

N12<526343292 021



übÜBINGEN



Buchbinderei Schaffhauser  
Krummer Weg 34  
88400 Biberach  
Tel/Fax: 0735173302





# ORIENS CHRISTIANUS

Hefte für  
die Kunde des christlichen Orients

92-93

2008-2009

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

Band 92 · 2008

HARRASSOWITZ VERLAG

072

N12<522772179 021

*gelöscht*



UBTÜBINGEN



# ORIENS CHRISTIANUS

---

Hefte für  
die Kunde des christlichen Orients

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



Band 92 · 2008

HARRASSOWITZ VERLAG · WIESBADEN

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

Gesamtregister

Zusammengestellt und eingeleitet

von Hubert Kaufhold

Bände 1–70 (1901–1986)

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

€ 59,- (D)/sFr 101,-

Zu beziehen über den Buchhandel oder direkt beim Verlag

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

Bände 71–91 (1987–2007)

Einzusehen unter: [www.oriens-christianus.de](http://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 2009

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 insbe-  
sondere für Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen, Mikroverfilmun-  
gen und für die Einspeicherung in elektronische Systeme.

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Druck und Verarbeitung: Memminger MedienCentrum AG

Printed in Germany

[www.harrassowitz-verlag.de](http://www.harrassowitz-verlag.de)

ISSN 0340-6407

Gd 368-92

## Inhalt

Anschriften der Mitarbeiter .....	VII
Abkürzungen .....	IX
Beiträge	
UTE POSSEKEL	
Orpheus among the Animals. A New Dated Mosaic From Osrhoene .....	1
BERND ANDREAS VEST	
Himmelfahrt in Hişn Ziyād .....	36
ALEXANDER TOEPEL	
Die nestorianische Kirche und Rom im 13. Jahrhundert .....	62
YURY ARZHANOV	
Zeugnisse über Kontakte zwischen Juden und Christen im vorislamischen Arabien .....	79
GÉRARD TROUPEAU	
Le Calendrier liturgique chrétien de l'astromome musulman al-Kharaqī ...	94
YOUHANNA NESSIM YOUSSEF	
The Festal letter of the Pope Matthew the poor .....	102
TINATIN CHRONZ	
Das griechische Tropologion-Fragment aus dem Kastellion-Kloster und seine georgischen Parallelen .....	113
NUGZAR PAPUASCHWILI	
Korneli Kekelidse beim Konzil der georgischen Kirche 1917 und die Zuordnung zweier kanonischer Dokumente .....	119

FRANK VAN DER VELDEN	
Kotexte im Konvergenzstrang – die Bedeutung textkritischer Varianten und christlicher Bezugstexte für die Redaktion von Sure 61 und Sure 5,110-119 . . . . .	130
EDOUD-MARIE GALLEZ	
“ <i>Gens du Livre</i> ” et <i>Nazaréens</i> dans le Coran : qui sont les premiers et à quel titre les seconds en font-ils partie ? . . . . .	174
VICTOR H. ELBERN	
Die holzgeschnitzten postbyzantinischen Sockelkreuze des 16. Jahrhunderts . . . . .	187
Personalia . . . . .	241
Nachrufe auf Anton Schall und Martinina Pellegrino Roncaglia (M. Kropp) . . . . .	243
Besprechungen . . . . .	245
Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta. Ed. G. Alberigo. I: The Oecumenical Councils. From Nicaea I to Nicaea II (325-787), Turnhout 2006 (H. Kaufhold) . . . . .	245
R. F. Taft, The Communion, Thanksgiving, and Concluding Rites. A History of the Liturgy of St. John Chrysostom VI, , Rom 2008 (G. Winkler) . . . . .	246
A. Gianoulli, Die beiden byzantinischen Kommentare zum Großen Kanon des Andreas von Kreta, Wien 2007 (P. Plank) . . . . .	249
A. Berger (Ed.), Life and Works of Saint Gregentios, Archbishop of Taphar. Introduction, Critical Edition and Translation, Berlin - New York 2006 (W. W. Müller) . . . . .	250
J. Moukarzel, Gabriel Ibn al-Qilā’ī († ca. 1516). Approche biographique et étude du corpus, Kaslik 2007 (C.-M. Walbiner) . . . . .	255
Ġūzif Abū Nuhrā, al-Iklirūs wa-l-mulkīya wa-s-sulṭa. Abḥaṭ fī tārīḥ Lubnān al-iġtimā’ī wa-l-iqtisādī, Beirut 2007 (C.-M. Walbiner) . . . . .	256
D. Cantemir, The Salvation of the Wise Man and The Ruin of the Sinful World, Bukarest 2006 (C.-M. Walbiner) . . . . .	258
Makāriyūs Ġabbūr, Aqdam kanīsa ra’awīya li-r-rūm al-kāṭulik fī š-šarq: Kanīsat al-qiddīs Ġawurġiyūs fī baldat Zūq Mikāyil 1705-2005, Ġūniya 2006 (C. Walbiner) . . . . .	261
Mīḥā’il Braik, al-Ḥaqa’iq al-wafīya fī tārīḥ baṭārikat al-kanīsa al-anṭākīya, hrsg. von Nā’ila Taqī ad-Dīn Qā’idbaih, Beirut 2006 (C. Walbiner) . . . . .	262

Youhanna Nessim Youssef, A Homily on Severus of Antioch by a Bishop of Assiut (XV century), Turnhout 2006 (H. Kaufhold) . . . . .	265
M. G. Wechsler, Evangelium Iohannis Aethiopicum, Louvain 2005 (J. Wehrle) . . . . .	266
La Gloire des Rois, ou l'Histoire de Salomon et de la reine de Saba. Introduction, traduction et notes par R. Beylot, Turnhout 2008 (M. Kropp) . . . . .	268
D. Crummev, Land and Society in the Christian Kingdom of Ethiopia, Urbana; Chicago 2000 (M. Kropp) . . . . .	272
St. Procházka, Altäthiopische Studiengrammatik, Fribourg-Göttingen 2004 (M. Kropp) . . . . .	277
G. Muradyan, Physiologus. The Greek and Armenian Versions with a Study of Translation Technique, Leuven u. a. 2005 (H. Kaufhold) . . . . .	280
E. Kotšlamazašvili, Didi Sinuri kurthevanis redakciuli taviseburebani, Tbilisi 2002 (T. Chronz) . . . . .	281
St. H. Rapp, Studies in Medieval Georgian Historiography : Early Texts and Eurasian Contexts, Löwen 2003 (H. Kaufhold) . . . . .	283
B. Schröder (Hrsg.), Georgien – Gesellschaft und Religion an der Schwelle Europas, St. Ingbert 2005 (H. Kaufhold) . . . . .	285
A. O'Mahony (Hrsg.), The Christian Communities of Jerusalem and the Holy Land. Studies in History, Religion and Politics, Cardiff, 2003 (H. Kaufhold) . . . . .	287
D. Bertsch, Anton Prokesch von Osten (1795-1876). Ein Diplomat Österreichs in Athen und an der Hohen Pforte, München 2005 (H. Kaufhold) . . . . .	288
Ægyptvs Christiana. Mélanges d'hagiographie égyptienne et orientale dédiés à la mémoire du P. Paul Devos Bollandiste. Curauerunt U. Zanetti et E. Lucchesi, Genf 2004 (H. Kaufhold) . . . . .	290
Kurzanzeigen (H. Kaufhold)	
W. Baum, Die Türkei und ihre christlichen Minderheiten, Klagenfurt-Wien 2005 . . . . .	292
M. Erna Shirianian – A. H. Martirosyan, Armeniaca. English Summaries of Armenological Publications in Armenia 2002, Erevan 2007 . . . . .	292
Juan P. Monferrer Sala, Introducción al cristianismos árabe oriental, Córdoba 2008 . . . . .	293
Entgegnung zu der Rezension von P. Bruns in Oriens Christianus 91 (2007) 239-243 (Th. Hainthaler) . . . . .	294



## Anschriften der Mitarbeiter

- Dr. JURY ARZHANOV, pr. Y. Gagarina 18-4-35, St.-Petersburg 196211, Rußland  
Dr. des. TINATIN CHRONZ, Patristische Kommission der Akademie der Wissenschaften NRW, Arbeitsstelle Bonn, Lennéstr. 1, 53113 Bonn, Deutschland  
Professor Dr. VICTOR H. ELBERN, Ilsensteinweg 42, 14129 Berlin, Deutschland  
Dr. ÉDOURD-MARIE GALLEZ, Le Presbytère, rue du 115<sup>e</sup> R. I., 72600 Mamers, Frankreich  
Professor Dr. THERESIA HAINTHALER, Philosophisch-Theologische Hochschule St. Georgen, Offenbacher Landstraße 224, 60599 Frankfurt/Main, Deutschland  
Professor Dr. Dr. HUBERT KAUFHOLD, Brucknerstraße 15/I, 81677 München, Deutschland  
Professor Dr. MANFRED KROPP, Johannes Gutenberg-Universität Mainz, Hechtsheimer Str. 57, 55131 Mainz, Deutschland  
Professor Dr. WALTER W. MÜLLER, Fachgebiet Semitistik, Centrum für Nah- und Mittelost-Studien der Philipps-Universität Marburg, Deutschhausstraße 12, 35032 Marburg/Lahn, Deutschland  
Dr. PETER PLANK, Schießhausstraße 11, 97072 Würzburg, Deutschland  
Dr. NUGZAR PAPUASCHWILI, B. Tschitschinadze-Straße 21/24, 0168 Tbilisi, Georgien  
Dr. UTE POSSEKEL, Resident Research Fellow, Pappas Patristic Institute, 50 Goddard Avenue, Brookline MA 02445, USA  
Privatdozent Dr. KLAUS-PETER TODT, Erich-Ollenhauer-Straße 32a, 65187 Wiesbaden, Deutschland  
Dr. ALEXANDER TOEPEL, Niederurseler Landstraße 24, 60439 Frankfurt am Main, Deutschland  
Professor Dr. GÉRARD TROUPEAU, 253, Avenue de Grammont, 3700 Tour, Frankreich  
Dr. FRANK VAN DER VELDEN, Roßmarkt 4, 65533 Limburg, Deutschland  
Dr. BERND ANDREAS VEST, Platanenstraße 18, 65474 Bischofsheim  
Dr. CARSTEN-MICHAEL WALBINER, Am Sonnenberg 25, 53489 Sinzig, 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

Dr. YOUHANNA NESSIM YOUSSEF, Senior Research Associate, Centre of Early Christian Studies, Australian Catholic University, 1/27 Evon Avenue, East Ringwood, VIC 3135, Australien

## Abkürzungen

ÄthF	Äthiopistische Forschungen, Wiesbaden 1977 ff.
AnBoll	Analecta Bollandiana, Brüssel 1882 ff.
Assemani, BO	Joseph Simonius Assemanus, Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana, 4 Bände, Rom 1719-1728
Baumstark	Anton Baumstark, Geschichte der syrischen Literatur, Bonn 1922
BHO	Bibliotheca Hagiographica Orientalis, Brüssel 1910
BK	Bedi Kartlisa. Revue de karthvélogie, Paris 1 (1948) - 43 (1984)
BKV <sup>1/2</sup>	Bibliothek der Kirchenväter, hrsg. von Franz Xaver Reithmayer u. a., Kempten 1869-1888; 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 1982-1989
DThC	Dictionnaire de théologie catholique, 15 Bände, Paris 1903-1950
EI <sup>1/2</sup>	Enzyklopädie des Islam, 4 Bände und Ergänzungsband, Leiden 1913-1938; The Encyclopaedia of Islam, New Edition, 12 Bände und Supplement, Leiden 1960-2004
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.
JSSt	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 Siegm. 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<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> siècle, Paris, I, II/1 1996, II/2 1988, III/1 1983, III/2 1981, IV/1 1979, IV/2 1989
- OCA Orientalia Christiana Analecta, Rom 1935 ff.
- OCP Orientalia Christiana Periodica, Rom 1935 ff.
- OLP Orientalia Lovaniensia Periodica, Leuven 1970 ff.
- OrChr Oriens Christianus, Rom 1901-1911, Leipzig 1911-1941, Wiesbaden 1953 ff.
- OrSyr L'Orient syrien, Paris 1(1956)-12 (1967)
- OstkSt Ostkirchliche Studien, Würzburg 1952 ff.
- PAC Patrimoine arabe 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 (189G) - 30 (1935/1936)
- SC Sources chrétiennes, Paris 1941 ff.
- StT Studi e Testi, Vatikanstadt 1900 ff.
- Tarchnišvili Michael Tarchnišvili in Verbindung mit Julius Aßfalg, Geschichte der kirchlichen georgischen Literatur, Vatikanstadt 1955
- Thomson Robert W. Thomson, A Bibliography of Classical Armenian Literature to 1500 AD, 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.

Ute Possekel

## Orpheus among the Animals

### A New Dated Mosaic From Osrhoene

The figure of Orpheus has inspired the imagination of people throughout the ages. Orpheus was the lover who went down to Hades to bring back his wife Eurydike. Orpheus was the musician who charmed the animals by his song and caused trees to move. Orpheus was the mystical poet who revealed the world's origins.<sup>1</sup> In antiquity, artistic representations of Orpheus motifs were rendered in diverse media, including wall paintings, mosaics, stone reliefs, jewels, coins, textiles, and terracotta, and they functioned in both secular and sacred contexts.<sup>2</sup> In Roman imperial times, by far the most popular scene was Orpheus playing the lyre among the animals. This motif was chosen to decorate ancient villas, such as one excavated in Pompeii, to adorn walls and ceilings of the catacombs, and to embellish a temple in Britain.<sup>3</sup> The religious dimension of the scene was sufficiently universal

- 1 On the figure of Orpheus in antiquity, see K. Ziegler, "Orpheus," *PRE* 18,1 (1939), 1200-1316; DNP Gruppe Kiel, "Orpheus," *Der neue Pauly* 9 (2000), 54-57; C. Calame, "Orphik, Orphische Dichtung," *Der neue Pauly* 9 (2000), 58-69; L. Brisson, "Orphée et l'Orphisme à l'époque impériale. Témoignages et interprétations philosophiques, de Plutarque à Jamblique," *ANRW* 36.4 (1990), 2867-2931, reprint in L. Brisson, *Orphée et l'Orphisme dans l'Antiquité gréco-romaine* (London: Variorum, 1995), no. IV; W. K. C. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion: A Study of the Orphic Movement* (New York: Norton, 1966); A. van den Hoek and J. J. Hermann, "Celsus' Competing Heroes: Jonah, Daniel, and Their Rivals," in: *Poussières de christianisme et de judaïsme antiques* (Lausanne: Zèbres, 2007), 307-339, Pl. 1-19, esp. p. 327-331. References to Orpheus in the classical literature are discussed by these authors. A useful overview of classical and patristic references is provided by L. Vieillefon, *La figure d'Orphée dans l'antiquité tardive. Les mutations d'un mythe: du héros païen au chantre chrétien* (Paris: de Boccard, 2003), 195-210. On the Orphic hymns, see A.-F. Morand, *Études sur les Hymnes Orphiques, Religions in the Graeco-Roman World* 143 (Leiden: Brill, 2001). On Orpheus in the Middle Ages, see for example J. B. Friedman, *Orpheus in the Middle Ages* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1970). The ongoing fascination of Orpheus in the modern era is illustrated by R. M. Rilke's *Sonnette an Orpheus* (1922).
- 2 A comprehensive overview of Orpheus motifs in classical and late antique art is provided by M.-X. Garezou, *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae* (LIMC) 7.1 (1994), 81-105, vol. 7.2, Pl. 57-77. For Orpheus representations on textile, see B. Madigan, "An Orpheus Among the Animals at Dumbarton Oaks," *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 33 (1992), 405-416 (with further literature).
- 3 The wall painting of the villa in Pompeii (Casa d'Orfeo) is depicted in LIMC 7.2, Orpheus 91. For the Orpheus representations in the catacombs, cf. LIMC 7.1-7.2, Orpheus 164a-164e (with further literature). The building with Orpheus mosaic found in Littlecote (LIMC 7.2, Orpheus 121) might have been an Orphic temple, cf. B. Walters, "The Restoration of an Orphic Temple in England," *Archaeology* 35 (1982), 36-43.

to allow pagans, Christians, and Jews to adapt it.<sup>4</sup> Most of the surviving ancient depictions of Orpheus among the animals were executed in mosaic – more than ninety examples have been catalogued<sup>5</sup> – and to these can now be added another one: a mosaic representation of Orpheus and the animals with a Syriac inscription, acquired in 1999 by the Dallas Museum of Art in the United States.<sup>6</sup> This Orpheus mosaic is dated to the year 194 of the common era and is thus more ancient than many other Orpheus mosaics. Moreover, the new Orpheus mosaic is the oldest of all known mosaics of any motif that bear a dated Syriac inscription. The iconography and the inscription of this mosaic shall be the subject of this paper.

## 1. The Iconography

### *Composition*

The Orpheus mosaic measures about 164 cm by 152 cm.<sup>7</sup> It was produced in a polychrome technique and depicts the figure of Orpheus, sitting and playing the

- 4 Most ancient Orpheus depictions seem to be of a pagan nature. Christians most notably used the motif of Orpheus among the animals (occasionally these were sheep) in catacomb wall paintings and on sarcophagi, see LIMC 7.2, Orpheus 164-166. Examples of Jewish adaptations of the motif include a wall painting in the synagogue at Dura-Europos and a floor mosaic from the Gaza synagogue (LIMC 7.2, Orpheus 170). The painting at Dura-Europos is difficult to interpret and has generated a significant amount of scholarly literature: H. Stern, "The Orpheus in the Synagogue of Dura-Europos," *Journal of the Warburg and Courland Institutes* 21 (1958), 1-6; E. R. Goodenough, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, vol. 9: Symbolism in the Dura Synagogue (New York: Pantheon Books, 1964), 89-104; J. Goldstein, "The Central Composition of the West Wall of the Synagogue of Dura-Europos," *The Journal of the Ancient Near Eastern Society* 16-17 (1984-1985), 99-142; P. V. M. Flesher, "Rereading the Reredos: David, Orpheus, and Messianism in the Dura Europos Synagogue," in: *Ancient Synagogues. Historical Analysis and Archaeological Discovery*, vol. 2, ed. D. Urman and P. V. M. Flesher, *Studia Post-Biblica* 47,2 (Leiden: Brill, 1995), 346-366. At Gaza, the Hebrew inscription דוד clearly identifies the musician as David. On this mosaic, cf. P. C. Finney, "Orpheus-David: A Connection in Iconography Between Greco-Roman Judaism and Early Christianity?" *Journal of Jewish Art* 5 (1978), 6-15. The interpretation of Psalm 151, found in Cave 11 at Qumran, and its possible allusion to Orpheus is discussed for instance by A. Dupont-Sommer, "Le Problème des influences étrangères sur la secte juive de Qoumrân," *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 35 (1955), 75-94; J. A. Sanders, "Ps. 151 in 11QPSS," *ZAW* 75 (1963), 73-86; M. Smith, "Psalm 151, David, Jesus, and Orpheus," *ZAW* 93 (1981), 247-253.
- 5 A good overview of Orpheus mosaics is provided by I. J. Jesnick, *The Image of Orpheus in Roman Mosaic. An exploration of the figure of Orpheus in Graeco-Roman art and culture with special reference to its expression in the medium of mosaic in late antiquity*, BAR International Series 671 (Oxford: Archeopress, 1997), 128-147. See also the maps marking the distribution of Orpheus mosaics, Fig. 103-104. A catalogue of Orpheus depictions is also provided by Vieillefont, *La figure d'Orphée*, 159-194. See also H. Stern, "La mosaïque d'Orphée de Blanzly-les-Fismes," *Gallia* 13 (1955), 41-77.
- 6 A section of this mosaic is depicted in S. P. Brock and D. G. K. Taylor, *The Hidden Pearl. The Syrian Orthodox Church and its Ancient Aramaic Heritage*, 4 vols. (Rome: Trans World Film Italia, 2001), vol. 1, 177. The text of the inscription is discussed by J. F. Healey, "A New Syriac Mosaic Inscription," *Journal of Semitic Studies* 51 (2006), 313-327. The acquisition date is implied by the cataloging information contained in the Camio database (DMA 1999.305).
- 7 This information is provided in the Camio database.

lyre, surrounded by animals (Fig. 1). Approximately the central third of the panel is occupied by Orpheus and his instrument. The remaining two thirds are filled with colorful wild animals (not to scale), four of which are located on either side of the player, with an additional small bird near the left side of his head. A branch is visible on the left side of the composition. The mosaic contains two Syriac inscriptions. The first, consisting of three lines, is located immediately to the left of Orpheus' head, beneath the small bird just mentioned; the second one, consisting of six lines of text, is located in the lower part of the composition, attached to the left margin. The second inscription is surrounded by a rectangular black frame, whereas the upper text has no border. The entire image is framed with black tesserae, of which three rows remain. It is unknown whether the original had a more elaborate border, as do many of the extant mosaics from Osrhoene.<sup>8</sup> The mosaic is thus a unified, rectangular panel and is not of the compartmentalized type, as are many of the British mosaics, which often have a central roundel depicting Orpheus, surrounded by panels with the animals.<sup>9</sup> With regard to its almost square shape and its basic compositional type, the Orpheus mosaic from Dallas bears a certain resemblance to the mosaics from Paphos on Cyprus, Sparta, Tarsus, Chahba-Philippopolis (Syria),<sup>10</sup> Palermo, Oudna (Tunisia), and Edessa (Fig. 3).<sup>11</sup> The Jerusalem mosaic has a similar composition, but includes mythological figures (a centaur and Pan).<sup>12</sup> All of these consist of a unified panel and depict the

8 Plates of the Edessa mosaics can be found in J. B. Segal, *Edessa "The Blessed City"* (Oxford: Oxford University Press, 1970, reprint Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2001); H. J. W. Drijvers and J. F. Healey, *The Old Syriac Inscriptions of Edessa and Osrhoene. Texts, Translations and Commentary*, *Handbuch der Orientalistik* 42 (Leiden: Brill, 1999). The borders of the Edessa mosaics are discussed by M. A. R. Colledge, "Some Remarks on the Edessa Funerary Mosaics," in: *La mosaïque gréco-romaine IV. IVE Colloque international pour l'Étude de la Mosaïque Antique, 1984*, ed. J.-P. Darmon and A. Rebourg (Paris: Association internationale pour l'étude de la mosaïque antique, 1994), 189-197, Pl. CV-CXIV.

9 The categorization of Orpheus mosaics, a somewhat controversial subject, is addressed by Jesnick, *Orpheus*, 45-51. We need not here enter into this debate. On the British mosaics, see D. J. Smith, "Orpheus Mosaics in Britain," in: *Mosaïque. Recueil d'hommages à Henri Stern* (Paris: Editions Recherche sur les civilisations, 1983), 315-328, Pl. CCIII-CCXI.

10 The Chahba mosaic has been studied in detail by J. Balty, "La mosaïque d'Orphée de Chahba-Philippopolis," in: *Mosaïque. Recueil d'hommages à Henri Stern* (Paris: Editions Recherche sur les civilisations, 1983), 33-37, Pl. XXI-XXIV.

11 Photographs or drawings of the mosaics mentioned can be found in the following publications: Paphos (LIMC 7.2, Orpheus 98; , Fig. 141); Sparta (Jesnick, Fig. 59); Tarsus (now in the Antioch Museum, LIMC 7.2, Orpheus 103; Balty, "La mosaïque d'Orphée," Pl. XXIV.2); Chahba (Balty, "La mosaïque d'Orphée," Pl. XXIV.1; Jesnick, Fig. 112); Palermo (Jesnick, Fig. 20); Oudna (Jesnick, Fig. 139). A photograph of the now lost Edessa Orpheus mosaic is reproduced below as Fig. 3, from J. B. Segal, "New Mosaics from Edessa," *Archaeology* 12 (1959), 150-157, Fig. on p. 157. It was reproduced in Colledge, "Some Remarks," Pl. CVI.2. A drawing of this mosaic is reproduced in Segal, *Edessa*, Pl. 44; Drijvers and Healey, *Old Syriac Inscriptions*, Pl. 53.

12 The mosaic found in Jerusalem is now located in Istanbul. LIMC 7.2, Orpheus 171. Cf. J. Strzygowski, "Das neugefundene Orpheus-Mosaik in Jerusalem," *Zeitschrift des Deutschen Palaestina-Vereins* 23 (1901), 139-171, Pl. 4. More recent literature is listed in LIMC 7.1, p. 97. The presence of Pan and the centaur on this Orpheus representation is somewhat unusual and

animals on either side of Orpheus, occasionally also in front of the musician. The mosaics from Chahba and Tarsus strive for a three-dimensional depiction, whereas none of the other ones just enumerated does. A further difference between the above-mentioned mosaics and the Dallas mosaic is that the former often depict the animals as standing on small platforms. Ground-lines are visible in the scenes from Paphos, Sparta, Palermo, and Oudna, but not in the ones from Chahba, Tarsus, and Edessa. Overall, the composition of the Dallas mosaic most closely resembles the Edessa mosaic.

### *Orpheus*

On the mosaic from the Dallas Museum of Art, Orpheus is seated upon a rock, his lower legs crossed. The rock is indicated by the grey area adjacent to his legs. Many Orpheus mosaics depict the singer as sitting on a rock, which is sometimes ragged, as in this case, and at other times more stylized as a cube, as for instance in the Edessa mosaic. Similarly shaped, ragged rocks can be observed on the mosaics from Paphos and from northern Syria, now located in Hanover, Germany.<sup>13</sup> On the mosaic now in Dallas, Orpheus' upper body is upright, turned towards the viewer. The instrument is facing forward and rests on his left thigh, or possibly on the rock to his left – the loss of tesserae in this area does not allow a final judgment on this matter. The fingers of his left hand are playing the strings while also stabilizing the instrument. The right arm is bent at the elbow, and in his right hand he holds a white plectrum. Orpheus is clothed in a long-sleeved brown upper garment that falls in deep folds around his upper body and arms. Golden-yellow bands of cloth, the so-called *clavi*, are fastened around his chest and his upper and lower arms. Around his neck, the musician wears a red mantle (the *chlamys*), fastened with a fibula over his right shoulder and loosely falling down over his left shoulder. His legs are clad in a more fitted type of trousers (*anaxirides*), rather than the loosely fitting style of Parthian trousers with which men usually are depicted on the Edessan mosaics.<sup>14</sup> The color of the pants is visible near the ankles: they are of the same brown hue as the upper garment. Two red tassels fall over each of his shoes.<sup>15</sup> His legs are draped by a mantle – a typical feature of Orpheus representations – yet its yellow and red cloth does not entirely conceal the contours of his body. It is not entirely clear how long the upper garment was, since the mantle covers it from the waist downward, but it appears to be of the shorter, Per-

has been connected with Egyptian Orpheus textiles by Madigan, "Orpheus Among the Animals at Dumbarton Oaks," 415-416.

13 Hanover mosaic (Jesnack, Fig. 131).

14 See the Tripod mosaic (Fig. 5 below; Drijvers and Healey, *Old Syriac Inscriptions*, Pl. 50-51; Segal, *Edessa*, Pl. 3; this is a color painting); Zaidallat mosaic (Drijvers and Healey, *Old Syriac Inscriptions*, Pl. 54; Segal, *Edessa*, Pl. 2; color painting); Muqimu mosaic (Drijvers and Healey, *Old Syriac Inscriptions*, Pl. 49; Segal, *Edessa*, Pl. 1).

15 A striking parallel can be observed on some of the Edessa mosaics, see below p. 10.

sian style. Orpheus' dark and curly hair surrounds his face (Fig. 2). On his head, he is wearing a red Phrygian cap, the typical head gear for Orpheus. The cap is folded on top and decorated with a vertical stripe. His eyes are large and gazing upward, the nose straight, and the mouth closed.

This depiction of Orpheus shows many elements of the standard representation on late antique mosaics. The sitting posture is virtually ubiquitous on mosaic representations, as is the position of the instrument on his left thigh. The forward-facing, almost frontal posture of Orpheus on the Dallas mosaic has parallels in many other mosaic representations, but the position of his legs and body bears greatest similarity to the depictions in Edessa, Chahba, and Tarsus. The latter two, however, show Orpheus positioned slightly more sideways than does the new mosaic.<sup>16</sup> The dark, curly hair of Orpheus is a feature which he shares with the Orpheus from Chahba, among others. As in the mosaic under consideration, Orpheus almost always wears a red Phrygian bonnet, the exact shape of which, however, varies. On the new mosaic, his cap closely resembles the cap, decorated with a vertical band in the center, worn by the figure on the mosaic from Chahba. The deep red color of the Phrygian cap occurs on many representations.<sup>17</sup>

### *The Musical Instrument*

Orpheus is playing a lyre with four strings. Due to loss of tesserae, the sound box is only partially visible, but one can still recognize its elongated shape, resembling the sound box of the instrument played by the Tarsus Orpheus (Fig. 4). A lyre's sound box originally was made from tortoise shell, over which a cow hide was stretched. In later times, it could also be crafted from wood. The side arms were made either from animal horn or from wood, and they were connected by an upper cross bar to which the strings were fastened. The tuning mechanism usually was attached to this cross bar.<sup>18</sup> The number of strings varied greatly; often there were seven strings, but at times as few as four or as many as twelve.<sup>19</sup> When the instrument was played, the tortoise shell would typically face the musician, not the audience, but in spite of this several Orpheus mosaics show the shell facing outwards (e. g., Oudna in North Africa, Palermo, and Adana in Asia Minor).<sup>20</sup> The

16 For plates, see above n. 11. The singer on the Chahba mosaic turns his head to the left. The Orpheus in Tarsus has his legs crossed to the viewer's left, rather than to the viewer's right side.

17 Head of Orpheus on Chahba mosaic (Balty, "La mosaïque d'Orphée," Pl. XXI; Jesnick, Fig. 63). Orpheus also wears a deep red bonnet on the mosaics from Littlecote, Barton Farm, and Vienne. On the subject, cf. Jesnick, *Orpheus*, 72-73.

18 Albert, "Lyra.1," *PRE* 13 (1927), 2479-2489.

19 Pliny, *Naturalis historia* VII 56, 204, notes that there could be four, seven, eight, or nine strings, ed. H. Rackham, *Pliny, Natural History*, vol. 2, LCL (London: Heinemann, 1942), 642.

20 Adana (LIMC 7.2, Orpheus 110). For the other mosaics, cf. n. 11. On the musical instruments in Orpheus mosaics, cf. Jesnick, *Orpheus*, 74-76 and Fig. 27a. On lyres and citharas in antiquity, see B. Lawergren, M. Bröcker, R. Lorenz *et al.*, "Leiern," *MGG, Sachteil* 5.1 (1996), 1011-1050.

new mosaic depicts the instrument correctly. The long side arms here are made from animal horn (antelope or goat), and they are connected by the upper cross bar to which the four strings are attached. The tuning mechanism on the cross bar is indicated, but not furnished with any details. The lyre played by the Dallas Orpheus most closely resembles the instruments on the mosaics from Tarsus, Edessa, and northern Syria (now in Hanover).<sup>21</sup> Orpheus' lyre also looks very similar to the instrument played by Achilles in one of the recently found mosaic panels from Osrhoene with mythological scenes.<sup>22</sup> One of the panels depicts Patroclus and Achilles seated on a bench; Achilles is playing a lyre with four strings.<sup>23</sup>

### *The Animals*

The animals which surround Orpheus are, from the upper right corner in a clockwise direction: a wild boar, a leopard, a panther, a lion, a goat, a horse, a gazelle, a raven, and a small bird (perhaps a swallow). All the animals on the right – the boar and the three wild cats – are in a jumping position and have their mouths wide open, revealing sharp teeth and tongue, which gives them a dangerous and frightful appearance. The creatures on the left are, by contrast, much less intimidating. The raven sits on the tree branch, the horse appears to be standing on top of the border of the second inscription, and the goat and the gazelle have their hind legs curved and their front legs bent, indicating their lying posture. The animals on the left are listening attentively to the music and are charmed by it. The artist drew a stark contrast between those creatures that are still wild and threatening and those already tamed, an artistic arrangement that appears to be unique to this composition. To be sure, tame and wild animals often occur side by side on Orpheus representations, but they are not elsewhere arranged such that dangerous and docile creatures occupy different sides of Orpheus.

Regarding the choice of animals depicted, it can be observed that the wild boar, the leopard and the lion commonly occur. Likewise, the horse, goat, gazelle, raven, and small bird are found relatively frequently on Orpheus mosaics.<sup>24</sup> The only animal on this mosaic not commonly found on Orpheus representations is

21 Hanover mosaic (Jesnick, *Orpheus*, Fig. 131).

22 On these, see J. Balty and F. Briquel Chatonnet, "Nouvelles mosaïques inscrites d'Osrhoène," *Fondation Eugène Piot. Monuments et mémoires publiés par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 79 (2000), 31-72, esp. 59-62. One of the five panels that seem to have belonged together depicts Achilles and Patroclus (Fig. 8, p. 60).

23 Cf. Homer, *Iliad* 9, 186-191, ed. with Engl. tr. A. T. Murray, rev. by W. F. Wyatt, *Homer, The Iliad*, vol. 1, LCL 170 (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999).

24 The animals on Orpheus mosaics have been studied in detail by Jesnick, 77-90. On animals in Roman art and literature more generally, see J. M. C. Toynbee, *Animals in Roman Life and Art* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1996; first publ. London: Thames & Hudson, 1973), esp. 131-136 (boars and pigs), 143-147 (deer and antelopes), 273-282 (crows and ravens).

the panther, which the artist may have included in order to enhance his composition by alternating between dark-colored wild animals (boar, panther) and those of a tawny hue (leopard, lion). The choice of animals on the Dallas mosaic also has commonalities with the literary description of such a picture by Philostratus the Younger, who mentions a lion, boar, deer, hare, daw, crow, eagle, wolves, and lambs. In Philostratus' literary portrait, the animals are peacefully intermingled.<sup>25</sup>

*Comparison with the Orpheus Mosaic from Edessa  
and Other Edessan Mosaics*

The Syriac inscriptions in the new Orpheus mosaic indicate that it originated in the Syriac-speaking territories around Edessa, so that a closer comparison with the previously known Orpheus mosaic from Edessa seems in order. The Edessa Orpheus mosaic was discovered by J. B. Segal and first published in 1959. A photograph of this mosaic *in situ* exists (Fig. 3), but often a later drawing is reproduced.<sup>26</sup> Both mosaics consist of a unified, rectangular panel with Syriac inscriptions. As was already mentioned above, the compositional outline of the new mosaic closely resembles the design of the Edessa mosaic. The Edessa Orpheus occupies the center of the panel, as does the Dallas singer, but the former seems to be seated on a cubic object, not on a ragged rock as does the Dallas Orpheus.<sup>27</sup> The posture of the musician and his hand position are very similar in both representations, except that the Dallas Orpheus is more forward-facing and has his legs at the same height, whereas the right leg of the Edessa Orpheus is placed lower than his left. The musical instrument in the Edessa mosaic has a round sound box (not elongated as in the Dallas one), but the side pieces of the two lyres are shaped very much alike. The lyre on the new mosaic shows four strings, whereas the Edessa mosaic only has three. Furthermore, the two Orpheus figures are clothed similarly: both are wearing a long-sleeved upper garment that is banded around the chest, trousers (those of the Edessa Orpheus have wider legs), and a mantle over the legs. Unfortunately, the head of the Edessa Orpheus has not been preserved, so that a comparison of facial features and cap are not possible. Both mosaics show a tree branch of nearly identical design to the left, and animals on either side of the singer. The tesserae in the upper left corner of the Edessa mosaic are missing, so that the only animal that is visible to the left is a gazelle in a resting position, just as on the Dallas mosaic. On the right side appear a lion (again, as on the new mosaic) and three birds. The smallest of the three birds

25 Philostratus the Younger, *Imagines* 6, ed. with Engl. tr. A. Fairbanks, *Philostratus, Imagines; Callistratus, Descriptions*, LCL (London: Heinemann, 1931), 308-313.

26 The photograph appears on p. 157 of Segal, "New Mosaics from Edessa" and is reproduced by Colledge, "Some Remarks," Pl. CVI.2. For reproductions of the drawing, see above n. 11.

27 The cubic object appears to protrude in front of the Edessa Orpheus, which raises the question if it was intended to signify something else, not the rock on which he is seated.

closely resembles the little bird on the Dallas mosaic; it might be a swallow. The large bird on the Edessa mosaic is not black, as on the new mosaic; it is not a raven. The lion in the Edessa mosaic is standing, not jumping, and it is shown as tamed.

Both mosaics have a short Syriac inscription near Orpheus' head and a longer one, surrounded by a black frame, in the lower section of the composition. In the Edessa mosaic, the panel with the inscription is located at the bottom center and is held by two cupids. In each case, the inscription identifies the mosaic as funerary art, a notable feature since most of the extant Orpheus mosaics do not show any inscriptions at all, and only two other Orpheus mosaics are known to have decorated tombs (Cherchel and Constantine in Algeria).<sup>28</sup> The Orpheus motif appealed as sepulchre imagery to the early Roman Christians, who used it to adorn walls and ceilings in the catacombs. The new mosaic and the Edessa mosaic thus resemble one another in several regards: the outline of the composition, the Syriac inscription, the funerary context. Overall, however, the new mosaic seems to be of artistically superior quality: the musician and the animals are beautifully executed in a polychrome technique; they are lively and expressive – in either their fierce or docile way – and they fill out the entire panel.

Since both mosaics are dated, one would think it fairly simple to determine which of the two was produced first and therefore could potentially have influenced the artist of the other, but this is not the case. The new mosaic is dated to Nisan 505. As will be explained below, this must be the year 505 of the Seleucid era (which commenced in October 312 B. C.). Hence its date is April 194 of the common era. The Edessa mosaic is dated to “the month Tammuz of the year thirty-nine.”<sup>29</sup> Different theories have been articulated as to how this date is to be interpreted. Most scholars have assumed that the artist left out “five hundred,” i. e., that this mosaic was laid in the year [five hundred and] thirty-nine of the Seleucid era, corresponding to July 228 A. D. If this were the case, the Edessa mosaic would postdate the Dallas one by thirty-four years. Yet A. Luther recently pointed out that there are very few arguments in favor of the hypothesis that “five hundred” ought to be supplied, and he suggested two other possible readings of the date. First, it is possible that not the words “five hundred,” but “four hundred” could have been left out, for such cases have been found among the Palmyrene inscriptions.<sup>30</sup> If this were so, the Edessa mosaic would have been produced in

28 Jesnick, *Orpheus*, 105.

29 For the text of the inscription, cf. Drijvers and Healey, *Old Syriac Inscriptions*, Am7, p. 178f.

30 A. Luther, “Das Datum des Orpheus-Mosaiks aus Urfa,” *Die Welt des Orients* 30 (1999), 129-137, esp. 132f. Luther refers to the inscriptions PAT 923 (=CIS 2, 4562) and PAT 1397 (=Inv. 10,81). There are two other known Syriac inscriptions that lack the number of hundreds, namely Drijvers and Healey, *Old Syriac Inscriptions*, As9 and the mosaic inscription Am1. Only a somewhat inaccurate drawing exists of this mosaic and its inscription. Most scholars read the date as “the month Šebaṭ of the year seventy.” If the words “five hundred” were left out, the mosaic

128 A. D., thereby predating the new mosaic by sixty-six years. A second possibility contemplated by Luther is that the artist could have used the local dating method according to the year of the “liberation” of Edessa, employed in two legal parchment documents from the early third century.<sup>31</sup> The conjunction of this dating method with other frames of reference in these parchment documents make it clear that the year of Edessa’s “liberation” refers to its incorporation into the Roman Empire in 213 A. D. In this case, the Edessa Orpheus mosaic would date to the year 252 A. D.<sup>32</sup>

In addition to the Orpheus mosaic, a number of other mosaics have survived from late antique Edessa.<sup>33</sup> Several of these are dated: the mosaic with geometric design is dated to Nisan 535 (i. e., April 224 A. D.), the Phoenix mosaic to 547 (i. e., 235/6 A. D.), and the Funerary Couch mosaic (also known as Zaydallat mosaic) to either 218 or 228.<sup>34</sup> The commemorative inscriptions on Edessan

would date to 259 A. D. Colledge, “Some Remarks,” 192, however, suggests a reading of the year as *ʾrb ʾyn* (forty) instead of *šb ʾyn* (seventy), arguing that the mosaic was produced in 229 A. D.

- 31 These two parchment documents (designated as P1 and P3) are ed. with Engl. tr. by Drijvers and Healey, *Old Syriac Inscriptions*, 232-236, 243-248. Document P1 is a sale contract, written in Edessa, and it is dated to the year thirty-one of the liberation of Edessa, as well as to the year six of Emperor Gordian’s reign and to the year 554 of the former reckoning, that is the Seleucid era. It thus was composed in 243 A. D. Document P3 is dated to the year thirty of the liberation of Edessa, to the fifth year of Emperor Gordian, and to the year 553 of the former reckoning. It thus was written in 242 A. D. A third document (P2) was drawn up in 240 A. D., but it does not include a date according to the year of the liberation of Edessa. These documents have been studied by J. Teixidor, “Deux documents syriaques du IIIe siècle après J.-C., provenant du Moyen Euphrate,” *Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Comptes rendus* (1990), 144-166; S. Brock, “Some New Syriac Documents from the Third Century AD,” *Aram* 3 (1991), 259-267; H. Kaufhold, “Zum Inhalt einer syrischen Vertragsurkunde aus dem Jahre 240 n. Chr.,” in: *After Bardaisan: Studies on Continuity and Change in Syriac Christianity in Honour of Professor Han J. W. Drijvers*, ed. G. J. Reinink and A. J. Klugkist, *Orientalia Lovaniensia Analecta* 89 (Louvain: Peeters, 1999), 173-184; M. Sommer, *Roms orientalische Steppengrenze. Palmyra – Edessa – Dura-Europos – Hatra. Eine Kulturgeschichte von Pompeius bis Diocletian*, *Oriens et Occidens* 9 (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 2005), 256-269.
- 32 Luther, “Das Datum des Orpheus-Mosaiks aus Urfa,” 136.
- 33 All of these mosaics bear Syriac inscriptions. They are edited and depicted in Drijvers and Healey, *Old Syriac Inscriptions*, with catalogue numbers Am1-Am11. They will be referred to by these designations. Studies of the Edessa mosaics include J. Leroy, “Mosaïques funéraires d’Édesse,” *Syria* 34 (1957), 306-342; Segal, “New Mosaics from Edessa”; J. Balty, “La mosaïque antique au Proche-Orient I. Des origines à la Tétrarchie,” *ANRW* II 12.2 (1981), 347-429, esp. 387-390; H. J. W. Drijvers, “Ein neuentdecktes edessenisches Grabmosaik,” *Antike Welt* 12/3 (1981), 17-20; H. J. W. Drijvers, “A Tomb for the Life of a King: A Recently Discovered Edessene Mosaic with a Portrait of King Abgar the Great,” *Muséon* 95 (1982), 167-189; K. Parlasca, “Neues zu den Mosaiken von Edessa und Seleukia am Euphrat,” in: *III Colloquio Internazionale sul mosaico antico. Ravenna 6-10 Settembre 1980*, ed. R. F. Campanati (Ravenna: Edizioni del Girasole, 1983), 227-234; Colledge, “Some Remarks”; A. Desreumaux, “Une paire de portraits sur mosaïque avec leurs inscriptions édesséniennes,” *Syria* 77 (2000), 211-215; Balty and Briquel Chattonnet, “Nouvelles mosaïques.”
- 34 The inscriptions are edited and the mosaics depicted in Drijvers and Healey, *Old Syriac Inscriptions*, Am9 (Geometric mosaic); Am6 (Phoenix mosaic); Am8 (Funerary Couch mosaic). The case of the Funerary Couch mosaic is difficult, for here the date is only partially legible as



## Translation:

1 Bar SGD [SGR]

2 the (mosaic) paver

3 set (it).

4 In the month Nisan, in the year five hundred

5 and five. I, PP<sup>2</sup>, son of

6 PP<sup>2</sup>, built for myself

7 this habitation. For me,

8 and for my sons, and for my heirs. Blessed be he

9 who will see and will bless.

*Textual Notes*

**Line 1.** The name can be read as either Bar SGD or Bar SGR, since this Syriac script, like the writing in contemporaneous Syriac epigraphs, does not distinguish between *resh* and *daleth*. Diacritical points were introduced only in the fourth century. The more likely form of the name is Bar SGD, since it may be derived from the Syriac root ܣܓܕ, *sgd*, to worship, adore, or do obeisance.<sup>39</sup> The name Bar SGD does not appear in any of the early Syriac inscriptions catalogued by Drijvers and Healey,<sup>40</sup> nor does it occur in the corpus of Aramaic inscriptions from Hatra.<sup>41</sup> The somewhat similar Semitic name Σαγαδεος, however, has been documented.<sup>42</sup>

**Line 2-3.** The root meaning of ܪܫܦ, *ršp*, is to set closely, pave. Here it refers to the setting of the mosaic. The artist designates himself as ܠܫܦܝܢܐ, a term corresponding to the Latin *pavimentarius* which occasionally was employed in artist's signatures.<sup>43</sup>

**Line 4-5.** The date is legible, although it appears that the letters are dislodged. The date clearly reads "in the month Nisan, in the year five hundred and five," which must refer to the Seleucid era, the standard reference for dating in Edessa and Osrhoene. That date corresponds to April 194 A. D.<sup>44</sup> Occasionally, other

39 J. Payne Smith, *A Compendious Syriac Dictionary*, (Oxford: Clarendon Press, 1903; Neudruck 1988), s. v. ܣܓܕ.

40 Drijvers and Healey, *Old Syriac Inscriptions*.

41 K. Beyer, *Die aramäischen Inschriften aus Assur, Hatra und dem übrigen Ostmesopotamien (datiert 44 v. Chr. bis 238 n. Chr.)* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998).

42 This name is listed in H. Wuthnow, *Die semitischen Menschnennamen in griechischen Inschriften und Papyri des vorderen Orients*, Studien zur Epigraphik und Papyruskunde I,4 (Leipzig: Dietrich'sche Verlagsbuchhandlung, 1930), 100.

43 M. Donderer, *Die Mosaizisten der Antike und ihre wirtschaftliche und soziale Stellung. Eine Quellenstudie*, Erlanger Forschungen. Reihe A, Geisteswissenschaften 48 (Erlangen: Universitätsbund Erlangen-Nürnberg, 1989), 26.

44 The date of 204 A. D., listed in various databases and online catalogues, is thus erroneous. This date is given in the Amica database (Jan. 2007) (<http://www.davidrumsey.com/amico/amico/887887-42483.html>) and in the Artstor database (Jan. 2007).



Ctesiphon in the early fourth century.<sup>51</sup> In the *Acts of Mari*, composed after the early fourth century, Papa is one of Mari's disciples and becomes his successor.<sup>52</sup> In the fourth century, an Armenian king was named Papa (Para according to some manuscripts), as recorded by the historians Ammianus Marcellinus and Moses of Chorene. This Papa was the son of King Arsaces of Armenia and later assumed the throne himself. He was involved in confrontations with both Rome and Persia and died, according to Ammianus, through poison handed him by a Roman general at a banquet.<sup>53</sup>

**Line 7-8.** Papa bar Papa had the tomb built and mosaic laid for himself (ܐܢܝ), a situation corresponding to that of most other funerary mosaics: Am1, Am2, Am3, Am5 (here the dedicator is listed in the third person singular), Am6 (Phoenix), Am7 (Edessa Orpheus), Am8, Am10 (Barsimya, Abgar). Some funerary mosaics do not specify the donor, such as Am4 (Muqimu, family portrait style) or Am11 (Barhadad), but one can assume that the main figure represented sponsored the production. Among the extant Syriac inscriptions, a fair number honor not a family member, but an influential person of high social or political rank, and in these usually both patron and honoree are named.<sup>54</sup> In the funerary epitaphs, on the other hand, usually the patron commemorates himself or herself.<sup>55</sup>

The assertion that Papa commissioned the mosaic, and presumably the tomb, "for himself" is reiterated in line 8, where the text adds that his sons (i. e., children) and heirs are included as well. This repetition of the word ܐܢܝ ("for me"), and the phrase ܐܢܝ ܕܠܘܢܝܘܬܝܘܢ (ܐܢܝ ܕܠܘܢܝܘܬܝܘܢ) ("for myself and for my sons/children and for my heirs"), are quite common on mosaic funerary inscriptions.<sup>56</sup>

51 J.-B. Chabot, *Synodicon orientale, ou, Recueil de synodes nestoriens* (Paris: Imprimerie Nationale, 1902), 46-48, tr. p. 290-292. The letters attributed to Papa are spurious, cf. A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluß der christlich-palästinensischen Texte* (Bonn: Marcus & Weber, 1922), 124. On Mar Papa, see J.-M. Fiey, *Jalons pour une histoire de l'église en Iraq*, CSCO 310, Sub. 36 (Louvain: Secrétariat du CorpusSCO, 1970), 72-75 and passim.

52 Ed. and tr. A. Harrak, *The Acts of Mār Mārī the Apostle*, Writings from the Greco-Roman World (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2005). Papa occurs in *Acts of Mari* 33 (p. 70,15) and 33 (p. 76,10-11; 78,1).

53 Ammianus Marcellinus, *Res gestae* XXVII 12,9-11; XXX 1,1; XXX 1,18-19, ed. with Engl. tr. J. C. Rolfe, *Ammianus Marcellinus*, vol. 3, LCL (London: Heinemann, 1939), 82, 294, 302-304. Moses of Chorene, *History of the Armenians* III 24, 29-30, 35-36, 38-39, tr. R. W. Thomson, *Moses Khorenats'i, History of the Armenians* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1978), 279-280, 284-286, 292-295, 298-301. Thomson translates the name as "Pap." In Moses' account the details of Papa's death differ from Ammianus' version. According to Moses, Papa was a Christian. For further references to this Papa in ancient sources, see A. H. M. Jones, J. R. Martindale, and J. Morris, *The Prosopography of the Later Roman Empire*, vol. 1 (A. D. 260-395) (Cambridge: Cambridge University Press, 1971), 665-666.

54 E. g., Drijvers and Healey, *Old Syriac Inscriptions*, As1, As49, As50, As51, As52.

55 A woman named Gayyu made the tomb inscription As20.

56 This very phrase is found on Am2,6-7; Am3,1; Am7,5. Similar formulae (usually mentioning the children, but not the heirs) occur on Am1, Am6, Am8, and Am10.

Line 7. Papa built for himself and his descendents this  $\text{ܪܝܫܘܢ ܕܘܨ}$ , *beth mašknā*, habitation.<sup>57</sup> The word *mašknā* can designate a tent, tabernacle, or generally a place of habitation, and is derived from the root *škn*, to settle. Here, the expression *beth mašknā* designates the eternal resting-place of Papa. An alternative reading would be  $\text{ܪܝܫܘܢ ܕܘܨ}$ , *beth maškbā*, derived from *škb*, to rest, as J. F. Healey suggests.<sup>58</sup> However, the letter beth in this inscription is usually curved more to the left than is the case here, so that a reading of nun seems preferable. Perhaps the slight bend to the left of the upward stroke in the nun is due to a dislodging of the uppermost tessera.

In the context of this inscription, *beth mašknā* refers to the tomb, the dwelling place of the person after death, a terminology which lacks parallels among the early Syriac funerary epitaphs. The more common designations are either “tomb” ( $\text{ܪܝܫܘܢ}$ ,  $\text{ܪܝܫܘܢ ܕܘܨ}$ , or  $\text{ܪܝܫܘܢ ܕܘܨ}$ ) or the euphemism “house of eternity” ( $\text{ܕܘܨ ܪܝܫܘܢ}$ ).<sup>59</sup> One Syriac inscription refers to the tomb as  $\text{ܪܝܫܘܢ ܕܘܨ}$  (“dwelling”).<sup>60</sup>

The term *mašknā* does not appear in any of the known Syriac inscriptions, but it occurs three times in the Aramaic inscriptions from Hatra, where it carries a range of meanings. One inscription from Hatra curses anyone who steals objects from the building site of a temple, be they *mašknē*, tools, or vessels. *mašknā* here presumably means “tent.”<sup>61</sup> The word *mašknā* is also found in the dedicatory inscription for a statue of Sanatruq II, king of Hatra in the early third century, where it has the meaning of “residence.”<sup>62</sup> A third occurrence of *mašknā* is found in a commemorative epitaph for *ʿBedmāran bār Raḥaballā*. Here, the three main deities of Hatra (our Lord, our Lady, and the son of our Lords) are called upon to bestow on him good and beautiful things. The text reads as follows:<sup>63</sup>

<sup>1</sup> dḵīr ʿBedmāran bār

<sup>2</sup> Raḥaballā lṭāḇ walšappīr qdām ga[dd]ā

<sup>3</sup> qdām māran wmārtan wḇār mārēn ?... ḏmašknā.

- 57 The term  $\text{ܪܝܫܘܢ ܕܘܨ}$ , dwelling place, occurs on a Syriac funerary inscription as a euphemism for tomb (see below n. 60), but is not a possible reading here. The third letter is clearly connected to the left and can therefore not be a *resh*.
- 58 Healey, “A New Syriac Mosaic Inscription,” 316, 321-322. He translates the phrase as “chamber of repose.”
- 59  $\text{ܪܝܫܘܢ}$  occurs in As10,1;  $\text{ܪܝܫܘܢ}$  is As59,3;  $\text{ܪܝܫܘܢ ܕܘܨ}$  or  $\text{ܪܝܫܘܢ ܕܘܨ}$  in As55,6; As20,2; As56,1; Am8,3; Am9,6. “House of eternity” ( $\text{ܕܘܨ ܪܝܫܘܢ}$ ) is often used in the inscriptions on the Edessa mosaics: Am1,4; Am2,4-5; Am3,1; Am5,9; Am6,5; Am7,4; Am10,3.
- 60 As5,2, a tomb inscription from the southern cemetery of Edessa. Drijvers and Healey, *Old Syriac Inscriptions*, 54f. note that this is the only epigraphic occurrence of  $\text{ܪܝܫܘܢ ܕܘܨ}$  as euphemism for “tomb.”
- 61 Beyer, *Die aramäischen Inschriften*, H 281,3, p. 81.
- 62 Beyer, *Die aramäischen Inschriften*, H 79,10, p. 47-48. Beyer translates “(heilige) Wohnung.” On the history of Hatra in this era, see H. J. W. Drijvers, “Hatra, Palmyra und Edessa. Die Städte der syrisch-mesopotamischen Wüste in politischer, kulturgeschichtlicher und religionsgeschichtlicher Beleuchtung,” *ANRW* II 8 (1977), 799-906, esp. 823.
- 63 Beyer, *Die aramäischen Inschriften*, H 50, p. 41-42.

K. Beyer translates:

<sup>1</sup>Gedacht werde des SKLAVE-UNSERES-HERREN des Sohnes des

<sup>2</sup>WILLKOMMEN-DER-(ARABISCHEN-GÖTTIN)-ALLĀT zu Gutem und zu Schönem vor (=von) dem Glücksgott,

<sup>3</sup>vor (=von) unserem Herren und unserer Herrin und dem Sohn unserer Herrschaften ... der (heiligen) Wohnung!

This inscription seems to be a funerary epitaph, and it is possible that the term *mašknā* here refers to the tomb, just as in the Orpheus mosaic.

In the Peshitta Old Testament, the word *mašknā* occurs relatively frequently. It can designate either a tent in general, or the “tabernacle,” the dwelling-place of JHWH.<sup>64</sup> It also occurs several times in the Syriac version of Acts, the Letter to the Hebrews, and Revelation, often in quotations from the Hebrew Scriptures.<sup>65</sup> The usage of the expression *beth mašknā*, with its biblical connotations, raises the question whether the donor of the tomb might have been a Jew or Christian.

**Line 8-9.** Papa bar Papa’s epitaph closes with a blessing formula: “Blessed be he who will see and will bless.” While most Syriac funerary inscriptions do not contain such a formula, there are some that do include a blessing or a curse. The Tripod mosaic, with which iconographic parallels were noted above, closes with a blessing, but one worded rather differently: “Whoever removes the sorrow of (his) offspring and mourns for (his) forefathers will have a happy afterlife.”<sup>66</sup> Another example of a blessing comes from a tomb-tower in Serrin at the left bank of the Euphrates, dated to 73 A. D. This inscription commemorates the founder and his family and includes a blessing formula not unlike the one on the Orpheus mosaic: “Whoever gives thanks, may all the gods bless him and permanence and life may he have.”<sup>67</sup> If one includes for comparison also the Aramaic inscriptions from eastern Mesopotamia, one finds that blessing terminology was employed there with regard to the person to be commemorated, such as “blessing and remembrance for NN” (*dkīr wabrīk*), but not generally with regard to those who commemorate the deceased.<sup>68</sup>

By contrast, three Syriac inscriptions contain curses. A tomb inscription for the woman Gayyu (As20) threatens potential vandals: “And whoever removes my

64 For example Gen 12:8; Ex 26,7; 33:8; 35:11; Lev 15:31; Num 24:5; Dt 5:30; Judg. 4:21; 1 Sam 4:10; 2 Sam 18:17; 1 Kings 8:66; Ps. 15:1; 19:5; 83:6 (7). *The Old Testament in Syriac, According to the Peshitta Version*, ed. Peshitta Institute (Leiden: Brill, 1972ff.). See also Payne Smith, *Thesaurus Syriacus*, s. v. *škn*, vol. 2, p. 4156.

65 For example Acts 7:43-46; Hebr. 8:2,5; 9:2,6,7,8,11; Rev. 15:5; 21,3. See G. A. Kiraz, *A Computer-Generated Concordance to the Syriac New Testament*, vol. 4 (Leiden: Brill, 1993), 2899-2900.

66 Drijvers and Healey, *Old Syriac Inscriptions*, Am5, p. 172-173. The translation quoted is by Drijvers and Healey.

67 Drijvers and Healey, *Old Syriac Inscriptions*, Bs2, line 5-6; text and tr. p. 193f.

68 Beyer, *Die aramäischen Inschriften*, e. g., A 14; A 27d; A 27i; H 77; H 81; H 146a; H 146b; H 225; H 296; H 1016.

bones, may he have no afterlife and may he be cursed by Maralaha.”<sup>69</sup> Second, the epigraph on the tomb-tower in Serrin just mentioned above includes a curse in addition to the blessing. The somewhat fragmentary text reads: “Whoever comes and destroys this work and ... these bones ... may he have no tomb and may children to throw dust upon his eyes not exist for him ...”.<sup>70</sup> Third, the sculptor of an honorary image for the administrator Tiridates (Add. 3) hoped to avert future damage to his work of art by these words: “Whoever destroys (it), ... from evil things.”<sup>71</sup> Cursing formulas against those who destroy a memorial can also be found on an Aramaic inscription from Assur.<sup>72</sup>

The cursing formulas obviously were intended to safeguard the future integrity of a tomb or monument and to deter possible destruction. Sepulchre relief art might be pillaged or vandalized, funerary mosaics might be stolen, or tesserae might be salvaged for use elsewhere.<sup>73</sup> The blessings, on the other hand, raise the question of whom exactly the patron might have had in mind as the object of the blessing. Whereas a tomb-tower inscription might be read and the deceased commemorated by a passer-by, such a scenario is difficult to imagine in the case of funerary mosaic inscriptions of cave tombs, which are not likely to have been publicly accessible. One may surmise that the blessings were intended for family members who came to commemorate the dead.

### 3. Interpretation

The iconography, funerary setting, language, and script<sup>74</sup> of the new Orpheus mosaic point to Osrhoene as its place of origin, perhaps even to Edessa itself. In this section, I shall first take a closer look at the region’s history in the late second century. Next, the artist’s signature on the new Orpheus mosaic will be studied. Finally, the possible religious background of the mosaic’s patron will be considered.

#### *The Historical Context: Osrhoene in the Late Second Century*

Since 132 B. C., the city of Edessa and its environment, the Osrhoene, was ruled by a dynasty of local kings, who long managed to maintain their independence

69 Drijvers and Healey, *Old Syriac Inscriptions*, As20, line 5-6, p. 78-81.

70 Drijvers and Healey, *Old Syriac Inscriptions*, Bs2, line 6-9, p. 193-194, tr. Drijvers and Healey.

71 Drijvers and Healey, *Old Syriac Inscriptions*, Add. 3, line 5-7, p. 249-250, tr. Drijvers and Healey. Part of the inscription is illegible.

72 Beyer, *Die aramäischen Inschriften*, A 14, p. 13.

73 It is known that tesserae were salvaged and reused in other mosaics. Cf. R. Ling, *Ancient Mosaics* (Princeton: Princeton University Press, 1998), 13.

74 The script is examined by Healey, “A New Syriac Mosaic Inscription,” 319-320. On the script of other Syriac inscriptions, cf. Drijvers and Healey, *Old Syriac Inscriptions*, 1-19.

from the adjacent superpowers Rome and Parthia.<sup>75</sup> In 163 of the common era, Edessa temporarily came under Parthian political dominance. A pro-Parthian puppet monarch was installed, King Wa'el bar Sahru, whose coins depict the Parthian King Vologeses on the obverse.<sup>76</sup> During this period, the previous occupant of the throne, Ma'nu bar Ma'nu, sought refuge on Roman territory.<sup>77</sup> The interruption of his reign did not last long, for only two years later, in 165, Rome succeeded in dethroning Wa'el and reinstating Ma'nu, who now expressed his pro-Roman attitude by minting coins inscribed with ΒΑCΙΑΕΥC ΜΑΝΝΟC ΦΙΛΟΡΩΜΑΙ[ΟC].<sup>78</sup> Politically, this era marked a shift towards alliance with Rome, and this policy was continued by King Abgar VIII (177-212), the son of Ma'nu *philorhomaïos*. Abgar's coins, which depict the king together with various members of the Roman imperial family, communicate his close association with the Empire.<sup>79</sup> Moreover, Abgar was granted Roman citizenship.<sup>80</sup> Although Roman historians often regarded eastern rulers as treacherous,<sup>81</sup> there are many

- 75 Edessa was ruled by the Abgarid dynasty from 132 B. C. to 242/248 A. D. On its political history in this era, cf. S. K. Ross, *Roman Edessa. Politics and culture on the eastern fringes of the Roman Empire, 114-242 CE* (London: Routledge, 2001); Segal, *Edessa, 1-61*; Sommer, *Roms orientalische Steppengrenze, 225-256*. Further literature is listed in these publications.
- 76 G. F. Hill, *A Catalogue of the Greek Coins in the British Museum. Arabia, Mesopotamia and Persia* (Bologna: Arnaldo Forni, 1965) (= *BMC Arabia*), p. 91 and Pl. XIII 6, commentary on p. xcvi. See also Drijvers and Healey, *Old Syriac Inscriptions*, Col. Pl. 75.
- 77 Ps. Dionysius recorded for the year 2130 (after Abraham) that Ma'nu bar Ma'nu reigned for 24 years and that he went over into the Roman empire. For the year 2154 he noted Wa'el's two-year rulership and that after Wa'el ruled Ma'nu bar Izat, after his return from Roman territory, for twelve years. Ps.-Dionysius then gave the total length of Ma'nu's kingship as thirty-six years, not counting the two-year interregnum (ed. Chabot, 123,9-11 and 125,20-25). Obviously there is some confusion in his account. The most likely solution is to assume that the chronicler got the filiation mixed up, and that Ma'nu bar Ma'nu was king both before and after Wa'el. Some scholars, however, reconstruct the chronology differently, see for example A. Luther, "Elias von Nisibis und die Chronologie der edessischen Könige," *Klio* 81 (1999), 180-198, esp. 197.
- 78 Hill, *BMC Arabia*, 92-93, Pl. XIII 9-13. On the difficulties associated with identifying this King Ma'nu, see for example Sommer, *Roms orientalische Steppengrenze*, 238-239. On the title *philorhomaïos*, and client kingship more generally, cf. D. Braund, *Rome and the Friendly King. The Character of Client Kingship* (New York: St. Martin's Press, 1984).
- 79 Hill, *BMC Arabia*, 93-96, Pl. XIII 14-16, XIV 1-7. These coins show Abgar with Commodus or Septimius Severus and bear a Greek legend.
- 80 On some coins and inscriptions, Abgar carries a Roman name. For coins, cf. Ross, *Roman Edessa*, 50. A mile stone inscription from the year 205 A. D. refers to Abgar as "Septimius Abgar." Text: J. Wagner, *L'Année Épigraphique* (1984), number 920. Cf. J. Wagner, "Provincia Osrhoenae. New Archaeological Finds Illustrating the Military Organization under the Severan Dynasty," in: *Armies and Frontiers in Roman and Byzantine Anatolia. Proceedings of a colloquium held at University College, Swansea, in April 1981*, ed. S. Mitchell, BAR International Series 156 (Oxford: B. A. R., 1983), 103-129, esp. 115 and Pl. 8.3c and 8.5c.
- 81 Tacitus, for instance, viewed Oriental rulers as treacherous and unreliable (*Annales* XII 14, ed. with Engl. tr. J. Jackson, *Tacitus, The Histories; The Annals*, vol. 3, LCL [London: Heinemann, 1937], 334-336). After the death of Pertinax in 193, several persons contended for the imperial throne, among them Septimius Severus in the West and Pescennius Niger in the East. Cassius Dio 75.1-2 (ed. with Engl. tr. E. Casy, *Dio's Roman History*, LCL, vol. 9 [London: Heinemann, 1961], 194-196) recorded that during this politically tumultuous period Osrhoenians and Adiabenians

indications of a close and amicable relationship between Abgar and Septimius Severus (193-211). For instance, Abgar did not lose his royal throne when Septimius Severus established the province of Osrhoene in 195,<sup>82</sup> and he even continued to hold the right to mint coins whereas other cities (such as Antioch) lost this prerogative.<sup>83</sup> Abgar submitted his children as political hostages to the emperor, and he gave military support in the form of his world-famous archers.<sup>84</sup> Moreover, accompanied by a large entourage he personally journeyed to Rome, where Severus received him with much pomp.<sup>85</sup> Under Severus' son and successor Caracalla (198-217), the integration of Edessa and its kingdom into the Roman Empire was further solidified. The city received the status of a *colonia*, probably in 213,<sup>86</sup> even though the Edessan kingship continued to exist intermittently until the 240s.<sup>87</sup>

Edessa's political turn to the West that began in the 160s was accompanied by a vivid cultural exchange between northern Mesopotamia and the Empire. In particular, this interchange is made evident by the many mosaics – an essentially Graeco-Roman form of art – that have been found in Osrhoene. As noted above,

besieged Nisibis – without, however, explicitly mentioning Abgar. Modern scholars have interpreted this passage as disloyalty on Abgar's part, cf. M. G. A. Bertinelli, "I Romani oltre l'Eufrate nel II secolo d. C. (le province di Assiria, di Mesopotamia e di Osroene)," *ANRWII* 9.1 (1976), 3-45, esp. 34f.; Drijvers, "Hatra, Palmyra und Edessa," 876-878; M. T. Schmitt, *Die römische Außenpolitik des 2. Jahrhunderts n. Chr. Friedenssicherung oder Expansion?* (Stuttgart: Steiner, 1997), 69, interprets the establishment of the province Osrhoene as "Rache des Severus." On the prejudice of the Roman historians, see also Sommer, *Roms orientalische Steppengrenze*, 239-241.

82 The extent of the kingdom of Osrhoene after 195 can not precisely be reconstructed, a fact that has given rise to a variety of theories. In any case, new epigraphic evidence shows that even after the establishment of the *provincia* Osrhoene in 195, Abgar's territories extended considerably beyond the city limit. A boundary marker was found ca. 40 km west of Edessa, text ed. J. Wagner, *L'Année Épigraphique* (1984), number 919; cf. Wagner, "Provincia Osrhoenae," 113-114, Pl. 8.3b and 8.5b.

83 Cf. Ross, *Roman Edessa*, 51.

84 Herodian III 9.2, ed. R. C. Whittaker, *Herodian*, LCL (London: Heinemann, 1969), 316. On the submission of hostages to Rome in general, see S. Elbern, "Geiseln in Rom," *Athenaeum (Pavia)* 78 (1990), 97-140, esp. 104f., 106-109.

85 Cassius Dio 80.16.2; cf. Braund, 55-57. The relation between Abgar and Severus is also discussed by M. Gawlikowski, "The Last Kings of Edessa," in *Symposium Syriacum VII*, ed. R. Lavenant, OCA 256 (Rome: Pontificio Istituto Orientale, 1998), 421-428.

86 The date of Edessa's incorporation into the Empire is evident from the third-century legal documents (see above n. 31). The event is mentioned also by Cassius Dio 78.1. Numismatic evidence for the status of *colonia* dates only to the reign of Elagabalus (Hill, *BMC Arabia*, 99-112; cf. Ross, *Roman Edessa*, 59), and it is possible that Edessa gradually rose in rank, first to Roman *polis*, then to *colonia*, and later to *metropolis*, cf. J. Teixidor, "Les derniers rois d'Édesse d'après deux nouveaux documents syriaques," *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 76 (1989), 219-222, esp. 219; Sommer, *Roms orientalische Steppengrenze*, 241f.; Ross, *Roman Edessa*, 59.

87 On the complicated history of the later kings of Edessa, see Teixidor, "Derniers rois"; Gawlikowski, "Last Kings"; Luther, "Elias von Nisibis"; L. van Rompay, "Jacob of Edessa and the Early History of Edessa," in: *After Bardaisan: Studies on Continuity and Change in Syriac Christianity in Honour of Professor Han J. W. Drijvers*, ed. G. J. Reinink and A. J. Klugkist (Louvain: Peeters, 1999), 269-286.

the oldest of the previously known mosaics dates to the year 225, or possibly to 218 of the common era,<sup>88</sup> a time *after* Edessa was firmly integrated into the Empire. This dating has given rise to the assumption that these mosaics were produced in response to the changing political scene. M. A. R. Colledge suggested that “they were probably produced in response to a special need – perhaps a need among the Edessan aristocracy of the time to copy their new Roman masters and introduce a Roman fashion.”<sup>89</sup> The new Orpheus mosaic, produced in 194 during the reign of King Abgar *before* Osrhoene became a Roman province under Septimius Severus, shows that the interchange between local Mesopotamian and Graeco-Roman culture dates to a much earlier period than was previously thought. It thereby provides extremely important material evidence for the vibrant Osrhoenian culture in the late second century.

### *The Artist's Signature*

The text of the upper inscription identifies the artist: “Bar SGD, the mosaic-paver, set (it).” The mosaics with Syriac inscriptions often display short texts adjacent to the main figures; usually these identify the object. On the Edessa Orpheus mosaic, for example, one reads ܘܘܫܝܪ, *Orpheus*, next to the musician's (now lost) head. The so-called Phoenix mosaic identifies the bird as ܘܘܫܝܪ, *phoenix*. Several panels of a recently found mosaic with mythological scenes identify the depicted persons (Briseis, Polyxene, Achilles, Patroclus, Hecuba, Priam, servants, and Troilos),<sup>90</sup> and a large panel with Prometheus and other deities identifies them in Syriac letters.<sup>91</sup> The “family portrait” mosaics from Edessan funerary contexts usually identify the persons portrayed, as can be observed in the Abgar-Barsimya mosaic, the Tripod mosaic, the Muqimu mosaic, or in the newly discovered fragments of unknown provenance.<sup>92</sup> Such labeling of mosaic objects became popular from the third century onwards throughout the Roman world and the Near East, as mosaics from Antioch, Cologne, and Baalbek illustrate.<sup>93</sup>

88 The geometric mosaic dates to 225 A. D. The date of the Funerary Couch mosaic is difficult to interpret; it may be from 218 A. D. See above n. 34.

89 Colledge, “Some Remarks,” 196. This thesis was rejected by Balty and Briquel Chatonnet, “Nouvelles mosaïques,” 32, 71-72.

90 Balty and Briquel Chatonnet, “Nouvelles mosaïques,” Fig. 6-10, p. 52, 60, 67.

91 On the Prometheus mosaic, see Balty and Briquel Chatonnet, “Nouvelles mosaïques,” 32-51; Fig. 1 on p. 33. It is also depicted in Drijvers and Healey, *Old Syriac Inscriptions*, Cm11, Pl. 72. This mosaic is of unknown provenance, but attributed to Edessa or its vicinity by Balty and Briquel Chatonnet, “Nouvelles mosaïques,” 35. An improved reading of the mosaic's inscription is suggested by G. W. Bowersock, “Notes on the New Edessene Mosaic of Prometheus,” *Hyperboreus* 7, fasc. 1-2 (2001), 411-416; see also G. W. Bowersock, *Mosaics as History. The Near East from Late Antiquity to Islam*, Revealing Antiquity 16 (Cambridge: Belknap, 2006).

92 On the new fragments depicting two male figures, see Desreumaux, “Une paire de portraits.” The iconography of these family portrait mosaics has been studied by Rumscheid, “Familienbilder.”

93 Ling, *Ancient Mosaics*, 55-57, discusses the topic and gives examples. Cologne: Mosaic of the Philosophers (Römisch-Germanisches Museum, Cologne), for depiction of a detail of this mosaic,

On the Dallas Orpheus mosaic, however, not the object or person depicted is labeled, but the artist himself immortalized! It is rather unusual to find the artist's signature in such a prominent place of the mosaic. Among the mosaics found in northern Mesopotamia, four bear the artist's signature, all of them in Greek. The mosaic from Mas'udiye on the eastern bank of the Euphrates, a depiction of the river god Euphrates flanked by personifications of Syria and Mesopotamia, is dated to the year 539, i. e., 227/228 A. D. A Greek inscription identifies the god as Βασιλεὺς ποταμὸς Εὐφράτης, and underneath appears the artist's signature: Εὐτυχῆς Βαρναβίωτος ἐποίησε. The main figure of the mosaic, the river-god Euphrates, is also identified in Syriac letters next to the god's head as *ܠܘܠܘܢ ܕܝܐ*, king Euphrates.<sup>94</sup> A second signed mosaic, dated by M. Donderer to the third century, was found in Nisibis and is today located in the Archaeological Museum of Gaziantep in Turkey. It depicts fish, centaurs, and cupids in boats. A square-shaped hole in the center of the rectangular panel and the aquatic theme suggests that this mosaic might have adorned the floor of a fountain. The artist signed his work in Greek: Ζήνων ἡργάσατο.<sup>95</sup> Two further mosaics, recently unearthed in salvage excavations in Zeugma at the right bank of the Euphrates, bear the inscription of the artist Zosimos. One of these mosaics depicts women at breakfast; the inscription CYNAPICTΩCAC identifies the motif as a scene from Menander's lost play of the same title. The artist signed his name below the seated women: ΖΩCΙΜΟC ΕΠΟΙΕΙ.<sup>96</sup> The second signed mosaic from Zeugma shows the birth of Aphrodite and was produced by a craftsman of the same name, as the inscription ΖΩCΙΜΟC CAMOCATEYC ΕΠΟΙΕΙ indicates; presumably it was one and the same person.<sup>97</sup>

Among the more than ninety known Orpheus mosaics, only two other ones bear the artist's signature, namely those from Oudna and Paphos. The Oudna Orpheus (dated to the late third or early fourth century) decorated the floor of a *frigidarium* and its inscription reads: LABERIUS ET PAULINUS LABERIANUS-MASURUS.<sup>98</sup> On the Orpheus mosaic from Paphos (early third century) the

see J. P. Darmon, "Les mosaïques en Occident I," *ANRWII* 12.2 (1981), 266-319, Pl. XXXIII.58. Baalbek: Mosaic of the Wise (Balty, "La mosaïque antique," Pl. XX).

94 Cf. Balty, "La mosaïque antique," 369-371, Pl. XII.1; see also Drijvers and Healey, *Old Syriac Inscriptions*, Bm1, p. 200f.

95 M. Donderer, *Die Mosaizisten der Antike*, A14, p. 62 and Pl. 11. This mosaic, however, was not on display during a visit to the museum in March of 2008.

96 The mosaics from Zeugma are today on display in the Gaziantep Museum. Photograph and short description of the "Women at Breakfast" mosaic can be found in R. Ergeç, ed., *Belkis/Zeugma and Its Mosaics* (Istanbul: Sanko, 2007), 184-191. This mosaic is dated to the late 2<sup>nd</sup> or early 3<sup>rd</sup> century.

97 Ergeç, *Belkis/Zeugma*, 114-119.

98 Oudna I, cf. Vieillefon, *La figure d'Orphée*, 163-164.

Greek inscription is located above the depiction and reads: [...]ος Πίννιος ῥεστιτοῦτος ἐποίηι.<sup>99</sup>

In Graeco-Roman mosaic art more generally, signed copies have been found in different parts of the Roman world, but overall such signatures rarely appear.<sup>100</sup> If they do, they are not generally found adjacent to the main figure, as is the signature of Bar SGD, for this space was usually reserved for labeling the object. The artist from Mas'udiye signed his work at a prominent location, to be sure, but placed it in a separate plate at the mosaic's upper margin. The mosaicist Hephastion in the second century B. C. inscribed his name, as if on a piece of paper pinned down at three of its corners, upon a Pergamon mosaic.<sup>101</sup> And the artist Sophilos, who produced a mosaic representation of the city Alexandria as bust of a female figure, signed his work in the upper left corner.<sup>102</sup> A study of the artists' signatures suggests that they traveled to different sites and occasionally worked with the aid of local craftsmen.<sup>103</sup> Of great interest for the high social status of some mosaicists are two Greek inscriptions from Perinthus in Thrace.<sup>104</sup> The first inscription honors the artist P. Aelius Harpocraton, who was also known as Proklos, of Alexandrian origin, for his decoration of the Tychaeum in Perinthus. From the second inscription, an epitaph, one learns that both Proklos and his son (also named Proklos) were traveling mosaicists, and that the younger Proklos was a member of the local senate. Perhaps it was one of these two craftsmen who signed a mosaic in Ostia in Greek as well as in Latin.<sup>105</sup> The inscriptions from Perinthus indicate that the artistic achievements of these two mosaicists were greatly appreciated and honored by the local community. On the other hand, several mosaics

99 Donderer, *Mosaizisten*, A31, Pl. 20; cf. Jesnick, *Orpheus*, 140; Vieillefon, *La figure d'Orphée*, 179.

100 On this topic, see J. M. C. Toynbee, *Some Notes on Artists in the Roman World*, Collection Latomus 6 (Brussels: Latomus, 1951), 43-50; J. M. C. Toynbee, *The Art of the Romans* (New York: Praeger, 1965), 146-159, 179. A. Blachet, *La mosaïque* (Paris: Payot, 1928), esp. 55-56, was not available to me. The topic of mosaicists is treated in detail by Donderer, *Mosaizisten*.

101 M. Rostovtzeff, *The Social and Economic History of the Hellenistic World*, vol. 2 (Oxford: Clarendon, 1941), p. 660, Pl. LXXIV.3. The inscription reads ΗΦΑΙΣΤΙΩΝ ΕΠΟΙΕΙ. Cf. Toynbee, *Some Notes*, 43.

102 Rostovtzeff, *Social and Economic History*, vol. 1, 254, Pl. XXXV.

103 Cf. Toynbee, *Some Notes*, 46; C. Kondoleon, *Domestic and Divine: Roman mosaics in the House of Dionysos* (Ithaca: Cornell University Press, 1995), 28-29. A mosaic in Delos was signed by Asclepiades of Aradus, suggesting that the artist traveled there; cf. Rostovtzeff, *Social and Economic History*, vol. 2, 793. Cf. Balty, "La mosaïque antique," 369-370, who also refers to I. Calabi Limentani, *Studi sulla società romana. Il lavoro artistico* (Milan, 1958), 184.

104 CIG 2024 and CIG 2025. On their interpretation, see Toynbee, *Some Notes*, 43-44. The following summary is based on Toynbee's discussion and her printing of the text of CIG 2025.

105 This signature is discussed by Toynbee, *Some Notes*, 44. She notes that the Greek inscription ΠΡΟΚΛΟΣ ΕΠΟΙΗΣΕΝ suggests eastern provenance of the artist rather than being an indication of courtesy to Greek immigrants. Traveling mosaicists are also discussed by R. Westgate, "Pavimenta atque emblemata vermiculata: Regional Styles in Hellenistic Mosaic and the First Mosaics at Pompeii," *American Journal of Archaeology* 104 (2000), 255-275, esp. 272-273.

from the Graeco-Roman world seem to have been produced and signed by slaves.<sup>106</sup>

It was already noted that only two mosaics from northern Mesopotamia, from Mas'udiye and Nisibis, respectively, bear artist's signatures in Greek. Yet the practice of signing one's work of art was not unknown to the regions East of the Euphrates. In Palmyra, stone-workers carved their names on buildings in the first and second centuries.<sup>107</sup> From the northern Mesopotamian region, there are several carved stone reliefs accompanied by Syriac inscriptions that bear the artist's name. While it is not possible in each case to specify whether a particular name designates artist or patron, there are several instances in which the sculptor evidently signed his work. In a funerary epitaph from a cave-tomb about twenty kilometers north-east of Edessa (As59), the names of both the sponsor and the artist appear: "I Satraq son of ... made this tomb for myself and for my sons and for my heirs forever. I Simeon made it."<sup>108</sup> Since Simeon is not the patron, who identifies himself as Satraq, he must be the artist. Not quite as clear is the case of a short commemorative epitaph from Sumatar (As34), which is signed by Bar Ma'na, the builder.<sup>109</sup> The artist rather than the patron also seems to be mentioned on a funerary inscription with relief sculpture that was found in a cave-tomb near Edessa (As6), the text of which reads: "This is the image of Qaymi, daughter of Arku, which 'Abdallat son of Kuza [our] ... made. Alas!"<sup>110</sup> Although one can not be certain, it is possible that 'Abdallat was the artist who carved relief image and inscription. This hypothesis is supported by another funerary monument from the vicinity of Edessa, on which two commemorative inscriptions are found adjacent to two figures carved in stone relief (As13, As14). The first one reads: "(Monument) which Dardu the sculptor (ܕܪܕܘ) made, an image for Mati'uzzat his aunt." The second one reads: "(Monument) which Dardu the sculptor (ܕܪܕܘ) made, an image of Addai son of 'Azzalazu, indeed and ... alas!" To be sure, Dardu the sculptor stood in a relation of kinship to one of the commemorated persons, but he seems to have signed his name here (twice!) in his professional function as artist.

Finally, a sculptor Šila signed his name on four different inscriptions in Sumatar (in one of them only "... bar Šila" is legible). This may not be the same person in each instance, but the filiation Šila son of Šila suggests that these were pro-

106 Donderer, *Mosaizisten*, 47-49.

107 M. A. R. Colledge, *The Art of Palmyra*, Studies in Ancient Art and Archaeology (London: Thames and Hudson, 1976), 23, 267. Some of the artisans had Greek names, others had Palmyrene names.

108 Drijvers and Healey, *Old Syriac Inscriptions*, As59, p. 151-152. It is unclear whether this inscription originally was accompanied by a stone relief.

109 Drijvers and Healey, *Old Syriac Inscriptions*, As34, p. 102-103.

110 Drijvers and Healey, *Old Syriac Inscriptions*, As6, p. 57-58. Of one word, only the final nun is legible; Drijvers and Healey suggest the reading "our."

duced by the same man. The first of these appears on a relief bust in Sumatar and reads: “Šila son of Šila made the image in honor of Sin the god, for the life of Tiridates son of Adona, and for the life of his brothers.”<sup>111</sup> If this inscription were read by itself, Šila son of Šila could simply be the patron, but when the evidence is interpreted in conjunction with other epigraphic sources, it becomes plausible that he was the sculptor. For the name Šila occurs also on two further relief sculptures from Sumatar. The first one of these (As47), inscribed between two figures, was made (حجده) by the commandant Wa’el son of Mutru to honor Wa’el son of Wa’el, the governor of ‘Arab, and his son, his lords and benefactors.<sup>112</sup> The text closes:

شلا بن شلا [حجده]

[Šila] son of Šila carved (it).<sup>113</sup>

Since the patron of this inscription and relief carving is clearly identified as Wa’el, Šila must have been the artist. Moreover, the verb **حجده**, to carve, implies the actual manufacture of image and text. In another inscription from Sumatar, today located in the Urfa Museum, Malik son of Belbana pays homage to his lord, Tiridates, governor of ‘Arab (Add. 3). This inscription closes just like the previous one.

شلا بن شلا حجده

Šila son of Šila carved (it).<sup>114</sup>

One can assume that we encounter here the same artist who carved the inscription dedicated to Wa’el, another holder of the position of governor of ‘Arab. This epigram in honor of Tiridates – just as the one dedicated to Wa’el – must originally have been accompanied by a relief, for the text speaks of the image (صورة) that was made for Tiridates. The fourth occurrence of the name Šila is on a Sumatar funerary stele with reliefs of three women (As43), but the inscription can only partially be deciphered. The legible part of the text states: “This image was made by [Šila] son of Šila for GD/RYW...daughter of GYW...” – presumably the three persons depicted were named.<sup>115</sup> This epigraphic evidence suggests that Šila son of

111 Drijvers and Healey, *Old Syriac Inscriptions*, As27, p. 89-90. The formula “for the life of” occurs repeatedly on Syriac and Aramaic inscriptions and is studied in detail by K. Dijkstra, *Life and Loyalty: A Study in the Socio-Religious Culture of Syria and Mesopotamia in the Graeco-Roman Period Based on Epigraphical Evidence*, Religions in the Graeco-Roman World 128 (Leiden: Brill, 1995).

112 Governor of ‘Arab was an important administrative post that repeatedly is mentioned on inscriptions from Sumatar (As37, As47, As51). A “governor” is also known from an inscription in Birta, dated 6/7 A. D. (As55). ‘Arab here does not have ethnic connotations, but refers to the nomads of the region, cf. Gawlikowski, “Last Kings,” 422; Sommer, *Roms orientalische Steppengrenze*, 253-256. Ross, *Roman Edessa*, 26, suggests ‘Arab designates a region around Tella or Reshaina.

113 Drijvers and Healey, *Old Syriac Inscriptions*, As47, p. 128-130.

114 Drijvers and Healey, *Old Syriac Inscriptions*, Add. 3, p. 149-150. For this inscription, no plate is included in the volume.

115 Drijvers and Healey, *Old Syriac Inscriptions*, As43, p. 123.

Šila was a sculptor who carved four reliefs with accompanying texts in Sumatar (As27, As43, As47, Add. 3).

From the extant corpus of Syriac inscriptions we thus know of four artists who signed their work: Simeon, Bar Ma'na the builder, Dardu the sculptor, and Šila son of Šila, also a sculptor. None of these inscriptions is dated, but they seem to come from the middle of the second century,<sup>116</sup> about the same time in which Bar SGD laid the Orpheus mosaic. In signing his artifact, Bar SGD thus could draw on both the Graeco-Roman custom of signing mosaic works of art and on the local tradition of signing relief sculptures. By placing his signature in the highly prominent place adjacent to the figure of Orpheus, Bar SGD blended the local custom of placing explanatory inscriptions next to a mosaic's main object with the self-assured practice of signing one's work of art.

Who was Bar SGD, the mosaicist who so self-confidently signed his work? The name appears to be a native Syriac name, which suggests that the artist was a local craftsman, not a Greek or Roman artisan. Since Bar SGD is not known from any other epigraphic or literary sources, it must remain unknown where he learned his trade, if he had journeyed into Roman territory to acquire a mosaicist's skills, or if he belonged to a local workshop. Since the mosaic technique was of Graeco-Roman origin, one may assume that the artist who so expertly crafted the Orpheus mosaic must have received some training in one of the centers of Hellenistic art. A similar thesis was advanced by J. Balty and F. Briquel-Chatonnet regarding the craftsman who produced the Prometheus mosaic (to which they attribute Edessan provenance), namely that he was a local artist who had received Hellenistic training.<sup>117</sup> One could imagine that Bar SGD belonged to one of Edessa's resident communities of craftsmen who had their workshops on the banks of the river Daisan. The *Chronicle of Edessa* recorded that many of these workshops were destroyed by the disastrous flood in the year 201 A. D. Although mosaicists are not explicitly mentioned, we may surmise that Bar SGD belonged to the artisans of the city (ܩܘܕܫܐ ܕܥܕܥܝܣܐ) mentioned in the *Chronicle*.<sup>118</sup> Presumably some kind of apprenticeship could take place in these workshops, but since the new Orpheus mosaic is the earliest dated such artifact from the region, one may suppose that Bar SGD received at least part of his training elsewhere.

116 Drijvers and Healey, *Old Syriac Inscriptions*, suggest the following dates: As27 (mid-second century, ca. 161-165); As43 (mid-second century); As47 (mid-second century); Add. 3 (no date suggested).

117 Balty and Briquel-Chatonnet, "Nouvelles mosaïques," 48.

118 *Chronicle of Edessa*, ed. I. Guidi, *Chronica minora I*, CSCO 1, Syr. 1 (Louvain: Durbecq, 1955), 1-13, here p. 1-3; German tr. L. Hallier, *Untersuchungen über die edessenische Chronik. Mit dem syrischen Text und einer Übersetzung*, TU 9 (Leipzig: Hinrichs'sche Buchhandlung, 1892), 84-88. The chronicle was compiled in the sixth century but incorporates an earlier document (presumably from the Edessa archives) with a detailed account of the flood and King Abgar's rebuilding of the city.

*Christus-Orpheus?*

The Orpheus motif was one of very few pagan mythological themes taken over in early Christian art<sup>119</sup> so that there is legitimate ground to ask whether the new Orpheus mosaic could have been produced by a Christian patron. In the late second century, Christian communities were established in northern Mesopotamia, and the figure of Bardaisan (154-222), who flourished at the royal court of Edessa, illustrates that Christians came from the upper levels of Osrhoenian society and thus would have had the economic means to fund production of a funerary mosaic.<sup>120</sup> Several aspects of the inscription hint at the possibility of Christian patronage. First, the patron's name Papa is in later times documented as Syriac Christian name, although it also occurs in an undated (pagan) inscription from Hatra. Second, the euphemism for tomb used in this inscription, *beth mašknā*, which lacks parallel in other funerary epitaphs, draws upon a term frequent in the Syriac Bible (*mašknā*), a fact that could indicate a Jewish or Christian background of the author. And third, the choice of the Orpheus motif for a funerary context might point to Christian patronage. The figure of Orpheus was associated in late antiquity with the hope of a happy afterlife, an essential aspect of the Christian faith, and it was presumably for this reason that Roman Christians chose this motif as decoration for their catacombs.<sup>121</sup>

If Papa bar Papa indeed had been a Christian, a possibility that can not *a priori* be ruled out, how would he have adorned his tomb? With biblical themes, perhaps, as they are found in the Christian building at Dura, but just as likely Papa might have chosen a classical motif derived from his pagan cultural context, a motif such as Orpheus with the animals that not only did not stand in direct opposition to Christian beliefs, but in fact highlighted an essential component of his religion. These considerations remain speculative, to be sure, and in order to assess the possibility of a Christian patronage more fully, an examination of the early Christian literature will be helpful.

119 Different theories have been articulated as to why this was so: Some scholars hold that the Orpheus figure had become "neutral" by late antiquity, thus enabling Christians and Jews to adapt it, cf. for example P. Prigent, "Orphée dans l'iconographie chrétienne," *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 64 (1984), 205-221. H. Stern suggested Christians adapted the Orpheus theme from Judaism in H. Stern, "Orphée dans l'art paléochrétien," *Cahiers archéologiques* 23 (1974), 1-16; H. Stern, "De l'Orphée juif et chrétien," *Cahiers archéologiques* 26 (1977), 28. This theory has been rejected by several scholars including C. Murray, "The Christian Orpheus," *Cahiers archéologiques* 26 (1977), 19-27; Finney, "Orpheus-David." Orphic influence was suggested by A. Heussner, *Die altchristlichen Orpheusdarstellungen* (Kassel: Baier & Lewalter, 1893).

120 Bardaisan's presence at the royal court of Edessa is testified by Sextus Julius Africanus, *Cesti* I, 20,39-53, ed. with French tr. J.-R. Vieillefond, *Les "Cestes" de Julius Africanus* (Paris: Didier, 1970). Ephrem later commented upon Bardaisan's fanciful clothes in *Hymns against Heresies* 1,12 ed. with German tr. E. Beck, *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen contra haereses*, CSCO 169-170, Syr. 76-77 (Louvain: Peeters, 1957).

121 Most Christian Orpheus representations originated from a funerary context, cf. Vieillefond, *La figure d'Orphée*, 85.

In the late second and early third century, several Christian authors made reference to Orpheus in their treatises.<sup>122</sup> Often, they regarded Orpheus as religious founder: Athenagoras mentioned Orpheus alongside Homer and Hesiod as examples of men who invented pagan deities.<sup>123</sup> “Orpheus was the first to give the gods names. He recounted their genealogies and their several exploits, and is viewed by our accusers as a rather reliable theologian.”<sup>124</sup> A similar view was expressed by Tertullian, who regarded Orpheus as inventor of religious rites.<sup>125</sup> Tatian asserted that all Greek cultural achievements ultimately are derived from barbarians, a thesis he supported by a reference to the Thracian musician who taught the Hellenes poetry, song, and the mysteries.<sup>126</sup> For these apologists, Orpheus remained associated primarily with the pagan religion they opposed, but nonetheless Athenagoras and Tatian showed themselves sufficiently acquainted with the literature attributed to Orpheus that they could intersperse short Orphic quotations in their writings.<sup>127</sup>

Ps.-Justin expressed a more positive attitude towards the singer in his *Cohortatio*. Advocating the thesis of the cultural priority of Christianity over Hellenism by reference to greater antiquity, Ps.-Justin claimed that the ancient Greeks, including Orpheus, derived their wisdom from Moses and his ancestors during visits to Egypt.<sup>128</sup> Ps.-Justin quoted a substantial Orphic poem in which Orpheus confessed to his son Musaeus his conversion to monotheism.<sup>129</sup> Besides this so-called Testament of Orpheus, of which several versions exist,<sup>130</sup> Ps.-Justin included other

122 Early patristic references to Orpheus are discussed by Vieillfon, *La figure d'Orphée*, 81-108; J.-M. Roesli, “Convergence et divergence dans l'interprétation du mythe d'Orphée. De Clément d'Alexandrie à Eusèbe de Césarée,” *Revue de l'histoire des religions* 219 (2002), 503-513; Prigent, “Orphée.” E. Irwin, “The Songs of Orpheus and the New Song of Christ,” in: *Orpheus. The Metamorphoses of a Myth*, ed. J. Warden (Toronto: University of Toronto Press, 1982), 51-62.

123 Athenagoras, *Legatio* 17.1, ed. M. Marcovich, *Athenagoras, Legatio pro Christianis*, PTS 31 (Berlin: de Gruyter, 1990), 53,5-7.

124 Athenagoras, *Legatio* 18.3, ed. Marcovich, 56,19-57,1; tr. C. C. Richardson, *Early Christian Fathers*, LCC (New York: Macmillan, 1970), 316.

125 Tertullian, *Apology* XXI 29, ed. H. Hoppe, *Tertulliani Apologeticum*, vol. 2, CSEL 69 (Leipzig: Akademische Verlagsgesellschaft, 1939), 59,144-60,150; tr. S. Thelwall, ANFa 3 (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1997 reprint), 36.

126 Tatian, *Oratio* 1.1, ed. with Engl. tr. M. Whittaker, *Tatian, Oratio ad Graecos and Fragments* (Oxford: Clarendon, 1982), 2,9-10.

127 Athenagoras, *Legatio* 20.3, ed. Marcovich, 62,27-31; Tatian, *Oratio* 8, ed. Whittaker, 16,12-13.

128 Ps.-Justin, *Cohortatio* 14.2, ed. M. Marcovich, *Pseudo-Justinus: Cohortatio ad Graecos, De monarchia, Oratio ad Graecos*, PTS 32 (Berlin: de Gruyter, 1990), 42,11-16. On this argumentation, commonly found in Christian and Jewish apologetic writings from the era, cf. A. J. Droge, *Homer or Moses? Early Christian Interpretations of the History of Culture*, Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 26 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1989).

129 Ps.-Justin, *Coh.* 15.1, ed. Marcovich, 43,1-44,28.

130 Eusebius, *Praeparatio evangelica* XIII 12,5 (Eusebius here quotes Aristobulus and Aratus), ed. with French tr. É. des Places, *Eusèbe de Césarée, La préparation évangélique. Livres XII-XIII*, SC 307 (Paris: Cerf, 1983), 312-317. Clement, *Protreptikos* VII 74,3-7, ed. O. Stählin and U. Treu,

Orphic testimony, among it an excerpt with the phrase “the father’s voice,” that Ps.-Justin interpreted as a reference to the λόγος θεοῦ through which the world was made.<sup>131</sup> Theophilus of Antioch also referred to Orpheus’ testament which told of his conversion to monotheism,<sup>132</sup> and he attributed the Thracian’s insights into Judeo-Christian teachings to divine providence: “Did not the poets Homer, Hesiod, and Orpheus say that they had been instructed by divine providence?”<sup>133</sup>

Orpheus played a very prominent role in the writings of Clement of Alexandria, who introduced this essential pagan figure already on the very first page of his *Protreptikos*. The Thracian singer was here initially cast in a negative light: Clement called him a “contriver” (σοφιστής) and one of the “deceivers” (ἀπατηλοί), and he asserted that accounts of animals being charmed by music are “vain tales” (μῦθοις κενοῖς).<sup>134</sup> Orpheus served Clement as a foil for his portrayal of Christ as the “new song” (τὸ ἄσμα τὸ καινόν).<sup>135</sup> Musical imagery permeates this section of the *Protreptikos* and functions to illustrate the superiority of Christianity over pagan myth.<sup>136</sup> The new song “composed the universe into melodious order”.<sup>137</sup> The new song desires the salvation of humankind.<sup>138</sup> Yet the new song, the “song of salvation” (τὸ ἄσμα τὸ σωτήριον) is not entirely new, Clement explained, for already in the beginning the Word was with God.<sup>139</sup> “This is the new song, the appearance of the Word, that was in the beginning and before the beginning, shining forth among us.”<sup>140</sup> In the *Stromateis*, Orpheus functioned as a witness to the Christian truth before the time of Christ. Clement quoted from the poems of “Orpheus the theologian” to show that he knew of the invisible and ineffable nature of the Godhead.<sup>141</sup> In the Orphic hymns, Clement also found allusions to and

*Clemens Alexandrinus. Protrepticus und Paedagogus*, 3rd edition, GCS (Berlin: Akademie Verlag, 1972), 56,14-57,11.

- 131 The relevant Orphic passage reads: ἀὐδὴν ὀρχίζω σε πατρός (“I adjure thee by the Father’s voice”). Ps.-Justin, *Coh.* 15.2, ed. Marcovich, 45,29-37; tr. M. Dods, ANFa 1, 280.
- 132 Theophilus of Antioch, *Ad Autolyicum* III 2, ed. with Engl. tr. R. M. Grant, *Theophilus of Antioch, Ad Autolyicum*, Oxford Early Christian Texts (Oxford: Clarendon, 1970), 100,18-20.
- 133 Theophilus, *Ad Autol.* III 17, ed. and tr. Grant, 122-123.
- 134 Clement of Alexandria, *Protreptikos* I 1,2; 2,1; 3,1, ed. Stählin/Treu, 3,6.23; 4,23; tr. W. Wilson, ANFa 8 (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1989 reprint), 171-172.
- 135 Clem. Alex., *Protr.* I 4,4; 6,1, ed. Stählin/Treu, 5,30; 6,27.
- 136 On musical imagery in patristic literature, see R. A. Skeris, *ΧΡΩΜΑ ΘΕΟΥ: On the origins and theological interpretation of the musical imagery used by the ecclesiastical writers of the first three centuries, with special reference to the image of Orpheus* (Altötting: Copenrath, 1976).
- 137 τοῦτό τοι καὶ τὸ πᾶν ἐκόσμησεν ἐμμελῶς. Clem. Alex., *Protr.* I 5,1, ed. Stählin/Treu, 5,33-34, tr. Wilson, 172.
- 138 Clem. Alex., *Protr.* I 6,2, ed. Stählin/Treu, 6,26-31.
- 139 Clem. Alex., *Protr.* I 6,3, ed. Stählin/Treu 7,2-7.
- 140 Clem. Alex., *Protr.* I 7,3, ed. Stählin/Treu, 7,26-28.
- 141 Clem. Alex., *Stromateis* V 12, 78,4-5, ed. O. Stählin and L. Früchtel, *Clemens Alexandrinus. Stromata Buch I-VI*, 3rd edition, GCS (Berlin: Akademie Verlag, 1960), 378,4-13; cf. *Strom.* V 14,123, 2, ed. Stählin/ Früchtel, 409,20-410,5; tr. W. Wilson, ANFa 2 (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1989 reprint), 463, 472.

paraphrases of the prophetic writings.<sup>142</sup> Orpheus was thus for Clement on the one hand the “contriver” whose fables deceived humankind and whom the Alexandrian theologian contrasted with Christ. On the other hand, by frequent quotations from Orphic hymns, Clement presented Orpheus as part of the *praeparatio evangelica*, a view which later was expanded by Eusebius in his work of the same title and in his *laudatio* on Constantine.<sup>143</sup>

The figure of Orpheus was also known to the early Syriac-speaking Christians. The Pseudo-Clementines, composed in Greek but soon translated into Syriac, recount the Orphic myth of creation in both the *Recognitions* and the *Homilies*.<sup>144</sup> In the Syriac *Apology* of Ps.-Melito, in which the author attempts to demonstrate how pagan deities originated from famous kings or heroes, one reads: “Regarding Nabu of Mabbug, why should I write to you, for behold, all the priests of Mabbug know that it is the image of Orpheus, the Thracian Magian!”<sup>145</sup>

These patristic testimonies demonstrate that the figure of Orpheus and the literary tradition associated with his name were quite well known among the early Christians. Christian theologians emphasized certain aspects of the Orphic teachings – such as Orpheus’ alleged monotheism or the attributes of the Godhead – and saw these as evidence for the affinity with Christianity. Christian artists, on the other hand, stressed a different aspect of the myth, namely Orpheus among the animals, and this lack of congruence between the Christian literary and the Christian iconographic portraits of Orpheus continues to generate scholarly discussion. One should be cautious, as recently L. Vieillefon reminded us, *a fortiori* to presuppose an influence of the text upon the image. The complex relationship between literary and artistic expression may never be recovered by the historian.<sup>146</sup>

142 Clem. Alex., *Strom.* V 14,124,1-V 14,126,5, ed. Stählin/ Früchtel, 410,6-412,2; tr. Wilson, 472f.

143 Eusebius, *Praep. ev.* I 6,4, ed. J. Sirinelli and É. des Places, SC 206 (1974), 140; *Praep. ev.* II 1,23-24; II 2,54; III 9,12, ed. É. des Places, SC 228 (1976), 44-46, 76, 196; *Praep. ev.* XIII 12,4-5; XIII 13,49-53 ed. des Places, 312-316, 376-384 and passim. Eusebius, *Laudatio Constantini* XIV 5, ed. I. A. Heikel, *Eusebius, Werke*, vol. 1 (Leipzig: Hinrichs’sche Buchhandlung, 1902), 242,15-243,4. On Eusebius’ interpretation of Orpheus, see J.-M. Roessli, “Convergence.”

144 Ps.-Clement, *Recognitions* X 30, ed. B. Rehm, *Die Pseudoklementinen II. Rekognitionen in Rufins Übersetzung*, GCS (Berlin: Akademie-Verlag, 1965), 346,17-347,8; tr. Th. Smith, ANFa 8 (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1989 reprint), 200; *Homilies* VI 3-8, ed. B. Rehm and G. Strecker, *Die Pseudoklementinen I. Homilien*, 3rd edition, GCS (Berlin: Akademie Verlag, 1992), 107,5-109,28; tr. Smith, 263-264.

145 Ps.-Melito, *Apology*, ed. W. Cureton, *Spicilegium Syriacum: containing remains of Bardesan, Meliton, Ambrose and Mara bar Serapion* (London: Rivingtons, 1855), 25,14-15.

146 “...nous avons tendance à tenir pour évidente l’influence de la littérature sur l’iconographie sans presque jamais imaginer une éventuelle réciprocité. Pourquoi les auteurs n’écriraient-ils pas leurs descriptions après avoir vu et revu une image particulièrement populaire, sortie de l’imagination d’un ou de plusieurs artistes? Bien entendu, il paraît presque impossible de retrouver aujourd’hui l’existence et à *fortiori* la direction de ces éventuelles interactions.” (Vieillefon, *La figure d’Orphée*, 108).

### Conclusion

The newly discovered mosaic of Orpheus among the animals – today located in the Dallas Museum of Art – most closely resembles in its iconography the Orpheus mosaic from Edessa, but also shows some resemblance to the Orpheus mosaics from Chahba (Syria) and Tarsus. Stylistic similarities in the representation of persons with those on other mosaics from the Edessa region (especially the Tripod mosaic) can be observed. The Syriac inscription dates the mosaic to the year 194 of the common era and identifies the mosaic as funerary art. Presumably it decorated the floor of a cave tomb, as did other polychrome mosaics found in the vicinity of Edessa. The inscription commemorates the patron, Papa bar Papa, and his family and bestows a blessing upon those who remember the deceased. Although the inscription contains Syriac vocabulary not yet documented in epigraphic sources, its style and content overall resemble other Syriac inscriptions from Osrhoene, so that its provenance can be attributed to that region, perhaps even to Edessa itself.

The new find adds to the comparatively small number of Orpheus mosaics from the East and it provides the first instance of a mosaic depiction of this scene from beyond the imperial frontier. The Dallas mosaic is one of only four Orpheus mosaics known to have come from a funerary context, and it is one of only three Orpheus mosaics with an artist's signature. Moreover, it is the oldest of all heretofore catalogued Syriac mosaics that bear a date.

The new Orpheus mosaic has significant implications for our understanding of the history and culture of northern Mesopotamia in the late second century, for it demonstrates that Hellenistic media (the mosaic technique) and themes (Orpheus among the animals) had become part of the local culture prior to the full political incorporation of the region into the Roman Empire. The Osrhoene became a Roman province under Septimius Severus in 195, and Edessa was made a *colonia* under Caracalla in 213, yet this astonishing mosaic was produced by the local artist Bar SGD before those events. The Osrhoenian elite clearly did not produce mosaics merely in reaction to political dominion by Rome,<sup>147</sup> but freely adopted elements of Graeco-Roman culture and art before and alongside the establishment of closer political ties. The artist who laid the Dallas mosaic succeeded brilliantly in blending Hellenistic features with native stylistic elements and local funerary traditions. He thereby shows late second-century Osrhoenian society to be *welt-offen* yet very much grounded in its indigenous traditions. This Osrhoenian cultural identity is reflected also in the local artist's self-confident placement of his signature in a prominent place. It becomes evident, too, in the literature of the era, such as the *Book of the Laws of the Countries* attributed to Bardaisan of

147 This was the suggestion of Colledge, see above n. 89.

Edessa.<sup>148</sup> The new Orpheus mosaic thus supports the conclusion drawn by J. Balty and F. Briquel Chatonnet regarding their study of the Prometheus mosaic and the Osrhoenian mosaics with epic scenes:

Les thèmes développés sur les panneaux récemment apparus et la variété des tendances mises en oeuvre au sein d'un même style, toujours parfaitement reconnaissable, invitent à penser plutôt que ces mosaïques sont...le reflet d'une société consciente de sa propre identité mais largement ouverte aux influences extérieures qu'elle était capable d'assimiler, sans rien perdre de son originalité.<sup>149</sup>

The motif of Orpheus and the animals was one of the very few pagan themes adopted by Christian artists, which raises the question whether Papa bar Papa could have been a Christian who chose the image of Orpheus to decorate his tomb because it symbolized the peace of the age to come. Yet clear indications of a Christian (or Jewish) patronage are lacking in both the inscription and the iconography of the mosaic, so that the question of the patron's religious background ultimately must remain open. But one can say that the contrasting of tame and wild animals illustrates the patron's longing for the peace of the coming aeon in which all hostilities will be overcome, a yearning not unique to the Judeo-Christian tradition. The prophet Isaiah envisioned the wolf as peacefully lying with the lamb at the end of days (Isa. 65:25; cf. Isa. 11:6-7). The poet Virgil (70-19 B. C.) vividly painted a picture of the Golden Age in his fourth *Eclogue*. He envisioned this paradisiacal time, in which all of nature would become harmonious, to be initiated by the imminent birth of a god-like child.

For thee, O boy,  
First shall the earth, untilled, pour freely forth  
Her childish gifts, the gadding ivy-spray  
With foxglove and Egyptian bean-flower mixed,  
And laughing-eyed acanthus. Of themselves,  
Untended, will the she-goats then bring home  
Their udders swollen with milk, while flocks afield  
Shall of the monstrous lion have no fear.<sup>150</sup>

Closer in time and place to the patron of the new Orpheus mosaic, the Edessan Christian writer Bardaisan also strongly emphasized the eschatological peace that would reign in the world to come.

And in the constitution of that new world, all evil impulses will cease and all rebellions will come to an end, and the foolish ones will be persuaded and needs will be met, and there will be tranquility and peace by the gift of the Lord of all natures.<sup>151</sup>

148 *The Book of the Laws of Countries. Dialogue on Fate of Bardaisan of Edessa*, ed. with Engl. tr. H. J. W. Drijvers (Assen: Van Gorcum, 1965); also ed. F. Nau, PS 1.2 (1907; reprint 1993).

149 Balty and Briquel Chatonnet, "Nouvelles mosaïques," 71.

150 Virgil, *Eclogue IV* 18-22, ed. H. R. Fairclough, rev. by G. P. Goold, *Virgil, Eclogues; Georgics; Aeneid I-VI*, LCL (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999), 50. Translation cited is by J. Dryden [<http://www.georgetown.edu/faculty/irvinem/gendersertexts/texts/eclog4.html>].





Fig. 2: Dallas Orpheus, detail



Fig. 3. Orpheus and the Animals, Edessa (after Segal, in *Archaeology* 12 [1959], p. 157).



Fig. 4. Orpheus and the Animals, Tarsus, detail (Photo: Dick Osseman).

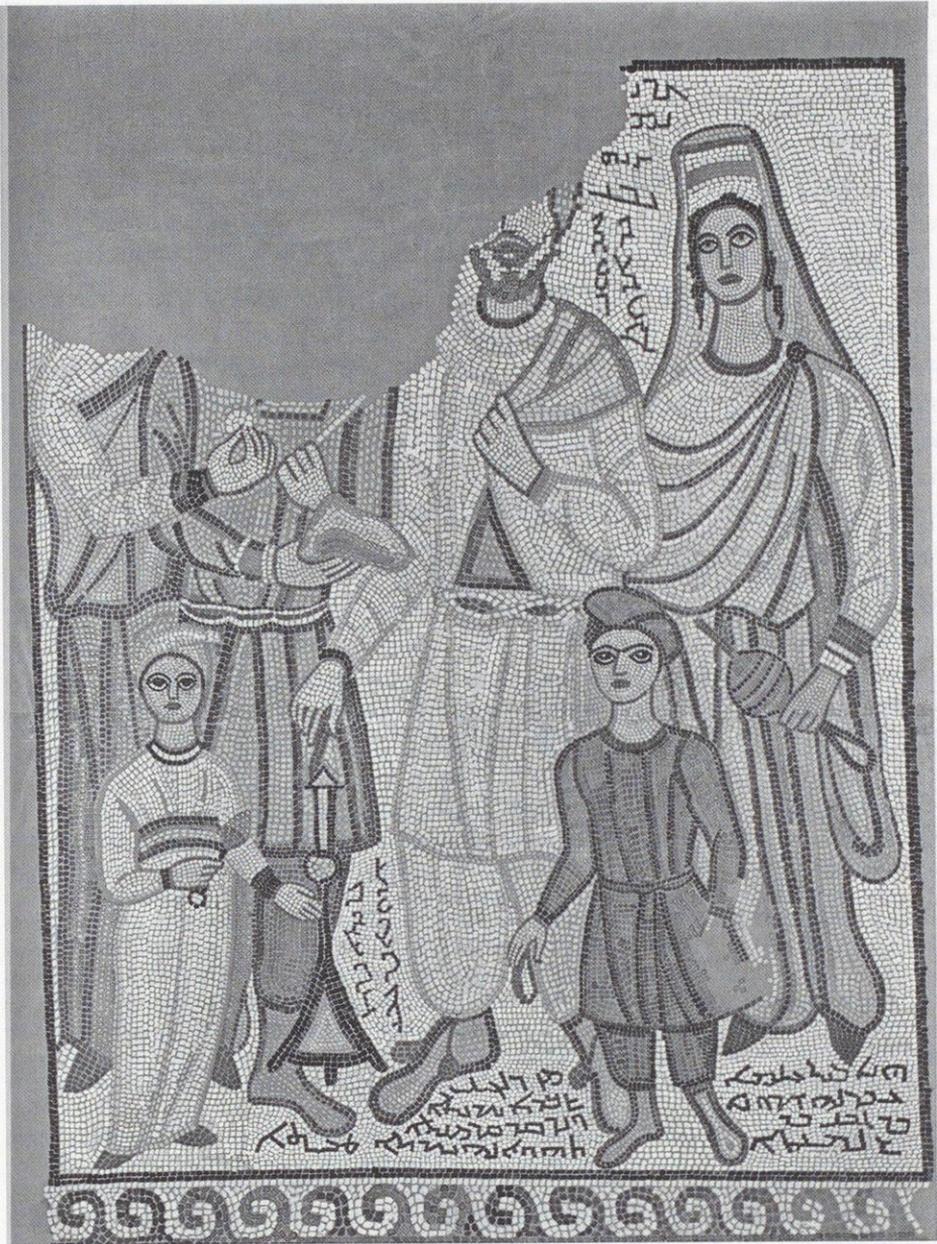


Fig. 5. Tripod Mosaic, Edessa, drawing  
(after Segal, "New Mosaics," *Archaeology* 12, 1959, p. 150).

Bernd Andreas Vest

## Himmelfahrt in *Ḥiṣn Ziyād*

Das armenische Kommandounternehmen zur Befreiung Balduins II.  
von Jerusalem und Joscelins I. von Edessa (*Ḥiṣn Ziyād*, August 1123)

*huius rei narratio satis est longa, sed dono  
caelesti praedita et miraculis bene ornata*

Fulcher von Chartres

### 1. Einleitung

Am 13. September 1122 gerieten Joscelin I. von Edessa (Joscelin von Courtenay), Graf (*comes*) der Kreuzfahrerherrschaft Edessa 1118-1131, und sein Gefolgsmann Galeran von Le Puiset (Waleran du Puiset)<sup>1</sup>, seit 1117<sup>2</sup> Herr des 80 Kilometer westlich Edessas gelegenen syrisch-mesopotamischen Euphratübergangs *al-Bīra* (türk. *Birecik*), auf dem Rückweg von Antiocheia in die Gefangenschaft des Emirs Balak<sup>3</sup> (بلک) aus der türkmenischen Dynastie der Artuqid. Nūr ad-

- 1 Der gelegentlich auch gelehrt mit *Galérien* wiedergegebene Name (die einzelnen Formen wie unten [Anm. 33, 35, 39, 48 und 69]) dürfte vielmehr auf germanisches *Walram* zurückzuführen sein. Galeran (Galéran) war eines von neun Kindern des Begründers des Hauses Le Puiset (dessen Herren zugleich *vicomte*/Vizegraf von Chartres waren), Hugues/Hugo I. Blavons (gestorben 23.12. wohl 1096), dem 1097-1106 Galerans Bruder Hugues II. folgte, der 1106-1112 als Hugues I. Graf von Jaffa war; ein anderer Bruder Érard/Eberhard III. kam am 21. 8. 1099 auf dem Kreuzzug um. Irgendwann nach der Zerstörung seines Stammschlusses und dem Einzug seines Lehens durch Ludwig VI. (1108-1137) 1111 kam auch Érards Sohn (und Galerans Neffe) Hugo/Hugues III. du Puiset nach *Outremer*, wo er 1132 starb. Galeran war nach 1102, Joscelin bereits mit dem sogenannten Nach-Kreuzzug von 1101 in den Osten gekommen.
- 2 Als Joscelins Vorgänger, der nachgenannte Balduin II. von Edessa bzw. Jerusalem, den Armenier Aplharip (< arab. *Abū l-Ġarīb*), Galerans Schwiegervater, entmachtet hatte.
- 3 Arab. auch بلک *Bālāk* und بالقي *Bālaq*, wobei (1) die Unterscheidung der Vokalquantität wegen des Fehlens einer solchen Opposition in der türk. Vorlage irrelevant (weswegen die einfachste Graphie bevorzugt wird) und (2) wegen des Vorwiegens des Auslauts auf *k* (statt *q*) wohl eher von türk. *B.läk/B.lek* (statt *B.lak = B.laq*) auszugehen ist. Für مالک *Mālīk* bei Ibn Ḥaldūn (ed. Bayrūt 1956-1959) 5, 422-423 lies wie unten [Anm. 44] بالک *Bālāk*; بلک غازي *Balak Ġāzī* bei Kamāl ad-Dīn, *Zubda* (ed. Dahnān) 2, 203 und 206 (ein بلقي بن اسحاق *Balāq ibn Ishāq* wird jedoch ebenda 194 zum Jahr 1120 als Statthalter von *al-Aḡārib* erwähnt); syr. بلک *BLK*, بلق *BLQ*, und بلق *B'LQ*, teilvokalisiert *BaLK* bei Bar Hebraeus, *Chronography* (ed. Wallis Budge) 2 (Faksimileband) 88 *recto* rechts (Z. 10 und 17); arm. Պալակ *Palak* und Պաղակ *Palak*, welch letzte Form nur in der *versio Armenica* des Michael Syrus (ed. Recueil des historiens des croisades. Documents arméniens [RHC DA] 1 (Paris 1869) 333 und 335 = (Übersetzung Langlois) 300 und 302), die jedoch die hier darzustellenden Vorgänge nicht bringt;

Dawla Balak ibn Bahrām ibn Artuq (نور الدولة بلک بن بهرام بن ارتق)<sup>4</sup> gehörte zu dem seit 1102 im nordwestmesopotamischen *Hiṣn Kayfā* ansässigen Zweig der Familie und war seit einiger Zeit (nach 1107<sup>5</sup>) Herr von *Hiṣn Ziyād* حصن زياد *Hiṣn Ziyād* (syr. ܗܝܨܢ ܙܝܝܐܕ *Ḥesnā d-ZYD*, ܗܝܨܢ ܙܝܝܐܕ *Ḥesnā d-ZʿYD* und Varianten), das arabisch damals bereits bevorzugt *حرت برت* *Hart Birt* oder *حرت برت* *Hartabirt* nach armenischem Խարբերդ *Xarberd* und ähnlichen Formen und wenig später (neupersisch-osmanisch) *خربوت* *Harpūt* genannt wurde und bis heute türkisch *Harput* heißt, jedoch im Schatten seiner nahegelegenen, mittlerweile wohl zur Millionenstadt angewachsenen Nachfolgesiedlung *Elâzığ* steht<sup>6</sup>.

Nur sieben Monate später<sup>7</sup>, am 18. April 1123, erteilte auch König Balduin II. von Le Bourg, 1119-1131 König von Jerusalem, den Lehnsherrn Joscelins und seinen Vorgänger als Graf von Edessa, das nämliche Schicksal: Auf die Nachricht von der Gefangennahme seines alten Kampfgefährten war Balduin zunächst nach Antiocheia und von dort aus weiter nach Edessa – dem alten Zentralort der nordwestlichen *Ġazīra* und der 1098 dort begründeten ersten Kreuzfahrerherrschaft<sup>8</sup> – gezogen, wo er den von unseren lateinischen (und syrischen!)<sup>9</sup> Quellen als «Gottfried der Mönch» bezeichneten Mann, seit etwa 1114/1122 – jedenfalls nach dem vernichtenden Erdbeben vom 29. November 1114 – Herr des nord-

mittellatein. *Balac* sowie *Balad* nur bei Ordericus Vitalis *passim* wie nachstehend.

4 Balak wird zuerst zum Jahr 498 AH (1104/1105) erwähnt, gelangte aber erst nach dem Tod seines Onkels İlgāzī im November 1122 zu größerer Bedeutung und kam bereits am 6. 5. 1124 vor dem nordsyrischen *Manbiğ* ums Leben.

Zu Balaks Genealogie Vāth, Geschichte 218 (Stammtafel). – Später gewann er dazu weiter im Osten noch *بالو* *Bālū* (*Eski Palu*); er besaß damit u. a. in etwa die alte Ἀνζιτηνή *Anzītēnē*.

5 Als es noch einem gewissen Muḥammad ibn Ḥayyū «HYQ» (lies جبق ĠBQ, also Ġubuq, Ġubuk) gehörte. – Dazu Sinclair, Eastern Turkey 3, 18. 28. 153; Ripper, Marwāniden 234 und 249; Vest, Melitene 1509 und 1674.

6 Zu *Hiṣn Ziyād* (mit sämtlichen Namensformen) ausführlich Vest, Melitene *passim*, besonders 424-428. – Die Festung wird mit Sicherheit zum Jahr 766/767 (nicht 938, wie meist angegeben) erwähnt (ebenda 520-521); antike Ursprünge (auch des Namens, *Ziata castellum* bei Ammianus Marcellinus 19, 6, 1) sind schwierig nachzuweisen. Beschreibung der eindrucksvollen Ruinen (mit mindestens sieben verschiedenen Typen Mauerwerk) bei Howard-Johnston, Byzantine Anzitene 249-250 und 257 («a circuit wall of ten *stadia*» ebenfalls nach Ammian) sowie Sinclair, Eastern Turkey 3, 20-27 (älteste Bauinschrift von 1370; syrische Kirche (10. Jh.?) mit Bauinschrift von 1179).

Als einziger Syrer hat Bar Hebraeus, Chronography (ed. Wallis Budge) 2 (Faksimileband) 88 *recto* rechts (Z. 25) neben ܗܝܨܢ ܙܝܝܐܕ *Ḥesnā d-ZʿYD* die Alternativform ܗܝܨܢ ܙܝܝܐܕ *KRT BRT* nach arab. *حرت برت* *HRT BRT* = *Hart Birt*.

7 Nur Bar Hebraeus, Chronography (ed. Wallis Budge) 1, 251 = 2 (Faksimileband) 88 *recto* rechts (Z. 12) datiert zwar die Gefangennahme Balduins mit dem vierten Tag der «Weißen» Woche 1434 AS (also Mittwoch, dem 18. 4. 1123) richtig, läßt aber fälschlich Joscelin und Galeran am Ende *desselben* Sommers im September (1123 statt richtig 1122) festgenommen werden. Auch al-ʿAzīmi vertauscht beide Daten, allerdings auf kompliziertere Weise (wozu unten [Anm. 16]).

8 Arab. *الرها* *ar-Ruhā* und *الرهاء* *ar-Ruhāʿ*? syr. ܐܪܗܝܐ *Ōrhāy*, arm. Մուհա Միհա *Urha* und Մուհայ Միհայ, noch heute (*Sanlı*) *Urfa*.

9 ܗܝܨܢ ܙܝܝܐܕ *LMWYN GWPR* < \**le moine Geoffroi*, ܗܝܨܢ ܙܝܝܐܕ *LMWYN*; arm. Ծօբրէ Ծօբրէ *Ĉōpʿrē*, Ծօբրի Ծօբրի *Ĉōpʿri*, mittellatein. *Goisfredus monachus*.

syrischen *Germanikeia/Mar<sup>c</sup>aš* (*Kahramanmaraş*), als Regenten für Joscelin einsetzte.

Dann marschierte er vom nordsyrischen *al-Afārib* (griechisch Λίταρβοί *Litarboi*) aus am 20. März 1123 zum Entsatz des «Syro-Armeniers» Michael<sup>10</sup> in dem von Balak belagerten *Gargar*<sup>11</sup> hinüber ins Gebiet der alten *Kommagēnē*, belegte *Gargar* mit einer Garnison und begann, die Türken auch aus dem weiter westlich gelegenen Land um *Hiṣn Maṣṣūr* (*Adiyaman*)<sup>12</sup>, *Kaysūm* (*Çakırhöyük*)<sup>13</sup> und *Ra<sup>c</sup>bān* (*Araban*)<sup>14</sup> zu vertreiben. Dabei wurde er vier Tage (bei inklusiver Zählung) nach Ostern (15. April) 1123 an der berühmten, von einigen arabischen Geographen sogar als Weltwunder gefeierten römischen «Brücke von *Sanġa*» über den gleichnamigen Euphratzufluß<sup>15</sup> bei seiner morgendlichen Falkenjagd von den unerwartet nahen Truppen Balaks gefangengenommen und wie Joscelin und Galeran in *Hiṣn Ziyād* – nach Matthäus von Edessa in einem tiefen Verlies (*խոր xor*), nach Michael Syrus und Bar Hebraeus sowie Kamāl ad-Dīn, Ibn al-Qalānīsī und al-<sup>c</sup>Azīmī in einer Grube (syr. ܕܘܒܗܐ *gubbā*, arab. جب خرتبرت *ġubb Hartabirt*), tatsächlich aber sicher in weniger strenger Haft – eingekerkert<sup>16</sup>.

10 Zur Dynastie der syro-armenischen *B<sup>n</sup>ay Sanbīl* von *Gargar* ausführlich Vest, Melitene 1547-1556 und *passim* (besonders 1597-1611).

11 GRGR, dem alten *Arsameia* (Ἀρσάμεια) *am Euphrat*, gr. auch Κάρκαρον *Karkaron*, arab. كركر *Karkar*, arm. Կարկաւոն *Karkaṭ* und Կարկաւոն *Karkaṭ*, noch jetzt *Gerger* mit der *Gerger Kalesi*.

12 Arab. حصن منصور, später auch *Adiyamān* (> türk. *Adiyaman*), syr. ܗܝܨܢ ܡܢܫܘܪ *Heṣn Maṣṣūr* und ܗܝܨܢ ܡܫܘܪ *Heṣnā ḡ<sup>c</sup>-Maṣṣūr*, arm. Հարսնմսուր *Harsnmsur* und ähnliche Formen.

13 Arab. كيسوم und ähnliche Formen, syr. ܕܝܫܘܡ *Kayšūm*, arm. Կեսուն *K<sup>c</sup>esun* u. a., latein. *Cesum* und mittellatein. *Cressum* u. a., griech. Κήσσος *Kēssos* u. a., türk. *Keysun* und jetzt *Çakırhöyük*.

14 Arab. رعبان, auch <sup>c</sup>*Arabān* (> türk. *Araban*), syr. ܕܘܒܗܐ *R<sup>c</sup>BN*, gr. Ῥαββαίνη *Rabainē*, arm. Թապաւն *Ŕapan* und ähnliche Formen.

15 Den alten Σίγγας *Singas*, arab. سنجة *Sanġa* und *Sanġa* صنجة, syr. ܣܢܓܐ *Sangā*, arm. Շնջէ *Šnjē*; türk. *Göksu* (*Çayı*) «*Blauer Fluß*», welcher Name auch für seinen Oberlauf (entsprechend arab. نهر الأزرق *Nahr al-Azraq* und syr. ܢܗܪܐ ܙܪܩܐ *Nahrā Zerqā* = latein. *Cappadox*) gebraucht wird.

Zur wohl 69/79 erbauten und 198/200 renovierten *Brücke von Sanġa* (قنطرة سنجة *qanṭarat Sanġa*), einem der Weltwunder (من عجائب الدنيا *min ‘aġā’ib ad-dunyā*/العالم *al-‘ālam*/الزمان *az-zamān*), Yāqūt (ed. *Wüstenfeld*) 3, 162 und ausführlich Vest, Melitene 965-970.

16 Die Quellen für die Gefangennahme Balduins, d. h. für die Vorgeschichte des hier geschilderten Unternehmens:

syr.: Michael Syrus 15, 13 = (ed. Chabot) 3, 210 = (Faksimile) 4, 601 unten Mitte - 602 oben Mitte; Übergabe von *Gargar* an Balduin im Jahr 516 AH (12. 3. 1122 - 28. 2. 1123) und das Folgende;

- Bar Hebraeus, *Chronography* (ed. Wallis Budge) 1, 251 = 2 (Faksimileband) 88 *recto* rechts (Z. 8-16/18);

- *Chronicon ad annum 1234* II (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium [im Folgenden: CSCO] 82) 86 (Z. 18) - 88 (Z. 3) und 88 (Z. 16) - 90 (Z. 2) (syr.) = (CSCO 354) 64-65 (Kap. 286) und 66-67 (Kap. 288);

arm.: Matt<sup>c</sup>eos Urhayec<sup>i</sup> 3, 89 = (ed. Valaršapat) 352-353 = (Übersetzung Dostourian) 229: Auszug Balduins (Պալտին *Paltin*; andere Armenier haben die Formen Պալտուին *Paltuin*, Պաղտին *Paltin* bzw. Պաղտոյն *Paltoyn*), des »Königs der Franken« (Թագաւոր Փռանգաց *t<sup>c</sup>agawor P<sup>c</sup>rangac<sup>c</sup>*), gegen Palak zur Befreiung des Cöslin und des Kalaran von *Rapan* aus, unerwartetes Treffen nach Passage der *Brücke von Šnjē* (Շնջէոյ կանդարա *Šnjēoy kandara*) bei einem Ort

Es war nicht das erste Mal, daß die beiden gleichzeitig in artuqidischer Haft saßen: Bereits am 7. Mai 1104 waren sie von Balaks Onkel Muʿin ad-Dawla Sukmān (1101-1104/1105)<sup>17</sup> vor Ḥarrān in der Ḡazīra, 40-50 Kilometer südlich von Edessa, gefangengenommen worden. Im Lauf des Jahres 1107 war Joscelin von Sukmāns bedeutendem Bruder Naḡm ad-Dīn Īlgāzī gegen die Entrichtung von 20000 Golddinaren freigelassen worden und hatte sich mit knapp der Hälfte der für Balduin geforderten 70000 Goldstücke eingefunden, um sich selbst als Garant für die Zahlung des Restes anzubieten, woraufhin auch er wenige Monate später (1107/1108) entlassen worden war<sup>18</sup>.

Հնդրիկ *Šnjrik* im Monat Ḥorī 572 AA (21. 3.-19. 4. 1123), vier Tage nach Ostern (*Zatik*), Gefangennahme Balduins, Übergabe von *Kaīkaī* an Palak und Verbringung des Gefangenen nach *Xarberd*. – Den sonst anscheinend unbekanntem Platz *Šnjrik* sucht Dostourian ebenda 347, Anm. 89/1 offenbar allein nach dem Kontext im Nordwesten von *Samosata*; der Name sieht ganz wie eine Entstellung desjenigen des Flusses *Šnjē* (also des *Saḡa*) aus.

arab.: Kamāl ad-Dīn, *Zubda* (ed. Dahhān) 2, 211 richtig unter dem 19. Šafar 517 AH = 18. 4. 1123 angeblich nahe der *qalʿat Karkar* in اورش <sup>WRŠ</sup> (lies تروش *TRWŠ* = *Turūš* entsprechend unten zu Orderich Vital?) bei der *قنطرة سنجة qanṭarat Saḡa* und Verlegung der Gefangenen nach (der *qalʿat*) *Ḥartabirt*;

– Ibn al-Qalānīsī (ed. Amedroz) 209: Gefangennahme Balduins nahe dem حصن كركر *ḥiṣn Karkar* unter dem 9. Šafar 517 AH = 8. 4. 1123;

– Ibn al-Aṭīr (ed. Dār Šādīr) 10, 613: Balak, Herr von *Ḥartabirt*, zieht gegen die angeblich nahe *Ḥartabirt* gelegene *qalʿat Karkar*, nimmt im Monat Šafar den بغدادين *BĠDWYN* gefangen, hält ihn zusammen mit dem ihm wiederum angeblich bereits im Jahr 515 AH (22. 3. 1121-11. 3. 1122) in die Hände gefallenen جوسلين *Ġūsīn* in *Ḥartabirt* in Haft; als Balak sich im Rabīʿ I von dort nach Ḥarrān aufmacht, bemächtigen die Franken sich der Festung;

– al-ʿAzīmī (ed. Cahen) 390 (AH 516): Gefangennahme Balduins (*al-BĠDWYN*) im Šafar 516 AH (11. 4.-9. 5. 1122), Joscelins (*al-Ġūsīn*) im Raḡab 517 (25. 8.-23. 9. 1123) – zu lesen ist Joscelin/Raḡab 516 (5. 9.-4. 10. 1122) und Balduin/Šafar 517 (31. 3.-28. 4. 1123) – sowie 391 (AH 517): Gefangennahme Balduins, des «Königs von Antiocheia/انطاكية الملك *malik Anṭākiya* (so!), bei der *قنطرة سنجة qanṭarat Saḡa* [hier so] nach der Belagerung des حصن الكركر *ḥiṣn al-Karkar* und seine Einkerkering im *ḡubb Ḥartabirt*;

– Sibṭ ibn al-Ġawzī (ed. Jewett) 111;

– Abū l-Fidāʿ (ed. al-Qāhira) 2, 246 (fälschlich unter AH 515, endete bereits 11. 3. 1122);

– Ibn Ḥaldūn (ed. Bayrūt 1956-1959) 5, 422-423;

latein.:

Ordericus Vitalis 11, 26 = (ed. Le Prevost) 4, 247 = (ed. Chibnall) 6, 110, wo Balduin *ad pontem Toreis super Euphraten* von Balak abgefangen wird. Tatsächlich überquerte die *Brücke von Saḡa* den Fluß nur wenig oberhalb seiner Mündung in den Euphrat, und der mit dem vorgenannten <sup>WRŠ</sup> gleichzusetzende Ort (arm. Թորէ՛՛/Թորէ՛՛ *Torēš/Tōrēš* zum Jahr 1112) lag in unmittelbarer Nähe;

– Willelmus Tyrensis 12, 17 = (ed. Corpus Christianorum) 566-568 = Recueil des historiens des croisades. Historiens occidentaux [im Folgenden: RHC Occ.] 1, 1 (Paris 1844) 536-538;

– Fulcherius Carnotensis 3, 12 = (ed. Hagenmeyer) 651-653 = RHC Occ. 3 (Paris 1866) 448 (Joscelin) und 3, 16 = 658-659 = 3, 450 (Balduin).

17 Auch hier ist die Lesung سکمان *Sukmān* der Alternativform *Suqmān* vorzuziehen, da der Name auf türk. *Sökmen* zurückgeht.

18 Und zwar von جاولي سقاوه *Ġāwalī SQʾWH*, 1106-1107 kurzzeitig Nachfolger von Sukmāns Verbündetem Ġakarmiṣ (türk. Cökermiṣ) als Emir von Mossul (*al-Mawṣil*), wo Balduin gefangengehalten worden war. Nach dem Verlust Mossuls hielt Ġāwalī die Nordsyrien gegenüber am östlichen Euphratufer liegende *Qalʿat Dawsar/Ġaʿbar* (das alte *Dausara*) nahe *Manbiġ/Hierapolis* besetzt, wo er Balduin übergab.

## 2. Das Unternehmen

An diese Vorgeschichte schließt sich eine berühmte, weil überaus spannende und «romantische» Episode<sup>19</sup> von einem – vielleicht von Balduins armenischer Ehefrau, der aus *Melitēnē* stammenden Königin Morphia von Jerusalem<sup>20</sup>, inszenierten – Kommandounternehmen zur Befreiung der Inhaftierten an, das sich für die allermeisten Beteiligten am Ende freilich als wahres Himmelfahrtsunternehmen erweisen sollte<sup>21</sup>.

### 2.1 Die Vorbereitung

«*Fünf Monate später*» – nach dem April, also im August 1123 – «begab sich ein denkwürdiges Geschehen, das sich später als schweres Unglück erweisen sollte», schreibt Matthäus, der armenische Mönch aus dem 180 Kilometer südlich gelegenen nordwestmesopotamischen Edessa (Matt<sup>c</sup>ēos Uṙhayec<sup>c</sup>i) und Zeitzeuge. 15 Mann – andere werden von 20, 50 oder sogar 100 sprechen – taten sich im nord-syrisch-kommagenischen, westlich des Euphrat gelegenen, jedoch zum edessen-

19 «Auch Spätere haben diese Erzählung, wohl ihres abenteuerlichen Verlaufes wegen, verhältnismäßig ausführlich in ihre Darstellungen aufgenommen» mit Anführung der älteren Literatur Hagenmeyer, Fulcherius Carnotensis 676, Anm. 1.

Dazu das Motto *huius rei narratio satis est longa, sed dono caelesti praedita et miraculis bene ornata* «Der Bericht darüber ist zwar nicht eben kurz, doch mit himmlischem Lohn bewehrt und mit Wunderbarem wohlversehen» Fulcherius Carnotensis ebenda 677-678.

20 Zu ihr ausführlich Vest, Melitene 1633-1641 und *passim*.

21 Die Morphia-Tradition nach Ordericus Vitalis 11, 26 = (ed. Le Prevost) 4, 247-261 (hier 250-251) = (ed. Chibnall) 6, 110-127 (hier 114/115) und der *Chronik bis 1234* wie folgt.

Die anderen, *im Folgenden gewöhnlich nicht mehr im einzelnen zitierten Quellen* für die hier untersuchten Vorgänge:

syrr.: Michael Syrus 15, 13 = (ed. Chabot) 3, 211 = (Faksimile) 4, 603 oben;

– Bar Hebraeus, *Chronography* (ed. Wallis Budge) 1, 251 = 2 (Faksimileband) 88 *recto* rechts (Z. 16/18 – Z. 33 = Z. 4 v. u.);

– *Chronicon ad annum 1234* II (CSCO 82) 90 (Z. 14) – 92 (Z. 22) (syrr.) = (CSCO 354) 67-69 (Kap. 290);

arm.: Matt<sup>c</sup>ēos Uṙhayec<sup>c</sup>i 3, 90 = (ed. Vaṙaršapat) 353-355 = (Übersetzung Dostourian) 229-230;

arab.: Kamāl ad-Dīn, *Zubda* (ed. Dāhhān) 2, 213;

– Ibn al-Qalānīsī (ed. Amedroz) 209-210;

– al-<sup>c</sup>Azīmī (ed. Cahen) 392 (AH 517);

– Ibn al-Aṭīr (ed. Dār Ṣādir) 10, 613-614;

– Sibṭ ibn al-Ġawzī (ed. Jewett) 111;

– Abū l-Fidā<sup>9</sup> (ed. al-Qāhira) 2, 248;

– Ibn Ḥaldūn (ed. Bayrūt 1956-1959) 5, 423;

latein.: Fulcherius Carnotensis 3, 23-26 = (ed. Hagenmeyer) 676-693 = RHC Occ. 3, 454-459;

– Willelmus Tyrensis 12, 18-20 = (ed. Corpus Christianorum) 568-571 (= RHC Occ. 1, 1, 538-543); danach andere wie die

– *Secunda pars historiae Hierosolimitanae* (Lisiardus), RHC Occ. 3, 582-584 und die

altfranz. *Estoire de Jerusalem et d'Antioche*, RHC Occ. 5 (Paris 1895) 648.

Dazu auch Dostourian, Übersetzung Matt<sup>c</sup>ēos Uṙhayec<sup>c</sup>i 347-348, Anm. 90/94; zum hier behandelten armenischen Himmelfahrtskommando kurz bereits Runciman, *History* 2, 161-165 sowie Vāth, *Geschichte* 89-90 und Vest, *Melitene 1636-1637*; die ältere Literatur wie bereits gesagt bei Hagenmeyer, Fulcherius Carnotensis 676, Anm. 1.

schen Territorium gehörigen *Bāhasnā*<sup>22</sup> zusammen; daß es Armenier waren, erfährt man aus anderen Quellen – wahrscheinlich war die Tatsache für ihren Landsmann Matthäus zu selbstverständlich, um eigens erwähnt zu werden: Die Mitglieder anderer christlicher Denominationen hatten keine militärische Erfahrung (und keinen einheiratsfähigen Kriegeradel) und wurden von den Kreuzfahrern an Kampfeinsätzen nicht beteiligt<sup>23</sup>. Voller Tatendrang wandten die Männer sich, so Matthäus, hinüber nach dem immerhin etliche Tagereisen entfernten, jenseits des Euphrat im Nordosten gelegenen Gebiet des *Hanzīt* (هنزيط)<sup>24</sup>, das in etwa, wenn auch nicht genau, der alten *Anzitēnē* (Ἀνζιτηνή) entsprach<sup>25</sup> und wo *Ḥiṣn Ziyād* lag. War – nach anfänglicher Euphorie – das Verhältnis der Armenier in der und um die Grafschaft Edessa – was schon mit ihrer Begründung 1098 zusammenhängt – zu Joscelins Vorgängern dort, Balduin I von Boulogne (1098-1100) und eben Balduin II. (1100-1118), bald schwer belastet gewesen, standen sie mit Joscelin selbst auf gutem Fuß; wie die beiden anderen hatte auch er eine armenische, in diesem Fall sogar eine nationalkirchliche (und nicht reichskirchlich-chalkedonensische) erste Ehefrau aus dem rübēnidischen Kilikien gehabt.

Vor *Xarberd* – der anzitenischen Zentralfestung *Ḥiṣn Ziyād* – angekommen, observierten die Armenier die «feste Burg»<sup>26</sup>, bis sie feststellten, daß sie nur von wenigen Wachen (պահապանք *pahapank*<sup>6</sup>) gesichert war – dies sicherlich infolge der Abwesenheit ihres Herrn Balak, der sich weit entfernt im Gebiet der nordsyrischen Hauptstadt Aleppo aufhielt, die er nach dem Tod seines tatkräftigen Onkels Ḫlgāzī (in Aleppo seit 1117) am 3. November 1122 gerade erst, am 27. Juni 1123, einem seiner zahlreichen Vettern<sup>27</sup> abgejagt hatte. Seit Ende Juli stand er im Kampf gegen die Franken von *al-Bāra*, dann *Kafartāb*<sup>28</sup>, die beide noch weiter entfernt im Südwesten Aleppos lagen. Vor *Xarberd* nun, so Matthäus, gelang es

22 Arab. باهاسنا, auch بهاسنا, *Bahasnā*; syr. ܒܗܫܢܐ *Bēt Ḥesnē*; arm. Բեհեսնի *Behesni*, Բէշեսնի *Bēhēsni* sowie Պահեսնի *Pahesni*, Պեհեսնի *Pehesni*, mittellatein. *Behetselin*; noch jetzt *Besni*.

23 Smail, *Crusading Warfare* 47.

24 Hier arm. Գանձիթ գաւառ *Yanjit<sup>6</sup> gawař* in inverser Schreibung, älter Հանձիթ *Hanjit<sup>6</sup>* u. a. Formen.

25 Sämtliche Namensformen und ausführliche Diskussion bei Vest, *Melitene passim*, vor allem 423-429.

26 Arm. ամրք բերդ *amur berd* – ein für die mit 1290 Metern Meereshöhe die umgebende anzitenische Ebene um 350 Meter überragende Anlage durchaus zutreffendes Prädikat, das im selben Atemzug allerdings auch der «heimatlichen» Festung von *Pahesni* zugehört wird.

27 Nämlich dem

(1a) Abū r-Rabīʿ Badr ad-Dawla Sulaymān, Sohn des ʿAbd al-Ġabbār und Bruder des (1b) Yaḡī Siyān.

Balak selbst war Sohn des Bahrām; seine anderen Vettern waren:

(2a) Ḥusām ad-Dawla Timurtāš/Ṭimūrtaš, (2b) Šams ad-Dawla Sulaymān und (2c) Ayāz, Söhne Ḫlgāzīs;

(3a) Rukn ad-Dīn Dāʿūd und (3b) Ibrāhīm, Söhne Sukmāns;

(4a) Yāqūtī und (4b) ʿAlī, Söhne des Albyārūq/Alpyaruk.

28 البرة *al-Bāra*; auch *Kafr al-Bāra*, griech. Καροπήρα *Kapropēra*; كفرطاب *Kafartāb*, griech. Καφαρδά *Kapharda*.

den Armeniern, mit einigen in der Festung verkehrenden Männern, wohl ebenfalls Landsleuten, Verbindung aufzunehmen. Alsdann gaben sie vor, aufgebrachte Beschwerdeführer zu sein.

Ausführlicher als Matthäus, der Landsmann der Angreifer, ist zunächst einmal – nämlich von den «orientalischen» Quellen – die anonyme syrische *Chronik bis 1234* (die wenige Jahre nach diesem Datum ebenfalls in Edessa entstand). Sie datiert die Angelegenheit zumindest monatsgenau auf den *August (Āb)*, aber ein Jahr zu spät auf das Jahr 1435 AS entsprechend 1124 statt richtig 1123. Sie zählt 20 Armenier aus *Bēt Ḥesnē im Gebirge von Kaysūm* – also wieder *Bāhasnā* bei *Kaysūm* –, die nach Absprache mit dem Statthalter (ܩܘܪܝܢܐ *aḥīdā*) «Gottfried dem Mönch» und der Königin in der Tracht armer Bauern nach der «großen Festung» ܩܘܪܝܢܐ ܩܘܪܝܢܐ *ḥesnā rabbā d-ZYD*<sup>29</sup> ziehen, wo zehn von ihnen mit Trauben (ܥܢܒܐ *ʿenbē*), anderen Früchten (ܦܝܪܐ *pērē*) und Hühnern (ܦܘܠܝܬܐ *tarnāglātā*) am Tor erscheinen, um sich über ihren Statthalter (wofür hier das seltene ܩܘܪܝܢܐ *qūrāṭōr* steht) zu beschweren; der Rest wartete im Hinterhalt. So gelangten sie bis an das *obere Tor* (ܩܘܪܝܢܐ ܩܘܪܝܢܐ *tarʿā ʿellāyā*) der Burg, wo man sie *zwischen den Toren* (ܩܘܪܝܢܐ ܩܘܪܝܢܐ *baynāt tarʿē*) – also entweder den beiden Torflügeln oder einer doppelten Toranlage – warten ließ, um den Kommandanten (hier wieder *aḥīdā*) zu benachrichtigen, der sich gerade mit einigen Großen oder Notabeln (ܩܘܪܝܢܐ *rēšānē*) bei einem Gelage vergnügte, wo auch die Mehrzahl der Wachen beschäftigt war, so daß nur zwei oder drei beim eigentlichen Torhüter (ܩܘܪܝܢܐ ܩܘܪܝܢܐ *nāṭar tarʿā*) verblieben waren. (Der kurze Bericht unserer beiden anderen syrischen Quellen, Michaels des Syrers und des Bar Hebraeus, setzt erst später ein.)

Nach den Lateinern – und hier ist zunächst der Zeitgenosse und Augenzeuge des Ersten Kreuzzugs, Fulcher von Chartres (1059-1127), zu nennen – stellt sich die Sache derart dar, daß *Mitte August (1123)*<sup>30</sup> die Gefangenen mit Hilfe der umwohnenden Armenier heimlich Verbindung mit ihren Landsleuten im Gebiet von Edessa aufnahmen, von wo 50 Mann als arme Händler, nach Wilhelm von Tyrus – dem 1186 gestorbenen Kanzler des Königreichs Jerusalem und lateinischen Erzbischof von Tyrus – alternativ als Mönche mit kurzen Schwertern oder Dolchen (*sicae*) unter ihren weiten Kutten verkleidet zum Verkauf von Waren bis an die *Tore der inneren Burg (ad portas interioris castris)* des *presidium cui Quartapiert nomen*<sup>31</sup> (also *Hartabirt* bzw. *Xarberd*) vorgelassen werden. Auch bei Wilhelm geben sie vor, im Auftrag ihrer Klöster als Beschwerdeführer über die Bedrückungen in die Stadt (*opidum*) und zu dem für Recht und Ordnung in den

29 Die Syrer schreiben stets ܩܘܪܝܢܐ *ZYD* oder ܩܘܪܝܢܐ *ZʿYD* (also gerade nicht \*ܩܘܪܝܢܐ \**ZYD* wie arab. زياد *Ziyād*), weswegen ich den Namen besser unvokalisiert lasse.

30 *A la mi aoust amprès* heißt es auch in der *Estoire de Jerusalem et d'Antioche* RHC Occ. 5, 648.

31 Wie er es anlässlich der Gefangennahme Balduins 12, 17 = (ed. Corpus Christianorum) 567 = RHC Occ. 1, 1, 537 genannt hatte; nämlich *un fort chastel qui a non [= nom] Catapiert* (mit verstümmelter Variante *Tapiert*) in der altfranz. Version ebenda 538.

umliegenden Gebieten zuständigen *Vorsteher des Platzes (prefectus loci)* zu kommen.

Und schließlich ist es die zwar ebenfalls fast zeitgenössische, jedoch durchweg romanhafte, ausschließlich in Nordfrankreich entstandene Umarbeitung des Stoffs durch den Mönch Orderich Vital (Ordericus Vitalis) aus dem Kloster St. Evroul(t) in der Normandie, die – wohlgermerkt neben der *Chronik bis 1234* – behauptet, daß es die *Ierosolimorum regina, quæ de Armeniis orta erat* war, die einhundert – zufällig dieselbe Zahl wie die der türkischen Wachmannschaft bei Fulcher? – Landsleute in türkischer Kleidung und mit Kenntnis der *türkischen Sprache (Turcana locutio)* nach *Carpetra* und seinem Turm (*turris*) ausgeschickt hätte, in «eine der Wiegen, die auf der Welt die Gewaltherrscher hervorbringen» – dies jedoch erst nach dem gleich zu schildernden Handstreich der Gefangenen gegen die Festung; die darüber berichteten zahlreichen Einzelheiten der legendenbefrachteten Orderich-Erzählung verbanne ich allerdings in die Fußnoten<sup>32</sup>.

## 2.2 Der Handstreich und die «Befreiung» der Gefangenen

Nachdem die Armenier am Torhaus angekommen waren und ihr Anliegen vorgebracht hatten, wurde es spannend: Sobald sich der (Hauptmann der) Torwächter zum Kommandanten aufmachte, um diesen über die – ihm zweifelsohne lästige – Ankunft der Kläger zu unterrichten, griffen sich die Armenier die zwischen den Toren wohl an der Wand aufgehängten Schwerter (syr. *سيف* *saypē*) und töteten die wenigen verbliebenen Wachleute, riefen ihre Genossen, schlossen die Tore und metzelten sodann die schon vom Wein betäubten Teilnehmer des Gelages nieder. Danach öffneten sie das Gefängnis (*ܒܝܬ ܐܣܝܪܝܐ* *bēt asirē*), befreiten die dort einsitzenden Gefangenen, «nahmen die Festung und beherrschten sie»

32 Gefangennahme des *Ioscelinus de Torvesel* (gemeint ist das nordsyrische *Tall Bāšir*, eine der Hauptfestungen der Grafschaft Edessa) und des *Gualerannus de Pusacio* am Gründonnerstag und des *Balduinus* mit 35 Rittern *ad pontem Toreis super Euphraten* am Ostersonntag; ihre Haft erst in *Charran*, dann in *Carpetra* mit seiner *turris maxima, opulenta et munitissima, et de præcipuis, quæ in orbe tyrannos extollunt*; unter den 35 gefangenen Rittern sind auch der *vicecomes Pontius de Gavarred*, der *tiro Geruasius* und *Guimar Brito*, Sohn des *comes Alannus*; 40 *Armeni* und *Suriani* (wie arab. *سوريان* *Suryān!*) hatten dort ohnehin schon eingessen; die Stärke der Wachmannschaft beträgt 350 Mann; während *Balad* (wie er hier heißt) gegen die Christenheit auf das *castrum Sardana* (d.i. *Zardanā* nahe *al-Aṭārib/Litarboi* westlich von Aleppo) nahe Antiochien zieht und gleichzeitig den König durch Hunger zu quälen befiehlt, zeichnen sich die 350 diensthabenden *Ethnici milites* durch gute Behandlung ihrer Gefangenen aus und geben dem weiterhin vom Onkel seiner – d. h. des *Balad* – Ehefrau, dem *admiralius* (< arab. *أمير الرجل* *amīr ar-raḥl*) *de Caloiambar* – d. h. der *Qalʿat Ġaʿbar* am Euphrat nahe *Manbiḡ*, das hier *Monbec* heißt –, mit 100 *bizantei* (d. h. den neben dem diesen in etwa entsprechenden islamischen Golddinar allgemein gebräuchlichen *byzantinischen* Standardgoldstücken, den *solidi* = *nomismata/hyperpyra*) wöchentlich unterstützten König heimlich zu essen; *nach einem Jahr* gelingt den Gefangenen die Selbstbefreiung, indem sie ihre Wachen betrunken machen, die türkischen Bewacher erschlagen, tausende Heiden in der Stadt töten und schließlich die Burg (*arx*) *acht Monate lang* behaupten können, bevor sie *Joscelin* und *Goistredus Gracilis* (Le Prevost/Chibnall: *Geoffroi/Geoffroy le Gréle*) um Hilfe nach draußen entsenden.

(ܐܘܪܘܫܝܡܝܢܐ ܠܡܫܝܚܐ, ܐܘܪܘܫܝܡܝܢܐ *aḥdaw I<sup>c</sup>-ḥesnā w-amlek beh*). Ihnen konnten sich noch einige Armenier der um die Burg liegenden Stadt anschließen, bevor sich die Nachricht unter der übrigen, muslimischen Bevölkerung verbreitete, die sofort zu Balak nach Aleppo schickte. Die Türken – also wohl die verbliebenen Türkmenen Balaks – schlossen die Burg ein «wie einen Ring (ܐܘܪܘܫܝܡܝܢܐ *ezq<sup>c</sup>tā*)» und ließen keinen mehr hinein oder heraus – schon zu diesem Zeitpunkt wußte man also bereits womöglich gar nicht mehr so genau, wer die Befreiten und wer die Gefangenen waren.

Erst hier ungefähr setzt der Bericht Michaels des Syrer (des berühmten, 1199 gestorbenen Patriarchen der «syrischen» Jakobiten) und seines um etwa ein Jahrhundert jüngeren Kompatrioten Bar Hebraeus (1226-1286) ein, der nur von *in der Festung* (ܐܘܪܘܫܝܡܝܢܐ *b<sup>c</sup>-ḡaw ḥesnā*) – nämlich ܐܘܪܘܫܝܡܝܢܐ *Ḥesnā d-ZYD* (Bar Hebraeus: ܐܘܪܘܫܝܡܝܢܐ *Ḥesnā d-Z<sup>o</sup>YD*) – zu Arbeiten (ܐܘܪܘܫܝܡܝܢܐ *pā<sup>c</sup>lūtā*) eingesetzten Armeniern weiß, die angesichts der schwachen Bewachung des Tores (ܐܘܪܘܫܝܡܝܢܐ *tar<sup>c</sup>ā*) – hier also vom Inneren der Festung aus – einen Streit über ihre Entlohnung vorgegeben, blitzschnell die dort abgelegten Schwerter ergriffen, die drei Wachen erschlagen, den König, Joscelin und die anderen<sup>33</sup> befreit und – wohl erst jetzt und zusammen mit ihnen – die Muslime (ܐܘܪܘܫܝܡܝܢܐ *Tayyāyē<sup>c</sup>*<sup>34</sup>, d. h. die muslimische, wohl türkische Besatzung) getötet und so die Burg eingenommen (ܐܘܪܘܫܝܡܝܢܐ *amlek<sup>c</sup> al ḥesnā*) hätten.

Auch bei Matthäus gelingt den Armeniern die Überrumpelung der Wachmannschaft im Handstreich; auch hier suchen sie als erstes das Gefängnis, töten die dort zusätzlich am Tor (ܐܘܪܘܫܝܡܝܢܐ *duṛn*) aufgestellten Wachen und befreien unter lauten Schreien den König, Joscelin, Galeran, die anderen fränkischen Großen und zahlreiche weitere Gefangene, Soldaten, Männer und Frauen<sup>35</sup>. Angesichts des unguten Ausgangs der ganzen Sache nehmen sich jedoch die bei Matthäus unmittelbar folgenden Zeilen etwas zu überschwenglich aus: daß nämlich auf die Nachricht von dem Vorgang die christlichen (wohl armenischen) Umwohner in die Festung geströmt seien und sich an dem Unternehmen beteiligt hätten, daß sie nicht nur (warum wird das überhaupt noch einmal gesagt?) die ganze Burg, sondern angeblich auch den gesamten Herrschaftsbereich Balaks besetzt – es steht armenisch ܐܘܪܘܫܝܡܝܢܐ *tun* »Haus«, womit vielleicht auch die Familie des Türkmenen bezeichnet wird, wozu gleich noch mehr – und daß die dort stationierten

33 Den ܐܘܪܘܫܝܡܝܢܐ *malkā BGDWYN* (Bar Hebraeus hat ܐܘܪܘܫܝܡܝܢܐ *BGDWY*), Joscelin (ܐܘܪܘܫܝܡܝܢܐ *GWSLYN* lies *Göslin*, Bar Hebraeus: ܐܘܪܘܫܝܡܝܢܐ *GWSLY*) und Galeran (ܐܘܪܘܫܝܡܝܢܐ *K<sup>c</sup>LRN*); bei Bar Hebraeus jedoch ܐܘܪܘܫܝܡܝܢܐ *G<sup>c</sup>LR<sup>c</sup>N*, ܐܘܪܘܫܝܡܝܢܐ *GWLR<sup>c</sup>N* sowie ܐܘܪܘܫܝܡܝܢܐ *GLR<sup>c</sup>N*).

34 Ähnlich arm. *Ṣawṣḥl Tačik* das vom nordarabischen Stammesnamen der *Banū Tayyī<sup>c</sup>* abgeleitete syr. Wort für «Muslime» (dazu ausführlicher Vest, Melitene 331, Anm. 1).

35 Den *König der Franken* (Թագաւորն ֆրանկաց *t<sup>c</sup>agaworn P<sup>c</sup>rangac<sup>c</sup>*) – d. h. also Balduin (Պալտին *Paltin*) –, Joscelin (Ճոսլին *Čöslin*), Galeran (Կալարան *Kalaran*), die anderen fränkischen Großen (Իշխանք *išxank<sup>c</sup>*) und andere Gefangene (Կալանատրք *kalanawork<sup>c</sup>*), Soldaten (զօրք *zōrk<sup>c</sup>*), Männer (արք *ark<sup>c</sup>*) und Frauen (կանայք *kanayk<sup>c</sup>*).

*Truppen der Ungläubigen* (ⲕⲟⲣⲉ ⲁⲓⲓⲁⲣⲓⲛⲁⲓⲛⲉⲛ *zōrk<sup>c</sup> aylazgeac<sup>n</sup>*, eigentlich »der Fremdstämmigen«) die Flucht in *andere Gebiete* (ⲁⲓⲓ ⲁⲓⲕⲏⲁⲣⲉ ⲁⲓⲓ *ayl ašxark<sup>c</sup>*) ergriffen hätten – das Gegenteil war der Fall, wie wir gleich sehen werden.

Schon im kurzen Bericht Michaels des Syrerers liest sich die Sache ganz anders, denn hier sind es – ähnlich wie in der *Chronik bis 1234* – gerade die Bewohner der umliegenden Stadt, die sich sogleich *gegen* die Aufständischen wenden.

Zunächst aber wieder zur Darstellung der Lateiner: Als die 50 Edessener, so Fulcher, den *Vorsteher der Torhüter* (*portariorum magister*) beim *Schachspiel* (*scaccis ludere*)<sup>36</sup> «mit einem unserer Gläubigen» – einem Landsmann oder gar einem Franken? – vorfinden, strecken sie ihn mit ihren Dolchen (*cultelli*) nieder und greifen sich die dort befindlichen Lanzen (*lanceae*). In dem nun entstehenden Tumult können sie die 100 Mann der türkischen Besatzung überwältigen und töten<sup>37</sup>. Dann werden der König und die übrigen aus dem *carcer* befreit; *auf der Turmspitze der Burg* (*in arcis apice*) wird die Fahne der Christen entrollt. Auch die oder eine Ehefrau Balaks soll sich damals, so weiterhin Fulcher, in der Festung aufgehalten haben – ein gleich noch zu behandelndes Detail. Auch hier aber wird die Burg sogleich nach Bekanntwerden der Vorgänge von den Türken (oder den Muslimen der Umgebung allgemein) umschlossen und werden die Tore (vielleicht eher von außen als von innen) versperrt. Wilhelm von Tyrus bestätigt diesen Bericht (Fulcher war seine Hauptquelle), streift die »Machtergreifung« dabei aber nur kurz, während auch er die Einschließung durch die Türken betont und zusätzlich auf die Befestigungsanstrengungen Balduins – also von innen heraus – verweist.

Eine letzte Quellengruppe gilt es hier einzuführen, nämlich die der arabischen Quellen, die ähnlich den Syrern Michael und Bar Hebraeus erst *post festum*, nach vollbrachter Tat, einsetzen: Hier ist Kamāl ad-Dīn ibn al-<sup>c</sup>Adīm, der berühmte Historiker von Aleppo (1192/1293-1261/1262), nicht der früheste, jedoch unser zuverlässigster Gewährsmann. Ihm zufolge bringt ein Bote Balak die Nachricht vom stattgehabten Handstreich des Balduin<sup>38</sup>, Joscelin und Galeran sowie des Schwestersohns des Balduin (wozu später mehr) – und nur hier sogar desjenigen des Tankred<sup>39</sup> – und anderer in der *Grube von Hartabirt* Gefangener (اسرى *asrā*, مسجونون *masǧūnūn*) mit Hilfe der von ihnen zum Abfall und ihrer Freilas-

36 *Li portiers jouoit aux eschas* hat die *Estoire de Jerusalem et d'Antioche* RHC Occ. 3, 648.

37 Was die Zahlenangabe angeht, so «könnte man (...) darüber zweifelhaft werden, ob 15 Mann eine Besatzung von wenigstens 100 Mann sollten bewältigen gekonnt haben» Hagenmeyer, Fulcherius Carnotensis 679, Anm. 13.

38 Der ihm hier gegebene Beiname الرويس <sup>ʿ</sup>LRWYS (Emendation Dahhāns, ed. Kamāl ad-Dīn, *Zubda* 2, 190, Anm. 1 aus الرولس <sup>ʿ</sup>LRWLS nach Ibn al-Qalānīsī) ist nicht الرويس *ar-Ruʿays/Ruways* «das Köpfchen», sondern mit Usāma ibn Munqid̄ (ed. Hitti) 120 und *passim* wie unten [Anm. 86] zu lesen البرونس <sup>ʿ</sup>LBRWNS, also *al-b.rūns* «le prince».

39 Des بغداديين *BĠDWYN*, جوسلين <sup>ʿ</sup>Gūsliin und قلران *Qalarān*, des Schwestersohns des Balduin und desjenigen des طنكريد *Tankrid*.

sung bewegenen Besatzung (قوم *qawm*) des حصن حرتبرت *ḥiṣn Ḥartabirt*<sup>40</sup>. Sie bringen die Burg in ihre Gewalt und nehmen auch allen Besitz des Nūr ad-Dawla (also Balaks) an sich<sup>41</sup>. Diese Zeilen folgen der Datumsangabe des Dienstag, des 7. August 1123 (12. Ğumādā II 517 AH), die sich allerdings zunächst auf die gleichzeitige Belagerung des 100 Kilometer südwestlich Aleppo gelegenen *Kafarṭāb* durch den Artuqiden und die Entlassung des kurz zuvor gefangenen Bischofs von *al-Bāra* und nicht auf den Handstreich gegen *Ḥartabirt* bezieht.

Kürzer fassen sich die anderen Araber: Ibn al-Qalānisī (der 1160 gestorbene Geschichtsschreiber von Damaskus) spricht nur von den beiden fränkischen Führern (den مقدمى الافرنج *muqaddamay al-Afrang*) Balduin und Joscelin und anderen in der «Grube» der قلعة حرتبرت *qal'at Ḥartabirt* Gefangenen und ihrer «List» (حيلة *ḥīla*). Nach einer kleinen *lacuna* im Text stellt Ibn al-Qalānisī den Synchronismus zu Kamāl ad-Dīns Datumsangabe her, indem er den hier im ersten Zehntel des Rabī<sup>c</sup> I 517 AH, d.h. am 29. 4./1. 5. 1123<sup>42</sup> gefangenen Bischof von *al-Bāra* am selben Tag wie Joscelin (der Name selbst fehlt) entkommen läßt – über die Aussagekraft läßt sich spekulieren; der sehr gründliche Fulcher-Herausgeber Hagenmeyer erkennt sie rundweg an.

Der nach 1161 gestorbene Kompilator (Ibn) al-<sup>c</sup>Azīmī, der zuvor die Datierungsbestandteile der Gefangennahme Joscelins und Balduins auf nicht ganz einfache Weise durcheinanderwirft, hat auch für den Handstreich und die Flucht des verkleideten Joscelin (sowie auch hier die des Bischofs von *al-Bāra*) ein anderes, nach dem oben Gehörten zwar nicht unbedingt ganz unmögliches, wahrscheinlich aber doch zu frühes Tagesdatum, nämlich bereits den 28. Juli 1123 (den 2. Ğumādā II 517 AH).

Ibn al-Aṭīr (1160-1233) bringt zwar ebenfalls teilweise falsche Datierungen<sup>43</sup>, bestätigt aber den Bericht von der Verschwörung eines Teils der Burgbesatzung – hier sogar «Armee» – mit den Gefangenen (استمالت بعض الجند *istimālat ba'ḍ al-ğund*). – Auch Sibṭ ibn al-Ğawzī (1186-1256/1257) läßt Balduin und Joscelin vermittels einer *ḥīla* aus der Haft (حبس *ḥabs*) in حرت برت *Ḥart Birt* entweichen – hier jedoch nach Edessa (*ar-Ruhā*) – und so Balak zur Rückkehr aus Syrien (wo er den Bischof von *al-Bāra* angeblich *getötet* hatte) nötigen. – Am kürzesten ist Abū l-Fidā<sup>3</sup> (1273-1331), der nur von Joscelin und anderen fränkischen Gefangenen

40 عاملوا قوما من اهل حصن حرتبرت فاطلقوهم *āmalū qawman min ahl ḥiṣn Ḥartabirt fa-aṭlaqūhum*.

41 Dem Joscelin wird dazu die Bemerkung in den Mund gelegt: «Wir waren schon dem Verderben anheimgegeben, und jetzt sind wir freigekommen; da ist es nur recht, daß wir gehen und mitnehmen, was wir tragen können.»

42 Lies doch wohl العشر الاول *al-<sup>c</sup>uṣr al-awwal* «erstes Zehntel». Dagegen bedeutet homographes *al-<sup>c</sup>aṣr* «die (ersten) zehn (Tage)» (gewöhnlich des Monats Muḥarram); es wäre dann also das erste Drittel des Monats (29. 4./8. 5.) gemeint.

43 Gefangennahme Joscelins u. a. im Jahr 515 AH (endete 11. 3. 1122 – falsch), Balduins im Šafar 517 (31. 3. - 28. 4. 1123 – richtig), Handstreich im Folgemonat Rabī<sup>c</sup> I (29. 4. - 28. 5. 1123 – falsch).

(محبوسون *maḥbūsūn*) spricht, die sich bis zu ihrer Rückgewinnung der Burg bemächtigt (استولى *istawlā*) hätten.

Noch einmal relativ ausführlich wird der berühmte Ibn Ḥaldūn (1332-1406), der – unter Verwendung einiger leicht verlesener Namensformen<sup>44</sup> – die Gefangenen sich verschwören (تحيل *taḥayyala* < حيلة *ḥīla*) und ebenfalls mit Billigung eines Teils des Heeres (مداخلة بعض الجند *mudāḥalat baʿd al-ǧund*) aus ihrem Gefängnis (محبس *maḥbas*) entkommen, jedoch fälschlich den Balduin (und nicht Joscelin) nach seinem Gebiet gehen und die anderen vor Ort zurückbleiben läßt.

Gerade der – vielleicht von Matthäus von Edessa mit dem Verweis auf die Frauen in der Festung sowie mit der Verwendung des Wortes *تون tun*, besonders aber von Fulcher mit dem Hinweis auf die Ehefrau Balaks und ihr Gefolge schon angesprochene – Gesichtspunkt der Bedeutung der Festung für den Artuqiden und des möglichen Abfalls der Besatzung ist besonders interessant: Denn auf der Zitadelle von Ḥiṣn Ziyād lagerten nicht nur die Reichtümer Balaks – die *Chronik bis 1234* nennt sie nur wenige Zeilen später den «Sitz seiner Herrschaft» (كورهه كوراهه *kursʿyā dʿ-malkūteh*) und das «Lager seiner Schätze» (بيت خزائن *bēt gazzā dʿ-simāteh*)<sup>45</sup>, Kamāl ad-Dīn spricht von einer جملة عظيمة *ǧumla ʿaẓīma*, einer riesigen Menge (wohl an Schätzen) –, sondern hier befand sich wohl auch die Familie, d.h. der Harem Balaks. Oder hatten vielleicht Teile der Mannschaften (Kamāl ad-Dīns «Leute/قوم *qawm*/اهل *ahl* der Festung, Ibn al-Aṭīrs und Ibn Ḥaldūns «Teil der Armee/جند *ǧund*») oder etwa christlich-armenische Diener – und womöglich auch *Dienerinnen* – den Anschlag unterstützt, wie es die Nachricht von den am Ende von Balak zur Strafe von der Brüstung gestürzten 80 Frauen nahelegen könnte, die ebenfalls aus der *Chronik* stammt? Was die Frauen – wenn auch nicht die Dienerinnen, sondern vielmehr die Königinnen – in der Festung angeht, so wird in diesem Punkt Orderich Vital, der «Romanschreiber» aus der Normandie, besonders ausführlich (wenn deswegen auch nicht glaubwürdiger), der gleich drei Ehefrauen Balaks namentlich benennt und auch ihr Gefolge erwähnt<sup>46</sup>.

44 جوسلين *Ǧūskīn* lies جوسكين *Ǧūskīn*, مالک *Mālik* lies مالك *Bālak*, كوكر *KWKR* lies كركر *KRRK* (*Karkar*), سبخة *Sabḥa* lies سبخة *Sangḥa*; außerdem datiert auch er richtig auf den Šafar bzw. falsch auf den Rabʿ I 517 AH.

45 *GZ* lies besser *GZ* *gazzā* «Schatz, gaza, thesaurus», wonach *bēt gazzā* «Schatzhaus, γαζοφυλάκιον»; *sīmāteh* *sīmāteh*, Pl. *sīmātā* ebenfalls «Schatz».

46 Drei Frauen Balaks hätten sich demnach zunächst 15 Tage (d. h. zwei Wochen) lang vor den Meutern in der Burg (*arx*) versteckt gehalten: *Fatumia*, Tochter des *Hali(s)*, *Königs der Meder*, die Tochter des *Roduanus de Aleph*, die Tochter des *admiralius* von *Caloiambar*. Davon ist *Fāṭima*, Tochter eines ʿAlī, ein Allerweltsname; mit dem Vater der zweiten ist natürlich der 1113 gestorbene Seldschukensultan Riḍwān von Aleppo, mit dem der dritten der (hier schon einmal vorgenannte) Statthalter der *Qalʿat Ḡābar* am nordsyrisch-nordwestmesopotamischen Euphratübergang nahe *Manbiḡ* gemeint. Die Tochter des *Roduanus* ist es, die aus dem Turm eine Brieftaube entläßt und ihnen mit angeblich 100000 Mann den Platz *Sardanas* belagernden Mann von den Geschehnissen in der Burg unterrichtet.

### 2.3 Die Flucht Joscelins

Einer der prominenten «Befreiten» nun machte sich in die tatsächliche Freiheit und damit zu einem waghalsigen Unternehmen auf: Nach dem kurzen Bericht Michaels des Syrer gelang Joscelin von Edessa mit nur einem Mann Begleitung die Flucht, nachdem er dem König geschworen hatte, mit einer Armee zur dauerhaften Behauptung der Festung oder zumindest der Heimholung Balduins zurückzukehren.

So vollständig, wie Matthäus (und erst recht Orderich) ihn dargestellt hatte, kann der Sieg also keinesfalls gewesen sein, denn Matthäus selbst muß einräumen, daß, als Joscelin am Morgen eines Mittwoch (շորեքշաբաթ *č<sup>c</sup>orek<sup>c</sup>šabat<sup>c</sup>*; vielleicht also – das Datum des 7. August für den Handstreich vorausgesetzt – gleich am Morgen des 8., wenn nicht vielleicht des 15. August) die Festung in Richtung der Kreuzfahrergebiete im Südwesten verließ, er das in Begleitung von Fußsoldaten (Հետեակ *hetewak*) und offenbar heimlich tun mußte. Über das bereits vorgenannte kommagenische *Kaysūm* (arm. Քեսուն *K<sup>c</sup>esun*) wollte er nach Antiochien (Անտիոք *Antiok<sup>c</sup>*) gelangen, um von dort mit einem hinreichend großen Kontingent zurückzukommen und die so überstürzt «befreiten» Gefangenen auch tatsächlich zu befreien und heil heimzuführen. Als Kommandanten vor Ort hatte Joscelin, so Matthäus, den *Heerführer der fränkischen Truppen* (գորապետ ֆրանկաց զորաց *zōrapet P<sup>c</sup>řangac<sup>c</sup> zōrac<sup>c</sup>*) zurückgelassen, nämlich den vorgenannten Grafen (կոմս *koms*) Gottfried (Ճոփրէ *Čōp<sup>c</sup>rē* < Geoffrey/Geoffroi) «den Mönch», dessen Loblied von Matthäus bei dieser Gelegenheit gesungen wird<sup>47</sup>.

Auch hier aber ist zunächst die *Chronik bis 1234* die ausführlichere Quelle: Gleich in der ersten Nacht (als vielleicht der Ring um die Burg noch nicht fest gezogen war) sei der *comes* (պատմ *qōmīs*) Joscelin mit zwei Begleitern und zu Fuß durch die Menge entschlüpft, nicht ohne dem König die Sammlung von Truppen zu seinem Einsatz im fernen Jerusalem geschworen zu haben. Über das vorgenannte südwestkommagenische *Kaysūm* und das 80 Kilometer weiter südlich gelegene *Tall Bāšir*<sup>48</sup> sei er so nach Antiochien und tatsächlich weiter bis nach Jerusalem gelangt; mit Freude hätte man die (also in jedem Fall erst noch) bevor-

47 «At this time the commander of the Frankish forces was Geoffrey, who was a brave and mighty man, and a most fervent Christian. This man with insuperable energy and effort protected all the Frankish territories (ամենայն դասուն ֆրանկաց *amenayn gawarñ P<sup>c</sup>řangac<sup>c</sup>*), comprising Jerusalem (երուսաղեմ *Erusalem*), Antioch (Անտիոք *Antiok<sup>c</sup>*) and Edessa (Ռուշա *Urha*), from the Turks, courageously defending them with all the means at his disposal.»

48 تل بآشير, dessen von den Syrern sonst mit تل بآشير *TLBŠR* und تل بآشير *TLBŠR* lies jeweils etwa *Tell-Bāšer* wiedergegebener Name hier als تل بآشير *Tellā da-Spartā* «Hügel der Frohbotschaft» (wenn auch nicht ganz richtig) unsinnigerweise nachgerade übersetzt wird. Des weiteren benutzt die *Chronik* neben den Standards اورشليم *Örišlem* und انطاكيه *Antīōkīā* die Formen بلال *B<sup>c</sup>LO* für Balak, بغداد *BGDWYN* *Bağdūin* und جلدرن *GL<sup>c</sup>RN* für Galeran.

stehende Befreiung Balduins und Galerans und nicht zuletzt den Gewinn der in *Ḥiṣn Ziyād* angesammelten Schätze erwartet.

Die Nachricht von dem von Joscelin dem Balduin geleisteten Befreiungsschwur findet sich erstaunlicherweise bei einem der sonst überaus knappen Araber ausgebaut, nämlich bei Kamāl ad-Dīn; hiernach wollte Balduin Joscelin erst ziehen lassen, nachdem er vor den anderen geschworen hatte, seine Kleider nicht zu wechseln, kein Fleisch zu essen und *bis zur Zeit des Opfers* (الى وقت القران *ilā waqt al-qurbān*) nicht zu trinken, bevor er nicht die fränkischen Truppen versammelt und die Gefangenen aus *Hartabirt* befreit hätte<sup>49</sup>. Ibn al-Aṭīr läßt fälschlich den Balduin selbst nächtens entkommen, bei Ibn al-Qalānīsī könnten – der Text ist verstümmelt – beide gemeint sein, und auch nach Ibn Ḥaldūn begibt sich Balduin in sein Land (بلد *balad*), während die anderen die Stellung halten.

Die lateinischen Quellen, zuvörderst wieder Fulcher, schieben an dieser Stelle zunächst den Bericht von einer Schreckensvision ein, die Balak im Schlaf überkam und in der ihm Joscelin<sup>50</sup> die Augen ausriß. Danach befahl er auch auf Zureden seiner Berater (eigentlich *sacerdotes*), Joscelin sogleich töten zu lassen. Doch da war es schon zu spät, und Joscelin war mit drei Dienern (*famuli*) nächtens aus der Festung entwichen. Einem seiner Begleiter übergab er seinen Ring, den dieser wieder dem König in die *ab hostibus obsessoribus* bedrängte Burg zurückzubringen hatte, wie es auch geschah.

Bei Nacht und am Ende fast barfuß marschierend, gelangte der kleine Trupp ans Ufer des Euphrat – vielleicht in der Nähe von *Melitēnē* (Μελιτηνή), eher aber weiter unterhalb gegenüber der *Kommagēnē* (Κομμαγενή), wie Hagenmeyer vermutete. Doch ein Kahn war nicht da, und Joscelin konnte nicht schwimmen. Da blies er zwei mitgeführte Weinschläuche auf und legte sich darüber, während seine Begleiter ihn schwimmend über den Fluß zogen. Erschöpft verbarg er sich im Gesträuch unter einem Baum und schickte einen der beiden ihm verbliebenen Männer auf die Suche nach Nahrung aus. Prompt fand sich ein armenischer Bauer, der Feigen und Trauben bei sich hatte. Als er Joscelin erkannte und dieser seine Identität nicht verleugnen konnte, berichtete er ihm von seiner Flucht aus dem *castrum, quod Cartapeta nuncupatur* (der Name fällt bei Fulcher in unserem Zusammenhang erst an dieser Stelle zum ersten Mal)<sup>51</sup> und bat darum, nach *Turbe-*

49 Hieraus konstruiert Vāth, Geschichte 89 Folgendes: «Die Meinungen Joscelins und Balduins über das weitere Vorgehen gingen weit auseinander. Während der Graf von Edessa Balaks Besitz soweit möglich rauben und dann die Gegend verlassen wollte, tendierte Balduin dazu, Hilfstruppen heranzuführen und das Territorium des Artuqididen zu unterwerfen.»

50 Fulcher hat übrigens die Form *Goscelinus* (ebenso die *Secunda pars historiae Hierosolimitanæ*), Wilhelm *Ioscelinus* (ebenso wie Orderich).

51 Warum wird *Cartapeta*, das *castrum Balac* (wie es an der nächsten Stelle apostrophiert wird), dabei auch als *quod in Mesopotamia cis Euphratem est* bezeichnet – den hatte man doch gerade überquert?

Die Form *Cartapeta* hat auch die *Secunda pars historiae Hierosolimitanæ*, RHC Occ. 3, 582-584.

zel<sup>52</sup> – also dem nordsyrischen *Tall Bāšīr* (dessen Name bis heute in dem der Burgruine *Til Bešar Kalesi* überlebt hat) – geführt zu werden. Die reiche ihm von Joscelin in Aussicht gestellte Belohnung ausschlagend, holte der Bauer Sack und Pack – seine Familie und seine Tiere, abgesehen von einem sogleich gebratenen Schwein – herbei. Joscelin bestieg den Esel des Bauern und bekam den Säugling wie sein eigenes Kind zu tragen, «das zu befriedigen er allerdings nicht versteht, in welche unangenehme Lage er sich jedoch der Sicherheit wegen zu fügen wußte» (Hagenmeyer) – unter anderem durch Singen von Wiegenliedern, die hier anti-quarisch-gelehrt und dabei falsch als *fescennini* bezeichnet werden<sup>53</sup>.

In *Tall Bāšīr* wurde Joscelin mit großer Freude empfangen, namentlich von seiner Ehefrau<sup>54</sup>; der Bauer wurde wenn auch offenbar nicht besonders großzügig belohnt. Lange konnte Joscelin nicht bleiben; er mußte sofort – die Zeit drängte schließlich – weiter, zunächst nach Antiochien, dann – nach Wilhelm von Tyrus auf Anraten des Regenten, nämlich des lateinischen Patriarchen von Antiocheia Bernard de Valence (1100-1135/1136) – hinunter nach Jerusalem<sup>55</sup>, wo er auf dem Kalvarienberg zwei Ketten – seine eigenen Fesseln?<sup>56</sup> – stiftete (wie es nach seiner eigenen Freilassung aus dreijähriger Gefangenschaft im Mai 1103 bereits Bohemund von Tarent getan hatte), bevor er nach drei Tagen dem bereits mit der *Vera Crux* in Richtung Norden (zunächst nach Tripolis, jedoch mit dem Ziel *Cartape-ta*) aufgebrochenen Heer folgte<sup>57</sup>. Der Zug gelangte unter Anschluß der Tripolitaner und Antiochener immerhin bis *Tall Bāšīr*, bevor böse Kunde ihn erreichte.

## 2.4 Rückkehr und Rache Balaks

Balak, der *türkische Emir* (ⲁⲙⲓⲣⲁⲓ Ⲥⲟⲩⲣⲉⲡⲱⲓⲛ *amiray Turk<sup>e</sup>ac<sup>e</sup>*), wie Matthäus ihn ganz richtig nennt, hatte sich währenddessen in (oder vielmehr in der Nähe der

52 *Torvexel* in der *Secunda pars historiae Hierosolimitanae*; *Turbessel* bei Wilhelm, der die romanische Episode vom Bauern allerdings ganz ausläßt – anders natürlich als Orderich Vital: *Ioscelinus* (*de Torvessel* wie oben [Anm. 32]) und *Goisfredus* treffen unterwegs in der *barbarica regio* einen türkisch-sarazenischen (*Sarracenus*) Bauern samt Weib, Kindchen und Esel; er ist wie zufällig gerade dabei, vor seinen ungläubigen Landsleuten in der *Mesopotamia* wieder zu den Christen nach der *Siria* zurückzukehren, und erkennt in Joscelin seinen alten Dienstherrn, den er nach *Antiochia* zu führen verspricht, Kleider- und Rollentausch inklusive. Mit seinen *socii* gelangt Joscelin mitten durch die Armee des *Balad* «nach Hause», läßt die Familie des Bauern taufen und beschenken und verheiratet sein Töchterchen mit einem seiner Ritter.

«Il fallait que cette jeune fille de six ans eût grandi bien vite» Le Prevost, Ordericus Vitalis 4, 252, Anm. 1.

53 Wozu Hagenmeyer, Fulcherius Carnotensis 685-686, Anm. 25.

54 Damals freilich nicht mehr der 1122 gestorbenen rübēnidischen Prinzessin, sondern Maria von Salerno, Schwester des am 28. 6. 1119 auf dem nordsyrischen «Blutfeld» (dem *Ager Sanguinis*) im Kampf gegen Īlgāzī gefallenen Roger von Antiocheia.

55 Das ebenfalls von seinem lateinischen Patriarchen (Gormond de Picquigny, 1119-1128) verwaltet wurde, hier jedoch zusammen mit dem Konstabler und Bailli Eustachius Garnier von Caesarea und Sidon.

56 «His first act was to offer his chains at the altar of Calvary» Runciman, *History* 2, 164.

57 Bei Fulcher schließt sich an dieser Stelle eine kurze Betrachtung über das Wirken Gottes an, aus der sein (damaliges?) Alter von 65 Jahren (Vollendung seines 13. *lustrum*) hervorgeht.

nordsyrischen Hauptstadt) Aleppo (Հալպ *Halp*) aufgehalten; tatsächlich belagerte er damals den westlich Aleppos gelegenen Ort *Kafartāb* (wozu gleich mehr). Auf die Nachricht von den Vorfällen eilte er in nur 15 Tagen (d.h. zwei Wochen) unbehindert – ein Zeichen mehr für die Isolation der Armenier und Franken in der Burg – nach seinen mesopotamischen Territorien und vor die Festung *Hiṣn Ziyād*. Sogar nur vier Tage läßt ihn die *Chronik bis 1234* brauchen, bis er zehn Tage nach den Geschehnissen vor der Burg, eben dem «Sitz seiner Herrschaft und Lager seiner Schätze», erschienen sei. Mit Belagerungsgerät<sup>58</sup> begann er, unablässig die Mauern zu bearbeiten, damit er vor der Ankunft der fränkischen Entsatztruppen sein Ziel erreichen würde.

Nach Matthäus begann Balak sogleich mit der Belagerung, stellte ein Kataklyp<sup>59</sup> auf und unterminierte die Befestigung, bis der «Turm der großen Festung»<sup>60</sup> einstürzte. Michael spricht von vier Belagerungsmaschinen und dem Einsturz der Mauern<sup>61</sup>.

Nach der *Anonymen Chronik* besaß Balak überdies die Klugheit, gleichzeitig mit den Kampfhandlungen den Insassen der Burg Verhandlungen anzubieten – und zwar, um nicht durch eine gewaltsame Eroberung seiner Hauptfestung den Ruf der Uneinnehmbarkeit nehmen zu müssen. Erst mußte aber auch hier der unterminierte *andere große Turm über dem Wasser* ( Եւրի Եւր Կամիա Եւր *purkāsā ḥ'rēnā rabbā 'al mayyā*) fallen, bevor es die Eingeschlossenen so richtig mit der Angst zu tun bekommen sollten.

Zuvor aber erst wieder zum Bericht der Lateiner, zunächst Fulchers: Wohl kurz nach seinem schrecklichen Traumgesicht hatte Balak die Meldung von den Vorgängen in seiner Hauptfestung erreicht. In Eilmärschen dort angelangt, versuchte Balak es mit Verhandlungen und wollte Balduin und seinen Mitgefangenen (*concaptivi* bei Lisiard) sogar Geiseln für die Gewährleistung ihres sicheren Abzugs nach Edessa oder Antiochien stellen, wenn er ihm nur die Festung ausliefern wolle (hier kommt die Diplomatie also noch vor den Kampfhandlungen). Erst auf Balduins Weigerung habe er wütend den Kampf begonnen und Rache geschworen. Der Minengang (*cuniculum*), den er unter den Felsen treiben ließ, auf dem die Burg lag, wurde zunächst abgestützt, dann jedoch die Balken in Brand gesteckt, so daß nach einiger Zeit (der Detailreichtum legt einen Augenzeugenbericht nahe) der Turm mit großem Getöse einstürzte. Wilhelm von Tyrus

58 Կալգոմա *qalqūmē*, ein nach χάλκωμα *chalkōma* (von χαράκωμα *charakōma*) gebildetes Lehnwort, das deutliche Züge entweder des Alters oder der Geläufigkeit der Entlehnung trägt, weil es sonst – unter Beibehaltung des χ [x] als Կ *k* (k) und Bewahrung des ω als օ (statt ւ) – \*Կալգոմա \**kalqōmā* lauten müßte (Vest, Melitene 493).

59 Arm. մ'քնայ *mk'nay*, klassisch մ'քննայ *mek'enay*, von μηχανή *mēchanē*.

60 բուրգ մեծ ամրոցին *burg mec amroc'in*, wobei ամրոց *amroc'* < ամուր *amur* «Festung»; eine Textvariante hat «Emir»/ամիրայ *amiray*.

61 Syr. ܡܘܢܝܩܐ *mangāniqā* < Sg. *mangāniqā* < μαγγανικά *manganika* sowie ܫܘܪܐ *šūrē* < Sg. *šūrā*.

spricht zusätzlich von Belagerungstechnikern (*artifices*) und -gerät<sup>62</sup> und bezeichnet den Hügel als aus weichem Gestein bestehend<sup>63</sup>.

Was die sogenannte «Kirchengeschichte» oder vielmehr den «Weltchronik-Ritterroman» des Orderich Vital angeht, so sticht die anscheinend ungehindert fabulierende Phantasie des Mönchs hier ganz besonders ins Auge, der von einer *achtmonatigen Belagerung* (so!) durch Balaks vereinigte Armeen und dabei lange von den baulichen Einzelheiten und der Ausstattung der Festung *Carpetra* spricht<sup>64</sup> und schließlich als größtes Schmankerl neben der ausführlichen Bitte des Balad um Freilassung seiner Frauen die noch ausführlichere Rede seiner Hauptfrau *Fatumia* wiedergibt, in der sie das Übergabegesuch ihres Ehemannes geradewegs hintertreibt, wozu sie sogar die Geschichten der fränkischen Spielleute (*histriones*) von der zehnjährigen Belagerung Trojas (*decennis Troiæ obsidio*) bemüht<sup>65</sup>. Der historische Kern scheint aber im Folgenden wieder durch, wo *Joscelin* die benannten acht Monate später – nach Hilferufen an den Kaiser<sup>66</sup>, an «Griechen» und Armenier – mit einem großen Aufgebot vor die Burg zurückkehrt, wo inzwischen Balad durch seine Unterhändler<sup>67</sup> die friedliche Übergabe

62 *machinae* (...), *quibus solent hostium presidia impugnari, machinamenta* bei Lisiard.

63 Nämlich als *cretaceus* «kreideartig, lehmig» nach *creta* «kretische Erde».

64 Namentlich von den *aulæ spaciosæ ac speciosæ* und den in die Mauern eingelassenen Kammern, in denen – also auch hier – die *thesauri* von Gold, Silber, *lapides preciosi*, Purpur und Seide verwahrt werden. Die Burg wäre außerdem durch einen unterirdischen Kanal direkt mit dem – selbst in Luftlinie, über 2000 Meter hohe Berge hinweg, mindestens 40 Kilometer entfernt fließenden! – Euphratfluß verbunden und so mit Frischwasser und daneben ausreichend Vorräten für tausend Ritter für zehn Jahre versorgt gewesen.

Nicht einmal halb so weit weg floß allerdings mit dem *Murat Suyu/Nehri* (dem alten Ἀρσανίας *Arsanias*, arab. ارسناس *Arsanās* und ähnliche Formen) der «uneigentliche» Euphrat, der südliche der beiden Arme des oberen Euphrat.

65 Das Verhandlungsangebot des *Balad* besteht hier in einem einjährigen, mindestens bis zur Ankunft des *Joscelinus* gültigen, von seinen Gefolgsleuten *Gazi(s)* (also غازی *Ġāzī*) und *Bursethinus* (wohl برسق *Bursuq*) überbrachten Belagerungs-Moratorium inklusive der Erlaubnis, sich auf den Märkten frei zu versorgen; dies allein im Gegenzug für die Entlassung seiner Frauen.

Im daraufhin abgehaltenen Rat ergreift die *Fatumia regina*, «une véritable sultane d'opéra-comique» (Le Prevost, Ordericus Vitalis 4, 255, Anm. 1), das Wort und fordert die Zurückweisung des lügenerischen Angebots ihres Noch-Ehemanns unter Verweis auf die Stärke der Befestigung, die Menge der Vorräte und vor allem die Tatsache, daß sie und ihre Genossinnen die beste Lebensversicherung seien: Wenn sie zu Schaden kämen, hätte *Balad* keine Ruhe mehr vor der Rache ihrer Familien, die den größten Teil des Ostens beherrschten und in deren *Persica regna* die Franken hoch geschätzt würden. Zehn Jahre sogar hätten die Trojaner ausgehalten, und wie heute die fränkischen *histriones* über jene sängen, so wolle man doch sicher auch über ihre Tapferkeit *more Gallorum* später einmal singen hören. Gern sei man in ihrer Gefangenschaft und wolle auch danach mit Freuden in ihrer Gesellschaft bleiben und die himmlischen Sakramente des Christentums empfangen. – Die beiden anderen Königinnen stimmten bereitwillig zu.

«Legends of Troy and Thebes provided themes for the songs of jongleurs at least a quarter of a century before the earliest versions of the *roman de Troie* and the *roman de Thebes*» Chibnall, Ordericus Vitalis 6, 120, Anm. 1.

66 Nämlich den *augustus Iohannes*, d.h. Iōannēs II. Komnēnos (1118-1143).

67 Nämlich wieder seinen Neffen *Gazi(s)* = *Ġāzī* und den *Bursechinus* = *Bursuq*.

der Festung gegen freies Geleit versprochen hatte, so daß der König die Nerven verloren und die *arx* ausgeliefert habe ...

\*

Mit gewaltigem Lärm war der große Turm der steil aufragenden Burg<sup>68</sup> zusammengestürzt; den Eingeschlossenen schien die endgültige Einnahme nur noch eine Frage der Zeit. Da endlich sank den Verteidigern der Mut, und jetzt zeigte sich vollends, auf wie tönernen Füßen der Handstreich gegen die Burg gestanden hatte. Galeran wurde – so übereinstimmend Matthäus von Edessa und der syrische Anonymus – hinausgeschickt und mußte Balak – nach der *Chronik bis 1234* gegen die Zusicherung ihres Lebens (desjenigen nur der prominenten Gefangenen, wie sich versteht) – die Festung übergeben. Nach Fulcher war es der König Balduin selbst, der vor Furcht die Nerven verlor (*tota virtute cum sensu perditā*) und sich in Erwartung einer neuerlichen, schweren Bestrafung mit den Seinen ergab. Doch der Artuqide schenkte ihm, seinem Neffen (wozu gleich) und Galeran<sup>69</sup> das Leben. Nur bei Orderich macht der Bösewicht seinem Ruf der Verschlagenheit alle Ehre und hat nichts Eiligeres zu tun, als die fünf Ritter der von dem schwach gewordenen Balduin zusammen mit den Frauen ausgeschickten Eskorte festnehmen zu lassen<sup>70</sup>. Nach der Übergabe der Burg läßt er dem König vier Zähne und dem Galeran das linke Auge ausreißen (ein Reflex des dem Balak von Fulcher und anderen zugeschriebenen Alptraums?) und diesem zugleich die Sehnen seines rechten Arms durchschneiden, damit er nie wieder eine Lanze werfen könne, an welchen Verletzungen er gestorben sei. Alle anderen werden geköpft<sup>71</sup>, während Balduin für *vier weitere Jahre* (!) zurück in den Kerker wandert.

68 Des *mout fort chastel haust et merveleus* der *Estoire de Jerusalem et d'Antioche* RHC Occ. 3, 648.

69 *Gualerannus* hat übrigens neben Fulcher auch Orderich, *Galerannus* neben Wilhelm auch die *Secunda pars historiae Hierosolimitanae*.

70 Nämlich die schon vorgenannten *Guiumar Brito*, Sohn des *comes Alannus*, und *Gervasius Dolensis* sowie *Rodbertus de Cadomo*, *Muschedus Cenomannensis* und *Riuallo de Dinam* (Chibnall: «Guy the Breton, Gervase of Dol, Robert of Caen, Musched of Le Mans and Rualon of Dinan»). Daß er sie seinem Schwiegervater *Hali(s)*, dem *rex Medorum* und heimlichen Bewunderer der Franken, überstellt, ist Ursache ihres späteren Freikommens nach einer Odyssee, die sie nach neun Monaten zum *calipha de Baldac* und weiter zum *Soldanus* führt, der sie freiläßt und bei dem sie dreieinhalb Jahre im Dienst bleiben, bevor sie im vierten Jahr nach *Antiochia* zurückkehren. Dieser Kurzform folgt noch einmal eine noch phantastischere Version, die interessanterweise auch die regierenden Fürsten *Dauid Georgiensis* und *Tuoldus de Montanis* erwähnt – nämlich den armenischstämmigen Bagratiden David (arm. Dawit') II./VI. von Georgien (1089-1125) und den Rübēniden T'oros des kilikischen Kleinarmenien (1100-1129).

Erst nach ihrer endgültigen Rückkehr (also frühestens 1127) hätten sie erfahren, daß *Balad* die Stadt *Monbec* (also *Manbiğ*) belagere (wo er tatsächlich am 6. 5. 1124 ums Leben gekommen war) und der *rex Balduinus* noch immer in Haft sei (aus der er Ende August 1124 entlassen worden war, wozu im Folgenden).

71 Nämlich die jetzt 24 (oben [Anm. 32] waren es noch 35 – 5 = 30) Ritter und 140 (statt wie oben 40) *Siri vel Armenii*.

Aber auch nach Aussage aller anderen Quellen nahm Balak ungeachtet seiner scheinbaren Großmut grausame Rache – und zwar eben nicht an den wertvollen Gefangenen wie Balduin und Galeran und (so außer Fulcher auch Matthäus) dem bereits vorgenannten *Neffen des Königs*<sup>72</sup>, die zunächst zurück in die «Grube» oder vielmehr milde Haft («in Ehren / *ب-īqārā* wie vordem», so die *Anonyme Chronik*) wanderten, sondern an den einfachen Gefangenen, von denen 65 angeblich zusammen mit 80 Frauen (von denen oben schon die Rede war) von der Höhe der Festung gestoßen wurden; Michael und Bar Hebraeus sprechen allein von 70 getöteten Männern. Die *Chronik* und die Lateiner (Fulcher) nennen hier wohl richtiger die ursprünglichen armenischen Attentäter, die auf ausgesucht grausame Art zu Tode gebracht werden – nach dem Anonymus wurden sie lebendig geschunden (*ܢܨܐܢ* *n<sup>o</sup>šān*), nach Fulcher geschunden (*excoriavit*), gehängt und mit dem Schwert geblendet; Wilhelm von Tyrus ist dabei am phantasie reichsten, wenn er als Todesarten außer Schinden noch das Zersägen und Lebendigbegraben einführt und einen vierten Teil der bedauernswerten Opfer schließlich noch als lebende Zielscheiben für die Schießübungen der Söhne Balaks erhalten läßt.

\*

Kamāl ad-Dīn datiert den Vorgang einmal mehr tagesgenau, nämlich auf den 23. Raġab 517 AH, den 16. September 1123, und das ist zugleich fast alles, was die Araber dazu zu sagen haben: An diesem Tag habe der eilig herangezogene Artuqid *Ḥartabirt* mit dem Schwert erobert; die Insassen – namentlich seine eigenen, zu den Franken übergelaufenen Leute (*اصحاب* *aṣḥāb*), «die sich seiner Güte so unwert erzeugt hatten» – getötet und auch von den Lateinern nur Balduin, Gale-

72 Fulcher (und auch nur die längere Redaktion des Textes) hat *nepos* (gleich danach spricht er von drei – Galeran, der Neffe und wer? – Begleitern Balduins ins Gefängnis in *Harrān*), Matthäus *ܩܘܪܕܝܗ* *k'urordi* «Schwestersohn». Während die *Chronik* außer Balduin und Galeran niemanden erwähnt, schreiben Michael und Bar Hebraeus appositionell von «Galeran, dem Schwestersohn (*ܒܪ ܒܗܝܬܗ* *bar ḥāteh*) des Königs».

In der Person des dritten Mannes vermutet Runciman, *History* 2, 165, Anm. 1 einen Bruder des Manasses von H(i)erges, Sohn von Balduins Schwester Hodierna/Odierna. Auch Michael erwähnt an wenig späterer Stelle (3, 225 = 4, 610) zum Jahr 1128/1129 einen *ܒܪ ܢܘܠ* *Bar NWL/Nūl* (Renault/Arnault?) als Schwestersohn Balduins zusammen mit Galeran (dazu Chabot ebenda 3, 225, Anm. 6; vgl. Hagenmeyer, *Fulcherius Carnotensis* 692, Anm. 16). Auch von Balduins zweiter Schwester Mahalda von Vitry ist nur ein Sohn bekannt, sein Nachfolger in Rethel.

Kamāl ad-Dīn hatte *Zubda* (ed. Dāhhān) 2, 213 gleich zwei Neffen/Schwestersöhne eingeführt, nämlich einen Balduins und einen des Tankred, des am 12. 12. 1112 gestorbenen Normannen, seinerseits Vetter oder Neffe Bohemunds von Tarent und schärfster Gegner Balduins im eigenen Lager. Anlässlich der Gefangennahme Joscelins im September 1122 hatte er (ebenda 206) allerdings richtiger von Joscelins Vetter (*ابن خالته* *ibn ḥālatihī*) *قاران* *Qalarān* sowie dem Schwestersohn Tankreds (*ابن اخت طنكريد* *ibn uḥt Ṭankriḍ*) gesprochen; für den ersten hat Ibn al-Qalānīsī (ed. Amedroz 208) hinwieder *ابن خالته* *ibn ḥālatihī* *KLY<sup>N</sup>N/Kilyān* in Kontamination mit dem Namen des in derselben Zeit akiven Guillaume von Saône (arab. meist *كليم* *KLY<sup>M</sup>M/Kilyām*).

ran und den *Schwestersohn des Königs* verschont<sup>73</sup>. Al-°Azīmī läßt Balak die Gefangenen zurück in die Grube/جب *ġubb* werfen und die مشاهد *mašāhid* (der Festung) zerstören<sup>74</sup>. Balduin II. blieb bis zu seiner Auslösung Ende August 1124 die wertvollste fränkische Geisel in muslimischer Gefangenschaft.

### 3. Nachspiel

Als Joscelin und das eilig von Jerusalem heraufgeführte Entsatzheer im nordsyrischen *Tall Bāšīr* angekommen waren, war es bereits zu spät; Matthäus von Edessa zufolge mußten er und Gottfried (der also entweder die Burg rechtzeitig verlassen hatte oder von vornherein außerhalb stationiert gewesen war) den Marsch «zurück in ihre Gebiete (قوارن *gawar*)» antreten. Nach Michael dem Syrer führte Balak den König und – in falscher Verkürzung – seinen Schwestersohn Galeran bei seiner Rückkehr nach Syrien, namentlich *Manbiġ*, sicherheitshalber gleich mit sich mit<sup>75</sup>. Nach den meisten anderen – und das ist richtig – verlegte er sie nach *Ḥarrān*<sup>76</sup> in der *Ġazīra*, das er erst im selben Jahr, kurz nachdem ihm Balduin in die Hände gefallen war, übernommen hatte (Rabi° I 517 AH = 29. 4. - 28. 5. 1123)<sup>77</sup>.

Auf diese Nachricht wurde die Auflösung des Kreuzfahrerheeres beschlossen; um jedoch nicht gänzlich ohne Tat zurückkehren zu müssen, verwüstete man von *Tall Bāšīr* aus vier Tage lang das Gebiet der noch einmal 80 Kilometer weiter südlich gelegenen nordsyrischen Hauptstadt Aleppo<sup>78</sup>, die anders als die vorgenannten nordsyrischen und kommagenischen Plätze ja nie in den Besitz der Kreuzfahrer gekommen war und über die Balak selbst ebenfalls seit kurzem (27. Juni 1123) gebot. Hier wird der Aleppiner Kamāl ad-Dīn sehr ausführlich und bringt bei dieser Gelegenheit zwei andere Tagesdaten bei, den 23. Oktober (den Beginn des Ramaḍān des Jahres 517 AH) und den 10. November 1123<sup>79</sup>. Danach zog die Je-

73 Noch kürzer, dabei aber ungenau sind alle anderen Araber außer al-°Azīmī (nämlich Ibn al-Qalānīsī, Ibn al-Aṭīr, Sibṭ ibn al-Ġawzī, Abū l-Fidā° und Ibn Ḥaldūn), die sich gar nicht über das Schicksal der Insurgenten äußern und nach denen Balak nach erfolgter Rückeroberung eine (vertrauenswürdigere) Abteilung seiner Armee (عسكر *askar*, جند *ġund*) zur (diesmal besseren) Bewachung der Festung zurückläßt; auch nach Ibn Ḥaldūn wurde die wiedergewonnene Festung mit einer Garnison (حامية *ḥāmiya*) belegt.

74 Vom Singular مشهد *mašhad* «Versammlungsplatz; Heiligengrab, Wallfahrtsort», welches Wort womöglich aus dem nachstehend zitierten Bericht Kamāl ad-Dīns über die anschließend von den Franken im Gebiet von Aleppo verwüsteten Gärten (بساتين *basātīn*) und eben Denkmäler/Baulichkeiten (eben مشاهد *mašāhid*) hierher geraten ist.

75 BLO nimmt den *مملكة* *malkā* und *كركنة* *KʿLRN* mit sich nach *معبود* *Mabbög/Mabbüg*.

76 Kamāl ad-Dīn: *Ḥarrān*; Wilhelm: *Carran*; Fulcher und Lisiard: *Carra*, welche Form dem antiken *Karrhai/Carrhae* nahekommt.

77 Z. B. al-°Azīmī (ed. Cahen) 391 (AH 517); Vāth, Geschichte 88.

78 Die Fulcher die *urbem Caliptum* nennt; Wilhelm hat besser *Halapia* für arab. حلب *Ḥalab* und auch syr. ܗܠܒ *HLB* lies wohl *Ḥālāb*.

79 Die Einzelheiten bei Kamāl ad-Dīn, *Zubda* (ed. Daghān) 2, 214-215 einschließlich des für die örtlichen Christen üblen Nachspiels der Kirchenzerstörungen in Aleppo.

rusalemer Abteilung in Richtung ihrer Hauptstadt ab, nicht ohne einen erfolgreichen Ausfall über den Jordan zu machen<sup>80</sup>.

Balak kehrte nach Aleppo zurück, wo er am 11. Februar 1124 ʿĪlġāzīs Witwe Farḥanda (neupersisch Farxande) heiratete, die eine Tochter des am 10. Dezember 1113 gestorbenen Seldschuken Riḏwān von Aleppo war<sup>81</sup> – das Vorbild der Tochter des *Roduanus de Aleph*, einer der drei Ehefrauen des *Balad* bei Orderich Vital. Als wenig später Ḥusām ad-Dawla (Ḥusām ad-Dīn) Timurtāš (Ṭīmūrtāš; türk. Temürtaş), einer der drei Söhne ʿĪlġāzīs, der 1122-1154 im nordwestmesopotamischen Mārdīn regierte, in Syrien eintraf, schickte Balak ihn gegen *Manbiġ*, das alte *Hierapolis* oder *Bambykē* nordöstlich von Aleppo, wo er den der Zusammenarbeit mit den Franken beschuldigten Statthalter Ḥassān ibn Kumuštakīn (türk. Gümüştigin) vorübergehend (er sollte dort schließlich noch bis 1166/1167 herrschen) absetzte. Dessen Bruder ʿĪsā weigerte sich jedoch, auch die Festung des Ortes auszuliefern, und rief prompt Joscelin um Hilfe. Am 5. Mai 1124<sup>82</sup> erlitt dieser beim nahen *Tall Ḥālid*<sup>83</sup> eine schwere Niederlage gegen den nun seinerseits zum Entsatz des Timurtāš herbeigeeilten Balak; dabei kam Gottfried der Mönch, Herr von *Mar<sup>c</sup>aš*, *Kaysūm* und *Ra<sup>c</sup>bān* und Regent in Edessa während der Gefangenschaft Joscelins, ums Leben. Als Balak am nächsten Tag in *Manbiġ* eintraf, um den Oberbefehl über die Armee des Timurtāš zu übernehmen, wurde er «bei der Inspektion der vordersten Linien (...) von einem Pfeil in die Hüfte getroffen. Er zog ihn heraus, spuckte auf ihn und sprach: «Dieser Pfeil tötet die Muslime insgesamt.» Es war angeblich ʿĪsā, der den tödlichen Pfeil abgeschossen hatte.»<sup>84</sup>

Daneben al-ʿAzīmī (ed. Cahen) 392 und 393 (jeweils noch unter AH 517); *Chronicon ad annum 1234* II (CSCO 82) 92 (Z. 23) – 93 (Z. 3) (dreitägige Angriffe Joscelins) und 93 (Z. 3-24) (jeweils syr.) (Kirchenzerstörungen und -konfiskationen) = (CSCO 354) 69-70 (Kap. 291).

Außerdem Fulcherius Carnotensis 3, 25 = (ed. Hagenmeyer) 689-690 = RHC Occ. 3, 457-458 und Willelmus Tyrensis 12, 20 = (ed. Corpus Christianorum) 571 wie bereits oben [Anm. 21] angegeben.

80 «Die Jerusalemiten unternehmen von *Ptolemais* [*Ptolomaida* (sic!); Wilhelm spricht fälschlich von den *partes Scitopolitanae*, also *Skythopolis*] aus einen Zug über den Jordan in die Gegend des Gebirges *Galaad* [d. h. *Gilead*, hebr. גִּלְעָד *Gilʿād*] und kehren mit reichlicher Beute an Menschen und Vieh [über *Tiberias*] nach Jerusalem zurück, woselbst auch das h[eilige] Kreuz wieder an seinen Ort gebracht wird» Regest Hagenmeyers, Fulcherius Carnotensis 689, Anm. 8 und Kommentar ebenda, Anm. 9.

81 Am 23. Dū 1-Ḥiġġa 517 AH nach Kamāl ad-Dīn, *Zubda* (ed. Dahhān) 2, 217; vgl. Vāth, Geschichte 91 nach den arab. Quellen. – ʿĪlġāzī hatte sie selbst erst kurz nach dem 13. 11. 1121 gehehlicht (Kamāl ad-Dīn ebenda 202-203).

82 Nach Matthäus von Edessa am 10. Sahmi 573 AA = 4. 5. 1124.

83 *Inter Monbec et castellum Trehaled* Ordericus Vitalis 11, 26 = (ed. Le Prevost) 4, 259 = (ed. Chibnall) 6, 124/125.

Wohl das beim Erdbeben von 1114 zerstörte *oppidum Triaeth* (zahlreiche Formen) wie bei Vest, Melitene 1703 mit Anm. 3.

84 Vāth, Geschichte 91. Zum Gesamthergang ebenda 90-91 nach den arab. Quellen (darunter Kamāl ad-Dīn, *Zubda* (ed. Dahhān) 2, 218), wozu zu ergänzen sind al-ʿAzīmī (ed. Cahen) 394 (AH 518); *Chronicon ad annum 1234* II (CSCO 82) 93 (Z. 25 – 94 (Z. 9) (syr.) = (CSCO 354) 70

Bereits am 7. Mai 1124 kehrte Timurtāš mit der Leiche Balaks nach Aleppo zurück. Sein Bruder Šams ad-Dawla Sulaymān ibn ʿĪlgāzī brachte währenddessen mit großen Teilen der mesopotamisch-diyārbakrischen Besitzungen Balaks auch *Ḥiṣn Ziyād/Hartabirt/Harpūt* an sich. Am 29./30. August 1124, ein Jahr nach den Vorgängen in *Ḥiṣn Ziyād*, wurde Balduin II. von Jerusalem schließlich von Timurtāš ibn ʿĪlgāzī nach seiner Verlegung aus *Harrān* (19. Juni 1124) ins nordsyrische *Šayzar* (Λόρισσα *Larissa*) gegen die Zahlung von achtzig- oder 100 000 Golddinen<sup>85</sup> freigelassen, wobei auch die Königin Morphia zum letzten Mal erwähnt wird<sup>86</sup>. Schon im Oktober aber stand Balduin zusammen mit Joscelin und den Truppen des Dubays ibn Šadaqa vor Aleppo, das er angeblich fünf Monate lang, mindestens aber bis zum Januar 1125 belagerte, obwohl sich die Geiseln einschließlich seines Töchterchens noch in *Šayzar* befanden; doch waren es Galeran und Balduins Neffe, die vielleicht aus dem Grund, daß er damit die für seinen Freikauf ausgehandelten Bedingungen verletzt hatte, am Ende doch noch hingerecht worden sein sollen. Am 6. Oktober 1124 übernahm Rukn ad-Dawla (Rukn

(Kap. 292); Michael Syrus 15, 13 = (ed. Chabot) 3, 211-212 = (Faksimileband) 88 *recto* rechts (Z. 33 = Z. 4 v. u.) – links (Z. 5); Matt<sup>e</sup> eos Ufhayec<sup>i</sup> 3, 95-96 = (ed. Vařaršapat) 357-359 = (Übersetzung Dostourian) 231-233; Fulcherius Carnotensis 3, 31 (ed. Hagenmeyer) 721-727; Willelmus Tyrensis 13, 11 = (ed. Corpus Christianorum) 598-599.

Ordericus Vitalis 11, 26 = (ed. Le Prevost) 4, 258-560 = (ed. Chibnall) 6, 124/125-126/127 läßt die aus der Gefangenschaft zurückgekehrten «fünf Ritter» zusammen mit *Ioscelinus* und den Christen (insgesamt 900 Rittern) gegen den von *Musci* und seinem Bruder *Heron* unterstützten *Balad* (mit zusammen 300 000 Heiden!) antreten, der vergebens versucht, den *Goisfredus monachus, comes de Mareis* zum Rückzug aus der Schlacht zu bewegen, nachdem seine Schwester ihm prophezeit hatte, daß beide sich gegenseitig töten würden, wie es auch geschehen sei. Sechs gefallenen *equites* und elf *pedites* standen 13 000 muslimische Verluste gegenüber (auch die seriöseren lateinischen Berichterstatter haben ganz ähnliche, sich um ein Verhältnis von 1:100 bewegende Zahlen). Balads Neffe und Nachfolger, der *admiralius Gazis* (also Timurtāš ibn ʿĪlgāzī), habe den *Balduinus rex* schließlich für 150 000 *bizantei* und die Stellung von 40 Geiseln im *Gis castrum* bei *Caesarea Philippi* freigelassen, sich aber alsbald selbst wieder für 10 000 Goldstücke aus der von den Christen sogleich eingenommenen Festung freikaufen müssen.

Merkwürdigerweise erwähnt Wilhelm von Tyrus an späterer Stelle (14, 3 = 634) zum Jahr 1131 Gottfried den Mönch noch unter den Lebenden.

85 Arm. *դահեկան* *dahekan*, ein Lehnwort aus dem Persischen (neupers. *دهگانه* *dahgāh* «je zehn» > *دهگانی* *dahgāni* «altes Goldstück, Golddukaten» entsprechend der Bildung des latein. *denarius* von *deni* «je zehn»).

86 Darüber berichtet Usāma ibn Munqid̄ (ed. Hitti) 120-121 = (Übersetzung Hitti) 150, der berühmte, 1095-1188 lebende Sproß der dort regierenden Munqid̄idenfamilie: Danach war «Balduin /e prince» (بغدوين البرونسي *BĠDWYN al-b.rūns*) dem Vater (Mağd ad-Dīn Abū Salāma Muršid) und Onkel (ʿIzz ad-Dīn Abū l-ʿAsākīr Sulṭān, reg. 1098-1148) Usāmas verpflichtet, denn Nūr ad-Dawla Balak «had taken him captive, and after the death of Balak he passed into the possession of Ḥusām-al-Dīn Timurtāš ibn-ʿĪlgāzī, who brought Baldwin to us in Shayzar so that my father and my uncle (...) might act as an intermediary in determining the price of his ransom. Both of them treated him with benevolence. Now when he became king [sic!] and we owed indemnity to Antioch, Baldwin exempted us from payment.»

Die Daten bei Kamāl ad-Dīn, *Zubda* (ed. Dahnān) 2, 222-223; vgl. al-ʿAzīmī (ed. Cahen) 394 (AH 518). Unter den zwölf von Balduin zu stellenden Geiseln waren damals Balduins und Morphas jüngste, erst 1119 geborene Tochter Iveta (Joie, Yvette) und Joscelins gleichnamiger Sohn.

ad-Dīn) Dāʿūd ibn Sukmān (1108-1144) die Festung خربوت *Ḥarpūt* (welche Form von da an geläufiger wird) von seinem Vetter Sulaymān. Bis Ende 1127 schließlich hatten die Artuqiden ihre gesamten syrischen Besitzungen verloren, und zwar an ʿImād ad-Dīn Zengī ibn Aqsunqur, den Begründer der Zengidendynastie. Dagegen verblieb *Ḥarpūt* (ab 1185 mit einer eigenen Sekundogenitur) in artuqidischem Besitz, bis es am 22. August 1234, 111 Jahre nach der hier geschilderten Begebenheit, in die Hand der anatolischen Rūm-Seldschuken fiel<sup>87</sup>.

Balduin II. von Jerusalem starb am 21. August 1131; noch im selben Jahr folgte ihm sein alter Kampfgefährte Joscelin von Courtenay, d.h. Joscelin I von Edessa – ironischerweise, als bei der Bestürmung der zwischen Aleppo und *Manbiğ* liegenden Festung *Tall ʿAran* oder *Aʿran* der unterminierte Turm unvermittelt einstürzte. Schwerverletzt auf einer Bahre liegend, sammelte er noch Truppen und Volkssturm zum Kampf gegen die auf *Kaysūm* bzw. *Tall Bāšīr* rückenden Dānišmandiden oder Rūm-Seldschuken (die Quellen sind hier nicht ganz eindeutig), bis der Feind den Rückzug antrat und er beruhigt, wenn auch am Straßenrand sterben konnte. Sein wenig befähigter gleichnamiger Sohn, der dem Kampf ausgewichen war, verlor dafür an Weihnachten 1144 mit Edessa die erste (d.h. den Sitz der ersten) der vier Kreuzfahrerherrschaften – und zwar ebenfalls an Zengī, nach dessen Ermordung (14./15. September 1146) der Versuch ihrer Wiedereinnahme Ende Oktober/Anfang November 1146 in einem bis dahin beispiellosen Blutbad endete, und im Frühjahr 1150 geriet Joscelin II. selber in die Gefangenschaft von Zengīs Sohn, dem berühmten Nūr ad-Dīn (1146-1174), wurde geblendet und starb 1159 in der Kerkerhaft auf der Zitadelle von Aleppo.

et quia procul a nobis facta haec aberant, vix certitudinem rei addiscere poteramus; verumtamen quam verius potui, a relatoribus mihi intimatum chartae commendavi

endet Fulcher von Chartres seinen Bericht<sup>88</sup> von der armenischen *Himmelfahrt in Hiṣn Ziyād*.

87 Letzter *Ḥarpūt*-Artuqide war 1234 Nūr ad-Dīn Artuq-Šāh. 1347/1348 kehrte es noch einmal kurzzeitig unter die Herrschaft des langlebigen Malik aṣ-Šāliḥ Šams ad-Dīn Maḥmūd (1312/1313-1363/1364 und 1367-1368) zurück. – Dazu Vāth, Geschichte 92-94 und *passim*; Vest, Melitene 1795.

88 «Weil aber diese Dinge sich weit entfernt von uns abgespielt haben, konnten wir uns nicht recht über den tatsächlichen Ablauf der Sache unterrichten; dennoch habe ich, so gut ich es vermochte, das mir von den Berichterstattern Erzählte dem Papier anvertraut» Fulcherius Carnotensis 3, 26 = (ed. Hagenmeyer) 692-693 = RHC Occ. 3, 458-459 wie bereits oben [Anm. 21] angegeben.

Es folgen noch vier Hexameter über das Ende des 24. Jahres des *iter* nach Jerusalem, d. h. das Jahr 1123 (das Folgejahr läßt Fulcher anschließend mit Weihnachten 1123 beginnen; eine Dürre von Dezember bis Februar verzeichnet auch Kamāl ad-Dīn, *Zubda* (ed. Dahhān) 2, 217-218):

*Hic pluvius artus sitibundus desinit annus,*

*Unde Hierosolymi crebro sunt murmure questi.*

*Gesta quater senos currunt hucusque per annos*

*Post iter inceptum peregrinis undique notum.*

«Hier endet, arm an Regen, in Dürre das Jahr,

So daß in Jerusalem ein dunkles Raunen aufkommt.

Bis hierhin folgen einander seit viermal sechs Jahren die Ereignisse,

Seit – wie den Pilgern allüberall bekannt – dem Beginn des Weges.»

AA: Jahr der armenischen Ära (ab 11. August 552; 365tägiges Sonnenjahr)

AH: Jahr der *Hiġra* (ab 16. Juli 622; 354tägiges Mondjahr)

AS: Jahr der Seleukidenära (ab 1. Oktober 312 v. d. Z.)

## Bibliographie

[Abū l-Fidā<sup>2</sup>:] *al-Malik al-Muʿayyad ʿImād ad-Dīn Abū l-Fidā<sup>2</sup> ibn al-Afḍal ʿAlī ibn al-Muzaffar Maḥmūd ibn al-Manšūr Muḥammad ibn Taqī ad-Dīn ʿUmar ibn Šāhansāh ibn Ayyūb: Kitāb al-Muḥtaṣar fī aḥbār al-bašar*. 2 (Ägypten o.J.).

[al-ʿAzīmī (ed. Cahen):] [*Abū ʿAbdallāh Muḥammad ibn ʿAlī ibn Muḥammad al-ʿAzīmī at-Tanūḥī al-Ḥalabī, Taʾrīḥ Ḥalab:*] La chronique abrégée d'al-ʿAzīmī. Par C[laude] Cahen, *Journal Asiatique* 230 (1938) 353-448.

[Bar Hebraeus (ed. Wallis Budge):] Ernest A. Wallis Budge: The Chronography of Gregory Abū'l-Faraj, 1225-1286, the Son of Aaron, the Hebrew Physician, Commonly Known as Bar Hebraeus, Being the First Part of his Political History of the World. Translated from the Syriac with an Historical Introduction, Appendixes, and an Index Accompanied by Reproductions of the Syriac Texts in the Bodleian Manuscript 52. – 1: English Translation. – 2: Syriac Texts / *Kʿtābā dʿe-maḳfʿ bānūt zaḥnē awkēf Kʿronōgrāpiā, dʿe-sīm lʿe-Mār Grīgoriōs Maḥrʿyānā dʿe-Maḍn ʿhā, wa-d-Maʿrʿhā, dʿe-hū ʿBW ʿLPRG āsyā, dʿe-men Mēlīṭīnī mʿdittā wʿe-meddallal Bar ʿEbrāyā* (London 1932, Ndr. Amsterdam 1976).

[*Chronicon (anonymum) ad annum 1234*:] Anonymi Auctoris Chronicon ad annum Christi 1234 pertinet II. Edidit I.-B. Chabot / *Maḳtaḥ zaḥnē dʿe-ʿal šarbē ʿālmānāyē wʿe-ʿēttānāyē ʿeḍammā la-šnaṯ 1234 la-Mšīḥā. Pālgūtā trayyānītā* (Louvain 1916, Ndr. 1953) (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium [CSCO] 82). – Anonymi Auctoris Chronicon ad A.C. 1234 pertinet II. Traduit par A. Abouna. Introduction, notes et index de J.-M. Fiey (Louvain 1974) (CSCO 354).

*Estoire de Jerusalem et d'Antioche, Li*, in: Recueil des historiens des croisades. Historiens occidentaux [RHC Occ.] 5 (Paris 1895) 621-648.

[Fulcherius Carnotensis (ed. RHC):] *Historia Iherosolymitana. Gesta Francorum Iherusalem peregrinantium, ab anno Domini MXCV usque ad annum MCXXVII*, auctore domno Fulcherio Carnotensi, in: Recueil des historiens des croisades. Historiens occidentaux [RHC Occ.] 3 (Paris 1866) 311-485.

[Fulcherius Carnotensis (ed. Hagenmeyer):] *Historia Hierosolymitana (1095-1127)*. Mit Erläuterungen und einem Anhang herausgegeben von Heinrich Hagenmeyer (Heidelberg 1913).

[Howard-Johnston, Byzantine Anzitenē:] Howard-Johnston, J[ames] D.: Byzantine Anzitenē, in: *Armies and Frontiers in Roman and Byzantine Anatolia. Proceedings of a colloquium held at University College, Swansea, in April 1981* edited by Stephen Mitchell (...) (Oxford 1983) (British Institute of Archaeology at Ankara. Monograph No. 5 / BAR International Series 156) 239-290.

[Ibn al-Aṭīr (ed. Dār Šādir):] *Ibn al-Aṭīr [ʿIzz ad-Dīn ʿAlī ibn Abī l-Karam Muḥammad ibn Muḥammad ibn ʿAbd al-Karīm ibn ʿAbd al-Wāḥid aš-Šaybānī al-Ġazarī]: al-Kāmil fī t-taʾrīḥ*. Ed. Dār Šādir / Dār Bayrūt. 1-12; 13 (Bayrūt 1965-1967).

[Ibn Ḥaldūn (ed. Bayrūt 1956-1959):] *Taʾrīḥ al-ʿallāma [Walī ad-Dīn ʿAbd ar-Raḥmān ibn Muḥammad ibn Muḥammad ibn Abī Bakr Muḥammad ibn al-Ḥasan] Ibn Ḥaldūn [al-Maġribī]: Kitāb al-ʿIbar wa-*

*Dīwān al-mubtadaʿ wa-l-ḥabar fī ayyām al-ʿArab wa-l-ʿağam wa-l-barbar wa-man ʿāṣarahum min dawī s-sulṭān al-akbar.* 1 (Bayrūt 1961); 2-7 (Bayrūt 1956-1959).

[Ibn al-Qalānīsī (ed. Amedroz):] History of Damascus 363-555 a.h. by Ibn al-Qalānīsī from the Bodleian Ms. Hunt. 125 being a continuation of the history of Hilāl al-Sābi. Edited With Extracts from other histories and Summary of Contents by H. F. Amedroz / *Taʿrīḥ Abī Yaʿlā Ḥamza [ibn Asad] ibn al-Qalānīsī [at-Tamīmī] al-maʿrūf bi-Ḍayl Taʿrīḥ Dimašq (...)* (Leyden / Bayrūt 1908).

[Kamāl ad-Dīn, *Zubda* (ed. Dahhān):] *Kamāl ad-Dīn Abū l-Qāsim ʿUmar ibn Aḥmad ibn Hibat Allāh ibn al-ʿAdīm: Zubdat al-ḥalab min taʿrīḥ Ḥalab* (ed. Sāmī ad-Dahhān) / *Histoire d'Alep* (ed. Sami Dahan). 1-3 (Dimašq/Damas 1951-1954).

[Mattʿeos Urhayecʿi (ed. Vatařapat):] Mattʿeos Urhayecʿi: *Žamanakagrutʿiwn* (Vatařapat 1898).

[Mattʿeos Urhayecʿi (Übersetzung Dostourian):] Armenia and the Crusaders. Tenth to Twelfth Centuries. The Chronicle of Matthew of Edessa. Translated from the Original Armenian with a Commentary and Introduction by Ara Edmond Dostourian (Lanham, New York, London 1993).

[Michael Syrus (ed. Chabot):] *Chronique de Michel le Syrien, patriarche jacobite d'Antioche* (1166-1199). Éditée pour la première fois et traduite en français par J.-B. Chabot. 1-4 (Paris 1899-1910, Ndr. Bruxelles 1963) / *Kʿtābā dʿ-maḳtʿbānūt zaḥnē dʿ-sīm lʿ-Mār Miḳāʿēl Rabbā paṭriarkā, ak šʿḥāḥā ʿattiqā dʿ-meṭn ʿtar bʿ-ʿēttā dʿ-Yaʿqōḥyāyē b-ʿOrḥāy mʿdittā dʿ-Bēṭ Nahrīn. Eṭḥʿtem bʿ-Paris mʿdittā ḥa-šnaṭ ʿPŠT la-Mšīḥā.*

[Michael Syrus, *versio Armenica* (ed. RHC):] Extrait de la chronique de Michel le Syrien, in: *Recueil des historiens des croisades. Documents arméniens* [RHC DA] 1 (Paris 1869) 309-409.

[Michael Syrus, *versio Armenica* (Übersetzung Langlois):] *Chronique de Michel le Grand, Patriarche des Syriens Jacobites*, traduite pour la première fois sur la version arménienne du Prêtre Ischôk par V. Langlois (Venise 1868).

[Ordericus Vitalis (ed. Le Prevost):] *Orderici Vitalis anglicenæ, cœnobii Uticensis monachi, Historiæ Ecclesiasticæ libri tredecim; ex veteris codicis Uticensis collatione emendavit, et suas animadversiones adjecit Augustus Le Prevost.* 1-5 (Paris 1838-1855; Ndr. London, New York 1965).

[Ordericus Vitalis (ed. Chibnall):] *The Ecclesiastical History of Orderic Vitalis.* Edited and Translated with an Introduction and Notes by Marjorie Chibnall. 1-6 (Oxford 1969-1980).

[Ripper, Marwāniden:] Ripper, Thomas: *Die Marwāniden von Diyār Bakr. Eine kurdische Dynastie im islamischen Mittelalter* (Würzburg 2000) (Mitteilungen zur Sozial- und Kulturgeschichte der islamischen Welt 6).

[Runciman, History:] Runciman, Steven: *A History of the Crusades.* – 1: *The First Crusade and the Foundation of the Kingdom of Jerusalem.* – 2: *The Kingdom of Jerusalem and the Frankish East 1100-1187.* – 3: *The Kingdom of Acre and the Later Crusades* (Cambridge 1953-1957).

[*Secunda pars historiæ Hierosolimitanæ* (Lisiardus) (ed. RHC):] *Secunda pars historiæ Iherosolimitanæ*, in: *Recueil des historiens des croisades. Historiens occidentaux* [RHC Occ.] 3 (Paris 1866) 545-585.

[Sibṭ ibn al-Ġawzī (ed. Jewett):] *Mirʿāt az-zamān fī taʿrīḥ al-aʿyān. Al-qism al-awwal min al-ğuzʿ at-tāmin. Waqāʿi sanat 495-589 h. Taṣnīf al-ʿallāma Šams ad-Dīn Abī l-Muzaḥfar Yūsuf ibn QZʿWĠLW at-Turkī aš-šāḥir bi-Sibṭ ibn al-Ġawzī al-mutawaffā sanat 654 h. (Ḥaydarābād sanat 1370 h. – 1951 m.)*

Mir<sup>2</sup>āt uz-zamán or The Mirror of the Age. Vol. VIII, Pt. I. Years 495-589 A.H. = 1101-1193 A. D. by Shamsud<sup>2</sup>[sic]-Din Abu'l-Muzaffar Yusuf b. Qizouglú *known* as Sibṭ Ibnu'l-Jawzī d. 654 = 1256 A. D. Edited and published by The Dairatu'l-Maarifil-Osmania (Osmania Oriental Publications Bureau) (Hyderabad Deccan) 1951.

[Sinclair, Eastern Turkey:] Sinclair, T[homas] A[lan]: Eastern Turkey: An Architectural and Archaeological Survey. 1-4 (London 1987-1990).

[Smail, Crusading Warfare:] Smail, R. C.: Crusading Warfare, 1097-1193 (Cambridge<sup>2</sup>1995).

[Usāma ibn Munqid̄ (ed. Hitti):] *Kitāb al-ʿIṭibār li-Usāma ibn Munqid̄, wa-huwa Muʿayyad ad-Dawla Abū Muẓaffar Usāma ibn Muršid al-Kinānī aš-Šayzarī (...), ḥarrarahū Filīb Ḥittī (...)* (Prinstūn 1930) / Usāmah's Memoirs Entitled Kitāb al-ʿIṭibār by Usāmah ibn-Munqid̄h. Arabic Text Edited from the Unique Manuscript in the Escorial Library, Spain by Philip K. Hitti (...) (Princeton 1930) (Princeton Oriental Texts 1).

[Usāma ibn Munqid̄ (Übersetzung Hitti):] Memoirs of an Arab-Syrian Gentleman or An Arab Knight in the Crusades. Memoirs of Usāmah ibn-Munqid̄h (Kitāb al-ʿIṭibār). Translated from the Unique Manuscript by Philip K. Hitti (...) (Beirut 1964) [= Ndr. d. Ausg. 1927 unter dem Titel «An Arab-Syrian Gentleman and Warrior in the Period of the Crusades»; unter diesem Titel auch zwei weitere Nachdrucke Princeton, N. J. 1987 und New York 2000].

[Väth, Geschichte:] Väth, Gerhard: Die Geschichte der artuqidischen Fürstentümer in Syrien und der Ġazira[!]<sup>1</sup>-Furātīya (496[sic!]-812 / 1002-1409) (Berlin 1987) (Islamkundliche Untersuchungen 121).

[Vest, Melitene:] Vest, Bernd Andreas: Geschichte der Stadt Melitene und der umliegenden Gebiete. Vom Vorabend der arabischen bis zum Abschluß der türkischen Eroberung (um 600 – 1124) (Hamburg 2007) (Byzanz, Islam und Christlicher Orient 1).

[Willelmus Tyrensis (ed. RHC):] *Historia rerum in partibus transmarinis gestarum a tempore successorum Mahumeth usque ad annum domini MCLXXXIV edita a venerabili Willermo Tyrensi archiepiscopo / L'estoire de Eracles Empereur et la conqueste de la terre d'Outremer; c'est la translation de l'estoire de Guillaume arcevesque de Sur, in: Recueil des historiens des croisades. Historiens occidentaux [RHC Occ.] 1, 1-2 (Paris 1844).*

[Willelmus Tyrensis (ed. Corpus Christianorum):] Guillaume de Tyr: Chronique. Édition critique par R. B. C. Huygens. Identification des sources historiques et détermination des dates par H. E. Mayer et G. Rösch / Willelmi Tyrensis archiepiscopi Chronicon (Turnholti 1986) (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis 63-63A).

[Yāqūt (ed. Wüstenfeld):] [*Šihāb ad-Dīn Abū ʿAbdallāh Yāqūt (Yaʿqūb/(al-)Yaʿqūbī) ibn ʿAbdallāh al-Ḥamawī ar-Rūmī al-Baġdādī*], *Muʿġam al-buldān*:] Jacut's Geographisches Wörterbuch. Aus den Handschriften zu Berlin, St. Petersburg und Paris (...) herausgegeben von Ferdinand Wüstenfeld. 1-6 (Leipzig 1866-1873) = *Kitāb Muʿġam al-buldān, taʿlif aš-šayḥ al-imām Šihāb ad-Dīn Abī ʿAbdallāh al-Ḥamawī ar-Rūmī al-Baġdādī* (Ndr. Tehrān 1965).

Alexander Toepel

## Die nestorianische Kirche und Rom im 13. Jahrhundert\*

Die früheste wirkliche Kirchenunion eines Teils der ostsyrischen Kirche mit Rom und damit die Geburt der sogenannten „chaldäischen“ Kirche wird für gewöhnlich in die Mitte des 16. Jahrhunderts datiert, als einige Würdenträger dieser Kirche die seit etwa 1450 geübte, nach nestorianischem Kirchenrecht allerdings unzulässige, Sukzession des Katholikats vom Onkel auf den Neffen anfochten und im Jahre 1552 Johannes Sullāqā, den Abt des Klosters Rabban Hormizd bei Alqōš, zum Gegenkatholikos wählten. Der neugewählte Katholikos suchte im gleichen Jahr in Rom die päpstliche Bestätigung, die er im Jahre 1553 erhielt<sup>1</sup>. Vor diesem Zeitpunkt wird in der Literatur nur von sporadischen Kontakten zwischen der lateinischen und der ostsyrischen Kirche berichtet; wenn überhaupt von einer Union mit Rom gesprochen wird, dann im Zusammenhang mit dem Besuch des nestorianischen Patriarchalvikars Šaumā in Rom im Jahre 1288<sup>2</sup>. Vorliegende Untersuchung will zeigen, daß den hauptsächlich im 13. Jahrhundert statt habenden Kontakten zwischen der nestorianischen Kirche und Rom seitens der Nestorianer ein aufrichtiger Unionswille zugrundelag, der die Anerkennung des päpstlichen Jurisdiktionsprimates und in Ansätzen auch die Anerkennung der Lehrunfehlbarkeit umfaßte, die zu dieser Zeit im Westen noch eine nachgeordnete Rolle spielte<sup>3</sup>. Im Verlaufe der Darstellung wird ebenfalls deutlich werden, daß dieser Unionswille auf katholischer Seite häufig nicht richtig bzw. gar nicht erkannt und vor allem im frühen 14. Jahrhundert durch Verdächtigungen der Rechtgläubigkeit der ostsyrischen Kirche verdunkelt wurde.

Die abendländische Kirchengeschichtsschreibung weiß von Nestorius bis zur Zeit der Kreuzzüge nicht viel mehr, als daß er ein Häretiker war, der eine adop-

\* Nachfolgende Untersuchung entstand im Rahmen des von der Fritz-Thyssen-Stiftung geförderten Projekts »Die Geschichte des Mar Yahballaha und Rabban Sauma«. Sie wurde auszugsweise vorgetragen auf dem 1. Tübinger Symposium zum Christlichen Orient (15.-16. Juni 2007). Der Autor dankt Herrn Dr. M. Tischler, St. Georgen (Frankfurt a. M.) für die freundliche Durchsicht einer frühen Fassung dieses Aufsatzes und zahlreiche Hinweise.

1 Vgl. J. Madey, »Chaldäische Kirche«, in: H. Kaufhold (Hg.), *Kleines Lexikon des Christlichen Orients*, Wiesbaden: Harrassowitz 2007, S. 119ff. Die ostsyrischen Christen Südindiens standen seit 1552 unter der unierten Jurisdiktion, aus der sie seit 1597 auf Betreiben der portugiesischen Kolonialherren herausgelöst und zwangsweise der lateinischen Hierarchie von Goa eingegliedert wurden; vgl. J. Madey, »Syro-malabarische Kirche«, in: Kaufhold, *Lexikon*, S. 483ff.

2 Vgl. Madey, »Chaldäische Kirche«, in: Kaufhold, *Lexikon*, S. 119.

3 Der Autor dankt Herrn Prof. Dr. P. K. Schatz SJ, St. Georgen (Frankfurt a. M.) für fundierte Auskunft zu diesem Thema. Vgl. auch A. M. Stickler, »Papal infallibility – a thirteenth century invention? Reflections on a recent book«, in: *Catholic Historical Review* 60 (1974), S. 427-441.

tianistische Christologie vertreten und der Mutter Jesu den Titel „Gottesgebäerin“ bestritten habe. Daneben tritt ab dem 12. Jahrhundert auch in der lateinischen Literatur die Behauptung auf, Mohammed habe seine Ansichten zur Person Christi von einem nestorianischen Mönch namens Sergius übernommen und der Nestorianismus sei damit Ahnherr des zu jener Zeit noch als christliche Häresie aufgefaßten Islam<sup>4</sup>. Wirkliche Kontakte mit Angehörigen der ostsyrischen Kirche scheint es dagegen in der Frühzeit der Kreuzzüge nicht gegeben zu haben; erst um die Wende vom 12. zum 13. Jahrhundert tauchen sie in den Pilgerberichten auf<sup>5</sup>. Dies hatte seinen Grund nicht nur in der physischen Abwesenheit von Nestorianern in den Kreuzfahrerherrschaften, sondern auch in der Tatsache, daß dem in Bagdad residierenden Katholikos und den anderen ostsyrischen Hierarchen, wie aus einem Bericht des Jakob von Vitry von 1221 deutlich wird, jeglicher Kontakt mit christlichen Herrschern untersagt war<sup>6</sup>.

Der erste lateinische Autor, der tatsächlich eine Verbindung zu nestorianischen Gläubigen hatte, war der aus Paderborn stammende Kölner Domscholaster, Kreuzzugsteilnehmer und spätere Kardinal Oliver<sup>7</sup>. In seiner Anfang 1223 veröffentlichten *Historia Damiatina* berichtet Oliver, er habe in Antiochien Nestorianer angetroffen, bei denen er auch nach sorgfältiger Prüfung keine heterodoxen Lehren feststellen konnte. Er hält ausdrücklich fest, daß ihre Marienlehre von Nestorius (bzw. dem, was er über Nestorius wußte) abweicht und weiß außerdem, daß die Nestorianer sich der syrischen Schrift bedienen, im Alltag aber das Arabische benützen. Ihren Ritus hält er für den der Griechen<sup>8</sup>.

4 Vgl. A.-D. v. den Brincken, *Die «Nationes Christianorum Orientalium» im Verständnis der lateinischen Historiographie* (= Kölner Historische Abhandlungen 22), Köln: Böhlau 1973, S. 289-293; vgl. auch dies., »Le Nestorianisme vu par l'occident«, in: 1274. *Année charnière*, Paris: CNRS 1977, S. 73-84.

5 Vgl. v. den Brincken, *Nationes*, S. 293f. Früheste Nachrichten aus der Zeit nach 1187 erwähnen ihre Anwesenheit in Jerusalem.

6 Vgl. ebd., S. 295.

7 Vgl. ebd., S. 296 und J. M. Fiey, *Chrétien Syriaques sous les Mongols (II-Khanat de Perse, XI<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> s.)* (= CSCO 362; Subs. 44), Louvain: Secrétariat du CorpusSCO 1975, S. 35f. Oliver war 1196 Magister und Domkanoniker in Paderborn, 1201-1223 Kölner Domscholaster, 1207 in Paris, 1213-1216 Kreuzzugsprediger, 1217-1222 auf dem fünften Kreuzzug (in Akko und Ägypten), seit 1225 Bischof von Paderborn, im gleichen Jahr Kardinal-Bischof von Santa Sabina. Er starb 1227; vgl. A.-D. v. den Brincken, »Oliver von Paderborn«, in: W. Kasper (Hg.), *LThK7*, Freiburg i. Br. u. a.: Herder 1998, Sp. 1043f.

8 Vgl. H. Hoogeweg (Hg.), *Die Schriften des Kölner Domscholasters, späteren Bischofs von Paderborn und Kardinalbischofs von S. Sabina Oliverus*, Tübingen: Litterarischer Verein 1894, §§ 66f. (S. 266). Oliver wird diese Nestorianer während seines Aufenthalts im Hl. Land mit dem Kreuzheer unter Herzog Leopold VI. von Österreich und König Andreas II. von Ungarn zwischen 1217 und 1219 getroffen haben. Jakob von Vitry berichtet für das Jahr 1217 von Nestorianern in Akko, mit denen er aber keinen persönlichen Kontakt hatte und bei denen es sich anscheinend um eine Diasporagemeinde handelte; vgl. v. den Brincken, *Nationes*, S. 294. In den Assisen der *cours de bourgeois* von Jerusalem werden die Nestorianer als eigene Rechtsgemeinschaft geführt. Die betreffenden Bestimmungen stammen aus der Zeit zwischen 1229 und 1244; vgl. ebd., S. 5. Zur Gottesmutterchaft Mariens heißt es bei Oliver: *beatam Virginem matrem Dei*

Diesem vielversprechenden Anfang sollten bald Kontakte auf höherer Ebene folgen. In der für die päpstlichen Gesandtschaften zu den Ostkirchen grundlegenden, von Gregor IX. erlassenen und von seinen Nachfolgern immer wieder erneuerten Bulle *Cum hora undecima* vom 15. Februar 1235 wurden der Dominikaner Wilhelm von Montferrat und seine Gefährten beauftragt, die getrennten Orientalen wieder der päpstlichen Autorität einzugliedern<sup>9</sup>. Die Frage des Primates nimmt hier naturgemäß einen wichtigen Platz ein: Die Dominikaner sollen *eos qui quomodolibet a fide vel unitate Romanae Ecclesiae discesserunt si redire voverint et prout animabus eorum expedire videritis satisfacere pro commissis reconciliare et ab anathematis vinculo quo tenentur absolvere valeatis*<sup>10</sup>. Tatsächlich berichtet bereits 1236 oder 1237 der Dominikaner-Provinzial von Jerusalem Philipp von einem nestorianischen Metropoliten *in Oriente*, der zur Union bereit sei. Außerdem habe er von dem Katholikos der Nestorianer mehrere Briefe empfangen, in dem jener von dem Besuch Wilhelms von Montferrat und zweier weiterer

*et hominis confitentur ac ipsam et Deum et hominem peperisse, quod Nestorius negavit* (Hoogeweg, *Schriften*, § 66 [S. 266]). Tatsächlich läßt, was Oliver nicht wissen konnte, Nestorius selbst unter gewissen Umständen den Titel »Gottesgebälerin« gelten; vgl. v. den Brincken, *Nationes*, S. 288f. Auch wenn dieser Titel in der nachfolgenden ostsyrischen Theologie streng gemieden wurde, bietet doch die antiochenische Lehre von dem einen Prosopton, in dem die getrennten Naturen und Personen vereint sind, Ansätze zu einer Lehre von der Idiomenkommunikation, wie sie im Anschluß an das Konzil von Chalzedon entwickelt wurde. Daher sollten die christologischen Aussagen der Nestorianer von Antiochien nicht mit J. Richard, *La papauté et les missions d'Orient au Moyen Age (XIII-XV siècles)* (= Collection de l'école française de Rome 33), Rom: École Française de Rome <sup>2</sup>1998, S. 36 dahingehend interpretiert werden, daß sie sich von Nestorius losgesagt hätten.

- 9 Text der Bulle in A. L. Tautu (Hg.), *Acta Honorii III et Gregorii IX* (= Pontificia Commissio ad Redigendum Codicem Iuris Canonici Orientalis. Fontes 3,3), Rom: Typis Polyglottis Vaticanis 1950, Nr. 210 (S. 286f). Gregor IX. (reg. 1227-1241) war ein Neffe des großen Juristenpapstes Innozenz' III. und Förderer der Bettelorden, deren Stifter er heiligsprach. Er war selbst Jurist und beauftragte im Jahre 1230 den Dominikaner Raimund von Peñafort mit der Anlegung einer neuen Dekretalensammlung, dem *Liber extra Decretum*, das einen Hauptteil des Corpus Iuris Canonici bildet und 1234 mit der Bulle *Rex pacificus* promulgiert wurde; vgl. F. W. Bautz, »Gregor IX.«, in: ders. (Hg.), *BBKL* 2, Hamm: Bautz 1990, Sp. 317-320. Wilhelm von Montferrat war einer der frühesten Gefährten des hl. Dominikus; vgl. B. Altaner, *Die Dominikanermissionen des 13. Jahrhunderts*, Habelschwerdt: Franke 1924, S. 44.
- 10 Tautu, *Acta Honorii III et Gregorii IX*, S. 287. In der Formulierung *fide vel unitate Romanae Ecclesiae* zeigt sich deutlich der Zusammenfall von Häresie und Schisma, der zuerst von Innozenz III. und Innozenz IV. explizit formuliert wurde; vgl. G. Denzler, *Das Papsttum. Geschichte und Gegenwart*, München: Beck <sup>2</sup>2004, S. 49. Die Frage nach der Kirchenunion mit den Nestorianern hängt zu einem großen Teil davon ab, wie das Verhältnis von Schisma und Häresie bestimmt wird. Identifiziert man beide Begriffe, so kann der Unionswille der Nestorianer als Rechtgläubigkeit interpretiert werden. Wird dagegen der schismatische Akt von der Häresie getrennt, dann ist bloßer Unionswille seitens der ostsyrischen Kirche nicht genug: Es muß nach vollzogener Union auch noch ein Glaubensexamen stattfinden, das sicherstellt, daß die ostsyrische Kirche weder in theologischer, noch (da ab dem frühen 14. Jahrhundert neben der *fides* auch der *ritus* als *lex divina* aufgefaßt wird; vgl. dazu C. W. Troll, »Die Chinamission im Mittelalter 2«, in: *Franziskanische Studien* 49 [1967], S. 51) in liturgischer Hinsicht von der lateinischen Kirche abweicht.

Dominikaner spricht und den Wunsch nach Union äußert<sup>11</sup>. Gregor IX. antwortet hierauf mit einem Schreiben an den erwähnten nestorianischen Metropolitanen, in dem noch einmal der päpstliche Primat auf das stärkste betont wird. Glaubensfragen treten demgegenüber ganz in den Hintergrund<sup>12</sup>.

Neuen Auftrieb erhielt die Frage der Kirchenunion in Folge des Einmarsches der Mongolen in Osteuropa im Jahre 1241. Innozenz IV. (reg. 1243-1254), 1243 nach anderthalbjähriger Sedisvakanz gewählt, erneuerte am 21.-22. März 1245 die Missionsbulle *Cum hora undecima* seines Vorgängers Gregor IX. Im selben Monat sandte er den Franziskaner Johannes von Plano Carpini an den Hof des Mongolenkhans und zeitgleich mit ihm den Dominikaner Andreas von Longjumeau, um sich der Union mit den Jakobiten und Nestorianern zu versichern<sup>13</sup>.

11 Vgl. W. de Vries, *Der Kirchenbegriff der von Rom getrennten Syrer* (= OCA 145), Rom: Pont. Inst. Orient. Stud. 1955; v. den Brincken, *Nationes*, S. 297; Fiey, *Chrétien*, S. 56ff. Text des Briefes in Tautu, *Acta Honorii III et Gregorii IX*, Nr. 227<sup>a</sup> (S. 306f). Der Absender Philipp stammte aus Frankreich und war Gründer des Reimser Dominikaner-Konvents. Er war von 1231 bis 1238 Provinzial der im Jahre 1228 gegründeten Ordensprovinz *Terra sancta*; vgl. Altaner, *Dominikanermisionen*, S. 33 und P. Pelliot, »Les Mongols et la Papauté 2«, in: *ROC* 24 (1924), S. 257 Anm. 3. Bei dem in seinem Brief genannten Katholikos (er nennt ihn, wie bei den lateinischen Autoren später allgemein üblich, *Jakelinus*, was auf das arabische ختليق [ǧitlīq] »Katholikos« zurückgeht) handelt es sich um Saḫrišō<sup>c</sup> V. (reg. 1226-1256). Saḫrišō<sup>c</sup> war zuvor Metropolitan von Bēḡ Garmai gewesen. Sein Nachfolger wurde Makkiḳā II. (reg. 1257-1265), der die Eroberung Bagdads durch die Mongolen miterlebte; vgl. M. Le Quien, *Oriens Christianus* 2, Paris: Typographia Regia 1740, Nr. 76 (Sp. 1147f). Die Identität des nestorianischen *archiepiscopus in Oriente* ist unklar. In Jerusalem sind zwischen 893 und 1619 verschiedentlich nestorianische Bischöfe oder Metropolitanen belegt; vgl. Le Quien, *Oriens Christianus* 2, Sp. 1299f; J. M. Fiey, *Pour un Oriens Christianus Novus*, Beirut u. a.: Steiner 1993, S. 97f. Da Philipp auch von der Unterwerfung des jakobitischen Patriarchen und eines jakobitischen Metropolitanen in Jerusalem berichtet, scheint der nestorianische Metropolitan von Jerusalem ein aussichtsreicher Kandidat zu sein. Dazu kommt, daß in dem weiter unten zu besprechenden Brief des Rabban Simeon aus dem Jahre 1247 im Zusammenhang einer Beschwerde über Belästigungen der Lateiner von einem nestorianischen Metropolitanen in Jerusalem die Rede ist, dessen Name mit »J.« angegeben wird; vgl. ebd. u. Le Quien, *Oriens Christianus* 2, Sp. 1299f. Das Jurisdiktionsgebiet des ungenannten Metropolitanen umfaßt nach der Darstellung Philipps Syrien und Phönizien. Eine andere Frage ist, ob der genannte Bischof sich aus eigenem Antrieb Rom unterwarf, oder ob zu jener Zeit bereits der Unionswunsch des Katholikos Saḫrišō<sup>c</sup> bekannt geworden war. Da der nestorianische Kanonist ʿAbdišo<sup>c</sup> von Nisibis (gest. 1318) zwar einerseits den päpstlichen Primat anerkennt, andererseits aber an der Selbständigkeit der ostsyrischen Kirche festhält (vgl. de Vries, *Kirchenbegriff*, S. 58), was ein Ausscheren einzelner Bischöfe verbieten würde, und außerdem Philipp im gleichen Brief von der Unionswilligkeit des Katholikos berichtet, ist anzunehmen, daß der im Text erwähnte nestorianische Metropolitan im Einvernehmen mit dem Katholikos gehandelt hat.

12 Text bei Tautu, *Acta Honorii III et Gregorii IX*, Nr. 227 (S. 303ff). Bezeichnend für die Haltung der Altorientalen einerseits und der Griechen andererseits ist folgende Bemerkung Philipps: *Et cum omnes nationes praedictae doctrinae veritatis et praedicationibus nostris adquiescunt soli Graeci in malitia perseverant. Qui ubique latenter atque aperte Romanae Ecclesiae contradicunt omnia sacramenta nostra blasphemant et omnem aliam sectam a sua pravorum haereticorum appellant* (Tautu, *Acta Honorii III et Gregorii IX*, S. 307).

13 Vgl. C. W. Troll, »Die Chinamission im Mittelalter«, in: *Franziskanische Studien* 48 (1966), S. 120-123; E. Tisserant, »Nestorius II. L'église Nestorienne«, in: A. Vacant/E. Mangenot/É. Amann (Hg.), *DThC* 11,1, Paris: Letouzey et Ané 1931, Sp. 219f. Der Text der Bulle Innozenz' findet sich in Th. T. Haluščynskyj/H. H. Wojnar (Hg.), *Acta Innocentii PP. IV* (= Pontificia

Andreas bereiste die zu jener Zeit bereits von den Mongolen besetzten Gebiete Nordmesopotamiens, konnte sich aber aufgrund der kriegerischen Auseinandersetzungen und der prekären Lage der nestorianischen Kirche unter den letzten Abbasiden-Kalifen nicht nach Bagdad begeben, um den Katholikos Saḫrīšō<sup>c</sup> V. persönlich zu treffen. Stattdessen verhandelte er in Tabriz mit dem nestorianischen Mönch Rabban Simeon, genannt *Ata* (türk. „Vater“), der offensichtlich als Sachwalter des Katholikos fungierte<sup>14</sup>. Von ihm erhielt er einen Brief, in dem Simeon dem Papst im Namen des Katholikos seinen Dank für einen (heute verlorenen) Brief ausspricht, Fürsprache für den gebannten Kaiser Friedrich II. einlegt und schließlich eine Beschwerde über Belästigungen der in den Kreuzfahrerherrschaften lebenden ostsyrischen Christen durch die Lateiner vorbringt<sup>15</sup>. Der Papst wird in diesem Schreiben mit *pater patrum* angeredet, was im nestorianischen Sprachgebrauch die übliche Bezeichnung für den Katholikos ist und zeigt, daß der

Commissio ad Redigendum Codicem Iuris Canonici Orientalis. Fontes 3,4,1), Rom 1962, Nr. 19 (S. 36-42). Die Nestorianer werden hier unter die *infideles nationes Orientis* gerechnet (ähnlich auch schon in einem Schreiben vom 22. März 1244; vgl. ebd., S. 11). Abgesehen davon wird der juristische Häresiebegriff der älteren Bulle beibehalten: Die orientalischen Kirchen sollen vor allem zur Einheit mit Rom gebracht werden. Innozenz IV. war nach dem Studium der Rechte in Bologna 1227 apostolischer Vize-Kanzler und Kardinal-Priester von San Lorenzo geworden und hatte von 1234 bis 1239 als päpstlicher Legat unter Gregor IX. gedient. Seine Amtszeit als Papst war durch die Auseinandersetzung mit dem Stauferkaiser Friedrich II. geprägt, die in der am 17. Juli 1245 auf dem 1. Konzil von Lyon verkündeten Absetzung des Kaisers gipfelte. Von Innozenz IV. stammt auch die apostolische Konstitution *Ad extirpandam* von 1252 zur Einführung der Folter durch den weltlichen Arm im Inquisitionsprozeß; vgl. L. Vones, »Innozenz IV.« in: W. Kasper (Hg.), *LThK* 5, Freiburg i. Br. u. a.: Herder<sup>3</sup>1996, Sp. 518f. Andreas von Longjumeau war schon 1238 für eine diplomatische Mission ausgewählt worden, die die Dornenkrone von Konstantinopel nach Frankreich holen sollte. Von seiner ersten Gesandtschaft in den Orient kehrte er im Juni 1247 zurück. Zwischen 1249 und 1251 reiste er im Auftrag Ludwigs IX. von Frankreich zum Großkhan der Mongolen nach Karakorum und missionierte später in Tunis. Er starb im Jahre 1270; vgl. A. Rastoul, »André de Longjumeau«, in: A. Baudrillart (Hg.), *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclesiastique* 2, Paris: Letouzey et Ané 1914, Sp.1677-1681; M. van Esbroeck, »Andreas von Longjumeau«, in: W. Kasper (Hg.), *LThK* 1, Freiburg i. Br. u. a.: Herder<sup>3</sup>1993, Sp. 631.

14 Vgl. Tisserant, in: *DThC* 11,1, Sp. 220. Nach einem Bericht des Vinzenz von Beauvais, der offenbar auf den mit Rabban Simeon persönlich bekannten Dominikaner Simon von St. Quentin zurückgeht, war Simeon *consiliarius* des christlichen Königs David und später seiner Tochter, der Frau des Dschingis Khan; vgl. Pelliot, in: *ROC* 24 (1924), S. 239-242 und v. den Brincken, *Nationes*, S. 298f. Hiermit sind höchstwahrscheinlich der christliche Khan Toghril der Kereit, eines den Mongolen benachbarten Stammes, und seine Nichte Sorqoqtani Beki (gest. 1251), die Mutter der späteren Großkhane Möngke und Khublai und des Il-Khans Hülägü, gemeint; vgl. Pelliot, in: *ROC* 24 (1924), S. 242. Dem armenischen Historiker Kirakos von Gandzak läßt sich entnehmen, daß Simeon, der wahrscheinlich selbst dem Stamm der Kereit angehörte, zwischen 1233 und 1241 mit den mongolischen Heeren in den Mittleren Osten kam und sich dort für die Schonung der Christen einsetzte, wobei er von der christlichen Gemahlin des mongolischen Befehlshabers Čomaghan, Eltina Khatun, protegert wurde; vgl. ebd., S. 244-248. Simeon wird unter dem Namen *Rabban-Ata* außerdem in der chinesischen Biographie des nestorianischen Sekretärs Isa erwähnt, der 1285 als Gesandter Khublais nach Persien kam. Hier heißt es, Simeon sei als Repräsentant seiner Religion beim Großkhan Güyük (reg. 1246-1248) tätig gewesen und habe Isa Empfehlungen gegeben; vgl. S. 248f.

15 Text bei Haluščynskij/Wojnar, *Acta Innocentii PP. IV.*, Nr. 52 (S. 95-98).

Katholikos dem Papst für die Gesamtkirche die gleiche Autorität zuerkennt, die er selbst innerhalb der ostsyrischen Kirche innehat<sup>16</sup>.

Dem Brief beigefügt ist ein Glaubensbekenntnis, das der Metropolit von Nisibis, zwei weitere Metropoliten und drei Bischöfe unterzeichnet hatten<sup>17</sup>. Der Inhalt betrifft ausschließlich die Person Christi und scheint zumindest teilweise auf die abendländischen Mutmaßungen über den Nestorianismus einzugehen. Maria

16 Vgl. dazu auch unten, Anm. 51. Verschiedentlich wurde die Auffassung vertreten, Simeon habe diesen Brief in eigener Regie oder im Auftrag der Mongolen verfaßt, woraus dann folgen würde, daß er nicht als Ausdruck der aus ostsyrischer Sicht bestehenden Kirchenunion aufgefaßt werden kann; vgl. Pelliot, in: *ROC* 24 (1924), S. 230f; Tisserant, in: *DThC* 11,1, Sp. 220; v. den Brincken, *Nationes*, S. 298; dies., in: *1274. Année charnière*, S. 77; Richard, *Papauté*, S. 74f. Zur Klärung dieser Frage kann eine Untersuchung des Titels *vicarius Orientis* beitragen, mit dem Simeon sich in der Eröffnung des Briefes bezeichnet. Ein *vicarius*, d. h. Vertreter des Bischofs, kann in der nestorianischen Kirche entweder der Archidiakon oder ein Chorbischof sein. Da es das Amt des Archidiacons in der Mitte des 13. Jahrhunderts auch in der lateinischen Kirche noch gab, wäre der syrische Titel ܘܚܒܝܫܘܦܐ sicher in seiner lateinischen Form wiedergegeben worden. Chorbischofe, d. h. vom Bischof zur Visitation der Landgemeinden bestellte Priester (vgl. H. Kaufhold, »Chorbischof«, in: ders., *Lexikon*, S. 121f.), waren in der Westkirche dagegen unbekannt. Der Begriff ܘܚܒܝܫܘܦܐ wird bei den syrischen Lexikographen direkt als ܘܚܒܝܫܘܦܐ ܕܗܘܐ ܘܢܝܚܘܢܐ bzw. خليفة الاسقف umschrieben; vgl. R. Payne Smith (Hg.), *Thesaurus Syriacus* 1, Oxford: Clarendon Press 1879, Sp. 1713 s. v. Hierzu kommt, daß der Chorbischof in islamischer Zeit »wohl nur mehr in den ausgedehnten Diözesen der östlichen (indischen, chinesischen) Missionsgebiete oder gelegentlich als Delegat des verhinderten Patriarchen verwendet wurde« (W. Selb, *Orientalisches Kirchenrecht* 1. *Die Geschichte des Kirchenrechts der Nestorianer* (= Österr. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Kl.; Sitzungsberichte 388), Wien: Verl. d. Österr. Akad. d. Wiss. 1981, S. 203, Hervorhebung von mir, A. T.). Die Beifügung *Orientis*, d. h. ܘܢܝܚܘܢܐ, bezieht sich im Sprachgebrauch der nestorianischen Kirche immer auf das Zweistromland im Gegensatz zu Antiochien; vgl. Payne Smith, *Thesaurus* 1, Sp. 928 s. v. Simeon ist daher ohne Zweifel als Stellvertreter des Katholikos Sabrišo<sup>c</sup> V. anzusehen, der seinen Unionswillen bereits im Jahre 1237 zum Ausdruck gebracht hatte. In diesem Sinne verstehen den Vorgang J. S. Assemani, M. Le Quien, G. E. Khayyath und S. Giamil (vgl. Pelliot, in: *ROC* 24 [1924], S. 231 Anm. 1), aber auch Rastoul, in: *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclesiastique* 2, Sp. 1678 und Fiey, *Chrétiens*, S. 6. 104. Die Tatsache, daß der Katholikos nicht namentlich in dem Brief erwähnt wird, erklärt sich zur Genüge aus der Gefährlichkeit einer Kontaktnahme mit christlichen Herrschern, vor allem zu einer Zeit, als die Mongolen dem Abbasiden-Kalifat bereits nahegerückt waren. Schließlich bezeichnet auch die aus der päpstlichen Kanzlei stammende Überschrift den Brief als *ex parte Catholicon* stammend.

17 Text bei Haluščynskij/Wojnar, *Acta Innocentii PP. IV*, Nr. 54 (S. 102ff). Der Name des Metropoliten von Nisibis wird im lateinischen Text mit *Ensoaib* angegeben. Es handelt sich um den auch anderweitig bekannten Īšo<sup>c</sup>yahb bar Maḷkōn; vgl. ebd., S. 102 Anm. 2. Īšo<sup>c</sup>yahb wurde offenbar im Jahre 1190 von dem damaligen Metropolit von Nisibis und späteren Katholikos Yahballāhā II. zum Priester geweiht. Da das kanonische Alter für Priester im 12. und 13. Jahrhundert in der nestorianischen Kirche 25 Jahre betrug (vgl. Selb, *Kirchenrecht*, S. 205), muß Īšo<sup>c</sup>yahb vor 1165 geboren worden sein. Im Jahre 1220 wurde er Metropolit von Nisibis und war als solcher 1222 an der Wahl Sabrišo<sup>c</sup>s V. beteiligt. Im Jahre 1233 amtierte er aus unbekanntem Gründen als Administrator des Katholikos-Thrones. Er starb während der Regierung Sabrišo<sup>c</sup>s V., d. h. zwischen 1247 und 1256. Er verfaßte einige Werke grammatischen und theologischen Inhalts in syrischer und arabischer Sprache; vgl. J. S. Assemani, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana* 3,1: *De Scriptoribus Syris Nestorianis*, Rom: Typis Sacrae Congregationis de Propaganda Fide 1725, S. 295-306; Le Quien, *Oriens Christianus* 2, 1202; A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn: Marcus & Weber 1922, S. 309f.

wird unter Vorbehalt der Titel „Gottesgebärerin“ zugebilligt<sup>18</sup>. In Rom scheint dieses Bekenntnis nicht auf Widerstand gestoßen zu sein; im Gegenteil findet sich in den päpstlichen Regesten zwischen dem 4. und 17. Juni 1247, d. h. in der Zeit unmittelbar nach Andreas' Rückkehr, ein Dokument, das die Unterwerfung der Nestorianer verzeichnet<sup>19</sup>. Außerdem beauftragte Innozenz IV. am 5. Juni 1247 seinen Pönitentiar, den Franziskaner Laurentius von Portugal, mit der praktischen Durchführung der Union und erteilte ihm die Jurisdiktion über die unierten Kirchen in Armenien, Kleinasien, Mesopotamien, Ägypten, sowie in Antiochien, Jerusalem und auf Zypern<sup>20</sup>. Der Sinn dieses Vorganges war es, die Oberhäupter der unierten Kirchen, d. h. auch den Katholikos der ostsyrischen Kirche, direkt dem Papst zu unterstellen, um die unierten Christen vor Übergriffen der Lateiner zu schützen, wie sie von Rabban Simeon moniert worden waren<sup>21</sup>.

Nach dem Tode Innozenz' IV. im Jahre 1254 fiel das Papsttum in eine Zeit innerer Wirren, die nicht zuletzt durch die Verstrickung der Päpste in die französische Machtpolitik verursacht wurde und sich trotz fähiger Päpste wie Gregor X. (reg. 1272-1276) und Nikolaus IV. (reg. 1288-1292) erst unter Bonifaz VIII. (reg. 1294-1303) wieder stabilisierte. Eine kontinuierliche Außenpolitik wurde hierdurch verhindert<sup>22</sup>; trotzdem läßt sich der Stand der Union mit der ostsyrischen Kirche anhand einer Reihe von Einzelfällen beleuchten. Noch zu Lebzeiten Innozenz' war im Jahre 1253 auf Geheiß Ludwigs IX. von Frankreich der Franziskaner Wilhelm von Rubruk nach Karakorum aufgebrochen, um Gerüchte über die Bekehrung des mongolischen Großkhans zu verifizieren<sup>23</sup>. Er erreichte Karakorum

18 Daher ist es unwahrscheinlich, daß das Glaubensbekenntnis von Andreas wortwörtlich diktiert wurde, wie Tisserant, in: *DThC* 11,1, Sp. 220 annimmt.

19 Vgl. Rastoul, in: *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclesiastique* 2, Sp. 1678.

20 Text der Bulle bei Haluščynskij/Wojnar, *Acta Innocentii PP. IV.*, Nr. 35 (S. 78f). Aus dem Schreiben wird nicht deutlich, ob es sich um Laurentius von Portugal oder den Franziskaner Laurentius von Orte handelt. Gemeint ist wohl Laurentius von Portugal, der 1237 Ordensgeneral der Franziskaner und 1246 päpstlicher Pönitentiar geworden war. Laurentius von Portugal war schon im Jahre 1245 mit einer Mission zu den Mongolen beauftragt worden, die er nicht angetreten hat. 1251 war er Legat beim Senat von Rom, 1256 möglicherweise Kreuzzugsprediger in Spanien und ab 1266 Bischof von Ceuta; vgl. Altaner, *Dominikanermissionen*, S. 57f. 78; Troll, in: *Franziskanische Studien* 48 (1966), S. 121.

21 Im lateinischen Text heißt es: ... *ut Graecos partium praedicatorum defensans ab iniuriis et molestiis Latinorum* (Haluščynskij/Wojnar, *Acta Innocentii PP. IV.*, S. 78). Vgl. auch Richard, *Papauté*, S. 60f. und Tisserant, in: *DThC* 11,1, Sp. 220, der den Legaten für Laurentius von Orte hält.

22 Vgl. Tisserant, in: *DThC* 11,1, Sp. 221; W. Ullmann, *Kurze Geschichte des Papsttums im Mittelalter*, Berlin u. a.: de Gruyter 1978, S. 249-252.

23 Wilhelm wurde zwischen 1215 und 1220 in Rubruk, im damals flämischen Raum um St. Omer (Nordfrankreich) geboren. 1248 kam er als Kreuzzugsteilnehmer im Gefolge Ludwigs IX. ins Hl. Land und hielt sich bis 1252 in Akko auf. Von seiner Reise zum Großkhan kehrte er im Sommer 1255 zurück und war danach einige Zeit in Akko als Lektor der Theologie tätig. Vor 1257 befand er sich wieder in Paris am Hof des Königs, wo er seinen Ordensbruder Roger Bacon mit Informationen über Innerasien versorgte. Weitere biographische Angaben sind unbekannt; vgl. H. Feld, »Wilhelm von Rubruk«, in: F. W. Bautz/T. Bautz (Hg.), *BBKL* 13, Herzberg: Bautz 1998, Sp. 1268ff; A. Camps, »Wilhelm von Rubruk«, in: W. Kasper (Hg.), *LThK* 10, Freiburg i. Br. u. a.:

gegen Ende desselben Jahres und wurde am 4. Januar 1254 von Mönge in Audienz empfangen, ohne ihn von der Wahrheit des christlichen Glaubens überzeugen zu können. Aus seinem Reisebericht läßt sich ersehen, daß Wilhelm im mongolischen Hoflager auch Christen verschiedener Konfessionen antraf, darunter eine große Zahl von Nestorianern. Diese betrachteten sich offenbar als im Zustand der Union befindlich, denn sie ließen Wilhelm an ihren Gottesdiensten teilnehmen, während sie den Angehörigen anderer Ostkirchen den Zutritt zu ihren Kirchen untersagten<sup>24</sup>. Überdies anerkannten sie gegenüber Wilhelm, daß die römische Kirche das Haupt aller Kirchen sei und sie selbst ihren Patriarchen, d. h. den Katholikos, vom Papst „empfangen“ sollten, wenn der Weg nach Rom offenstände<sup>25</sup>.

Im Jahre 1258 wurde Bagdad von den Mongolen gestürmt, nachdem Katholikos Sabrišō° V. bereits am 26. April 1256 gestorben war. Sein Nachfolger Makkikā II. (reg. 1257-1265) erhielt von dem mongolischen Eroberer Hülägü, einem Sohn der nestorianischen Kereit-Prinzessin Sorqoqtani Beki, einen am Tigris gelegenen Palast der Abbasiden als Residenz zugewiesen<sup>26</sup>. Dieses Ereignis markiert den Beginn einer bis dahin beispiellosen politischen Einflußnahme der nestorianischen Kirche, die sich unter Makikās Nachfolgern Denḥā I. (reg. 1266-1281) und Yahballāhā III. (1282-1316) noch verstärken sollte. Auf dem 2. Konzil von Lyon im Jahre 1274 wurde zwar eine mongolische Delegation empfangen, die Nestorianer dagegen werden, wie auch die anderen altorientalischen Kirchen, in den Uni-

Herder<sup>3</sup>2001, Sp. 1194. Hintergrund für seine Reise war die Hoffnung, die Mongolen als Verbündete im Kampf gegen die Muslime zu gewinnen. Bereits 1248 waren zwei Christen aus Mosul mit Namen David und Markus bei Ludwig auf Zypern erschienen und hatten ihm einen Brief des mongolischen Befehlshabers Älgigidäi übergeben, in dem es hieß, der Großkhan Güyük habe aus den Händen eines nestorianischen Bischofs namens Malachias die Taufe empfangen. Anfang 1249 reiste daraufhin Andreas von Longjumeau (vgl. oben, Anm. 13) zu den mongolischen Heeren in Persien, wo er gut aufgenommen wurde, im März 1251 aber ohne Ergebnis zu Ludwig zurückkehren mußte; vgl. Rastoul, in: *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclesiastique* 2, Sp. 1679f.

24 Vgl. den lateinischen Text bei A. van den Wyngaert (Hg.), *Sinica Franciscana* 1, Quaracchi u. a.: Collegium S. Bonaventurae 1929, S. 280 (§ 10).

25 Vgl. ebd.: ... *confitebantur nobis quod Ecclesia romana esset capud omnium ecclesiarum et quod ipsi deberent recipere Patriarcham a Papa si vie essent aperte*. Ebenso auch der nestorianische Archidiakon Jonas auf dem Sterbebett; vgl. van den Wyngaert, *Sinica Franciscana* 1, S. 283f. (§ 4). Laut Kap. 26,11 in Wilhelms Bericht hatten die Nestorianer einen Metropoliten in *Segin*, was J. Dauvillier, »Guillaume de Rubrouck et les communautés chaldéennes d'Asie centrale au moyen âge«, in: *L'Orient Syrien* 2 (1957), S. 226 im Anschluß an P. Pelliot mit Datong (ca. 300 km westlich von Beijing) identifiziert. Nach Le Quien, *Oriens Christianus* 2, Sp. 1271 (Nr. 9); Fiey, *Oriens Christianus Novus*, S. 44 wurde im Jahre 1279 Simon bar Qaliğ, zuvor Bischof von Tus in Khorasan, von Katholikos Denḥā I. zum Metropoliten von Tangut und Cathay, d. h. China ernannt. Nimmt man an, daß sein Vorgänger ca. 20 Jahre lang regierte, dann kann er unter Sabrišō° oder seinem Nachfolger Makkikā geweiht worden sein und wird damit von der bestehenden Union gewußt haben.

26 Vgl. Le Quien, *Oriens Christianus* 2, Sp. 1148f.

onsbemühungen des Konzils nicht genannt<sup>27</sup>. Auch Burchard von Monte Sion, der den Nahen Osten im Jahre 1283 bereiste, berichtet in seiner *Descriptio Terrae Sanctae*, daß die Prälaten der altorientalischen Kirchen in der Union mit Rom stünden und nur dem Namen nach Häretiker sind<sup>28</sup>.

Wirkliche Kontakte zwischen den beiden Kirchen gab es allerdings erst wieder während der 36-jährigen Regierungszeit des Katholikos Yahballāhā III. Yahballāhā, für dessen Biographie eine kurz nach seinem Tod im Jahre 1318 verfaßte syrische Quelle vorliegt, war ein aus der inneren Mongolei stammender christlicher Türke, der im Jahre 1279 mit seinem Gefährten, dem Uiguren Şaumā, als Pilger in den Nahen Osten gekommen war und im Jahre 1282 nach achtmonatiger Sedisvakanz unter politischem Vorzeichen zum Katholikos gewählt wurde<sup>29</sup>. Unter seiner Regierung wurde im Jahre 1287 der mittlerweile zum Archidiakon des Katholikos aufgestiegene Şaumā von dem Il-Khan Argun, einem Enkel Hülāgüs, in einer Mission zu den Häuptern Europas geschickt, um das militärische Vorgehen gegen die Mamluken in Syrien zu koordinieren<sup>30</sup>. Yahballāhā nutzte diese Gelegenheit, um Şaumā als seinem Stellvertreter Briefe und Geschenke an den Papst mitzugeben. Şaumā begibt sich folgerichtig als erstes nach Rom, wo er im Frühjahr 1287 nach dem Tod Honorius' III. eintrifft. Gegenüber den Kardinälen, darunter Hieronymus von Ascoli, dem späteren Papst Nikolaus IV. (reg. 1288-1292)<sup>31</sup>, gibt er Auskunft über den Katholikos und sein eigenes Amt, die

27 Vgl. B. Roberg, *Das zweite Konzil von Lyon (1274)*, Paderborn u. a.: Schöningh 1990, S. 283-292; v. den Brincken, in: 1274. *Année charnière*, S. 79.

28 Text bei J. C. M. Laurent (Hg.), *Peregrinatores Medii Aevi Quatuor*, Leipzig: Hinrichs 1864, S. 89ff. Zu Burchard von Monte Sion, auch Burchard von Barby (bei Magdeburg) vgl. A.-D. v. den Brincken, »Burchard von Barby«, in: W. Kasper (Hg.), *LThK 2*, Freiburg i. Br. u. a.: Herder 1994, Sp. 797f.

29 Şaumā, der Ältere der beiden, wurde um 1225 in Beijing als Sohn eines christlichen Beamten geboren. Er lebte ursprünglich als Einsiedler im westlich von Beijing gelegenen Taihang-Gebirge. Yahballāhā entstammte dem türkischen Volk der Öngüt. Er hieß eigentlich Markus und wurde 1244 in Koschang, dem heutigen Olon-Süme in der Inneren Mongolei, als Sohn eines Archidiacons geboren; vgl. W. Klein, »Jahballaha III.«, in: *LThK 5*, Sp. 710f. Zu den Ausgrabungen in Olon-Süme vgl. insbesondere N. Egami, *The Mongol Empire and Christendom*, Tokio: San Paolo 2000, *passim*. Die syrische Vita wurde ediert von P. Bedjan (Hg.), *Histoire de Mar-Jabalaha*, Paris-Leipzig: Harrassowitz 1895, S. 1-205). Eine deutsche Übersetzung dieses Textes ist bislang ein Desiderat; der Autor hofft, in Kürze eine kommentierte Übersetzung in deutscher Sprache vorlegen zu können.

30 Diese Mission war politischer Natur und hatte *nicht* das Ziel, eine Kirchenunion herbeizuführen; vgl. den syrischen Text der Vita bei Bedjan, *Histoire*, S. 47f., dazu v. den Brincken, *Nationes*, S. 310. Ähnlich in dem erhalten gebliebenen Antwortschreiben des Papstes Nikolaus IV. an Argun (vgl. dazu unten, Anm. 35. 37), wo Şaumā und seine Gefolgschaft als *nuntii regis Tartarorum* bezeichnet werden; vgl. F. M. Delorme/A. L. Tautu (Hg.), *Acta Romanorum Pontificum ab Innocentio V. ad Benedictum XI. (1276-1304)* (= Pontificia Commissio ad Redigendum Codicem Iuris Canonici Orientalis. Fontes 3,5,2), Rom: Typis Polyglottis Vaticanis 1954, S. 128. Im folgenden wird sich zeigen, daß die Union aus nestorianischer Sicht bereits bestand.

31 Hieronymus war von 1272 bis 1274 päpstlicher Legat in Byzanz gewesen und wurde im Jahre 1274 der Nachfolger des hl. Bonaventura als Ordensgeneral der Franziskaner. 1289 entsandte er als Papst seinen Ordensbruder Johannes von Montecorvino an den Hof des Großkhans in Beijing.

aber, wie sich zeigen wird, nicht richtig verstanden wurde<sup>32</sup>. Dem Bericht der syrischen Vita zufolge legt er auch ein dyophysitisches Glaubensbekenntnis ab, das von den Kardinälen nicht weiter beanstandet wird<sup>33</sup>. Gegenüber den Kardinälen stellt Šaumā den politischen Zweck der Mission deutlich heraus. Von Union ist nicht die Rede; sie wird vielmehr stillschweigend vorausgesetzt. Dies geht soweit, daß Šaumā die Kardinäle sogar zur Papstwahl drängt<sup>34</sup>. Zu dem neugewählten Papst Nikolaus IV. scheint er auch persönlich ein gutes Verhältnis gehabt zu haben.

Die Parallelüberlieferung zum Bericht der syrischen Vita findet sich in den vatikanischen Archiven, wo die Abschriften mehrerer Briefe Nikolaus' IV. an Šaumā, Yahballāhā, den Il-Khan Argun, Arguns christliche Frau Nukdan Khatun und die Gläubigen der nestorianischen Kirche erhalten sind<sup>35</sup>. Diese Schreiben datieren zwischen dem 2. April 1288 und dem 11. Juli 1289 und werden z. T. auch in der syrischen Vita erwähnt. Für die Frage der Kirchenunion wichtig sind zwei Briefe, die Šaumā und Yahballāhā in ihren Ämtern bestätigen und die dem Katholikos nach dem Bericht des syrischen Biographen zusammen mit Amtsinsignien übergeben werden sollten<sup>36</sup>. Aus dem lateinischen Text der beiden im übrigen identischen Schreiben wird allerdings deutlich, daß man sich in Rom über die Identität Šaumās und Yahballāhās nicht im klaren war, denn beide werden als

Hieronymus war der erste Franziskaner auf dem päpstlichen Thron; vgl. L. Vones, »Nikolaus IV.«, in: *LThK7*, Sp. 864.

32 Vgl. den syrischen Text bei Bedjan, *Histoire*, S. 49. 55-58.

33 Vgl. ebd., S. 58-62. Schwierigkeiten macht vielmehr das *filioque*, das wohl im Zuge der 1274 in Lyon anvisierten Union mit der griechischen Kirche in den Vordergrund gerückt ist und von Šaumā bestritten wird.

34 Vgl. ebd., S. 62. 75. Šaumās Anerkennung des päpstlichen Jurisdiktionsprimats wird aus dem folgenden Bericht (S. 75-86) mit aller Klarheit deutlich. Als Beispiel genügt sein Ausruf vor dem neugewählten Papst: »Möge dein Thron, unser Vater, in Ewigkeit Bestand haben und mehr als alle Könige und Völker gesegnet sein! Möge er in deinen Tagen der ganzen Kirche bis an die Enden der Erde Frieden bringen! Nun, da ich dein Gesicht gesehen habe, wurden meine Augen hell, denn ich werde nicht gebrochenen Herzens in unsere Gegenden zurückkehren. Ich danke Gott, daß er mich für wert befunden hat, dich zu sehen« (S. 76f). Dieser Ausruf entspricht Šaumās und Markus' Reaktion, als sie im Jahre 1279 zum ersten Mal dem Katholikos Denhā begegnen: »Groß ist Gottes Gnade und seine Güte gegen uns fließt über, denn wir haben das strahlende und geisterfüllte Antlitz unseres allgemeinen Vaters gesehen« (ebd., S. 21). Da Šaumā Hieronymus von Ascoli bereits als Kardinal kennengelernt hatte, was die syrische Vita ausdrücklich erwähnt, bezieht sich seine Huldigung auf das *Amt*, nicht auf die Person. Er anerkennt also als Periodeut und Archidiakon des Katholikos und damit als sein Stellvertreter den universalen Primat des römischen Bischofs: Der Papst steht zur Gesamtkirche in dem gleichen Verhältnis, wie der Katholikos zur ostsyrischen Kirche.

35 Vgl. Delorme/Tautu, *Acta Romanorum Pontificum*, Nr. 66-69 (S. 124-131), Nr. 71 (S. 133), Nr. 83 (S. 148ff), Nr. 86 (S. 153f).

36 Vgl. Bedjan, *Histoire*, S. 83f. Zur Bedeutung der Übergabe von Amtsinsignien durch den Papst vgl. unten, Anm. 38.

*episcopus in partibus Orientis* angedredet<sup>37</sup>. Der Brief an Yahballāhā bestätigt ihn in seiner vermeintlichen Jurisdiktion und enthält außerdem ein Glaubensbekenntnis des Papstes, das sich an das Nicaeno-Constantinopolitanum anlehnt und kein besonderes Interesse an den Problemfeldern nestorianischer Theologie, wie der Gottesmutterchaft Mariens, zeigt. Weiterhin werden die sieben Sakramente der katholischen Kirche aufgezählt und der Jurisdiktionsprimat beschrieben, wobei die Rolle Roms als letzter Appellationsinstanz hervorgehoben wird, unbeschadet der wohlerworbenen Privilegien der orientalischen Patriarchen<sup>38</sup>. Vom 7. und 11. Juli 1289 stammen zwei weitere Schreiben des Papstes, die separat an die Oberhäupter der einzelnen orientalischen Kirchen und ihre Gläubigen, darunter auch der ostsyrischen Kirche, adressiert sind und in denen zur Einhaltung der Union, zur Einheit im Glauben und zur freundlichen Aufnahme ihres Überbringers, des Franziskaners Johannes von Montecorvino gemahnt wird, der sich auf dem Weg an den Hof des Großkhans in Beijing befand<sup>39</sup>.

Etwas zeitgleich mit Šaumā muß der Dominikaner Ricoldo von Montecroce mit päpstlichem Auftrag in den Orient aufgebrochen sein<sup>40</sup>. Er ging im Spätsommer

37 Vgl. Delorme/Tautu, *Acta Romanorum Pontificum*, S. 128. 133. Beide Briefe (Nr. 69, 71) datieren vom 7. April 1288. Ähnlich auch in dem Schreiben Nr. 66 vom 2. April an den Il-Khan (ebd., S. 124) und in der Inschrift von Šaumās lateinischem Siegel, die sich auf einem Kollektivablaß erhalten hat, den Šaumā in der Kathedrale von Veroli – vermutlich auf der Rückreise von Rom – zusammen mit einigen lateinischen und griechisch-unierten Bischöfen erwarb und die ihn als *Barbazoma Thartarus Orientalis episcopum* ausweist (vgl. Richard, *Papauté*, S. 109).

38 Der Brief enthält keine Aufforderung zur Union, wie v. den Brincken, *Nationes*, S. 311 nahezulegen scheint; die Union wird vielmehr vorausgesetzt und nun in ihren rechtlichen Folgen expliziert. Rechtsgrundlage ist dabei die Enzyklika *Cum simus super* Innozenz' IV. aus dem Jahre 1245, die vorsah, daß jede unionswillige Kirche, die den Primat Roms anerkannte, in ihrer hierarchischen Struktur intakt bleiben und innerhalb dieser Selbstbestimmung behalten solle; vgl. J. Richard, »Die Suche nach Einheit mit den anderen Kirchen des Ostens«, in: J.-M. Mayeur/Ch. Pietri/A. Vauchez/M. Venard (Hg.), *Die Geschichte des Christentums 6: Die Zeit der Zerreißproben (1274-1449)*, Freiburg i. Br. u. a.: Herder 1991, S. 831. Entsprechend hatte schon 1278 Papst Nikolaus III. (reg. 1277-1280) den Franziskaner Gerhard von Prato mit der Vollmacht ausgestattet, unionswillige Bischöfe und Erzbischöfe, die er auf seiner Reise zu den Mongolen trafe, im Amt zu bestätigen; vgl. ebd., S. 832 u. Delorme/Tautu, *Acta Romanorum Pontificum*, Nr. 25 (S. 57f). Auch die Übersendung pastoraler Amtszeichen und einer Bulle seitens des Papstes bedeutete die Bestätigung bestehender Rechte, so geschehen im Falle des armenischen Katholikos im Jahre 1199 und des jakobitischen Patriarchen im Jahre 1215; vgl. Richard, in: Mayeur/Pietri/Vauchez/Venard, *Geschichte des Christentums 6*, S. 832.

39 Vgl. Delorme/Tautu, *Acta Romanorum Pontificum*, Nr. 83 (S. 148ff) u. Nr. 86 (S. 157f). Johannes sollte später große Schwierigkeiten mit den Nestorianern von Beijing haben, u. a. weil er nicht bereit war, ihre kirchliche Eigenständigkeit zu akzeptieren; vgl. Troll, in: *Franziskanische Studien* 48 (1966), S. 135-142.

40 Ricoldo wurde um 1243 in Florenz geboren und ist ebendort im Jahre 1320 gestorben. Seit 1267 Dominikaner, unterrichtete er von 1272 bis 1288 in Pisa, Prato und Florenz. Spätestens ab 1301 war er wieder in Florenz, wo er einen Bericht über seine Reise verfaßte; vgl. P. M. Stans, »Ricoldus de Monte Croce«, in: *New Catholic Encyclopedia* 12, New York u. a.: McGraw-Hill Book Company 1967, S. 491; K. P. Todt, »Riccoldo da Monte Croce«, in: F. W. Bautz/T. Bautz (Hg.), *BBKL* 8, Herzberg: Bautz 1994, Sp. 191-194; H. Suermann, »Ric(c)oldo da Monte di Croce«, in: W. Kasper (Hg.), *LThK* 8, Freiburg i. Br. u. a.: Herder 1999, Sp. 1166f.

1288 in Akko an Land, erreicht im folgenden Jahr Tabriz und hielt sich ab 1290 in Mosul auf<sup>41</sup>. Im gleichen Jahr kam er nach Bagdad, wo er in der nestorianischen Kirche zu predigen beginnt<sup>42</sup>. Da Ricoldo, wie zuvor schon Wilhelm von Rubruk, berichtet, die Nestorianer ließen nur Angehörige ihrer eigenen Konfession in ihre Kirchen, müssen sie ihn zunächst als einen der ihren angesehen haben<sup>43</sup>. Als er aber beginnt, über Maria als Gottesgebälerin zu predigen, wird er aus der Kirche vertrieben, die anschließend nach nestorianischem Brauch dekonsekriert und rekonzipiert wird. Der Vorgang löst einen solchen Skandal aus, daß schließlich der zu jener Zeit in Maraga residierende Katholikos selbst nach Bagdad kommt und erklärt, kein Anhänger des Nestorius zu sein. Die in Bagdad zusammengekommenen Bischöfe und Metropoliten bezichtigen ihn daraufhin, ein „Franke“ und Feind des Glaubens zu sein; eine nachfolgende Disputation bringt allerdings mehrere Bischöfe zum Einlenken. Gegen den Willen der Bischöfe setzt der Katholikos schließlich durch, daß Ricoldo frei predigen darf<sup>44</sup>.

Wie sind diese Ereignisse zu interpretieren? Es ist zunächst aufschlußreich, daß hierüber kein Schisma entsteht: Die Autorität des Katholikos steht über dogmatischen Fragen<sup>45</sup>. Hierzu kommt, daß Ricoldo der nestorianischen Theologie eine Adoptions-Christologie unterstellt, die der Katholikos selbstverständlich zurückweisen konnte und mußte. Abgesehen davon bietet die antiochenische Lehre von dem *einen* Prosopon, in dem die beiden Naturen und Hypostasen geeint sind, Ansätze zu einem Verständnis der Idiomenkommunikation, wie es auch Ricoldos chalzedonensischer Auffassung von der Gottesmutterschaft Mariens zugrunde liegt<sup>46</sup>. Unter diesem Vorbehalt waren auch die ostsyrischen Theologen

41 Vgl. Todt, in: *BBKL* 8, Sp. 191f. In Kap. 16 seines nach 1301 verfaßten *Itinerarium* berichtet er: *Rex ciuitatis [d. h. Mosul] est Christianus, Nestorinus tamen. Qui libenter audiuit predicacionem et fidem sed non mutauit ritum* (Laurent, *Peregrinatores*, S. 124). Es ist nicht klar, mit wem Ricoldo hier gesprochen hat. Masud, der nestorianische Gouverneur Mosuls, war schon vor der Ankunft Ricoldos hingerichtet worden. Sein Nachfolger war ein Armenier, dessen Name nicht überliefert ist; vgl. Richard, *Papauté*, S. 110 Anm. 174. An dieser Stelle zeigt sich zum ersten Mal die Gleichsetzung von *fides* und *ritus*, die im beginnenden 14. Jahrhundert immer größere Bedeutung erhalten sollte (vgl. dazu Troll, in: *Franziskanische Studien* 49 [1967], S. 51 u. oben, Anm. 10) und später auch den Latinisierungsbemühungen unter den Thomaschristen in Südindien zugrunde liegen wird.

42 Vgl. Fiey, *Chrétien*, S. 56 Anm. 58. Seine Erfahrungen mit den Nestorianern beschreibt er in Kap. 20 des *Itinerarium* (Laurent, *Peregrinatores*, S. 127-133).

43 Vgl. den lat. Text bei Laurent, *Peregrinatores*, S. 129.

44 Vgl. ebd., S. 130f. Die syrische Vita Yahballähäs bewahrt bezeichnenderweise über diese Vorgänge Stillschweigen.

45 Vgl. hierzu unten, Anm. 63.

46 Im Gegensatz zu früheren päpstlichen Gesandten beherrschte Ricoldo das Syrische und Arabische und hatte auch bessere Kenntnisse der antiochenischen Theologie; vgl. v. den Brincken, *Nationes*, S. 313. Er ist aber weit davon entfernt, die nestorianische Christologie verstanden zu haben und zeigt in seiner Beurteilung der ostsyrischen Kirchen zudem Spuren einer jakobitischen Beeinflussung, wenn er behauptet, die Nestorianer hätten ihren Einfluß auf die muslimischen Herrscher dazu genützt, die Jakobiten zu verfolgen; vgl. ebd., S. 313f. und Laurent, *Peregrinatores*, S. 127f.

bereit, Maria den Titel „Gottesgebälerin“ zuzugestehen, wie das oben erwähnte Glaubensbekenntnis des Metropoliten Īṣō'yahb von Nisibis aus der Mitte des 13. Jahrhunderts zeigt. Dementsprechend stellt Ricoldo in seinem später veröffentlichten *Libellus ad Nationes Orientales* fest, daß die ostsyrischen Christen nicht nach Nestorius benannt werden wollen<sup>47</sup>.

Die Haltung des Katholikos Yahballāhā zeigt sich noch einmal deutlich in zwei Briefen aus den Jahren 1302 und 1304, die sich im arabischen Original erhalten haben. Das Schreiben von 1304 ist überdies in einer lateinischen Übersetzung zugänglich<sup>48</sup>. Im Jahre 1302 schrieb der Katholikos aus eigenem Antrieb an Papst Bonifaz VIII. (reg. 1294-1303) und anerkannte noch einmal ausdrücklich den Primat, sowie die oberste Lehrautorität des Papstes. Der Brief wurde nach der Versöhnung mit dem zum Islam konvertierten Il-Khan Ghazan geschrieben und durch den Christen Sa'ad ad-Din überbracht<sup>49</sup>.

Der Brief von 1304 wurde anlässlich der Wahl Benedikts XI. (reg. 1303-1304) geschrieben, die dem Katholikos von dem Dominikaner Jakob von Arles-sur-Tech angezeigt worden war<sup>50</sup>. Der Katholikos gratuliert dem Papst zur Wahl und anerkennt noch einmal ausdrücklich den universalen Jurisdiktionsprimat sowie auch

47 Text bei A. Dondaine, »Ricoldiana«, in: *Archivum Fratrum Praedicatorum* 37 (1967), S. 162-170. Ricoldos Unkenntnis der antiochenischen Lehre hat sich auch in dem genannten *Libellus* nicht gebessert: Er klassifiziert Nestorius mit Leugnern der Gottheit Christi, wie Arius, Kerinth, Ebion, Paul von Samosata und Mohammed, und berichtet darauf, daß Nestorius und sein Lehrer Theodor (von Mopsuestia) in der ostsyrischen Kirche hoch im Kurs stehen, daß die ostsyrischen Christen aber gleichwohl nicht nach Nestorius benannt werden möchten. Das eigentliche Problem besteht also immer noch darin, daß Ricoldo die antiochenische Theologie verzerrt wiedergibt, die Nestorianer sich von dieser Lehre und ihrem hypothetischen Urheber Nestorius lossagen, andererseits aber an der authentischen dyophysitischen Lehre, wie sie ihnen vor allem in den Werken Theodors und seiner ostsyrischen Schüler begegnet, festhalten. Vgl. dazu auch v. den Brincken, *Nationes*, S. 316 u. dies., in: 1274. *Année charnière*, S. 80f.

48 Vgl. Tisserant, in: *DThC* 11,1, Sp. 223; v. den Brincken, *Nationes*, S. 311; Richard, *Papauté*, S. 111 m. Anm. 179.

49 Vgl. Tisserant, in: *DThC* 11,1, Sp. 223; Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. *Comptes Rendus des Séances de l'Année 1922*, Paris: Picard 1922, S. 235. Bonifaz VIII. wurde um 1235 geboren und studierte die Rechte in Bologna. Von 1290 bis 1291 war er päpstlicher Legat in Frankreich unter Nikolaus IV. Als Papst fügte er dem Corpus Iuris Canonici den *Liber Sextus* hinzu. Seine Amtszeit war überschattet durch den Konflikt mit König Philipp IV. von Frankreich; vgl. L. Vones, »Bonifatius VIII.«, in: *LThK* 2, Sp. 579ff.; Denzler, *Papsttum*, S. 56f. Auf beiden Briefen befinden sich Abdrücke des großen Amtssiegels Yahballāhās, das ihm im Namen des Großkhans Möngke verliehen worden war und einen mit syrischen Buchstaben geschriebenen türkischen Text trägt; vgl. J. Hamilton, »Le texte turc en caractères syriaques du grand sceau cruciforme de Mār Yahballāhā III«, in: *JA* 260 (1972), S. 155-170.

50 Lat. Übersetzung bei C. Baronius/O. Raynaldus/J. Laderchius/A. Theiner, *Annales Ecclesiastici* 23, Bar-le-Duc: Guérin 1871, S. 356ff. (Nr. 23-26). Das arabische Original des Briefes wurde von E. Tisserant im Vatikanarchiv gefunden (vgl. ders., in: *DThC* 11,1, Sp. 223), was die im 17. Jahrhundert von J. L. Mosheim aufgetragenen Spekulationen über eine Fälschung (so zuletzt B. Spuler, *Die Mongolen in Iran. Politik, Verwaltung und Kultur der Ilchanzeit 1220-1350*, Berlin: Akademie-Verlag<sup>4</sup>1985, S. 194) hinfällig macht. Benedikt XI., 1240 in Treviso geboren, war seit 1296 Ordensgeneral der Dominikaner gewesen. Er starb bereits 1304, ein Jahr nach seiner Wahl; vgl. L. Vones, »Benedikt XI.«, in: *LThK* 2, Sp. 207.

die in der Bulle *Unam Sanctam* Bonifaz' VIII. von 1302 festgeschriebene direkte Vollmacht des Papstes in weltlichen Dingen<sup>51</sup>. Der Brief enthält weiterhin ein Glaubensbekenntnis, das deutlich auf die 10 Jahre zurückliegende Auseinandersetzung mit Ricoldo von Montecroce zurückweist und betont, daß Christus der Person nach einer, seiner göttlichen Natur gemäß jedoch leidensunfähig und unsterblich sei<sup>52</sup>. Schließlich affirmiert der Katholikos noch einmal, daß der Papst *vicarius Jesu Christi super omnes filios Ecclesiae ab Oriente usque in Occidentem* sei *et nos* [d. h. der Katholikos und die ostsyrische Kirche] *sub ejus obedientia*<sup>53</sup>. Am Schluß findet sich der ausdrückliche Hinweis, daß der Katholikos im Namen der gesamten ostsyrischen Hierarchie und aller Gläubigen spricht<sup>54</sup>.

In der folgenden Zeit geriet die aus ostsyrischer Sicht so offensichtlich bestehende Union auf der katholischen Seite mehr und mehr in Vergessenheit. Aus dem Jahre 1330 ist ein Brief Papst Johannes XXII. (reg. 1316-1334) an den Fürsten der „Nascarini“, d. h. der Thomaschristen im südindischen Kollam erhalten, in dem dieser aufgefordert wird, sich mit seinem Volk dem Bischof Jordan von Séverac zu unterwerfen<sup>55</sup>. Zehn Jahre später datiert ein Glaubensbekenntnis des

51 Vgl. Baronius/Raynaldus/Laderchius/Theiner, *Annales* 23, S. 356f. (Nr. 24). Der Katholikos redet den Papst als *pater patrum* an, was auf das syrische ܩܘܕܝܫܘܬܐ ܕܩܝܫܘܬܐ zurückgeht und im ostsyrischen Kirchenrecht die geläufige Bezeichnung für den Katholikos als letzte Appellationsinstanz darstellt; vgl. de Vries, *Kirchenbegriff*, S. 40. Hiermit bestätigt sich also noch einmal, daß dem Papst von seiten der Nestorianer für die Gesamtkirche die gleiche Rolle zuerkannt wird, wie sie der Katholikos innerhalb der ostsyrischen Kirche innehat; vgl. auch oben, Anm. 34. Außerdem nennt Yahballāhā den Papst auch *rex regum*, was sich nur auf die Bulle *Unam Sanctam* beziehen kann, die dem Katholikos vielleicht von Jakob überbracht worden war. Die Wortwahl A.-D. v. den Brinckens ist auch in dieser Hinsicht irreführend: Der Katholikos bringt nicht zum Ausdruck, daß er »die Union wünscht« (v. den Brincken, *Nationes*, S. 311), sondern bestätigt eine bestehende Union.

52 Vgl. Baronius/Raynaldus/Laderchius/Theiner, *Annales* 23, S. 357 (Nr. 25). Fiey, *Chrétien*, S. 72 vermutet, der Text sei dem Katholikos von Jakob diktiert worden. Dies ist aus den folgenden Gründen unwahrscheinlich: Zunächst bringt Yahballāhā das gleiche Caveat gegenüber einer Vermischung der beiden Naturen Christi, wie 60 Jahre zuvor der Metropolit von Nisibis (vgl. oben, Anm. 17f). Hierbei handelt es sich um ein typisch nestorianisches Anliegen, daß der französische Dominikaner sicher nicht aus eigenem Antrieb in ein Glaubensbekenntnis eingefügt hätte. Außerdem vergleicht der Katholikos die Trinität mit der Sonne, ihren Lichtstrahlen und der von ihr ausgehenden Hitze, was in der lateinischen wie syrischen Theologie eine lange Tradition hat und sich in identischer Weise auch im Glaubensbekenntnis des Šaumā vor den Kardinälen in Rom findet; vgl. Bedjan, *Histoire*, S. 61.

53 Baronius/Raynaldus/Laderchius/Theiner, *Annales* 23, S. 357 (Nr. 26).

54 Vgl. ebd., S. 357f.

55 Es handelt sich um einen vom 1. Dezember 1329 datierenden Rundbrief an verschiedene christlich-orientalische Herrscher und den Maphrian der Jakobiten. Der Text des Briefes findet sich bei A. L. Tautu, *Acta Ioannis XXII* (= Pontificia Commissio ad Redigendum Codicem Iuris Canonici Orientalis. Fontes 3,7,2), Rom: Typis Polyglottis Vaticanis 1952, Nr. 115 (S. 219ff). Das an den Fürsten der »Nascarini« gerichtete Schreiben stammt vom 27. März 1330 und ist abgedruckt bei C. Baronius/O. Raynaldus/J. Laderchius, *Annales Ecclesiastici* 24, Bar-le-Duc u. a.: Typis Conso-ciationis Sancti Pauli 1880, S. 459ff. (Nr. 55). Der Dominikaner Jordan von Séverac war seit 1329 Bischof von Kollam (Quilon, im lateinischen Text Columbus genannt) und Suffragan der von Johannes XXII. im Jahre 1318 gegründeten Kirchenprovinz von Sultaniya im Iran; vgl. W. Baum,

chaldäischen Bischofs von Zypern, wo sich zu jener Zeit eine größere Zahl ost-syrischer Christen als Flüchtlinge aufhielt<sup>56</sup>. In einer Bulle Papst Bonifaz' IX. (reg. 1389-1404) vom 7. Januar 1401 werden die Nestorianer zusammen mit den Griechen und Armeniern zu den *nationes infideles* gezählt, wobei den unionswilligen Chaldäern für den Kampf gegen Timur Lenk ein Kreuzzugsablaß in Aussicht gestellt wurde<sup>57</sup>. Im Jahre 1439 schließlich wurde der Franziskaner Antonius von Troja im Zuge des Unionskonzils von Florenz als päpstlicher Legat zu dem „Volk der Nestorianer“ geschickt, ohne daß es ihm möglich gewesen wäre, mit der zu jener Zeit bereits stark dezimierten Kirche Kontakt aufzunehmen<sup>58</sup>.

Abschließend bleibt die Frage zu klären, ob die zahlreichen Kontakte zwischen Rom und der ostsyrischen Kirche einen Niederschlag im nestorianischen Kirchenrecht gefunden haben. Eine allgemeine Vorrangstellung des römischen Bischofs vor den anderen Patriarchen wird in den Kanones des Mārūtā (den pseudonizänischen Kanones) festgestellt, die zuerst im 9. Jahrhundert in der Kanon-

»Jordanus Catalanus«, in: F. W. Bautz/T. Bautz (Hg.), *BBKL* 15, Herzberg: Bautz 1999, Sp. 773f. Die indischen Christen ostsyrischer Tradition besaßen eine eigene Hierarchie unter einem für gewöhnlich aus Mesopotamien kommenden Metropoliten, wobei die tatsächliche Jurisdiktion von dem indischen Archidiakon ausgeübt wurde. Sie wurden *Nazrani* genannt, worauf sich vermutlich der Ausdruck »Nascarini« des lat. Textes bezieht; vgl. J. Madey, »Thomaschristen«, in: Kaufhold, *Lexikon*, S. 490f. Die Jurisdiktion des nestorianischen Katholikos über die indischen Christen wird von Marco Polo in Kap. 24 seines in den Jahren 1298 bis 1299 entstandenen *Milione* erwähnt (vgl. dazu v. den Brincken, *Nationes*, S. 334) und hätte im Abendland also bekannt sein können. Da der Archidiakon auch als weltlicher Repräsentant der Thomaschristen auftrat, ist er vielleicht der Adressat des genannten Briefes. Die südindischen Christen scheinen sich dem Bischof Jordan unterworfen zu haben, denn der Franziskaner Johannes von Marignola, der von 1338 bis 1353 in päpstlichem Auftrag an den Hof des Großkhans in Beijing reiste, erhielt in Kollam als Legat des Papstes von der christlichen Bevölkerung monatliche Geschenke; vgl. v. den Brincken, *Nationes*, S. 346 u. dies., »Johannes de Marignollis«, in: *LThK* 5, Sp. 934.

56 Vgl. Tisserant, in: *DThC* 11,1, Sp. 225ff. und den lat. Text bei J. D. Mansi (Hg.), *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, Venedig: Zatta 1784, Sp. 372-376. Auf Zypern bestand seit 1196 eine lateinische Hierarchie. Die *Bulla Cypria* Papst Alexanders IV. (reg. 1254-1261) von 1260 gliederte dieser die griechischen Bischöfe ein; vgl. A. Berger, »Zypern III. Byzantinische Zeit/Kreuzzüge (7.-15. Jahrhundert)«, in: G. Müller (Hg.), *TRE* 36, Berlin u. a.: de Gruyter 2004, S. 821. Das Glaubensbekenntnis hatte offenbar den Zweck, die dogmatische Übereinstimmung der verschiedenen kirchlichen Gemeinschaften auf Zypern sicherzustellen. Ein ähnliches Bekenntnis wurde noch einmal im Jahre 1445 von dem für Zypern zuständigen ostsyrischen Metropoliten von Tarsus, Timotheus, abgelegt; vgl. Le Quien, *Oriens Christianus* 2, Sp. 1291f; Fiey, *Oriens Christianus Novus*, S. 138. Der lateinische Text dieses Bekenntnisses, das Timotheus zusammen mit dem maronitischen Bischof Elias ablegte, ist zugänglich bei: C. Baronius/O. Raynaldus/J. Laderchius (Hg.), *Annales Ecclesiastici* 28, Bar-le-Duc: Guérin 1874, S. 452ff. (Nr. 21f).

57 Vgl. Richard, in: Mayeur/Pietri/Vauchez/Venard, *Geschichte des Christentums* 6, S. 832; lat. Text bei A. L. Tautu, *Acta* (= Pontificia Commissio ad Redigendum Codicem Iuris Canonici Orientalis. Fontes 3,13,1), Rom: Typis Pont. Univ. Greg. 1970, Nr. 103 (S. 209ff). Zur gleichen Zeit bestand offenbar weiterhin eine Dominikaner-Mission in Bagdad, die J. Richard als Zeichen einer fortdauernden Beziehung zwischen Rom und der ostsyrischen Kirche wertet; vgl. Richard, in: Mayeur/Pietri/Vauchez/Venard, *Geschichte des Christentums* 6, S. 835.

58 Vgl. Richard, in: Mayeur/Pietri/Vauchez/Venard, *Geschichte des Christentums* 6, S. 838 Anm. 25; ders., *Papauté*, S. 270.

sammlung des Gabriel von Baṣra erscheinen<sup>59</sup>. In dieser Form wird der päpstliche Primat in Kanon 2 der Sammlung des °Abdallāh ibn aṭ-Ṭaiyib aus der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts, der letzten ostsyrischen Kompilation vor den tatsächlichen Kontakten mit Rom, rezipiert, wo der römische Bischof als Oberhaupt der Patriarchen tituliert wird<sup>60</sup>. Im systematischen Teil seiner Sammlung wiederholt ibn aṭ-Ṭaiyib diese Feststellung und verweist überdies auf einen angeblichen Brief des Katholikos Timotheus I. (reg. 779-823), in dem der Patriarch von Rom als Stellvertreter des Simon Petrus und Oberhaupt der Kirche anerkannt wird<sup>61</sup>. Die Frage des päpstlichen Jurisdiktionsprimates wird von beiden Autoren nicht behandelt, und es bleibt auch unklar, inwiefern der päpstliche Primat mit der Rolle des nestorianischen Katholikos als letzter Appellationsinstanz vereinbar ist. Abgesehen davon ist zu bedenken, daß es sich bei diesen Sammlungen nicht um Gesetzbücher im heutigen Sinn handelt, sondern um Kompilationen, in die z. T. sehr disparates Material aufgenommen wurde<sup>62</sup>. Im Nomokanon des gegen Ende des 13. Jahrhunderts schreibenden °Abdišo° von Nisibis werden die Rom betreffenden Kanones dann in charakteristischer Weise umgeformt: Der Papst ist nicht nur Oberhaupt der anderen Patriarchen, er kann vielmehr in der Gesamtkirche – ähnlich wie jeder Patriarch in seiner Teilkirche – tun und lassen, was ihm beliebt<sup>63</sup>.

59 Vgl. H. Kaufhold, *Die Rechtssammlung des Gabriel von Baṣra und ihr Verhältnis zu den anderen juristischen Sammelwerken der Nestorianer* (= Münchener Universitätschriften; Juristische Fakultät; Abhandlungen zur rechtswissenschaftlichen Grundlagenforschung 21), Berlin: Schweitzer 1976, S. 119. 121. Der Autor ist Herrn Prof. Dr. Dr. H. Kaufhold für diese Information und für Hilfe und Berichtigungen der nachstehenden Ausführungen zu Dank verpflichtet.

60 Vgl. W. Hoenerbach/O. Spies (Hg.), *Ibn aṭ-Ṭaiyib. Fiḡh an-Naṣrāniyā* 1 (= CSCO 161; Script. Arab. 16), Louvain: Durbecq 1956, S. 32 u. den syrischen Text bei A. Vööbus (Hg.), *The Canons Ascribed to Mārūtā of Maipherqaṭ* (= CSCO 439; Script. Syri 191), Louvain: Peeters 1982, S. 59: Es gibt vier Patriarchen ܩܘܪܕܝܢܐ ܘܩܘܪܕܝܢܐ ܘܩܘܪܕܝܢܐ ܘܩܘܪܕܝܢܐ ܘܩܘܪܕܝܢܐ ܘܩܘܪܕܝܢܐ ܘܩܘܪܕܝܢܐ ܘܩܘܪܕܝܢܐ ܘܩܘܪܕܝܢܐ.

61 Vgl. W. Hoenerbach/O. Spies (Hg.), *Ibn aṭ-Ṭaiyib. Fiḡh an-Naṣrāniyā* 2 (= CSCO 167; Script. Arab. 18), Louvain: Durbecq 1957, S. 113ff. (Kan. 5). 119 (Kan. 14). An letzterer Stelle heißt es wörtlich: »In seinem [des Timotheus] Brief an Arkn, den Vorsteher der Gläubigen in Indien, steht, wenn es für den Metropolitan gelte, daß ihn seine unter ihm stehenden Bischöfe ordinieren, so gelte es für die Priester, daß sie die Bischöfe, und für die Diakone, daß sie die Priester ordinieren, und der Höhere unterwirft sich dem Niederen und untersteht ihm; aber der Kanon der Kirche befiehlt, daß der Niedere dem Höheren gehorchen soll und der Gehorsam aller bei dem Patriarchen von Rom endet, welcher der Stellvertreter des Simon Petrus ist« (W. Hoenerbach/O. Spies [Übers.], *Ibn aṭ-Ṭaiyib. Fiḡh an-Naṣrāniyā* 2 [= CSCO 168; Script. Arab. 19], Louvain: Durbecq 1957, S. 121). Dieser Brief ist nur bei ibn aṭ-Ṭaiyib überliefert und möglicherweise gefälscht; vgl. R. Bidawid, *Les lettres du patriarche Nestorien Timothée I* (= Studi e Testi 187), Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana 1956, S. 49 (III.2); de Vries, *Kirchenbegriff*, S. 53.

62 Schriftliche Mitteilung Herrn Prof. Kaufholds vom 20. 06. 2007.

63 °Abdišo° wurde im Jahre 1284 oder 1285 Bischof von Singār und Bēt °Arabāyē und vor 1290 Metropolitan von Nisibis. Er ist der Autor zahlreicher Werke dogmatischen, exegetischen und poetischen Inhalts und verfaßte auch einen Schriftsteller-Katalog, der als Beginn der syrischen Literaturgeschichte gesehen werden kann. Sein Nomokanon, der vor 1290 abgeschlossen wurde, stellte seitdem das Standardwerk des ostsyrischen Kirchenrechts dar. °Abdišo° starb im Jahre 1318; vgl. Baumstark, *Geschichte*, S. 323ff; Selb, *Kirchenrecht*, S. 225; H. Kaufhold, »°Abdišo° bar Briḡā«, in: ders., *Lexikon*, S. 1. Im 9. Traktat seiner Kanonsammlung heißt es wörtlich: ܘܩܘܪܕܝܢܐ ܘܩܘܪܕܝܢܐ ܘܩܘܪܕܝܢܐ ܘܩܘܪܕܝܢܐ ܘܩܘܪܕܝܢܐ ܘܩܘܪܕܝܢܐ ܘܩܘܪܕܝܢܐ ܘܩܘܪܕܝܢܐ ܘܩܘܪܕܝܢܐ



Yury Arzhanov

## Zeugnisse über Kontakte zwischen Juden und Christen im vorislamischen Arabien<sup>1</sup>

Die bekannteste Periode in der Geschichte des Christentums und des Judentums auf der Arabischen Halbinsel ist die ihrer Auseinandersetzung am Ende des 5. / Anfang des 6. Jahrhunderts.<sup>2</sup> Der im Jahr 517 in Himyar zur Macht gekommene jüdische König Yūsuf As'ar Dū Nuwās löste eine Verfolgung der Christen aus, die bis 524 dauerte.<sup>3</sup> Der Verfolgung ein Ende machte die Invasion des äthiopischen Heers unter der Leitung des askumitischen Königs Ella Aṣbeḥa im Jahr 525, der das Heer des Dū Nuwās schlug und das Christentum in der ganzen *Arabia Felix* verbreitete.<sup>4</sup> Die bis heute zahlreich erhaltenen schriftlichen Zeugnisse über diese Verfolgung dienen als Hauptquellen zur Geschichte des Judentums und des Christentums im vorislamischen Arabien insgesamt.<sup>5</sup>

Diese Texte dokumentieren dennoch nicht nur das Bild des Konflikts zwischen zwei Religionen, der durch die politische Lage in der Region unterstützt wurde. Die Quellen zur Christenverfolgung in Südarabien am Anfang des 6. Jhs. zeigen auch Beispiele der Kooperation zwischen Christen und Juden. Am Anfang des

- 1 Ich danke recht herzlich meinen hallensischen Kollege Herrn K. Werner für das Korrekturlesen und anregende Kritik.
- 2 D. TOR ANDRAE, *Der Ursprung des Islams und das Christentum*, Uppsala 1926, 7–24; A. G. LUNDIN, *Južnaja Arabija v VI veke*, Moskau 1961 [russisch]; N. V. PIGULEWSKAJA, *Byzanz auf den Wegen nach Indien*. Aus der Geschichte des byzantinischen Handels mit dem Orient vom 4. bis 6. Jahrhundert, übers. von H. Ditten, Berlin 1969; F. ALTHEIM, R. STIEHL, *Christentum am Roten Meer*, Bd. I, Berlin/New York 1971, 393–460; W. W. MÜLLER, Art. Himyar, in: *RAC*, Bd. 15 (1986), Sp. 303–331; R. TARDY, *Najrān. Chrétiens d'Arabie avant l'islam*, Beyrouth 1999; Th. HAINTHALER, *Christliche Araber vor dem Islam. Verbreitung und konfessionelle Zugehörigkeit*. Eine Einführung, Leuven u. a. 2007, 111–136; M. DETORAKI, *Le martyre de saint Aréthas et de ses compagnons (BHG 166)* (Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation de Byzance 27), Paris 2007, 13–101.
- 3 G. L. HUXLEY, *On the Greek Martyrium of the Negranites*, in: *Proceedings of the Royal Irish Academy* 80 (1980) 41–55.
- 4 J. H. MORDTMANN, *Die himjarisch-äthiopischen Kriege noch einmal*, in: *ZDMG* 35 (1881) 693–710.
- 5 P. PEETERS, *Bibliotheca Hagiographica Orientalis*, Bruxelles 1910, 24–26; I. SHAHĪD, *The Martyrs of Najrān*. New Documents, Bruxelles 1971, 113–158; J. RYCKMANS, *A Confrontation of the Main Hagiographic Accounts of the Najrān Persecution*, in: *Arabian Studies in Honour of M. Ghul*, Symposium at Yarmouk University (December 8–11, 1984), Wiesbaden 1989, 113–133; J. BEAUCAMP, F. BRIQUEL-CHATONNET, Ch. J. ROBIN, *La persécution des chrétiens de Nagrān et la chronologie himyarite*, in: *ARAM* 11–12 (1999–2000) 15–83; A. BAUSI, A. GORI, *Tradizioni Orientali del »Martirio di Areta»*, la prima recensione araba e la versione etiopica, (*Quaderni di Semitistica* 27), Firenze 2006, 3–18.

*Buches der Himyariten*, dessen syrischer Text von A. Moberg entdeckt und im Jahr 1924 publiziert wurde, steht die nur teilweise erhaltene Episode der Belagerung von Ṭafar in der unter anderem gesagt wird: »... Und nachdem er [Dū Nuwās] gesehen hatte, dass er nicht fähig ist, sie im Krieg zu überwältigen, sandte er zu ihnen die Juden, die Priester aus Tiberias, zusammen mit einem Mann aus ... [und mit] dem anderen, dessen Name ... [Sohn des] Muhaba ist, der aus Hirta von Nu<sup>c</sup>man stammte. Sie wurden Christen mit Namen genannt.«<sup>6</sup> In Hirta (arab. *al-Ḥīra*), der Hauptstadt der Laḥmiden, hatte traditionell die ostsyrische (»nestorianische«) Kirche eine starke Position, worauf sich offensichtlich der Ausdruck »Christen [nur] mit Namen« bezieht.<sup>7</sup>

Einen direkten Hinweis auf die Zusammenarbeit zwischen den ostsyrischen Christen (»Nestorianern«) und den Juden finden wir in *Martyrium Arethae*.<sup>8</sup> Nach der Eroberung von Naḡrān, wo sich die größte christliche Gemeinde Südarabiens befand, sagte Dū Nuwās zu den Christen: »Jetzt erkannten die Römer, dass unsere Väter in Jerusalem, sowie die Priester und die Gelehrten, einen Menschen gekreuzigt haben, den sie, weil er Gott lästerte, gegeißelt und verspottet haben – keinen Gott, sondern den Menschen. Wieso denn irret ihr euch über diesen Menschen? Seid ihr etwa besser als die, die sich Nestorianer nennen und die bis heute mit uns zusammen sind, welche sagen: ›Wir halten ihn für einen Menschen und keinen Gott.«<sup>9</sup> Der Jude Dū Nuwās zeigt sich in seiner Vorstellung von Jesus Christus solidarisch mit den Christen, »die sich Nestorianer nennen«, welche er dem offensichtlich monophysitischen Glauben der Naḡrānitent entgegensetzt.<sup>10</sup>

6 A. MOBERG, *The Book of the Himyarites. Fragments of a hitherto unknown Syriac Work*, Lund 1924, 7.

7 M. VAN ESBROECK, *Le Manuscrit hébreu Paris 755 et l'Histoire des Martyrs de Nedjran*, in: *La Syrie de Byzance a l'Islam, VII<sup>e</sup>–VIII<sup>e</sup> siècles. Actes du Colloque international*, publ. par P. Canivet et J.-P. Rey-Coquais, Damas 1992, 25–30. Zur Position der ostsyrischen Kirche in al-Ḥīrā: J. S. TRIMINGHAM, *Christianity among the Arabs in Pre-Islamic Times*, Beirut 1990, 154–158, 188–202; H. M. BIN SERAY, *Christianity in East Arabia*, in: *ARAM* 8:1–2 (1996), 315–323.

8 Der Text wurde auf griechisch Mitte / 2. Hälfte des 6. Jhs. verfasst, vgl. SHAHĪD, *The Martyrs of Najrān*, 202–203. Standardausgabe des Textes zusammen mit der lateinischen Übersetzung: E. CARPENTIER, *Acta Sanctorum. Octobris X* (1869), 721–759. Neue kritische Ausgabe: DETORAKI, *Le martyre de saint Aréthas et de ses compagnons*, 182–286. Der Text wurde später ins Arabische übersetzt. Es gibt zwei Rezensionen der arabischen Version, eine von ihnen galt als Vorlage für die äthiopische. Erste Ausgabe der äthiopischen Version: F. M. E. PEREIRA, *Historia dos Martyres de Nagran*, Lisboa 1899. Neue kritische Ausgabe der A-Rezension des arabischen Textes und der äthiopischen Version: BAUSI, GORI, *Tradizioni Orientali*.

9 *Martyrium Arethae*, Cap. II, § 6; CARPENTIER, *Acta Sanctorum*, 728 (E). Vgl. L. VAN ROMPAY, *The Martyrs of Najran. Some Remarks on the Nature of the Sources*, in: *Studia Paulo Naster Oblata II, Orientalia Antiqua*, ed. J. Quaegebeur, Leuven 1982, 301–309.

10 Im *Buch der Himyariten* schlägt Dū Nuwās den Christen vor, »Jesus dem Christus, dem Sohn Marjam« (ܝܫܘܥ ܕܥܝܣܘܫ ܕܡܪܝܡ) abzuschwören: MOBERG, *The Book of the Himyarites*, cix, 13a. I. Shahid räumt ein, dass dieses Formel, welches später im Koran öfter vorkommt, auf die »Nestorianer« zurückgeht: I. SHAHĪD, *Islam and Oriens Christianus: Makka 610–622 AD*, in:

Die Nestorianer kommen auch in einer anderen Episode des *Martyrium* vor, in der der Brief von Dū Nuwās seinem Verbündeten, dem lahmudischen König al-Mundir III., vorgelesen wird. Dabei sind in der Sommerresidenz von al-Mundir, Ramlah, nicht nur die Gesandten des byzantinischen Kaisers Justin anwesend, sondern auch »der Bischof der persischen Christen« Sila. Die »persischen Christen« wenden sich an al-Mundir mit folgenden Worten: »Wir bitten deine Majestät, deinen Bruder, den König der Homeriten, zu unterstützen. Denn wir sind Perser und wir haben erfahren, dass der König der Römer und seine Priester erkannt haben, dass ein Mensch gekreuzigt wurde und kein Gott. Wir aber sind durch die göttlichen Schriften des Patriarchen Nestorius gelehrt und so glauben wir und denken, dass der Gekreuzigte ein Mensch war, der Gnade bekommen hat, und kein Gott.«<sup>11</sup>

Dieses Bild der Kooperation und Übereinstimmung zwischen Juden und Nestorianern bezüglich der Person Jesu scheint in großem Maße durch die ideologische Ausrichtung der oben zitierten Texte geprägt. Die Orientierung des *Buches der Himyariten* auf das Königreich Axum weist auf seinen monophysitischen Charakter hin. Das *Martyrium Arethae*, obwohl es chalcedonensisch geprägt ist, enthält, wie Lucas Van Rompay meint, die Spuren eines monophysitischen Textes, der später eine chalcedonensische Überarbeitung erlebt hat.<sup>12</sup> Van Rompay, der diese Beobachtung macht, indem er die oben zitierten Episoden des *Martyriums* analysiert, kommt zu dem festen Schluss, dass hinter diesen Beispielen der gegenseitigen Sympathie zwischen Nestorianern und Juden keine historischen Fakten stehen, sondern sie nur als ein rein polemisches Verfahren der monophysitischen Autoren dienen, mit welchem sie sich sowohl gegen Nestorianer als auch gegen die Chalcedonenser wenden.

Die These von Van Rompay lässt sich nicht bestreiten. Dieses Verfahren geht auf die anti-jüdische Polemik der ersten christlichen Jahrhunderte zurück, und schon der erste Systematiker der christlichen Häresien, Irenäus von Lyon, schreibt über die Juden, dass sie Jesus »als Menschen gesehen hatten und ans Kreuz schlugen«.<sup>13</sup> Diese Charakteristik (die Unfähigkeit, im Menschen Jesus Gott zu sehen) wird dann auf alle Lehren übertragen, die in verschiedener Weise die Bedeutung der menschlichen Natur Jesu betont haben. Auf Grund dieser Charakteristik konnten solche Lehren mit dem »Urrirtum« der Juden verbunden werden und ihre Vertreter als »Juden« bezeichnet werden. Ein solches Argument benutzt z. B. Epiphanius von Zypern im 4. Jh. gegen Paulus von Samosata (260 bis

E. Grypeou, M. Swanson and D. Thomas (eds.), *The Encounter of Eastern Christianity with Early Islam* (The History of Christian-Muslim Relations 5), Leiden/Boston 2006, 9–31 (besonders 21).

11 *Martyrium Arethae*, Cap. VI, § 26; CARPENTIER, *Acta Sanctorum*, 742 (E–F).

12 VAN ROMPAY, *The Martyrs of Najran*, 303f.

13 Irenäus von Lyon, *Adversus Haereses* (Gegen die Häresien), Teil III, übersetzt und eingeleitet von N. BROX (FC 8/3), Freiburg u. a. 1995, 134–135.

268 Bischof von Antiochien), den Epiphanius wegen »Judaismus« anklagt.<sup>14</sup> Athanasius bezeichnet mehrmals den alexandrinischen Bischof Arius als »judaisierend« (griech. *ιουδαίζων*).<sup>15</sup>

In der Auseinandersetzung zwischen Monophysiten und Nestorianern wird dieses polemische Verfahren besonders aktuell, da es in der Polemik insgesamt um die Art der Einigung von zwei Naturen Jesu Christi geht. Die »Trennung« von zwei Naturen in der ostsyrischen (»nestorianischen«) Theologie<sup>16</sup> wurde als derselbe Irrtum interpretiert, den Irenäus im Judentum gefunden hatte: die Nestorianer sehen in Jesu einen »bloßen Menschen«, genauso wie die Juden, die den Herrn gekreuzigt haben.<sup>17</sup> Man findet zahlreiche Beispiele der Verwendung dieses Verfahrens sowohl bei den Vertretern<sup>18</sup> als auch bei den Gegnern<sup>19</sup> Chalcedons. Die westsyrischen (»monophysitischen«) Theologen richteten es zudem gegen das Konzil von Chalcedon, das sie als Sieg der nestorianischen Lehre betrachten.<sup>20</sup>

Aber im *Martyrium Arethae* und im *Buch der Himyariten* begegnen wir nicht nur Beispielen der anti-nestorianischen Polemik, sondern auch direkten Vorwürfen gegen die Nestorianer wegen ihrer Kooperation mit Juden. Im Kontext Südarabiens hatten solche Vorwürfe sowohl eine religiöse als auch eine politische Bedeutung: die Sympathie der himyaritischen Juden gegenüber den Nestorianern

14 Epiphanius, Panarion, Bd. III, Haer. 65–80, hg. von K. HOLL (GCS 37), Leipzig 1915, 4. Die Vorwürfe, die Epiphanius gegen Paulus von Samosata im Kapitel 65 richtet, wurden aus einer pseudo-athanasianischen Schrift »Contra Sabellianos« entnommen, wo sie mit Photin von Sirmium verbunden wurden, dazu: R. M. HÜBNER, Die Hauptquelle des Epiphanius (Panarion, haer. 65) über Paulus von Samosata: Ps-Athanasius, Contra Sabellianos, in: ZKG 90 (1979) 201–220. Vgl. auch L. VAN ROMPAY, A Letter of the Jews to the Emperor Marcian Concerning the Council of Chalcedon, in: Orientalia Lovaniensia Periodica 12 (1981) 216–224 (besonders 221).

15 S. Athanasius, *Oratio I contra Arianos* in: PG XXVI (1864), 92 (C); vgl. auch das Verb *ιουδαίζω* in: Lexicon Athanasianum, dig. G. MÜLLER, Berlin 1952, 680 (alle Beispiele beziehen sich auf Arius).

16 Zur Korrektheit dieser Formel im Bezug auf Nestorius s.: A. GRILLMEIER, Jesus der Christus im Glauben der Kirche, Bd. I, Freiburg u. a. 2004, 652ff.

17 Vgl. die Rede nestorianischen Bischofs Babai in der Biographie von Simeon von Bet-Aršam, geschrieben von Johannes von Ephesus: E. W. BROOKS, John of Ephesus, Lives of the Eastern Saints, Bd. I (PO XVI/1), Paris 1923, 148–149.

18 Kyrill von Skythopolis schreibt über Nestorius, dass er »jüdisch denkt«: E. SCHWARTZ, Kyrillos von Skythopolis (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altkirchlichen Literatur 49/2), Leipzig 1939, 40. Vgl. auch: Evagrius Scholasticus, *Historia ecclesiastica*, übersetzt und eingeleitet von A. HÜBNER, 1. Teilband (FC 57/1), Turnhout 2007, 118, 122 [griech.], 119, 123 [deutsch].

19 S. J. SEGAL, *Edessa "The Blessed City"*, Oxford 1970, 102f; VAN ROMPAY, A Letter of the Jews, 221–222. Simeon von Bet-Aršam (gest. 548) führt die Lehre des Nestorius auf die jüdischen Priester Hannas und Kaiphas zurück: J. S. ASSEMANUS, *Bibliotheca Orientalis*, T. I, Romae 1719, 346; vgl. Th. HAINTHALER, Der Brief des Simeon von Bēth Aršām über den Nestorianismus in Persien. Eine Positionsbestimmung der persischen Anti-Nestorianer auf der Grundlage des Henoitikon, in: Inkulturation des Christentums im Sasanidenreich, hg. von A. Mustafa und J. Tubach, Wiesbaden 2007, 189–204.

20 Vgl. *Lettres de Jacques de Saroug aux moines du Couvent de Mar Bassus, et à Paul d'Edesse, relevées et traduites par M. l'abbé MARTIN*, in: ZDMG 30 (1876) 217–275 (besonders 261); VAN ROMPAY, *The Martyrs of Najran*, 306–309.

zeigte ihre Orientierung nach Persien<sup>21</sup>, wo die ostsyrische Kirche festen Fuß fasste. Die Christenverfolgung in Südarabien war also in erster Linie gegen die monophysitische Kirche gerichtet, die sich auf das Königreich Axum und auf Byzanz orientierte.<sup>22</sup> Die schnelle Reaktion auf diese Ereignisse von der Seite von Axum und Byzanz zeigt, wie wichtig es für sie war, ihren Einfluss in diesem Gebiet zu behalten.

Fast alle erhaltenen Quellen zur Christenverfolgung in Südarabien am Anfang des 6. Jhs. wurden von monophysitischen Autoren verfasst (deren Einfluss auch in dem chalcedonensisch geprägten *Martyrium Arethae* zu spüren ist). Die wenigen nestorianischen Quellen berichten sehr kurz über die Auseinandersetzungen zwischen Juden und Christen. In der *Chronik von Se'ert*, die im 11. Jh. auf Arabisch verfasst wurde, aber viele ältere Quellen bewahrt hat, wird Folgendes gesagt: »Es gab im Gebiet Nağrān in Yaman in den Tagen von Yezdegerd (يزدجرد) einen Kaufmann, der im Land unter dem Namen Ḥannān [oder Ḥayyān, arab. حَنَّان]<sup>23</sup> bekannt war. Er fuhr wegen des Handels nach Konstantinopel und kehrte in sein Land zurück. Dann wollte er in das persische Land fahren. Und als er durch al-Ḥīra kam, traf er Christen und lernte ihre Religion kennen. Er ließ sich taufen und blieb dort noch einige Zeit. Danach kam er zurück in sein Land und versuchte Leute für seinen Glauben zu gewinnen, und machte sein Haus sowie einen Teil der Einwohner jenes Landes zu Christen. Bestimmte Menschen unterstützten ihn dabei, die Leute von Himyar und des daneben liegenden Abessinien (الحبشة) zum Christentum zu bekehren. Ein jüdischer König regierte später in diesem Land, dessen Name war Masrūq. Seine Mutter war eine gefangene Jüdin aus Nisibis, welche einer der Könige von Yaman gekauft hatte. Sie gebar Masrūq und erzog ihn im jüdischen Glauben. Er regierte nach seinem Vater und tötete einen Teil der Christen (وقتل خلقاً من النصارى). Bar-Sahde berichtete über diese Geschichte in seiner Chronik.«<sup>24</sup>

Dieser kurze Bericht der *Chronik von Se'ert* weist nur darauf hin, dass das Christentum in der Zeit von Jezdegerd I. (399–420)<sup>25</sup> aus Ḥīrā nach Südarabien

21 Vgl. *Martyrium Arethae*, Cap. VI, § 25, wo Dū Nuwās einen Brief an den persischen König schreibt: CARPENTIER, *Acta Sanctorum*, 742 (D).

22 In dem durch I. Shahīd publizierten 2. Brief von Simeon über die Christenverfolgung in Südarabien wird erwähnt, dass die zwei Bischöfe von Nağrān durch Philoxenus von Mabbug geweiht wurden: SHAHĪD, *The Martyrs of Najrān*, iv, 45. Ein Interesse an den Ereignissen in Nağrān haben auch solche westsyrischen (»monophysitischen«) Autoren gezeigt wie Simeon von Beṭ-Aršam, Jakob von Sarug und Johannes Psaltes. Vgl. ALTHEIM, STIEHL, *Christentum am Roten Meer*, 439–440.

23 Diese zwei Varianten entstehen durch unterschiedliche Punktation des Namens. Vgl. E. SACHAU, *Zur Ausbreitung des Christentums in Asien*, APAW 1 (1919), 68, Anm. 2; MOBERG, *The Book of the Himyarites*, 32b.

24 *Histoire Nestorienne. Chronique de Séert*, première partie, publ. par ADDAI SCHER (PO V), Paris 1910, 330–331. Vgl. MOBERG, *The Book of the Himyarites*, xlix–x; TARDY, *Najrān*, 98.

25 J. W. Hirschberg: *Jezdegerd II. (438–457)*, s. J. HIRSCHBERG, *Nestorian Sources of North Arabi an Traditions on the Establishment and Persecution of Christianity in Yemen*, in: *Rocznik Orien-*

kam und dass es von den ostsyrischen (später »nestorianischen«) Christen, die in Ḥīrā seit Anfang des 5. Jhs. festen Fuß gefasst hatten, übermittelt wurde.<sup>26</sup> Zusätzlich erwähnt sie, dass ein »Teil der Christen« in der Regierungszeit von Masrūq verfolgt worden ist, beschreibt diese Verfolgung aber nicht näher.

Eine von den monophysitischen Quellen abweichende Tradition in der Schilderung der Geschichte der südarabischen Christen und Juden findet man auch bei den arabischen Autoren: in der *Sīrat an-Nabī* von Ibn Hišām (gest. 834) und in der *Chronik* von Ṭabarī (838–923). Sie geben die Geschichte der Christen Faymiyyūn und ʿAbdallāh b. aṭ-Ṭāmir wieder – der erste bringt den christlichen Glauben nach Nağrān, der zweite wird zu seinem Schüler und stirbt in Nağrān als Märtyrer.<sup>27</sup> Als ihre Gegner treten aber nicht die Juden hervor, sondern die heidnischen himyaritischen Herrscher. Der jüdische König Yūsuf Asʿar Dū Nuwās wird bei den arabischen Autoren in einem guten Licht dargestellt, obwohl erwähnt wird, dass er die christliche Gemeinde Nağrāns verfolgt hat. Die arabischen Chroniken unterscheiden sich damit wesentlich von denen der monophysitischen Autoren, die Dū Nuwās als einen blutigen Mörder darstellen. Außerdem erwähnen sie an keiner Stelle al-Hāriṭ b. al-Kaʿb (Arethas), der in den monophysitischen Quellen als Haupt der christlichen Gemeinde von Nağrān vorkommt. Alle diese Besonderheiten erlaubten Joel Hirschberg den Schluss, dass den arabischen Autoren die monophysitischen Quellen nicht bekannt waren, sondern ihnen nestorianische Quellen vorlagen.<sup>28</sup>

Wenn die Schlussfolgerung von Hirschberg richtig ist, stehen uns zwei Arten nestorianischer Quellen zur Geschichte des Christentums in Arabien zur Verfügung. Das ist zum einen die *Chronik von Seʿert*, die darüber berichtet, dass das Christentum in Nağrān aus Ḥīrā kommt und dass die Repressionen von Dū Nuwās nur einen Teil der Christen betrafen. Und zum zweiten sind es die arabischen Geschichtsschreiber, bei denen die Juden nicht als Verfolger von Christen vorkommen und positiv beschrieben werden. Das alles spricht dafür, dass die ostsyrischen (»nestorianischen«) Christen in Südarabien im Großen und Ganzen von

talistyczny XV (1939–49) 321–338, hier: 333, Anm. 23. Vgl. HAINTHALER, Christliche Araber, 121.

26 TRIMINGHAM, *Christianity among the Arabs*, 188f. Über die Präsenz der Monophysiten in Nağrān berichtet die *Chronik von Seʿert* in Verbindung mit der Vertreibung der monophysitischen Bischöfe aus Syrien und Palestine in der Zeit Justins I.; ein Teil von ihnen kam zuerst nach al-Ḥīrā und dann nach Nağrān: *Histoire Nestorienne*. *Chronique de Séert*, seconde partie, publ. et trad. par ADDAÏ SCHER (PO VII), Paris 1911, 142–144.

27 Das Leben Mohammeds nach Mohammed Ibn Ishak bearbeitet von Abd el-Malik Ibn Hischam, aus dem Arabischen übersetzt von G. WEIL, Bd. I, Stuttgart 1864, 14ff; *The history of al-Tabarī*, vol. V: *The Sasanids, the Byzantines, the Lakhmids, and Yemen*, transl. by C. E. BOSWORTH, New York 1999, 195. Vgl. A. MOBERG, Über einige christliche Legenden in der islamischen Tradition, Lund 1930, 18f; J. TUBACH, Die Anfänge des Christentums in Südarabien, in: *ParOr XVIII* (1993) 101–111.

28 HIRSCHBERG, *Nestorian Sources*, 329–338; vgl. TARDY, *Najrān*, 104–109; HAINTHALER, *Christliche Araber*, 122, s. auch Anm. 46.

der Verfolgung seitens himyaritischer Juden am Anfang des 6. Jhs. nicht betroffen waren.<sup>29</sup> In den Augen monophysitischer Christen konnte es als Bündnis zwischen Juden und Nestorianern gelten.

Es gibt noch eine weitere Quelle, die darauf hinweist, dass die Juden und die ostsyrischen (»nestorianischen«) Christen in Arabien einander als Verbündete ansahen. Das ist ein Text, der zuerst im Jahr 1880 auf Grund der Pariser Handschrift 755 von Léon Schlosberg herausgegeben wurde und eine Apologie des jüdischen Glaubens bietet.<sup>30</sup> Als Autor des Textes, der auf arabisch erhalten ist (mit hebräischen Buchstaben geschrieben) und den Titel *Qiṣṣat muğādalat al-usquf* »Bericht über die Polemik eines Bischofs« trägt, tritt ein christlicher Bischof hervor, der sich zum Judentum bekehrt hat. L. Schlosberg meinte, dass die Sprache des Originals griechisch oder syrisch sei, und setzte den Text auf Grund einer chronologischen Bemerkung an den Anfang des 6. Jhs. (also in die Zeit der Christenverfolgung in Ḥimyar).<sup>31</sup> Diese Datierung wurde zwar von manchen Forschern in Frage gestellt,<sup>32</sup> aber durch M. van Esbroeck angenommen und weiter bestätigt.<sup>33</sup> Die Schrift wurde später durch D. Lasker und S. Stroumsa kritisch publiziert<sup>34</sup>, und obwohl die Herausgeber ihre Endredaktion in die Mitte des 9. Jhs. verschoben haben, haben sie festgestellt, dass sie eklektisch ist und frühere Quellen einschließt, die in die vorislamische Zeit datiert werden können.<sup>35</sup>

Ihr Autor, offensichtlich ein arabischer Jude, der in der vor- oder frühislamischen Zeit gelebt hat, bietet als Apologie seiner Religion folgendes Argument: »Weißt du etwa nicht, dass Nestorius (נסטור, arab. نسطور) sagte: »Ich glaube

29 G. FIACCADORI, Yemen Nestoriano, in: Studi in Onore di Edda Bresciani, pubbl. a cura di S. F. Bondi, Pisa 1985, 195–212 (s. S. 196). Laut dem *Synodicon Orientale* war auf dem Konzil des Mär Aqāq 486 Moses, Bischof von »Himyar« (صحنه هيميار) anwesend, was dafür spricht, dass die ostsyrische Kirche in Südarabien ziemlich groß war: *Synodicon orientale ou Recueil des synods nestoriens*, publ., trad. et ann. par J. B. CHABOT, Paris 1902, 53 [syr.], 299 [franz.]. Vgl. I. GUIDI, Ostsyrische Bischöfe und Bischofssitze im V., VI. und VII. Jahrhundert, in: ZDMG 43 (1889) 388–414, hier 397 und 410.

30 Controverse d'un évêque. Lettre adressée a un de ses collègues vers l'an 514, publ. d'après un ancien manuscrit de la Bibliothèque Nationale de Paris par Léon SCHLOSBERG, Vienne 1880. Französische Übersetzung: Controverse d'un évêque. Lettre adressée à un de ses collègues vers l'an 514, trad. en français du texte arabe par L. SCHLOSBERG, Paris 1888. Vgl. M. VAN ES BROECK, Der von einem Bischof um 514 geschriebene Brief gegen das Christentum und die Verfolgung von Seiten Dū Nuwās, in: XXIV. Deutscher Orientalistentag, ausgewählte Vorträge, hrsg. von W. Diem und A. Falaturi, Stuttgart 1990, 105–115; idem, Le manuscrit hébreu Paris 755 et l'histoire des martyrs de Nedjran, in: La Syrie de Byzance à l'Islam, VII<sup>e</sup>–VIII<sup>e</sup> siècles, Damas 1992, 25–30.

31 SCHLOSBERG, Controverse, 1.

32 H. Fleischer meinte auf Grund der Ähnlichkeit mancher Ausdrücke mit der Sprache des Qurʾān, dass der Text nicht früher als im 9. oder 10. Jh. entstanden sein kann: H. L. FLEISCHER, Über eine jüdisch-arabische Streitschrift gegen das Christentum, in: Kleinere Schriften, 3. Band, Leipzig 1888, 167–186.

33 VAN ES BROECK, Der von einem Bischof, 111–114.

34 D. J. LASKER, S. STROUMSA, The Polemic of Nestor the Priest, *Qiṣṣat mujādalat al-Uṣquf and Sefer Nestor Ha-Komer*, 2 vols., Jerusalem 1996.

35 D. J. LASKER, S. STROUMSA, The Polemic of Nestor the Priest, vol. I, 16–17.

nicht an Gott, der in der Unreinheit und in dem [Menstrual-] Blut, im Leib und in der Gebärmutter wohnt. Denn Nestorius erforschte die Tora, die von unserem Herrn Mose geschrieben wurde, und fand heraus, dass dort geschrieben ist: ›Der Herr, dein Gott, ist ein verzehrendes Feuer.‹ Dann sagte Nestorius: ›Wie kann Feuer auf Feuer im weiblichen Leib sein?‹ Deshalb verließ er eure Religion und verkündete Uneinigkeit mit euch.«<sup>36</sup>

Der arabische Text ist nicht eindeutig und diese Übersetzung, die im Großen und Ganzen der von Lasker und Stroumsa folgt, ist an manchen Stellen nicht mehr als eine Hypothese. Zum Beispiel steht vor dem Namen Mose eine Abkürzung מ"ס, die die Herausgeber ohne Übersetzung lassen und die in der oben angegebenen Übersetzung als سيدنا »unser Herr« entschlüsselt wird.<sup>37</sup> L. Schlosberg sieht in dieser Abkürzung den Namen eines der Übersetzer des Alten Testaments ins Griechische, Symmachos (Arab. سيمشه): »Et certes Nestor a dit dans la Thorah d'après la parole de Symmaque un propos.«<sup>38</sup> Aber trotz dieser Schwierigkeiten scheint der Inhalt dieses Abschnittes klar zu sein: Nestorius meinte, dass der transzendente Gott, den die Tora als verzehrendes Feuer beschreibt (vgl. Deut. 4:24), nicht in der Gebärmutter einer Frau eingeschlossen sein kann, und dies beweist, dass der von Maria geborene Jesus kein Gott sein kann.

Manche Aussagen, die Nestorius in seiner Apologie »Das Buch des Herakleides« benutzt, könnten mit dem oben angegebenen »Zitat« in Verbindung gebracht werden.<sup>39</sup> Nestorius legt an manchen Stellen viel Gewicht darauf, dass die menschliche Natur in Jesus vollkommen war, aber er stellt die Göttlichkeit Jesu nie in Frage. Und es ist theoretisch zwar möglich, dass dem Autor der jüdischen apologetischen Schrift das »Buch der Herakleides« bekannt war, eine andere Quelle seines Wissens über Nestorius scheint aber wahrscheinlicher. Das in der jüdischen Schrift angegebene »Zitat« von Nestorius klingt an die Rede der Nestorianer in *Martyrium Arethae* an, wo sie in negativem Licht dargestellt werden. In der Szene, in der der Brief des Dū Nuwās dem König al-Mundir III. vorgelesen wird, solidarisieren sich die Nestorianer mit dem himyaritischen König und sagen: »Kann Gott durch eine Frau geboren werden und sich mit dem weiblichen Blut

36 SCHLOSBERG, *Controverse*, 16; LASKER, STROUMSA, *The Polemic of Nestor the Priest*, vol. I, 67; vol. II, 51. Vgl. VAN ESBROECK, *Le manuscrit hébreu*, 29.

37 Vorschlag von Prof. Dr. Arafa Mustafa (Universität Halle). In *Toldot Yešū* wird der Apostel Paulus פאָוולוּס, also »Heiliger Paulus« (die Schreibweise entspricht ital. »San Paolo«) genannt: S. KRAUSS, *Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen*, Hildesheim u. a. 1994, 85; S. GERO, *The Nestorius Legend in the Toldoth Yeshu*, in: *OrChr* 59 (1975) 108–120 (bes. 110, Anm. 13). Die Benutzung dieser Abkürzung in dem arabischen Text erscheint aber als eher unwahrscheinlich.

38 S. VAN ESBROECK, *Le Manuscrit hébreu*, 29.

39 Vgl. die Stelle, in der Nestorius über die Geburt und die Kindheit Jesu spricht: Nestorius, *Le livre d'Heracleide de Damas*, ed. par P. BEDJAN, Paris-Leipzig 1910, 132.

verbinden, oder in Windeln gewickelt werden, oder hungern, oder Angst haben, oder erschöpft sein oder sterben?»<sup>40</sup>

Die Rede der Nestorianer stimmt nicht ganz genau mit den Worten des Nestorius in *Qiṣṣat muḡādalat al-usquf* überein, aber in ihr wird dasselbe Argument vorgebracht, dass Gott sich nicht mit dem weiblichen Blut vereinen (und in den Mutterleib eingeschlossen sein) kann. Das spricht dafür, dass als Quelle für das »Zitat« von Nestorius der Autor der jüdischen Apologie nicht die nestorianischen, sondern die anti-nestorianischen Schriften benutzte (möglicherweise handelt es sich um das *Martyrium Arethae*).<sup>41</sup>

Eine Parallele dazu finden wir in einer anderen jüdischen apologetischen Schrift, die ungefähr auf dieselbe Zeit (9. Jh.) zurückgeht – *Toldot Yešu*.<sup>42</sup> In einigen Rezensionen dieses Textes<sup>43</sup> kommt am Ende eine Geschichte über Nestorius (ניסטור) vor, in der erzählt wird, wie er nach Palästina kommt und den Christen sagt, dass sie sich irren, wenn sie die Vorschriften des Apostels Paulus einhalten; danach reist er nach »Babylon« (d. h. Persien), wo er von einer Frau umgebracht wird. Von besonderer Bedeutung ist der erste Teil der Erzählung. Nestorius sagt zu den palästinischen Christen: »Der Hl. Paulus (ס' פאולוס) leitet euch irre, wenn er euch sagt, dass ihr euch nicht beschneiden möchtet, vielmehr von Rechts wegen müsst ihr euch beschneiden, denn Jesus war beschnitten. Ferner seid ihr Ketzler, indem ihr sagt, dass Jesus ein Gott war, wo er doch weibgeboren (ילוד אשה) und Menschensohn (בן אדם, d. h. ein Mensch) war, nur ruhte der Heilige Geist auf ihm wie bei den Propheten.«<sup>44</sup>

Der letzte Ausdruck klingt offenbar an die Worte der Nestorianer im *Martyrium Arethae* an: »Wir halten ihn nicht für Gott, sondern für einen Propheten Gottes.«<sup>45</sup> Und in der durch Johannes von Ephesus verfassten Biographie des Simeon von Bēt-Aršam sagt der nestorianische Patriarch Babai, dass Jesus »ein Mensch wie wir (בן אדם נאמן) war, der von einer Frau geboren (נולד מן האשה) nach unserem Bild wurde, auf den infolge seiner Rechtschaffenheit und

40 Cap. VI, § 26: CARPENTIER, *Acta sanctorum*, 742 (F). Vgl. auch die arabische und äthiopische Version: BAUSI, GORI, *Tradizioni Orientali del »Martirio di Areta«*, 66–67, 236–237.

41 Das in *Qiṣṣat muḡādalat al-usquf* angeführte Argument, dass Gott »in der Unreinheit und in dem [Menstrual-] Blut, im Leib und in der Gebärmutter« nicht wohnen kann, kommt in muslimischen anti-christlichen Schriften vor, vgl. S. H. GRIFFITH, Bashīr/Bēsēr: Boon Companion of the Byzantine Emperor Leo III, *The Islamic Recension of his Story in Leiden Oriental MS 951* (2), in: *Muséon* 103 (1990) 293–327 (bes. 322–323). Es ist aber wahrscheinlicher, dass die arabischen Autoren dieses Argument von der jüdischen Apologie entlehnt haben und nicht umgekehrt, vgl. LASKER, STROUMSA, *The Polemic of Nestor the Priest*, vol. I, 22.

42 KRAUSS, *Das Leben Jesu*; GERO, *The Nestorius Legend*. Eine spätere Redaktion dieses Textes: G. SCHLICHTING, *Ein jüdisches Leben Jesu*, Tübingen 1982.

43 KRAUSS, *Das Leben Jesu*, 232–233. Vgl. SCHLICHTING, *Ein jüdisches Leben Jesu*, 176–179.

44 KRAUSS, *Das Leben Jesu*, 85–86 [hebr.], 114 [deutsch]; GERO, *The Nestorius Legend*, 110–112 [engl.].

45 Cap. II, § 6: CARPENTIER, *Acta Sanctorum*, 728 (E).

Frömmigkeit das Wort Gottes (ܠܘܓܘܣܐ ܡܘܠܐܢܐ = λόγος) hinabgestiegen ist.«<sup>46</sup> Außerdem hat Stefan Gero sehr überzeugend gezeigt, dass der zweite Teil der Geschichte des Nestorius in *Toldot Yešu*, der über die Reise des Nestorius nach Persien berichtet, nicht auf Kenntnis der tatsächlichen Biographie des konstantinopolitanischen Patriarchen basiert, sondern die Geschichte eines anderen ostsyrischen Patriarchen, Bar Šaumā von Nisibis (Ende 5. Jhs.) als Vorbild genutzt hat. Als Quelle dieser Geschichte konnten allerdings nur die westsyrischen (»monophysitischen«) polemischen Schriften dienen.<sup>47</sup> Der Text enthält keine Anspielungen auf die muslimische Eroberung Persiens. Das spricht dafür, dass die Geschichte von Nestorius / Bar Šaumā im 6. bzw. 7. Jh. verfasst wurde, also in derselben Periode, auf die das Zitat von Nestorius in dem »Bericht der Polemik eines Bischofs« zurückgeht.<sup>48</sup>

Obwohl für einen großen Teil der Worte, die in *Toldot Yešu* und *Qiṣṣat muğādat al-usqf* Nestorius zugeschrieben werden, Parallelen in den polemischen monophysitischen Schriften gefunden werden konnten, gibt es ein Detail in *Toldot Yešu*, das keine solche Parallele hat. Das ist die Rede Nestorius' gegen den Apostel Paulus, in der Nestorius Paulus beschuldigt, die Botschaft Jesu verfälscht zu haben. Diese Lehre aber wird von mehreren kirchlichen Autoren mit den sogenannten Judenchristen in Verbindung gebracht. Die bekannteste heterodoxe judenchristliche Gruppe waren die »Ebioniter«, über die unter anderen Irenäus von Lyon und Epiphanius von Zypern berichten.<sup>49</sup> Epiphanius schreibt, dass die Ebioniter die Beschneidung praktizierten: »Christus wurde beschnitten, sagen sie, und du sollst dich auch bescheiden« (*Panarion* XXX, 26)<sup>50</sup>, und Irenäus fügt hinzu, dass sie »den Apostel Paulus ablehnen, weil sie in ihm einen Apostaten vom Gesetz sehen« (*Adversus haereses* I, 26)<sup>51</sup>.

Diese Charakteristika spiegeln sehr genau die oben angeführten Worte des Nestorius in *Toldot Yešu* wider, so dass wir behaupten können, dass der Verfasser der Schrift nicht nur mit den monophysitischen Texten vertraut war, in denen

46 BROOKS, John of Ephesus, 148.

47 GERO, The Nestorius Legend, 114–120.

48 Ein weiteres Beispiel des christlichen Einflusses gibt die spätere Rezension von *Toldot Yešu*, die den Titel *Tam ū-mū'ād* bekommen hat. Sie erwähnt, dass die Christen »die Anhänger des Nestorius (עַם נְסֵטוֹרִיּוֹס) »Neue Juden« (יְהוּדִים חֲדָשִׁים) nannten« (SCHLICHTING, Ein jüdisches Leben Jesu, 178–179). So wurde Nestorius selbst auf dem Konzil zu Ephesus 431 beurteilt. Vgl. auch: W. HORBURY, The Depiction of Judaeo-Christians in the Toledot Yeshu, in: The Image of the Judaeo-Christians in the Ancient Jewish and Christian Literature, ed. by P. J. Tomson and D. Lamberts-Petry, Tübingen 2003, 280–286.

49 Vgl. J. DANIELOU, The Theology of Jewish Christianity, transl. by J. A. Baker, London 1964, 61–64.

50 Epiphanius, Ancoratus und Panarion, Hg. von K. HOLL, I. Band: Haer. 1–33 (GCS 25), Leipzig 1915, 355.

51 Irenäus von Lyon, Epideixis adversus haereses. Darlegung der apostolischen Verkündigung gegen die Häresien, Teil I, übers. und eingeleitet von N. BROX (FC 8/1), Freiburg u. a. 1993, 316 [griech. und lat.], 317 [deutsch].

Nestorius als »Jude« bezeichnet wird, sondern auch mit den judenchristlichen Schriften und Vorstellungen. Der Verfasser brachte diese Vorstellungen in Verbindung mit dem Bild vom »Nestorius judaizans« und wandelte ihn in einen Opponenten des Apostels Paulus und einen Vertreter der Beschneidung um.<sup>52</sup>

Ohne weiteres ist klar, dass all diese Charakteristika nichts mit dem historischen Nestorius gemein haben.<sup>53</sup> Der Patriarch von Konstantinopel, der durch das Konzil von Ephesus im Jahr 431 verurteilt, nach Petra und später nach Ägypten verbannt wurde, hat nie zur Einhaltung der jüdischen Vorschriften aufgerufen oder die Schriften des Apostels Paulus verschmäht. Aber die angegebenen Beispiele erlauben zu behaupten, dass es unter bestimmten Gruppen von Christen, die Sympathie zum Judentum empfanden und insofern als »Judenchristen« bezeichnet werden können, eine Interpretation der Lehre Nestorius' gab, die diese Lehre in den Rahmen des Judenchristentums einordnete. Durch diese Interpretation konnten die Person und die Lehre Nestorius' von den jüdischen Autoren angenommen werden, die auch mit den monophysitischen Anklagen gegen Nestorius wegen seines »Judentums« bekannt waren und Nestorius als »Verbündeten« im Lager der Christen wahrnehmen konnten.

Wenn wir über die »Judenchristen«<sup>54</sup> auf der Arabischen Halbinsel sprechen, müssen wir zwei Phänomene voneinander unterscheiden. Es gibt einerseits Hinweise dafür, dass in diesem Gebiet heterodoxe christliche Gruppen existierten, welche die kirchlichen Autoren als »Nazoräer«, »Ebioniter« und »Elkesaiten« bezeichnet haben. Andererseits gab es unter den Christen, welche zu den unterschiedlichen kirchlichen Richtungen gehörten, ein Interesse am Judentum, das sie aber nicht gezwungen hat, sich von der christlichen Kirche zu trennen. Diese zwei Arten des »Judenchristentums« sind aber nicht immer leicht anhand der Quellen zu unterscheiden.<sup>55</sup>

52 Der judenchristliche Einfluss auf das Nestorius-Bild bei den jüdischen Autoren ist möglicherweise auch in dem früher angeführten Zitat von Nestorius in *Qiṣṣat muğādalat al-usqaf* zu entdecken. Die rätselhafte Abkürzung 'ב, die vor dem Namen Mose steht, hat der erste Herausgeber des Textes L. Schlosberg (und mit ihm M. van Esbroeck) als den Namen von Symmachos, einem der Übersetzer des Alten Testaments ins Griechische, entziffert. Über diesen Symmachos schreibt Eusebius von Caesarea in seiner »Kirchengeschichte« (VI, 17): »Symmachos, einer von diesen Übersetzern [des Alten Testaments ins Griechische] war Ebionit. Die so genannte Häresie der Ebioniter [besteht darin]: sie sagen, dass Jesus von Joseph und Maria geboren wurde, halten ihn für einen bloßen Menschen und bestehen auf der Erfüllung des Gesetzes im strengen jüdischen Sinn« (Eusebius, Werke, Bd. II: Die Kirchengeschichte, 2. Teil: Die Bücher VI bis X, hg. von E. SCHWARTZ und T. MOMMSEN, Leipzig 1908, 554–557 [griech. und lat.]). Praktisch auf demselben besteht Nestorius in *Toldot Yešu*.

53 Vgl. R. KOSIŃSKI, *The Life of Nestorius as seen in Greek and Oriental Sources*, in: *Electrum* 13 (2007) 155–170.

54 Zum Begriff vgl.: J. C. PAGET, *Jewish Christianity*, in: *The Cambridge History of Judaism*, ed. W. Horbury, W. D. Davies, J. Sturdy, vol. III, Cambridge 1999, 731–775 (bes. 733–742).

55 M. SIMON, *Verus Israel: A Study of the Relations between Christians and Jews in the Roman Empire (AD 135–425)*, transl. from French by H. McKeating, London 1996, 306–338.

Es gibt nicht wenige Hinweise dafür, dass das Judenchristentum, d. h. »das Christentum, das sich in den vom Judentum entlehnten Formen ausdrückt«<sup>56</sup>, nach der ersten Periode der Kirchengeschichte, als die Kirche nur einen engen Kreis der Nachfolger Jesu unter den Juden umfasste, noch sehr lange existierte und sich in unterschiedlichen Formen zeigte.<sup>57</sup> Man kann mit gutem Grund behaupten, dass sich das Christentum zuerst durch die jüdischen Synagogen verbreitete, bei denen es immer »Sympathisanten« für den jüdischen Glauben gab (sogenannte »Gottesfürchtige«).<sup>58</sup> Die Christen von Antiochien und Edessa lebten seit den ersten christlichen Jahrhunderten friedlich mit den Juden zusammen und standen in Kontakt mit ihnen.<sup>59</sup> Der große Teil der so genannten apokryphen biblischen Schriften, die christliche und jüdische Elemente vereinen, sind von den Forschern mit Syrien verbunden worden.<sup>60</sup>

Die Verbindung mit der jüdischen exegetischen Tradition hat die syrische (sowohl die östliche als auch die westliche) Kirche auch später beibehalten.<sup>61</sup> Die Analyse der Werke von Aphrahat und Ephrem dem Syrer zeigt, dass die syrischen Väter mit der jüdischen midraschischen Exegese gut vertraut waren.<sup>62</sup> Ein gutes Beispiel davon ist in einer polemischen Schrift gegen die Nestorianer von Simeon von Bēt-Aršam zu beobachten, in der Simeon eine Art »Genealogie« des Nesto-

56 DANIÉLOU, *The Theology of Jewish Christianity*, 9.

57 Die Zeugnisse für die Existenz der juden-christlichen Gruppen in Mesopotamien bis zum 11. Jh. sind gesammelt bei: S. PINES, *The Jewish Christians of the Early Centuries of Christianity according to the New Source* (Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities [PIASH], vol. II, No. 13), Jerusalem 1966.

58 E. SCHÜRER, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B. C. – A. D. 135)*, vol. III/1, Edinburgh 1995, 162; K.-W. NIEBUHR, *Identität und Interaktion. Zur Situation paulinischer Gemeinden im Ausstrahlungsfeld des Diasporajudentums*, in: *Pluralismus und Identität*, hg. von J. Mehlhausen, Gütersloh 1995, 339–359; B. WANDER, *Gottesfürchtige und Sympathisanten. Studien zum heidnischen Umfeld von Diasporasynagogen*, Tübingen 1998.

59 Vgl. C. H. KRAELING, *The Jewish Community at Antioch*, in: *JBL* 51 (1932) 130–160; H. J. W. DRIJVERS, *Edessa und das jüdische Christentum*, in: *Vigiliae Christianae* 24 (1970) 4–33; W. A. MEEKS, R. L. WILKEN, *Jews and Christians in Antioch in the First Four Centuries of the Common Era*, Missoula 1978; J. SEGAL, *Edessa, 100–102. In den 80-er Jahren des 4. Jhs. sprach Johannes Chrysostomus gegen die Christen, die »die Juden respektieren und ihre Sitten für heilig halten«* (PG XLVIII (1964), 847).

60 DANIÉLOU, *The Theology of Jewish Christianity*, 11–28; TRIMMINGHAM, *Christianity among the Arabs*, 47–70.

61 Vgl. S. BROCK, *Jewish Traditions in Syriac Sources*, in: *JJS* XXX (1979) (Nachdruck: *S. Brock, Studies in Syriac Christianity, History, Literature and Theology*, Hampshire 1992), 212–232; R. MACINA, *L'homme à l'école de Dieu. D'Antioche à Nisibe, Profil herméneutique, théologique et kérygmatische du mouvement scoliaste nestorien* (Monographie programmatique), in: *POC* XXXII (1982) 86–124, 263–301 (besonders 117–119); J. DRIJVERS, *Syrian Christianity and Judaism*, in: *The Jews among the Pagans and Christians*, ed. by J. Lieu, J. North and T. Rajak, London and N. Y. 1992, 124–146.

62 Vgl. J. NEUSNER, *Aphrahat and Judaism, The Christian-Jewish Argument in Fourth-century Iran*, Leiden 1971; N. SÉD, *Les Hymnes sur le Paradis de saint Ephrem et les traditions juives*, in: *Muséon* 81 (1968) 455–501; T. KRONHOLM, *Motifs from Genesis 1–11 in the genuine hymns of Ephrem the Syrian*, Uppsala 1978.

rianismus anbietet.<sup>63</sup> Dabei benutzt er das Verb *qabbel* (syr. ܩܒܒܠ), welches in den rabbinischen Schriften dann vorkommt (in der hebräischen oder aramäischen Form), wenn die so genannte »Traditionskette« angeführt wird (vgl. den Mischna-traktat *Abot*).<sup>64</sup> Die politische Lage in Persien der folgenden Jahrhunderte hat eine friedliche Koexistenz der ostsyrischen Kirche und der jüdischen Synagoge begünstigt.<sup>65</sup>

Parallel zu diesen Prozessen gab es im Zweistromland heterodoxe judenchristliche Gruppen, welche mit der Kirche nicht verbunden waren. Hans-Joachim Schoeps hat seine Aufmerksamkeit im Katalog des nisibinischen Bischofs °Abdišo° (gest. 1318), der in Assemanus' *Bibliotheca Orientalis*<sup>66</sup> herausgegeben worden ist, auf eine Schrift von Symmachos gelenkt, der, wie die Kirchenhistoriker berichten (s. oben), ein Ebionit war.<sup>67</sup> Auf Grund dieser Tatsache formulierte Schoeps die Hypothese, dass sowohl die ebionitischen Schriften als auch die Ebioniter selbst im Frühmittelalter unter persischen Christen überleben konnten. Dieser Hypothese schloss sich später Shlomo Pines an.<sup>68</sup>

Der Einfluss der heterodoxen judenchristlichen Gruppen auf die arabischen Christen ist auch sehr wahrscheinlich, da die christlichen Gemeinden auf der Arabischen Halbinsel im ständigen Kontakt zu Persien standen.<sup>69</sup> Auf die Verbindung solcher Gruppen mit Arabien weist eine judenchristliche Schrift hin, die Pines in einem °Abd al-Ġabbar (gest. 1024) zugeschriebenen Text entdeckt hat. Pines datiert die Schrift in das 4.–5. Jh. In ihr wird unter anderem berichtet, dass die Christen Palästinas zuerst alle Vorschriften der Tora eingehalten hätten, dann sich ein Teil der Christen an die Römer wegen Unterstützung gegen die Juden gewandt hat, die sie auch bekommen haben, dafür aber die jüdischen Vorschriften ablegen mussten. Eine Gruppe der Christen widersetzte sich und musste deshalb nach »Mosul und *Jezirat al-Arab*« fliehen. Pines meint, dass der letzte Ausdruck sich auf das nordöstliche Syrien bezieht, aber die arabischen Christen werden im Text auch erwähnt.<sup>70</sup>

François de Blois hat die These vertreten, dass das arabische Wort für Christ *naṣrānī* (vgl. die *Chronik von Seert* oben) ursprünglich eine Bezeichnung der

63 J. S. ASSEMANUS, *Bibliotheca Orientalis*, Romae 1719, T. I, 346–358. Vgl. A. DE HALLEUX, Die Genealogie des Nestorianismus nach der frühmonophysitischen Theologie, in: *OrChr* 66 (1982) 1–14.

64 Vgl. G. STEMBERGER, Einleitung in Talmud und Midrasch, München<sup>8</sup>1992, 14.

65 Es ist bekannt, dass die Juden von Edessa an der Bestattung des Bischofs Rabbula im Jahr 435 teilgenommen haben, vgl. SEGAL, Edessa, 103.

66 ASSEMANUS, *Bibliotheca Orientalis*, T. III/1, Romae 1725, 17.

67 H. J. SCHOEPS, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, Tübingen 1949, 185.

68 PINES, *The Jewish Christians*, 37,39,43.

69 Charakteristisch ist eine Bemerkung in der »Kirchengeschichte« des Theodor Lektor (um 530), dass die Himyariten »ein Persien untergeordnetes Volk« sind (PG LXXXVI, 211). Vgl. FIACCADORI, *Yemen Nestoriano*, 196.

70 PINES, *The Jewish Christians*, 15,36.

judenchristlichen Gruppen der »Nazoräer« (Ναζωραίοι) war, die unter den Arabern existierten.<sup>71</sup> Darauf, dass die Schriften der heterodoxen judenchristlichen Gruppen in *Hiǧāz* bekannt waren, weisen die Parallelen im Koran mit der christlichen apokryphen Literatur hin.<sup>72</sup>

Die Existenz solcher heterodoxen judenchristlichen Gruppen und Schriften hatte allerdings für die Araber nicht eine so große Rolle gespielt wie ein anderer oben erwähnter Ausdruck des Judentums. Die Geschichte der syrischen Kirche zeigt, dass bestimmte (hauptsächlich semitische) Christen geneigt waren, das Christentum nicht als Gegner, sondern als Nachfolger des Judentums zu sehen und den christlichen Glauben durch die jüdischen Begriffe auszudrücken. Diese Tendenz war in großem Maße auch für die christlichen Araber charakteristisch.<sup>73</sup> Den Raum für die Auseinandersetzung zwieschen Juden und Christen in der Spätantike haben in erster Linie die jüdischen Synagogen gegeben.

Die Quellen zur Christenverfolgung in Südarabien im 6. Jh. erwähnen Synagogen bei den Himyar.<sup>74</sup> Es gibt viele Hinweise dafür, dass die Synagogen in der Spätantike nicht nur für die Juden geöffnet wurden, sondern auch für Leute, die nicht beschnitten wurden und nicht allen Vorschriften der Tora folgten, aber an der jüdischen Religion Interesse hatten und am Leben der jüdischen Gemeinde teilnahmen.<sup>75</sup> Solche Leute hatten die Bezeichnung »Gottesfürchtige« (griech. θεοσεβής) bekommen. Die im Jahr 1976 entdeckte (und 1987 publizierte) Inschrift aus Aphrodisias, in der die »Gottesfürchtigen« eindeutig eine separate Gruppe der Synagogengemeinde bilden, lieferten einen klaren Beweis für die Existenz dieser Gruppe.<sup>76</sup> Sie waren mit der jüdischen Religion vertraut, hatten aber mehr Freiheit sowohl in den Bräuchen als auch in der Interpretation der Lehre und waren hauptsächlich auf die Verehrung des einen Gottes orientiert.

Eine Tendenz zum Monotheismus, die nach Meinung der Forscher<sup>77</sup> für die ganze Spätantike typisch ist, sieht man auch in den südarabischen sabäischen Inschriften des 4.–6. Jhs. Sie beinhalten die Aufrufe zu einem Gott, der die Bezeichnung *Rahmanan* (der »Barmherzige«, später ein Attribut Gottes im Islam) und

71 F. DE BLOIS, *Naṣrānī* (Ναζωραῖος) and *Hanīf* (ἑθνικός), studies on the religious vocabulary of Christianity and of Islam, in: BSOAS 65 (2002) 1–30 (besonders 11–16). Vgl. J. WELLHAUSEN, *Reste arabischen Heidentums*, Berlin/Leipzig, 1927, 232. Wellhausen meinte, dass die Bezeichnung der ersten Anhänger Muhammads als »*Ṣābīr*« den Einfluss einer christlichen Sekte (wohl der Elkasaiten) zeigen soll (s. S. 236–240). Vgl. auch: G. R. HAWTING, *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam, from Polemic to History*, Cambridge 1999, 48–55.

72 Vgl. Sure 5:110, wo eine Episode aus dem *Protoevangelium Jacobi* vorkommt.

73 Vgl. TRIMINGHAM, *Christianity among the Arabs*, 49–70.

74 S. den Brief von Simeon von Beṭ-ʿAršām: I. GUIDI, *La lettera di Simeone vescovo di Bêth-Aršām sopra i martiri omeriti*, in: *Atti della R. Accademia dei Lincei, Serie III (1880–81)*, vol. VII, Roma 1881, 501–515, hier S. 502, Syrisch «ܒܝܬܥܪܫܡ ܕܝܫܘܢ».

75 E. SCHÜRER, *The History of the Jewish People*, vol. III/1, 150–176; WANDER, *Gottesfürchtige und Sympathisanten*, 87ff.

76 WANDER, *Gottesfürchtige und Sympathisanten*, 235–239.

77 Vgl. SCHÜRER, *The History of the Jewish People*, vol. III/1, 155–158; SEGAL, *Edessa*, 60.

»Gott, der den Himmel und die Erde geschaffen hat« bekommt.<sup>78</sup> Diese Inschriften weisen darauf hin, dass ihre Verfasser keine Juden im strengen Sinne waren, aber mit dem jüdischen Glauben vertraut waren und daran Interesse hatten. Insofern kann man sie als »Gottesfürchtige« betrachten. Ein solcher »Gottesfürchtiger« war offensichtlich ein gewisser Jehuda Yakkaf, der eine Inschrift aus Bait al-Ašwāl Mitte des 4. Jhs. verfasste.<sup>79</sup> In der Inschrift teilt er mit, dass er den Aufbau seines Hauses mit der Hilfe des »Herrn des Himmels und der Erde, der alles schuf, und bei dem Gebet seines Volkes Israel« vollendet hat (die Betonung des »Volkes Israel« zeigt, dass sich der Verfasser selbst nicht zu ihm gezählt hat).<sup>80</sup>

Die »Gottesfürchtigen« waren in der frühen Periode der Kirchengeschichte ein Milieu, in dem sich das Christentum schnell verbreitete (vgl. Apg. 17:4,17). Weiterhin dient eine sprachliche Beobachtung als Zeugnis dafür, dass das Christentum in Südarabien unter den Juden wie auch unter den von der Synagoge angezogenen Arabern, die als »Gottesfürchtige« betrachtet werden können, ihre Anhänger gefunden hat. Sh. Pines und F. de Blois hatten Grund zu behaupten, dass das neupersische ترسا und das arabische راهب, welche als Bezeichnung der Christen in diesen Sprachen verwendet werden und beide die Grundbedeutung »fürchtend« haben, offensichtlich auf den Ausdruck »Gott fürchtend« zurückgehen und in Analogie zum griech. θεοσεβής oder σεβόμενος τον θεόν entstanden sind.<sup>81</sup> Es kann hinzugefügt werden, dass in der *Chronik von Se'ert* der Kaufmann aus Nağrān, der das Christentum nach Südarabien gebracht hat, den Namen *Ḥannān* (Arab. حَنَّان) trägt, was die Behauptung zulässt, dass er ein Jude war und vor seiner Bekehrung zum Christentum Anhänger der jüdischen Religion gewesen war.

Die zum Christentum bekehrten Araber, die von den »Gottesfürchtigen« stammten, haben nicht die Verbindung mit ihrem jüdischen Umfeld verloren und konnten in ihren Vorstellungen jüdische und christliche Elemente kombinieren. Insofern kann man ihre Vorstellungen als judenchristlich betrachten. Dieses Milieu stand der ostsyrischen (»nestorianischen«) Kirche besonders nahe, die eine lange Geschichte des friedlichen Zusammenlebens mit Juden hatte und deren Umgang mit der Heiligen Schrift ihre Wurzel in der jüdischen Exegese hatte. Das baute einen Hintergrund für die Aussagen über die Kooperation zwischen Juden und Nestorianern in der Zeit der Christenverfolgung auf, die wir im *Martyrium Arethae* und im *Buch der Hīmyariten* finden. Obwohl diese Aussagen mit dem Kennzeichen des typischen apologetischen Verfahrens versehen sind, stehen hinter ihnen die tatsächlichen Kontakte zwischen arabischen Juden und Christen.

78 A. F. L. BEESTON, *The Religions of pre-islamic Yemen*, in: *L'Arabie du Sud, Histoire et civilisation* 1, Paris 1984, 259–269. Vgl. TRIMINGHAM, *Christianity among the Arabs*, 248–251.

79 R. DEGEN, W. M. MÜLLER, *Eine hebraeisch-sabaeische Bilinguis aus Bait al-Ašwāl*, in: *Neue Ephemeris für Semitische Epigraphik*, Bd. 2, Wiesbaden 1974, 117–123.

80 DEGEN, MÜLLER, *Eine hebraeisch-sabaeische Bilinguis*, 118–119.

81 Sh. PINES, *The Iranian Name for Christians and the »God-Fearers«* (PIASH, vol. II, No. 7), Jerusalem 1967; vgl. F. DE BLOIS, *The religious vocabulary*, 9–10.

Gérard Troupeau

## Le Calendrier liturgique chrétien de l'astromome musulman al-Kharaqî

Le manuscrit arabe 2499 conservé à la Bibliothèque de France n'est pas seulement précieux pour avoir été acquis à Constantinople en 1536, par le célèbre humaniste et orientaliste Guillaume Postel (m. 1581), il l'est aussi pour renfermer un manuel d'astronomie, œuvre inédite du savant persan 'Abd al-Jabbâr al-Kharaqî, originaire d'al-Kharaq, aux environs de Merw, où il mourut en 1183<sup>1</sup>.

Intitulé: *Kitâb muntahâ al-idrâk fî taqâsîm al-aflâk*, l'ouvrage d'al-Kharaqî comprend trois traités (*maqâla*), dont le dernier, divisé en onze chapitres (*bâb*), est consacré à la chronologie (*ta'rikh*). Le dernier chapitre de ce traité est, à son tour, divisé en quatre sections (*fasl*) consacrées aux fêtes religieuses:

- 1) les fêtes des Musulmans et leurs foires (*mawâsim*);
- 2) les fêtes des Chrétiens et leurs jeûnes;
- 3) les fêtes des Juifs et leurs jeûnes;
- 4) les fêtes des Persans et leurs cérémonies (*rusûm*)<sup>2</sup>.

Pour composer la section de son ouvrage concernant les fêtes et les jeûnes des Chrétiens, al-Kharaqî a puisé ses informations dans le *Kitâb al-âthâr al-bâqiya 'an al-qurûn al-khâliya* du grand savant persan al-Bîrûnî (m. 1050)<sup>3</sup>. Dans trois chapitres de cet ouvrage, en effet, al-Bîrûnî expose en détail les fêtes des Melkites suivant les douze mois de l'année (chap. XV), le jeûne des Chrétiens et les fêtes qui lui sont liées (chap. XVI), les fêtes et les jeûnes des Chrétiens nestoriens (chap. XVII).

Au moyen d'extraits empruntés à ces trois chapitres, al-Kharaqî a composé un véritable calendrier liturgique divisé en quatre parties: le Carême, les fêtes mobi-

- 1 Sur ce mathématicien et astronome, voir *Geschichte der Arabischen Litteratur*, t. I, p. 624; *Supplementband*, t. I, p. 863; *Encyclopédie de l'Islam*, 2<sup>ème</sup> édition, t. IV, p. 1090 (art. Wiedemann).
- 2 L'œuvre inédite d'al-Kharaqî n'est conservée que dans deux manuscrits; le ms arabe 2499 de la Bibliothèque Nationale de France, dans lequel le calendrier figure aux fol. 145v-148v, et le ms arabe Landberg 33 de la Staatsbibliothek zu Berlin qui, par suite d'une lacune entre le fol. 64 et le fol. 65 ne contient que 11 lignes du calendrier (fol. 64v); notre traduction a été faite sur le texte du manuscrit de la BnF.
- 3 Sur ce mathématicien et astronome, voir *Encyclopédie de l'Islam*, 2<sup>ème</sup> édition, t. I, p. 1273-1275 (art. D. J. Boilot); le *Kitâb al-âthâr al-bâqiya* a été édité par E. Sachau, *Chronologie Orientalischer Völker*, Leipzig, 1878, et traduit en anglais par le même, sous le titre; *The Chronology of Ancient Nations*, Londres, 1879.

les, les fêtes fixes et les jeûnes, dans lesquelles il a regroupé les usages respectifs des trois communautés chrétiennes orientales: melkite, jacobite et nestorienne<sup>4</sup>.

Le calendrier d'al-Kharaqi n'est donc original que par sa forme. Mais son auteur ne s'est pas contenté de reproduire plus ou moins textuellement les données qu'il emprunte à l'ouvrage d'al-Bîrûnî: à plusieurs reprises, il ajoute des informations personnelles, comme la signification de certains termes arabes chrétiens d'origine syriaque (*ûsha'nâ; dénhâ; yaldâ; Ewangéliyûn; mart; shlihâ*), et une notice sur la composition des Evangiles. Mais surtout, il vient combler une lacune importante dans le chap. XVI du manuscrit d'al-Bîrûnî utilisé par l'éditeur, lacune dans laquelle figurent les fêtes de la Grande Semaine: des Rameaux à Pâques<sup>5</sup>.

La principale originalité de ce calendrier liturgique, commun aux trois confessions chrétiennes, est d'avoir été composé et présenté par un astronome musulman du XIIe siècle: c'est pourquoi il nous a semblé qu'il méritait d'être traduit et publié, en raison de son caractère œcuménique exceptionnel.

\*

\* \*

### Mention des fêtes des chrétiens et de leurs jeûnes

#### Le carême

**Le Grand Jeûne:** c'est un jeûne de quarante-huit jours don't le début est un lundi; c'est le lundi le plus proche, c'est celui qui le suit. L'une des conditions de ce jeûne est que la Pâque des Chrétiens tombe entre le dimanche de l'Hosanna et celui de la rupture, ni avant l'Hosanna, ni après le dernier jour du jeûne. Leur rupture du jeûne tombe toujours le dimanche quarante-neuvième jour de ce jeûne<sup>6</sup>. La raison de l'obligation du jeûne à cette époque est qu'ils croient que la résurrection du jugement dernier aura lieu le même jour que celui où le Christ ressuscita de son tombeau, selon leur prétention; c'est le dimanche où ils rompent le jeûne, et ils veulent l'aborder en étant à jeun; certains fantasment et disent que le déluge eut lieu à cette époque et que les gens veulent être à jeun si les eaux les surprenaient.

4 Les fragments empruntés à l'ouvrage d'al-Bîrûnî par al-Kharaqi se trouvent aux pages: 291-294; 296; 299-304; 308-311; 314, dans l'édition de Sachau; les chapitres XV, XVI et XVII ont été traduits en anglais par le même, et le chapitre XV a été traduit en français par R. Griveau, «Les fêtes des Melchites par Abou Rihân al-Bîrûnî» dans *Patrologia Orientalis*, t. X (1914), p. 289-312.

5 Cette lacune est signalée par E. Sachau en haut de la page 308 de son édition.

6 Début de la lacune dans l'édition du *Kitâb al-âthâr d'al-Bîrûnî*.

## Les fêtes mobiles

**Le Grand Hosanna:** c'est le dimanche situé avant celui de la rupture et le quarante-deuxième jour de leur jeûne; son interprétation est «la glorification»<sup>7</sup>; c'est le jour où le Christ entra à Jérusalem, monté sur un ânon; les hommes, les femmes et les enfants l'accueillirent avec des rameaux d'olivier dans les mains; ils récitèrent la Thora jusqu'à ce qu'il fût entré à Jérusalem; il se cacha des Juifs le lundi, le mardi et le mercredi.

**Le Jeudi où le Christ célébra la Pâque:** il alla à la maison de l'un de ses adeptes chez qui il célébra la Pâque avec ses disciples, dans une chambre haute; il lava les pieds de ses compagnons par respect pour eux, et les prêtres font de même avec leurs compagnons en cette nuit; il leur dit: «Sachez que l'un de vous me livrera cette nuit et me reniera»<sup>8</sup>; puis il s'en alla de cette chambre haute et monta au Mont des Oliviers; Judas Iscariote, qui était un de ses disciples, le dénonça aux Grands des Juifs; il reçut d'eux trente dirhams de gratification et le leur montra; ils le prirent, le frappèrent, posèrent une couronne d'épines sur sa tête; ils lui firent subir toutes sortes de supplices et le tourmentèrent jusqu'à ce qu'ils furent au matin.

**Le Vendredi de la Crucifixion:** ils le crucifièrent, d'après leur prétention, à trois heures du vendredi, selon les dires de Matthieu, de Marc et de Luc; quant à Jean, il prétend que cela eut lieu à six heures du jour; deux larrons furent crucifiés avec lui sur le mont appelé Calvaire, que l'on nomme Golgotha en hébreu; ils moururent, d'après ce qu'ils prétendent, à la neuvième heure<sup>9</sup>; Joseph le Décurion demanda à leur chef, Pilate, de lui donner le corps; il le lui donna et Joseph l'ensevelit dans un tombeau qu'il avait préparé pour lui-même.

**Le Samedi de la Résurrection:** les Chrétiens prétendent qu'il demeura dans le tombeau un jour et une nuit, puis qu'il ressuscita le matin du dimanche où ils rompent le jeûne, annonçant aux morts la venue du Christ dans la nuit du samedi qui suit le vendredi de la Crucifixion.

**Le petit Hosanna:** c'est le vendredi cinquième jour après la rupture du jeûne; en ce jour, mémoire des Martyrs, groupe de Chrétiens qu'un certain roi avait invités<sup>10</sup> à renoncer à leur religion; ils partirent en fuyant et moururent jusqu'au dernier<sup>11</sup>.

7 Le mot *sha'ânîn* est la forme arabisée du mot syriaque *ûsha'né*, pl. de *ûsha'nâ* signifiant «Hosanna».

8 Citation textuelle de Mat., XXVI, 21; Marc, XIV, 18; Jean, XIII, 21.

9 Les indications fournies ici par al-Bîrûnî sont inexactes; Marc (XV, 25) est le seul à donner la 3<sup>ème</sup> heure pour la Crucifixion; Matthieu (XXVII, 45), Marc (XV, 33) et Luc (XXIII, 44) donnent le 6<sup>ème</sup> heure pour les ténèbres; Matthieu (XXVII, 46) et Marc (XV, 33) donnent la 9<sup>ème</sup> heure pour le dernier soupir; Jean ne donne aucune heure.

10 Fin de la lacune dans l'édition du *Kitâb al-âthâr al-bâqiya* d'al-Bîrûnî.

11 Chez les Nestoriens, le 1<sup>er</sup> vendredi après Pâques est la commémoration des Confesseurs.

**Le Dimanche Nouveau:** le premier dimanche après la rupture du jeûne; ils en font le début des transactions et la datation des contrats et des baux, attendu qu'il est comme le premier des dimanches, car le dimanche précédent est particularisé par un nom plus connu, qui est: «la rupture du jeûne»; on dit que ce jour-là, le Christ fut revêtu de blanc.

**La fête de l'Ascension:** le jeudi quarante jours après la rupture du jeûne; en ce jour le Christ s'éleva en montant au ciel, du Mont des Oliviers; il ordonna à ses disciples de rester dans la chambre haute où il avait célébré la Pâque à Jérusalem, jusqu'à ce qu'il leur envoie le Paraclet qui est l'Esprit-Saint.

**La fête de la Pentecôte:** le dimanche dix jours après l'Ascension; c'est le jour de la descente du Paraclet et de la manifestation du Christ à ses disciples qui sont les Apôtres; puis leurs langues se diversifièrent et chaque groupe se dirigea vers le pays de la langue qui leur avait été inspirée.

**Le Vendredi d'or:** quinze jours après l'Ascension; il fut ainsi nommé parce que les Apôtres passèrent ce jour-là, à Jérusalem, près d'un boiteux qui demandait aux gens quelque chose et qui les adjura, au nom de Dieu, de lui faire l'aumône; ils lui dirent: «Nous n'avons avec nous ni or, ni argent; mais lève-toi et porte ton grabat; c'est tout ce que nous pouvons faire pour toi»<sup>12</sup>; il se leva, porta son grabat et partit.

#### Les fêtes fixes

**La fête de l'Epiphanie:** le 6 janvier; c'est le jour en lequel Jean, fils de Zacharie, baptisa le Christ en le plongeant dans l'eau du baptême dans le fleuve du Jourdain, alors que le Christ était âgé de trois ans<sup>13</sup>; on vit sur lui l'Esprit-Saint semblable à une colombe qui descendit du ciel, selon ce qui est mentionné dans l'Evangile<sup>14</sup>; on dit que le mot arabe *al-danh* est le mot syriaque *dénhâ*, et que son interprétation est «le lever», et qu'ici on veut signifier le fait de se lever du fleuve du Jourdain; les Chrétiens prétendent que, dans cette nuit-là, Jésus fut christianisé, alors qu'il était petit; c'est un fait que l'enfant, chez eux, lorsqu'il a atteint trois ou quatre ans, leurs évêques viennent, remplissent d'eau une urne et récitent sur elle ce qu'ils doivent réciter; puis ils plongent l'enfant dans cette eau et, lorsqu'ils ont fait cela, ils l'ont christianisé, d'après ce qu'ils prétendent; la plupart d'entre eux entrent dans l'eau qui coule durant cette nuit-là<sup>15</sup>.

**La fête de l'Annonciation:** le 25 mars; c'est la venue de Gabriel chez Marie, lui annonçant le Christ; de ce jour à la Nativité, il y a neuf mois et cinq jours, cela

12 Citation textuelle des Actes, III, 2-8.

13 Contrairement à al-Bîrûnî, qui dit, selon la tradition fondée sur Luc, III, 23, que le Christ était âgé de 30 ans lors de son baptême, al-Kharaqi le dit âgé de trois ans.

14 Le baptême du Christ est mentionné dans les quatre Evangiles: Mat., III, 16; Marc, I, 10; Luc, III, 22; Jean, I, 32.

15 Al-Bîrûnî ne mentionne pas cette pratique attestée chez les Coptes, mais pas chez les Syriaques.

chez les Byzantins; chez les Nestoriens, c'est le premier dimanche de décembre si son premier jour est entre un vendredi et un dimanche, ou le dernier dimanche de novembre si son premier jour est entre un lundi et un jeudi; en tout cas, cette fête est le cinquième dimanche de la Dédicace; entre elle et la Nativité, il y a vingt-cinq jours qui sont la durée du séjour du Christ dans l'utérus de sa mère: ils prétendent qu'il diffère des hommes dans la durée de ce séjour, comme il diffère d'eux dans la génération .

**La fête de l'Apparition de la Croix dans le ciel:** le 14 septembre chez les Byzantins et les Jacobites, le 13 chez les Nestoriens; ils mentionnent qu'il apparut dans le ciel, à l'époque de Constantin-le-Victorieux, comme une croix de feu ou de lumière; Constantin adopta cela comme marque de son étendard; il vainquit les rois qui le combattaient et se fit chrétien à cause de cela; il envoya sa mère Héléne à Jérusalem pour rechercher le bois de la Croix sur laquelle le Christ avait été crucifié; elle trouva avec lui les croix des deux larrons, mais la découverte lui parut douteuse; elle plaça chacune des croix sur un mort, et lorsque le bois de la Croix le toucha, il revécut et elle sut alors que c'était celle-là.

**La fête des épis:** le 1<sup>er</sup> juin; ils apportent des épis de grains de froment sur lesquels ils récitent des prières et invoquent la bénédiction; ils supplient Dieu en ce jour et l'on fait mémoire de Jean, fils de Zacharie.

**La fête des raisins:** le 20 juillet; ils en apportent les prémices pour l'invocation et la bénédiction.

**La fête de la couronne de l'année:** le 1<sup>er</sup> septembre; ils prient en ce jour et font des invocations pour la clôture de l'année et l'ouverture de l'année nouvelle.

**La fête du Temple dite aussi de la Chandeleur:** le 2 février; c'est le jour où Marie alla au Temple de Jérusalem avec Jésus quarante jours après sa naissance; c'est une grande fête pour les Jacobites; chez les Nestoriens elle tombe le dimanche qui suit la Nativité.

**La fête de la Nativité:** le 25 décembre; c'est la naissance du Christ; *yaldâ*, en syriaque, signifie «naissance»; sa naissance eut lieu la nuit du 26 décembre et l'on dit aussi la nuit du 25.

**La fête du Mont Thabor:** le 6 août; son récit est mentionné dans l'Évangile<sup>16</sup>; c'est le fait que les deux prophètes, Moïse, fils de 'Imrân, et Elie, apparurent au Christ sur le Mont Thabor; il y avait avec le Christ trois de ses compagnons: Simon, Jacques et Jean qui dormaient; lorsqu'ils s'éveillèrent de leur sommeil et virent cela, ils furent effrayés et dirent:

«Notre-Seigneur (voulant dire le Christ), permets de faire trois tentes, une pour toi et les deux autres pour Moïse et Elie»; ils n'eurent pas achevé de dire cela que trois nuages au-dessus d'eux les ombragèrent; Moïse et Elie entrèrent dans les nuages et disparurent.

16 Le récit de la Transfiguration figure chez trois évangélistes: Mat., XVII, 1-9; Marc, IX, 1-8; Luc, IX, 28-36.

*Sache que l'Évangile est un livre qui renferme l'histoire du Christ depuis sa naissance jusqu'à ce qu'il quitte ce monde; selon les dires des Chrétiens, l'ont écrit quatre personnes de ses compagnons, qui sont: Matthieu, qui l'écrivit en Palestine, en hébreu; Marc, qui l'écrivit à Rome, en latin; Luc, qui l'écrivit à Alexandrie, en grec; Jean, qui l'écrivit à Ephèse, en grec; puis ces livres furent réunis et ils concordent du point de vue de la signification, même s'ils divergent du point de vue de l'expression; ils furent réunis dans un volume, et leur réunion fut nommée «Évangile», arabisation de «Ewangelîyûn», dont l'interprétation est «Bonne Nouvelle».*

**La fête des roses** est une de leurs fêtes: elle tombe le 4 mai; sa raison est qu'Elisabeth, mère de Jean, fils de Zacharie, offrit à Marie, en ce jour, les prémices des roses; on fait ainsi au Khwârizm et, en ce jour, on apporte des roses dans les églises, selon l'ancien rite; dans le rite récent, cette fête tombe le 15 mai, et l'on fait ainsi au Kurasân, à cause de l'inexistence des roses le 4.

**La fête de la Dédicace:** si le 29 d'octobre est un dimanche, c'est la Dédicace; sinon, le dimanche d'après, cela chez les Byzantins<sup>17</sup>; ils font leur procession des cours des sanctuaires à leurs terrasses; chez les Nestoriens, c'est le premier dimanche de novembre si son premier jour est un mercredi ou un jour suivant jusqu'au dimanche, et s'il est un lundi ou un mardi, c'est le dernier dimanche d'octobre.

### Les jeûnes

**Le jeûne de la Nativité:** c'est le jeûne de la naissance de Jésus, durant quarante jours consécutifs, dont le premier est le 16 novembre et le dernier le jour de la Nativité.

**Le jeûne de Sainte Marie:** c'est le 1<sup>er</sup> août, durant quinze jours, dont le dernier est le jour de son trépas; l'interprétation de *Mart* est: «la Pure» et «la Dame»; chez les Nestoriens, c'est le premier lundi qui suit l'Annonciation, et sa rupture est le jour de la Nativité.

**Le jeûne des Apôtres:** il est de quarante-six jours; son début est le lundi qui suit la Pentecôte, cinquante jours après la rupture du Grand Jeûne; chez les Melkites, ce jeûne est de quarante-huit jours, et son début est le lundi de la deuxième semaine du jeûne des Nestoriens; sa rupture est le dimanche; le mot syriaque *shlihâ* signifie «l'Apôtre».

**Le jeûne de Ninive:** il est de trois jours, dont le premier est le lundi qui précède de vingt-deux jours le début du Grand Jeûne; ils se rappellent que le peuple de

17 Le début de cette notice ne figure pas chez al-Bîrûnî; il n'existe pas de fête de la dédicace chez les Byzantins à cette date; en revanche, le dimanche de la Consécration de l'église est fixé à cette date chez les Jacobites.

Jonas, lorsque le châtement fut proche d'eux, puis que Dieu l'eut détourné d'eux et qu'ils furent en sécurité, ils jeûnèrent ces trois jours.

**Le jeûne des Vierges:** il est de trois jours; son début est le lundi qui suit l'Épiphanie et sa rupture est le jeudi; les 'Ibâd et les Arabes chrétiens le pratiquent; sa raison est que le roi d'al-Hîra avant l'islam, choisit, parmi les vierges des 'Ibâd, un certain nombre de femmes pour les enlever; elles jeûnèrent durant trois jours consécutifs, et le dernier jour, ce roi mourut sans les avoir touchées; on dit aussi que sa raison est la victoire de la Journée des Arabes sur les non-Arabes (*'Ajam*) à Dhû Qâr<sup>18</sup>, les vierges chrétiennes Arabes ayant jeûné pour rendre grâce à Dieu; parfois ce jeûne est uni au jeûne de Ninive, cela lorsque le Grand Jeûne tombe au début de sa limite: alors le lundi qui suit l'Épiphanie est le jeûne des Vierges; de ce jeûne au Grand Jeûne, il y a vingt-deux jours; c'est aussi le début du jeûne de Ninive et chacun d'eux est de trois jours.

**Le Jeûne d'Elie:** chez les Nestoriens, il est de quarante-huit jours; son début est le lundi après vingt-et-une semaines du Grand Jeûne; sa rupture est un dimanche.

**La fête des Calendes:** le 1<sup>er</sup> janvier; l'interprétation de «Calendes» est: «Que l'année soit bonne»; c'est un jour où les enfants des Chrétiens frappent à la porte des maisons et vont de maison en maison en disant: «Calendes, Calendes» à haute voix; on leur donne à manger dans chaque maison et à boire des verres de vin; certains prétendent que cela a lieu parce que c'est le début de l'année chez les Byzantins et que c'est la fin de la semaine de l'enfantement de Marie; certains prétendent qu'Arius, lorsqu'il eut manifesté son opinion et que des adeptes l'eurent suivi, s'empara d'une des églises des orthodoxes, que ses possesseurs lui disputèrent; ils convinrent de fermer sa porte durant trois jours, puis de venir ensemble et réciter leurs prières devant elle à tour de rôle: ceux auxquels elle s'ouvrirait en seraient dignes; ils firent cela et la porte s'ouvrit à eux et ne s'ouvrit pas à Arius; les enfants frappent la porte à la ressemblance de la bonne nouvelle qui leur fut annoncée à ce moment-là.

**La nuit d'al-Mâshûsh:** c'est la nuit d'un vendredi durant laquelle ils prétendent qu'ils recherchent Jésus; ils divergent sur sa date exacte; certains disent que c'est le vendredi des Martyrs qui est une semaine après la Crucifixion<sup>19</sup>.

18 Sur cette Journée des Arabes avant l'islam, voir *Encyclopédie de l'Islam*, 2<sup>ème</sup> édition, t. I, p. 816-817 (art. E. Mittwoch).

19 Cette fête ne figure dans aucun calendrier chrétien et l'on ignore la signification du mot *mâshûsh*, attesté par ailleurs dans un vers du poète bachique Abû Nuwâs. Dans son *Kitâb al-diyârât*, al-Shabushî (m. 1010) rapporte que cette nuit était une nuit d'orgies qui se déroulaient le jour de la fête du couvent nestorien d'al-Khuwât, à 'Ukbarâ, le 1<sup>er</sup> dimanche de Carême (éd. G. Awad, Bagdad, 1951, p. 60). Sur cette information diffamatoire pour les moines chrétiens, voir l'article de H. Zayat, «Laylat al-Mâshûsh», dans *al-Diyârât al-nasrâniyya fî l-islâm*, 3<sup>ème</sup> édition, Beyrouth, 1999, p. 117-120.

## Index des fêtes

Annonciation: (97) (99)	Hosanna, le Petit (= Vendredi des Martyrs): (96) (100)
Apparition de la Croix (= Exaltation): (98)	Jeudi de la Pâque (= Jeudi saint): (96)
Ascension: (97)	Mont Thabor (= Transfiguration): (98)
Calendes: (100)	Nativité: (97) (99) (100)
Chandeleur (= Purification): (98)	Pentecôte: (97) (99)
Couronne de l'année: (98)	Raisins: (98)
Crucifixion (= Vendredi saint): (96) (100)	Résurrection (= Samedi saint): (96)
Dédicace: (98) (99)	Roses: (99)
Dimanche nouveau: (97)	Rupture du Jeûne (= Dimanche de Pâques): (95) (96)
Epiphanie: (97) (100)	Temple (= Présentation): (98)
Epis: (98)	Trépas de Marie (= Assomption) (99)
Hosanna, le Grand (= Dimanche des Rameaux): (96)	Vendredi d'or: (97)

## Index des Jeûnes

Apôtres: (99)	Nativité: (99)
Elie: (100)	Ninive: (99)
Grand Jeûne (= Carême): (95) (99)	Vierges: (100)
Marie, sainte: (99)	

## Index des noms propres

Alexandrie: (99)	Jérusalem: (96) (97) (98)
Arabes chrétiens: (100)	Jésus: (97) (98) (100)
Arius: (100)	Jonas: (100)
Byzantins: (98) (99) (100)	Joseph-le-Décurion: (96)
Calvaire: (96)	Jourdain: (97)
Chrétiens: (95) (96) (97) (100)	Judas Iscariote: (96)
Christ: (95) (96) (97) (98) (99)	Juifs: (96)
Constantin: (98)	Khurasân: (99)
Dhû Qâr: (100)	Khwârizm: (99)
Elie: (98) (100)	Luc: (96) (99)
Elisabeth: (99)	Marc: (96) (99)
Ephèse: (99)	Marie: (97) (98) (99) (100)
Esprit-Saint: (97)	Mashûsh: (100)
Evangile: (97) (98) (99)	Matthieu: (96) (99)
Gabriel: (97)	Melkites: (99)
Golgotha: (96)	Moïse: (98)
Hélène: (98)	Mont des Oliviers: (96) (97)
Hîra: (100)	Nestoriens: (99) (100)
'Ibâd: (100)	Palestine: (99)
Jacques: (98)	Paraclet: (97)
Jacobites: (98)	Pilate: (96)
Jean fils de Zébédée: (96) (98) (99)	Rome: (99)
Jean fils de Zacharie: (97) (98) (99)	Simon: (98)

Youhanna Nessim Youssef

## Prayers attributed to Severus of Antioch

These prayers are included in the manuscript of the Bibliothèque nationale de France, Code Copte 4, which includes the psalms and biblical canticles.

Here is the description of Delaporte:

»Ms de 210 feuillets; 28x 21 cm; parchemin, sans date.

Ce manuscrit est paginé au recto en chiffres occidentaux; au verso, en lettres coptes (nombres pairs; le dernier feuillet est coté (Υ̅Ξ̅Β̅) [62]; les cahiers, de 16 pages, sont cotés par première et dernière avec, au milieu, un ornement rouge accompagné de mots abrégés; chaque page comporte 25 lignes de 16-20 lettres. ... Acquis par Vansleb, dont le cachet sur cire est empreint aux feuillets 1 et 209. Regius, 3333.«<sup>1</sup>

We are not not sure whether Vansleb bought it from Cyprus or Cairo. From the handwriting it seems that this manuscript belongs to the scriptorium of Saint Macarius and the palaeography shows that it was copied in the twelfth century.

Another manuscript also from Saint Macarius and now preserved in the collection of the State-University Library of Hamburg<sup>2</sup> has the same structure, i. e. Psalter and Absolution. The date of this manuscript is the twelfth- thirteenth century. It contains our text with some variations.

In his *Clavis Patrum Graecorum*, M. Geerard<sup>3</sup> following T. Orlandi,<sup>4</sup> did not include these prayers among the works of Severus of Antioch.

One of the texts of these prayers is to the absolution of the Compline (the prayer of sleep in the Coptic Horologion).<sup>5</sup>

### Text

ΟΥΠΡΟΣΕΥΧ<sup>x</sup> ΝΤΕ ΠΗΠΤΡΗΑΡ<sup>x</sup> ΕΘΟΥΑΒ ΣΕΥ<sup>y</sup>  
ΗΡ<sup>o</sup> ΕΘΡΕ ΠΙΜΟΝΑ<sup>x</sup> ΔΧ<sup>o</sup> ΝΑΝΑΡ<sup>o</sup>ΖΙ ΜΠΑΤΕ-  
ϞΕΝΚΟ<sup>T</sup>

<sup>6</sup>Π̅Θ̅C̅ Ι̅Η̅C̅ Π̅Χ̅C̅ Π̅Α̅Ν̅Ο̅Υ̅†<sup>7</sup> ΜΟΙ

ΝΗ<sup>8</sup> ΉΕΝ ΠΑΧΙΝ ΕΝΚΟΤ

A prayer of the holy *Patriarch* Severus which the monk says in the evenings before sleeping

Lord, Jesus *Christ*, my God,  
give me, when I sleep,

1 Delaporte, 1912, p. 5-6 N. 7.

2 Störk, 1995, p. 114-118.

3 Geerard, 1979, p. 340-341.

4 Orlandi, 1970, p. 123.

5 Burmester, Cairo 1973, p. 103-104 (text), p. 208-209 (translation). Our text is compared with the edited text of Burmester.

6 Adds Φ̅Ν̅Η̅Β̅.

7 Read Π̅Ε̅Ν̅Ν̅Ο̅Υ̅†

ΝΟΥΑΝΑΠΑΥCIC ΝΤΕ ΠΙ  
CΩΜΑ<sup>9</sup> ΟΥΟZ ΔΡΕΖ<sup>10</sup> ΕΡΟΙ<sup>11</sup> Ε  
ΒΟΛ ΖΑ ΠΙΧΑΚΙ ΕΤΟΙ ΝΧΡΕΜΤC<sup>12</sup>  
ΝΤΕ ΦΝΟΒΙ ΜΑΡΟΥΛΟ

the *rest* of the  
*body* and keep me  
from the darkness, which is  
the obscurity of sin.

ΧΟΥ<sup>13</sup> ΝΧΕ ΝΖΟΡΜΗ<sup>14</sup> ΝΤΕ  
ΝΙΤΑΘΟC  
ΟΥΟZ ΩΨΕΜ<sup>15</sup> ΜΠΧΡΩΜ<sup>16</sup> ΝΤΕ  
ΠΙCΩΜΑ ΚΩΡϞ Ν†ΧΙΝ  
ΤΩΟΥΝ<sup>17</sup> ΕΠΨΩΙ<sup>18</sup> ΝΤΕ †  
CΑΡΞ † ΜΜΑΙΦΝΟΒΗ ΜΑΡΟΥ  
ΝΚΟΤ ΝΧΕ ΝΙΤΑΘΟC ΝΕΜ

Let the *attacks* of  
the *passions* shrink back.  
And quench the fire of  
the *body*. Bring to naught  
the uprising of the *flesh*,  
which is a sin-lover,  
let the *passions* and

ΝΙΜΕΥΙ ΝCΑΡΚΙΝΟΝ ΟΥΟZ<sup>19</sup>  
ΜΟΙ<sup>20</sup> ΝΗΙ<sup>21</sup> ΝΟΥΝΟΥC ΕΦΡΗC  
ΝΕΜ ΟΥΜΕΥΙ ΕΦΤΟΥΒΗ  
ΟΥΤ<sup>22</sup> ΝΕΜ ΟΥΠΟΛΗΤΙΑ ΕC  
ΜΕΖ ΝΑΡΕΤΗ ΝΕΜ ΟΥΦΡΗΨ  
ΝΑΤΑΘΝΙ<sup>23</sup> ΝΕΜ ΟΥΜΑΝΕΝ  
ΚΟΤ † ΝΤΕ ΟΥΜΤΟΝ<sup>24</sup>  
ΜΑΤΟΥΝΟCΤ<sup>25</sup> ΕΠΨΩΙ<sup>26</sup> ΕΝΙΖΥΜ  
ΝΟC<sup>27</sup> ΝΤΕ ΠΙΕΧΩΡΖ<sup>28</sup> ΔΡΙΖ

the *fleshly* thoughts rest.  
And grant me a watchful *mind*,  
clear thinking,  
a *conduct* full of  
*virtue*, stainless  
sleeping-mat  
and a couch of rest.  
Raise me up to the  
night *hymns*.

8 Read ΝΑΝ

9 Read ΝΟΥΑΝΑΠΑΥCIC ΞΕΝ ΠΕΝΧΙΝΕΝΚΟΤ ΟΥΑΝΑΠΑΥCIC ΜΠΕΝCΩΜΑ

10 Read ΕΚΕΑΡΕΖ

11 Read ΕΡΟΝ

12 Read ΧΕΜC

13 Read ΜΑΡΟΥΖΡΟΥΡ

14 Read ΝΙΧΙΝΚΙΜ

15 Read ΜΑΡΕΨΩΨΕΜ

16 Read ΝΧΕ ΠΙΧΡΩΜ

17 Read ΝΝΙΧΙΝΤΩΟΥΝΟΥ

18 om.

19 om.

20 Add. ΔΕ

21 Read ΝΑΝ

22 Read ΕΦΘΕΒΗΟΥΤ

23 Read ΝΑΤΘΩΛΕΒ

24 Read ΕΦΤΟΥΒΗΟΥΤ ΟΥΟZ

25 Read. ΕΚΕΤΟΥΝΟCΤΕΝ

26 om.

27 Read ΕΠΙΖΥΜΝΟC

28 Add. ΝΕΜ ΖΑΝΑΤΟΥΥΙ

ΜΟΤ ΝΗΙ<sup>29</sup> ΝΤΕΚΔΟΛΟΓΙΑ (sic)<sup>30</sup> Μ  
 ΠΙΕΧΩΡΖ ΤΗΡΨ ΕΠΧΙΝΤΑ  
 ΖΩC<sup>31</sup> ΕΠΕΚΡΑΝ ΕΘΟΥΑΒ ΟΥ  
 ΟΖ ΕΘΜΕΖ ΝΩΟΥ ΝΕΜ ΜΕΤ  
 ΣΑΙΕ ΝΙΒΕΝ ΝΕΜ ΠΕΚΙΩΤ  
 ΝΑΓΑΘΟΣ ΝΕΜ ΠΙΠΝΑ ΕΘΟΥ  
 ΑΒ<sup>32</sup> ρ ΨΑ ΕΝΕΖ ΑΜΗΝ<sup>33</sup>

Grant me the *doxology* of the  
 whole night in order that I praise  
 your Holy Name,  
 full of glory and all beauty  
 with Your Good Father  
 and the Holy *Spirit*  
 forever. Amen.

### Commentary

#### 1- The attribution:

This text occurs in the Byzantine<sup>34</sup> rite attributed to Antiochus Pandektos the monk,<sup>35</sup> from the monastery of Saint Sabas who lived at the beginning of the seventh century. Some of his works survived in Arabic in the book *Kitāb al-Hāwī*.<sup>36</sup> He compiled the letters of Clement of Rome, which survived in Syriac, Greek and only fragments in Sahidic Coptic.<sup>37</sup>

Antiochus Pandektos played the role of compiler. Living after the Persian destruction of the Holy City in 614, being a monk of the monastery of Saint Sabas, he picked up the pieces and restored the monastic life. Following the first wave of Iconoclasm (726-775 AD) the monasteries of Constantinople had adopted this Palestinian monastic office.<sup>38</sup>

The Palestinian Syriac Horologion, dated 1187/1888 AD, which was copied by a chalcedonian Syrian includes this prayer also in Syriac without any attribution.<sup>39</sup>

Severus of Antioch was an eyewitness of the Cathedral vigil, having spent several years in Palestine in the desert of Scythopolis and then in Maiouma near Gaza. In his homilies and especially the homily 77 he made several allusions to this rite.<sup>40</sup>

29 Read ΝΑΝ

30 Read Ν†ΔΟΞΟΛΟΓΙΑ

31 Read ΘΡΕΝΖΩC

32 Add. ΝΡΨΤΑΝΗΘ †ΝΟΥ

33 om.

34 Anonymous, 1900, p. 221-222. Translation in French cf. E. Mercenier 1947, p. 51. In English, Metropolitan Philip, (ed.) 1994, p. 65.

35 Moersch, 1962, vol. 2 col. 67. Bardy, Paris 1937, tome 1, col. 701-702.

36 Samir Khalil, 1991 429a-430a.

37 T. Orlandi, 1991, p. 561-562.

38 Taft, 1986, p 276.

39 Black, 1954, fol. 107b p. 94. (translation), p. 311-312 (text)

40 J. Tabet, 1968, 6-12.

The works of Severus of Antioch occur in the Byzantine and non-chalcedonian churches such as the rite of Baptism,<sup>41</sup> the troparion of O Monogenes.

## 2- The Content

The text is a prayer addressed to Jesus,<sup>42</sup> causing a great debate in the fifth and sixth centuries.<sup>43</sup> In the treaty intitled the »Virtues of saint Macarius« we find also this meditation. Severus of Antioch addressed some of his hymns to Jesus such as the monostrophic hymn ὁ μονογενής.<sup>44</sup>

The text ends with a meditation of the Holy Name of Jesus, which is a recurrent theme in the Coptic daily psalis.<sup>45</sup>

The Psali of Sunday **ΔΙΚΩΤ ΝCΩΚ** »I search for you«, the refrain is:

**ΠΑΒΟΙC ΙΗC ΔΡΙΒΟΗΘΙΝ ΕΡΟΙ** <sup>46</sup> **ΠΑΔC ΙΗC ΠΧC ΔΡΙΒΟΗΘΙΝ ΕΡΟΙ**<sup>47</sup>

»My Lord Jesus help me«. »My Lord Jesus Christ help me«

**ΛΟΙΠΟΝ ΔΝΩΑΝΘΩΟΥΤ ΕΤΠΡΟCΕΥΧΗ ΜΑΡΕΝCΜΟΥ ΕΠΙΡΑΝ  
ΝΤΕ ΠΑΔC ΗΙC**

**ΧΕ ΤΝΑCΜΟΥ ΕΡΟΚ Ω ΠΑΔC ΙΗC ΝΑΖΜΕΝ ΗΕΝ ΠΕΚΡΑΝ ΧΕ  
ΑΝΕΡΖΕΛΠΙC ΕΡΟΚ**

»And whenever we gather for prayer, let us bless the Name of my Lord Jesus.

We bless you, o My Lord Jesus save us through Your name for we have hope in You.«

The Psali of Monday mentioned Jesus' name several times:

**ΒΟΝ ΝΙΒΕΝ ΕΘΝΑΧΟC ΧΕ ΠΑΔC ΙΗC ΟΥΟΝ ΟΥΧΗΚΙ ΝΤΟΤΗ  
ΕCΡΩΗΤ ΜΠΙΧΑΧΙ**

**ΟΥΑΡΩΜΑΤΑ ΕΝΑΨΕΝCΟΥΕΝΗ ΠΕ ΠΕΚΡΑΝ ΕΘΟΥΑΒ Ω ΠΑΔC  
ΙΗC**

»All who say: »My Lord Jesus« will have a sword<sup>48</sup> in his hand to beat the enemy«<sup>49</sup>

»Precious perfume is your Holy Name My Lord Jesus Christ«<sup>50</sup>

The Psali of Tuesday also shows the advantages of the meditation of Jesus name's.

41 Youhanna Nessim Youssef, 2004, p. 141-150.

42 Guillaumont: 1979, p168-183. Some améliorations in Kasser, 1996, p. 407-410.

43 Grillmeier, 1987, p. 230-235.

44 Youhanna Nessim Youssef, 2004, p. 141-150.

45 Lanne, 1977, p. 163-203. Reprinted in *Tradition et Communion des Eglises - Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium CXXIX*, Leuven 1997, p. 307-338.

46 Our references refer to the edition of C. Labib, Cairo 1908, p. 98-99.

47 F. Daumas et A. Guillaumont, , 1969, p. 100 N°6.

48 Probably an allusion to Heb. 4:12 which uses ὁ λόγος τοῦ θεοῦ. This title is an attribute of Jesus.

49 Labib, 1908, p. 153.

50 Labib, 1908, p. 157.

αλλα πεκραν ε̅θ̅υ̅ ω πα̅δ̅ς̅ ι̅η̅ς̅ ε̅τ̅ψ̅ο̅π̅ ν̅ω̅υ̅ ν̅ν̅α̅ψ̅†̅ η̅εν  
 νο̅υ̅ζ̅ο̅χ̅ζ̅ε̅χ̅ τ̅η̅ρ̅ο̅υ̅  
 πεκραν ε̅θ̅υ̅ ω πα̅δ̅ς̅ ι̅η̅ς̅ ε̅θ̅νο̅ζ̅ε̅μ̅ μ̅μ̅ω̅υ̅ η̅εν νο̅υ̅θ̅α̅ι̅ψ̅ι̅ς̅  
 τ̅η̅ρ̅ο̅υ̅.

»But your Holy Name, o My Lord Jesus, is for them a strength in all their pains.«

»Your holy Name, o My Lord Jesus, rescues them from all oppressions.«<sup>51</sup>

The psali of Wednesday speaks about the fulfilment of the Law by charity, which is the Name of Jesus.

†α̅γα̅π̅η̅ ε̅τα̅ρ̅α̅χ̅ι̅ ε̅θ̅β̅η̅τ̅ι̅ ν̅χ̅ε̅ ν̅ια̅π̅ο̅σ̅τ̅ο̅λ̅ο̅ς̅ ε̅θ̅υ̅ ε̅τ̅ε̅ φ̅αι̅  
 π̅ε̅ π̅ι̅ρ̅α̅ν̅ νο̅υ̅χ̅αι̅ ν̅τ̅ε̅ π̅ε̅ν̅δ̅ς̅ ι̅η̅ς̅ π̅χ̅ς̅.  
 ε̅ψ̅ω̅π̅ α̅ν̅ψ̅α̅ν̅μ̅ε̅ν̅ρ̅ε̅ π̅ι̅ρ̅α̅ν̅ νο̅υ̅χ̅αι̅ ν̅τ̅ε̅ π̅ε̅ν̅δ̅ς̅ ι̅η̅ς̅ π̅χ̅ς̅  
 ν̅τ̅ε̅ν̅ε̅ρ̅ π̅ι̅ν̅α̅ι̅ ν̅ε̅μ̅ ν̅ε̅ν̅ε̅ρ̅η̅ο̅υ̅ ψ̅α̅ν̅χ̅ω̅κ̅ μ̅π̅ι̅ν̅ο̅μ̅ο̅ς̅ τ̅η̅ρ̅ι̅ ε̅β̅ο̅λ̅.

»The charity which the holy Apostle speaks about, is the name of salvation<sup>52</sup> of our Lord Jesus Christ.«

»If we love the Name of salvation of our Lord Jesus Christ and we have mercy upon each one of us.<sup>53</sup> We will fulfil the whole Law.«<sup>54</sup>

The psali of Thursday is praising the Name of Jesus Christ. It highlight the salutary effect of each step in the life of Christ (Nativity, Baptism, fasting, Resurrection and Assumption ...)

ν̅τ̅ε̅ν̅ς̅μ̅ο̅υ̅ ε̅π̅ι̅ρ̅α̅ν̅ νο̅υ̅χ̅αι̅ ν̅τ̅ε̅ π̅ε̅ν̅δ̅ς̅ ι̅η̅ς̅ π̅χ̅ς̅ η̅εν̅ ο̅υ̅ν̅ι̅ψ̅†̅  
 μ̅μ̅ε̅τ̅α̅θ̅ο̅μ̅ο̅γ̅ν̅κ̅ ε̅ν̅ω̅ψ̅ ε̅β̅ο̅λ̅ ε̅ν̅χ̅ω̅ μ̅μ̅ο̅ς̅  
 χ̅ε̅ πα̅δ̅ς̅ ι̅η̅ς̅ π̅ι̅μ̅ι̅ς̅ι̅ ε̅β̅ο̅λ̅η̅εν̅ φ̅ι̅ω̅τ̅ η̅α̅χ̅ω̅ο̅υ̅ ν̅ν̅ι̅ε̅ω̅ν̅ τ̅η̅ρ̅ο̅υ̅  
 ν̅αι̅ ν̅α̅ν̅ κ̅α̅τ̅α̅ π̅ε̅κ̅ν̅ι̅ψ̅†̅ ν̅ν̅αι̅

»Let us incessantly bless the Name of salvation of our Lord Jesus Christ proclaiming and saying:

»My Lord Jesus Christ, who is born of the Father before all ages have mercy upon us according to Your great mercy.«<sup>55</sup>

The Psali of Friday highlights the power of Jesus name

α̅λ̅η̅θ̅ω̅ς̅ γ̅α̅ρ̅ α̅ι̅†̅ μ̅π̅α̅ο̅υ̅ο̅ι̅ ε̅ο̅υ̅ν̅ι̅ψ̅†̅ ν̅κ̅ε̅φ̅α̅λ̅ε̅ο̅ν̅ ε̅τ̅ε̅ φ̅αι̅  
 π̅ε̅ π̅ι̅ρ̅α̅ν̅ νο̅υ̅χ̅αι̅ ν̅τ̅ε̅ π̅ε̅ν̅δ̅ς̅ ι̅η̅ς̅ π̅χ̅ς̅.

51 Labib, 1908, p. 176-177.

52 F. Daumas et A. Guillaumont, 1969, p. 100 N° 3.

53 Perhaps allusion to I John 3:23. We may ask what it means by »each one of us" it could refer to a monastic congregation?

54 Labib, 1908, p. 191-192.

55 Labib, 1908, p. 209-210.

α ΠΕΝΘ̄C ΙΗ̄C ΠΧ̄C † ΝΟΥΜΗΝΙ ΝΝΕΦΕΒΙΑΙΚ ΝΗΕΤΕΡΖΟ† ΗΑ-  
ΤΕΥΖΗ ΕΘΡΟΥΦΩΤ ΕΒΟΛ ΗΑΤΖΗ ΜΠΖΟ ΝΟΥΦΙ†

»For truly I approached, a great chapter which is the name of Salvation, of Our Lord Jesus Christ.«

«Our Lord Jesus Christ gave a sign to His servants who do fear Him, to escape<sup>56</sup> from the face of bow.«<sup>57</sup>

The refrain of the stanzae of the psali of Saturday is a meditation to Jesus Christ.

ΠΑΘ̄C ΙΗ̄C ΠΧ̄C ΠᾹCΩ̄Ρ̄ ΝΑΓΑΘΟC.

»My Lord Jesus-Christ, my good Saviour.«<sup>58</sup>

We may conclude that the attribution to Severus of Antioch seems to be authentic. It exploits the favourite themes in the psali. As we have previously demonstrated the compiler of the Coptic theotokia<sup>59</sup> got inspired by the Marian homilies of Severus of Antioch. It would be also plausible that the prayer of Severus had the same effect upon the compiler of the psalis.

In previous articles, U. Zanetti and myself<sup>60</sup> have demonstrated that there was reciprocal influence between the Coptic and Byzantine churches in the vesper prayers.<sup>61</sup>

Severus of Antioch lived for a while in Palestine, hence it was fairly easy for Antiochus Andektos to compile this beautiful prayer and introduce it to the Byzantine rite in Greek and in Syriac.

The second prayer

Fol 206v

ΟΥΠΡΟCΕΥΧΗ ΝΤΕ ΠΙΠΑΤΡΙΑΡΧΗΣ  
ΕΚΧΩ ΜΜΟC ΝΥΩΡΠ ΜΗΝΙ  
ΦΝΗΒ ΠΘ̄C Φ† ΠΙΠΑΝΤΟΚΡΑ  
ΤΩΡ ΦΙΩΤ ΜΠΕΝΘ̄C ΟΥ  
ΟΖ ΠΕΝΝΟΥ† ΟΥΟΖ ΠΕΝ  
CΩΤΗΡ ΙΗ̄C ΠΧ̄C ††ΖΟ ΟΥ  
ΟΖ †ΤΩΒΖ ΝΤΕΚΝΙΟΥ† Μ

A prayer of the patriarch  
You will say it everyday in the morning  
Lord, Master, God, the *almighty*  
the Father of our Lord  
Our God and  
Our *Saviour* Jesus *Christ* I ask and  
entreat your great *goodness*, Philan-

56 Escaping from persecutions is an ancient theme in the Church. St Athanasius wrote his apology for his escaping *SC* 56 cf. Nicolson, 1989, p. 48-65.

57 Labib, 1908, p. 235-236.

58 Labib, 1908, p. 250.

59 Youhanna Nessim Youssef, 2003, p. 93-108.

60 Youhanna Nessim Youssef, 2000, p. 394-400.

61 Zanetti, 1990, p. 323-369. Id., 1989, p. 237-254.

ΜΕΤΑΓΑΘΟΣ ΠΙΜΑΙΡΩΜΙ	thropic one.
ΣΩΤΕΜ ΕΡΟΙ ΕΙΤΩΒΖ ΜΜ <sup>ο</sup> Κ	listen to me, when I entreat you
ΑΝΟΚ ΗΑΠΕΚΒΩΚ ΜΑΡΕΣΙ	me, your servant. Let
ΕΗΟΥΝ ΜΠΕΜΘΟ ΝΤΕΚΝΙΩ	my <i>prayer</i> and my entreat
† ΜΜΕΤΑΓΑΘΟΣ ΝΧΕ ΤΑ	enter to your great
ΠΡΟΣΕΥΧΗ ΝΕΜ ΠΑΤΩΒΖ	<i>Goodness</i>
ΧΕ ΝΘΟΚ ΜΜΑΥΑΤΚ ΠΕΤΑΙ	For only in You, I put
ΕΡΖΕΛΠΙΣ ΕΡΟΚ	my <i>hope</i>
ΠῸΣ ΠΑΝΟΥ† ΟΥΩΡΠ ΕΗΡΗΙ	Lord, my God send
ΕΧΩΙ ΜΠΙΖΜΟΤ ΝΤΕ ΠΕΚ	me the grace of your
ΠῪΝᾶ ΕΘΟΥΑΒ ΣΕ †ΤΩΒΖ	Holy <i>Spirit</i> . Yes, I entreat
ΝΤΕΚΜΕΤΑΓΑΘΟΣ ΠΑΝΗΒ	Your <i>goodness</i> , my Master
ΑΡΙΧΑΡΙΖΕΣΘΕ ΝΗΙ ΝΟΥΜΕΤ	<i>grant</i> me
ΡΕΦΩΟΥΝΖΗΤ ΝΕΜ ΟΥ	patience
ΘΕΒΙΟ ΝΖΗΤ ΝΕΜ ΟΥΖΥΠ <sup>ο</sup>	humility, and <i>endurance</i>
ΜΟΝΗ ΕΘΡΙΘΑΙ ΗΕΝ ΟΥ	in order that I
ΩΕΠΖΜΟΤ ΗΑ ΖΩΒ ΝΙΒΕΝ	bear with thanks everything
ΕΘΝΑΙ ΕΖΡΗΙ ΕΧΩΙ	which will happen to me.
ΜΑΡΙΕΡΠΕΜΠΩΑ ΗΕΝ ΠΑΙΕ	Let me worthy, in this day
ΖΟΟΥ ΝΕΜ ΝΙΕΖΟΟΥ ΤΗΡ <sup>ο</sup> Υ	and all the days of my life
ΝΤΕ ΠΑΩΝΗ ΕΘΡΙΘΑΙ ΗΑ	to carry your
ΠΕΚ <sup>ε†ε</sup> ΕΘΟΥΑΒ ΝΕΜΝΙΜ	Holy <i>cross</i> <sup>62</sup> and your passions
ΚΑΥΖ ΝΟΥΧΑΙ ΝΤΕ ΠΕΚΜΕΝ	of the salvation of your beloved
ΡΙΤ ΝΩΗΡΙ	Son.
ΜΑΤΣΙΟ ΝΤΑΨΥΧΗ ΗΕΝ Τ	Make my <i>soul</i> satiated with the
ΖΛΗΧΙ ΝΤΕ ΤΕΚΜΕΘΝΟΥ†	sweetness of your blessed
ΕΘΣΜΑΡΩΟΥΤ ΘΩΟΥ†	Divinity. Assemble to you,
ΕΗΟΥΝ ΖΑΡΟΚ ΠΑΝΗΒ ΝΝΑ	My Master,
ΛΟΓΙΜΟΣ ΜΑΤΣΙΟ ΝΤΑΨΥ	my <i>feelings</i> . Make my <i>soul</i> satiated
ΧΗ ΗΕΝ ΤΖΛΗΧΙ ΝΤΕ ΠΕΚΠῪΝᾶ	with the sweetness of your Holy
ΕΘΟΥΑΒ ΜΑΡΕΦΩΩΠΙ ΝΗ	<i>Spirit</i> . Let your will and your desire

PHI NHT NXE ΠΕΚΟΥΩΩ	dwell in me,
NEM ΦΗΕΤΕΖΝΑΚ ΝΧΟΥ	all the time in order that
NIBEN ZINA ΝΤΑΩΑΩΝΙ ΕΟ <sup>Υ</sup>	I may obtain mercy
ΝΑΙ ΕΒΟΛΖΙΤΟΤΚ ΗΕΝ ΠΕΚ	from you in
ΜΑΝΤΖΑΠ ΕΤΟΙ ΝΖΟΤ ΟΥΟΖ	Your fearful and full of glory
ΕΘΜΕΖ ΝΩΟΥ	Place of judgment
ΧΕ ΝΘΟΚ ΠΕ ΕΤΕΡΕ ΠΙΩΟΥ ΕΡ	For you are <i>worthy</i> and
ΠΡΕΠΙ ΝΑΚ ΝΕΜ ΠΕΚΜΟΝΟ	the glory with your only- <i>begotten</i> Son
ΓΕΝΗΣ ΝΩΗΡΙ ΙΗC ΠΧC ΠΕΝ	Jesus <i>Christ</i>
ΒC ΝΕΜ ΠΙΠΝΑ ΕΘΟΥΑΒ ΝΡΕC	Our Lord and the Holy <i>Spirit</i>
ΤΑΝΗΟ ΤΝΟΥ ΝΕΜ ΝΧΟ <sup>Υ</sup>	the life-giver from now and ever

#### Commentary

The title of Patriarch means in the Coptic tradition, Severus of Antioch.<sup>63</sup>

This prayer contrary to the previous one is addressed to God the Father.

The beginning of the prayer resembles to intercession for the departed, the sick, the peace, the fathers and the Assemblies.<sup>64</sup>

The Morning Prayer	The beginning of the intercessions
ΦΝΗΒ ΠΒC ΦΤ ΠΙΠΑΝΤΚΡΑΤΩΡ ΦΙΩΤ ΜΠΕΝΒC ΟΥΟΖ ΠΕΝΝΟΥΤ ΟΥΟΖ ΠΕΝCΩΤΗΡ ΙΗC ΠΧC ΤΤΖΟ ΟΥΟΖ ΤΤΩΒΖ ΝΤΕΚΝΙΩΤ ΜΜΕΤΑΓΑΘΟC ΠΙΜΑΙΡΩΜΙ	ΠΑΛΙΝ ΟΝ ΜΑΡΕΝΤΖΟ ΕΦΤ ΠΙ- ΠΑΝΤΟΚΡΑΤΩΡ ΦΙΩΤ ΜΠΕΝΒC ΟΥΟΖ ΠΕΝΝΟΥΤ ΟΥΟΖ ΠΕΝCΩΡ ΙΗC ΠΧC ΤΕΝΤΖΟ ΟΥΟΖ ΤΕΝΤΩΒΖ ΝΤΕΚΜΕΤ ΑΓΑΘΟC ΠΙΜΑΙΡΩΜΙ
Lord, Master, God, the <i>almighty</i> , the Father of our Lord Our God and our <i>Saviour</i> Jesus <i>Christ</i> I ask and en- treat your great <i>goodness</i> , Philanthro- pic One.	Again let us ask God the <i>almighty</i> , the Father of our Lord, our God and our <i>Saviour</i> Jesus <i>Christ</i> , we ask and entreat your <i>goodness</i> , O philanthropic One. <sup>65</sup>

In this prayer the author entreat God to grant patience, humility, and *endurance*. This list of virtues resemble to the hymn of the 12 virtues.<sup>66</sup>

63 Youhanna Nessim Youssef, 2002, p. 187-195.

64 J. Fenwick, 1989, p. 355-362.

65 Abd al-Masih Salib, Cairo 1902, p. 49-50, 57-58, 276, 280, 286. For this edition cf. Zanetti, 1987, p. 407-418.

66 Youhanna Nessim Youssef, 2003b, p. 106-121.

Prayer of Severus	Psalm of Friday
<p>ΜΑΡΙΕΡΠΕΜΠΩΑ ΗΕΝ ΠΑΙΕΖΟΟΥ          ΝΕΜ ΝΙΕΖΟΟΥ ΤΗΡΟΥ ΝΤΕ          ΠΑΩΝΗ ΕΘΡΙΦΑΙ ΗΑ ΠΕΚ <math>\bar{\epsilon}^f\bar{\epsilon}</math>          ΕΘΟΥΑΒ ΝΕΜ ΝΙΜΚΑΥΖ ΝΟΥΧΑΙ          ΝΤΕ ΠΕΚΜΕΝΡΙΤ ΝΩΗΡΙ</p>	<p>ΩΟΥΝΙΑΤΥ ΜΠΙΡΩΜΙ ΕΘΝΑΧΩ          ΝCΩΥ ΜΠΑΙΒΙΟC ΝΕΜ ΝΕΦΡ-          ΩΟΥΥ ΕΘΜΕΖ ΝΗΙCΙ ΝΑΙ          ΕΤΗΩΤΕΒ Ν†ΨΥΧΗ          ΟΥΟΖ ΝΤΕΦΦΑΙ ΜΠΕΦCΤΑΥΡΟC          ΝΕΖΟΟΥ ΗΑΤΖΗ ΝΕΖΟΟΥ          ΝΤΕΦΤΩΜΙ ΜΠΕΦΝΟΥC ΝΕΜ          ΠΕΦΖΗΤ ΕΠΙΡΑΝ ΝΟΥΧΑΙ          ΝΤΕ ΠΕΝΘC ΗΙC ΠΧC</p>
<p>Let me worthy, in this day and all the days of my life to carry your Holy <i>cross</i> and your passions of the salvation of your beloved Son.</p>	<p>Blessed is the man who forsakes this life and its vain pleasures that are full of suffering that kill the soul. And he who carries his cross day after day and keeps his mind and heart on the name of Salvation of our Lord Jesus Christ</p>

This prayer did not survive in the actual editions of the Coptic or Greek horologia.

It is important to mention that Severus of Antioch had composed several hymns to be recited in the evening some of them have some affinities with these prayers.<sup>67</sup>

### Conclusion

These prayers were found in a monastic manuscript. They are full of expressions, which occur in the other liturgical texts especially the Psalis and the anaphorae. The first one is shared between Copts and Greeks while the other one is not in use in both churches.

These prayers are full of many Severian themes and expressions. Hence the attribution to Severus of Antioch is more probable especially for the first prayer.

67 Brooks, 1911, p. 755-760 [343-348] and especially N. 322 p. 758 [346].

## Bibliography

Abd al-Masih Salib, **ΠΙΧΩΜ ΝΤΕ ΠΙΕΥΧΟΛΟΓΙΟΝ ΕΘΟΥΑΒ ΕΤΕ ΦΑΙ ΠΕ ΠΙΧΩΜ ΝΤΕ †ΨΟΜ† ΝΑΝΑΦΟΡΑ ΝΤΕ ΠΙΑΓΙΟΣ ΒΑΣΙΛΙΟΞ ΝΕΜ ΠΙΑΓΙΟΣ ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ ΝΕΜ ΠΙΑΓΙΟΣ ΚΥΡΙΑΛΛΟΣ ΝΕΜ ΖΑΝΚΕΕΥΧΗ ΕΥΟΥΑΒ**, [The book of the Holy Euchologion which is the book of the three anaphorae of St. Basil, St. Gregory and St. Cyril and other holy prayers] Cairo 1902.

Anonymous, Τὸ μέγα Ὡρολόγιον τοῦ Μέγα, Athens 1900.

G. Bardy, »Antiochus« in *Dictionnaire de Spiritualité*, Paris 1937, Tome 1, col. 701-702.

Matthew Black, *A Christian Palestinian Syriac Horologion (Berlin Ms. Or. Oct. 1019)*, Texts and Studies contributions to Biblical and Patristic Literature ed. C. H. Dodd, Cambridge, The University Press, 1954.

E. W. Brooks, *The Hymns of Severus of Antioch and others in the Syriac version of Paul of Edessa*, Patrologia Orientalis 7/5, Paris 1911.

O. H. E. Burmester, *The Horologion of the Egyptian Church*, Studia Orientalia Christiana Aegyptiaca, Cairo 1973.

*Coptic Encyclopedia* edited by A. S. Atiya, New York, MacMillan, 1991. (mentioned here as *CE*)

F. Dumas et A. Guillaumont, *Kellia I, Kom 219*. FIFAO XXVIII, 1969.

L. Delaporte, *Catalogue sommaire des manuscrits Coptes de la Bibliothèque Nationale de Paris, première partie manuscrits bohairques*. Paris 1912.

J. Fenwick, »The significance of similarities in the anaphoral Intercession sequence in Coptic Anaphora of Saint Basil and other Ancient Liturgies«, *Studia Patristica* 18/2, Leuven, Peeters, 1989, p. 355-362.

M. Geerard, *Clavis Patrum Graecorum*, Vol. 3, Turnhout, Brepols, 1979.

A. Grillmeier, »La peste d'Origène« in: *Alexandriana, Mélanges offerts à C. Mondésert*, Paris, Cerf, 1987, p. 230-235.

A. Guillaumont, *Aux origines du monachisme chrétien*, Spiritualité Orientale N 30, Bellefontaine 1979.

R. Kasser, La «Prière de Jésus» kelliote« *OCP*62, (1996), p. 407-410.

C. Labib, **ΠΙΧΩΜ ΝΤΕ †ΨΑΛΜΟΔΙΑ ΕΘΟΥΑΒ**, [The book of the Holy Psalmodia], Cairo, 1624 E. M., 1908.

E. Lanne, »La prière de Jésus dans la tradition égyptienne. Témoignage des psalies et des inscriptions« *Irenikon* 50, (1977), p. 163-203.

E. Mercenier, *La Prière des Eglises de rite Byzantin*, Monastère de Cheveto-gne, 2<sup>ème</sup> édition, 1947.

A. Moreschini, »Antioco, sabaita«, in: *Bibliotheca Sanctorum*, Roma 1962, vol. 2, col. 67.

O. Nicolson, » Flight from the persecution an imitation of the Christ: Lactantius Divine Institutes IV/18 :1-2«, in: *Journal of Theological Studies*, 40, (1989) p. 48-65.

T. Orlandi, *Elementi di lingua e letteratura copta*, Milano 1970.

T. Orlandi, »Clement I, Saint« *CE2*, p. 561-562.

Metropolitain Philip (ed), *The Liturgikon*, 2<sup>ème</sup> édition, Antakya Press, 1994, p. 65.

H. Quecke, *Untersuchungen zum koptischen Stundengebet*, PIOL 3, 1970

Samir Khalil, »Butrus Ibn al-Khabbaz,« *CE2*, p. 429a-430a.

L. Störk, *Koptische Handschriften 2: Die Handschriften der Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg*, Teil 2, Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland XXI/2, Stuttgart 1995.

J. Tabet, »Le témoignage de Sévère d'Antioche († 538) sur la vigile cathédrale«, in: *Melto* 4, no. 2 (1968), p. 6-12.

R. Taft, *The Liturgy of the Hours in East and West, the origins of the divine office and its meaning for today*, Collegeville, Minnesota, The Liturgical Press, 1986.

Youhanna Nessim Youssef, »Liturgical Connections between Copts (anti-Chalcedonian) and Greeks (Chalcedonian) After the Council of Chalcedon«, in: *Ephemerides Liturgicae* 114/4, (2000), p. 394-400.

Youhanna Nessim Youssef, »Recommendations to the Priests. Severus of Antioch or Severus of Ashmunain« *Journal of Coptic Studies* 4, (2002) p. 187-195.

Youhanna Nessim Youssef, »Severus of Antioch in the Coptic Theotokia«, in *Prayer and Spirituality in the Early Church: Liturgy and life*, Volume 3, edited by B. Neil, G. Dunn and L. Cross, Sydney 2003, p. 93-108.

Youhanna Nessim Youssef, »Consecration of the Myron at Saint Macarius Monastery (MS. 106Lit.)«, in: *Coptica* 2 (2003), p. 106-121.

Youhanna Nessim Youssef, »Severus of Antioch in the Coptic Liturgical books«, in: *Journal of Coptic Studies* 6 (2004), p. 141-150

Youhanna Nessim Yousef, »Severus of Antioch in the Coptic Liturgical books«, in: *Journal of Coptic Studies* 6 (2004), p. 141-150.

U. Zanetti, »Esquisse d'une typologie des Euchologes coptes bohaïriques«, in: *Le Muséon* 100 (1987), p. 407-418.

U. Zanetti., »Horologion copte et vêpres byzantines«, in: *Le Muséon* 102 (1989), p. 237-254.

U. Zanetti, »La distribution des psaumes dans l'horologion copte«, in: *Orientalia Christiana Periodica* 56 (1990), p. 323-369.

Tinatin Chronz

## Das griechische Tropologion-Fragment aus dem Kastellion-Kloster und seine georgischen Parallelen

Im Jahre 1952 fanden Beduinen in Khirbet al-Mird, den Ruinen des Kastellion-Klosters in der Wüste Juda, wenige Kilometer nordöstlich der Sabas-Laura, neben Materialien in christlich-palästinischem Aramäisch eine Anzahl griechischer Handschriftenfragmente des 8./9. Jh. Zu ihnen zählen zwei Pergamentblätter (P. Kh. Mird inv. P.A.M. 1 und 2), die das Buch, dem sie einst angehörten, ausdrücklich als τροπολόγιον bezeichnen. JOSEPH VAN HAELST hat diese Bruchstücke 1991 ausführlich beschrieben und eine Edition der drei enthaltenen Tropare vorgelegt.<sup>1</sup>

Der Umfang des Fundes ist nur begrenzt, seine Bedeutung jedoch nicht gering. Denn er überliefert 1. den Eigennamen eines im griechischen Original verlorenen Liturgiebuches des Patriarchats Jerusalem („Tropologion mit Gott nach der Regel der Anastasis (-Kirche) Christi des Gottes“) und 2. die ersten bekannten Reste eines der vor Ort gottesdienstlich benutzten Exemplare. Mit den Blättern von Khirbet al-Mird ist „Tropologion“ handschriftlich erstmals in Palästina als Bezeichnung eines Hymnariums bezeugt und folglich nicht erst der konstantinopolitanische Name eines solchen Buches.<sup>2</sup> Damit stimmt die georgische Benennung des Hymnariums in einem der Sinai-Codices überein: Im Sin. Geo. 11 aus dem 10. Jh. heißt es auf Folio 17v: იადგარი ტროპოლოჯინ [iadgari tropoložin].<sup>3</sup> Die georgische Transskription *tropoložin* entspricht der im palästinischen Raum üblichen Aussprache des griechischen τροπολόγιον.<sup>4</sup>

Die beiden Tropologion-Fragmente aus Kastellion überliefern mehr oder weniger vollständig drei Tropare. J. VAN HAELST hat ihren Text in den neuzeitlichen liturgischen Büchern gesucht und kam dabei zu folgenden Ergebnissen:

- 1 J. VAN HAELST, Cinq textes provenant de Khirbet Mird, in: *Ancient Society* 22 (1991), S. 297-317 mit 7 Tafeln.
- 2 Angenommen von CH. RENOUX, Le *iadgari* géorgien et le *saraknoc'* arménien, in: *Revue des Études Armeniennes* N. S. 24 (1993), S. 89-112. Hier: S. 90 Anm. 14.
- 3 G. GARITE, *Catalogue des manuscrits géorgiens littéraires du Mont Sinaï*. (CSCO vol. 156, Subsidia 9), Louvain 1956, S. 44; უძველესი იადგარი, hrsg. E. METREVELI, C. ČANKIEVI, L. CHEVSURIANI. (*Das älteste Iadgari*, in georgischer Sprache), Tbilisi 1980 (weiter: IADGARI 1980), S. 692.
- 4 IADGARI 1980, S. 692, Anm. 98.

Das erste, offensichtlich österliche, Tropar Ἐν μνήματι ἐτέθης..., dessen Tonangabe wegen Beschädigung des Blattes fehlt, findet sich im Horologion des Klosters von Grottaferrata aus dem Jahr 1677, jedoch nicht wörtlich, sondern als Variante im ersten Nebenton.<sup>5</sup>

Dem zweiten Troparion Αἱ θεοφόροι μετὰ τῶν μύρων γυνάϊκες... im zweiten Ton liessen sich nur ähnlich lautende Initia österlicher Tropare nach FOLLIERIS Repertorium an die Seite stellen.<sup>6</sup>

Das dritte Tropar im dritten Ton Τὴν τῶν αἰρέσεων πλάνην... wird durch VAN HAELST schließlich identifiziert mit dem Kathisma im selben Ton auf den hl. Athanasios, Erzbischof von Alexandrien, das im Römischen Menaion (MR) am 18. Januar, dem Fest der heiligen Athanasios und Kyrillos, sowie am 2. Mai, dem Fest des hl. Athanasios, verzeichnet ist.<sup>7</sup> Unter den wenigen Varianten fällt besonders auf, dass das MR Ἀθανάσιε schreibt, wo unser Fragment ein allgemeineres πατήρ ἡμῶν bietet.<sup>8</sup>

Vorliegende Miszelle versucht, erstmals die Stellung der drei durch die Kastelion-Fragmente überlieferten Tropare im palästinischen Tropologion selbst zu ermitteln. Dazu wird dessen georgische Übersetzung, das Iadgari, herangezogen, das 1980 auf der Grundlage der Codices Sin. Geo. 18, 40, 41 des 10. Jh. sowie des Codex Tbilisi H 2123 des 9.-10. Jh. ediert wurde.<sup>9</sup> In der Edition ist auch die älteste Schicht, die in der zweiten Redaktion des Iadgaris aus den Sinai-Codices Nrr. 20, 26 und 34 des 10. Jh. erkennbar ist, berücksichtigt.

Die älteste Iadgari-Redaktion ist gegen Ende des 6./Anfang des 7. Jh. aus dem Griechischen ins Georgische übersetzt worden. Die zweite Redaktion wird mit der Sabas-Laura in Verbindung gebracht, ihre Entstehungszeit wird in das 7.-8. Jh. gesetzt.<sup>10</sup> In den georgischen Handschriften tritt diese Redaktion erst ab Mitte des 10. Jh. auf: der Codex Sin. Geo. 34 aus dieser Zeit enthält neben der zweiten Redaktion des Iadgaris Gesänge der ersten Redaktion (auf Folio 143v nach den Hypakoai für einzelne Feste notiert der Schreiber Ioane Zosime: „... Gesänge des Iadgaris, in dem alle Feste komplett sind, neue und alte sowie alle Stunden von der 1. bis zu der 12. georgisch und sabaitisch und der ganze Kalender (Kronikoni) sowie viele andere Ordnungen ...“<sup>11</sup>).

5 VAN HAELST, S. 312f.

6 Ebd., S. 313.; FOLLIERI H., *Initia hymnorum ecclesiae Graecae*. 5 Bde., Città del Vaticano 1960-1966.

7 VAN HAELST, S. 313f.

8 Ebd., S. 314; MR III, S. 278 bzw. MR V, S. 10.

9 IADGARI 1980.

10 E. METREVELI, Les Manuscrits liturgiques géorgiens des IX-X siècles et leur importance pour l'étude de l'hymnographie byzantine, in: *Bedi Kartlisa. Revue de kartvélogologie XXXVI* (1978), S. 43-48. Hier: S. 48.

11 *Beschreibung der georgischen Codices, Sinai-Sammlung*, hrsg. E. METREVELI u. a., Bd. 1, Tbilisi 1979, S. 124f.

Das Iadgari besteht aus drei Teilen<sup>12</sup>:

I. Im Unterschied zu den späteren byzantinischen liturgischen Büchern Menai-on, Triodion und Pentekostarion sind im Iadgari die Feste nicht nach dem beweglichen und unbeweglichen Kirchenjahr getrennt, sondern stehen fortlaufend in einer einzigen Reihe. Das erste Fest ist die Verkündigung an die Gottesgebärerin am 25. März, darauf folgen die Geburt Christi (25. 12.), das Fest der heiligen Gottesahnen David und Jakob (26. 12.), des Erstmärtyrers Stephan (27. 12.), Petrus und Paulus (28. 12.), des Apostels Jakobus und Johannes' des Täufers (29. 12.). Für den ersten Januar sind im ältesten Iadgari Tropare auf die Bischöfe verzeichnet. Nach dem 5. Januar, an dem nur die Ainoi im 2. Nebenton eingetragen sind, folgt das Fest der Theophanie am 6. Januar mit seiner Oktav, in der der erste Tag (7. 1.) dem georgischen Heiligen Abo Tbileli (d. h. aus Tbilisi) gewidmet ist. Am 17. Januar ist das Fest des hl. Antonios; am 28. Januar werden die heiligen Mönchsväter gefeiert. Die Gesänge für dieses Fest stehen im Sin. Geo. 18 zusammen mit den Gesängen auf den heiligen Antonios. Anschließend folgt das Fest der Kreuzeserscheinung am 29. Januar und der Begegnung im Tempel am 2. Februar. An dieser Stelle werden in den feststehenden Kalender bewegliche Feste eingefügt: Fasten- und Osterzeit, unterbrochen durch die Feste der großen Heiligen Theodor Tiron und Georg. Im Mai ist aus dem feststehenden Kalender nur die Auffindung des Hl. Kreuzes am 7. des Monats verzeichnet. Die Kekragaria zu diesem Fest stehen im Sin. Geo. 40 am 29. Januar, die übrigen Gesänge am 14. September. Im Juni folgt das Fest der Geburt Johannes' des Täufers (25. 6.), der heiligen Phebronia (26. 6.). Am siebten Sonntag nach Ostern wird der Apostel und des heiligen Athenogenes gedacht. Es folgen noch folgende Feste des unbeweglichen Kalenders: Verklärung Christi (6. 8.), Entschlafung der Gottesmutter (15. 8.), Enthauptung Johannes' des Täufers (29. 8.), Geburt der Gottesmutter (8. 9.), Enkainia (13. 9.), Kreuzerhöhung (14. 9.), hl. Thekla (24. 9.), hl. Chariton (28. 9.), hl. Georg (3. 11.) sowie das Fest der Erzengel (14. 11.).

II. Den zweiten Teil des Iadgaris bilden Kathismata (წარდგომანი) und Hypakoai (ობჟგონი), die nach einzelnen feststehenden und beweglichen Festen sowie nach den Anastasima für Sonntage und den Katanyktika (Bußtroparen) für die restlichen Wochentage geordnet sind. Dieser Teil ist nur in zwei Codices der ersten Iadgari-Redaktion (H 2123, Sin. Geo. 40) überliefert sowie im Codex Sin. Geo. 34.<sup>13</sup>

III. Den abschließenden Teil des Iadgaris bilden nach den acht Tönen geordnete Tropare, die später ihren Platz in der großen Oktoëchos einnehmen werden. Diese sind:

12 Ein detailliertes Inhaltsverzeichnis der Edition des Iadgaris bietet A. WADE, *The oldest Iadgari. The Jerusalem Tropologion, V-VIII c.*, in: *OCP* 50 (1984), S. 451-456.

13 IADGARI 1980, S. 707.

1. Auferstehungstropare (დასადებელი ადგომისანი) für Sonntage, bestehend aus den Kekragaria (zu Psalm 140, 141, 129 und 116 (LXX) gedichtete Tropare), Prokeimena, Stichera, Bitt-Troparen, einem Kanon, der eine zweite Ode enthält, den Gradualpsalmen und den Theotokia.

2. Bußgesänge (დასადებელი სინანულისანი) für die anderen Tage der Woche. Diese enthalten Prokeimena, Stichera, Bitt-Tropare sowie Buß-Tropare, gerichtet an Christus, die Gottesmutter, Johannes den Täufer, die Märtyrer, sowie Tropare auf das Kreuz.

Die Suche im Iadgari nach den drei griechischen Troparen aus dem Kastellion-Kloster ergibt folgendes Bild:

Das erste Tropar ist im Iadgari unter der Überschrift Kathismata und Hypakoai in den Handschriften der ersten Redaktion H 2123 und Sin. Geo. 40 fast wörtlich im 1. Ton präsent. Der Codex Sin. Geo.40, in dem Kathismata und Hypakoai getrennt stehen, führt das Tropar als ein Kathisma auf.

<p>ჰ[χ]ος ἄ'</p> <p>სავლავად ნეფსით შეხუედ, მაცხოვარ,      ἐν μνήματι ἔκουσίως ἐτέθης, Σωτήρ,      პირველქმნული იგი კაცი ოსეს სალ-      მობათავან      πρωτόπλαστον ἔρρῶσ τῶν ὀδυνῶν,      მაცხოვარ, დიდება შენდა.      Σωτήρ, δόξα σοι.</p> <hr/> <p>Iadgari 354, 39-40.          Übersetzung:          1. Ton          Ins Grab bist du freiwillig hineingegangen,          Heiland,          den Erstgeschaffenen hast du          den Qualen entrissen,          Heiland, Ehre dir.</p>	<p>1. Tropar</p> <p>ἦ[χ]ος]      ἐν μ[ν]ήματι ἐτέθης]      ἔκουσίως [ὁ νεκρὸς]      πρωτόπλαστο[ν ἔρρῶσ] τῶν      ὀδυνῶν σήμ[ερον]</p> <hr/> <p>J. van Haelst 310, 5-9.          Übersetzung:          Ton          Ins Grab liebest du dich          als Toter freiwillig legen,          den Erstgeschaffenen hast du          heute den Qualen entrissen.</p>
---	--

Für das zweite Tropar wurde nach der Entsprechung im vorgegebenen, also 2. Ton gesucht. Im Gegensatz zum ersten Tropar ist das zweite nur in abgewandelter Form Bestandteil des ältesten Iadgaris. Nach Sin. Geo. 40 ist das eine Hypakoë im 2. Ton. Ähnliche Tropare finden sich im Iadgari auch in anderen Tönen.

<p>             3̄ ο β ἥχος β'              პატიოსანთა და მენელსაცხებლეთა              დაჟდათა,              τὰς σεπτὰς καὶ μυροφόρους              γυναικας              დაჰსნილთა ტირილითა და მწუხართა              გლოგათა,              aufgelöst in Tränen und Trauer              ანგელოზი უფლისაჲ ახარებდა              და ეტყოდა:              ἄγγελος τοῦ Κυρίου εὐαγγελιζόμενος              καὶ λέγων              რაჲსა ეძიებთ ცხოველსა მას              ძეუდართა თანა?              τί ζητεῖτε τὸν ζῶντα              μετὰ τῶν νεκρῶν;              არა არს აქა, არამედ აღდგა,              οὐκ ἔστιν ὧδε ὅτι ἀνέστη              მოანიჭა სოფელსა მშუდობაჲ და დი-              ლი წყალობაჲ.              δωρούμενος τῷ κόσμῳ εἰρήνην καὶ τὸ μέγα              ἔλεος.         </p>	<p>             2. Tropar:              ἥχος β'              αἱ θεοφ[όρ]οι μετὰ τῶν μύρων              γυναικες              τὸ θεοδόχον καταλαβοῦσαί σου              μνήμα              τὸν μὲν δεσποτικὸν οὐκ              ἐβέασαντο σ[ῶμα], τὸν δὲ              ἀγγελικὸν ὑπεδέξαντο λόγον              ὅτι ἀνέστι ὁ κύριος              δ[ωρούμενος] τῷ κόσμῳ τὸ μέγα              ἔλεος.         </p>
<p>Iadgari 356, 15-18.</p>	<p>J. van Haelst 310,10-20.</p>
<p>Übersetzung:</p>	<p>Übersetzung:</p>
<p>             2. Ton              Den ehrwürdigen und myrontragenden              Frauen,              aufgelöst in Tränen und Trauer,              erfreute der Engel des Herrn und sprach:              Warum sucht ihr den Lebenden unter den              Toten? Er ist nicht hier, sondern ist aufer-              standen, (und) hat der Welt den Frieden und              das große Erbarmen geschenkt.         </p>	<p>             2. Ton              Die gotterfüllten Frauen mit dem              Myron erreichten dein gottauf-              nehmendes Grab, zwar erblickten              sie nicht den Herrenleib, empfin-              gen aber das Engelswort:              Auferstanden ist der Herr,              wobei er der Welt              das große Erbarmen schenkt.         </p>

Das dritte Tropar des griechischen Buchfragments ist dem ältesten Iadgari nicht bekannt. Ein Fest des hl. Athanasios fehlt in allen Iadgaris der ersten Redaktion (= Sin. Geo. 18, 40, 41 sowie im Codex Tbilisi H 2123).

Am 2. Mai wird des hl. Athanasios allerdings in den Iadgaris der zweiten Redaktion gedacht, also in den Sinai-Codices Nrr. 20, 26, von denen in der Edition jedoch nur die ältere Schicht (die Anastasima) berücksichtigt wurde, sowie in den

weiteren Redaktionen, den Codices Sin. Geo. 1 und 64 aus dem 10. Jh.<sup>14</sup>, die in der Ausgabe keine Berücksichtigung fanden. Insofern bleibt mein Vergleich vorläufig. Da aber im griechischen Tropar der Fragmente nicht ausdrücklich von Athanasios die Rede ist, sondern von πατήρ ἡμῶν, könnte es sich bei diesem Gesang durchaus um ein Kathisma auf einen anderen Heiligen handeln (vgl. z. B. die Anmerkung im Codex H 2123 am Fest des heiligen Chariton (28. 9.): „Man nehme alles [vom Fest] des hl. Antonios, d. h. der (Mönchs)väter“<sup>15</sup>), oder um ein Tropar, das dem commune Sanctorum<sup>16</sup> der lateinischen Liturgie entspricht (vgl. z. B. „Katanyktika auf beliebige Bischöfe“, oder „Katanyktika auf beliebige heilige Väter“ in den Iadgaris der zweiten Redaktion, hier Cod. Sin. Geo. 20<sup>17</sup>).

Die angetroffene Anordnung der griechischen Tropare im Tropologion-Fragment (zwei Auferstehungstropare und ein Tropar auf den hl. Athanasios) erklärt J. VAN HAELST mit der oben erwähnten Eigenart des Tropologions, die beweglichen und unbeweglichen Feste des Kirchenjahres miteinander zu verzahnen.<sup>18</sup>

Der Vergleich mit den georgischen Iadgaris legt jedoch die Vermutung näher, dass die erhaltenen Bruchstücke eines griechischen Tropologions aus dem zweiten Teil des Tropologions stammen, der die nach Festen geordneten Kathismata und Hypakoai enthielt.

14 G. GARITTE, *Le calendrier palestino-géorgien du Sinaiticus 34 (X<sup>e</sup> siècle)*, Bruxelles 1958, S. 214.

15 IADGARI 1980, S. 318.

16 Die Russisch-Orthodoxe Kirche gibt bis heute das „Allgemeine Menäon“ (Миняя общая) heraus, das gegenüber der griechischen Sammlung (s. u.) um einige Formulare (zu Beginn: Herrenfeste, Gottesmutterfeste, Feste der Engel, Johannes' des Täufers, am Ende: Bekenner, Uneigennützig, Narren um Christi willen, Alle Heiligen) erweitert ist. Slavischer Text mit deutscher Übersetzung im Auszug: ALEXIOS V. MALTZEW, *Menologion der Orthodox-Katholischen Kirche des Morgenlandes*. II. Theil (März-August) deutsch und slavisch unter Berücksichtigung der griechischen Urtexte, Berlin 1901, S. 1011-1060.

Die griechischen Texte werden anscheinend derzeit nicht gedruckt, finden sich jedoch in älteren Drucken liturgischer Bücher, z. B.: *Ἀνθολόγιον ἱερῶν ἀκολουθιῶν*, Ἐπετήσιον ΑΨΕΖ' [Venedig 1767] παρὰ Νικολάου Γλυκεῖ τῷ ἐξ Ἰωαννίνων, col. 574-721. Sie stehen dort unter dem Titel Ἀκολουθία ἀνόνυμοι ψαλλόμενα εἰς ἓνα καὶ πολλοὺς κατὰ τάξιν ἁγίους und umfassen Formulare für jeweils einen und für zwei oder mehrere Apostel, Propheten, Martyrer, Hierarchen, Priester-martyrer, Asketen, Asketen-martyrer, Martyrinnen, Asketinnen. Formulare für Herrenfeste, Gottesmutterfeste, Feste der Engel, Johannes' des Täufers finden sich dort nicht, da die kompletten Formulare dieser hohe Feste mitsamt ihren Vorfeiern und Nachfeiern als Festtagsmenäum gedruckt wurden.

17 *Beschreibung der georgischen Codices ...*, S. 75.

18 J. V. HAELST, S. 308.

Nugzar Papuaschwili

## Korneli Kekelidse beim Konzil der georgischen Kirche 1917 und die Zuordnung zweier kanonischer Dokumente

Einer breiteren Öffentlichkeit ist bekannt, dass das Mitglied der Georgischen Akademie der Wissenschaften Korneli Kekelidse (კორნელი კეკელიძე; 1879 bis 1962) einige Zeit Erzpriester (დეკანოზი, »dekanozi«) war. In welchem Zeitabschnitt dies der Fall war, wird in keiner seiner Lebensbeschreibungen erwähnt. Das wird verständlich, wenn wir folgende Umstände berücksichtigen: 1. Die antikirchlich eingestellte Presse der Zeit, in der diese Biographien geschrieben wurden; 2. die mündlich überlieferte Nachricht, dass er jedes Gespräch über dieses Thema vermieden hatte; 3. die mangelhafte Urkundenlage hinsichtlich seines Priestertums bzw. seiner geistlichen Tätigkeit. Man muss wohl annehmen, dass er als »sowjetisches Akademiemitglied« die Aufbewahrung derartiger Dokumente nicht wagte. Daher finden wir es angebracht, darauf im Rahmen der vorliegenden Arbeit einzugehen.

Korneli Kekelidse trat im Januar 1905 in den geistlichen Stand ein. Er wurde in Kutaissi zum Priester geweiht und zum Vorsteher (Pfarrer) der Erzengelkirche (sog. Versammlungskirche »Soboro«) bestellt. Bald nach der Weihe zeichnete man ihn mit dem Ehrenrang eines Erzpriesters aus und vertraute ihm den Vorsitz des pädagogischen Rates der Eparchialschule an.<sup>1</sup> Von Anfang an wurde bekannt, dass die Prioritäten des jungen Priesters in der Forschungsarbeit lagen.<sup>2</sup> Anscheinend hatte die damalige kirchliche Führung diesen Umstand berücksichtigt, und so wurde Kekelidse 1906 nach Tiflis beordert. Hier nahm er den Posten des Inspektors der eparchialen Mädchenschule an, gleichzeitig aber begann er die noch intensivere Arbeit an den Materialien verschiedener Archive. Im Jahre 1916 wurde er zum Rektor des Priesterseminars in Tiflis und zum Mitglied der Tifliser Vertretung der russischen Hl. Synode ernannt. Da zum ersten Mal ein Georgier diese Stellung bekommen hatte, war die Freude in der georgischen Öffentlichkeit groß.<sup>3</sup>

Das Tifliser Priesterseminar wurde im Sommer des Jahres 1918 aus finanziellen Gründen geschlossen. Deswegen blieb der Rektor des Seminars ohne geist-

1 Handschrifteninstitut, Persönliches Archiv von K. Kekelidse, Nr. 518, 526. Vgl. R. Kaviladze, კორნელი კეკელიძის პირადი არქივის აღწერილობა, Tiflis 1979, S. 106f.

2 Brief an Bischof Kyryon (Sadsaglišvili). Handschrifteninstitut, K. Kekelidse Nr. 567.

3 Im Archiv befinden sich die Gratulationsbriefe von Bischof Pyros, Bischof Leonides und von vielen anderen geistlichen oder weltlichen Persönlichkeiten.

liches Amt (in einer Gemeinde war er seit der Zeit in Kutaisi nicht mehr tätig gewesen). So nahm er die wissenschaftlich-pädagogische Tätigkeit in vollem Umfang auf. Von Anfang an gehörte er der am 26. Januar 1918 gegründeten Universität Tiflis als Professor für geistliche Literatur und Kirchengeschichte an. Seitdem sehen wir ihn nicht mehr im priesterlichen Dienst, obwohl er zunächst noch aktiv in der Kirchenverwaltung tätig blieb. Er behielt die Mitgliedschaft im Katholikosrat bei, in den er auf dem ersten Kirchenkonzil 1917 gewählt worden war. In dieser Eigenschaft unterschreibt er die Erlasse des Katholikosrates nur mit »Prof. Kekelidse«. Das letzte kirchliche Dokument mit der Unterschrift Kekelidses, das wir kennen, ist eine Verfügung des Katholikosrates, die eine Empfehlung für die Vorbereitung von kirchlichen Reformen enthält. Dieses Dokument stammt vom 19. Oktober 1922 (Nr. 47). Es wurde als Doppelblatt gedruckt und verbreitet.

Somit entfernte sich Kekelidse allmählich vom unmittelbaren Priester- und schließlich auch vom Kirchendienst. In seinen wissenschaftlichen Interessen, dem Forschungsstil und der Methode fanden jedoch keine wesentlichen Veränderungen statt.

Wenn wir einen Blick auf das wissenschaftliche Erbe von Korneli Kekelidse werfen, dann können wir uns davon überzeugen, dass seine Aufmerksamkeit in den Jahren 1916-1917 überwiegend, wenn nicht gänzlich, praktischen Problemen der georgischen orthodoxen Kirche galt.<sup>4</sup> Diese Probleme sind: die geschichtlich-kanonische Begründung der Autokephalie der georgischen orthodoxen Kirche, die russischen Kirchenpolitik in Abchasien, das Verhältnis zwischen Kirche und Staat, der rechtliche Status der georgisch-orthodoxen Kirche, Fragen ihrer Verwaltung, Bearbeitung und Edition der liturgischen Bücher usw.<sup>5</sup> Deswegen ist es nicht erstaunlich, dass wir ihn unter den Organisatoren und Aktivisten des ersten Konzils der erneuerten georgischen Kirche sehen.

Dieses Konzil fand von 8. bis 17. September 1917 in der Kathedralkirche Sioni (სიონი) in Tiflis statt, und es ist zu betonen, dass Erzpriester Kekelidse auf der ersten Sitzung den Memorandumstext verlesen hat, durch den das Konzil die nachrevolutionäre Verwaltung Georgiens begrüßt hatte<sup>6</sup>. Wir können vermuten, dass dieses Dokument von ihm selbst stammt.

4 Korneli Kekelidse (1879-1962). Bibliographie, Tiflis 1979, S. 71-72.

5 Darüber berichten wir verhältnismäßig ausführlich in unseren Artikeln in georgischer Sprache: Katholikos-Patriarch Kalistrate (die 50. Jahrfeier seiner Inthronisation und 30ster Todestag), in: Kalender der georgischen Kirche für 1982, Tiflis 1982, S. 149-151; Das Leben und der wissenschaftliche Nachlass von K. M. Cincadze, in: Mravaltavi XIII, Tiflis 1986, S. 99-100; Die Geschichte der georgischen Kirche zwischen zwei Weltkriegen, Tiflis 1996, S. 7-15; Die georgische Kirche an der Grenze zur zweiten Epoche (1914-1921), in: Die Frage der georgischen Kirche des christlich-geistlichen Schrifttums und der christlichen Kunst, Tiflis 1998, S. 301-308; Die Berichte von Erzpriester K. Kekelidse auf dem kirchlichen Konzil, in: »ზღვარი« [Zgvari; »Grenze«], 2005, Nr. 1, S. 5-8.

6 ქართველი, საქართველოს საეკლესიო კრება (პირველი დღე). »საქართველო« [Georgier, Das Kirchenkonzil Georgiens (der erste Tag), in: »Sak'art'velo«, 1917, 11. 9., Nr. 200.

Das Hauptziel dieses Konzils lag in der Erklärung des Status und des Verwaltungssystems der georgisch-orthodoxen Kirche und in der Wahl seines irdischen Hirten, des Katholikos-Patriarchen von ganz Georgien. Korneli Kekelidse wurde zum Mitglied des Konzilspräsidiums und zum Vorsitzenden der juristischen Kommission (»Organisation und Status«) gewählt. Diese Kommission sollte folgende Fragen klar beantworten: Ist »die georgische orthodoxe Kirche« als Institution ein nationaler oder territorialer Begriff? Die Idee der nationalen Kirche stammte aus Russland und fasste die Organisierung der Gemeinden bzw. der Diözesen nach Volkszugehörigkeit zusammen. Das ist nichts anderes als die kirchliche Häresie des Phyletismus, die vom Konzil zu Konstantinopel 1872 verdammt wurde. Wir müssen vermuten, dass in der konzilsvorbereitenden Periode Kekelidse mit seinem russischen Kollegen, dem weltbekannten Kirchenrechtler Professor Wladimir Beneschewitsch mehrere heftige Diskussionen führte<sup>7</sup>. Er beschäftigte sich auch mit georgischsprachigen kanonistischen Denkmälern, und die damalige russische Regierung schickte kurz vor diesem Konzil, im April 1917, gerade diesen Professor nach Georgien, um mit den örtlichen »Autokephalisten« hinsichtlich der »Nationalautokephalie« Verhandlungen zu führen. Seine Mission, die georgischen Kirchenvorsteher von der Notwendigkeit der Nationalautokephalie zu überzeugen (die er aber in der Tiefe seines Herzens wahrscheinlich nicht selbst mitempfand), war erfolglos, aber, wie uns das der unten vorgestellte Material zeigt, hat dies trotzdem einen gewissen Einfluss auf offizielle Dokumente gehabt.

Auf dem ersten Kirchenkonzil stellte Erzpriester Kekelidse mehrere Berichte vor. Nach der Thematik werden sie in zwei Gruppen eingeteilt. Die erste Gruppe umfasst Erläuterungen und Überblicke zur Satzung der georgischen Kirche bzw. zu Verordnungen ihrer Verwaltungsmechanismen; die zweite aber zu Empfehlungen für bestimmte Reformen nach der liturgischen Praxis und zur Lebensweise geistlicher Personen.

Die Auskünfte über die Berichte der ersten Kategorie finden wir in den Zeitungen »Sahalho Sak'me« [სახალხო საქმე; »Volkes Sache«] (1917, 13. 9., Nr. 53) und »Sak'art'velo« [საქართველო; »Georgien«] (1917, 13. 9., Nr. 201). Es wird mitgeteilt, dass Erzpriester Kekelidse am 10. September vor dem Konzil »Die Satzung zur Organisation der georgischen Kirche« zur Diskussion stellte und die Verpflichtung zum Kommentator und Verteidiger annahm. Am Anfang gab er folgende Erklärung ab: »Was Paragraph 1-4 der Satzung zu dogmatischen Seiten der Religion anbetrifft, wäre es nicht zweckmäßig, an der Besprechung dieser Punkte die breite Masse teilnehmen zu lassen; das wäre eine Angelegenheit für kompetentere Personen«. Die Versammlung stimmte diesem Vorschlag zu.

Um welche Paragraphen handelt es sich?

<sup>7</sup> Prof. Dr. W. Beneschewitsch wurde am 21. Januar 1938 mit seinen beiden Kindern und seinem Bruder wegen antisowjetischer Tätigkeiten erschossen.

Der volle Text der Satzung mit dem Titel »Die Organisation der georgischen Kirche« wurde noch während des Verlaufes der Synode in der Zeitung »Sak'art'velo« (10. 9. - 13. 9.) veröffentlicht. Dadurch bekam ein breiter Leserkreis die Möglichkeit, sie kennenzulernen. Die Satzung erschien im gleichen Jahr auch als Sonderausgabe unter dem Titel »საქართველოს ეკლესიის მართვა-გამგეობა. დებულებანი, მიღებული სრულიად საქართველოს 1917 წლის საეკლესიო კრებაზე [Die Verwaltung der georgischen Kirche. Die auf der Synode der georgischen Kirche 1917 verabschiedeten Erlasse]«. Der Vergleich zeigte, dass diese Ausgabe die ersten vier Paragraphen (Erlasse) nicht enthält, welche hingegen in der Zeitung vorhanden sind, und zwar mit dem Titel »ზოგადი დებულებანი [Allgemeine Erlasse]«. Gerade diese Erlasse sind jene Paragraphen 1 - 4, über die der Kommissionsvorsitzende eine öffentliche Debatte vermieden hatte.

Von Anfang an können wir sagen, dass die Paragraphen wie auch das oben erwähnte Dokument von Kekelidse geschrieben wurden. Deswegen wird uns die Möglichkeit gegeben, durch diese Quellen, insbesondere durch die »Allgemeinen Erlasse«, Kekelidses damalige theologische, ekklesiologische und gesellschaftliche Anschauungen und Positionen zu erfahren. Es ergibt sich daraus, dass seine Positionen mit den Vorstellungen des führenden Teils der georgisch-orthodoxen Öffentlichkeit übereinstimmen. Aus diesem Grund besteht großes kirchengeschichtliches, wissenschaftliches und bibliographisches Interesse an den vier Paragraphen.

#### საქართველოს ეკლესიის ორგანიზაცია

##### ზოგადი დებულებები

§ 1. საქართველოს ეკლესია არის „ერთის წმიდის კათოლიკე და სამოციქულო ეკლესიის“ საფუძველზე დამყარებული სარწმუნოებრივი საზოგადოება, რომელსაც შეადგენენ ყველა მართლმადიდებელნი ქართველნი და აგრეთვე თავისი სურვილისამებრ ის მართლმადიდებელნი არა ქართველნიც, რომელნიც საქართველოს ძველი საკათალიკოსოს საზღვრებში ცხოვრობდნენ (!) [ცხოვრობენ].

შენიშვნა. მართლმადიდებლობითი სარწმუნოების მიღება მორწმუნის საკუთარ სინდისზეა დამოკიდებული; ხოლო რამდენადაც საქმე ბავშვებს შეეფერება, ეკლესიის წევრათ მათი მიღება თუ იქიდან გაყვანა მშობლების და მზრუნველების საქმეა.

§ 2. საქართველოს ეკლესიის მიზანია მისი წევრების სარწმუნოებრივ მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილება და მათი ზნეობრივი სრულყოფა ქრისტეს მცნების თანახმად: „იყვენით თქვენ სრულ, ვითარცა მამაი თქვენი ზეცათაი სრულ არს“ (მთ. V, 48).

§ 3. საქართველოს ეკლესია დამოუკიდებელია სხვა ავტოკეფალ ეკლესიისაგან, ესე იგი ჰყავს დამოუკიდებელი იერარქია, სარგებლობს საკუთარი კანონმდებლობისა (!) [და] სამართლის უფლებით და აქვს განსხვავებული საეკლესიო ჩვეულებანი და საეკლესიო წესები.

§ 4. საქართველოს ეკლესია იპყრობს თავის წევრებს მხოლოდ სარწმუნოებრივ-ზნობრივის მხრით და მიზნად არა აქვს შეეხოს მათ როგორც წევრებს სახელმწიფოს ან რომელიმე პოლიტიკურ ორგანიზაციისას. მსგავსადვე არც სახელმწიფო უნდა ერეოდეს ეკლესიის შინაგან წყობილებასა და ცხოვრებაში; სახელმწიფო ვალდებულია მხოლოდ უზრუნველყოს ეკლესიის წევრთა სარწმუნოებრივი თავისუფლება და მის დაწესებულებათა იურიდიული უფლებანი და მატერიალური მოთხოვნილებანი.

#### Die Organisation der georgischen Kirche

##### Allgemeine Erlasse

§ 1. Die georgische Kirche ist eine auf der Grundlage der »einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche« basierenden religiösen Gesellschaft, der alle orthodoxen Georgier und auf Wunsch nichtgeorgische Orthodoxe zusammenfasst, die in den Grenzen des alten georgischen Katholikates wohnen.

Anmerkung: Die Annahme des orthodoxen Glaubens ist auf das eigene Gewissen des Gläubigen angewiesen; aber was die Kinder anbetrifft, ist die Gemeindemitgliedschaft eine Angelegenheit der Eltern oder Betreuer.

§ 2. Die Aufgabe der georgischen Kirche liegt in der Befriedigung der religiösen Bedürfnisse ihrer Mitglieder und ihrer moralischen Vervollkommnung gemäß dem Gebot Christi: »Darum sollt ihr vollkommen sein, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist« (Math. 5, 49).

§ 3. Die georgische Kirche ist unabhängig von anderen autokephalen Kirchen, das heißt sie verfügt über eine unabhängige Hierarchie, bedient sich ihrer eigenen Gesetz- und Rechtsgebung und besitzt unterschiedliche kirchliche Gewohnheiten und kirchliche Gebräuche.

§ 4. Die georgische Kirche erfasst ihre Mitglieder nur auf religiös-moralischer Grundlage und bezieht sich nicht auf die Mitgliedschaft in staatlichen und politischen Organisationen. Ebenso darf der Staat nicht in den Aufbau und das innere Leben der Kirche eingreifen. Der Staat hat nur die Pflicht, die religiöse Freiheit der Mitglieder der Kirche und die Rechte der kirchlichen Organisationen und ihre materiellen Bedürfnisse zu gewährleisten.

Unter dem Gesichtspunkt der dogmatischen Theologie, nämlich der Definition des Kirchenwesens, liegt hier keine Besonderheit vor, und man erwartet diese auch nicht. Das Einzige, was den Inhalt dieser Präambel auszeichnet, ist die liberale Ausrichtung, und zwar die Betonung der Gewissens- und Wahlfreiheit sowie des freien Willens. Dieses Moment hat aber einerseits nichts mit der Dogmatik zu tun, andererseits kann ein solcher Liberalismus auch von extrem nationalistisch-fundamentalistischen Kräften nicht angefeindet werden. Man muss berücksichtigen, dass das damalige religiöse Bewusstsein unter den Georgiern von Liberalismus gekennzeichnet war.

Es stellt sich die Frage, wie aufrichtig der Redner war, als er die Diskussion über die Erlasse mit dem Argument verweigerte, ihr Inhalt sei spezifisch-dogmatischer Art. Ist seine Bitte möglicherweise durch andere Motive verursacht worden? Wir haben den Eindruck, dass die Abgeordneten auf diese »Bitte« vorbereitet waren. Es scheint, dass sie absichtlich vermieden haben, über die stritti-

gen Aspekte zu diskutieren. Die Aspekte der »allgemeinen Erlasse«, die mit größter Wahrscheinlichkeit auf dem Konzil eine heftige Diskussion ausgelöst hätten, sind folgende:

a) Die georgische Kirche umfasst »alle orthodoxen Georgier und auf Wunsch nichtgeorgische Orthodoxe«.

b) Die georgische Kirche hat »unterschiedliche kirchliche Gewohnheiten und kirchliche Gebräuche«.

Diese Aspekte haben mit der theologischen Dogmatik keine unmittelbare Verbindung; sie betreffen vielmehr das äußere Regelwerk des kirchlichen Lebens. Der erste Aspekt gehört zum Bereich Kirche und Ethnos, bzw. Kirche und Staat, den anderen müssen wir dem Bereich zuordnen, den wir die kirchliche Ethnographie nennen können. Ungeachtet dessen, dass die Differenz zwischen unterschiedlichen kirchlichen Gebräuchen oft der Grund für eine Kirchenspaltung war (Schisma von 1054), hat der Pluralismus im kirchlichen Leben seinen festen Platz, was von Theologen nicht bestritten wird. Der Vortrag, von dem wir noch sprechen werden, hatte zum Ziel, die Legitimität der Einführung von »unterschiedlichen Gebräuchen« zu begründen. Eine Diskussion über diese Angelegenheiten vermeidet der Vortragende nicht. Die damaligen georgischen Intellektuellen träumten gerade von der Neugestaltung des kirchlichen Lebens. Der Redaktor der bekannten und weit verbreiteten Zeitung »Sak'art'velo«, Grigol Vešapeli [Vešapidze] z. B., trat mit folgendem Ausspruch hervor: Das Konzil »muss eine Umgestaltung im Leben der georgischen Kirche fordern. Es geht nicht nach rechts, nicht nach dem aristokratisch-klerikalen Weg. Sein Weg ist links gemäß der demokratischen Reformation. Die georgische Kirche muss ... die georgisch-nationale Religion erneuern, beleben und bekräftigen, eigenständig, unabhängig und verschieden von der russischen und griechischen Orthodoxie. Das ist der völkische und nationale Weg, auf dem die Kirchen von glücklicheren Nationen als wir gingen, und zwar deutsche und bulgarische«<sup>8</sup>. Besonders interessant ist der letzte Satz. Er bezieht sich zweifellos auf jene historischen Erscheinungen, die es in den genannten Ländern gab. Die Rede ist von der deutschen Reformation und vom bulgarischen kirchlichen Nationalismus, genauer gesagt, vom Phylethismus, welche der genannte Autor, ein Führer der georgisch-nationalistischen Partei, wie wir sehen, als Ideal der georgischen Kirche vorstellt. Natürlich ist es eine Äußerlichkeit, der das Konzil nicht zustimmen konnte, aber die Forderung nach Reformen waren damals populär.

Nach der richtigen Ursache dafür, dass die »allgemeinen Erlasse« nicht zur Diskussion gestellt wurden, müssen wir in dem Inhalt der ersten Aspekte suchen. In der kirchlicher Sprache nennt man das, wie schon gesagt, Phyletismus, die Identität zwischen Nation und Konfession, zwischen Nation und bestimmter

<sup>8</sup> გრ. ვეშაპელი, საქართველოს საეკლესიო კრება. »საქართველო« [Gr. Vešapeli, Das Kirchenkonzil Georgiens, in: »Sak'art'velo«], 1917, 8. 9., Nr. 198.

autokephaler Kirche, wenn die nationale Zugehörigkeit über die Katholizität der Ortskirche gestellt wird<sup>9</sup>. Wir können das die Säkular-Orthodoxie nennen. Ungeachtet dessen, dass diese Erscheinung auf der Ebene des Kirchenkonzils als Häresie qualifiziert wurde, wurde sie von den russischen national-politischen Kreisen und der Hl. Synode der russischen Kirche gefördert. Wie wir schon erwähnt haben, hat die nach dem Zarenreich zur Macht gekommene Regierung durch den Einfluss von Professor Wladimir Beneschewitsch die provisorische Verwaltung der georgischen Kirche im April 1917 gezwungen, die georgische Kirche zur Nationalkirche zu proklamieren, obwohl sie eine Territorialkirche sein wollte. Wir stehen einer unlogischen und sehr merkwürdigen Tatsache gegenüber. Die oben erwähnte Verwaltung der georgischen Kirche hat das Projekt »Grundlegende Erlasse über die rechtliche Lage der georgischen Kirche im russischen Staat« (ძირითადი დებულებანი საქართველოს ეკლესიის უფლებრივის მდგომარეობისა რუსეთის სახელმწიფოში)<sup>10</sup> erarbeitet und zur Bestätigung der provisorischen Regierung und der Hl. Synode geschickt.

Der erste Erlass dieses Dokuments ist folgender:

საქართველოს ეკლესიას ქართველთა მოღვმის მართლმადიდებელი მოსახლეობა შეადგენს როგორც ძველ საქართველოს საკათალიკოსოს საზღვრებში, ისე მის გარეშე მყოფი.

**შენიშვნა:** აფხაზებისა და ამიერ კავკასიის ოსების მრევლებს, რომელთაც ქართველებთან ერთად განუყოფელის საეკლესიო ისტორიულს ცხოვრებით უცხოვრნიათ, შეუძლიათ, უკეთუ მოისურვებენ, საქართველოს ეკლესიის შემადგენლობაში შემოვიდნენ.

§ 1. Die georgische Kirche besteht aus der orthodoxen Bevölkerung Georgiens, die dem Geschlecht der Georgier angehört und sowohl innerhalb der Grenzen des alten georgischen Katholikats als auch außerhalb von ihm wohnt.

Anmerkung: Die Gemeinden der Abchasen und der transkaukasischen Osseten, die ihr gemeinsames kirchliches Leben zusammen mit den Georgiern in der Geschichte geführt haben, können sich in die georgische Kirche eingliedern, wenn sie es wünschen.

Dieses Dokument besteht aus 14 Paragraphen (Erlassen) und endet mit einem Anhang:

მიმატება ძირითად დებულებათა § 1-ისა:

საქართველოს ეკლესია თავისთვის შეუძლებლად სოვლის ანგარიში არ გაუწიოს დროებითის მთავრობის გარდაწვევტილებას, რომელმაც საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალური უფლებები აღდგენილად სცნო ეროვნულის საფუძველზე, რის წინააღმდეგაც საქართველოს ეკლესიის დროები-

9 Nähere Informationen über diese Häresie und Literaturhinweise dazu: E. Павленко, Ересъ филетизма: история и современность. <http://www.portal-credo.ru/>; A. Kallis, Phyletismus, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Band 11, Freiburg-Basel-Rom-Wien 2001, S. 219-220.

10 »სახალხო ფურცელი« [Sahalho P'urceli; »Volksblatt«], 1917, 27. 4., Nr. 951; ე. ნიკოლაძე, საქართველოს ეკლესიის ისტორია, ქუთაისი [E. Nikoladze, Geschichte der georgischen Kirche, Kutaisi] 1918, S. 235-339.

თის მმართველობისაგან ამ წლის 29 მარტს უკვე გაიგზავნა დეპეშით პროტესტი; იგი იძულებულია დაუთმოს ამ გარდაწყვეტილებას, მაგრამ თავის მხრივ არავითარს პასუხისმგებლობას არ კისრულობს ისტორიისა და მსოფლიო ეკლესიის მსჯავრის წინაშე ამ ანტიკანონიკურ პრინციპის შემოტანისათვის, რომელიც შეერთებულია მრავალს პრაქტიკულის ხასიათის უხერხულობასთან და თანაც სანქციას აძლევს მართლმადიდებლობითის ეკლესიის მიერ უარყოფილ ფილექციზმს.

Ergänzung zu § 1 der grundlegenden Erlasse:

Die georgische Kirche betrachtet es für sich als unmöglich, die Entscheidungen der [russischen] Regierung nicht zu berücksichtigen, die das Recht auf die Autokephalie der georgischen Kirche auf einer nationalen Grundlage anerkannt hat. Dagegen wurde von der provisorischer Verwaltung der georgischen Kirche schon am 29. März dieses Jahres der Protest mit einer Depesche verschickt. Sie ist gezwungen, Zugeständnisse zu machen: sie trägt aber ihrerseits keine Verantwortung gegenüber der Geschichte und gegenüber dem Urteil der Weltkirche für die Einführung dieses rechtswidrigen Prinzips, das gleichzeitig mit vielen Peinlichkeiten praktischen Charakters verbunden ist und zugleich den von der orthodoxen Kirche abgelehnten Phyletismus sanktioniert.

Insofern hatte die Verwaltung der georgischen Kirche diese selbst gegen eigenen Willen für eine Nationalkirche, d. h. die Kirche der Georgier, erklärt. Ähnlich verhält es sich mit den Erlassen, deren Inhalt auf dem Kirchenkonzil von Kekelidse verteidigt wurde und deren erste vier Paragraphen absichtlich nicht Diskussionsgegenstand geworden sind. Diejenigen, die sich damals für das Schicksal der georgischen Kirche interessierten, wussten, dass das Element des Phyletismus in den gesetzgebenden Akt dieser Kirche auf Drängen der russischen Regierung eingeführt wurde. Die Legitimität dieser Elemente erkannte Kekelidse nicht an und verteidigte sie selbstverständlich nicht. Es ist kein Zweifel, dass die Mehrheit der Konzilsteilnehmer darüber informiert war. Deswegen hatte die ausführlichere Besprechung der »Allgemeinen Erlasse« keinen Sinn, und die richtige Grundlage der Erklärung des Vortragenden müssen wir in der Tiefe dieses außerordentlichen Umstands suchen.

Die oben erörterten Dokumente 1. »Grundlegende Erlasse (ძირითადი დებულებები) über die rechtliche Lage der georgischen Kirche im russischen Staat« und 2. »Die Organisation (საორგანიზაციო წესდება) der georgischen Kirche« (oder: »Die Verwaltung der georgischen Kirche. Die auf der Synode der georgischen Kirche 1917 verabschiedeten Erlasse [მართვა-გამგეობის დებულებები]«) weisen inhaltlich, sprachlich und stilistisch so starke Übereinstimmungen auf, dass sich unwillkürlich ihre gemeinsame Urheberschaft aufdrängt. Ohne Zweifel hat Kekelidse beide gesetzgebenden Texte entweder selbst zusammengestellt und geschrieben, oder an den vollständigen Fassungen als Mitautor mitgewirkt bzw. unter seine strenge Aufsicht gestellt. Die lexikalischen und phraseologischen Übereinstimmungen (wie z. B. »Alle orthodoxen Georgier und nichtgeorgischen Orthodoxen, die in der Grenze des alten georgischen Katholikates wohnen«) und der präzise und raffinierte Stil, in dem eine grundsätzliche

Kenntnis des kanonischen Schrifttums und der altgeorgischen kirchlichen Sprache zum Ausdruck kommt, deuten darauf hin. Es ist auch ein demokratisches und liberales Bewusstsein auffällig, welches das damalige georgische kirchliche Leben ausgezeichnete und besonders für Kekelidse zutrifft.

Da Kekelidse der Autor oder ein Mitautor der zwei oben erwähnten Dokumente ist, können wir folgendes konstatieren: Der Nestor der georgischen Philologie Korneli Kekelidse beschäftigte sich nicht nur mit der Vergangenheit der georgischen Kirche, dem kirchlichen Schrifttum, nämlich mit der Geschichte der kanonischen Literatur, sondern stand selbst im Zentrum der dramatischen Ereignisse dieser Geschichte. Aus seiner Feder stammen auch die neuen kirchlichen Gesetze. Es ist zweckmäßig, beide kanonischen Denkmäler der Bibliographie von Kekelidse hinzuzufügen.

Den Vortrag zur zweiten Themenkategorie stellte Kekelidse auf der Sitzung vom 25. September vor. Er heißt »Gottesdienst und Priestertum«<sup>11</sup>. Im Vortrag wurden die Forschungsergebnisse präsentiert, die in der christlichen Archäologie als entsprechendes Thema vorhanden waren. Es werden dabei die Vorschläge über die innerhalb der kirchlichen Kanonistik zugelassenen Kirchenreformen vorgestellt.

Kekelidse unterbreitete dem Konzil fünf Vorschläge zur Begutachtung:

*Die Vereinfachung der liturgischen Handlung.* Kekelidse sagte dazu, dass der byzantinische Ritus, auf dem die Praxis auch der georgischen Kirche beruht, ein monastischer Ritus sei. Er sei so umfassend und kompliziert, dass man ihn nicht nur unter den Weltpriestern, sondern auch in den Klöstern kaum ausführen könne. Deshalb müsse der Ritus erneuert werden. So schlägt Kekelidse vor, einen Ausschuss für diese Angelegenheit zu gründen.

*Die Modernisierung des Alphabets.* Für die georgische liturgische Praxis wird nämlich bis heute die alte kirchliche Schrift (*ḡuc'uri*, wörtlich Priesterschrift) benutzt. Nach Meinung des Vortragenden gebe es keine Notwendigkeit, die liturgischen Texte in dieser Schrift zu drucken, zumal manche liturgischen Bücher aus dem 18. Jahrhundert bereits in der neueren Zivilschrift gesetzt worden seien.

*Die Überarbeitung der liturgischen Sprache.* Der Autor plädiert für die einfachere und verständliche Form von veralteten und für die heutigen Zuhörer unverständlichen Stellen. Kekelidse selbst konnte dabei auf seine umfangreichen Arbeiten verweisen, er nannte aber auch ein Beispiel. Es handelt sich um den liturgischen Gesang des Cherubimhymnus *რომელი ქერუბინთა* (*romeli k'erubint'a*, d. h. »[wir, ] die von den Cherubinen«), der während des Großen Einzugs, der Übertragung der eucharistischen Gaben von der Prothesis (Rüstaltar)

11 Der Vortrag wurde im Organ des georgischen Katholikats »Svetichoveli« (1917, Nr. 4, S. 13-16) veröffentlicht. Das einzige noch erhaltene Exemplar dieser Zeitschrift wird heute in der Bibliothek der Iwane-Dschawachischwili-Universität in Tiflis aufbewahrt. Wegen der Aktualität seiner Thematik wurde der Vortrag neu aufgelegt (»Sgvare«, 2005, Nr. 1, S. 9-12).

zum Altar, gesungen wird. Die alte Textversion dieses Gesanges ist für den Leser unverständlich und vielleicht unkorrekt übersetzt. Kekelidse präsentierte die wissenschaftlich korrekte Version<sup>12</sup>.

*Die Frage des priesterlichen Gewandes.* Die Tatsache, dass der Klerus sich wegen der besonderen Bekleidung von der restlichen Herde absondert, so der Vortragende weiter, sei weder alte Überlieferung noch sei sie kanonisch gerechtfertigt. Diese Tradition sei in der Zeit Peters des Großen in Russland festgeschrieben worden. Die kirchliche Archäologie weist nach, dass die besondere Kleidung für den Klerus ein Ergebnis der späteren Entwicklung sei; ursprünglich hätten sich die Priester äußerlich nicht von den anderen Gläubigen unterschieden. Die Unterschiede zwischen den Bekleidungen von Klerus und Laien seien im 7. Jahrhundert entstanden. Seit dem 9. Jahrhundert würden auch die Bekleidungen in und außerhalb der Kirche differenziert. In der liturgischen Praxis habe der Klerus die römischen Gewänder beibehalten. Wenn dem so war, sagt der Autor, sei dies schließlich nichts besonderes; der Klerus sollte die gleiche Bekleidung tragen wie es allgemein üblich ist.

*Die Zulassung des Schneidens der Haare und des Bartes.* Nach Kekelidse gebe es weder in der Heiligen Schrift noch im kirchlichen Kanon oder in den historischen Quellen Belege, die lange Haare rechtfertigten, eher das Gegenteil. Er beruft sich auf den Apostel Paulus und Kirchenväter wie Johannes Chrysostomus, Epiphanius von Zypern, Hieronymus und Theodor von Studios. Diese seien gegen das Tragen von langen Haaren; sie täten solche Neigungen als heidnische Gewohnheiten ab und hießen sie Eigenschaften von Huren und Unzüchtigen. Der Vortragende nennt zwei Quellen aus der Heiligen Schrift und dem Nomokanon, nämlich 1. Kor 11,14 und die Kanon 21 und 42. des 6. Konzils (Trullanum). Beide Texte bezeugten die Ansicht, dass das Tragen langer Haare für die Christen nicht zweckmäßig sei. Im zweiten Zeugnis sei sogar davon die Rede, dass ein Mönch, der auf das Tragen der langen Haare nicht verzichtet, das Kloster verlassen müsse. Die Mönche sollten genauso ihre Haare schneiden wie die Weltpriester es tun. Ferner sei es angemessen, das Tragen der langen Haare in der gegenwärtigen Zeit der freien Entscheidung des Einzelnen zu überlassen.

Aufgrund der vorliegenden Überlegungen und Argumente werden vier Thesen aufgestellt.: (1) Vereinfachung des Gottesdienstes; (2) Drucken der kirchlichen Literatur in Zivilschrift; (3) fakultatives Tragen des priesterlichen Gewandes außerhalb der kirchlichen Räume und (4) Aufgabe der Verpflichtung zum Tragen langer Haare und eines Bartes. Die Diskussion über die Thesen dauerte nach einer kurzen zusätzlichen Erklärung von seiten des Verfassers nicht lange. Die

12 Historisch-philologische Fragen zu diesem Loblied und seine georgische Übersetzung werden vorgestellt in folgendem Aufsatz: ე. კოჭლამაზაშვილი, უგალობლით მას მეცნიერებით (წერილი მეორე). »ჯვარი ვახსა« [E. Kočlamazašvili, Lobet Gott mit Wissen (zweites Schreiben), in: »Džvari Vazisa«, 1991, Nr. 4, S. 46].

große Mehrheit der Konzilsteilnehmer stimmte den Thesen Kekelidses zu.<sup>13</sup> Zweifellos war Bischof Kyrion (Sadsaglišvili) mit dem Vortrag zufrieden, der vom Konzil zum Katholikos-Patriarchen der georgischen Kirche erwählt wurde. Er wusste den Konzilsbeitrag von Erzpriester Kekelidse zu schätzen. So wurde diesem am Tag der Intronisation des neuen Patriarchen, am 1. Oktober 1917, dem Fest »Svetichovloba«<sup>14</sup>, die Ehre verliehen, eine Mitra zu tragen<sup>15</sup>. Das war die erste Auszeichnung aus den Händen des neuen Patriarchen, der vor kurzem von der Synode der georgischen orthodoxen Kirche heiliggesprochen wurde. Mit diesem Schritt zeigte Patriarch Kyrion II. deutlich, dass er die Position und Richtung des Erzpriesters Kekelidse für richtig hielt. Die wiedererlangte Autokephalie der georgischen orthodoxen Kirche stellten sich Kyrion II. und Kekelidse im Kontext der kirchlichen Reform und Erneuerung vor.

13 »Sak'art'velo«, 1917, 17. 9., Nr. 204; »Sahalho Sak'me«, 1917, 19. 9., Nr. 45.

14 Svetichovloba bedeutet das Fest der »Lebendigen Säule«, die nach der Überlieferung am Tag der Christianisierung Georgiens ohne menschliches Eingreifen erstanden ist.

15 »Sahalho Sak'me«, 1917, 3. 10., 66 [65].

Frank van der Velden

## Kotexte im Konvergenzstrang – II die Bedeutung textkritischer Varianten und christlicher Bezugstexte für die Redaktion von Sure 61 und Sure 5,110-119

Im Anschluss an meine Analyse von Sure 19,1-33 und Sure 3,33-64<sup>1</sup> ist festzustellen, dass weitere Texte des Korans, die sich mit der Person Jesu und mit dem Christentum auseinandersetzen, durch lineare Zitate, Motivaufnahmen und andere kotextuelle Verweise mit S. 3,45-59 verbunden sind. Es handelt sich im Wesentlichen um folgende Texte: Sure 5,110-119, wo acht Textzitate in übereinstimmender Reihenfolge eine Paraphrase zu Sure 3,46-52 nahe legen (vgl. 3,46.48.49.52 zu 5,110 sowie 3,52 zu 5,111)<sup>2</sup>. Weiterhin Sure 61, die zu beiden genannten Suren(teilen) deutliche Bezüge besitzt (vgl. 3,50 zu 61,6 und 3,52 zu 61,14; weiter 61,6 zu 5,110 sowie 61,14 zu 5,110). Die Untersuchung dieser Textbezüge und ihrer Überlieferung in alten Codices mit nichtkanonischen Lesarten ermöglicht die Aufstellung einer relativen Chronologie der genannten Surentexte. In ihren einzelnen Entwicklungsstadien und ihrer Abfolge lassen diese Textbezüge eine Auseinandersetzungsgeschichte mit dem Christentum des 7. Jhs. AD erkennen, die sich in drei Stufen gliedert: Suche nach Konvergenz, Aufstellen der Konvention, Bestimmung der Konfession. Da die aufeinander bezogenen Texte in Sure 19, Sure 3, Sure 61 und Sure 5 das Christentum durchaus positiv bewerten, Gemeinsamkeiten suchen, Unterschiede respektvoll thematisieren und dabei auf Konformitätszwang und abwertende Abgrenzung weitgehend verzichten, spreche ich von diesem Textzusammenhang als einem »Konvergenzstrang«.

### Gegenstand und Pragmatik des Textes von Sure 61 nach der kanonischen Version

Sure 61 – *al-saff* gilt in der klassischen Auslegung als ein einheitlich durchkomponierter Text aus medinischer Zeit, offenbart im 14. Jahr der Sendung (Schlacht von Badr, 624 AD), der in der relativen Chronologie knapp *vor* Sure 3,33-64 eingeordnet wird. Die Sure schildert die Gläubigen als eine fest gefügte Gemein-

1 Vgl. van der Velden, F., Konvergenztexte syrischer und arabischer Christologie: Stufen der Textentwicklung von Sure 3,33-64, OrChr 91 (2007) 164-203.

2 Zu beachten ist auch, dass S. 3,53 und S. 5,83 einander linear zitieren.

schaft (S. 61,4). Dem entspricht auch der Titel der Sure (*al-ṣaff* »Reih und Glied«). Der Text von Sure 61 enthält ungewöhnlich viele unterschiedliche Lesarten in den von Jeffery<sup>3</sup> untersuchten alten Codices.

Gegenstand der Sure ist das Scheitern und der Erfolg der Propheten gegenüber »ihrem« Volk: *Moses* kann seine Mission aufgrund des Unglaubens der Kinder Israels nicht vollenden, denn Gott selbst hat ihr Herz verschlossen, so dass sie zu einem »Volk der Frevler« wurden (S. 61,5). *Jesus* wurde zu ihnen mit deutlichen Beweisen gesandt - und ebenfalls abgelehnt (S. 61,6). Als Konsequenz ergibt sich die Verheißung eines weiteren Gesandten mit »hochlöblichem« Namen (*aḥmadu*, S. 61,6) durch *Jesus*, und die Gläubigen werden dazu aufgerufen, ihre exklusive *Hingabe an Gott* und ihre *Übereinstimmung (islām - S. 61,7)* mit den *ersten beiden Gesandten* zu bekennen. Dann aber schickt Gott selber *seinen* Gesandten, der »das Rechte / die wahre Religion« (S. 61,9) bringt. Ihm zu folgen bringt für die, die mit ihm glauben, Heil und Belohnung, und diese »Gute Nachricht« gilt es zu verkünden (S. 61,10-13).

Ist der von *Jesus* verheißene »Hochlöbliche« (*aḥmadu*, S. 61,6) aber identisch mit dem neuen Gesandten, den Gott schickt (61,9) oder handelt es sich schlichtweg um den im Johannesevangelium (Joh 15,23-16,1 und öfter) angekündigten »Beistand« (Paraklet), unter dem das Christentum den Hl. Geist versteht? Explizit wird diese Frage im Textzusammenhang von S. 61,1-13 nicht beantwortet. Der Text scheint auch ohne weiteres konzis und komplett. Auf eben diese Fragestellung aber spitzt Vers 14 die Pragmatik der ganzen Sure (61,1-14) zu und verändert sie damit entscheidend: Während VV. 10-13 die aktuellen Gläubigen (des 7. Jhs. AD) zum Glauben an den neuen Gesandten *Gottes* (vgl. 61,9) und zum Einsatz für seine Sache aufgerufen wurden, wird das Engagement *dieser* Gläubigen nun (S. 61,14) von Gott selbst mit dem der historischen *Jünger Jesu* verglichen, die ihrerseits »*Jesu* Helfer (auf dem Weg) zu Gott« waren. *Jesus* aber verkündete in S. 61,6 einen »hochlöblichen« Gesandten, welcher nach ihm kommen soll. Somit wird die historische Verkündigung *Jesu* in 61,6 über den vergleichbaren *Glauben* seiner der Jünger und der zeitgenössischen Gläubigen auf die aktuelle Sendung des neuen Gottespropheten (61,9) hin orientiert. Dabei sind die Anfrage *Jesu* und die Antwort der Apostel in S. 61,14 und S. 3,52 wortgleich formuliert, es liegt ein längeres lineares Zitat vor. Textpragmatisch bedeutet dies: Die Aufnahme des Kotextes aus Sure 3,52 in die Komposition von Sure 61,14 führt die Deutung des von *Jesus* verheißenen *aḥmadu* (61,6) auf den neuen Gesandten *Gottes* (61,9)

3 Vgl. Jeffery, A., *Materials for the history of the text of the Quran*, Leiden 1937. Bei den Textvarianten halte ich mich an die von Jeffery zusammengestellte Auflistung, da die anderen Sammlungen über ihn hinaus nichts wesentliches liefern (vgl. *ʿAbd al-Laṭīf al-Ḥaṭīb, Muʿǧam al-Qiraʿāt*, 12 Bde. Damaskus 2006). Man beachte besonders auch Jefferys Addenda auf den Seiten 351f.

enge. In dieser Identifizierung ist der innere Sinn der Komposition von Sure 61,1-14 zu erkennen.

Ein zweites kommt hinzu: Wie Jesu Jünger gegenüber der jüdischen Religionsgemeinschaft, so müssen auch die Gläubigen des neuen, von Gott gesandten Propheten gegenüber ihrer Umwelt mit Ablehnung oder nur teilweiser Anerkennung rechnen (61,4.14). Die Gemeinschaft der Gläubigen wird sich so ihrer historischen Bedeutung bewusst. Einige Textvarianten von Sure 61 streichen genau diesen Punkt besonders heraus.

### Die Beschreibung der Textvarianten

#### *Aufkommen und Bedeutung der Textvarianten*

Veränderter Textsinn: Die Textvarianten lassen für Vers 61,14 eine vielfältige Textform erkennen, insofern als in *mehreren* Versionen ganze Versteile unterschiedlich überliefert sind oder ganz fehlen. S. 61,14b wird zudem eine Lesart – was sonst in Sure 61 nicht vorkommt – von *Ubayy Ibn Ka'b*, *Ibn Mas'ūd* und *weiteren kufischen Textzeugen* gemeinsam gegen die kanonische Version durchgehalten.

In zwei weiteren Fällen (61,6 in der Version des *Ubayy Ibn Ka'b* und 61,12 in der Version des *Ibn Mas'ūd*) ergibt sich aus den Varianten jeweils *eines* Überlieferers ein abweichender Textsinn, während der Vers bei den anderen Textzeugen übereinstimmend überliefert scheint.

Textergänzungen in Form kommentierender Glossen finden sich in den Versen 61,5.9.11 und betreffen die Version des *Ibn Mas'ūd*, welche Jeffery in seinen Addenda angibt (S. 351f.).

Schreibvarianten: In den Versen 61,6.10.11.12.14b finden sich unterschiedliche Schreibvarianten, die kleinere semantische Unterschiede signalisieren, ohne dass sich dadurch ein abweichendes Textverständnis ergibt. Immerhin fällt auf, dass die Schreibvarianten der Version des *Ubayy Ibn Ka'b* in 61,11.12 meist selbständig sind, wohingegen *Ibn Mas'ūd* in 61,6.10 gegen ihn mit anderen frühen Codices der »Kufaner« (Jeffery) übereinstimmt.

#### *Verteilung der Textvarianten in den Versen Sure 61,1-13*

Ohne Textvarianten, also übereinstimmend überliefert sind die Verse 61,1-4. Hingegen finden sich Kommentierungen und Alterierungen in der Klimax der Beschreibungen des Moses, Jesu und des »neuen Gesandten Gottes« (61,5.6.9):

**Vers 61,5** besitzt eine erläuternde Glosse zu Mose in der Version des *Ibn Mas'ūd*<sup>4</sup>, ist ansonsten aber übereinstimmend überliefert.

4 *Ibn Mas'ūd* ergänzt: لم تؤذونني وانا رسول الله اليكم (vgl. die Addenda bei Jeffery, S. 351).

**Vers 61,6** besitzt einen völlig anderen Textsinn bei *Ubayy Ibn Ka'b*. Die veränderten Versteile betreffen nun genau den Text, der in der *kanonischen Lesart* mit Sure 3,50 und Sure 5,110 übereinstimmt. Dieser Befund erfordert eine eigene Analyse (siehe unten). Bei den anderen Textzeugen ist der Vers dagegen einheitlich überliefert, mit Ausnahme einer »kufischen Lesart« für ساحر, die auch *Ibn Mas'ūd* unterstützt.

**Verse 61,7-9** sind mit Ausnahme einer Vokalisierungsvariante in 61,7 und einer erläuternden Glosse zum »neuen Propheten Gottes« (61,9) in der Version des *Ibn Mas'ūd*<sup>5</sup> ohne Varianten überliefert. Es fällt auf, dass dies alle Verse betrifft, die eine allgemein ermahrende paränetische Funktion besitzen (61,1-4,7,8).

Die **Verse 61,10-13** zeigen kleinere Varianten in 61,11. Hier liest *Ibn Mas'ūd* die Verben in der 3. Pl. der Vergangenheit, während *Ubayy Ibn Ka'b* eine abweichende Schreibart von der kanonischen Variante wählt (جهد III »kämpfen«). Für 61,12 aber findet sich ein abweichender Textsinn in der Version des *Ibn Mas'ūd*, wobei seine Version einem Textteil von Sure 2,25 entspricht<sup>6</sup>. Auch dieser Befund erfordert eine gesonderte Analyse (siehe unten). Weiterhin finden sich in der Version des *Ibn Mas'ūd* eine erläuternde Glosse zum »neuen Propheten Gottes« (61,11)<sup>7</sup> und eine Schreibvariante (61,10)<sup>8</sup>, die von einigen kufischen Textzeugen mitgetragen wird. Schließlich finden sich zwei kleinere Schreibvarianten (61,11,13) in der Version des *Ubayy Ibn Ka'b*, die von den anderen Textzeugen *nicht* mitgetragen werden.

#### Sure 61,12 und die Version des Ibn Mas'ūd

Die Schreibvarianten von *Ibn Mas'ūd* und einiger kufischer *Codices* gegen sowohl die *kanonische Version* als auch gegen *Ubayy Ibn Ka'b* weisen auf eine eigenständige kufische Lesart von Sure 61 hin, die allerdings nahe an der kanonischen Version formuliert. Diese beiden Versionen kennen alle kotextuellen Bezüge in 61,6.14 zu Sure 3 und Sure 5. Die Besonderheit der Textbasis von *Ibn Mas'ūd* scheint es zu sein, dass er an dieser kufischen Lesart mehrere kommentierende Glossen zu den drei Gottesgesandten überliefert (61,5,9,11), von denen nur *eine* sinnverändernd ist: *Ibn Mas'ūd* schreibt ارسل رسوله بالهدى für ارسل نبيه الى عباده in 61,9. Ich sehe hierin allerdings keinen Grund dafür, weitere Schlüsse abzuleiten, ebenso wenig wie aus seiner mit weiteren kufischen *Codices* übereinstimmenden Variante هذا ساحر مبين in 61,6.

5 *Ibn Mas'ūd* ergänzt: ارسل نبيه الى عباده (vgl. die Addenda bei Jeffery, S. 351).

6 *Ibn Mas'ūd* schreibt: ومسكن طيبة في (=2,25par) anstelle von ولکم فيها ازواج مطهرة وانتم فيها خالدون. جنت عدن ذلك الفوز العظيم.

7 *Ibn Mas'ūd* ergänzt: بالله وحده ورسوله الذي ارسل اليکم (vgl. die Addenda bei Jeffery, S. 352).

8 *Ibn Mas'ūd*, Ibn Dharr und Ar-Rabī *Ibn Huṭaim* schreiben: عذاب الأليم (vgl. die Addenda bei Jeffery, S. 352).

Interessanter erscheint, dass *Ibn Mas'ūd* offensichtlich einige abweichende kontextuelle Bezüge zu Sure 61 kannte: In 61,12 ist *Ibn Mas'ūd* ganz offensichtlich der Bezug von *تحتها الانهر من تجري من تحتها الانهر* zur Parallelstelle in Sure 2,25 gut vertraut, denn er führt *seine* Version von 61,6 ganz wie in Sure 2,25 fort: *ولكم فيها أزواج ومسكن طيبة في جنت* - « - und مسكن طيبة في جنت » - verheißt, zustande kommt, weiß ich nicht zu beurteilen<sup>9</sup>. Auffällig ist aber, dass die spätere Übernahme des Verses 61,12 nach Sure 5,119 gerade diesen umstrittenen («unsicheren«?!) Textteil auslässt und dagegen die *kanonische Variante* bevorzugt.

#### *Das textkritische Problem von Sure 61,14*

Die besondere Bedeutung von Vers 14 für die Textpragmatik von Sure 61,1-14 (siehe oben) und seine textkritische Ausnahmesituation erfordern seine gesonderte Behandlung. Vers 61,14 besitzt eine insgesamt disparate Überlieferung. Zur besseren Orientierung unterteile ich den Vers in neun willkürlich gesetzte Abschnitte (61,14a-i) und führe ihn in seinen unterschiedlichen Lesarten unten an.

<p>61,14 Ubayy Ibn Ka'b</p> <p>ياايها الذين امنوا انتم انصار الله كما قال عيسى ابن مريم للحواريين من انصاري الى الله قال الحواريون نحن انصار الله فامنت طائفة من بني اسرائيل وكفرت طائفة فثبتنا الذين امنوا ثم نصرناهم على عدوهم فاصبحوا ظهريين</p>	<p>61,14 kanonische Lesart</p> <p>a ياايها الذين امنوا b كونوا انصار الله c كما قال عيسى ابن مريم للحواريين d من انصاري الى الله e قال الحواريون نحن انصار الله f فامنت طائفة من بني اسرائيل g وكفرت طائفة h فثبتنا الذين امنوا على عدوهم i فاصبحوا ظهريين</p>
<p>61,14 Ar-Rabī' Ibn Ḥuṭaim</p> <p>ياايها الذين امنوا انتم انصار الله كما قال عيسى ابن مريم للحواريين من انصاري الى الله قال الحواريون نحن انصار الله فامنت طائفة من بني اسرائيل وكفرت طائفة فنصرنا الذين امنوا بقتالهم مع ابن عم نبيهم على عدوهم ...</p>	<p>61,14 Ibn Mas'ūd</p> <p>ياايها الذين امنوا (كونوا) انتم انصار الله كما قال عيسى ابن مريم للحواريين من انصاري الى الله قال الحواريون نحن انصار الله فامنت معه طائفة من بني اسرائيل ... فثبتنا الذين امنوا منهم على عدوهم فاصبحوا ظهريين</p>

Bereits in 61,14b wird eine Lesart – was sonst in Sure 61 nicht vorkommt – von *Ubayy Ibn Ka'b*, *Ibn Mas'ūd* und weiteren kufischen Textzeugen gemeinsam ge-

9 Nach der klassischen Chronologie bewegen wir uns mit diesen beiden Surenteilen zwischen dem 14. und 16. Jahr der Sendung, der zeitliche Unterschied sagt daher für eine relative Chronologie nicht allzu viel aus. Vgl. Bazargan, M., Und Jesus ist sein Prophet. Der Koran und die Christen, 2006, 48-63.

gen die kanonische Version durchgehalten. Der einzige größere Textblock, der unumstritten bleibt, ist der lineare kotextuelle Bezug 61,14c-e / 3,52par (Text kursiv)<sup>10</sup>. Zu diesem kotextuellen Bezug findet sich in 61,14f. eine erläuternde Glosse von *Ibn Mas'ūd*, die das Zitat aus 3,52 in den Kontext von 61,14 einbindet. Dafür scheint er die Kritik gegen den sich verweigernden Teil der Juden (61,14g) auszulassen. In 61,14h wird das *أيد* der kanonischen Version von *Ubayy Ibn Ka'b* und *Ibn Mas'ūd* durch jeweils unterschiedliche Versionen von *ثبت* ersetzt. Dadurch geht gegenüber der kanonischen Version der kotextuelle Bezug dieses Versteils zu S. 5,110 verloren. Auch im weiteren Verlauf von 61,14h besitzt die Version von *Ubayy Ibn Ka'b* Textergänzungen, die teilweise mit *Ibn Huṭaim* übereinstimmen. Die »Shia reading« des *Ar-Rabī' Ibn Huṭaim*, »one of the early Kūfan readers«<sup>11</sup> (gest. 64 AH), stellt durch die Einfügung *قتالهم* einen Bezug zur ähnlichen Formulierung in 61,4 her – und damit zur Themenangabe von Sure 61: *يقتلون في سبيله صفا*.

#### Sure 61,14 – Thesen zur Entstehungsgeschichte des Verses

Im Schlussvers Sure 61,14 ist der kotextuelle Bezug zu Sure 3,52 das tragende Gerüst der Textübereinstimmung in (fast) allen Versionen. Für den Rest des Verses steht infrage, ob er sich in Weiterführung des kotextuellen Bezugs (vgl. Sure 3,55) auf die Auseinandersetzung *Jesu mit den Juden* seiner Zeit – und damit nach 61,6 auf seine Vorhersage des neuen Propheten Gottes – oder (auch) auf die 61,4 genannte Streitsituation der zeitgenössischen *muslimischen Gemeinde* bezieht. Hierzu bestehen neben der *kanonischen Variante* drei unterschiedliche Alternativen:

*Ibn Mas'ūd* bindet durch eine Kommentierung *معه* in 61,14f den Gesamtvers an das vorausgehende Textzitat aus 3,52, und damit an die historische Situation Jesu und seiner Jünger. Allerdings lässt er 61,14g aus, wodurch der kotextuelle Bezug zu 3,52.55 und zu 5,110 geschwächt wird. In Sure 61,14h fehlt durch den Ersatz des *أيد* der Bezug zu Sure 5,110. Wie bereits oben bemerkt, wertet *Ibn Mas'ūd* auch für 61,14 die kotextuellen Bezüge etwas anders als die *kanonische Lesart*, schließt sich ihrer Interpretation, in der es in 61,14 zuvorderst um die Legitimation und Prädikation des »neuen Gesandten Gottes« aus der historischen Situation der Verkündigung Jesu geht, aber durchweg an.

*Ibn Huṭaim* (Jeffery: »A Shia reading«): Diese Lesart geht häufig mit anderen kufischen Varianten überein – auch mit *Ibn Mas'ūd* – und trägt auch das *minor*

10. Bei Jeffery wird nicht so richtig deutlich, ob die kleine Schreibvariante *أيد* bei *Ibn Mas'ūd* und *Ibn Darr* in 61,14b auch die Antwort der Jünger am Schluss von 61,14e betrifft. Wenn nicht, dann wäre dies ein gewichtiger Grund, die direkte Übernahme des Textes von 3,52 anzunehmen! Sure 3,52 selbst kennt diese Variante in keiner Handschrift.

11. Vgl. Jeffery, A., *Materials for the history of the text of the Quran*, Leiden 1937, 287: »Ar-Rabī' B. Khuthaim (or some said Khaitham) ath-Thawri was one of the early Kūfan readers (Nashr I,8), and was known as having a *riwāya fi ḥurūf* from Ibn Mas'ūd«.

*agreement* in 61,14b mit. Sie kennt in 61,14hi aber eine ganz eigenständige Version. *Ibn Huṭaim* bezieht Vers 61,14 mit der Textergänzung قَتَلَ auf 61,4 und ergänzt den Passus مع ابن عم نبيهم على عدوهم (Mit dem Onkelsohn [*Ibn 'Ammi* = *Ali*], ihrem Propheten, gegen ihre Feinde ...). Das »ihr« bezeichnet deutlich die Gemeinschaft der Glaubenden – und zwar der Partei Alis – in einer aktuellen Anfeindungssituation, und somit entscheidet sich diese Version eindeutig für die zweite Alternative.

*Ubayy Ibn Ka'b* zeigt in seiner unterschiedlichen Überlieferung von 61,6, die keinen Textbezug zu 3,50 und 5,110 erkennen lässt (siehe unten!), und durch seine singulären Schreibvarianten in 61,11.13, dass seine Lesart zu 61,1-13 unabhängig von der *kanonischen Version* und von den *kufischen Lesarten* ist. Im Schlussvers 61,14 trägt er dagegen die genannten *minor agreements* gegen die *kanonische Lesart* in 61,14bh mit und kennt im weiteren Verlauf von V. 14 Textergänzungen, die teilweise mit *Ibn Huṭaim* übereinstimmen. In der Sachfrage der textpragmatischen Ausrichtung von S. 61,14 scheint er nicht festgelegt, allerdings lässt seine Version von S. 61,6 erkennen, dass er keinen besonderen Nachdruck auf die Frage einer Legitimation des neuen Propheten (61,9) durch die Aussagen des historischen Jesus legt.

Die disparate Textbasis von S. 61,14f-i bringt also unterschiedliche textpragmatische Interpretationen des Gesamttextes S. 61,1-14 hervor. Während in den Versen 1-13 drei Überlieferungsstränge nebeneinander her laufen – *kanonische Version*, *kufische Lesarten*, *Ibn Mas'ūd* (als ein Teil dieser Lesarten) und die Version des *Ubayy Ibn Ka'b* – ist der Text von S. 61,14 mit Ausnahme des kotextuellen Bezugs zu S. 3,52 in wenigstens vier Varianten unterschiedlich überliefert. Zudem zeigen S. 61,14bh unerwartete *minor agreements* der anderen Textzeugen gegen die kanonische Version. Offensichtlich existierte von V 14 mindestens *eine* ältere oder zeitgleiche Alternativversion zur *kanonischen Lesart*, die aufgrund der Textvielfalt der älteren Codices aber nicht mehr recht rekonstruierbar ist. Deutlich wird nur: Je nach Entscheidung für eine der textkritischen Varianten von S. 61,14 wird aus der ursprünglichen Einheit Sure 61,1-13 ein etwas anders lesbarer Text S. 61,1-14. Daraus kann durchaus der Schluss gezogen werden, dass S. 61,14 ursprünglich unabhängig vom Resttext S. 61,1-13 überliefert worden ist.

#### Sure 61,6 und die Version des Ubayy Ibn Ka'b

Formal ist die Erwähnung Jesu (61,6) in einem deutlichen Parallelismus zu der des Moses (61,5) gestaltet. Der einleitende Versteil wendet sich jeweils an die Kinder Israels, denen in übereinstimmender Formulierung jeweils Moses und Jesus als Gesandte von Gott geschickt werden. Der ausleitende Versteil setzt mit der Konjunktion »als aber« (فلما) ein und schildert die Ablehnung beider Gesandten, bei Moses *aufgrund* der von Gott bewirkten Verstockung der Herzen, bei Jesus *trotz* seiner deutlichen Zeichen. Die von Gott bewirkte Verstockung

sus *trotz* seiner deutlichen Zeichen. Die von Gott bewirkte Verstockung Israels ist ein regelmäßiges Merkmal christlicher adversus Judaeos-Texte, die hierin ein im Alten Testament bekanntes Motiv des Handelns Gottes gegen seine Feinde aufnimmt (hebr. *פִּי* *pi*, z. B. gegen Pharaon in Ex 4,21; 9,12; 10,12.27; 11,10; 14,4.8.17 oder gegen heidnische Könige in Jos 11,20). In jüdischer Selbstkritik dagegen wird zwar das Abirren von Gottes Wegen regelmäßig beklagt (vgl. Jes 1,1ff. und die deuteronomistische Prophetenklage), ein dauerhaftes, irreführendes Verstocken des eigenen Volkes durch Gott gegen seinen Gesandten Moses ist aber schwer vorstellbar.

Anders als Moses in Sure 61,5 übermittelt Jesus in Sure 61,6 den Israeliten aber eine spezielle Botschaft, die allerdings in der kanonischen Version und in der Version des Ubayy Ibn Ka'b unterschiedlich überliefert ist.

Sure 61,6	Sure 61,5
a واذ قال عيسى ابن مريم b يا بني اسرائيل انى رسول الله اليكم c مصنفقا لما بين يدي من التوريه d وميشرا برسول e يأتى من بعدى اسمه احمد f فلما جاءهم بالبينات g قالوا هذا سحر مبين	واذ قال موسى لقومه يا قوم لم تؤذونى وقد تعلمون انى رسول الله اليكم  فلما زاغوا ازاغ الله قلوبهم والله لا يهدى القوم الفاسقين

Sure 61,6 Version des Ubayy Ibn Ka'b <sup>12</sup>	
a واذ قال عيسى ابن مريم b يا بني اسرائيل انى رسول الله اليكم c وابشركم بنبى d امته آخر الامم e يختم الله به الانبياء والرسول  g قالوا هذا سحر مبين	

Der Deutung von E. Gallez, der eine ursprüngliche Form des Verses S. 61,6 in den Versteilen von S. 61,6abg rekonstruiert, die der kanonischen Versionen und *Ubayy Ibn Ka'b* gemeinsam sind<sup>13</sup>, kann ich an dieser Stelle nicht folgen. Dieser

12 Die Version findet sich bei Jeffery, A., *Materials for the History of the Text of the Quran*, Leiden 1937, 170. Vgl. Blachère, R., *Le Coran*, 1957, 593: Et [*rappelle ceci*:] Quand Jésus, fils de Marie, dit: »O Fils d'Israël!, je suis l'Apôtre d'Allah [*envoyé*] vers vous et je vous annonce un Prophète dont la communauté sera la dernière communauté et par lequel Allah mettra le sceau aux Prophètes et aux Apôtres« [*quand Jésus dit cela*], les Fils d'Israël dirent: »Ceci est sorcellerie évidente«.

13 »Il apparaît que, si l'on retranche la partie litigieuse 6c-f, on obtient un texte beaucoup plus cohérent et qui s'intègre mieux au co-texte« (Gallez, E.-M., *Le messie et son prophète*. Tome II – Du Muhammad des Califes au Muhammad de l'histoire, 2005, 135-137). Meine Analyse von S. 61,6 im Rahmen ihrer Kotexte S. 5,110 und S. 3,50 macht es unwahrscheinlich, dass beide Versionen – die kanonische Variante und die von *Ubayy Ibn Ka'ab* – wirklich einer solchen Interpolation unterzogen wurden.

Vorschlag besitzt keine nachweisbare Textbasis in den alten Codices. Das Argument beruht ausschließlich auf der formalen ästhetischen Wertung, durch die Textausscheidung eine »größere Kohärenz« zu erreichen. Mit diesem Argument könnte man genauso gut in der kanonischen Lesart von V 6abfg die originale Textform postulieren, da dies Konstrukt immerhin im genauen parallelismus membrorum zum vorangehenden Vers S. 61,5 steht (siehe oben). Aufgrund des fehlenden Handschriftennachweises muss an dieser Stelle die Regel der *lectio difficilior* gelten.

Eine Besonderheit der Version des *Ubayy Ibn Ka'b* von Sure 61,6 besteht darin, dass er den formalen Parallelismus zu Vers 5 in Form des mit der Konjunktion »als aber« (فلما) einsetzenden Versteiles der kanonischen Version auflöst. Die »deutliche Zauberei«, welche die Israeliten Jesus hier vorwerfen, kann nun nicht mehr im Zusammenhang mit seinen Wundertaten stehen, sondern bezieht sich offensichtlich auf seine Ankündigung eines *besonderen* Propheten, der die Reihe der Propheten und Gesandten »versiegelt«. C. Colpe hat hierin ein apokalyptisches Motiv rekonstruiert, das bereits in der Tora (vgl. Dan 9,24)<sup>14</sup> belegt ist, andererseits aber auch in der neutestamentlichen und patristischen Christus-Verkündigung mit einer antijüdischen Konnotation erscheint. Bindeglied ist die Annahme eines »doppelten« Messias in jüdisch-messianischen und judenchristlichen Kreisen<sup>15</sup>. C. Colpe vermutet eine Wanderung dieses Motivs über messianisch-jüdische oder judenchristliche Kreise bis in die Verkündigung Muhammads, der später selber als Siegel der Propheten verstanden wurde (vgl. noch Sure 33,40)<sup>16</sup>. Auf welcher Stufe der Motivwanderung befindet sich aber die Lesart von *Ubayy Ibn Ka'b*?

In der christlichen Tradition ist Christus selber die Versiegelung der Prophetie und weist damit auf seine endzeitliche Wiederkehr und die letzte Glaubensgemeinschaft (امتة اخر الامم) hin, die wiederum sein Siegel-Zeichen (signum, vgl. Apk 7,4ff.) erhält. Der erste und der zweite Messias fallen so in seiner Person zusammen. Den christlichen Lesern des 7. Jhs. AD dürfte dabei die prominente Argumentationsfigur des nordafrikanische Kirchenvaters Tertullian bekannt gewesen sein, der im 3. Jh. AD *dieses* »Siegel der Prophetie« zu einer antijüdischen Polemik benutzte, nach der die Verheißung der »Kinder Israels« vom historischen Judentum auf das historische Christentum übergegangen sei, so dass *in* Jesus alle

14 »In der Endzeit wird der Prophet versiegelt« (Colpe, C., Das Siegel der Propheten. Historische Beziehungen zwischen Judentum, Judenchristentum, Heidentum und frühem Islam, 1990, 245).

15 Zur Unterscheidung eines ersten Messias (z. B. Jesus) und eines endzeitlichen Messias im messianischen Judentum und im Judenchristentum, s. Gallez., E.-M., Le messie et son prophète. Tome I – De Qumrân à Muhammad, 2005, 167-309. Bereits M. Cook geht davon aus, dass diese Unterscheidung auch den schiitischen Vorstellungen vom verborgenen Imam und Mahdi zugrunde liegt.

16 Erst sekundär sei aufgrund der Bedeutung des Symbols im Koran eine Übernahme in den arabischen Manichäismus geschehen, der Mani als Paraklet und »Siegel der Propheten« kennt, vgl. Colpe, C., Das Siegel der Propheten, 1990, 234.

Verheißung Israels aufgehoben erscheint: Christus selber, in Kreuz und Tod »versiegelt«, erweist sich bereits in seiner Taufe – die erste Offenbarung als Gottessohn nach dem Matthäus-Evangelium – als endgültiges messianisches »Siegel der Propheten«, und damit als Aufhebung und Ende aller Prophetie der »Kinder Israels«<sup>17</sup>:

In der messianisch-jüdischen oder judenchristlichen Interpretation könnte man den Vers S. 61,6 in der Version des *Ubayy Ibn Ka'b* dagegen so verstehen, dass Jesus als erster Messias (vgl. Sure 3,45) – der leidende משיח בן־יוסף – einen endzeitlichen, nämlich den zweiten Messias – den siegreichen משיח בן־דוד – verkündet habe. Im Prinzip ist damit die Gleichrangigkeit beider Figuren im Heilsplan Gottes und ebenfalls die »Versiegelung der Prophetie« *Israels* verbunden.

Diskutabel erscheint mir auch die Hypothese von G. Tartar<sup>18</sup>, dass die Einfügung des *aḥmadu* in der kanonischen Version von Sure 61,6 die redaktionelle Änderung einer älteren, von *Ubayy Ibn Ka'b* überlieferten Lesart durch die Redaktion des Kalifen Osman darstelle<sup>19</sup>, der an dieser Stelle nur die Verheißung eines weiteren, letzten Propheten (an *Israel*!?) gekannt habe.

17 Text: *Tertullian, adversus Iudaeos, cap. VIII (Migne, Patrologia Latina 0614C – 0615B, in eigener Übersetzung)*: Gezeigt hat sich die ewige Gerechtigkeit, und gesalbt wurde das Allerheiligste, das ist Christus; versiegelt wurden Vision und Prophetie, und erlassen wurden die Sünden, welche, durch den Glauben an den Namen Christi, allen, die ihn bekennen, vergeben werden.

[0615A] Dies ist auch die Bedeutung der Wendung »versiegelt werden Vision und Prophetie«, da alle Propheten von ihm selber gekündet haben, dass er kommen werde und leiden müsse. Schließlich, da die Prophetie durch seine Ankunft erfüllt wurde, sagte man, dass danach Vision und Prophetie versiegelt würden, da er selber ja die Versiegelung (signaculum) aller Propheten ist, weil er alles erfüllt, was vor ihm die Propheten angekündigt haben. Nach der Ankunft Christi und nach seiner Passion gibt es keine Vision und keinen Propheten mehr, die den »Gesalbten«/Messias (Christum) als einen kommenden ankündigen. Schließlich, wenn dem nicht so wäre, dann hätten die Juden etliche Bände von Prophetenbüchern »nach Christus« herausgebracht, oder sichtbare Wunder etlicher Engel (scil. behauptet), so wie vordem die Patriarchen sie bis zur Ankunft des »Gesalbten«/Messias (Christi) sahen, der schon gekommen ist, und danach (nach Christi Ankunft) ist die Vision und die Prophetie endgültig versiegelt worden, das ist sicher. So sagt es auch der Evangelist: [0615B] »Das Gesetz und die Propheten bis zu Johannes dem Täufer« (Mt 11,13). Nachdem Christus nämlich getauft war, das heißt durch seine Taufe die Wasser heiligte, verschwanden alle Fülle der vorher bestehenden geistlichen Gnadengaben in Christus, der alle Vision und Prophetien versiegelt, da er sie in seiner Ankunft erfüllt hat. Von woher mit absoluter Sicherheit gesagt werden kann, dass seine Ankunft Vision und Prophetie versiegelt.

18 Vgl. Tartar, G., *Jésus, a-t-il annoncé la venue de Muhammad? Exégèse du verset coranique 61/6*, in: Khalil, S. (Hg.), *Actes du 3e congrès international d'études arabes chrétiennes*, 1988, 311-328, 322.

19 Im 9./10. Jh. sah es die syrische Version der christlichen Bahīra-Legende interessanterweise genau andersherum und lastete Ibn Ka'b selber die Verfälschung an: »He changed whatever Sargis wrote or taught, and he said to them that what he (i. e. Sargis) had said to them about Christ, the son of Mary, viz., I shall go and I shall send to you the Paraclete, this one is Muhammad« (Griffith, S., *The Prophet Muhammad: His Scripture and his Message according to the Christian Apologies in Arabic and Syriac from the First Abbasid Century*, in: Toufic, F., *La vie du Prophète Mahomet*, 1983, 99-146, 138; Zitat nach Gottheil art. cit., 13 [1898], p. 213).

Folgt man dieser Interpretationslinie, so verbleibt der von Jesus in S. 61,6 genannte Prophet im Rahmen der Prophetie *Israëls*, wenn nicht gar in einer christlich-antijüdischen Interpretation ihrer Versiegelung. Die Brücke zu dem späterhin mit der Rechtleitung gesandten Prophet (S. 61,9), mit dem Gott sich an eine andere *Umma* wendet, scheint noch nicht sicher geschlagen.

Es sei noch erwähnt, dass S. 61,6 in der Version des *Ubayy Ibn Ka'b* für einen zeitgenössischen Christen des 7. Jhs. AD viele Elemente der üblichen Polemik eines christlichen adversus-Iudaeos-Textes sichtbar werden lässt: Moses (61,5) wird von den Kindern Israels abgelehnt, weil *Gott* ihr Herz verstockt. Es wird nicht wie in der kanonischen Version erwähnt, dass Jesus die Tora bestätigt. Die Botschaft Jesu an die Juden in S. 61,6 wäre so als Versiegelung aller Prophetie *Israëls* durch einen letzten Propheten zu verstehen - entweder durch Jesus selbst in seinem endzeitlichen Wiederkommen oder durch einen weiteren politisch erfolgreichen »Propheten«, der den Kampf gegen allen »Unglauben« und gegen das historische Judentum führt, bevor Christus wiederkommt. Christliche Apokalypsen des 7. und 8. Jhs. AD, das zwischen beiden Religionen von Synkretismen, gegenseitiger Missionierung und Konversionen geprägt war<sup>20</sup>, bedienen dieses Schema häufig<sup>21</sup>. Diese Versiegelung *ihrer* Prophetie wäre gegenüber Jesus (S. 61,6) von den Juden als (Schadens?-)Zauber verurteilt worden.

#### *Zur Deutung des aḥmadu in der kanonischen Version von Sure 61,6*

In der kanonischen Version von S. 61,6 besitzt der Inhalt der Verkündigung Jesu dagegen einen Bezug zu Sure 3,50 (Der Kotext ist im arabischen Text unterstrichen). Wortgleich wird in beiden Texten die Übereinstimmung Jesu mit der Tora geschildert, allerdings stellt Sure 3,50 sofort in Anschluss daran auch die Souveränität Jesu über die Tora heraus. Dieses Detail findet sich nicht in S. 61,6. Das souveräne Abweichen Jesu von der Tora in S. 3,50 wird in Sure 61, die zur »Übereinstimmung« (*islām*)<sup>22</sup> im Glauben aufruft (vgl. 61,7), vielmehr ersetzt durch seinen Hinweis auf den ihm nachfolgenden Propheten (*aḥmadu*). Damit wird die Versiegelung der Prophetie über Jesus hinausgeschoben. Der jüdische Vorwurf der Zauberei richtet sich hier nicht gegen die Verkündigung dieses Ge-

20 Vgl. van der Velden, F., Relations between Jews, Christians, and Early Muslims, *al-Usur al-Wusta. The Bulletin of Middle East Medievalists* 19/2 (2007), 27-33, hier 29.

21 Zum Beispiel die Rolle des letzten christlichen Königs in der Apokalypse des Ps.-Methodios, vgl. Flusin, B., Ist dies das Ende der Zeiten?, in: *Welt und Umwelt der Bibel* 1/2005, 34-40.

22 Kazimirski übersetzt *أسلم* mit »professer la religion de la résignation«. Unabhängig davon, ob Chr. Luxenberg mit seiner etymologischen Rückführung des Wortes *Islam* in der Felsendomschrift (vgl. Sure 3,19) auf syr. *šalmūtā* (»Übereinstimmung«) recht hat, scheint diese Übersetzung die Semantik und Aussageabsicht des arabischen Wortes hier wohl besser wiederzugeben (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 139.142): völlige Hingabe an Gott und Übereinstimmung mit der als konstant angenommenen Botschaft seiner Gesandten.

sandten, sondern gegen die bestätigenden Wunder Jesu, eine im innerjüdischen Raum bekannte Argumentationsfigur der Kritik an Jesus<sup>23</sup>, aber auch der Selbstkritik (vgl. Ps 106,6f. u. ö.). Die anti-jüdische Spitze des Textes wird so gemildert, die Souveränität Jesu wird zugunsten des verheißenen *aḥmadu* eingeschränkt. Der Text fügt sich insgesamt flüssiger in den endredigierten Gesamttext von Sure 61,1-14 ein.

Wer aber verbirgt sich hinter dem *أحمد*? »Wahrscheinlich ist *aḥmadu* gar nicht als Eigenname gemeint, sondern bloßer Komparativ (oder Elativ)<sup>24</sup>. Paret gibt dafür die Bedeutung »dessen Name löblicher (oder hochlöblich) ist« an. Die christliche Assoziation bezieht sich an dieser Stelle natürlich auf die Verheißung des Hl. Geistes, des Beistands und Fürsprechers (Paraklet) durch Jesus. Bereits der erste vollständige Koran-Kommentar von *Muqātil Ibn Sulaymān* benennt diese christliche Tradition, indem er zu Sure 61,6 (kanonische Version) einfach konstatiert: »*aḥmadu* bedeutet auf Syrisch *Pharaqliṭha*«<sup>25</sup>. Das aber ist philologisch nicht einfach: »Indessen Sure 61,6, wo Jesus verheißt, dass nach ihm Gott einen Prediger senden werde, dessen Name Ahmad sei, geht unmittelbar auf keine Stelle des Neuen Testaments zurück«<sup>26</sup>. Die Deutung setzt eine Verlesung des griechischen Textes in Joh 15,26 von *παράκλητος* (Beistand = Heiliger Geist) zu *περικλυτός* (sehr berühmt, erhaben) voraus<sup>27</sup>, wohlgemerkt ohne dass entsprechende Textvarianten aus den griechischen Handschriften bekannt sind.

Daher ist der Hinweis *Muqātil Ibn Sulaymān*s auf eine syrisch-christliche Quelle wertvoll. Bei den Christen der syrischen Tradition – ob sie nun im syrischen oder im griechischen, arabischen oder persischen Sprachraum lebten – war in Gottesdienst und in der wissenschaftlichen Arbeit die syrische Bibelübersetzung der *Pešittā* vorherrschend, die bereits ab dem vierten Jahrhundert nach Christus im Orient das *Diatessaron* des Tatian ergänzte und bei den Syrern bald darauf ausschließliche Verwendung fand. Dies gilt ohne Ausnahme auch für die Verwendung syrischen Bibeltextes in der Zeit des 7. bis 9. Jhs. AD. »Dieser war ... mindestens auf dem Boden des im mesopotamischen Ostens maßgeblichen nestorianischen Christentums mit unbedingter Ausschließlichkeit derjenige der P(shitta)«<sup>28</sup>.

Die *Pešittā* gibt das griechische Wort Paraklet im Johannes-Evangelium nicht mit einem syrischen Äquivalent des Begriffs wieder, sondern behält den Begriff

23 In den Parallelstellen Sure 5,110 und 61,6 (nach der kanonischen Version) bezieht sich der Vorwurf der Zauberei allgemein auf die Wundertaten Jesu, wie es auch aus der jüdischen antichristlichen Polemik bekannt ist (vgl. im NT Mt 12,24; im Talmud Sanh. 43a; eine Zusammenstellung der Texte findet sich bei Gallez, E.-M., *Le messie et son prophète*, tome II, 2005, 139).

24 Paret, R., *Der Koran. Kommentar und Konkordanz*, 2001, 476.

25 *Muqātil Ibn Sulaymān*, *Tafsīr*, ed. A. Farid, Bde. 1-3, Neudruck Beirut 2003, Bd. 3, S. 356.

26 Nöldeke, Th., *Entstehung des Qorans*, 1909, 9.

27 Vgl. Gnllka, *Bibel und Koran*, 2004, 111.

28 Baumstark, A., *Arabische Übersetzung eines altsyrischen Evangelientextes und die Sure 21,105 zitierte Psalmenübersetzung*, *OrChr* 9 (1934)165-188, 180.

*fāraqliṭā* als griechisches Fremdwort bei. Dies war bereits von Baumstark bemerkt worden. Dabei ist die syrische Transkription des griechischen Wortes schon innerhalb *einer* Handschrift unterschiedlich und variiert zudem von Handschrift zu Handschrift erheblich. *Codex syr. 30* aus dem Sinai-Kloster<sup>29</sup> schreibt *frqlīṭā* (ܦܪܩܠܝܬܐ)<sup>30</sup> in Joh 14,16, aber *frqlṭā* (ܦܪܩܠܝܬܐ)<sup>31</sup> in Joh 14,26; 15,26 und 16,7. Für die einzige weitere Belegstelle des Begriffs »Paraklet« in 1 Joh 2,1 gibt Barbara Aland gleich mehrere Textvarianten an: Die *Pešitta* (in der Ausgabe von Gwiliam) transkribiert das Wort zu *frqlṭā* (ܦܪܩܠܝܬܐ), die *Harklensis* mit *fārāqlīṭā* (ܦܪܩܠܝܬܐ) und einer Variante *frqlīṭā* (ܦܪܩܠܝܬܐ) (H2.3). Weiterhin ist die Variante *fārqlīṭā* (ܦܪܩܠܝܬܐ) bekannt<sup>32</sup>. Manche dieser syrischen Textvarianten lassen eine Verlesung im Sinne des »Hoch Erhabenen« immerhin als möglich erscheinen. Man hat ja in syrischen Buchstaben z. B. das Wort ܦܪܩܠܝܬܐ vor Augen, das bei entsprechendem Willen sowohl als das Griechische *parakletos* wie auch als *periklytos* translitteriert werden könnte. Es kommt also wohl eher darauf an, die *Absicht* einer solchen, recht willkürlichen Verlesung plausibel zu machen, die ein im Syrischen wohlbekanntes griechisches Fremdwort durch eine syrisch-griechische Translitteration zu dem recht ausgefallenen *periklytos* ersetzt, von dem zudem unklar ist, ob es noch irgendeinem griechischen Sprachgebrauch im 8. Jh. AD entsprach<sup>33</sup>. Immerhin, christliche Informanten oder Konvertiten, die gleichermaßen souverän Syrisch und Griechisch beherrschten, um diese »Exegetik« auf dem Niveau eines *Da-Vinci-Codes* durchzuführen, bei dem der Zweck die Mittel der Methode heiligt, waren im Bereich der syrischen Kirchen, die sich im Grenzgebiet zwischen Byzanz und dem Sassanidenreich bewegten, durchaus vorhanden. Vielleicht darf man darauf hinweisen, dass im Bagdad des 9. Jhs. AD der ostsyrische Konvertit *ʿAlī Ibn-Rabban al-Ṭabarī*, der Verfasser des *kitāb ad-dīn wad-daula* und einer »Widerlegung des Christentums«, eine ganz ähnliche »Revolverexegetik« betrieb, um die Sendung Muhammads aus der Bibel nachzuweisen. Noch im Korankommentar von *Ġaʿfar aṭ-Ṭabarī* (9. Jh.) werden christli-

29 Vgl. Bensly, R. L. (Hg.), *The Four Gospels in Syriac, transcribed from the Sinaitic Palimpsest*, Cambridge 1894, 292-296.

30 Dies ist die normale Schreibweise nach Brockelmann, Karl, *Lexicon Syriacum*, 1928, 606b.

31 Diese Normaltranskription nennt Kiraz, G. A., *A Computer-generated Concordance to the Syriac New Testament*, Vol. III, 1993, 2371.

32 Aland, B. (Hg.), *Das Neue Testament in syrischer Übersetzung, I. Die großen katholischen Briefe*, 1986, K 83. Diese unterschiedlichen Formen der Transkription verwundern weniger, wenn man z. B. die unterschiedlichen Varianten der Transkription des Namens »Mohamed« in der deutschen Literatur betrachtet: Joh. W. von Goethe findet die Schreibweise »Mohamed« bei Oelsner vor, schreibt aber selber »Mahomet«, Nöldeke schreibt »Muhammad« etc. Es liegt dem also wohl weniger die Unfähigkeit der syrischen Übersetzer und Kopisten, als eine allgemeine Schwierigkeit bei der Transkription von Worten aus Sprachen mit einer anderen Schrift zugrunde.

33 Vgl. Cuypers, M., *Le Festin. Une lecture de la sourate al-Māʿida*, 2007, 329: »Mais l'histoire du texte et des traductions de l'Évangile, jointe au fait que le mot *periklytos* n'était pas courant en grec contemporain, montre que c'est impossible (J. Schacht, »Ahmad, EI)«.

che Informanten ganz offen als Quellennachweis benannt, zum Beispiel bei der Besprechung von Sure 17,7: »... von Ibn Ishaq, von Abu Attab, einem Mann aus dem Taglibstamm, der während eines großen Teils seines Lebens Christ war, später sich zum Islam bekehrte, den Koran las und in der Religion forschte; man sagt, dass er vierzig Jahre im Christentum und ebensoviel im Islam gelebt habe«<sup>34</sup>. Dieser ehemalige Christ lieferte *Ṭabarī* auch »einen Kommentar zu Jes 53ff. und (Jes) 1,3 als Verkündigung des ›letzten Propheten der Israeliten‹«<sup>35</sup>, nämlich Muhammads. Cuypers Einschätzung und Nöldekes Aussage zum Thema, dass »eine solche Textverderbnis durch nichts zu erklären sei«<sup>36</sup>, sind daher wohl mit Vorsicht zu behandeln.

Exkurs: Eine klassische *crux interpretum* –  
die »Ankündigung Muhammads« im Johannes-Evangelium

Die Kenntnis des christlichen Neuen Testaments war bei Muslimen des 8. und frühen 9. Jhs. AD noch soweit vorhanden, dass *Ibn Ishāq* in seiner Lebensbeschreibung des Propheten Muhammad einen zusammenhängenden Text des Johannes-Evangeliums (Joh 15,23-16,1) auf Arabisch zitiert<sup>37</sup> und dabei eine Umdeutung des von Jesus den Jüngern verheißenen »Beistands« auf den Propheten Muhammad vornimmt. Die überragende Stellung seiner Prophetenbiographie (*as-Sira an-Nabawiyya*), die *Ibn Ishāq* ca. um 750 AD schrieb, geht einerseits auf die Fülle seiner kompilatorischen Arbeit zurück und andererseits auf seine zahlreichen Zitate aus älterer Überlieferung, die mit den Gewährsmännern *az-Zuhrī* (gest. 742 AD) und *ʿUrwa Ibn az-Zubayr* (gest. 712 AD) bis ins 7. Jh. AD zurückreicht<sup>38</sup>. Überliefert ist das Werk in der Redaktion von *Ibn Hišām* (gest. nach 830 AD). Neben großer Bewunderung für *Ibn Ishāq* wurde aber von Zeitgenossen und Späteren auch Kritik gegen ihn laut, »weil er Juden und Christen als Informationsquellen benutzte und sie als Träger der alten Wissenschaft (ahl al-ilm al-awwal) würdigte (bei Jakut, ed. Margoliouth VI 401, 7)«<sup>39</sup>. Gewährsmann für jüdische Glaubensinhalte ist bei ihm häufig *Wahb Ibn Munabbih*, »gewöhnlich durch Vermittlung eines in seiner Zuverlässigkeit unbedenklichen Anonymus«<sup>40</sup>.

34 Zitiert nach Goldziher, I., Die Richtungen der islamischen Koranauslegung, 1920, 90.

35 Goldziher, I., Die Richtungen der islamischen Koranauslegung, 1920, 90..

36 Nöldeke, Th. Entstehung des Qorans, 1909, 9, Anm. 1.

37 Vgl. Wüstenfeld, F., Das Leben Muhammads nach Muhammad Ibn Ishaq, bearbeitet von Abd el-Malik Ibn Hisham, Göttingen 1858, Band I/1 Text, 149f. und Textvarianten im kritischen Apparat a.a.O., Band II: Einleitung, Anmerkungen und Register, 1860, 48.

38 »Diese zeitliche Nähe der Berichterstatter zum Geschehen erklärt nicht zuletzt die überraschende Menschlichkeit, mit der Muhammad geschildert wird, und auch manchen kritischen Ton, der sich trotz Ibn Hishams redaktionellem Eingreifen erhalten hat« (Ibn Ishaq, Das Leben des Propheten [übersetzt von Gernot Rotter], 1999, 12).

39 Goldziher, I., Die Richtungen der islamischen Koranauslegung, 1920, 58, Anm. 2.

40 Goldziher, I., Die Richtungen der islamischen Koranauslegung, 1920, 89, Anm. 5.

Jesus, so *Ibn Ishāq* zur genannten Stelle bei Johannes, habe die Sendung eines *Munḥamannā* (eines »Hoch Erhabenen«) angekündigt. Die Deutung setzt, wie gerade gesehen, eine Verlesung des griechischen Textes in Joh 15,26 von *parakletos* (Beistand = Heiliger Geist) zu *periklytos* (sehr berühmt, erhaben) voraus<sup>41</sup>. Dabei weist *Ibn Ishāq* darauf hin, dass er von der Interpretation der Johannes-Perikope »erfahren habe«. Nur: von wem und warum?

Auffällig ist, dass auch *Ibn Ishāq* seine Quelle als eine *syrische* benennt, aber in einem erweiterten Wortzusammenhang. »*Munḥamannā* bedeutet auf Syrisch Muhammad, auf Griechisch ist es Paraklit«<sup>42</sup>. Philologisch ist dies offensichtlich inkorrekt. *Munḥamannā* kann zwar syrisch sein, bedeutet dann aber nach der Auskunft von Baumstark den »Erwecker (der Toten)« als terminus technicus für Jesus Christus – im Sinne eines messianischen Prädikats, vgl. *Lk 7,18-23* mit *Jes 26,19; 29,18; 35,5f.* (und *Sure 3,49; 5,110*). Wusste *Ibn Ishāq* es nicht besser oder verwendet er das Wort hier gar nicht im philologischen Sinn, sondern in der Bedeutung von »in der syrischen Tradition«, der die ihm vertrauten Christen angehört haben dürften?

Das Wort *Munḥamannā* entstammt nach Baumstark dem palästinensisch-christlichen Arabisch und ist im Jerusalemer Evangelien-Lektionar (HierEv) als Entsprechung für den Hl. Geist in der Bedeutung »Tröster« gut belegt<sup>43</sup>. Rotter gibt eine syrisch-palästinensische Herkunft des Wortes an<sup>44</sup>. Es handelt sich also um ein Wort auf der Sprachstufe des Übergangs der orientalischen Christen vom Griechischen<sup>45</sup> zum Arabischen über die im 4. und 5. Jahrhundert in Westsyrien und Palästina verbreitete palästinensische Landessprache, einen aramäischen Dialekt, der in syrischer Schrift geschrieben wurde. Bereits Nöldeke<sup>46</sup> weist für den jüdischen aramäischen Sprachraum auf den Bezug des Wortes zu hebr. *Menaḥem*, als Bezeichnung für den Messias hin. Als solches, so muss man annehmen, entstammen das Wort und der von *Ibn Ishāq* zitierte Text der griechisch-christlichen Tradition des Jerusalemer Patriarchats, nicht aber der ostsyrischen Tradition im Irak. Weiter weist Baumstark darauf hin, dass es sich bei dem Text

41 Vgl. Gnilka, *Bibel und Koran*, 2004, 111.

42 *Ibn Ishaq*, *Das Leben des Propheten* (übersetzt von Gernot Rotter), 1999, 44.

43 Vgl. Graf, G., *GCAL*, 1944, 43, mit Verweis auf Baumstark, A., *Eine altarabische Evangelienübersetzung aus dem Christlich-Palästinensischen*, in *Zeitschr für Semitistik und verwandte Gebiete* 8 (1932) 201-209.

44 *Ibn Ishaq*, *Das Leben des Propheten* (übersetzt von Gernot Rotter), 1999, 263, Anm. 5.

45 Dies würde für eine Entstehung des Textes »aus dem kirchlichen Gebiet Jerusalems« weisen. »War hier für die Übertragung von Evangelien und Psalter ins Arabische, sei es unmittelbar, sei es durch Vermittlung eines christlich-palästinensischen Zwischengliedes, griechischer Text als Vorlage das Gegebene, so konnte im nestorianischen Osten nur ein syrischer Text in Betracht kommen« (Baumstark, A., *OrChr* 9 [1934] 168).

46 Vgl. Nöldeke, Th., *Entstehung des Qorans*, 1909, 9.

um eine »targumähnliche Schöpfung«<sup>47</sup> handelte, also nicht um eine Bibelübersetzung, sondern um eine kommentierende Wiedergabe des biblischen Textes.

Das bereits von Baumstark bemerkte logische Problem besteht nun darin zu erklären, wie *Ibn Ishāq* auf die Bedeutungsverbindung von *Munḥamannā*, das syrisch den Totenerwecker (Jesus), christlich-palästinensisch aber den »Tröster« (Hl. Geist) bedeuten soll, zum »Hochgerühmten« (*aḥmadu / Muḥammad*) kommt, während das Wort im Sprachgebrauch der *Pešittā* weder den Hl. Geist noch den »Erhabenen« bezeichnet.

»Perhaps the straightforward explanation is the best one. The Qur<sup>ʿ</sup>an says that Jesus foretold the coming of a messenger (cf. also al-A<sup>ʿ</sup>raf (7):157). The only person whose coming Jesus foretells in the Gospel is the Paraclete. Therefore, the paraclete must be Muhammad<sup>48</sup>. Weiter oben habe ich aufzuzeigen versucht, wie die kanonische Variante von S. 61,14 den textpragmatischen Bezug der ganzen Sure 61 auf eben diesen Punkt gegenüber einer älteren Version stärker herausstellt. »The same identification of the Paraclete with the Prophet recurs in the earliest extant commentaries on Quran 61:6. Already Muqātil Ibn Sulaymān (d. AH 150) says that ›Ahmad‹ in Syriac is *fāraqliṭā* (II, fol. 195a)»<sup>49</sup>.

Auffällig in dieser frühen Zeit ist aber, dass die genannten muslimischen Autoren sich mit viel Ernst an einer korankonformen Exegese biblischer Texte versuchen, also wohl grundsätzlich von einer gemeinsamen Hermeneutik der Heiligen Schriften von Juden, Christen und Muslimen ausgehen. Es fehlt auf dieser Stufe noch die dogmatische Verallgemeinerung eines systematischen Verfälschungsvorwurfes (*tahrīf*) von Tora und Evangelium durch ihre »Schriftbesitzer«. Dies ändert sich nachweisbar bis zu den Disputationen des nestorianischen Katholikos Timotheus d. Gr. mit Kalif al-Mahdī (ca. 780 AD). »Parlant du témoignage des prophètes, Timothée affirme qu'il n'y a pas un seul texte dans l'Évangile, ou chez les prophètes, qui témoigne de Muhammad, de ses œuvres et de son nom (p. 238). Al-Mahdī pose la question relative au ›Paraklet‹. Timothée répond que le ›Paraklet‹ est l'Esprit de Dieu. Il ne concerne nullement Muhammad (p. 239). Al-Mahdī parle alors de la falsification des Ecritures et du refus des chrétiens de reconnaître Muhammad ...«<sup>50</sup>. Hierbei zeigt auch der Kalif eine erstaunliche Belesenheit in der christlich-jüdischen Heiligen Schrift und zitiert Dn 18,15 und Jes 21,5 als intertextuelle Bezüge, die auf einen Propheten nach Jesus hinweisen

47 Vgl. Graf, G., GCAL, 1944, 43, mit Verweis auf Baumstark, A., Eine altarabische Evangelienübersetzung aus dem Christlich-Palästinensischen, in Zeitschr für Semitistik und verwandte Gebiete 8 (1932) 201-209.

48 Griffith, S., The Prophet Muhammad: His Scripture and his Message according to the Christian Apologies in Arabic and Syriac from the First Abbasid Century, in: Toufic, F., La vie du Prophète Mahomet, 1983, 99-146, 140.

49 Rubin, U., The Eye of the Beholder. The life of Muhammad as viewed by the Early Muslims, 1995, 23. Der Text stammt aus *Muqātil ibn Sulaymān. Tafsīr al-Qurʿān*. MS Istanbul, Ahmet III, 74/I-II, ed. Abdallah Mahmoud Shihata, 5 volumes, Cairo 1979.

50 Tartar, G., Jésus, a-t-il annoncé la venue de Muhammad? 1988, 311-328, 322.

sollen. Ebenso werden von ihm die zwei Reiter in Jes 21,7 als Hinweis auf den »Eselreiter« Jesus und den »Kamelreiter« Muhammad verstanden, welche Auslegung Timotheus widerlegen muss<sup>51</sup>.

### Auswertung 1: Sure 61 im Rahmen ihrer Kotexte

#### *Vier Lesarten von Sure 61,1-13 und ihre koranischen Kotexte*

Im zentralen Teil des Textes von Sure 61 bilden die Verse 5 bis 9 eine dreistufige Klimax »Moses-Jesus-Gottes neuer Gesandter«, während die Verse 10 bis 13 die Belohnung Gottes für diejenigen schildern, die diesen neuen Gesandten Gottes unterstützen. Dies ist die Gute Nachricht (61,13). Alle Textzeugen überliefern die Verse 1-4.7.8 übereinstimmend. Für die VV. 5-6 und VV. 9-13 liegen dagegen unterschiedliche Lesarten vor, von denen die kanonische Lesart und die des *Ibn Mas'ūd* die kotextuellen Bezüge zu anderen Suren (61,6 zu 3,50 und 5,110) deutlich betonen. Die Lesart des *Ubayy Ibn Ka'b* ist relativ unabhängig, kennt für 61,6 eine völlig andere Textbedeutung und verzichtet auf die genannten kotextuellen Bezüge zu anderen Suren.

In der Version des *Ubayy Ibn Ka'b* stehen die drei Propheten – Moses, Jesus und der neue Prophet Gottes (S. 61,6) – zwar in einer Bedeutungsklimax, aber letztlich doch souverän und unabhängig mit ihren jeweiligen Aufgaben nebeneinander, ohne dass Moses und Jesus ihr eigenes Scheitern vorausahnen. Der von Jesus verkündete endzeitliche Prophet kann durchaus noch im christlich-antijüdischen Kontext einer »Versiegelung der Prophetie« *Israels* verstanden werden.

Die kanonische Version, aber auch einige Kufaner, *Ibn Mas'ūd* und *Ibn Huṭaim* setzen Jesus dagegen in stärkere Beziehung zum »neuen Propheten Gottes« in 61,9 und kappen die anti-jüdische Interpretationsmöglichkeit. Dazu werden die Bezugnahmen auf andere Suren betont. Das stilistische Mittel dazu ist der genannte intertextuelle Bezug des Verses S. 61,6 zu Sure 3,50.

Im kanonischen Text von S. 61,6 wird so gegenüber der Version von *Ubayy Ibn Ka'b* zusätzlich die »Übereinstimmung« Jesu mit der Tora eingefordert. Andererseits wird in S. 3,45-59 selber nicht nur die Übereinstimmung Jesu mit der Tora, sondern in S. 3,50 *auch* die Souveränität Jesu gegenüber der Tora deutlich betont, was letztlich *gegen* den Duktus der Änderung durch die kanonische Version von S. 61,6 verläuft. Die Übernahme wird also von S. 3,45-59 als Vorlage von S. 61,6.14 erfolgt sein, und nicht anders herum.

Weiterhin wird in der kanonischen Version von S. 61,6 die Verheißung des *aḥmadu* durch Jesus angefügt. Der »neue Prophet Gottes« (S. 61,9) erscheint nun

51 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, 2001, 75-106, 97f.

nicht mehr als ein unvermittelter Neuansatz Gottes, mit dem Gott sich nach der Verwerfung Israels an eine andere *Umma* wendet, sondern als eine konsequente Erfüllung einer schon von Jesus vorhergesagten Verheißung.

#### Sure 61,14 und ihre Bedeutung für die Pragmatik des Gesamttextes in den unterschiedlichen Versionen

Vers 14 ist in allen Varianten als eine kommentierende Übernahme von S. 3,52 zu verstehen. Es scheint aber, aufgrund der *minor agreements* der wichtigsten nicht-kanonischen Textzeugen in S. 61,14bh gegen die kanonische Lesart, eine Alternativversion gegeben zu haben, die für die Versteile 61,14a-e übereinstimmend bei *Ubayy Ibn Ka'b*, *Ibn Mas'ūd* und *Ibn Huṭaim* bekannt war, für die Versteile 61,14f-i dagegen bei den einzelnen Überlieferern starke Differenzen aufwies. Wo in den hinteren Versteilen der Bestand dieser Alternativlesart sichtbar wird und wo die redaktionelle Arbeit des einzelnen Überlieferers überwiegt, ist daher nicht eindeutig zu rekonstruieren.

Deutlich ist aber, dass die Entscheidung für die eine oder andere Version von S. 61,14 die textpragmatische Wirkung bestimmt, die dieser Vers auf das Gesamt von Sure 61 ausübt. In der kanonischen Variante und bei *Ibn Mas'ūd* wird die Identifikation des von Jesus verheißenen *aḥmadu* mit dem von Gott gesandten »neuen Gesandten / Propheten« (61,9) betont. Die kanonische Lesart und die meisten kufischen Textzeugen halten zu diesem Zweck am Bezug des ganzen Verses auf die historische Konfrontation jüdischer Kreise mit Jesus (vgl. 61,14g zu 61,6) und am kotextuellen Bezug zu 5,110 fest.

Die islamische Tradition späterer Zeit hat die Konfliktsituation Muhammads und seiner Gefährten mit ungenannten Gegnern in 61,1-4 an Ereignisse um die Schlacht von Badr (624 AD) gebunden. Dagegen scheint die »Shia reading« des *Ibn Huṭaim* (gest. 64 AH) die Verse 61,1-4 sehr direkt auf eine Konfliktsituation der Aliden (in der Nachfolge Muhammads) mit der islamischen Mehrheitsfraktion hin auszulegen. Darauf weist ihre abweichende Textüberlieferung von 61,14. Man kann hierin ein Beispiel für eine »materialistische Koranexegeese« sehen.

*Ubayy Ibn Ka'b* stimmt in den Versteilen S. 61,14f-i teilweise mit dieser »Shia reading« von *Ibn Huṭaim* überein und bezieht diesen Versteil ebenfalls stärker auf eine (ungenannte) Konfliktsituation der muslimischen Gemeinde – und weniger auf eine heilsgeschichtliche Zuordnung Jesu zum »Propheten Gottes« (S. 61,9).

Die bereits für Verse 1-13 beschriebene Bekanntheit von Sure 3,45-59 und Sure 61 wird zusätzlich in der linearen Zitation der Parallelen von Sure 3,52 und Sure 61,14 deutlich. Da die Kotexte aus Sure 3,50.52 die Pragmatik des Textes von Sure 61 signifikant verändern – insbesondere wenn S. 61,6 ursprünglich in

der Version des *Ubayy Ibn Ka'b* vorgelegen haben sollte - ist S. 61,1-13 als ursprünglich eigenständiger Text anzunehmen, dem Vers 14 zugefügt wurde.

Die Einfügung dieses Verses als Schlussvers von Sure 61 lässt somit einen Blick auf die redaktionelle Arbeit der frühen Überlieferer des Korans erhaschen. Der ursprünglich selbständige Text von S. 61,1-13 gerät durch die Anfügung von V 14 zunehmend in den Einflusskreis des Kotextes Sure 3,33-59. Soweit sind sich alle Tradenten einig. Wie weit aber wird diese kotextuelle Bezugnahme gestaltet? *Ubayy Ibn Ka'b* überliefert die eigenständigste Variante des Gesamttextes, an einer Stelle (vgl. 61,6!) sogar einen theologisch signifikant abweichenden Schriftsinn, und er legt am wenigsten Wert auf die kotextuelle Übereinstimmungen zwischen den Suren. Auch *Ibn Mas'ūd* bewahrt nicht alle kotextuellen Bezüge der kanonischen Version (vgl. 61,12.14), obwohl er hier im Allgemeinen der kanonischen Textinterpretation folgt.

Gegenüber den anderen Textvarianten legt die kanonische Version das deutlichste Gewicht darauf, den beschriebenen Dialog der koranischen Texte von Sure 3 und Sure 61 aufrecht zu erhalten - *Scriptura ipsa loquitur*. Damit werden alternative Versionen von Sure 61 - wie die des *Ubayy Ibn Ka'b* - ausgeschlossen, indem die unterschiedlichen Lesarten von Sure 61 auf eine Konvention anerkannter Kotexte hin korrigiert werden. Diese Konvention dürfte mit Ende des Textbildungsprozesses von Sure 3,33-64 Bestand gehabt haben. Zur weiteren Übernahme der Kotexte aus Sure 61 in die spätere S. 5,110-119 hinein (siehe unten) dienen dann nur noch solche Textvarianten, die über die kanonische Lesart - und damit über S. 3,33-64 - konventionalisiert wurden.

#### Gegenstand und Pragmatik des Textes von Sure 5,110-119

Sure 5,110-120 «one of the latest parts of the Qur'an»<sup>52</sup>, gilt in der klassischen islamischen Auslegung als eine späte Komposition zu Ende der Offenbarung, aus dem 21. Jahr der Sendung am Ende des Lebens des Propheten<sup>53</sup>. Das Teilstück beinhaltet eine ganze Reihe prominenter Sujets, wie den berühmten antichristlichen Tritheismus-Vorwurf, der Maria zur Trinität zählt, aber auch die Episode eines von Jesus vollbrachten »Tischwunders«, das der ganzen Sure 5 *al-Mā'ida* ihren Namen gibt.

Eine Kompositionsanalyse von Sure 5 hat letztlich M. Cuypers vorgenommen (Le Festin. Une lecture de la sourate *al-Mā'ida*, Paris 2007). Cuypers benutzt als Methode eine synchrone Textanalyse, die die Oberfläche des vorliegenden Textes nach der Kairoer Standardausgabe untersucht<sup>54</sup>. Auf dieser Ebene findet er Ar-

52 Bell, R., *The Origin of Islam in its Christian Environment*, 1926, 136.

53 Vgl. Bazargan, M., *Und Jesus ist sein Prophet. Der Koran und die Christen*, 2006, 81-84.

54 Zur Verwendung dieser in der christlichen Exegese mittlerweile recht etablierten Methode für die Koranwissenschaft vgl. Neuwirth, A., *Referentiality and Textuality in Surat al-Hijr*. Some

gumente dafür, dass Sure 5 eine zusammenhängende Komposition auf Grundlage einer spät an Muhammad ergangenen Offenbarung – Sure 5,3 als letzter Vers der Offenbarung - sei, die den Abschied Muhammads nach der Art des Abschieds der beiden anderen großen Stifterfiguren der monotheistischen Glaubensgemeinschaften, Moses und Jesus gestaltet. So sucht und findet er auch außerhalb des Koran kotextuelle Bezüge auf die Abschiedsreden Mose im Deuteronomium und zu den Abschiedsreden Jesu im Johannes-Evangelium (Joh 6)<sup>55</sup>.

Die Frage, wer diese kenntnisreiche Zusammenstellung von jüdisch-christlichen Traditionsbezügen verfasst haben mag, und ob diese Kompilation oder ihre Redaktion nicht eher auf das Werk späterer Redaktoren aus dem Konvertitenmilieu weist – dann wohl nach dem Lebensende Muhammads - wird von Cuypers eindeutig *nicht* beantwortet. So äußert er sich zurückhaltend bezüglich der Fragen, *wann* genau die Komposition von Sure 5 vorgenommen wurde und inwiefern diese Komposition auf einen oder mehrere Redaktoren hinweisen könnte: »*littérairement* la sourate a été rédigée de telle manière qu'elle soit considérée comme le texte conclusif de la révélation«<sup>56</sup>.

#### *Sure 5,110-119 in der Analyse von M. Cuypers*

Die Verse 5,109-120 konstituieren auch in Cuypers Analyse<sup>57</sup> eine abgrenzbare Kompositionseinheit (séquence B3). Sie werden von ihm – nach der gerade dargestellten Methode - nicht als eine sekundäre Einfügung einer *Redaktion*, sondern in ihrer Funktion für die *Gesamtkomposition* von Sure 5 beschrieben. Die Einheit nimmt dabei nach Cuypers eine wichtige textpragmatische Funktion wahr, indem sie eine zu Beginn der Sure (»séquence A2« = VV. 12-24) eingeläutete Thematik – der Glaube an die Sendung der Propheten Moses und Jesus - zu Ende der Sure wieder aufnimmt und bündelt<sup>58</sup>. Nach Cuypers tabellarischer Aufstellung (auf Seite 366) betreffen diese kotextuellen Bezüge zwischen »séquence A2« (VV. 12-24) und unserer »séquence B3« überwiegend die Verse 5,110-111 und Verse 5,117-119. Hier finden sich spezifische auffällige Textverbindungen zwischen beiden Sequenzen: Die zwölf Ältesten Israels in S. 5,12 entsprechen den zwölf Aposteln in S. 5,111. Die Verse 5,12 und 5,119 äußern eine gleichartige Paradiesverheißung, in beiden Einheiten wird mit ähnlichen Ermahnungen zum Glauben aufgerufen. Diese Analyse der Inbeziehungsetzung zweier Einheiten auf Ebene der Gesamtkomposition von Sure 5 ist erhellend. Es mag hierin der Grund liegen, wieso die Einheit VV. 110-119 an eben diese Stelle eingefügt wurde. Die Frage ist nur, ob S. 5,110-119 ursprünglich aus diesem Textzusammenhang stammt, oder ob

Observations on the the Qur'anic »Canonical Process«and the Emergence of a Community, in: Boullata, Issa J. (Ed.), *Literary structures of religious meaning in the Qur'an*, 2002, 143-173, 167.

55 Vgl. Cuypers, M., *Le Festin. Une lecture de la sourate al-Mâ'ida*, 2007, 392.

56 Cuypers, M., *Le Festin. Une lecture de la sourate al-Mâ'ida*, 2007, 391.

57 Vgl. Cuypers, M., *Le Festin. Une lecture de la sourate al-Mâ'ida*, 2007, 321-358.

58 Vgl. Cuypers, M., *Le Festin. Une lecture de la sourate al-Mâ'ida*, 2007, 366-368.

sie selbständig entstanden ist und sekundär in die Komposition von Sure 5 eingefügt wurde. Zeigt sich an dieser Stelle also eine durchgängige Textschöpfung oder das kompositorische Geschick eines Redaktors?

Ein Kriterium dafür könnte sich zum Beispiel aus der Vergleichung von Sure 5,110-119 mit ihren koranischen Kotexten *außerhalb* von Sure 5 gewinnen lassen, wenn diese Texte eine diachrone Schichtung und Ordnung nahe legen. Diese kotextuellen Zusammenhänge, zum Beispiel von Sure 5,110f. zu Sure 3,49, werden von Cuypers durchaus bemerkt, es fällt aber hier wie an manch anderen Stellen seiner Untersuchung auf, dass er die Methode der synchronen Textanalyse in einer Form benutzt, die solchen diachronen Fragestellungen der Textentstehung nicht konsequent nachgeht.

### Die kotextuellen Bezüge der Einheit Sure 5,110-119 im Koran außerhalb von Sure 5

Die zahlreichen Bezüge von *S. 5,110f.117-119* zu *S. 61,1-14* und *S. 3,33-64*<sup>59</sup> legen eine Untersuchung der Einheit in ihrem kotextuellen Bezugfeld nahe. Meine Analyse schließt dabei organisch an die der beiden anderen Texte an und beschreibt im ersten Schritt die genannten innerkoranischen kotextuellen Bezüge *außerhalb* von Sure 5. Dabei werden *erstens* die relative Chronologie dieser koranischen Texte, die sich mit christlichen Glaubensaussagen beschäftigen, und *zweitens* die Entwicklungslinie der theologischen Auseinandersetzung rekonstruiert. Die wichtigsten kotextuellen Bezüge innerhalb des Korans und außerhalb von Sure 5 sind dabei folgende:

#### *S. 5,110-111 im Rahmen ihrer Kotexte*

Sure 3,46 ويكلم الناس في المهد وكهلا ومن الصالحين		Sure 5,110 اذ قال الله يا عيسى ابن مريم اذكر نعمتي عليك وعلى والدتك اذ ايدتك بروح القدس تكلم الناس في المهد وكهلا واذ علمتك الكتاب والحكمة والتوراة والانجيل واذ تخلق من الطين كهنة الطير باذني فتنفخ فيها فتكون طيرا باذني وتبرئ الاكمه والابرص باذني واذ تخرج الموتى باذني واذ كففت بني اسرائيل عنك اذ جنتهم بالبينات فقال الذين كفروا منهم ان هذا الاسحر مبين
3,48/9 ويعلمه الكتاب والحكمة والتوراة والانجيل ورسولا الى بني اسرائيل انى قد جنتكم باية من ربكم انى اخلق لكم من الطين كهنة الطير فانفخ فيه فيكون طيرا باذن الله وابرى الاكمه والابرص واحي الموتى باذن الله ...		
Sure 3,50/51 ومصدقا لما بين يدي من التوراة ...	Sure 61,6 واذ قال عيسى ابن مريم يا بني اسرائيل انى رسول الله اليكم مصدقا لما بين يدي من التوراة ومباشرا برسول ياتى من بعدى	

59 Es fällt weiterhin auf, dass auch S. 5,83 und S. 3,53 lineare Zitate sind.

	اسمه احمد فلما جاءهم بالبينات قالوا هذا سحر مبين	
3,52	61,14 يا ايها الذين امنوا كونوا انصار الله كما قال عيسى ابن مريم للحواريين من انصاري الى الله قال الحواريون نحن انصار الله فامنت طائفة من بني اسرائيل وكفرت طائفة فايدنا الذين امنوا على عدوهم فاصبحوا ظهريين	111 واذ وحيث الى الحواريين اذ امنوا بي ويرسولي قالوا امنا واشهد باننا مسلمون
Folgt 3,53=5,83par!!		

Sure 5,110.111 liegen acht lineare Textbezüge zu S. 3,46.48.49.52 und vier Textbezüge zu S. 61,6 vor<sup>60</sup>.

S. 5,110 übernimmt im Mittelteil sechs lineare Zitate aus Sure 3,46-49, welche die Bedeutung der Person und die Taten Jesu herausstellen. Hierbei werden seine Kindheitswunder und die Erfüllung der messianischen Verheißungen in der Zeit seines Erwachsenseins beschrieben. Die christlichen Kotexte zu Sure 3,45-59 wurden von mir überwiegend als messianische Verheißungen im bekannten Deutungsrahmen der synoptischen Evangelien analysiert<sup>61</sup>.

Der Anfang und das Ende von S. 5,110 zeigen dagegen jeweils zwei Bezüge zu Sure 61,6.14 aus den Teilen ihres Textbestandes, die *nicht* von Sure 3,33-59 abhängig sind (siehe dort). Zu Beginn des Verses 5,110 werden die Redeeinleitung Jesu aus S. 61,6 in eine direkte Anrede Gottes *an* Jesus umformuliert und wie in S. 61,14 (*kanonische Lesart!*) die göttliche Hilfe mit der Wurzel ايد ausgedrückt.

Zu Ende des Verses wird die Ablehnung der Sendung Jesu durch die Kinder Israels genannt. Hierbei sind zwei Bezüge zu Sure 61,6 sichtbar, die sich ebenfalls auf die *kanonische Variante* beziehen: Der übernommene Versteil بالبينات fehlt in der Lesart des *Ubayy Ibn Ka'b*, wohingegen - am Beispiel der Übernahme مبين سحر - eine *kufische Lesart*, die auch *Ibn Mas'ūd* unterstützt, an dieser Stelle abweichend ساحر liest.

In S. 5,111 wird der feste Glaube der Jünger Jesu in Form einer wörtlichen Entsprechung zu Sure 3,52 genannt.

Diese Verse formulieren also in weitgehender Übereinstimmung mit S. 3,45-59 und S. 61,1-14 und bieten wenig Eigenmaterial über diese Texte hinaus.

<sup>60</sup> Unterstrichen sind die Bezüge von Sure 61 und Sure 5, *kursiv* sind die Bezüge von Sure 3 und Sure 61, unterpunktet sind die Bezüge von Sure 3 und Sure 5.

<sup>61</sup> Vgl. van der Velden, F., Konvergenztexte, OrChr 91 (2007) 164-203, hier 181ff.

*Sure 5,117-119 im Rahmen ihrer Kotexte*

Sure 3,45-59	Sure 61,4-13	Sure 5, 117-119
S. 3,51 إِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبِّكُمْ فَاعْبُدُوهُ ...		S. 5,117 مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ إِنِ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبِّكُمْ ...
	S. 61,12 يَغْفِر لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَيُدْخِلْكُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ وَمَسَاكِنَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتٍ عَدْنٍ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ	S. 5,119 قَالَ اللَّهُ هَذَا يَوْمُ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ

**Sure 5,117-119:** V. 117 beschreibt mit Bezügen zu S. 3,51.55 ein kurzes Glaubensbekenntnis Jesu («Dienet Gott, meinem und Eurem Herrn», S. 3,51par; vgl. S. 61,9 in der Version des *Ibn Mas'ūd*) und die Sorge Gottes um die Gemeinde der Glaubenden in der Zeit nach der Abberufung Jesu (vgl. S. 3,55). VV. 118f. nennen die Belohnung der Glaubenden in »Gärten, in deren Niederungen Bäche fließen«, entsprechend S. 61,12, wobei die kanonische Version gegenüber der Lesart des *Ibn Mas'ūd* den Vorzug erhält<sup>62</sup>.

**S. 5,117** besitzt einen längeren kotextuellen Bezug zu 3,51. Anschließend werden die Abberufung Jesu und die Bewahrung seiner Jünger durch Gott geschildert, wie sie auch in der Folge S. 3,55 thematisiert werden.

**S. 5,119** besitzt zwei lineare wortgleiche Zitate aus S. 61,12, die durch einen jeweils selbständigen Mittelteil getrennt sind. Dabei entspricht der erste kotextuelle Bezug von S. 61,12 / S. 5,119 auch der Formulierung von S. 2,25. Der Bezug wird durch eine Variante von *Ibn Mas'ūd* (gest. 33 AH) für S. 61,12 erhärtet, die auch in ihrem Mittelteil Sure 2,25 weiterhin folgt. Régis Blachère gibt sie folgendermaßen an: (ولكم فيها أزواج مطهرة وانتم فيها خالدون) »dans lesquels vous aurez des épouses purifiées et où vous resterez immortels«).

Die Übernahme nach S. 5,119 erfolgte also bevorzugt aus den Teilen, die in S. 61,12 allen Lesarten gemeinsam sind und hält sich ansonsten an die kanonischen Lesart. Allerdings kennt der Zwischenteil von S. 5,119 trotz ihrer weitgehend selbständigen Formulierung die Wendung خالدین فيها. Vielleicht ist diese Wendung vom Text S. 2,25 inspiriert, der zum Zeitpunkt der Komposition von S. 5,110-119 wohl bereits vorlag.

62 Die koranischen Varianten und ihre relevanten christlichen Verweistexte finden sich in meinen genannten Arbeiten zu Sure 3 und Sure 61.

*Sure 5,110-111.117-119 als Übernahme einer Konvention älterer Kotexte*

Durch diese Zusammenstellung der koranischen Kotexte zeigt die Einheit S. 5,110-119 eine klassische Rahmung: VV. 110-111 und VV. 117-119 umgeben mit vielen Bezügen auf S. 3,45-59 und S. 61,4-13 zwei kleine Einheiten, die in den VV. 5,112-115 (»Tischwunderepisode«) und im V. 116 (»Tritheismusvorwurf«) bisher nicht bekanntes Textmaterial in den Koran einbringen. Sure 5,120 wird man als abschließende Doxologie verstehen dürfen, die sich wohl auf den Gesamttext von Sure 5 bezieht.

Zur Übernahme nach S. 5,110-111.117-119 dienten neben den Texten aus S. 3,46-55 nur *solche* Textvarianten aus Sure 61, die über die *kanonische* Lesart von S. 61 geprüft waren – und damit in Beziehung zu S. 3,33-64 standen: Aus S. 61,6 finden sich drei Textteile der Mehrheitslesart gegen *Ubayy Ibn Ka'b* in S. 5,110. Aus S. 61,12 finden sich nur die zwischen der kanonischen Lesart und *Ibn Mas'ūd* unstrittigen Teile in S. 5,119 wieder. Aus S. 61,14 wird gegen viele andere Textzeugen die *kanonische Lesart* für eine Übernahme nach S. 5,110 gewählt. Diese hält die größte Nähe zu S. 3,55, und S. 5,110 besteht in ihrem Restbestand aus acht linear zitierten Übernahmen aus S. 3,46-52. Unsere Einheit ist also *jünger* als die kanonischen Lesarten von Sure 3,33-64 und Sure 61,1-14 und entstammt ihrem Überlieferungsstrang.

Es wird an der Übernahme dieses Textmaterials nach S. 5,110-119 also deutlich, dass man sich auf die bereits vorliegenden christologischen Konvergenztexte (Sure 3,33-44.45-59.60-64) bezog<sup>63</sup>, aber nach einer stärkeren Konventionalisierung der Aussage suchte, wohl auch um die freie weitere Suche nach Konvergenzen einzuschränken, die z. B. in der Version des *Ubayy Ibn Ka'b* zu S. 61,6 noch sichtbar ist. In der so *konventionalisierten* Form dienten Sure 3,46-52 und Sure 61,6.14 als Vorlage der Komposition von Sure 5,110-111 und 5,117-119.

Die »Himmelstischepisode« der VV. 112-115 und der »Tritheismusvorwurf« in V. 5,116a-c sind im Koran dagegen einmalig, besitzen also keine innerkoranischen Textbezüge. Auch Cuypers Kompositionsanalyse zeigt keine direkten formalen Bezüge dieser Verse zur »séquence A2« auf.

Dies bedeutet für S. 5,110-119 nun nichts anderes, als dass diese Einheit offensichtlich als eine Komposition aus Versatzstücken bereits konventionalisierter Korantexte und zweier neuer, bis dato unerzählter Episoden entstanden ist, die im weiteren Verlauf noch analysiert werden müssen. Deren Rahmung durch konventionalisierte Sprache weist darauf hin, dass diese Einbettung für nützlich oder notwendig gehalten wurde, wohl um die Akzeptanz der neuen Episoden zu erhöhen. Offensichtlich war es bereits den Redaktoren von S. 5,110-119 bewusst, dass beide Episoden für ihre zeitgenössische Leserschaft einige »Aufreger« boten. Es gibt also gute Argumente dafür, die Entstehung der Einheit S. 5,110-119 primär

63 Vgl. van der Velden, F., Konvergenztexte, OrChr 91 (2007) 162-201.

aus sich selbst heraus und aus ihrem kotextuellen innerkoranischen Bezugfeld außerhalb von Sure 5 zu verstehen. Die von Cuypers zutreffend analysierte Einfügung der Einheit in die Komposition von Sure 5 ist demgegenüber nach meiner Meinung ein zweiter Schritt.

#### Die »Himmelstischepisode« in Sure 5,112-115

Cuypers entschlüsselt die »Himmelstischepisode« aus S. 5,112-115 anhand einer Analyse christlicher, also *außerkoranischer* Vergleichsstellen, insbesondere der Himmelsbrotrede im Johannes-Evangelium (Joh 6). Dieser Textbezug soll auch den rätselhaften Titel von Sure 5 *al-Mâ'ida* erklären<sup>64</sup>. Cuypers geht dabei von einer äthiopischen Herkunft des Wortes *Mâ'ida* aus, für dessen arabisierte Sprachstufe in Sure 5 er - anders als zum Beispiel M. Kropp<sup>65</sup> - die Bedeutung »Speise« annimmt. Diese Übersetzung ermöglicht es Cuypers, den genannten kotextuellen Bezug zur Himmelsbrotrede im Johannes-Evangelium (Joh 6,22-71), in der Jesus sich selber als das »wahre Brot vom Himmel« und das »Brot des Lebens« bezeichnet, besonders hervorzuheben. Doch bereits die Himmelsbrotrede Jesu in Joh 6 steht in einem biblischen Traditionsbezug<sup>66</sup> zur Manna-Speisung des Volkes Israel in der Wüste (vgl. Ex 16,31-35 und öfter) und zu deren literarischer Verarbeitung in Psalm 78,19-25 (»Brot vom Himmel hast Du ihnen gegeben«, Ps 78,24).

Für Cuypers werden im Vergleich dieser Texte drei zentrale Glaubenserfahrungen aus jüdischer, christlicher und islamischer Tradition gebündelt und zueinander ausgerichtet: Die Himmelspeise (Manna) ist *pars pro toto* der im Judentum zentralen Exodus-Erfahrung und die (metaphorisierte) Himmelspeise ist ein wichtiges Symbol der im Christentum zentralen Jesus-Erfahrung. Diese »Speise vom Himmel« wird in Sure 5,112-115 gegenüber den vorliegenden Kotexten umgedeutet, und zwar als die »Botschaft Jesu« im islamischen Sinn (das *Inğil*?!). Verstanden. Dadurch werden das im Islam zentrale Verständnis einer durch Gott vom Himmel her gesandten Offenbarungsschrift ergänzt und das Beziehungsverhältnis der drei genannten Texte entsprechend ausgerichtet: »La péricope de la ma'ida, du fait qu'elle reprend nombre d'éléments du chapitre 6 de l'évangile selon saint Jean, doit être lue à la lumière de ce texte. Elle est la promesse d'une nourriture céleste qui semble symboliser, dans le Coran, le pain de la Parole (ce qui correspond, en partie, à Jn 6)«<sup>67</sup>.

64 Vgl. Cuypers, M., *Le Festin. Une lecture de la sourate al-Mâ'ida*, 2007, 333-340.

65 Vgl. Kropp, M., *Viele fremde Tische, und noch einer im Koran: Zur Etymologie von äthiopisch ma'ad(də) und arabisch mā'ida / mayda*, *OrChr* 87 (2003) 140-143.

66 Vgl. Cuypers, M., *Le Festin. Une lecture de la sourate al-Mâ'ida*, 2007, 344f.

67 Cuypers, M., *Le Festin. Une lecture de la sourate al-Mâ'ida*, 2007, 345.

Der Korantext in Sure 5,112-115 scheint dabei die jüdische Tora, die Psalmen und das christliche Johannes-Evangelium nicht gleichberechtigt nebeneinander zu sichten, sondern er macht sich bereits die christliche Interpretation des Vorgangs zu eigen: »C'est à travers la lecture du Nouveau Testament (Jn 6), dans le Coran, qu'il a été possible de rejoindre l'Exode et le psaume 78«<sup>68</sup>. Nach dieser Beschreibung ihrer zentralen theologischen Aussage setzt Cuypers' Kompositionsanalyse die Einheit S. 5,112-115 in Entsprechung zu S. 5,3 am *Anfang* der Sure, der als traditionell letzter Vers der Offenbarung eine besondere Qualität besitzt. Der Vers beschreibt die »Bereitung der neuen Religion« und ihre Vollendung durch rituelle Speisegesetze und – in traditioneller Auslegung – mit der Erwähnung der (letzten) Wallfahrt Muhammads als zentralem Jahresfest der neuen Gemeinschaft<sup>69</sup>.

#### *Zur philologischen Analyse von arabisch Mā'ida*

Eine Anfrage an Cuypers ergibt sich an dieser Stelle aus der philologischen Analyse von M. Kropp, der die Deutung von *Mā'ida* als »Speise« weitgehend ablehnt<sup>70</sup>. Es handele sich vielmehr um ein Lehnwort aus dem Äthiopischen, das eine bestimmte Art von Tisch bezeichnet. Die Grundbedeutung von äthiop. *ma'əd(də)* wird von M. Kropp wiederum aus dem spätlateinischen *má(g)ida* abgeleitet, welches ursprünglich einen Beistelltisch mit einer hölzernen Tafel oder einer Arbeitsfläche (zum Beispiel zum Teigkneten) bezeichnet habe. Ein solches Mobiliar sei im Kulturgepäck reisender Handelspartner des aksumitischen Reiches aus der östlichen Mittelmeerregion durchaus plausibel. Dabei »bleibt – zunächst – im historischen Dunkel, warum nicht die konkurrierenden Wörter *tabula* oder *trapeza* den Weg fanden, die Übersetzer der äthiopischen Bibel *má(g)ida* = *ma'əd(də)* den Vorzug unter den zur Auswahl stehenden Fremd- und Lehnwör-

68 Vgl. Cuypers, M., *Le Festin. Une lecture de la sourate al-Mā'ida*, 2007, 378f.

69 Cuypers vermerkt eine kompositionelle Funktion von S. 5,3 am *Anfang* der Sure, welche der von S. 5,114 am *Ende* der Sure diametral entspricht. Hier bündeln sich – siehe oben – die zentralen Glaubenserfahrungen der »Schriftbesitzer« über »Speise«-Gebote (konkretes und metaphorisches Himmelsbrot). Die »Schriftbesitzer« werden auf die islamische Interpretation dieser Glaubenserfahrungen verwiesen (»pain de la Parole«) - und die Christen werden zu einer regelmäßigen zeichenhaften »Feier bis in alle Zeiten« aufgefordert (V 5,114). Cuypers beschreibt diese Feier aufgrund ihrer kompositionellen Entsprechung zu Sure 5,3 als »fête annuelle chrétienne du don de la nourriture céleste«. Man müsste danach annehmen, der frühe Islam habe die Christen zu einer Feier in Entsprechung zur islamischen Jahreswallfahrt auffordern wollen, wohl auch um dadurch ihre freiwillige Ein- und Unterordnung in das islamische heilsgeschichtliche Verständnis einzugestehen. Da diese »christliche Feier« letztlich aber völlig enigmatisch bleibt und nirgendwo einen Nachweis findet, ist dieses Argument, das hauptsächlich auf einer kompositionellen Entsprechung beruht, schwer nachzuvollziehen.

70 »Versuche einer Erklärung aus dem Arabischen – die Beispiele im Lisān al-<sup>6</sup>Arab einer Ableitung aus den Wurzeln MDD bzw. MYD seien hier nur erwähnt – dann aus den verwandten semitischen Sprachen scheitern«: Kropp, M., *Viele fremde Tische*, und noch einer im Koran, *OrChr* 87 (2003) 140-143, 141.

tern gaben«<sup>71</sup>. Von dieser äthiopischen Sprachstufe aus soll das Wort ins Koran-arabische übernommen worden sein.

Diese philologische Analyse weist eine interessante Konjektur zur syrisch-christlichen Auslegungen von Bibeltexten auf, die Cuypers in Verbindung zur Himmeltischepisode von Sure 5,112-115 sieht: Laut Ps 78,19 verlangten die Israeliten von Gott nicht einfach das Manna, sondern einen »gedeckten Tisch in der Wüste«. Das hebräische Wort für »Tisch« (טִּשְׁבָּן), genau wie die jüdische Übersetzung von Ps 78,19 ins Griechische (LXX zu Ps 77,19: τράπεζαν)<sup>72</sup> schließt die Deutung als »Altar« aus, da dieser in der jüdischen Tradition als ein behauer-ner Opferstein (בִּזְבֵּיט), nicht aber als Tisch verstanden wird. Auch die christlichen Altäre der byzantinischen und römischen Tradition wurden später ausnahmslos aus Stein und nicht aus Holz gebaut. Dagegen stellt der Diatessaron-Kommentar des *syrischen* Kirchenvaters Ephrem<sup>73</sup> zur Himmelsbrotrede Jesu in Joh 6 einen direkten Bezug zwischen Ps 78,24 (»Brot vom Himmel hast Du ihnen gegeben«) und zur traditionellen typologischen Auslegung von *Altar* und *Eucharistie* als ritueller Teilhabe am »Himmelsbrot« her<sup>74</sup>. Auch in den syrischen Liturgiekomentaren der frühen islamischen Zeit wird das Manna in der Wüste mit *dem* lebensspendenden Brot in Verbindung gesetzt, das nach christlichem Glauben die Person Jesu selber und die eucharistische Teilhabe (syr. *šautāpūtā*) an ihm ist<sup>75</sup>. Die orientalistisch-christlichen Übersetzungen des »Tisches« in Ps 78,19 bevorzugen mit syr. *pātōrā* und äth. *maʾəd(də)*<sup>76</sup> Wiedergaben, die auch »Altar« bedeuten können.

Ein interessantes Detail der christlichen Liturgiegeschichte ist dabei, dass in der syrischen Tradition sowohl Holzaltäre als auch Steinaltäre bekannt sind<sup>77</sup>.

71 Kropp, M., Viele fremde Tische, und noch einer im Koran, OrChr 87 (2003) 140-143, 143.

72 Ob dabei ein Bezug zu den späteren »Schaubrottischen« (vgl. Ex 25,30 und öfter) im jüdischen Kult besteht, ist diskutabel. Auch die spätere (christliche) Vulgata übersetzt noch »mensam«, wobei hier aber zusätzlich bereits die christliche Assoziation »ad mensam Domini« mitschwingt, die den Tisch des letzten Abendmahles Jesu bezeichnet.

73 Vgl. Lange, Chr., The Portrayal of Christ in the Syriac Commentary on the Diatessaron (CSCO Subs. 118), 2005.

74 Als Schriftargumente dieser Motivverbindung gelten seit der Altväterexegese die auch von Cuypers angeführten »Zeichen« Jesu - der Verwandlung von Wasser in Wein (Joh 2) und der Brotvermehrung (Joh 6) - und die anschließende autoritative Auslegung dieser Wunder durch Jesus in der genannten »Himmelsbrotrede«. Ephrem selber verweist dazu auf Joh 6,51, wo im »Essen des Lebensbrotes Jesu« der spirituelle »Tisch des Wortes« (also die Botschaft Jesu) vom eucharistischen Vollzug nicht gut abzukoppeln ist; vgl. Lange, Chr., Ephrem Syrus: Kommentar zum Diatessaron (Fontes Christiani 54), 2008; 375f.

75 Vgl. Moses Bar Kepha, Explanation of the Mysteries, in: Conolly/Codrington 24f. Bis an diesen Punkt ist die Interpretation auch in nicht-syrischen christlichen Kirchen gebräuchlich - Ephrem und Ps.-Dionysios Areopagita wurden ja bis in die Hochscholastik hinein auch in Europa gelesen, vgl. zum Beispiel Hugo von St. Victor.

76 »... aber auch den Tisch des Herrn, den Altar«: Kropp, M., Viele fremde Tische, OrChr 87 (2003) 140-143, 140.

77 Zum folgenden vgl. Sader, J., Le lieu de culte et la messe syro-occidentale selon le »de oblatione« de Jean de Dara (OCA 223), 39-41.53-56.

Westsyrische Kommentatoren unterscheiden öfter syr. *maḏbhā* als terminus technicus für den Altarbereich von syr. *pāṭōrā*, das den Tisch des Altares bedeutet, während ostsyrische Theologen syr. *maḏbhā* für beides verwenden. Der Terminus *pāṭōrā*<sup>78</sup> bezeichnet in der ostsyrischen Tradition dagegen die Patene. Die syrischen Liturgiekommentare der frühen arabischen Periode vermerken dazu, dass der Altar nicht nur - in Übernahme der klassischen Interpretation des Johannes Chrysostomos - das »Grab Christi«<sup>79</sup>, sondern auch das »Holz« der menschlichen Natur Jesu und den Lebensbaum des Paradieses symbolisiere<sup>80</sup>. Dahinter steht die besonders für die ostsyrische Tradition wichtige Adam-Christus-Typologie. Der bedeutendste Liturgiekommentator der syrisch-orthodoxen Kirche - Moses Bar Kepha (gest. 903 AD) - wandte sich zwar gegen eine Interpretation des Holzaltars als »Kreuzesbaum«, um dem Missverständnis zu begegnen, dass Christus in jeder Liturgie neu gekreuzigt werde<sup>81</sup>, die ältere Praxis der Holzaltäre und ihre auf den »Lebensbaum« des Paradieses und die menschliche Natur Christiweisende Symbolik ist aber weiterhin im Kommentar des Johannes von Dara (9. Jh. AD)<sup>82</sup> und in späteren Kommentaren bezeugt.

Eine weitere Besonderheit der syrischen Tradition ist zu vermerken: Dionysius Bar Ṣalībī (12. Jh. AD) beschreibt in seinem Liturgiekommentar, dass die menschliche Natur Christi in der Liturgie durch eine quadratische Holztafel (syr. *ṭablītā*)<sup>83</sup> auf dem Altar symbolisiert werde, die während der Liturgie die Gaben von Brot und Wein trage.

Dionysius Bar Salibi, *Expositio liturgiae*, cap. VII: De Tabula. – Tabula idem est ac altare, et tabula vocatur quia quadrata est; e ligno constituitur eo quod Salvator noster lignum et arbor vitae adpellatus est. Huic tabulae scutellae calicesque aurei argentei plumbei vitrei imponuntur. Hanc vero e ligno incorruptibili decet exstrui<sup>84</sup>.

- 78 C. Brockelmann, *Lexicon Syriacum*, 1928, 618: »1. mensa ... 3. patella hostiarum«. Vgl. zur Übersetzung von Ps. 78, 19: *The Old Testament in Syriac. Peshiṭta Version*, Bd. 2,3 *The Book of Psalms*, Leiden 1980, 90. Zur Bezeichnung des Altares durch syr. *maḏbhā* und syr. *pāṭōrā* vgl. Dionysius Bar Salibi, *Expositio liturgiae* 32/55.
- 79 Vgl. den Liturgiekommentar des Ostsyrsers Gabriel Qaṭrāyā (1. Hälfte des 7. Jhs. AD), der dabei bereits auf eine ältere Quelle zurückgeht: Brock, S., *An early Syriac Commentary on the Liturgy*, *Journal of Theological Studies* NS 37 (1986) 387-403, hier 401f. und Brock, S., *Gabriel of Qatar's Commentary on the Liturgy*, *Hugoye: Journal of Syriac Studies* 6/2 (2003) 1-53 (Internetveröffentlichung auf <http://syrcom.cua.edu/Hugoye>).
- 80 Diese Tradition ist im 5. Jh. AD bei Ps.-Dionysius Areopagita beschrieben (*Eccl. Hier.* cap IV, ed. Migne, [PG III 484D] und auch in frühislamischer Zeit im Liturgiekommentar des »Arabischbischofs Georg« (sic!), der im Jahr 724 AD starb (*An Exposition of the Mysteries of the Church*, ed. Conolly/Codrington, Oxford 1913, 17).
- 81 Vgl. *An Exposition of the Mysteries of the Church*, ed. Conolly/Codrington, Oxford 1913, 34f.
- 82 Vgl. Sader, J. (Hg.), *Le de oblatione de Jean de Dara. Text und Übersetzung* (CSCO 308/309, scr. Syri 132/133), 1970, hier CSCO 309, 15-17.
- 83 Das Wort wird von Brockelmann als eine ursprüngliche jüdisch-aramäische Übernahme von lateinisch *tabula* mit mehreren Zwischenstufen (τράβα, תבליט) beschrieben. Hiervon leitet sich auch das spätere ar. طوله ab, das allerdings im Koran noch nicht belegt ist.
- 84 Dionysius Bar Salibi, *Expositio liturgiae* (ed. H. Labourt, CSCO 13+14, Louvain 1955+1961), 32/54f.

Die Verwendung dieser quadratischen Holztafel auf dem Altar ist über die Kanones des Johannes von Tella ab dem 6. Jh. AD bezeugt und wird auch von Johannes von Dara (9. Jh. AD) bestätigt<sup>85</sup>. Jean Sader beschreibt eine in Takrit gefundene Tafel als hölzerne, rechteckige Platte von 53cm x 29cm Kantenlänge und einer Stärke von 7mm, deren kreuzweise angeordnete Inschrift das Weihe-datum und den Namen des konsekrierenden Bischof angibt<sup>86</sup>.

Es kann daher als Besonderheit der syrischen Liturgie festgehalten werden, dass die menschliche Natur Christi durch das Holz des Altartisches (ostsyrr. *maḏbḥa* / westsyrr. *pāṭōrā*) oder durch das Holz der *ṭablītā* symbolisiert wurde. Über diese liturgische Motivverbindung wird die Brücke zum herab gesandten Tisch in Ps 78,19 geschlagen und ein primärer eucharistischer Bezug zur Himmelsbrotrede Jesu (Joh 6) hergestellt, wie sie aus der Exegese Ephrems bekannt war. Angemerkt sei weiterhin, dass die von M. Kropp herausgearbeitete Semantik von äthiop. *maʾəd(də)* - »Holztafel« oder »hölzerne Arbeitsplatte eines Tisches« – und die Semantik von syr. *ṭablītā* eine gewisse Schnittmenge besitzen. Reicht dies aber aus, um in S. 5,112-115 einen Bezug zum »herab gesandten Tisch der Eucharistie« in syrisch-christlicher Tradition zu sehen?

#### *Das Tischwunder als Bestätigung Jesu in der Nachfolge des Moses*

Es erscheint unwahrscheinlich, dass die kleine Einheit S. 5,112-115 ursprünglich aufgrund ihrer kompositionellen Funktion für Sure 5 entstanden ist. Sie weist meines Erachtens keine wichtigen kotextuellen Bezüge zu den VV. 12-24 (»séquence A2«) auf – es sei denn, man stellt diesen Bezug durch eine Übersetzung als »Speise« erst her. Aber auch die Übersetzung als »hölzerne Tischplatte« ist erklärungs-würdig: Wie soll die oben vermutete eucharistische Anspielung verstanden werden, wenn man nicht mit Chr. Luxenberg davon ausgehen möchte, dass Muslime der ganz frühen Jahre den regelmäßigen Besuch der christlichen Sonntagsliturgie positiv sahen?<sup>87</sup>

Einen weiterführenden Hinweis für das Verständnis der Verse scheint mir wiederum der im Orient viel gelesene Diatessaron-Kommentar Ephrem des Syrers zu geben. Für ihn liegt der Schlüssel zur Himmelsbrotrede von Joh 6 darin, dass die Juden ein Speisewunder in Analogie zum Manna in der Wüste forderten (vgl. Joh 6,30) als Nachweis, ob Jesus zu Recht in der *prophetischen Nachfolge*

85 Vgl. Sader, J., *Le lieu de culte et la messe syro-occidentale selon le «de oblatione» de Jean de Dara* (OCA 223), 55f. Johannes von Dara bezeichnet diese hölzerne Tafel recht unkompliziert als das symbolische Kreuz Jesu, vgl. Sader, J. (Hg.), *Le de oblatione de Jean de Dara. Text und Übersetzung* (CSCO 308/309, scr. Syri 132/133), 1970, hier CSCO 309, 19.

86 Vgl. Sader, J., *Le lieu de culte et la messe* (OCA 223), 1983, 55f. und die Abbildung auf Tafel XIV. Die Tafel konnte allerdings auch aus Stein sein.

87 Mit Neuübersetzung von Sure 96,19, vgl. Luxenberg, Chr., *Die syroaramäische Lesart des Koran*, 2000, 276-298, hier 296. Oder deuten die in Sure 5,83 (3,53 par) beschriebenen interreligiösen Treffen gemeinsame gottesdienstliche Feiern an?

des Mose stehe: »si tu nous fais quelque chose de semblable, nous croyons; sinon, nous ne te voyons plus; car Moïse nous a dit: *Il vous suscitera un prophète comme moi (Deut. 18,15)*«<sup>88</sup>. Dieses Bestätigungswunder ist für Ephrem die Brotvermehrung, welche die 5000 sättigt, aber auch der »Tisch der Eucharistie« (vgl. Joh 6,51), welcher die ganze christliche Welt spirituell nährt. Somit besteht ein typologischer Bezug zu *dem* »gedeckten Tisch«, der in Ps 78,19.24 vom Himmel herab gesandt wird und zur Manna-Speisung. Damit ist für Ephrem der Nachweis über Jesu prophetische Nachfolge des Moses geführt.

Ein vergleichbares Problem mit der prophetischen Legitimation Jesu stellte sich im Kotext der *kanonischen Version* von Sure 61,6.14 und im Rahmen der Textpragmatik von Sure 61 insgesamt (siehe dort), die in den Mehrheitslesarten die heilsgeschichtliche Hinordnung der Person Jesu auf den »neuen Propheten Gottes« (S. 61,9) betont. Jesus erfüllt dort unter anderem die Tora des Moses, dann aber muss er sein eigenes Scheitern vor der Ablehnung der »Kinder Israels« akzeptieren und über sich hinaus auf einen »Erhabenen« (S. 61,6) weisen. Seine eigene prophetische Legitimation gegenüber *Moses* – wie Jesus also die Göttlichkeit seiner Sendung nachweist – wurde dort nicht explizit ausgedrückt. Dies wird für das kotextuelle Bezugsfeld *S. 61,1-14 – S. 3,33-64 – S. 5,110-119* nun offensichtlich durch die »Himmelstischepisode« als Bestätigungswunder analog zum Manna in der Wüste nachgeholt. Ein direkter Bezug zur christlichen Eucharistie ist dabei für den koranischen Text schwer nachzuweisen. Es ist wohl eher so, dass mit dem Bestätigungswunder ein christlicher Symbolkomplex übernommen wurde, der über das Detail des »Himmelstisches« eben auch liturgisch konnotiert war. Dass die zeitgenössische syrische Liturgie mit dem Holz dieses Tisches der Eucharistie nun gerade auf die Menschlichkeit Jesu hinwies, mag im Religionsgespräch als eine kleine weitere Konvergenz bemerkt worden sein.

#### *Zur Methode: synchrone Textanalyse und christliche Traditionsbezüge*

Eine Analyse von Aufnahmen christlicher Text- und Glaubenstraditionen im Koran muss – wenn sie denn nachvollziehbar und vollständig sein soll – Kriterien benennen, unter denen solche »christliche Bezugstexte« eines Koranverses gefunden, und andere ausgeschlossen werden. Ein ästhetisches Argument, mit dem ein Autor eine Motivaufnahme oder Allusion »erspürt«, ist dabei nicht ausreichend. Es müssen sich am Textbestand des Korans vielmehr Zitationen, Paraphrasierungen und Referenzen nachweisen lassen, wie sie zum Beispiel die Intertextualitätsforschung beschreibt<sup>89</sup>.

88 Ephrem de Nisibe, *Commentaire de l'Évangile concordant ou Diatessaron*, Paris 1965. 219.

89 Zu den Möglichkeiten der Intertextualitätsforschung, solche Textbezüge zu vermessen, vgl. van der Velden, F., Ps 109 und die Aussagen zur Feindschädigung in den Psalmen (Stuttgarter biblische Beiträge 37), 1997, 99-125; ders., Konvergenztexte, *OrChr* 91 (2007) 164-203, hier 170-175.

Trotzdem gelangt man natürlich immer wieder zu unterschiedlichen Bewertungen kotextueller Bezüge: Die Bezugnahmen der Einheit S. 5,112-115 konzentrieren sich nach Cuypers auf die Himmelsbrotrede in Johannes 6. Dagegen ist der mögliche Textbezug von Sure 5,114 zu Apg 10,9, wo dem Petrus vom Himmel her ein Leinentuch mit allerlei reinen und unreinen Tieren zur Speise gereicht wird, für Cuypers weniger entscheidend. Die Unterscheidung reiner und unreiner Speisetiere ist aber auch ein wichtiger Gegenstand des Verses Sure 5,3, den Cuypers als eine kompositionelle Entsprechung zu Sure 5,114 analysiert, während sich Joh 6 mit dem Thema der reinen und unreinen Speisetiere überhaupt nicht auseinandersetzt. Damit die Ergebnisse der eigenen kotextuellen Analyse das Interesse an möglichen »christlichen Bezugstexten« nicht zu stark leiten, müssen die einzelnen Methodenschritte in ihrer Wertigkeit geordnet werden. Hier wäre der in Sure 5,112-115 vorliegende philologische Befund zu arab. *māʾida* meiner Meinung nach höher anzusetzen als das Ergebnis einer Kompositionsanalyse, mit deren Hilfe M. Cuypers an dieser Stelle die Übersetzung als »Speise« vorschlägt, um damit die Kongruenz innerhalb der Komposition zu wahren (siehe oben).

Für die umgebenden Verse 5,110-111 und 5,116-119 analysiert Cuypers in der Heilung des »Blindgeborenen« (*al-akmah* – l'aveugle-né) von Sure 5,110 (3,49 par) einen Bezug nur auf Joh 9. Meine eigene Analyse von Sure 3,49, des *Paralleltexts* von S. 5,110, hat für die zwischen beiden Suren wortgleichen Passagen mesianische Bezüge zu Texten des Lukas- und Matthäus-Evangeliums erkennen lassen<sup>90</sup>. Sure 3,33-64 ist gegenüber Sure 5,110 aber wohl der ältere Text.

Offensichtlich ist es also notwendig, auch die *innerkoranischen* Bezugstexte von S. 5,110-119 *außerhalb* von Sure 5 zu untersuchen. Weisen zum Beispiel die behandelten Texte von Sure 61, Sure 3 und Sure 5 auf eine zeitliche Nacheinanderordnung, eine innere Hierarchie hin, die erklärt, warum der gleiche oder ähnliche Text ein zweites oder drittes Mal an anderer Stelle im Koran aktualisiert wurde? Was bedeutet *dies* für die Textentwicklung einer ganzen Sure? Man sieht an dieser Stelle, dass gerade die synchrone Textvergleiche als Methode, wenn sie denn *vollständig* betrieben wird, automatisch in die diachrone Fragestellung führt, ja sie nicht vermeiden darf, weil sie ansonsten unvollständige Ergebnisse liefert<sup>91</sup>. Damit werden aber auch redaktionelle Bearbeitungen des kanonischen

90 Vgl. van der Velden, F., Konvergenztexte, OrChr 91 (2007) 164-203, hier 181.184. Gleiches gilt für S: 5,111, wo Cuypers noch einen weiteren kotextuellen Bezug zu Joh 6,29 sieht. VV. 116d-117 scheidet Cuypers dagegen aus der Komposition gleich ganz aus (warum?). Immerhin handelt es sich um einen von ihm angegebenen Textbezug zu Joh 17,8-11 (vgl. Cuypers, M., *Le Festin. Une lecture de la sourate al-Māʾida*, 2007, 358).

91 In diesem Sinne wird die Methode der synchronen Textanalyse auch von denjenigen biblischen Exegeten betrieben, die A. Neuwirth rezipiert, zum Beispiel B. S. Childs, Chr. Dohmen (vgl. A. Neuwirth, 2004, 73ff.) oder auch F.-L. Hossfeld »Historico-philological approaches thereby converge with discourse analysis, much as is the case in modern Biblical scholarship, see particularly the commentary on the Psalms compiled by E. Zenger and H. L. Hossfeld ...« (Neuwirth, A., *Referentiality and Textuality in Surat al-Hijr*, 2002, 143-173, 167).

Endtextes von S. 61,1-14, S. 3,33-64 und S. 5,110-119 sichtbar, und es lässt sich die Entwicklung einer innerkoranischen Argumentationslinie im Dialog mit ihren synchronen und synchoren religiösen Texten beschreiben.

Exkurs: Canonical approach – synchrone oder kanonische Koranauslegung  
bei Angelika Neuwirth

Bereits im Vorwort von M. Cuypers Monographie aus dem Jahre 2007 wird auf die neuere *synchrone* Textauslegung verwiesen. Diese auch als »kanonische Auslegung«<sup>92</sup> bekannte Methode, die erst auf der Oberfläche des »kanonischen« Textes nach Querverweisen und Bezügen sucht, bevor sie eine diachrone Schichtung vornimmt, hat in die Koranwissenschaft hauptsächlich A. Neuwirth eingeführt<sup>93</sup>.

Der wichtigste Unterschied zur klassischen redaktionskritischen Untersuchung liegt darin, dass diachrone (induzierte) Textbildungshypothesen –der Koran sei eine lose Logiensammlung ursprünglicher Worte Muhammads, die als Knorpelhöfe des Textkorpus vorauszusetzen seien (Wainsbrough), oder durch eine metrische oder sprachliche »Quellenscheidung« könne ein »Ur-Lektionar« rekonstruiert werden (Lüling, Luxenberg) – zugunsten einer vergleichenden Analyse auf der Ebene des Endtextes hintan gestellt werden.

A. Neuwirth untersucht den Dialog der in mündlicher Form offenbarten koranischen Texte und versteht den Textbildungsprozess als Teil der Kommunikation

92 Die Methode der kanonischen (organischen) Schriftauslegung hat sich in den vergangenen 20 Jahren in der Auseinandersetzung mit den Thesen von B. S. Childs in der deutschsprachigen (besonders alttestamentlichen) Exegese als anerkannte Methode etabliert. Es liegen gute Erfahrungen aus dem interreligiösen Bereich vor (christliche und jüdische Schriftauslegung). Vgl. Childs, B.S., Die theologische Bedeutung der Endform eines Textes, Theologische Quartalschrift 167 (1987) 242-251; Hossfeld, F.-L., Probleme einer ganzheitlichen Lektüre der Schrift. Dargestellt am Beispiel Ez 9-10, Theologische Quartalschrift 167 (1987) 266-277; Miller, P.D., Der Kanon in der gegenwärtigen amerikanischen Diskussion, Jahrbuch für biblische Theologie 3 (1988) 217-239; Oeming, M., Text- Kontext – Kanon: ein neuer Weg alttestamentlicher Theologie? Zu einem Buch von B. S. Childs, Jahrbuch für biblische Theologie 3 (1988) 241-251; Zenger, E., Was wird anders bei kanonischer Psalmenauslegung?, in: Reiterer, F. V. (Hg.), Ein Gott, eine Offenbarung (FS N. Fuglister), 1991, 397-413; Zenger, E. (Hg.), Neue Wege der Psalmenforschung (Herders biblische Studien 1), 1994; Dohmen, Chr.; Oeming, M., Überblick über die aktuelle Kanondebatte, in: dies., Biblischer Kanon. Warum und wozu? (Quaestiones disputatae 137), 1992, 11-27; Dohmen, Chr., Hermeneutik des Alten Testaments, in: Dohmen, Chr.; Stemberger, G., Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments, 1996, 133-210.

93 Vgl. hierzu Neuwirth, A., Vom Rezitationstext über die Liturgie zum Kanon: Zur Entstehung und Wiederauflösung der Surenkomposition im Verlauf der Entwicklung des islamischen Kultus, in: Wild, St. (Hg.), The Qur'an as Text, 1996, 69-105; Neuwirth, A., Meccan Texts, Medinan Additions? Politics and the re-reading of liturgical Communications, in: Arnzen, R.; Thielmann, J. (Hg.), Words, Texts and Concepts cruising the Mediterranean Sea (FS Endress), 2004, 71-93; Neuwirth, A., Referentiality and Textuality in *Surat al-Hijr*: Some Observations on the the Qur'anic »Canonical Process« and the Emergence of a Community, in: Boullata, Issa J. (Hg.), Literary structures of religious meaning in the Qur'an, 2002, 143-173.

der ersten muslimischen Gemeinde mit dem historischen Muhammad<sup>94</sup>. Dabei sieht sie den koranischen Textnukleus in kurzen monothematischen Suren der ersten mekkanischen Periode, die von späteren Suren immer wieder als Referenzen zitiert werden, bis sich aus der Verkündigung eine alternative heilsgeschichtliche Vision ergibt, die »einfache Formen der Gott-Mensch-Beziehung im Licht der Erfahrungen der biblischen Prophetie remodelliert«<sup>95</sup>. Solche Textbezüge werden von ihr mithilfe einer synchronen Textanalyse auf der Oberfläche der Kairener Standardausgabe beschrieben. A. Neuwirth geht davon aus, dass dieses abgegrenzte heilsgeschichtliche Bewusstsein bereits Bestand hatte, bevor es in Medina auf die Vertreter und Erben der biblischen Schriften – nämlich die jüdischen Gemeinden – traf. Die weitere Textentwicklung ist nicht zuletzt durch Anfragen der Schriftbesitzer bestimmt. Weitere Verkündigungen ergehen, welche wiederum von der Gemeinschaft der Glaubenden in antwortendes Handeln umgesetzt werden. Diese praktische Interpretation durch die »exegetical community« erfordert ein wieder ein bestätigendes oder korrigierendes Eingreifen neuer Verkündigung, so dass sich ein stetes Wechselspiel von externer Anfrage, Verkündigung, interner Auslegung und neuer Verkündigung ergibt. A. Neuwirth nimmt an, dass dieses Wechselspiel – und damit die Überlieferung eines ersten *mushaf* – bereits mit dem Ende der Verkündigung, also noch zu Lebzeiten Muhammads als abgeschlossen betrachtet werden müsse<sup>96</sup>.

Andererseits führt ein synchroner Textvergleich auf der Ebene des Endtextes auch bei A. Neuwirth automatisch zur Frage einer relativen Chronologie der koranischen Bezugstexte und setzt diese in Beziehung zur außerkoranischen Literatur und Theologie – überwiegend zur jüdischen und christlichen Religionsgeschichte des 7. Jhs. AD. A. Neuwirth selber analysiert in diesem Sinne »Medinan intersections or additions to Meccan texts«<sup>97</sup> – zum Beispiel in ihrer Behandlung der mehrfachen Erzählung des Goldenen Kalbes im Koran (Sure 20,83-98 und 2,51-54.92-93)<sup>98</sup>. So ist für sie der Koran grundsätzlich »a work in

94 »The Qur'anic texts obviously display an involvement of the community in an extended argument with the group of the Medinan Jews ... – a type of speech act that is alien to midrashic literature«, Neuwirth, A., Meccan Texts, Medinan Additions?, 2004, 71-93, 92.

95 Vgl. Neuwirth, A., Meccan Texts, Medinan Additions?, 2004, 71-93, 74.

96 In diesem Sinne sei die Textbildung des Korans ein Beispiel für die Assmannsche These eines »*canon from below*«; vgl. A. und J. Assmann, Kanon und Zensur als kultursoziologische Kategorien, 1987, 2-27.

97 Vgl. Neuwirth, A., Meccan Texts, Medinan Additions?, 2004, 71-93, 75-79.

98 Am Beispiel der mehrfachen Erzählung des Goldenen Kalbes im Koran: »Rather than a literary reworking of the Biblical story, the Qur'anic texts obviously display an involvement of this community in an extended argument with the group of the Medinan Jews that must have been going on at the times the texts were pronounced«; Neuwirth, A., Meccan Texts, Medinan Additions?, 2004, 71-93, 92.

*progress*«. Allerdings schließt bei A. Neuwirth dieser Textbildungsprozess mit der vor-redaktionellen Phase<sup>99</sup>.

An diesem Punkt wird A. Neuwirths Verständnis redaktionskritischer Methoden deutlich, da sie eine »lebendige« Kommunikationssituation - die »pre-redactional stage of development« eines ‚Textes‘ - von der redaktionellen Bearbeitung als einem »literary reworking« abgrenzt, das nicht mehr im direkten Bezug zu dieser Kommunikationssituation zu sehen sei. Die hier implizierte Wertung von lebendiger Kommunikation *versus* tote Schreibtischarbeit ist meiner Meinung nach nicht korrekt. Redaktionelle Fortschreibungen und die Methoden ihrer Analyse verdecken nicht notwendigerweise einen lebendigen, sich im Diskurs entwickelnden Text, sondern sind als Teil seiner »Lebendigkeit« zu verstehen. »Instances of intertextuality, puns, allusions, self-referential remarks ... thus the Qur'an as a *work in progress*«<sup>100</sup> können das Ergebnis mündlicher Kommunikationssituationen oder aber redaktioneller Schreibtischarbeit sein. Der Text ist solange „lebendige“ Kommunikation, bis er eben in der festen Form einer kanonisierten Ausgabe zur Ruhe kommt.

Wäre es anders, so müsse man argumentieren, dass die Verkündigung Jesu von Nazareth und seine »lebendige Kommunikation« mit Jüngern und Zuhörern durch die redaktionelle Arbeit der vier biblischen Evangelisten eher verdeckt als befördert worden sei. Dieses häufig von Muslimen zu hörende Argument geht aber nicht nur an der christlichen Sicht der Dinge, sondern auch an den methodischen Grundlagen einer synchronen Textvergleiche vorbei. Im Gegenteil war es die genuin theologische Vision der großen Interpreten wie Paulus und Johannes und der großen »Redaktoren des Lebens Jesu« – wie Markus, Matthäus und Lukas – die sowohl den Dialog der jüdischen und neutestamentlichen Texte untereinander<sup>101</sup> als auch die lebendige Kommunikation der urchristlichen Gemeinde mit der verkündeten Botschaft Jesu erst herstellten – und damit zu dem gestalteten, was wir heute als Christentum kennen.

Daher hat es keine Not, die »literary function« eines Textes und seine lebendige Kommunikationsfähigkeit auf die *vorschriftliche* Verkündigung zu beschrän-

99 »A diachronic reading ... is apt to shed light on the process of the Qur'an's re-writing itself. Viewed at its 'pre-redactional stage of development ... the Qur'an mirrors a process of both debating Scriptural materials and of politically significant social interaction.« Neuwirth, A., *Meccan Texts, Medinan Additions?*, 2004, 71-93, 93.

100 Neuwirth, A., *Meccan Texts, Medinan Additions?*, 2004, 71-93, 71f.

101 Dies wird an der Armentheologie des Psalters und an der messianisch-prophetischen Verkündigung deutlich, welche die Autoren und Redaktoren des Neuen Testaments ausdauernd rezipieren (Dt.-Jesaja: Gottesknechtslieder). Gerade der bei Paulus, Matthäus oder Lukas redaktionell hergestellte »Dialog der Texte« schreibt den ursprünglichen Text der Verkündigung Jesu fort und bewahrt die Brisanz des ursprünglichen Charismas. Ohne diese auch redaktionelle Arbeit hätte sich im 1. Jh. AD wahrscheinlich allein der *common sense* der Mehrheitsfraktion durchgesetzt, also der rabbinische, und das Jesus-Ereignis wäre lediglich als eine der vielen messianischen Episoden aus der Spätzeit des 2. Tempels in die Geschichte eingegangen.

ken und damit die späteren Redaktoren lediglich als Präparatoren eines fixierten Dokuments mit endgültigen, historisch unberührten Statements zu verstehen, es sei denn, man wolle behaupten, dass es für den Koran diese redaktionellen Textfortschreibungen als Teil einer zusammenhängenden Entwicklung von der ersten Verkündigungssituation bis zum kanonisierten Endtext nicht gegeben habe. Die von mir untersuchten koranischen Konvergenztexte zum Christentum zeigen dagegen häufig den Charakter einer gelehrten, an christlichen Traditionstexten geschulten, sorgsam und fachkundig am Schreibtisch gefügten Redaktionsarbeit, die den Dialog vorliegender Korantexte befördert und diese zu gesetzten Bedingungen fortschreibt. Auch dieser Dialog der Texte ist lebendige Kommunikation und kann mithilfe einer synchronen Textanalyse und mithilfe der Intertextualitätsforschung beschrieben werden, zeigt dann aber die relative Chronologie der Texte, ihre Entwicklungsstufen und ihre Argumentationsgeschichte mit dem Christentum des 7. Jhs. AD als Teil des Textbildungsprozesses auf.

#### Sure 5,116 und ihre christlichen Traditionsbezüge

##### *Klassische Positionen der westlichen Orientalistik*

Die These, dass Muhammad aufgrund falscher Informationen durch »häretische« Christen des Orients das wahre Christentum verzeichnete, ja falsch verstehen *musste*, bestimmte schon im 19. Jh. das Bild der westlichen Orientalistik<sup>102</sup>. Lange Zeit versuchte man, eigenartige Meinungsäußerungen des Korans über christliche Glaubensfragen, wie eben das »Missverständnis« der Trinität in Sure *al-Mā'ida* 5,116, auf einen Kontakt Muhammads zu solchen Sektierern, z. B. den Kollyridianerinnen<sup>103</sup>, zu erklären. Dies setzt letztlich aber zuviel voraus. Wie ist ein Kontakt Muhammads zu dieser Gruppierung plausibel zu machen, über deren »Vergöttlichung Mariens« und über deren Verbreitung nur bekannt ist, was ihre Gegner im 5. Jh. nach Christus über sie schrieben? Ersetzt man hier nicht die eine Wissenslücke durch eine andere, ohne überhaupt ein zeitliches oder räumliches Zusammentreffen plausibel machen zu können? Im Prinzip gelten diese Vorbehalte auch für den Versuch, die eigenartige Beschreibung der christlichen Trinität als Einheit Gottes mit Jesus und seiner Mutter mit frühen christlichen oder judenchristlichen Gruppen in Verbindung zu bringen. So z. B. mit der Aussage des apokryphen Hebräer-Evangeliums, in dem Jesus sagt: »A moment ago, my Mother, the Holy Spirit took me by one of my hairs«<sup>104</sup>.

102 Vgl. Oelsner, K. E., Mohamed. Darstellung des Einflusses seiner Glaubenslehre auf die Völker des Mittelalters, 1810; Weil, G., Biblische Legenden der Muselmänner, Frankfurt/M. 1845, 2.

103 »Es liegt nahe, dass Muhammad an der zitierten Koranstelle an eine solche christliche Gruppe gedacht hat«, Busse, H., Die theologischen Beziehungen des Islams zu Judentum und Christentum, 1988, 22f.

104 Zitiert nach Klijn, A. F. J., Jewish-Christian Gospel Tradition (Suppl. VigChr 17), 1992, 52.

Dagegen schätzte Richard Bell bereits im Jahr 1926 den Informationsstand Muhammads über das zeitgenössische Christentum eher skeptisch ein. »Er leugnet für die mekkanische Zeit jeden unmittelbaren Verkehr Muhammads mit Christen und beschränkt ihn auch für Medina auf die späteren Jahre«<sup>105</sup>: »He (Muhammad) had very little idea of Christian teaching or of what the Christian Church was. In fact, he never did acquire very intimate knowledge of these things. As Nöldeke pointed out long ago, the man who made such a stupid story of the Chief Christian sacrament, as that in Surah V verse 111ff., one of the latest parts of the Qur'an, could not have known much about the Christian Church«<sup>106</sup>. Noch an den Arbeiten Rudi Paret's (ab 1950) ist gut zu beobachten, wie lange auch die modernen Orientalisten weiter auf dieser bereits von Theodor Nöldeke (gest. 1930) bezogenen Positionen verharrten: »Zur Zeit des Propheten konnte man sich eben in Mekka nur mangel- und bruchstückhaft über das Christentum orientieren«<sup>107</sup>. Andererseits ist aber H. Busse durchaus Recht zu geben, dass auch »die Annahme, der Prophet hätte aus schierer Unwissenheit eine abwegige Definition der Trinität gegeben«<sup>108</sup>, kaum etwas erklärt.

In der Konsequenz gab es immer wieder Forschungsrichtungen, welche die Theologie der großen christlichen Kirchen des 7. Jhs. AD selber als Quelle dieses »Missverständnisses« in Betracht zogen. Tor Andrae<sup>109</sup> und später J. Henninger<sup>110</sup> schlugen einen äthiopischen miaphysitischen Zusammenhang vor, ähnlich auch K.-H. Ohlig im Jahr 1999: »Eine solche Auffassung ist nur in einem Umfeld denkbar, in dem es, wie in monophysitischen Gemeinden, eine drastische Marienverehrung gab; dort konnte es von außen so aussehen, als werde Maria wie eine Göttin verehrt«<sup>111</sup>.

Als erster hat meines Wissens F. Nau den Verdacht geäußert, dass der koranische Vorwurf auf eine innerchristliche Argumentationsfigur ostsyrischer Christen zurückgehen könne<sup>112</sup>. In ihren neuesten Publikationen vertreten auch K.-H.

105 Zitiert nach Ahrens, Karl, *Christliches im Koran*, ZDMG 84 (1930), 16.

106 Bell, R., *The Origin of Islam in its Christian Environment*, 1926, 136.

107 Paret, R., *Mohammed und der Koran*, 1957, 16. Aufl., 1985, 15f.

108 Busse, H., *Die theologischen Beziehungen des Islams zu Judentum und Christentum*, 1988, 24.

109 Vgl. Andrae, Tor, *Entstehung des Islam*, 1926, 111/210.

110 Vgl. Henninger, J., *L'influence du christianisme oriental sur l'islam naissant*, in: *L'oriente christiano nella storia della civiltà*, 1964, 379-410.

111 Ohlig, K.-H., *Der Koran als Gemeindeprodukt*, in: Hans-Caspar Graf von Bothmer, Karl-Heinz Ohlig und Gerd-Rüdiger Puin, *Neue Wege der Koranforschung*, 1999, 33-37.44, hier 36.

112 »F. Nau, qui ... trouve dans les formules coraniques un écho de la doctrine nestorienne, niant le titre de Mère de Dieu (LM 43 (1930), p. 238) ... Selon Anton Baumstark (OC 37 [IVe série, vol. 1, 1953], p. 6, note 1), il faut compter avec un triple influence, c'est-à-dire avec l'idée gnostique d'un Saint-Esprit féminin, le titre theotókos et les croyances des Collyridiens«: Henninger, J., *L'influence du christianisme oriental sur l'islam naissant*, in: *L'oriente christiano nella storia della civiltà*, 1964, 379-410.

Ohlig<sup>113</sup> und M. Cuypers diese Herleitung: »Or, la formule du concile d'Ephèse, largement entrée dans les liturgies chrétiennes, se prêtait assurément à une critique de ce genre. Ne la trouve-t-on pas déjà chez Nestorius qui s'écriait: Il ne faut pas faire de Marie une déesse! Marie n'a pas enfanté la divinité! Il se peut d'ailleurs que le milieu nestorien et les Nestoriens convertis à l'Islam ne soient pas étrangers à l'expression coranique«<sup>114</sup>.

### *Die klassische islamische Auslegung*

Was sagen die klassischen muslimischen Korankommentare zu Sure 5,116f.? Abu Ġāfar at-Ṭabarī (839-923 AD) nennt als Anlass der Frage Gottes an Jesus (Sure 5,116) ein Glaubens-Examen Jesu am Tag der Auferstehung. Dabei geht er auf die Darstellung Marias als Teil der Trinität gar nicht ein! Er nennt auch keine Beispiele von Christen, die Maria als Teil der Trinität anbeten. Mehr noch: Diese Aussage scheint ihm gar nicht als Problem aufzufallen! Er bietet daher auch keinen Verstehensvorschlag an. Dies ist insgesamt doch mehr als merkwürdig, zumal Ṭabarī bekannt war für seine exzellente Kenntnis jüdischer und christlicher Quellen und nachweislich intensiven Kontakt mit Christen und christlichen Konvertiten pflegte. Auch Ġazī beobachtet, dass zu seiner Zeit (13. Jh. AD) keine Christen leben, die Maria als Teil der Trinität betrachten. Immerhin bietet Ġazī dazu eine Hypothese an: Es müsse sich wohl um eine ältere Sekte zur Zeit Muhammads handeln, die im Koran kritisiert wird.

Hier mag eine zweite Beobachtung weiterhelfen: Bei Ġāfar at-Ṭabarī verbindet sich an anderer Stelle der *taḥrīf*-Vorwurf an die Christen<sup>115</sup> mit einer differenzierten Kenntnis einzelner christlicher Kirchen und ihrer unterschiedlichen Positionen zur inkarnatorischen Naturenvereinigung. Er benutzt in seinem Koran-Kommentar eine entsprechende Polemik gegen die arabischen byzantinischen Christen (Melkiten). Ṭabarī unterstellt den Melkiten folgende Meinung: »Isa is third of three; he is a god, his mother is a god, Allah is god«<sup>116</sup>. Auch die miaphysitischen westsyrischen Christen werden bei Ṭabarī Zielscheibe der Polemik – sie setzen angeblich Jesus und Gott ineins – während allein die ostsyrischen Christen

113 »So spiegelt sich in der Ablehnung einer Trinität aus Gott, Jesus und Maria (S. 5,116.117) wohl die Polemik der syrischen Theologie gegen jakobitisch-monophysitische Vorstellungen« (Ohlig, K.-H., Das syrische und arabische Christentum und der Koran, in: ders.; Puin, G.-R. [Hg.], Die dunklen Anfänge, 2005, 366-405, 395).

114 Cuypers, M., Le Festin. Une lecture de la sourate *al-Mā'ida*, 2007, 346ff., hier 352. Auch die Auslegung der Stelle Joh 20,17, wo Jesus Gott als *seinen Herrn* bezeichnet, besitzt in der »Erwählungschristologie« der ostsyrischen Tradition eine gewisse Bedeutung. Sure 5,117 und mehrere der untersuchten Konvergenztexte des Korans (vgl. S. 3,51; 19,35), kennen entsprechende Formulierungen.

115 Zum Vorwurf der Verfälschung der Schrift an die Juden, siehe *Aṭ-Ṭabarīs* Koran-Kommentar zu Sure 2,57.75; 4,46; 5,13; 7,162.

116 Abdelmajid Charfi, Christianity in the Qur'an Commentary of Tabari, in: *Islamochristiana* 6 (1980) 105-148, 140. Das Zitat stammt aus Ṭabarīs Kommentar zu S. 19,34.

unter Verzicht auf jede Polemik sachgemäß beschrieben werden: Sie sagen, dass Jesus »Gottes Sohn« sei. So bezieht *aṭ-Ṭabarī* die koranische Polemik, die Christen würden Maria als Teil der Trinität bezeichnen, insbesondere auf die melkitische Konfession. Wie kommt er aber dazu?

Der Vorwurf des Koran an die Christen, sie würden in der Trinität neben Gott nicht nur Jesus, sondern auch Maria anbeten, ähnelt frappierend dem, was ostsyrische christliche Theologen seit Ephesos (431 AD) ihren byzantinischen christlichen Widersachern vorwarfen, was ostsyrische christliche Theologen seit Ephesos (431 AD) ihren byzantinischen christlichen Widersachern vorwarfen, nämlich im Dogma des θεοτόκος Gottes Leidensfähigkeit zu behaupten (Vorwurf des Theopaschitentums). Entsprechend diente dies auch in der islamischen Zeit den ostsyrischen Christen als Standardpolemik gegen die byzanztreuen Melkiten. Eine Kenntnis dieser Zusammenhänge kann bei *aṭ-Ṭabarī* im Bagdad des 9. Jhs. als Information durch Konvertiten aus dem ostsyrischen Christentum – z. B. sein Namensvetter *ʿAlī ibn-Rabban aṭ-Ṭabarī*, der Verfasser des *kitāb ad-dīn wad-daula* und einer »Widerlegung des Christentums« - durchaus plausibel gemacht werden.

Warum aber gibt der *Koran* dann an dieser Stelle keine korrekte Information über die Trinität wieder, obwohl zu seiner Entstehungszeit zahlreiche Kontakte zu syrisch-christlichen Gemeinden in Syrien, im Irak und auf der arabischen Halbinsel existierten? Könnte das, was oben an *aṭ-Ṭabarī* deutlich wurde, auch bereits für den Text von Sure 5,116 selber gelten? Wenn wir im Text von Sure 5,116f. nicht ein »Missverständnis«, sondern einen Bezug auf die theologischen Streitigkeiten zwischen den großen christlichen Kirchen des 7. Jhs. AD, genauerhin die Aufnahme einer syrischen *innerchristlichen* Polemik (gegen die Gefahr des *Theopaschitentums*) sehen, so bietet sich dazu tatsächlich eine recht einfache Lösung an.

### *Der liber epistularum von ʿĪṣōʿyahb III.*

Die Aussage von Sure 5,116f. entspricht der Standardpolemik der ostsyrischen Kirche gegen den im Konzil von Ephesos (431 AD) wider Nestorius dogmatisierten *Theotokos*-Titel für Maria. Gerade in der Zeit des 7. Jhs. AD kämpften die ostsyrischen Christen wieder neu gegen alle Befürworter des Konzils von Ephesos als vorgebliche »*Theopaschiten*«. Hintergrund sind die *monotheletischen* Streitigkeiten, die mit der Ekthesis Kaiser Heraclius I. im Jahre 638 AD einen ersten Höhepunkt erreichten. In der Folge musste sich die ostsyrische Kirche missionarischer Aktivitäten sowohl der kaisertreuen Byzantiner unter arabischer Herrschaft als auch einer Gegenmission der miaphysitischen West-Syrer erwehren. Ein polemischer Reflex dieser Zeit findet sich im *Synodicon Orientale*, in der Synode von 612 AD: »In Persia, since the time of the Apostles till our days, no heresy

showed itself nor provoked any schism or division. In the lands of the Romans, on the contrary, since the time of the Apostles till nowadays, there have been many and various heresies which infected many people; and when they were expelled and fled from there, they reached, with their pest, our country. That is the case of the Manichees, Marcionites, Severians, Theopaschites, with their insane doctrines<sup>117</sup>.

Des Weiteren findet sich ein aussagekräftiger Bezug zur theologischen Diskussion mit den neuen arabischen Herren in der Korrespondenz des ostsyrischen Katholikos *Īšō'yahb III.* (648-660 AD). Er hinterließ eine Sammlung von Briefen, die Anfang des 20. Jhd. von R. Duval herausgegeben und mit einer lateinischen Übersetzung versehen wurden. Diese Briefe decken seine Zeit als Bischof, Metropolit und Katholikos ab<sup>118</sup>. Seine Briefe als Bischof und Metropolit gehen deutlich auf die Zeit vor 648 AD zurück – also in die ersten Jahre der arabischen Herrschaft in Persien (ab 638 AD).

*Īšō'yahb III.* wird häufig wegen seiner offenen und freundlichen Einstellung gegenüber seinen neuen arabischen Herren zitiert: «Not only do they not oppose Christianity, but they praise *our* faith, honour the priests and saints of our Lord, and give aid to the churches and monasteries<sup>119</sup>» (Brief Nr. 15 – 648 bis 660 AD). Allerdings muss dieses Zitat im Kontext seiner Zeit und seiner weiteren Korrespondenz verstanden werden.

Die erste Erwähnung der neuen arabischen Herren durch *Īšō'yahb III.* findet sich in Brief Nr. 48 (vor 648 AD). In einer strengen Ermahnung fordert er drei »glaubensschwache Mitbrüder« dazu auf, in ihren eigenen Gemeinden entschlossen gegen Bilderverehrer und gegen – wie er sie nennt - «*Theopaschiten*« vorzugehen<sup>120</sup>. Dies trifft ziemlich genau die oben beschriebene innerchristliche Rivalität im 7. Jh. AD, die sich in Ikonoklasmen und gegenseitigen Missionsversuchen zwischen *monotheletischen*, *anti-monotheletischen* und *miaphysitischen* Fraktionen ausdrückte. Die ostsyrische »Kirche des Ostens« hielt dagegen an der *radikal-dyophysitischen* Lehre des Theodor von Mopsuestia und des Nestorius fest.

Dann kommt *Īšō'yahb III.* auf den Punkt: «The heretics are deceiving you [when they say] there happens what happens by order of the Arabs, which is cer-

117 Zitiert nach der Übersetzung von V. Poggi (Synodicon orientale, syr. 567, transl. 585), in: The Three Chapters Controversy, in: Pro Oriente – Syriac Dialogue Bd. II, 1996, 142-153, 149.

118 »(He) had blazed a trail through the church ranks, becoming bishop of Nineveh in the 620s, metropolitan of Arbela by 640« (Hoyland, R.G., Seeing Islam as Others Saw it, 1997, 175).

119 Vgl. Duval, R., *Īšō'yahb III Patriarchae liber epistularum 1904, 1905* (CSCO scr. syr. II, 64), textus syr. 251; versio latina (CSCO scr. syr. II, 64), 182. Zitiert nach Hoyland, R. G., Seeing Islam as Others Saw it, 1997, 181 (die von mir gesetzte *Kursive* ist in diesem Kontext durchaus aussagekräftig).

120 *Īšō'yahb III.* ermahnt seine Mitbrüder, die genannten Missstände abzustellen. Bis dahin dürfen sie keine anderen Gemeinden besuchen - sie stehen also unter Quarantäne – und auch die *communicatio in sacris* mit Mitgliedern anderer Gemeinden ist ihnen untersagt.

tainly not the case. For the Muslim Arabs (*tayyāyê mhaggrê*) do not aid those who say that God, Lord of all, suffered and died. And if by chance they do help them for whatever reason, you can inform the Muslims (*mhaggrê*) and persuade them of this matter as it should be, if you care about it all. So perform all things wisely, my brothers”<sup>121</sup>.

Offensichtlich reflektiert dieser Brief die Turbulenzen in der ersten Dekade der arabischen Herrschaft in Persien (von 638 bis 648 AD) am Beispiel von Missionaren, die eine angebliche Meinung oder Anordnung der neuen arabischen Herren zur Unterstützung ihrer eigenen Missionspraktiken vorweisen. Doch *Īšō’yahb III.* war bereits in diesen frühen Jahren sehr gut über das informiert, was er den Glauben der *Hagariten* nennt - also das Bekenntnis der arabischen Herren - und so weist er diese Fehlinformation polemisch, aber theologisch kompetent zurück: Die Araber werden von ihrem Selbstverständnis her sicherlich keine *Theopaschiten* unterstützen!

Für diese gute Informationslage lassen sich drei Gründe anführen: 1.) Die Präsenz ostsyrischer Missionare auf der arabischen Halbinsel, die seit dem 5. Jh. AD von *al-Hīra* (in der Nähe des späteren *Kufa*) aus operierten; 2.) Die Beteiligung christlicher arabischer Stämme bei der Eroberung des Sassanidenreich und der byzantinischen Gebiete; 3.) Die diplomatischen Aktivitäten seines Vorgängers Katholikos *Īšō’yahb II.* (628 to 646 AD)<sup>122</sup>. Seine Vertrautheit mit der theologischen Situation lässt es *Īšō’yahb III.* politisch korrekt erscheinen, seinen Mitbrüdern die Denuntiation der Gegner bei den neuen arabischen Herren anzuraten - und somit, wenn man so will, eine *anti-theopaschitische* Allianz anzubieten

Diese frühen Erfahrungen stellen den oben zitierten, späteren Brief Nr. 15 (648 bis 660 AD) in ein anderes Licht. Wieder hat es *Īšō’yahb III.* mit einem »Häretiker« zu tun, der das Bistum von Revardašir in Unruhe versetzt, aber diesmal scheint dieser »Häretiker« die Vorteile einer *Konversion* zum Bekenntnis der arabischen Herrn herauszustellen. Das hier von *Īšō’yahb III.* angebrachte Argument «they praise *our* faith « soll in Wahrheit eine falsche Forderung der Konversion abwehren: «Why do your *Mrwnaye* reject their faith on a pretext of theirs? And this when the *Mrwnaye* themselves admit that the Arabs have not compelled them to abandon their faith, but only asked them to give up half of their possessi-

121 Brief Nr. 48 von *Īšō’yahb III.* an einige glaubensschwache Mitbrüder: Duval, R., *Īšō’yahb III Patriarchae liber epistularum* (syr. 93-97 / lat. 71-74), zitiert nach Hoyland, R. G., *Seeing Islam as Others Saw it*, 1997, 179 und Anm. 23. Hoyland nimmt eine spätere Datierung an, spricht aber nicht gegen die relative Chronologie früher als Brief Nr. 15 aus seiner Zeit als Patriarch.

122 Spätere Quellen, wie die *Chronik von Seert* (11. bis 12. Jh. AD) berichten von einer Delegation *Īšō’yahb II.* zu Muhammad und Abū Bakr im Jahre 632 AD, sowie über weitere diplomatische Kontakte zu Kalif ‘Umar. Die Verlässlichkeit dieser Quellen ist aber immer wieder bezweifelt worden, vgl. Sako, L. R. M., *Lettre christologique du patriarche syro-oriental Ishoahb II.* de Gdala, 1983, 75-79.

ons in order to keep their faith»<sup>123</sup>. An diesem Punkt wird klar, dass die formulierte theologische Konvergenz – die «*anti-theopaschitische* Allianz» – politisch nicht tragfähig sein wird. *Īṣō'yahb III.* wird trotzdem gegenüber seinen arabischen Herren um die Bewahrung des *status quo* seiner Kirche zu kämpfen haben<sup>124</sup>. Man wird den Text dieses Briefes - gegen den gewohnten Strich - daher wohl im Kontext einer Enttäuschung von Hoffnungen lesen müssen, die ein jüngerer Bischof etliche Jahre vorher gehegt hatte.

*Sure 5,116 - ein letzter konfessionsspezifischer Versuch eines Konvergenztextes?*

Die Zurückweisung «*theopaschitischer*» Argumente reflektiert also die Standardpolemik ostsyrischer Christen gegen die *monotheletische*, wenn nicht insgesamt *byzantinische* und *miaphysitische* Konfession im 7. Jh. AD. «Brief Nr. 48» zeigt die Hoffnung *Īṣō'yahb III.*, in seinen neuen arabischen Herren einen machtvollen Alliierten gegen diese innerchristlichen Widersacher zu finden und diese Allianz auf gemeinsame christologische Aussagen zu gründen.<sup>125</sup> Mit dem Argument der »Vergottung Mariens« wurde auch unter arabischer Herrschaft speziell gegen die byzantinischen Christen polemisiert. Ging diese theologische Diskussion aber soweit in die Tiefe, dass sich Spuren davon in den älteren Texten der arabischen Bekenntnisschriften, also zum Beispiel im Koran finden? Kann der angeblich *antichristliche* Vorwurf in Sure 5,116f., nämlich Gott, Jesus und Maria in einer Trias anzubeten, in Wahrheit als ein letzter gemeinsamer, konvergenter Formulierungsversuch *zweier* theologischer Schulen - der koranischen und der ostsyrisch-christlichen - gegen die Gefahr des *Theopaschitentums* verstanden werden? Drückt diese Mahnung denn nicht auch genau die Aussageabsicht des Korans in Sure 5,116f. aus?

Aus diesen Überlegungen leite ich folgende These ab: Sure 5,116 bewegt sich auf der Ebene einer *konfessionsspezifischen* Argumentation mit dem zeitgenössischen Christentum Syriens und des Iraks im 7. Jh. AD. Nach einer Zeit relativ

123 Zitiert nach Hoyland R. G., *Seeing Islam as Others Saw it*, 1997, 181. Dort findet sich auch Literatur zur umstrittenen Herleitung des Eigennamen.

124 »What seems to upset Īṣō'yahb more than these conversions is that the dissenting bishops have informed the local Arab authorities that they are no longer under obedience of the catholicos. Īṣō'yahb is thus forced to negotiate with the Arab authorities to whom he is responsible, rather than keeping the quarrel within the confines of his church« (Erhart, V., *The Church of the East during the period of the four rightly-guided caliphs*, in: *Bulletin of the John Rylands Library* 78/3 [1996] 55-71, hier 70).

125 Wie geht diese Beobachtung mit der üblichen Annahme zusammen, dass es kaum christologische Argumentationen zwischen den Christen des Orients und den arabischen Herren vor 692 AD gegeben habe? Noch zwanzig Jahre nach der arabischen Eroberung weiß der armenische Chronist Ps.-Sebios (661 AD) über eine besondere Affinität Muhammads gegenüber Moses zu berichten – und benennt keine besonderen Verbindungen zum christlichen Bekenntnis: »Il semble que, pour Muhammad, le modèle en fût Moïse, perçu comme fondateur d'un peuple autour d'une loi de Dieu et d'un objectif de conquête: ›Il était très instruit et très versé de l'histoire de Moïse‹, observait la chronique arménienne de 660« (Prémare, A.-L., *Les fondations de l'Islam*, 2002, 91f.).

freier Suche nach Konvergenzen, welche die älteren Textstufen von Sure 3,33-64 und Sure 61,1-14 prägt, und nach einer Phase der Konventionalisierung ihrer theologischen Formulierungen, ist dies ein konsequenter dritter Schritt der Auseinandersetzung. Nach wie vor besteht die Bereitschaft, Gemeinsamkeiten mit christlichen Positionen zu finden und zu beschreiben. Aber es wird eine Grenze gezogen zu bestimmten Bekenntnissen christlicher Gruppen, die in dieses Religionsgespräch nicht mehr integrierbar scheinen. Die *konfessionelle* Grenze an dieser Stelle ist die »Grenze des θεοτόκος« gegenüber den byzantinischen Kirchen, die von ostsyrischen Christen und – so meine These – auch in S. 5,116f. polemisch der »Vergottung Mariens« bezichtigt werden. Dieser gemeinsame Vorwurf des Theopaschitentums gegenüber der melkitischen Konfession steht im historischen Kontext der monotheletischen Streitigkeiten von 638 AD und bis zum Sechsten Ökumenischen Konzil von Konstantinopel (680 AD), das die *monotheletische* Lehre wieder verwarf.

Welche der oben dargestellten neueren Theoriebildungen zu Sure 5,116 man auch bevorzugt, es scheint sich abzuzeichnen, dass die koranische Aussage an dieser Stelle in engem Kontakt mit den verschiedenen Christologien der orientalischen Kirchen des 7. Jhs. AD entstanden ist, und dass dabei Konvergenzen und Divergenzen fach- und sachkundig ausgelotet wurden. Dies ist nun bis in den aktuellen christlich-islamischen Dialog bedeutsam. Für Christen ergibt sich ein verändertes Bild, wenn Sure 5,116f. als Aufnahme einer ursprünglich *innerchristlichen* Auseinandersetzung um den θεοτόκος -Titels und um dessen Nähe zum *Theopaschitentum* verstanden werden kann. Immerhin hat an dieser Stelle auch das Christentum gegenüber dem Islam für die längste Zeit der gemeinsamen Existenz an einem Verfälschungsvorwurf festgehalten. Diese über Jahrhunderte kolportierte Polemik, nach denen die Aussagen des Koran zu Jesus ein Sammelurium peinlicher Missverständnisse und christlicher »Irrlehren« seien, die Muhammad entweder aus Ignoranz oder aus Böswilligkeit der islamischen Lehre beigefügt habe, lässt sich falsifizieren<sup>126</sup>. Die Aufgabe der These vom »Missverständnis« des Christentums durch Muhammad hat also Konsequenzen für das christliche Verständnis der koranischen Christologie, da ihr die hier sichtbare Ernsthaftigkeit der Auseinandersetzung mit dem zeitgenössischen Christentum eine höhere Legitimität verleiht.

126 Der von Hans Küng geäußerten Ansicht kann man durchaus zustimmen: »Man sollte daher aufhören zu sagen, Muhammad habe nur eine mangelhafte Kenntnis des Christentums gehabt; sicher setzt er sich im Koran nicht mit den Lehrmeinungen der Konzilien der Westkirche auseinander; das Gesamtbild, das wir aus unseren Untersuchungen gewonnen haben, dürfte aber zeigen, dass er die Grundstruktur der syrisch-semitischen Christologie sehr wohl gekannt und eigenständig weiterentwickelt hat« (Küng, Hans; van Ess, Josef, Christentum und Weltreligionen. Der Islam, 1998, 184f., Zitat nach Schedl, C., Muhammad und Jesus, 1978, 565f.).

## Auswertung 2: Sure 5,110-119 im Rahmen ihrer Kotexte

M. Cuypers beschränkt sich in seiner Analyse von Sure 5 weitgehend auf eine Kompositionsanalyse auf der Oberfläche des vorliegenden Textes. Dabei setzt er die Einheit S. 5,110-119 (»séquence B3«) textpragmatisch in Beziehung zu S. 5,12-24 (»séquence A2«). S. 5,110-119 bündelt abschließend eins der großen Themen der Sure, welches S. 5,12-24 vorgegeben ist: Das Verhältnis der Schriftbesitzer zum Islam. Zum »Vorleben« der einzelnen Einheiten - also ihre in der Forschung häufig angenommene eigenständige Existenz als ein Text, der erst sekundär in die Komposition von Sure 5 eingefügt wurde - sagt M. Cuypers wenig.

Meine eigene Analyse der Kotexte von S. 5,110-119 *außerhalb* von Sure 5 begann ebenfalls mit einem synchronen Textvergleich, wies dann aber durch die relative chronologische Ordnung der Bezugstexte auf die Notwendigkeit einer *redaktionskritischen* Fragestellung hin. Die kotextuelle Analyse ergab, dass die Verse S. 5,110-111 und S. 5,117-119 überwiegend aus Zitaten und Übernahmen von S. 61,1-14 und S. 3,45-59 in ihrer *kanonischen* Lesart bestehen. Sie setzen also die beschriebene Konventionalisierung ihrer Bezugstexte (siehe oben zu S. 153) bereits voraus. In diese Rahmung hinein werden zwei kleine Einheiten eingepasst - S. 5,112-115 (»Himmelstischepisode«) und S. 5,116 (»Tritheismusvorwurf«) - die keine Parallelen im Koran finden. Hieraus ergab sich die doppelte Aufgabe, einerseits die beiden gerahmten Episoden inhaltlich zu klären, und andererseits die Motivation für ihre Rahmung durch Verse aus älterem Traditionsmaterial zu finden.

Zu den innerkoranischen Kotexten der Rahmenverse (S. 5,110-111.117-119): Mit der erarbeiteten relativen Chronologie der innerkoranischen Bezugstexte zeichnete sich auch die Entwicklung einer Argumentationslinie von Text zu Text ab. Dies betrifft in der Entwicklung von Sure 61,1-14 und Sure 3,45-59 zu Sure 5,110-119 die Frage der Legitimation der prophetischen Nachfolge von Moses zu Jesus, sowie von Jesus zu dem von ihm verheißenen »Hochgelobten« (*aḥmadu*), dem »neuen Propheten Gottes« (S. 61,9). S. 3,33-59 in ihrer Grundform und S. 61,1-14 in der nichtkanonischen Lesart des *Ubayy Ibn Ka'b* kennen noch die größere Souveränität Jesu gegenüber der Tora, die sich aus seinen messianischen Wundern ergibt. Jesus verkündet in dieser älteren Lesart von S. 61,6 die eschatologische Versiegelung der Prophetie Israels - ein prominentes Thema, dass sich in jeweils unterschiedlicher Ausprägung auch in jüdisch-messianischen und judenchristlichen Kreisen, aber auch in der christlichen Patristik im Rückbezug auf Tertullian findet. Die *kanonische* Lesart von Sure 61 beschränkt dagegen diese (Selbst)verkündigung Jesu und die anti-jüdische Spitze ihrer christlichen Interpretation, indem sie Jesus über sich hinaus auf den »*aḥmadu*« (S. 61,6) als den »neuen Propheten Gottes« (S. 61,9) weisen lässt.

Die kleine Einheit S. 5,112-115 legitimiert Jesu prophetische Nachfolge des Moses durch ein Bestätigungswunder. Hiermit wird eine Aufgabe abgeschlossen,

die im Kotext der *kanonischen Version* von Sure 61,6.14 und der Textpragmatik von Sure 61 insgesamt noch offen geblieben war, indem Jesu Einordnung in die koranische Prophetengeschichte abgeschlossen wird. Der Traditionsbezug dieser »Himmelstischepisode« ist das »Manna in der Wüste« (Ex 16,31-35 und öfter), der »gedeckte Tisch in der Wüste« (Ps 78,19) und die »Himmelsbrotrede« (Joh 6), deren prominenter eucharistischer Bezug im Christentum – etwa über die typologische Exegese des Diatessaron-Kommentars von Ephrem – bekannt gewesen sein mag. Die philologische Analyse von *Māʿida* nach M. Kropp legt jedenfalls eine Übersetzung als *hölzerne Tisch(platte)* nahe. Möglicherweise wurde die syrische Eigenheit, die durch das Holz des Altartisches auf die Menschheit Jesu hinwies, wie es die syrischen Liturgiekommentare des 7. bis 11. Jhs. AD beschreiben, im Religionsgespräch bemerkt. Für den Traditionsbezug zum koranischen Text dürfte aber der Aspekt des Bestätigungswunders ausreichend gewesen sein.

Sure 5,116 greift mit einer ursprünglich innerchristlichen Polemik diejenige christliche Bekenntnisformulierung an, die sich nach koranischer Meinung nicht mehr in das Religionsgespräch des 7. Jhs. AD integrieren ließ. Dabei werden konfessionelle Argumente sichtbar, die den Titel »Gottesgebärerin« für Maria (θεοτόκος) als »Vergottung Marias« und als Theopaschitentum werten – und die im Zusammenhang mit den *monotheletischen* Streitigkeiten nach 638 AD stehen dürften. In der ostsyrischen Tradition findet sich diese häufige Polemik unter anderem im *synodicon orientale* (Synode von 612 AD), ja Katholikos Īšōʿyahb III. (648-660 AD) äußert in seiner Korrespondenz sogar die Erwartung einer »anti-theopaschitischen Allianz« mit den neuen Herren. Unter Umständen stehen wir hier an dem Punkt, an dem die byzantinischen Christen unter arabischer Herrschaft – deren *Konfession* sich jenseits der Grenze des θεοτόκος bewegt – aus dem Religionsgespräch herausfallen. Politisch opportun war es ohnehin, doch zeigt sich hier, wie dies mit den theologischen Argumenten eines gegnerischen *christlichen* Lagers geschehen konnte.

Die beiden neuen Episoden – S. 5,112-115 und S. 5,116 – wurden, da sie im Gespräch mit den Christen des 7. Jhs. AD einiges Sprengmaterial für beide Seiten bereithalten, in gezeigter Weise durch kotextuelle Bezüge auf ältere *Konvergenztexte* (S. 3,45-59 und S. 61,4-13) gerahmt, um ihren Rückbezug auf die anerkannte *Konvention* (siehe oben zu S. 61) zu klären und dadurch ihre Legitimation zu stärken. Insbesondere S. 5,116 stellt gegenüber S. 61,1-14 und S. 3,33-64 eine *kritische Fortführung und Weiterentwicklung des Religionsgesprächs* dar. Der Vers thematisiert theologische Besonderheiten einzelner christlicher Kirchen und lässt sich so auf eine *konfessionelle* Diskussion ein. Von der relativ offenen Suche nach Konvergenzen, die die frühen koranischen Texte bestimmt, ist man über die Aufstellung einer Konvention zur Formulierung christologischer Texte als dritte Stufe nun soweit gelangt, dass Anforderungen und Problemlösungen konfessionsspezifisch formuliert werden.

Edouard-Marie Gallez

» *Gens du Livre*« et *Nazaréens* dans le Coran! qui sont les premiers et à quel titre les seconds en font-ils partie?

L'expression coranique *ahl al-kitâb* signifie littéralement *tente de l'Écrit*; on la rend habituellement par »*gens du Livre*«, quoiqu'on perde ainsi la connotation familiale incluse dans le mot *ahl*. L'expression apparaît 31 fois dans le texte coranique (ce qui représente un pourcentage important des 127 occurrences du mot *ahl* au total). Ces 31 occurrences ne sont pas également réparties: au-delà de la sourate 5, elles deviennent rares, n'apparaissant plus que dans les sourates 29, 33, 57, 59 (2 fois) et 98 (2 fois). Au centre des multiples questions qui peuvent se poser, il en est une qui est fondamentale: quand le texte coranique évoque les *gens du Livre* ou l'appellation de *naşârâ*, de qui parle-t-il exactement?

Selon les acceptions reçues dans le cadre du discours islamique, l'expression *ahl al-kitâb* désigne ensemble *les juifs, les chrétiens et les musulmans*, tandis que le terme *naşârâ* est dit être le nom des *chrétiens* en arabe. Or, on peut remarquer que ces acceptions ne s'accordent pas bien avec les occurrences de chacune de ces deux expressions dans le Coran lui-même. Nous sommes face à un problème qui, pour peu qu'on ait le courage de le regarder en fonction d'analyses exégétiques, touche au cœur de ce que le texte coranique actuel veut dire – ou ne veut pas dire, tout dépend du point de vue auquel on se place.

Quinze occurrences de l'appellation de *nazaréen*

Le problème que pose d'emblée l'appellation de *naşârâ-nazaréens* n'est pas mince. Jamais en effet, les chrétiens ne se sont appelés *nazaréens* (sauf, en gros, durant les dix premières années après la Pentecôte): ils ont été appelés et se sont appelés *messiens* c'est-à-dire *χριστιανοί* (*chrétiens*) dans l'Empire gréco-latin et équivalement *m<sup>e</sup> şîhâyê* en araméen (et dans l'Empire perse). Pourquoi seraient-ils appelés autrement dans le Coran? Les chrétiens se seraient-ils trompés d'appellation durant six siècles avant l'Islam? Par ailleurs, même les traductions les plus étroitement conformes au dogme islamique, par exemple celle des Saoudiens de l'IFTA, ne rendent pas toujours *naşârâ* par *chrétiens*; voici deux contre-exemples:

»Ceux qui ont cru, ceux qui judaïsèrent, les *Nazaréens* et les Şabéens, quiconque d'entre eux a cru en Dieu ... sera récompensé« (sour. 2:62 parall. 5:69). Ou encore:

»Ceux qui ont cru, ceux qui judaïsèrent, les Šabéens, les *Nazaréens*, les Mages et ceux qui donnent à Dieu des associés, Dieu tranchera entre eux au jour du Jugement« (sour. 22:17).

Certes, on peut le comprendre: tout au long du Coran, les chrétiens sont accusés d'associer à Dieu et sont voués à l'enfer. Or, le premier de ces versets et, implicitement, le second vouent les *našârâ* au Paradis. Faudrait-il donc penser que Dieu qui dicte le Coran utilise ici le même terme pour désigner une réalité autre, la communauté des *Nazaréens*? Dieu ignore-t-Il que les noms propres sont faits pour désigner des gens précis? Ou alors, est-ce une erreur continuelle de lecture, à moins que ce soit une erreur du texte lui-même? Mais comment? L'analyse attentive des 12 autres occurrences du terme de *nazaréen* et d'une partie des 31 de l'expression »gens du Livre« doit fournir une réponse.

### 1.1 La contradiction formelle de la sourate *al-Mâ'idah* (la table, 5)

En fait, la clef du problème avait déjà été avancée par Antoine Moussali il y a déjà dix ans, dans un article très novateur<sup>1</sup> où il pointait le mécanisme introduisant des contradictions dans la signification du mot *našârâ* dans le Coran, en particulier dans la sourate 5 où on lit d'une part:

»Ô les croyants! Ne prenez pas pour amis (*waly, allié*) les juifs et les *našârâ*: ils ont amis les uns des autres« (5:51)

et d'autre part:

»Tu trouveras que les amis les plus proches des croyants sont ceux qui disent: *Nous sommes našârâ*« (5:82).

La contradiction est telle qu'en ce dernier verset, *našârâ* est d'ailleurs rendu par *Nazaréens* par beaucoup de traducteurs. De plus, le verset 51 est absurde: comment peut-on prétendre que les juifs et les chrétiens sont amis ou alliés »les uns des autres«? Les commentateurs musulmans veulent s'en tirer en disant que tous ceux qui contribuent au mal sont alliés. Le sont-ils s'ils sont des ennemis entre eux, comme c'est généralement le cas? Le problème paraît donc se situer en ce verset 5:51 où le terme *našârâ* qui est mis en parallèle avec *yahûd* (*juifs*) ne peut signifier que *chrétiens*. De fait, une difficulté technique doit attirer l'attention. La psalmodie du passage laisse apparaître une rupture de rythme et un déséquilibre qui disparaissent si l'on omet »et les *našârâ*« (*wa našârâ*). Le texte équilibré est alors le suivant:

»Ô les croyants! Ne prenez pas pour amis les juifs: ils ont amis les uns des autres« (5:51).

Le verset devient clair, sensé et cohérent. Et la contradiction avec le verset 82 disparaît. La convergence de ces trois facteurs ne laisse guère de place au doute: on

1 *Interrogations d'un ami des musulmans*, in COLL., *Vivre avec l'Islam?*, Versailles, Saint-Paul, 1997, p. 235-240.

est devant une interpolation. Mais pourquoi avoir ainsi inséré *wa naṣārâ*? Certains pourraient même objecter: peut-il exister une raison grave au point qu'on ait pris le risque d'introduire une contradiction formelle majeure dans le texte à quelques versets de distance? Il y en a une.

Cependant, avant d'aborder cette raison, il faut remarquer – à la suite d'Antoine Moussali – que les expressions coraniques du genre: *et /ou [les] naṣārâ* sont *toutes* des interpolations (perceptibles à l'audition): sourates 2:111 (*ou n.*); 2,113 (avec la suite: *et les n. disent*: les juifs ne tiennent sur rien); 2:120 (*et les n.*); 2:135 (*ou n.*); 2,140 (*ou n.*); 5,18 (*et les n.*). Au verset 2:135, l'introduction de »*ou naṣārâ*« après »*soyez juifs*« apparaît tout spécialement absurde; elle amène à lire que les »*fil d'Abraham*« recommandent d'être »*juifs ou chrétiens*«. Sans l'ajout, le verset redevient sensé:

»Ils (les fils d'Abraham, cf. 2:133) ont dit: Soyez juifs, vous serez sur la bonne voie. Dis: Non, [suivez] la religion (*milla*) d'Abraham, en *ḥanif* soumis«(2:135).

Ce verset prend même un sens très riche, qui est à mettre en relation avec un autre qui lui est proche, 3:67 et qui doit être débarrassé lui aussi de son ajout (»*et pas un naṣrânî*«), ce qui donne alors:

»Abraham ne fut pas un juif mais au contraire il fut un *ḥanif* soumis« (3:67).

Ces deux versets veulent dire qu'Abraham n'était pas juif puisqu'il est lui-même le père des juifs, et que ceux-ci, tout en se prévalant de ce qu'ils sont, n'ont pas été fidèles à la religion de ce père *soumis* à Dieu (*muslim*). Une telle idée est présente dans les évangiles (par exemple en Mt 3:9 parall. Lc 3:8); mais ici s'ajoute une dose d'ironie car Abraham est donné en modèle du *ḥanif*. Il faut comprendre le cadre de ces polémiques anti-judaïques que l'on trouve un peu partout dans le Coran, un cadre qui est évidemment antérieur au texte coranique. Dans les Talmud-s, le terme *ḥanef* désigne un hérétique et équivaut à *mîn*<sup>2</sup>. En présentant Abraham comme un »*hérétique soumis*«, expliquait Jacqueline Genot (décédée en 2004), ces deux versets coraniques retournent contre le judaïsme la condamnation de ceux qu'il considère comme hérétiques – et en particulier de ceux que la tradition patristique connaît sous le nom de *nazaréens* –: *si nous sommes des hérétiques, disent-ils, alors Abraham l'était avant nous: les hérétiques infidèles, c'est vous!*

Nous touchons ici un problème majeur de l'islamologie contemporaine: que peut-on comprendre des polémiques juives du Coran sans connaître l'histoire du judaïsme et des autres courants juifs? Les liens qui apparaissent entre ces deux mondes ne sont pas des hypothèses. Ce qui se vérifie sans cesse et que rien de co-

2 Pluriel: *ḥanefīm* ou *ḥanupa*, cf. *Talmud Babli*, traités *Sanh.* 103a ou *Soṭa* 41b. Le midraš ajoute cette précision: »R. Jonathan a dit: Quand un dérivé de la racine *ḥnf* apparaît dans l'Écriture (*miq' a<sup>h</sup>*), le texte vise les *mînīm*» (*Berésit Rabba* ch. 48, 18,1).

hérent ou de fondé ne vient jamais contredire ni expliquer autrement n'appartient pas au rayon des hypothèses mais des faits avérés.

### Pourquoi modifier le sens du mot *naṣārâ*

Pour ce qui nous occupe, les expressions coraniques du type »*wa n-naṣārâ*« sont des ajouts qui, tous, obligent le lecteur à penser que *naṣārâ* signifie *chrétiens* (à la différence des autres occurrences): cela n'est pas fortuit. Mais quel but poursuivait-on en tronquant sciemment le sens du mot par ces ajouts? Le contexte historique fournit l'explication. Si, à partir de 'Uthmân, la décision fut prise de présenter »l'Islam« de l'époque comme une réalité autonome voulue par Dieu, il fallait occulter son enracinement *nazaréen*, en particulier dans le recueil de textes qu'on cherchait à produire en opposition à la Bible des juifs et des chrétiens – même si, chronologiquement, rien n'indique que ce recueil ait jamais été dit de provenance divine avant la fin du 7<sup>e</sup> siècle, de même que rien n'indique que les appellations d'*Islam* et de *musulman* aient été déjà employées au sens actuel (avant le 8<sup>e</sup> siècle, *muslim* signifiait simplement *soumis [à Dieu]* comme on le voit dans la bouche des Apôtres en 5:111 – et conformément à l'araméen<sup>3</sup> – et *islâm* signifiait simplement *soumission*). Faute d'avoir les gens capables de tout réécrire, on s'est contenté d'imposer, par des ajouts, un sens nouveau au terme de *naṣārâ*, ce qui était d'ailleurs beaucoup plus habile que de supprimer ses mentions: un souvenir collectif se détourne plus aisément qu'il ne s'efface de manière autoritaire. Il ne s'est d'ailleurs pas complètement effacé. Deux siècles après Muḥammad, Ibn Hišâm qualifie encore Waraqa, qui a béni le mariage de celui-ci avec Khadija, de »prêtre *nazaréen*«. Or, il ne peut s'agir en aucun cas d'un prêtre *chrétien*. Le fait que ce Waraqa est dit traduire des livres de l'hébreu en arabe montre que le contexte est juif – même si Muḥammad, lui, est arabe. On lit également que:

»Waraqa ibn Nawfal était prêtre et chef des Nazaréens ... Il était excellent connaisseur du nazarisme. Il a fréquenté les livres des Nazaréens, jusqu'à les connaître comme les *gens du Livre*. Ou encore: Quant à Waraqa, il cherchait la sagesse dans le nazarisme; il a été mis au courant de leurs livres par les *nazaréens* eux-mêmes, de sorte qu'il avait acquis une science certaine des *gens du Livre*«.

Un passage de Bukhârî précise (p. 205):

»Il est arrivé que Waraqa est décédé et la *révélation* s'est tarie«<sup>4</sup>.

3 Cf. [lemessieetsonprophete.com/annexes/musulman.htm](http://lemessieetsonprophete.com/annexes/musulman.htm).

4 Une étude exhaustive concernant Waraqa a été menée par Joseph AZZI dans les chapitres I et III de son livre *Le prêtre et le prophète. Une étude sur les origines de l'islam*, trad. de l'arabe par Salina Morsy, Paris, Maisonneuve et Larose, 2004. Les citations qui en sont ici tirées proviennent d'IBN HIŠÂM, *as-Sira<sup>t</sup> an-nabawīya*, et d'al-Bukhârî pour ce qui concerne la troisième. On s'est limité au plus important.

Bukhârî ne veut-il pas parler là des textes rassemblés en un recueil qui s'est appelé plus tard *révélation coranique*? Il convient de signaler encore que Khadija est présentée comme apparentée à Waraqa, c'est-à-dire qu'elle était elle-même *nazaréenne*; ce mariage n'est-il pas une des clefs de ce qui deviendra »l'Islam«?

Pour en terminer avec les occurrences du terme *naşârâ*, il faudrait encore citer les versets 5:14 et 9:30 où les interpolations ne se réduisent pas à quelques mots perceptibles à l'audition: elles sont plus vastes et complexes. Faute de place, laissons de côté le verset 9:30 (où on trouve *wa n-naşârâ*)<sup>5</sup> pour mieux se consacrer au verset 5:14 qui est beaucoup plus instructif.

Ce verset, dans son entier, reflète une dogmatique islamique tardive qui accuse les *naşârâ* d'avoir »oublié une partie de ce qui leur avait été rappelé«. Mais, ailleurs dans le Coran, où lit-on jamais que les chrétiens ont »oublié« une partie de la Révélation (entendez: ce qui aurait concerné la future venue de Muḥammad)? Ou alors, il faut voir une relation avec le verset 61:6 où le texte fait dire à »Jésus« qu'il est »l'annonciateur d'un messenger après moi, dont le nom sera *Aḥmad* [équivalent à *Muḥammad*]«. Mais là encore, on se trouve confronté à une apologétique islamique tardive, qui s'est bâtie sur une comparaison très imaginative avec le mot grec de *paraklêtos* présent dans l'évangile selon saint Jean<sup>6</sup>. Le texte coranique originel peut-il receler des polémiques qui n'apparaissent que plus d'un siècle plus tard au regard de tous les historiens? De même que le verset 61:6 dans sa partie centrale, le verset 5:14 apparaît comme une longue interpolation, ici intégrale, et celle-ci est faite d'emprunts aux versets 12 et 13 qui précèdent, à peine adaptés.

L'enjeu est d'importance, car si on lit à la suite les versets 12 à 20 en omettant le verset 14, non seulement il n'est plus question de *chrétiens*, mais l'ensemble du passage prend un sens rigoureusement cohérent: il s'agit d'une diatribe contre une partie importante des »fils d'Israël« qui n'est pas restée fidèle à ses engagements

5 En 9:30, l'interpolation commence par l'expression »*wa n-naşârâ*« et continue par ce que ces *naşârâ* sont supposés dire: »disent que le Messie est le fils de Dieu«. On dirait que les interpolateurs ont eu peur que les autres interpolations avec le mot *naşârâ*, plus subtiles, ne fussent pas à convaincre les lecteurs du fait que ce mot veuille dire *chrétiens*. Ce verset 9:30 dit donc grossièrement que les *naşârâ* croient que Jésus est le fils de Dieu – ce qui est absolument contraire à ce que croyaient les *nazaréens* historiques.

6 Au chapitre 14 de l'évangile de Jean, Jésus annonce un Paraclet qui doit venir. La partie centrale du verset 61:6 se présente comme l'écho de cette annonce. Or, ceci ne fonctionne que si *aḥmad* est le même mot que *Paraclet*, comme le répète le discours islamique depuis le 10<sup>e</sup> siècle jusqu'à nos jours ... alors qu'il n'existe aucune identité entre les deux termes, et que le vague rapprochement invoqué ne peut jouer que sur une transposition erronée de *paraklêtos* en arabe et une compréhension erronée en grec (cf. KHALIL Samir et collaborateurs, *Actes du 3<sup>e</sup> Congrès international d'études arabes chrétiennes*, collection *Paroles de l'Orient* vol. XVI, Kaslik, Liban, 1990-1991, p. 311-326; GALLEZ Edouard-M., *Le messie et son prophète*, Paris-Versailles, éditions de Paris, 2005, tome 2, p. 141-153).

De plus, selon la version du Coran de Ubayy, Jésus n'annonce pas *aḥmad* mais une communauté à venir. En d'autres termes, il apparaît que la version originelle du verset 61:6 disait simplement: »Et quand 'Îsâ fils de Marie dit: *Ô fils d'Israël, je suis le messenger de Dieu vers vous*, ils dirent: *Ceci est de la sorcellerie manifeste*«.

(v. 12), qui a oublié »une partie de ce qui leur a été rappelé« (v. 13) et à qui un »Messager est venu *dans le passé (qad)*« apportant une lumière et un écrit qui expose ce qui était tenu caché (v. 15): mais ce »Messager de Dieu [envoyé] aux fils d'Israël«, c'est Jésus, indique justement le verset 61:6 (avant la partie interpolée)! La diatribe du passage 5:12-20 est donc un long reproche fait aux judaïques de ne pas reconnaître le Messie-Jésus, d'imaginer qu'il est mort (v. 17 où s'insère une allusion dialectique et sans doute originelle à la foi chrétienne<sup>7</sup>), de se croire les »fils préférés de Dieu« (v. 18 sans l'interpolation *wan-naṣārâ*), de ne pas recevoir le message de Jésus (v. 19) et de ne pas écouter Moïse alors qu'ils lui doivent tout (v. 20).

#### Les occurrences de l'expressions »ahl al-Kitâb«

Remarquons déjà que, par deux fois, l'expression »gens du Livre« se lit dans le passage considéré (aux versets 5:15 et 19). Elle s'y présente sous la forme de l'interpellation (»Ô gens du Livre!«) adressée aux judaïques et sonnante comme un reproche: c'est ce que ceux-ci devraient être vraiment, mais du Livre qu'ils ont, ils cachent beaucoup (v. 15), au moins quant à ce qui se rapporte à la venue du »Messie-Jésus« (une expression qui apparaît explicitement quatre fois dans le Coran). Ne faut-il pas comprendre alors l'expression »gens du Livre« au sens de ce qu'indiquait Ibn Hišâm (cf. supra) à propos de Waraqa? Elle désigne ainsi l'ensemble de ceux qui ont reçu le Livre c'est-à-dire tous les »fils d'Abraham«, parmi lesquels sont distingués d'une part ceux qui sont dits cacher une partie du Livre et qui sont souvent appelés *al-Yahûd* dans le texte (ce qu'il faut traduire par *judaïques*), et d'autre part les juifs qui sont dits être fidèles, appelés les *nazaréens*, et qui acceptent le Livre-lumière venu en plus (v. 15)<sup>8</sup>? Dans cet ensemble, les chrétiens ne sont pas compris, et, bien entendu, les musulmans encore moins. Le fait que Waraqa soit dit »prêtre« ne doit pas tromper: le mouvement des naza-

7 Ce verset 5:17 vise »ceux qui disent: Dieu est le Messie«. Dans le langage et la culture, la dialectique est toujours un moyen de s'autojustifier en opposant entre elles deux positions contraires à celle qu'on veut promouvoir. Ici (et ailleurs), le texte coranique entend opposer les judaïques qui refusent le Messie et disent qu'il est mort, aux chrétiens qui le considèrent comme Dieu venu en Marie (c'est-à-dire comme présence de Dieu venu visiter son peuple, cf. Jean 1 etc.). Le but de la dialectique est toujours la synthèse: si d'une part les judaïques ont tort et que d'autre part les chrétiens ont tort également mais en sens contraire, ceux qui sont au milieu – ou plutôt au-dessus des oppositions – ont raison. Ils proclament que Jésus est le Messie, mais non présence de Dieu, et qu'il est tenu vivant en réserve au Ciel depuis son enlèvement de la croix. Ils ont la vraie doctrine (*milla<sup>h</sup>, religion*), celle d'Abraham.

8 Ce message de »Jésus« (*'Îsâ*) qui apporte la lumière (v. 15) et qui éclaire (v. 19) est évidemment l'*injîl*, terme au singulier que le texte coranique associe souvent à celui de Tôrah. Il ne s'agit pas des quatre évangiles des chrétiens, mais d'un seul, celui que les témoignages patristiques indiquent être celui des ... *nazaréens* précisément (parfois ils sont également appelés *ébionites*, ce qui n'est pas leur nom mais un qualificatif). Et ils précisent que cet *évangile* unique est un texte déformé de l'évangile de Matthieu.

réens avait ses propres prêtres, et même un petit groupe de célibataires consacrés à sa cause, comme la prédication l'explique une fois à ses auditeurs arabes:

»Tu trouveras que les gens les plus hostiles à ceux qui croient sont les *judaiques* (*al-yahûd*) et ceux qui associent; et tu trouveras que les amis les plus proches des croyants sont ceux qui disent: *Nous sommes naşârâ*. Il y a parmi eux des prêtres et des moines et ils ne s'enflent pas d'orgueil« (5:82).

Beaucoup de traducteurs ne s'y trompent pas (par exemple HAMIDULLAH) et rendent *naşârâ* par *nazaréens*. Du reste, pourquoi un prédicateur aurait-il dit à des Arabes du début du 7<sup>e</sup> siècle que parmi les chrétiens, il y a des prêtres et des moines? Ils les connaissaient très bien et les rencontraient tout autour du désert, par exemple lors de pèlerinages à saint Serge, très populaire parmi les Arabes (plusieurs sanctuaires lui étaient dédiés). On trouvait même des monastères de femmes moniales arabes. Ce ne sont pas ces moines-là que le texte coranique donne en exemple mais ceux qui appartiennent à l'*umma*<sup>h</sup> formée par les juifs nazaréens:

»Parmi le peuple de Moïse, une *umma*<sup>h</sup> avance sur la voie en vérité et ainsi en justice« (7:159).

Car certains se lèvent au milieu de la nuit pour la prière nocturne (selon la tradition des moines):

»Ils ne sont pas tous semblables parmi les *gens du Livre*: une *umma*<sup>h</sup> debout récite les versets de Dieu durant la nuit et ils se prosternent« (3:113).

### Pourquoi les musulmans sont-ils supposés faire partie également des *gens du Livre*?

La question de la double identité des »*gens du Livre*« semble donc réglée, mais, sans que cela soit jamais écrit dans le texte, l'inclusion des musulmans dans cette dénomination résulte implicitement de certains passages où apparaissent des allusions ... au Coran lui-même – donc les gens qui lisent le coran *doivent* être également des »*gens du Livre*«. Par extension, selon une pure logique, les chrétiens doivent également en faire partie. Ces idées se nouent notamment autour du verset 5:66 où l'on trouve une auto-évocation du texte coranique, et qui entouré par deux mentions de l'expression »*gens du Livre*«, de plus, comme on y lit:

»Il y a parmi eux une *umma*<sup>h</sup> modérée (ou: *qui va droite, muqtaşida*<sup>h</sup>)« (5:66),

on est contraint d'imaginer, à l'encontre du sens évident des passages cités précédemment, que l'*umma*<sup>h</sup> dont il est question là est la communauté islamique. Une analyse est nécessaire pour situer le problème.

Le contexte large de ce verset est une polémique anti-judaïque qui s'étend presque depuis le début de cette sourate *al-Mâ'idah* jusqu'au verset 82 (moyennant une parenthèse contre ceux qui »associent«, servant de pendant dialectique – versets 72-76 –, et à laquelle une allusion est faite au verset 82). Dans un tel con-

texte anti-judaïque, il n'est pas étonnant que l'expression *ahl al-Kitâb* intervienne six fois. Nous avons déjà vu les occurrences des versets 15 et 19. Il y en a une encore au verset 59:

»Dis: Ô gens du Livre, nous reprochez-vous autre chose que de croire en Dieu et à ce qui est descendu vers nous et à ce qui est descendu auparavant? Mais la plupart d'entre vous est pervers« (5:59).

Qu'est-ce qui »descendu vers nous« et qu'est-ce qui »est descendu auparavant«? On peut s'en douter. Cela va être explicitement précisé aux versets 66 et 68: il s'agit respectivement de l'*injl* (lumière apportée par Jésus, cf. supra 5:15), et, bien sûr, de la Tôrah, qui forme l'essentiel de la Bible hébraïque.

Et le Coran alors? Ne faut-il pas que le texte coranique dise que lui-même est également descendu du Ciel? S'il y a un endroit où cela doit être dit, c'est bien là, et ce sera même dit quatre fois, aux versets 66, 67 et 68. Cependant, la manière dont cela est dit est plus subtile que le serait une trilogie comme »la Tôrah, l'*injl* et le Coran«. Cette trilogie grossière se lit pourtant une fois dans le texte coranique:

»Certes, Dieu a acheté aux croyants leurs personnes et leurs biens contre don à eux du Paradis. Ils combattent à mort dans le chemin de Dieu. Ils tuent et sont tués. Promesse vraie à Sa charge dans la Tôrah<sup>h</sup> et l'*injl* et le Coran« (9:111).

Il y a de quoi sursauter. Les formules ternaires sont systématiquement absentes du texte coranique, sauf à cet endroit où le mot »coran« fonctionne comme une auto-référence<sup>9</sup>. Justement, comment un livre en cours de composition peut-il parler de lui-même comme d'un ouvrage déjà existant? Certains penseront que ce verset 9:111 est miraculeux et que ce miracle prouve l'existence au Ciel d'un Coran éternel que Dieu possède dans sa bibliothèque à côté de la Tôrah<sup>h</sup> et de l'*injl*. D'autres penseront que c'est simplement un ajout grossier.

Une telle trilogie se conçoit difficilement dans les versets 5:66-68 qui se placent non au point de vue de Dieu (qui promet, 9:111) mais au point de vue de l'homme (qui doit appliquer »la Tôrah<sup>h</sup> et l'*injl*«). Du point de vue humain, le discours musulman raconte que le Coran était alors un texte en cours de dictée et non livre fini. Plutôt donc que de parler de »Coran«, il apparaît plus adéquat et plus subtil de parler de »ce qui est descendu vers de la part du Seigneur« – une formule où »vers ...« vaut pour *toi/eux/vous* –. En abrégé: *CQEDV-DLPDS*. Cette formule est déjà présente partiellement au verset 59: on va la retrouver curieusement dans les versets 66 à 68, et même deux fois dans ce dernier. À propos du verset 67,

9 Une soixantaine de fois, le texte coranique évoque un Coran-*qur'ân*. Ce n'est généralement pas à lui-même qu'il fait référence mais à un *lectionnaire* (tel est le sens du mot *qur'ân*), adapté de l'hébreu et en usage à ce moment-là. Sur cette terre et par les disciples arabes de ceux qui les endoctrinent.

Régis BLACHERE indiquait »qu'en son état actuel, le texte embarrasse fort les commentateurs«. Sautons-le et voyons ce que cela donne à partir du verset 65:

»Si les *gens du Livre* avaient cru et s'étaient comportés en piété, Nous leur aurions certainement couvert leurs méfaits<sup>10</sup> et les aurions certainement introduits dans les Jardins de Délice (5:65).

S'ils avaient *appliqué*<sup>11</sup> la Tôra<sup>h</sup> et l'injil et *CQEDV-DLPDS*, ils auraient mangé de ce qui est au-dessus d'eux et de ce qui est sous leurs pieds. Parmi eux est une *umma*<sup>h</sup> qui va droite, mais pour beaucoup d'autres (parmi les mêmes), comme est mauvais ce qu'ils œuvrent! (5:66). – (5:67).

Dis: *Gens du Livre*, vous ne tenez sur rien tant que vous n'appliquez pas la Tôra<sup>h</sup> et l'injil et *CQEDV-DLPDS*. Beaucoup d'entre eux ont été accrus par *CQEDV-DLPDS* en rébellion et en *kufr*<sup>12</sup>. Ne te tourmente pas pour le peuple des recouvreurs« (5:68).

On peut oublier les mentions *CQEDV-DLPDS*. Affinons encore notre lecture.

### *Gens du Livre, c'est-à-dire gens de la Tôra<sup>h</sup> et de l'injil*

Au verset 66 est soulevée la question de nourritures permises et défendues. Les commentateurs musulmans ont vainement essayé d'expliquer ces discussions relatives à ce qui avait été défendu mais qui ne l'est plus. La Tôra<sup>h</sup> interdisait effectivement de manger »ce qui est au-dessus« (la plupart des oiseaux) et »ce qui est sous leurs pieds« (toutes les bêtes rampantes: serpents, lézards, belettes, souris, etc., mais aussi les insectes sauf certaines sauterelles), cf. *Lévitique 11*. Les versets 5:87-88 explicitent le reproche adressé aux *gens du Livre* en ce verset 66:

»Ô les croyants, ne déclarez pas illicites les bonnes choses que Dieu vous a rendues licites... Mangez de ce que Dieu vous a attribué de licite et de bon« (5:87-88).

- 10 »Couvert«, c'est-à-dire *effacé: couvrir une faute (kaffara, intensif de kafara)* est une expression utilisée dans la Bible (et ailleurs) pour dire que Dieu pardonne, d'où le nom de la grande fête juive du *Yom Kippour*. Tous les traducteurs traduisent correctement, mais ne se demandent jamais ce que le mot veut dire, en particulier à la première forme, *kafara*, où il évoque une action que le texte coranique réproouve et qui a fourni l'insulte de *kâfir* que l'on voit à la fin du verset 5:68 et en beaucoup d'autres endroits. Mais que fait donc de mal quelqu'un qui *kafare* si Dieu est dit *kafarer* encore plus intensément? En fait la réponse est déjà donnée, elle tient aux sens divers de l'action de *recouvrir*, ainsi qu'à ce qui est *recouvert*. On en trouvera toutes les justifications dans le long article: *La racine kfr, importance et significations bibliques, post-bibliques et coraniques in Le texte arabe: seulement islamique?*, sous la direction de M.-T. Urvoy, Actes du colloque de Toulouse (22-24 octobre 2007), 2008. En fait, Ignaz Goldziher avait déjà indiqué la solution du problème de la signification de *kfr*, mais on l'avait oublié (*Der Mythos bei den Hebräern und seine Entwicklung. Untersuchungen zur Mythologie und Religionswissenschaft*, Leipzig, 1876, 214-225).
- 11 On lit plus loin: »Chaque fois qu'un messager leur apporte ce que leur âme ne désire pas, ils traitent les uns de menteurs et ils tuent les autres« (5:70). La similitude avec le discours d'Etienne est frappante:  
»Lequel des prophètes vos pères n'ont-ils pas persécuté? ... Vous aviez reçu la Tôra<sup>h</sup> ordonnée par des anges, et vous ne l'avez pas appliquée« (Ac 7,52-53).
- 12 *Kufr*: action de *recouvrir* (une vérité, un texte,...) – voir note précédente. On ne cache pas vraiment (puisque le texte est toujours là – dans certains autres cas, il s'agit de dissimulations et c'est alors précisé), mais on lit à travers une interprétation tronquée.

## On croit lire le livre des Actes des Apôtres ou l'évangile de Matthieu:

»Une voix s'adressa à lui [Pierre], pour la seconde fois: *Ce que Dieu a rendu pur, ne vas pas, toi, le déclarer immonde*! (Ac 10:15 et 11:9)

»Ce n'est pas ce qui entre dans la bouche qui rend l'homme impur mais ce qui sort de la bouche« (Mt 15:11 développé en 15:17-20).

»Qu'on leur demande [aux non-juifs] simplement de s'abstenir des souillures... des viandes étouffées et du sang« (Ac 15:20).

Le passage devient limpide. Un prédicateur juif nazaréen – Waraqa ou quel'un d'autre après lui – veut convaincre les Arabes de »judaiser« (*hâda*, verset 69 cf. 2:62 cité supra), mais pas à la manière des judaïques qui refusent l'apport du »Messie-Jésus« (tel que le voient les nazaréens): ils sont maudits<sup>13</sup>. Ce prédicateur s'adresse à tous mais parfois plus particulièrement à son représentant auprès des Arabes ralliés (qui pourrait être Muḥammad): à celui-ci il développe ce qu'il a dit (ou envisage de dire) à tous, en lui expliquant comment polémiquer contre les judaïques, et en lui disant de ne pas se décourager: tel est exactement le contenu du verset 68 par rapport au verset 66.

Il apparaît ainsi que les formules *CQEDV-DLPD-S* dans les versets 66 et 68, ainsi que le verset 67 lui-même, sont comme des corps étrangers: sans eux, le texte devient aussi cohérent qu'historique (en tout cas, entre le verset 5:51 tel qu'il est restitué supra et le verset 5:71 qui clôt la diatribe). Aux yeux de la prédication coranique primitive, les *gens du Livre* sont ceux qui devraient appliquer »la Tôra<sup>b</sup> et l'injîl«, précisément parce que c'est à eux que Dieu a donné le Livre:

»Ô fils d'Israël [2:40]... Ne soyez pas les premiers à en être *recouvreur*... Ne travestissez pas le vrai au moyen du faux. Ne tenez point secret le vrai alors que vous savez!« (s. 2,41-42).

»Ceux à qui Nous avons donné le Livre *et* qui le récitent comme il doit l'être, ceux-là y croient, tandis que *ceux qui le recouvrent* [voir notes 10-12], ceux-là sont les perdants« (2:121).

»Quand on leur dit [aux *recouvreurs* du v. 103]: *Venez vers ce que Dieu a fait descendre et vers le messager [Jésus]*, ils disent: *Suffisant pour nous est ce que nous avons trouvé suivi par nos pères*« (5:104).

»Ils [les *gens du Livre* du verset 109] disent: *N'entreront au Paradis que ceux qui sont juifs (hûd)*. Ce sont leurs désirs! Dis: *Apportez votre preuve si vous êtes véridiques!*« (2:111) – (2:112) – » Et les *Yahûd* disent: *Les Nazaréens tiennent sur rien!* Mais eux-mêmes récitent le Livre! De même, ceux qui ne savent rien<sup>14</sup> tiennent un langage semblable au leur! Eh bien, Dieu jugera entre eux au jour de la Résurrection dans ce qu'ils y ont changé« (2:113)

13 »Ceux des fils d'Israël qui *recouvrent* ont été maudits par la langue de David et de Jésus fils de Marie« (5:78).

14 Sont visés ici les »*associateurs*«, c'est-à-dire les chrétiens, qui évidemment, n'approuvent pas les nazaréens *non plus* (ce verset 2:113 présente en dialectique, cf. note 7), ils sont »*ceux qui ne savent rien*«.

»Gloire au Seigneur des Cieux et de la terre, Seigneur du Trône, [Qui est] au-dessus de ce qu'ils racontent. Laissez-les [les chrétiens visés aux v. 81-82] donc ergoter et jouer jusqu'à ce qu'ils rencontrent le Jour dont ils sont menacés« (43:82-83).

»Ceux qui recouvrent parmi les *gens du Livre* et les associateurs [irom] dans le feu de la Géhenne« (98:6).

Comme toutes les polémiques, celles du texte coranique sont parfois un peu complexes, mais, originellement en tout cas, elles sont très claires.

#### Un regard nouveau sur le »Livre« et sa »tente«

Ce faisant, nous avons rencontré déjà sept occurrences de l'expression »*ahl al-Kitâb*«, dont cinq de la sourate *al-Mâ'idah* (il en reste une qui sera évoquée infra). Les vingt-quatre autres sont plus aisées à cerner, ce que nous ne ferons que pour quelques-unes d'entre elles dans le cadre limité de cet article.

Il faut s'arrêter en particulier à un verset difficile où a été introduite non une auto-référence au Coran (par laquelle les musulmans deviennent des *gens du Livre*) mais une grosse allusion à la foi chrétienne (par laquelle les chrétiens deviennent des *gens du Livre*); ce verset, qui est un cas unique à ce titre, doit être divisé en deux, non d'abord parce qu'il est étonnement long, mais parce qu'il présente deux styles:

»Ô *gens du Livre*, ne vous trompez pas dans votre jugement. Ne dites sur Dieu que la vérité. Que oui le Messie-Jésus fils de Marie est le messenger de Dieu, Sa parole (*kalima*) qu'il envoya sur Marie et un souffle [de vie venu] de Lui! Croyez en Dieu et à ses messagers!« (4:171a).

»Et ne dites pas: *Trois*. Cessez! Ce sera meilleur pour vous. Dieu est unique. Gloire à Lui! Comment aurait-Il un fils? À Lui ce qui est dans les cieus et sur la terre. Dieu suffit comme Protecteur« (s. 4,171b).

On voit tout de suite que la première partie (4:171a) adresse aux judaïques l'éternel reproche de ne pas reconnaître le »Messie-Jésus«, tandis que la seconde (4,171b) apostrophe les chrétiens comme s'ils étaient les gens auxquels tout le verset s'adressait. Pour commencer, il convient de justifier quelques éléments de la traduction de la première partie.

Traduire *lâ taglû fi dynikum* par »*n'exagérez pas dans votre religion*« n'a pas de sens, c'est selon le syriaque qu'il faut traduire: »*ne vous trompez pas dans votre jugement*«<sup>15</sup>.

Plus directement important pour notre propos est l'adverbe *'inna-mâ* qui vient ensuite et qui est habituellement lu comme une restriction (*'Îsâ n'est qu'un messenger*), ce qu'est précisément la formule adverbiale qui apparaît juste avant: *lâ taqûlû 'alâ Llah 'illâ l-ḥaqq*, »*ne dites sur Dieu que la vérité*«. En vertu du dogme islamique, il faut absolument que *'inna-mâ* présente également un sens de restriction, de sorte qu'elle s'applique ici à la messianité de Jésus: celle-ci doit être présentée comme négligeable, sinon le *rasûl (messenger) Muḥammad* ne tiendrait plus la comparaison avec le *rasûl 'Îsâ* qui est le Messie! Mais si on impose le sens:

15 Cf. LUXENBERG, Christoph, *Neudeutung der arabischen Inschrift im Felsendom zu Jerusalem*, in *Die dunklen Anfänge. neue Forschungen zur Entstehung und frühen Geschichte des Islam*, Berlin, Hans Schiler, 2005, p. 136.

’*Îsâ* est seulement (*’inna-mâ*) un *messenger*, il faudra le répercuter ailleurs dans le texte, même au risque de l’absurdité, par exemple :

»Les croyants sont seulement (*’inna-mâ*) des frères« (49:10)<sup>16</sup>.

Bien évidemment, il faut traduire: »les croyants sont ô combien des frères!«; *’inna-mâ* accentue et amplifie le sens de la phrase, et non l’inverse, conformément d’ailleurs au sens conjoint de ses deux composants.<sup>17</sup> Pour qu’il y ait un sens restrictif, il faut nécessairement la présence de *’illâ* (*sinon*), ce qu’on voit effectivement dans ces deux versets où l’on trouve respectivement *’inna* et *mâ* justement:

»’*Inna hu illâ* ‘*abd*<sup>um</sup>. Oui, lui [le fils de Marie, v. 57] est *seulement* (*sinon*) un serviteur« (43:59)

»*Mâ ibn Maryam al-Masyh illâ rasul*<sup>um</sup> Qu’est le Messie fils de Marie *sinon* un *messenger*!« (5:75)

En l’absence de *’illâ*, on doit nécessairement lire ainsi 4:171a: »Que oui, le Messie-Jésus fils de Marie est le *messenger* de Dieu!«.

Une dernière remarque. Une traduction syriacque assurément antérieure au 10<sup>e</sup> siècle ne donne pas à lire »Dieu et ses *messagers*« à la fin de 4:171a, mais: »*Dieu et son Messie*!«! Voilà qui est surprenant dans une traduction toujours minutieuse et qui n’a pas le moindre intérêt à induire ses lecteurs chrétiens en erreur, au contraire<sup>18</sup>. En fin de compte, il y a donc des raisons de penser que ce verset à l’état originel se présentait ainsi sans plus:

»Ô gens du Livre, ne vous trompez pas dans votre jugement. Ne dites sur Dieu que la vérité. Que oui le Messie-Jésus fils de Marie est le *messenger* de Dieu, Sa parole qu’il envoya sur Marie et un souffle [de vie venu] de Lui! Croyez en Dieu et à son Messie!« (4:171).

Selon le texte originel du Coran, il apparaît ainsi que les chrétiens, pas plus que les musulmans, ne sont jamais dits être des *gens du Livre*. En effet, la question ne se pose à aucun autre endroit, même si au verset 5:77 qui commence identiquement à 4:171 (*Ô gens du Livre, ne vous trompez pas dans votre jugement*), il est question de gens qui *égarent* et *s’égarent*: ce verbe (*dhalla*) apparaît dans le dernier verset de la Fâtiḥah (et seulement là) pour désigner les chrétiens sans les nommer, mais ce verset 1:7 est une longue apposition sur le mot *ṣirât* qui vient perturber une prière construite sur six versets (ou sept avec la basmallah) et qui ajoute dix balancements là où il y en a déjà deux fois dix. C’est un jeu de ping-

16 Déjà dès les (neuf) occurrences de la sourate *al-baqara*, on voit que *’inna-mâ* ne peut guère avoir de sens restrictif, en particulier en 2:107 ([les anges de la magie disent:] »**Que oui**, nous sommes une tentation«), en 2:137 (»S’ils se détournent, ils sont alors **ô combien** dans le désaccord«), en 2:181 (»Alors, le péché pèse **ô combien** sur ceux qui l’ont changé [le testament]!«), ou en 2:275 (»Ils disent: le commerce, c’est en soi de l’intérêt«).

17 Dans un article à paraître, Christoph Luxenberg indique que la formule arabe *’inna + mâ* correspond à l’araméen *ên + mâ* qui signifie: »*Oui vraiment*!«! Ceci confirme l’analyse logique du texte que nous faisons. Cette occasion d’éclairer le texte coranique par l’araméen vient s’ajouter aux exemples qui se sont accumulés depuis l’ouverture du dossier *Die syro-aramäische Lesart des Koran. Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache* (Berlin, Das Arabische Buch, 2000).

18 Cf. MINGANA Alphonse, *An ancient Syriac Translation of the Qur’ân exhibiting new Verses and Variants*, Manchester / London, University Press / Longmans, Green & Co., 1925, p. 4.6.27.41.

pong: une lecture faussée est justifiée par un ajout ailleurs, qui est conforté par un autre ajout ou par une autre fausse lecture ailleurs, etc.

Arrêtons-nous là; l'essentiel (et le plus difficile) a été regardé, et les occurrences restantes de l'expression *ahl al-kitâb* ne nous apprendraient rien de plus.

### Des perspectives à long terme

Il serait naïf de croire que le texte coranique n'a subi comme manipulation que l'ajout de quelques mots ici et là, selon ce qu'on a vu avec le terme de *naşârâ*. Des générations de bricoleurs se sont succédé sur le texte: au début du 8<sup>e</sup> siècle, le gouverneur Ḥajjaj est obligé une fois encore de rappeler les textes coraniques en circulation pour les brûler et leur en substituer d'autres – et ce sont des traditions islamiques qui le racontent. On ne peut regarder une histoire aussi complexe en quelques pages: un long travail d'exégèse minutieuse sera nécessaire, qui demandera la collaboration de nombreuses disciplines, dont la linguistique, l'histoire, la géographie, l'archéologie, mais aussi les études juives, syriaques, et même théologiques car il est toujours nécessaire de se demander quels sont les buts poursuivis par un groupe humain et quelles sont ses représentations de Dieu et de l'avenir du monde.

À l'origine, les sourates devaient convaincre: elles ont été composées en un style oral parfaitement clair et cohérent. Ce sont les manipulations successives qui les ont rendues souvent obscures et incohérentes, au point qu'elles ne sont même plus réellement lues: on regarde le texte non en fonction de ce qui est écrit mais de ce qu'on doit y lire en vertu du dogme islamique et des commentaires tardifs.

En attendant, il faut au moins discerner des clefs de lecture. L'une d'elles était l'objet de cet article: la distinction faite par le Coran dans la *»tente du Livre«* entre *yahûd* et *nazaréens* c'est-à-dire parmi les fils d'Israël et d'Abraham à qui le Livre a été légitimement donné. Une autre clef consiste à découvrir comment le texte coranique désignait le christianisme (il est traité d'*associationisme*, *shirk*) et comment cette appellation fonctionnait dialectiquement avec la dénonciation des *yahûd* – nous n'avons pu qu'y faire allusion. Une autre clef encore – fondamentale – tient à la découverte de la communauté que désignait le terme de *naşârâ*. Ces clefs et d'autres apportent des points de contact avec l'histoire réelle connue, dont le texte semble si dépourvu<sup>19</sup>. Car de tels points de contacts existent dans le texte coranique. Mais il faudra des années de travail pour les mettre en lumière.

19 Le texte coranique n'offre apparemment quasiment aucun repère chronologique, ni de nom de lieu, ni même de nom de personnes: à ce point de vue, seuls apparaissent les noms de Zayd (33:37), Qurayş (106:1), Abou Lahab (111:1) et, quatre fois, *Muḥammad*, plus une fois *Aḥmad* – au centre de l'ajout inséré au milieu du verset 61:6 (voir texte). À vrai dire, les quatre mentions du nom de *Muḥammad* sont elles-mêmes très suspectes, comme Antoine Moussali avait commencé à le montrer (le résultat de cette recherche est exposé dans les pages 135-153 et 345-357 du tome II de *Le messie et son prophète*).

Victor H. Elbern

## Die holzgeschnitzten postbyzantinischen Sockelkreuze des 16. Jahrhunderts

### Vorbemerkung

Autoren aus verschiedenen Ländern haben sich in den letzten Jahren mit »croix à piédestal« – Kreuzen mit Untersatz – aus dem postbyzantinischen 16. Jahrhundert beschäftigt. Es handelt sich um kunstvoll aus Buchsbaumholz geschnitzte, bilderreiche Kreuze von miniaturhafter Feinheit, erhöht über einem entsprechend ausgestatteten Sockel. Neben anderen bisher in der Literatur bezeugenden Benennungen möchte ich vorschlagen, im Blick auf den Untersatz und in Abgrenzung zu anderen Gestaltungsweisen diesen Typ des christlichen Heilszeichens kurz als »Sockelkreuz« zu bezeichnen.<sup>1</sup>

Kreuze dieser Art hatten vereinzelt schon seit der Mitte des 19. Jahrhunderts eine gewisse wissenschaftliche Aufmerksamkeit gefunden, abgesehen von sporadischen Erwähnungen in älterer und vor allem lokaler Literatur, fast immer wegen der vielbewunderten Kunstfertigkeit der Schnitzarbeit. Von Anfang an war dabei eine Beziehung zu den Traditionen der byzantinischen Kunst gesehen worden, in ostkirchlicher Ikonographie und mit vorwiegend griechischer Beschriftung. Von daher lag es dann auch nahe, an Herkunft und Verbreitung aus einem griechischen monastischen Zentrum zu denken, und in einer fast mystischen Erklärung der Klöster des heiligen Berges Athos sie diesem zuzuschreiben.<sup>2</sup> Aus einem vertieften Studium der inzwischen recht zahlreich nachgewiesenen Zimelien ließ sich andererseits erkennen, daß aber auch nicht wenige von ihnen eine Beziehung zu Italien erkennen lassen. Dies war schon einer ersten ausführlichen Arbeit von Anna Pontani zu entnehmen, obwohl sie sich auf relativ wenige Beispiele beschränkte. Dabei handelte es sich vorzugsweise um solche Stücke, die mit Hinweisen auf ihre zeitliche und künstlerische Evidenz ausgestattet waren.<sup>3</sup>

Eine nur wenig ältere Publikation von Jerzy Rózycki hatte das Problem einer »Künstlersignatur« auf manchen dieser Kreuze besonders aufgenommen. Mehr-

1 Rózycki (1994), p. 83-96. – Pontani (1996), p. 379-421. – Elbern (2003), p. 65-76.

2 So bereits Brockhaus (1891), p. 247. – Entschieden dazu auch Rózycki (1994), p. 96, Anm. I. – Cfr. Elbern (2003), p. 65 und Aufsatztitel Elbern (2006), p. 124.

3 Pontani (1996), p. 383.

fach kehrt dabei der Name eines Georgios Laskaris wieder, über den Näheres leider nicht bekannt ist. Der kunsthistorisch zu begründende Versuch, diesem Meister – oder seiner anzunehmenden Werkstatt – nicht signierte, aber stilistisch nahestehende Werke zuzuschreiben, mochte von Anfang an naheliegen, – im gegebenen Falle für ein in Krakau befindliches Kreuz.<sup>4</sup>

Die in den genannten Beiträgen vermittelten Erkenntnisse konnten einige Jahre später weitergeführt und bereichert werden mit der Analyse eines künstlerisch und ikonographisch herausragenden, mit Signatur und Datierung ausgewiesenen Beispiels, das aus italienischem Privatbesitz für die Berliner Museen erworben worden war. Bei gleicher Gelegenheit wurde versucht, die Reihe der bis dahin bekannten Sockelkreuze zusammenzustellen, jeweils mit Hinweisen zu Typus, Stil und Ikonographie versehen.<sup>5</sup> Schließlich können einige jüngste Texte mit zusätzlichen Informationen und Überlegungen nachgetragen werden. An einem Beispiel im Museo Valsecchi in Mailand hat Anna Pontani das schon früher von ihr angesprochene Problem der Herkunft der Kreuze neu aufgeworfen, diesmal mit einem dezidierten Hinweis auf Kreta als ihre mögliche künstlerische Heimat.<sup>6</sup> Sodann wurde ein Schnitzkreuz im Domschatz zu Monza, dessen ursprünglich vorhandener Untersatz verloren ist, in den Umkreis weiterer fragmentarisch erhaltener Arbeiten derselben Art gestellt und zumal nach ikonographischen Kriterien vergleichend untersucht. Bei gleicher Gelegenheit wurde versuchsweise Zypern als mögliche künstlerische Heimat benannt.<sup>7</sup> Doch kann bisher von einer Klärung gerade dieses, die kunsthistorische Forschung besonders interessierenden Problems nicht gesprochen werden.

Die folgenden Kurzmonographien der bisher bekannten postbyzantinischen Sockelkreuze des 16. Jahrhunderts stellen die materielle Grundlage für die im II. Teil der Arbeit folgende Studie über morphologische, stilistische und ikonographische Probleme dar. Die topographische Ordnung soll vor allem den Überblick und das vergleichende Nachschlagen erleichtern. Den Texten sind alle wesentlichen Daten der einzelnen Stücke zu entnehmen ebenso wie die Hinweise zur Literatur, in denen sie erfaßt sind. Zur Erleichterung von Vergleichsmöglichkeiten sind die Abbildungen aller Stücke abschließend zusammengefaßt worden.

4 Rózycki (1994), p. 95f.

5 Cfr. Elbern (2003), p. 75f.

6 Pontani (2003), p. 359.

7 Elbern (2006), p. 139f.

## I. Die bisher bekannten Denkmäler: Kurzmonographien in topographischer Ordnung

### BERLIN, Staatliche Museen: Sockelkreuz

Schnitzarbeit in	H gesamt 48,5 cm
Buchsbaumholz	H Sockel 23 cm (Basis Dm 12 x 12,8 cm)
	H Kreuz 25,5 cm (B 13,5 cm)

Museum für Byzantinische Kunst Inv.-Nr. 10/68

Signiert und datiert (unter Basis): Georgios Laskaris 30. 11. 1566

Das Kreuz wird getragen von einem hohen Sockel aus drei gesondert gearbeiteten, ineinander gepaßten und beschnitzten Teilen, über vorspringender Basis. Der zehneckige, kraftvoll konisch gebildete Sockel steigt mit drei Rücksprüngen auf. Es ergeben sich insgesamt sechs Register als Bildreihen. Die vertikale Strukturierung wird mit einer pilasterartigen Ordnung angegeben, zwischen die insgesamt 60 durchbrochen gearbeitete Bildnischen eingebracht sind. Hinzu kommen durchlaufende Reliefs an der Basis. Die ikonographische Thematik des Sockels ist dem Alten Testament entnommen, von der Erschaffung der Welt bis zur Geschichte des Propheten Moses. Alle Bildfelder sind mit griechischen Tituli beschriftet.

Das bekrönende Kreuz ist mit einem 12,3 cm langen Zapfen bzw. Stab in den Sockel eingesteckt. Seine beiden Hauptseiten zeigen 6 neutestamentliche Darstellungen, dem byzantinischen Festbildzyklus – Dodekaorton – entsprechend. Weitere Darstellungen sind den Schmalseiten eingefügt, ferner Einzelfiguren, ebenfalls mit griechischer Beschriftung. Am oberen Abschluß des Kreuzes findet sich in einer männlichen Maske ein Metallstift. Er diente ursprünglich der Befestigung eines Pelikans als Aufsatz.

Das Sockelkreuz wurde aus italienischem Privatbesitz erworben.

Lit.: V. H. Elbern, in: Pantheon XXX/1972, p. 56

Ders., Neuerwerbungen für die Sammlungen der Stiftung Preuß. Kulturbesitz in Berlin. Berlin 1976, Nr. 85 Georgios Laskaris-Carved wooden cross with stand, in: Ausst. Kat. Byzantine and Post-Byzantine Art. Athen. 1986, Nr. 244. V. H. Elbern, Wie im Himmel so auf Erden. Der christliche Bilderkreis in 150 Kunstwerken, Berlin 1990, Nr. 19 A. Effenberger/G. Severin, Das Museum für Spätantike und Byzantin. Kunst, Staatl. Museen zu Berlin. Mainz 1992, Nr. 157

Rózycki (1994), p. 92

Pontani (1997), p. 385, Anm. 21

Elbern (2003), p. 65-76

Elbern (2006), p. 129ff.

### BERLIN, Staatliche Museen: Sockelkreuz

Schnitzarbeit in	H gesamt 34,5 cm
Buchsbaumholz	H Sockel 18,5 cm (Dm. 8,7 cm)
	H Kreuz 14 cm (B. 8 cm)

Sog. Maximilianisches Kreuz. Ehem. Frühchristl.-Byzantinische Sammlung. Seit 1945 verschollen.

Ohne Signatur und Datierung

Das Kreuz steigt über achteckigem Sockel auf, der über rankenverzierter Basis drei Bildregister mit 24 Szenen aufweist. Die rahmenden Teile von Sockel und Kreuz sind mit teils architektonischen, teils vegetabilischen Motiven verziert bzw. strukturiert. Die winzigen Bildgruppen sind nischenartig eingetieft und teilweise durchbrochen gearbeitet. Die Szenen des Sockels sind dem Zyklus der Passion Christi entnommen, Beschriftungen (Tituli) fehlen, Die beiden Rücksprünge des Sockels werden mit Muscheltympana bzw. Wimpergen abgeschlossen, das oberste Geschoß ist als flach überkuppelter Tholos gebildet, mit kleinen Einzelfiguren. Das bekrönende Kreuz steigt über einer Blüte auf und ist ganz durchbrochen gearbeitet. Die darauf wiedergegebenen 20 Szenen ordnen sich um die zentralen Darstellungen von Geburt und Kreuzigung Christi. Jede Szene wird mit lateinischem Titulus bezeichnet. Als Zyklus sind sie dem ostkirchlichen Dodekaorton zuzuordnen. Vermutlich war das Kreuz ursprünglich mit einem kleinen Pelikan bekrönt.

Die Provenienz des Maximilianischen Kreuzes ist ungewiß, zur Herkunft beschränken sich die eher summarischen älteren Kataloge auf die Angabe: »Venezianisch nach griechischem Vorbild«. Die Datierung ins 16. Jahrhundert (O. Wulff, W. F. Volbach) ist auch für die Bezeichnung des Objektes als »Maximilianisches Kreuz« verantwortlich. Die Zimelie wird neuerdings mit anderen Kreuzen in Wien, London und Pienza in engeren Zusammenhang gebracht.

- Lit.: O. Wulff, *Altchristliche und mittelalterliche byzantinische und italienische Bildwerke*. Kgl. Museen zu Berlin. Beschreibung der Bildwerke der christlichen Epochen II. Berlin 1911, p. 57f.  
 W. F. Volbach, *Mittelalterliche Bildwerke aus Italien und Byzanz*. Berlin 1930, p. 109f.  
 Rózycki (1994), p. 92  
 Pontani (1997), p. 390 u. Anm. 42ff.  
 Elbern (2003), p. 75  
 Elbern (2006), p. 135 ff.

#### FELTRE, Tesoro del Duomo: Sockelkreuz

Schnitzarbeit in	H gesamt	38 cm (mit Pelikan)
Buchsbaumholz	H Sockel	16,6 cm (Dm Basis 7,6 x 5,2)
	H Kreuz	18 cm (B 11 cm)

Datierung unter Basis: 20. August 1542

Das Kreuz wird von relativ schlankem, achteckigem Sockel mit drei Rücksprüngen über abgeschrägter, ornamentierter Basisplatte getragen. Die insgesamt 32 Bildnischen des Sockels wechseln zwischen breiteren und schmalere Feldern, entsprechend dem rechteckigen Grundriß der Basis. Das ornamentale Rahmenwerk ist eher sparsam gehalten. Der oberste Rücksprung des Sockels zeigt eine Pietà zwischen Einzelfiguren. Alle Szenen sind dem Neuen Testament entnommen, mit Tituli in griechischer Sprache. Das Kreuz enthält wie üblich insgesamt 20 Bildfelder, um die zentralen Szenen der Geburt Christi mit Magieranbetung bzw. Kreuzigung im Sinne des ostkirchlichen Dodekaorton geordnet. Die Zimelie

wird bekrönt von einem glücklicherweise erhaltenen Pelikan über erhöhtem Nest, mit Darstellung der eucharistisch zu verstehenden Blutspende für die Jungen.

Die Bodenplatte mit Datierungsvermerk, ohne Künstlernamen, ist abgesägt worden und wird separat bewahrt. Sie hält das Datum der Vollendung des Werkes fest.

Zur Fundgeschichte des Kreuzes wird in einer »Dissertazione« (1781) im Diözesanarchiv von Feltre berichtet, es sei 1749 in einem Wandversteck der Kirche Sto. Spirito aufgefunden worden, angeblich zusammen mit Akten des Konzils von Florenz (1439-1443). Seit 1619 ist es im Kloster Sto. Spirito in Feltre nachgewiesen.

Lit.: G. Biasuz, La croce bizantina detta del Beato Bernardino esistente nel Duomo di Feltre, in: *Arte Cristiana* 13/1925, p. 290-29°

A. Alpago Novello, La croce bizantina della Cattedrale di Feltre, in: *Archivio Storico di Belluno, Feltre e Cadore* 50/1979, p. 129-131

S. Claut, Bella e artificiosa, in: *ebda.* 58/1987, p. 21-26

Pontani (1997), p. 406-409, Kat. Nr. 1

Elbern (2003), p. 69f., 75

Elbern (2006), p. 135

#### FLORENZ, Palazzo Pitti: Sockelkreuz

Schnitzarbeit in	H gesamt 46,9 cm
Buchsbaumholz	H Sockel 23,5 cm (Basis Dm. 11,6x10,8 cm)
	H Kreuz 21,2 cm

Museo degli Argenti, Inv.-Nr. Bg. 1

Datierung (unter der Basis): 23. Oktober 1580 (ohne Signatur)

Das Kreuz wird über einem achteckigen Sockel getragen, in schlank-gestreckter Gestaltung. Der Sockel baut sich über einer mit figürlichen Reliefs beschnitzten, leicht abgeschrägten Basis in drei Rücksprüngen auf, mit insgesamt vier Registern in Nischen eingetiefter bildlicher Darstellungen. Die mit Basisreliefs 40 Bildfelder sind dem Alten Testament entnommen und mit griechischen Tituli bezeichnet. Das bekrönende Kreuz weist die übliche Gruppe aus je sechs neutestamentlichen Bildern auf, dem ostkirchlichen Dodekaorton entsprechend und um die zentralen Szenen von Geburt und Kreuzigung Christi gruppiert. Vier Szenen an den Schmalseiten mit vier Halbfiguren ergänzen das Bildprogramm. Die Strukturierung des Sockels mit durchgehenden architektonischen Gliederungen verleiht ihm eher einen turmartigen als konischen Charakter. Die Gliederung der Bildnischen durch schlanke gedrehte Säulchen ist durchwegs gut erhalten. Zur Provenienz der Zimelie ist bekannt, daß sie 1777 aus dem Archivio delle Gallerie Fiorentine (Filza X a 55) in den Palazzo Pitti gelangte.

Lit.: Pontani (1997), p. 284ff, und passim, Kat. Nr. 4

Bernabò (1997), p. 257-272

Elbern (2003), p. 69, 71, 75

Elbern (2006), p. 138

## GAZZADA (Varese), Museo di Villa Cagnola: Sockelkreuz

Schnitzarbeit in	H gesamt 45,2 cm
Buchsbaumholz	H Sockel 24,7 cm (Basis Dm. 10,7x10,5 cm)
	H Kreuz 16,9 cm (B 11,5 cm)

Signiert und datiert (unter Basis): 20. Januar 1583, »Georgounos Laskaris«

Das Kreuz wird über achteckigem, dreistufigem Sockel über starker Basisplatte mit Reliefszenen getragen. Der Sockel weist in fünf Bildregistern 40 alttestamentliche Szenen mit griechischen Tituli auf, das Kreuz 16 neutestamentliche, auf das Dodekaorton bezogene Szenen.

Die Sockelinschrift lautet: »Vollendet das Alte und Neue Testament von der Hand des Georgounos Laskaris im (Jahre) 1583 Monat Januar am Tage (10 oder 20?). Kreuz unseres Herrn Jesus Christus«.

Wie schon von Pontani bemerkt, ist das Kreuz vermutlich einer anderen, jüngeren Hand zuzuschreiben als der Sockel, nicht zuletzt wegen deutlicher stilistischer Besonderheiten. Auch der Wortlaut und die kalligraphische Evidenz der Basisaufschrift weicht in Schriftduktus wie Wortlaut von den anderen, Georgios Laskaris zu verdankenden Kreuzen deutlich ab. Deshalb ist für das Kreuz bzw. den Sockel von Gazzada Werkstattarbeit angenommen worden bzw. die Bemühung, sich des berühmten Namens des Laskaris zu bedienen, eine wegen des späten angegebenen Datums mögliche Annahme.

Provenienz: Aus der Privatsammlung des Guido Cagnola (1861-1954)

- Lit.: M. Capuani, Monte Athos – Baluardo Monastico. Novara 1988, p. 125  
 Pontani (1997), p. 416-418, Kat. Nr. 5  
 Elbern (2003), p. 70f., 75  
 Elbern(2006), p. 138-140

## KÖLLIKEN (Aargau), Ehem. Ikonenmuseum: Sockelkreuz

Schnitzarbeit in	H gesamt 41,5 cm
Buchsbaumholz	H Sockel 18,5 cm (Basis Dm. ca. 9,5 cm)
	H Kreuz 19,5 cm (B 12 cm)

Basisplatte signiert und datiert 24. September 1551, Georgios Laskaris

Provenienz: Privatsammlung, ehem. Mus., Inv.-Nr. 600.

Das Kreuz wird von achteckigem Sockel getragen, der in drei Rücksprüngen über abgeschrägter Basisplatte in konischer Verjüngung aufsteigt. Der Sockel ist mit architekturbildlicher Gliederung in fünf Register mit insgesamt 40 Bildnischen geordnet. Alle Szenen sind dem Alten Testament entnommen und mit griechischen Tituli beschriftet.

Das Kreuz über Flechtbandnodus weist an den Hauptseiten je sechs neutestamentliche Bilder auf, dem Dodekaorton entnommen und um die zentralen Darstellung der Geburt Christi und der Kreuzigung gruppiert, wiederum mit griechischer Bezeichnung. In die Kreuzseiten sind je vier Szenen eingefügt. Aus einer Überprüfung des Originals konnte sich der Eindruck ergeben, daß manche Sze-

nen separat geschnitzt und eingesetzt worden sind, mit sowohl materiellen wie qualitativen Unterschieden. Die ziemlich flüchtig eingeritzte Basisschrift lautet: »Das Heilige Kreuz 1551 24. September vollendet. Hand des Georgios Laskaris«.

Lit.: Ausstellungskatalog Griechisch-Byzantinische Kunst. Ingelheim 1965, Nr. 67

V. H. Elbern, Berlin, Staatl. Museen Preuß. Kulturbesitz, Frühchristlich-Byzantinische Sammlung: Neuerwerbungen, in: Pantheon XXX/1972, p. 56f.

Kat. Kirchenschätze des christlichen Ostens und Metallikonen. Recklinghausen 1986, Nr. 146

Rózycki (1994) p. 92 Anm. 12

Pontani (1997) p. 383 Anm. 13a

Elbern (2003) p. 69ff., 75

Elbern (2006) p. 135

### KRAKAU, Museum Czartoryski: Sockelkreuz

Schnitzarbeit	H gesamt 42,7 cm
Buchsbaumholz	H Sockel 24 cm (Basis Dm. 11,5 cm)
	H Kreuz 18,7 cm (Br. ca. 11 cm)

Datierung (ohne Signatur) unter der Basis: 20. November 1570

Kreuz über dreifach kräftig gestuftem Sockel, auf ziemlich hoher, mit bildlichen Reliefs geschmückter Basis. In den achteckigen Untersatz des Kreuzes sind in sechs Bildregistern mit Basis 48 Szenen aus der Alten Testament nischenartig eingearbeitet. Das Kreuz weist 24 Szenen aus dem Neuen Testament auf, je sechs Bilder an den Hauptseiten, im Typus des Dodekaeders. Statt der Koimesis findet sich, als ikonographische Abweichung, *Mariae Tempelgang*. Tituli griechisch. Die Zimelie ist eingehend bearbeitet und bei dieser Gelegenheit dem Georgios Laskaris zugeschrieben worden, als letzte in der Reihe seiner Arbeiten, Rózycki zufolge.

Das Kreuz gelangte bei einer Auktion in Paris 1857 in den Besitz des Fürsten Czartoryski.

Die Basisinschrift nennt die »Vollendung des Alten Testamentes«, aber ohne Künstlernamen.

Lit.: Rózycki (1994), p. 84-96

Pontani (1997), p. 393f. u. a. O.

Elbern (2003), p. 69f., 75

Elbern (2006) p. 128, 133

### KUNSTHANDEL (Deutschland): Sockelkreuz

Schnitzarbeit in	H gesamt 35 cm
Buchsbaumholz	H Sockel 17,5 cm (Basis Dm. ca. 7,3 cm)
	H Kreuz 17 cm (Br. ca. 10,5 cm)

Ohne Datierung bzw. Signatur

Der turmartig schlanke oktagonale Sockel, dreifach gestuft über niedriger, abgechrägter Basis mit pflanzlichem Ornament, enthält in vier Registern insgesamt 32 reliefische Bildnischen mit Darstellungen aus dem Alten Testament, jeweils mit griechischen Beschriftungen. Der Sockel mit Einfassung der Bildnischen ist mit

Architekturmotiven strukturiert, die Szenen hinter gedrehten Säulchen – großenteils verloren – geordnet und mit Muschelwimpergen verziert.

Das bekrönende Kreuz über Flechtbandnodus ist in der üblichen Ikonographie ausgestattet: mit je sechs Szenen an den Hauptseiten in der Ikonographie des ostkirchlichen Dodekaorton, um die zentralen Darstellungen von Geburt und Kreuzigung Christi gruppiert. Auch diese Szenen sind mit griechischen Tituli bezeichnet.

Das (bisher unbekannt) Kreuz gelangte aus deutschem Kunsthandel 2006 ins Ausland. Außer Foto sind nähere Informationen nicht gegeben. Die Datierung im Kunsthandel »17. Jahrhundert« ist zu korrigieren auf Mitte bis 2. Hälfte des 16. Jahrhunderts:

Lit.: Unveröffentlicht

#### KUNSTHANDEL (England) : Sockelkreuz (Teil)

Schnitzarbeit in

Buchsbaumholz

H Kreuz 20,7 cm (Br. ca. 12;5 cm)

London, Christie's Sale 2. July 1996, Nr. 137, p. 31

Das Kreuz war – am Rest des in einen Untersatz einzuführenden Stützens eindeutig erkennbar – Teil eines Sockelkreuzes. Das erhaltene Kreuzteil ist in der für diesen Typus charakteristischen Weise auf jeder Hauptseite mit sechs neutestamentlichen, ikonographisch auf das ostkirchliche Dodekaorton verweisende Szenen ausgestattet, um die Mittelszenen von Geburt und Kreuzigung Christi geordnet. Tituli in Griechisch sind jeder Szene mitgegeben. Ein erhaltenes ursprüngliches Futteral wird erwähnt. Offensichtlich zum isolierten Segens- bzw. Altarkreuz umgearbeitet, während der Sockel verloren ging.

Die Katalognotiz datiert und lokalisiert: »Mount Athos 18th or 19th Century«. Sie ist zu korrigieren auf Entstehung im 16. Jahrhundert.

Lit.: Unveröffentlicht

Mitt. R. Wenley, The Wallace Collection, London.

#### KUNSTHANDEL (Holland): Sockelkreuz

Schnitzarbeit in

H gesamt 40,5 cm

Buchsbaumholz

H Sockel ca. 20 cm (Basis Dm. ca. 10 cm)

H Kreuz ca. 18 cm (Br. ca. 9,3 cm)

Den Haag, Stichting Odigio Instituut

Der hohe und schlank erscheinende Sockel des Kreuzes steigt achteckig mit drei Rücksprüngen über abgeschrägter Basisplatte auf. In sechs Registern, in architektonischen Strukturen geordneten Gruppen sind insgesamt 48 Bildnischen übereinander disponiert, zusätzlich an der Basis um reliefische Szenen bereichert. Die Gliederung der einzelnen Bildnischen durch tordierte Säulchen ist weitgehend verloren. Alle Szenen des Sockels sind dem Alten Testament entnommen und mit

griechischen Tituli bezeichnet. Das bekrönende Kreuz ist über Nodus mit Flechtbandzier in den Sockel eingesetzt. Es zeigt auf jeder Hauptseite sechs, an den Schmalseiten vier kleinere Bilder aus dem Neuen Testament, um die zentralen Szenen von Geburt und Kreuzigung Christi geordnet, der Ikonographie des ostkirchlichen Dodekaorton folgend, wiederum mit griechischen Beischriften versehen. Eine vermutbare Bekrönung mit Pelikan bleibt ungewiß. Von einer schriftlichen Evidenz – Datierung oder Signatur der Werkstatt – ist nichts bekannt. Die im Kunsthandel gegebene Datierung »Mount Athos 18th Century« ist zu korrigieren in das mittlere bzw. spätere 16. Jahrhundert, die Lokalisierung ist fragwürdig.

Lit.: Kat. Icons and East Christian Works of Art (M. van Rijn). Den Haag o. J. Elbern (2003), p. 75

### KYKKOS - KLOSTER (Zypern): Sockelkreuz

Schnitzarbeit in	H gesamt 43,5 cm
Buchsbaumholz	H Sockel 19,5 cm (Basis Dm. ca. 9,3 cm)
	H Kreuz 19,5 cm (B ca. 11 cm)

Kreuz über dreifach gestuftem Sockel auf abgeschrägter Basisplatte. Der oktagonale Sockel enthält in sechs Bildregistern 48 Felder mit alttestamentlichen Szenen, mit griechischen Tituli, innerhalb der architektonischen Struktur und mit Wimpergbekrönungen. Das Kreuz hat die übliche Ordnung aus je sechs neutestamentlich-christologischen Darstellungen des Dodekaorton, um Geburt und Kreuzigung Christi geordnet, ebenfalls mit griechischer Beschriftung.

Datierung (des Museums) 1545 und vermutete Autorschaft des Georgios Laskaris.

Aus ehem. Sammlung Kalfajan/Thessaloniki.

Lit.: G. Soteriou, *Mesaionika mnemeia tes Kyprou*. Athen 1935, Tafel 150g  
St. K. Perdikes, *Odegos episkepton. Mouseion Hieras Mones Kykkou*. Lefkosia 1997, Abb. 33-35  
Pontani (2003), p. 360 u. Anm. 5

### LONDON, Victoria and Albert-Museum: Sockelkreuz

Schnitzarbeit in	H gesamt 44,2 cm
Buchsbaumholz	H Sockel 23 cm (Basis Dm. 10 x 8,1 cm)
	H Kreuz 21,2 cm (B ca. 12 cm)

Signiert und datiert auf Basisplatte: Georgios Laskaris  
Mus. Inv.-Nr. A 2 – 1932 30. April 1581

Kreuz auf oktagonalem Sockel, schlank über kräftiger Basis gebildet, in drei Rücksprüngen und drei Bildregistern (vier mit Basis), 32 Nischen mit Szenen aus dem Alten Testament, jede Nische mit tordierten Säulchen ausgestattet (Großteil ausgebrochen). Architektonische Strukturierung des Aufbaus, mit bekrönenden Muscheltympana für jedes Bildregister. Am Kreuz 20 weitere, neutestamentliche Bildschnitzereien, um Geburt und Kreuzigung Christi, dem Dodekaorton entsprechend geordnet, jeweils mit griechischen Tituli. Die Signatur unter der Stand-

fläche ist wenig präzise and teilweise fehlerhaft eingetragen. Auch die Ikonographie scheint eigene Varianten aufzuweisen, so daß sich die Frage einer relativ späten Werkstattarbeit stellen könnte. Hervorzuheben ist die rechteckige Form der Basis.

- Lit.: J. Beckwith, Crosses from Mount Athos in the Gambier-Parry Collection, in: Burlington Magazine 109/1974, p. 174f. (hier Datierung »1737«)  
 Pontani (1997), p. 383 Anm. 13a, p. 386  
 Elbern (2003), p. 69, 75  
 Elbern (2006), p. 135

#### LONDON, The Wallace Collection: Sockelkreuz

Schnitzarbeit in	H gesamt	29,8 cm
Buchsbaumholz	H Sockel	13 cm (Basis Dm. 7,8 cm)
	H Kreuz	16,9 cm (Br. ca. 12,2 cm)

Ohne Signatur oder Datumsangabe

Das proportional größere Kreuz wird von einem relativ niederen, achteckigen Sockel getragen. Der Sockel weist drei Bildregister auf, wobei die Basis – leicht vorspringend – in die architektonische Struktur wie in die Ordnung der Bildnischen einbezogen ist. Der eher massiv erscheinende Sockel wird von einem kupelartigen Abschluß bekrönt. In betonter Unterscheidung ist das Kreuz ganz durchbrochen gearbeitet und von eher schlanken Proportionen. Sockel und Kreuz tragen neutestamentliche, auf die Passion Christi bezogene Szenen: der Sockel 24, das Kreuz in der üblichen, auf das Dodekaorton bezogenen Ordnung sechs Szenen beider Hauptseiten sowie seitliche Schnitzereien. Nur die Bildmotive des Kreuzes tragen Tituli, und zwar in lateinischer Sprache, so daß wohl ein römisch-katholischer Auftraggeber angenommen werden kann.

Die Datierung des Arbeit ins 17.-18. Jahrhundert durch den Katalog des Museums ist ins 16. Jahrhundert zu korrigieren. Vergleichbarkeit mit einem Kreuz im Domschatz von Pienza liegt besonders nahe.

- Lit.: Kat. Wallace Collection Catalogues, Sculpture (J. G. Mann). London 1931 (1981), p. 105f.  
 Pontani, Croci in Bosso (2003), p. 359 ff.  
 Elbern (2003), p. 69 ff., 75  
 Elbern (2006), p. 135, 138

#### MAILAND, Museo Bagatti Valsecchi: Sockelkreuz

Schnitzarbeit in	H gesamt	30,5 cm
Buchsbaumholz	H Sockel	13 cm (Basis Dm. 7,8x 6,1 cm)
	H Kreuz	15,8 cm (D 9,7 cm)

Ohne Signatur und Datierung – Museums Inv.-Nr. 702

Relativ großes Kreuz über dreifach gestuftem, oktagonalem Sockel, in der üblichen Weise mit architektonisch umrahmten Bildnischen ausgestattet. Die insgesamt 24 Szenen – das oberste Register bleibt ohne Bildszenen – sind einem erweiterten Zyklus der Passion Christi entnommen, ohne die üblichen Tituli. Das

Kreuz ist beidseitig mit sechs Darstellungen in durchbrochener Arbeit versehen, mit lateinischen Tituli. Die Basis von rechteckiger Grundform ist nicht mit figurlichen, sondern kreisförmigen Zieraten ausgestattet. Charakteristische Strukturierung und Verzierung des Sockels mit spätgotisierenden Motiven. Der Museumskatalog wollte das Kreuz in den kretischen Umkreis lokalisieren, mit Datierung ins »16.-17. Jahrhundert«. Vergleichbarkeit mit den Sockelkreuzen in Feltre, Pienza und Wien ist schon früher vermerkt worden, ferner mit dem Berliner Maximilianskreuz. Sie legt eher eine Datierung der Zimelie ins 16. Jahrhundert nahe.

Lit.: Kat. Museo Bagatti Valsecchi I. Milano 2003, p. 363ff., Nr. 446 (mit älteren Lit.-Hinweisen)  
 Pontani (1997), p. 421  
 Elbern (2003), p. 70, 75  
 Elbern (2006), p. 135, 142

#### MAILAND, Museo Bagatti Valsecchi: Sockelkreuz (Teil)

Schnitzarbeit in	Kreuz H	14,7 cm (B 8,6 cm)
Buchsbaumholz	H gesamt	28 cm
Auf metallenen Ständer		

Museum Inv.-Nr. 700. Vermutlich Teil eines ursprünglichen Sockelkreuzes.

Das Kreuz zeigt, dem ostkirchlichen Dodekaorton entsprechend, an beiden Seiten sechs christologische Szenen, um Geburt bzw. Kreuzigung Christi geordnet. Nachträglich ist das Kreuz in einen Metallständer (Kupfer, versilbert und vergoldet) eingesetzt, der offensichtlich einem älteren Kultgegenstand gedient hatte.

Die Schnitzarbeit wird im Katalog ins 17.-18. Jahrhundert datiert und nach Kreta lokalisiert. Überzeugender ist die Datierung ins 16. Jahrhundert und die Bestimmung als Teil eines Sockelkreuzes (Teil der Rute zum Einstecken in einen Sockel erhalten). Beschriftung mit griechischen Tituli.

Lit.: Kat. Museo Bagatti Valsecchi I. Mailand 2003, p. 361, Nr. 445.

#### MARIAZELL, Schatzkammer der Stiftskirche: Sockelkreuz

Schnitzarbeit in	H gesamt	40,7 cm
Buchsbaumholz	H Sockel	19,4 cm (Basis Dm. 9,6 x 8,5 cm)
	H Kreuz	17,3 cm (B. 9,3 cm)

Inv.-Nr. SK-K 17

Datierung unter Basis: 5. August 1554. Keine Signatur

Der achteckige Sockel steigt in betont schlanken Proportionen in drei Rücksprüngen über abgeschrägter Basis zum bekrönenden Kreuz auf. Es ergeben sich mit der reliefierten Basis sechs Register mit Bildnischen, das untere Register von hervorgehobener Höhe, Wie üblich sind die Bildnischen architektonisch umrahmt und mit vorgeblendeten tordierten Säulchen – ziemlich wohlerhalten – eingefasst. Bei den dargestellten Szenen handelt es sich um 48 Motive aus dem Alten Testament, mit griechischen Tituli bezeichnet. Das Kreuz zeigt 20 neutestamentliche

Szenen, die Hauptseiten entsprechend dem Dodekaorton je 6 Bilder, mit entsprechenden Beischriften.

Die Ikonographie insgesamt wie auch die Art der Beschriftung haben eine Beziehung zur Kunst des Georgios Laskaris nahegelegt.

Bisher nicht bemerkt ist ein deutlicher Unterschied in der dunkleren Holzfarbe von Kreuz und Basis, und dem helleren Farbton des Sockels (Buchsbaum bzw. Zedernholz?). Vielleicht können darin die Arbeit verschiedener Schnitzer und (oder) unterschiedliche Arbeitsvorgänge erkannt werden (Autopsie Juli 2008).

Lit.: M. Sterz, Grundriß der Entstehung und Vergrößerung der Kirche und des Ortes Maria-Zell. Wien 1819, p. 170

P. G. Rodler, Geschichte und Beschreibung der Gnadenkirche Mariazell. Mariazell 1907, p. 117

Pontani (1997), p. 412ff. Kat. Nr. 3

Elbern (2003), p. 69f. 75

Elbern (2006), p. 135

Kat. Die Schatzkammern und Emporen von Mariazell. Mariazell 2007, p. 22.

#### MATELICA, Museo Piersanti: Sockelkreuz

Schnitzarbeit in

H gesamt 31 cm

Buchsbaumholz

H Sockel 11,8 cm (Basis Dm. 8,3 x 8 cm)

H Kreuz 17,2 cm (B 8,7 cm)

Ohne Signatur und Datierung

In der Gesamtgestalt ist die Zimelie gekennzeichnet durch den niederen, relativ plumpen Sockel mit zwei Bildregistern über pflanzlich verzierter Basis, in sechseckiger Gestalt. Die zwölf Bildnischen sind im oberen Register dem Neuen Testament (Passion), darunter dem Alten Testament entnommen. Gliederung wie üblich durch vorgeblendete Säulchen mit Bekrönung durch Muscheltympa.

Das höhere, schlank gebildete und dadurch optisch beherrschende Kreuz zeigt die übliche Gliederung nach dem Dodekaorton, je sechs Szenen an den Hauptseiten und je vier Bilder an den Schmalseiten. Alle Szenen – Sockel wie Kreuz – tragen Tituli in Griechisch.

Die Schnitzarbeit des Werkes erscheint flüchtig und wenig qualitativ, auch das Kreuz weist nur eine schlichte dekorative Einfassung auf. Ein ursprünglich vorhandener Pelikan, der das Kreuz bekrönte, ist am Einsteckloch noch nachweisbar. Eine frühere Datierung »non anteriore al sec. XV« (Serra) ist auf das 16. Jahrhundert zu korrigieren. Als Provenienz wird die Sammlung des Prälaten (und Museumsgründers) V. F. Piersanti mitgeteilt.

An vergleichbaren Werken ist auf einen Kreuzsockel aus St. Petersburg hingewiesen worden.

Lit.: L. Serra, L'Arte nelle Marche I. Pesaro 1929, p. 331

A. Sennen Bigiaretti, Croce Bizantina al Museo Piersanti, in: Picenum 19/1922, p. 19f.

Pontani (1997), p. 418 f., Kat. Nr. 6

Elbern (2003), p. 70, 76

Elbern (2006), p. 135

## MONZA, Tesoro del Duomo: Sockelkreuz (Teil)

Schnitzarbeit in H 23 cm (B 11 cm)

Buchsbaumholz

Inv.-Nr. des Museums: Nr. 38

Überzeugend kann angenommen werden, daß es sich bei dem Monzeseer Kreuz um den Teil eines Sockelkreuzes handelt. In Typus und Monographie entspricht es den entsprechenden Arbeiten: auf Vorder- und Rückseite sind je sechs christologische Darstellungen wiedergegeben, um Geburt und Kreuzigung geordnet. In die Schmalseiten sind Bilder von Aposteln u. a. eingeschnitzt. Die Szenen sind mit griechischen Tituli bezeichnet.

Das Kreuz ist als Geschenk des Architekten Carlo Amati 1809 in den Monzeseer Schatz gelangt. Um es als Altar-, Segens- oder Reliquienkreuz liturgisch verwenden zu können, dürfte es ohne Sockel einen neuen Sinn gefunden haben.

Lit.: A. Merati, *Il Tesoro del Duomo di Monza*. Monza 1969, p. 56R. Conti, *Il Tesoro. Guida alla Conoscenza del Tesoro del Duomo di Monza*. Monza 1983, p. 61f.

Elbern (2003), p. 76

Elbern (2006), p. 126-142

## MOSKAU, Historisches Museum: Sockelkreuz

Schnitzarbeit in H gesamt 48,9 cm

Buchsbaumholz H Sockel 20 cm (Basis -Dm. ca. 10,3x9,2 cm)

H Kreuz 20 cm (B 12,7 cm)

Ehem. Sammlung Uwarow, Museum Inv.-Nr. 1681

Unter Basisplatte signiert und datiert: Georgios Laskaris 28. 4. 1567

Der achteckige Sockel steigt, sich konisch verjüngend, über einer mit Bildreliefs ausgestatteten Basisplatte in drei Rücksprüngen auf. In fünf Registern sind durchbrochen gearbeitete Bildnischen eingebracht, mit Basisreliefs 48 Szenen aus dem Alten Testament, innerhalb einer architektonischen Strukturierung und mit vorgeblendeten tordierten Säulchen gegliedert. Alle Szenen sind mit griechischen Tituli versehen. Über diesem Sockel erhebt sich, durch einen mit Flechtband verzierten Nodus abgesetzt, das in entsprechender Weise gestaltete Kreuz, im Sinne des Dodekaeders an den Hauptseiten mit je sechs Szenen, von einem Weinrankenmotiv umrandet. An den Schmalseiten finden sich weitere vier Bildmotive und Einzelfiguren. Auch das Kreuz trägt griechische Beischriften. Die Arbeit ist von hoher Qualität und in ausgezeichnetem Erhaltungszustand.

Die Basisschrift besagt: »Vollendet wurde das Kreuz unseres Herrn Jesus Christus in 1567, am 28. April, von der Hand des Georgios Laskaris«.

Lit.: J. Labarte, *Description des objets d'art qui composent la Collection Debruge Duménil*. Paris 1847, p. 427-437, Nr. 39

Kat. Sobranija Drewnostei Grafa Alexija Serg. Uwarowa.

Moskau 1908, p. 133, Nr. 34

Smirnow (1927), passim

Rózycki (1994), p. 92, Nr. 5

Pontani (1997), p. 385, Anm. 18, 22

Elbern (2003), p. 65, 76  
 Elbern (2006), p. 133

### MÜNCHEN, Bayerisches Nationalmuseum: Sockelkreuz

Schnitzarbeit in H gesamt 38 cm  
 Buchsbaumholz H Sockel 16 cm (Basis Dm. 7,2x4,3 cm)  
 H Kreuz 14,5 cm (B ca. 8,4 cm)

Unter Basisplatte Datierung 7. Januar 1538, Stifterwappen (?)  
 Museum Inv.-Nr. MA 333

Der achteckige, betont queroblange Sockel des Kreuzes steigt über einer mit Kreisformen verzierten Basisplatte in drei Rücksprüngen auf. In drei Registern sind in durchbrochen gearbeiteten Bildnischen Szenen aus dem Neuen Testament (vorwiegend Passion Christi) dargestellt, jeweils mit griechischen Tituli versehen. Das kleinere oberste Register zeigt Einzelfiguren (insgesamt 32 Bildmotive).

Das bekrönende Kreuz trägt in der üblichen Ordnung je sechs Szenen an den Hauptseiten, je vier an den Schmalseiten. An der Spitze des Kreuzes ist der Ansatz zu einem verlorenen Pelikan noch erhalten, wie aus älteren Katalogangaben bezeugt. Auch das Kreuz weist griechische Tituli auf, von historischem Interesse ist die – nachträglich in die Basisplatte eingefügte – Widmung mit Datierung und Wappen. Hier wird als Stifter genannt der »edle Archimandrit Herr Konstantin Kaliergi(os?)« mit dem Wunsch um »viele gute Jahre« (Lesung P. Speck) mit dem Datum des 7. Januar 1538. Eine frühere Lesung verstand eine Stiftung zum »Feldzug des wohlgeborenen Führers Herrn Antonios nach langjähriger Arbeit« (?). Die reiche dekorative Ausstattung des Sockelkreuzes mit westlich-spätestgotischen Zierelementen war einem in Westeuropa geschulten Griechen zugeschrieben worden. Neuerdings sind Beziehungen zu Kreuzen in Berlin, Mailand, Sankt Petersburg und Wien betont worden.

Lit.: H. Graf, Romanische Altertümer (Kat. V Bayer. Nat. Mus.). München 1890, Nr. 333  
 Pontani (2003), p. 359ff.  
 Elbern (2003), p. 69f., 76  
 Elbern (2006), p. 138 ff.

### PIENZA, Museo della Cattedrale: Sockelkreuz

Schnitzarbeit in H gesamt 26,8 cm (mit Pelikan 30 cm)  
 Buchsbaumholz H Sockel 11 cm (Basis Dm. 8x8,3 cm)  
 H Kreuz 13,5 cm (B 8 cm)

Ohne Signatur oder Datumsangabe.

Der achteckige, relativ niedrige Sockel steigt über einer hohen Basis mit einzelnen gerahmten Bildnischen auf, mit einem Rücksprung zu zwei Bildzonen. Die architektonische Umrahmung der einzelnen Bilder ist fein differenziert und mit Muscheltympana und bekrönenden Figürchen verziert. Über einem kuppeligen Sockelschluß steigt das kräftig gebildete, mit ziemlich breiten Weinlaubranken umrahmte Kreuz auf, in der üblichen, auf das Dodekaedon bezogenen Ordnung

von je sechs Bildern an den Hauptseiten. Der Sockel zählt – mit Basis – 24 Bildnischen, das Kreuz 20 Szenen, letztere in betont durchbrochener Technik gearbeitet. Das Kreuz weist außerdem noch den ursprünglichen Pelikan in kelchförmigem Nest auf, ein Hinweis auf die Eucharistie.

Alle Szenen sind dem Neuen Testament bzw. der Passion und dem Osterfestkreis entnommen, aber nur am Kreuz mit lateinischen Tituli versehen. Auch hier kann – wie an dem nah vergleichbaren Sockelkreuz der Wallace Collection in London – ein Auftraggeber aus der römisch-katholischen Kirche angenommen werden.

Die Herkunft des Objektes bleibt ungewiß. Die Datierung, v. a. in der lokalen Literatur, variiert zwischen dem 11.-12. und 15. Jahrhundert, die Bestimmung als »opera bizantina o dell'Oriente Latino« bzw. »probabilmente veneziano« wird mit dem spätgotischen Architekturdekor begründet.

- Lit.: A. Schiavo, Monumenti di Pienza. Milano 1942, p. 69  
 P. Torriti, Pienza – La Città del Rinascimento Italiano. Genua 1965, p. 47  
 E. Carli, Pienza, La Città di Pio II. Roma 1993<sup>3</sup>, p. 115  
 Pontani (1997), p. 419f., Kat. Nr. 7  
 Elbern (2003), p. 69f., 76  
 Elbern (2006), p. 135

#### ROM, Privatbesitz: Sockelkreuz (Teil)

Schnitzarbeit in H Kreuz 14,6 cm (B 9 cm)  
 Buchsbaumholz

Das in durchbrochener Arbeit geschnitzte Kreuz befand sich in Rom, im Besitz eines Dr. Fontana, der es aus einer genuesischen Familie erhielt, angebliche Provenienz aus dem Orient. Es wurde schon 1898/9 publiziert und ikonographisch vollständig beschrieben. Derzeitiger Aufenthalt unbekannt. In der üblichen, auf das byzantinisch-ostkirchliche Schema des Dodekaorton zu beziehenden Ordnung weist das Kreuz 20 neutestamentliche Szenen auf, mit griechischen Tituli beschriftet, um die Mittelszenen von Geburt und Kreuzigung Christi geordnet. Die ältere ikonographische Erfassung möchte sie auf die Hermeneia des Dionys von Fournä beziehen. Von besonderem Interesse ist der ebendort angeführte Vergleich mit einem Sockelkreuz im Karmeliterkloster Chiaia bei Neapel, identisch mit einem von Georgios Laskaris signierten und in das Jahr 1569 datierten Sockelkreuz (z. Zt. als Leihgabe in Kloster Disentis (Graubünden), Privatbesitz Vaduz). Ein mit Flechtband verzierter Nodus an der Basis des Kreuzes läßt die Zugehörigkeit des Kreuzes zu einem kompletten Sockelkreuz zuverlässig erkennen. Typus, Qualität der Schnitzarbeit und rahmender Dekor legen die zeitliche wie künstlerische Beziehung zur Gruppe der Laskaris-Kreuze überzeugend nahe.

- Lit.: U. Benigni, Una croce a traforo. Appunti sulla iconografia bizantina, in: Bessarione III (1898/9), p. 62-85.  
 Elbern (2003), p. 76  
 Elbern (2006), p. 131 und Anm. 9

## SAN ORESTE (Viterbo), Municipio: Sockelkreuz

Schnitzarbeit in	H gesamt	42 cm (mit Pelikan 47,5 cm)
Buchsbaumholz	H Sockel	19 cm (Basis Dm. 9,8x7,5 cm)
	H Kreuz	19 cm (B 12,5 cm)

Datierung unter der Basisplatte 22. März 1546 (ohne Signatur)

Das – mit bekrönendem Pelikan – vollständig erhaltene Kreuz wird über einem oktogonalen, dreistufigen Sockel mit leicht rechteckigem Grundriß über abge-schrägter Basis getragen. Das eher schlank gebildete Piedestal weist in fünf Bild-registern und Basisreliefs insgesamt 50 Szenen aus dem Alten Testament auf, vor-wiegend in eigenen Bildnischen und mit architektonischen Motiven eingefaßt. Die Szenen sind mit griechischen Tituli bezeichnet. Das bekrönende Kreuz zeigt an jeder Hauptseite – der Ordnung des Dodekaorton entsprechend – je sechs Sze-nen, um die mittleren Bilder von Geburt und Kreuzigung Christi gruppiert. An den Schmalseiten finden sich vier teilweise doppelt angelegte Bilder. Der Pelikan über dem Kreuz sitzt in einem kelchartigen Nest, seine Jungen nährend, – ein Hinweis auf die Eucharistie. Zur Provenienz des Stückes sind sichere Mitteilun-gen nicht überliefert, es befindet sich offensichtlich seit Mitte des 17. Jahrhun-derts in der Pfarrkirche von S. Oreste, aus der es – nach mehreren Diebstählen und Wiedergewinnung – um 1900 in den Besitz der Gemeindeverwaltung über-ging. Die Datierung der Zimelie, unter der Basisplatte angegeben, wird in der älteren Literatur unterschiedlich gelesen.

Lit.: A. Baumstark, in: *Oriens Christianus* N. S. 2 (1912), p. 160

M. De Carolis, *L'insigne monumento di S. Oreste. Storia e descrizione della croce di bosso*. Ed. Centro Studi Soratte, maggio 1977

Pontani (1997), p. 409-412, Kat. Nr. 2

Bernabò (1997), p. 257-272

Elbern (2003), p. 69f., 76

Elbern (2006), p. 257-272

## SANKT PETERSBURG, Staatliche Eremitage: Sockelkreuz

Schnitzarbeit in	H gesamt	34,3 cm
Buchsbaumholz	H Sockel	19,4 cm (Basis Dm. 9,7x7,5 cm)
	H Kreuz	19,1 cm (B ca. 11 cm)

Eremitage, Frühchristlich-Byzantinische Sammlung, Inv.-Nr. ω 306

Datierung (unter Basisplatte): 24. Juli 1549, ohne Signatur

Der betont schlanke, achteckige Sockel über leicht rechteckiger Basis steigt in drei Rücksprüngen mit vier Bildregistern auf. In durchbrochenen Schnitzereien in den Bildnischen sind 32 neutestamentliche Szenen dargestellt, im wesentlichen der Passion bzw. dem Osterzyklus Christi entnommen, begleitet von griechischen Tituli.

Das Kreuz, gewichtig im Verhältnis zum schlanken Sockel, weist wie üblich 20 christologische Szenen auf, um Geburt und Kreuzigung geordnet. Das Werk wurde dem Umkreis des Georgios Laskaris zugewiesen, ist unter der Basis – auf

einem separat (nachträglich?) eingefügten Täfelchen – datiert, aber nicht mit Namen versehen. Die Lokalisierung auf den Berg Athos bleibt fragwürdig.

Lit.: W. N. Zalesskaja, Athonitische Bildwerke in Holz in der Staatl. Eremitage (russ.), in: Bizantinskij Vremennik 54 (1993), p. 143f.

Dies., Künstlerische Schnitzarbeit in Holz aus postbyzantinisch-griechischer Zeit (russ.), in: Jubiläumssitzung der Abt. Osten. St. Petersburg 1995, p. 26-28

Rózycki (1994), p. 92

Katalog (2000), B 156a

Elbern (2003), p.76

Elbern (2006), p. 133

### SANKT PETERSBURG, Staatliche Eremitage: Sockelkreuz

Schnitzarbeit in  
Buchsbaumholz

H gesamt 29 cm

H Sockel ca. 18 cm (Basis Dm. ca. 7,6x? rechteckig)

H Kreuz ca. 10,5 cm (B ca. 6 cm)

Mus. Inv.-Nr. ERD - 1737 (Ehem. Sammlung Graf Shuvalov)

Ohne Datierung und Signatur

Achteckiger Sockel über rechteckiger, leicht abgeschrägter Basis mit geometrisierter Verzierung. Der Sockel enthält mit einem Rücksprung drei Bildregister, somit 24 Bildnischen in durchbrochener Arbeit aus dem Neuen Testament, ohne Tituli. Die Einfassung der einzelnen Szenen ist in gotisierenden Architekturelementen (style flamboyant) gegeben. Das unverhältnismäßig groß erscheinende Kreuz ist mit insgesamt 24 Szenen aus den Evangelien (Dodekaorton) in der üblichen Ordnung ausgestattet.

Datierung und Lokalisierung sind im Katalog mit »Mediterranean, 16th Century« angegeben, von Rózycki »um 1580« datiert. Das Stück wird derzeit im Shuvalov-Schloßmuseum gezeigt.

Lit.: Smirnov (1927), p. 147-156, v. a. p. 154f.

Rózycki (1994), p. 92, Nr. 8

Katalog (2000). Nr. B 156b

### SANKT PETERSBURG, Staatliche Eremitage: Sockelkreuz (Teil)

Schnitzarbeit in  
Buchsbaumholz

H Sockel 13,6 cm (Basis Dm. 6x6,7 cm)

Museum Inv.-Nr. ω 294

Das erhaltene Teilstück eines Sockelkreuzes besteht aus einem zweistufig-hexagonalen Aufbau, über abgeschrägter Basis mit Weinlaubdekor. Zwei Bildregister zeigen zwölf Nischen mit Szenen aus dem neutestamentlichen Passionszyklus Christi, jeweils mit griechischen Tituli versehen. Die architektonische Strukturierung des Aufbaus hat viele feinere Elemente verloren, v. a. die tordierten, den Szenen vorgeblendeten Säulchen.

Die Schnitzarbeit ist relativ grob, sie entspricht im Vergleich am ehesten dem Sockel des Kreuzes in Matelica, mit dem auch das Fragment in Sankt Petersburg

ins mittlere bzw. fortgeschrittene 16. Jahrhundert zu datieren sein dürfte. Eigene Datierung oder Signatur fehlen.

Das Fragment gehörte ehemals zur Sammlung der »Staatlichen Akademie für materielle Kultur«.

Lit.: Smirnow (1927), p. 147-56

Rósycki (1994), p. 92 Nr. 1

Elbern (2003), p. 76 (hier irrtümlich sowohl für Sankt Petersburg wie für Moskau in Anspruch genommen)

#### SEVILLA, Tesoro de la Catedral: Sockelkreuz

Schnitzarbeit in

H gesamt 46,5 cm

Buchsbaumholz

H Sockel 20,6 cm (Basis Dm. ca. 11,5 cm)

H Kreuz 22,5 cm (B 12,2 cm)

Unter Basisplatte datiert und signiert: Georgios Laskaris, 16. August 1576 (Jahresangabe beschädigt)

Der konisch gebildete, achteckige Sockel steigt über einer mit Bildreliefs beschnitzten Basisplatte (später mit Untersatz versehen) auf, in drei Rücksprüngen mit insgesamt fünf Bildregistern. Die Szenen sind – wie üblich – in nischenartiger Vertiefung mit vorgeblendeten zwei- bzw. dreifachen Säulchenstellungen gegliedert, jeder Rücksprung mit einem Muscheltympanon abgeschlossen. Die 48 Szenen »Altes Testament« des Sockels sind mit griechischen Tituli bezeichnet.

Das durch einen Nodus abgesetzte Kreuz ist in der für Georgios Laskaris charakteristischen Weise durchbrochen gearbeitet, jede der sechs Szenen beider Hauptseiten in der Ordnung des Dodekaeders und hinter Säulchenstellungen, um die Hauptseiten von Geburt und Kreuzigung Christi gruppiert. Die Szenen des Kreuzes haben griechische Tituli.

Die Beschriftung der Basisplatte bezeugt die Fertigstellung des »Holzes Unseres Heilands Jesus Christus von der Hand des Georgios Laskaris (im Jahre) 1576 am 16. August«. Von mehreren Durchbohrungen ist vor allem die Jahreszahl betroffen, so daß das Dezennium der Entstehung nicht zu bestimmen ist. Doch wird man an die 60er Jahre zu denken haben.

Für das Kreuz von Sevilla ist glücklicherweise auch der bekrönende Pelikan erhalten geblieben.

Lit.: Unveröffentlicht (?)

Pontani (1997), p. 383 Anm. 13a

Elbern (2003), p. 69, 76

Elbern (2006), p. 133

#### STAVROVOUNION, Hiera Moni (Zypern) : Sockelkreuz

Schnitzarbeit in

H gesamt 45 cm

Buchsbaumholz

H Sockel ca. 30 cm (Basis Dm. ca. 10 cm)

H Kreuz ca. 15 cm (B 7,8 cm)

Werkstattinschrift: laut Tradition 1566 datiert, mit Spuren der Signatur Georgios Laskaris

Das Standkreuz des bekannten Klosters besitzt einen oktagonalen Sockel, in drei Absätzen über reliefierter Basis. In sechs Bildzonen weist der Sockel 48 Bildmotive auf, dem alten Testament entnommen und mit griechischen Tituli bezeichnet. In seiner relativ massigen, konischen Gestaltung entspricht er anderen Kreuzen, die dem Georgios Laskaris zu verdanken sind. Denn auch das Kreuz von Stavrovounion ist dem Meister aufgrund einer Beschriftung unter der Basis zuzuweisen. Leider wurde – bis auf Spuren – diese Aufschrift entfernt und ersetzt durch eine Widmungstafel in Silber. Daraus geht hervor, daß das Kreuz im Jahre 1792 eine Montierung in Silber erhielt, als Spende eines Dragoman Hadjigeorghakis Kournessios, während das Kreuz dem Kloster später durch den Bischof Meletios von Kition geschenkt wurde. Von der ursprünglichen Meistersignatur ist leider nur die Jahreszahl 1566 als Entstehungsdatum überliefert,

Das in den Sockel wie üblich mit Stab eingesetzte Kreuz weist 24 bildliche Szenen bzw. Einzelfiguren auf, jeweils mit griechischen Tituli versehen und wie meistens um die zentralen Szenen von Geburt und Kreuzigung angeordnet.

Lit.: G. Soteriou, *Ta Byzantina Mnemeia tes Kyprou*. Athen 1935, Tafel 150. (Falsche Datierung 1526)

A. Papageorghiou, *Masterpieces of the Byzantine Art of Cyprus*. Nicosia 1965, p. 37, Tf. XLIX, 2. Kat. *Byzantine and postbyzantine Art*. Athen 1986, p. 212f.

He Hiera Moni Stavrovouniou. *Istoria, Architektonike, Keimelia*. Lefkosia 1998, p. 228f. (Mikrotechnia 5,1)

Pontani (1997), p. 383ff., 386

Elbern (2003), p. 69, 76

Elbern (2006), p. 133, 142

#### TORONTO, University, The Malcove Collection: Sockelkreuz

Schnitzarbeit in	H gesamt	31 cm
Buchsbaumholz	H Sockel	15 cm (Basis Dm 8, 2 x 6,2 cm)
	H Kreuz	15 cm (B 9,5 cm)

Malcove Collection Inv.-Nr. M 82.377

Ohne Signatur und Datum

Der oktagonale Sockel steigt über rechteckiger Basisplatte in drei Stufen auf, mit insgesamt 24 Bildnischen in durchbrochener Arbeit, jeweils in reicher spätgotischer (flamboyant) architektonischer Einfassung mit bekrönenden Muschelwimpergen. Das oberste Sockelgeschoß zeigt vier Einzelfiguren in einer Art Tempietto, Die Szenen des Sockels sind dem Neuen Testament, vorwiegend der Passion Christi entnommen, es fehlen Tituli bzw. Beschriftungen. Das Kreuz ist in der üblichen Gliederung mit je 6 Szenen an Vorder- und Rückseite (Dodekaorton), und vier Bildern an den Schmalseiten ausgestattet. Die Maske als oberer Abschluß dürfte auf die ursprüngliche Bekrönung mit einem Pelikan schließen lassen. Die Bildnischen des Kreuzes sind mit lateinischen Tituli versehen. Der Katalog bestimmt die Arbeit dementsprechend als italo-byzantinisch, »probably made in northern Italy«, und datiert in das mittlere 16. Jahrhundert. Ein Futteral aus teilweise älteren Materialien ist erhalten.

Lit.: Kat. The Malcove Collection. A Catalogue of the Objects in the Lillian Malcove Collection of the University of Toronto (S. D. Campbell). Toronto Buffalo London 1985, Nr. 306/7.

### VADUZ (Liechtenstein), Privatbesitz: Sockelkreuz

Schnitzarbeit in	H gesamt 42,5 cm
Buchsbaumholz,	H Sockel 20,5 (Basis Dm. 10,5x11 cm)
	H Kreuz 20,5 cm (B ca. 12 cm)

Basisinschrift: Signiert und datiert: Georgios Laskaris, 3. Mai 1569

Das Kreuz über achteckigem Sockel entspricht in konisch gedrungenen Proportionen anderen Werken des in der Signatur genannten Meisters, in Typus und Disposition. Über der reliefierten Basisplatte steigt der Sockel in drei Rücksprüngen zum Nodus auf, aus dem das Kreuz in der bekannten Ordnung aufsitzt. Die insgesamt 48 alttestamentlichen Szenen in den Bildnischen sind, mit Ausnahme der Basisplatte, à jour gearbeitet und in arkadenartigen Rahmungen gefaßt, zwischen gerippten architektonischen Ordnungen, regelmäßig in Muscheltympana abgeschlossen. Alle Bildnischen sind mit griechischen Tituli bezeichnet.

Das Kreuz weist im üblichen Typus an den Hauptseiten je sechs Bilder auf, um die zentralen Szenen von Geburt und Kreuzigung Christi gruppiert. Die Schmalseiten zeigen je vier kleine Szenen, ferner die Halbbilder von Aposteln. Für eine nicht mehr vorhandene, aber offensichtlich vorgesehene Bekrönung (Pelikan?) ist eine reliefierte Maske auf dem oberen Abschluß des Kreuzes eingeschnitzt.

Das Kreuz wurde 1981 bei UTO-Auktionen Zürich angeboten bzw. angezeigt, später kam es aus dem Kunsthandel zum Verkauf an Privat. Seit kurzem in der Schatzkammer der Benediktinerabtei Disentis (Graubünden) als Leihgabe ausgestellt,

Lit.: Kat. UTO-Auktionen. Zürich 1981, Nr. 1276, p. 125 (sonst unveröffentlicht)

Rózycki (1994), p. 92 Nr. 6

Pontani (1997), p. 386 (nur erwähnt)

Elbern (2003), p. 69f., 76

Elbern (2006), p. 131, 133 (Hinweis auf mögliche Identität mit Kreuz in Kloster Chiaia/Neapel vgl. ebda. p. 129)

### VENEDIG, Sta. Maria dei Frari: Sockelkreuz (Teil)

Schnitzarbeit in	H Kreuz ca. 20 cm (B ca. 11 cm)
Buchsbaumholz	

Das Kreuz findet sich in der Sakristei der Kirche Sta. Maria dei Frari in Venedig ausgestellt (Vitrine Nr. 22). Es dürfte mit Sicherheit gesagt werden, daß es sich um den oberen Teil eines Sockelkreuzes handelt: der Kreuzstamm setzt sich nach unten fort in einem längeren Zapfen, der zum Einstecken des Kreuzes in einen Sockel diene. Das Kreuz ist in der üblichen, ikonographisch auf das ostkirchliche Dodekaorton zu beziehenden Weise beschnitzt: je sechs Szenen an den beiden Hauptseiten, weitere Szenen an den Schmalseiten, die Bildnischen gegliedert

durch feine tordierte Säulchen. Die Szenen sind mit griechischen Tituli bezeichnet.

In Typus, Stil und Dekor der Umrahmungen kommt das Kreuz den Arbeiten aus dem Umkreis des Georgios Laskaris nahe, so daß eine Zuweisung an diese Werkstatt und zugleich eine Datierung in das 3. Viertel des 16. Jahrhunderts plausibel erscheint. Man wird annehmen dürfen, daß das Kreuz aus seinem Sockel gelöst wurde, um als Altar- oder Segenskreuz für liturgische Funktionen verfügbar zu werden.

Lit.: Unveröffentlicht?

Elbern (2003), p. 76

Elbern (2006), p. 132

### WIEN, Kunsthistorisches Museum – Kunstkammer: Sockelkreuz

Schnitzarbeit in	H gesamt	32 cm
Buchsbaumholz	H Sockel	14,7 cm (Basis Dm 8,5x6,3 cm)
	H Kreuz	15,8 cm (Br. 9)

Kunstkammer Inv.-Nr. IN 8668

Das Standkreuz ist zusammengefügt aus vierstufigem Sockel, in den das Kreuz mit Zapfen eingesetzt ist. Der Sockel ist achteckig, aber mit rechteckiger Grundfläche. Die Basisplatte ist mit geometrisierendem Muster verziert. Die aufsteigenden Sockelstufen tragen in rahmenden, reichen Architekturordnungen – Dreiviertelsäulchen, gerippte Pilaster, bekrönende Wimperge, spätestgotische Motive – in drei Geschossen je 8 Szenen, im obersten kleinen Geschoß einzelne Figürchen. Die 24 Sockelszenen sind dem Neuen Testament (Passion Christi) entnommen und weisen keine Tituli auf.

Das Kreuz, über achteckigem Knauf, zeigt auf jeder Hauptseite 6 Szenen, ebenfalls dem Neuen Testament entnommen und um die mittleren Szenen von der Anbetung des neugeborenen Kindes bzw. der Kreuzigung Christi geordnet. Die Schmalseiten zeigen je 4 Szenen bzw. Figuren. Alle Darstellungen am Kreuz sind mit lateinischen Beischriften bezeichnet. Wohl nicht zuletzt wegen seiner Herkunft aus der Sammlung Este wurde für diese Arbeit venezianische Herkunft angenommen. Später befand sich das Kreuz auf Schloß Cataio (Provinz Padua). Als Datierung wurde das 17.-18. Jahrhundert angenommen. Angaben von Datum oder Werkstatt auf der Basisplatte nicht vorhanden.

Lit.: K. Kreidl-Papadopoulos, Ikonen und Kultobjekte der Ostkirche aus dem Besitz des Kunsthistorischen Museums und der griechischen Kirche in Wien, (Ausst.-Kat.). Wien 1981, Nr. 30

Pontani (1997), p. 391f., 420f. (Kat. Nr. 8)

Elbern (2003), p. 69f., 76

Elbern (2006), p. 135, 137 (Abb.), 138

## Nachtrag: Jerusalem

## JERUSALEM, monastère grec orthodoxe de la Ste. Croix

Für dieses Kloster ist von A. Baumstark ein aus Buchsbaum gearbeitetes Schnitzkreuz erstmals (1905) angezeigt worden. Er verglich es mit dem charakteristischen Kreuz von San Oreste, und es wäre somit als Sockelkreuz zu verstehen. Baumstark hielt die Arbeit für wesentlich jünger als andere Kreuze des Typus, die seinerzeit ins 12.-13. Jahrhundert datiert worden waren. Mit seinem Hinweis auf das Beispiel in Jerusalem wollte er zugleich die Möglichkeit offenhalten, daß es sich bei den Schnitzkreuzen nicht um ausschließliche Herkunft aus dem italo-byzantinischen Kunstkreis handeln müsse. Trotz mehrjähriger Bemühungen und der Hilfe der École Biblique in Jerusalem war es mir nicht möglich, eine bildliche Wiedergabe oder andere Angaben über ein entsprechendes Kreuz in Jerusalem zu erlangen. Zur eventuellen Zugehörigkeit zur Gruppe der Sockelkreuze des 16. Jahrhunderts kann daher keine verbindliche Angabe gemacht werden.

Lit.: Baumstark, in: Römische Quartalschrift 19 (1905), p. 20

## Anhang:

## Sockelkreuze in Athos-Klöstern

## ATHOS, Kloster Esphigmenou: Sockelkreuz

Schnitzkreuz in

Buchsbaumholz

Datiert 1662

Gestuftes Sockelkreuz in Edelmetallfassung

Kreuz mit den Szenen des Dodekaorton

Lit.: Brockhaus (1891), p. 247

Kondakow (1902), p. 202, 216

## ATHOS, Kloster Iwiron: Sockelkreuz

Schnitzkreuz in H gesamt 53 cm

Buchsbaumholz H Kreuz 33 cm

Datiert 1607

Kreuz mit den Szenen des Dodekaorton

Lit.: Brockhaus (1891), p. 247, Anm. 2

Kondakow (1902), p. 202, 216

Rózycki (1994), p. 93

## ATHOS, Megiste Lawra; Sockelkreuz

Schnitzkreuz in Buchsbaumholz

Lit.: A. Xyngopoulos, Holy Mountains, o. J., p. 76f.

## ATHOS, Protaton: Sockelkreuz

Schnitzkreuz in	H gesamt	37,5 cm
Buchsbaumholz	H Kreuz	12 cm
Datiert 17. Jhd.		

Kreuz mit je 9 Szenen an den Hauptseiten. Sockel in Metallfassung.

Lit.: Katalog (1997), Appendix p. 623, Nr. 9.81

## ATHOS, Kloster Stavronikita: Sockelkreuz

Schnitzkreuz in	H gesamt	24 cm
Buchsbaumholz	H Kreuz	14 cm
Datierung auf Metallfassung 1674		

Sockel mit 2 Rücksprüngen, achteckig. Kreuz mit Dodekaorton, den Szenen vorgeblendete Säulchen

Lit.: Katalog (1997), Appendix p. 622, Nr. 9.79

## ATHOS, Kloster Vatopedi: Sockelkreuz

Schnitzkreuz in	H gesamt	31 cm
Buchsbaumholz	H Kreuz	19 cm
Datierung auf Metalleinfassung 1684		

Kreuz mit Szenen des Dodekaorton, griechische Tituli. Dreifach gestufter Sockel. Keine biblischen Szenen, sondern Köpfe bzw. Büsten heiliger Personen. Stifternennung eines Igoumenos Christophoros.

Lit.: Rózycki (1994), p. 93

Pontani (1996), p. 421

Elbern (2003), p. 75

## II. Überlegungen zu Morphologie, Stil und Ikonographie der Sockelkreuze des 16. Jahrhunderts

Die in einem ersten Teil vorgelegten Kurzmonographien der bisher bekannten bzw. nachgewiesenen postbyzantinischen Sockelkreuze des 16. Jahrhunderts bieten die wesentliche materielle Grundlage für weiterführende, kritische Studien zu den mit ihnen verbundenen, einleitend angedeuteten kunsthistorischen Problemen. Es dürfte nützlich sein, für die sich dazu aufdrängenden Fragestellungen zunächst die wesentlichen Merkmale und Kennzeichen der Denkmäler festzuhalten, soweit sie für ihre Ordnung und mögliche Gruppierung von Belang sind, und sie stichwortartig den folgenden Ausführungen voranzustellen.

## Verzeichnis der bisher bekannten postbyzantinischen Sockelkreuze des 16. Jahrhunderts

Ort Sammlung	Datierung	Signatur	Maße Kreuz/Sockel	Ikongraphie Kreuz/Sockel	Register Bildzahl	Tituli Kreuz/Sockel
BERLIN Staatl. Museen	1566, 30.11.	Georgios Laskaris	25,5 / 23 cm	Dodekaorton Altes Testam.	6/60	griechisch griechisch
BERLIN Staatl. Museen (Kriegsverlust)	ohne	ohne	14 / 18,5 cm	Dodekaorton Neues Testam.	4 / 24	lateinisch ohne
FELTRE Domschatz	1542, 20. 8.	ohne	18 / 16,6 cm	Dodekaorton Neues Testam.	4 / 32	griechisch griechisch
FLORENZ Palazzo Pitti	1580, 23. 10	ohne	21,2 / 23,5 cm	Dodekaorton Altes Testam.	5 / 40	griechisch griechisch
GAZZADA Villa Cagnola	1583, 20. 1.	Georgounos Laskaris	16,9 / 24,7 cm	Dodekaorton Altes Testam.	5/40	griechisch griechisch
KÖLLIKEN Ehem. Ikonenmuseum	1551, 24. 9.	Georgios Laskaris	19,5 / 18,5 cm	Dodekaorton Altes Testam.	5 / 40	griechisch griechisch
KRAKAU Czartoryski Mus.	1570, 20. 11.	ohne	18,7 / 24 cm	Dodekaorton Altes Testam.	6 / 48	griechisch griechisch
KUNSTHANDEL Deutschland	ohne	ohne	17 / 17,5 cm	Dodekaorton Altes Testam.	4/32	griechisch griechisch
KUNSTHANDEL England	ohne	ohne	20,7 cm / -	Dodekaorton	-	griechisch
KUNSTHANDEL Holland	ohne	ohne	ca 18 / ca. 20cm	Dodekaorton	6 / 48	griechisch griechisch

Ort	Datierung	Signatur	Maße Kreuz/Sockel	Ikongraphie Kreuz/Sockel	Register Bildzahl	Tituli Kreuz/Sockel
Sammlung KYKKOS (Zypern) Kloster	1545	Georgios Laskaris?	19,5 / 19,5 cm	Dodekaorton Altes Testam.	6/48	griechisch griechisch
LONDON Vict. & Alb. Museum	1581, 30. 4	Georgios Laskaris	21,2 / 23 cm	Dodekaorton Altes Testam.	4 / 32	griechisch griechisch
LONDON Wallace Coll.	ohne	ohne	16,9 / 13 cm	Dodekaorton Neues Testam.	3/24	lateinisch ohne
MAILAND Museo Bagatti	ohne	ohne	15,8 / 13 cm	Dodekaorton Neues Testam.	4/24	lateinisch ohne
MAILAND Museo Bagatti	ohne	ohne	14,7 cm	Dodekaorton ohne		griechisch
MARIAZELL Stiftskirche	1554, 5. 8.	ohne	17,3/19,4cm	Dodekaorton Altes Testam.	6/48	griechisch griechisch
MATELICA Museo Piersanti	ohne	ohne	17,2 / 11,8 cm	Dodekaorton NT / AT	2/12	griechisch griechisch
MONZA Domschatz	ohne	ohne	23 cm / -	Dodekaorton ohne	-	griechisch
MOSKAU Histor. Museum	1567, 28. 4.	Georgios Laskaris	20 / 20 cm	Dodekaorton Altes Testam.	6/48	griechisch griechisch
MÜNCHEN Bayer. Nat.-Museum	1538, 7. 1.	Wappen	14,5/16 cm	Dodekaorton Neues Testam.	4/32	griechisch griechisch
PIENZA Museo Cattedrale	ohne	ohne	13,5 / 11 cm	Dodekaorton Neues Testam.	3/24	lateinisch ohne
ROM Privat (?)	ohne	ohne	14,6 cm / -	Dodekaorton	-	griechisch

Ort Sammlung	Datierung	Signatur	Maße Kreuz/Sockel	Ikongraphie Kreuz/Sockel	Register Bildzahl	Tituli Kreuz/Sockel
SAN ORESTE Municipio	1546, 22. 3.	ohne	19 / 19 cm	Dodekaorton Altes Testam.	6 / 50	griechisch griechisch
ST. PETERSBURG St. Eremitage ω 306	1549, 24. 7.	ohne	19,1 / 19,4cm	Dodekaorton Neues Testam.	4/32	griechisch griechisch
ST. PETERSBURG Eremitage ERD-1737	ohne	ohne	ca. 10,5 / ca. 18 cm	Dodekaorton Neues Testam.	3/24	ohne ohne
ST. PETERSBURG Eremitage ω 294	ohne	ohne	13,6 cm	Neues Testam.	-/2	griechisch
SEVILLA Kath.-Schatz	1576, 16. 8.	Georgios Laskaris	22,5 / 20,6 cm	Dodekaorton Altes Testam.	6/48	griechisch griechisch
STAVROVOUNION Hiera Moni	1566 (?)	Georgios Laskaris?	ca. 15 / ca. 30 cm	Dodekaorton Altes Testam.	6/48	griechisch griechisch
TORONTO Malcove Coll.	ohne	ohne	15 / 15 cm	Dodekaorton / Neues Testam.	4/24 (28)	lateinisch ohne
VADUZ (DISSENTIS) Privatbesitz	1569, 3. 5.	Georgios Laskaris	20,5 / 20,5 cm	Dodekaorton Altes Testam.	6 / 48	griechisch griechisch
VENEDIG Frari-Kirche	ohne	ohne	ca. 20 cm	Dodekaorton	-	griechisch
WIEN Kunsthist. Museum	ohne	ohne	15,8 / 14,7 cm	Dodekaorton Neues Testam.	4/24	lateinisch

Aus dieser Zusammenstellung lassen sich zugleich die folgenden, für unsere Fragestellungen zu berücksichtigenden sachlichen und formalen Aspekte entnehmen:

- Datierung (jeweils in die Basis eingeritzt)
- Signatur eines Meisters (ausschließlich Georgios Laskaris)
- Morphologischer Charakter des Sockels
- Grundriß und Vieleckigkeit von Sockel und Basis
- Form und Dekor der Basis
- Maße von Sockel und Basis
- Zahl der Sockelstufen bzw. Bildregister
- Anzahl der bildlichen Nischen bzw. Szenen am Sockel
- Beschriftung der Bildszenen – Tituli: griechisch / lateinisch / ohne Tituli

Aus der Zusammenstellung geben sich schon im flüchtigen Überblick nicht wenige Möglichkeiten der Sockelgestaltung zu erkennen. Eine entsprechende, vergleichende Gegenüberstellung für die von den Sockeln getragenen Kreuzzeichen muß hier unterbleiben, denn bei der allgemeinen Übereinstimmung in der Gestaltung dieses bestimmenden Zeichens könnten weiterführende Ergebnisse nur in ikonographischer Hinsicht erwartet werden, wie dies etwa beispielsweise in meinem Aufsatz über des Kreuz im Domschatz von Monza (Elbern 2006) im Ansatz unternommen worden ist. Die jetzt vorgelegte Untersuchung konzentriert sich jedenfalls auf die Merkmale der Kreuzsockel.

Während die Kurzmonographien der Sockelkreuze (Teil I) topographisch geordnet worden waren, bietet sich eine erste Gruppierung der Zimelien mit dem Ziel einer morphologischen Ordnung nach den beiden wichtigsten Merkmalen von Datierung und Signatur an, jeweils mit Angabe des Aufbewahrungsortes:<sup>8</sup>

– München	1538	7. 1.	
– Feltre	1542	20. 8.	
– Kykkos-Kloster	1545		
– San Oreste	1546	22. 3.	
– St. Petersburg (ω 306)	1549	24. 7.	
– Kölliken (ehem.)	1551	24. 9.	Georgios Laskaris
– Mariazell	1554	5. 8.	
– Stavrovounion	1566 (?)		Georgios Laskaris (?)
– Berlin	1566	30. 11.	Georgios Laskaris
– Sevilla	1576	16. 8.	Georgios Laskaris
– Moskau	1567	28. 4.	Georgios Laskaris
– Vaduz (Disentis)	1569	3. 5.	Georgios Laskaris
– Krakau	1570	20. 11.	
– Florenz	1580	23. 10.	

8 Rózycki (1994), p. 92. – Pontani (1996), Catalogo p. 406 und var. loc. – Auch Zusammenstellung wie oben Anm. 5.

– London V/A	1581	30. 4.	Georgios Laskaris
– Gazzada	1583	20. 1.	Georgios Laskaris

Man möchte gern annehmen, daß sich aus dieser immerhin umfangreichen Gruppe datierter Werke zureichende Vergleichsmöglichkeiten und eventuelle Zusammengehörigkeiten ergeben können.

Natürlich betrifft dies in erster Linie die Gruppe der von Georgios Laskaris signierten Kreuze, die bei Jerzy Rósycki noch als eine Gruppe von vier Stücken erschien, nunmehr aber auf acht (mit Kykkos neun) Werke vermehrt werden kann. Bei ihnen lassen sich zunächst und summarisch die folgenden Übereinstimmungen festhalten: Alle Laskariskreuze entsprechen einander an Größe, variierend zwischen 19 und 23 cm. Alle weisen einen achteckigen Sockel auf, ausgenommen das Berliner Kreuz von 1566 mit zehneckigem Sockel. Weitgehend übereinstimmend ist auch die Anzahl von sechs Registern bildlicher Szenen auf den Sockeln, – einige Ausnahmen werden noch zur Sprache kommen.

Zwar ist die ikonographische Ordnung der von den Sockeln getragenen Kreuze noch von eigener Bedeutung, doch sollte erneut bemerkt werden, daß darüber im folgenden nicht ex professo gehandelt werden kann. Immerhin soll festgehalten werden, daß die bestimmende Zahlenordnung der Szenen an Vorder- und Rückseite aller Kreuze mit je sechs Bildern, in der Ordnung um die zentralen Darstellungen von Geburt und Kreuzigung Christi, den eindeutigen Hinweis auf das byzantinische Dodekaorton vermittelt,

Allerdings wird dieses grundlegende Modul der ostkirchlichen Ikonographie variabel gehandhabt und an den Schmalseiten um zusätzliche, begleitende Bildmotive bereichert, vor allem Evangelisten bzw. Apostel. Schließlich ist die offensichtlich regelmäßige Bekrönung der Kreuze mit der plastisch gebildeten Kleinfigur eines Pelikans festzuhalten: es handelt sich um ein eucharistisch zu verstehendes Motiv, zugleich wohl auch einen Hinweis auf die liturgisch-repräsentative Position der Sockelkreuze am Altar.<sup>9</sup>

Zur Ikonographie der Bildszenen an den Kreuzsockeln ist festzuhalten, daß alle von Georgios Laskaris signierten Arbeiten mit einem Zyklus aus dem Alten Testament ausgestattet sind. Doch trifft dasselbe auch auf die Mehrzahl der übrigen datierten Objekte zu, mit Ausnahme der Kreuze in München und Feltre. Die Bevorzugung des alttestamentlichen Zyklus kann somit wohl als eine grundsätzlich zu verstehende theologische Aussage verstanden werden, – die zugrundeliegenden ikonographischen Vorstellungen sind bei früherer Gelegenheit herausgestellt worden.<sup>10</sup> Für die genannten Ausnahmen tritt an die Stelle des alttestamentlichen Bilderkreises eine erweiterte Bildfolge aus der Passion Christi.

9 Zum Dodekaorton cfr. Hinweis Elbern (2006) p. 126 Anm. 4. – Über den Pelikan cfr. Lexikon der christlichen Ikonographie III (1971), Sp. 390-392. Erhalten auf den Sockelkreuzen Feltre, Pienza, San Oreste und Sevilla.

10 Elbern (2003), p. 67.

Die genannten Varianten lassen sich weiter präzisieren, wenn man die an der Mehrzahl der Sockelkreuze mitgegebenen Bildunterschriften – Tituli – in die ikonographische Erfassung und ihre Interpretation mit einbezieht. Dazu sei festgehalten, daß wiederum alle von Georgios Laskaris signierten, ebenso wie die übrigen datierten Zimelien, Tituli in griechischer Sprache tragen, auch die Kreuzsockel mit neutestamentlicher Ikonographie.

Die in dieser Studie besonders eindringlich zu erörternde Grundfrage betrifft das morphologische Erscheinungsbild der Kreuzsockel. In der oben zitierten früheren Bearbeitung (2003) war in Ansätzen bereits versucht worden, auch die nicht signierten und nur datierten Objekte auf ihr Verhältnis zu den Laskaris-Kreuzen zu überprüfen, vor allem im Blick auf eine eventuelle Zugehörigkeit zu gemeinsamen Werkstätten. Um einer Klärung dieser Frage näher zu kommen, müssen die Merkmale der Laskaris-Kreuze selber genauer ins Auge gefaßt werden. Unter ihnen läßt sich eine zentrale Gruppe erkennen, die in Grundgestalt, Aufbau und Strukturierung näher zusammengehört. Wir zählen dazu besonders die Sockelkreuze von Stavrovounion (1566), Berlin (1566), Sevilla (15?6), Moskau (1567) und Vaduz (1569). Sie weisen über einer geraden und kräftigen Basisplatte, deren figürliche Ausstattung als zusätzliches Bildregister in die Gesamtkonographie des Sockels einbezogen ist, den Aufbau in je drei Stufen auf. Auf eine doppelbildliche untere Nische folgt jeweils eine Stufe mit drei übereinander geordneten Bildnischen als mittlere, sowie eine einzelbildliche Bildgruppe als obere Stufe. Als morphologische Besonderheit der genannten, nahestehenden Kreuzsockel ist vor allem ihre eindeutig konisch-gewölbte Grundgestalt hervorzuheben. So ist beispielsweise der leider nur lückenhaft datierte Sockel des Kreuzes in Sevilla gerade in dieser Besonderheit den übrigen, in die sechziger Jahre sicher datierten Objekten so nahe, daß man ihn in dem gleichen Jahrzehnt entstanden denken sollte.

Die übrigen von Georgios Laskaris signierten Sockelkreuze weisen gewisse, aber unwesentliche Abweichungen von der beschriebenen Grundform auf. Das relativ frühdatierte Kreuz ehem. Ikonenmuseum in Kölliken (1551) zeigt steilere Proportionen, dazu auch eine Doppelgeschossigkeit der Bildszenen in der mittleren Hauptstufe. Das nicht mit voller Sicherheit dem Meister zugewiesene Sockelkreuz des Kykkos-Klosters (1545) steht dem Beispiel aus Kölliken recht nahe, vielleicht ein Indiz für Entwicklungen innerhalb des Ateliers. Eine weitere gemeinsame Besonderheit ist mit der zweistufig abgeschrägten Bildung der Basisplatte gegeben, in Kölliken allerdings auch ohne bildliche Ausstattung. Man möchte jedenfalls versucht sein, in den Beispielen aus dem Kykkos-Kloster und ehem. Kölliken eine Art Frühstufe in der Tätigkeit der von Georgios Laskaris geführten Werkstatt zu erkennen. Dabei sollte nun auch darauf hingewiesen werden, daß die spätest-datierten Arbeiten mit seiner Signatur, in London V/A (1581) und Gazzada (1583), ebenfalls nicht mehr die konische Grundgestalt des Sockels aus den sechziger Jahren aufweisen, sondern wiederum eine eher steile

und straffe Bildung, während die Verzierungen der Basis, als sekundäres Merkmal, denen der zentralen Gruppe entsprechen.

Im Überblick läßt sich, als eine überzeugende Abfolge der Arbeiten des Georgios Laskaris bzw. seines Ateliers, somit eine frühere und eine zentrale, fast klassisch zu nennende Phase unterscheiden, ferner mit den genannten Spätlingen aus der Zeit um 1580. Daneben möchte man die nicht signierten, aber datierten Kreuze in Krakau (1570) und Florenz (1580) morphologisch noch der zentralen Gruppe zurechnen.

Schließlich ist noch zurückzukommen auf einige nicht signierte, aber sicher datierte Sockelkreuze, die im wesentlichen derselben Zeitspanne innerhalb des 16. Jahrhunderts zuzuweisen sind wie die Arbeiten des Georgios Laskaris. Trotz vergleichbarer Grundstrukturen lassen sich stilistische und ikonographische Verschiedenheiten dafür registrieren, die nicht unbeachtet bleiben dürfen.

So ist beispielsweise bei mehreren Exemplaren – München (1538), Feltre (1542), St. Petersburg (ω 306) (1549) – der Sockelaufbau auf vier Bildregister reduziert, was unter den Laskaris-Kreuzen nur bei London V/A (1581) der Fall ist. Florenz (1580) verfügt über fünf Bildstreifen, während die unsignierten Sockelkreuze in Krakau (1570), Mariazell (1554) und San Oreste (1546) mit je sechs Bildregistern dem »klassischen« Laskaristyp entsprechen, ebenso wie in der alttestamentlichen Ikonographie der Sockelbilder mit griechisch-sprachigen Tituli. Damit lag es von Anfang an auch für diese – obwohl zeitlich zu unterscheidenden – Arbeiten nahe, ihre Entstehung im Umkreis der von der Laskaris-Werkstatt geschaffenen Kreuze anzunehmen. Von morphologischem Interesse ist dabei nicht zuletzt, daß die bemerkte straffere Bildung der »nur« datierten Sockel mit einer deutlicheren Akzentuierung der Sockelstufen verbunden ist, – im Gegensatz zur geschlossener erscheinenden, konischen Grundform der Laskariskreuze der sechziger Jahre des 16. Jahrhunderts.

Eine weitere Gemeinsamkeit für die Kreuzsockel ergibt sich sodann in der Strukturierung des quasi-architektonischen Aufbaus aus kannelierten Pilastern, in der Regel mit abschließender Bekrönung durch Muschelnischen bzw. mit Wimpergen, sowie mit der Verblendung der Bildnischen durch zarte, meist tordierte Säulchen, von denen leider viele ausgebrochen sind. Schließlich sollte ein Detail wie die Gestaltung und Verzierung der Sockelbasen nicht übersehen werden. Hier nimmt die Gruppe der von Georgios Laskaris signierten Kreuze wieder eine eigene Position ein. Ihre Basen sind mit rechteckigen Bildfeldern ausgestattet, ikonographisch in Fortsetzung der Sockelzyklen aus dem Alten Testament. Einzig abweichendes Laskaris-Kreuz ist ehem. Kölliken (1551), in Verzierung mit vegetabilischen Motiven (Ranken), vergleichbar den zwar nicht signierten, aber doch datierten Sockelkreuzen in Feltre (1542) und St. Petersburg (1549).

Im Blick auf mögliche Werkstattzusammenhänge lassen sich der Gruppe der von Georgios Laskaris signierten Gruppe der Kreuzsockel mit bildlich ausgestat-

teten Basen die Beispiele in Krakau (1570) und Florenz (1580) anschließen. Eine weitere kleine Gruppe datierter Kreuze: Kykkos (1545), San Oreste (1546) und Mariazell (1554) weisen zwar ebenfalls bildliche Szenen in rechteckigen Bildfeldern an den Sockelbasen auf, aber zusätzlich bereichert um (steigende) Profile mit pflanzlichen Motiven. Andere Basen – Berlin (Max.), Matelica, das Sockelfragment in St. Petersburg und das Kreuz aus dem Kunsthandel D – weisen jedoch ausschließlich Rankendekor auf, den schon genannten Beispielen in Feltre, St. Petersburg (1549) und ehem. Kölliken vergleichbar. Als eine letzte deutlich erkennbare Gruppe können Sockelbasen mit geometrisierenden Motiven angeführt werden: München (1538), Mailand Bagatti, St. Petersburg ERD, Toronto und Wien. Von ihnen sind die letzteren so völlig identisch gebildet, daß sie mit Sicherheit einer gemeinsamen Werkstatt zugewiesen werden können: scheinbar nebensächliche Motive erlauben somit durchaus weiterführende Hinweise.

Neben der bisher erörterten, umfangreichen Folge datierter bzw. signierter Sockelkreuze begegnen unter den bekannt gewordenen Beispielen mehrere weitere Exemplare, die ohne nähere Angaben verblieben sind, aber nach Möglichkeit doch eingeordnet werden sollen. Zwei sehr ansehnliche Kreuze sind im internationalen Kunsthandel bekannt geworden:

- Kunsthandel Deutschland (D)
- Kunsthandel Holland (H)

Beide Stücke stehen den bisher vorgestellten Arbeiten sehr nahe: der Sockel jeweils in drei Stufen mit sechs bzw. vier Bildregistern, alttestamentlichem Bilderzyklus und griechischen Tituli.<sup>11</sup> Das Kreuz aus den Niederlanden steht den Laskariskreuzen besonders nahe, auch in der angedeuteten konischen Bildung des Sockels. Man wird also an einen zeitlichen und kulturellen Zusammenhang mit diesen Arbeiten denken dürfen. Für das Beispiel aus deutschem Kunsthandel, zu dessen Verbleib keine Informationen vorliegen, wird man vergleichsweise vor allem an das schon erwähnte Sockelkreuz in Feltre (1542) erinnern. Die Vergleichsmöglichkeit betrifft auch die Bildung der Basisplatte. Weiter oben ist als frühestes datiertes Sockelkreuz das im Bayerischen National-Museum gehütete Exemplar in München (1538) erwähnt worden. In Aufbau und Typus wie auch der Bildordnung entspricht es durchaus dem Umkreis der übrigen zusammengestellten Objekte. Es unterscheidet sich allerdings in stilistischer Hinsicht eindeutig von ihnen, vor allem in den architektonischen Zierformen, die den Sockelaufbau begleiten. Bei den noch nicht näher besprochenen Sockelkreuzen finden sich aber mehrere stilistische Parallelen, so daß eine gesonderte Gruppe zusammengestellt werden kann, im Sinne eines möglichen Werkstattzusammenhangs wie auch zeitlicher Entsprechung:

11 Nähere Auskünfte waren nicht zu erlangen.

- München (1538)
- Wien (undatiert)
- Toronto (undatiert)
- Berlin (Max.) (undatiert)
- Mailand (undatiert)
- St. Petersburg (ERD) (undatiert)

Im Vergleich des rahmenden und strukturierenden Dekors dieser Kreuzsockel mit denen der Laskarisgruppe und ihrer Verwandten fällt als wesentliche morphologische Besonderheit der stereometrisch strengere Aufbau des gestuften Unterbaus in stärker individualisierten Kompartimenten auf, entgegen der kompaktonischen Bildung der Sockel der Laskariskreuze. Die entschiedene, fast hart zu nennende Vereinzelnung der einzelnen Sockelstufen wird in gewisser Weise noch überspielt von einer Art Netzwerk aus architektonischen Zieraten, getragen von den üblichen Pfeilerordnungen, die die Bildreliefs rahmen. Wie schon erwähnt, betreffen die Besonderheiten dieser Gruppe auch die Verzierungen der Basen. Eine weitere morphologische Besonderheit ist für die Sockelkreuze der letztgenannten Gruppe hervorzuheben, – jeweils an den angegebenen Maßen der Basisplatten abzulesen: eine eindeutig rechteckige Bildung, im Gegensatz etwa zu den gerundet-vieleckigen Basen der Laskariskreuze. Die rechteckigen Basisplatten dürften erkennen lassen, daß Auftraggeber und Künstler für ihre Sockelkreuze eine repräsentativ frontale Aufstellung vorsehen wollten.

Zusammengenommen ergibt sich für die Sockelkreuze der kleinen Sondergruppe der Eindruck einer von spätestgotischen Zierformen bestimmten dekorativen Ausstattung, die in Einzelheiten gar an frühe Renaissancekunst denken läßt, mit entsprechenden Vorstellungen zu Provenienz und Lokalisierung der betreffenden Zimelien.<sup>12</sup>

Aber neben der Werkstattfrage stellt sich auch das Problem der Datierung bzw. der zeitlichen Abfolge der feststellbaren Gruppen von Sockelkreuzen. Offensichtlich gehören die sechs oben zusammengestellten Objekte, mit der festen Datierung des Münchner Sockelkreuzes, einer Zeit an, die fast 30 Jahre vor der als »klassisch« bezeichneten Gruppe der Laskariskreuze liegt, ein zeitliches Verhältnis, das widerspruchsvoll erscheinen mag. Es kommt hinzu, daß die kleine Gruppe um das Münchner Kreuz eine schon bemerkte ikonographische Besonderheit aufweist. Neben den neutestamentlichen Motiven der eigentlichen Kreuze, die – wie gesagt – auf dem ostkirchlichen Dodekaorton gründen, sind auch die Sockelszenen dem neutestamentlichen Bilderkreis um die Passion Christi entnommen. Dasselbe betrifft weitere Sockelkreuze, die aber stilistisch nicht zur Gruppe um das Münchner Beispiel von 1538 gehören, deren folgende Zusammenstellung gleichwohl nützlich sein dürfte. Es können sich daraus Hinweise

12 Cfr. Pontani (2003), p. 352-363.– Elbern (2006), p. 139f.

ergeben sowohl auf gemeinsame Produktionsstätten wie auf eine gewisse Einheitlichkeit des anzunehmenden Auftraggeberkreises. Auch aus der Sprache der Tituli – soweit vorhanden – ergeben sich Zusammengehörigkeiten:

Kreuzsockel mit neutestamentlichen Zyklen:

– Berlin (Max.)	ohne Tituli
– Feltre 1542	griechische Tituli
– London (Wall. Coll.)	ohne Tituli
– Mailand, Bagatti	ohne Tituli
– Matelica	griechische Tituli
– München 1538	griechische Tituli
– Pienza	ohne Tituli
– St. Petersburg ω 306 1549	griech. Tituli
– St. Petersburg ERD	ohne Tituli
– St. Petersburg ω 294	griechische Tituli
– Toronto	ohne Tituli
– Wien	ohne Tituli

Soviel läßt sich wohl sagen, daß die Mehrzahl der Sockelkreuze dieses Typus auf lateinisch-katholische Auftraggeber zurückgeführt werden kann, vielleicht sogar in einheitlicher Zeitspanne.

Sodann bleiben noch andere, bisher nicht besprochene Sockelkreuze besonderer Gestaltungsweise übrig, die vergleichend zu überprüfen sind:

– London (Wallace Coll.)	undatiert
– Pienza	undatiert

Für beide Objekte fehlt eine historische Evidenz auf der Basisplatte, – ein früherer Bezug auf Papst Pius II. († 1464) ist aus zeitlichen Gründen ausgeschlossen worden. Die beiden, offensichtlich morphologisch nah verwandten Stücke weisen, einschließlich der bildlich ausgestatteten Basis, nur drei Bildregister auf. Ikographisch, d. h. in der Übernahme des erweiterten Passionszyklus, schließen sie sich der vorhin besprochenen Gruppe von Sockelkreuzen an. Doch sollten vor allem die stilistischen Unterschiede zwischen den beiden Kreuzen nicht übersehen werden, jedenfalls sind unterschiedliche Hände anzunehmen. Eine Gemeinsamkeit der vorhergehenden Zweiergruppe ist wiederum in der Verwendung lateinischer Tituli gegeben. Eine Besonderheit ist ferner gegeben im kunstvoll gearbeiteten, kuppelartigen oberen Abschluß der beiden niedrigen Sockel. Aufgrund der stilistisch vergleichbaren Ausstattung der beiden letzteren Gruppen wird man kaum eine wesentlich unterschiedliche Entstehungszeit annehmen wollen. Wohl aber läßt sich auch für die Kreuze in London bzw. Pienza mit neutestamentlichem Bildrepertoire und dem Gebrauch der lateinischen Sprache wiederum auf Auftraggeber aus dem Umkreis der römischen, lateinischen Kirche schließen.



Kölliken und St. Petersburg (1549) sei aufmerksam gemacht, weil damit auch wieder eine Beziehung zum künstlerischen Umkreis des Georgios Laskaris gegeben ist. Es bleibt aber fraglich, ob man daraus weitere Rückschlüsse ziehen darf als auf handwerkliche und motivische Traditionen, die längere Zeit und verschiedene künstlerische Ateliers überdauert haben.

Mit den letzten, fragmentarischen Beispielen ist die Reihe der bisher bekannten, in unserer Zusammenstellung mitgeteilten Sockelkreuze postbyzantinischen Charakters aus dem 16. Jahrhundert abgeschlossen. Weitere Untersuchungen, nicht zuletzt zu einer vergleichenden ikonographischen Übersicht, bleiben vorerst ein Desiderat. Die Untersuchung von Massimo Bernabò hat seinerzeit nur die alttestamentlichen Zyklen der beiden Kreuze von San Oreste und Florenz behandelt, somit keines aus der Gruppe der von Georgios Laskaris signierten Werke. Auch die sehr detaillierten Einzeluntersuchungen von Rainer Stichel haben keine schlüssigen Hinweise zur Ableitung der Sockelzyklen etwa von Wandmalereien oder illustrierten byzantinischen Oktateuchen ergeben.<sup>14</sup> Die weiter oben zitierte Studie zum Kreuz von Monza hatte vor allem auf die bildlichen Varianten innerhalb der Ordnungen des Dodekaorton aufmerksam gemacht. Unter anderen Desideraten für weitere Einzeluntersuchungen sei zusätzlich eine paläographische Untersuchung der Signaturen und Datierungen in der Beschriftung der Sockelbasen angeregt, in der Erwartung möglicher Präzisierungen von Werkstattzusammenhängen.<sup>15</sup> Wichtige andere Fragen sind schon bei früheren Gelegenheiten angesprochen worden, manche von ihnen verdienen weitere Vertiefung. Aus dem Bereich der Ikonographie mag an dieser Stelle etwa die Möglichkeit angesprochen werden, einer offenkundigen Tendenz zur zahlensymbolischen Ordnung der bildlichen Ausstattung der Sockelkreuze nachzugehen. Neben der Disposition der Darstellungen an den Kreuzen selber, deren Beziehung auf das Dodekaorton oft genug erwähnt worden ist, wird man die Vorliebe für charakteristische Zahlengruppen wie 28, 32, 40, 48 und 60 – letztere nur am Berliner Sockelkreuz (1566) – an vielen Beispielen bemerken können.<sup>16</sup>

Vor allen anderen Problemen sollte die für den Kunsthistoriker besonders interessante Frage nach der Werkstatt Heimat bzw. Herkunft der untereinander doch grundsätzlich nah verwandten Sockelkreuze verfolgt werden. Verschiedene Vermutungen und Thesen sind dazu beigetragen worden, allerdings ohne verlässliche oder gar verbindliche Ergebnisse. Noch einmal sei auf die in der älteren Literatur oft angenommene Beziehung zu den Klöstern auf dem Athos hingewiesen, eine Annahme, die im Laufe der Zeit mehr und mehr in Frage gestellt worden

14 Cfr. die Studien zu Einzelszenen bei R. Stichel, zit. bei Elbern (2003), p. 68, Anm. 15. – Ausführliche Vergleichen bei Bernabò (1997), p. 257-272

15 Hinweise zu diesem Problem bei Pontani (1996), p. 403ff.

16 Erste Hinweise dazu Elbern (2003), p. 67f.

ist.<sup>17</sup> Wie schon an anderer Stelle bemerkt, wird der öfter genannte Meister Georgios Laskaris nie als »Hieromonachos« bezeichnet, eine beispielsweise für das 17.-18. Jahrhundert übliche Kennzeichnung von Schnitzern. Für die Lokalisierungsfrage ist natürlich das weiter oben herausgearbeitete Nebeneinander stilistisch unterschiedlicher Arbeiten wichtig. Auswahl and Folge der Bildszenen wie auch die in den Tituli mitgegebenen sprachlichen Merkmale könnten ebenfalls zur Erkenntnis von Herkunft oder Bestimmung genutzt werden. Bemerkungen und Vermutungen, die in jüngerer Zeit zum Lokalisierungsproblem vorgetragen worden sind, umgreifen weite Gebiete der möglichen Durchdringungsbereiche postbyzantinisch-griechischer und katholisch-lateinischer Länder. Dazu sollte wieder bemerkt werden, daß eine nicht geringe Anzahl der bekannten Sockelkreuze in italienischem Besitz angetroffen worden ist. Vorerst offen bleiben muß vor allem, ob etwa die Versuche einer Lokalisierung der entsprechenden Werkstätten auf den griechischen Inseln – Kreta, Zypern – ernsthaft zur Klärung beitragen dürften. Deshalb möchte man sich am ehesten doch wieder auf die kunstgeographische Region zwischen Griechenland und Italien zurückziehen. Es bleibt die vage Hoffnung, daß neue Funde die bisherigen Erkenntnisse dazu ergänzen können.

Es möge erlaubt sein, zum Abschluß auf ein wesentliches inhaltliches Problem in der Bildordnung der im Vorangehenden zusammengestellten Sockelkreuze zurückzukommen. Es waren im wesentlichen zwei ikonographisch deutlich differenzierte Gruppen zu unterscheiden. Die eine, von der Person des oft genannten Georgios Laskaris vertreten – zusammen mit den ihm glaubhaft zugeschriebenen Werken –, ist bestimmt von der Verbindung des beherrschenden Kreuzzeichens und den Szenen des Dodekaorton, mit dem alttestamentlichen Bildzyklus des tragenden Sockels. Die andere Gruppe weist, wie beschrieben, eine zyklische Erweiterung der neutestamentlichen Szenen des Kreuzes bzw. der Passion Christi auf. Dabei sollte nicht übersehen werden, daß diese Gruppe offensichtlich den Kreuzen des Laskaris zeitlich vorangeht. Daraus mag erhellen, daß Georgios Laskaris und seine anzunehmende Werkstatt eine ikonographisch-theologisch bereicherte, zugleich sinnvollere Gestaltung der Sockelkreuze angestrebt hat, was sich übrigens nicht nur über zahlensymbolisch relevante Merkmale verfolgen läßt, sondern auch in der allgemeinen morphologischen Bildung der Sockel erkennbar wird, als konisch gewölbter, einem heiligen Berg vergleichbarer Untersatz des von der Verheißung des Alten Testaments getragenen, neutestamentlichen Heilszeichens. Die so erkennbare bildtheologische »Entwicklung« läßt sich aus der raschen Folge der Datierungen gut ablesen, ebenso an den Tituli, deren griechische Formulierungen zugleich zurückweisen auf die ostkirchlich-byzantinischen Traditionen, die der Ikonographie der entsprechenden Gruppe bestimmend zugrunde liegen dürften. Die ca. 30 Jahre umfassende Spanne der Laskaris-Werke läßt

17 Cfr. Anhang mit Beispielen jüngerer Sockelkreuze in Athosklöstern, p. 208f.

somit – gegenüber der allerdings nur wenig älteren neutestamentlichen und lateinischen Version der anderen Gruppe – ein tieferes Verständnis ikonographisch-theologischer Zusammenhänge erkennen, am deutlichsten sichtbar in der weiter oben hervorgehobenen »klassischen« Phase im Œuvre des Georgios Laskaris.

Unsere damit vorläufig abgeschlossenen Überlegungen mögen das Studium des Denkmälerkreises der postbyzantinischen Sockelkreuze um zusätzliche Aspekte und Erkenntnisse bereichert haben. Es bleibt die Aufgabe der Erforschung ihres komplizierten Bilderkreises und ihrer Quellen, um den zugrundeliegenden geistlich-liturgischen Quellen möglichst nahe zu kommen.

#### Mehrfach zitierte Literatur

- Baumstark, A., Zur ersten Ausstellung für italo-byzantinische Kunst in Grottaferata, in: Römische Quartalschrift 19 (1905), p. 209 ff.
- Bernabò, M., Nota iconografica sulle scene del Vecchio Testamento nelle croci lignee di Sant'Oreste e di Firenze, in: Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik 47 (1997), p. 257- 272
- Brockhaus, H., Die Kunst in den Athosklöstern. Leipzig 1891, vor allem p. 247
- Elbern, V. H., Ein Kreuz des Georgios Laskaris in den Berliner Museen, in: Jahrbuch der Berliner Museen 45 (2003 [2004]), p. 65-76
- Elbern, V. H., Ein »Athoskreuz« im Domschatz zu Monza. Neue Überlegungen zu Ikonographie und Provenienz, in: Oriens Christianus 90 (2006 [2007]), p. 125-141
- Katalog: Treasures of Mount Athos. Thessaloniki 1997
- Katalog: Sinai Byzantium Russia. Orthodox Art from the Sixth to the Twentieth Century. London 2000
- Kondakov, N. P., Christliche Kunst auf dem Athos(russ.). Sankt Peterburg 1902
- Pontani, A., Croci lignee d'altare postbizantine conservate in Italia e in Austria, in: Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik 46 (1996), p. 379-421
- Pontani, A., Croci in bosso, in: Kat. Museo Bagatti Valsecchi I. Milano 2003
- Rózycki, J., Ein unbekanntes Werk des Georgios Laskaris. Das geschnittene Kreuz im Museum der Fürsten Czartoryski Krakau, in: Byzantina et Slavica Cracoviensia II. Krakau 1994, p. 83-96
- Smirnow, A., Griechische holzgeschnittene (Ständer-)Kreuze (russ, ), in: Seminarium Kondakovianum I (1927)



Abb. 1: Berlin, Staatliche Museen, Sockelkreuz,  
dat. 1566  
(Foto Museum)



Abb. 2: Ehem. Berlin, Staatliche Museen,  
Sockelkreuz (sog. Maximiliankreuz)  
(Foto Museum)



Abb. 3: Feltre, Domschatz, Sockelkreuz, dat. 1542  
(Foto Capitolo Chiesa Concattedrale)

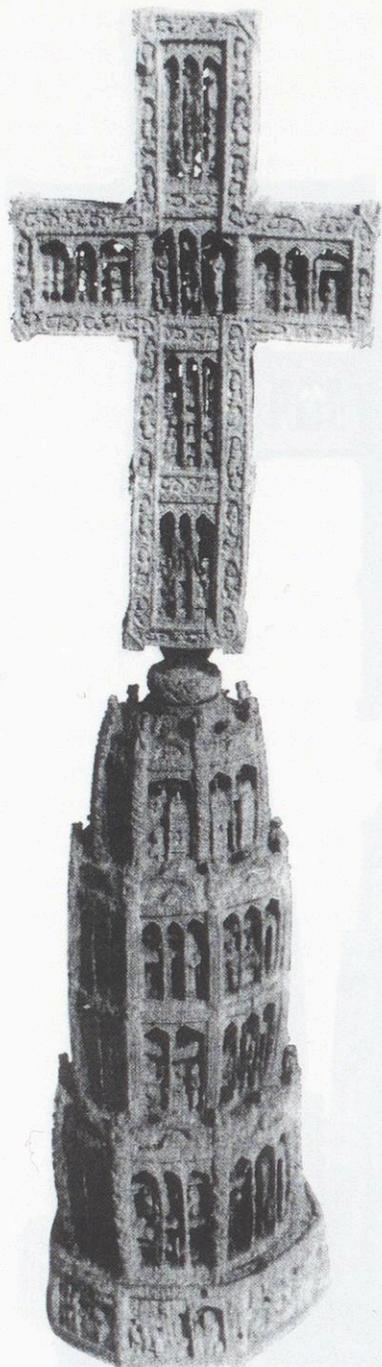


Abb. 4: Florenz, Palazzo Pitti, Sockelkreuz,  
dat. 1580  
(Repro nach Foto Museum)

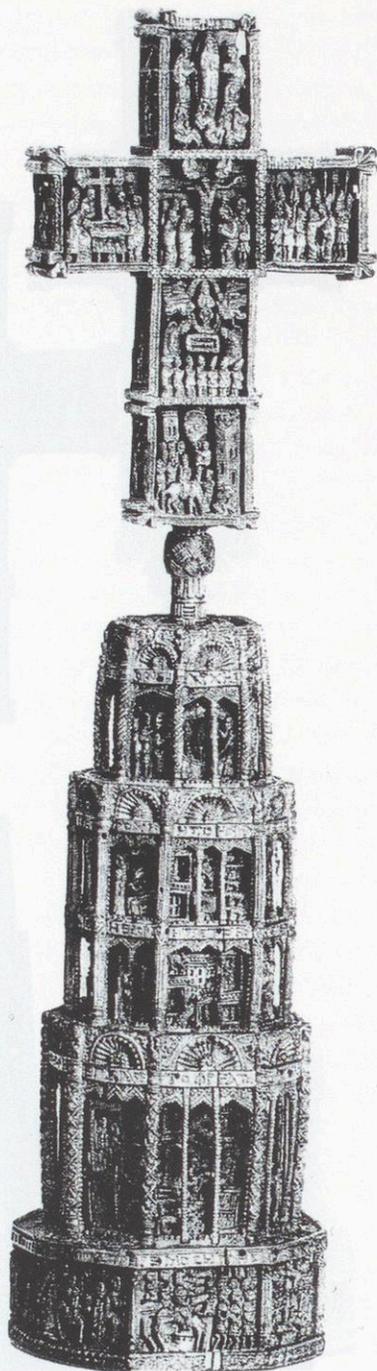


Abb. 5: Gazzada, Museo Villa Cagnola,  
Sockelkreuz, dat. 1583  
(Repro Publikat. Museum)



Abb. 6: Kölliken, ehem. Ikonenmuseum,  
Sockelkreuz, dat. 1551  
(Repro nach Ausst.-Kat.)



Abb. 7: Krakau, Museum Czartoryski,  
Sockelkreuz, dat. 1570  
(Foto Fundacja XX Czartor.)

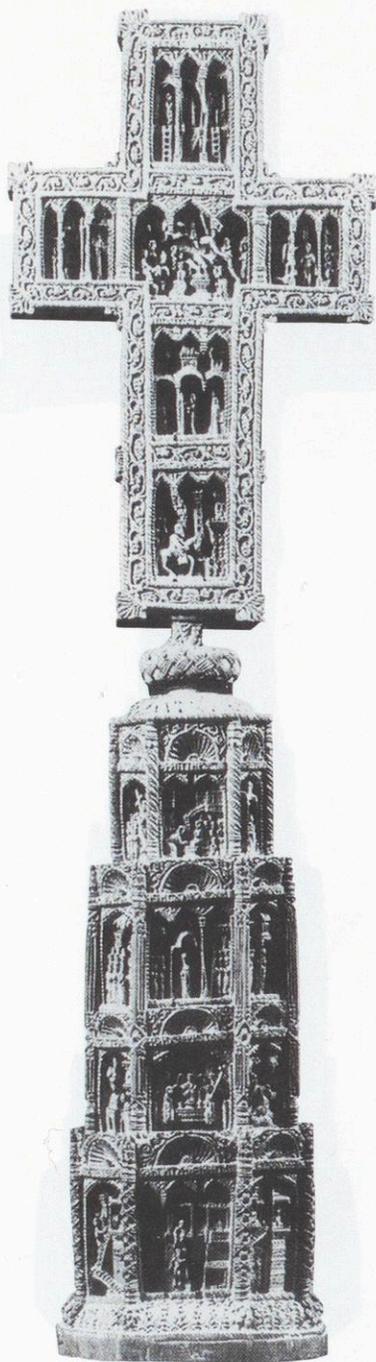


Abb. 8: Kunsthandel Deutschland,  
Sockelkreuz  
(Repro nach Katalog)



Abb. 9: Kunsthandel England, Sockelkreuz, Teil  
(Repro nach Katalog)

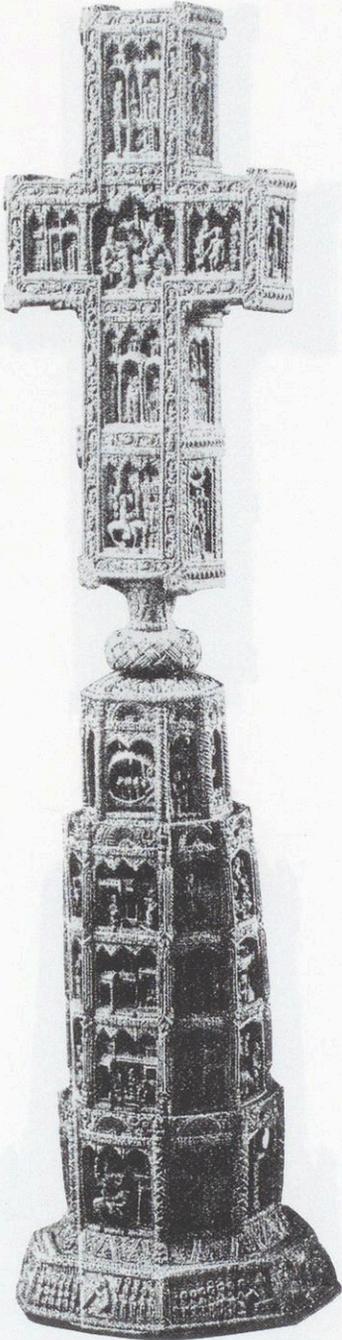


Abb. 10: Kunsthandel Holland,  
Sockelkreuz  
(Repro nach Katalog)



Abb. 11: Kykkos-Kloster, Zypern, Sockelkreuz  
(dat. 1545?)  
(Repro nach Drucksache)



Abb. 12: London, V.-A. Museum, Sockelkreuz,  
dat. 1581  
(Foto Museum)



Abb. 13: London, The Wallace Collection,  
Sockelkreuz  
(Repro nach Publikation)



Abb. 14: Mailand, Museo Bagatti Valsecchi, Sockelkreuz  
(Foto Museum)

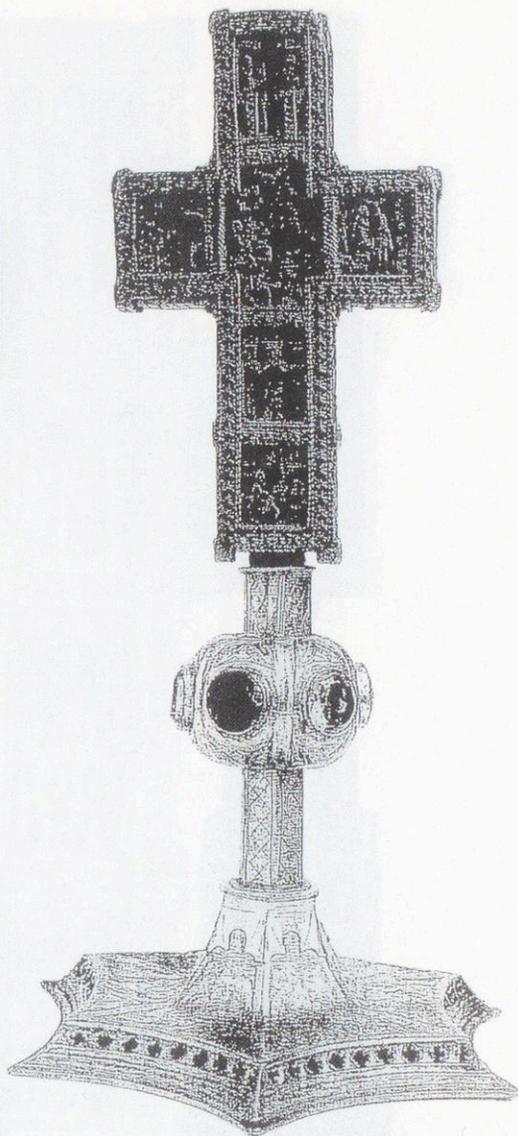


Abb. 15: Mailand, Museo Bagatti Valsecchi,  
Sockelkreuz, Teil  
(Repro nach Katalog)



Abb. 16: Mariazell, Schatzkammer,  
Sockelkreuz, dat. 1554  
(Foto Schatzkammer, I. Kuss)



Abb. 17: Matelica, Museo Piersanti, Sockelkreuz  
(Fotokarte Museum)

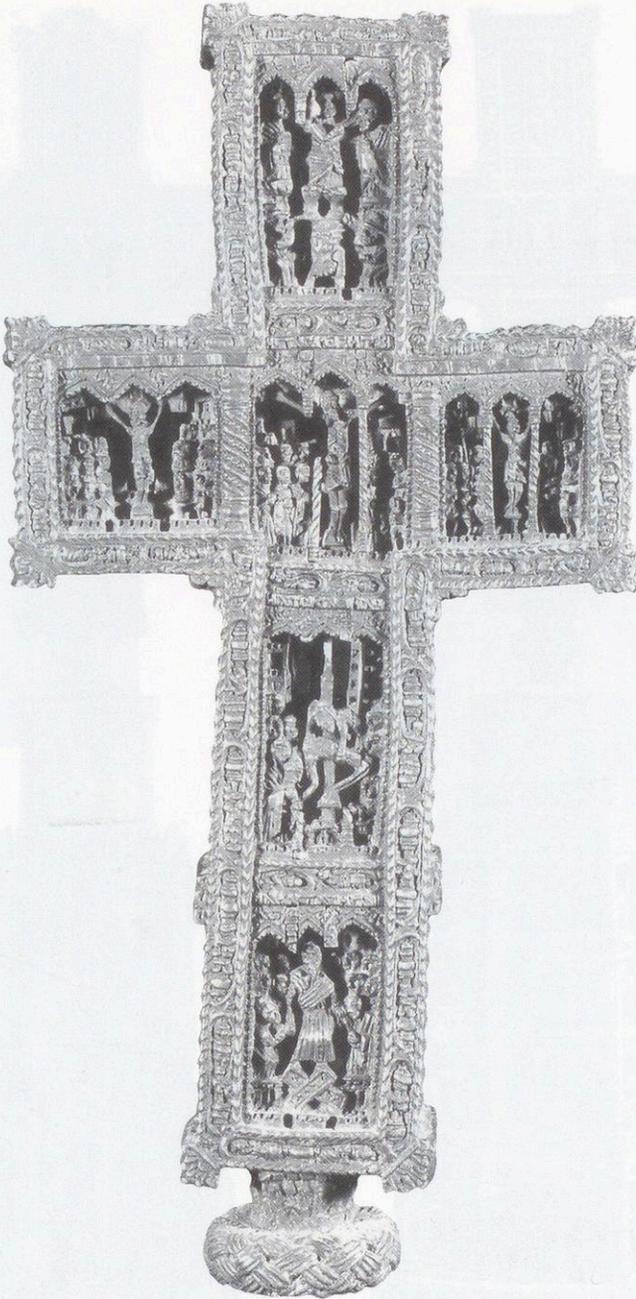


Abb. 18: Monza, Museo Del Duomo, Sockelkreuz, Teil  
(Foto Museum)

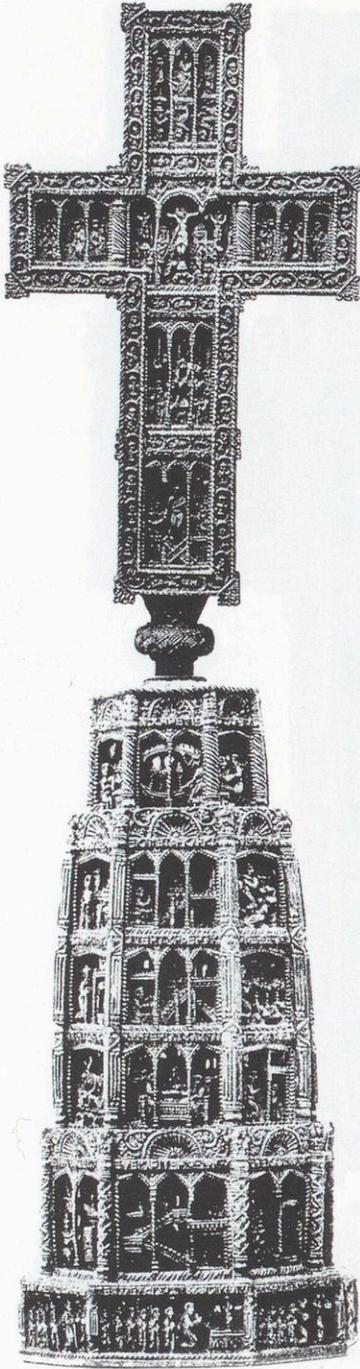


Abb. 19: Moskau, Historisches Museum,  
Sockelkreuz, dat. 1567  
(Foto Museum)

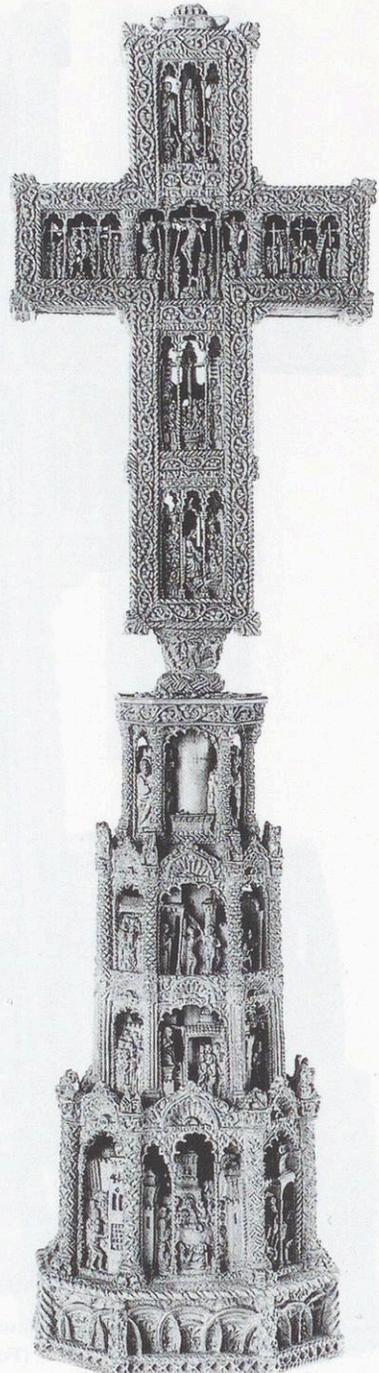


Abb. 20: München, Bayerisches Nationalmuseum,  
Sockelkreuz, dat. 1538  
(Foto Museum)

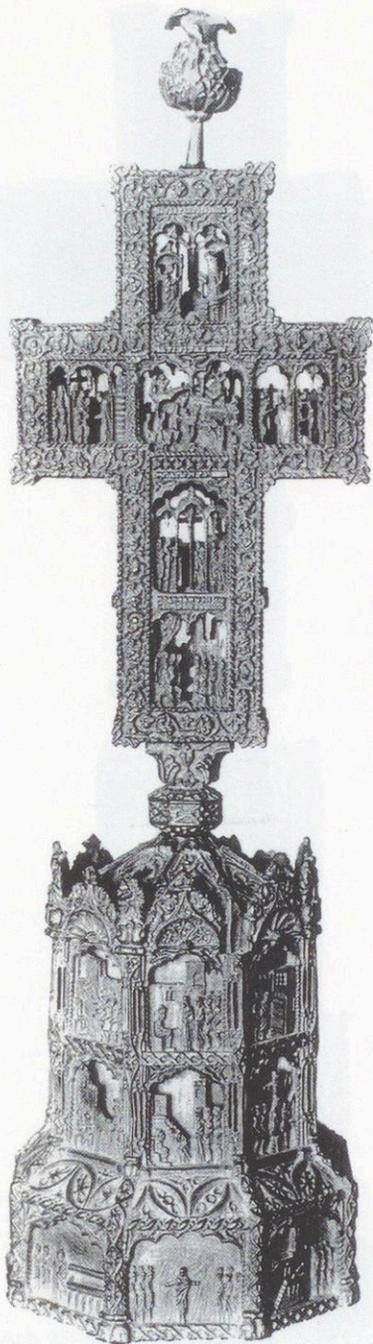


Abb. 21: Pienza, Museo della Cattedrale, Sockelkreuz (Repro. nach A. Pontani)

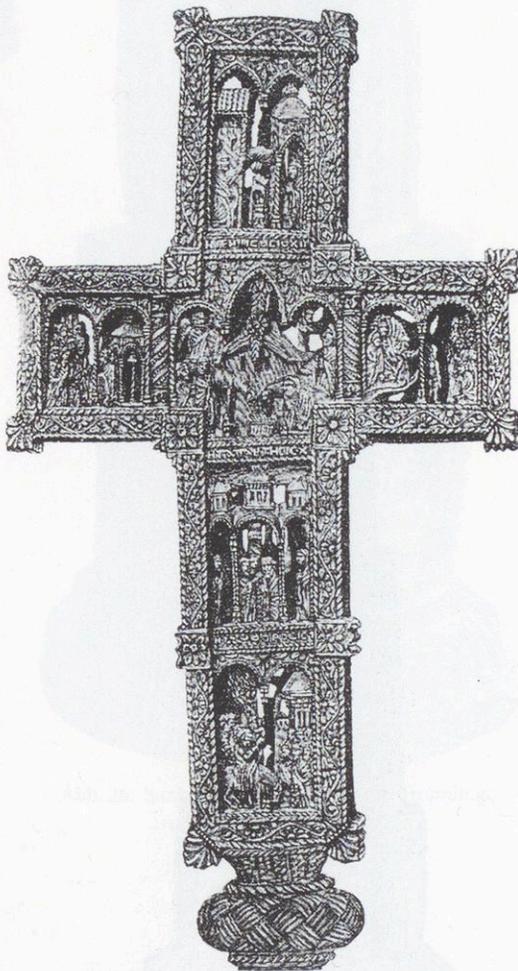


Abb. 22: Rom, ehem. Sammlung Dr. Fontana, Sockelkreuz, Teil (Repro nach Publikation)



Abb. 23: San Oreste, Municipio, Sockelkreuz,  
dat. 1546  
(Foto Museum)



Abb. 24: Sankt Petersburg, Staatliche Eremitage  
(ω 306), Sockelkreuz, dat. 1549  
(Foto Museum)

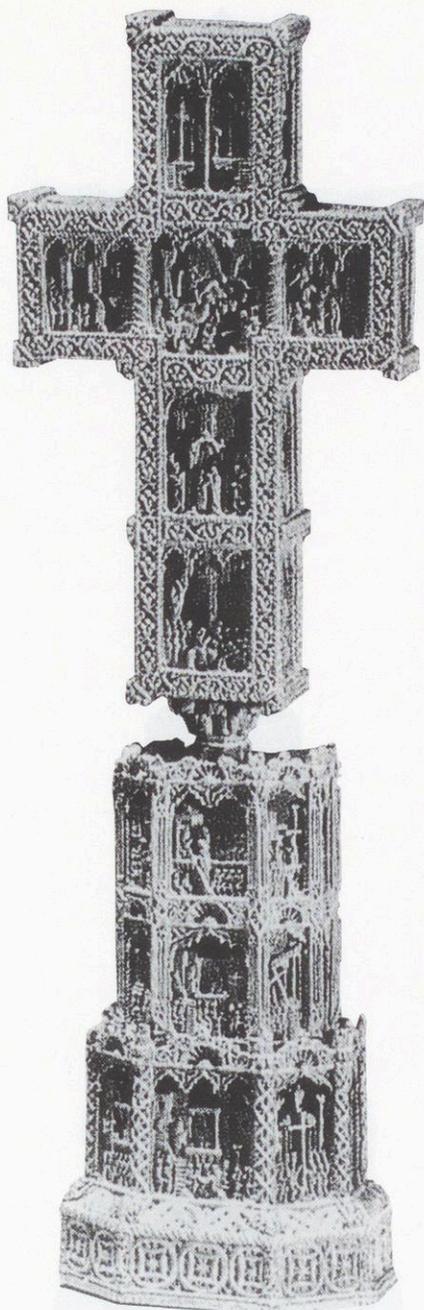


Abb. 25: Sankt Petersburg, Staatliche Eremitage (ERD), Sockelkreuz (Repro nach Katalog)



Abb. 26: Sankt Petersburg, Staatliche Eremitage (ω 294), Sockelkreuz, Teil (Foto Museum)



Abb. 27: Sevilla, Tesoro de la Catedral,  
Sockelkreuz, dat. 15?6  
(nach Foto Museum)

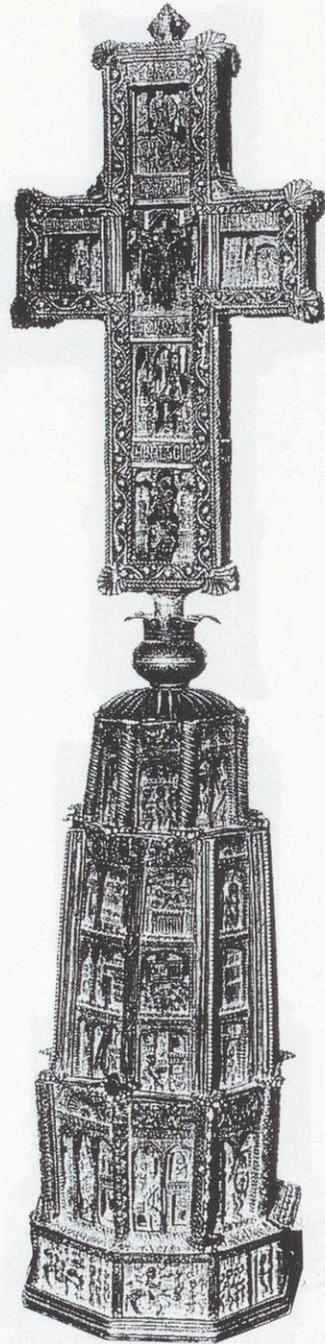


Abb. 28: Stavrovounion, Hieria Moni, Sockelkreuz,  
dat. 1566 (?)  
(Repro nach He Hieria Moni Stavrov. 1998)



Abb. 29: Toronto, The Malcove Collection,  
Sockelkreuz  
(Repro nach Katalog)



Abb. 30: Vaduz (Liecht.), z. Zt. Disentis, Kloster,  
Sockelkreuz, dat. 1569  
(Repro nach Farbfoto)



Abb. 31: Venedig, Chiesa dei Frari, Sockelkreuz,  
Teil  
(Foto Elbern)



Abb. 32: Wien, Kunsthistorisches Museum,  
Sockelkreuz  
(Foto Museum)

## Personalia

Frau Dr. phil. Dorothea Weltecke, die 2001 in Berlin mit der Arbeit »Die Beschreibung der Zeiten« von Mör Michael dem Grossen« promoviert hat, wurde zum Sommersemester 2008 auf die Professur für »Geschichte der Religionen und des Religiösen in Europa« im Fachbereich Geschichte und Soziologie der Universität Konstanz berufen.

Frau Dipl.-Math. Dr. theol. Theresia Hainthaler M. A. wurde am 23. November 2007 zur Honorarprofessorin für Christologie der Alten Kirche und Theologie des christlichen Orients an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt ernannt.

Im akademischen Jahr 2007-2008 habilitierte sich an der Universität Tübingen im Fachgebiet Sprachen und Kulturen des Christlichen Orients Herr Dr. Dmitrij Bumazhnov mit der Arbeit »Visio mystica im christlichen Ägypten. Die Lehre der sogenannten Antoniusbriefe von der Gottes- und Engelschau und das Problem unterschiedlicher Traditionen im frühen ägyptischen Mönchtum«. Herr Marco-Alexander Zentler promovierte mit der Dissertation »Ägyptischer Himmel in koptischer Erde: Über das Fortleben pagan-altägyptische Reminiszenzen (Survivals) im spätantiken, koptischen Ägypten«. Herr Andreas Ellwardt erwarb mit der Arbeit »Textkritische Untersuchungen zu den syrischen und arabischen Redaktionen der Apokalypse aus dem Testamentum Domini Nostri Jesu Christi« den Grad eines Magisters. Die Vorhaben wurden von Herrn Professor Stephan Gerö betreut, der mit Ablauf des Sommersemesters 2008 in den Ruhestand getreten ist. Leider wird er keinen Nachfolger haben.



## Nachrufe auf Anton Schall und Martiniano Pellegrino Roncaglia

Am 28. September 2007 starb in Heidelberg der Orientalist Anton Schall. Er wirkte als Semitist und Islamwissenschaftler an der Universität Heidelberg, zunächst als außerordentlicher Professor (1959), dann als Ordinarius (1966) bis zu seiner Emeritierung 1988. Geboren 1920 in Rottenburg, promovierte er als einer der letzten Schüler Enno Littmanns in Tübingen 1948 mit der Dissertation »Studien über griechische Fremdwörter im Syrischen« (erschieden 1960 bei der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft in Darmstadt). 1960 habilitierte er sich mit einer Arbeit über äthiopische religiöse Poesie (»Zur äthiopischen Verskunst. Eine Studie über die Metra des Qenē auf Gund der Abhandlung ›Al-Qenē, lawn min aš-šīʿr al-ḥabašī‹ von Murad Kamil«, Wiesbaden 1961. Den semitischen Sprachen allgemein, besonders dem Arabischen, Syro-Aramäischen und Altäthiopischen (Gəʿəz) galt seine Aufmerksamkeit und Zuneigung; in der präzise vorbereiteten und mit Begeisterung vermittelten Lehre sah er den Mittelpunkt seines Wirkens. Eine ansehnliche Zahl von ihm angeregter Dissertationen und Habilitationen auf verschiedenen Forschungsbereichen legen Zeugnis seines Erfolgs ab. Daneben versagte er sich in den für die Universität unruhigen und schwierigen Jahren seit 1968 nicht gestaltenden administrativen Aufgaben; so war er Gründungsdekan der Fakultät für Orientalistik und Altertumswissenschaft an der Universität Heidelberg, eine Einheit, die seit 2002 wieder mit anderen Teilen der ehemaligen in einer Philosophischen Fakultät – für ihn war diese trotz aller Umbrüche immer die akademische Heimat gewesen – zusammengefaßt ist.

Als Mitglied der Görres-Gesellschaft war er regelmäßiger Teilnehmer bei den Veranstaltungen der Sektion Christlicher Orient. Die Kenntnis der Sprachen und Geschichte des Christlichen Orients waren für ihn unabdingbare Voraussetzung für die Erforschung besonders der frühen Geschichte des Islams und des Korans. Hier waren ihm Einsichten gegeben, veröffentlicht in knappen Beiträgen, wie z. B. »Coranica« in: *Orientalia Suecana* 33-35 (1984-86) 371-373, die heute in wesentlich neuen Ansätzen moderner Koranforschung weiterwirken.

Am 13. Januar 2008 verstarb in Beirut Professor Martiniano Pellegrino Roncaglia – »the orientalist, who firmly placed Lebanon on the map of the Holy Land«, nach einer von ihm gern gehörten Charakteristik seiner selbst aus dem Munde von Freunden der letzten Jahre.

Geboren 1923 in Reggiolo (Norditalien) studierte er von 1949-1953 Byzantinistik, Islamwissenschaft und Wissenschaft vom Christlichen Orient in Paris und München. Seit seiner Dissertation (Georges Bardanes, métropolitane de Corfou, et Barthélemy, de l'Ordre Franciscain, Rom 1953 [Studi e Testi Francescani]), galt seine Forschung zunächst der Geschichte des Franziskaner-Ordens im Heiligen Land und im Orient allgemein. Von 1953 bis 1960 lehrte er an verschiedenen wissenschaftlichen Institutionen in Kairo (darunter Coptic Seminary und Ain-Shams-Universität).

Nach einer ersten Berufung als Franziskaner fand er die zweite seines Lebens in der historischen Wissenschaft, ohne jedoch Religion und Kirche als Zentralthema aufzugeben.

1961 gehörte er als dessen wissenschaftlicher Bibliothekar zur Gründergruppe der ersten Stunde des Orient-Instituts (damals der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft) in Beirut. Die v. a. an älterer und seltener Fachliteratur reichen Bestände dieser Bibliothek sind seiner unermüdlichen Energie in Auffinden und Erwerb in dieser Zeit bis 1985 zu verdanken.

In dieser Zeit schuf er, mit einem Wechsel seines Hauptinteresses, sein Hauptwerk: *Histoire de l'Eglise copte* in vier Bänden (Beyrouth, 1966-1973; 2. éd. revue et augmentée: Jounieh, 1985-1992. Neben zahlreichen anderen Publikationen, darunter zur islamisch-arabischen Diplomatie, erschloß er sich, unter dem Einfluß seines Gastlandes Libanon, das er innig liebte, ein drittes Spezialgebiet mit einer Geschichte der Maroniten (*Les Maronites. Communauté, peuple, nation*. Zouk Mikhaïl, Beirut 1999.). Neben Gastprofessuren an zahlreichen Universitäten nahm er aktiv die Mitgliedschaften in verschiedenen wissenschaftlichen Gesellschaften wahr und ihm wurden ehrende Auszeichnungen zuteil. Für den Oriens Christianus bearbeitete er längere Zeit hindurch eine bibliographische Übersicht über Neuerscheinungen auf dem Gebiet des Christlichen Orients im Orient.

Um auf die eingangs zitierte Charakteristik zurückzukommen: in seinen letzten Lebensjahren wandte er sich der Leben-Jesu-Forschung zu. Über seine – nicht unumstrittenen – Ergebnisse hielt er mehrere bewegende Vorträge am Orient-Institut in Beirut in den ersten Jahren des dritten Millenniums; in Buchform sind sie in Englisch und Arabisch erschienen: *In The Footsteps of Jesus, the Messiah, in Phoenicia, Lebanon*. Cana al-Jalil, Tyre, Sarepta, Sidon, Caesarea Philippi, and Mount Hermon (A.D. 28-30). Beirut: The Arab Institute for East and West Studies, 2004; *‘Alā ḥuṭā Yasū‘ al-Masīḥ fī Fīnīqiyā, Lubnān*. Qānā al-Ġalīl, Ṣūr, Saribtā, Ṣaydūn, Qaysar Filīb wa-Ġabal Ḥaramūn (28-30 milādī). Bayrūt: Al-Mu‘assasa al-‘Arabiyya li-d-Dirāsāt Bayna al-Šarq wa al-Ġarb, 2007.

Manfred Kropp

## Besprechungen

Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta. Edidit Istituto per le scienze religiose Bologna. General Editor Giuseppe Alberigo. I: The Oecumenical Councils. From Nicaea I to Nicaea II (325-787). Curantibus G. Alberigo, A. M. Ritter, L. Abramowski, E. Mühlenberg, P. Conte, H.-G. Thümmel, G. Nedungatt, S. Agrestini, E. Lamberz, J. B. Uphus, Turnhout (Brepols) 2006 (= Corpus Christianorum), 373 Seiten, ISBN 978-2-503-52363-7, 150,00 €

Der vorzustellende Band eröffnet ein auf vier Bände veranschlagtes Sammelwerk, in dem die Entscheidungen der ökumenischen und »allgemeinen« (*generales*) Konzilien in Urtext – wenn griechisch, dann mit alter lateinischer Übersetzung – abgedruckt sind. Das geplante Werk tritt an die Stelle der drei Bände der »Conciliorum Oecumenicorum Decreta«, die ebenfalls Giuseppe Alberigo erstmals 1962 in Bologna herausgegeben hat. Eine dritte, insbesondere um die Entscheidungen des II. Vaticanums erweiterte Auflage des Vorgängerwerks erschien 1973 und wurde später mehrfach, u. a. mit deutscher Übersetzung erneut veröffentlicht, z. B. herausgegeben von Josef Wohlmuth: Band 1: »Konzilien des ersten Jahrtausends« (Paderborn 1998), »Konzilien des Mittelalters« (2000), »Konzilien der Neuzeit« (2000).

Die neue Reihe enthält im ersten Band zusätzlich das Trullanum, der zweite soll die Synode von Konstantinopel 879/80, die Konzilien von Pisa (1409), Pavia-Siena (1423) und von Basel-Ferrara enthalten. Es ist sicherlich nützlich, eine Sammlung aller wichtigeren Konzilien zur Hand zu haben. Welche Konzilien als »ökumenisch« gelten, ist nicht immer völlig zweifelsfrei zu bestimmen. Das ist wohl der Grund für die Wahl des Titels, wonach das Werk »ökumenische« und »allgemeine« Konzilien enthält. Ein vierter Band wird eine Geschichte der Konzilien, eine Bibliographie für jedes Konzil und vollständige Indizes enthalten.

Bei der Frage, ob der wissenschaftliche Gewinn mit dem praktischen Nutzen Schritt hält, wird man leichte Zweifel anmelden dürfen, weil »the texts were taken from already existing critical editions« (Vorwort S. X). Eine Ausnahme macht im vorliegenden ersten Band das II. Nizänum, bearbeitet von Erich Lamberz und Johannes Bernhard Uphus, die eine wirkliche Neuedition des griechischen und lateinischen Textes mit Angabe der Handschriften und Varianten vorlegen. Darüber, ob das in diesem Rahmen unbedingt erforderlich war, kann man streiten, weil die große kritische Ausgabe von Nizäa II im Rahmen der »Acta Conciliorum Oecumenicorum« bereits absehbar war und inzwischen der erste Band davon tatsächlich erschienen ist: Acta conciliorum oecumenicorum. Series Secunda. Hrsg. von der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Vol. III: Concilium Nicaenum Secundum. Pars 1: Concilii Actiones I-III, hrsg. von Erich Lamberz, Berlin-New York 2008; die beiden anderen Teile sollen bald folgen. Bei den anderen Konzilien des anzuzeigenden Bandes wird am Anfang auf die Seitenzahlen von älteren Ausgaben verwiesen; vermutlich sind das die jeweiligen Vorlagen. Im Apparat finden sich einige offenbar aus den Vorlagen entnommene Varianten sowie Verweise. Mit der Angabe im rechten Titelblatt »Editio critica« wird der Mund vielleicht doch etwas zu voll genommen. Es ist auch nicht recht nachvollziehbar, warum bei dieser Sachlage »the progress of study and international debates ... have rendered a new collection possible and necessary« (so die Einleitung S. VIII).

Aufgenommen als »decreta« sind Glaubensbekenntnisse, Kanones, Anathematismen und sonstige Lehrentscheidungen der Konzilien sowie dogmatisch bedeutsame Briefe der Konzilsväter und einzelner Bischöfe. Der Inhalt deckt sich insgesamt im wesentlichen mit dem des ersten Bandes der »Conciliorum Oecumenicorum Decreta«. Wie bereits erwähnt, sind zusätzlich die 102 Kanones des Trullanums vom Jahre 692 aufgenommen worden. Der Bestand an ephesinischen Texten ist gegenüber dem Vorgängerwerk leicht verändert. Auch wenn es bereits mehrere gut zugängliche Ausgaben der Kanones der Konzilien von Nizäa I bis Nizäa II gibt – abgesehen von den alten Ausgaben von Hardouin und Mansi etwa die von Rhallis-Potlis (Band II), Joannou (Band I), Alivizatos sowie die klassische Ausgabe der lateinischen Paralleltex-te von Turner (1899ff.) –, wird man die handliche Zusammenstellung der wichtigsten Entscheidungen der Konzilien begrüßen, damit man nicht die weniger übersichtlichen »Acta Conciliorum Oecumenicorum« von Eduard Schwartz und anderen, soweit sie überhaupt vorliegen oder geplant sind, zur Hand nehmen muß.

Neu sind die gut dokumentierten Einführungen zu den einzelnen Konzilien nebst Bibliographie, die zwischen zwei (Konstantinopel III) und achtzehn (Konstantinopel I) Seiten umfassen und von ausgewiesenen Kennern stammen. Sie dürften den eigentlichen wissenschaftlichen Gewinn für den Leser ausmachen. Die Autoren sind oben im Titel genannt. Anders als beim Vorgängerwerk sind diese Einleitungen auf Grund einer »deeply debated decision« nicht mehr in lateinischer, sondern in englischer Sprache verfaßt, angeblich aus dem Wunsch heraus, »to render the work accessible to an ever broader public« (Einleitung S. X). Das kann man ja machen, aber die Begründung leuchtet kaum ein: Welcher des Lateinischen unkundige Leser wird schon eine Ausgabe der griechischen und lateinischen Konzilstexte in die Hand nehmen? Aber wer kann denn heutzutage noch einen Text in ordentlichem Latein verfassen? Konsequenter ist man in der Sprachenfrage übrigens nicht. Das linke Titelblatt ist im Prinzip lateinisch: Nach dem Titel »Conciliorum oecumenicorum generaliumque decreta« folgt noch richtig ein lateinisches »Edidit ...«, dann aber englisch »General Editor ...«. Das rechte Titelblatt ist ein Mischmasch: »Conciliorum oecumenicorum ... Editio critica ... The Oecumenical Councils ... Curantibus ...«.

Neben der Einleitung des Herausgebers am Anfang finden sich am Schluß ein Register der Bibelstellen, eine Übersicht, aus der Paralleltex-te anderer Konzilien zu den einzelnen aufgenommenen Kanones usw. zu ersehen sind, sowie zwei weitere Listen, welche Parallelen zu den Konzilsdekreten bei den Kirchenvätern und im Codex Iustinianus, in den Novellen Justinians und Heraklius' sowie den pseudo-isidorischen Dekretalien ausweisen. Den Abschluß bildet ein Register der zitierten modernen Autoren. Ob für die Benutzer nicht ein anderes Register als gerade das der Bibelstellen, etwa das der Namen und Sachen, wichtiger wäre? Insoweit müssen wir auf den vierten Band warten.

Der gut ausgestattete Band ist sicherlich ein nützliches Handbuch und geht teilweise über die Bände der »Conciliorum Oecumenicorum Decreta« hinaus, aber der Benutzer sollte wissen, was er erwarten kann und was nicht.

Hubert Kaufhold

Robert F. Taft, *The Communion, Thanksgiving, and Concluding Rites. A History of the Liturgy of St. John Chrysostom VI*, Rom 2008 (Orientalia Christiana Analecta 281), 857 Seiten

Dieser weitere Band über die Geschichte der Chrysostomus-Liturgie fußt einerseits auf der Übernahme vorangegangener Forschungsergebnisse, die in verschiedenen Zeitschriften veröffentlicht worden waren und nun entweder in überarbeiteter Form erweitert oder auch zusammengefaßt wurden, so bei

Teilen der Einleitung, ferner folgende Kapitel: I-IV und VII-XI, einschließlich Teilaspekte der »Conclusion« (pp. 785-795), und zweitens beinhaltet der Band vier neue Kapitel V VII XII XIII (cf. Angaben, pp. 58-61). Wiederum wurde eine reiche Ernte wissenschaftlicher Tätigkeit eingefahren: jedes Kapitel liest man mit großem Gewinn. Die vorliegende Untersuchung besticht wie gewohnt aufgrund der großen Klarheit in der Darstellung und umfassender Sachkenntnisse.

Der einleitende Überblick umfaßt: »Abbreviations, Preface, Acknowledgements«; hier wurde zu Recht (pp. 57-58) auf die nicht wegzudenkende Unterstützung insbesondere von Stefano Parenti hingewiesen. (Ein Unbehagen regt sich beim Leser nur im Zusammenhang mit der öffentlich vorgetragenen Buchführung über das vom A. empfundene Ungemach eingangs [pp. 58, 64-65, 66], was aus mehreren Gründen, vor allem der Selbstachtung im Alter, wohl besser unterblieben wäre.)

Die eigentliche Untersuchung ist in folgende Kapitel gegliedert: I. »The Communion of the Clergy I: The Early Ritual« (pp. 80-119): Die Kommunion, die einstmals für alle, gleich ob Papst oder Patriarch, *von einem anderen empfangen wurde*, und erst mit der Zeit aufgrund der zunehmenden Bedeutung einer hierarchischen Ordnung Platz machte für den Zelebranten, der die Kommunion *nimmt*, ist in der umfassenden Einzeldarstellung bei gleichzeitigem Liturgievergleich außerordentlich aufschlußreich. Bei dem notorisch schwierigen Zeugnis des *Testamentum Domini* (pp. 93, s. zudem pp. 161, 214, 220, 223, 335, 405), zu dem neben der syrischen auch die äthiopische Textgestalt im jeweiligen Original eingesehen werden sollte, wird der eigentlich maßgebliche Beitrag dazu schmerzlich vermißt: cf. M. Kohlbacher, »Wessen Kirche ordnete das Testamentum Domini Nostris Jesu Christi? Anmerkungen zum historischen Kontext von CPG 1743«, in: M. Tamcke – A. Heinz (Hrsg.), *Zu Geschichte, Theologie, Liturgie und Gegenwartslage der syrischen Kirchen. Ausgewählte Vorträge des Deutschen Syrologischen Symposiums vom 2.-4. Okt. 1998 in Hermannsburg (Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte 9, Münster 2000)*, 55-137. Kohlbacher hat den *bisherigen Konsens* aufgekündigt, daß diese Quelle dem 5. Jh. zuzuordnen und in Syrien beheimatet sei (*pace* G. S. Sperry-White, dem Taft folgt: eine Datierung *gar in das 4. Jh.* und eine mögliche Verankerung *gar in Kappadokien* (neben Syrien), wie Sperry-White und im Anschluß daran auch Taft annehmen, ist auszuschließen). Die Erörterungen von Kohlbacher, die große Sachkenntnisse belegen, vor allem was er zur syrischen Textgestalt des **TestDom** zu sagen hat, sind m. E. in sich schlüssig. Diese Quelle wird uns sehr wahrscheinlich weiterhin Kopfzerbrechen bereiten, auch wenn einmal die Edition von Rahmani durch den Einbezug der älteren syrischen Handschriften ergänzt werden wird. [Zur Analyse der Verben des Lobpreises in der syrischen und äthiopischen Textgestalt und des Vokabulars beim Eingangs-Dialog, der in beiden Versionen (wobei insbes. die Variante in der äthiopischen Version Bedeutung hat) unsinnigerweise mit dem »Sancta sanctis« abgeschlossen wird (!), dafür aber just an der Stelle, wo in allen bislang veröffentlichten kritischen Editionen der syrischen Liturgien das »Sancta sanctis« steht, ein »Benedictus« bezeugt ist, cf. den Beitrag: »Über das christliche Erbe Henochs und einige Probleme des Testamentum Domini«, der im OrChr 93 (2009) erscheinen wird; s. zudem die Edition und Kommentar zur Sahak-Liturgie (cf. *infra*).]

In einem Exkurs I (pp. 120-141) geht der A. auf die Kommunion des byzantinischen Kaisers ein, bei der zu Recht auf die Erkenntnis von A. Baumstark verwiesen wird, daß sich Altes »in liturgisch hochwertiger Zeit« erhalten hat, was auf den vorliegenden Befund ausgeweitet werden kann. Im Kap. II erörtert der A. den späteren Befund (pp. 142-203), wo zudem die einzelnen Gebete näher analysiert werden. Dabei interessiert neben mehreren anderen Gebeten z. B. das Ἄγιε τῶν ἁγίων ... ὁ μόνος ἅγιος (!) καὶ ἐν ἁγίοις ἀναπαυόμενος (pp. 154, 171-172), dessen Incipit nach bisherigem Konsens *aus dem Trishagion-Gebet* der italo-griechischen Rezension der **Chrys** hervorgegangen ist. Hier wäre zu notieren, daß dieses Incipit ebenso in der **griech Jak** (Mercier, 226 [112], 228 [114]) im Zusammenhang mit dem »Sancta sanctis« bezeugt ist (Ἄγιε, ὁ ἐν ἁγίοις ἀναπαυόμενος, κύριε ...). Meines Erachtens ist diese Formulierung nicht nur in der **Chrys** sondern auch in der **Jak** (erstens) von der Formulie-

zung der Epiklese in **Bas** abhängig, näherhin vom ἄγια ἄγιων in der **äg gr Bas**, wobei das ἄγια ἄγιων dann in der **byz Bas** (+ **arm Bas II**) in eine sekundäre Anrede (ἄγιε ἄγιων) umgewandelt und *an den Beginn der Epiklese gesetzt wurde*, (zweitens) erst über die Vermittlung der Antwort auf das »Sancta sanctis«, nämlich: »*Einer ist heilig!*« (cf. das ὁ μόνος ἄγιος der **Chrys!**) auch in die **Chrys + Jak** Eingang fand, wie ich in meiner Untersuchung des »Sancta sanctis«-Zyklus nahegelegt habe. Somit ergibt sich die Frage, ob diese Passage des Gebets seinen Sitz im Leben wirklich im Trishagion hat, oder ob sie nicht eher dem »Sancta sanctis« zuzuordnen ist [cf. G. Winkler, *Die armenische Liturgie des Sahak. Edition des Cod. arm. 17 von Lyon, Übersetzung und Vergleich mit der armenischen Basilius-Anaphora unter besonderer Berücksichtigung der östlichen Quellen zum »Sancta sanctis«* (*Anaphorae Orientales* 3, *Anaphorae Armeniacae* 3, Rom 2009/10)].

Wie ein großes Nachschlagewerk muten die weiteren Kapitel an: Kap. III (pp. 204-261), IV (pp. 262-315) und V (pp. 316-341) folgt in umfassender Detailanalyse der Entwicklung der Kommunion der Laien. Das Kap. VI (pp. 342-414), in dem wiederum der Befund bis ins kleinste Detail analysiert wird, ist der Häufigkeit der Eucharistiefeier und des Kommunion-Empfangs gewidmet. Die Aufbewahrung und Veneration der Eucharistie wird im Exkurs II (pp. 415-453) dargestellt, während der Exkurs III (pp. 495-564) dem Skeuophylakion und den Prozessionen gewidmet ist. Dazwischen wendet sich Kap. VII (pp. 454-494) der Danksagung nach der Kommunion zu. In den weiteren außerordentlich kenntnisreich dargestellten Kapiteln VIII (pp. 565-591), IX (pp. 592-644) und X (pp. 645-698) erörtert Taft die Entlassung und wie es zur Anhäufung von Abschlüssen der Liturgie kam. Die Kap. XI (pp. 699-719) und XII (pp. 720-749) handeln vom Antidoron und der verbliebenen Eucharistie. Zum Schluß befaßt sich Kap. XIII (pp. 750-784) mit den neuen abschließenden Riten. Ein enzyklopädisches Wissen hat hier seinen Niederschlag gefunden. Eine Liste der verwendeten griechischen und slawischen Handschriften mit einem Index über die Besprechung des Befunds der einzelnen Hss (pp. 798-819) sowie ein vorzüglich angelegtes allgemeines Register (pp. 821-857) runden das Werk ab.

Sehr viel neues habe ich bei der Lektüre des neuen Bandes hinzugelernt, wofür dem A. hier gedankt sei. Da bei meiner Erörterung der Sahak-Liturgie, die zum großen Teil auf der Übernahme der Überlieferung der Basilius-Liturgie beruht (cf. *supra*), näher auf einige orientalische Zeugen eingegangen wird, werde ich einige Details dieser vorliegenden Untersuchung dort ansprechen.

Im allgemeinen möchte man dem von Mißmut getragenen Tonfall Tafts (p. 66) zustimmen: »Those who follow the path mapped by poineers forget that it is infinitely easier to be the second one to travel the road someone else has cut through ...«, aber dies wurde schon in meiner Besprechung des vorangehenden Bandes über die »*Precommunion Rites*« im Or Chr. 86 (2002), 191, angeprochen: »Eine Relektüre des vorgelegten Materials ist stets so viel leichter als in einer ersten Sichtung des immensen Materials die Pfade erst einmal anlegen zu müssen, um die Richtung zu weisen«.

Für diesen weiteren Band VI gilt ebenso, was bereits bei der Besprechung des vorangehenden Bands V zusammenfassend festzustellen war: »Der vorgelegte Band ist ein ausgezeichnetes Nachschlagewerk für die Fragen im Zusammenhang mit der Entwicklungsgeschichte ... der Chrysostomusliturgie und belegt aufs Neue die immensen Sachkenntnisse des Autors über den byzantinischen Ritus, die lediglich beim Einbezug der orientalischen Quellen an einigen Stellen der Modifikation bzw. Korrektur bedürfen« (*ibid.*).

Gabriele Winkler

Antonia Gianoulli, *Die beiden byzantinischen Kommentare zum Großen Kanon des Andreas von Kreta. Eine quellenkritische und literarhistorische Studie* (Wiener Byzantinische Studien, Bd. XXVI), Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 2007, 427 Seiten und 6 Tafeln

Es wäre ein dickleibiges Werk geworden, jedenfalls über 1000 Seiten stark, hätte die Autorin es unternommen, eine vollständige Edition auch nur des umfangreicheren der beiden Kommentare zum berühmten Bußkanon des Andreas von Kreta (660-740) vorzulegen. Sie hatte es wohl ursprünglich vor und hat es nach eigenem Bekunden immer noch (S. 177), obwohl ihr klar geworden sein muß, daß eine solche Arbeit droht, sich zum Lebenswerk auszuweiten. So hat sie sich entschlossen, eine Auswahl von Texten zu 44 Troparien des Kanons vorzulegen, welcher deren 253 umfaßt, also ein etwa Sechsfaches. Die edierte Auswahl reicht durchaus hin, sich vom Ganzen ein Bild zu machen. Dennoch soll es nunmehr vor allem als Belegmaterial zu der quellenkritischen und literarhistorischen Studie dienen, als die das vorliegende Buch sich präsentiert.

Es bietet eine Übersicht über die Literaturgattung der Hymnenkommentare in Byzanz, die fast alle dem 12. Jahrhundert angehören (S. 14-27), Ausführungen über Leben und Werk des Andreas von Kreta (S. 28-47), dem die Kreation des liturgischen Kanon zugeschrieben wird, Betrachtungen über Akakios Sabbaites und seinen Kommentar zum Bußkanon des Andreas (S. 48-101), über den älteren Kommentar zum selben Kanon, der anonym unter dem Titel »synopsis« überliefert ist und sich auf die Exegese einer Auswahl von Troparien beschränkt (S. 102-115) und ein Kapitel über den Charakter des Kommentars des Akakios auf der Grundlage seiner Quellen (S. 117-173). Als »Anhang« schließt sich an: der Text des großen Bußkanon des Andreas (S. 182-224) und die besagte Edition einer Auswahl aus dem Kommentar des Akakios (S. 225-383). Eine Konkordanz sowie das Literaturverzeichnis und Register stehen am Ende (S. 384-425). Zugefügt sind 6 Tafeln, die eine Vorstellung vom Schriftbild der Manuskripte geben, mit denen die Autorin gearbeitet hat.

Aufs Ganze hin gesehen ist der Rez. dankbar dafür, nun eine genauere Vorstellung vom byzantinischen literarischen Genus des Hymnenkommentars zu besitzen, auch für die Erkenntnis, daß es weniger sich lohnt, dort nach Hilfen zum besseren Verständnis der literarischen und liturgischen Eigenheiten der kommentierten Hymnen zu suchen, vielmehr zur Erforschung von Inhalten byzantinischer Bibelhermeneutik. Die Autorin hat viel Arbeit geleistet, doch das Ergebnis ist fragmentarisch geblieben. Diese bedauerliche Eigenheit teilt das vorliegende Werk merkwürdigerweise mit fast allen Editionen aus dem Bereich byzantinischer Hymnenkommentare.

Noch zwei Marginalien: Der Verweis darauf, daß der Bußkanon des Andreas mit einer zweiten Ode ausgestattet ist (S. 31), taugt für sich genommen noch nicht zum Erweis seines hohen Alters. Denn noch viele Kanones aus dem 9. Jahrhundert, etwa ein großer Teil der Werke Ioseph des Hymnographen, umfassen ursprünglich eine zweite Ode, die später im Zuge liturgischer Vereinheitlichung gestrichen wurde. Auf S. 20 erwähnt die Autorin »einen wenig bekannten Autor namens Ioannes Merkuropulos, Patriarch von Jerusalem«, über den sie anscheinend nichts weiter hat finden können. Rez. erlaubt sich diesbezüglich auf einen eigenen Aufsatz hinzuweisen: Ioannes IX. von Jerusalem (1156/57 - vor 1166), Patriarch im Exil, in: M. Kohlbacher / M. Lesinski, *Horizonte der Christenheit* (FS F. Heyer), Erlangen 1994, 176-191.

Peter Plank

Albrecht Berger (Ed.), *Life and Works of Saint Gregentios, Archbishop of Taphar. Introduction, Critical Edition and Translation. With a contribution by Gianfranco Fiaccadori*, Berlin-New York (Walter de Gruyter) 2006 (= *Millennium-Studien zu Kultur und Geschichte des ersten Jahrtausends n. Chr. – Millennium Studies in the culture and history of the first millennium C. E.*, Volume 7), IX, 915 S. ISBN-13:978-3-11-018445-7; ISBN-10:3-11-018445-1, 128,00 €<sup>1</sup>

Unter dem christlichen südarabischen Herrscher äthiopischer Herkunft Abraha, der nach 535 an die Macht gelangt sein dürfte und für die Jahre zwischen 543 und 553 in vier spätabäischen Inschriften epigraphisch bezeugt ist, wurde der vom Patriarchen von Alexandria zum Bischof geweihte Gregentios zum Erzbischof der himjarischen Hauptstadt Zafār bestellt. Nach der Christenverfolgung von Nagrān unter dem jüdischen König Joseph und der äthiopischen Invasion und Eroberung des Jemen unter Kaleb Ella Asbeḥā im Jahre 525 spielte Gregentios bei der Restaurierung der christlichen Gemeinden in Südarabien eine wichtige Rolle. Die byzantinische Kirche gedenkt dieses Heiligen mit dem anderweitig nicht bezeugten Namen in ihrer Liturgie am 19. Dezember, was sein Todestag sein soll, obwohl sein Sterbejahr nicht bekannt ist, so daß als Zeit seines Wirkens in Südarabien nur annähernd das zweite Drittel des 6. Jahrhunderts angegeben werden kann. In der von Jacques-Paul Migne herausgegebenen Reihe *Patrologiae cursus completus* sind in dem 1860 erschienenen 86. Band der *Series Graeca* zwei unter dem Namen Gregentios überlieferte Schriften enthalten, einmal die *Leges Homeritarum*, die »Gesetze der Himjaren«, und zum anderen die *Disputatio cum Herbano Judaeo*, die »Disputation mit einem Juden namens Herban«. Die seit langem überfällige Neuedition dieser Schriften wurde nunmehr mit einem umfangreichen kritischen Textapparat, Übersetzung und ausführlicher Einleitung in dem hier anzuzeigenden, über 900 Seiten umfassenden Werk vom Byzantinisten an der Ludwig-Maximilians-Universität München Albrecht Berger vorgelegt.

Im Jahre 1994 erschien in der Athener Reihe der Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte das von Athanasios N. Papatḥanasiu auf neugriechisch verfaßte Buch *Οι Νόμοι των Ομηριτών* (s. meine Rezension in *Oriens Christianus* 80, 1996, S. 256-259), von dem zwei Jahre später eine verkürzte Fassung unter dem Titel »*Homeritarum Leges*«, *An Interpretation*, in *Proche-Orient Chrétien* 46 (1996), S. 27-71, veröffentlicht wurde. Der Verfasser ordnet die Gesetze der Himjaren dort ein, wo sie die Überlieferung hingestellt hat, nämlich in den historischen Kontext Südarabiens im zweiten Drittel des 6. Jahrhunderts, d.h. in die Periode der christlichen Vorherrschaft unter Abraha, der im Titel der griechischen Schrift der allerfrömmste König Abramios genannt wird. Zwar ist A. Papatḥanasiu der Meinung, daß die fälschlich Gregentios zugeschriebene Gesetzessammlung von einem uns unbekanntem Redaktor zusammengestellt wurde, er verteidigt jedoch die Ansicht, daß sie vermutlich im 6. Jahrhundert in Südarabien entstanden sei und die tatsächlichen sozialen und politischen Verhältnisse der himjarischen Gesellschaft der damaligen Zeit erkennen lasse. Im Gegensatz dazu und zu ähnlichen Thesen, wie sie etwa von Nina Pigulewskaja oder Irfan Shahīd hinsichtlich der Datierung und Lokalisierung der Gesetze der Himjaren vorgetragen worden waren, vertritt Albrecht Berger die Auffassung, daß die *Leges Homeritarum*, die eine Reihe von westlichen Einflüssen aufweisen, mit großer Wahrscheinlichkeit im Byzantinischen Reich entstanden sind, dessen Verwaltung und Lebensweise sie widerspiegeln, und in das 10. Jahrhundert zu datieren sind.

1 In die Rezension wurden Teile eines Vortrags übernommen, der unter dem Titel »Spätantike christliche Zeugnisse aus der altsüdarabischen Metropole Zafār« am 1. Oktober 2007 in der Sektion für die Kunde des Christlichen Orients auf der Generalversammlung der Görres-Gesellschaft in Fulda gehalten wurde; s. den Jahres- und Tagungsbericht der Görres-Gesellschaft 2007, S. 111f.

Bei der *Dialexis*, d. h. der *Disputatio cum Herbario Judaeo*, handelt es sich um den fiktiven Bericht eines religiösen Streitgesprächs zwischen Erzbischof Gregentios und einem jüdischen Schriftgelehrten Herban, hinter dessen Namen sich hebräisch *hā-rabbān*, »der Meister«, verbergen dürfte. Da Gregentios der Meinung ist, daß eine Bekehrung durch Überzeugung besser sei als eine durch Zwang, wird eine Disputation im Beisein des Königs angeregt, die fünf Tage dauert und an deren Ende eine Erscheinung Jesu schließlich die Taufe und Bekehrung der Juden bewirkt; der König wird Taufpate Herbars, der den neuen Namen Leon erhält. Die *Disputatio* in Südarabien zu verorten, ist noch schwieriger, als es im Falle der *Leges* war. Das Himjarenreich dient lediglich als pseudohistorischer Hintergrund, vor welchem die Disputanten sogar biblische Völker aufziehen lassen. So wird etwa in *Dialexis* Γ 754-784 in extenso Isaias 60:1-16 zitiert, wo es in Vers 6 heißt »Sie alle werden von Saba kommen mit Gold und werden Weihrauch bringen«, wobei unter den Geschenken noch die »kostbaren Steine« (1Könige 10:2) aus dem Bericht über den Besuch der Königin von Saba bei König Salomon hinzugefügt werden, und bei der Auslegung von Vers 3, »und Könige werden (zu deinem Licht) ziehen« wird erläutert, daß es sich hierbei um die Könige der Römer, Inder, Himjaren, Äthiopier und anderer Völker handelt (*Dialexis* Γ 820-822). Albrecht Berger hat Gründe vorgebracht, daß die *Disputatio* von einem anonymen Autor aus Anlaß von Zwangstaufen von Juden im Byzantinischen Reich im späten 9. Jahrhundert verfaßt worden sein dürfte.

Neben diesen beiden von J.-P. Migne in seine *Patrologia* aufgenommenen Schriften existiert noch eine von einem unbekanntem Verfasser stammende *Vita Sancti Gregentii*, deren Titel lautet: *Lebenslauf (bíos) und Lebensführung (politeía) des Erzbischofs Gregentios, unseres Vaters seligen Angedenkens*. Zwar ist besonders der hagiographische Teil der *Vita* mit legendären Zügen, Widersprüchen und Anachronismen durchsetzt, das neunte Kapitel über das Wirken des hl. Gregentios im Jemen enthält jedoch auch einige wertvolle Informationen über das kirchliche Leben in Südarabien zur damaligen Zeit. Auch wenn Albrecht Berger Recht behalten sollte mit seiner Beweisführung, daß diese Lebensbeschreibung wahrscheinlich im 10. Jahrhundert in klerikalen Kreisen in Konstantinopel entstanden ist, so dürfte doch ihr Autor zumindest für den letzten Lebensabschnitt, den Gregentios im Himjarenreich verbrachte, authentische Quellen zur Verfügung gehabt haben. Gregentios, der diesen Namen nach einem in den Bergen lebenden Einsiedler erhielt, wurde am Nikolaustag, also am 6. Dezember, in Lyplianes, wahrscheinlich dem heutigen Ljubljana in Slowenien, geboren. Bei einem Barbareinfall flüchten seine Eltern mit ihm aus seiner Geburtsstadt, und bereits in jungen Jahren gelangt er in einige italienische Städte und wird in Antenora (= Patavium/Padua) vom dortigen Bischof zum Diakon geweiht. Nach seiner Ankunft in Rom erscheint ihm der Apostel Petrus und berichtet ihm vom Martyrium der Christen in Negra (Nagrān), und vom Apostel Paulus erhält er heiliges Öl, um damit später Priester und Bischöfe zu salben. Ein Eremit, den Gregentios besucht, sagt ihm, daß er sich nach Alexandria einschiffen solle, um von dort nach Äthiopien und dann weiter nach Tephar in das Land der Homeriten zu reisen. Ehe er nach Ägypten aufbricht, nimmt er in Rom an einem Gottesdienst mit Papst Felix (IV., 526-530) teil. Zur Zeit seines Aufenthaltes in Alexandria war Iustinos Kaiser der Römer, Elesboam König in Äthiopien, Dunaas König der Homeriten und Proterios Patriarch von Alexandria. Nach der Eroberung des Jemen durch die Äthiopier schreibt König Elesboam aus dem Land der Homeriten einen Brief an Proterios nach Alexandria und bittet ihn, einen Bischof zu entsenden. Daraufhin wird Gregentios vor den Patriarchen gebracht, der ihn zum Priester und anschließend gleich zum Bischof weiht. Nach wenigen Tagen bricht Gregentios nach Äthiopien auf, verweilt einige Zeit in der Residenzstadt, überquert dann die Meerenge der Sabäischen See und gelangt nach Tephar, der Königsstadt der Homeriten. Er trifft noch mit dem äthiopischen König Elesboam zusammen, ehe dieser nach dreijährigem Aufenthalt in Südarabien nach Äthiopien zurückkehrt, zuvor jedoch noch – was historisch unrichtig ist – Abraam zum König der Homeriten ernannt. Nachdem Abraam Gregentios zum Erzbischof von Tephar bestellt hat, setzt sich Gregentios unermüdlich für die Erneuerung und

Ausbreitung des Christentums im Himjarenreich ein und entfaltet eine segensreiche Tätigkeit, indem er in Tephar und an anderen Orten Kirchen erbaut, soziale Einrichtungen gründet, die Taufe spendet, Priester weiht und Bischöfe ordiniert. Das, was man am Ende der Vita erwarten würde, findet sich am Schluß der *Disputatio* (*Dialexis* E 731-745). Dort wird berichtet, daß der König nach dreißigjähriger Regentschaft stirbt und in Tephar beerdigt wird, und daß kurz nach dem Tod des Königs auch Erzbischof Gregentios am 19. Dezember hinscheidet und in der Grablege der großen Kirche bestattet wird.

Die drei Schriften, deren Textedition und Übersetzung den Hauptteil des vorliegenden Werkes ausmachen, nämlich *Bios* bzw. *Vita Sancti Gregentii* (S. 188-410), *Nomoi* bzw. *Leges Homeritarum* (S. 411-449) und *Dialexis* bzw. *Disputatio cum Herbano Judaeo* (S. 450-803), werden im ersten Teil, der Einleitung, ausführlich behandelt. Das erste Kapitel, dessen Überschrift gleich dem Titel des Buches ist, widmet sich im ersten Abschnitt, *The Bios* (S. 1-47), der Lebensbeschreibung des hl. Gregentios, wobei den zahlreichen Stationen seines Reisewegs besondere Beachtung geschenkt wird, aber auch dem Datum der Abfassung der Schrift, der Verfasserschaft und der Beziehung zu Konstantinopel. Je ein Exkurs befaßt sich mit dem Namen Gregentios, mit dem Problem der in der Vita erwähnten Sprachen und mit den Prophezeiungen, welche dem Heiligen zuteil wurden. Der zweite Abschnitt, *Gregentios in the Land of the Homerites* (S. 48-82), wurde von Gianfranco Fiaccadori verfaßt, der 1978 an der Universität Pisa eine Dissertation über die *Vita Sancti Gregentii* eingereicht hatte und der sich vor allem mit der christlichen Topographie Südarabiens und mit den im Text vorkommenden äthiopischen Eigennamen beschäftigt. Man vermag allerdings den von stupender Gelehrsamkeit zeugenden Deutungen des Verfassers, von denen einige bereits in seinem Artikel *Gregentius* in der *Encyclopaedia Aethiopia* 2 (2005), S. 889-891, enthalten sind, nicht immer beizupflichten. Der dritte Abschnitt über die *Nomoi* (S. 82-91) bringt eine Inhaltsangabe der Gesetzessammlung und erörtert ihren Charakter und ihre Datierung. Der vierte Abschnitt über die umfangreichere *Dialexis* (S. 91-109) untersucht religiöse und ideologische Tendenzen in der *Disputatio*, prüft mögliche Hinweise auf den Islam und wendet sich sodann dem Problem der Datierung und des Ortes der Entstehung zu. Im fünften Abschnitt, *The Dossier of Saint Gregentios* (S. 109-113), wird die Frage aufgeworfen, wie die sich um den Namen des Gregentios gruppierenden Schriften, wie sie uns heute vorliegen, zusammengestellt wurden, was nur in Verbindung mit der textlichen Überlieferung beantwortet werden kann. Der sechste Abschnitt über die *Dialexis* als theologischer Traktat (S. 114-134) gibt zunächst eine Inhaltsübersicht und behandelt sodann die Schrift als antijüdischen Text, weist jedoch auch auf das ausgewogene Verhältnis zwischen Gregentios und Herban hin, um sich anschließend den Quellen der *Dialexis*, den darin vorkommenden Schriftziten und den in ihr enthaltenen apokalyptischen Elementen zuzuwenden, und endet mit den theologischen Passagen, welche sich in der Vita eingestreut finden. Der siebente Abschnitt befaßt sich mit der Sprache der hier veröffentlichten Gregentios-Schriften (S. 135-140) und untersucht Besonderheiten ihrer Morphologie, ihrer Syntax und vor allem ihres Wortschatzes. Albrecht Berger weist nach, daß das Vokabular einen deutlichen mittelbyzantinischen Bezug hat und daß eine Reihe spezieller Wörter auch in anderen Texten des 9. und 10. Jahrhunderts vorkommen, was für die Abfassung der drei Schriften in dieser Zeit spricht. Das zweite Kapitel ist der Überlieferung gewidmet und ist unterteilt in die beiden Abschnitte Handschriften (S. 141-163) und Textgeschichte (S. 163-186). Auf die Edition und Übersetzung der Texte folgen zwei Anhänge. Anhang I (S. 804-815) enthält Exzerpte aus der Vita des Heiligen, welcher hier nicht Gregentios, sondern Gregorios genannt wird, verfaßt von einem sonst nicht weiter bekannten Johannes, Bischof der Stadt Negra, sowie die Passage über den hl. Gregentios aus dem Synaxar der Kirche von Konstantinopel. In Anhang II (816-829) sind liturgische Texte über Gregentios zusammengestellt. Die umfangreiche und keine Wünsche offen lassende Bibliographie gliedert sich in Quellenschriften (S. 831-838) und Sekundärliteratur (S. 839-862). Das Werk wird durch mehrere Indizes erschlossen, und zwar

durch Register zum Text, enthaltend ein Namensverzeichnis (S. 863-869), ein Verzeichnis griechischer Wörter (S. 869-892), ein Verzeichnis der zitierten Stellen aus dem Alten und Neuen Testament, aus den Apokryphen, aus patristischen, liturgischen und sonstigen Texten (S. 893-904), sowie ein Register zu den beiden einleitenden Kapiteln des Buches (S. 904-915).

Im Folgenden seien noch einige Bemerkungen angebracht, die sich vor allem auf das neunte Kapitel der Vita über das Wirken des hl. Gregentios in Südarabien beziehen. S. 384/385, Bios 9,31: In den durch das Martyrium der himjarischen Christen entstandenen hagiographischen Schriften werden die Verfolger gelegentlich als Feinde der Dreifaltigkeit bezeichnet; wenn jedoch an dieser Stelle von Feinden der heiligen und wesensgleichen (homoúsios, consubstantialis) Trinität die Rede ist, so gewinnt man den Eindruck, daß hier eine von einem terminologisch geschulten Chalzedonenser verfaßte Polemik gegen die Antichalzedonenser eingeflossen ist. — S. 394/395, Bios 9, 144f.: Hier wird berichtet, daß Gregentios in den Städten der Umgebung von Tephār die Heiligtümer der Juden und die noch verbliebenen heidnischen Tempel der übrigen Stämme zerstörte. Vielleicht spielen auf ein solches Ereignis die im Akkusativ stehenden [mə]k<sup>w</sup>ərābāta in dem fünfzeiligen äthiopischen Inschriftenfragment (RIÉ 264) an, das von Paolo Costa in den Ruinen von Zafār gefunden worden war und vom Rezensenten in seinem Aufsatz »Abessinier und ihre Namen und Titel in vorislamischen südarabischen Texten« in Neue Ephemeris für Semitische Epigraphik 3 (1978), S. 166, sowie Abb. 28 auf Tafel XI, mitgeteilt wurde. Mit dem Plural mək<sup>w</sup>ərābāt werden im Äthiopischen jüdische Synagogen oder heidnische Tempel bezeichnet. Der Genetiv tōn ethnōn, der von Albrecht Berger mit »of the nations« übersetzt wurde, dürfte wohl sabäisch š'ḅ entsprechen und zutreffender durch »der Stämme«, d. h. der übrigen himjarischen Stämme, wiederzugeben sein. Das andere, aus acht Zeilen bestehende äthiopische Inschriftenfragment (RIÉ 263), das ebenfalls aus Zafār stammt (s. Giuseppina Igonetti, Un frammento di iscrizione etiopica da Zafār, in Annali dell'Istituto Orientale di Napoli 33, 1973, S. 77-80 und tavola I) und heute im dortigen Museum aufbewahrt wird, spricht vom »Glauben des Vaters« und enthält die Worte Angabenāy, Krəstos und ba-Šər' »in Griechenland«, d. h. wohl »in Byzanz«; Angabenāy, das auch in einer aksumitischen Inschrift und in den vom Rezensenten veröffentlichten beiden großen Bruchstücken einer äthiopischen Inschrift aus Mārib (RIÉ 195) vorkommt, bezeichnet ein hohes weltliches Amt, etwa einen Minister. — Bios 9, 148f.: In Negra (Nagrān) wurde eine Kirche der allerheiligsten Gottesmutter en tois Tadēmērōs gebaut. In diesem die Gottesmutter näher bestimmenden Wort scheint das syrische teḏmurtā, pl. teḏmrātā bzw. teḏmurātā, »miraculum, Wunder«, enthalten zu sein, so daß wir es möglicherweise mit einer Gottesmutter bzw. Maria in den Wunderzeichen zu tun haben könnten. — Bios 9, 153f.: In Tephār wurde die auf den Namen der Herrin und Gottesmutter Maria geweihte Kirche an einer zu dem Platz hinführenden Stelle errichtet, der den Namen Dāna trägt; dahinter verbergen sich wahrscheinlich die Namen Dahnā' oder Dahna, die im Lexikon jemenitischer Ortsnamen von Ibrāhim Aḥmad al-Maqḥafī, Mu'ḡam al-buldān wal-qabā'il al-yamaniya, Ṣan'a'-Bayrūt 2002, Vol. 1, S. 628, mit jeweils drei Einträgen vertreten sind. Die Marienverehrung ist seit jeher in allen orientalischen Kirchen, besonders in der äthiopischen, sehr stark ausgeprägt, so daß es nicht verwunderlich erscheint, daß sie auch in Südarabien eine zentrale Rolle spielte, wie schon die beiden erwähnten Marienkirchen in Nagrān und Zafār erkennen lassen. Etwa 35 km nordnordwestlich von Zafār erhebt sich ein mächtiger Tafelberg, auf dem sich die Ruinen der antiken Stadt Sami'an befinden. Der Name des Berges ist Maṣna'at Māriya, wobei masna'a im Sabäischen »Festung« bedeutet. Da der Name der Mutter Jesu im Koran und im Islam, ebenso wie derjenige der Schwester von Aaron und Mose, Maryam lautet, dürfte in Māriya der christliche Name Maria vorliegen, so daß Maṣna'at Māriya ursprünglich eine Marienburg oder Feste Marienberg war. — Bios 9, 155ff.: Unter den Aposteln scheint in Südarabien Thomas eine besondere Stellung eingenommen zu haben, denn Gregentios weihte von den drei Kirchen in Akāna eine auf den Namen des Apostels Thomas. Akāna ist die in sabäischen Inschriften als Qana' und bei klassischen Autoren als Kanē

bezeugte Stadt am Arabischen Meer, die für Soqotra, das lange eine christliche Insel geblieben ist, der wichtigste Hafen auf dem Festland war. Daß dem Apostel Thomas dort 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. meine Rezension von Zoltán Biedermann, *Soqotra. Geschichte einer christlichen Insel im Indischen Ozean vom Altertum bis zur frühen Neuzeit*, Wiesbaden 2006, in *Oriens Christianus* 91, 2007, S. 281-287, bes. S. 286). – Bios 9, 157ff.: Über die weiteren Orte Atárph, Legmía, Azakí und Iuzē, in denen heilige Kirchen gebaut wurden, besteht hinsichtlich ihrer Identifizierung und Lokalisierung große Unsicherheit, denn die auf der Karte auf S. 52 vorgenommene Gleichsetzung mit den heutigen Orten Zufār, Laḡḡ, 'Adan und Mawza' bzw. Mawsig täuscht eine keineswegs bestehende Gewißheit vor (s. die Bestimmungsversuche von G. Fiaccadori und anderen in der Einleitung S. 56-58). An erster Stelle wird die Stadt Atárph (Bios 9, 157) genannt, die später noch einmal unter der Variante Atephár (Bios 9, 184) erwähnt wird, bei der es sich wahrscheinlich um eine Angleichung an die drei Zeilen weiter genannte Königsstadt der Homeriten Tephra handelt. Im Jahre 1985 wurden in der etwa 15 km südwestlich von Niṣāb im Wadi Ḍurā' gelegenen Nekropole Ḥaḡar am-Ḍaybiya von einer französischen archäologischen Mission Grabungen durchgeführt (s. Jean-François Breton et Muḡammad 'Abd al-Qādir Bāfaqīh, *Trésors du Wādī Ḍurā'*, Paris 1993. Institut Français d'Archéologie du Proche-Orient. Bibliothèque Archéologique et Historique. Tome CXLI), bei denen silberne und andere Gefäße gefunden wurden. In den ḥaḍramitischen Votivinschriften auf diesen Objekten begegnet nach dem Namen des Stifters zu wiederholten Malen das bis dahin unbezeugte ḍtrfm, Ḍū-Tarafim, der von Tarafum, von welchem Chr. Robin und M. 'A. Bāfaqīh, die Bearbeiter der Texte, annehmen, daß es sich um ein Toponym handeln dürfte (s. op. cit., S. 71). Vielleicht könnte das nomen loci trfm, Tarafum, mit dem Ort Atárph zusammenzustellen sein. – S. 784/785, *Dialexis* E 528: Kana in Galiläa als Stätte des Weinwunders Jesu bei einer Hochzeit wird in der englischen Übersetzung fälschlich durch Canaan wiedergegeben. – S. 802/803, *Dialexis* E 741: Während in Bios 8, 69 bei der Erwähnung des Grabes des Apostels Markos in Alexandria griechisch koimētērion mit englisch tomb übersetzt wird, ist seine Wiedergabe hier durch Mausoleum nicht zutreffend, da ein Mausoleum ein eigener Bau ist, das sich nicht innerhalb eines anderen Gebäudes befindet; die Stelle ist vielmehr zu übersetzen: Und so wurde auch er (d. h. Gregentios) in einem eigenen Sarg in der Grablege der großen Kirche beigesetzt.

In seiner Geschichte der altkirchlichen Literatur, Fünfter Band, Freiburg 1932, schreibt Otto Bardenhewer auf S. 25 in Abschnitt 8 unter Bischof Gregentius, daß eine flüchtige Durchsicht der unter seinem Namen überlieferten Schriften den Eindruck hinterläßt, daß sie als unecht bzw. unglaubwürdig zu bezeichnen und in eine viel spätere Zeit zu verweisen sind. Zugleich wiederholt er aber das, was er bereits in seiner *Patrologie*, 2. Auflage, Freiburg 1901, S. 486, vermerkt hatte, daß die ihm untersuchten Werke bisher noch keiner eindringenderen Untersuchung gewürdigt worden seien. Diese mißliche Situation hat nun Albrecht Berger beendet und mit der kritischen Ausgabe und eingehenden Kommentierung aller drei mit jenem Heiligen in Zusammenhang stehenden Schriften eine hervorragende Publikation präsentiert, für die wir ihm zu aufrichtigem Dank verpflichtet sind.

Walter W. Müller

Joseph Moukarzel, Gabriel Ibn al-Qilā'ī († ca. 1516). *Approche biographique et étude du corpus*, Kaslik: PUSEK, 2007 (Bibliothèque de l'Université Saint-Esprit de Kaslik, 51), 551 Seiten

Völlig zu Recht hebt Gérard Troupeau in seinem kleinen Vorwort zur vorliegenden Arbeit hervor, dass der maronitische Autor Gabriel Ibn al-Qilā'ī (ca. 1450-1516) bisher in der Wissenschaft keine seiner Bedeutung angemessene Würdigung erfahren hat (S. 7). Joseph Moukarzel hat jetzt mit seinem umfassenden Inventar der Werke Ibn Qilā'īs einen wichtigen Beitrag dazu geleistet.

Ibn al-Qilā'ī übte einen großen und prägenden Einfluss auf die maronitische Geschichtsschreibung und Selbstsicht der Gemeinschaft aus. Er gilt als erster fassbarer Historiker der Maroniten und ist zugleich deren erster »moderner« Autor, der ein reichhaltiges Œuvre hinterließ, das Schriften zu Theologie, Moral, Kirchenrecht, Katechismus, Philosophie, Astrologie, Medizin, Hagiographie, Geschichte und Liturgie umfasst. Sein Werk setzt sich aus Prosatexten, Gedichten und Briefen zusammen und ist zum Großteil noch unediert.

Ibn al-Qilā'ī war, angeregt durch seine etwa 20 Jahre währenden Studien in Rom, der erste frühneuzeitliche Autor, der westliches Gedankengut in den Orient einfuhrte, z. B. durch die Übertragung westlicher Theologie in den libanesischen Dialekt.

Die große Bedeutung und das hohe Ansehen, die Ibn al-Qilā'ī genoss, führten auch dazu, dass ihm viele Texte fälschlicherweise zugeschrieben wurden. Der Autor ist hier um Klärung bemüht, was ihm als besonderes Verdienst anzurechnen ist.

Die Arbeit Moukarzels unterteilt sich in drei Kapitel:

1. Die Übersicht und Beschreibung derjenigen Handschriften, die die Werke Ibn al-Qilā'īs überliefern (S. 15-34).

2. Die Biografie Ibn al-Qilā'īs einschließlich einer Darstellung der Lage der Maroniten im Libanon zu dessen Lebzeiten (S. 35-66). Der Vfr. stellt dabei seine eigenen, auf einer Vielzahl von Quellen beruhenden Rechercheergebnisse der »offiziellen« Biografie Ibn al-Qilā'īs gegenüber, die auf den Mitteilungen Duwaihīs beruht.

3. Die beschreibende Analyse der einzelnen Werke Ibn al-Qilā'īs, die den umfangreichsten Teil der Arbeit bildet (S. 67-468). Die Schriften werden in sechs Untergruppen unterteilt: Werke in Prosa, Reimform und Briefe; möglicherweise von Ibn al-Qilā'ī verfasste Werke; ihm fälschlich zugeschriebene und als verloren anzusehende Werke.

Eine Zusammenfassung (S. 469-486), eine umfangreiche Bibliographie (S. 487-518) sowie ein ausführlicher Index (S. 521-546) beschließen das Werk.

Etwas willkürlich erscheint die Entscheidung, die in den Hss. Rom, Borgia ar. 136 und Vat. ar. 644 enthaltenen »Miscellanea« (S. 141-162) nicht als Einzelwerke auszuweisen. Die Traktate sind zwar meist nur von geringem Umfang, tragen aber doch häufig einen eigenständigen und abgeschlossenen Charakter. Als Beispiel mag die »Beschreibung« (*wasfat*) der sieben Hauptkirchen Roms dienen (S. 160f.), eines der frühesten Beispiele einer auf eigener Anschauung beruhenden Schilderung Europas durch einen orientalischen Christen. Allerdings ist dieser Einwand formaler Art, werden doch die Einzelstücke des Sammelbandes beschrieben.

Moukarzel hat 56 Handschriften ausgewertet und dabei 44 Werke Ibn al-Qilā'īs identifiziert: 19 in Prosa, 16 Gedichte und neun Briefe. Hinzu kommen noch neun möglicherweise von Ibn al-Qilā'ī verfasste sowie 13 ihm irrtümlicherweise zugeschriebene Werke.

Mit der vorliegenden Arbeit ist erstmals das Gesamtwerk Ibn al-Qilā'īs zum Gegenstand einer umfassenden Studie gemacht worden. Das Ergebnis ist sehr überzeugend ausgefallen: Joseph Moukarzel hat einen *catalogue raisonné* der Schriften Ibn al-Qilā'īs vorgelegt, der als exzellenter Ausgangspunkt

für weitere Untersuchungen dienen kann, zu denen der Vfr., als bester Kenner der Materie, hoffentlich einen gehörigen Beitrag leisten wird.

Carsten Walbner

Ġūzif Abū Nuhrā, al-Iklirūs wa-l-mulkīya wa-s-sulṭa. Abḥāṭ fi tāriḥ Lubnān al-iġtimā'ī wa-l-iqtisādī, Beirut: Dār an-Nahār, 2007, 204 Seiten

Im Gegensatz zur lange Zeit vorherrschenden Schwerpunktsetzung auf der politischen Geschichte des Landes, seiner Herrscher und Führer, konzentriert sich der libanesischer Historiker Ġūzif Abū Nuhrā (Joseph Abu Nohra) in seinen Arbeiten auf die ökonomischen und sozialen Aspekte der Vergangenheit des Libanon. Er fühlt sich seit seiner bemerkenswerten, leider unveröffentlicht gebliebenen Dissertation (*Contribution à l'étude du rôle des monastères dans l'histoire rurale du Liban*, Straßburg 1983) der *Histoire nouvelle* verpflichtet (vgl. S. 9 und 11). Auch in der vorgelegten Auswahl von Aufsätzen und Vorträgen aus dem letzten Jahrzehnt stehen soziale und wirtschaftliche Aspekte im Vordergrund. Die kurze Einführung (S. 9-11) gibt einen knappen Einblick in die zentralen Fragestellungen der *Histoire nouvelle*, zeichnet die Entwicklung dieser Historikerschule im Libanon seit den siebziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts nach und enthält das Credo des Vfrs. als Historiker. Abū Nuhrā verleiht der Hoffnung Ausdruck, dass es durch eine Form der Geschichtsbetrachtung, die den Menschen in den vielfältigen gegenseitigen Abhängigkeiten des täglichen Lebens zeigt und ihn als auf Kooperation und Ausgleich mit den anderen angewiesenes Wesen darstellt, möglich sein werde, den politischen und religiösen Spannungen der Gegenwart einen Teil ihres Zündstoffes zu nehmen (S. 11). Darüber hinaus warnt er deutlich vor den Gefahren eines missbräuchlichen Umgangs mit der Geschichte und ihrer Vereinnahmung für ideologische Zwecke, so wie dies leider im Libanon – und nicht nur dort – zu beobachten ist (ebd.).

Bei der Mehrzahl der Beiträge des vorliegenden Sammelbandes handelt es sich um Vorträge, die auf verschiedenen Tagungen und Konferenzen im Libanon und im Ausland gehalten wurden. Einige sind schon in den jeweiligen Tagungsakten erschienen, andere legt der Vfr. erstmals dem Lesepublikum vor. Leider – und damit sei schon jetzt der wesentliche Kritikpunkt an der Veröffentlichung angesprochen – fehlen genauere Angaben zur »Vorgeschichte« der einzelnen Aufsätze.

Den Anfang macht ein Beitrag, in welchem Abū Nuhrā dem Leser »das andere Gesicht« des bekannten maronitischen Gelehrten Abraham Ecchellensis (Ibrāhīm al-Ḥāqilānī, 1605-1664) vor Augen führt (S. 13-36), ein Mann der neben seinen theologischen und wissenschaftlichen Unternehmungen auch als sehr profaner Sachwalter der politischen und wirtschaftlichen Interessen des Drusenfürsten Fahr ad-Dīn in Italien und im Maghreb auftrat. Ecchellensis war ein typischer Renaissancemensch mit vielen Gesichtern, ein tiefgründiger Gelehrter, umtriebiger Politiker und geschickter Geschäftsmann, der mit Büchern ebenso vertraut war wie mit der Flinte, und dessen Name bei den Händlern und Korsaren des Mittelmeerraumes mit ebensolchem Respekt genannt wurde wie unter den Gelehrten in Rom oder Paris.

Anschließend erörtert der Vfr. gestützt auf die Archivalien des Johannesklosters (Mār Ḥannā) in aš-Šuwayr den Transfer von Besitz und Einfluss von der ursprünglich drusischen Großgrundbesitzerfamilie der Abī al-Lam'a auf den christlichen Klerus im Matn des 18. Jahrhunderts (S. 37-57). Dieser Übergang von Besitz und Macht ist ein wichtiges allgemeines Charakteristikum der libanesischen Geschichte im 18. Jahrhundert, wobei der Zuwachs des Grundbesitzes der griechisch-katholischen Klöster weitaus mehr auf Erwerb durch Kauf als auf Schenkungen und Steuerbegünstigungen beruhte als gemeinhin angenommen wird. Der Aufsatz belegt die enorme Bedeutung von Archivalien für die Geschichtsschreibung des Libanon in der Osmanenzeit (vgl. auch den vierten Beitrag).

Die besondere Rolle des Gebirges für die politische und soziale Geschichte des Libanon ist Thema der anschließenden Studie (S. 58-72). Hervorgehoben werden die besonderen Besitz- und Herrschaftsverhältnisse in den Bergregionen, die den Pächtern bzw. dem Volk ein größeres Mitspracherecht und auch ein stärkeres politisches Bewusstsein bescherten als in den anderen Regionen des Nahen Ostens mit einer klassischen Ausprägung der Feudalstrukturen.

Der vierte Beitrag stellt die Klosterarchive als wichtige Quellen der Geschichtsforschung vor (S. 73-94). Der Historiker sieht sich im syrischen Raum – wie in vielen anderen Gegenden der arabischen Welt auch – einer deutlich anderen Quellenlage als in Europa gegenüber. Dies hat seine Gründe in der späten Entwicklung des öffentlichen Archivwesens wie auch der systematischen modernen Geschichtswissenschaft. Die Erhaltung von Dokumenten unterlag einer hohen Zufälligkeit und großen Verlusten. Für Forschungen zur frühen Neuzeit ist die Wissenschaft vor allem auf die osmanischen Archive und privaten Sammlungen angewiesen. Die ergiebigste Quelle für das Libanongebirge und z. T. auch darüber hinaus bilden aufgrund der zentralen Stellung, die Klöster im religiösen, sozialen, wirtschaftlichen und politischen Leben spielten, die erhaltenen Klosterarchive. Deren Material betrifft v. a. das 18. und 19. Jahrhundert, sind die modernen monastischen Kongregationen der Maroniten bzw. griechisch-katholischen Melkiten doch erst im späten 17. bzw. frühen 18. Jahrhundert entstanden.

Insbesondere die Kassenbücher (*dafātir ḥisābāt*) erlauben interessante Rückschlüsse auf die wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse in jenen Regionen des Libanon, in denen Klöster existierten bzw. über Besitz verfügten. Welchen Nutzen der Historiker aus diesem Quellenmaterial für das 18. Jh. ziehen kann, führt Abū Nuhrā gekonnt am Beispiel der Archivalien des Ordens der melkitischen Basilianer (Šuwairiter) vor Augen. Die Dokumente vermitteln nicht nur ein sehr gutes Bild der wirtschaftlichen Verhältnisse, sondern geben auch Auskunft über die soziale und politische Lage. Auch kulturelle Aspekte werden berührt, insbesondere die Rolle der Mönche im kulturellen Leben, im Falle des Klosters Mār Ḥannā aš-Šuwair vornehmlich vermittelt des Buchdrucks.

Abū Nuhrā spricht sich mehrfach vehement für eine verstärkte Nutzung der Quellen in den privaten Archiven (Klöster, Bischofs- und Patriarchensitze) aus (S. 93-94). Eine aus Sicht des Rezensenten in diesem Zusammenhang zentrale Frage wird allerdings nicht angesprochen: das Problem der Sicherung und Erhaltung dieser Archivalien, die oft in einem bedauernden Zustand sind. Die Besitzer verfügen in der Regel zwar über einen guten Willen, nicht aber über die Mittel und Kenntnisse, diese Dokumente sachgerecht zu bewahren. Hier scheint internationale Hilfe vonnöten, ist doch andererseits ein wertvoller Fundus an längst nicht ausgeschöpftem Wissen von unwiederbringlichem Verlust bedroht.

Der nachfolgende Beitrag behandelt die Darstellung der maronitischen Patriarchen in den Schriften europäischer Reisender (S. 95-134).

Danach wendet sich der Vfr. einem interessanten Phänomen des christlich-muslimischen Zusammenlebens im Libanon zu – der Anwendung islamischen Rechts durch christliche Richter (S. 135-165). Die Rechtssprechung im Libanon war schon früh konfessionell gebunden, und die Gemeinschaften verfügten über eigene, weitgehend unabhängige Rechtssysteme. Unter der Herrschaft von Fürst Bašīr II. (1798-1840) kam es dann zu wichtigen Änderungen. Der Herrscher ernannte die Richter – solche für die Christen und die Drusen – persönlich, und das islamische Recht (*šarī'a*) wurde zur zentralen Rechtsquelle bestimmt, auch für die christlichen Untertanen. Dafür gab es vor allem pragmatische Gründe: Für Fälle, in denen es im religiösen und Gewohnheitsrecht der Christen keine Lösungen gab, musste eine Entscheidungsgrundlage geschaffen werden. Dies führte dazu, dass die maronitische Kirche einige ihrer Söhne – Laien und Kleriker gleichermaßen – im islamischen Recht ausbilden ließ, wobei ein Teil der Kosten durch den Staat, d. h. das Fürstenhaus getragen wurde.

Der Aufsatz zeichnet das Leben eines solchen Mannes nach, des nachmaligen Metropoliten Yūḥannā al-Ḥabīb (geb. 1816), der 1838/39 bei muslimischen Rechtsgelehrten in Beirut und Tripolis Jurisprudenz (*fiqh*) studierte und die traditionelle Lehrbefähigung (*iğāza*) erlangte. Er fungierte danach unter den verschiedenen Herrschern des Libanon 16 Jahre lang als Richter ehe seine Weigerung, ein aus seiner Sicht ungerechtes Urteil des Qaimaqāms Bašīr Aḥmād zu bestätigen, 1855 zu seiner Entlassung führte.

Der nächste Beitrag untersucht das politische Tauziehen um die Wiedereröffnung des berühmten Maronitischen Kollegs in Rom (S. 64-182). 1584 von Papst Gregor XIII. gegründet, war es 1798 von Napoleon geschlossen worden. Der maronitische Patriarch Yūḥannā al-Ḥāğğ ging nach seiner Wahl (1890) daran, die Wiedereröffnung des Kollegs zu betreiben. Diese Bemühungen wurden schließlich zu einem Teil des Ringens der europäischen Mächte um Einfluss im Libanon, einer Region, der in der sog. orientalischen Frage eine bedeutende Rolle zugeschrieben wurde. Im konkreten Fall waren es vor allem Frankreich, Österreich und Italien, die ihre jeweiligen Vorstellungen bzgl. des Maronitischen Kollegs durchzusetzen versuchten. Der Beitrag beleuchtet aber auch die Haltung, die der geistliche und der politische Souverän der Maroniten – der Heilige Stuhl und die Hohe Pforte – zu diesem Projekt einnahmen.

Abschließend wirft Abū Nuhrā einen Blick auf die intellektuellen Auswirkungen der Napoleonischen Expedition nach dem Orient und fragt nach deren Bedeutung für die arabische *Nahḍa* (S. 183-204). Der Vfr. wendet sich dabei gegen die gängige These, die Moderne habe erst mit Napoleon und den anschließenden Reformen Muḥammad ‘Alis Einzug in die arabische Welt gehalten. Schon zwei Jahrhunderte zuvor hatten im Libanon Entwicklungen eingesetzt, die dem späteren geistigen Erwachen der Araber den Weg bereiteten. Der Vfr. stellt zwei aus seiner Sicht besonders entscheidende Aspekte heraus: Die Hebung des allgemeinen Bildungsniveaus durch das Schulwesen und die Gründung von Druckereien.

Napoleon wird in einer zwiespältigen Rolle gesehen. Zwar eröffnete er Ägypten neue Perspektiven, mit seiner Schließung des Maronitischen Kollegs in Rom beendete er aber auch eine zweihundert Jahre währende enge und fruchtbare Austauschbeziehung zwischen Ost und West und beraubte die maronitische Kirche einer wichtigen Bildungseinrichtung.

Nicht alle Beiträge dieses anregenden und äußerst lesenswerten Bandes vermitteln neues Faktenwissen; sie bieten aber immer gekonnte und pointierte Interpretationen, die auch schon bekannte Tatsachen in neue Bedeutungszusammenhänge stellen.

Carsten Walbner

Dimitrie Cantemir, *The Salvation of the Wise Man and The Ruin of the Sinful World / Ṣalāḥ al-ḥakīm wa-faṣād al-‘ālam ad-ḍamīm*. Arabic Edition, English Translation, Editor's Note, Notes and Indices by Ioana Feodorov. Introduction and Comments by Virgil Căndeia, Bukarest: Editura Academiei Române, 2006, 381 Seiten, 23 Abbildungen

Bei der Schrift, deren zeitgenössische arabische Übertragung Ioana Feodorov hier zusammen mit einer modernen englischen Übersetzung vorlegt, handelt es sich um das Erstlingswerk des bekannten rumänischen Aristokraten und Literaten Dimitrie Cantemir (1673-1723). Historische Bedeutung hat der Autor vor allem durch das Bündnis erlangt, das er Anfang April 1711 während seiner kurzen Amtszeit als Fürst der Moldau (23. 11. 1710 - 11. 7. 1711) mit dem russischen Zaren Peter I. dem Großen einging. Als dessen Feldzug in die Moldau bereits Mitte Juli 1711 mit der Einschließung des russi-

schen Heeres in Stănilești am Pruth und dem Abschluss eines Friedens mit dem osmanischen Großwesir ein ebenso rasches wie katastrophales Ende gefunden hatte, wurde Dimitrie Cantemir von der siegreichen Hohen Pforte als Fürst der Moldau durch den Phanarioten Nikolaos Mavrokordatos ersetzt (Amtszeit 26. 9. 1711 - 25. 12. 1715). Cantemir sah sich zur Emigration ins russische Reich gezwungen, wo ihn der Zar nicht nur großzügig mit Landgütern für den Verlust seines Fürstentums entschädigte, sondern ihn auch als einen seiner engsten Berater in den neu gegründeten kaiserlichen Senat aufnahm. Erst im russischen Exil verfasste Cantemir seit 1714 die Werke, durch die er bleibende Bedeutung als Historiker des osmanischen Reiches und seines heimatlichen Fürstentums erlangte (*Incrementa atque decrementa aulae Othomanicae, Descriptio antiqui et hodierni status Moldaviae, Hronicul vechimii romano-moldo-vlahilor*)<sup>1</sup>.

Die wesentlichen Informationen über die Entstehungsgeschichte, den Inhalt und die Quellen von Cantemirs *Divan* (*Divanul sau gălceava înțeleptului cu Lumea sau giudețul sufletului cu trupul, zu deutsch etwa Der herrschaftliche Rat oder der Streit des Weisen mit der Welt oder die Beratung der Seele mit dem Körper*) erhält der Leser in der von Virgil Cădea verfassten Einleitung, die mit einem dreiseitigen Literaturverzeichnis, in dem die Editionen des Werkes und die einschlägige Sekundärliteratur verzeichnet sind, schließt (S. 11-54). Das Werk wurde während des langjährigen Aufenthaltes des Verfassers in Konstantinopel verfasst und ist seinem Bruder Antioch gewidmet (Fürst der Moldau 8. 12. 1695 - 14. 9. 1700 und noch einmal vom 12. 2. 1705 - 20. 7. 1707). Es erschien 1698 in einer zweisprachigen Edition, die den rumänischen Originaltext zusammen mit einer griechischen Übersetzung enthielt. Es gilt als erstes moralphilosophisches Werk der rumänischen Literatur und ist eine Frucht der intensiven Beschäftigung des Verfassers mit abendländischer, griechisch-byzantinischer, aber auch orientalischer Literatur. Buch III ist allerdings kein eigenständiges Werk des Verfassers, sondern eine nicht immer genaue Übersetzung der 1682 in Amsterdam posthum publizierten *Stimulī virtutum* des polnischen Unitariers Andreas Wissowatius (1608-1678), der 1660 zunächst nach Ungarn und 1666 schließlich in die Niederlande emigrieren musste. Der griechische Text (Titel: *Kritērion e dialexis tu sophu me ton kosmon e krisis tēs psychēs me to sōma*) stammt nicht von Cantemir, sondern wurde von dem aus Kreta stammenden *iatrophilosophos* und Mönch Ieremias Kakavelas (1643-nach 1698), der von 1691-1693 der Lehrer Cantemirs war,<sup>2</sup> auf der Basis des rumänischen Originals abgefasst. Die Originalausgabe enthielt eine bereits erwähnte Widmung des Werkes an Dimitries Bruder Antioch, einen Brief an die Leser, einen lobendes Schreiben des Kakavelas an seinen Schüler sowie eine Reihe von Appendices, die – wie Cădea ausführt (S. 18-19) – in der arabischen Ausgabe nicht berücksichtigt wurden.

In ihrer »Editor's Note« (S. 55-83) informiert die Herausgeberin den Leser dann über die Entstehung der zeitgenössischen arabischen Übersetzung von Cantemirs *Divan* sowie über deren hand-

- 1 Zu Dimitrie Cantemir siehe Dimitrie Cantemir, *Historian of South East European and Oriental Civilizations. Extracts from «The History of the Ottoman Empire»*, hrsg. von Alexandru Dutu und Paul Cernovodeanu, Bukarest 1973; D. Ghermani, Art. »Cantemir, Dimitrie«, in: *Biographisches Lexikon zur Geschichte Südosteuropas*, Bd. I: A-F, München 1974 (Südosteuropäische Arbeiten 75/1), S. 288-289; Eva Behring, *Rumänische Literaturgeschichte von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Konstanz 1994, S. 64-74; Klaus Bochmann und Vasile Dumbrava (Hrsg.), *Dimitrie Cantemir: Fürst der Moldau, Gelehrter, Akteur der europäischen Kulturgeschichte*, Leipzig 2008.
- 2 Zu Ieremias Kakavelas siehe Ariadna Camariani-Cioran, »Jérémie Cacavela et ses relations avec les Principautés Roumaines«, *Revue des études sud-est européennes* 3 (1965), S. 165-190, darin S. 167ff. zum Verhältnis des Kakavelas zu Cantemir; Athanasios E. Karathanases, *Hoi Hellenes logioi stēn Blachia (1670-1714). Symbolē stē meletē tēs hellēnikēs pneumatikēs kinēsēs stis paradunabies hēgemonies kata tēn prophanariotikē periodo* [Die griechischen Gelehrten in der Walachei, 1670-1714. Ein Beitrag zum Studium der griechischen geistigen Bewegung in den Donaufürstentümern in der praephanariotischen Periode], Thessalonike 1982, S. 54-56.

schriftliche Überlieferung, über die sprachliche Eigenart der Übersetzung und über die Prinzipien ihrer Edition.

Übersetzer des Werkes war kein Geringerer als Athanasios Dabbās, ehemaliger griechisch-orthodoxer Patriarch von Antiocheia und zu dieser Zeit Metropolit von Aleppo, der sich in den Jahren 1700-1705 als Gast des Fürsten Constantin Brîncoveanu (Fürst der Walachei 1688-1714) in der Walachei aufhielt. Er übersetzte jedoch nicht das rumänische Original Cantemirs, sondern die griechische Version des Kakavelas ins Arabische, ohne freilich den Namen des mit seinem Wohltäter Brîncoveanu verfeindeten Cantemir in der Übersetzung zu erwähnen, so dass erst 1970 von Virgil Cîndea nachgewiesen wurde, dass der *Ṣalāḥ* des Dabbās eine Übersetzung von Cantemirs *Divan* ist. Seine Übersetzung ließ Dabbās von dem bekannten maronitischen Schriftsteller und späteren Bischof von Aleppo, Ġibrāʾīl/Ġirmānūs Farḥāt (1670-1732, Bischof von Aleppo ab 1725), sprachlich korrigieren.

In die Aussagen zu Dabbās haben sich einige faktische Fehler und Ungenauigkeiten eingeschlichen. So war dieser, als er das Werk des Cantemir übersetzte, nicht (mehr) Patriarch von Antiocheia (S. 55), ein Amt, das er – als Gegenpatriarch zu Kyrillus V. Zaʾīm – nur bis 1694 innehatte. Etwas missverständlich wird die Wahl des Dabbās zum Patriarchen geschildert – nicht Kyrillus Zaʾīm war der Herausforderer von Dabbās (S. 57), sondern dieser trat als Gegenpatriarch zu dem schon 1672 ins Amt gelangten Kyrillus an.<sup>3</sup> Mehr als fraglich erscheint die Charakterisierung des Dabbās als »firm defender of Orthodoxy« (S. 57). Die Quellen zeichnen ein anderes Bild: Dabbās war mit katholischer Unterstützung (Missionare und Diplomaten) auf den Patriarchenthron gelangt und erwies sich dieser Unterstützung in einer Weise als würdig, dass der Vatikan, dem Dabbās als rechtmäßiger Patriarch von Antiocheia galt, über dessen Abdankung hinaus an ihm festhielt. Dabbās tat viel, um die katholische Fraktion im Patriarchat zu stützen. Er weihte pro-katholische Kleriker und gewährte auch dem griechisch-katholischen Mönchsorden von aš-Šuwair seine Unterstützung. Nachdem er ein Vierteljahrhundert der katholischen Sache gedient oder doch zumindest nicht geschadet hatte, vollzog er gegen Ende seines Lebens allerdings eine Kehrtwende, bezog klar die orthodoxe Position und unterstützte auch harte Strafmaßnahmen gegen einige Uniaten. Der Hrsg.in entgeht die Wankelmütigkeit im Wesen des Dabbās, die zu interpretieren wir Heutigen uns schwer tun, auch weil es uns nur bedingt möglich ist, die Frage zu beantworten, was es für arabische Christen im 17. und 18. Jahrhundert bedeutete, sich zum katholischen Glauben zu bekennen. Es steht aber außer Zweifel, dass Dabbās in enge Beziehungen zum Heiligen Stuhl in Rom eintrat, mit vielen seiner Handlungen der pro-katholischen Fraktion den Rücken stärkte und vom Vatikan als rechtmäßiger – weil katholischer – Patriarch von Antiocheia angesehen wurde.<sup>4</sup>

Die Angabe, die Patriarchengeschichte des Dabbās sei 1702 in Bukarest gedruckt worden (S. 57), ist nicht richtig. Zwar wurde in diesem Jahr die handschriftliche Vorlage beendet, die erste und bisher einzige Edition ist jedoch modernen Ursprungs.<sup>5</sup>

Diesen einführenden Ausführungen folgt zunächst eine kommentierte englische Übersetzung des arabischen Textes (S. 85-226), danach die Edition des arabischen Originaltextes (S. 227-357). Diese basiert auf zwei Hss., deren Auswahl »on the basis of their value and their availability in the form of copies (CD-ROM)« erfolgte (S. 63). Hs. Paris, Bibliothèque Nationale, 6165 wird von der Herausgeberin für ein Autograph des Gabriel Farḥāt aus dem Jahre 1705 gehalten, also jenes Mannes, der für die sprachliche Überarbeitung der Übersetzung des Dabbās verantwortlich zeichnet (vgl. S. 60-62). Es

3 Vgl. Nawufīṭūs Idlibī (Neophytos Edelby), *Asāqifat Ḥalab fi l-ʿaṣr al-ḥadīṭ*, Aleppo 1983, S. 108f. (Es ist auffallend, dass die Herausgeberin dieses Werk, das die wichtigste Sekundärquelle zum Leben des Dabbās darstellt, nicht genutzt hat.)

4 Vgl. ebd., S. 110-114, 120-128.

5 Vasile Radu und Cyrill Korolevskij (Hrsg.), »Athanasios II. Dabbas, Synopsis peri ton hagiostatou patriarchon Antiocheias«, *Biserica Ortodoxă Română*, 48 (1930), 851-864, 961-972, 1039-1050, 1136-1150; 49 (1931), 15-32, 140-160.

ist daher naheliegend, dass diese Hs. als Basistext für die Edition ausgewählt wurde. Die zweite Handschrift – Vatikan, Apostolische Bibliothek, 337 – charakterisiert die Hrsg.in als »fairly accurate copy« der Pariser Hs. (S. 65). Allerdings verfügt auch sie über einen in das Jahr 1705 datierten Kolophon, der Farḥāt als Kopisten nennt (vgl. S. 65). Auch wenn man aufgrund einiger Details im Pariser Kolophon, die in demjenigen der Vatikanischen Handschrift fehlen, davon ausgehen kann, dass die Pariser Handschrift die ältere ist, kann nicht mit Sicherheit davon ausgegangen werden, dass es sich in der Tat um ein Autograph des Farḥāt handelt. Wie das Beispiel der Vatikanischen Hs. zeigt, war es durchaus nicht unüblich, dass Kopisten den Endvermerk einer Handschrift übernahmen, ohne selbst noch einen weiteren Schreibervermerk hinzuzufügen. Sicherheit bezüglich der Frage, ob Farḥāt tatsächlich der Schreiber der Pariser Handschrift ist, kann nur durch Vergleich mit dessen gesicherten Autographen erlangt werden.

Die Hrsg.in gibt als Entstehungsjahr der Übersetzung 1705 an (S. 58). Die erwähnten Kolophone belegen allerdings lediglich, dass Farḥāt seine Überarbeitung in diesem Jahr beendete. Da Dabbās nicht vor dem Frühjahr 1705 wieder in Aleppo anlangte, und die sprachliche Überarbeitung des Farḥāt, die dem Werk seine endgültige Form verlieh, auf den 5. August 1705 datiert ist, ist es eher unwahrscheinlich, dass Dabbās seine Übertragung 1705 angefertigt hat, jenem Jahr, in dem er seine Rückreise absolvierte und nach langjähriger Abwesenheit die Verhältnisse in seiner Diözese ordnen musste. Es ist vielmehr anzunehmen, dass Dabbās seine Übersetzung während seines Aufenthaltes in der Walachei angefertigt hat.

Große Aufmerksamkeit widmet die Hrsg.in dem Problem der Editionstechnik, das ausgiebig erörtert wird (S. 68-71). Für den vorliegenden Text, einem späten Beispiel christlichen Mittelarabischs (S. 67), hat sie sich für eine diplomatische Editionsweise entschieden, d. h. für die Wiedergabe des Textes in der Originalschreibweise mit einem entsprechenden Anmerkungsapparat. Dieser scheint bisweilen ein wenig übertrieben. So bedürfen gängige Eigenheiten frühneuzeitlicher Texte, die auch dem heutigen Leser keine Verständnisschwierigkeiten bereiten (*talāta* = *talāta*, *al-ma* = *al-ma'* etc.), nicht der Erklärung durch Fußnoten. Die Verweise auf die sprachlichen Eigenheiten des Textes im Vorwort (S. 71-76) sind hier völlig ausreichend. Ein weiteres Problem bildet die Konsequenz bei der Kommentierung sprachlicher »Fehler«, die die Hrsg.in teilweise vermissen lässt. Schließlich stellt sich die Frage nach der Lesung einzelner Wörter. Hier sind der Hrsg.in einige kleinere Fehldeutungen unterlaufen. So ist beispielsweise für *dābak wa-dairatak da'bak wa-daidanak* (S. 297), für *al-aḡlāq al-aḡlāl* (S. 238) oder für *tarata tarata* (S. 273) zu lesen. Allerdings tun diese editorischen Fehler dem Gesamtverständnis des Textes keinen Abbruch.

Indices der von Cantemir zitierten Autoren und ihrer Werke, der Bibelstellen, und der Eigennamen (S. 359-371) sowie eine ausführliche Bibliographie (S. 373-381) runden die angemessene Aufarbeitung eines wichtigen Zeugnisses (südost-)europäisch-arabischen Kulturtransfers ab.

Klaus-Peter Todt und Carsten-Michael Walbiner

Makārīyūs Ḡabbūr, Aqdam kanīsa ra'awīya li-r-rūm al-kāṭulik fi š-šarq: Kanīsat al-qiddīs Ḡawurḡiyūs fī baldat Zūq Mikāyil 1705-2005, Ḡūniya: al-Maṭba'a al-būlusīya, 2006, 110 Seiten, zahlreiche Abbildungen

Das vorliegende Bändchen stellt ein schönes Beispiel einer soliden, auf örtlichen Archivalien und überlieferter Tradition beruhenden Lokalgeschichtsschreibung der Christen im Vorderen Orient dar. Sachkundig zeichnet der Verfasser, seines Zeichens Pfarrer von Zūq Mikāyil im Libanon, die Geschichte seiner Gemeinde nach, die als älteste griechisch-katholische Dorfgemeinde im arabischen Raum gelten kann. Ende des 17. Jahrhunderts hatten katholische Flüchtlinge in dem seinerzeit zur

Diözese Beirut gehörenden Zūk Mikāyil bei der maronitischen Großgrundbesitzerfamilie der al-Ḥāzin Zuflucht vor der Bedrückung durch die Orthodoxen gesucht und auch gewährt bekommen. Die Kirche des Ortes ist in einem Stiftungsvermerk einer liturgischen Handschrift erstmals für das Jahr 1705 nachgewiesen, muss also schon vor diesem Datum bestanden haben.

In drei Kapiteln wird die Geschichte der Gemeinde von den Anfängen bis in die Gegenwart rekonstruiert. Das erste Kapitel bietet einen historischen Abriss zur Präsenz der Griechisch-Katholischen in Zūq (S. 13-44). Deren Beitrag zur Entwicklung von Goldschmiedekunst und Weberei wird ebenso gewürdigt wie die Mitwirkung herausragender Persönlichkeiten an der kulturellen und politischen Entwicklung der Region. So war der aus Zūq gebürtige Sulaimān Qaṭṭān (gest. 1779) der engste Vertraute des vielseitig begabten 'Abdallāh Zāḥir aus Aleppo, der sich u. a. als Gründer und Betreiber der berühmten Druckerei im Johanneskloster von aš-Šuwair bleibenden Ruhm erworben hat. Qaṭṭān folgte Zāḥir nach dessen Tode 1748 in der Funktion als Leiter der Druckerei nach und trat wie sein Meister auch als Verfasser einiger polemischer Werke gegen die Orthodoxie hervor (vgl. Nasrallah IV/2, S. 142-144). Ein anderer Sohn der Gemeinde, Ilyās Niqūlā al-Munayyir (1810-1883), ein erfolgreicher Geschäftsmann, spielte eine bedeutsame Rolle im Kampf um die Abschaffung des Feudalsystems in den libanesischen Bergen. Das zweite Kapitel beleuchtet die Rolle Zūqs und seiner Familien innerhalb der griechisch-katholischen Kirche (S. 47-83). Neben der Haltung der Gemeinde zu kirchenpolitischen Fragen werden die Biografien eines Patriarchen, zweier Bischöfe sowie von 21 Priestern erzählt, die aus Zūq stammen. Ebenso werden die 23 bekannten Geistlichen vorgestellt, die der Gemeinde zwischen 1720 und 2004 als Pfarrer dienten. Das dritte Kapitel ist den Entwicklungen im 20. Jahrhundert vorbehalten (S. 85-100).

Der Sachverstand, mit dem die lokalen Begebenheiten in größere Zusammenhänge gestellt sind, belegt die historische Schulung des Verfassers. Von dessen großer Liebe für die Geschichtsschreibung und seiner Beherrschung des Metiers sprechen auch die zahlreichen Dokumente aus dem Gemeindearchiv bzw. dem Archiv des Aleppinischen Mönchsordens in Ṣarbā, die nicht nur genutzt, sondern auch großzügig ediert wurden. So enthält das Bändchen, das auf diese Weise noch an Wert gewonnen hat, vollständige Editionen eines Stiftungsvermerks (Mai 1705) des Patriarchen Kyrillus [az-Za'īm] (S. 18-20) sowie zweier Briefe der Bewohner von Zūq an den Patriarchen Maximus Mazlūm (1. Juli 1849) bzw. die Propaganda Fide in Rom (10. Juli 1849) (S. 50-55). Beigegeben sind gut lesbare Faksimiles der jeweiligen Dokumente.

Somit kann die Studie nur als vorbildhaft bezeichnet werden. Es wäre sehr zu wünschen, wenn Makarius Ġabbūr in dieser Form der Lokalgeschichtsschreibung viele Nachahmer unter den Gemeindepriestern des Nahen Ostens fände. Dabei geht es nicht nur um die Aufarbeitung von historischem Quellenmaterial, sondern auch um die Bewahrung einer Vergangenheit, die heute noch Erinnerung ist, in einigen Generationen aber vergessen sein wird, sollte sie nicht auf Papier und ins Bewusstsein der Heutigen gebannt werden.

Carsten Walbner

Miḥā'il Braik, al-Ḥaqā'iq al-wafīya fī tāriḥ baṭārikat al-kanīsa al-anṭākīya, hrsg. von Nā'ila Taqī ad-Dīn Qā'idbaih, mit einer Einleitung von Ḥayāt al-'Id Bū'alwān, Beirut: Dār an-Nahār und Mansūrāt Ġāmi'at al-Balamand, 2006, 240 Seiten, 18000 L. L.

Der Damaszener griechisch-orthodoxe Priester Miḥā'il Braik (gestorben nach 1781) ist Kennern der Geschichte Syriens in der Frühen Neuzeit vor allem als Autor einer Regionalgeschichte seiner Heimat

(*Tārīḥ aš-Šām 1720-1782*, hrsg. von Quṣṭanṭīn al-Bāšā, Ḥārīšā 1930; Reedition durch Aḥmad Ġassān Sbānū, Damaskus 1982) bekannt. Braiks Geschichte der Patriarchen von Antiochia, von der zwei Versionen – eine kürzere und eine längere – existieren, fand im Vergleich dazu kaum Beachtung, was teilweise daran liegen mag, dass es bisher neben den handschriftlichen Textzeugen nur eine äußerst rare Edition der Kurzfassung gab (*al-Ḥaqa'iq al-waḍi'a fi tāriḥ al-kanīsa al-anṭākiya al-urṭūduksiya*, hrsg. von Salīm Qub'ain, Kairo 1903).

Eine wissenschaftlichen Ansprüchen genügende Veröffentlichung der Langversion war ein dringendes Desideratum, und es ist das unbestrittene Verdienst Nā'ila Qā'idbais, sich dieser Aufgabe erfolgreich gestellt zu haben. Die von ihr besorgte Ausgabe wird durch eine Einleitung Ḥayāt al-Īd Bu'alwāns eröffnet (S. 13-24), die schon verschiedentlich zu Braik publiziert hat (u. a. »Mikha'il Breik, a chronicler and a historian in 18<sup>th</sup> century bilād al-Šām«, in: *Parole de l'Orient* 21 [1996], pp. 257-270; *Mu'arrīḥū bilād aš-Šām fi l-qarn at-tāmin 'ašr*, Beirut 2002, S. 61-68). Behandelt werden das Patriarchat von Antiochia sowie die Absichten Braiks und seine Bedeutung als Historiker einschließlich eines interessanten Exkurses über Braik als Protagonist und Zeuge der Herausbildung einer arabischen Identität unter den Christen Syriens (S. 23-24).

Die Herausgeberin skizziert anschließend in einem kleinen Vorwort (S. 25-31) die Bedeutung des Werkes, seine Überlieferung und die angewandte Editions-methode. Sie geht von drei bekannten Hss. der Braik'schen Patriarchengeschichte aus: Beirut, American University, 281.9 B94kA (AUB 281.9); Beirut, Bibliothèque Oriental, 14 (BO 14); Beirut, Bibliothèque Oriental, 154 (BO 154). Ein unvollständiges Exemplar in der Bibliothek des griechisch-orthodoxen Patriarchats zu Damaskus (Hs. 440) konnte der Herausgeberin aufgrund der falschen Identifizierung im Katalog der Handschriften der Patriarchatsbibliothek nicht bekannt sein (vgl. jetzt: Saḡūn Karam und Carsten-Michael Walbiner, »Dail 'alā maḥṭūṭ al-Ḥaqa'iq al-wafiya fi tāriḥ baṭārikat al-kanīsa al-anṭākiya« li-Miḥā'il Braik ḥattā sanat 1891 bi-qalam Anṭūn Ṣaifi«, erscheint in: *Chronos – Revue d'Histoire de l'Université de Balamand*). Zu klären bleibt die Identität eines *Ta'rif ma'rifat intiḡāl al-kursi al-batriyarkiya* [sic!] *min Anṭākiya ilā Dimašq aš-Šām* betitelten Werkes Braiks in der Bibliothek der Near East School of Theology in Beirut (Hs. 162 AH-13). Der Bearbeiter der arabischen Sektion des Katalogs vermutet zwar eine Fortsetzung der »weltlichen« Geschichte Braiks (s. *The Near East School of Theology Theological Review* IV/1-2 [1981], S. 27), jedoch legt der Titel die Vermutung nahe, dass es sich um Kirchenhistorisches, möglicherweise also die Patriarchengeschichte handelt.

Für die Etablierung des vorliegenden Textes stützte sich die Herausgeberin auf zwei Handschriften: AUB 281.9 und BO 14, beide undatiert. Aufgrund einiger sprachlicher »Verbesserungen« in BO 14 vermutet sie in AUB 281.9 die ältere Hs. und machte diese daher zur Grundlage ihrer Edition; Varianten in BO 14 sind als Anmerkungen verzeichnet. Nach Aussage der Herausgeberin gibt es keine inhaltlichen Abweichungen zwischen den beiden Hss. Auch die für die Edition des Textes nicht berücksichtigte Hs. BO 154 sei mit den beiden anderen Hss. identisch. Allerdings ergibt sich hier ein Widerspruch. Schon der schiere Umfang der Hss. BO 14 (160 x 15 x 9 = 21600 Wörter) und BO 154 (78 x 17 x 10 = 13260 Wörter) (vgl. die Angaben der Herausgeberin auf S. 29) lässt vermuten, dass es sich bei BO 154 entweder um eine unvollständige oder aber eine gekürzte Version handelt. Auch die oben genannte Edition Qub'ains wurde für die Etablierung des vorliegenden Textes nicht beachtet, weil darin einige sprachliche Korrekturen vorgenommen wurden (S. 29).

In ihrem Unterfangen sah sich die Herausgeberin dem schwierigen und bisher kaum befriedigend gelösten Problem der Edierung »mittelarabischer« Texte gegenüber. Der von ihr vorgelegte Text ist gut lesbar und trägt doch den Eigenheiten des Originals Rechnung (zur Editionstechnik s. S. 29-31). Ein ausführlicher Anmerkungsapparat erschließt das Gesagte auch dem mit der Geschichte des antiochenischen Patriarchats weniger gut vertrauten Leser. Dass dabei einige neuere Arbeiten keine Beachtung fanden, mag der fehlenden Verfügbarkeit dieser Schriften im Libanon geschuldet sein. Es muss

allerdings mit einigem Befremden erfüllen, dass wichtige Werke Joseph Nasrallahs (u. a. seine monumentale *Histoire du mouvement littéraire dans l'Église Melchite du Ve au XXe siècle* [= Nasrallah], 5 Bde., Louvain 1979-1989, und 1 Bd., Damaskus 1996, oder auch die beiden Faszikel seiner *Chronologie des patriarches Melchites d'Antioche de 1250 à 1634*, Jerusalem 1959/1968) unberücksichtigt blieben.

Nur ungenügend wird aus Sicht des Rezensenten auf die Frage der von Braik für sein Werk genutzten Quellen eingegangen. Obwohl sowohl von der Autorin der »Einleitung« als auch der Herausgeberin darauf verwiesen wird, dass sich Braik auf Vorarbeiten anderer Autoren stützte, bleibt die Trennung zwischen der Eigenleistung Braiks und dem Fremdgehalt seines Werkes unscharf. So heisst es lediglich, Braik habe sich »auf einiges, was in den Büchern des antiochenischen Patriarchen Makarius Ibn az-Za'im (1648 [sic!]-1672) steht«, gestützt und »bisweilen wortwörtlich« aus einer Arbeit des Paul von Aleppo übernommen (S. 27). Braik selbst hat seine Leser allerdings in keiner Weise darüber im Unklaren gelassen, dass der Großteil seiner Patriarchengeschichte aus einer schlichten Übernahme von Werken des Makarius Ibn az-Za'im (gest. 1672) und dessen Sohnes Paul von Aleppo (1627-1669) besteht. Vermerke im Text weisen die Seiten 36 bis 129 sowie 137 bis 154 dem Makarius und den dazwischen liegenden Abschnitt (S. 129-136) dem Paul zu.

Schon die Unterteilung der Entlehnungen in drei Abschnitte legt die Vermutung nahe, dass sich Braik nicht auf die 1665 von Makarius verfasste, die gesamte Periode vom Apostel Petrus bis in die Zeit des Verfassers umfassende Geschichte der Patriarchen von Antiochia (*Asāmi baṭārikat Anṭākiya min Buṭrus ar-rasūl ilā al-ān*), sondern auf zwei um das Jahr 1657 entstandene Vorarbeiten stützte, eine Geschichte der Patriarchen von Petrus bis zu Theodor (11. Jh.) (*Asāmi baṭārikat Anṭākiya min Buṭrus ar-rasūl wa-llaḏīna ba'dahu*) sowie einen Traktat über die Patriarchen von Joachim Ibn Ğum'a (1543-1576) bis in die Zeit des Makarius (*Aḥbār [...] 'an al-marḥūmīn baṭārikat Anṭākiya min Ibn Ğum'a ilā al-ān*). [Zu den kirchengeschichtlichen Arbeiten des Makarius siehe den in den Tagungsakten der Konferenz »Le rôle des historiens orthodoxes dans l'historiographie« (Balamand, 12.-14. 03. 2007) erscheinenden Aufsatz des Rezensenten »Macarius Ibn al-Za'im and the beginnings of an Orthodox Church historiography in Bilād al-Shām«.] Ein cursorischer Vergleich bestätigt die o. g. Vermutung. Allerdings handelt es sich bei dem ersten Abschnitt (S. 36-129) um eine im Vergleich zum Urtext erheblich erweiterte und korrigierte Version, die Makarius, wie einer auf das Jahr 7176 AM (1667/68 AD) datierten Bemerkung (S. 53-54) zu entnehmen ist, offenkundig auf seiner zweiten Russlandreise angefertigt hat. Der Abschnitt über die jüngere Patriarchengeschichte (S. 137-154) stimmt weitgehend mit dem von Joseph Nasrallah edierten Text (*Chronologie des patriarches Melchites d'Antioche de 1500 à 1634*, Jerusalem 1959 [= *Extrait de Proche-Orient Chrétien* 1956-1957], S. 75-81) überein. Lediglich die Biographie des Euthymius Karma (1634-1635), des Lehrers und Mentors des Makarius, hat in der vorliegenden Fassung eine deutliche Ausweitung erfahren (S. 149-153; vgl. Nasrallah, a. a. O., S. 81).

Der die beiden Traktate des Makarius verbindende, aus »dem Buch des Diakons Paul« (*Kitāb aš-šammās Bīlus*) (S. 129, 136) entlehnte Abschnitt (S. 129-136) entstammt aus dem Vorwort von Pauls berühmter Beschreibung der in den Jahren 1652 bis 1659 mit seinem Vater zusammen unternommenen Reise nach dem Balkan und Russland (vgl. Basile Radu [Hrsg.], *Voyage du Patriarche Macaire d'Antioche*, [= *Patrologia Orientalis* XXII, fasc. 1], Paris 1930, S. 27-34). Den Übergang zum zweiten Traktat des Makarius bilden einige Informationen, die Braik aus nicht näher spezifizierten Quellen zusammengetragen hat (S. 137).

Somit umfasst die von Braik selbst verfasste Fortführung der Geschichtswerke des Makarius und des Paul, die bis zur Weihe des Patriarchen Daniel (1767) reicht, nur wenige Seiten (154-170). Daraus folgt, dass vieles, was in Einleitung und Vorwort über die Geschichtssicht Braiks gesagt wird, eigentlich auf seine Quellen zutrifft. So ist die selbstkritische Darstellung der zahlreichen Irrungen und Wirrungen

gen in der Geschichte des Patriarchats von Antiochia mit seinen Schismen, Häresien, innerkirchlichen Kämpfen und persönlichen Verfehlungen einzelner Patriarchen nicht das Ergebnis Braikischer Geschichtsbetrachtung (S. 15-17), sondern vielmehr das Verdienst des Makarius.

Abschließend seien noch einige Korrekturen und Ergänzungen erlaubt, die weder Anspruch auf Vollständigkeit erheben noch von wesentlicher Bedeutung sind, aber helfen mögen, einige Einzelheiten besser zu verstehen. Unverständlich bleibt der Herausgeberin die Bemerkung, der Patriarch Makarius habe vor seiner Priesterweihe eine »*imra'a nāmūsiya*« geehelicht (S. 19, Anm. 4, vgl. S. 156). Der Ausdruck *nāmūsiya* besagt, dass bei dieser Eheschließung alles rechtens war, diese also gemäß den Vorschriften des im *Kitāb an-Nāmūs* niedergelegten Kirchenrechts erfolgte. – Für *al-Marāyin* (S. 43) lies: *al-Madā'in* (= Ktesiphon-Seleukia). – Mit *al-Lāh* (nicht *al-Lāt*) werden die Polen und nicht wie vermutet die kaukasischen Lasen bezeichnet (S. 54, Anm. 2). – Mit dem Geschichtswerk (*tārīh*) des Kidrīnūs (S. 82) ist die »Zusammenfassende Geschichte« des byzantinischen Historikers Georgios Kedrenos (1. Hälfte des 12. Jahrhunderts) gemeint, aus der Makarius b. az-Za'im verschiedentlich schöpfte. Um nämlichen Autor handelt es sich auch bei Ġawurġīyūs Kadūniyūs (lies: Kidrīniyūs) (S. 122, Anm. 4). – *Mašūāt* (S. 101, Anm. 2), wohl Verschreibung von *maṭūšāt*, meint Metochien; in der Variante der Hs. BO 14/S. 231, Nr. 443) wird die gängigere Form angegeben: *anātīs* (Plural von *anṭūs*). – Nicht richtig identifiziert werden Timotheus von Kāḥuštā und seine Vita als Quelle des Makarius (S. 104). Vgl. zu diesem Werk: John M. Lamoreaux und Cyril Cairala, *The Life of Timothy of Kākhushṭā. Two Arabic texts edited and translated*, Turnhout 2000 (= *Patrologia Orientalis*, 48/4, Nr. 216). – Auch hinter den *al-Abāzā* verbergen sich nicht die Lazen (S. 122, Anm. 5), sondern die Abchassen. – Der Verfasser des Werkes *Bahġat al-mu'min[in]* ist der berühmte 'Abdallāh b. al-Faḍl al-Anṭākī (s. Nasrallah III/1, S. 221-223). – Statt Kabīmānūs (S. 138) lies: Kibriyānūs (Cyprianus). – Mit Ġamiḍkazak ist die anatolische Stadt Ćemişgezek gemeint (vgl. Carsten-Michael Walbīner, »Die Bischofs- und Metropolitensitze des griechisch-orthodoxen Patriarchats von Antiochia von 1594 bis 1663 nach einigen zeitgenössischen Quellen«, in: *Oriens Christianus* 82 [1998], S. 120-121). – Einige kleinere Fehler haben sich auch bei Umrechnungen von Datumsangaben ergeben. Die korrekten Angaben lauten: Dezember 6905 AM = 1396 AD (S. 133, Anm. 2); 9. Oktober 6921 AM = 1412 AD (S. 133, Anm. 4); 27. September 7144 AM = 1635 AD (S. 153, Anm. 4); 21. November 7156 AM = 1647 AD (S. 154, Anm. 1).

Aber diese Kleinigkeiten vermögen den positiven Gesamteindruck nicht zu trüben. Nā'ila Qā'idbāih hat sich mit ihrer mühevollen Arbeit erneut – wir verdanken ihr ja schon die Edition des Geschichtswerkes des 'Abdallāh Ṭrād (*Muḥṭaşar tārīh al-asāqifa allaḍīna raqū martabat ri'āsat al-kahnūt al-ġalīla fī madīnat Bairūt*, Beirut 2002) – um die Bewahrung des christlich-arabischen Erbes verdient gemacht. Dafür gebühren ihr herzlicher Dank und energische Ermunterung zu einer möglichst baldigen Fortführung ihrer Bemühungen um die Aufarbeitung der historischen Quellen ihrer Heimatregion.

Carsten Walbīner

A Homily on Severus of Antioch by a Bishop of Assiut (XV century). Edited and translated by Youhanna Nessim Youssef (= *Patrologia Orientalis*, tome 50, fasc. 1 = N° 222), Turnhout (Brepols) 2006, 111 Seiten

Youssef setzt mit diesem Band seine inzwischen schon stattliche Reihe von Publikationen über Severos von Antiocheia fort, den er in seiner Einleitung als »by far the most venerated saint in the Orthodox Oriental Churches of Syriac and Alexandrian traditions« bezeichnet. Die vorliegende Homilie stammt von einem koptischen Bischof, der nach eigenen Angaben im Jahre 1140 der Märtyrer (= 1423/34 A. D.) vom Patriarchen Gabriel V. geweiht wurde (§ 83 des Textes), also bemerkens-

wernerweise bereits zu der Zeit, die Georg Graf als »die dunkelste Periode in der Geschichte der koptischen Kirche, ... mit ... nahezu gänzlicher literarischer Unfruchtbarkeit« bezeichnet (GCAL II 299f.); sie gehört in das Kapitel, das er mit »Schriftsteller der Verfallzeit« überschreibt (ebda. S. 455). Der insoweit also herausragende Verfasser nennt seinen Namen nicht. Es könnte sich um den 1458 für Assiut belegten Bischof Johannes handeln (vgl. Herausgeber S. 12). Wie sich aus dem betreffenden Abschnitt bei Graf ergibt, sind die wenigen Schriften der Zeit meist anonym. Die Homilie mit ihren eingestreuten Wunderberichten ist insgesamt nicht sehr originell. Youssef kann zeigen, daß sie auf einer Reihe anderer Werke beruht: der von ihm 2004 in der *Patrologia Orientalis* herausgegebenen und einem Athanasius von Antiocheia zugeschriebenen Vita des Severos (vgl. meine Besprechung in *OrChr* 90 [2006] 234-236), dem koptischen Synaxar sowie den Viten des Makrobios, des Moses von Abydos und des Patriarchen Gabriel V. Letztere zitiert der Verfasser der Homilie in § 85 ausdrücklich. Der Prolog des Textes (S. 18/19) scheint mir von einer anderen Person zu stammen, weil dort vom Verfasser in der dritten Person gesprochen und seine »Bescheidenheit« (*ittidā'*) erwähnt wird, während dieser selbst die erste Person Sing. (z. B. §§ 6, 13, 83f., 89) verwendet.

Bemerkenswert sind die §§ 86-96, in denen der Verfasser über die Translation der Reliquien des hl. Severos berichtet: sie werden aus dem verlassenen Enaton-Kloster bei Alexandria in das Samuelkloster (im Faiyūm) übertragen und von dort schließlich in das nach Severos benannte Klosters südlich von Assiut; letzteres geschah aufgrund eines Briefes des Verfassers, damals noch Priester, den er auf Bitten der Mönche des Klosters (die vielleicht nicht schreiben konnten?) verfaßt hatte (§ 89). In diesem Kloster soll nach dem Prolog (S. 18/19) später auch die Homilie gehalten worden sein. Anschließend nennt der Verfasser noch die Martyrer, die in der Umgebung seines Bischofssitzes verehrt werden. Er berichtet hier offenbar aus eigener Kenntnis und verdient durchaus historische Glaubwürdigkeit. Das Severoskloster lag 1673, als Vansleb dort war, bereits in Ruinen (S. 13). Über den Verbleib der Reliquien des Heiligen scheint nichts bekannt zu sein (S. 15).

Youssef hat eine Handschrift mit dieser bisher unbekanntenen Homilie im Kloster des hl. Menas in der Mareotis entdeckt, die wohl aus dem 17./18. Jh. stammt. Auf ihr beruht die Edition. Ein älteres Fragment der Homilie (aus dem 15./16. Jh.) ist leider im Zweiten Weltkrieg in der Universitätsbibliothek Löwen verbrannt.

Auch wenn die Homilie manches nur wiederholt, trägt insbesondere der Teil über die Translation der Reliquien doch einiges zur Geschichte der koptischen Kirche bei.

Hubert Kaufhold

Michael G. Wechsler, *Evangelium Iohannis Aethiopicum* (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium Vol. 617. Scriptorum Aethiopicum Tomus 109), Louvain 2005. Pp. XLIV + 210 (English), ISBN 90-429-1648-6, 79,00 €

Mit der textkritischen Bearbeitung und Edition des äthiopischen Johannesevangeliums hat M. G. Wechsler die Edition des gesamten NT in Ge'ez einen entscheidenden Schritt ihrem Ziel näher gebracht. Bereits 1989 legte R. Zuurmond eine Edition des Ge'eztextes des Markusevangeliums vor, der dann 2001 das Matthäusevangelium folgte. Von den vier kanonisch anerkannten Evangelien wartet jetzt nur noch das Lukasevangelium auf eine entsprechende Bearbeitung und Veröffentlichung.

In seinem kurzen Vorwort (S. VII-VIII) weist M. G. Wechsler darauf hin, dass sich der Aufbau seiner Arbeit an der Vorlage der Editionen Zuurmonds orientiert. Der Wiedergabe des äthiopischen Textes des Johannesevangeliums mit ausführlichem textkritischem Apparat geht eine umfangreiche und detaillierte Introduction voran (S. IX-XLIV). Zunächst nennt und beschreibt M. G. Wechsler 21 Handschriften (S. IX-XIV), wobei Zuurmonds »Introduction« den maßgeblichen Leitfaden bildet

(R. Zuurmond ed., *Novum Testamentum Aethiopicum: The Synoptic Gospels* (Äthiopistische Forschungen, 27), part I: General Introduction to the Gospel in Ge'ez. Stuttgart, 1989). Besonders berücksichtigt werden orthographische Eigenarten im Hinblick auf das Johannesevangelium. Datierungsversuche bewegen sich sehr stark im hypothetischen Bereich. Der Leser, der an weiteren Details interessiert ist, wird auf die oben genannte Introduction Zuurmonds verwiesen.

Vier Texttypen ergeben sich insgesamt (S. XIV-XXI):

Type A (S. XV-XXI) repräsentiert die äthiopische *Versio Antiqua*. Sie ist überliefert in Ms 1 und Ms 2 (Abbā Garimā I und III). Zeitlich bewegen sich diese Texte zwischen dem 9. und 13. Jh. Welche griechische Vorlage bzw. Vorlagen benutzt wurden, ist nicht eindeutig zu klären. Nach den gründlichen Studien von Zuurmond muss man aber wahrscheinlich von mehreren griechischen Quellen ausgehen. M. G. Wechsler stellt schließlich fest: »The fact of the matter is that the extant Ethiopic *Versio Antiqua* of John is an eclectic text, attesting, *inter alia*, elements of the Byzantine Alexandrian, and ›Western‹ text types« (S. XVI). Viele Unsicherheiten können nicht geklärt werden. Das Haupthindernis, einen äthiopischen »Urtext« zu eruieren, der den Evangelien zugrunde liegen könnte, besteht vor allem in der Tatsache, dass keine Handschriften existieren, die eine eindeutige zeitliche Datierung vor Garimā I und III erlauben. Auch der Autor muss, obwohl er eine Fülle von Einzeldaten zur Textkritik und komparatistischen Arbeit zusammengetragen hat, letztendlich vor diesem Problem kapitulieren.

Type C (S. XXII-XXV) wird von Zuurmond als »The Conflated Text« (Verschmelzung von Texten) benannt. Den Text kennzeichnen Glossen und Dubletten. Interessanterweise scheinen die späteren Textergänzungen mehr mit dem griechischen Text zu konvergieren. Aber auch »The Arabic ›Alexandrian Vulgate‹ (or related text-tradition) and, to a lesser degree, the Arabic Diatessaron« (S. XXII) übten einen gewissen Einfluss auf Type C aus. Eine ausführliche Belegliste von Dubletten und Angleichungen im Hinblick auf den griechischen Text legen die Grundlage für eine entsprechende ausgewogene Bewertung, die aber weitgehend dem interessierten Leser überlassen wird. Auch der Hinweis von möglichen Einflüssen der arabischen Versionen rückt lediglich die Notwendigkeit eines schon oft geäußerten Desiderats verschärft ins Blickfeld.

Type D (S. XXV-XXVIII) repräsentiert »what is essentially a deconflating revision of the (late) C text type, with evident influence from Arabic ›Alexandrian Vulgate‹ (or related text-tradition) as well as the Arabic Diatessaron« (S. XXV). Primäre Vorlagen sind griechische Texte gewesen.

Type E (S. XXVIII-XXX) stellt eine Revision dar »apparently of the D text type, primarily towards the text of the Arabic ›Alexandrian Vulgate‹ (or closely related text-forms), with, perhaps, some sporadic influence by the Arabic Diatessaron« (S. XXVIII). Stellenmaterial und eine Kollation des Typs E zu Joh 5,1-23, wie schon bei Texttyp A, C, D, schließen die Einführung in die diversen Texttypen, deren Bedeutung und potentiellen wechselseitigen Abhängigkeiten und Beeinflussungen durch andere literarische Zeugnisse und Übersetzungen ab.

Kap. III (S. XXX-XXXIV) enthält wichtige Hinweise zur Edition und Darstellung des äthiopischen Textes. Der Basistext folgt Ms.1 und Ms.2. Kap. 21 ist nur in Ms. 4 erhalten geblieben. M. G. Wechsler hat sich zudem für die Veröffentlichung des Textes um eine orthographische Standardisierung bemüht. Dadurch wird die Lektüre des Ge'ez-Textes wesentlich erleichtert. Verbal- und Nominalformen richten sich nach der Schreibweise, wie sie die Lexika von A. Dillmann und W. Leslau verwenden. Die Zeichensetzung hält sich an Ms. 1 und Ms. 2. Die Verseinteilung orientiert sich nach NTG. Tituli und Kephalaia folgen Ms. 1.

Kap. IV (S. XXXIV-XXXV) macht wichtige Angaben zum kritischen Apparat der Textausgabe. Er ist zweigeteilt. Im ersten Teil geht es unter anderem um Hinweise auf offenkundige oder vermutete Lesefehler, aber auch um Abweichungen in der Zeichensetzung und im Gebrauch von Eigennamen. Zusammengefasst sind die *Variae lectiones minores* im umfangreichen Appendix I (S. 127-190). Die *Variae interpunctiones in versionis antiquae* (solum typus Aa) sind dem Appendix II (S.191-193)

zu entnehmen. Der zweite Teil des textkritischen Apparats zählt sämtliche kontextuell realisierbaren semantischen und grammatischen Varianten auf einschließlich der divergierenden Zahlen und der orthographischen Divergenzen.

Kap. V (S. XXXV-XXXVIII) stellt kurz die fünf Appendizes vor. Appendix I+II wurden bereits genannt. Appendix III konzentriert sich auf die *Verbia illegibilia vel mutilata quae restituta sunt in textu* (S. 194-199). Appendix IV enthält separat die *Pericope adulterae* Joh 7,53-8,11 (S.200-202). Sie steht nicht im äthiopischen Evangelientext, weil diese Perikope in allen drei Manuskripten des Aa Texttyps fehlt, ebenso in Ms. 3 und auch im Ab Texttyp. Appendix V widmet sich der *Collatio versionis Aethiopicae antiquae et apparatus critici in Novum Testamentum Graece* (ed. XXVII) (S. 203-208). In diesem Appendix ist die äthiopische *Versio Antiqua* (Texttyp A) kollationiert mit dem *apparatus criticus* des *Novum Testamentum Graece* (27. Aufl.) von Nestle-Aland.

Kap. VI (S. XXXVIII-XLIV) leistet für die Lektüre eine wertvolle und unverzichtbare Hilfe. Hier werden übersichtlich die vielen Abkürzungen, Zeichen und Symbole, die in den textkritischen Apparaten und in den Appendices verwendet werden, wie auch die bibliographischen Abkürzungen aufgelistet.

Der äthiopische Text des Johannesevangeliums ist mit den vorangestellten *Tituli et Kaphalaia* auf den Seiten 1-126 wiedergegeben. Er ist gut lesbar, auch der im Druck minimierte textkritische Apparat.

Wer sich selbst schon einmal mit textkritischen Editionen befasst hat, kann ermessen, welchen enormen Fleiß es erfordert und welcher umfassender Kenntnisse es bedarf, eine solche Arbeit zu schreiben. Auch wenn man sich des öfteren wünscht, M. G. Wechsler hätte sich in der einen oder anderen Position mehr gelöst von seinem Gewährsmann Zuurmond, so bleibt doch unbestritten, dass er mit dieser Publikation einen entscheidenden Meilenstein gesetzt hat. Die Auswertung und Zusammenführung der vielen Einzelbeobachtungen bleiben allerdings weitgehend der weiteren wissenschaftlichen Forschung überlassen. Es sind allenfalls Möglichkeiten aufgezeigt für Synthesen sprachlicher Art und inhaltlicher Relevanz. Im Hinblick auf die biblische Exegese bedeutet die (Vor-)Arbeit von M. G. Wechsler eine unverkennbare Bereicherung. Textkritik sollte sich in Zukunft nicht länger den äthiopischen Versionen des Neuen Testaments verschließen. Denn sie bilden eine bislang viel zu wenig beachtete wertvolle Quelle der vielfältigen reichen Überlieferungen biblischer Übersetzungen.

Josef Wehrle

La Gloire des Rois, ou l'Histoire de Salomon et de la reine de Saba. Introduction, traduction et notes par Robert Beylot, Turnhout: Brepols, 2008 (Apocryphes. Collection de poche de l'AELAC. 12.) 491 Seiten, ISBN: 978-2-503-52358-3, 92,50 €

Nach einer kurzen Vorstellung der Reihe *Collection de poche «apocryphes»* (S. 5-9) eröffnet eine préface von Pierluigi Piovanelli (S. 11-15) die hier anzuzeigende zweite französische Übersetzung des »Kebra nagast« (KN). Neben einem Überblick über die italienische und französische Schule der Äthiopistik in der jüngsten Zeit gibt Piovanelli eine Etymologie des Namens der Königin des Südens (= Königin von Saba?, die freilich im KN nie so genannt wird) Makeda, erklärt durch »la Macédonienne«, gedeutet als legendäre Anbindung an die Dynastie Alexanders des Großen. Diese beruht auf Aussagen in der Apokalypse des Pseudo-Methodius (S. 103 der présentation zur Übersetzung des KN). Freilich widerspricht der Bearbeiter und Übersetzer R. Beylot der gelehrten Anmerkung seines »Vorredners«, wenn er den Namen Makeda aus dem Altnubischen *koudi* oder *koud* »Konkubine«

herleitet (S. 122). Rez. gibt nach wie der vor bodenständigeren Erklärung aus dem Arabischen den Vorzug, dem erstaunten Ausruf Salomons, als er den Bocksfuß der Königin des Südens sieht: *mā ka-dā* »Was = warum ist das so?« Ein zweiter Versuch einer Namensklärung – Ménélik, der Sohn der Königin des Südens und Salomos – auch dieser Name erscheint nicht im KN, entgegen der Aussage auf S. 54, die den Befund des eigenen Namensindex' S. 451 nicht beachtet, wo Ménélik in der Tat nicht figuriert – mit »Méni (nach Jesaja 65,11) est créateur« erscheint wenig überzeugend (S. 54-56).

Die umfangreiche Présentation von 110 Seiten (S. 23-133) gliedert sich in Introduction: la chretien-té éthiopienne – Le cycle de la reine de Saba – La reine de Saba dans le folklore éthiopien (wobei unter folklore auch die Hagiographie verstanden ist) – Les traditions antérieures à la Gloire des Rois – Le caractère eschatologique de la Gloire des Rois – Une littérature apocalyptique – L'Arménie et la Gloire des Rois – Un écho de la fortune de la Gloire des Rois dans les Actes de Qawestos – La date de rédaction de la Gloire des Rois – Le témoignage d'Abu al-Makarim sur l'arche et les rivalités de ligne au XII<sup>e</sup> siècle – L'emprunt de l'Ancien Testament sur les noms royaux nubiens – La question du colophon de la Gloire des Rois et du Liber Axumae – Les manuscrits.

In den sehr unterschiedlich ausführlichen Einlassungen referiert der Herausgeber im wesentlichen die einschlägigen Quellentexte in z. T. längeren Auszügen, ohne tiefer zu analysieren oder Schlüsse zu ziehen. Die möglichen Quellen zu KN (vgl. D. A. Hubbard, *The literary sources of the Kebra Nagast*. Phil. Diss. St. Andrews, Edinburgh, 1956) sind bekannt; speziell die Rolle der apokalyptischen christlichen Literatur ab dem 7. Jhd. n. Chr. weitgehend erörtert. In der umstrittenen Frage nach Entstehungszeit und Funktion (Sitz im (politisch-religiösen) Leben Äthiopiens des KN bezieht der Autor vorsichtig Stellung: 13./14. Jhd. nach der Machtergreifung der sogenannten salomonidischen Dynastie und Hervorhebung und eindringliche Erinnerung an die Bedeutung der heiligen Stätten in Aksum zur gleichzeitigen Legitimierung der neuen Dynastie.

Rez. wiederholt hier kurz seine gemeinsam mit dem verstorbenen Kollegen Sevir Chernetsov erarbeitete Darstellung (vgl. OrChr 80. 1996. 108-115). Der Titel ist zu deuten als »Den Königen ein Ruhmestitel« = »ein (wahrhaft) königlicher Ruhmestitel«. Protagonist und Thema des Werks sind somit nicht die äthiopische Monarchie, sondern das Gesetz Gottes, die Gesetzestafeln und ihr geheiligter Standort (Aksum). Neben der Entstehungszeit während der Herrschaft des Königs °Amdä-Şayon ergibt sich als Funktion und Sitz im Leben eine Darstellung der Superiorität von Aksum und der nördlichen Provinzen des äthiopischen Reichs gegenüber den anderen, speziell Amhara, dem Stammland der neuen Dynastie. Damit wäre das Werk zwanglos zu deuten als die literarische Vorbereitung des Aufstands eines Fürsten aus dem Norden gegen °Amdä-Şayon, von dem uns die Chroniken berichten. Nach Mißerfolg und Niederschlagung wurde der Text bewahrt und im Sinne der herrschenden Dynastie nach und nach umgedeutet. Unter der Herrschaft des Zär'a-Ya'qob über hundert Jahre später konnte er sicherlich zu Legitimierung der Aufwertung Aksums als Stätte der Salbung und Krönung des äthiopischen Königs dienen.

Nach Stichproben ergab sich, daß sich die nachfolgende Übersetzung (S. 135-385) im wesentlichen nicht von der Bezolds inhaltlich entfernt. Ein Vergleich der bisher vorgelegten Übersetzungen des KN wäre u. U. eine interessante übersetzungs- und literaturwissenschaftliche Studie. Inhaltlich wird man freilich über Bezold nur aufgrund einer neuen kritischen Edition des KN hinauskommen können; schon Bezold waren Handschriften bekannt, die er nicht in seiner Edition berücksichtigen konnte. Weitere sind inzwischen bekannt geworden. Darüber informiert Beylot (Les manuscrits, S. 130-133). Freilich wertet er für seine Übersetzung keine Handschriften aus; somit erscheint diese Information in einer *Collection de poche «apocryphes»*, die sich an ein größeres Publikum richtet, ohne Funktion und deplaziert.

R. Beylot vermerkt S. 456 zur Übersetzung von Gérard Colin 2002: »C'est la première traduction française intégrale. Elle est élégante, mais l'annotation est succincte«. Rez. kann als Nichtmuttersprach-

ler die beiden Übersetzungen nicht wertend vergleichen, bemerkt aber, daß auch die vorliegende sich nicht weniger angenehm liest. Was die »annotation succinte« betrifft, so beschränkt sich freilich auch Beylot in seinen 1011 Fußnoten zu 250 Seiten Übersetzung im wesentlichen auf den Nachweis und die Angabe zu Zitaten aus Bibel u. und Parallelstellen im Text selbst.

Die Übersetzung wird durch verschiedene Instrumente ergänzt: Glossaire (S. 387-399); neben Erklärungen – ohne Stellenangaben – zu Eigennamen, Realia und anderen Fachbegriffen finden sich auch Einträge wie unter C: *Comment le royaume de David passa aux mains du roi d'Abysinie*. Erläutert wird darin die (Editionsgeschichte der) arabischen Epitome, zuerst herausgegeben von Émile Amélineau, *Comtes et Romans de l'Égypte chrétienne* 1, Paris, 1888, S. 144-164, aufgenommen und übersetzt in Bezolds KN (S. 44-51; 62-60); Bartónya wird mit Beyrouth erklärt, aber beide sind im Namensindex nicht zu finden.

Die Zeittafel zur äthiopischen Geschichte (*Repères chronologiques*, S. 401-403) von »X<sup>e</sup> siècle av. J.-C.« bis 1543 (n. Chr.) mit ihren knapp 40 Angaben erscheint nicht in rechtem Zusammenhang zum Buch.

Es folgt eine Verzeichnis der Bibelstellen und anderer religiöser Texte (*Index scripturaire*, S. 405-421) und anderer im Text des KN zitierte Literatur (*Index des textes et auteurs anciens*, S. 423-24), sowie *Index des auteurs modernes et des personnes citees* (S. 425-426), *Index thématique* (S. 427-444; letzterer läßt mit oft verblüffender Stichwortwahl und Reichhaltigkeit zum »springenden Nachlesen« des Textes ein) und *Index des noms propres* (S. 445-454).

Eine sachlich geordnete Bibliographie mit knappen Anmerkungen zu ausgewählten Titeln (»Présentation raisonnée des éditions, traductions et ouvrages concernant la *Gloire des Rois* et l'histoire éthiopienne«; S. 455-461) schließt sich an. Hier ist der Titel fast länger als das Kapitel; zudem ist der größere Teil der angegebenen Werke nur in Kurzform (Autor, Jahr zum Verweis auf die folgenden Bibliographie) ohne weitere Charakteristik gegeben; auch ist der Nutzen der Angabe weniger Werke über das KN hinaus für äthiopische Geschichte und Literatur gering. Es hätte mehr Sinn gehabt, die auch nicht übermäßig lange *Bibliographie générale* (S. 463-487) nach den gleichen Prinzipien sachlich zu ordnen und dort die entsprechenden Titel zu kommentieren. Das Werk ist sparsam mit zwei Schwarzweiß-Tafeln illustriert: S. 10 eine äthiopische Malerei mit der Darstellung des Inhalts des KN in kleinen Einzelbildchen; S. 134 die letzte Textseite des KN aus der Hs. BN éth 5.

Eine Bemerkung zu den vorherigen Übersetzungen S. 456: »Samuel MAHLER, éthiopianisant des Strasbourg, a édité, en ligne, une autre traduction de la *Gloire des Rois*« veranlaßte Rez. dazu, im Internet nach verfügbaren Ressourcen zum KN zu suchen. Die angegebene Übersetzung des Straßburger Theologen ist nicht mehr auf der ursprünglichen Seite /URL aol pageperso <http://pageperso.aol.fr/michelmahler/mapage/autresassospolitiques.html> zu finden, da diese Seiten heute geschlossen sind. Freilich gibt es einen Weg zurück, ein Archiv und Gedächtnis des Internets: die ständig wachsende »Weltbibliothek« von [www.archive.org](http://www.archive.org) – auf der u. a. eine große Zahl orientalistischer Fachliteratur besonders aus dem 19. Jhd. zu finden ist (aus Beständen amerikanischer und kanadischer Universitätsbibliotheken) – ermöglicht es, mit der alten, nicht mehr gültigen URL mit der »way back machine« im Archiv und Gedächtnis des sonst sehr flüchtigen Internets (in der Regel verschwinden 50-70 % Internetseiten in weniger als 50 Tagen – Halbwertszeit des modernen Wissens) diese Seiten aufzurufen. Dort konnte er unter der URL <http://web.archive.org/web/20031204020500/pageperso.aol.fr/michelmahler/mapage/genealogie.html> die recht umfangreiche Sammlung von Artikeln, Übersetzungen, Reiseberichten und Fotos des protestantischen, besonders an der protestantischen Kirche Äthiopiens interessierten Theologen Samuel Mahler auffinden. Neben seiner Übersetzung des KN findet sich die des Darsanä Şøyon; weiterhin seine Universitätschrift *Mémoire de DEA Sociologie des Religions Samuel MAHLER UNIVERSITÉ MARC BLOCH - STRASBOURG FACULTE DE THEOLOGIE PROTESTANTE, La Légende de la reine de Saba et l'émergence du nationalisme éthiopiens*, 1999.

Auf der Seite letzter Fassung vom November 2007 war dann die Buchveröffentlichung seiner Übersetzung des KN angezeigt, die seither besonders in Rastafarian-Kreisen eifrig angezeigt wird; z. B. URL <http://www.espacereinedesaba.org/spip.php?article40>.

Damit ist der Reichtum des Netzes in Bezug auf das KN nicht erschöpft. In dem durchaus lesenswerten und gut informierten Artikel der Wikipedia ([http://de.wikipedia.org/wiki/Kebra\\_Negest](http://de.wikipedia.org/wiki/Kebra_Negest)) findet man den Hinweis auf die neue Studie von Bernard Leeman: *Queen of Sheba and Biblical Scholarship* (Queensland Academic Press, Westbrook 2005. ISBN 0-9758022-0-8, der für eine frühe Entstehung zumindest eines Teils des KN ( etwa 6. Jhd. n. Chr., Zeit der Christenverfolgung in Naḡran und des äthiopischen Eingreifens im Jemen unter König Kaleb) plädiert, Ansicht und Argumente wieder aufnimmt, die schon früher von Irfan Shahîd vertreten wurden (*The Kebra Nagast in the Light of Recent Research*, in: *Le Muséon*, 89 [1976] 133-78; dagegen St. Munro-Hay: *A sixth century Kebra Nagast?* In: *Annales d'Éthiopie* 27 [2001] 43-58). Nebenbei bemerkt sind die *Annales d'Éthiopie*, ausgenommen die jüngsten drei Jahrgänge, auf der Seite *Persée* (<http://www.persee.fr/web/guest/home>; *un outil de diffusion scientifique et de recherche des revues françaises en sciences humaines et sociales*) zu finden.

Der äthiopische Text von Bezolds Ausgabe des KN ist (war?) zu in einer äthiopischen Textdatenbank: *Electronic edition of Ethiopic text prepared by Michal Jeřábek* (Ethiopian Texts, <http://anes235-1.ffuni.cz>, Prague); tranferiert auf <http://www.scribd.com/doc/301926/Kebra-Negast-The-Glory-Of-Kings-Original>. In der pdf-Formatierung einfach zu benutzen; der elektronische Text steht in einer komplizierten, mir nicht bekannten Kodierung. Bei Interesse sollte man sich mit M. Jeřábek, heute Diplomat der tschechischen Republik – bis zum 8. Mai 2008 in Beirut, heute wohl Deputy Director of the Africa department at the Ministry of Foreign Affairs of the Czech Republic, in Verbindung setzen. Die englische Übersetzung von E. A. W. Budge der Ausgabe von 1932 ist mehrfach vertreten: In *parentheses Publications Ethiopian Series* (bisher nur dieses Werk), Cambridge, Ontario 2000 auf [http://www.yorku.ca/inpar/kebra\\_budge.pdf](http://www.yorku.ca/inpar/kebra_budge.pdf). Auch in google books auf [http://books.google.de/books?id=iMTpKdpK2DIC&dq=KebrA+NAGAST&printsec=frontcover&source=bl&ots=MGKnhh6IF4&sig=EVeCYncvuVMtrqCttUhGHOGlKs&hl=de&ei=XSVLSqaWOM-ksAbR8t3EBQ&sa=X&oi=book\\_result&ct=result](http://books.google.de/books?id=iMTpKdpK2DIC&dq=KebrA+NAGAST&printsec=frontcover&source=bl&ots=MGKnhh6IF4&sig=EVeCYncvuVMtrqCttUhGHOGlKs&hl=de&ei=XSVLSqaWOM-ksAbR8t3EBQ&sa=X&oi=book_result&ct=result). Schließlich im *Internet Sacred Text archive* von Christopher M. Weimer, September 2002 auf <http://www.sacred-texts.com/chr/kn/>.

Auf Seiten der Rastafarian-Bewegung werden mehrere Übersetzungen des KN angezeigt; z. B. herausgegeben von Gerald Hausman, illustriert von: Marley, Ziggy: *The Kebra Nagast: The Lost Bible of Rastafarian Wisdom and Faith from Ethiopia and Jamaica*, St Martins Pr. oder *A Modern Translation of the Kebra Nagast: (The Glory of Kings)* von Miguel F. Brooks (Compiler, Editor) 1997 und 2002.

Eine angekündigte (Oktober 2007) neue deutsche Übersetzung in dem esoterischen Verlag J. R. Ruther scheint (noch) nicht erschienen zu sein (<http://www.ruther-verlag.de/gaia/vorankuendigungen.htm>). Dafür bereits aber *Solomon und die Königin von Saba* von Barbara Black Koltuv, Dr. phil., eine romanhafte Darstellung aus den verschiedensten Quellen.

Die jüngst erschienene italienische Übersetzung von Osvaldo Raineri ist in der Tat schwer zu haben, wie die Notiz im Netz sagt: [http://www.libreriauniversitaria.it/libri-editore\\_Fondazione+Benedetta+Riva-fondazione\\_benedetta\\_riva.htm](http://www.libreriauniversitaria.it/libri-editore_Fondazione+Benedetta+Riva-fondazione_benedetta_riva.htm): Libri dell'editore: Fondazione Benedetta Riva 1. Kebra Nagast. Salomone e la regina di Saba nell'epopea etiopica tra testo e pittura di Riva Renata, Raineri Osvaldo - Fondazione Benedetta Riva - 2008 Prezzo: € 30.00. Disponibilità: Normalmente disponibile in 15/20 giorni lavorativi. Questo libro potrebbe essere di difficile reperibilità presso i nostri fornitori – am besten bei der herausgebenden Institution Fondazione Riva direkt bestellen. Paolo Marrassini schreibt in seiner Rezension zu G. Colin La gloire des rois (Kebra Nagast). Génève 2002, in: *Bibliotheca Orientalis* 65 [2008] 798-810, hier Sp. 798: »The present writer is about to complete the first Italian translation of this work from original Geez; dazu in Anm. 1: Italian is the only important

European language which still does not possess a translation of the *KN*. The recent translation by L. Mazzoni Kebra Nagast. *La Bibbia segreta dei Rastafari*, Coniglio Editore, Roma 2007. is made from the English of Budge and other European versions.« Es bleibt zu hoffen, daß die – nunmehr zweite – italienische Übersetzung aus dem äthiopischen Original des *KN* aus der Feder des eminenten Gelehrten und Äthiopisten P. Marrassini bald erscheinen wird.

Manfred Kropp

Donald Crummey, *Land and Society in the Christian Kingdom of Ethiopia. From the Thirteenth to the Twentieth Century*, Urbana; Chicago: University of Illinois Press, 2000, XV, 373 Seiten, ISBN 0-252-02482-6, 65,00 US \$.

Es ist ein Kennzeichen der – ehemals allgemein – orientalistischen Disziplinen, daß die methodische Ausformung und Spezialisierung der darin enthaltenen Einzelfächer hinter dem allgemeinen Fortschritt dieser Fächer in den anderen Bereichen hinterherhinkt. So wäre es eine echte Studienreform – zumindest an deutschen Universitäten –, wenn man das Studium der ehemals orientalistischen Disziplinen zweiteilte. Die erste Studienphase wäre als Propädeutikum (ähnlich den Fächern anderer Nichtschulsprachen wie Slawistik) zu denken, in dem in intensiver Weise die sprachlichen Grundlagen und ein Sockel, vergleichbar dem Abiturwissen eines europäischen Gymnasialabgängers in der eigenen Kultur und Geschichte, von Realienwissen über den gewählten Forschungsraum und Gegenstand (etwa Christlicher Orient) vermittelt werden. Daran schlosse sich ein spezialisiertes Fachstudium des eigentlich intendierten Faches mit den entsprechenden Schwerpunkt an; also etwa Philologie und Literaturwissenschaft, Theologie oder eben Geschichte. Die Konsequenzen im Einzelnen einer derartigen Reform, die das im gegenwärtigen Bologna-Prozeß – an fast allen Universitäten – stark gefährdete Überleben dieser sogenannten »kleinen Fächer« garantieren könnte, lassen sich im Rahmen dieser Rezension nicht ausführen. Die kurze Einleitung und Andeutung davon wurde angeregt durch die nunmehr einführende Feststellung, daß mit Crummey's Buch ein Werk methodischer Geschichtsforschung auf dem Gebiet der Wirtschafts- und Sozialgeschichte und der Erschließung und Auswertung von Primärquellen vorliegt. Der Autor hat dazu in langer Feldforschung in Äthiopien, aber auch in Sammlungen äthiopischer Handschriften verschiedener Bibliotheken in Äthiopien, Europa und Amerika die Quellendokumente gesammelt. In zahlreichen Aufsätzen ab Ende der sechziger Jahre des 20. Jhdts. hat er über Einzelaspekte und -ergebnisse seiner Forschung berichtet. In dem 2000 erschienenen Werk legt er eine Zwischenbilanz von beeindruckendem Ausmaß und beeindruckendem Resultat vor. Eine Zwischenbilanz deshalb, weil seither seine Arbeit weitergegangen ist, und darüber hinaus individuelle Forschungsvorhaben anderer – zu nennen wäre die Forschergruppe um Bertrand Hirsch am Centre de Recherches Africaines, Paris I, italienische Äthiopienhistoriker wie A. Bausi und G. Lusini, und in aller Bescheidenheit, weil im deutschen akademischen Umfeld doch eher isoliert und vereinzelt, Rez. selbst – in gemeinsame, größer angelegte Projekte zu münden scheinen, darunter eine groß angelegte Datenbank zur äthiopischen Geschichte, geplant am genannten CRA in Paris.

Land und Gesellschaft im christlichen Königreich Äthiopien sind das Thema, von den frühest bezeugten Perioden des Mittelalters bis zu den tiefgreifenden Veränderungen des traditionellen Rechts- und Wirtschaftssystems mit den Reformen Menileks II. und Haile Selassies, die italienische Zwischenzeit in Eriträa und die noch kürzere in Äthiopien eingeschlossen. Die Darstellung dieses Themas ist jeweils eingeschlossen in Überblicke über die äthiopische Ereignis- und Entwicklungsgeschichte der betreffenden Perioden; insofern enthält das Buch auch eine komprimierte allgemeine äthiopische Geschichte. Schon jetzt sei auf einen Aspekt hingewiesen, auf den der Autor wenig eingeht, weil dies den Rahmen seiner Arbeit sprengen würde: speziell die mittelalterlichen Landrechtsverhältnisse und

Landrechtssystemen zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Räumen und Kulturen.

Welche Quellen gibt es zur Erforschung und Darstellung des Gegenstands – äthiopische Wirtschafts- und Sozialgeschichte, fokussiert auf das Landrecht? Sicherlich, da ist zunächst die erzählende Tradition der säkularen äthiopischen Geschichte, vorzüglich repräsentiert durch die Königschroniken, die uns seit dem 13. Jhdt., allerdings nicht ununterbrochen und in gleicher Ausführlichkeit vorliegt. Diese wird ergänzt durch die kirchliche Tradition, insbesondere Kloster- und Kirchengeschichten und die hagiographischen Berichte über äthiopische Heilige. Daneben stehen, ab dem 16. Jhdt. in wachsendem Maße, Berichte von Außenstehenden, etwa muslimischer Historiker, besonders aber europäischer Missionare und Reisender. Dies ist der Rahmen der Tradition, der freilich ergänzt wird und ergänzt werden muß durch Primärquellen, um den Gegenstand überhaupt faßbar zu machen. Auch solche Quellen liegen für das mittelalterliche Äthiopien ab dem frühen Mittelalter, mit den gleichen Präzisierungen und Einschränkungen wie für die erzählende Tradition. Freilich sind dies nicht Archive mit Originaldokumenten im herkömmlichen Sinn. Die durchaus im Sinne von Urkunden formalisierten Texte über Vorgänge rechtlicher Art – Schenkungen, Steuerexemptionen, Privilegien, Landkäufe und Verkäufe, Verpachtungen, Stiftungen – wurden in Kodizes, vorzugsweise Bibeltexte, an freien Stellen eingeschrieben. Dadurch wurden diese Handschriften nach und nach zu veritablen Archiven und Urkundenbüchern der betreffenden Institution. Dieser Brauch erhielt sich bis in die frühe Neuzeit, wenn auch dann in größeren Kirchen oder Klöstern, z. T. auch in großen Adelsfamilien eigene Sammlungen von Einzeldokumenten oder spezielle Urkundenbücher angelegt wurden (äth. *māzgāb*, eigentlich »Schatz« oder *dābdabbe*, eigentlich »Brief(sammlung)«). Die Urkunden sind sprachlich, formal und inhaltlich von großer Vielfalt – nach Zeit und Raum in der äthiopischen Geschichte verortet und abgeschichtet. In der Regel sind es zunächst Zeugenurkunden; die Zeugenlisten, mit Namen und Funktion der Zeugen, sind Primärquellen ersten Ranges zur Prosopographie des äthiopischen Reiches im Mittelalter. Später treten Dispositivurkunden auf, die nichtsdestoweniger weiterhin reiches Material zur Prosopographie bieten. Sind genügend Urkunden in Serie für eine bestimmte Institution über einen längeren Zeitraum hin erhalten, erlaubt die synoptische Auswertung die Darstellung der mikro-ökonomischen Geschichte dieser Institution. Sind genügend Urkunden des gleichen Typs verstreut über verschiedene Institutionen oder Familien (Individuen) aus gleichem Raum und gleicher Zeit erhalten, erlaubt die statistische Auswertung Aussagen über größere wirtschaftliche und soziale Zusammenhänge, eventuell auch über historische Entwicklungen von Rechtsinstitutionen im Zusammenhang damit. In jedem Fall aber sind diese Texte sprachliche Zeugnisse der Symbiose der Kultur- und Schriftsprache Gəʿəz mit den lebenden äthiopisch-semitischen Sprachen, dann in wachsendem Maße der Verschriftlichung dieser Sprachen für pragmatische Zwecke. In der Tat, finden sich ab dem 18. Jhdt. Texte, die nicht mehr in der Mischform von Gəʿəz-Grundtext mit zahlreichen terminologischen Einsprengseln in Amharisch oder Tigrinya geschrieben sind, sondern direkt in z. B. Amharisch.

Mit diesem summarischen Überblick ist ein Forschungsprogramm gegeben:

- Auffindung und Beschreibung der Urkunden bzw. Urkundensammlungen in Repertorien. Ein solches Repertorium ist in Planung in dem oben angesprochenen Datenbank-Projekt am CRA (Paris), an dem D. Crummy an hervorragender Stelle beteiligt ist. Bisher sind die Beischriften und Marginalien in den äthiopischen Kodizes durch die entsprechenden Kataloge entweder gar nicht oder nur andeutungsweise erfaßt; Ausnahmen sind z. B. die Kataloge des British Museum und der EMLL. Bekannt sind Sammlungen aus Amba Geshe und dem Kloster Hayq wie auch der Zionskirche in Aksum (*Liber Axumae*).

- Edition und Kommentierung der Urkunden in historischer und sprachlicher Hinsicht.

– Danach Zusammenfassung nach Raum und Zeit zu Serien, die eine diachronisch-diatopisch vergleichende Untersuchung erlauben, letztlich zu einer Wirtschafts- und Sozialgeschichte Äthiopiens vom Mittelalter bis zur Frühmoderne führen.

Was von diesem Idealprogramm ist bisher verwirklicht, konnte damit die Grundlage für Crummeys Buch bilden? Der Autor gibt uns auf S. 15 seiner Einleitung »The plan of the Book« selbst eine kurze Antwort:

»Overall the book takes its shape from the fact that there was an extraordinary expansion of documentation pertaining to land starting around 1740. Thus, succeeding chapters tend to cover increasingly shorter periods of time. The heart of the book is the five chapters covering the period 1730-1855. Three of those chapters are topical.

Chapter 1 [Gult and the State, 1200-1540: S. 1-17] surveys what is known about gult in the formative years of the ›first‹ Solomonic kingdom, 1240-1540. Chapter 2 [›Man is free, Land is tributary‹, S. 50-72] surveys the profoundly difficult century between the 1520s and the 1630s and focuses on a general crisis of state, land, and society which occurred in the years 1603-1607. Subsequent chapters take the story down to 1900, while chapter 10 [Transformations: State, Land, and Society in Twentieth Century Ethiopia, S. 226-253] surveys the twentieth century. Chapter 5, 7, and 8 step aside from the narrative flow and take a more analytical approach. Chapter 5 [The leadership of Gälawdewos, Family and Property in Gondärine Ethiopia, 114-143] consists of a family case study. Chapter 7 [Church, Land, and Society in Gondärine Ethiopia, Institutional Grants, S. 162-179] looks at the grants of the eighteenth and early nineteenth centuries from the standpoint of their origins and institutional character. Chapter 8 [Church, Land, and Society in Gondärine Ethiopia, Private transfers, S. 180-197] considers how individuals handled these rights which had originated in the public sphere.«

Der umfangreiche Anmerkungsapparat, getrennt in den Seiten 261-325 ist entsprechend den Kapitelgrößen aufgeteilt.

Das präzise Untersuchungsthema des Werks ist somit *gult*, ein Begriff des äthiopischen Landrechts, der nur annäherungsweise mit »Lehen« wiederzugeben ist. Es handelt sich um die Übertragung von Teilrechten aus Land in königlichem, kirchlichen oder adligen Erbbesitz (äth. *rəst*) an Individuen oder Institutionen als Gegengabe für Dienste bestimmter Art. Die Dienste variieren von Heeresdienst (beim Königs-*gult*) bis zum Kirchendienst (bei Kirchen-*gult*); die Rechte können Teilerträge des Landes in Naturalien oder Geldwert betreffen, oder aber seinerseits Dienste von den ans Land Gebundenen zu fordern. Das *gult* ist ursprünglich ein individuelles Verhältnis zwischen den beiden Partnern. Doch besteht die Tendenz, dieses Verhältnis zu verdinglichen, von der ursprünglichen Partnerschaft loszulösen. Damit kann es seine Natur ändern (z. B. vom Kirchen-*gult* zu Privat-*gult*), es kann – schon sehr früh und oft von Anfang festgelegt – vererbt, später verschenkt oder veräußert werden. Da es sich nur um Teilrechte am betreffenden Land handelt, werden komplizierte Verhältnisse zu den übrigen Rechten, die am gleichen Land haften, geschaffen. Dieses kann z. B. für den Rest Erbland eines Besitzers sein (*rəst*). So versteht es sich für einen Historiker von selbst, daß die genauen Verhältnisse, die als Realität hinter bestimmten Texten und Dokumenten stehen, abhängig von Raum, Zeit und beteiligten Personen(gruppen) und Institutionen von großer Vielfalt und Unterschiedlichkeit sein können. Genaue Feststellungen, Folgerungen und Definitionen sind immer erst bei ausreichend großen Serien gleichartiger Dokumente, die die verschiedensten Vorgänge im gleichen Rechtsverhältnis dokumentieren, möglich; zugleich muß zumindest ansatzweise eine Rückbindung an die Realität, etwa in Form von Identifizierung zumindest eines Teils der »verliehenen« Ländereien und ihre Lage und Bedeutung für Geber und Empfänger möglich sein.

Für die Untersuchung des Phänomens *gult* im großen Zeitraum von ca. 1200 bis ca. 1730 n. Chr. und für alle Regionen des äthiopischen Reichs der Zeit, stehen dem Autor neben der erzählenden

Tradition nur wenige erschlossene Quellen zur Verfügung. Das erklärt den oft summarischen und allgemeinen, auf jeden Fall vorläufigen Charakter seiner Darstellung. Im Prinzip handelt es sich um die Länddokumente des schon erwähnten *Liber Axumae* der Zionskirche in Aksum, die den Zeitraum vom frühen Mittelalter bis in 19. Jhdt. umfassen; sodann einige wenige edierte und bearbeitete Urkunden, z. B. *gult* von Iyasu I. an die Kirche Däbrä Bərhan Səllase in Gondär. In den bekannten äthiopischen Handschriften – von bisher nicht bekannten, aber hoffentlich einmal aufgefundenen in Kirchen, Klöstern und Privatbesitz abgesehen – harren aber Tausende solcher Dokumente der Edition, Erschließung und Kommentierung. Zu nennen wären hier an erster Stelle die Urkundensammlungen des Stephanus-Klosters in Hayq (EMML 1832 und andere Hss. von dort) und von Amba Geshe (*māṣṣafā ʿəfut* in der Kopie von Hs. BM Or. 481). Die Dissertation eines Schülers von Richard Pankhurst, Haddis Gebre-Meskel (*A Survey of Representative Land Charters of the Ethiopian Empire (1314-1868) and Related Marginal Notes in Manuscripts in the British Library, the Royal Library and the University Libraries of Cambridge and Manchester*, Ph. D. Diss., University of London, 1992). ist hier ein erster, nicht ganz befriedigender Versuch, zudem nicht veröffentlicht. Rez. hat ausgewählte Stücke des Bestands veröffentlicht (z. B. »Dann senke das Haupt und gib ihr nicht im Zorn«: Eine testamentarische Verfügung des Kaisers ʿAmdä-Şəyon aus dem Archiv der Hs. BM. Or. 481. In: *Orientalia Suecana*. 28-29. 1989-1990. (= *Festschrift till Gösta Vitestam*). 92-104; »... der Welt gestorben«. Ein Vertrag zwischen dem äthiopischen Heiligen Iyyäsus-Moʿa und König Yəkunno-Amlak über memoriae im Kloster Hayq. 1998. In: *Analecta Bollandiana*. 116. 1998. 303-330; Die dritte Würde oder ein Drittel des Reiches? Die verschiedenen Versionen der Biographie des Hl. Iyäsus-Moʿa als Ausdruck sich wandelnder Funktionen des Textes. In: *Saints, Biographies and History in Africa. Saints, biographies et histoire en Afrique. Heilige, Biographien und Geschichte in Afrika*. Hrsg. von Bertrand Hirsch und Manfred Kropp. (= *Nordostafrikanisch / Westasiatische Studien*. 5.) Frankfurt am Main, 2003. 191-205; Vier gwəlt-Urkunden von König ʿAmdä-Şəyon aus dem Archiv der Kirche Däbrä-Ēgziʾabəḥer-Ab von Amba-Gəše. Mit einem Exkurs über den Namen Bätärgelä-Maryam. In: *Äthiopien zwischen Orient und Okzident*. Beiträge zur Geschichte, Religion und Kunst Äthiopiens. 4. Wissenschaftliche Tagung der Gesellschaft Orbis Aethiopicus, Köln, Oktober 1998 Hrsg. von Walter Raunig und Asfa-Wossen Asserate. Bielefeld, 2004. 39-64; englische Fassung: Four Gwəlt documents of ʿAmdä-Şəyon from the Archive of the Church of Däbrä-Ēgziʾabəḥer-Ab on Amba-Gəše. In: *Afrique et Histoire*. 2. 2004. 213-234). Diese »Vorarbeiten« zeigen auf der einen Seite auf, welch umfangreiche systematische Aufarbeitung der bekannten Quellen noch zu leisten ist, von der systematischen Suche nach neuen einmal abgesehen. Hier hat eine orientalistische historische Disziplin die Arbeit nachzuholen, die auf dem Gebiet europäischer Geschichte seit der Epoche des Historismus im 19. Jhdt. – genauer betrachtet aber hat diese Sammel- und Erschließungstätigkeit schon wesentlich früher angefangen – geleistet wurde. Daß gleichzeitig schon die Suche nach neuen Quellen in Feldforschung begonnen hat, belegt nicht nur das allgemein auf die Verfilmung – heute Digitalisierung – äthiopischer Handschriften angelegte Unternehmen der EMML, sondern auch Einzelunternehmungen, wie etwas das von Anaïs Wion (»Aux confins le feu, au centre le Paradis – Qoma Fasilädäs, un monastère royal dans l'Éthiopie du 17ème siècle«). Diss. Paris I, 2003), die Urkundenbestand und Überlieferung eines Klosters aufarbeitet. Schon jetzt ist in den Ergebnissen zu sehen, daß *gult* die materielle Versorgung eines adligen Haushalts bis hinein in einzelne Geräte genauso regeln kann wie generell eine Altersversorgung von Klerikern oder deren Angehörigen mit Wohnrecht in bestimmten Gebäuden, dies alles formal festgemacht an einer Stiftung zur Ausrichtung von *memoriae* für Verstorbene.

Für den Hauptteil seines Buchs fußt der Autor auf ausführlichem Quellenmaterial, das er in in vielen Veröffentlichungen seit den 70er Jahren des 20. Jhdts. vorbereitend und teilberichtend immer wieder veröffentlicht und ausgewertet hat. Hier handelt es sich um Archiv-, Urkunden- und Aktenbestände zum einen einer einflußreichen adligen Familie, die über mehrere Generationen hinweg vom

Anfang des 18. bis zur Mitte des 19. Jhdts. im königlichen Gondär und in ihrer Stammregion Begemder eine große Rolle spielte. Verwandt mit Kaiser Iyasu I., nehmen sie mit Abeto Gälawdewos am Hofe der Kaiserin Mäntawwab eine wichtige Stellung ein. Dessen Urenkel Däggäzmač Haylu veranlaßt Ende des 18. Jhdts. eine große Sammlung äthiopischer Chroniken, durchgeführt durch seinen Sekretär Abägag (vgl. Rez.: *Die äthiopischen Königschroniken in der Sammlung des Däggäzmač Haylu*. Entstehung und handschriftliche Überlieferung des Werks. Heidelberg, 1989. [Heidelberger Orientalistische Studien. 13]). Die Familie dokumentiert ihre Genealogie (s. S. 118) und ihren ausgedehnten Landbesitz in vielen Urkunden. Dies erlaubt, die wichtige Funktion des Familienoberhaupts der jeweiligen Generation (*aläqqa*) zu erkennen. Zugleich stiftet sie für Kirchengründungen und gründet eigene Kirchen (Mäkanä Iyäsus in Īste, Begemder), alles Handlungen, die durch Urkunden – in verschiedenen Ausfertigungen für die jeweils Beteiligten und die Zeugen – belegt werden. Auf der anderen Seite werden im Zusammenhang mit der Arbeit an der großen Chronikensammlung in der Darstellung der jüngsten Vergangenheit und der Gegenwart bei Kirchengründungen – etwa Däbrä Qwasqam und der Bāʾata-Kirche in Gondär – die Gründungsdokumente zitiert, was erlaubt, den direkten Weg zu den Original-Dokumenten zu finden. Diesen z. T. noch am ursprünglichen Ort befindlichen, z. T. in Handschriften in verschiedenen Sammlungen (BM London, UB Manchester, BN Paris) verstreuten Schatz hebt nun der Autor und zeichnet uns ein detailreiches und klares Bild der Institution *gult* im 18. und 19. Jhd. in Gondär, mit allem, was die Verdinglichung mit sich bringt: Verschenkung, Verkauf, Wechsel der Kategorie von Kirchenland zu Privatland etc. Hier wird auch in seiner Darstellung die statistische Auswertung der seriellen Dokumente durch die exemplarisch illustrierende Vorstellung von Einzeldokumenten in Originalsprache und Übersetzung ergänzt. Die Ergänzung durch Faksimiles der Urkunden (nur 2, S. 168 und 170 Ill. 33 und 34) hätte reicher ausfallen können; diese Sparsamkeit wird aufgewogen durch Fotos von Schauplätzen, die in den Urkunden eine Rolle spielen: Kirchen Däbrä-Bərhan Səllase (Ill. 15 S. 88) und Däbrä-Şāḥay Qwasqam (Ill. 16 S. 96) in Gondär; leider nicht Mäkanä-Iyäsus in Īste, dafür eine Serie von Miniaturen aus äthiopischen Handschriften, die Alltagsleben darstellen (Ill. 18, S. 130 bis Ill. 29, S. 142).

Die abschließenden Kapitel 9 und 10 teilen den Charakter der Einleitungskapitel 1 und 2: sie können angesichts der grundlegenden Umbrüche im Zeitraum von 1868 bis 1974 nur allgemein und generell sein; angesichts der Materialfülle an schon veröffentlichten, besonders aber bekannten, nicht veröffentlichten Quellen – hier ist auch der Übergang von urkundlichen Einzelquellen zu Verwaltungsakten anzusetzen – sind die Ergebnisse und Folgerungen notwendigerweise vorläufig.

In der Summe ein bewundernswertes Stück historischer Quellenarbeit an einem klar definierten Gegenstand – der Titel des Buches verwischt allerdings ein wenig diese nüchterne Beschränkung –, deren Ergebnisse Bestand haben werden, Bestand in dem Sinne auch, daß sie Grundlage der weiteren Forschung sein müssen. Diese hat bereits, und genau in präziser Auseinandersetzung mit Crummeys Thesen eingesetzt. Einleitend zu dieser Rezension war von Unternehmungen die Rede, die die systematische Auffindung, Verortung und Erstbeschreibung der Quellen zur mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Geschichte Äthiopiens in elektronischen Repertorien zum Ziel haben. Ein anderer Zweig der historischen Forschung auf dem Gebiet der Wirtschafts- und Sozialgeschichte hat bereits nach Crummeys Buch ein erstes bemerkenswertes Ergebnis vorgelegt: die Erforschung und Auswertung der *oral history* am Beispiel des Gewohnheitsrechts im Vergleich zu den geschriebenen Quellen: Habtamu Mengistie: *Lord, Zēga and Peasant: A Study of Property and Agrarian Relations in Rural Eastern Gojjam*. Addis Abeba: Forum for Social Studies, 2004. Hier werden parallele Verhältnisse zu den in den *gult*-Urkunden dargestellten aus einem anderen geographischen Raum Äthiopiens, Gojjam, wenn auch in vergleichbaren Zeiträumen dargestellt. Als erstes verblüffendes Ergebnis, schon terminologisch festzumachen, ist *zega* zu nennen, eine Rechts- und Besitz- bzw. Nutzungs-kategorie für Land, die sich zwischen Besitzer / Verleiher und *gultāñña* (Nutznießer von *gult*) und Besitzer

von *rəst* (Erbbesitz) schiebt. Diese Kategorie wie auch ihr *terminus technicus* taucht in den von Crummey behandelten und den anderen in der Rez. angeführten nicht auf, er ist aber in erzählenden Quellen schon des 15. Jhdts. – z. B. Chronik des Zār'a-Ya'qob – belegt. Hier ist mit methodischem Zweifel und der Suche nach komplementären Quellen zu den bisher bekannten und ausgewerteten – eben der mündlichen, im Gewohnheitsrecht soweit noch erinnert, vorhandenen – der Versuch zu machen, etwa einen typischen verzerrenden Filter der wenn auch primären Schriftquellen aufzudecken und in seiner Verzerrung zu erkennen: entweder spielt *zega* wirklich keine Rolle in den Gondäriener Verhältnissen des 17./18. Jhdts., oder aber diese Kategorie und Rechtswirklichkeit ist so evident und daher mitgedacht, daß sie in den Quellentexten keine Rolle spielt.

Manfred Kropp

Stephan Procházka, *Altäthiopische Studiengrammatik*, Fribourg - Göttingen: Academic Press Fribourg; Vandenhoeck & Ruprecht, 2004 (Orbis Biblicus et Orientalis. Subsidia linguistica. 2.) XII, 108 Seiten, ISBN 3-7278-1521-3; 3-525-26409-7, 21,90 €

Das anzuzeigende Werk füllt eine empfindliche Lücke unter den didaktischen Hilfsmitteln für den deutschsprachigen akademischen Unterricht in Gə'əz (Altäthiopisch). Es reiht sich ein in die in der letzten Zeit erfreulicherweise zu verzeichnende Zahl an Neuerscheinungen an wissenschaftlichen Studien und pädagogischen Hilfsmitteln zu dieser klassischen semitischen Sprache (vgl. Besprechung des Rez. zu J. Tropper, *Altäthiopisch. Grammatik des Gə'əz mit Übungstexten und Glossar*. Münster, 2002 (Elementa linguarum Orientis. 2.) in OrChr 90 [2006] 67-270). Den dort ausgesprochenen Wunsch, J. Tropper möge, wie zu seiner Ugaritischen Grammatik (Ugaritisch – Kurzgefaßte Grammatik mit Übungstexten und Glossar, Münster 2000 [Elementa linguarum Orientis. 1]), eine altäthiopische Einführung folgen lassen, hat nun St. Procházka mit seiner *Altäthiopischen Studiengrammatik* erfüllt.

Rez. unterrichtet seit mehr als zwei Jahrzehnten Altäthiopisch (Gə'əz). Seine erste Einführung in diese Sprache, nun vor genau 40 Jahren, erfolgte in der Tradition und auf der Basis Littmann-Schallscher Übungsblätter, 14 an der Zahl, den grammatischen Stoff geordnet wie in der systematischen Grammatik, von der Lautlehre bis zur Syntax in Form von zu analysierendem Formen-, später Satzbestand darbietend. Das ergab auf der Basis der Kenntnis einer anderen semitischen Sprache (zumeist Arabisch oder Hebräisch) und deren kontrastivem Hintergrund einen noch eher theoretischen und zu festigenden Überblick über diese Sprache, der anschließend durch die ausführlich kommentierte Lektüre von Originaltexten in der Chrestomathie von Prätorius' Äthiopischer Grammatik – beginnend mit der Bibel, AT, Genesis – in philologisches Textwissen umgesetzt wurde. Während der vier Semester dieser Einführung hörte man die theoretische semitistische – im Konsonantenklang durchaus dem Arabischen angepaßte – Aussprache, kein Wort und keinen Satz in traditioneller Aussprache im Munde eines – kirchlich ausgebildeten – Äthiopiens; dies ist nun freilich nicht dem damaligen Dozenten anzulasten; durch reinen Zufall besuchte kein äthiopischer Student das Seminar in Heidelberg. Eigene Initiativen, mir die Gə'əz-Texte durch Amharischsprecher unter den Bekanntschaften vorlesen zu lassen, brachten Rez. eher in Verwirrung, aber auch die Gewißheit, daß Äthiopisch seinen eigenen Klang und seine eigene Struktur hat (s. unten).

Im eigenen Unterricht, einige Zeit später, und nun auch mit zumindest rudimentärer Kenntnis der traditionellen Aussprache, erwiesen sich die »Blätter« zwar immer noch als solide Stütze zur Kontrolle des »Durchgangs« durch die äthiopische Grammatik, der Unterricht wurde aber im frühen Stadium

durch Lektüre von Originalsätzen und Textchen ergänzt, zu denen freilich der Dozent reichlich Hilfestellungen geben mußte. Ein Versuch der Einführung anhand von Lambdins *Introduction to Classical Ethiopic (Geez)*, 1978, (nur in Umschrift) brachte nicht den gewünschten Erfolg. So war letztlich die Rückkehr zu den »Übungsblättern«, aber mit sehr frühem Einsatz von Originalsätzen und -textchen die Lösung. Hier mußte der Dozent zunächst viel Hilfestellung geben, aber eine entscheidende Beigabe war immer die Mitarbeit eines äthiopischen Gewährsmanns mit einer traditionellen kirchlichen Ausbildung.

Hier hat nun die »Altäthiopische Studiengrammatik« Abhilfe geschaffen. Es handelt sich um ein didaktisch gut gegliedertes Lehrbuch, das den grammatischen Stoff auf 15 Lektionen verteilt, dabei die verschiedenen Kapitel der Grammatik mischt, Übungen nach dem Muster moderner Sprachdidaktik (Umformungs-, Ersetzübungen, freilich noch zu zögerlich und zu wenige) einbaut. Die Schriftlehre ist auf acht Lektionen verteilt; dies hat den Vorzug, daß beim Durchgang des äthiopischen Pseudo-Syllabars Lektion für Lektion die Grundformen mehrmals wiederholt und memoriert werden. Genau so ist die Morphologie des Nomens, des Verbs, der Pronomina, Präpositionen, Konjunktionen nach Anforderung der begleitenden Übungs- und Lesestücke über die Lektionen aufgeteilt, die Fortführung des Stoffes bietet zugleich die Möglichkeit der Repetition des schon Behandelten.

Ab Lektion 7 – die dem Umfang nach deutlich zu lang geraten ist und das Maß der anderen Lektionen sprengt – werden äthiopische Originaltexte präsentiert. Daß dies als erstes der Anfang der mittelalterlichen Chronik des ʿAmdä-Şeyon ist, mag als »Sprung ins kalte Wasser« empfunden werden; wichtig ist hier die bewußte Auswahl und Einfügung von Texten aus einer Zeit, in der Gəʿəz mit Sicherheit keine gesprochene Sprache mehr, sondern eine schulmäßig gelernte Traditions- und Kultursprache war. Dies ist eine deutliche Absage an den in Semitistenkreisen z. T. noch üblichen »klassischen Purismus«, der für das Altäthiopische noch weniger angebracht ist als etwas für Syro-Aramäisch. Die altäthiopischen Texte der Antike aus der Zeit Aksums sind – mit Ausnahme der Inschriften – praktisch alle Übersetzungstexte, zudem in handschriftlichen Zeugen erst Jahrhunderte später zu fassen. Umso mehr muß als sprachliche Norm anerkannt werden, was begabte Schriftsteller und Gelehrte im Mittelalter und später hervorbrachten (Parallelen zum Latein in Europa drängen sich auf). Allerdings ist doch ein Einwand zu den Chronikentexten in Lektion 7-9 zu machen: Der Text orientiert sich an der alten Ausgabe von J. Perruchon; zwei moderne kritische Editionen (Lo scettro e la croce. La campagna di ʿAmda Şeyon I contro Ifāt [1332]. Edizione critica, traduzione e introduzione di Paolo Marassini [= Studi Africanistici. Serie Etiopica. 4] Napoli 1993 und Manfred Kropp, Der siegreiche Feldzug des Königs ʿAmda-Şeyon gegen die Muslime in Adal. Louvain 1994 [Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 539. 540 = Scriptorum Aethiopicum 99. 100]) werden nicht herangezogen; doch gerade die Einleitung bietet schwierige Stellen, die u. U. auch pädagogisch anschaulich (Textkritik) unter Hinzuziehung der Varianten zu erläutern gewesen wären. Diese hätten sich mit den Hinweisen zum Gebrauch von Wörterbüchern als solche zum Gebrauch der wissenschaftlichen Literatur zwanglos verbinden lassen. Lektion 10 bringt das Weihnachtsevangelium nach Lukas (somit einen »klassischen« Übersetzungstext). Hier sei die Frage eines kritischen Textes beiseite gelassen; jedoch fehlt zum Anfang die erste, zum äthiopischen Text gehörige Inhaltsangabe (*arʾəst*) በእግዥ ይጻፈና; sie steht korrekt vor Vers 5, allerdings fehlt die in Drucken übliche Überstreichung (S. 66; in Lektion 11 S. 74 korrekt in Mk 7,31 ff.). Lektion 11 und 12 fahren mit Bibeltexten fort (Mk 7,31-37; Mt 6, 1-4). Lektion 13 bringt den Eintrag zu Melchisedech aus dem äthiopischen Synaxar (nach Dillmanns Chrestomathie S. 16). Die letzten Lektionen 14-16 verblüffen wiederum durch die Textauswahl mit der Confessio fidei des Kaiser Gälawdewos (1540-1559 n. Chr.). Hier ist es sicherlich richtig, auf die Erstveröffentlichung dieses Kaiserbriefs durch Ludolf hinzuweisen (S. 94). Doch hätte man gerne gewußt wo die »geringfügigen Textverbesserungen« herkommen: aus dem Artikel von E. Ullendorff: »The Confessio Fidei of King Claudius of Ethiopia«, in: Journal of Semitic Studies 32 (1987) 159-176, oder

aus Osvaldo Raineri, *Lettere tra i pontefici romani e i principi etiopici* (sec. XII-XX). Versioni e integrazioni (Collectanea Archivi Vaticani 55), 2005 (ein erster Vergleich ergab, daß Abweichungen zu Ludolfs Drucktext aus Ullendorffs Aufsatz stammen können). Immerhin ist darauf hinzuweisen, daß wir es hier nicht nur mit einem Originaltext des 16. Jhdts. zu tun haben, sondern, in textkritischer Hinsicht, mit einem Text der in äthiopischer Tradition nur von einer Handschrift, ansonsten nur durch europäische Gelehrte tradiert ist. Störend und häßlich ist der Gebrauch der europäischen (arabischen) Ziffern im Text S. 95 und 107; ob es sich um eine Beschränkung des elektronischen Typenschnitts für das Äthiopische handelt (manche der ersten hatten keine äthiopischen Ziffern im Zeichenvorrat, da für praktische Zwecke heute die äthiopischen Zahlzeichen nicht gebraucht werden). Zusammenfassend kann gesagt werden, daß die Chrestomathie der Übungsstücke einen anregenden Einblick in die Literatur in altäthiopischer Sprache bietet, freilich mit starker Akzentuierung später Texte. Hier wäre mit zwei epigraphischen Texten einfach ein Gegengewicht zu schaffen gewesen.

Rez. hat die Studiengrammatik zwei Semester lang erfolgreich einer Einführung ins Gəʿəz zugrunde gelegt; es wäre ein Leichtes, nun eine Liste von Verbesserungen folgen zu lassen: Schreibfehler v. a. in äthiopischen Wörtern und Texten – ungewöhnliche, seltene und ungebräuchliche Wörter bei den Beispielen – nicht zutreffende Übersetzungen dazu – Verbesserungen und Präzisierungen der grammatischen Erklärungen (etwa Konverb statt Gerundium, fragwürdiger Terminus »Jussiv« usw.). Diese sind aber besser aufgehoben in einer direkten Mitteilung an den Autor – der, wie er selbst schreibt, die ausführlichen Kursunterlagen seines Lehrers (ein weiterer wissenschaftlicher Traditionsstrang) A. A. Ambros benutzt hat. Damit soll eine nächste Auflage als Instrument des akademischen Unterrichts befördert werden.

Ein wichtigeres Anliegen sei hier skizziert. Durch den weitgehend zur Originalschrift gesetzten Gebrauch der Umschrift scheint der nächste Schritt folgerichtig. Gəʿəz sollte gerade im Anfangsunterricht, und gerade für angehende Semitisten und vergleichend-historische Sprachwissenschaftler – für den angehenden Historiker und Philologen ist dies von vornherein evident – konsequent nach der traditionellen Aussprache der äthiopischen kirchlichen Tradition unterrichtet werden. Damit ergibt sich ein wichtiger Einblick und Zugang zu einer nicht zu bestreitenden historischen Realität und Kontinuität der Sprache, wenn diese auch nur auf komplizierten und verwickelten Wegen den Zugang zu einer wie immer gearteten und auf jeden Fall immer hypothetischen historischen Wirklichkeit eröffnet. Geschieht dies mit Hilfe eines diese Tradition authentisch vertretenden Gewährsmanns, so ist dies für den Unterricht sicherlich vorzuziehen. Sollte ein solcher nicht zu finden sein, so ist der Weg der modernen Technik zu beschreiten, wie dies z. B. J. Healey für sein Lehrbuch des Syro-Aramäischen getan hat (Leshono Suryoyo: *First Studies in Syriac- Study Edition. With a CD. Piscataway: Gorgias Press, NJ, 2005*): auf einer CD werden die Texte des Lehrbuchs, z. T. in verschiedenen Aussprachetraditionen geboten. Rez. hat dies erfolgreich mit allen äthiopischen Wörtern und Texten der Studiengrammatik erprobt und bietet an, eine CD mit den entsprechenden Aufnahmen zu planen und zu erstellen. Eine weithin verlässliche und einfach zu benutzende Grundlage – durch die ganze Studiengrammatik hindurch erprobt – ist die »Traditionelle Aussprache des Äthiopischen« von Eugen Mittwoch (1926). Der erste Vorteil für den Unterricht ist evident: von Anfang an erscheint das Altäthiopische (im Verbund mit seinen modernen Abkömmlingen Amharisch, Tigrinya etc.) in unverwechselbarer und von den anderen (asiatisch-)semitischen Sprachen abgesetzter lautlicher Gestalt. Der zweite Vorteil liegt darin, daß gerade für den Sprachwissenschaftler immer wieder die moderne Realität der Sprache zu Ausgangspunkt historisch-vergleichender Untersuchung wird, nicht die eingefahrene und (allgemein) akzeptierte akademische, semitistische Rekonstruktion zweiten Grades.

Manfred Kropp

Gohar Muradyan, *Physiologus. The Greek and Armenian Versions with a Study of Translation Technique* (= Hebrew University Armenian Studies 6), Leuven - Paris - Dudley, MA (Peeters) 2005, ISBN 90-429-1657-5, 215 Seiten, 54,00 €

Mit diesem Buch liegt nach mehr als hundert Jahren wieder eine armenische Ausgabe dieses weitverbreiteten und in vielen unterschiedlichen Versionen überlieferten Volksbuches vor. Die Edition ist, soweit ein griechischer Text überliefert ist, zweiseitig angeordnet: links griechisch, rechts der armenische Text. Die Herausgeberin kann sich bei ihrer Edition und Untersuchung auf eine große Zahl armenischer Handschriften stützen: 35 des Matenadaran in Erevan und sieben des Jakobsklosters in Jerusalem. Sie unterscheidet vier armenische Rezensionen, nämlich *TR*: eine genaue Übersetzung der griechischen Vorlage, die der Hs. der Moskauer Synodallbibliothek N 432 (= II) entspricht und aus 34 übersetzten sowie zwei Serien zusätzlicher armenischer Kapitel besteht; ; *P*: eine gekürzte Rezension mit 27 Kapiteln und einigen zusätzlichen Kapiteln; *C*: eine Kurzrezension mit 16 Kapiteln, darunter einigen der zusätzlichen (mit einer Untergruppe *c*); *S*: eine von der Untergruppe *c* abgeleitete Rezension mit mehreren Zusätzen.

In der Einleitung beschreibt die Herausgeberin zunächst die verschiedenen Rezensionen und die Eigenheiten der zahlreichen Handschriften, vergleicht die Rezensionen und listet die unterschiedlichen Lesarten und Veränderungen des Textes auf (S. 6-45).

Sodann äußert sie sich zu den Grundsätzen ihrer Edition. Die Ausgabe des griechischen Textes beruht auf der genannten Moskauer Handschrift, die aus dem 11. Jh. stammt und bereits von A. Karnejev 1894 in Band 3 der *Byzantinischen Zeitschrift* veröffentlicht wurde (»Der Physiologus der Moskauer Synodallbibliothek«). Für den armenischen Text legt sie die Hs. 2101 des Matenadaran aus dem Jahr 1223 zugrunde, die der Rezension *TR* angehört. Sie druckt den Text dieser Handschriften aber nicht überall unverändert ab. Wo die beiden Versionen voneinander abweichen und die armenischen Lesarten von F. Sbordones kritischer griechischer Ausgabe (*Physiologi Graeci singulae variarum aetatum recensione*, Rom 1936) oder der lateinischen Version bestätigt werden, verbessert sie den griechischen Text. Da die armenische Übersetzung aus dem 5. Jh. stammt, will sie auf diese Weise dazu beitragen, den griechischen Archetypus des 5. Jh. zu rekonstruieren. Andererseits nimmt sie bei abweichenden Varianten der armenischen Hs. Matenadaran 2101, bei denen der griechische Text durch andere armenische Handschriften, die der Hs. 2101 nahestehen, bestätigt wird, deren Lesart in den Text auf. Auf diese Weise konnte sie auch den armenischen Text erheblich verbessern. In beiden Fällen markiert sie die Abweichungen durch Kursivdruck. Sie bezeichnet ihre Ausgabe deshalb als »revised diplomatic edition« (S. 45f.). Das gewählte Verfahren verdient nach meiner Meinung ganz gewiß den Vorzug gegenüber einer rein diplomatischen Ausgabe, bei der der Text einer Handschrift unverändert abgedruckt wird und die Feststellung des ursprünglichen Textes des Autors, soweit er anhand des textkritischen Apparats feststellbar ist, dem Leser überlassen bleibt.

Anschließend listet die Herausgeberin die Abweichungen der Moskauer griechischen Handschrift und der armenischen Version von der Ausgabe Sbordones sowie die trotz ihrer Textänderungen verbleibenden Unterschiede zwischen der griechischen und armenischen Version auf (S. 48-58).

Das folgende, interessante Kapitel gilt der Übersetzungstechnik (S. 58-70). Die Übersetzung scheint sehr früh entstanden zu sein. Sie ist nur in geringem Grad wörtlich und enthält auch noch keine festen Entsprechungen für bestimmte griechische Wörter. Der Übersetzer schaltet manchmal Erklärungen griechischer Wörter ein, die er dann nur transliteriert (z. B. bei den griechischen Tiernamen (πινθήρ, κροκοδείλον); häufig wird der Tiername aber richtig übersetzt; ungewöhnliche Namen erscheinen manchmal transliteriert (αὐτόλοψ : *αυτθηρψου*) oder wörtlich übertragen (z. B. παντοκράτωρ mit dem auch sonst üblichen *αμφεναλιωλ*, oder *μόνανδρος* mit *μηνωδωρ*, ein aus *μηνωδ* = *μόνος* und *ωδωρ* = *ανήρ* zusammengesetzter Neologismus). Es kommen aber auch Übersetzungen vor, die nicht dem

griechischen Vorbild folgen, z. B. εὐσεβεία : *աստուածապաշտութիւն* = wörtlich »Gottesverehrung«. Es folgen Beispiele für nichtwörtliche Übersetzungen griechischer Wörter mit Präfixen, wobei das Präfix auch durch ein Adverb oder eine Präposition wiedergegeben werden kann, ferner für zusammengesetzte Ausdrücke und für nichtwörtliche Übersetzungen in verschiedenen Fällen. Das Verb ἔχω kann durch das armenische Verb »sein« mit folgendem Genitiv oder Dativ übersetzt werden. Die Wiedergabe eines armenischen Nomens, Adjektivs oder Verbs durch zwei armenische (Hendiadyoin) ist häufig. Die Syntax entspricht der des klassischen Armenischen, die Übersetzung gehört also noch nicht der Zeit der »hellenophilen Schule« an. Wegen der Einzelheiten muß auf die Ausführungen der Herausgeberin verwiesen werden.

Die zahlreichen Bibelzitate sind z. T. offenbar aus dem griechischen Physiologustext, der nicht immer dem überlieferten griechischen Bibeltext entspricht, übersetzt worden. In den meisten Fällen entsprechen sie jedoch der armenischen Bibel, die der Übersetzer – wie die Herausgeberin zu recht annimmt – insoweit auswendig gewußt haben wird.

In einem weiteren Abschnitt wird das Fortleben des Physiologus in der späteren armenischen Literatur behandelt. Die Herausgeberin kann eine Reihe von entsprechenden Stellen anführen (S. 73-81).

Abschließend befaßt sie sich mit der Datierung der Übersetzung. Wegen der Verwendung später außer Gebrauch gekommener Monatsnamen nimmt sie als *terminus post quem non* das Jahr 476 an. Der Physiologus gehöre deshalb zu den ältesten Übersetzungen aus dem Griechischen.

Nach der zweiseitigen Edition der Rezension *TR* mit umfangreichen textkritischem Apparat (S. 85-139) folgt eine englische Übersetzung des armenischen Textes (S. 141-162). Es schließen sich mehrere Appendices an: 1. Ein Index der Bibelstellen. 2. Die Ausgabe der kürzeren armenischen Rezension *C* nach der Hs. Matenadaran 5435 aus dem Jahr 1400; der textkritische Apparat dazu enthält die Lesarten der Rezensionen *c* und *S* nach einigen Handschriften (S. 166-184; ohne Übersetzung). 3. Drei Kapitel der griechischen Moskauer Handschrift, die im Armenischen fehlen (S. 185-194). 4. Ein »Second set of original Armenian chapters«, nämlich zusätzliche Kapitel am Ende einiger Handschriften der Rezension *TR*, »mostly concerning exotic creatures and animals«, die nach einleitenden Bemerkungen ebenfalls kritisch ediert sind (S. 195-209). Den Abschluß bildet eine Bibliographie.

Die sehr gründliche Edition und die Erläuterungen lassen keine Wünsche offen. Unter philologischen Gesichtspunkten erfährt der Leser alles, was er über die armenische Version wissen muß. Die Arbeit trägt aber auch zur Kenntnis der griechischen Version bei.

Hubert Kaufhold

Ekvtime Kotšlamazašvili [ექვთიმე კოჭლამაზაშვილი], დიდი სინური კუროხეკანის რედაქციული თავისებურებანი [Redaktionelle Besonderheiten des Großen Sinai-Euchologions; in georgischer Sprache]. Tbilisi: Privatdruck 2002, 96 Seiten, ISBN 99928-0-450-5

Georgische liturgische Bücher haben seit Korneli Kekelidze († 1962) und Michael Tarchnišvili († 1958) als Tradenten Jerusalemer Texte, so des Lektionars und des Hymnariums, auch im Westen ein interessiertes Publikum gefunden. Häufig übersehen, besonders hinsichtlich der nichteucharistischen Euchologie, bleiben die jüngeren Zeugen aus der zweiten Epoche der georgischen Liturgie-

geschichte<sup>1</sup>, die in der Forschung als »postathonitisch« bezeichneten Handschriften mit Texten konstantinopolitanischer Tradition, der die georgische Kirche seit dem 11. Jh. folgt. Die hier anzuzeigende kleine Monographie widmet sich dem Großen Euchologion (östliches Analogon zum abendländischen Sakramentar), das der georgische Athos-Mönch Giorgi (1009-1065) aus dem Griechischen ins Georgische übersetzte und das 1105 auf der georgischen Lokalsynode von Ruis-Urbnisi kanonisiert wurde.

Giorgis Euchologion ist im Original nicht erhalten. Als ältester Zeuge gilt nach Kekelidze der Codex Sin. iber. 73 (heute als Sin. Geo. O. 73 bezeichnet<sup>2</sup>), 12./13. Jh.<sup>3</sup>, der im Wesentlichen die Ordnungen für die nichteucharistischen sakramentlichen Feiern umfasst.

Im Hauptteil dieser Monographie wird der Inhalt des Codex Punkt für Punkt durchgearbeitet. Das Euchologion Sin. Geo. O. 73 beinhaltet: Taufe und Chrismation, Verlobung und Trauung, Mönchs-tonsur, Begräbnisriten (für *Weltliche* und *Geistliche*), Bekehrungsgebete, Krankensalbung, Exorzismen, Kirchweihe (Grundsteinlegung und Altarweihegebete), Ordinationen niederer und höherer kirchlicher Amtsträger, Palmsegnung, Gebete der Fußwaschung, Gabendarbringung (Früchte und Tiere), Gebete des täglichen Bedarfs, Kommuniongebete, Gebete der Horen (in Auswahl), Fürbitten (in Auswahl).

Kotšlamazašvili vergleicht den Bestand dieser Handschrift an Texten mit rund vierzig in Georgien aufbewahrten Codices des 13. bis 18. Jh. (vor allem Euchologia, aber auch Synaxaria, Typika, Dogmatika, kirchenrechtliche und hymnographische Sammlungen) sowie mit dem einzigen »postathonitischen« Euchologion der Sinai-Bibliothek, dem Codex Sin. iber. 82 (alias Sin. Geo. O. 82) aus dem 13. Jh. Die ausgewählten Handschriften werden im Hinblick auf ihre Zusammensetzung und redaktionellen Verhältnisse untersucht. Dabei erweist sich, dass einerseits unter gleichem Namen Texte verschiedener Redaktionen, gar andere Inhalte dargeboten werden. Manche Ordines haben andererseits in verschiedenen Handschriften unterschiedliche Überschriften. Um die redaktionelle Beziehungen des Sin. Geo. O. 73 zu den übrigen »postathonitischen« Euchologia darzustellen, sowie die Formulare nach Redaktionen zu gruppieren, werden alle Kapitel des Codex jeweils einzeln mit Angaben der Parallelstellen aus den anderen Handschriften und den vorläufigen Untersuchungsergebnissen hinsichtlich der Zeit und Person des Übersetzers bzw. Redaktors vorgestellt.

Gottesdienstliche Ordines, die in der Grundhandschrift Sin. Geo. O. 73 fehlen, ergänzt der Autor nach anderen Handschriften, z. B. Myronweihe, Weihe der Kerzen und Segnung der Taube an Hypapante, kleine Wasserweihe, Äbtissinnenweihe, Gebete zur Inthronisation von Äbten, Erzbischöfen, Krönung der Kaiser (aber auch der Fürsten), zusätzliche Trauungsgebete (zum Brotbrechen, zur Abnahme der Kränze, eine zweite Trauung). So versucht er das ganze Spektrum der herangezogenen »postathonitischen« Codices darzustellen und spricht dabei von Ordines und Orationen, die nicht in das Sinai-Euchologion aufgenommen sind.

Kotšlamazašvili kommt zu den folgenden Ergebnissen, die er nicht immer näher kommentiert: Die meisten Ordines im Sin. Geo. O. 73 wurden von Giorgi dem Athoniten übersetzt oder wenigstens von ihm redigiert; in einzelnen Fällen weisen die Texte redaktionelle Unterschiede auf: teils sind es kürzere Fassungen der Ordines, teils sind die Orationen anders geordnet, fehlen ganz oder sind nur in diesem einen Codex belegt.

- 1 Eine Ausnahme bildet André Jacob, *Une version géorgienne inédite de la Liturgie de saint Jean Chrysostome*, in: *Muséon* 77 (1964) 65-119. Der Ausgabe liegt der Codex Sin. iber. 89 (jetzt als Sin. Geo. O. 89 bezeichnet), 11. Jh., zugrunde.
- 2 Nach den Neufunden von 1975 (charakterisiert als »N«) werden die Handschriften-Sigla des alten Bestandes durch zugefügtes »O« gekennzeichnet, vgl. *Catalogue of Georgian Manuscripts discovered in 1975 at St. Catherine's Monastery on Mount Sinai*, Prepared by Z. ALEKSIDZE, M. ŠANIDZE, L. CHEVSURIANI, and M. KAVTARIA, M. Athens 2005.
- 3 K. KEKELIDZE, *Geschichte der altgeorgischen Literatur*. Bd. 1. Tbilisi 1980, S. 584.

Gespannt erwartet man die Ergebnisse des versprochenen kompletten Textvergleichs, unter Einschluss auch der »vorathonitischen« Handschriften, d. h. jene Alt-Jerusalemener Tradition, und hofft auf eine kommentierte Edition des rekonstruierten Euchologions. Die vorliegende Monographie bildet eine nützliche Clavis zu sehr vielen georgischen »postathonitischen« Euchologion-Codices. Es bleibt freilich, eine – nicht zuletzt sprachliche – Form zu suchen, Schlüssel dieser Art Fachgenossen ausserhalb Georgiens bequemer zugänglich zu machen.

Tinatin Chronz

Stephen H. Rapp Jr., *Studies in Medieval Georgian Historiography : Early Texts and Eurasian Contexts* (= CSCO vol. 601; Subsidia 113), Löwen 2003, XII + 522 Seiten, ISBN: 90-429-1318-5, 115 Euro

Die Beschäftigung mit der georgischen Literatur führt in Westeuropa und darüber hinaus ein Schattendasein. Die Zahl der westlichen Forscher war immer verhältnismäßig gering. Erinnert sei daran, daß Carl Brockelmann 1907 bei seiner »Geschichte der christlichen Litteraturen des Orients« auf den georgischen Part verzichten und im Vorwort schreiben mußte: »Leider ließ sich für die georgische Litteratur kein sachkundiger und zugleich des Deutschen mächtiger Bearbeiter gewinnen.« Anton Baumstark stellte zwar im zweiten seiner beiden Göschen-Bändchen »Die christlichen Litteraturen des Orients« (1911) die georgische Literatur auf 11 Seiten dar, konnte sich aber nur auf die Sekundärliteratur stützen, weil er die georgische Sprache nicht beherrschte. Knappe Darstellungen des georgischen Schrifttums in westlichen Sprachen stammen von den Sprachwissenschaftlern Joseph Karst (1871-1962; *Littérature géorgienne chrétienne*, Paris 1934), Gerhard Deeters (1892-1961; *Die georgische Literatur*, in: *Handbuch der Orientalistik*, 1. Abt., VII. Band, Leiden-Köln 1963) und Heinz Fähnrich (*Die Georgische Literatur*, Tbilisi 1981; überarbeitet Aachen 1993). Eine deutsche Bearbeitung der erstmals 1923 in Tbilisi erschienenen *Geschichte der altgeorgischen Literatur* von Korneli Kekelidze (1897-1962; *K'art'uli literaturis istoria*. I tomi: *dzveli mcerloba*; weitere Auflagen bzw. Ausgaben: 1941, 1951, 1960, 1980) lieferte der katholische Georgier P. Michael Tarchnišvili (1897-1958) in Verbindung mit Julius Abfalg (*Geschichte der kirchlichen georgischen Literatur auf Grund des ersten Bandes der georgischen Literaturgeschichte* von K. Kekelidze, Vatikanstadt 1955); sie beruht auf der 1941 in Tbilisi veröffentlichten 2. Auflage. 1994 erschien in Oxford »The Literature of Georgia« von Donald Rayfield. Die Genannten und einige wenige andere sind mit weiteren Arbeiten zur georgischen Literatur hervorgetreten.

Auch die geschichtlichen Quellen der Georgier haben im Westen bisher nicht die nötige Beachtung gefunden. Es gibt zwar eine Reihe von Gesamtdarstellungen der Geschichte Georgiens und seiner Kirche (vor allem von Brosset, Wardrop, Tamarati, Allen, Manvélichvili, D. M. Lang und Salia), doch sind die Originalquellen – insbesondere die Sammelwerke *K'art'lis c'ovreba* (»Das Leben Georgiens«) und *Mok'c'evay K'art'lisa* (»Die Bekehrung Georgiens«) – in westliche Sprachen bisher kaum übersetzt worden, was angesichts der geringen Verbreitung georgischer Sprachkenntnisse ein dringendes Desideratum ist. Genannt werden können in diesem Zusammenhang im wesentlichen nur die alte Übersetzung von Brosset (*Histoire de la Géorgie depuis l'Antiquité jusqu'au XIX<sup>e</sup> siècle*, Band 1 und 2, St. Petersburg 1849, 1856), sowie die Teilübersetzungen der Jenaer Sprachwissenschaftlerin Gertrud Pätisch (1910-1994) in ihrem Band »Das Leben Kartlis. Eine Chronik aus Georgien 300-1200«, Leipzig 1985, und von Robert Thomson, »Rewriting Caucasian History. The Medieval Armenian Adaptation of the Georgian Chronicles. The Original Georgian Text and The Armenian Adaptation. Translated with Introduction and Commentary«, Oxford 1996. Einem der Bestandteile des »Lebens Georgiens«

widmete sich im vorigen Band dieser Zeitschrift Alexander Tvaradze mit seinem Beitrag »Hundertjährige Chronik – Georgien in der Mongolenzeit«; einleitend gibt er auch eine knappe Einführung in das gesamte »Lebens Georgiens« (Band 91 [2007] 87-123, besonders S. 87-90).

Die hier anzuzeigenden umfangreichen »Studien« Stephen Rapps bieten demgegenüber natürlich wesentlich mehr. Es handelt sich allerdings nicht um ein einheitliches Werk, welches das Thema der georgischen Geschichtsquellen in seinem ganzen Umfang systematisch abhandeln würde. Der Verfasser schreibt selbst, »that this sometimes eclectic volume does not impart a total treatment of medieval Georgian historical literature but rather examines several essential, much-debated historiographical problems« (S. 6). Er merkt auch an, daß er die Kapitel des Buches eigentlich habe getrennt veröffentlichen wollen; er habe sich dann aber entschlossen, sie in einem Band zusammenzustellen, der im übrigen der erste Teil einer Trilogie sein soll. Der Verfasser widmet sich im vorliegenden Band hauptsächlich der vorbagratidischen Epoche, also der Zeit bis zum Anfang des 9. Jh. Ihm geht es nicht zuletzt darum, die iranischen Grundlagen dieser Literatur aufzuzeigen, die nach seiner Auffassung bisher gegenüber dem griechisch-byzantinischen Anteil vernachlässigt wurden: »This volume advocates the historiographical rehabilitation of the pre-Bagratid period« (S. 6). Darauf spielen die Wörter »Eurasian Contexts« im Titel des Werkes an.

In der »Introduction« (S. 1-43) gibt der Verfasser einen allgemeinen Überblick über die beiden oben schon genannten Sammlungen georgischer Geschichtsquellen und ihre Bestandteile sowie die Redaktion durch eine Kommission König Vachtangs VI. (Anfang des 17. Jh.). Dabei nennt und charakterisiert er die Handschriften, in denen die Texte überliefert sind, sowie die Ausgaben. Die Einleitung wird abgeschlossen mit einer umfänglichen Bibliographie der Quellen und der Sekundärliteratur (S. 53-98).

Teil I des Buches (S. 99-242) hat die Sammlung »Das Leben Kartlis« zum Gegenstand und ist überschrieben: »The Initial Components of K'art'lis C'xovreba«. Er gilt den ältesten Bestandteilen der Sammlung, nämlich dem »Leben der georgischen Könige« (Kapitel 1) und dem »Leben des Vachtang Gorgasal« (Kapitel 3). Der Verfasser geht davon aus, daß es sich bei beiden um »a mini-corpus consisting of multiple, distinctive texts« aus der Zeit um 800 handle. Er behandelt auch deren georgische Quellen und die iranischen, syrischen und griechischen Einflüsse. Ein eigener Abschnitt gilt der Frage, ob Leonti Mroveli, ein Bischof des 11. Jh., als Verfasser des »Lebens der georgischen Könige« und des »Martyriums des Königs Arč'il« Frage kommt, was wegen eines entsprechenden Vermerks in Handschriften meist angenommen wurde. Rapp kommt zu einem negativen Ergebnis. Anzumerken wäre, daß bereits Gerhard Deeters auf S. 139 seiner oben angegebenen georgischen Literaturgeschichte, die Rapp nicht zitiert, hinter die Autorschaft des Leonti Mroveli ein Fragezeichen gesetzt hat.

Als Kapitel 2 ist eingeschoben eine Abhandlung über die legendären Stammväter der Armenier und Georgier: »Hayk and K'art'los: Evolution of a Caucasian Origin Myth«.

Teil II (S. 243-333) gilt dem zweiten Sammelwerk »Die Bekehrung Georgiens« und trägt den Titel: »The Historical Components of Mok'cevoy K'art'lisay«. In diesem Teil findet sich neben allgemeinen Ausführungen (etwa zu den Handschriften) die Übersetzung von Teilen des Sammelwerks »Die Bekehrung Kartlis«, nämlich: »Pre-Christian Section« (mit »Royal List I«), »Royal Lists II and III«, jeweils zweispaltig georgisch-englisch nebst eingehendem Kommentar.

Wieder einen etwas anderen Charakter hat Teil III (S. 335-440), der »Toward Political Unification« überschrieben ist. Er befaßt sich mit dem Aufschwung des georgischen Bagratidenreiches und seiner Ausdehnung seit dem 11. Jh. Das Schwergewicht liegt auf der »Geschichte der Bagratiden« des Sumbat Davit'isdze (11. Jh.). Auf eine kurze Einleitung (Autor, Datum, Verhältnis zur vorbagratidischen Historiographie) folgt die Übersetzung des Werkes (ohne georgischen Text) mit ausführlichem Kommentar. Im anschließenden 7. Kapitel (die Kapitel sind ohne Rücksicht auf die »Teile« durchgezählt)

geht der Verfasser der Verwendung des gemeinhin mit »Georgien« übersetzten Begriffes »Sak'art'velo« in den historischen Quellen und seinem Inhalt nach.

Rapp beschließt seine Ausführungen mit »Conclusions« (S. 441-448), in denen er seine Ergebnisse noch einmal zusammenfaßt, und drei Appendices (S. 449-484). Der erste behandelt die »Reception of Mxit'ar Ayrivancec'i«, d. h. die Aufnahme georgischen Materials in ein armenisches historisches Werk des 14. Jh. (vgl. oben das Buch von Robert Thomson). Appendix II befaßt sich mit »The Date and Author of The Martyrdom of Arch'il«. Der letzte Appendix bietet Text und englische Übersetzung einer ganz kurzen Königsliste, die unabhängig von den genannten Quellensammlungen überliefert ist: »The Divan of the Ap'xazian Kings«.

Den Band beschließen Listen georgischer Könige und ein ausführlicher Index. Eingestreut in die Darstellung sind eine Reihe von nützlichen Tabellen und Genealogien, zwei Karten sowie Abbildungen aus Handschriften und Drucken.

Der zweite Band der geplanten Trilogie soll die literarischen Quellen der Christianisierung Georgiens behandeln, der dritte »will study the reorientation of the Georgian élite in cultural, social, and political terms from the Iranian to the Byzantine Commonwealth as it is reflected in contemporary Georgian literature, especially historiography« (vgl. S. 6f.).

Manchmal hätte die Darstellung etwas straffer sein können. Insgesamt ist das Buch aber eine wahre Fundgrube, wenn man sich über Probleme der georgischen Geschichtsquellen informieren will. Auch die Übersetzung von Teilen der Geschichtswerke sind sehr willkommen. Man darf auf die beiden geplanten weiteren Werke des Verfassers gespannt sein. Bereits mit dem ersten hat Rapp einen wichtigen Beitrag zur georgischen Historiographie geleistet.

Hubert Kaufhold

Bernd Schröder (Hrsg.), *Georgien - Gesellschaft und Religion an der Schwelle Europas*. Eine gemeinsame Vortragsreihe der Fachrichtung Evangelische Theologie der Universität des Saarlandes und der Landeshauptstadt Saarbrücken (= *Annales Universitatis Saraviensis. Philosophische Fakultäten, Band 24*), St. Ingbert (Röhrig Universitätsverlag) 2005, 235 Seiten, ISBN: 3-86110-387-7, 28,00 €

Schon seit langer Zeit, nämlich seit 1975, besteht eine erfreuliche Partnerschaft zwischen Saarbrücken und Tbilisi. Es ist deshalb nicht verwunderlich, daß gerade in der Hauptstadt des Saarlandes 2004 eine Vorlesungsreihe veranstaltet wurde, welche die Teilnehmer einer Exkursion nach Georgien vorbereiten sollte und – durch die Veröffentlichung der Vorträge sowie von vier zusätzlichen Beiträgen – auch ein weiteres Publikum über das gegenwärtige Georgien informieren kann. Das trifft sich deshalb besonders gut, weil Georgien zum einen in den letzten Jahren des öfteren – wenn auch meist nicht aus erfreulichem Anlaß – stärker in den Blickpunkt der Öffentlichkeit gerückt, und zum anderen Literatur über die neuere Zeit rar ist. Das Buch ist der Erinnerung an Gert Hummel gewidmet, der nach seiner Tätigkeit als Professor für Systematische Theologie an der Universität des Saarlandes von 1999 bis zu seinem Tod 2004 Bischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Georgien war.

Die 18 Beiträge, denen ein Vorwort des Herausgebers und Grußworte der Oberbürgermeisterin von Saarbrücken und der dortigen Universitätspräsidenten vorangestellt ist, sind folgenden Themenbereichen zugeordnet: 1. Zur gesellschaftlich-politischen Konstellation (S. 7-52), 2. Zu den religiösen Verhältnissen (S. 53-138), 3. Zum kulturellen Leben (S. 139-178) und 4. Zum deutsch-georgischen Brückenschlag (S. 179-226).

Im ersten Teil gibt Hans Wassmund einen Rückblick auf Georgien in der Sowjetzeit und die ersten Jahre der 1989 wiedererlangten Unabhängigkeit. – Uwe Halbach behandelt die ethnische Vielfalt in Georgien und die dadurch verursachten Konflikte. – Barbara Christophe macht »Anmerkungen zur politischen Ordnung« und befaßt sich dabei nicht zuletzt mit der – wie sie zu Recht schreibt – in Georgien »allgegenwärtigen« Korruption. – Einen optimistischeren Standpunkt, was die politischen Verhältnisse angeht, nimmt Konstantin Saldastanischwili in seinem Beitrag »Georgien auf dem Weg in die Europäische Union« ein, was für ihn als Leiter der Ständigen Vertretung Georgiens bei der Europäischen Union auch nicht verwunderlich ist.

Den religiösen Verhältnissen ist, worauf bereits der Titel des Bandes hinweist, verhältnismäßig breiter Raum eingeräumt. Hacik Gazer gibt einen Überblick über die georgisch-orthodoxe Kirche, der natürlich nur sehr allgemein sein kann und den Lesern dieser Zeitschrift wenig Neues bietet. – Walter Fleischmann-Bisten (»Religiöser Pluralismus in Georgien«) widmet sich einem Thema, das der georgischen Kirche als der weitaus größten Gruppe heute einige innere Schwierigkeiten bereitet; dargestellt wird auch die Situation der römisch-katholischen Kirche, der Baptisten und der Lutheraner. – Den Lutheranern deutscher Herkunft in Georgien, ihrer Geschichte und Gegenwart, gilt ein eigener Beitrag von Peter Haigis. – Verhältnismäßig ausführlich behandeln Bayram Balci und Raoul Motika der Islam in Georgien, dessen Anhänger nach einer Volkszählung von 2003 9,52 % der Bevölkerung ausmachen; die beiden Hauptgruppen sind die Adscharen (die über ein eigenes autonomes Gebiet im Südwesten verfügen) und die Aseris, die hauptsächlich im Osten wohnen. – Die Geschichte der Juden, die weitestgehend emigriert und heute kaum noch in Georgien vertreten sind, beleuchtet Esther Nike Gerritsmann.

Donald Rayfield, dem wir eine georgische Literaturgeschichte verdanken (The Literature of Georgia, 1994), gibt einen Abriss über fünfzehnhundert Jahre georgische Literatur, den der Herausgeber des Bandes mit Anmerkungen und Hinweisen auf deutsche Übersetzungen georgischer Werke versehen hat. (In Fußnote 16 ist zweimal »Meckelein« statt »Mechelein« zu lesen.) Die Übersetzungsliteratur der ersten christlichen Jahrhunderte streift Rayfield nur. Sein Schwergewicht liegt, wie in seinem genannten Werk, auf dem originalgeorgischen Schrifttum bis zum 20. Jh.; breiten Raum nimmt das georgische Nationalepos »Der Mann im Pantherfell« von Schota Rustaveli (12./13. Jh.) ein. – Einem wichtigen Aspekt gilt der Beitrag des Herausgebers Bernd Schröder über das Schulwesen und die (christlich-)religiöse Erziehung in Georgien, worüber hier wenig bekannt ist. Man wird aber kaum so pauschal sagen können, daß »die Anfänge eines georgischen Bildungswesens ... im 19. Jahrhundert« liegen (S. 160); das mag allenfalls für das öffentliche Schulwesen gelten. – Vermißt habe ich einen umfassenden Beitrag über die Wissenschaft in Georgien und die wissenschaftlichen Kontakte zwischen Deutschland und Georgien, die schon seit langem bestehen. Darüber finden wir im vierten, letzten Abschnitt »deutsch-georgischer Brückenschlag« nur die beiden thematisch engeren Beiträge über die »Kooperation zwischen den Universitäten Saarbrücken und Tiflis« (Johann F. Schneider) und über »Wissenschaftstransfer zwischen Georgien und Deutschland am Beispiel der Hochschule für Technik und Wirtschaft des Saarlandes« (Wolfgang Blumbach). Der Verfasser des letzteren Beitrags beschreibt allerdings auch die heutige Universitätslandschaft Georgiens. Die wissenschaftlichen Kontakte sind aber schon wesentlich älter und wurden auch andernorts gepflegt.

Dieser letzte Abschnitts beschränkt sich im übrigen auf wirtschaftliche und politische Themen: die Städtepartnerschaft Saarbrücken – Tbilisi (Heike Bornholdt-Fried), den von Deutschland unterstützten Ausbau des Städtetetzes Kaukasus, d. h. den Auf- und Ausbau des Rechtssystems und die – auch länderübergreifende – Stärkung der kommunalen Demokratie (Thomas Ladwein), »Landmanagement in Georgien – ein Projekt der GTZ« [Gesellschaft für technische Zusammenarbeit] (Gerhard Laux) und »Deutsch-georgische Wirtschaftsbeziehungen – Perspektiven« (Leon Macioszek/Tina M. Babo). Auch die damalige Botschafterin Georgiens in Berlin, Maja Pandshikidse, spricht in ihrem Vortrag »Geor-

gien – Partnerland der Bundesrepublik Deutschland und des Saarlandes, Tbilissi – Partnerstadt der Landeshauptstadt Saarbrücken« vor allem wirtschaftliche und politische Fragen an; aus den Worten dieser offiziellen Repräsentantin Georgiens spricht der große Optimismus, den die Wahl Michael Saakaschwili zum Präsidenten hervorgerufen hatte, den man aber jedenfalls heute nicht mehr so teilen wird.

Natürlich kann man weder in einer Vortragsreihe noch in einem Buch alle Aspekte eines Landes behandeln. Der Band liefert aber zuverlässige und – im Rahmen des Möglichen – umfassende Informationen vor allem über die jüngere Vergangenheit Georgiens und kann allen, die sich darüber unterrichten wollen, nur empfohlen werden.

Hubert Kaufhold

Anthony O'Mahony (Hrsg.), *The Christian Communities of Jerusalem and the Holy Land. Studies in History, Religion and Politics*, Cardiff (University of Wales Press) 2003, 210 Seiten, ISBN: 0-7083-1772-3

Der Band unterrichtet über die christliche Präsenz in Jerusalem und im Heiligen Land. Einleitend gibt der Herausgeber O'Mahony einen zusammenfassenden, aber wohlunterrichteten und mit reichen Literaturangaben versehenen Überblick über die Geschichte des Christentums und seine politische Situation, von den Anfängen über die islamische und osmanische Zeit bis zum britischen Mandat, der Teilung Palästinas und dem Sechstagekrieg 1967 (S. 1-37). Die Mandatszeit, die allgemein weniger bekannt ist, nimmt verhältnismäßig breiten Raum ein (S. 11-24).

Sotiris Roussos, »The Greek Orthodox Patriarchate and Community of Jerusalem: Church, State and Identity« (S. 38-56) gibt zunächst einen knappen geschichtlichen Abriss, geht dann auf den Einfluß Rußlands als Schutzmacht der orthodoxen Christen im Osmanischen Reich sowie auf die Anstrengungen arabischsprachiger orthodoxer Christen seit dem Ende des 19. Jh. um größeren Einfluß ein. Auch bei ihm liegt der Schwerpunkt auf der Geschichte der jüngeren Zeit (britisches Mandat, Israel, Jordanien).

Neben den Griechen spielten die Armenier in Jerusalem seit jeher eine große Rolle. Ara Sanjian berichtet über »The Armenian Church and Community of Jerusalem« (S. 57-89). Während er die früheren Perioden knapp darstellt, geht er ausführlich auf die politische Situation der Armenier in Israel und Jordanien sowie die Streitigkeiten innerhalb des armenischen Patriarchats von Jerusalem seit 1948 ausführlich ein. Ganz zum Schluß erwähnt er auch die katholischen und protestantischen Armenier.

Obwohl auch die lateinische Kirche schon seit langem in Jerusalem vertreten ist, behandelt O'Mahony in seinem Beitrag »The Latins of the East: The Vatican, Jerusalem and the Palestinian Christians« (S. 90-114) vor allem das 20. Jh.: die Vatikanische Politik seit der Mandatszeit, die Pontifikate Pauls VI. und Johannes Pauls II. sowie die gegenwärtige Lage. In seinem Abschnitt über die Wiedererrichtung des lateinischen Patriarchats 1847 geht er nur kurz auf dessen Geschichte ein. Ein kurzer Abschnitt gilt der 1955 entstandenen hebräisch-katholischen Gemeinschaft. In einem abschließenden Kapitel über die Identität der lateinischen Kirche in Jerusalem befaßt er sich mit Problematik, daß die bodenständigen Vertreter der katholischen Kirche im Heiligen Land eigentlich die Melkiten seien und nach deren - m. E. durchaus begründeter - Auffassung ein lateinisches Patriarchat dort keine Existenzberechtigung habe. Leider ist den Melkiten in dem Band kein eigener Beitrag gewidmet.

Über die Geschichte und besonders die Gegenwart der Kopten in Jerusalem berichtet John Watson: »Egypt and the Holy Land: The Coptic Church and Community in Jerusalem« (S. 115-129). Dabei

geht er auch auf die bedauerlichen und ungelösten Streitigkeiten zwischen Kopten und Äthiopiern um das Kloster Dair as-Sulṭān nahe der Grabeskirche ein.

Dagegen erwähnt Kirsten Stoffregen Pedersen, die schon mehrere Arbeiten über die Äthiopier in Jerusalem verfaßt hat, in ihrem Beitrag »Pilgrims and Ascetics from Africa: The Ethiopian Church and Community of Jerusalem« (S. 130-146) diese Auseinandersetzung nur am Rande. Sie stellt die gesamte äthiopische Präsenz in Jerusalem in einem geschichtlichen Überblick dar.

Die anglikanische Kirche, die seit Anfang des 19. Jh. in Jerusalem in Erscheinung getreten ist und deren Anfänge auf die Judenmission zurückgeht, ist mit zwei Beiträgen vertreten. Thomas Hummel, »Between Eastern and Western Christendom: The Anglican Presence in Jerusalem« (S. 147-170), schildert die Geschichte ausführlich. Einem speziellen Gesichtspunkt, nämlich »Education, Culture and Civilization: Anglican Missionary Women in Palestine« widmet sich Inger Marie Okkenhaug (S. 171-199).

Der Inhalt wird durch ein Register erschlossen, was bei einem solchen Sammelband keineswegs eine Selbstverständlichkeit ist.

Der empfehlenswerte Band informiert zuverlässig über die meisten christlichen Kirchen in Jerusalem, entgegen dem Titel allerdings weniger über die christliche Präsenz im Heiligen Land insgesamt. Es ist sehr zu begrüßen, daß die jüngste Geschichte besonders in den Blick genommen wurde, über die man sich sonst nicht so leicht unterrichten kann. Damit mag es andererseits zusammenhängen, daß eine Kirche, die in Jerusalem in der Vergangenheit eine wichtige Rolle gespielt hat, aber heute so gut wie nicht mehr vertreten ist, nämlich die georgische, gar nicht vorkommt. Daß die melkitische Kirche nicht mit einem Beitrag vertreten ist, stellt eine wirkliche Lücke dar.

Hubert Kaufhold

Daniel Bertsch, Anton Prokesch von Osten (1795-1876). Ein Diplomat Österreichs in Athen und an der Hohen Pforte. Beiträge zur Wahrnehmung des Orients im Europa des 19. Jahrhunderts, München 2005 (= Südosteuropäische Arbeiten), 754 Seiten, ISBN: 3-486-57737-9, 84,80 €

Bei dem stattlichen Band handelt es sich um eine Dissertation der philosophischen Fakultät Münster aus dem Jahr 2002, die das übliche Niveau solcher Arbeiten deutlich übersteigt. Sie befaßt sich eingehend mit dem Leben, den Anschauungen und Werken eines Mannes, der 1795 als Anton Prokesch in Graz geboren und 1845 in den Ritterstand erhoben wurde, wobei er sich wegen seiner Begeisterung für den Orient das Adelsprädikat »von Osten« erbat. Er war 1813 in ein österreichisches Regiment eingetreten und hatte es bis zum Major und Chef des Generalstabs der österreichisch-venezianischen Levantegeschwaders gebracht. Ein 1812 in Graz begonnenes Jurastudium hatte er 1814 aufgegeben. Von 1834 bis 1849 wirkte er als österreichischer Gesandter in Athen, war von 1849 bis 1855 in diplomatischer Mission in Berlin und Frankfurt tätig und hatte von 1855 bis 1872 das Amt des österreichischen Botschafters in Konstantinopel inne, ein wichtiger, aber nicht leichter Posten. Die Auslandsaufenthalte nutzte er intensiv für wissenschaftliche Zwecke. Er starb 1876 in Wien und wurde in Graz beigesetzt. Diese Daten sind nur der äußere Rahmen für eine außergewöhnliche und vielseitige Persönlichkeit, die sich in mannigfacher Weise für Griechenland und den Orient interessierte und auch zahlreiche wissenschaftliche Werke verfaßte. Er war Mitglied in nicht weniger als dreizehn gelehrten Gesellschaften (vgl. S. 529-535), auch wenn seine Zeitgenossen ihn durchaus unterschiedlich und teilweise sehr kritisch beurteilten (vgl. S. 37-40). Ein Altersbildnis ist auf S. 18 abgedruckt.

Der Verf. beginnt mit einer »Biographische Annäherung« (S. 22-40), stellt die Quellenlage und den Stand der Forschung dar und behandelt dann »Prokeschs Faszination für das kulturell Fremde«. In weiteren Abschnitten geht er auf einzelne Aspekte ein: u. a. Ägypten (S. 133-196), Palästina und Syrien (197-220), Prokesch als Gesandter in Athen (S. 231-266), Prokesch als Botschafter in Konstantinopel (S. 361-436), und auf die anderen, oben schon genannten Tätigkeitsbereiche.

Den wissenschaftlichen Publikationen Prokeschs, die in Europa viele Kenntnisse über den Orient vermittelt haben, sind ebenfalls umfangreiche Abschnitte gewidmet: seinen sieben Bänden »Kleine Schriften«, die von 1842 bis 1844 erschienen (S. 267-300) und seinem historischen Hauptwerk in sechs Bänden »Geschichte des Abfalls der Griechen vom Türkischen Reiche«, Wien 1867 (S. 301-325), außerdem seinen sonstigen Arbeiten: zur Numismatik, Epigraphik, Archäologie und Geographie (S. 448-529). Auch »Prokesch und die Religionen des östlichen Mittelmeerraums« - Judentum, Christentum, Islam, Bahi'ismus - wird eigens thematisiert (S. 536-598).

Den Abschluß bilden eine Zeittafel zur Biographie Prokeschs, ein Anhang mit Dokumenten (Briefe von und an ihn, Aufzeichnungen eines Gesprächs mit ihm und kürzere Notizen aus seiner Feder, S. 631-662), ein umfangreiches Verzeichnis der ungedruckten und gedruckten Quellen sowie der Literatur (S. 663-734), ferner ein Personen- und Ortsregister (S. 735-754).

Prokeschs Jugend fällt in die Zeit der Anfänge der griechischen Freiheitsbewegung. Er war zunächst ein »enthusiastischer Anhänger des griechischen Freiheitskampfes« (S. 78), seine Aufenthalte in Griechenland und dortigen Erfahrungen führten aber dazu, daß er sich seit 1825 immer mehr vom Philhellenismus abwandte und sehr negative Urteile über die politischen und gesellschaftlichen Verhältnisse Griechenlands fällte (vgl. S. 83ff.), auch wenn er »in späteren Jahren noch immer Bewunderung für das antike Hellas und einige Protagonisten des griechischen Freiheitskampfes« hegte (S. 87). Er nahm dann Partei für das Osmanische Reich und dessen Bestand. Ein als Überschrift verwendete Zitat drückt das wie folgt aus: »Prokesch [ist] mehr ein Vertreter der Türkei in Oesterreich, als Vertreter Oesterreichs in der Türkei.« (S. 361). 1867 schrieb der preußische Gesandte an Bismarck: »Er deckt mit seiner breiten Brust das Türkische Reich.« (S. 376). Prokeschs turkophile Einstellung, die in Wien nicht mehr geteilt wurde, führte schließlich zu seiner Abberufung aus Konstantinopel (vgl. S. 425ff.).

In dieser Zeitschrift sei noch darauf hingewiesen, daß Prokesch 1827 in Ägypten die koptische Kirche kennenlernte und sich für die koptische Sprache interessierte (S. 143f., 553), 1826 in Kairo mit einem äthiopischen Gesandten, einem Priester, Kontakt hatte (S. 172, 553), sich mit der Jerusalemer Grabeskirche und den dortigen Christen befaßte (S. 202-205, 553f.), überhaupt mit den orientalischen Christen (S. 274f.) und ihrer Situation im osmanischen Reich, die er als Botschafter seines Landes - zusammen mit Engländern und Franzosen - zu verbessern suchte (S. 281f., 555ff., 654). Dienstlich hatte er auch mit den Massakern an den Maroniten im Libanon 1860 zu tun (S. 383f.).

Es handelt sich um eine ausgezeichnete Arbeit, die umfangreiches, bisher unbekanntes Archivmaterial verwendet und sich eng an den Quellen orientiert. Prokeschs Leben und Werk und die west-östlichen Beziehungen im 19. Jh. werden überaus gründlich und kenntnisreich dargestellt. Auch der Orientalist und der Fachmann für die Ostkirchen kann aus ihr Gewinn ziehen.

Hubert Kaufhold

Ægyptvs Christiana. Mélanges d'hagiographie égyptienne et orientale dédiés à la mémoire du P. Paul Devos Bollandiste. Curauerunt Ugo Zanetti et Enzo Lucchesi (= Cahiers d'Orientalisme, Band XXV), Genf (Patrick Cramer éditeur) 2004, 343 Seiten, 200,00 €

Die dem berühmten Bollandisten P. Paul Devos (1913-1995) zum zehnten Todestag gewidmete Gedächtnisschrift enthält naturgemäß vorwiegend Beiträge aus dem Arbeitsgebiet des Geehrten. Eröffnet wird der schöne, auch äußerlich sehr ansprechende Band mit einer Würdigung des Verstorbenen von Ugo Zanetti, der ihm als sein Nachfolger bei den Bollandisten bereits 1995 in Band 113 der *Analecta Bollandiana* einen Nachruf gewidmet hatte. Nach einem Porträt von P. Devos bietet Enzo Lucchesi unter dem Titel *Témoignage d'un ami* persönliche Erinnerungen an den großen Bollandisten. Es folgt dessen Bibliographie (S. XVII-XXIV).

Von den Beiträgen des Bandes seien zunächst die Ausgaben orientalischer Texte aufgezählt. Ihnen sind jeweils Übersetzungen beigegeben (mit einer Ausnahme: Wadi). Es versteht sich von selbst, daß die Autoren den Editionen jeweils mehr oder weniger umfangreiche Einleitungen voranstellen.

Die meisten Texte entstammen der koptischen Literatur: Enzo Lucchesi, *Les Quarante Martyrs de Sébaste. Un témoin copte inédit*, gibt den Text nach dem Fragment Paris 129<sup>16</sup>, fol. 77 heraus und führt auch die griechische Parallele an (S. 111-118). – Gérard Godron, *Un nouveau feuillet du Martyre de saint Claude d'Antioche attribué à son serviteur Anastase*, ergänzt mit einem ihm erst später bekanntgewordenen Fragment seine Edition in *POr* 35, fasc. 4 (1970) (S. 119-122). Bei Lucchesi und Godron sind auch Reproduktionen der Handschriften abgedruckt. – Philippe Lusier, *Jean de Lycopolis. Derniers fragments parisiens réunis par le Père Devos* (S. 175-193) bereitet ein Dossier über die neuen Fragmente auf, das P. Devos hinterlassen hat, und gibt diese Stücke heraus. – Enzo Lucchesi, *Trois nouveaux fragments coptes de la Vie de Paul de Tamma par Ézéchiél*, ergänzt die von Amélinau und Orlandi edierte fragmentarische koptische Vita dieses merkwürdigen Heiligen des 4. Jh. – er starb sechsmal wegen seiner asketischen Exzesse und wurde immer wieder auferweckt, bis er schließlich endgültig verschied – durch weitere Fragmente (zwei aus Ann Arbor und ein zur selben Handschrift gehöriges der Bibliothèque nationale de France) (S. 211-223); in nur sehr lockerem Zusammenhang mit der Vita steht ein Anhang mit dem Titel *Ababius, un saint imaginaire* (S. 223f.); eine arabische Version der Vita Pauls von Tamma ist in dem Band ebenfalls vertreten (s. gleich).

Zwei weitere Beiträge sind äthiopistischen Inhalts: Alessandro Bausi, *La versione etiopica della Didascalía dei 318 Niceni sulla retta fide e la vita monastica*, ediert aufgrund zahlreicher Handschriften kritisch den im Titel genannten Text aus dem *Sinodos*, der wichtigsten äthiopischen Kirchenrechtsammlung; er stammt aus der zweiten Hälfte des 4. Jh. und besteht aus einem dogmatischen Teil und einer anschließenden Mönchsregel; der Text ist auch in dem dogmatischen Werk *Haymānota abaw* (»Glaube der Väter«) enthalten, wo noch Vorschriften für Priester folgen; in einem Anhang behandelt Bausi den äthiopischen Ausdruck *garsā*, der etwas Eßbares bezeichnet und wohl vom griech. γάρπος oder γάρπον (W. Pape, Griechisch-deutsches Handwörterbuch: »eine Brühe von eingesalzenen Fischen mit verschiedenen anderen Ingredienzien«) kommt (S. 225-248). – Getatchew Haile ediert *Two Hymns for Emperor Ēskändār of Ethiopia (EMML 2063, ff. 116a-119b)*, der 1478 mit sechs Jahren an die Regierung kam und im Alter von 28 Jahren starb, vielleicht ermordet wurde (S. 321-332).

Auch die arabische Literatur ist mit zwei Editionen vertreten: Ugo Zanetti liefert mit *Les miracles arabes de saint Kolouthos (Ms. St-Macaire, Hagiog. 35)* den bei weitem längsten Beitrag des Bandes, seine Ausgabe beruht auf einem wichtigen, bisher unveröffentlichten Textzeugen aus dem Makarioskloster (S. 43-109). – Awad Wadi, *La recensione breve della vita araba di Paolo di Tamma*, hat für seine Edition einer der vier bekannten arabischen Rezensionen der Vita des oben schon erwähnten Heiligen je eine Handschrift des Koptischen Museums und des Klosters Anba Bischoi benutzt;

anschließend ediert er noch ein Fragment der Vita des Koptischen Museums, das erhebliche Abweichungen aufweist (S. 195-210).

Sebastian Brock, *The Earliest Syriac Manuscript of the Martyrdom of Philemon and Companions*, bietet die Erstedition der nur fragmentarisch erhaltenen syrischen Version (S. 29-42). – Bernard Outtier, *Un fragment d'index géorgien des lectures évangéliques selon l'ancien rite de Jérusalem*, setzt seine an verschiedenen Orten veröffentlichten Beiträge über Fragmente des alten georgischen Lektionsforts (S. 273-278).

Nur Übersetzungen enthalten folgende Beiträge: Michel van Esbroeck, *La première église de la Vierge bâtie par les Apôtres*, übersetzt den Text einer in Kairo erschienenen arabischen Ausgabe von 1902, vergleicht ihn mit der koptischen Version und befaßt sich mit einzelnen Aspekten der verwickelten Texttradition (S. 1-18). – Lucien Regnault, *Des apophthegmes des Pères redécouverts*, stellt Apophthegmen aus äthiopischer und arabischer Tradition zusammen, die außerhalb der klassischen Sammlungen überliefert sind (S. 149-162).

In zwei kurzen Beiträgen befaßt sich Enzo Lucchesi mit koptischen Handschriften: *Encore un débris de feuillet du Codex «kolouthien» du Monastère Blanc* (S. 110) und *Un petit complément au manuscrit de la version copte en dialecte sahidique des «Apophthegmata Patrum»* (S. 163f.).

Die übrigen Beiträge sind allgemeinerer Natur und betreffen vorwiegend die koptische Kirche:

Marek Starowieysi, *Alcuni osservazioni sulla struttura letteraria degli Atti degli Apostoli apocrifi*, behandelt folgende Themen: »Lo schema letterario«, »Attività dell'Apostolo«, »Discorsi, preghiere, brani poetici«, »Il comportamento dell'Apostolo« und »Elemento erotico« (S. 19-28). – Irfan Shahîd befaßt sich in *The Martyresses of Najrân* insbesondere mit deren Namen, die arabisch sind (S. 123-133). – Awad Wadi, *Anbâ Maksî o Massimo, un antico martire*, stellt eine Reihe von Belegen zusammen, die zeigen, daß es sich bei dem Heiligen entgegen Youhanna Nessim Youssef nicht um einen Neomartyrer handelt (S. 134). – Ewa Wipszycka, *La Vita Antonii confrontée avec la réalité géographique*, versucht die Orte zu ermitteln, an denen sich der Mönchsvater aufgehalten hat, und illustriert ihre Untersuchung mit Photographien und Karten (S. 135-148). – Theofried Baumeister, *Ägyptisches Lokalkolorit in der Historia Monachorum in Aegypto* (S. 165-174), stellt die Züge der Quelle heraus, die auf alten ägyptischen Traditionen beruhen. – Gianfrancesco Lusini, *Per una storia delle tradizioni monastiche eritree: le genealogie spirituali dell'ordine di Ēwostâtêwos di Dabra Šarâbi*, stellte die literarischen Zeugnisse zusammen, in der die Abfolge der Mönche aufgelistet wird, von Antonius d. Gr. in Ägypten bis zu Ēwostâtêwos und darüber hinaus (S. 249-272). – Heinzgerd Brakmann, *Hagiographie im Dienst hierarchischer Ambitionen. Eine ägyptische Wundererzählung im Umfeld der Vita BHO 1062 des Severos von Antiochien*, widmet sich der ursprünglichen und einer späteren Version der Legende, ihrem Alter und Zweck (S. 279-286). – Enzo Lucchesi nimmt ein Zitat des Fragments Paris. copt. 132<sup>1</sup>, fol. 3 zum Anlaß, eine darauf bezügliche kodikologische Mitteilung von Paul Devos zu zitieren (S. 287). – Maggy Rassart-Debergh, *Sacralité continue ou exorcisme chez les Coptes*, geht unter Beigabe von Karten und Abbildungen dem Verhältnis der Kopten zu ihrer pharaonischen Vergangenheit nach, und zwar den Bauten und der Mythologie; sie kommt zu dem Ergebnis, daß beide im Titel genannten Gesichtspunkte bzw. Verhaltensweisen zuträfen (S. 287-312). – Maurice Martin stützt sich bei seinem Beitrag *Dévotions populaires au Caire é la fin du XI<sup>e</sup> siècle* auf Abu 'l-Makârims Geschichte der Klöster und Kirchen Ägyptens und geht vor allem auf Kopten, aber auch auf Melkiten, Armenier und andere Christen ein (S. 313-320). – Jean Doresse, *L'hagiographie éthiopienne dans son iconographie*, zeichnet die – koptischen und westlichen – Ursprünge und Parallelen der äthiopischen Kunst nach (S. 333-339). – Michel van Esbroeck, *Chalcédoine personnifié en arménien*, weist auf eine armenische Quelle, das Girk' Ēakac' (»Buch der Seienden«), hin, in dem das Konzil von Chalzedon als Person erscheint (S. 194).

Hubert Kaufhold

## Kurzanzeigen

Wilhelm Baum, *Die Türkei und ihre christlichen Minderheiten. Geschichte – Völkermord – Gegenwart. Ein Beitrag zur EU-Erweiterungs-Debatte*, Klagenfurt-Wien (Kitab Verlag) 2005, 208 Seiten, ISBN: 3-902005-56-4, 22,00 €

Der Verfasser gibt im Vorwort das Generalthema an: »In diesem Buch geht es um eine kritische Betrachtung einer bisher unaufgearbeiteten blutigen Geschichte von Kampf, Versklavung, Menschenraub und Deportation«. Eine »Aufarbeitung« – dem Verfasser scheint entgangen zu sein, daß sie andernorts schon längst im Gange ist – sucht der Leser aber vergebens. Er findet vielmehr in aller Regel eine bloße Aneinanderreihung von Fakten, die – soweit man das anhand der wohl kaum erschöpfend angegebenen Belegstellen feststellen kann – punktuell aus der Sekundärliteratur entnommen sind. Von einer aus Originalquellen erarbeiteten zusammenhängenden Darstellung kann keine Rede sein, ebensowenig von dem im Untertitel angekündigten »Beitrag zur EU-Erweiterung«. Wer zur Frage des EU-Beitritts der Türkei eine Diskussion erwartet hat, wird jedenfalls enttäuscht. Der Verfasser meint offenbar, daß sich angesichts der geschilderten türkischen Greuelthaten und der andauernden Benachteiligung der christlichen Minderheiten ein EU-Beitritt der Türkei von selbst verbiete und jeder Leser das ohne weiteres einsieht. Für eine Abwehr der türkischen Beitrittswünsche gibt es sicher gute Gründe, aber auf eine derartig simple Weise sollten auch politische Fragen nicht behandelt werden. Das Buch, das durch zahlreiche Abbildungen und einige Karten illustriert wird, ist insgesamt nicht ohne Informationswert, doch stehen in meinem Exemplar am Rand zahlreiche Fragezeichen. Man hat den Eindruck, daß es eilig zusammengeschrieben wurde. Dafür sprechen auch eine ganze Reihe von Fehlern, Ungenauigkeiten, Flüchtigkeiten und Druckfehlern. Der Fachmann erfährt kaum etwas neues, den Nichtfachmann muß man vor den Unzulänglichkeiten warnen.

Manea Erna Shirianian – A. H. Martirosyan, *Armeniaca. English Summaries of Armenological Publications in Armenia 2002, Erevan 2007, VIII + 171 Seiten, ISBN: 978-99930-4-741-4*

Die Bearbeiter haben ihre Ankündigung im zweiten Band (2006) eingehalten, den dritten Band mit englischen Inhaltsangaben von wissenschaftlichen Publikationen, die jährlich in Armenien herauskommen, bald erscheinen zu lassen (vgl. meine Anzeige der beiden ersten Bände in OrChr 90 [2006] 278f.). Es braucht nicht nochmals betont zu werden, wie außerordentlich nützlich ein derartiges Unternehmen ist. Der dritte Band für die Veröffentlichungen des Jahres 2002 (mit Nachträgen für die Vorjahre) ist nach den gleichen Grundsätzen wie die beiden Vorgänger angelegt. Es bleibt zu hoffen, daß bald weitere Bände vorliegen. Der Abstand zwischen dem Erscheinungsdatum der Publikationen und ihrer Dokumentation sollte nicht so groß sein wie bisher.

Juan Petro Monferrer Sala, *Introducción al cristianismo árabe oriental* (= *Studia Semitica. Series Minor*, 3), Córdoba 2008, 142 Seiten, ISBN: 978-847801-886-4

Das Buch im Oktavformat geht auf eine Veranstaltung für graduierte Studenten zurück, die 2005 unter dem Titel »Lenguas del Oriente Cristiano« in Madrid stattfand. Es enthält die Vorlesungen des Verfassers über das Teilgebiet des Arabischen, erweitert um Anmerkungen. Den Anfang bildet der »historisch-geographische Rahmen«, dann geht der Autor näher auf das speziell arabische Christentum ein, behandelt die für die arabische Sprache verwendeten Schriften, die Entwicklung der arabischen Sprache sowie deren Gebrauch durch Christen und gibt abschließend einen Überblick über die christlich-arabische Literatur. Neben der in den Fußnoten angegebenen weiterführenden Literatur enthält das Büchlein eine Reihe von Abbildungen und eine ausführliche Bibliographie. Es stellt eine sehr schöne, wenn auch knappe Einführung in das behandelte Gebiet dar.

## Entgegnung

In der Rezension von Peter Bruns zu »Jesus der Christus im Glauben der Kirche, Band 2/3: Die Kirchen von Jerusalem und Antiochien nach 451 bis 600« in *Oriens Christianus* 91 (2007) 239-243 sind einige Hinweise im Vorwort übersehen oder falsch interpretiert worden. Es sei daher erlaubt, dazu Folgendes, insbesondere zur Entstehungsgeschichte des Buches, anzumerken:

- Keineswegs war beabsichtigt, dass der vorliegende Band »in den achtziger Jahren des verflorenen Jahrhunderts hätte veröffentlicht werden sollen« (S. 239). Das läßt sich bereits den Jahreszahlen der Publikation der in der Rezension erwähnten Bände 2/2 über Konstantinopel (1989) und 2/4 über Alexandrien mit Nubien und Äthiopien (1990) entnehmen. Es geht aber auch aus dem Vorwort hervor. In den achtziger Jahren ist nur der Teil über Jerusalem und Palästina in seinen Grundzügen von A. Grillmeier konzipiert und begonnen worden (meine Beiträge sind späteren Datums), nicht aber Antiochien.

- Mit Band 2/3 sollte überhaupt nicht der »II. Hauptteil« von »Jesus der Christus« abgeschlossen werden (S. 239). Erst mit den Bänden 2/5 (Lateinischer Westen) und 2/6 (Persische Kirche, Armenien und Georgien), die derzeit in Vorbereitung sind, könnte ein solcher Abschluß erreicht werden. Im Vorwort von Band 2/3 und nochmals auf der Sonderausgabe der fünf Bände (1, 2/1, 2/2, 2/3, 2/4) von 2004 ist dies vermerkt, ferner auch seit vielen Jahren bei der Präsentation des Werkes im Internet wie auf Flyern, die auf wissenschaftlichen Tagungen auslagen.

- Der »zweite Hauptteil« von Band 2/3 über die Christologie im Patriarchat Antiochien geht nicht »noch auf Grillmeier zurück« (S. 240), sondern wurde von mir konzipiert (vgl. Vorwort).

- Wenn es heißt, die Herausgeberin (ich) habe »gut daran getan, Mitstreiter ... zu gewinnen« (S. 241), dann ist auf das Vorwort zu verweisen. Dort ist explizit erwähnt, dass Prof. Tanius Bou Mansour noch von A. Grillmeier (nicht von mir) gewonnen wurde; Prof. Abramowski wurde ebenfalls von Grillmeier (in Absprache mit mir) gebeten, den Teil über die Christologie der Persischen Kirche zu verfassen. Für die Caucasia gibt es »Mitstreiter«, aber diese Kapitel sind für einen anderen Band vorgesehen.

- Da im Band 2/3 (S. VIII und S. 648-649) klar gesagt wird, über die Christologie der persischen Kirche sei ein eigener Band in Vorbereitung, versteht man nicht, wieso das Fehlen eines Beitrags über »Narsai und andere Väter des Ostens« (S. 241) vom Rez. angemahnt wird. Von Frau Abramowski liegt bereits ein umfangreiches Manuskript über Narsai, Barsauma, Mar Aba, Johannes von Dalyatha, Timotheus I. u. a. vor (vgl. inzwischen die Aufzählung der Studien in *ZAC* 12 [2008] 9), das für den geplanten Band verfaßt worden ist und derzeit noch durch weitere Kapitel vervollständigt wird.

- Die Studie von A. Grillmeier über Pseudo Dionysius Areopagita ist die letzte christologische Untersuchung aus der Feder Grillmeiers: niedergeschrieben ab dem 3. 12. 1991, wie man an der Datierung des handschriftlichen Manuskripts von Grillmeier aufzeigen könnte, und abgeschlossen mit den letzten Revisionen im September 1992. Es trifft also nicht zu, dass dieser Beitrag »bisher zu den inedita Grillmeiers aus den achtziger Jahren« gehörte und »erst jetzt Eingang in den vorliegenden Band« fand (S. 241).

- Der Leser der Rezension erfährt nichts über die *Ergebnisse* von Abramowskis Spezialuntersuchung zur Christologie Habibs, des Gegners des Philoxenus, einer Arbeit, die die Grundlage für die

Christologie der edessenischen Theodorianer bildet. Eine Kommentierung oder Auseinandersetzung mit dieser Studie würde man sich gerade in einer Fachzeitschrift des Christlichen Ostens wünschen. »Eine kurze Zusammenfassung der rekonstruierten Thesen Habbibs« (S. 243) setzt eine solche minutiöse Studie voraus, die es bisher noch nicht gab. Wer eine kurze Zusammenfassung sucht, kann sich in meinem »Rückblick und Ausblick« in Band 2/3 (S. 657-659) informieren.

- Nicht nachvollziehen kann ich die Behauptung, dass T. Bou Mansour in seinem Kapitel über Philoxenus André de Halleux »weidlich ausbeutete« (S. 242). Es handelt sich im Gegenteil um eine neue Lektüre und eigenständige Synthese der Christologie des Philoxenus.

Theresia Hainthaler

