Kalifen al-Mahdī und dem Katholikos Timotheos« – unterscheiden sich hinsichtlich Genre und konfessioneller Herkunft ihrer Autoren. »Taken together, however, they give us a range of Christian responses that will set the apologetic tone and agenda for centuries to follow.« (S. 240; vgl. auch S. 256.)

David Thomas zeigt mit seinem Beitrag »Christian Theologians and New Questions« (S. 257-276) auf, wie groß die Lücke im gegenseitigen Verständnis zwischen Muslimen und Christen in der früh-islamischen Periode war und welche Haltung die Muslime zum christlichen Glauben eingenommen haben (S. 257). Dazu hat er zwei der ältesten überlieferten anti-christlichen Traktate aus muslimischer Feder analysiert. Es handelt sich um den relativ kurzen Text *Radd 'alā an-Naṣārā* des Zayditenimams al-Qāsim b. Ibrāhīm ar-Rassī (st. 246 AH/860 AD) sowie die äußerst umfangreiche Abhandlung *Radd 'alā at-talāt firaq min an-Naṣārā* des »unabhängigen« schiitischen Theologen Abū 'Īsā Muḥammad b. Hārūn al-Warrāq (lebte ca. 250 AH/864 AD). Thomas vermutet aus gewissen Ähnlichkeiten bezüglich ihrer Struktur und der Behandlung der christlichen Doktrinen, daß diese Texte, gleichwohl erst im 9. Jahrhundert geschrieben, doch Haltungen reflektieren, die schon früher von den Muslimen entwickelt worden waren (S. 257). Obwohl beide Autoren über eine solide Kenntnis der christlichen Glaubensinhalte verfügten, verlegten sie sich in ihren Widerlegungen, die zugleich Propagandaschriften für den eigenen Glauben waren, auf die Behandlung weniger ausgewählter Aspekte des Christentums, vornehmlich der Lehren von der Trinität und der Inkarnation. In dieser Herangehensweise ähneln sie durchaus christlichen Apologeten jener Zeit wie z. B. Johannes von Damaskus, der ein ähnliches Prinzip bei der Behandlung des Islam angewandt hatte (vgl. S. 257-259). Es handelt sich dabei nicht um eine wirkliche und ernsthafte Auseinandersetzung mit der anderen Seite, sondern um eine Selbstversicherung der Richtigkeit der eigenen Positionen. Auf diese Weise konnte kein Dialog zustandekommen, und man redete und schrieb schlichtweg aneinander vorbei. Daß es sich dabei nicht nur um ein historisches Phänomen handelt, wird durch die abschließende Bemerkung des Verfassers deutlich: »Sadly, it is difficult to think of any time since when this lack of communication has substantially changed.« (S. 276)

Sidney H. Griffith zeigt in »Answers for the *Shaykh*: A »Melkite« Arabic Text from Sinai and the Doctrines of the Trinity and the Incarnation in »Arab Orthodox« Apologetics« (S. 277-309) anhand eines kleinen melkitischen Traktats, wie christliche Denker gegenüber muslimischen Nachfragen die

Doktrinen der Trinität und Inkarnation zu erklären versuchten und dabei gleichzeitig eine annehmbare Darstellung ihrer eigenen Theologie in der für sie lange Zeit fremden Sprache des Arabischen entwickelten (S. 278). Bei dem ausgewählten Text (Hs. Sinai Ar. 434) handelt es sich um eine bisher nicht untersuchte Darstellung der Antworten eines nicht namentlich genannten Priestermonches auf drei Fragen, die ihm von einem nicht näher identifizierten muslimischen Scheich aus Jerusalem gestellt worden waren. Die Handschrift wurde im Jahr 533 AH (1138/1139 AD) vollendet, direkte Hinweise auf das Entstehungsdatum des Urtextes fehlen; Griffith setzt es im 9. bzw. 10. Jahrhundert an (S. 283). Auffallend ist der umfassende Gebrauch, den der Autor in jedem Teil des Werkes vom Koran macht, den er zu den »göttlichen Schriften« zählt. Dies ist in gewisser Weise ein Novum. Zwar hatten auch schon frühere christliche Autoren aus dem Koran zitiert – oft verfälschend und außerhalb des Kontextes –, aber keiner hatte ihn mit einer ähnlichen Autorität versehen wie der unbekannte Autor von Sinai Ar. 434 (S. 302). Dies macht die Besonderheit und den Wert des untersuchten Textes aus: »[...] it is an important record of the attempt of at least one writer in the formative period of the Melkites to approach Islam with an appreciative attitude and with a willingness to take the Qur'an seriously as a witness to religious truth, alongside of the books of the Bible. The fact that he quotes the Qur'an for the purpose of proving the veracity of Christian doctrines, and that he avoids mentioning anything in the Islamic scripture or tradition that could be taken to disapprove of Christianity highlights his purpose to reach a positive accommodation with Islam. [...] In this respect, this short tract can be considered to be an early effort at inter-confessional theology, an enterprise that attempts to do theology in the idiom of another religious community, for the sake of achieving a measure of rapprochement between religions, in an interreligious discourse that respects the parameters of the faith of the other, while at the same time commending the verisimilitude of the doctrines of the writer's own confession in as positive and accurate a way as possible.« (S. 308-309)

Eine zusammenfassende Bibliographie (S. 312-330) sowie ein Index (S. 331-338) beschließen diesen äußerst gehaltvollen Band, der die aktuelle Diskussion über die Frühzeit des Islam mit vielen wertvollen Anregungen aber auch einigen wichtigen Klarstellungen bereichert. Den Organisatoren um Professor Malik ist für die Mühen zu danken, ein solch profundes Expertenfeld zu einer Tagung zusammengebracht zu haben; den Herausgebern gebührt Anerkennung für ihre solide editorische Arbeit. Es ist eigentlich nur ein kleiner Schönheitsfehler anzumerken: das Fehlen von Querverweisen in den Fußnoten auf die anderen Beiträge des Sammelbandes, was den Nutzeffekt des Bandes noch erhöht hätte, da es viele Verbindungen zwischen den einzelnen Aufsätzen gibt.

Carsten-Michael Walbiner

Zwischen Polis, Provinz und Peripherie. Beiträge zur byzantinischen Geschichte und Kultur. Herausgegeben von Lars M. Hoffmann unter Mitarbeit von Anuscha Monchizadeh, Wiesbaden (Harrassowitz) 2005 (= Mainzer Veröffentlichungen zur Byzantinistik, Band 7), 968 Seiten, 12 Tafeln, ISBN: 3-447-05170-1, 148,00 €

Daß es sich bei diesem dicken Band eigentlich um eine Festschrift zum 60. Geburtstag von Günter Prinzing (* 1943) handelt, erfährt der Leser erst gegen Ende des Vorworts. Wegen des Widerstandes des Jubilars wurde die zuge dachte Gabe auf eine Widmung heruntergestuft. Dem Anlaß gemäß – Prinzing vertritt die Byzantinistik in Mainz – stammt der allergrößte Teil der nicht weniger als 50 Beiträge aus diesem Bereich, und an byzantinischen Fachgenossen sind fast alle vertreten, die Rang und Namen haben. Schon von daher bedarf das Buch keiner Empfehlung. Es seien deshalb nur die Beiträge genannt, die einen näheren Bezug zum Christlichen Orient haben. Die Grenze ist natürlich schwer zu

ziehen, gehörten doch – woran im Vorwort erinnert wird – auch die meisten Gebiete, in denen orientalische Christen lebten und leben, lange zum byzantinischen Reich. Daß auch der Christliche Orient vertreten ist, hat durchaus seine Berechtigung. Es sei daran erinnert, daß Prinzing sich durch die Wiederentdeckung und Restaurierung des illuminierten armenischen »Lemberger Evangeliums« aus dem 12. Jh. große Verdienste erworben hat (vgl. etwa *OrChr* 84 [2000] 274-276).

Der Band ist in drei Abschnitte gegliedert: I. Geschichte und Rechtsgeschichte (S. 1-567), II. Philologie und Literaturgeschichte (S. 569-819) und III. Kunst- und Wissenschaftsgeschichte (S. 821-963).

Lorenzo Perrone befaßt sich mit »Monasticism in Gaza: A Chapter in the History of Byzantine Palestine« (S. 59-74), den Anfängen im heidnischen Milieu, der Entwicklung im 5. Jh. und dem geistlichen Profil zwischen dem 5. und 6. Jh.

Einem Namensvetter des Jubilars ist der Beitrag von David Jacoby gewidmet: »Bishop Gunther of Bamberg, Byzantine and Christian Pilgrimage to the Holy Land in the Eleventh Century« (S. 267-285).

Zu Andrea Schmidt, »Von Hromkla nach Lemberg: Das Glaubensbekenntnis des armenischen Katholikos Konstantin Bardzberberci« (S. 771-805): Nerses Schnorhali verfaßte 1165 ein armenisches Glaubensbekenntnis, das weite Verbreitung fand. Katholikos Konstantin I. Bardzberberci (1221-1267) benutzte es für sein eigenes, allerdings wesentlich kürzeres und auch inhaltlich verändertes Credo, das er im Zuge von Unionsgesprächen 1241 nach Byzanz und 1246 in fast gleicher Form an Papst Innozenz IV. schickte. Letzteres ist als Autograph im Päpstlichen Geheimarchiv erhalten. Die Verf. ediert dieses wichtige und bisher nicht herausgegebene Dokument nach dem Autograph unter Berücksichtigung einer in Lemberg entstandenen lateinischen Fassung von 1574,¹ der armenischen und lateinischen Version in der Hs. Vat. lat. 7040 aus dem Jahre 1521 sowie des Glaubensbekenntnisses des Nerses Schnorhali. Von der zweisprachigen vatikanischen Handschrift sind Abbildungen des Anfangs und des Schlusses abgedruckt. Die Abbildung des armenischen Autographs auf der farbigen Tafel I ist so winzig und unscharf, daß sie auch mit einer Lupe nicht richtig zu entziffern ist. Besser lesbar ist die Abbildung auf S. 168 des von Claude Mutafian herausgegebenen Katalogs der Ausstellung »Roma – Armenia« (Rom 1999), die 1999 in der Biblioteca Vaticana stattfand. Die der Edition beigegebene deutsche Übersetzung stammt im wesentlichen mit derjenigen überein, die Peter Halfter und Andrea Schmidt im Rahmen ihres Aufsatzes »Der römische Stuhl und die armenische Christenheit« veröffentlicht haben (*Le Muséon* 116 [2003] 91-135; Glaubensbekenntnis: 127-134). In diesem Aufsatz finden sich auf S. 116-123 weitere Parallelen zu dem Festschriftbeitrag. – Sicherlich aufgrund eines technischen Mißgeschicks erscheint in Fußnote 38 eine Passage statt in armenischer Schrift in unverständlicher Lateinschrift. – Der Verweis in Fußnote 41 muß wohl »vgl. S. 784« lauten, nicht »vgl. S. 753f.« – Von den Glaubensbekenntnisse syrischer Patriarchen, die nach Rom geschickt wurden, hat es sicherlich kein »armenisches Original« gegeben (so Fußnote 56); richtig *Le Muséon* aaO 117, wo das Wort »armenisch« vor »Original« fehlt.

Apostolos Karpozilos, »A. Papadopoulos-Kerameus: The Man who Turned Night into Day« (S. 927-946) stellt den erstaunlichen Lebenslauf dieses bekannten griechischen Gelehrten (1856-1912) dar, dem wir u. a. wichtige Werke zur christlichen Geschichte Jerusalems und der dortigen Handschriften verdanken.

Darüber hinaus kann man sich informieren u. a. über Kaiser Theodosios II. (K. Ilski), die senatorische Opposition in Byzanz von 526 bis 529 (T. Lounghis), Tiersymbolik und Milleniarismus in der Kriegsgeschichte Prokops (J. S. Codoñer), das byzantinische Cherson (A. I. Romančuk), pejorative Phantomnamen, nämlich »Manes« (W. Brandes), die Johannes-Akten im Bilderstreit (P. Speck), den Brief Kaiser Michaels II. und Theophilos an Kaiser Ludwig den Frommen (C. Sode), Thessalonike von 830 bis 904 (É. Malamut), das Grab des Kaisers Basileios II. (P. Stephenson), die byzantinische Pro-

1 Das Glaubensbekenntnis war einem Brief an den polnischen König beigefügt. Die Verf. behandelt auf S. 774-777 auch die Umstände, die zu diesem Brief geführt haben.

vinz bei Theophylaktos von Ochrid und Kekaumenos (M. D. Spadaro), Michael Psellos und der Tod Romanos' III (S. Efthymiades), einen Reliquiensammler zur Zeit des ersten Kreuzzugs (J. Shepard), Bleisiegel aus Sparta (C. Stavrakos), den Ortsnamen Tarḥāniyāt (D. Theodoridis), griechische Beamte in Palermo (V. von Falkenhausen), byzantinisches Gelehrtenelend im 12. Jh. (M. Grünbart), die Datierung des Chrysobulls Michaels VIII. für Ochrid (A. E. Müller), die Stadtgeschichte Thessalonikes in spätbyzantinischer Zeit (K.-P. Matschke), konstantinopolitanische Familien in Jannina (M. S. Kordoses), diplomatische Terminologie in der Peira (L. Burgmann), Gottesurteil im Prozeßrecht der byzantinischen Kirche (S. N. Troianos), neue Zeugnisse über Konstantin Kabasilas (K. G. Pitsakis), Fachausdrücke des byzantinischen Polospiels und Ringkampfes (D. R. Reinsch), Eustathios von Thessalonike (S. Schönauer) sowie einige Aufsätze zur bulgarischen, serbischen, kroatischen und russischen Geschichte und Literatur.

Hubert Kaufhold

Edouard-Marie Gallez, *Le messie et son prophète. Aux origines de l'Islam. Tome I: De Qumrân à Muhammad; Tome II: Du Muhammad des Califes au Muhammad de l'histoire*, Paris (Editions de Paris), Troisième édition 2005 (= *Studia Arabica I und II*), ISBN: 2-85162-064-9 und 2-85162-065-7, 524 und 582 Seiten

Dem Obertitel des zweibändigen Werkes »Le messie et son prophète« möchte man es nicht anmerken, dass hier Muhammad im Spiel ist, belehrten nicht die Untertitel darüber, dass die Vor- und Frühgeschichte des Islams aufgerollt werden soll. Muhammad als Prophet des Messias, des Messias Jesus, erweckt das nicht den Argwohn, dass hier der Islam für das Christentum eingenommen werden soll? Auf jeden Fall sind Aufmerksamkeit und Interesse des Lesers geweckt.

In der »Introduction«, gleich am Beginn, fallen zwei aufschlussreiche Bemerkungen auf. Einmal ist es die Unterscheidung zwischen einer prospektivischen und einer retrospektivischen Perspektive in der Erörterung des historischen Sachverhaltes. Die erste wird dem biblischen Exegeten, die zweite dem Islamologen zugemessen. Weil ich mich zur erstgenannten Zunft zähle, bin ich mehr der erstgenannten Betrachtungsweise zugewiesen. Die zweite Bemerkung ist ein Zitat von Hans-Joachim Schoeps, das hier in verkürzter Form wiedergegeben werden soll, weil es für die Intentionen, die Vf. verfolgt, einiges einzubringen scheint: »Und somit ergibt sich als Paradox wahrhaft weltgeschichtlichen Ausmaßes die Tatsache, dass das Judenchristentum zwar in der christlichen Kirche untergegangen ist, aber im Islam sich konserviert hat und in einigen seiner treibenden Impulse bis in unsere Tage hineinreicht.«

Das Buch ist in drei – allerdings sehr umfangreiche und in sich wiederum sehr detailliert zergliederte – Großkapitel eingeteilt: 1. Le dossier »essénien«: une forêt que cache un arbre. 2. Origine et élaboration de la religion judéonazaréenne. 3. Histoire et légendologie. Muhammad et les débuts de »l'Islam«. Das dritte Kapitel ist praktisch mit dem zweiten Band des Werkes identisch.

G. geht zunächst ausgiebig auf die Essener, auf Qumran und die dort 1947 und in den folgenden Jahren entdeckten Handschriften ein. Er behandelt die Zeugnisse für die Essener in der antiken Literatur: Plinius d. Ä., Philon von Alexandrien, Flavius Josephus. Die Handschriften trennt er von den in der Qumransiedlung beheimateten »Mönchen« und sieht in ihnen die Zeugnisse einer weitreichenden zeitgenössischen jüdischen Spiritualität und Bewegung. Dem »Lehrer der Gerechtigkeit« schreibt er wohl ein ähnliches Schicksal zu wie Jesus (Kreuzigungstod), was auf der fragwürdigen Deutung einer unscharfen Stelle im Habakuk-Pescher beruht, zieht daraus aber nicht die gleichen Folgen wie seinerzeit Dupont-Sommer, Allegro. Die durch die Qumran-Handschriften bezeugte Aufbruchsbewegung,

die er als messianisch-eschatologische bezeichnet und für deren Beschreibung er auch die Zwölf-Patriarchen-Testamente, das zweite Baruch-Buch und andere jüdisch-apokalyptischen Schriften heranzieht, sieht er durch folgende Punkte gekennzeichnet: 1. Die Erwartung eines endzeitlichen Krieges, in dem Gott, der Messias, sein Volk die Feinde bezwingen und einer erneuerten Welt heraufführen (vgl. besonders die Kriegsrolle von Qumran). 2. Die Erwartung der Errichtung eines neuen (dritten) Tempels in Jerusalem. 3. Die Ungleichheit der Menschen (ihre Einteilung in Juden und Nichtjuden, Mann und Frau). 4. Die Verfolgung des Messias und der Propheten und das schließliche Endgericht. Die Auswahl dieser Punkte blickt bereits auf den Präislam/Islam, wo sie weiterwirken und neue Gestalt gewinnen würden.

Die besondere Sicht des Vf. besteht darin, dass er das Christentum, das ja am Beginn ausschliesslich ein Judenchristentum gewesen ist, nicht nur in diese messianisch-eschatologische Mentalität eintauchen sieht, sondern darüber hinaus in der Folge einem Judenchristentum zuschreibt, das sich vom »orthodoxen« Christentum abspaltet, indem es am Gesetz und an der Beschneidung festhält und dies für unverzichtbar (heilsnotwendig) erklärt, ein Weg, den das westliche Christentum nicht mitgegangen ist. Auf der anderen Seite wirkt nach dem Vf. die messianisch-eschatologische Aufbruchsstimmung in den entstehenden Islam hinein, so dass ein großer Zusammenhang zwischen Qumran und Islam auf dem Weg über das Judenchristentum entstehen würde. Dieses sich verselbständigende und sich mit dem Präislam mischende Judenchristentum nennt Vf. »religion judéonazaréenne«.

Vf. ist sich im klaren darüber, dass das Judenchristentum eine zu diversifizierende Größe ist – er erwähnt auch ein gnostisches, johanneisches, ein an Jakobus, am Herrenbruder, ausgerichtetes Judenchristentum, seine Aufmerksamkeit aber gehört folgerichtig dem am Judentum festhaltenden, messianisch-eschatologischen Nazaräertum, für das Jakobus und sein Kreis eine Vorstufe darstellen würde. Er nennt und bespricht Brückenglieder zwischen den Judaeonazaräern und dem Islam. Hier ist ein judaeonazaräisches Bekenntnis anzuführen, nämlich das Bekenntnis zu dem einen Gott mit dem Zusatz »und Jesus (*Yšû) ist der Messias Gottes«, das eine Brücke zur islamischen šahâda darstellen würde, eine Verbindung, auf die bereits H.-J. Schoeps aufmerksam gemacht hatte.

Die Zoenobius-Inschrift des 3. Jahrhunderts tritt ins Visier, eines der wenigen inschriftlichen Zeugnisse, die den Begriff »Nazaräer« bezeugen. Vf. greift auch die verbreitete Auffassung auf, dass das Judenchristentum einseitig das Matthäus-Evangelium bevorzugt hat, verdichtet diese aber zu der These, dass dieses Evangelium im Sinn der Thora in fünf Bücher aufgeteilt gedacht gewesen sei (wohl die fünf Redekompositionen dieses Evangeliums).

Die Hauptproblematik des Buches – so würde ich es sehen – besteht dann aber in der Frage, wo der Islam entstanden ist, wo der Verschmelzungsprozess von Judaeonazaräertum und Präislam stattgefunden hat, der dann schließlich am Ende auch zu einer Trennung geführt hat. In diesem Zusammenhang wird dann auch auf Muhammad und seine Biographie eingegangen und kommen die bekannten überlieferten Daten der Muhammad-Biographie zur Sprache. Aber viel bleibt von ihnen nicht übrig, die meisten werden der »Legendologie« zugeschrieben.

Ich beschränke mich, weil primär Exeget und nicht Islamologe, auf die Mitteilung der harten Daten der Biographie, wie sie Vf. sieht. Das Ursprungsland des Islam ist Syrien, nicht die arabische Halbinsel. Mit Mekka hat Muhammad nichts zu tun, weder vor noch nach der Hiğra. Mekka sei kein Handelszentrum gewesen, eine These, die bereits Patricia Crone vertreten hatte. Vf. geht noch weiter: Mekka habe zur Zeit Muhammads noch gar nicht existiert. Die Qurayšiten, denen Muhammad entstammt, seien nachweislich seit dem 5. Jahrhundert in Syrien anwesend. Hier bezieht sich Vf. auf Alphonse Mingana (keine direkte Quellenangabe) (vgl. Band II S. 272, Anm. 1298). Mit dem christlichen Nazaräertum sei Muhammad in Syrien bekannt geworden, auch über seine erste Frau Khadidja und deren Verwandten Waraqa, die beide bereits Angehörige dieser Religion gewesen seien. Unstimmigkeiten innerhalb der Judaeonazaräer hätten zu einem Umzug eines Teils dieser Gruppe von Syrien

nach Yatrib geführt, dem sich qurayšitische Araber angeschlossen hätten. Muhammad sei in erster Linie ein Kriegsmann gewesen. Schon 614 habe er sich am arabischen Kontingent des Perserheeres beteiligt. In der Berührung mit dem Judaeonazäertum habe ihn vor allem die kriegerisch-messianisch-eschatologische Idee erfasst. So sei er 629/30 von Yatrib aufgebrochen, um Palästina und Jerusalem zu erobern, wo sich die eschatologische Erwartung mit der Ankunft des Messias erfüllen sollte. Doch er starb vor Erreichung seines Zieles.

Für die Entstehung des Koran rechnet Vf. mit einem langwierigen Prozess, der mit wiederholten Erweiterungen, Verkürzungen, Retuschierungen verbunden gewesen sei. Die These von der Einarbeitung eines Lektionars übernimmt er, sieht dafür auch Hinweise in den Suren 43,2-4; 73,20; 15,1 u. a. (vgl. II 188ff.). Auch sei weiteres Material, auch judaeonazaräisches und arabisches, aufgenommen worden. An der endgültigen Fassung durch die Kalifen hält er fest. In dieser Entwicklung erfolgte die Trennung vom Judenchristentum, der Bau des Felsendoms in Jerusalem (noch in der Erwartung des Messias), die Erhöhung Muhammads zum Propheten, der Ausbau Mekkas zum Zentrum der Wallfahrt.

Zur Beurteilung: Vf. hat zweifellos ein aufregendes, gut lesbares Buch geschrieben, das neue Aspekte zur Beurteilung des Lebens Muhammads und zur Entstehung des Islams beibringt und zur Diskussion stellt. Das ist auch deswegen zu beachten, weil sich heute die Stimmen mehren, die die historische Existenz Muhammads ganz in Zweifel ziehen (C. Luxenberg, K.-H. Ohlig, H. Jansen). Die Argumentationsweise unterscheidet sich auch darin von der anderer Autoren, dass Vf. nicht die Hadithe, sondern altchristliche Autoren zu Rate zieht, die sich zu Muhammad und dem Islam geäußert haben (Sophronius, Patriarch von Jerusalem 634-638, die *Doctrina Jacobi nuper baptizati*, der Dialog des Patriarchen Johannes mit einem Emir, Pseudo-Sebeos u. a.). Hat Vf. sein Ziel erreicht? Die Beheimatung des Islam in Syrien hat vieles für sich. Wer eine so starke Verquickung zwischen Judenchristentum und Frühislam annimmt, kann die Heimat nicht auf der arabischen Halbinsel belassen. Freilich muss man fragen, ob man sich auf die Äußerungen der vom Vf. zitierten altchristlichen Autoren verlassen kann. K.-H. Ohlig, *Der frühe Islam 236-306*, hat ihren historischen Wert stark in Zweifel gezogen. Auf jeden Fall müsste man viel kritischer mit ihnen umgehen. Als Manko räumt Vf. selbst ein, dass archäologische Zeugnisse für Syrien weitgehend fehlen. Das gilt allerdings auch für islamische Zeugnisse in Arabien, worauf H. Jansen in seiner *Muhammad-Biographie* nachdrücklich hingewiesen hat. Dabei äußerte er die Hoffnung, dass die Archäologie in Zukunft vielleicht manches zutage bringt, was bis jetzt dem Spaten der Archäologen nicht zugänglich ist.

In den vielseitigen Ausführungen des Vf. bleibt die historische Figur Muhammads letztlich doch erheblich im Dunkeln, obwohl er die Titelfigur des Buches ist: der Prophet des Messias. Hat sich Muhammad wirklich als ein solcher verstanden? Auch noch als der Prophet des Messias Jesus? Diese These ist abzulehnen. Der Nachweis ist nicht gelungen. Letztlich beruht er darauf, dass die messianische Erwartung, die in den Qumran-Handschriften bezeugt ist (übrigens erwartete man hier zwei Messiasse, den priesterlichen aus dem Haus Aaron und den königlichen aus dem Haus Israel) und in anderen jüdisch-apokalyptischen Schriften nahezu übergangslos auf Muhammad übertragen wurde.

Im Detail bietet das Buch viel Nützliches. Vf. hat enorm viel Material und Literatur verarbeitet. So ist es als dankenswerte Anregung zur weiteren Beschäftigung mit den Problemen zu werten.

Joachim Gnilka

Arthur Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur'ān*. With a foreword by G. Böwering and J. D. McAuliffe, Leiden – Boston (Brill) 2007 (= *Texts and Studies on the Qur'ān*, 3), XXI + 311 pp., ISBN: 9789004153523

There can be no doubt that the etymological study of the Arabic in general, and particularly the language of the Qur'ān, is still in its early stage. Although the language of the Qur'ān has been largely studied since long time ago from different perspectives and interests such as legal, sociological, political, religious, and linguistic, the etymological study of the koineized Arabic of that *lisānun ʿarabiyyun mubīn* contained in the Qur'ān (16:103; 26:195; cf. 14:4) offers an excellent opportunity for making inquiries in the particularly interesting field of lexical analysis of the Arabic *lisānun mubīn* (cf. F. Corriente, »On a proposal for a ›Syro-Aramaic‹ reading of the Qur'ān«, *Collectanea Christiana Orientalia* 1 [2004], pp. 308-309 and n. 8).

Up to the present time we have no etymological dictionary of the Arabic language than Jeffery's *Vocabulary*, which focuses on the Qur'ān. It is true that there have been some general efforts like those made by J. Penrice (*A Dictionary and Glossary of the Korān, with copious grammatical references and explanations of the text*, London, 1873) along with specific contributions related to the Qur'ān like those due to A. Sprenger (»Foreign Words Occurring in the Qoran«, *Journal of the Asiatic Society of Bengal* XXI (1852), pp. 109-114), Th. Nöldeke (*Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft*, Strassburg, 1910) and A. Mingana (»Syriac Influence on the Style of the Kur'ān«, *Bulletin of The John Rylands Library* 11:1 [1927], pp. 77-98), but also by S. Fraenkel in some particular instances (*Die aramäischen Fremdwörter im Arabischen*, Leiden, 1886).

Most recently three new lexical tools have been published: the first by M. R. Zammit (*A Comparative Lexical study of Qur'ānic Arabic*, Leiden – Boston – Köln, 2002) and the other two by A. A. Ambros. The former has gathered a list of the Arabic lexicon which he has systematically compared with other Semitic languages: Akkadian, Phoenician, Ugaritic, Hebrew, Aramaic, Syriac, Epigraphic South-Arabian and Gō'az; the later, on his side, has produced two lexical instruments that are both closely related to each other (*A Concise Dictionary of Koranic Arabic*, Wiesbaden, 2004; *The Nouns of Koranic Arabic Arranged by Topics. A Companion Volume to the »Concise Dictionary of Koranic Arabic«, Wiesbaden, 2006).*

In this situation, lexical studies of Qur'ānic Arabic are most welcome, even if they are in the form of reprints of the ›original material‹, as it is the current Jeffery case, who did a magnificent etymological endeavour in investigating the loanwords of the Qur'ānic Arabic lexicon from within a wide linguistic range. In this way, Jeffery's domain of comparative linguistics in the Semitic area as well as his knowledge of the Iranian dialects made possible that he could offer us this indispensable tool after seventy years.

Both Böwering and McAuliffe have had a luminous idea in reprinting recently this essential *Vocabulary*. The editors have respected the integrity of Jeffery's original text. They both have made no changes, except for correcting the minor typographical errors. The only substantial change that the editors have done consisted in renumbering the citations of the Qur'ānic verses according to the ›official edition‹, i. e. the Cairo edition. In their own words:

»[...] we have respected the integrity of Jeffery's original text and made no changes other than the correction of minor typographical errors. We have also kept the original pagination so that there will be disparity between citations of the Baroda publication of this work and its Brill edition. The single change to the text that we have made is a simple but important one: we have renumbered the citations of the Qur'ānic verses according to the now-standard Cairo edition [...] Citation according the Cairo edition will make it much easier for users of this book to find the correct sūra and verse without resorting to cumbersome conversion tables« (pp. XI-XII).

Thus, Jeffery's *Vocabulary* reprint is, in essence, the same book that he published in 1938 in the Oriental Institute of Baroda, India. The contents included in this reprint run as follow: Preface by G. Böwering and J. D. McAuliffe (pp. IX-XII), Jeffery's foreword (pp. XIII-XV), bibliography (pp. XVII-XX), abbreviations (p. XXI), Jeffery's introduction (pp. 1-41), the list of the ›foreign words‹ (pp. 43-297), an *addenda* (p. 297), and the indices (pp. 298-311). Obviously, without leaving the ›introduction‹ aside, the *corpus* of the loanwords covers the main part of the book, being the most important section. In accordance with it, the ›indices‹ that gathers words from fifty-five languages and dialects are of great importance not only for referring the Qur'anic item in which the word has been quoted, but also to know the frequency of the languages and the dialects used in the Qur'ān, which is of interest both from a linguistic and a religious viewpoint.

The indices, arranged in four columns, are comprised of the following languages and dialects in this order: Sumerian (p. 298, six words), Elamitish (p. 298, one word), Akkadian (p. 298), Hebrew (pp. 298-299), Phoenician (pp. 299-300), Ras Shamra (p. 300), Moabitish (p. 300, one word), Aramaic (pp. 300-301), Syriac (pp. 301-304), Mandaean (p. 304), Nabataean (pp. 304-305), Palmyrene (p. 305), Safaitic (p. 305), Thamudic (p. 305, four words), South Arabian (p. 305), Ethiopic (pp. 305-307), Amharic (p. 307, four words), Tigrīna (p. 307, two words), Mehri (p. 307, one word), Tigré (p. 307, two words), °Umani (p. 307, one word), Bilin (p. 307, one word), Beja (p. 307, one word), Judaeo-Tunisian (p. 307, one word), Bisharri (p. 307, one word), Judaeo-Persian (p. 307, two words), Egyptian (p. 307, five words), Coptic (p. 307), Sanskrit (p. 307), Pali (p. 307, one word), Tamil (p. 307, two words), Malayalam (p. 307, two words), Sinhalese (p. 307, one word), Georgian (p. 307, one word), Baluchi (p. 308, one word), Old Persian (p. 308), Avestic (p. 308), Pazand (p. 308), Pahlavi (p. 308), Parthian (p. 308, two words), Persian (p. 309), Armenian (p. 309-310), Greek (pp. 310-311), Soghdian (p. 311, four words), Ossetian (p. 311, three words), Kurdish (p. 311, three words), Turfan (p. 311, three words), Old Turkish (p. 311, four words), Latin (p. 311), Afghan (p. 311, one word), Turkish (p. 311, one word), Turki (p. 311, one word), Norse (p. 311, one word), Slavonic (p. 311, one word), Edomitish (p. 311, one word).

At first glance, the classification of the several languages and dialects with their respective words listed in the indices is, of course, arbitrary, and in one instance a language with its only word appears in two pages (p. 298 and 307): it is the case of the Elamitish and its item *dēn*, which is quoted in p. 132 under the heading *dīn* (pp. 131-133).

In broad lines, Jeffery's *corpus* selection is adequate and the analysis confirms, *prima facie*, that the lexical dependency with other languages is certainly high for religious and socio-political reasons as a *Kultureinfluss*. However, together with the terms that should be added (cf. D. S. Margoliouth, »Some additions to Professor Jeffery's *Foreign Vocabulary of the Qur'ān*«, *Journal of the Royal Asiatic Society* [1939], pp. 53-61), other possible inclusions must be considered (vgr. the word *mārid*).

Of course, a number of headings are still waiting for a new discussion (vgr., the Middle Iranian or Pahlevī loan *barzah* and so the Ethiopic loanword *ṣawāmi*^c, cf. J. P. Monferrer-Sala, »A propósito de un pseudoarabismo de transmisión culta: la voz ›zoma‹ (*ṣawmu*^c*a*/*ṣūm*[*u*^c*a*]) y su étimo siriano *sōmkā*«, in C. del Moral (ed.), *En el epílogo del Islam andalusí: la Granada del siglo XV*, Granada, 2002, pp. 345-358; Idem, »Dos notas de lexicografía semítica y una tercera topográfico-exegética«, *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas* 40 [2004], pp. 105-106) or, at least, for corrections of mistranscriptions and several kinds of errors as well: vgr. *baššara*, *ḡunāh*, *ḥūr*, *dīn*, *rummān*, *al-rūm*, *zakā*, *zanḡābil*, *surādiq*, *sundus*, *sūq*, *ṣirāḡ*, *Mūsā* or *wardah*, among others. Regarding this subject, almost thirty terms have been discussed in a forthcoming article by F. Corriente, who has suggested new etymological proposals (»Some notes on the Qur'anic *lisānun mubīn* and its loanwords«, in J. P. Monferrer-Sala & A. Urbán (eds.), *Sacred text: exploration in lexicography*, forthcoming).

Looked this way round, it is pointed out that the lexicon given by Jeffery should be revised, updated

and completed with the new information provided by the *lexica* appeared after Jeffery's *Vocabulary*: vgr. Beeston-Ghul-Müller-Ryckmans (Sabaic), Donner-Röllig (Cananean & Aramaic), Driver-Macuch (Mandaean), Gordon / Del Olmo Lete-San Martín (Ugaritic), Leslau (Gəʿəz, Amharic), Sokoloff (Jewish Aramaic dialects), von Soden (Akkadian), etc.

Despite this, it is difficult to imagine what studies on the Qur'anic text would be like nowadays without the superb linguistic task carried out by Jeffery in his *Foreign Vocabulary*. Of course, the reviews did report at length on the merit of this study in those days (vgr. C. Torrey, »Jeffery's *Foreign Vocabulary of the Qur'an*«, *Moslem World* 29 [1939], pp. 359-363). Thus, one thing is certain: this work not only has been an important *instrumentum* for generations of scholars on non Arabic words in the Qur'anic text, but it still remains as an essential tool for those interested in the Qur'an, its language and the history of both the text and its message. However, there is no doubt at all that after a complete revision of the whole material discussed in Jeffery's *Vocabulary*, this indispensable instrument will become in a new milestone of the Semitic studies.

Juan Pedro Monferrer-Sala

Kurzanzeigen

Wilhelm Baum, Schirin. Christin – Königin – Liebesmythos. Eine spätantike Frauengestalt – historische Realität und literarische Wirkung, Klagenfurt - Wien 2003, 151 Seiten, 16 Farbtafeln, ISBN: 3-902005-14-9, 25,00 €

Šīrīn, die Lieblingsfrau des sasanidischen Königs Chosrau II. (590-628) – er soll einen Harem von 3000 Frauen (der Verfasser spricht sogar von 12000) gehabt haben – war eine ostsyrische (nestorianische) Christin, die sich später der miaphysitischen Richtung anschloß. In einer zoroastrischen Umgebung lebend, brachte sie es fertig, ihre Glaubensgenossen wirkungsvoll zu unterstützen. Es versteht sich von selbst, daß eine solche Gestalt die Nachwelt faszinierte. Sie fand nicht nur Interesse bei den syrischen, byzantinischen und armenischen und abendländischen Chronisten, sondern auch bei Dichtern, von den Persern Firdausī (10. Jh.) und Nizāmī (12. Jh.) bis zu Goethe. Der ausgeschmückte Stoff wurde auch in der Türkei und in Georgien (vgl. S. 100) sowie – im gesamten Orient – durch Miniaturmalerei verbreitet. Nach einer längeren historischen Einleitung geht der Verfasser diesem Fortleben nach. Sein Buch dient weniger neuer historischer Erkenntnis, sondern zeigt vielmehr die erstaunliche Wirkungsgeschichte einer bemerkenswerten Frau, so daß einige Unschärfen und Ungenauigkeiten der Darstellung, die dem Fachmann auffallen, vielleicht nicht ins Gewicht fallen. Erfreuen kann man sich an den Farbtafeln, die vor allem Miniaturen zeigen.

Eberhard Röhm - Jörg Thierfelder, Juden - Christen - Deutsche, Band 4: 1941-1945, Teil 2, Stuttgart (Calwer Verlag) 2007 (= calwer taschenbibliothek 104), 773 Seiten, ISBN: 3-7668-3888-9, 19,90 €

Die verdienstvolle Reihe »Juden – Christen – Deutsche« ist eine chronologisch angelegte und sehr lesenswerte Darstellung des Verhältnisses von Juden und Christen im Dritten Reich. Sie besteht aus vier Bänden in sieben Teilbänden und kann mit Fug und Recht als Standardwerk bezeichnet werden. Die jeweilige Thematik läßt sich den auf die Juden bezüglichen Untertiteln entnehmen: »Ausgegrenzt«,

»Entrechtet«, »Ausgestoßen« und »Vernichtet«. Die Bände stellen nicht nur die Ereignisse und die Reaktionen der Kirchen, von kirchlicher Gruppen und einzelnen Gläubigen eingehend dar, sondern enthalten auch zahlreiche Dokumente und Abbildungen (Personen, Örtlichkeiten, Schriftstücke usw.), Zeittafeln, ausführliche Literaturverzeichnisse und Personenregister. Der abschließende Band 4/II ist insoweit für die Geschichte der Wissenschaft vom Christlichen Orient von Interesse, als darin über eine bisher unbekannt Seite des Münchener Professors für Philologie des Christlichen Orients Wilhelm Hengstenberg (1885-1963)¹ berichtet wird. Er gehörte einem in der Nazizeit bestehenden Kreis engagierter evangelischer Laien um den Münchner Verleger Albert Lempp an. Die Mitglieder betrieben Bibelarbeit und standen der Bekennenden Kirche nahe. Um Ostern 1943 verfaßten sie aus christlicher Verantwortung heraus einen Brief an den Münchner Landesbischof Hans Meiser, in dem sie ihn aufforderten, nicht länger zu den Judenverfolgungen zu schweigen. Diesen angesichts der politischen Verhältnisse verständlicherweise anonymen »Münchner Laienbrief« überbrachten Hengstenberg und ein weiteres Mitglied des Lemppschen Kreises dem Landesbischof, damals eine sehr mutige und lebensgefährliche Mission. Meiser nahm ihn zwar entgegen, weigerte sich aber, dem Anliegen zu entsprechen, verriet die Überbringer aber auch nicht, als die Gestapo durch eine Veröffentlichung des Briefes in der Schweiz davon erfuhr. Der Vorgang wird auf den Seiten 283-309 eingehend geschildert und dokumentiert. Auf Seite 287 ist die einzige mir bekannte Photographie Hengstenbergs abgedruckt, die ihn im Kreise von Schülern (u. a. Julius Aßfalg, Ludger Bernhard OSB und Ursula Kaplony-Heckel) zeigt.

Kleines Lexikon des Christlichen Orients. Herausgegeben von Hubert Kaufhold, Wiesbaden (Harrassowitz) 2007, XLV und 655 Seiten, ISBN: 978-3-447-05382-2, 68,00 €

Es handelt sich um die 2. Auflage des 1975 von Julius Aßfalg († 2001) herausgegebenen »Kleinen Wörterbuchs des Christlichen Orients«. Grundlegende Änderungen erschienen bei der Neuauflage nicht erforderlich. Der Titel wurde dem der übrigen »Kleinen Lexika« des Verlages angepaßt. Soweit erforderlich, sind die Artikel und Literaturangaben neu bearbeitet oder aktualisiert worden. Einige damalige Artikel erschienen entbehrlich, dafür wurde eine Reihe neuer aufgenommen. Die Gesamtzahl hat sich nur geringfügig erhöht. Insgesamt ist der Umfang aber beträchtlich angewachsen. Naturgemäß hat sich gegenüber der Erstauflage auch der Kreis der Mitarbeiter stark geändert. Abbildungen wurden nur noch in geringem Maß aufgenommen, weil Bildmaterial über den Christlichen Orient inzwischen leichter zugänglich ist. Die Landkarten wurden überwiegend neugestaltet. Wie bisher sind Zeittafeln für die verschiedenen orientalischen Kirchen und ein ausführliches Gesamtregister beigegeben.

Hubert Kaufhold

1 Nachrufe von Anton Spitaler in: Chronik der Ludwig-Maximilians-Universität 1962/3, 17f. (wieder abgedruckt in ders., *Philologica*, hrsg. von Hartmut Bobzin, Wiesbaden 1997) und Alexander Böhlig in: *ByzZ* 56 (1963) 478-481.

