

ORIENS CHRISTIANUS

Hefte für
die Kunde des christlichen Orients

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

Band 93 · 2009

HARRASSOWITZ VERLAG

ORIENS CHRISTIANUS

Hefte für
die Kunde des christlichen Orients

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

Band 93 · 2009

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 71–92 (1987–2008)

Einzusehen unter: www.oriens-christianus.de

Gd 368-93.2009

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

© Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden 2010

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

ISSN 0340-6407

Inhalt

Anschriften der Mitarbeiter	VII
Abkürzungen	IX
Beiträge	
ANDREW PALMER	
Interpolated stanzas in Ephraim's Madroshe III-VII on Faith	1
FLORENCE JULLIEN	
Réseaux monastiques en Mésopotamie. À propos du pacte de Bar Qaiṭi .	28
PETER BRUNS	
Schnittpunkte zwischen Christentum und Medizin im spätantiken Sasanidenreich	41
AARON MICHAEL BUTTS	
The Biography of the Lexicographer Isho' bar 'Ali ('Īsā b. 'Alī)	59
MICHAEL PENN	
Adressing Muslim Rulers and Muslim Rule	71
JUAN PEDRO MONFERRER-SALA	
A Greek text in Arabic. «James' martyrdom» according to Eusebius of Caesarea's <i>Historia ecclesiastica</i> (Sin. ar. 535)	85
HEINZGERD BRAKMANN – TINATIN CHRONZ – UGO ZANETTI	
Der palästinensische Rekonziationsritus für Apostaten: al-uṣmūn = ἰλασμός. Eine Anmerkung zur Passio des Martyrer-Abtes 'Abd al-Masīḥ vom Sinai	109
YOUHANNA NESSIM YOUSSEF	
The Festal Letter of the Pope Matthew the Poor	113
GETACHEW HAILE	
The <i>Kəbrä Nəgäśt</i> Revisited	127

ANAÏS WION

Le Liber Aksumae selon le manuscrit Bodleian Bruce 93:

le plus ancien témoin d'un projet historiographique sans cesse réactivé . . . 135

TIGRAN N. SARUKHANYAN

British Documents on the Committee of Union and Progress:

Ideology and Structure, 1908-1914 172

HUBERT KAUFHOLD

Fortleben byzantinischen Rechts bei Armeniern und Georgiern 187

GABRIELE WINKLER

Über das christliche Erbe Henochs und einige Probleme

des Testamentum Domini 201

Mitteilungen

Neukatalogisierung und Teil-Digitalisierung der Bibliothek

Goussen (M. Herkenhoff) 249

Die »Forschungsstelle Christlicher Orient« an der Katholischen

Universität Eichstätt (H. Kaufhold) 252

Personalia 255

Nachrufe auf Abrohom Nouro und Fairy von Lilienfeld (H. Kaufhold) . . . 255

Besprechungen

P. Maraval u. a., *Socrate de Constantinople. Histoire Ecclésiastique.*

Livre I-VII (=Sources Chrétiennes 477, 493, 505, 506), Paris

2004-2007 (P. Bruns) 257

Sœur Maxime (Leila) Ajjoub, *Livre d'heures du Sināï (Sinaiticus*

Graecus 864). Introduction, texte critique, traduction, notes et index,

Paris 2004 (P. Bruns) 258

F. Cassingena-Trévedy, *Éphrem de Nisibe. Hymnes Pascales.*

Introduction, traduction du syriaque et notes, Paris 2006 (P. Bruns) 259

R. Volk, *Die Schriften des Johannes von Damaskos. VI/1.*

Historia animae utilis de Barlaam et Ioasaph (spuria). Einführung,

Berlin – New York 2009 (F. Tinnefeld) 259

C. Lange, *The Portrayal of Christ in the Syriac Commentary on the*

Diatessaron, Leuven 2005 (J. Wehrle) 262

U. M. Lang (Hrsg.), Die Anaphora von Addai und Mari. Studien zu Eucharistie und Einsetzungsworten, Bonn 2007 (G. Winkler)	265
S. Brock, Fire from Heaven. Studies in Syriac Theology and Liturgy, Aldershot, Hampshire 2006 (P. Bruns)	266
Th. Hainthaler, Christliche Araber vor dem Islam, Leuven u. a. 2007 (F.-C. Muth)	269
M. Reddé u. a., Douch III. Kysis. Fouilles de l'Ifao à Douch Oasis de Kharga (1985-1990), Kairo 2004 (P. O. Scholz)	270
Ch. Heurtel, Les inscriptions coptes et grecques du temple d'Hathor à Deir al-Médina, Kairo 2004 (P. O. Scholz)	271
S. H. Aufrère & N. Bosson: Guillaume Bonjour, Elementa linguae copticae. Grammaire inedite du XVII ^e siècle, Genève 2005 (P. Nagel)	272
F. Calamént, La révélation d'Antinoé par A. Gayet. Histoire, archéologie, muséographie, Kairo 2005 (P. O. Scholz)	277
H. Cuvigny (éd.), La route de Myos Hormos. L'armée romaine dans le désert d'Egypte, Kairo 2003 (P. O. Scholz)	278
M. Cramer (†) und M. Krause, Das koptische Antiphonar (M 575 und P 11967), Münster 2008 (G. Winkler)	279
Habtemichael-Kidane, Bibliografia della liturgia etiopica, Rom 2008 (G. Winkler)	281
Tedros Abraha (Hrsg.), Il <i>Gädl</i> di Abuna Demyanos, santo eritreo, Turnhout 2007 (M. Kropp)	282
Encyclopaedia Aethiopica, Volume 3 He-N, Wiesbaden 2007 (M. Kropp)	286
Proceedings of the XVth International Conference of Ethiopian Studies, Hamburg July 20-25, 2003, Wiesbaden 2006 (M. Kropp)	289
H. Rohrbacher, Georgien. Bibliographie des deutschsprachigen Schrifttums, Wiesbaden 2008 (H. Kaufhold)	292
W. Hage, Das orientalische Christentum, Stuttgart 2007 (H. Kaufhold)	294
N. C. Schnabel, Die liturgischen Gewänder und Insignien des Diakons, Presbyters und Bischofs in den Kirchen des byzantinischen Ritus, Würzburg 2008 (H. Kaufhold)	295
U. Hübner (Hrsg.), Palaestina exploranda. Studien zur Erforschung Palästinas im 19. und 20. Jahrhundert, Wiesbaden 2006 (R. Löffler)	295
J. Eisler (Hrsg.), Deutsche in Palästina und ihr Anteil an der Modernisierung des Landes, Wiesbaden 2008 (R. Löffler)	295

Anschriften der Mitarbeiter

Privatdozent Dr. HEINZGERD BRAKMANN, Ostkirchliche Arbeitsstelle, Stiftsgasse 9, 53111 Bonn, Deutschland

Professor Dr. PETER BRUNS, Lehrstuhl für Kirchengeschichte der Otto-Friedrichs Universität Bamberg, An der Universität 2, 96047 Bamberg, Deutschland

Lecturer Aaron M. Butts, Department of Near Eastern Languages & Civilizations, Yale University, P.O. Box 208236, New Haven, CT 06520-8236, USA

Dr. TINATIN CHRONZ, Universität Bonn, Arbeitsbereich Slavistik, Lennéstr. 1, 53113 Bonn, Deutschland

Prof. Dr. GETATCHEW HAILE, EMMML, Bush Center, St. John's University, Collegeville, MI 56321, USA

Dr. MICHAEL HERKENHOFF, Leiter der Abteilung Handschriften und Altbestand der Universitäts- und Landesbibliothek Bonn, Adenauerallee 39-41, 53113 Bonn, Deutschland

DR. FLORENCE JULLIEN, Collège de France, Institut d'Histoire des Christianismes Orientaux, 52, rue du Cardinal Lemoine, 75005 Paris, Frankreich

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

Professor Dr. MANFRED KROPP, Universität Mainz, Hechtsheimer Str. 57, 55131 Mainz, Deutschland

Dr. ROLAND LÖFFLER, Herbert Quandt-Stiftung, Am Pilgerrain, 61352 Bad Homburg v. d. Höhe, Deutschland

Professor Dr. JUAN PEDRO MONFERRER-SALA, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Córdoba, Plaza Cardenal Salazar, 3, 14071 Córdoba, Spanien

Professor Dr. FRANZ-CHRISTOPH MUTH, Institut für den Nahen und Mittleren Osten, Universität München, Veterinärstr. 1, 80539 München, Deutschland

Professor Dr. PETER NAGEL, Grubenstraße 26, 53179 Bonn, Deutschland

Dr. ANDREW N. PALMER, De Westerd 13, 7943 GM Meppel, Niederlande

Ass. Prof. Dr. MICHAEL PENN, Mount Holyoke College, 50 College Street, South Hadley, Massachusetts 01075, USA

Dr. TIGRAN N. SAROUKHAN, 23/1 Rubinyants Str., Apt. 26, Yerevan 375035, Armenien

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

Professor Dr. FRANZ TINNEFELD, Stolzingstraße 41, 81927 München, 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. ANAÏS WION, CNRS, Centre d'Etudes des Mondes Africains, 9 rue Malher, 75004 Paris, Frankreich

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

P. UGO ZANETTI, Monastère bénédictin, Rue du monastère 65, 5590 Chevetogne, Belgien

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 karthvéologie, Paris 1 (1948) - 43 (1984)
BKV ^{1/2}	Bibliothek der Kirchenväter, hrsg. von Franz Xaver Reithmayer u. a., Kempten. 1869-1888; hrsg. von Otto Bardenhewer u. a., München 1911-1938
BSAC	Bulletin de la Société d'Archéologie Copte, Kairo 1935 ff.
ByZ	Byzantinische Zeitschrift, Leipzig, Stuttgart, München 1892 ff.
CCG	Corpus Christianorum. Series Graeca, Turnhout 1977 ff.
CCO	Collectanea Christiana Orientalia, Córdoba 2004 ff.
ChristOrient	Christianismes Orientaux. Introduction à l'étude des langues et littératures. Hrsg. von Micheline Albert u. a., Paris 1993
CoptEnc	The Coptic Encyclopedia. Hrsg. von Aziz S. Atiya, 8 Bände, New York u. a. 1991
CPG	Clavis Patrum Graecorum. Hrsg. von M. Geerard (u. a.), Turnhout, 5 Bände 1974-1987, Supplementum 1998
CS	Collected Studies Series, Aldershot/Hampshire (Variorum)
CSCO	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Paris, Leuven 1903 ff.
DACL	Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie, 15 Bände, Paris 1907 bis 1951
DHGE	Dictionnaire d'histoire et géographie ecclésiastiques, Paris 1912 ff.
DMA	Dictionary of the Middle Ages. Hrsg. von J. R. Strayer, 13 Bde., New York 1982-1989
DThC	Dictionnaire de théologie catholique, 15 Bände, Paris 1903-1950
EI ^{1/2}	Enzyklopädie des Islam, 4 Bände und Ergänzungsband, Leiden 1913-1938; The Encyclopaedia of Islam, New Edition, 12 Bände, Supplement und Index Volume, Leiden 1960-2009
FC	Fontes Christiani. Zweisprachige Neuausgabe christlicher Quellentexte aus Altertum und Mittelalter, Freiburg i. B. u. a., 1991 ff.
Graf	Georg Graf, Geschichte der christlichen arabischen Literatur, 5 Bände, Vatikanstadt 1944-1953 (StT 118, 133, 146, 147, 172)
HdO	Handbuch der Orientalistik. Erste Abteilung: Der Nahe und Mittlere Osten, Leiden 1953 ff.
JbAC	Jahrbuch für Antike und Christentum, Münster 1958 ff.
JSt	Journal of Semitic Studies, Manchester 1956 ff.
KLCO	Kleines Lexikon des Christlichen Orients, hrsg. von Hubert Kaufhold, Wiesbaden 2007
LACL	Lexikon der antiken christlichen Literatur. Hrsg. von Siegmund Döpp und Wilhelm Geerlings, Freiburg i. B.-Basel-Wien, 3. Aufl. 2002

LThK	Lexikon für Theologie und Kirche, Freiburg i. B., 2. Auflage 1957-1968; 3. Auflage 1993-2001
Muséon	Le Muséon. Revue d'études orientales, Leuven 1882 ff.
MUSJ	Mélanges de l'Université Saint Joseph, Beirut 1906 ff.
Nasrallah	Joseph Nasrallah, Histoire du mouvement littéraire dans l'église melchite du V ^e au XX ^e siècle, Paris, I, II/1 1996, II/2 1988, III/1 1983, III/2 1981, IV/1 1979, IV/2 1989
OCA	Orientalia Christiana Analecta, Rom 1935 ff.
OCP	Orientalia Christiana Periodica, Rom 1935 ff.
OLP	Orientalia Lovaniensia Periodica, Leuven 1970 ff.
OrChr	Oriens Christianus, Rom 1901-1911, Leipzig 1911-1941, Wiesbaden 1953 ff.
OrSyr	L'Orient syrien, Paris 1 (1956) - 12 (1967)
OstkSt	Ostkirchliche Studien, Würzburg 1952 ff.
PAC	Patrimoine arabe chrétien. Textes et Etudes de Littérature Arabe Chrétienne Ancienne, Kairo – Jounieh (Libanon) - Rom 1978 ff.
ParOr	Parole de l'Orient, Kaslik (Libanon) 1970 ff.
PG	Jean Baptiste Migne, Patrologiae Cursus Completus. Series graeca, 161 Bände, Paris 1857-1866
PO	Patrologia Orientalis, Paris, Turnhout 1903 ff.
POC	Proche-Orient Chrétien, Jerusalem 1951 ff.
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum, Stuttgart 1950 ff.
REA	Revue des Études Arméniennes, Paris, 1 (1920) - 11 (1930). Nouvelle série: 1 (1964) ff.
REGC	Revue des Études Géorgiennes et Caucasiennes, Leuven 1985 ff.
RGG	Religion in Geschichte und Gegenwart, Tübingen, 3. Auflage 1956-1965; 4. Auflage 1998ff.
ROC	Revue de l'Orient Chrétien, Paris, 1 (1896) - 30 (1935/1936)
SC	Sources chrétiennes, Paris 1941 ff.
StT	Stude 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.

Andrew Palmer

Interpolated stanzas in Ephraim's Madroshe III-VII on Faith

Thirty-six out of the eighty-two stanzas transmitted as Ephraim's (madroshe on) Faith III-VII originated as marginal glosses and were interpolated by an ancient editor into the text.¹ To some extent it is possible to infer the various stages of this process. These inferences justify the assertion that the poet used space to enhance the visual impact of his acrostic compositions. The layout of Faith III and VII can be restored with some confidence; the result is a thought-provoking juxtaposition of text and space reminiscent, by its implications, of the later Jewish Kabbalah.²

Faith III

The manuscripts ABC give sixteen couplets to Faith III (D contains none of the first nine madroshe). Here is a close translation:

1. Blessed is he, who has been privileged, my Lord, / to call You, with great Love, / the Beloved Son, as God Himself, / your Genitor, called You. (Matthew 3:17, cf. 16:16f.; Mark 1:11; Luke 3:22.)
 2. Blessed is he, who has restrained, my Lord, / his mouth from all questions / and has called You the Son of God, / which [is what] the Spirit of Holiness called You. (Romans 1:4, cf. 8:16f.)
 3. Blessed is he, who has been privileged, my Lord, / utterly to believe / and to call You the Son, / as all the Prophets and Apostles called You. (e. g. Isaiah 6:9; Matthew 16:16.)
 4. Blessed is he, who has realised, my Lord, / that your Majesty cannot be interrogated, / and has rebuked his tongue a little, / that it might honour your Nativity with [its] silence.
 5. Blessed is he, who has acquired, my Lord, / that limpid eye by which he may see / how the Wakeful Ones stand in awe of You / and how bold humanity is.
 6. Blessed is he, who has exerted, my Lord, / his mental powers and has contemplated the fact / that creatures cannot contain You / and has given thanks that he is worthy to have You dwell in him.
 7. Blessed is he, who has realised, my Lord, / that You are God, the Son of God, / and has realised whose child he himself is, / namely that he is the mortal son of a mortal.
 8. Blessed is he, who has discerned / that Adonai is your Genitor, / and has also recalled his own birth, / that he is a son of Adam, made of soil.
- 1 I shall refer to the *madroshe* by the Roman numerals used by E. Beck, *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Fide* [CSCO 154/155, Syr. 73/74], Louvain, 1955 (= Beck)
- 2 The influence of Ephraim on Judaism is not a promising field of research, whereas the influence of Judaism on Ephraim was extensive, intimate and multifarious. Ephraim's references to empty space left on the page are indirect evidence of an early Jewish tradition which, orally transmitted to begin with, would later find literary expression in Kabbalistic texts.

9. Blessed is he, who has discerned / that the Wakeful Ones give thanks to You in silence, / and has quarrelled a little with himself / on account of the extent of his tongue's boldness.
10. Blessed is he, who has recognized / that heaven above is still, / but earth below is in turmoil, / and has made his soul still amid the waves.
11. Blessed is he, who has learned, my Lord, / that a seraph hallows and [at the same time] is still; / but as for learned men, decidedly, they just pursue inquiries. / Abandon [the way] of the learned men and choose [that] of the seraphim!
12. Who is there, though, that will not wonder at the fact / that You sit on the right, / but soil, which sits upon soil, / pursues an inquiry into You on his dung-heap?
13. Blessed is he, who realizes, my Lord, / that You are in the womb of Existence, / and has recalled that he, too, is going to fall / into the womb of the Earth, which gave birth to him.
14. Who is there, my Lord, that will not wonder at the fact / that You, the Creator of all creatures, / a human being intends to pursue and inquiry into You, / [one] who does not know what his soul is?
15. This is the amazing thing, that You, my Lord, / alone know your Father, / but despicable soil is arrogant enough / to pursue in You, my Lord, an inquiry into your Father, as well.
16. Blessed is he, who has been, my Lord, / godly in his way of life, / that, once he has sanctified his soul, he may call You / God, the Son of God.³

This text appears to be corrupt. The first thing that arouses this suspicion is the fact that all the couplets have as their initial the ninth letter of the alphabet, except for 12, 14 and 15 (the beginnings of which are underlined in the translation). These three break an otherwise unbroken series of beatitudes modelled on those of Jesus in Matt 5; they alone do not begin with the word *tūbaw[hy]*⁴ = "Blessed is he". If 12, 14 and 15 are to be removed, it may be that 13 and 16 are also spurious, since it is hard to see how they could have got mixed up with 12, 14 and 15, if they were part of the original poem.

In fact, once we begin to look critically at the text of this poem, we find reasons to suspect all but the first nine couplets. Stanza 10 shares a defect with 12 and 15: what is required at the beginning of the second line, in all three couplets, is the word *kad* = 'while', or 'although'; what we find is 'but' (underlined in the translation), expressed by the letter Waw. The reason for this is metrical necessity. A good poet such as Ephraim does not need to do such violence to the language in

3 Faith I can be read in the nineteenth-century translations by J. B. Morris, *Select works of S. Ephrem the Syrian* (Oxford, 1847) and H. Burgess, *Select metrical hymns and homilies of Ephraem Syrus* (London, 1853), Faith II in the recent translation by P. S. Russell, «A note on Ephraem the Syrian and «The poison of the Greeks» in *Hymns on Faith 2*», *The Harp* (Kottayam) 10:3 (1997) 45-54.

4 In my simplified system of transcription a circumflex accent marks a vowel which is represented in writing (initial vowels, which are always represented in writing, are not so marked), aspiration of *Beghadhkephath* consonants is not shown and the doubling of consonants is only shown where it is written. Letters written but not pronounced are enclosed in square brackets and hyphens are used to attach prefixes, suffixes and enclitics to words.

order to fit his words into his numbers. Stanza 11 lacks the symmetry of all the stanzas from III 1 to 9: the second line does not keep to the construction of the first, nor is it all of a piece, for it ends by addressing an admonition to a fellow human being, which is at odds with the fact that the first part of the stanza – like the rest of the poem – is addressed to Christ. What is more, this admonition can only be made to scan by adopting the reading of A, while removing from it the conjunction 'and'. Stanza 14 has other faults than the departure from the form of the beatitude and the omission of the initial tet (the ninth letter); after repeating the beginning of 12 almost word for word, it introduces the Creator as if He is to be the subject, then changes the construction and makes Him the object of an inquiry. The end of the stanza is also clumsy in the original.

The first nine couplets should also be critically evaluated. They contain no suspect elements and are tightly structured. The first three cite the witness of the First Person of the Holy Trinity, the Father, and of the Third Person, the Holy Spirit, together with all the human spokesmen of this Spirit, to the fact that Jesus is the Second Person of that same Trinity, the Son of God. The remaining six stanzas form a block that begins and ends with the thought that one ought occasionally to restrain oneself from talking and honour Jesus in silence. Framed by 4 and 9, couplets 5-8 fall into two pairs of which 5 and 6 are both about what one can see with the eye of the mind with the help of faith, while 7 and 8 both contrast the high birth of Jesus with the low birth of the human being who contemplates Him. At the same time 4 and 5 are both alluded to in 9, forming a second trio framing 6-8, which thereby become a third trio, in which the poet wonders at the fact that God consents to dwell in his creature, man. In stark contrast with this ordered beauty, the arrangement of ideas in 10-16 is chaotic; this chaos provides another proof that the last seven couplets are spurious.

The corruption of the text in this way can easily be explained on the hypothesis that the nine genuine couplets of the third *madroshe* in the book were set out in a column on their own, leaving a number of ruled lines blank beneath the text, on which extra couplets were later added by various hands. The author isolated this text on a page of its own in order to draw attention to the numbers three and nine, the serial number of the *madroshe* and the cruciform initial tet , signifying nine, which was probably rubricised at the beginning of each couplet; at the same time, the great quantity of empty space on the page represented the silence of which the poet speaks in couplets 4 and 9, while the number nine, in addition to being three times three, the number of the Holy Trinity, may represent the nine ranks of angels, the "Wakeful Ones" who "give thanks" to God "in silence" (couplet 9). Faith IV, which opens and closes with the angels, also has nine stanzas.⁵

5 The angels were traditionally identified with the ninety-nine sheep of Matt 18 and Luke 15. Ephraim nowhere numbers the ranks of the angels in his writings, but it is not impossible that he privately agreed with his exact contemporary Athanasius of Alexandria on this question, but did

In the next part of this paper it will be shown that a large number of interpolations can be identified by textual criticism in the series of *madroshe* which follow Faith III.

Faith IV-VII

Tables 1a and 1b show how Faith IV-VII, as transmitted in ABC, cry out for rationalisation. As can most clearly be seen from Table 1b, all but one of these *madroshe* are alphabetical acrostics, Faith VII being an acrostic on the name of the poet (Alaph, Pe, Rish, Yud, Mim). Table 1a shows how this onomastic acrostic is followed in the MSS by six stanzas with apparently random initials, while the other acrostics are inflated by extra stanzas on certain letters.

Table 1a. Initial letters of the stanzas of Faith IV-VII
as transmitted in the manuscripts ABC.

Nos. →	IV	V	VI	VII
↓ Stanza	ABC	ABC	ABC	ABC
1	Alap	Yud	Alap	Alap
2	Bet	Yud	Bet	Pe
3	Gomal	Kap	Bet	Rish
4	Dolat	Lomad	Bet	Yud
5	Dolat	Lomad	Bet	Mim
6	Lomad	Lomad	Bet	Taw
7	Kap	Mim	Gomal	Alap/Waw*
8	Kap	Nun	Dolat	Qup
9	Bet	Semkat	He	Lomad
10	Dolat	Ayn	Waw	Qup
11	Dolat	Ayn	Zay	Taw
12	Dolat	Pe	Ḥet	
13	He	Ṣode	Ṭet	
14	He	Qup	Yud	
15	Waw	Rish	Yud	
16	Zay	Shin	Yud	
17	Ḥet	Taw		
18	Ṭet	Taw		
19		Taw		
20		Taw		* <i>varia lectio</i>

not wish to express publicly his disagreement, on such an unknowable topic, with those who numbered them as seven or eight.

Table 1b. A rationalised version of Table 1a with numerical values.
The last column spells the name of the author, Ephraim.

Nos. →	IV	V	VI	VII
↓ Stanza				
1	Alap = 1	Yud = 10	Alap = 1	Alap
2	Bet = 2	Kap = 20	Bet = 2	Pe
3	Gomal = 3	Lomad = 30	Gomal = 3	Rish
4	Dolat = 4	Mim = 40	Dolat = 4	Yud
5	He = 5	Nun = 50	He = 5	Mim
6	Waw = 6	Semkat = 60	Waw = 6	
7	Zay = 7	Ayn = 70	Zay = 7	
8	Ḥet = 8	Pe = 80	Ḥet = 8	
9	Ṭet = 9	Ṣode = 90	Ṭet = 9	
10		Qup = 100	Yud = 10	
11		Rish = 200		
12		Shin = 300		[A+P+R+Y+M
13		Taw = 400		= 'Ephraim']

Faith IV

Faith IV can be rationalised by removing Beck's stanzas 5-13 *en bloc* (Table 2).

Table 2. Initial letters of the stanzas of Faith IV, as edited by Beck. Stanzas 5-13 are interpolated.

1 = 1	Alap	5	Dolat	10	Dolat	14 = 5	He
2 = 2	Bet	6	Lomad	11	Dolat	15 = 6	Waw
3 = 3	Gomal	7	Kap	12	Dolat	16 = 7	Zay
4 = 4	Dolat	8	Kap	13	He	17 = 8	Ḥet
		9	Bet			18 = 9	Ṭet

There are altogether five stanzas on Dolat. I shall translate them literally, then comment on them one by one:

4. It is a wonder that the mind, / while it was gathering its regard / in order to fix it, through narrowed eyes, upon Your brilliance // – Your little flash, emerging, / scattered and threw it quite. // Who shall look upon the Baby? / His rays are so dreadful! // They are all so dense in the whole of Him! // He is the sun which the prophet heralded: // "There is> healing in His hem" (Malachi 4:2) / – but the search for him has suffering in its womb (cf. Matthew 9:20-22).

5. Of feeling with hands, / even the subtlest mind is / incapable of feeling and of seeking you, / for all that you are a great mountain. // As for listening to you with ears, / for all that you are more frightening than thunder, / you are a stillness which cannot be listened to / and a silence which cannot be heard. // As for seeing you with the eye, / for all that you are an effulgent light, / the sight of you is hidden from all.

10. For even your smallest mystery / is a fountain of mysteries // and who would be adequate to the task / of explaining mysteries which never dry up? // Because a person takes the likeness of you, / it becomes for him a spring / which gushes with all likenesses // and by which [of these] shall we be enabled so to look / that we may paint your image in our hearts? // In one revered icon of you / are packed ten thousand fine features.

11. You are a miracle all through: // in whichever direction we seek you, / you are actually both near and distant. // Who then can get to the place where you are? // The reach of searching is unable / to attain to the place where you are. // When it was reaching up to attain to it, / it was cut off and fell short: ///// it[s reach] is too short for your mountain. // Faith gets there and love with prayer.

12. It is easier for us to think / than to articulate in words: // it is thought which is able / to reach out to every place. // When it sets out to go / along your way towards the search for you, / its path disappears in front of it; // it is confused and stops short. ///// And if thought has been defeated, / how much more shall speech, / the path of which lies through the thick of confusion?

No. 4 is clearly the genuine stanza; this can best be shown by first discussing the shortcomings of 5-12, then the merits of 4. Couplet 5 is clumsy. "Of feeling with hands" is not properly integrated into the sentence, having clearly been forced by the need to begin with *Dolat*, which can be a pronoun meaning 'of'. The stanza moves from the sense of touch to the more subtle sense of hearing and ends with the sense of sight, but it is actually the intellect which seeks God in the first sentence and touch is simply a metaphor, a ridiculous one at that, when juxtaposed with the metaphor of God as a mountain.

Faith 10 appears to be a gloss on 9. We shall return to it in the discussion of that stanza. Here is the place to note the chief defect of 10. This lies in the poetic form. Table 3 displays the scansion of the definitely original stanzas 1-3 and 15-18.⁶

Table 3. Syllable-counts of Faith IV 1-3 and 15-18. A query represents a syllable-count of five which could perhaps be made up to six by emendation or by the application of an unfamiliar rule of prosody, such as that final *Alap* can be counted as a consonant. Black represents a silence breaking the melody.

1		2		3		15		16		17		18	
6	6/7	5/6	5/6	5/6	6	6	5/6	5/6	6/7	?	6	5/6	6/7
6	5/6	5/6	5/6	5/6	6/7	?	6/7	6/7	?	6/7	6/7	4/5/6	?
5/6	6	?	?	?	5/6	5/6	5/6	?	?	6	5/6	6/7	6/7
5/6	6	5/6	?	5/6	6/7	5/6	?	?	?	6/7	6/7/8	6/7/8	6/7
	6/7		6		6		5/6		5/6		6/7		5/6
6/7/8	5/6	6/7	6	6/7	6/7	5/6	6/7	?	6/7	?	6/7	?	6/7

6 In an earlier translation of Faith VII («Saint Ephrem of Syria's Hymn on Faith 7: an ode on his own name», *Sobornost / Eastern Churches Review* 17:1 (1995), 28-40, p. 34) I imitated what I then took to be the metre of the first stanza plus response: 6, 6, 5, 5, 6, 5, 5, 6, 5, 6 and (response) 6.

If we knew enough about Syriac prosody, it might be possible to show that every metrical unit in these stanzas can be described as having six syllables for the purpose of singing. Two syllables can be counted as three for the purpose of singing, where there is a clustering of more than two consonants, which might generate a semi-vowel in speech; what is not clear is whether final Alap (read as a glottal stop closing a final vowel) can be counted as a consonant for this purpose. Some of the units (here marked with a query) which are apparently one syllable short can be scanned as six syllables in length without recourse to undiscovered rules of prosody. For example, *ma'ólô* and *mapqô* in 2 can be vocalised as *ma'ólô* and *mappoqô*. Awdo explains these alternative forms⁷ as referring to gradual or imperceptible entrance and exit,⁸ though Payne-Smith lists only the plurals *mappoqê* and *ma'olé*.⁹

For our present purpose a full understanding of Syriac prosody is not needed; the point at issue is the gulf of silence in the melody. In 1-3 and 15-18, as the table shows, the last three metrical units are divided by a strong caesura in the sense from the four couplets which precede it (shown by a black rectangle in Table 3); and, while the ninth unit (the one immediately following the silence) sometimes stands on its own, it always looks forward logically to the last couplet and is sometimes joined with that couplet syntactically.

Stanza 1, for example, begins by describing the thousand times a thousand angels standing still and the ten thousand times ten thousand angels racing backwards and forwards (A+B); then it says that these thousands and tens of thousands cannot probe the One in their midst (C+D); then it says that they all stand silently in service (E+F); and that the One has no companion on his throne, except for his own Child (G+H). Unit I comes next; while it is linked to the couplet formed from Units E and F by the word "silence" and to that formed from G and

7 T. Awdo, *Sîmtô d-lešonô sûryoyô* (Urmia 1896), pp. 108 and 231. BL Add. MS 14,506, fol. 119-235, was originally a separate codex (Beck's J), to which Wright gives the number CCCX, dating it to the ninth or tenth century; this codex offers a variant reading of the fourth couplet, recommended by the symmetry which it produces between the two members of the couplet, which can be made to scan without recourse to the vocalisation under discussion: *d-'alohâ-[h]w' b-ma'leh / w-barnošâ-[h]w' b-mapqeh*: see E. Beck, ed., *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Nativitate (Epiphania)* (CSCO 186, Louvain 1959), p. 109, note 33, ad IV, 2, 8. The third couplet could be emended likewise by the addition of enclitic *[h]û* after *šbîh* and again after *šî*, so that it would scan with *ma'leh* and *mapqeh*; but no variant has been transmitted to support this emendation, which may therefore only be adopted with a cogent argument in its favour, whereas the all but unanimously transmitted text of the third couplet (J has *b-* before the last word) displays an aesthetically pleasing variation, with *ma'oleh* and *mappoqeh* stating a grand theme echoed more softly by *ma'leh* and *mapqeh* in the fourth couplet.

8 No knowledge of this matter is to be found in T. Nöldeke, *Syrische Grammatik*, 2nd ed. (Darmstadt 1977), pp. 70 f., 318.

9 R. Payne-Smith *et alii*, *Thesaurus Syriacus*, 2 (Oxford 1883), cols. 2426 and 2881; cf. K. Brockelmann, *Lexicon Syriacum*, 2nd ed. (Halle 1928), p. 525 (e. g. *ma'olay šentô*).

H by the reference to ‘the Child’, it constitutes a new step in the development of the picture; and the final couplet follows it like an explanation:

I The search for Him (*viz* for the Child) is sealed within silence:
 J+K If the wakeful ones tried to probe, / they would encounter silence and be hindered.

In 15 and 17 there is not even a breathing-space between I and J; in 17, for example, I is occupied by a beatitude which spills over into the following couplet:

I Blessed is the one who has learned
 J+K Respect of You from them / and has praised and kept silence in fear.

In 10, however, I is closely attached to the preceding couplet:

G+H Because a person takes the likeness of you, / it becomes for him a spring
 I Which gushes with all likenesses

Such a breathless enjambement is found in none of the certainly genuine stanzas, though Faith VI 17, full of bold enjambements, exceptionally bridges with two sentences sharing a single main verb even this gulf of silence and so makes a metrical picture of the ‘hidden Bridge’.

A Jesus, glorious Name!
 B+C Hidden Bridge, over which // We cross from death to life!
 D+E Reaching Yud, Your Letter, // I come to a stand-still.
 F Bridge the gap with Your Love!
 G+H+I+J+K May my speech cross over to the truth about You, // And I to Your Father, //
 Whose Brightness reaches out to us in His Offspring!

Even here the silence, which in this stanza clearly illustrates the ‘gap’ between death and life, is made musically possible by placing a full sentence before it and beginning a new one after it with a conjunction.

The objection to 11 is that the first four units are not grouped as two couplets, but as one isolated unit, followed by a couplet, after which comes another isolated unit. No expressive purpose is served by this departure from the regular division of these units into two couplets:

1 You are a miracle all through:
 2-3 in whichever direction we seek you, // you are actually both near and distant.
 4 Who then can get to the place where you are?

What disqualifies 12 is not so much the irregular divisions between the units (since it can be argued that this is an expressive device), as the fact that the author disagrees with Ephraim in making a qualitative difference between thought and speech. For Ephraim, thought is made up of words, whether or not they are spoken out loud.

Another oddity in this stanza is that Units 5-8 criticise a speculative theologian for “setting out to go along your [God’s] way”; this seems to be a confused echo of 1, where Ephraim (if my conjecture is correct) says: “Your pity has placed inns

and milestones / along your road, / that *swift*¹⁰ (i.e. intelligent) enquirers might travel along it in an orderly fashion.”

We have dismissed 5 on the grounds of clumsiness and incongruity; 10 on the grounds that there is no silence between the eighth and the ninth units (Units H and I); 11 on the grounds that Units B and C form a couplet, bridging without discernible purpose the regular division between two couplets at the beginning of a stanza; and 12 on the grounds that its philosophy conflicts with that of Ephraim. It is now time to argue the positive merits of Stanza 4.

One merit of IV 4, which was imitated successfully by the author of 12, is the unusual grouping of the units with expressive purpose. This is indicated in my translation by a double forward slash at the end of each group. The first three units are grouped together, mirroring the concerted effort described in them; then there is a break between the third and the fourth units, which would normally form a couplet, reflecting the emergence of the Child. This is described – together with its bowling effect on the mind – in a couplet ending between the fifth and the sixth units; another bridging couplet follows, albeit a disjointed one, before the poet gets back in step with an isolated unit. The stanza finishes in a regular way.

A similar expressive intention can be discerned in the anomalous syntax of the first sentence. This anomaly illustrates the contents of the stanza. The way the sentence builds up mirrors the preparation of the mind for the supreme effort of understanding God. The way it breaks off expresses the abandonment of that endeavour at the point where it is realised that even the birth of the Son of God as a human baby is incomprehensible. This realisation is due to another agency – the Son of God Himself – not to the intelligence of the theologian and this fact is thrust upon the reader by the change of subject and the reduction of the mind to a mere pronominal suffix.

There are two anomalies, therefore, in 4. The sense divides the metrical units in an irregular manner: A+B+C, D+E, F+G, H, I, J+K, as against the regular (though not invariable) A+B, C+D, E+F, G+H, I, J+K (or I+J+K); and the structure of the first sentence is abandoned half-way, a new subject being abruptly substituted for the old. Both anomalies illustrate the confusion of human rationality by an apparently irrational divine power. Far from being points which might tell against Ephraim's authorship, they are expressive devices which show the master at work. Therefore, the merits of 4, when balanced against the demerits of 5, 10, 11 and 12, indicate a clear decision in favour of 4 as the original stanza on the letter Dolat.

There are two stanzas on the letter He, only one of which can be genuine. Our next task is to decide which this is, 13 or 14. Here is a translation of both:

10 The text as edited by Beck has *blilé* 'confused', which I think should be *qalilé* 'swift', a difference of a short vertical stroke.

13. What is beneficial to the mouth / is to give glory and [otherwise] to be still; // and provided one refrains from hurrying, / one may hold out entirely in silence. // Later he will be able to understand, / provided he is not in a hurry to understand. // Quietness will succeed in understanding. // Who is this brash man who is in such a hurry? / Nobody but a feeble man trying to probe! // Look at that weakling, labouring / to measure the fearful sea!

14. After all, my Lord, if the mouth desists / from probing you, // it is doing no gracious thing, / for it is not as though it were able to probe, but refrains from doing so: // it is prevented from doing so by its weakness, / while it was getting carried away by its own presumptuousness. // It must have been granted grace / for it to have sufficient understanding to desist; // for silence has become its harbour / to save it from perishing in your sea / and in your powerful swell.

In 13, the sense divides the units in unusual places: G stands on its own and H and I, though they are separate sentences, belong together, bridging the gulf which Ephraim respects even in the structurally anomalous 4 (though he bridges it in VI 10, as we have seen, for special effect and without dividing I from J and K). But it is not only the outward form which disqualifies 13. The way it begins suggests that the mouth has already been mentioned, but no reference, direct or indirect, is made to the mouth in the first four stanzas; and the original stanza on He must have been designed to follow the stanzas on Alap-Dolat. If 13 was originally a gloss on 14, this problem disappears. There is another problem: 13 uses the word *rhet*, 'hurry', as a synonym of brash probing and inappropriate rationalisation of the divine mystery. This jars with the use of a form of the same verb in 1 to refer to the errands run by the lesser angels in obedience to the will of God, as it is transmitted to them by the greater. Another jarring note is struck by the verb *mrad*, 'hold out', which has strong overtones of rebellion, yet here it must be intended in a purely defensive sense. It also seems strange to use the verb *adrek* in the sense of 'understand' without an object, although 'understand' can be used without a stated object in English; the literal meaning of *adrek* is of catching up with something that has been pursued. An intransitive use does exist, but the examples Awdo gives are all in the sense of a time or a season *arriving*. The image which is introduced so casually in the last line is one that Ephraim, in Faith IX 14-16, takes great care to build up and explain (these stanzas are in the same metre – note the regular gap between Units H and I!):

For if Christ were either wakeful one or mere man,
it would have been easy to agree on what He was;
so the very dispute which has damaged his cause
backs the claim that He's great beyond all conception.

It proclaims He is God,

uncompassed by worlds which are all at sea in Him.
No matter how many you take down to the sea,
your buckets can never measure out its water.
The ocean never fails; it swallows all your pails.
Your failure does not mean the sea does not exist.

It's because He is there
that fools have tried, rashly, to measure his flood-tide.

To explore a thing fully is to make that thing fail.
A mind that was able to measure with its pails
God, who minds everything, would be greater than He.
One who knows both the Sire and the Son outgrows both.

What a curse that would be,
if Sire and Son were probed and dust and ash were proud!

So much for the demerits of Stanza 13 of *Madroshe* IV; 14, on the other hand, is not easy to criticise. The thought is clear and no mere repetition of what Ephraim says elsewhere. The word *ṭaybûtô* is used twice with different meanings: 'a gracious deed' or 'something that deserves thanks' the first time, 'Grace' or 'help from God' the second time. Far from it being a noble act to refrain from exposing God to rational enquiry, it is merely intelligent not to tackle a problem which, by definition, is insoluble to finite intelligence. Only the madness of conceit blinds people to this obvious fact. The kindness is done by God to man when, by his grace, man recovers his sight and sees the pointlessness of trying to fit God into human categories.¹¹

The original stanzas bearing the initials Dolat and He have been identified as 4 and 14. It is now time to discuss 6-9, which have the initials Lomad, Kap, Kap and Bet. Lomad and Kap, the twelfth and thirteenth letters, are out of place in a series which begins with the first and ends with the ninth letter of the Syriac alphabet; these might have originated as glosses linking *Madroshe* IV with *Madroshe* V by reference to the original stanzas on Lomad and Kap. The extra stanza on Bet ought to be a gloss on Faith IV 2, the original stanza on that letter.

6. It is not only the weakest / for whom the sight of you is too great / or from whom the search for you is hidden, // for the body's senses, / because they are in great need / of the other senses inside, / within the intellect, / have not encompassed even the most minute matters / within the search; // so let us ask the wakeful ones, / because they are close to your door!

7. Although the wakeful ones stand before you, / singing praises, / they do not know in which / direction to look for you. // They sought you above, in the heights: / they saw you below, in the depths. // They searched for you within heaven: / they saw you in the abyss. // They looked for you next to the revered one: / they found you in the created world. // They came down to you and praised.

8. When they began to seek / a sight of you within the created world, / they did not catch up by running / to insist on the search for you; // because they saw you in the depths, / they saw you above, in the heights; // because they saw you in the grave, / they saw you within the bridal chamber; // because they saw you dead, / they found you, the one who brings life; / they marvelled and stared and were adequate.

11 Further merits of this stanza are enumerated in A. Palmer, «The Fourth-Century Liturgy of Edessa Reflected in Ephraim's *Madroshe* 4 and 5 on Faith», in *The Eucharist in Theology and Philosophy*, ed. I. Perczel, R. Forrai & G. Geréby, Ancient and Medieval Philosophy, Series 1, vol. 35 (Leuven University Press, 2005), 319-62.

9. Your mysteries, my lord, [are] in every place, / yet from every place you are concealed. // Although your mystery is on the height, / they have not perceived that it is you. // Although your mystery is in the depth, / it is not understood who it is. // Although your mystery is in the sea, / you are hidden from the sea. // Although your mystery is on the dry land, / they have not realised that it is you. // Blessed [is] the revealed-hidden one!

With respect to Stanza 6, Ephraim elsewhere speaks of the senses on the one hand and the intellect on the other; I have not been able to find another place in his works where the physical senses are opposed to “the other senses inside, within the intellect”. The nearest parallel is perhaps Faith LXXXI 9, in which Ephraim speaks of the “new senses” with which he “hears” the mute pearl speaking. For Ephraim, it seems to me, the intellect is itself corporeal and dependent on the senses; see Faith XIX 4: “For the power of mortal thought has never touched him. Who has a hand of fire and a finger of spirit, that he should feel that One? For even our power of thought is flesh in the eyes of his Hiddenness.” In Faith XLI 5 he says that human beings have no sense of their own which is akin to the divine. IV 6, by comparison with these statements, is implausible in its incoherence.

The initial of Stanza 6 indexes it to the original stanza on Lomad (Faith V 4), which ends with a condemnation of the “despised ranks of humans who barge past the ranks of the wakeful ones to get to a position from which they can probe the first-born son”. The glossator reacts to this by saying that humans would do better humbly to approach the angels for information, just as the lesser angels in Faith V 3, “pass up enquiries to those who are higher than themselves”.

Stanza 7 is grammatically implausible and absurd as to content: the Syriac verb *ḥor* means “look at” and it takes the preposition *b-* before its object. This glossator treats it as directly transitive. Not only that, he understands it to mean “look for”, because he imagines the angels looking for the Son beside the Father (“the revered one”) on the heavenly throne, as in stanza 1. The picture is a comic one. The ‘wakeful ones’ evidently nodded off and failed to notice the Nativity until they were told of it by their subordinates.

Stanza 8 is evidently by the same author. The initial of 7 and 8 indexes them both to Faith V 3, which begins, like them, with the letter Kap. The genuine stanza sets the scene: the lower angels pass up enquiries concerning the “story of the Son” to those above them. The ‘glosses’ seem to reverse this: the highest angels must have been informed by the lowest that the “story of the Son” has opened a new chapter on earth.

Stanza 9 is clearly much better than those which precede it. But the anonymous glossator divides the stanza in a way that cannot be paralleled from the indisputably Ephraimic stanzas (see Table 3): five couplets (ignoring the gulf of silence observed by Ephraim in all the indisputably genuine stanzas), followed by an isolated unit. What is more, the last unit is composed on the model of an Ephraimic refrain, although this *madrosho* already has a refrain.

Stanza 9 is indexed by its initial to the original stanza on Bet, which is about the Incarnation of Christ: the connection lies in the last line. This speaks of a mystery (*rozô*) on the height, presumably the sun, and of another in the depth, namely in the sea, which must surely be the pearl of Faith LXXXI-LXXXV, a tiny 'daughter' of the sun (Faith LXXXI 6); the mystery on the dry land is presumably the Eucharistic sacrament (*cf.* Faith LXXXV 8). It must be the unbelievers who do not perceive the significance of these three related mysteries. Against Ephraimic authorship is the woodenly repetitive structure and the lack of clarity about the sun, the pearl and the Eucharist and about the people who do not understand their significance.

Stanza 9 follows on naturally from 5 (on Dolat) and 13 (on He), which introduce the mystery of the mountain (often associated by Ephraim with the sun) and the mystery of the sea; 10, as noted above, reads like a gloss on 9, although its initial indexes it to 4. It contains a clear reference ("it becomes for him a spring") to the first stanza of Faith LXXXI 1 ("[the pearl] became a spring and I drank from it the mysteries of the Son"). The pearl is evidently what is meant by "your smallest mystery". Stanza 10 calls the pearl now a fountain of mysteries, now a spring from which flow likenesses. The Syrians often refer to the Host as *margonîô*, "the Pearl". The last sentence of 10 is very close to the second half of a couplet of Jacob of Serugh's concerning Ephraim:

Astonishingly, he beat the Greeks in rhetoric:
One utterance of his contained ten thousand thoughts.¹²

This raises the possibility that Jacob knew not only Ephraim's text, but also the glosses which were interpolated in it; and that he knew the latter to be glosses.

Concluding this investigation, Faith IV originally consisted of nine stanzas, forming an acrostic on the first nine letters of the alphabet. Nine glosses accumulated in spaces left below or beside these stanzas, indexed by their initials to various stanzas in Faith IV and V. These glosses were incorporated in the text by inserting them between the original stanzas on Dolat and He, the fourth and fifth letters of the alphabet.

12 Couplet 32 in J. P. Amar, *A Metrical Homily on Holy Mar Ephrem by Mar Jacob of Sarug: Critical Edition of the Syriac Text, Translation and Introduction*, *Patrologia Orientalis* 47:1, No. 209 (Turnhout: Brepols, 1995). On this text, see Susan Ashbrook Harvey, «Revisiting the Daughters of the Covenant: women's choirs and sacred song in ancient Syriac Christianity», *Hugoye: Journal of Syriac Studies*, 8:2 (July 2005) and, most recently, A. Palmer, «What Jacob actually wrote about Ephraim», in: *Jewish and Christian Liturgy and worship: New insights into its history and interaction*, ed. A. Gerhars and C. Leonhard, *Jewish and Christian Perspectives*, 15 (Leiden, 2007, 145-165).

Faith V

Faith V is an acrostic on the remaining thirteen letters of the Syriac alphabet, the first nine having been covered by Faith IV. The tenth letter, Yud, is represented by two stanzas with that initial at the head of the *madrosho*, one of which must be spurious:

1. The knowledge of the wakeful ones / enquires with moderation. // The knowledge of human beings / strays without moderation. // Your pity has placed inns and milestones / along your road, / that swift (Beck: confused)¹³ enquirers might travel along it in an orderly fashion. // Blessed is he, who has measured / his distance against his knowledge (C: his pace), / that he might arrive at the inn.

2. The knowledge of human beings / is like a weak glow / beside the knowledge of the wakeful ones; // and the knowledge of the wakeful ones / is like a tiny gleam / beside the knowledge of the Spirit. // The Spirit has said, concerning the Son: / 'Who shall tell of his generation?' // Insolence is determined / to rush past the limit, / but the Spirit has reached it and it has fallen still.

Stanza 1 has the four-square regular structure one expects at the beginning of a poem. In each of its four sections we find the idea of the right measure and in three out of the four the root used is a homonym of that from which the word Messiah is formed. The title 'Messiah' occurs in the response and the word 'measure' recurs in 3. This congruence between 1, the response and 3 rings true and the suggestion that the title 'Messiah', which is usually understood to mean 'the Anointed [King]', might alternatively be explained as 'the Measured [Way]' is worthy of the mind of Ephraim. Contrast this stimulating pun with the flatness of 2 and the decision is clear: Stanza 1 is genuine and Stanza 2 is an inferior gloss.

There follow a stanza on Kap, then three stanzas with the initial Lomad:

4. To this nature bears witness / by the ranks which exist in it: // order succeeds order, / right up to the Crown. // The advice of Jethro, as well, / brought ranks into existence, / from degree to degree, / right up to the place occupied by Moses. // The low degrees of human beings / overtake the ranks of the wakeful ones, / in order to get close enough to probe the first-born [Son].

5. It is not, my Lord, because you are jealous / that your slaves are smaller than you: // a slave is simply unable / to be equal to his maker. // It is a fearful blasphemy, / if he is able to be equal, / that the slave is the friend of his Lord / and the Lord is the fellow of his slave. // Blessed the man who has realised / that the Lord deigned in his love / to put on (the body of) a slave, his creature.

6. The maker's slave cannot be compared / with the maker; / for not even the names / of the two can be equated, // and the substances can be equated / even less than the names. // In his love the Lord chose / to enrich his slaves with his names: // priests and kings, by grace, / have been clothed in your appellations, / and Moses and Jesus in your names.

Stanza 3 has explained what is meant by the moderation of the angels in the first couplet of 1; now 4 explains what is meant by the immoderation of human beings in the second couplet of 1. As 3 refers to the degrees of the wakeful ones (i.e. an-

13 See note 16.

gels) in heaven,¹⁴ so 4 refers to the order inherent in nature on earth and to the hierarchy instituted by Moses (God's Anointed) on the advice of his father-in-law, Jethro (Exodus 18:13-26). Neither 5 nor 6 is so well integrated with the first two stanzas of the poem, or with the response. There is clumsiness in the way that "It is a fearful blasphemy" is followed (in 5) first by "if he is able to be equal", then by "that the slave is the friend of his Lord and the Lord is the fellow of his slave"; nor is it clear from the syntax that the latter is the contention of someone other than the poet, although it must be so. In 6 the distinction between the name and the substance is foreign to Ephraim and it is quite unnecessary to say that the names of slave and maker cannot be equated.

Stanzas 7-9 are the only ones with the initials Mim, Nun and Semkat, but there are two stanzas which start with Ayn (°E), one of which must be counterfeit:

10. Together with everything, again, is mixed / this air [°oyar = Greek: *aêr*] belonging to the community [of all creatures]. // On it hangs our breath, / without its bond hurting [us]. // It goes into us and comes out [of us] / and [it is] as [if] it were not with us. // On it a hand falls / and it is not felt beneath it. // It flees while not changing place. // Although it is in it, it is not there, / although it paints, it cannot be painted.

11. The breath of life [*sawqô*] passes through bodies. // They are tied to it, yet free, / since they turn in whichever direction they will - / they come and go within it. // All hang on the one breath of life [*sawqô*]: / it carries all without wearying. // They live within its fullness, / yet they dwell in empty [space]. // It is too big to be concealed by anything: // behold, it is hidden, even though it is not concealed, / because it covers itself up with itself!

There is no contest: the second is clearly the better. A number of words have had to be added to make the first intelligible. The word order at the beginning and in the fourth line seems forced; and the passive construction with which that line ends is clumsy. The epigrammatic fifth line, which in the genuine stanza carries the main weight of the stanza, contains a contradictory statement, which is certainly not an illuminating paradox. Considering that air is here a metaphor for God, it is odd, in any case, to speak of it fleeing. And what are we to make of the last half-line? It is evidently inspired by the beginning of stanza Pe, but it is as obscure as stanza Pe is clear.

The stanzas on Pe, Sode, Qop, Rish and Shin (12-16) are presumably genuine; but the madroshe ends with four stanzas on the last letter of the alphabet, Taw:

17. Thanks to Him who brought a blessing / and took from us a prayer! // Because the One who is worshipped came down to us, / He has caused worship to arise from us. // Because He gave us divinity, / we have given Him humanity. // Because He brought us a promise, / we have given Him the faith / of Abraham, his friend. // Because we have lent him alms, / let us demand [them] back from Him!

14 This is one of several indications that the 'Wakeful Ones' refers, at least sometimes, to all the angels, not just to one rank, pace G. Winkler, «Beobachtungen zu den im <ante sanctus> angeführten Engeln und ihre Bedeutung», *Theologische Quartalschrift* 183 (2003) 213-38. I am indebted to Gabriele Winkler for an offprint of this stimulating article.

18. Thanks be to the inaccessible Light, / through the Ray born of Him! // It is hard for the Eye of the soul / to see the secret Light. // By means of the Luminous One born of Him, / she is able to go to meet Him. // He sends the Brilliance born of Him / to those who are settled in the darkness. // He has turned our eyes aside / from pride (reading *sūbhorō* for *šūprō*), which has withered, / towards the beauty of his Sender.

19. Our generation is quite astonishing! // There are sores on our bodies, / stains on our souls, / disfigurements on our spirits. // So (*sic*), instead of enquiring / which medicine can do us some good, / we have examined our own physician, / to enquire into his nature and his genesis. // Oh, how cruel is our affliction, / that we have used the physician who is able to rid us of our sickness / to deal ourselves another blow!

20. May faith in you be / [like] rennet in my intelligence, // causing my intellect, spilt / by investigation and bewilderment, to coagulate! // Let me knock, my Lord, on your door, / that your gift may alight upon me of a sudden like alms! // Let it come to enrich my destitution, / for my debts amount to ten thousand talents! // O [my] creditor, you will bring it about in me / that I shall lend to you from your own!

Once again, comparison makes the choice clear. The second, 18, is the original stanza. Apart from anything else, it forms a perfect transition to Faith VI. The preposition 'through' in the first line translates *b-yad*, literally "by the hand/arm of". This is an allusion to the Yud with which the name of the Child (*yaldō*) begins in the first stanza of Faith IV and with which Knowledge (*ida 'tō*), in the first stanza of Faith V, begins. Faith VI concludes with a stanza on this letter, which begins: "Jesus (initial Yud), glorious name!" The letter Yud was originally a picture of an arm.¹⁵ The beam of the sun which shows us an image of its disk is like an arm of that great celestial body, reaching out to the earth. The way that the author speaks of human sight as reaching out towards the sun through (*b-yad* once again) this beam is perfectly in accordance with the fifth and sixth stanzas of Faith XXV:

Light enables eyes to register itself
and to see its beauties by the beam it sends.
By the flash which travels from it people see the lightning in the sky.

Eye can't find her way towards the light at all,
but for Beam, who guides her up to Sun, his sire.
In the pitchy dark the blaze attracts benighted pupils to the fire.

These verses have to be understood in the light of the ancient theory of optics, which, as Ute Possekkel has reminded us,¹⁶ Ephraim subscribed to. According to this theory, sight is made possible by light entering the eye and emerging from it again as an optic ray, a kind of invisible feeler, by which the eye reaches out to "touch" the colours emitted by the objects around it. The epigrammatic ninth unit of Faith V, Stanza 18 – "He has turned our eyes aside" – daringly uses of Christ

15 S. P. Brock and D. G. K. Taylor, *The hidden pearl, 1: The ancient Aramaic heritage* (Rome, 2001), p. 29.

16 U. Possekkel, *Evidence of Greek Philosophical Concepts in the Writings of Ephrem the Syrian* [CSCO 580 = Subsidia 102] (Louvain, 1999).

the verb which gives Satan his name: *astî*, to turn aside, or distract. What He distracts humans from is not "the beauty (*šûprô*) that fades", as the MSS have transmitted the first half of the sixth line, for that will not scan and is insufficiently pointed, besides. The original reading will have been *men šûbhorô da-ħmô*, "pride, which has dried up", which has six syllables. The perfect *ħmô* contrasts with the active participle *ħomê* in Isaiah 40:8 and a number of similar passages in Scripture, to which the poet alludes ("the grass withereth"); compare the last lines of the last genuine stanza of Faith XXIX 5:

Who ever saw chaff which aspired to test / the force of the wind with questions?
 They die, those brash men, by trying / Him whose breath gave life to dead people.
 Cedars are uprooted, forests are overturned, / and a straw tries to poke the Holy Ghost's nature!
 From the gust of that Gale / it flies towards the mouth of the furnace.

The alluring flower of the field of pride has been blasted (*ħmô*) by the heat of the sun. There is daring word-play here, too: *ħmô*, understood as a substantive, is the father-in-law of a married woman. The eye is feminine in gender and she is 'married' to sin, whose father is the Devil. One can read the last line, in playful harmony with Ephraim's ideas, as: "from the pride of [her] father-in-law [the Evil One] to the beauty of the One who sent Him [that is, of God the Father]."

Stanza 17 cannot rival the excellence of 18. Besides, the ninth metrical unit 9 of 17 is attached to the seventh and the eighth, ignoring the gulf of silence observed at this point by Ephraim (see Table 3). As for 19, the inconsequential "So", in the second line is suspect. Ephraim does not elsewhere speak in terms of his adversaries "enquiring into the nature" of the Son. Someone living in the fifth century would have found this natural, since all the discussion then was about the divine and human nature or natures of Christ. In 20, the metaphor of the milk coagulating with the help of rennet (from the stomach of a suckling lamb) comes from Faith XXV 20, but the writer of 20 has interpreted that picture in a grotesque way. He imagines the milk was actually spilt, whereas *bûdoreh d-ħalbô* in XXV 20 should surely be understood as "the inconsistency of milk". There follows another picture, that of a beggar knocking at a door and having alms thrown down to him unexpectedly from a window. This has no connection with the first, unless the alms took the form of the cheese made on the floor! The third metaphor in this tightly packed series does at least have a connection with the second: the beggar's plight is explained by his great debt. But the idea of a debtor borrowing money from his creditor in order to make a loan to him is too absurd; besides, the last sentence is awkwardly phrased.

The genuine stanzas of Faith IV and V imitate the choreography of the Eucharist up to the Offertory and contain elements of a commentary on the "Sanctification of the Apostles", the so-called Anaphora of Addai and Mari. The biggest problem about this ancient prayer is that it is addressed now to the Father, now to

the Son, seeming almost to confuse the two. In this context, perhaps the most important claim to authenticity possessed by 18 is that it explains this apparent confusion: thanks are directed to the Father through (*b-yaḏ*) the Son.¹⁷

Faith VI

Faith VI contains five stanzas on Bet (2, 3, 4, 5 and 6), two on Tet (13 and 14) and three on Yud (15, 16 and 17). The remaining stanzas, with initials Alap, Gomal, Dolat, He, Waw, Zay, and Het, show a clear line of reasoning in support of a Trinitarian exegesis of Genesis 1:26 (the numbers in brackets are those of the original acrostic series):

- | | |
|----------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 1 (still 1) | The truth about the Father and the Son is like a mountain: you cannot miss it. |
| 2 (now either 2, or 3, or 4, or 5, or 6) – ? | |
| 3 (now 7) | Genesis 1:26 was addressed by the Father to the Son on the sixth day. |
| 4 (now 8) | It cannot have been addressed to the angels, since they are not God's equals. |
| 5 (now 9) | The only reason the Father had for speaking was to call on his Son to create. |
| 6 (now 10) | Genesis 1:26 shows that none of the Father's words were addressed to the creatures which were about to come into existence. |
| 7 (now 11) | Since they were evidently not addressed to a creature, nor to an equal other, they can only have been addressed to the Son. |
| 8 (now 12) | A first-born son is neither a creature, nor an equal other, but another self. |
| 9 (now either 13, or 14) – ? | |
| 10 (now either 15, or 16, or 17) – ? | |

We have to find one of the stanzas on Bet which fits into this argument between the present Stanzas 1 and 7; after that we have to see which stanzas on Tet and Yud are best suited to form a conclusion: 13 or 14, and 15 or 16.

None of Stanzas 4-6 is a good fit:

- | | |
|---|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 4 | For in bread was eaten an inedible force.
In wine was drunk, likewise, an undrinkable blaze.
With oil we anointed immeasurable might. ¹⁸
As in food he is mild, to let mouths consume him,
So in aspect for eyes.
In words, too, he is mild, to allow ears to hear him. |
| 5 | Amazingly conceived and gloriously born!
Who's baptized so proven? So admired as saviour?
Worst slaughtered of victims, you are eaten as food.
Prophets and apostles assimilated you.
You are all-everywhere,
Buried in the abyss, worshipped at the zenith. |
| 6 | All, in the beginning, was made through the first-born. |

17 See A. Palmer, «The Fourth-Century Liturgy of Edessa Reflected in Ephraim's Madroshe 4 and 5 on Faith», in *The Eucharist in Theology and Philosophy*, ed. I. Perczel, R. Forrai & G. Geréby, Ancient and Medieval Philosophy, Series 1, vol. 35 (Leuven University Press, 2005), 319-62.

18 A play on the root *m-š-ḥ*, as in Faith V 1 with the response.

"God said, 'Let there be light!' and light was created."
 Whom had he commanded? There was nothing before.
 Did he speak to the light? Then why not just say, "Be!"?
 But he said, "Let it be!"
 To say "Be!" is one thing, "Let it be!" another.

The original stanza on Bet must be either 2 or 3:

- 2 The eye's too weak to stare at the sun's great brightness.
 His exacting fierceness makes all else seem weak.
 His beam reaches right down to the eye's own level.
 None has seen what is veiled, except for its own child.
 Concealed from its creatures,
 Unseen being made itself visible in its child.
- 3 In the beam born of him his brightness was softened –
 To us-wards, of his grace, without real loss of strength.
 He's like a beam, we say; but that's not his likeness:
 No likeness represents exactly how he is.
 Likening is the means
 By which we may know him, so far as we have strength.

Stanza 3 is preferable, because the word 'likeness' provides a transition to Genesis 1:26, where the Father says, 'Let us make man in our image!'

Stanza 13 is a good candidate for the stanza on Tet:

- 13 Good, he reveals the truth to those willing to see.
 The six days correspond to creation's six sides:
 East and west; south and north; the zenith; the abyss.
 For he did not call on creatures to make themselves.
 All's made by one through one:
 Father called with a Voice; and Son finished the work.

The Voice by which the Father communicates with the Son could stand for the Spirit, completing the Holy Trinity. Another argument in its favour is that it refers to the six days and the six sides of Creation. The stanza on Tet is the ninth stanza and nine, like six, is a multiple of three. In the original third and sixth stanzas the poet refers to the sixth day of Creation and to what God said on that day. It would be appropriate if the third, sixth and ninth stanzas had all contained such references to the symbolism of numbers related to the three of the Trinity, especially if the third person of that Trinity was alluded to for the first time in the ninth stanza.

Stanza 17 (already quoted on p. 8 in a different layout to draw attention to its boldly expressive enjambements) forms a perfect conclusion:

- 17 Jesus, glorious Name! Hidden Bridge, over which
 We cross from death to life! Reaching Yud, Your Letter,
 I come to a stand-still. Bridge the gap with Your Love!
 May my speech cross over To the Truth about You,
 And I to Your Father,
 Whose Brightness reaches out to us / in His Offspring!

This refers back to Faith IV and V and forward (by the word 'I') to Faith VII, which is an acrostic on the poet's name.

Stanzas 14-16 form a single coherent block and should be removed as such:

Had he wished to command earth to bring forth trees,
He'd have used "bring them forth", the imperative mode,
Not "let earth bring forth trees"; that's abundantly clear.
"You shall give birth with pains" is what he said to Eve.
His son did the planting.
In the one tree of life he depicted himself.

Had he been addressing the waters directly
When he said, "Teem with life!", he'd have said, "Let them teem!" (*sic*)
What he said, for instance, to Cain was not "Let him
Be cursed!" but "You are cursed," using direct address.¹⁹
It was his gorgeous child
To whom he said, "Let's make gorgeous fish, noble birds!"

Knowing all, he waited to reveal his first-born
At Adam's creation. He saw that Adam's son
Was extremely devious. He revealed his first-born,
That Adam might refute any who denies him,
Since he was formed by him
Out of nothing and called back by him when he sinned.

Stanzas 14 and 15 make the same grammatical point and 15 shares with 16 the theme of Cain. These three stanzas are prosaic, muddled and obscure.

The poem thus restored is here presented in a metrical translation:

- 1 (still 1) How can anybody miss the target of truth?
 Truth is a great mountain even the blind can see.
 Who is there does not see the Father has a Son?
 Not of need did He have a Child – He lacks nothing!
 No cause gave rise to Him:
 The Father, of his Love, begat a glorious Child.
- 2 (now 3) In the Beam born of Him His Brightness was softened –
 To us-wards, of His Grace, without real loss of strength.
 He's like a beam, we say; but that's not His likeness:

19 Literally: "He knew how to make known that he was speaking with the waters – as he knew how to make known that he was speaking with Cain – [namely,] by saying, 'Let them teem!'; but what he said was, 'Teem!' For the speech (reading *mîmrô*: the MSS. have 'MR') [he made] to them was different from [that] which [he made] to the other [one] (scilicet Cain)." The author uses language clumsily, apparently invents the word *amrô*, and actually says the opposite of what he means! In translating this stanza I have made precise the vague allusion to Cain, but have left the mistake.

- No likeness represents exactly how He is.
 Likening is the means
 By which we may know Him, so far as we have strength.
- 3 (now 7) In creating Adam He revealed the Firstborn:
 'Let's make Man like Ourselves!' was not said to Adam,
 But to Him that gave life by a Tree, on Day Six,
 The last thousand-year 'Day' of the Six Millenia,²⁰
 To him, who, on Day Six
 Of Creation,²¹ brought wrath on himself by a tree.
- 4 (now 8) Was He calling on Those who never shut their eyes?²²
 The thought is offensive: they are not God's fellows,
 But His slaves, His creatures. The Son is His equal,
 Though He may minister to his Father's calling.
 Father could have finished
 Creation on his own, without calling on Son.
- 5 (now 9) It is this very thing calls for debate: why God
 Should have spoken before works came into being.
 Was His Will too feeble to create in silence?
 Or did the Voice that spoke take shape in creation?
 Both explanations fail,
 So the third must be right: He called on His Second.
- 6 (now 10) The suggestion that God called on the thing He made
 To come into being is disproved by Adam.
 Not to him did He say, 'Let's make man like Ourselves!'
 Nor to some fellow-god, nor to some angel-slave.
 By no fellow-creature,
 But, appropriately, by the Son were all made.²³
- 7 (now 11) A creature's too small to create with his Maker.
 No other being is a companion for Him.
 Creature? Fellow? – All wrong! Only Child stands, equal
 In fact, not just in name, no slave, taking orders.
 His Child can take His Voice:
 Bless the Being who made His Voice soft in His Child!

20 Luke 23:54 tells us that Jesus was executed on a "tree" (a wooden cross) on the day of the preparation (Friday, the sixth day of the week); and Ps 90:4 says that a thousand years are no more than a day – "yesterday when it is past" – in the sight of God. Ephraim was one of those who extrapolated from these numbers, combined with Christ's prediction of an early end to the world, the theory that time would last for six thousand years, of which the last five hundred began with the Crucifixion, and be followed by the Kingdom of Heaven, in which the world would rest from its long history, as God rested on the seventh day from His Creation (Gen 2:2). Writing this in the early 370s Ephraim therefore anticipated only about one and a half further centuries of history.

21 The Hebrew for "In the beginning" stands without alteration – *brešît* – at the head of the Syriac Old Testament. In Ephraim's stanza it comes immediately after the gulf of silence, which must here represent the void which came before Creation. In Syriac, this cluster of letters can playfully be vocalised as *bar šêt* ("the son of six"): a suitable name for Adam!

22 Ephraim means the angels.

23 "Let us make Man!" was spoken, according to Genesis 1:26, on the sixth day of Creation (Genesis 1:31). This fact is meant to be remembered by the reader here, in the sixth stanza of the sixth madroshe of the cycle. The symbolism of the perfect number six is explored in what were originally the third and ninth stanzas.

- 8 (now 12) Just look at Firstborn Son: this is something other
Than fellows or creatures; both higher and humbler;
Higher than creatures, but lower than fellow-gods;
Not counted among these, nor reckoned among those;
Exalted above both:
- 9 (now 13) No creature because Child; no fellow because Firstborn.
Good, he reveals the truth to those willing to see.
The six days correspond to creation's six sides:
East and west; south and north; the zenith; the abyss.
For he did not call on creatures to make themselves.
All's made by one through one:
Father called with a Voice; and Son finished the work.
- 10 (now 17) Jesus, glorious name! Hidden bridge, over which
We cross from death to life! Reaching Yud, your letter,
I come to a stand-still. Bridge the gap with your love!
May my speech cross over to the truth about you,
And I to your Father,
Whose Brightness reaches out to us in his Offspring.

Faith VII

Ephraim's *Eighty-Seven Madroshe on Faith* contains four acrostics on Ephraim's name: VII, XXIX, XXXIX and XLIX-L. The second, third and fourth are variations on the theme: XXIX substitutes Qup (100) for Yud (10); XXXIX adds two Lomads, so that Ephraim becomes *aprî malel*, "he used words to make fruitful"; XLIX takes the first three letters separately and multiplies the second by two and the third by three to make a poem of six stanzas; L takes the last two letters and multiplies the last by five to make a second six-stanza poem.²⁴ In musical terms, a theme has to be stated plainly before variations are played on it, so VII should have been a straightforward acrostic. VII 6-11 are not, after all, so hard to distinguish from Ephraim's own work: the footnotes attached to the following faithful translation of all eleven stanzas show that the last six present problems, whereas the first five do not:

1. Which is he that has so far forgotten his identity / and is so ignorant of his thought,
as to discourse on the nature of the Firstborn, / the Lord of Natures?
Who is he that is able to probe / the natures which came to be by His Hand?
He (Man), in whom He (God) has been, / is unable even to probe his own nature.
By this alone we should feel chastened:
since he is unable to encompass himself, / how can he encompass his Lord?
Response: Glory to your hidden birth!
2. The target is spread out in front of us: / it is big and obvious and near;
yet whoever determines to hit it / glances away from it and falls.
And if there is none who is able hit / the target which is near,

²⁴ Faith L 7 and 8 are uncharacteristically coarse and should be regarded as interpolations.

who is there that can hit / the hidden target in the distance?

We have been unable to encompass His Humanity:

who is there that is able to encompass / His hidden Divinity?

3. He lowered his brilliance by hiding it / under the cloak of the flesh.

The whole river Jordan lit up / with the radiance of his light.

He shone just a little on the mountain / and those three,

whom the Apostle counted as pillars, / quaked and trembled with trepidation.

According to the measure of their strength

He had granted them a glimpse / of his hidden splendour.

4. The sea saw Him and was shaken up, / its waves rearing up in alarm.

It lowered its back to bear his weight / and conveyed Him with more stateliness than the foal.

Because He slept in a boat, the crew thought He was human.²⁵

He got out and, with His Heels, subdued the sea, / and the sailors were amazed at Him.

What they were not, was inquisitive about Him;

Their response was sheer amazement: / they gave glory and were silent, with fear.

5. Again, the Magi enquired after Him / and, when they found Him in a manger,

they offered Him, instead of inquisitiveness, / worship, in silence.

Instead of inane controversies, / they gave Him [their] offerings.

You, too, ought to seek the Firstborn / and, if you find Him on high,

open, instead of disturbing investigations,

your treasures in front of Him / and offer Him your works.²⁶

6. Come, let us wonder at [those] people²⁷ / who saw the King at a disadvantage,

yet did not interrogate or enquire! / Not one of them debated.

In the silence [which reigned] there / pure faith triumphed.

He was at a disadvantage, / yet the Magi did not make bold to be inquisitive about Him.

Who will make bold to be inquisitive about Him,

now that He has ascended and is enthroned / on high at the right [hand of the Father]?

7. The thief did not question either; / he believed without inquisitiveness.

The one on the left *had* questioned; / it was his questioning that deprived him of his hope.²⁸

The questioning of the scribes was their downfall, / and Herod's inquiry [about] Him was his.

Satan tempted Him: / he wanted to interrogate Him as to who He was.

To none of these, who interrogated [Him],

25 For Ephraim, then, Jesus was not human, despite appearances. He was one of the three persons of the Holy Trinity, clothed in a real human body. No qualification of this statement is required, as witness Faith LXXXVII 13: "Instead of that reed which the former nation made the Son hold, the Evil One exchanged one reed for another to attack our Saviour, in that the latter [nations] have dared to write with a reed in their books that He is also a human being." For criticism of the twentieth-century Roman Catholic scholars who, by forced translation and the insertion of the word «only» before «human» in these and other passages, make Ephraim agree with the two-nature formula of the Council of Chalcedon, see A. Palmer, «The influence of Ephraim the Syrian», *Hugoye: Journal of Syriac Studies* 2:1 (January 1999) <http://www.acad.cua.edu/syrcom/Hugoye/Vol2No1>, § 34-39, now also in print.

26 This is where the original poem ended.

27 This refers not only to the Magi, but also to the Good Thief of Luke 23:39-43 and the Believing Centurion of Matthew 27:54, Mark 15:39 and Luke 23:47. It is one of several indications that Faith VII 6-11 was conceived as a unified appendix to VII 1-5.

28 What the thief who was crucified on Jesus's left is reported at Luke 23: 39 as having said is, "If thou art the Christ, save thyself and us." The Syriac of our text has *draš* which in Ephraim means 'he debated' or 'he disputed' and involves the use of *drošō*, or logic, but here it must mean something like 'he harboured doubts', hence my translation 'question' (four times in this stanza). This is another indication that Ephraim is not the author.

did Christ give Himself, / as He gave [Himself] to the little children.²⁹

8. The star stood over Him, / in order to prove beyond dispute
that He was the light of the [Gentile] nations, / because these saw the truth in Him³⁰.
Over Him stood, when He was baptized, / the Spirit in the likeness of a dove,
in order to show beyond question / that this was He who baptizes in fire.³¹

A Voice called out openly:

'This is my Son and my Beloved!' / that the Voice might put a stop to inquiry.³²

9. They were unresponsive³³ to these signs, / which were there to stop inquisitiveness
and to relieve the soul, / that it might believe without exertion.³⁴

But [as for] the Pharisees, [they] debated: / 'Who is this?' and 'Whose son is he?'³⁵
As³⁶ [people who] are inquisitive about the truth, / they had fallen from the truth.

Everything depends on faith:³⁷

As [people who are] searching for the truth, / they lost it by [their] very searching for it.³⁸

10. The centurion gained in status, / because he was amazed at Him, as [at] God.

He honoured Him by faith, / yet He did not permit him to enter [Paradise?].

That [man] honoured His entrance: / so you ought to honour inquisitiveness about Him.

Today, because there is no [way for anyone] to hinder / His open entrance,

hinder and honour the inquiry into Him,

so that He may praise your faith / in front of the Wakeful Ones on high!³⁹

29 Scribes: Matthew 12:38-45; Herod: Matthew 2:4; Satan: Matthew 4:3, 6; Luke 4:3, 9; children: Mark 9:36f.; 10:15f.

30 Star: Matthew 2:9; light: Luke 2:32, citing Isaiah 42:6.

31 Matthew 3:11; cf. Malachi 3:2, Acts 2:3 f.

32 Matthew 16f.; Luke 3:22.

33 The reintroduction of a plural verb, which must refer to the men who interrogated Christ, without a noun to indicate who they are, cries out for the addition of an allusion to these people at the end of the previous stanza, but it is not there. The last plural subject mentioned was the Gentiles in stanza 8, but they cannot be meant here.

34 Faith XLV 10 speaks of giving relief to the soul (the previous stanza has *re'yonô*, the intellect). Yet it is not like Ephraim to recommend the avoidance of intellectual exertion. His own work is sufficient evidence of that; and, commenting on his effort, he says at Faith V 13: «We have painted, for our life's sake, impalpable Being.»

35 John 8:12-29.

36 *a[y]k bošên-e šrorô / npal[w] [h]waw men-e šrorô // a[y]k bo'ên leh l-qûštô / boh ba-b'oteh awbdû[h]y*: the construction with *a[y]k* + active participle without a connecting Dolat seems to be intended, not just a mistake, because it is repeated and because the addition of Dolat would bring the total number of syllables above six in the second case; but it is a construction which I do not believe Ephraim ever used.

37 MS A transposes this unit to the end of the stanza.

38 This is repetitive; in any case, Ephraim does not teach that one should not seek the truth, but that one should seek it in the right way.

39 The syntax and the thought in stanza 10 is obscure, as can be seen from the added words in the first two couplets with the query at the end of the second. The key seems to lie in the idea that the centurion's lance opened the way into Paradise, which had been barred by the fiery sword of the Cherubim (Genesis 3:24), by causing blood and water to gush out (John 19:34) and baptize the repentant thief crucified on the right hand of Jesus (for otherwise how could he have entered Paradise (John 3:5), as Jesus promised that he would (Luke 23:43)? The first, implicitly royal entrance of which this stanza speaks may perhaps be that of Jesus into death, which was accompanied by an earthquake and other signs, by which the centurion recognized His divine Paternity (Matthew 27:54); the second, "open" (*i. e.* openly royal?) entrance may perhaps be the adoption of Christ as divine patron by the Roman emperor Constantine, an adoption reaffirmed, after the apostasy of Julian, by all the successors of this emperor.

11. Weigh them up together, / the centurion who believed
 and Judas⁴⁰ Thomas / who was determined to feel and to be inquisitive.
 The former was praised by his Lord; / the latter was rebuked by his Master.⁴¹
 If the latter is to be blamed for making bold / to be inquisitive and [only] then to believe,
 to what vilification is he invited,
 the one who was [is?] determined first to be inquisitive / and then to believe?⁴²

The original layout and its semantic potential

The case of Faith VII is *like* that of Faith III, in that the spurious stanzas have been transmitted in their original position, after the genuine stanzas. These two cases are *dissimilar*, in that the addition to Faith VII reads as a coherent and individual composition, albeit by a poet of inferior talent, whereas the additions to Faith III are not all from the same hand. The importance of this for a conjectural reconstruction of the original layout is that it is likely that the continuation of Faith VII was composed in six stanzas in order to match the page-length of the original poem, which consisted of five stanzas plus a response. Research on similar phenomena elsewhere in Ephraim's poetry has consistently suggested that a response, though shorter than a stanza, was nevertheless accorded the same number of lines in a column, presumably so that the stanzas in adjacent columns would remain parallel to one another.⁴³ The page on which Faith VII was written, we infer, had two columns, each with space sufficient for thirty-six lines, that is six stan-

40 Compare *The Acts of the Apostle Judas Thomas*, a Syriac apocryphal text edited from BL Add. MS 14,645 of A. D. 936 by W. Wright, in *The apocryphal Acts of the Apostles* (London 1871) 172-333 which was "probably written at Edessa in the first half of the third century", according to P.-H. Poirier and Y. Tissot, who translated the text from Wright's edition for *Écrits apocryphes chrétiens*, 1, ed. F. Bovon and P. Geoltrain (Paris 1997) 1330-1470. Poirier and Tissot are preparing a new edition for the Corpus Christianorum (Brepols, Turnhout).

41 Centurion: Matthew 27:54; Mark 15:39; Luke 23:47; Thomas: John 20:24-29; nowhere is the centurion said to have been praised by Christ, who was already dead, when the centurion recognized that he had been the son of a god (or, according to Luke, a righteous man).

42 Ephraim would surely never have been so dismissive of the Apostle Thomas, whose martyrdom at Edessa was, at the time the *madroshe* on Faith were written there, a centre of international pilgrimage. Consider madroshe XLI and XLII of the Nisibenes! It is true that Thaddaeus was said by Eusebius in Chapter 13 of Book 1 of his *Church History* to have been sent by Thomas to Edessa and that Thomas is not even mentioned in connection with this mission by the *Greek Acts of Thaddaeus*, edited and translated into English by A. Palmer, 'The Logos of the Mandylion', in: *Edessa in hellenistisch-römischer Zeit. Religion, Kultur und Politik zwischen Ost und West, Beiruter Texte und Studien*, 116 (Beirut, 2009), 117-207, and translated into French by A. Palmer, «Les Actes de Thaddée», in: *Écrits apocryphes chrétiens*, 2, ed. P. Geoltrain and J.-D. Kaestli (Paris 2005), pp. 643-60; see A. Palmer, «Les Actes de Thaddée», *Apocrypha* 13 (2002) 63-84. Thomas was the reputed author of a Gnostic gospel and may later have incurred censure in some quarters for the unorthodox doctrines attributed to him there and in other ancient texts; but Ephraim elsewhere speaks highly of him, which weighs heavily against the last stanza of Faith VII.

43 A. Palmer, «Nine more stanzas to be banished from Ephraim's *Paradise*», in: *Festschrift für Arafat Mustafa*, ed. Armenuhi Drost-Abgarjan, Jens Kotjatko-Reeb and Jürgen Tubach (Halle 2008), pp. 301-357, and id., «Interpolated Stanzas in Ephraim's Madroshe LXVI-LXVIII on Faith», *Oriens Christianus* (2006), pp. 1-22.

zas, each stanza consisting of six lines, most probably comprising a total of sixty-six syllables (compare Table 3); the right-hand column was filled by the genuine poem, the left-hand one, balancing it exactly, by the spurious continuation.

Faith VII, as we can now see, was originally intended as an act of verbal worship, balanced exactly by an empty space. It is a fair inference from the end of the fourth and the beginning of the last stanza that this space was intended to represent a silent act of worship.

What they were not, was inquisitive about Him;
 Their response was sheer amazement: / they gave glory and were silent, with fear.
 5. Again, the Magi enquired after Him / and, when they found Him in a manger,
 they offered Him, instead of inquisitiveness, / worship, in silence.

Silence is polyvalent: the empty column can also be interpreted as an icon of the "hidden birth" of the divine Christ (see the response), who is called, in the first and last stanzas, "the Firstborn". A blank column in a blank frame is an appropriate illustration not only of the unknowable mystery by which the Invisible was begotten of the Invisible, but also of that which we mentioned before, the act of wordless worship which it elicits. The manner of the Son's begetting by the Father outside time is totally incomprehensible to Man and the only appropriate response to this, Ephraim is telling us, is silence.

The white of the parchment in the unruled and so 'unmeasured' margins was no doubt measured (Syriac: *mšīḥ*; cf. *mšīḥā*), in the empty column, by the lines ruled with a pointed stylus for writing. That is potentially an icon of the Messiah, 'the Anointed One', whose Syriac name, *mšīḥā* / *mšīḥō*, by a play on words, also means 'the Measured One' (see Stanza 1 of Faith V with the response to that stanza; also VI 4 with the note there). As such, the empty column can also represent the 'hidden target' of the second stanza of Faith VII.

2. The target is spread out in front of us: / it is big and obvious and near;
 yet whoever determines to hit it / glances away from it and falls.
 And if there is none who is able hit / the target which is near,
 who is there that can hit / the hidden target in the distance?

We have been unable to encompass His Humanity:
 who is there that is able to encompass / His hidden Divinity?

The manifest 'target' of Line 1 of this stanza can be the column of writing, the poem itself of which this stanza is a part. This target cannot be hit, because it is not solid black. The black of the letters is a thin line analogous to a thread; an arrow shot at a net of threads will go right through it without harming it; in other words, it will miss. By 'arrows', in this cycle, are usually meant thoughts. Thoughts fail to 'hit' the target of a text, in that words cannot be nailed securely to specific meanings. An 'arrow', for example, may be interpreted, in different contexts or indeed in one and the same context, as 'a thought', or 'a passion', or 'a sudden death', and so on. So a text is a good icon of human nature; for even the ordinary

human body, let alone the body assumed (according to Ephraim) by the divine Christ, cannot be fully understood. Even today, for example, when the brain itself and many of its functions have been charted, consciousness remains a mystery.

Finally, the column of writing, which can be described as a stream of wavy lines of ink between the two banks of its margins, can function as an icon of the river Jordan; the black ink is the water, the white space around the letters the light (Syriac: *nūhrā*) with which the river (Syriac: *nahrā*) is filled (according to Tatian's account of Christ's Baptism) on contact with the human Body inhabited by God.⁴⁴ The empty column may then stand for both Theophanies alluded to in Stanza 3; the unsullied parchment made from cleansed animal skin can represent the 'cloak' of Christ's sinless human flesh, partially hiding His Divinity, as a piece of parchment can filter sunlight. In the case of the second Theophany, which is the Transfiguration witnessed on Mount Tabor by Peter, James and John (Matt 17:1), the column of thirty-six (three times twelve) lines will then stand for the three Apostles, whom Saint Paul (Gal 2:9) calls 'pillars' (there were twelve Apostles in all, see Mark 3:14). By making this column an acrostic on his not-quite-six-letter Syriac name, Ephraim identifies himself with those Apostles, imperfect as they were.

The case of Faith IV, V and VI is different from that of Faith III and VII; in Faith IV-VI we find spurious stanzas in amongst the genuine ones. This is due to the fact that these poems are alphabetical acrostics. The confusion created by the copyist who mixed up the genuine and the spurious stanzas makes it more difficult to be sure how they were originally arranged on the page. My attempt at a demonstration will involve reconstructing the processes by which three successive texts came into being: the original poems; the spurious stanzas, which can be seen as glosses indexed to individual stanzas of the original poems; and the text as it has been transmitted to us. The presentation of that intricate enquiry may be postponed; the present article is long enough already.

44 See William L. Petersen, *Tatian's Diatessaron. Its Creation, Dissemination, Significance and History in Scholarship* = *Supplements to Vigiliae Christianae* 25 (Leiden, New York, Cologne: Brill, 1994).

Florence Jullien

Réseaux monastiques en Mésopotamie À propos du pacte de Bar Qaiṭi

En hommage au Professeur Sebastian Brock

598, dans la montagne du Singār: des représentants de monastères syro-orientaux de la contrée sont réunis autour du catholicos Sabrīšōʿ. Un traité officiel est conclu, qui sera connu par la suite sous le nom de pacte de Bar Qaiṭi. Il stipulait la fédération de trois grands couvents de la région; gage de son importance, ce traité fut inséré dans les actes du synode réuni deux ans auparavant. Le texte, édité en 1902 par Jean-Baptiste Chabot dans le *Synodicon orientale*, est suivi d'une *Lettre* de Mar Sabrīšōʿ aux moines de cette confédération¹, où sont données les raisons disciplinaires ayant conduit à ce décret: «schismes, querelles, scandales sucités par ceux de l'intérieur et ceux de l'extérieur»².

On observera que ce pacte est conclu à l'époque où se diffuse la réforme monastique initiée par Abraham d'Izla; le groupement d'anciens disciples d'Abraham précisément dans cette aire géographique du Singār et le fonctionnement même de ce nouveau maillage monastique éclairent singulièrement le contenu du traité.

Abraham le Grand et la réforme monastique

La réforme entreprise par celui que les sources syriaques désignent comme «le Père des moines de l'Orient», Abraham le Grand, entraîna un véritable renouveau du monachisme et de l'ascétisme au sein de l'Église syro-orientale. Pour les rares études sur le sujet, je renvoie aux travaux de M. Tamcke, du P. Sabino Chialà ainsi qu'à ma récente monographie dans le corpus des écrivains chrétiens orientaux de Louvain³. Dès le VI^e siècle, la fondation d'Abraham, le Grand monastère

1 Jean-Baptiste CHABOT, *Synodicon orientale ou recueil de synodes nestoriens* (Paris: Imprimerie nationale, 1902), p. 200-203; trad. p. 461-465. *Lettre*, p. 203-207; trad. p. 465-470. La *Chronique de Séert* fait allusion au synode; Addaï SCHER, *Histoire nestorienne inédite, (Chronique de Séert) II/2*, coll. «PO» 13 (Paris: Firmin-Didot, 1919), p. 505 [185]-506 [186].

2 Jean-Baptiste CHABOT, *Synodicon orientale*, p. 207; trad. p. 470.

3 Martin TAMCKE, *Abraham von Kaschkar ʿ588*, in: Wassilios KLEIN (Ed.), *Syrische Kirchenväter*, coll. «Kohlhammer-Urban-Tascherbücher» Band 587 (Stuttgart: Kohlhammer, 2004), p. 124-132; Sabino CHIALÀ, *Abramo di Kashkar e la sua comunità. La rinascita del monachesimo siro-orientale* (Magnano: Qiqajon, 2005). Florence JULLIEN, *Le monachisme en Perse. La réforme*

au mont Izla en Mésopotamie septentrionale, devient un pôle d'excellence au service de la théologie syro-orientale et de la diffusion de la culture monastique, analogue à ce qu'était, pour la vie intellectuelle, l'école de Nisibe.

La documentation (essentiellement la *Vita* d'Abraham, attribuée à Babai son troisième successeur, et les histoires monastiques: *Livre de la chasteté* d'Īšō'denaḥ de Bašra, *Livre des supérieurs* de l'évêque de Marga Thomas, ainsi que la *Chronique de Séert*) offre quatre constantes biographiques: originaire de Kaškar en Beth-Aramaye, de parents croyants semble-t-il, Abraham fit des études à Nisibe⁴ avant d'effectuer une mission d'évangélisation dans la région de Ḥira⁵ et d'entreprendre un voyage de formation sur les traces des Pères du désert d'Égypte⁶. Il choisit de s'établir au mont Izla dans le Ṭur 'Abdin et institua des règles qui devaient avoir une incidence décisive sur le renouvellement du monachisme dans l'empire sassanide. Le courant monastique connaissait alors une grave crise interne depuis l'action entreprise par Baršauma et ce qu'on appela "les canons relâchés" (synode d'Acace en 486 et de Babai en 497), qui devaient conduire à une secondarisation des pratiques monastiques. L'orientation apportée par Abraham fut aussi d'ordre structurel: il inaugura une forme de vie monastique au sein d'une nouvelle architecture des bâtiments en rupture avec ce qui se vivait alors dans les couvents de Perse – j'y reviendrai. Lorsque Babai le Grand présente son maître et ami en préface à son histoire de Guiwarguis le martyr, il souligne qu'Abraham fut «le premier supérieur des moines dans le pays des Perses»⁷.

L'expansion des disciples d'Abraham à la fin du VI^e-début du VII^e siècle fut un vecteur essentiel de la diffusion du modèle monastique inauguré au Grand monastère du mont Izla. En témoigne la variété d'implantations de structures conventuelles à travers tout l'espace iranien⁸. Si les premiers foyers sont situés sur les marges syriennes et mésopotamiennes septentrionales, à la limite du désert occidental ou dans les vallées montagneuses: mont Izla, Beth-Zabdaï, Arzanène, Beth-Nuhadra, Beth-Garmaï, régions de Marga et de Dasen, haute vallée du Grand Zab, ce sont là des pépinières dont devaient dépendre d'autres fondations.

d'Abraham le Grand, Père des moines de l'Orient, coll. «CSCO» 622, Subsidia 121 (Louvain: Peeters, 2008).

4 Jean-Baptiste CHABOT, *Le livre de la chasteté*, coll. «Mélanges d'archéologie et d'histoire» 16 (Rome: École française de Rome, 1896), p. 7, trad. p. 8, § 14; p. 9-10; trad. p. 10, § 15. Addai SCHER, *Histoire nestorienne inédite, (Chronique de Séert)* II/1, coll. «PO» 7 (Paris: Firmin-Didot, 1911), p. 133 [41].

5 Addai SCHER, *Chronique de Séert* II/1, p. 133 [41]. Jean-Baptiste CHABOT, *Le livre de la chasteté*, p. 7; trad. p. 8, § 14.

6 Ernest Alfred Wallis BUDGE, *The Book of Governors. The Historia monastica of Thomas bishop of Marga A. D. 840* (Londres: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co, LTD, 1893), I, p. 23; II, p. 39. Jean-Baptiste CHABOT, *Le livre de la chasteté*, p. 7; trad. p. 8, § 14.

7 Paul BEDJAN, *Histoire de Mar-Jabalaha, de trois autres patriarches, d'un prêtre et de deux laïques, nestoriens* (Paris: Harrassowitz, 1888, 1895²), p. 424.

8 Les lieux d'établissement des nouvelles fondations sont surtout connus grâce aux auteurs monastiques syriaques, comme Īšō'denaḥ de Bašra et Thomas de Marga.

On a pu parler de fresque grandiose couvrant toute l'aire s'étendant depuis Nisibe jusqu'à Merv⁹ – à laquelle il faut ajouter la Babylonie et le Beth-Huzaye. Au moment de la conquête musulmane, près d'«une soixantaine de monastères, réformés suivant les méthodes d'Abraham le Grand»¹⁰, avaient été fondés.

La confédération de Bar Qaiṭi

Revenons à la confédération de Bar Qaiṭi. Trois centres monastiques furent donc réunis par le traité, et placés sous l'autorité conjointe de deux supérieurs, du nom de Brikīšō' et Abba¹¹: il s'agit du couvent Neuf, de celui de Bar Qaiṭi et d'un troisième non nommé, situé plus à l'est de ce dernier qu'il nous faut identifier.

Le couvent anonyme

En regroupant les quelques données éparses fournies çà et là par Īšō'denaḥ de Baṣra, on s'aperçoit que Brikīšō' et Abba, placés à la tête de ce réseau, sont en réalité deux disciples d'Abraham de Kaškar¹². D'autre part, les anachorètes syro-orientaux du Singar étaient pour la plupart d'anciens moines du Grand monastère¹³. On relève à travers l'ensemble du *Livre de la chasteté* d'Īšō'denaḥ une coïncidence chronologique entre l'instauration du pacte regroupant ces trois communautés et l'activité de ces religieux au Singar, au lieu-dit Bar Ṭura. D'après cette même source, Abba et Brikīšō' y jetèrent les premiers fondements d'un couvent, désigné comme couvent de Bar Ṭura (§ 29), même si c'est Yonan, lui aussi disciple d'Abraham, qui est présenté comme le fondateur en titre aux paragraphes 49 et 25. Ce fait même inviterait à considérer ce monastère comme le troisième non nommé dans le contrat fédératif¹⁴. Ce nom pourrait être générique¹⁵, ce qui expliquerait qu'il ne soit pas cité comme tel. Dans son article sur le martyr 'Abdulmasīḥ, le Père Jean Maurice Fiey, souvent suivi par la critique,

- 9 Arthur VÖÖBUS, *Syriac and Arabic Documents regarding legislation relative to Syrian asceticism*, coll. «Papers of the Estonian Theological Society in Exile» 11 (Stockholm: ETSE, 1960), p. 151.
- 10 Jérôme LABOURT, *Le christianisme dans l'empire perse sous la dynastie sassanide (224-632)*, coll. «Bibliothèque de l'enseignement de l'histoire ecclésiastique» (Paris: Victor Lecoffre, 1904), p. 320.
- 11 Jean-Baptiste CHABOT, *Synodicon orientale*, p. 200; trad. p. 461; *Lettre* p. 203; trad. p. 465; p. 206; trad. p. 469.
- 12 Brikīšō' est donné comme élève de Mar Abba au sein du Grand monastère, Jean-Baptiste CHABOT, *Le livre de la chasteté*, p. 14-15; trad. p. 14, § 25.
- 13 Jean-Baptiste CHABOT, *Le livre de la chasteté*, p. 14; trad. p. 14, § 25; p. 18; trad. p. 17, § 29.
- 14 Si l'on considère que Mar Abba était arrivé au Singar dans les années 595, après la dispersion des frères du Grand monastère, le monastère de Bar Ṭura était, en 598, déjà en place. Sur la dispersion des frères, cf. Florence JULLIEN, *Le monachisme en Perse. La réforme d'Abraham le Grand, Père des moines de l'Orient*, coll. «CSCO» 622, Subsidia 121 (Louvain: Peeters, 2008), p. 180-188.
- 15 *fwry'*, «les montagnards», cf. la *Lettre aux montagnards* attribuée à Ephrem de Nisibe, J. Josephus OVERBECK, *S. Ephraemi syri opera selecta* (Oxonii: e Typographeo Clarendoniano, 1865), p. 113-131.

proposait d'identifier le couvent dit de Bar Qaiṭi à celui de Bar Ṭura, qui serait le toponyme du site de fondation¹⁶. Il suppose alors, pour justifier cette assimilation, que Bar Qaiṭi serait le surnom d'Abba, l'un des fondateurs de Bar Ṭura !

Le couvent Neuf

Īšō'denaḥ de Bašra nous apprend qu'un des disciples d'Abraham, Mar Sebuxt, avait rejoint Abba au Singār et bâti lui-même un autre couvent au-dessus de Bar Ṭura (*Livre de la chasteté* § 29)¹⁷; il faut sans doute assimiler cette construction au monastère Neuf mentionné dans le pacte¹⁸. J'ai eu l'occasion de montrer que la mise en place de réseaux monastiques était une particularité du monachisme réformé, contribuant ainsi au rayonnement exceptionnel de ce courant venu d'Izla. Sebuxt était un proche d'Abba; et le successeur d'Abba à Bar Ṭura, Yonan, était un fils spirituel de Mar Sebuxt. Un passé commun de ces frères au Grand monastère, une règle de vie partagée, une proximité spirituelle feraient de ces deux monastères, Bar Ṭura et le couvent Neuf, un réseau particulièrement homogène.

Le troisième couvent, celui de Bar Qaiṭi, semble donc inséré au sein d'un réseau de monastères réformés déjà constitué, par une intervention spéciale du catholicos. C'est ce qui explique le caractère solennel pris par ce pacte. Essayons de mieux comprendre dans un premier temps la raison de cette interférence directe du patriarche.

La dépendance directe du patriarche

Sabrīšō' rappelle explicitement cette tutelle patriarcale directe sur les trois congrégations du désert du Singār¹⁹ dans une lettre adressée aux frères²⁰. À ces centres monastiques sont adjointes toutes fondations à venir qui viendraient à s'établir dans cette région.

Le patriarche Sabrīšō' demande à quatre évêques d'apposer leur sceau pour confirmer cette convention: Mar Sourin de Šahrgard, Mar Aḥišma de Lašom, Mar Qaša de Taḥal et Mar Milès de Šenna. Or, ces quatre autorités relèvent de la province ecclésiastique du Beth-Garmaï; notons au passage que le métropolitain de

16 Jean Maurice FIEY, *Encore 'Abdulmasīḥ de Singār*, in: *Le Muséon* 77 (1964), p. 205-223, ici p. 221; il tente une identification de ces couvents par l'archéologie. Reprise de cette assimilation par Martin TAMCKE, *Der Katholikos-Patriarch Sabrīšō' I. (596-604) und das Mönchtum*, coll. «Europäische Hochschulschriften» Reihe 23, Band 302 (Frankfurt: Peter Lang, 1988), p. 50, p. 52.

17 Cf. Jean-Baptiste CHABOT, *Le livre de la chasteté*, p. 18; trad. p. 17, § 29.

18 Voir déjà la suggestion de FIEY, J. M., *Encore 'Abdulmasīḥ de Singār*, in: *Le Muséon* 77 (1964), p. 220-221.

19 Jean-Baptiste CHABOT, *Synodicon orientale*, p. 201; trad. p. 462-463.

20 Cette dépendance est présentée comme une volonté du roi des rois lui-même, Khosrau II. Nous apprenons de la *Lettre* qu'une procédure avait été engagée auprès du souverain sassanide (et l'on peut penser avec vraisemblance que les initiateurs furent Abba et Brikišō'), sous forme d'une supplique, pour obtenir cette faveur.

Karka d-Beth-Slokh, Boḥtišōʿ, est absent²¹. Pourquoi le patriarche requiert-il la caution des évêques d'une province dont ne dépendait *pas* le Singar, région du Beth-'Arabaye? Il eut été juridiquement logique de s'adresser aux sièges suffragants de Nisibe. Plusieurs sources, en particulier la *Chronique de Séert*, font état des fortes rivalités opposant alors le catholicos Sabrišōʿ au métropolitain de Nisibe, Grégoire²². Cette hostilité personnelle entre ces deux figures expliquerait pour Martin Tamcke que le patriarche ait empiété sur les prérogatives du métropolitain nisibéen²³. Sabrišōʿ précise que cette exemption a force de loi: «Il n'est permis à aucun métropolitain ou évêque de la province de ce lieu ou des autres provinces d'enfreindre cet ordre²⁴». Dans ce contexte, Sabrišōʿ, élu catholicos depuis deux ans, aura sollicité l'appui d'amis proches: lui-même était natif de Peroz-Abad dans

21 Ce métropolitain est signataire du synode de 585; on trouve le même patronyme en 605; s'il s'agit du même personnage, il faut en ce cas supposer que le métropolitain a été empêché de signer la déclaration commune de Bar Qaiṭi. Pour J. M. Fiey, il s'agirait d'homonymes, l'absence du métropolitain pouvant alors se justifier par une vacance du siège, Jean Maurice FIEY, *Assyrie chrétienne III*, coll. «Recherches. Série 3: Orient chrétien» XLII (Beyrouth: Dar el-Machreq éditeurs, 1968), p. 22.

22 Addaï SCHER, *Chronique de Séert II/2*, p. 510 [190]-511 [191].

23 Martin TAMCKE, *Der Katholikos-Patriarch Sabrišōʿ I*, p. 51; voir aussi Jean Maurice FIEY, *Nisibe, métropole syriaque orientale et ses suffragants des origines à nos jours*, coll. «CSCO» 388, Subsidia 54, (Louvain: Peeters, 1977), p. 58-60.

24 Jean-Baptiste CHABOT, *Synodicon orientale*, p. 206, trad. p. 469. Dans sa collection des canons synodaux, 'Awdišōʿ de Nisibe donne une liste des monastères qui, depuis les temps apostoliques, reçoivent le rare privilège d'une exemption: sous Sabrišōʿ n'en est mentionné qu'un seul; il s'agit de celui où il fut enterré, à Karka d-Guddan dans le Beth-Garmaï, Addaï SCHER, *Chronique de Séert II/2*, p. 503 [183]; p. 520 [200]. Singulièrement, c'est à l'époque du catholicos Īšō'yahb de Gdala (628-643) et non sous Sabrišōʿ qu'il est question d'une exemption pour la confédération désignée sous le toponyme de Bar Ṭura, Angelo MAI, *Scriptorium Veterum Nova Collectio e Vaticanis codicibus X* (Rome, 1838), p. 133. Y a-t-il eu effectivement nécessité d'un renouvellement de l'ordonnance de Sabrišōʿ en 598 dans le second quart du VII^e siècle? Ou bien s'agit-il d'une confusion de la part du compilateur? *Le Livre de la chasteté* fournirait peut-être un indice, montrant aussi la complexité socio-religieuse de cette aire géographique à cette époque:

Nous avons évoqué l'importance des installations messaliennes dans la contrée du Singar; il faut également souligner le nombre des implantations syro-orthodoxes. Et l'on devine à la lecture des textes monastiques syro-orientaux le dynamisme de ces communautés: Thomas de Marga relève que les métropolitains de Mésopotamie du nord avaient parfois peine à se rendre dans les églises de leur diocèse pour contrôler la foi des fidèles, Ernest Alfred Wallis BUDGE, *The Book of Governors*, I, p. 52; II, p. 91-92. Quelques annotations du *Livre de la chasteté* font état de tracasseries que devaient essuyer des anachorètes syro-orientaux: Mar Yonan, condisciple de Mar Abba, va connaître bien des difficultés à Bar Ṭura. Avec lui, successeur d'Abba, Bar Ṭura connut un rayonnement fantastique: il agrandit les bâtiments, fait construire église et cellules pour faire face à l'afflux d'aspirants à la vie monastique; or, Īšō'denaḥ de Baṣra nous apprend qu'«il sortit plus tard de [ce monastère] à cause de la perturbation de la contrée, et s'en alla avec tous ses fils spirituels» dans un autre monastère, Jean-Baptiste CHABOT, *Le livre de la chasteté*, p. 31; trad. p. 27, § 49. S'il s'agit bien de la réitération de l'exemption pour le complexe monastique de Bar Ṭura sous Īšō'yahb II, cela suppose un nouvel essor de la congrégation sur le site et une reprise d'activité des moines réformés.

la montagne du Šahrzur, partie orientale du Beth-Garmaï, et avait été évêque de Lašom avant son élection²⁵.

Par ailleurs, la *Lettre* du patriarche dénonce certains «évêques et fidèles ayant troublé l'entendement de beaucoup»²⁶, et on a pu supposer que l'évêque de Singar était du nombre²⁷. On peut penser que le pacte avait pour finalité de réorienter le couvent de Bar Qaiṭi peut-être gagné lui aussi à des doctrines jugées hétérodoxes. L'introduction des règles du monachisme réformé dans ce monastère va être, et c'est là notre hypothèse, le moyen privilégié d'un redressement disciplinaire et doctrinal.

Introduction de la réforme du Grand monastère à Bar Qaiṭi?

Trois grandes lignes forment la trame des obligations imposées à la nouvelle fraternité des moines fédérés de Bar Qaiṭi²⁸. Et ces axes rejoignent les grandes orientations de la règle du monachisme réformé²⁹.

– Le premier a trait à la profession de ce qui est désigné comme «la foi véritable», «la foi orthodoxe». Les frères sont invités à accepter et admettre «toute la phalange bénie des Pères»³⁰ avec, en tête, Théodore «que toute l'Église de la contrée orientale soumise à ce siège patriarcal accepte et chérit». Le monastère doit devenir un centre d'«enseignement de la vérité»: cette insistance laisse penser que les autorités ecclésiastiques initiatrices de ce pacte se montraient soucieuses d'opposer aux autres courants théologiques (syro-orthodoxe, ḥenanien ou messalien) un milieu de défense de la foi. Cette orientation est précisément au cœur du programme monastique du Grand monastère³¹. Et de fait, la réforme inaugurée

25 Addaï SCHER, *Chronique de Séert* II/2, p. 474 [154]-504 [184]. Martin TAMCKE, *Der Katholikos-Patriarch Sabrišō' I*; biographie dans Paul BEDJAN, *Histoire de Mar-Jabalaha*, p. 288-331. Jean Maurice FIEY, *Assyrie chrétienne* III, p. 56-60.

26 Jean-Baptiste CHABOT, *Synodicon orientale*, p. 206; trad. p. 469.

27 Jean Maurice FIEY, *Encore 'Abdulmasih de Singar*, in: *Le Muséon* 77 (1964), 222-223.

28 L'allusion à l'édification du monastère dans le pacte (Jean-Baptiste CHABOT, *Synodicon orientale* (Paris, 1902), p. 203; trad. p. 464) semble devoir s'entendre plutôt dans un sens symbolique, les frères ainsi rassemblés ayant à construire ensemble une fraternité pacifiée.

29 Ces règles, celles d'Abraham et de Dadišō' son successeur, ont été publiées en version latine par Jean-Baptiste CHABOT, *Regulae monasticae saeculo VI ab Abrahamo fundatore et Dadjesu rectore conventus Syrorum in monte Izla conditae*, in: *Rendiconti della R. Accademia dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche* V/7 (Rome: Tipografia della Accademia, 1898), p. 38-59; p. 77-102. Version anglaise par Arthur VÖÖBUS, *Syriac and Arabic Documents*, p. 152-162. Version italienne par Sabino CHIALÀ, Manuel NIN (éds), *Abramo di Kashkar, Regole monastiche*, in: *Nell'umiltà e nella mitezza*, coll. «Testi dei Padri della Chiesa» 45 (Bose: Qiqajon, 2000), p. 5-20. Version française par Florence JULLIEN, *Le monachisme en Perse. La réforme d'Abraham le Grand, Père des moines de l'Orient*, coll. «CSCO» 622, Subsidia 121 (Louvain: Peeters, 2008), p. 129-134.

30 Jean-Baptiste CHABOT, *Synodicon orientale*, p. 202; trad. p. 463.

31 Martin Tamcke avait suggéré que la référence à l'autorité d'Abraham de Kaškar était une garantie assurant la pureté de l'orthodoxie, Martin TAMCKE, *Der Katholikos-Patriarch Sabrišō' I*, p. 52.

par Abraham d'Izla est avant tout une œuvre de rénovation du monachisme au sein de l'Église de Perse par le biais d'un réancrage de la foi syro-orientale dans une perspective proprement offensive: le Grand monastère devait s'imposer comme un centre de défense théologique, et plusieurs frères acquirent grand renom dans les controverses des VI^e-VII^e siècles³².

Avec l'Interprète, sont mentionnés les Pères d'Égypte. Les règles monastiques d'Abraham le Grand, comme celles de Dadišō³³, son successeur, font plusieurs fois référence à Marc le moine ou Arsène³⁴; la littérature ascétique égyptienne, axiomes et sentences des Pères, constituaient l'un des socles de la formation et de l'initiation des jeunes frères: Abraham imposait à son premier disciple, Bar 'Edta, d'apprendre par cœur Abba Isaïe, Marc, Évagre³⁴. Les Pères d'Égypte, mais aussi «les Pères qui ont accompli, aimé et honoré le genre de vie» instauré par le pacte; allusion est faite aux figures référentes du monachisme syro-oriental dont la réformation vient d'être mise en œuvre, et d'abord à Abraham, présenté par les sources syro-orientales comme «le chef des moines, le premier-né dans le pays des Perses»³⁵, «notre Père spirituel à tous»³⁶. Le choix porté sur Brikīšō³⁶ et Mar Abba, disciples directs d'Abraham, pour être *rišdayre* de ces communautés, laisse deviner cette filiation. Il n'est sans doute pas anodin que le texte de la *Vita* d'Abraham soit considéré par son biographe comme une partie du *Paradis des Pères* de Pallade³⁷ – montrant par là que l'histoire monastique se poursuit et s'écrit désormais en Perse³⁸.

32 Florence JULLIEN, *S'affirmer en s'opposant: les polémistes du Grand monastère (VIe-VIIe siècle)*, in: Christelle JULLIEN (éd.), *Controverses des chrétiens dans l'Iran sassanide*, coll. «Studia Iranica. Cahier» 36 (Paris: Association pour l'Avancement des études iraniennes, 2008), p. 29-40. Voir Ernest Alfred Wallis BUDGE, *The Histories of Rabban Hôrmizd the Persian and Rabban Bar-Itdâ* (Londres: Gorgias Historical Texts 4-5, 1902), I, p. 125-126; II, p. 184-185. Cf. Arthur VÖÖBUS, *Syriac and Arabic Documents*, p. 168, canons 1 et 2.

33 Arthur VÖÖBUS, *Syriac and Arabic Documents*, p. 157, p. 159.

34 Sur l'Asceticon syriaque cf. René DRAGUET, *Les cinq recensions de l'Asceticon syriaque d'Abba Isaïe I. Les témoins et leurs parallèles non-syriaques. Édition des logoi I-XIII*, coll. «CSCO» 289, Script. Syr. 120, (Louvain: Peeters, 1968). Sur Marc le moine dont l'identité reste encore controversée, voir Georges-Matthieu DE DURAND, *Marc le moine. Traités I*, coll. «Sources chrétiennes» 445 (Paris: Le Cerf, 1999), p. 13-30; cf. Ernest Walter BROOKS, *The Sixth Book of the Select Letters of Severus Patriarch of Antioch in the Syriac Version of Athanasius of Nisibis II* (London, 1903), p. 371-372. Sur Évagre, voir désormais Antoine GUILLAUMONT, *Un philosophe au désert. Évagre le Pontique*, coll. «Textes et Traditions» 8 (Paris: Vrin, 2004).

35 Paul BEDJAN, *Histoire de Mar-Jabalaha*, p. 424; cf. p. 463; p. 474, «Vie de Mar Guiwarguis».

36 Arthur Adolphe VASCHALDE, *Babai Magni Liber de Unione*, coll. «CSCO» 79, script. syr. 34 (Louvain: Peeters, 1915), p. 2; *ibid.*, coll. «CSCO» 80, script. syr. 35 (Louvain: Peeters, 1915), p. 2.

37 Eduard SACHAU, *Verzeichniss der syrischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin*, coll. «Die Handschriften-Verzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin» 23 (Berlin, 1899), p. 558.

38 Sur ce thème, voir Florence JULLIEN, *Types et topiques de l'Égypte*, in: Florence JULLIEN, Marie-Joseph PIERRE (Eds.), *Les Monachismes d'Orient. Images – Échanges – Influences, Cinquantenaire de la Chaire des christianismes orientaux, EPHE V, Collège de France, Paris, 11 juin 2008*, à paraître.

– Le second axe de ce pacte tient à l'importance de l'hésychasme, et plus spécifiquement à l'obligation de stabilité, avec interdiction de circuler dans les villes et villages sans nécessité et permission. Cette clause a été interprétée par Jean-Baptiste Chabot comme une mesure directe contre les tendances messaliennes. La documentation témoigne précisément du succès de ce mouvement dans les communautés monastiques de la montagne du Sinğar³⁹ et tout spécialement dans la zone géographique de Bar Țura⁴⁰. Je rappelle que la lutte contre ce courant était l'une des priorités des polémistes formés au Grand monastère si bien que c'est à Babaï le Grand ou à Guiwarguis que seront confiées les tâches de relèvement disciplinaire et de défense de la foi à vaste échelle⁴¹. La règle du monachisme réformé refuse avec force tout vagabondage injustifié⁴²:

«À propos de ceci: qu'aucun frère ne circule dans les monastères et les villages; et aussi: qu'il n'entre pas dans une ville sans nécessité de maladie ou permission du Corps» (règle d'Abraham)⁴³.

Les successeurs directs d'Abraham maintiendront cette ordonnance avec une insistance particulière⁴⁴ dans un souci d'encadrement des frères auxquels il est par ailleurs rappelé l'importance de la célébration des offices liturgiques, notamment la synaxe – il y a certainement là un trait anti-messalien. C'est à bon escient nous semble-t-il que le Père Sabino Chialà met en relation les succès du mouvement messalien dans ces régions mésopotamiennes avec un renforcement de surveillance⁴⁵.

– La troisième composante concerne le mode de vie instauré à l'intérieur de ces couvents nouvellement fédérés. Si l'on ne peut rien conclure quant aux pratiques spirituelles (jeûnes, veilles...) décrites dans le texte du traité, en revanche, l'importance discrètement soulignée de l'habit pourrait être évocatrice:

39 Jean-Baptiste CHABOT, *Littérature syriaque* (Paris: Bloud & Gay, 1934), p. 59.

40 Cf. Jean Maurice FIEY, *Nisibe, métropole syriaque orientale et ses suffragants des origines à nos jours*, coll. «CSCO» 388, Subsidia 54 (Louvain: Peeters, 1977), p. 270-271.

41 Ignazio GUIDI, *Chronicon anonymum. Chronica minora I*, coll. «CSCO» 1, Script. Syr. 1 (Paris: Peeters, 1903), p. 16. Sur Guiwarguis, voir Paul BEDJAN, *Histoire de Mar-Jabalaha*, p. 416-571.

42 Peut-on voir dans le toponyme même de Bar Qaiṭi, *br qyṭy*, une allusion à l'errance et au vagabondage (rac. *qf*) de frères désormais réencadrés par les autorités?

43 Arthur VÖÖBUS, A., *Syriac and Arabic Documents*, p. 160, canons 5 et 6.

44 «6- Au sujet du passage dans les villes ou de tout voyage au cas où: il n'est pas autorisé sans la permission du supérieur de la communauté. Si cependant quelqu'un a la hardiesse d'y aller, il prendra le sac et la cendre pendant trois dimanches» (règle de Dadišō'), Arthur VÖÖBUS, *op. cit.*, p. 169; cf. plus tard la règle de Babaï, *op. cit.*, p. 180, canon 12.

45 Sabino CHIALÀ, *Abramo di Kashkar e la sua comunità*, p. 88-89; p. 76. L'importance donnée aux sacrements dans le pacte conduit M. Tamcke à abandonner l'hypothèse d'une infiltration messalienne dans l'un des trois couvents affiliés; selon lui, les troubles présidant à cette fédération monteraient assez que des moines messaliens se seraient opposés à pareilles orientations, Martin TAMCKE, *Der Katholikos-Patriarch Sabrišō' I*, p. 52. Nous relevons toutefois que le traité VII d'Awdišō' insère précisément après les règles du Grand monastère d'Izla – celles d'Abraham et celles de Dadišō' – la dénonciation de comportements identifiables comme messaliens au sein de communautés, p. 132-133.

«Nous nous efforcerons de tout notre cœur et de toute notre âme d'être et de paraître, par notre habit (*eskimo*), nos paroles et notre conduite, un motif de louer le Dieu tout puissant, et une cause d'utilité pour nous-mêmes et pour nos frères»⁴⁶.

De prime abord, les frères insistent sur l'idée, somme toute commune, que le moine doit honorer son habit, signe de son engagement pour le Christ. Mais ce peut être aussi une allusion à l'une des caractéristiques du courant réformé: l'*eskimo* était devenu avec Abraham d'Izla un signe identitaire très fort, dont les sources monastiques comme la *Chronique de Séert* ou le *Livre des supérieurs* se font l'écho:

«[Il fit] changer le costume des moines, pour les faire distinguer des moines hérétiques»⁴⁷.

Cet habit caractéristique s'accompagnait d'une forme de tonsure spécifique. Le contexte du document, qui manifeste une reprise en main hiérarchique et doctrinale rigoureuse sous l'autorité de proches d'Abraham, invite à ne pas exclure cette hypothèse.

Un autre détail attire notre attention: sont nettement distingués les frères des cellules de ceux qui vivent en régime communautaire. Or, jusqu'à la réforme instituée par Abraham, au milieu du VI^e siècle, les monastères en territoire sassanide ne connaissent pas ce régime mixte. La *Chronique de Séert* nous informe que les couvents étaient «comme ceux de Mar 'Abda et ses semblables»⁴⁸. À l'examen de la documentation, et en particulier des règles antérieures à la réforme, j'ai eu l'occasion de montrer que ces structures monastiques, celles de Mar 'Abda, consistaient en de vastes habitations désignées dans la règle de Maruṭa par exemple sous le terme de *byt'*, qu'on pourrait traduire par «maison [commune]»⁴⁹. L'une des grandes orientations de la réforme introduite par Abraham sera de donner une forme nouvelle aux monastères et aux cellules⁵⁰. Le pacte de Bar Qaiṭi instaure et décrit un régime mixte qui correspond précisément à celui décrit dans les canons du Grand monastère. Le texte mentionne ainsi «le couvent où sont réunis ceux qui n'habitent pas encore seuls et séparément dans une cellule»⁵¹, c'est-à-dire les frères en formation. Le successeur d'Abraham, Dadišō', opérait cette même distinction donnée dans le pacte entre les frères des cellules (*'ḥ' dqlyt'*) et ceux du cœnobion (*'ḥ' dbqnwbyn*), c'est-à-dire les novices, les moines qui les encadrent et ceux qui assurent le fonctionnement de la vie communautaire⁵².

46 Jean-Baptiste CHABOT, *Synodicon orientale*, p. 202; trad. p. 464.

47 Addaï SCHER, *Chronique de Séert* II/1, p. 172 [80]. «[Abraham] inventa cette marque distinctive des nôtres», Ernest Alfred Wallis BUDGE, *The Book of Governors*, I, p. 23; II, p. 40-41.

48 Addaï SCHER, *Chronique de Séert* II/1, p. 172 [80].

49 Arthur VööBUS, *Syriac and Arabic Documents*, Stockholm, 1960, p. 141-142, § 54, canon 19.

50 Addaï SCHER, *Chronique de Séert* II/1, p. 172 [80].

51 Jean-Baptiste CHABOT, *Synodicon orientale*, p. 202; trad. p. 464.

52 Voir Arthur VööBUS, *Syriac and Arabic Documents*, p. 171, canons 15 et 16. Sous le supérieurat de Babaï, cette organisation sera moins fixe: après sa période probatoire, maintenue à trois ans, le

Il apparaît qu'une seule église, que le contexte narratif ne permet pas d'identifier, était considérée comme lieu de rassemblement pour les trois couvents à l'occasion de la synaxe dominicale, célébration liturgique contribuant à renforcer l'unité communautaire⁵³:

«Nous nous réunirons tous ensemble au monastère et nous accomplirons l'office divin et la lecture des livres saints; nous nous réjouirons dans la participation aux divins mystères, selon le rit de l'Église; puis nous retournerons à nos cellules et à nos monastères»⁵⁴.

Nous verrions volontiers dans ce «monastère», non nommé, celui de Bar Ṭura, la fondation d'Abba et Brikišō⁵⁵ les Pères de ce réseau monastique⁵⁵.

Tous ces éléments nous conduisent à envisager avec quelque vraisemblance l'introduction des règles du monachisme réformé dans les couvents associés comme ciment fédérateur⁵⁶.

Terminologie

Et nous avons un indice particulièrement intéressant en ce sens au regard de la terminologie usitée dans le traité.

Les sources syriaques conservent le plus souvent le mot *dyr'*, terme assez général pour désigner, même tardivement, le lieu de la vie communautaire. C'est le substantif privilégié par les sources d'histoire monastique pour décrire les regroupements de frères *avant* la réforme d'Abraham. Le *Livre de la chasteté* utilise par exemple *dyr'* pour évoquer ces constructions monastiques: établissements souvent associés à une ou plusieurs écoles dans lesquelles les enseignants sont des frères du couvent et les élèves des pensionnaires vivant selon un régime de type monacal – tel est le cas de Mar 'Abda. Ainsi, un contemporain sur le tard de Ja'qub de Beth-'Abe, Mar Īšō⁵⁷-Zkha, établit plusieurs couvents de ce type dans le Beth-'Arabaye, en Beth-Bagaš puis en Adiabène⁵⁷.

moine désireux de poursuivre ce mode de vie cénobitique pourra occuper «dans le monastère» une cellule vide s'il y en a, p. 179, canons 7 et 13. Cette faveur exigera en contrepartie une durée de service plus longue dans le cœnobion.

53 Bar 'Edta ne s'accordait qu'une exception pour quitter sa cellule, au «Jour de l'assemblée», c'est-à-dire le dimanche, Ernest Alfred Wallis BUDGE, *The Histories of Rabban Hôrmizd the Persian and Rabban Bar-'Idtâ*, I, p. 119; II, p. 173; I, p. 124; II, p. 182. Par son biographe, nous connaissons mieux certains usages liturgiques du Grand monastère: la coutume voulait que l'office dominical commençât dans la soirée par la récitation des Psaumes puis des complies, suivis de la célébration des saints mystères à trois heures du matin – selon l'usage en vigueur au couvent de Mar Abraham, est-il précisé, Ernest Alfred Wallis BUDGE, *The Histories of Rabban Hormizd the Persian and Rabban Bar-'Idtâ*, I, p. 132; II, p. 196.

54 Jean-Baptiste CHABOT, *Synodicon orientale*, p. 202; trad. p. 464.

55 Le *Livre de la chasteté* signale d'ailleurs expressément l'existence d'une petite église à Bar Ṭura, construite par Mar Abba, Jean-Baptiste CHABOT, *Le livre de la chasteté*, p. 15; trad. p. 14, § 25.

56 Voir l'expression «notre règle» que l'on trouve au passage dans le paragraphe relatif aux pratiques spirituelles, Jean-Baptiste CHABOT, *Synodicon orientale*, p. 202; trad. p. 463.

57 Jean-Baptiste CHABOT, *Synodicon orientale*, p. 29; trad. p. 25-26, § 47; p. 42; trad. p. 36, § 73. Voir d'autres passages, tel p. 58; trad. p. 49, § 113.

J'ai pu noter en revanche que le Grand monastère était toujours appelé 'wmr', 'wmr' rb' dans la documentation⁵⁸. Pareillement, les fondations des disciples formés à Izla sont désignées comme des umre, 'wmr'⁵⁹. Ce terme traduit généralement l'adoption de la réforme: Mar Ba'ut rebâtit un dyr' qu'il transforma en 'wmr' dit Išō'denaḥ de Bašra⁶⁰, qui précise que Ba'ut avait été formé au monastère de Bar Ṭura auprès d'un disciple direct d'Abraham de Kaškar du nom de Yonan, l'un des frères venus fonder dans le Singar.

Et c'est bien semble-t-il la nature de la mission confiée à Abba et Brikšō' que cette transformation en umre, 'wmr' de dayre, dyr', préexistants. Dans le texte syriaque du traité, le monastère anonyme, qui a été identifié au monastère réformé de Bar Ṭura⁶¹, est toujours désigné comme un 'wmr', alors que celui de Bar Qaiṭi par exemple est qualifié de dyr'. Les deux moines réformés promus supérieurs de cet ensemble monastique sont désormais présentés comme rišay umre ršy 'wmr'⁶² et leur tâche ainsi définie:

«Nous bâtirons, achèverons et habiterons en paix ce monastère ('wmr') appelé "de Bar Qaiṭi" (comprendons: ce réseau monastique fédéré), ainsi que nous l'avons promis et accepté en présence du patriarche»⁶³.

Les religieux de cet ensemble sont ainsi appelés «frères du monastère ('wmr')» que forment ces trois structures associées⁶⁴.

Conclusion

Ainsi donc, nous avons vu que les principaux axes ossaturant le pacte s'éclairaient à la lumière des orientations du monachisme réformé. L'instauration de ce maillage monastique apparaît comme une caractéristique des fondations-filles du Grand monastère, fréquemment structurées en réseaux d'alliance, et dont le fonctionnement associe justement action dogmatique et disciplinaire. Le choix de moines réformés comme responsables de ce réseau constitue en quelque sorte la clef de lecture de ce traité: l'introduction de la réforme dans des couvents troublés apparaît comme un moyen d'action éprouvé pour assurer un ancrage doctrinal

58 Quelques exemples parmi d'autres dans le *Livre de la chasteté* aux paragraphes 7, 25, 49, 72, 57, 67, ou 127.

59 Voir notamment Jean-Baptiste CHABOT, *Le livre de la chasteté*, § 10, § 15 et § 67, § 18, § 55 et § 77-78, § 16. Pour les exceptions (qu'explique le contexte), voir Florence JULLIEN, *Le monachisme en Perse. La réforme d'Abraham le Grand, Père des moines de l'Orient*, coll. «CSCO» 622, Subsidia 121 (Louvain: Peeters, 2008), p. 99-101.

60 Jean-Baptiste CHABOT, *Le livre de la chasteté*, p. 54-55; trad. p. 46, § 103.

61 Jean-Baptiste CHABOT, *Synodicon orientale*, p. 200 lignes 14-15; p. 206 lignes 9-10. Le terme 'wmr' apparaît dans le lemme introductif de la notice consacrée à Mar Sebuxt dans le *Livre de la chasteté*, Jean-Baptiste CHABOT, *Le livre de la chasteté*, p. 18, trad. p. 17, §29.

62 Jean-Baptiste CHABOT, *Le livre de la chasteté*, p. 200 ligne 16.

63 Jean-Baptiste CHABOT, *Le livre de la chasteté*, p. 203; trad. p. 464.

64 Jean-Baptiste CHABOT, *Le livre de la chasteté*, p. 200; trad. p. 461.

régional. On ne peut comprendre me semble-t-il l'impact de l'œuvre d'un Babai le Grand, troisième abbé d'Izla, à qui fut confiée la reprise en main de tous les monastères à l'échelle de l'empire⁶⁵ à un moment où l'Église syro-orientale restait sans catholicos, sans tenir compte de la participation active de ces réseaux, qui jouèrent comme des relais d'influence.

Ces chaînes de monastères avaient finalement vocation à former autant de points de résistance dans la lutte contre les autres mouvements christologiques, contribuant ainsi à modeler la "cartographie théologique" des espaces.

Bibliographie

- BEDJAN, P., *Histoire de Mar-Jabalaha, de trois autres patriarches, d'un prêtre et de deux laïques, nestoriens*, Paris, 1888, 1895².
- BROOKS, E. W., *The Sixth Book of the Select Letters of Severus Patriarch of Antioch in the Syriac Version of Athanasius of Nisibis II*, London, 1903.
- BUDGE, E. A. W., *The Book of Governors. The Historia monastica of Thomas bishop of Marga A. D. 840 I-II*, Londres, 1893.
- BUDGE, E. A. W., *The Histories of Rabban Hôrmîzd the Persian and Rabban Bar-'Idtâ I-II*, Londres, 1902.
- CHABOT, J.-B., *Le livre de la chasteté composé par Jésusdenah, évêque de Baçrah* (Mélanges d'archéologie et d'histoire 16), Rome, 1896.
- CHABOT, J.-B., «Regulae monasticae saeculo VI ab Abrahamo fundatore et Dadjesu rectore conventus Syrorum in monte Izla conditae», *Rendiconti della R. Accademia dei Lincei. Classe di Sc. Morali, storiche e filologiche* V/7, Rome, 1898, p. 38-59; p. 77-102.
- CHABOT, J.-B., *Synodicon orientale*, Paris, 1902.
- CHABOT, J.-B., *La Littérature syriaque*, Paris, 1934.
- CHIALÀ, S., NIN, M., (eds), «Abramo di Kashkar, Regole monastiche», *Nell' Umiltà e nella Mitezza (Testi dei Padri della Chiesa 45)*, Bose, 2000, p. 5-20.
- CHIALÀ, S., *Abramo di Kashkar e la sua comunità. La rinascita del monachesimo siro-orientale*, Magnano, 2005.
- DE DURAND, G.-M., *Marc le moine. Traités I* (SC 445), Paris, 1999.
- DRAGUET, R., *Les cinq recensions de l'Ascéticon syriaque d'Abba Isaïe I. Les témoins et leurs parallèles non-syriaques. Édition des logoi I-XIII* (CSCO 289, script. syr. 120), Louvain, 1968.
- FIEY, J. M., «Encore 'Abdulmasih de Singâr», *Le Muséon* 77, 1964, p. 205-223.
- FIEY, J. M., *Assyrie chrétienne III*, Beyrouth, 1968.
- FIEY, J. M., *Nisibe, métropole syriaque orientale et ses suffragants des origines à nos jours* (CSCO 388, Subsidia 54), Louvain, 1977.
- GUIDI, I., «Chronicon anonymum», *Chronica minora I* (CSCO I, script. syr. 1), Paris, 1903.
- GUILLAUMONT, A., *Un philosophe au désert. Évagre le Pontique* (Textes et Traditions 8), Paris, 2004.
- HOFFMANN, G., *Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer*, Leipzig, 1886².
- JULLIEN, F., *Le monachisme en Perse. La réforme d'Abraham le Grand, Père des moines de l'Orient* (CSCO 627, Subsidia 124), Louvain, 2008.
- JULLIEN, F., «S'affirmer en s'opposant: les polémistes du Grand monastère (VI^e-VII^e siècle)», in JULLIEN, C. (éd.), *Controverses des chrétiens dans l'Iran sassanide* (Studia Iranica. Cahier 36), Paris, 2008, p. 29-40.

65 Ernest Alfred Wallis BUDGE, *The Book of Governors*, I, p. 51; II, p. 91.

- JULLIEN, F., «Types et topiques de l'Égypte», *Colloque Les Monachismes d'Orient. Images – Échanges – Influences, Cinquantenaire de la Chaire des christianismes orientaux, EPHE V, Collège de France, 11 juin 2008*, Paris, à paraître.
- LABOURT, J., *Le christianisme dans l'empire perse sous la dynastie sassanide (224-632)*, Paris, 1904.
- MAI, A., *Scriptorium Veterum Nova Collectio e Vaticanis codicibus X*, Rome, 1838.
- OVERBECK, J. J., *S. Ephraemi syri opera selecta*, Oxonii, 1865.
- SACHAU, E., *Verzeichniss der syrischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin* (Die Handschriften-Verzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin 23), Berlin, 1899.
- SCHER, A., *Histoire nestorienne inédite, (Chronique de Séert) II/1* (PO 7), Paris, 1911, p. 99 [7]-201 [109].
- SCHER, A., *Histoire nestorienne inédite, (Chronique de Séert) II/2* (PO 13), Paris, 1919, p. 437 [117]-636 [316].
- TAMCKE, M., *Der Katholikos-Patriarch Sabrišo' I. (596-604) und das Mönchtum*, (Europäische Hochschulschriften Reihe 23, Band 302), Frankfurt, 1988.
- TAMCKE, M., «Abraham von Kaschkar †588», in KLEIN, W. (ed.), *Syrische Kirchenväter*, Stuttgart, 2004, p. 124-132.
- VASCHALDE, A., *Babai Magni Liber de Unione*, (CSCO 79, script. syr. 34), Louvain, 1915; *ibid.*, (CSCO 80, script. syr. 35), Louvain, 1915.
- VÖÖBUS, A., *Syriac and Arabic Documents, Regarding Legislation Relative to Syrian Asceticism*, (Papers of the Estonian Theological Society in Exile 11), Stockholm, 1960.

Résumé

Les fondations monastiques des disciples du «Père des moines de l'Orient», Abraham d'Izla (VI^e siècle), se sont souvent structurées en réseaux d'alliance, formant autant de relais d'influence de ce nouveau courant réformateur. Cette étude portera sur l'un de ces réseaux, dans la région du Singar. Le groupement d'anciens proches d'Abraham dans cette aire géographique nous permet de réévaluer et de comprendre les motivations ayant conduit à l'instauration du traité de Bar Qaiti fédérant plusieurs couvents syro-orientaux de la région en 598. Le fonctionnement de ce maillage monastique s'effectue en fait en relais de l'action dogmatique et disciplinaire menée par les moines réformés du Grand monastère, et conduite, à l'échelle de tout l'empire sassanide, par Babai le Grand.

Peter Bruns

Schnittpunkte zwischen Christentum und Medizin im spätantiken Sasanidenreich*

Zwischen der Heilkunst und dem Christentum lassen sich in der Spätantike zahlreiche, zuweilen überraschende Berührungspunkte ausmachen, die erst in jüngerer Zeit in den Blickpunkt des Forschungsinteresses gerückt sind. Neben den Untersuchungen von Hiltbrunner¹ und Schulze² sei auf die Studien des französischen Autors und Arabisten Raymond Le Coz³ verwiesen. Schulze beschäftigt sich vornehmlich mit der griechischen Spätantike und ihren archäologischen Zeugnissen, während Le Coz die christlichen, »nestorianischen« Ärzte vor allem der islamischen Zeit behandelt. Die spätantike, sasanidische Zeit, also jene Epoche, in welcher die Grundlagen für das Fortwirken der christlichen Medizin unter den Arabern gelegt wurden, ist noch weitgehend unerforscht.

Es stellt das unstrittige Verdienst von Christian Schulze dar, in gebührender Weise die grundsätzliche Vereinbarkeit von Christentum und Medizin in der spätantiken griechischen Gesellschaft herausgestellt zu haben. Vom neutestamentlichen Standpunkt aus betrachtet, ist ohnehin ein innerer Bezugspunkt zwischen der Heiltätigkeit eines Arztes und dem übernatürlichen Heil der Religion mit ihrer Analogie und Parallelität gegeben, welche im Herrenwort Mk 2,17 und nicht zuletzt auch in den mannigfachen Heilungswundern auf sinnlich erfahrbare Weise zum Ausdruck kommen. Das Bild vom Arzt und der zu heilenden Krankheit deckt im Rahmen einer christlich verstandenen Heilslehre die Unfähigkeit des Sünders auf, sich selbst zu heilen, sprich sich selbst zu erlösen. Am Anfang der Christusverkündigung im syrischen Raum (IgnEph 7,2) steht daher monumental das ausschließende Bekenntnis zur alleinigen Heilsmittlerschaft Jesu Christi, welcher der einzige Arzt und Erlöser des Menschengeschlechtes ist. Neben der christologischen Arzttitulatur sind es vor allem die Sakramente der Eucharistie und

* Vorliegender Aufsatz stellt die erweiterte Fassung eines Vortrages dar, der am 29. September 2008 anlässlich der Jahrestagung der Görresgesellschaft in Würzburg gehalten wurde.

- 1 Vgl. Otto Hiltbrunner, Die gesellschaftliche Stellung der Ärzte und ihre Rolle bei der Ausbreitung des frühen Christentums nach Asien: Blümer/Henke/Mülke (Hgg.), *Alvarium* (FS Chr. Gnllka = JAC.E 33), Münster 2002, 197-204. Hiltbrunners Aufsatz ist sehr anregend, enthält aber leider keine Angaben zu den Primärquellen.
- 2 Christian Schulze, *Medizin und Christentum in Spätantike und frühem Mittelalter*, Tübingen 2005, der gerade für die Orientalen nicht immer die Primärquellen parat hält.
- 3 Raymond Le Coz, *Les médecins nestoriens au Moyen Âge. Les maîtres des Arabes*, Paris 2004; ders., *Les chrétiens dans la médecine arabe*, Paris 2006.

der Beichte, deren Heilsbedeutung mit Hilfe medizinischer Metaphern⁴ veranschaulicht wird.

Der religionsgeschichtliche Kontext: Mystik und Medizin im alten Iran

Unser gesamtes Wissen über die Medizingeschichte Irans vor dem Einfall der Araber verdanken wir im wesentlichen zwei literarischen Quellen, dem Awesta⁵, also der heiligen Überlieferung der Zoroastrier, und dem iranischen National-epos, dem sog. »Königsbuch«, aus der Feder des persischen Dichters Firdausi. Aus methodologischen Gründen⁶ beschränken wir uns auf die frühen sasanidischen Zeugnisse des Awesta, welches in der heute vorliegenden Gestalt nur noch einen Bruchteil der ursprünglichen Schriften umfaßt. Dietrich Brandenburg⁷ hat in seiner Monographie zu den Priesterärzten im alten Persien auf den bezeichnenden Umstand verwiesen, daß medizinische Themen, die eigentliche Krankheitslehre, Diagnostik und Therapie betreffend, nur sehr sporadisch behandelt werden. Aus den erhaltenen Fragmenten⁸ läßt sich allerdings einiges über die Belange des Ärztestandes, die Pflichten und Rechte der Priesterärzte und ihrer Handlanger, sowie über die allgemeine Hygiene und Prophylaxe sagen. Dem grundlegenden ontischen Dualismus des guten und bösen Prinzips folgend, ist auch die iranische Medizin von diesem inneren, metaphysischen Gegensatz her bestimmt. Anders formuliert: Der größte Schöpfer und Wohltäter der Lebewesen, der Hoch- und Lichtgott Ahura Mazda, ist zugleich auch der Heilgott, während das Böse, die Krankheiten, die physischen und die psychischen Anomalitäten auf den ewigen Widersacher Ahriman und seine Dämonen zurückgeführt werden. Nach awestischer Lehre habe Ahura Mazda seinen Gläubigen tausend bzw. zehntausend Heilmittel im Kampfe gegen die 99 999 Krankheiten, die der böse Geist, Angra Mainyu (Ahriman)⁹ aussendet, zur Verfügung gestellt. Diese Zahlenangaben sind natürlich symbolisch zu verstehen. Im Dezimalsystem der Iraner steht die Zehntausend als Zahl für die Vollkommenheit und soll die Unbegrenztheit der göttlichen Heilkraft symbolisieren. Zu den göttlichen Hypostasen oder Emanationen des Hochgottes gehören ferner die unsterblichen Geister, unter

4 Vgl. Michael Dörnemann, Krankheit und Heilung in der Theologie der Kirchenväter (= STAC 20), Tübingen 2003; zur früh-syrischen Literatur vgl. auch Peter Bruns, Das Christusbild Aphrahats des Persischen Weisen, Bonn 1990, 166-169; Robert Murray, Symbols of Church and Kingdom, Cambridge 1975, 89-91, 199-203.

5 Engl. Übers. des Vendidad und Yast bei James Darmesteter, The Zend-Avesta I. The Vendidad; The Zend-Avesta II. The Sirozahs, Yasts and Nyayis (o. O. 1882-87, repr. Neu Delhi 1995-96).

6 Das Schah-Namah hat zwar das Choda-Namah zur Vorlage gehabt, doch enthält es viele Erweiterungen aus islamischer Zeit, vgl. Brandenburg, Priesterärzte, 58-63.

7 Vgl. Dietrich Brandenburg, Priesterärzte und Heilkunst im alten Persien, Stuttgart 1969, 7.

8 Die meisten Traktate gelten als verloren, so etwa das Buch über die Astronomie und Medizin oder dasjenige über die Ernährung und die Schwangerschaft, vgl. Brandenburg, Priesterärzte, 12f.

9 Vgl. Vend. XXII: Darmesteter, Zend-Avesta I, 229-235.

denen die Haurvatât¹⁰, die dem Wasser und den Pflanzen innewohnende Heilkraft, besonders zu erwähnen ist.

In seiner Studie zu Irans Priesterärzten unterstrich Brandenburg¹¹ die gesellschaftliche Bedeutung des sasanidischen Standeswesens, zu dem neben den Krieger, Ackerbauern und Handwerkern auch die Priester, die Mobeds und Herpats, gehörten. Im Verlauf ihres langdauernden Studiums, das an den Schulen in den größeren Städten des Landes erfolgte, wurden nicht nur die Grundlagen für die awestische Theologie im eigentlichen Sinne, sondern darüber hinaus auch der Rechtskunde und Astrologie sowie nicht zuletzt auch der Heilkunde gelehrt. Die Ärzte wiederum teilten sich in Internisten, Pharmakologen und Chirurgen. Letztere genossen auf Grund ihrer rein handwerklichen Ausbildung kein besonderes Ansehen und standen auf der untersten Stufe der gesellschaftlichen Rangskala. Den Mobeds, die mit dem heiligen Recht, mit dem Gesetz und dem heiligen Wort heilen, kamen noch am ehesten die Internisten gleich. Diesen »Magiern«¹² im wahrsten Sinne des Wortes folgten an Rang und Ansehen diejenigen, die mit Pflanzensäften heilen, und ganz am Schluß dann diejenigen, die mit dem Messer heilen. Bei einem ärztlichen Consilium¹³ treffen sich für gewöhnlich Chirurgen, Pharmakologen und Internisten; letztere, die mit dem heiligen Wort bei einem rechtgläubigen Mann die Eingeweide zu heilen vermögen, gelten als die heiltüchtigsten.¹⁴

Für die Chirurgen unter den Priesterärzten gab es gewisse Prüfungsordnungen, welche im Gesetzbuch des Vendidad¹⁵ (Vîdêvdâd = Antidotum gegen die Dämonen) verzeichnet waren, während solche für Internisten und Pharmakologen fehlen. Die Prüfung war, soweit wir es den Quellen entnehmen können, ausschließlich praktisch angelegt, d.h. der Examinand hatte mit Erfolg drei Operationen auszuführen, um als Arzt seine uneingeschränkte Approbation zu erhalten. Bezeichnenderweise dienten als Opfer dieser Examensoperationen nicht die eigenen Glaubensanhänger, sondern sog. Daevaanbeter, d.h. Kriegsgefangene und Andersgläubige, wie etwa Christen, die zu medizinischen Experimenten mißbraucht

10 Vgl. Brandenburg, Priesterärzte, 15. Zur Religionsgeschichte Irans vgl. Geo Widengren, Die Religionen Irans, Stuttgart 1965, 12-20. Haurvatât erscheint häufig zusammen mit ihrer Schwester Amərətāt (Unsterblichkeit).

11 Vgl. Brandenburg, Priesterärzte, 17-21.

12 Zur Hierarchie der iranischen Ärzte vgl. Yasht 3,6: »One may heal with Holiness, one may heal with the Law, one may heal with the knife, one may heal with herbs, one may heal with the Holy Word: amongst all remedies this one is the healing one that heals with the Holy Word; this one it is that will best drive away sickness from the body of the faithful: for this one is the best-healing of all remedies.« (Darmesteter II,44)

13 Vgl. Brandenburg, Priesterärzte, 18.

14 Vgl. Vend VII,44: »If several healers offer themselves together, O Spitama Zarathustra! namely, one who heals with the knife, one who heals with herbs, and one who heals with the holy word, it is this one who will best drive away sickness from the body of the faithful.«

15 Vgl. Vend VII, 36-40; dt. Übers. bei Brandenburg, Priesterärzte, 19; engl. bei Darmesteter, Zend-Avesta I,83f.

wurden. Es war strikt verboten, ohne eine solche Approbation als Arzt tätig zu werden. Mißlang die Probeoperation, konnte der Examinand immerhin noch als Veterinär tätig werden, er durfte indes keinesfalls mehr Mazdayasnier operieren.

Iranische Ärzte waren im allgemeinen nicht sesshaft. Die awestischen Quellen sprechen nämlich von wandernden Priesterärzten, die mit einem stabähnlichen Instrument zur Tilgung von Schlangen und Insekten, einem Mörser zur Haomabereitung, einem Mundtuch zum Schutz der Luft und des Feuers und nicht zuletzt den Baresmanzweigen¹⁶ unterwegs waren. Hatte der Arzt seine Pflicht erfüllt, so war ihm ein Honorar gewiß, das sich streng nach dem sozialen Stand des Patienten richtete. Die »Gebührenordnung« des Vendidad¹⁷ sah vor, daß Priester sich in wechselseitiger Kulanz durch Gebete und Segnungen selber heilten. Bauern zahlten für gewöhnlich in Naturalien (Kleinvieh), Gutsherren mit Großvieh (Ochsen, Rindern, Kamelen oder Pferden), Könige fürstlich in Lehen und Privilegien. Da die therapeutischen Möglichkeiten im alten Iran sehr begrenzt waren, war es das erklärte Ziel der awestischen Überlieferung, mittels expliziter hygienischer Vorschriften die Entstehung von Krankheiten überhaupt zu verhindern. Viele religiöse Vorschriften etwa zur Aussetzung von Leichen in den »Türmen des Schweigens«, zur Beseitigung des Ungeziefers und zur Bannung der Krankheitsdämonen hatten vor allem prophylaktischen Charakter. Neben der Hygiene des Körpers war die Diätetik der Seele vorherrschend, ein Thema, dessen sich auch die reiche christlich-asketische Literatur annahm. Der Kult in seiner wichtigsten Form, der Dienst am Feuer und den anderen heiligen Elementen, die Reinhaltung von Körper und Seele durch rituelle Waschungen, die Befolgung des Gesetzes und der Erhaltung der Tugenden, sind die wirksamsten Waffen des frommen Zoroastriers gegen die Bedrohung durch die bösen Geister und deren Werke, gegen Krankheit, frühzeitigen Tod, Hungersnot, Unfruchtbarkeit etc. Religiöse Riten, die Ethik im engeren Sinne und die körperliche Reinheit lassen sich im alten Iran¹⁸ prinzipiell nicht voneinander trennen.

Da der Leichnam als unrein galt und man sich ängstlich vor seiner Berührung hütete – die persischen Christen fielen mit ihrer Reliquienverehrung¹⁹ völlig aus dem Rahmen –, durften Sektionen aus religiös-hygienischen Gründen unter keinen Umständen vorgenommen werden. Deshalb konnten sich die Priesterärzte anatomische Kenntnisse nur auf Grund der äußeren Anschauung, allenfalls noch der Betastung des menschlichen Körpers erworben haben. Während der Chirurg als niederer Arzt invasiv voring, dürften sich die Aktionen eines höhergestellten

16 Vgl. Widengren, *Religionen*, 29; eine Beschreibung dieser bei jeder Opferfeier hochgehaltenen Zweige bietet Darmesteter, *Zend-Avesta I*, lxxiif.

17 Vgl. Vend VII,41-43; dt. Übers. bei Brandenburg, *Priesterärzte*, 21; engl. bei Darmesteter, *Zend-Avesta I*, 84f.

18 Vgl. dazu Brandenburg, *Priesterärzte*, 22-29.

19 Vgl. Peter Bruns, *Reliquien und Reliquienverehrung in den syro-persischen Märtyrerakten*, in: *RQ 101* (2006) 194-213.

Priesterarztes auf das Hersagen der vorgeschriebenen Sprüche und Gebete²⁰ beschränkt haben.

Das medizinische Denken und Handeln eines Magiers war gänzlich in den Bannkreis seines religiösen Systems eingeordnet, das auf diese Art und Weise zur Theurgie²¹ wurde. Wenn etwa nach zoroastrischer Vorstellung der Mensch durch Unachtsamkeit gegen die Gesetze ritueller Reinheit verstieß, gab er sich dem Dämon gegenüber eine Blöße, so daß dieser in den Körper eindringen und von ihm Besitz ergreifen konnte. Die eigentliche Krankheitsursache ist infolgedessen stets außerhalb des Körpers auf der metaphysischen Ebene zu suchen. Die Krankheitsauffassung ist daher, wie Brandenburg betont, eine »rein dämonistische, also mystische«. Entsprechend war die Therapie eine »mystische«, nicht unbedingt eine empirische, denn der Mensch allein vermag nichts, wenn Ahura Mazda nicht beispringt, nichts vermag das Heilmittel allein, wenn nicht zugleich das Gebet dem Kranken wieder die Gesundheit verleiht. Denn die heiltüchtigsten Ärzte waren nach awestischer Anschauung diejenigen, welche »mit dem heiligen Wort heilen«²². Genau an dieser Stelle setzt die christliche Verkündigung mit ihrer Heilsbotschaft ein. Im folgenden soll daher aus der Fülle des hagiographischen Materials ein besonders ansprechendes Beispiel für die mystische Therapie im syro-persischen Mönchtum vorgestellt werden.

Der Mönch als mystischer Therapeut:

Die Vita des Daniel medicus, monachus in Perside (BHO 244, saec. IV.?)

Es gehört zu den Kuriositäten des äthiopischen Synaxars²³, daß es für den 14. Hedâr (10. November) neben dem hl. Martin(us), dessen Name über das Arabische im Geez zu einem gewissen »Qonitos« völlig verballhornt wurde, auch einen längeren Eintrag bezüglich eines gewissen Mönches Abbâ Daniel enthält. Der verwunderte Leser wird sich fragen, wie ausgerechnet ein persischer Heiliger in den Kalender der äthiopisch-orthodoxen Kirche²⁴ gelangt ist. Von unserem Daniel weiß nämlich die Legende zu berichten, daß er am Negusch von Fârs (Persien) Wunder gewirkt habe und ihn zum Glauben an den Namen Jesu Christi ge-

20 Darmesteter, *Zend-Avesta* I,86, Anm. 1, macht geltend, daß bei jeder dieser Zeremonien das Barresman-Büschel gehalten werden mußte.

21 Vgl. dazu Brandenburg, *Priesterärzte*, 31.

22 Vgl. Vend VII,44. Eine Reihe von Beschwörungsgebeten hat Brandenburg, *Priesterärzte*, 40f., zusammengestellt. Zum heilmächtigen Wort vgl. auch Vend XXII,6.

23 PO 44,304-307: E.A. Wallis Budge, *The Book of the Saints of the Ethiopian Church*, Cambridge 1928, 244f. Im arabisch-koptischen Synaxar (PO 3,293-298) hingegen sucht man unter dem 14. Hedâr vergebens nach Daniel.

24 Das Beispiel der »syrischen Mönche« in der äthiopischen Literatur gibt zur Vermutung Anlaß, daß eine Beeinflussung nicht nur von Ägypten aus stattgefunden hat. In Persien hat es im sechsten Jahrhundert verstärkte miaphysitische Aktivitäten gegeben, die ihren Niederschlag in der hagiographischen Literatur gefunden haben.

Errichtung neuer Diözesen und Hierarchien setzt ein gewisses Bewußtsein von apostolischer Vollmacht voraus, wie es Anfang des vierten Jahrhunderts, so die Datierung Sel. 632, noch nicht ausgeprägt ist. Die gigantische Bautätigkeit des Bischofs Miles, der eine Hauptkirche mit vielen Annexen, Konchen und einem angegliedertem Bischofshaus mitsamt Hospital errichten ließ, spiegelt eine völlig andere gesellschaftliche Situation des persischen Christentums wider als in der von religiöser Verfolgung und Unterdrückung gekennzeichneten Schapur-Ära.

Der Text der Danielvita ist nach dem bekannten Strickmuster syrischer Hagiographie³¹ gewoben. Zahlreich sind die literarischen Topoi der biblischen und monastischen Literatur. Der Anfang enthält eine ausführliche Exhorte an die Mönche³² und markiert den paränetischen Kontext der Vita im Rahmen der monastischen Erbauungsliteratur. Daniel war von heidnischer Abkunft und trug, obwohl die Geschichte in der ägyptischen Thebais spielt, ursprünglich den iranisch klingenden Namen Mehrestos³³ (ܡܗܪܝܫܬܘܨ), nahm aber bei seiner Taufe den biblischen Vornamen an. Diesen Ehrennamen erhielt er nicht zuletzt wegen seiner zahlreichen Visionen und Auditionen³⁴, in denen er ganz dem biblischen Vorbild glich. Mit der Bekehrung zum Christentum verband sich für Daniel zunächst eine missionarische Tätigkeit³⁵ in seiner Heimat, hernach die bewußte Hinwendung zum Mönchtum. Er tritt in das berühmte Pachomius-Kloster in Tabennisi ein, empfängt dort den Habit und führt von nun an etwa zehn Jahre lang ein entbehrungsreiches Leben³⁶. Der Erzähler bringt – freilich etwas unbeholfen und abrupt – unseren Helden mit dem hl. Mar Eugen³⁷ in Verbindung. Beide hätten sich in Ägypten³⁸ kennengelernt und den Gedanken gefaßt, Persien zu missionieren. Ein kleiner kirchengeschichtlicher Exkurs³⁹ mit wirrer Chronologie vom Ende der

31 Als Parallele ließe sich noch das Behnam-Martyrium (BHO 177) anführen, vgl. AMS II,397-441, das bisher noch keine Bearbeitung in einer westlichen Sprache erfahren hat und daher von der Forschung, abgesehen von Georg Hoffmann, Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer, (Leipzig 1880) repr. Nendeln 1966, 17-19, kaum beachtet worden ist.

32 Vgl. AMS III,481-484.

33 AMS III,485. In dieser Form finde ich ihn bei Ferdinand Justi, Iranisches Namenbuch, Marburg 1985, nicht bezeugt. Die Schreibung iranischer Namen im Syrischen ist nicht immer sehr einfach. Deutlich erkennbar ist der erste Bestandteil »Mihr« für Mithra (*rst* vielleicht für »Sproß« mit angehängter griechischer Endung?); denkbar wäre aber auch eine syrische Verballhornung von Mihrx^wast (»der Mithras' Willen tut«), vgl. Justi 205b.

34 Vgl. AMS III,486. Der biblische Daniel war bei den Syrern ein sehr populärer Heiliger, vgl. die Demonstrationes des Aphrahat (Register bei Parisot I,2,440f).

35 Vgl. AMS III,486f.

36 Vgl. AMS III,488-490.

37 Zum Legendenkreis vgl. Anton Baumstark, Geschichte der syrischen Literatur, Bonn 1922, 235f. Auf die einzelnen Traditionsstränge kann an dieser Stelle nicht eingegangen werden. Baumstark legt einen Zeitraum vom 5. bis zum 8. Jahrhundert zugrunde.

38 Vgl. AMS III,490f. In der Zeit der vermutlichen Abfassung dieser Vita (6. Jh.) konnte es nicht mehr allein um die Erstverkündigung an die Heiden gehen, sondern eher um die Einführung der miaphysitischen Konfession in Persien.

39 Vgl. AMS III,491-494.

Kirchenverfolgung im Römerreich, über Schapur II. und die Verfolgung der Kirche im Sasanidenreich, über den Tod des Julian I. Apostata bis hin zur Herausgabe der Grenzfestung Nisibis endet mit der Übersiedlung des Mar Eugen nach Persien. Auf dem Berg Izla⁴⁰ angekommen, führt er dort das Mönchtum nach ägyptischem Vorbild ein und heilt in Nisibis die Söhne Schapurs, welche an den Dämonen Manis⁴¹ litten. Der Mönch Daniel setzt zusammen mit Mar Michael das Werk des Mar Eugen fort und läßt sich für zehn weitere Jahre in einem verlassenen Kastell⁴² – wohl in Anspielung auf die Antonius-Vita – nieder. Zu den anrührenden Szenen der Daniel-Legende zählt die Geschichte von der Heilung eines Löwenjungen⁴³ durch den Mönch. Sie erinnert in Inhalt und Form stark an den ägyptischen Altvater Macarius⁴⁴, der einst dem Blindgeborenen einer Hyäne das Augenlicht schenkte und dafür von der dankbaren Mutter mit einem Fell belohnt wurde. Der vollkommene Asket lebt mit sich und der ihn umgebenden Natur im Reinen. Er herrscht in protologischer Sicht wie Adam vor dem Sündenfall im Paradiese⁴⁵ über die Tiere des Feldes. In eschatologischer Perspektive, d.h. in Vorwegnahme des endzeitlichen Tierfriedens (Jes 11,1-9), der als Rückkehr des Paradieses gedacht wird, leben die Raubtiere der Wüste in Gemeinschaft mit den Eremiten als ihre willigen Helfer oder als ihre gelehrigen Schüler. In diesem Sinne ist denn auch die Bezwingung des Drachens (دراکون) zu verstehen, die von unserem Daniel⁴⁶ überliefert wird.

Eine völlig neue Ebene wird in unserer Erzählung mit der Bekehrung des Vita-xa (Satrapen) Chasch, welcher die Region zwischen den beiden Zabflüssen östlich des Tigris (unweit der nicht näher zu identifizierenden Stadt Tel-Chasch⁴⁷) regiert, erreicht. Der Name des Herrschers ist im persischen Königsbuch⁴⁸ nicht

40 Es handelt sich hierbei sicherlich um eine spätere Tradition, welche die autochthone monastische (Aphrahat der Persische Weise) überlagert. Zum syrischen Mönchtum im allgemeinen und dem auf dem Berg Izla im besonderen vgl. die grundlegenden Aufsätze I (Early Syrian Asceticism), XIV (John of Nḥel: an Episode in Early Seventh-Century Monastic History), XV (Notes on Some Monasteries on Mount Izla) von Sebastian P. Brock in: Ders., *Syriac Perspectives on Late Antiquity*, London 1984.

41 Vgl. AMS III,494.

42 Vgl. AMS III,495.

43 Vgl. AMS III,496f.

44 Vgl. *hist. mon.* 28,15f (Preuschen 89f).

45 Vgl. zu diesem Motiv Peter Nagel, *Die Motivierung der Askese in der Alten Kirche und der Ursprung des Mönchtums*, Berlin 1966, 55-62.

46 Vgl. AMS III,497. Dem bösen Drachen reißt er die Beute, eine junge Gazelle, aus dem Maul. Der Drachenkampf gehört zur persischen Königsideologie, aber auch in einem spirituellen Sinne zum Grundbestand der Mysterien, vgl. Widengren, *Religionen Irans*, 42-46. Ursprünglich gilt der Drachenkampf als Kriegerprobe, doch versteht sich der Mönch als geistlicher Athlet, der dem Bösen die Stirn bietet.

47 Im Syrischen vielleicht nur eine Kombination aus Tel (»Hügel«) mit dem Eigennamen Chasch.

48 Vgl. Justi, *Iranisches Namenbuch*, 171a. So heißt der Bruder des Afschîn bei Tabari. Bei Theodor Nöldeke, *Tabari. Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden*, Leiden 1879 (repr. Leiden 1973), konnte ich keinen Hinweis auf Chasch entdecken.

eben häufig verbürgt, außerdem sind die hier geschilderten näheren Umstände, welche zur Bekehrung führten, vollkommen legendär, so daß wir nicht an eine konkrete historische Persönlichkeit zu denken haben. Die seit ihrer Geburt schwerbehinderte Tochter des Satrapen führt ein karges Dasein, bis der Vitaxa mit seinem Gefolge sich auf die Jagd⁴⁹ begibt und dank göttlicher Führung dem Wild nachstellt und es bis in die Höhle des Seligen hinein verfolgt. Dort sieht er den Mönch im Habit friedlich mit den wilden Tieren lebend. Neugierig geworden, läßt er sich vom Greis über die Vorzüge des christlichen Glaubens belehren und bittet diesen, die Höhle zu verlassen und seine schwerkranke Tochter zu heilen. Daniel willigt schließlich nach einem längeren Disput über die wahre Religion ein und begleitet den König nach Tel-Chasch. Er läßt die kranke Tochter⁵⁰ zu sich rufen, dreht ihr Haupt gen Osten (sic!), beschwört den Dämon und heilt sie durch die Bezeichnung mit dem Kreuz. Im iranischen Milieu stellt eine solche Vorgehensweise durchaus nichts Ungewöhnliches dar. Nach awestischer Kosmologie stammt, wie wir wissen, die gute Schöpfung von Ahura Mazda, während Krankheit, Tod und andere Mängel auf das Konto des bösen Ahriman gehen. Aus diesem Grunde entscheidet sich der Mönch Daniel bewußt für die »mystische Therapie«⁵¹. Durch diese Praxis stellt er sich nicht ungewollt in Konkurrenz zu den anwesenden Magiern⁵², die er durch seine bloße Anwesenheit in der Stadt zum Zorn hinreißt. Mit seinem Heilungswunder gelingt Daniel das Kunststück, den religiösen Widersacher auf dessen ureigenstem Terrain zu schlagen. Der medizinische Erfolg gibt der Verkündigung des neuen Glaubens recht. In Scharen – der Chronist spricht von achttausend Seelen⁵³ – wenden sich nun die Bewohner der Stadt dem Christentum zu und lassen sich willig von Daniel taufen. Da das Honorar des behandelnden Arztes sich nach dem sozialen Status des behandelten Patienten richtet, steht dem Mönch nach erfolgreicher Heilung der Königstochter eine königliche Belohnung zu, auf die er allerdings aus Liebe zur christlichen Armut verzichtet. Der dankbare König stellt daher Geld und Grundstück für die Errichtung eines gewaltigen Kirchenkomplexes zur Verfügung, dessen einzelne

49 Vgl. AMS III,498-501. Ein sehr geläufiges Motiv in der syrischen Hagiographie, vgl. dazu zuletzt Joel Th. Walker, *The Legend of Mar Qardagh. Narrative and Christian Heroism in Late Antique Iraq*, Berkeley 2006, 131-140.

50 Vgl. AMS III,501f. Zu diesem urchristlichen Ritus vgl. zuletzt noch Stefan Heid, *Gebetshaltung und Ostung in frühchristlicher Zeit*, in: RivAC 82 (2006) 347-404. Der Konvertit wird neu ausgerichtet, er muß sich nach seiner Bekehrung im wahrsten Sinne neu »orientieren«.

51 Vgl. Brandenburg, *Priesterärzte*, 39-42. Weit entfernt von dem Gedanken einer doppelten Schöpfung im zoroastrischen Sinne, weiß die christliche Religion doch um die reale Möglichkeit einer dämonischen Verursachung von Krankheit, wenn man die zahllosen Heilungswunder Jesu, die fast immer mit einem Exorzismus verbunden sind, in Rechnung stellt. Der charismatische Wandermönch ist in gewisser Weise ein *alter Christus*, jemand, der apostelgleich in Wort und Tat das Evangelium (Mk 16,17f) bezeugt.

52 Vgl. AMS III,501.

53 Vgl. AMS III,502f.

Bauphasen⁵⁴ ausführlich beschrieben werden. Die angebliche Fertigstellung für das Jahr Sel. 632 ist ebenso wie die prunkvolle Titulatur des Patriarchen bereits oben als Anachronismus entlarvt worden. Die *Vita Danielis* setzt eine gesellschaftliche Situation des persischen Christentums voraus, wie sie in der zweiten Hälfte des sechsten und Anfang des siebten Jahrhunderts unter den Großkönigen Chosrau I. und II. gegeben war. Von ihrem literarischen Charakter her ist sie eine typische Missionsschrift, vergleichbar mit der Qardagh-Legende oder dem Behnam-Martyrium, allesamt Schriften, die ihr räumlich und zeitlich nahestehen. Im sechsten Jahrhundert hatte das Christentum in Persien aufgehört, eine Religion der Kriegsgefangenen und niederen Handwerker zu sein. Es war salonfähig geworden, und selbst in den höheren Adelsrängen war die traditionelle Stellung des Zoroastrismus keineswegs mehr unangefochten. Gerade in dem weltanschaulich offenen Klima Chosraus I. Anoschurwan konnten viele spektakuläre Bekehrungen gedeihen. Zwar war eine öffentliche Konversion eines Adelige[n] noch immer mit schweren persönlichen Nachteilen bis hin zur Todesstrafe verbunden, doch geschah sie nach dem Zeugnis der syro-persischen Märtyrerakten immer häufiger. Die Hoffnung auf Bekehrung eines Satrapen oder Vizekönigs wie im Falle von Chasch und Qardagh waren deshalb keine reinen Wunschvorstellungen, sondern entsprachen durchaus den realen Verhältnissen der Christen bei Hofe. Einen persischen Konstantin hat es nie gegeben und konnte es wohl auch nicht geben, da das Großkönigtum viel zu eng mit der zoroastrischen Religion verknüpft war. Nachdem der letzte Sasanide, Jazdegerd III.⁵⁵, militärisch erfolglos gegen die muslimischen Eroberer operierend, seine Krone endgültig verloren hatte und das sakrale Königtum Irans mit ihm erlosch, konnte sich die Legende verbreiten, daß er am Ende seiner Flucht in den Osten vom Metropolit von Merw ein christliches Begräbnis (ein Uning für einen gläubigen Zoroastrier) erhalten hätte, was freilich Bekehrung und Taufe des letzten Großkönigs voraussetzt. Das irdische Königtum war verloren, das himmlische stand ihm durch die Sakramente der Kirche offen. Für unsere Erzählung bedeutet dies, daß wir mit dem Einfall der Araber einen sicheren Terminus ante erhalten, denn nach der islamischen Eroberung Irans war an einen Religionswechsel der Herrscher nicht mehr zu denken.

54 Vgl. AMS III,504-506. Eine historisch sicher verbürgte Parallele besitzen wir im Martyrium des Narsai (BHO 786: AMS IV,170-180) zur Zeit Jazdegerds I. (420). Schapur, ein befreundeter Priester Narsais, drängte den Magier Adârpawâ zur Annahme des Christentums, nachdem jener diesen von einer mysteriösen Krankheit befreit hatte. Daraufhin übermachte Adârpawâ seinem Arzt als Honorar ein Grundstück für den Kirchenbau, was ihm Schwierigkeiten mit seinem Dienstherrn, dem Großmohed Adarbôzed, einbrachte.

55 Vgl. die Chronik von Seert XCIV (PO 13,4,580f) mit den Parallelen aus Barhebräus, Mari und Amr, sowie Michael dem Syrer; die Darstellung bei Tabari vom Ende des letzten Großkönigs, vgl. auch Nöldeke, Tabari, 397-399, beflügelt noch heute die Phantasie populärwissenschaftlicher Autoren wie Nahal Tajadod, *Die Träger des Lichts. Magier, Ketzler und Christen im alten Persien*, Solothurn/Düsseldorf 1995, 300-303.

In unserer Erzählung schließt sich nun die Errichtung der Diözese Tel-Chasch durch den Patriarchen des Ostens an; der Mönch Miles wird als erster Oberhirte des neuerrichteten Sprengels⁵⁶ eingesetzt. Nachdem Daniel seinen irdischen Lauf vollendet und den guten Kampf gekämpft hat, läßt ihn der Erzähler im Alter von fünfundneunzig Jahren aus diesem Leben⁵⁷ scheiden. Daniels Grab wird zu einem Wallfahrtsort und zur Wirkstätte zahlreicher postumer Wunder. Sein Gedächtnis fällt auf den ersten Sonntag im Monat Iyar (Mai)⁵⁸. Ein Nachtragskapitel⁵⁹ beschäftigt sich mit dem Ableben der Nebenfiguren unserer Erzählung: des Königs Chasch und des Bischofs Miles. König Chasch erduldet eine heftige Verfolgung durch die heidnischen Nachbarkönige des Perserreiches, wird schließlich enthauptet und in der von ihm gestifteten Kirche beigesetzt. Die genaueren Umstände des Martyriums bleiben auffallend unbestimmt; historisch verbürgt ist einzig der Umstand (wie übrigens auch in der Qardagh-Legende), daß prominente Konvertiten zum Christentum mit dem Tode bestraft wurden, eine barbarische orientalische Sitte, welche in islamischer Zeit eifrige Nachahmer⁶⁰ finden sollte. Chaschs Gedächtnis fällt auf den 2. Tamuz (Juli). Nur wenig später folgt ihm Bischof Miles nach fünfjähriger Amtszeit nach. Er wird vom heidnischen Pöbel der Stadt erbarmungslos gesteinigt; seine Krönung zum Martyrium ereignet sich am 3. Haziran (Juni).

Kirche und Krankenpflege in Karka de Beth Selokh

Historisch halbwegs sicheren Grund betreten wir mit der Geschichte von Karka de Beth Selokh und ihrer Märtyrer⁶¹. Es handelt sich hierbei um eine anonym überlieferte Schrift⁶², die in gewissem Grad für Karka de Beth Selokh, die Metropole der Provinz Beth Garmai, das Bischofsbuch abgibt. In Sprache und Inhalt weist sie große Ähnlichkeiten mit der sog. »Chronik von Arbela« auf, deren Seitenstück sie darstellt. Die Schrift enthält eine kurzgefaßte Geschichte der Stadt Karka de Beth Selokh (des heutigen irakischen Kirkuk), angefangen von ihrer

56 Vgl. AMS III,506f. Der Name Miles war in Persien weitverbreitet, vgl. Justi, Namenbuch, 206b.

57 Vgl. AMS III,508.

58 Den Herausgebern der BHO war entgangen, daß die *Vita Danielis* bereits in AMS III,508 endet, das Datum vom 3. Haziran somit auf das Martyrium des Bischofs Miles zu beziehen ist.

59 Vgl. AMS III,509.

60 Dies war offensichtlich die gängige Praxis im Perserreich seit Chosrau I., vgl. Nöldeke, Tabari, 287, Anm. 3. Nöldeke verweist in diesem Zusammenhang auf die bezeichnende Tatsache, daß der Islam die Todesstrafe für Apostaten beibehalten hat. Diese drakonische Strafmaßnahme hat sich als Kennzeichen orientalischer Despotie bis auf den heutigen Tag erhalten. Die »Magier« besaßen, durchaus vergleichbar mit den modernen Mullahs, die man trotz ihres laikalen Charakters als deren Erben anzusehen hat, eine machtvolle Exekutivgewalt, die sie gegen Christen und andere Andersgläubige brutal ausspielten, vgl. Nöldeke, Tabari, 450f.

61 Vgl. AMS II,507-539. Eine deutsche, leider nicht ganz vollständige Übersetzung findet sich bei Hoffmann, Auszüge, 43-60.

62 Vgl. Baumstark, Geschichte, 135.

Gründung durch die Assyrer, und eine ausführliche Lebensbeschreibung ihrer Bischöfe unter Einschluß der christlichen Martyrien des fünften Jahrhunderts. Die Lokalkirche von Karka reklamiert apostolischen Ursprung für sich. Durch die Ankunft der heiligen Apostel Addai und Mari⁶³ sei die gute Saat des Evangeliums gesät worden. Hernach hätten in der Mitte des dritten Jahrhunderts die Apostel Manis ihr Gift auf dem Acker Christi verspritzt. Unser Chronist macht sodann einen zeitlichen Sprung⁶⁴ zurück zum Anfang des zweiten Jahrhunderts (oder Ende des zweiten Jahrhunderts), wenn er einen Bischof namens Theokrit als Flüchtling aus dem Westen einführt. Dieser folgt unmittelbar auf die Apostel Addai und Mari, welche einen gewissen Joseph bekehrt und das gleichnamige Kloster gegründet hätten. Theokrit soll denn auch die erste Kirche des Ortes errichtet haben, welche später von Bischof Johannes⁶⁵ renoviert wurde. Wenn gleich darauf der Chronist behauptet, die Apostel hätten die Metropolitanwürde (sic!) von Antiochien dem Sitz von Schahrgerd verliehen, wobei stillschweigend vorausgesetzt wird, daß diese dann an Karka übergegangen sei, dann befinden wir uns mitten in den Rangstreitigkeiten des sechsten Jahrhunderts⁶⁶. Nicht zu unrecht hat Baumstark⁶⁷ aus diesem Befund geschlossen, daß die Endredaktion unserer Chronik nicht vor dieser Zeit anzusetzen ist.

Einen Einschnitt in die Kirchengeschichte des Ortes Karka de Beth Selokh markiert die Christenverfolgung unter Schapur II.⁶⁸ in der Mitte des vierten Jahrhunderts. Ihr fiel neben dem ehrwürdigen Bischof Mana⁶⁹ auch der Konvent der Bundestöchter unter ihrer Oberin Thekla zum Opfer. Aus dem blutigen Martyrium ersproß indes ein Heiltum für Leib und Seele, für die Sünder wie für die Kranken, welche sich ihm gläubig nahten, wie das Martyrologium von Karka de

63 Vgl. AMS II,512. Der Text nennt einen Zeitraum von neunzig Jahren zwischen König Balasch (Vologeses IV., 147/48-191/2) und dem zwanzigsten Regierungsjahr Schapurs I. (um 260). Zur Chronologie vgl. Josef Wiesehöfer, *Das antike Persien*, Düsseldorf 2005. Die Angaben des Chronisten konkurrieren mit den nachfolgenden Bemerkungen zu Hadrian und Ard(a)wân (Artabanos). Im zweiten Jahrhundert heißen fast alle Arsakidenkönige Balasch (Vologeses), was unsere Arbeit nicht eben erleichtert.

64 Artabanos (III.) und Kaiser Hadrian waren keine Zeitgenossen, wie unser Text suggeriert. Auch sind die Angaben hinsichtlich einer Christenverfolgung im Römerreich recht ungenau.

65 Die in der Chronik beschriebenen Orte sind längst entweiht und in Moscheen verwandelt worden, vgl. Hoffmann, *Auszüge*, 269. Von den drei Moscheen auf der ehemaligen Akropolis sind mindestens zwei zuvor Kirchen gewesen.

66 Vgl. hierzu Hoffmann, *Auszüge*, 270f. Karka ist Metropolitansitz erst seit Katholikos Mar Aba (536-552). Damit erhalten wir einen sicheren Terminus post quem für unsere Datierung.

67 Vgl. Baumstark, *Geschichte*, 135.

68 Vgl. AMS II,513.

69 Die Bischofsliste ist recht lückenhaft. Wir kennen aus der apostolischen Frühzeit lediglich die Namen Addai und Mari (Ende 1./Anfang 2. Jh.), Theokrit, Abdischo... und schließlich Mana für die Schapurzeit. Es waren zunächst griechischsprachige Christen wie Theokrit aus Antiochien, welche das Christentum in Karka einführten. Syrische Namen wie Abdischo oder edessenische wie Mana zeigen, daß der Glaube auch unter der einheimischen Bevölkerung rasch an Boden gewann.

Beth Selokh erläutert: »Durch ihr Blut ersproß ein Feigenbaum und wurde zum *henânâ* (Gnadenstaub) und zur Heilung viele Jahre hindurch. Aus Neid rissen ihn die unreinen Manichäer aus. So wurde der Hauch der Löwenkrankheit über sie gesandt und tilgte sie aus. Sie aber (die Christen) dankten, daß solches ihnen widerfuhr und an ihnen ein großes Wunder offenbar geworden war.«⁷⁰ Der Chronist beeilt sich noch hinzuzufügen, daß das Christentum in Karka beinahe selbst von den Persern ausgerottet worden wäre. Bischof Mana wurde von den Häschern gestellt, als er im Begriffe stand, das Allerheiligste aus der Kirche in ein nahes Landgut in Sicherheit zu bringen. Er wurde unweit von Ḥaṣṣa an einem Abhang der Ortschaft gesteinigt. Seinem unmittelbaren Nachfolger Isaak erging es nicht besser. Auch er wurde gesteinigt: an der Relaisstation Niqator auf dem Hügel des Dorfes Kanar⁷¹ fand er durch die Hand abgefallener Christen und einiger fanatisierter Bürger von Karka den Tod. Der Chronist nennt als Nachfolger des Märtyrerbischofs Isaak einen gewissen Johannes, der mit Jakob von Nisibis zusammen am Konzil von Nicaea⁷² teilgenommen habe. Doch dürfte es sich hierbei um eine Doppelung mit dem gleichnamigen Bischof von Arbela handeln, die in den Listen der Konzilsteilnehmer nur unter dem einen Johannes von Persien⁷³ bekannt sind. Die Diözesen Arbela und Karka streiten sich also um das Privileg, am ersten Ökumenischen Konzil der Kirche teilgenommen und Persien vertreten zu haben!

70 Bedjan, AMS II,289. In der Stadtchronik stoßen wir außerdem noch auf eine alte Namensätiologie des unweit vom Stadtzentrum befindlichen Feigenhains: »Nach der Krönung der heiligen Frauen sproß an der Stelle, an welcher sie gekrönt worden waren, aus ihrem Blut ein Feigenbaum auf und diente denjenigen, die zu ihm ihre Zuflucht nahmen, zur Heilung. Als aber die Manichäer das vom Feigenbaum gewirkte Wunder sahen, fällten sie ihn und verbrannten jenen Ort mit Feuer. Gott aber, dessen Barmherzigkeit es nicht zuläßt, daß sie (die Heiligen) von den Feinden geschändet würden, ließ sie von der Löwenkrankheit (die lepomatöse Lepra mit ihrer charakteristischen *facies leontina*, Anm. des Verf.) überwältigt werden, welche sie dermaßen siech machte, daß sie vollständig aus der Stadt verschwanden. Eben der Ort, an welchem die heiligen Frauen verherrlicht wurden, heißt Bêth-Têtâ (Feigenbaumhausen) bis auf den heutigen Tag, und dient jetzt allen Gläubigen als Zufluchtsstätte, jahraus, jahrein, wenn sie das Andenken an den großen Tag der Kreuzigung feiern und zum ›Großen Märtyrerkirche‹ hinaufziehen nach dem Brauch der Stadt: die ganze Kirchengemeinde, der Hirt und seine Herde in all ihren Ständen, an ihrer Spitze voran das Kreuz, biegen sie nach Bêth-Têtâ mit großer Feierlichkeit ab, unter Lobgesängen und heiligen Dankliedern, wie sie sich für den allherrschaftlichen Gott geziemen, zur Beschämung der Ungläubigen und zur Verherrlichung der Gläubigen. Über uns Sünder (komme) Barmherzigkeit, Gnade und Erlösung. Amen.« (Bedjan, AMS II,514; Hoffmann, Auszüge, 47) Die Beschreibung des Chronisten setzt eine Friedenszeit (vielleicht die Toleranzphase unter Chosrau I.) voraus, in der die Christen ihren Märtyrerkult ungehindert ausüben konnten. Das Mitführen des Kreuzes am »großen Tag der Kreuzigung« (Karfreitag) läßt erkennen, daß man die heidnische Öffentlichkeit nicht zu scheuen brauchte.

71 Vgl. AMS II,514f. Die Angaben des Martyrologiums (AMS II,286-289) lassen sich nicht immer leicht mit denen der Chronik versöhnen. Neben den Bischöfen von Karka sind auch weitere Oberhirten aus der Umgegend in der Provinzhauptstadt hingerichtet worden.

72 Vgl. AMS II,515.

73 Vgl. Heinrich Gelzer u. a. (Hgg.), *Patrum Nicaenorum Nomina*, Stuttgart 1898, Nr. 82 in der griechischen und der syrischen Überlieferung.

Unter Leitung des jungen Konvertiten Aqeballaha (»Gottforscher«), Sohn eines einflußreichen Hofbeamten, gerät Ende des vierten Jahrhunderts das Schifflin der Kirche von Karka wieder in ruhigere Gewässer. Mit dem von den Eltern erbten Vermögen stellt er die in den Tagen des Bischofs Mana zerstörte Kirche wieder her und stattet sie reichlich mit seidenen Paramenten und goldenen Gefäßen aus. Sein apostolisches Wirken unter den Vertriebenen aus der Provinz Maischan, dem Mündungsgebiet von Euphrat und Tigris, war vom Erfolg zahlreicher Konversionen gekrönt. Ganze Siedlungen, vor allem jene, die aus dem Erbgut seines Vaters stammten, nahmen den christlichen Glauben an. Die heftige Verfolgung war nach dem Tode Schapurs II. (309-379) abgeklungen; die Legende weiß auch den Grund für diese neue Entwicklung zu berichten: Aqeballaha gewann, die Kontakte seines Vaters zum Hofe geschickt nutzend, das Vertrauen des Großkönigs Bahrâm bar Schapur⁷⁴, indem er dessen Tochter von dämonischen Krämpfen durch Handauflegung heilte, sie also der bei den Persern so beliebten »mystischen Therapie« unterzog. Im Gegenzug sicherte sich Aqeballaha die freie Religionsausübung für die christlichen Untertanen des Reiches zu, zu der auch der Neubau von Kirchen und die Renovierung der zerstörten Gebäude gehörten. Aqeballahas Hirtensorge galt ferner der Festigung der rechten Lehre und dem Kampf gegen manichäische und mazdakitische Umtriebe. Die häretischen Übel seiner Zeit konnte der eifrige Seelenarzt indes nicht vollständig kurieren, sondern lediglich lindern. Ein Durchbruch in der Pastoral scheint erst unter Chosrau I. erfolgt zu sein, dem es gelang, mit Hilfe der Christen die Manichäer endgültig aus Karka zu vertreiben.

Die Sukzessionsliste unseres Chronisten hält sodann die Namen Barhadbeschabba (»Sonntagskind«) und Aksenaya (entspricht dem griech. Philoxenos) als Nachfolger des Aqeballaha bereit. Doch scheinen sich mit diesen Figuren keine erwähnenswerten Ereignisse in der Lokalgeschichte Karkas verbunden zu haben. Einen Höhepunkt markiert indes der Pontifikat des aus wohlhabender und alteingesessener Familie stammenden Bischofs Schapurbarâz⁷⁵. Sein Pontifikat fällt mit Sicherheit in die späten Lebensjahre Bahrâms IV. (gest. 399) oder in die frühen Regierungsjahre Jazdegerds I. (399-421), der einen grundlegenden Wandel in der persischen Religionspolitik vollzog. 410 durften sich die Bischöfe des Sasanidenreiches in der Residenz Seleukia-Ktesiphon versammeln und eine Synode abhalten, auf der das religiöse Leben nach der langen Verfolgungszeit neugeordnet werden sollte. Vor allem ging es um die Wahl eines Bischofs für den vakanten Stuhl der Reichshauptstadt. In diese Zeit der Restauration fiel der Pontifikat unseres Bischofs Schapurbarâz, der weitläufig mit dem Hause Ardaschir⁷⁶

74 Bahrâm IV. (388-399), Sohn Schapurs III. (383-388), also nicht der unmittelbare Nachfolger auf Schapur II. Vgl. AMS II,516.

75 Vgl. Schulze, *Medizin*, S. 129, Nr. 174. Schulzes Datierung des Schapurbarâz auf die Jahre 340/360 ist absolut nicht nachvollziehbar.

76 Vgl. AMS II,517f.

verwandt war und eine spektakuläre Bekehrung zum Christentum vollzog. Bemerkenswerterweise legte er seinen heidnischen Ehrennamen (»Schapurs Eber«)⁷⁷ nicht ab, sondern bekannte sich freimütig zu seiner persischen Herkunft. Schapurbarâz erhielt seine geistliche Ausbildung im sog. »Kloster der Trauernden (der Büßer)«. Gegen die Erzrivalen des Christentums, die Anhänger Manis, führte er einen heiligen Streit. Eine nicht unbeträchtliche Zahl konnte er mit der Kirche wieder versöhnen. Ob er den Umschwung zur Christenverfolgung in den letzten Regierungsjahren Jazdegerds um 420, als der Adel und die heidnische Geistlichkeit offen revoltierte und der eigene Sohn Bahrâm V. Gor (»der Wildesel«) nach der Krone griff, noch persönlich miterlebt hat, ist eher unwahrscheinlich. Laut den Angaben unserer Chronik entschlief er friedlich, während der Nachfolger Johannes das Martyrium erlitt. Schapurbarâz' pastorale Tätigkeit fällt daher mit Sicherheit in die kurze Friedensperiode des zweiten Jahrzehnts des fünften Jahrhunderts. In dieser Zeit reiste Bischof Marutha von Maipherkat⁷⁸ aus der römisch-persischen Grenzregion (wohl noch im Auftrag des Kaisers Arcadius I.) in den Osten, um die Verhältnisse neu zu ordnen, Bischöfe für die vakanten Stühle zu weihen und vor allem neue Kirchen zu errichten, für die er Weihegeschenke mit sich führte. Das umfangreiche Bauprogramm, das Schapurbarâz nicht zuletzt dank des ererbten Familienvermögens verwirklichen konnte, war ohnehin nur in einer Zeit des äußeren Friedens und der allgemeinen Prosperität zu bewerkstelligen. Im einzelnen »errichtete er aus ihrer (sc. der Eltern) Erbschaft ein Haus für die Fremden, in dem Kranke, Bedrängte, Arme und Notleidende Aufnahme und Erquickung fanden. Er spendete dem Haus und teilte ihm Besitztum zu als Lohn für die dort stattfindenden Heilungen und zur Bestreitung jener Dinge, welche für heilungsbedürftige Personen erforderlich sind«.⁷⁹ Ob Bischof Schapurbarâz selbst als Arzt fungierte, ist damit freilich nicht gesagt. Ein gewisses medizinisches Interesse wird man dem Seelsorger indes nicht absprechen können. Mit der Krankenhausstiftung⁸⁰ – es ist dies die erste ihrer Art auf persischem Gebiet – hat er die ökonomischen Grundlagen für die kirchliche Caritas in Karka gelegt und blei-

77 Vgl. Justi, Namenbuch, 287b. Der Eber ist ein Wappentier der Sasaniden, das oft auf den Standarten und den Silbertellern des Hofes dargestellt wurde. Die Familie des Bischofs muß sich gewisse Verdienste erworben haben, wenn sie einen solchen Ehrennamen führte. Er hatte einen religiösen Anstrich, wenn man bedenkt, daß aus dem »Reichseber« in späterer Zeit ein muslimischer »Löwe des Glaubens« werden sollte, vgl. Justi, Namenbuch, III. Auch Amtsnamen konnten zu Eigennamen werden, vgl. Justi, Namenbuch, V.

78 Vgl. die armenische Vita BHO 720. Auch bei Marutha handelt es sich um einen Bischof mit soliden medizinischen Kenntnissen.

79 AMS II, 518, 4-8.

80 Vgl. Otto Hiltbrunner, Art.: Krankenhaus, in: RAC 21 (2006) 882-914; für den syrisch-palästinischen Raum vgl. bes. S. 897-899. Dem Autor ist unter Bezugnahme auf Walter Selb, Orientalisches Kirchenrecht I, Wien 1981, 99-102, unbedingt zuzustimmen, wenn er dem ps-nicaenischen can. 70, wonach es in größeren Städten ein Xenodochium geben und der Bischof dessen Vorsteher sein soll, die Historizität abspricht. Dieser Kanon spiegelt einen späteren Zustand, lange nach 325, wider.

bende Maßstäbe für die Zukunft gesetzt. Es ist daher historisch unrichtig, wenn Brandenburg⁸¹ behauptet, die allerersten Anstalten dieser Art seien in Vorderasien etwa gleichzeitig von Buddhisten und Sasaniden eingerichtet worden. Bereits im vierten Jahrhundert wurden im oströmischen Reich christlich-karitative Anstalten zwecks unentgeltlicher Aufnahme von Hilfsbedürftigen jeglicher Art gegründet. Erste Initiativen gingen auf den arianischen Diakon Aëtius von Daphne⁸² bei Antiochien zurück. Johannes Chrysostomus erwähnt in seiner antiochenischen Zeit verschiedene *Xenodocheia*⁸³, in denen Kranke gepflegt wurden und Bedürftige unterschiedlicher Art Aufnahme fanden. Erst nach der Synode von Seleukia-Ktesiphon (410) fand die persische Kirche Anschluß an die Entwicklung im Westen, und dies freilich in einem viel engeren Rahmen, da ihr die gesellschaftliche Privilegierung fehlte. So blieb das karitative Engagement der Kirche notgedrungen auf die wenigen vermögenden Bischöfe beschränkt, die aus ihrem Familienfundus die nötigen Ausgaben bestritten.

Die Einrichtung des Schapurbarâz in Karka war, wie der syrische Text erkennen läßt, eine gemischte, d.h. es wurden an diesem Ort nicht ausschließlich Kranke behandelt, sondern die »Fremden« jeglicher Art. Gerne wüßten wir mehr über die Finanzierung dieses ehrenvollen Unternehmens, über die Honorare der angestellten Ärzte und die Liegenschaften des Hauses. Dem Panegyricus auf Rabbula⁸⁴ ist zu entnehmen, daß der Bischof von Edessa (411-435) über eine feste Zuweisung von jährlich tausend Denaren, die aus seinen Kirchengütern flossen, für die Krankenversorgung verfügen konnte. Als persischer Grande wußte Bischof Schapurbarâz gewiß, wie seine Einrichtung nach dem geltenden Stiftungsrecht abzusichern war. Auch wenn uns hierüber keine verlässlichen Angaben vorliegen, steht doch zu vermuten, daß dies in Analogie zu den frommen Seelen-Stiftungen⁸⁵ geschah. Ferner gilt es zu bedenken, daß nach zoroastrischer Lehre die Errichtung von Herbergen zur Aufnahme von Kranken, Bedürftigen und Kaufleuten zu jenen dreiunddreißig guten Werken⁸⁶ zählen, welche in dieser wie in der kommenden Welt Belohnung finden.

81 Vgl. Brandenburg, *Priesterärzte*, 48f.

82 Vgl. Philostorgius, *h. e.* 3,15. Man wird nicht behaupten können, die Arianer hätten als erste ein solches Institut begründet und die Orthodoxen hätten die vom Evangelium gebotene Krankenpflege vernachlässigt. Nach der Absetzung des Eustathius in Antiochien (341) genoß die homöische Partei im Osten sämtliche staatliche Privilegien, welche ihr den Ausbau der Caritas erst ermöglichte.

83 Zur Diskussion der Belegstellen vgl. Hiltbrunner, *Krankenhaus*, 898.

84 Deutsche Übers. in BKV¹ 2,205f.

85 Vgl. Jean-Paul de Menasce O.P., *Feux et fondations pieuses dans le droit Sassanide*, Paris 1964. Diese *pat-ruwân*-Stiftungen galten im Sinne der Jenseitsvorsorge. Zoroastrier, die wie die Familie des Schapurbarâz zum Christentum übertraten, pflegten in der Hoffnung auf ihr eigenes Seelenheil durchaus analog Klöster und Krankenhäuser entsprechend zu bedenken.

86 Vgl. Edward William West, *The Book of the Mainyo-i-Khard of the Spirit of Wisdom*, repr. Amsterdam 1979 (London 1871), 166. Es ist davon auszugehen, daß in den Karawansereien elementare medizinische Versorgung erreichbar war.

Medizinische Studien an der Theologenschule von Nisibis⁸⁷

Unter Leitung des aus der Adiabene stammenden Henana blühte die Schule von Nisibis gewaltig auf. Besagter Henana, über den wir leider so wenig historisch zuverlässige Informationen haben, hatte unter Abraham von Beth Rabban († 569) selbst die Schulbank gedrückt, war indes wegen prochalzedonischer Tendenzen in seiner Christologie mit dem Ortsbischof Paul von Nisibis aneinandergeraten und mußte daher die Lehranstalt verlassen, konnte aber nach dessen Tode 572 wieder zurückkehren. Von da an stand er bis zu seinem Tode im Jahre 610 selbst der Schule vor. In diese Zeit fällt eine bemerkenswerte Studienreform: die Errichtung einer eigenen Abteilung für »Heilkunde« an der kirchlichen Hochschule. Leider sind in diesem Punkte die Ausführungen der Statuten von Nisibis nicht von der wünschenswerten Deutlichkeit. Tatsache ist, daß das schulische Leben Kollegcharakter hatte. Die Studenten wohnten, arbeiteten und beteten in quasimonastischer Gemeinschaft zusammen. Es herrschte Residenzpflicht. Solange eine »Zelle« im Hause frei war, mußte man dort wohnen und die gemeinsamen Mahlzeiten einnehmen. Ein Eremitendasein war auch im Sinne des Vollkommenheitsideals nicht erwünscht. Gleichwohl war eine Gruppe innerhalb der Hausgemeinschaft isoliert: die der Medizinstudenten: Die Statuten von Nisibis dekretieren: »Brüder, welche wegen der Lehre gekommen sind, dürfen nicht zusammen mit den Ärzten wohnen, damit die Schriften der Handwerkskunst dieser Welt nicht zusammen mit den Heiligen Schriften beim gleichen Öllicht gelesen werden.«⁸⁸ Vööbus vermutet zu dieser Stelle, daß die Medizin bei den Scholaren schlecht beleumdet gewesen sei. Doch muß diese Ansicht nicht unbedingt richtig sein. Eher scheint es mir wie in der Christologie der Ostsyrer auf die Trennung hinauszulaufen: die beiden Naturen der Wissenschaften, der Theologie und der Medizin, dürfen keinesfalls vermischt werden. Jede Disziplin hat ihren eigenen Gegenstand und ihre eigene Methode. Der Theologe deutet heilige Texte, die Medizin hingegen ist eine rein weltliche handwerkliche Kunst (syr. ܩܘܠܘܢܐܩܐ). Um bei der Christologie zu bleiben: Gibt es denn auch eine »prosopische« Einheit der beiden Größen? Zumindest in der Gestalt der Studenten und mancher Dozenten scheint eine solche gegeben. Auch wenn die beiden Personengruppen nicht zusammenwohnen, wird man Begegnungen zwischen Vertretern der unterschiedlichen Disziplinen nicht ausschließen können. Im Gegenteil, in der Art und Weise, wie die Statuten auf eine strikte Trennung der Bereiche drängen, kommt Henanas Furcht zum Ausdruck, Theologie und Medizin könnten sich ungebührlich vermischen und ihre spezifischen Eigenarten verlieren. Dabei muß sich Henana gewiß mehr um die Reinheit der theologischen Lehre und um das Seelenheil der ihm anvertrau-

87 Vgl. hierzu Arthur Vööbus, *History of the School of Nisibis* (CSCO 266), Louvain 1965, 282-289. Textausgabe: Ders., *The Statutes of the School of Nisibis*, Stockholm 1960.

88 Can. XIX: Vööbus, *Statutes*, 100f.

ten Schützlinge sorgen als um das wissenschaftliche Niveau der Profanwissenschaft. Ein Theologe, der zuviel medizinische Wissenschaft betreibt, so die unterschwellige Befürchtung, könnte am Ende auch die Theologie profanieren. Diese Sorge ist nicht ganz unberechtigt, wenn man bedenkt, daß zur Zeit des Chosrau Anoschurwan und seiner Nachfolger ein Klima der Aufklärung im Perserreich vorherrschend war. Davon profitierte zunächst als Naturwissenschaft die Medizin, welche Anregungen aus der vedischen Tradition Indiens bezog. Andererseits waren Ärzte in unmittelbarer Umgebung des Großkönigs wie Burzoë⁸⁹ für ihren Agnostizismus in metaphysischen Fragen bekannt. Philosophen wie Paul von Rew-Ardaschir⁹⁰ etwa stellten das Wissen über den Glauben und hätten die Theologie am liebsten in eine experimentelle Philosophie umgewandelt. Henanas Reserve gegenüber den nichttheologischen Disziplinen erscheint aus dieser Perspektive nur allzu verständlich. Mit der institutionellen Trennung von Theologie und Medizin, mögen sie auch noch unter dem gleichen Dach derselben kirchlichen Hochschule angesiedelt sein, vollzieht Henana einen bemerkenswerten Bruch mit der alten persischen Tradition. In der heiligen Überlieferung des Awesta gibt es eine solche Trennung nicht, dort ist der Priester zugleich der Arzt und Ahura Mazda der Schöpfer der Heilkunst. Doch in der Schule von Nisibis wird die Medizin ihres übernatürlichen Charakters entkleidet; sie ist eine rein weltliche Handwerkskunst und daher aus dem Sakralbereich auszusondern

*

Dieser kurze Streifzug durch die syro-persischen Chroniken und Märtyrerviten, der gewiß um die eine oder andere Facette noch hätte bereichert werden können, bestätigt den andernorts⁹¹ bereits konstatierten Befund: Heilkunst und Christentum waren im antiken Alltag Persiens eng verschlungen. Die allgegenwärtige Verwendung medizinischer Metaphern in der Hagiographie bestätigt dies. Der charismatische Heiler, der christliche Mönch, beerbt den zoroastrischen Magier; das persische Heidentum resp. die manichäische Häresie, wird ins Bild der Krankheit gefaßt, von der die christliche Religion mit ihrer orthodoxen Lehre als »mystische Therapie« die Seele erlösen will. Neben der Liturgie und dem Glaubenszeugnis, das bis zur blutigen Lebenshingabe wie im Falle der Märtyrer von Karka, gesteigert werden kann, bildet die Sorge um die Kranken und die Ausübung der Heilkunst im umfassenden Sinne eine weitere feste Säule bischöflicher Hirtengewalt.

89 Vgl. dazu Theodor Nöldeke, *Burzoës Einleitung zu dem Buche Kalila waDimna*, Straßburg 1912.

90 Ausgabe: J. P. N. Land: *Anecdota Syriaca* (Leiden 1875; repr. Osnabrück 1989), Bd. 4,1-30 [lat. Übers.]; 1-32 [syr. Text]; 99-113 [Kom.].

91 Schulze, *Medizin und Christentum*, 204-206.

Aaron Michael Butts

The Biography of the Lexicographer Isho‘ bar ‘Ali (‘Īsā b. ‘Alī)

Introduction

The Syriac-Arabic *Lexicon* of Isho‘ bar ‘Ali has long been known in western scholarship. Already in the 1830s, the *Altmeister* of Hebrew grammar and lexicography F. H. W. Gesenius pointed out the significance of Bar ‘Ali’s *Lexicon* for Semitic lexicography.¹ In 1874, G. Hoffmann published the first half of Bar ‘Ali’s *Lexicon* (‘ālap through mim) on the basis of a single manuscript.² R. J. H. Gottheil, then, supplied a critical edition, based on a number of manuscripts, of the second half of the *Lexicon* (nun through taw).³ In addition to these editions, the *Lexicon* of Bar ‘Ali – along with that of Ḥasan Bar Bahlul (mid-10th cent.)⁴ – was incorporated into R. Payne Smith’s *Thesaurus Syriacus* and, to a lesser extent, C. Brockelmann’s *Lexicon Syriacum*.⁵

The present study aims to clarify the biography of the author of this *Lexicon*, Isho‘ bar ‘Ali, or in Arabic ‘Īsā b. ‘Alī (in Christian Arabic also Yashū‘ b. ‘Alī). In Arabic sources, there are no less than three different individuals with some version of the name ‘Īsā b. ‘Alī with whom the author of the *Lexicon* could potentially be identified: 1. ‘Īsā b. ‘Alī, who was a student of Ḥunayn b. Iṣḥāq and lived in the second half of the ninth century; 2. ‘Īsā b. ‘Alī, who was a student of Yaḥyā

* I would like to thank Jamal J. Elias (University of Pennsylvania), Robert Hawley (CNRS), and especially Lucas Van Rompay (Duke University) for their comments on earlier drafts of this study. The abbreviation *EP* refers to *The Encyclopaedia of Islam* (2nd edn. Leiden, 1960-2009).

1 *De Bar Alio et Bar Bahlulo, lexicographis Syro-Arabicis ineditis, commentatio litteraria philologica*, 1-2 (Leipzig, 1834, 1839).

2 *Syrisch-Arabische Glossen. Autographie einer gothaischen Handschrift enthaltend Bar Ali's Lexikon von Alaf bis Mim* (Kiel, 1874).

3 *Bar ‘Ali (Isho‘). The Syriac-Arabic Glosses*, 1-2 (Atti della R. Accademia dei Lincei. Classe di Scienze morali, storiche e filologiche Ser. 5, vol. 13; Rome, 1910, 1928). See also his preliminary remarks in „Proceedings of the American Oriental Society, at Its Meeting in New York, N.Y., October 30th and 31st, 1880,“ *JAOS* 14 (1890), clxxxv-xcxi.

4 Edited in R. Duval, *Lexicon Syriacum auctore Hassano bar Bahlule*, 1-3 (Paris, 1888-1901). For the few known biographical details about Bar Bahlul as well as bibliographic references to his more recently discovered *Book of Signs (Kitāb al-dalā‘il)*, see L. Van Rompay’s entry in the forthcoming *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage* (Piscataway, NJ).

5 R. Payne Smith, *Thesaurus Syriacus* (Oxford, 1879-1901); C. Brockelmann, *Lexicon Syriacum* (Berlin, 1895; 2nd edn. Halis Saxonum, 1928). An English translation (with correction, expansion, and update) of the latter recently appeared as M. Sokoloff, *A Syriac Lexicon* (Piscataway – Winona Lake, 2009).

b. 'Adī and died in 1001; 3. 'Alī b. 'Īsā al-kaḥḥāl, who was a student of Ibn al-Ṭayyib and died sometime after 1010. Prior to 1922, scholars generally identified the lexicographer Isho' bar 'Ali with 'Īsā b. 'Alī, student of Ḥunayn b. Iṣḥāq. In his *Geschichte der syrischen Literatur*, however, A. Baumstark rejected this identification and proposed instead that the lexicographer is to be identified with (a somewhat misconstrued version of) 'Īsā b. 'Alī, student of Yaḥyā b. 'Adī.⁶ This study argues that Baumstark's proposal is unfeasible and that the lexicographer Isho' bar 'Ali is in all likelihood to be identified with 'Īsā b. 'Alī, student of Ḥunayn b. Iṣḥāq.

Isho' bar 'Ali, Author of the Syriac-Arabic *Lexicon*

Before proceeding to the three different individuals with some version of the name 'Īsā b. 'Alī, it is necessary to see what the *Lexicon*, itself, says about its author. In the introductory heading, the author of the *Lexicon* is identified simply as 'Isho' bar 'Ali, the physician' (ܐܝܫܘܒ ܒܪ ܐܠܝ ܗܝܫܘܒ ܐܝܫܘܒ).⁷ In the preface, Bar 'Ali states that he undertook the writing of the *Lexicon* at the behest of a certain Abraham.⁸ During his readings, Abraham had been employing the *Lexicon* of the well-known translator Ḥunayn b. Iṣḥāq (808-873)⁹ as well as a *Lexicon* compiled by Isho' of Merv (ܐܝܫܘܒ ܒܪ ܐܠܝ ܡܪܘܝܢ).¹⁰ Abraham seems to have been happy with the former, but less so with the latter. In Bar 'Ali's words:¹¹

6 A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur* (Bonn, 1922), 241.

7 Hoffmann, *Syrisch-Arabische Glossen*, 1.4. This designation is also found in some manuscripts at the beginning of new sections; see, e. g., Gottheil, *Bar 'Ali (Isho')*, 237.

8 The Syriac text of the preface is edited in Hoffmann, *Syrisch-Arabische Glossen*, 1-5. A slightly different version of the Syriac text with Latin translation (as well as an Arabic version) is found in Gesenius, *De Bar Alio et Bar Bahlulo*, vol. 1, 13-21. An additional Latin translation is available in Duval, *Lexicon Syriacum auctore Hassano bar Bahlule*, viii-ix.

9 Several different lexicographical works are attributed to Ḥunayn: 1. the *Book of Similar Words* (ܟܬܒܬܐ ܕܩܪܝܒܐ ܕܩܘܪܝܒܐ) (see G. Hoffmann, *Opuscula nestoriana* [Paris, 1880], 2-49 along with R. J. H. Gottheil, *A Treatise on Syriac Grammar by Mār(i) Eliā of Šōb'ā* [Berlin, 1887], 61*-67*; idem, „A Syriac Lexicographical Tract,“ *Hebraica* 5 [1889]: 215-229); 2. the no longer extant *Explanation of Greek Words in Syriac* (ܟܬܒܬܐ ܕܩܘܪܝܒܐ ܕܩܘܪܝܒܐ); 3. a *Compendious Lexicon* (ܟܬܒܬܐ ܕܩܘܪܝܒܐ ܕܩܘܪܝܒܐ), which is attributed to him in the *Catalogue* of 'Abdisho' bar Brikhā (d. 1318) (G. S. Assemani, *Bibliotheca orientalis Clementino-vaticana* [Rome, 1719-1728], vol. 3.1, 165). In general, see Duval, *Lexicon Syriacum auctore Hassano bar Bahlule*, vii-viii; idem, *La littérature syriaque* (Bibliothèque de l'enseignement de l'histoire ecclésiastique: Anciennes littératures chrétiennes 2; 3rd edn. Paris, 1907), 295-297, G. Endress, „Bilingual Lexical Materials in the Arabic Tradition of the Hellenistic Sciences,“ in J. Hamesse and D. Jacquart (eds.), *Lexiques bilingues dans les domaines philosophique et scientifique (Moyen Âge – Renaissance)* (Brepols, 2001), 164.

10 According to Duval (*Lexicon Syriacum auctore Hassano bar Bahlule*, viii, xx; *La littérature syriaque*, 297-298), this Isho' of Merv is to be identified with Zekaryā of Merv, who is often cited in the *Lexicon* of Bar Bahlul. This identification has been adopted by others (see, e. g., Endress, *Bilingual Lexical Materials in the Arabic Tradition*, 164-165. Nevertheless, Bar Bahlul never explicitly identifies Zekaryā of Merv with Isho' of Merv. In addition, in one instance, Bar Bahlul cites Isho' of Merv by name (Duval, *Lexicon Syriacum auctore Hassano bar Bahlule*, 835.14).

ܘܡܢ ܗܘܢܐܝܢ ܕܘܫܘܥ ܕܡܪܝܢܐ ܕܘܫܘܥ ܕܡܪܝܢܐ ܕܘܫܘܥ ܕܡܪܝܢܐ
 ܘܡܢ ܗܘܢܐܝܢ ܕܘܫܘܥ ܕܡܪܝܢܐ ܕܘܫܘܥ ܕܡܪܝܢܐ ܕܘܫܘܥ ܕܡܪܝܢܐ
 ܘܡܢ ܗܘܢܐܝܢ ܕܘܫܘܥ ܕܡܪܝܢܐ ܕܘܫܘܥ ܕܡܪܝܢܐ ܕܘܫܘܥ ܕܡܪܝܢܐ
 ܘܡܢ ܗܘܢܐܝܢ ܕܘܫܘܥ ܕܡܪܝܢܐ ܕܘܫܘܥ ܕܡܪܝܢܐ ܕܘܫܘܥ ܕܡܪܝܢܐ

On the one hand, you praised the arrangement of the order and the skill of the *Lexicon* of master Ḥunayn. On the other hand, you found fault with that of Isho' of Merv as having been composed irregularly and without order.

One of the main issues between the two lexicons, then, seems to have been their organization or lack thereof. To solve this problem, Bar 'Ali proposes to organize his *Lexicon* alphabetically.¹² The lexicons of Ḥunayn b. Iṣḥāq and Isho' of Merv also seemed to have differed at times in their definitions.¹³ It is for these reasons that Bar 'Ali undertook composing a new lexicon on the basis of these two previous works. Bar 'Ali describes the sources for his *Lexicon* as follows:¹⁴

ܘܡܢ ܗܘܢܐܝܢ ܕܘܫܘܥ ܕܡܪܝܢܐ ܕܘܫܘܥ ܕܡܪܝܢܐ ܕܘܫܘܥ ܕܡܪܝܢܐ
 ܘܡܢ ܗܘܢܐܝܢ ܕܘܫܘܥ ܕܡܪܝܢܐ ܕܘܫܘܥ ܕܡܪܝܢܐ ܕܘܫܘܥ ܕܡܪܝܢܐ
 ܘܡܢ ܗܘܢܐܝܢ ܕܘܫܘܥ ܕܡܪܝܢܐ ܕܘܫܘܥ ܕܡܪܝܢܐ ܕܘܫܘܥ ܕܡܪܝܢܐ
 ܘܡܢ ܗܘܢܐܝܢ ܕܘܫܘܥ ܕܡܪܝܢܐ ܕܘܫܘܥ ܕܡܪܝܢܐ ܕܘܫܘܥ ܕܡܪܝܢܐ

You have convinced me, as one who loves instruction, that I consider these two lexicons, of which you have reminded me, and that I collect them into one adding various other (words), which I have heard from my teacher (*mallpānfy*), which I have learned from books over the course of a long time, and about which I had asked the elders.

The identity of this *mallpānā* of Bar 'Ali will be crucial to the following discussion.¹⁵

Finally, it should be mentioned that the collection that goes under the name of Bar 'Ali in the manuscript tradition must differ significantly from the work that he originally authored. This is most clearly demonstrated by the manuscripts themselves.¹⁶ The manuscripts of Bar 'Ali's *Lexicon* present at least four different recensions, several of which represent enlargements.¹⁷ It seems, then, that Bar 'Ali's

Thus, without further evidence, it seems best to assume that Isho' of Merv and Zekaryā of Merv are two distinct individuals (so also Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, 232).

11 Hoffmann, *Syrisch-Arabische Glossen*, 2.8-11.
 12 Towards the end of the Preface, Bar 'Ali states: ܘܡܢ ܗܘܢܐܝܢ ܕܘܫܘܥ ܕܡܪܝܢܐ ܕܘܫܘܥ ܕܡܪܝܢܐ ܕܘܫܘܥ ܕܡܪܝܢܐ ܕܘܫܘܥ ܕܡܪܝܢܐ 'I have organized the lexemes alphabetically so that the things being sought may be more readily found' (Hoffmann, *Syrisch-Arabische Glossen*, 4.20-5.1).
 13 ܘܡܢ ܗܘܢܐܝܢ ܕܘܫܘܥ ܕܡܪܝܢܐ ܕܘܫܘܥ ܕܡܪܝܢܐ ܕܘܫܘܥ ܕܡܪܝܢܐ ܕܘܫܘܥ ܕܡܪܝܢܐ 'You also found that there is not a little difference between them in the interpretation of phrases' (Hoffmann, *Syrisch-Arabische Glossen*, 2.11-3.1).
 14 Hoffmann, *Syrisch-Arabische Glossen*, 3.3-7.
 15 It should be noted that some manuscripts read the plural ܘܡܢ ܗܘܢܐܝܢ (see Hoffmann, *Syrisch-Arabische Glossen*, 3; Gesenius, *De Bar Alīo et Bar Bahlulo*, vol. 2, 1).
 16 See Gottheil, *Bar 'Ali (Isho')*, 8 and his comments in „Proceedings of the American Oriental Society,“ xcxi.
 17 See the stemma in Gottheil, *Bar 'Ali (Isho')*, 7-8. As is the case with the *Lexicon* of Bar Bahlul, manuscripts of the *Lexicon* of Bar 'Ali are found in both the E.- and W.-Syriac tradition.

Lexicon was never viewed as a closed corpus, but rather it was a tool to be supplemented with additional material when needed. In one manuscript (viz. Oxford, Pococke 167), the scribe even left blank spaces after several paragraphs, presumably so that additions could be made.¹⁸ The impetus for this practice of supplementation stems – at least in part – from Bar ‘Ali, himself. At the end of his preface, Bar ‘Ali exhorts his future readers:¹⁹

ܟܘܢ ܗܘܢ ܟܬܝܒܢ ܕܠܗ ܕܡܪܝܩܐ ܕܡܪܝܩܐ ܕܡܪܝܩܐ ܕܡܪܝܩܐ
 ܕܡܪܝܩܐ ܕܡܪܝܩܐ ܕܡܪܝܩܐ ܕܡܪܝܩܐ ܕܡܪܝܩܐ ܕܡܪܝܩܐ ܕܡܪܝܩܐ
 ܕܡܪܝܩܐ ܕܡܪܝܩܐ ܕܡܪܝܩܐ ܕܡܪܝܩܐ ܕܡܪܝܩܐ ܕܡܪܝܩܐ ܕܡܪܝܩܐ

If you find in the course of time some other (words) in addition to those that we have written for you, add and write (them) without negligence, not worrying whether you will also be of use to those who come after you.

Based on the textual variety among the manuscripts, it is clear that Bar ‘Ali’s request was honored. In fact, the name of one of these later expanders is known from a postscript that is transmitted in several manuscripts, and it is none other than the aforementioned Abraham:²⁰

ܦܠܝܦܘܨܐܘܢ ܕܡܪܝܩܐ ܕܡܪܝܩܐ ܕܡܪܝܩܐ ܕܡܪܝܩܐ ܕܡܪܝܩܐ
 ܕܡܪܝܩܐ ܕܡܪܝܩܐ ܕܡܪܝܩܐ ܕܡܪܝܩܐ ܕܡܪܝܩܐ ܕܡܪܝܩܐ ܕܡܪܝܩܐ
 ܕܡܪܝܩܐ ܕܡܪܝܩܐ ܕܡܪܝܩܐ ܕܡܪܝܩܐ ܕܡܪܝܩܐ ܕܡܪܝܩܐ ܕܡܪܝܩܐ
 ܕܡܪܝܩܐ ܕܡܪܝܩܐ ܕܡܪܝܩܐ ܕܡܪܝܩܐ ܕܡܪܝܩܐ ܕܡܪܝܩܐ ܕܡܪܝܩܐ

Postscript. I, the feeble sinner Abraham, who is a deacon (only) in name, have consented to the advice of our brother, who is remembered among the upright, Isho’, and I have added in this book some (words) from what I found in the holy scriptures, in addition to (the fact) that I was intent on benefitting those who read in it. I will also continue adding (to it), if the Lord so desires and we live according to the measure of (our) simplicity.

The various additions and supplements to Bar ‘Ali’s *Lexicon* have implications for the identification of Bar ‘Ali since it cannot be assumed that any given lemma

18 Gottheil, in „Proceedings of the American Oriental Society,“ clxxvii. Cf. R. Payne Smith, *Catalogi codicum manuscriptorum bibliothecae Bodleianae. Pars sexta. Codices Syriacos, Carshunicos, Mendaeos, complectens* (Oxford, 1864), 612-613 (no. 184).

19 Hoffmann, *Syrisch-Arabishe Glossen*, 5.5-8.

20 Gesenius, *De Bar Alio et Bar Bahlulo*, vol. 1, 21-22 (with Latin translation). An additional Latin translation is available in Duval, *Lexicon Syriacum auctore Hassano bar Bahlule*, ix. The Arabic version differs in several details: *وانا الواهي الخاطي ابراهيم الشماس بالاسم استجيت بمشورة اخينا يشوع مذكورا يكون بين الصالحين وقد اضفت الى هذا الكتاب ما وجدت في الكتب النفيسة لافيد لي وللذين يقرون فيه* ‘I, the feeble sinner Abraham, deacon (only) in name, have consented to the advice of our brother, Yashu’, (who) is remembered among the upright, and I have added to this book what I found in the spiritual (reading) books, for my benefit and for that of those who read in it. I will also continue adding to it, if I live – the Lord willing – according to my meager capacity’.

21 Read *ܘܕܡܪܝܩܐ*.

22 Read *ܕܡܪܝܩܐ*, compare the Arabic version *للذين يقرون*.

found in the manuscript tradition is actually from the hand of Bar ‘Ali himself, as opposed to the work of a later redactor.

‘Īsā b. ‘Alī in Arabic Sources

In Arabic sources, there are at least three different individuals with some version of the name ‘Īsā b. ‘Alī, with whom the author of the *Lexicon* could potentially be identified. The first chronologically is the ‘Īsā b. ‘Alī who lived in the second half of the 9th century.²³ He was a student of Ḥunayn b. Ishāq, who was mentioned above as the author of a Syriac *Lexicon*, but is better known as a physician and translator. This ‘Īsā b. ‘Alī’s primary field of study was medicine, and he was the personal physician of Caliph al-Mu‘tamid (r. 870-892). In addition to the field of medicine, he worked in other sciences, including astronomy, physics, and probably mathematics. He was also a scribe, as he is mentioned in the colophon of two manuscripts of the Arabic Diatessaron (Vatican, Borg. Arab. 250; Oxford, Bodleian Arab. e 163).²⁴ In his *Kitāb al-Fihrist*, Ibn al-Nadīm (fl. 987) relates the following about this ‘Īsā b. ‘Alī.²⁵

عيسى بن على من تلاميذ حنين وكان فاضلا وله من الكتب كتاب المنافع التي تستفاد من اعضاء
الحيوان

- 23 In general, see B. Dodge, *The Fihrist of al-Nadīm. A Tenth-century survey of Muslim culture* (New York, 1970), 1014; G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur* (Studi e Testi 118, 133, 146, 147, 172; Vatican City, 1944-1953), vol. 2, 131 (also 153, 157, 169-170, 176); P. E. Kahle, *The Cairo Geniza* (2nd edn. Oxford, 1959), 311; L. Leclerc, *Histoire de la médecine arabe* (Paris, 1876), vol. 1, 303-304; M. Meyerhof, „New Light on Ḥunain Ibn Ishāq and his Period,“ *Isis* 8 (1926), 710; R. P. Paul Spath, *Al-Fihrist (Catalogue de manuscrits arabes)*, Part 1. *Ouvrages des auteurs antérieurs au XVIII^e siècle* (Cairo, 1938), 54 (no. 134); F. Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums* (Leiden, 1967-2007), vol. 3, 259, 377; vol. 5, 416; M. Ullmann, *Die Medizin im Islam* (Leiden, 1970), 327.
- 24 For the colophon of ms. Vatican, Borg. Arab. 250, see P. Augustinus Ciasca, *ديايطاسارون الذي جمعه طيطيانوس من المبشرين الاربية seu Tatiani Evangeliorum Harmoniae Arabice* (Rome, 1888), 99 (Latin translation), 210 (Arabic text), both of which must be corrected on the basis of the post-script on p. xv. An English translation is available in Kahle, *The Cairo Geniza*, 300. For the colophon of ms. Oxford, Bodleian Arab. e 163, see A. J. B. Higgins, „The Arabic Version of Tatian’s Diatessaron,“ *JTS* ns 45 (1944): 188 n. 1 (with English translation). Higgin’s interpretation of the second part of the colophon in ms. Bodleian Arab. e 163 is, however, incorrect, as pointed out by Graf (*Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, vol. 2, 169-170 n. 2) and Kahle (*The Cairo Geniza*, 308) and later accepted by Higgins, himself („Tatian’s Diatessaron,“ *Journal of the Manchester University Egyptian and Oriental Society* 24 [1942-1945], 30 n. 1). In general, see T. Baarda, „The Author of the Arabic Diatessaron“, in T. Baarda, A. F. J. Klijn, and W. C. van Unnik (eds.), *Miscellanea Neotestamentica*, vol. 1 (Leiden, 1978), 61-103 (reprinted in T. Baarda, *Early Transmission of Words of Jesus* [Amsterdam, 1983], 207-249) and P. Joosse, „An Introduction to the Arabic Diatessaron,“ *OC* 83 (1999), 72-129.
- 25 G. Flügel, *Kitāb al-Fihrist* (Leipzig, 1871-1872), vol. 1, 297.19-21. An English translation is available in Dodge, *The Fihrist of al-Nadīm*, vol. 2, 699.

‘Īsā b. ‘Alī was among the students of Ḥunayn, and he was excellent. Among his works is the *Book of the benefits made use of from the Organs of Animals*.

In his *‘Uyūn al-‘anbā’ fī ṭabaqāt al-‘aṭibbā’*, Ibn Abī Uṣaybi‘a (d. 1270) provides additional information:²⁶

عيسى بن علي كان طبيبا فاضلا ومشتغلا بالحكمة وله تصانيف في ذلك وكان قد قرأ صناعة الطب على حنين بن اسحق وهو من أجل تلاميذه وكان عيسى بن علي يخدم أحمد بن المتوكل وهو المعتمد على الله وكان طبيبه قديما ولما ولي الخلافة أحسن اليه وشرفه وحمله عدة دفعات على دواب وخلع عليه ولعيسى بن علي من الكتب كتاب المنافع التي تستفاد من أعضاء الحيوان كتاب السموم مقالتان

‘Īsā b. ‘Alī was an excellent physician and devoted to wisdom (*ḥikma*), and he had (many) literary works on this (subject). He studied the field of medicine under Ḥunayn b. Iṣḥāq being one of his most illustrious students. ‘Īsā b. ‘Alī served Aḥmad b. Mutawakkil, i. e. al-Mu‘tamid ‘Alā Allāh. He was formerly his physician. When he became Caliph, he did well by him, honored him, brought him on animals a number of times, and bestowed upon him (a garment of honor). Among ‘Īsā b. ‘Alī works is the *Book of the benefits made use of from the Organs of Animals* (and) the *Book of Poisons* in two parts.

Throughout the following discussion, this person will be referred to as ‘Īsā b. ‘Alī, student of Ḥunayn b. Iṣḥāq.

The second ‘Īsā b. ‘Alī relevant to the current discussion is Abū al-Qāsim ‘Īsā b. ‘Alī, who died on March 28, 1001.²⁷ His father was the ‘good vizier’ ‘Alī b. ‘Īsā b. Dā‘ūd b. al-Jarrāḥ (d. 946).²⁸ This ‘Īsā b. ‘Alī was one of the most prominent Muslim students of the Syriac Orthodox philosopher Yaḥyā b. ‘Adī (d. 974). In addition, he served as secretary under Caliph al-Ṭā‘ī (d. 991). In his *Kitāb al-Fihrist*, Ibn al-Nadīm relates the following about this ‘Īsā b. ‘Alī:²⁹

ابنه ابو القاسم عيسى بن علي اوجد زمانه في المنطق والعلوم القديمة ومولده ... وله من الكتب كتاب في اللغة الفارسية

26 A. Müller, *Ibn Abi Useibia* (n. p., 1884), vol. 1, 203. Slightly different versions of the text are given in Gesenius, *De Bar Alīo et Bar Bahlulo*, vol. 1, 11-12 and Flügel, *Kitāb al-Fihrist*, vol. 2, 143.

27 The most complete review of the sources is in Joel L. Kraemer, *Humanism in the Renaissance of Islam. The cultural revival during the Buyid age* (Leiden, 1986), 134-136. See also H. Bowen, *The life and times of ‘Alī ibn ‘Īsā, ‘the Good vizier’* (Cambridge, 1928), 397-398, *passim*; H. Busse, *Chalif und Grosskönig. Die Buyiden im Iraq (945-1055)* (Beirut, 1969), 248 (no. 8), *passim*; Dodge, *The Fihrist of al-Nadīm*, 1077 (s. v. Qāsim, Abū al-); Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, vol. 2, 157 (also 109, 176, 238, 242); D. Gutas, *Greek thought, Arabic culture. The Graeco-Arabic translation movement in Baghdad and early ‘Abbasid society (2nd – 4th / 8th – 10th centuries)* (London, 1998), 72-73, 132-133; D. Sourdel, *Le vizirat ‘abbāsīde de 749 à 936 (132 à 324 de l’Hégire)* (Damas, 1959-1960), 524. In addition to the primary sources cited below, see the statement by Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī (d. 1023) in his *Kitāb al-‘imtā’ wal-mu‘ānasa* (ed. A. Amīn and A. al-Zayn, *Kitāb al-‘imtā’ wal-mu‘ānasa* [Cairo, 2nd edn. 1953], vol. 1, 36-37).

28 In general, see H. Bowen, in *EF*, vol. 1, 386 and especially his *The life and times of ‘Alī ibn ‘Īsā, ‘the Good vizier’*.

29 Flügel, *Kitāb al-Fihrist*, vol. 1, 129.7-9. An English translation is available in Dodge, *The Fihrist of al-Nadīm*, vol. 1, 282.

His (scl. 'Alī b. 'Īsā b. Dā'ūd b. al-Jarrāh) son Abū al-Qāsim 'Īsā b. 'Alī was unique in his time in logic and the ancient sciences. His birth was ... Among his works is a book on the Persian language.

In his *Šiwān al-ḥikma*, Abū Sulaymān al-Sijistānī (d. ca. 985) provides the following additional information:³⁰

عيسى بن على بن عيسى بن الجراح الوزير كان هذا الشيخ كبيرا في علم الأوائل جامعا لفنون الفضائل وكان مع توجهه في هذه العلوم له رأس مال في علم الحديث وعلو الاسناد والمعرفة بالقراءة³¹ وسائر الأداب والمحاسن وكان ملازما لبيته صائنا لنفسه إلى أن مات مشتغلا بالإفادة والتدريس على رثائه حاله وكبر سنه ...

'Īsā b. 'Alī b. 'Īsā b. al-Jarrāh, the vizier: This sheikh was great in the science of the ancients combining (various) disciplines of merit. In addition to his patronage of these sciences, he had capital in the science of *Ḥadīth*, greatness in ascription (*'isnād*), knowledge of Qur'ānic recitation (*qirā'a*), and the rest of culture (*'ādāb*) and good qualities. He was secluded in his house keeping to himself until his death (and) occupying himself with instructing and teaching despite his ragged condition and great age [the passage continues with four sayings from the philosophers that were translated by 'Īsā b. 'Alī].

The fullest statement is, however, provided by Ibn al-Qifī (d. 1248) in his *Ta'rikh al-ḥukamā'*:³²

عيسى بن على بن عيسى بن داود بن الجراح أبو القاسم ولد الوزير إمام في فنون متعددة سمع الحديث الكثير ورواه وحضر مجلس روايته أجلاء الناس وكان قيما بعلم الأوائل قرأ المنطق على يحيى بن عدى وأكثر الأخذ عنه وتحقق به وأفاد جماعة من الطلبة وناظر وحقق وسئل فيه فأجاب أجوبة سادة لم يخرج فيها عن طريقة القوم ورأيت نسخة من السماع الطبيعي التي قرأها على يحيى بن عدى شرح يحيى النحوى وهى في غاية الجودة والحسن والتحقيق وكانت له عليها حواش حصلت بالمناظرة حالة القراءة وهى بخطه وكان أشبه شىء بخط أبى على بن مقله في القوة والجريان والطريقة وكانت هذه النسخة في عشرة مجلدات كبار وقد حشاها بعد ذلك جورجيس البيرودى بشرح تامسطيوس للكتاب وقد كان عيسى بن على هذا تقدم في الدولة وخدم بعض الخلفاء كتابة وتوفى ببغداد في سحرة يوم الجمعة ليلة بقيت من شهر ربيع الآخر سنة إحدى وتسعين وثلثمائة

'Īsā b. 'Alī b. 'Īsā b. Dā'ūd b. al-Jarrāh Abū al-Qāsim, son of the vizier, was a leading figure in various disciplines. He heard and transmitted numerous *Ḥadīths*, and eminent people attended his *majlis* of transmission. He was a custodian of the science of the ancients. He studied logic under Yahyā b. 'Adī and learned much from him and had (great) conviction in him. He acquired many students. He debated and investigated; he was questioned, and he answered with a satisfactory answer in which he did not deviate from the way of (his) people. I saw a copy of the *Physica* which he read under Yahyā b. 'Adī after Yahyā al-Nahwī (i. e. John Philoponus) had commented (on it), and it was the utmost of goodness, beauty, and perfection. He had on it marginal notes which arose during the discussion while reading (it), and they were in his hand. His handwriting was similar to that of Abū 'Alī b. Muqla in its strength, flow, and manner. This copy was in ten large volumes, and afterwards Jūrjīs al-Yabrūdī glossed it using a commentary of Themistius on the book. This 'Īsā b. 'Alī advanced in the state, and he served some of the Caliphs as secretary. He died in Baghdad in the early morning on the last Friday of the latter Rabī' year 391 (= March 28, 1001).

30 D. M. Dunlop, *The Muntakhab Šiwān al-ḥikmah of Abū Sulaimān as-Sijistānī. Arabic text, introduction and indices* (The Hague, 1979), 143 (no. 280).

31 Read بالقراءة.

32 Lippert, *Ibn al-Qifī's Ta'rikh al-ḥukamā'*, 244-245.

Throughout the following discussion, this person will be referred to as 'Īsā b. 'Alī, student of Yaḥyā b. 'Adī.

The third and final person relevant to this discussion is the oculist 'Alī b. 'Īsā al-kaḥḥāl, who died sometime after 1010.³³ He was a student of the Church of the East theologian and philosopher Ibn al-Ṭayyib (d. 1043).³⁴ According to the *Ecclesiastical History* of Bar 'Ebrāyā (d. 1286), 'Alī b. 'Īsā al-kaḥḥāl originally belonged to the Church of the East, but due to a conflict with Katholikos Iwannis VI (r. 1001-1012) he became a Melkite.³⁵ He is best-known for his *Prescription of Oculists* (*Taḍkirat al-kaḥḥālīn*), which became a standard textbook of ocular science in Arabic and which was translated into Hebrew and Latin in the Middle Ages.³⁶ In his *'Uyūn al-'anbā' fī ṭabaqāt al-'aṭibba'*, Ibn Abī Uṣaybi'a relates the following about 'Alī b. 'Īsā al-kaḥḥāl:³⁷

على بن عيسى وقيل عيسى بن على الكحال كان مشهورا بالحنق في صناعة الكحل متميزا فيها وبكلامه يقتدى في امراض العين ومداواتها وكتابه المشهور بتذكرة الكحالين هو الذي لا بد لكل من يعانى صناعة الكحل أن يحفظه وقد اقتصر الناس عليه دون غيره من سائر الكتب التي قد ألفت في هذا الفن وصار ذلك مستمرا عندهم وكلام على بن عيسى في أعمال صناعة الكحل أجود من كلامه فيما يتعلق بالأمور العلمية وكانت وفاته سنة ... واربعمائة ولعل بن عيسى من الكتب كتاب تذكرة الكحالين ثلاث مقالات

'Alī b. 'Īsā, also called 'Īsā b. 'Alī, al-kaḥḥāl (i. e. the oculist) was famous (and) distinguished for (his) skill in the field of ocular medicine. His precepts are followed with regard to illnesses of the eye and their treatments. As for his famous book *Prescription of Oculists*, it is necessary for everyone who is concerned with the field of ocular medicine to memorize it. People have been content with it and no other among the rest of the books which have been written in this discipline. This one became the enduring one among (all of) them. That which 'Alī b. 'Īsā said about the craft of the field

- 33 In general, see C. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur*, vol. 1 (2nd edn. Leiden, 1943), 635; Suppl. Vol. 1 (Leiden, 1937), 884-885; Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, vol. 2, 176; J. Hirschbert (trans. F. C. Blodi), *The History of Ophthalmology*, Vol. 2. *The Middle Ages; The Sixteenth and Seventeenth Centuries* (Bonn, 1985), 53-59; Leclerc, *Histoire de la médecine arabe*, 498-503; E. Mittwoch, in *EF*, vol. 1, 388; Sbath, *Al-Fihris*, Part 1, 54 (no. 132); Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, vol. 3, 337-340; Ullmann, *Die Medizin im Islam*, 208-209.
- 34 Müller, *Ibn Abi Useibia*, vol. 1, 240.
- 35 J. B. Abbeloos and T. J. Lamy, *Gregorii Barhebraei chronicon ecclesiasticum* (Paris, 1872-1877), vol. 3, 275-278. See also Assemani, *Bibliotheca orientalis*, vol. 2, 445; Busse, *Chalif und Grosskönig*, 478 n. 2.
- 36 The Arabic text is available in Al-Hakim al-Sayyid Ghous Mohiuddin al-Sharafi, *Tadhkiratu'l Kahhālīn by 'Alī b. Isa al-Kahhāl (d. 400 A.H./1010 A.D.)* (Hyderabad, 1964). The text or portions of it have been translated into several languages: Latin translation in C. A. Hille, *De medicis arabibus oculariis. Prolegomena ad Alii Ben Isa monitorium oculariorum* (Dresden, 1845). Reprinted in F. Sezgin (ed.), *Augenheilkunde im Islam. Texte, Studien und Übersetzungen* (Frankfurt am Main, 1986), vol. 4, 1-46. German translation in J. Hirschberg and J. Lippert, *Ali ibn Isa. Erinnerungsbuch für Augenärzte* (Leipzig, 1904). Reprinted in Sezgin, *Augenheilkunde im Islam*, vol. 1, 196-556. English translation in C. A. Wood, *Memorandum Book of a Tenth-Century Oculist* (Chicago, 1936).
- 37 Müller, *Ibn Abi Useibia*, vol. 1, 247. Slightly different versions of the text are given in Flügel, *Kitāb al-Fihrist*, vol. 2, 143 and Gesenius, *De Bar Alio et Bar Bahlulo*, vol. 1, 12.

of ocular medicine is better than that which he said related to scientific matters. He passed away in the year four hundred and ... Among the books of 'Alī b. 'Īsā are the book of *Prescription of Oculists* in three parts.

Throughout the following discussion, this person will be referred to as 'Alī b. 'Īsā al-kaḥḥāl, student of Ibn al-Ṭayyib.

Already by the thirteenth century, 'Alī b. 'Īsā al-kaḥḥāl, student of Ibn al-Ṭayyib, began to be conflated with 'Īsā b. 'Alī, student of Ḥunayn b. Ishāq. In his *Ta'riḥ al-ḥukamā'*, for instance, Ibn al-Qifṭī states:³⁸

عيسى بن علي من تلاميذ حنين وكان فاضلا مصنفًا مشهور التصنيف من ذلك كتاب تذكرة الكحالين
وعليها عمل أطباء هذا النوع في كل زمان كتاب المنافع التي تستفاد من أعضاء الحيوان

'Īsā b. 'Alī was among the students of Ḥunayn, and he was an excellent author, famous for writing the *Book of the Prescription of Oculists* – according to which physicians of this branch (of medicine) have worked at all times – (and) the *Book of the benefits made use of from the Organs of Animals*.

In this passage, 'Īsā b. 'Alī, the student of Ḥunayn b. Ishāq, is said to have written the *Book of the prescription of Oculists*, the well-known work by 'Alī b. 'Īsā al-kaḥḥāl, student of Ibn al-Ṭayyib. The conflation of 'Alī b. 'Īsā al-kaḥḥāl, student of Ibn al-Ṭayyib, with 'Īsā b. 'Alī, student of Ḥunayn b. Ishāq, resulted in the name of the former occasionally being inverted to 'Īsā b. 'Alī. This inverted form of the name is found in some manuscripts of the *Book of the prescription of Oculists*, though the non-inverted form, 'Alī b. 'Īsā, occurs in others.³⁹ In addition, the inverted form 'Īsā b. 'Alī is recorded, together with the non-inverted form, in the entry on 'Alī b. 'Īsā al-kaḥḥāl, student of Ibn al-Ṭayyib, in the *'Uyūn al-'anbā' fī ṭabaqāt al-'aṭibbā'* of Ibn Abī Uṣaybi'a, which was quoted above.⁴⁰ This conflation is not limited to the primary sources, but is also occasionally found in (early) scholarly literature.⁴¹

Which 'Īsā b. 'Alī wrote the Syriac-Arabic *Lexicon*?

In the previous section, it was established that three different individuals with some version of the name 'Īsā b. 'Alī are found in Arabic sources: 1. 'Īsā b. 'Alī, student of Ḥunayn b. Ishāq; 2. 'Īsā b. 'Alī, student of Yaḥyā b. 'Adī; 3. 'Alī b. 'Īsā al-kaḥḥāl, student of Ibn al-Ṭayyib. The question for the present study then is: With which of these individuals is the lexicographer Isho' bar 'Alī to be identified?⁴² At first glance, this seems to be a rather uneventful question since in ms.

38 Lippert, *Ibn al-Qifṭī's Ta'riḥ al-ḥukamā'*, 247.7-10.

39 See Hirschberg and Lippert, *Alī ibn Isa. Erinnerungsbuch für Augenärzte*, xxii-xxiii, 1 with n. 2. Reprinted in Sezgin, *Augenheilkunde im Islam*, vol. 1, 216-217, 233.

40 Müller, *Ibn Abi Useibia*, vol. 1, 247.

41 See, e. g., F. Wüstenfeld, *Geschichte der arabischen Aerzte und Naturforscher* (Göttingen, 1840), 39.

42 It is, of course, possible that he is not to be identified with any of them.

In spite of these insurmountable difficulties, most subsequent scholars have followed Baumstark in identifying the lexicographer Isho' bar 'Ali with 'Īsā b. 'Alī, student of Yaḥyā b. 'Adī.⁴⁸ This is done explicitly, for example, by G. Graf in his *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*.⁴⁹ The identification of the lexicographer Isho' bar 'Ali with 'Īsā b. 'Alī, student of Yaḥyā b. 'Adī, is, however, more often made implicitly when scholars state that Isho' bar 'Ali died in 1001.⁵⁰ Based on the preceding discussion, it is clear that Baumstark's identification cannot be correct. To reiterate, the lexicographer Isho' bar 'Ali was a Christian physician whereas 'Īsā b. 'Alī, student of Yaḥyā b. 'Adī, was neither a Christian nor a physician.

If the lexicographer Isho' bar 'Ali cannot be identified with 'Īsā b. 'Alī, student of Yaḥyā b. 'Adī, the question then becomes whether he can be identified either with 'Īsā b. 'Alī, student of Ḥunayn b. Iṣḥāq, or with 'Alī b. 'Īsā al-kaḥḥāl, student of Ibn al-Ṭayyib. The latter can most likely be ruled out on the basis of his name. In the more than twenty manuscripts of the *Lexicon*, the author's name is always given as 'Īsā b. 'Alī and never as 'Alī b. 'Īsā.⁵¹ Though it is possible that the inverted form of 'Alī b. 'Īsā al-kaḥḥāl's name could appear in a few manuscripts, it pushes the limits of plausibility to assume that only the inverted form of the name occurs.⁵² It seems unlikely, then, that the lexicographer Isho' bar 'Ali is to be iden-

48 There is, however, a small contingent that maintains the previous identification with 'Īsā b. 'Alī, student of Ḥunayn b. Iṣḥāq; see, e. g., Meyerhof, „New Light on Ḥunayn Ibn Iṣḥāq,“ 710; Kahle, *The Cairo Geniza*, 311; Higgins, „The Arabic Version of Tatian's Diatessaron,“ 194 n. 1; Joosse, „An Introduction to the Arabic Diatessaron,“ 78, 103 with n. 159; G. Strohmaier, *Hellas im Islam* (Wiesbaden, 2003), 183 with n. 21.

49 Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, vol. 2, 157. This is somewhat surprising since Graf clearly distinguishes all three of the relevant individuals (*Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, 176). In addition, it should be noted that in the first volume of his *Geschichte* (153) Graf identifies the lexicographer Isho' bar 'Ali with 'Īsā b. 'Alī, student of Ḥunayn. He does not, however, clarify why he changed his opinion on the matter between the first and second volumes.

50 See, e. g., I. Ortiz de Urbina, *Patrologia Syriaca* (revised edn. Rome, 1965), 219 (§160); R. Degen, „Zum Diabetestraktat des 'Abd al-Laṭīf al-Baḡdādī,“ *AION* 37 (1977), 459 n. 11; H. Daiber, *Aetius Arabus. Die Vorsokratiker in arabischer Überlieferung* (Wiesbaden, 1980), 54; W. L. Petersen, *Tatian's Diatessaron. Its creation, dissemination, significance, and history in scholarship* (Supplements to *Vigiliae Christianae* 25; Leiden, 1994), 53-54; G. Endress, „Die wissenschaftliche Literatur,“ in W. Fischer (ed.), *Grundriß der Arabischen Philologie*, Vol. 3. *Supplement* (Wiesbaden, 1992), 4 n. 11); S. Wild, „Sprachwissenschaftliche Literatur,“ in H. Gätje (ed.), *Grundriß der Arabischen Philologie*, Vol. 1. *Literaturwissenschaft* (Wiesbaden, 1987), 144. See also S. P. Brock, who states that Isho' bar 'Ali was a tenth-century Syriac lexicographer (*An Introduction to Syriac Studies* [Gorgias Handbooks 4; 2nd edn. Piscataway, 2006], 30).

51 For the manuscripts, see Gottheil, *Bar 'Ali (Isho')*, 5-7 and his comments in „Proceedings of the American Oriental Society,“ clxxvii-cxc.

52 This would, for instance, differ from the manuscript tradition of 'Alī b. 'Īsā al-kaḥḥāl's *Prescription of Oculists*, where both the non-inverted form 'Alī b. 'Īsā and the inverted form 'Īsā b. 'Alī occur (see note 39).

tified with 'Alī b. 'Īsā al-kaḥḥāl, student of Ibn al-Ṭayyib⁵³. Therefore, the only individual with whom the lexicographer Isho' bar 'Ali can likely be identified is 'Īsā b. 'Alī, student of Ḥunayn. This identification is confirmed by the only explicit datum of evidence, ms. Vatican Syr. 217, which unequivocally states that the lexicographer Isho' bar 'Ali was a student of Ḥunayn b. Iṣḥāq. Thus, pending further evidence, it seems best to conclude that the lexicographer Isho' bar 'Ali is to be identified with the physician 'Īsā b. 'Alī, who lived in the second half of the ninth century and was a student of Ḥunayn b. Iṣḥāq.⁵⁴

53 It should be noted that this identification has been accepted by some scholars, e. g. Endress („Bilingual Lexical Materials in the Arabic Tradition,” 166), who does not, however, provide any evidence in its favor.

54 Another potential datum of evidence is found in the *Catalogue* of 'Abdisho' where he lists several lexicographers, including Isho' bar 'Ali:
 ܐܝܫܘܥ ܒܪ ܐܠܝ ܒܪ ܒܗܠܘܠ ܕܡܘܨܘܫܐ ܕܡܪܘܙܝܐ ܘܕܓܒܪܝܐ ܕܡܪܘܙܝܐ ܘܕܓܒܪܝܐ ܕܡܪܘܙܝܐ ܘܕܓܒܪܝܐ ܕܡܪܘܙܝܐ
 ܐܝܫܘܥ ܒܪ ܐܠܝ ܒܪ ܒܗܠܘܠ ܕܡܘܨܘܫܐ ܕܡܪܘܙܝܐ ܘܕܓܒܪܝܐ ܕܡܪܘܙܝܐ ܘܕܓܒܪܝܐ ܕܡܪܘܙܝܐ ܘܕܓܒܪܝܐ ܕܡܪܘܙܝܐ
 (Assemani, *Bibliotheca orientalis Clementino-vaticana*, vol. 3.1, 257-258). The syntax of this passage can, however, be understood in two different ways: 1. 'Bar Bahlul composed a lexicon collected from many books and (so did) the physician Isho' bar 'Ali, Maruzāyā, and Gabriel' (according to Assemani); 2. 'Bar Bahlul composed a lexicon collected from many books and (from) the physician Isho' bar 'Ali, Maruzāyā, and Gabriel' (according to Duval, *Lexicon Syriacum auctore Hassano bar Bahlule*, viii; idem, *La littérature syriaque*, 272). If Duval's interpretation is correct, this provides further support for identifying the lexicographer Isho' bar 'Ali with 'Īsā b. 'Alī, student of Ḥunayn b. Iṣḥāq, since the lexicographer Isho' bar 'Ali would necessarily predate Bar Bahlul (mid-10th cent.) thereby ruling out both 'Īsā b. 'Alī (d. 1001), student of Yaḥyā b. 'Adī, and 'Alī b. 'Īsā al-kaḥḥāl (d. after 1010), student of Ibn al-Ṭayyib. Nevertheless, since the passage in 'Abdisho' admits a different interpretation, this cannot be taken as definitive corroborative evidence. In addition (and perhaps more to the point), there is no evidence in the *Lexicon* of Bar Bahlul itself that Bar Bahlul was dependent on the *Lexicon* of Bar 'Ali (see Duval, *Lexicon Syriacum auctore Hassano bar Bahlule*, ix-x).

Michael Penn

Addressing Muslim Rulers and Muslim Rule*

In recent years scholars have paid greater attention to Syriac texts that speak of Muslims, especially to late seventh-century apocalypses and eighth-century disputations.¹ Such studies are invaluable in elucidating the earliest Christian reactions to the rise of Islam.² Nevertheless, a focus solely on early, polemical works could

* Thanks go to the Mount Holyoke College Faculty Grants Committee that funded the research for this article and especially to Professor Lucas Van Rompay of Duke University for his translation suggestions.

1 For early Syriac apocalypses see, for example: Griffith, *In the Shadow of the Mosque: Christians and Muslims in the World of Islam* (Princeton, Princeton University Press, 2008), 23-35; Gerrit J. Reinink, „Early Christian Reactions to the Building of the Dome of the Rock in Jerusalem,“ *Xristianskij Vostok* 2 (2002): 227-241; Cynthia Villagomez, „Christian Salvation through Muslim Domination: Divine Punishment and Syriac Apocalyptic Expectation in the Seventh and Eighth Centuries,“ *Medieval Encounters* 4, no. 3 (1998): 203-218; Han J. W. Drijvers, „The Gospel of the Twelve Apostles: A Syriac Apocalypse from the Early Islamic Period,“ in *The Byzantine and Early Islamic East, v. 1*, ed. Averil Cameron and Lawrence I. Conrad (Princeton: The Darwin Press, Inc., 1991), 189-213; Harald Suermann, *Die geschichtstheologische Reaktion auf die einfallenden Muslime in der edessenischen Apokalypik des 7. Jahrhunderts* (Frankfurt am Main: 1985) and the numerous studies on the apocalypse of Pseudo-Methodius listed in Gerrit J. Reinink, *Die Syrische Apokalypse des Pseudo-Methodius*, CSCO, vol. 541 (syri 220) (Louvain: Peeters, 1993), XLVIII-LXI. For early disputation texts see: Michael Philip Penn, „John and the Emir: A New Introduction, Edition and Translation,“ *Le Muséon* 121 (2008): 65-91; Barbara Roggema, „The Debate between Patriarch John and an Emir of the Mhaggrāyē: A Reconsideration of the Earliest Christian-Muslim Debate“ in *Christians and Muslims in Dialogue in the Islamic Orient of the Middle Ages*, Martin Tamcke ed. (Beirut: Ergon Verlag Würzburg, 2007): 21-39; Griffith, *In the Shadow of the Mosque*, 35-39, 73-78; Harald Suermann, „The Old Testament and the Jews in the Dialogue between the Jacobite Patriarch John I and ‘Umayr Ibn Sa’d Al-Ansari,“ in *Eastern Crossroads: Essays on Medieval Christian Legacy*, ed. Juan Pedro Monferrer-Sala (Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2007), 131-141; Gerrit J. Reinink, „Political Power and Right Religion in the East Syrian Disputation between a Monk of Bēt Ḥalē and an Arab Notable,“ in *The Encounter of Eastern Christianity with Early Islam*, ed. Emmanouela Grypeou, Mark N. Swanson, and David Thomas, *The History of Christian-Muslim Relations* (Leiden: Brill, 2006), 153-170; Gerrit J. Reinink, „The Lamb on the Tree: Syriac Exegesis and Anti-Islamic Apologetics,“ in *The Sacrifice of Isaac: The Aqedah (Genesis 22) and Its Interpretations*, ed. Ed Noort and Eibert Tigchelaar (Leiden: Brill, 2002), 109-124; Sidney H. Griffith, „Disputing with Islam in Syriac: The Case of the Monk of Bēt Ḥalē and a Muslim Emir,“ *Hugoye: Journal of Syriac Studies* 3, no. 1 (2000): np; Gerrit J. Reinink, „The Beginnings of Syriac Apologetic Literature in Response to Islam,“ *Oriens Christianus* 77 (1993): 165-187; Sidney H. Griffith, „Disputes with Muslims in Syriac Christian Texts: From Patriarch John (d. 648) to Bar Hebraeus (d. 1286),“ in *Religionsgespräche im Mittelalter*, ed. Bernard Lewis and Friedrich Niewöhner, *Wolfenbütteler Mittelalter-Studien* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1992), 251-273.

2 Some of the most recent discussions concerning Syriac texts about Islam can be found in Sidney H. Griffith, *The Church in the Shadow of the Mosque; The Encounter of Eastern Christianity*

result in a one-sided view of early Christian/Muslim interactions. Two previously unpublished Syriac texts, now housed in the British Library, prescribe how a Christian should address a Muslim ruler. These two documents represent a very different genre of writing than that most commonly studied by scholars of early Christian/Muslim relations and they reflect a much more accommodating, even *real politik*, perspective on Muslim rule than is typically attributed to early medieval Christianity. Their introduction, edition, and translation can help us to better appreciate the diversity of early Christian writings about Islam.

To the Rulers of the World

Sometime in the ninth or tenth century, a Miaphysite scribe named Ṣalibā produced a 93 folio codex now catalogued as *BL. Add. 14,653*.³ In the manuscript's colophon Ṣalibā refers to his work as „*The History of the Holy Mar Eugene* along with other extracts.“⁴ Mar Eugene's hagiography takes up the first 48 of the manuscript's 93 folios, but this still left Ṣalibā plenty of room for his „other extracts“ which include anonymous memre on Eugene, on the prodigal son, and on mourning for the dead, prayers for the consecration of a bishop, a prayer from the martyr Thaumasius, an extract from Evagrius, Jerome's *Life of Paul*, and, in folios 77a-82a, a collection of seven documents that William Wright calls „forms of letters, to be used in addressing various persons.“⁵

with *Early Islam*, Emmanouela Grypeou, Mark N. Swanson, and David Thomas, eds. (Leiden: Brill, 2006); *Redefining Christian Identity: Cultural Interaction in the Middle East since the Rise of Islam*, H. L. Murte-Van den Berg, J. J. Van Ginkel, and T. M. Van Lint, eds., (Leuven: Peeters, 2005). For a bibliography of earlier studies see Michael Penn, „Syriac Sources for Early Christian/Muslim Relations,“ *Islamochristiana* 29 (2003): 59-78 and Robert G. Hoyland, *Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam* (Princeton: Darwin Press, 1997).

- 3 Unfortunately, Ṣalibā's colophon does not include a date of composition. The manuscript's dating is thus based on the paleographic judgment of William Wright, *Catalogue of the Syriac Manuscripts in the British Museum 3 volumes* (London: Trustees of the British Museum, 1870-1873; reprinted Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2002), v. 2, 808. Of course this dating is only the *terminus ante quem* for the document itself as there is no indication that Ṣalibā himself composed the work. The text's attitude toward Muslim rule, however, seems much closer to what is found in late eighth- and ninth-century Syriac works such as Timothy I's *Disputation with Al-Mahdi* or Thomas of Margā's *Book of Governors* than with earlier texts. It is thus likely that Ṣalibā copied the work within a century or so of its initial composition. For a description of the manuscript's content see Wright, *Catalogue*, v. 2, 808-809.
- 4 *BL. Add. 14,653*, f. 93a. Anton Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur* (Bonn: A. Marcus und E. Webers: 1922), 191 briefly cites this manuscript referencing its hagiography of Eugene. To my knowledge, no other modern scholar has discussed this manuscript. Eugene's hagiography can also be found in two other manuscripts in the British Library collection, *BL. Add. 12,174* (dated 1197CE), ff. 184a-185b and in the fragmentary *BL. Add. 14,738* (thirteenth-century). An eleventh-century lectionary, *BL. Add. 17,923*, f. 159b, also has a commemoration to Eugene.
- 5 Wright, *Catalogue*, v. 2, 808.

Nothing in these texts explicitly marks them as letters, nevertheless their content does fit Wright's characterization. Each addresses the reader in the second person, speaks about their situation in only the most general of terms, provides exhortation, and ends with a blessing. Due to a missing quire, we only have the last sentences of the first of these works and therefore do not know what it was called. Ṣalībā titled the others: *To the Rulers of the World*, *To an Honored Wise Man*, *Reply to a Bishop and Teacher*, *Reply to an Honored Man of the Congregation*, *Thanksgiving to One who has the Occasion and Ability (to Make) Peace in the Community*, and *Thanksgiving to Those Who Bestow Alms upon the Needy*.

Although each of these works is of interest, the second text, *To the Rulers of the World*, is of particular import for understanding Syriac Christian reactions to the rise of Islam. The work never explicitly states the religious affiliation of the world's rulers. There are at least two reasons, however, for suspected that it envisions them as Muslims. First, Ṣalībā copied this text a century or two into the Abbasid era at which time most rulers in Northern Mesopotamia were Muslims and, for a ninth- or tenth-century reader of Syriac, it was extremely unlikely that the phrase „the rulers of the world“ would connote Christians. Second, the document never refers to Jesus or to the New Testament. To support its points the author alludes to and occasionally quotes from passages in Samuel, Kings, and Chronicles. But nothing in the text draws from solely Christian scripture nor refers to anything, such as Jesus or the Trinity, that might upset a Muslim recipient. This is even more remarkable when compared to the other documents in this collection. Despite only the last six lines of the work preceding *To the Rulers of the World* surviving, even in these few lines there appears a reference to „Christ's power,“ as well as references to the Father and the Holy Spirit.⁶ Of the five documents following *To the Rulers of the World*, four end with a benediction referring to Christ.⁷ The one missing the benediction talks of „the word of our Lord“ and then quotes from the beatitudes.⁸ Similar New Testament citations can be found in most of the other texts such as the last one that speaks of the gospel, „the word of our Lord,“ and „the deeds of our Lord.“⁹

In contrast, *To the Rulers of the World* is cast solely in the shared idiom of Greco-Roman political philosophy and religious monotheism.¹⁰ It begins with an extended metaphor comparing the ruling of the state to the proper management of the body. It then cites the biblical examples of David and Hezekiah as exemplary rulers. It next compares the recipient's beneficent rule to a healthy body. It

6 *BL. Add.* 14,653, f. 77a.

7 *BL. Add.* 14,653, ff. 78b, 79a, 80b, 82a.

8 *BL. Add.* 14,653, f. 80b.

9 *BL. Add.* 14,653, ff. 81b-82a.

10 For a brief overview of Greco-Roman uses of the physical body as a symbol and metaphor for the political body see Dale Martin, *The Corinthian Body* (New Haven: Yale University Press, 1995), 39-47.

ends will the assurance that God and His angels will support the ruler and that his honor and glory, both in this world and the next, will continue to grow.

The motivation for originally writing *To the Rulers of the World* remains unclear. Speaking of the recipient in only the broadest and most general of terms, the author most likely did not intend the work to be sent to a specific individual. Perhaps it was meant to serve as a general template for correspondence with Muslim rulers. The utility of such a model, however, would have been compromised for having been written in Syriac instead of Arabic. By the time it reached Ṣalibā's hands and was copied into the middle of a collection of hagiographies, prayers, excerpts, and anonymous discourses, the chance of someone coming upon it just when he needed a template for addressing government authorities seems increasingly remote. At this point, if not sooner, it more often functioned as internal literature whose main audience was other Christians. Reading a now hypothetical letter to a ruler served not so much as a model for how to write to Muslim leaders than as an exemplar for the proper Christian attitude toward them.

Concerning the Entrance before a New Emir

Within a few decades of Ṣalibā's preservation of *To the Rulers of the World*, a Miaphysite scribe finished a 189 folio codex now catalogued as *BL Add. 14,493*.¹¹ The manuscript contains over seventy-five different documents including anaphoras, sedras, prayers, benedictions, ecclesiastical canons, and patristic extracts.¹² Toward the end of this work appears a brief text titled, *Concerning an Entrance before a New Emir*.¹³

The text begins by stating that due to Adam's fall and the subsequent decline of humanity, the world needs wise rulers. It then proclaims that „we“ are not leaders as leadership is not for everyone, only those commissioned by God, such as „our“ Emir. It then explains that God chose the Emir just as He previously chose Moses and David. The text then directly addresses the Emir and claims that, prior to his rule, the region was of little regard but now has become renown. Next, the author briefly reminds the Emir of the ephemeral nature of the present world and its

11 Although a colophon (*BL Add. 14,493*, f. 189a) asks the reader to pray for the scribe, it unfortunately notes neither the scribe's name nor the date of composition. The manuscript's dating is thus based on its paleography, which Wright attributes to the tenth century (Wright, *Catalogue*, v.1, 219). As with „To the Rulers of the World“ this only provides a *terminus ante quem* for the work's initial composition, as there is no evidence suggesting that this is an autographon.

12 For a description of the manuscript and its contents see Wright, *Catalogue*, v.1, 219-223.

13 Although scholars have analyzed and translated various sections of this manuscript, to the best of my knowledge, besides Wright's three line catalogue description, there has been no modern discussion or even reference to this particular text.

glory. He concludes by assuring the Emir that God guards and blesses him and his family.

Who is this Emir? The author provides no details about the Emir himself. The praises lavished upon the Emir are quite vague and could quite easily be applied to almost any ruler. The lack of specifics suggests that the work may have been aimed more at Emirs in general than toward any particular ruler. Several factors do suggest, however, that the work sees this generic Emir as a Muslim. First, of course, is the very term „Emir.“ Although a Syriac writer could use this Arabic loan word simply to denote a ruler, its most common use was to speak of a Muslim ruler.¹⁴ Second, at least by the tenth century when this work was incorporated into *BL. Add. 14,493*, a regional leader „from a noble race and from an honorable family“ would almost certainly have been Muslim. Third, the text’s use of the term „Emir of the faithful“ seems to be a deliberate borrowing from Muslim polity and is used by other Syriac texts to speak of specifically Muslim rulers.¹⁵ Fourth, as with *To the Rulers of the World*, if the work were addressed to a Christian ruler one would expect, especially in the closing benedictions, some reference to Jesus or the Trinity. But, except for a brief quotation from Romans 13:1 where Paul states that all human authorities are ordained by God, the author makes no reference to the New Testament or anything specifically Christian. Finally, in *BL. Add. 14,493 Concerning an Entrance before a New Emir* appears immediately after a work titled *Prayers in Arabic and Written in Syriac*. This Karshuni text also begins with words that one should speak to an Emir, albeit in this case an Emir who knows only Arabic. Although it remains possible that a scribe would put a work about a Christian Emir immediately after one about an Arabic speaking (and thus almost certainly Muslim) Emir, this seems unlikely.

Why would a Syriac Christian write this sort of document concerning a Muslim Emir? Both the scribe’s title *On an Entrance before a New Emir* and the text’s adjacency to a listing of transliterated Arabic prayers on behalf of an Emir, suggest that in the tenth century the work was viewed as a template for how one

14 R. Payne Smith, *Thesaurus Syriacus* (Clarendon Press: Oxford, 1879), 246; Carolus Brockelmann, *Lexicon Syriacum* (Halis Saxonum: Gottingon, 1928), 27; Amir Harrak, *The Chronicle of Zuqnin Parts III-IV* (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1999), 25. Examples of Syriac uses of the term Emir to speak of Muslim rulers include: *The Disputation of the John and the Emir* (Penn, „John and the Emir“), *Disputation between a Monk of Bêt Hālê and an Arab Notable* (cited in Hoyland, *Seeing Islam*, 466); *Chronicle of Zuqnin* (CSCO 104, 174, 258, 282); *Ehnesch Inscription* (Andrew Palmer, „The Messiah and the Mahdi: History Presented as the Writing on the Wall,“ in *Polyphonia Byzantina: Studies in Honour of Willem J. Aerts* [Egbert Forsten: Groningen, 1993], 62); *Life of Rabban Hormisd* (E. A. Wallis Budge, *The Histories of Rabban Hormisd the Persian and Rabban Bar-Idtā* [London: Luac and Co, 1902], 66-67); Bar Hebraeus, *Chronicon* (Paul Bedjan, *Chronicon syriacum* [Paris: Maisonneuve, 1890], 112, 244, 249-250, 309, 330).

15 E. g. *Chronicle of Zuqnin* (CSCO 104, 174, 258, 282); *Ehnesch Inscription* (Palmer, „The Messiah and the Mahdi,“ 62); Bar Hebraeus’s *Chronicon* (Bedjan, *Chronicon*, 227, 236) uses the phrase „Emir of the believers“ to refer to Muslim caliphs.

might address a Muslim ruler. One could envision how an ecclesiastical official faced with the challenge of visiting or writing to a newly appointed ruler would be pleased to remember that he had a codex containing a list of transliterated Arabic prayers followed by a Syriac document that could give him a helpful starting point for composing his own comments, albeit comments that would later need to be translated in Arabic. A later reader even added a table of contents to *BL. Add. 14,493* making these documents more accessible to anyone who might need their guidance.¹⁶

Nevertheless, even if some who encountered this text soon afterward actually entered before a newly appointed Emir, this was undoubtedly a small percentage of its readership. In many ways this short work may be the ancient analogue to the chapter in *Miss Manners* speaking about the etiquette of attending a dinner at the White House.¹⁷ Although potentially useful for someone attending such an affair, few among Miss Manners' millions of readers is likely to receive such an invitation. Instead, her readership is invited to imagine what such an event would be like and how they would behave on such an occasion. For most of its readers, *Concerning an Entrance before a New Emir* may have served a similar function. Even for those who never would meet an Emir, new or otherwise, the text suggests what such an encounter might look like and what is the most practical Christian response to such an occasion.

Addressing Muslim Rule

As with all writings, circumstance and genre affected the content of *To the Rulers of the World* and *Concerning an Entrance before a New Emir*. Regardless of how frequently these works did or did not function as models for actual interchange with Muslim leaders, one would not expect even hypothetical instructions for how to address Islamic officials to contain extensive critiques of Islam. As a result, these documents' glowing praise of Muslim rulers does not necessarily reflect their authors' true feelings about Muslim rule. Nevertheless, we are a long way from seventh-century apocalypses such as *The Apocalypse of Pseudo-Methodius* that speaks of Muslim rulers as „barbarian tyrants (who) are not men but ‘sons of desolation,’” or *The Apocalypse of John the Little* where they „afflict all those who confess our Lord Jesus because they hate the Lord's name,” or the eighth-century *Disputation between a Monk of Bêt Ḥâlê and an Arab Notable* that has a

16 *BL. Add. 14,493*, f. 1b. The index is only partially preserved and the extant fragments do not include *Concerning the Entrance before a New Emir* so we do not know what it was called in this index.

17 Judy Martin. *Miss Manner's Guide to Excrutiatingly Correct Behavior* (New York: Norton, 2005), 609-707.

Muslim interlocutor state, „you are driven by us like sheep to slaughter; and your bishops and priests are killed, and the rest are subjugated and enslaved, night and day, to the king’s burdens, more bitter than death.“¹⁸

To the Rulers of the World and *Concerning an Entrance before a New Emir* are important data points illustrating a larger trend among Syriac sources. As apocalyptic hopes faded and it became increasingly evident to Syriac Christians that they would be under Muslim rule for the long term, Syriac authors depicted Muslims, and especially Muslim rulers, in more positive terms.¹⁹ In large part this was, of course, simply good politics. At other times, however, it may have reflected decreased tensions between Syriac Christians and Muslims as they negotiated on-going existence in a pluralistic society.

To the Rulers of the World and *Concerning an Entrance before a New Emir* may also represent an unexplored genre of Syriac writings on Islam. As most studies have focused on works that explicitly speak of Muslims, texts that are more implicit in their discussions of Islam, such as discussions of early medieval rulers, have been overlooked. It is only by including these documents in our analysis that we can even begin to approximate the diversity of early Syriac reactions to the rise of Islam.

18 *The Apocalypse of Pseudo-Methodius* 11:17 (CSCO 540:31-32); *The Apocalypse of John the Little* (J. Rendel Harris, *The Gospel of the Twelve Apostles together with the Apocalypses of Each One of Them* [Cambridge: The University Press, 1900], 20*); *Disputation between a Monk of Bēt Ḥālē and an Arab Notable* translated in Gerrit J. Reinink, „Political Power and Right Religion in the East Syrian Disputation between a Monk of Bēt Ḥālē and an Arab Notable,“ in *The Encounter of Eastern Christianity with Early Islam*, 161-162.

19 Similarly, other later works such as the writings of Timothy I, Thomas of Margā’s *The Book of Governors*, *The Life of John of Dailam*, and *The Life of Gabriel of Qarmim* speak of Muslims much more positively than seventh- and early eighth-century Syriac documents such as *The Chronicle of Khuzistan*, John bar Penkaye’s *Book of Main Points*, *The Apocalypse of Pseudo-Ephrem*, *The Edessene Apocalypse*, *The Anti-Life of Maximus the Confessor*, and *The Chronicle of Disasters*. There are exceptions to this trend as one can find some later Syriac depictions of Muslims that are quite negative (e. g. *The Bahira Legend*). Nevertheless, the contrast between *To the Rulers of the World* and *Concerning an Entrance before a New Emir* and the earliest strata of Syriac writings about Islam remains striking.

To the Rulers of the World²⁴

Health is necessary for all the members of the body, and especially for the brain and for the head and for the eyes and for the tongue. For the head because life's strength flows from it to all the other members. And for the brain because this is the administrator of all human actions. And for the eyes because they are the lamps of the body.²⁵ And for the tongue because it is the advocate of all the members. Likewise, virtue and beautiful conduct are necessary for all men, and especially for rulers and for leaders and for priests and for teachers who are appointed for all those who live under them in place of the head and the eyes and from whom all those who are under their authority need to learn. For just as whenever the head is healthy all the members are also healthy, so too whenever the leader is healthy in knowledge and in conduct, so too those under him conduct themselves in accord with proper virtue.

And this we learn from many things, one or two (of which) I present to you for (your) elucidation. David was healthy in knowledge and in conduct just as scripture witnesses (saying): „The Lord chose him, a man in accord with His heart,²⁶ so that he might do all His will. And because of him, all the people under his power conducted themselves in the fear of God – and not only (his own) people, but also the other people he conquered. In order to become pleasing to him, they familiarized themselves with the fear of God. As he himself said, „Foreigners will submit to me, foreigners will be hindered and turn away from their former paths.²⁷ And in order to please²⁸ the king, they traveled even to paths on which they had not previously walked. For this (is what the expression) „they will turn away“ makes known, that some in truth and some in order to please yielded to the God of David. And because his deeds were beautiful and his governance was by integrity of heart and he led his kingdom with understanding and with wisdom, his empire also easily obeyed his will and he also deserved blessings from God. And likewise also the blessed Hezekiah whose righteous rule humbled kings of valiant exploits. And his trust in God was a fortified wall for the people. And in his days, virtue was practice among his people. This obtained salvation for his city and gave him deliverance from hardships.²⁹ And God's name was spread among peoples and among kings. Through the wonders that his Lord did because of him in heaven and on earth, offerings were even sent to him from the king of Babylon as signs of his honor and the exaltation of his God.³⁰

24 A marginal note repeats the title, „To the Rulers of the World.“

25 Cf. Mt. 6:22, Lk 11:34.

26 1 Sam 13:14.

27 2 Sam 22:45-46.

28 *Corr.*

29 Cf. 2 King 19:32-37, 2 Chr 32:20-22.

30 Cf. 2 Chr. 32:23.

And also your Excellency, my lord, who is appointed as a head for this people under your authority so that the activity of the head might be seen in you, you take great care to let life flow to them through your person bringing to life deeds of righteousness out of dead deeds. And through your mind, that is healthily conducted by knowledge and by virtue, the weak are strengthened, and the sick become strong, and the nobles³⁶ are encouraged, and the poor are upheld, and the rich are strengthened, and the orphans and the widows are supported, and God is glorified, and your rule is honored. And as the body sees all visible things through the eyes, so too, through you, your entire empire sees all the glory of (your) rule and understands its advantages, and glorifies God, its author. And you are to them like a tongue in the body for you plead on their behalf before kings and governors and rulers who are placed over them. And they receive through you, in word and in deeds, profitable advice for their lives as through a good mediator of their salvation. And your conduct and your knowledge assure them of good things and persuade God to appease the governors' hearts toward your will.

And you will have God as the helper for all the deeds of your governance. And through you He will lead the people subjected to your honor on all the straight paths and the ways that lead to eternal life. And those who in love and in great willingness submit to your authority will multiple and increase. And your commandments and laws will become great and prevail among those who stand against you. And God and His holy angels, who are appointed over your ministration and the protecting of your life, will be pleased with you. And you will find mercy in the eyes of all the temporary rulers. And day after day your honor and glory in the world will increase and grow. And also in the kingdom of heaven you will be seen as great because of your beautiful conduct. And you will leave your sons a good inheritance of honor and of praise by which they will continually be honored by all the generations of the world forever and ever.

...

Concerning the Entrance before a New Emir.

When God created Adam, He made him pure and holy. And when, through the counsel of Satan, he transgressed the commandment and was expelled to the accursed land, he and his children became enslaved to sin and to death and to exhaustion and to affliction and to labor and to weakness and to disobedience and to rebellion. And his children differ in form and stature and will and conduct. And there are among them wise and foolish and keepers of the law and despisers of the commandments. Therefore our race has become in need of rational leaders and wise governors who abolish inequity and teach righteousness and show men the straight ways of the Lord⁴¹ and yoke (them) to the law of harmony that God, by His various and manifold wisdom, made for those under them.

And to us who are subjects, it is right to know that leadership is not right for everyone and (that) governing is not proper for everyone and (that) rule is not suitable for everyone, but (only) for those chosen and appointed by a special lot and by a calling from God, just as Paul said, „All authorities are ordained by God,⁴² and the wise one says, „The world’s authority is through the power of the Lord.⁴³ And to His few He gives honor, among them our own blessed Emir. God guards him for he was chosen to lead us as David (led) the Lord’s people and as Moses, at that time, (led) Israel. And he will heal whoever is injured and he will bring back whoever has gone astray and he will support whoever is weak and he will guard whoever is strong. And by him the scriptural passage will be confirmed for us: „A wise king establishes the people and through the wisdom of the ruler a district is founded.⁴⁴

For because He gives us peaceful and kind leaders like you, we therefore know that God is pleased with us. For you are from a noble race and from an honorable people and you have praiseworthy conduct and temperate reasoning and a peaceful appearance and a beautiful name that, like sweet spices, comforts those near you. And just as the Queen of Sheba when she came to Solomon said, „Blessed are your wives. Blessed are your servants. Blessed are those who continually hear your wisdom,⁴⁵ we likewise say: „Blessed is our country and our region when it is led by fearers of God like you.“ Our country (was) very weak and

41 Isa. 40:3.

42 Rom. 13:1.

43 Cf. Wisdom 6:3.

44 Sir. 10:1.

45 1 King 10:8.

אֲנִי כְּצֶמֶת מְדִינָה לֹא שֵׁם לִי בְּיָמֵי קָדְמִים. וְעַתָּה אֲנִי כְּעֵץ זַיִן וְעַתָּה אֲנִי כְּעֵץ זַיִן.
 וְעַתָּה אֲנִי כְּעֵץ זַיִן. וְעַתָּה אֲנִי כְּעֵץ זַיִן.

וְעַתָּה אֲנִי כְּעֵץ זַיִן. וְעַתָּה אֲנִי כְּעֵץ זַיִן. וְעַתָּה אֲנִי כְּעֵץ זַיִן.
 וְעַתָּה אֲנִי כְּעֵץ זַיִן. וְעַתָּה אֲנִי כְּעֵץ זַיִן. וְעַתָּה אֲנִי כְּעֵץ זַיִן.
 וְעַתָּה אֲנִי כְּעֵץ זַיִן. וְעַתָּה אֲנִי כְּעֵץ זַיִן. וְעַתָּה אֲנִי כְּעֵץ זַיִן.

וְעַתָּה אֲנִי כְּעֵץ זַיִן. וְעַתָּה אֲנִי כְּעֵץ זַיִן. וְעַתָּה אֲנִי כְּעֵץ זַיִן.
 וְעַתָּה אֲנִי כְּעֵץ זַיִן. וְעַתָּה אֲנִי כְּעֵץ זַיִן. וְעַתָּה אֲנִי כְּעֵץ זַיִן.
 וְעַתָּה אֲנִי כְּעֵץ זַיִן. וְעַתָּה אֲנִי כְּעֵץ זַיִן. וְעַתָּה אֲנִי כְּעֵץ זַיִן.
 וְעַתָּה אֲנִי כְּעֵץ זַיִן. וְעַתָּה אֲנִי כְּעֵץ זַיִן. וְעַתָּה אֲנִי כְּעֵץ זַיִן.

our region poor. And we had no name among men. And through you and because of you our country and our region have become great. And through you we have obtained pride and a good name.

Because we (are) a small flock, we are chastened by difficult times and we are brought low through various afflictions. And you are wise and understanding. And you know that the world is transient and that its wealth does not stay and its rule and its honor do not last. And henceforth, one readies provisions for the journey of that path that no mortal avoids.

And by God we hope that in your time and in your days our country will be at peace and our region flourish and our afflictions pass away and our grief be forgotten. And the Lord nourishes us, through your hands and in your days, (according to) what we request, that you and the one above you may lead us.⁴⁸ And the Lord guards the life of the Emir of the faithful. And the Lord blesses your leadership and makes your governance successful and makes your rule great and lengthens your life and guards your house and your family and your offspring and your property and what is yours and all that you have. And He is with you forever. Amen.

46 The middle two letters are unclear in the ms.
 47 This sentence does not make clear sense and the ms. may have been corrupted at this point.
 48 The verb word here translated as „nourishes“ is unclear in the ms. The two other verbs in the sentence, although more clearly written, are also problematic and the translation of this sentence remains tentative at best.

Juan Pedro Monferrer-Sala

A Greek text in Arabic
«James' martyrdom» according to Eusebius of Caesarea's
Historia ecclesiastica (Sin. ar. 535)*

Introduction

The Library of St. Catherine's Monastery, on Mount Sinai, keeps seven pages, in other words three and a half folios (fols. 110^r-113^r) following the numbering used, which contain an Arab version of the 'Martyrdom of Saint James',¹ known as the brother of Jesus, entitled *Qiṣṣat Ya 'qūb*, „History of Saint James”.

This Arab version is based on the text produced by the pioneer of 'ecclesiastical history',² Eusebius of Caesarea,³ specifically chapter XXIII book II of his great *Historia Ecclesiastica*, whose descriptions of martyrs offer useful information at various levels of study,⁴ at a time when even the definition of the first 'followers of Jesus' gives rise to constantly changing hypotheses.⁵

The three and a half folios that contain the 'Martyrdom of Saint James' are included in Codex 535. This codex comprises hagiographic material and various other works such as homilies, and was dated back to the 13th Century⁶ by the team that performed the microfilming process in the 1950s.⁷

* This study belongs to the Research Project FFI2008-04317: „Catalogue and study of the Aramaic-Syriac and Arabic manuscripts of the Foundation Georges and Mathilde Salem and of the Maronite Library in Aleppo (Syria)”, subsidized by the Spanish Ministry of Education and Science.

1 For an analysis of „James' martyrdom”, see A. Böhlig, „Zum Martyrium des Jakobus”, *Novum Testamentum* 5 (1962), pp. 207-213.

2 Glanville Downey, „The perspective of the Early Church Historians”, *Greek, Roman and Byzantine Studies* 6:1 (1965), pp. 57-58.

3 On this author, see D. S. Wallace-Hadrill, *Eusebius of Caesarea*, London: A. R. Mowbray & Co. Ltd., 1960, about his life pp. 11-38.

4 Cf. Joseph Patrich, „The Martyrs of Caesarea: The Urban Context”, *Liber Annuus* 52 (2002), pp. 321-346.

5 See Bruce J. Malina, „Jewish Christianity or Christian Judaism: toward a hypothetical definition”, *Journal for the Study of Judaism* 7 (1976), pp. 46-57.

6 Aziz Suryal Atiya, *The Arabic Manuscripts of Mount Sinai*, Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1955, p. 21 (nº. 535); Murad Kamil, *Catalogue of all manuscripts in the Monastery of St. Catherine on Mount Sinai*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1970, pp. 46-47 (nº 544 = 535).

7 About this mission, see Aziz S. Atiya, „The Monastery of St. Catherine and the Mount Sinai Expedition”, *Proceedings of the American Philosophical Society* 96:5 (1952), pp. 578-586, espec. 582-586 on the MSS.

The Arab text edited and translated below is not only of interest for the textual tradition of this and other martyrdoms of the first followers of Jesus;⁸ it also offers, as is so often the case with manuscript texts produced by Arab-Christian authors, an interesting volume of linguistic data about the register used in such works, so-called „Middle Arabic“: from purely graphological and linguistic phenomena at a morpho-phonological and syntagmatic level, to the different kinds of ‘loan -translation’,⁹ including lexical loans, discussed in depth below.

1. Linguistic study

1.1. Writing and spelling¹⁰

1.1.1. General features

The Arab text reflects the peculiarities of the Medieval Arabic manuscript tradition which seeks to attain the classical register, but with constant interferences from the register known as „Middle Arabic“,¹¹ although the phonetic peculiarities that can be drawn from the text do not pertain to this linguistic register, but rather to Neo-Arabic, common to Christians, Jews and Muslims.¹² The graphological type used by the scribe is *nashī*, common to a large number of copies from the *scriptorium* of Mār Katirīna.

We can see instances of flawed spelling in the lack of diacritics:¹³ e. g. the singular relative pronoun *allaḏī*, which lacks the dots of the *yā*’ (110^v); or the appearance of dots where they should not be, e. g. two dots on *sīn* of *muskir* (110^v); the disappearance of dots from the final *yā*, e. g. *yuṣalā* < *yuṣallī* (110^v; cf. however, one line below *yuṣalī*) or in the form *qāla* (111^r). The final *nūn*, for example, is

8 Cf. Juan Pedro Monferrer Sala, „El ‘Martirio de Ananías’ en el Sinaxario del Patriarca melquita antióqueno Makāriyūs b. al-Za’im“, *Archivo Teológico Granadino* 64 (2001), pp. 129-150.

9 J. Blau, *A grammar of Christian Arabic based mainly on South-Palestinian texts from the First Millennium*, „Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium“ 267, 276, 279, Subsidia 27-29, Louvain: Secrétariat du CorpusSCO, 1966-67, I, pp. 54-58; II, pp. 354, 401, 420, 454; and III, p. 569. Henceforth: GCA.

10 Interesting assessments in Bernhard Levin, *Die griechisch-arabische Evangelien-Übersetzung. Vat Borg. Ar. 95 und Ber orient. Oct. 1108*, Uppsala: Almqvist & Wiksells, 1938, pp. 12-16. Cf. also Agnes Smith Lewis & Margaret Dunlop Gibson, *Forty-one Facsimiles of Dated Christian Arabic Manuscripts*. With an Introductory Observations on Arabic Calligraphy by the Rev. David S. Margoliouth. „Studia Sinaitica“ xii, Cambridge: Cambridge University Press, 1907; Eugène Tisserant, *Specimina codicum orientaliūm*. „Tabulae in vsvm scholarvm“ 8, Bonn: A. Marcus et E. Weber, 1914; Louis Cheikho, *Kitāb ma’riḏ al-ḥuṭūṭ al-‘arabiyyah*, Beirut: Maṭba‘at al-Abā’ al-Yasū‘iyyīn, ¹⁸1911 = 1885; Yiannis E. Meimaris, *Κατάλογος τῶν νεῶν ἀραβικῶν χειρογράφων τῆς ἱερᾶς μονῆς ἀγίας Αἰκατερίνης τοῦ ὄρους Σινᾶ*, Athens: Ethnikon Idruma Ereunōn, 1985, pp. 74-100 (n^{os} 3-8, 23-28, 32, 35-37, 41, 45-46, 56).

11 On ‘Middle Arabic’ register see the synthesis included in Ignacio Ferrando, *Introducción a la historia de la lengua árabe. Nuevas perspectivas*, Zaragoza, 2001, pp. 147-158.

12 Kees Versteegh, *Pidginization and Creolization: The Case of Arabic*, Amsterdam-Philadelphia: John Benjamins, 1984, pp. 8-9.

13 Joshua Blau, GCA, pp. 122-125 §§ 25-26.3.2.

never written with its diacritic: e. g. *muḥālīfīn* (111^r). Furthermore, the change /ḥ/ < /ǧ/ that takes place in *al-ḥihārah* < *al-ḥiǧāra*^t (112^v), does not correspond to a phonetic phenomenon but rather is another example of flawed spelling.

On occasions, the lack of one or several diacritics is not actually an absence *per se*, since the place they should occupy is replaced by the stroke of a nearby grapheme: e. g. *al-suḥūd* < *al-suǧūd* (111^r), where the location of the diacritic *ǧīm* is occupied by the final flourish of the *alif* in the article immediately below. The same occurs with *aǧl* (111^r) in which the dot of the *ǧīm* is created with the final stroke of the *nūn* of the preposition *min* at its base.

Along these same lines, the diacritics of *yā'* in the passive form *yud'ā* (111^r) are replaced by the final stroke of the *nūn* in the preceding *kāna* form. In the case of *al-kuttāb* (111^r), the inclination of the medial body of the consonant *kāf* on the *tā'* replaces the graphic realisation of the dots. In the case of *yarǧumū-hu* the infralinear diacritic of *ǧīm* (112^v) is replaced by the end of the previous *rā'* (cf. however, *yarǧumū-hu* with its diacritic in line 6 of 112^v), the same resource used on the following line with *raǧa'a* (112^v) in which that same diacritic is replaced by the end of the *nūn* of the conjunction *lakin*.

1.1.2. Haplography

Suppression of the *alif* through haploglogy, owing to the dissimilation of /ʾ/ in contact with the preceding /n/:¹⁴ *minaǧli* < *min aǧli* (111^r, on 2 occasions; 111^v, on 2 occasions; 112^r; *minaǧli-nā* in 112^v, 113^r) through interference from the dialectal register, although it also appears written correctly as *min aǧl* (111^v).

1.1.3. Abbreviations

There is one instance of abbreviation: *intahā* which the author abbreviates in the pairing *hā²-yā'* (113^r) in which the latter adopts the habitual morphology from left to right.

1.1.4. Signa et symbola¹⁵

The copyist uses just three signs in the text: ✦ (110^v) to indicate the end of a sequence; (.) a full stop (*passim*) as an orthographical mark for the end of a sentence or sequence, although its use is arbitrary; and (+) a small cross (112^r) to indicate the two cases in which the copyist has forgotten to copy a term (cf. *infra* § 1.1.5).

14 Cf. Carl Brockelmann, *Grundriß der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen*, Berlin: Reuther & Reichard, 1908, I, p. 239.

15 On the several signs and symbols, see Juan P. Monferrer Sala, „Notas de crítica textual al „Vaticano Arabe XIV“. Más datos para la reconstrucción de la *Vorlage* siriaca perdida del *Diatessaron*“, in Juan Pedro Monferrer Sala y Manuel Marcos Aldón (eds.), *Grapheion. Códices, manuscritos e imágenes. Estudios filológicos e históricos*. „Studia Semitica“ 2, Córdoba: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba, 2003, pp. 158-159 § 2.3.

1.1.5. Marginalia

There are very few instances in which the copyist has to resort to making annotations in the left-hand margin of the text frame, specifically two: e. g. *ra's* (113^r) and *Yasū'* (112^r), both careless errors on the part of the copyist.

2. Vocalism¹⁶

This text reflects a total absence of brief vowels,¹⁷ although on two occasions it marks *tanwīn*,¹⁸ in the accusative and genitive case, respectively: e. g. *qāyīlan* < *qā'īlan* (111^r) or *ḥīnayīdīn* < *ḥīna'īdīn* (113^r).

2.1. Scriptio plena¹⁹ and scriptio defectiva²⁰

The following instances of scriptio plena can be found: *Ya'qūb* (110^r, 110^v, twice, 111^r, 111^v, on 2 occasions; 112^r, 112^v, 113^r, on 2 occasions), *Awsābiyūs* (110^r, 110^v, 113^r), *Dāwūd* (112^r). An instance of *scriptio defectiva* can be found in *ṭalāṭah* < *ṭalāṭah* (110^r).

16 Joshua Blau, GCA, pp. 61-83 §§ 3-10; Jean Cantineau, *Études de linguistique arabe. Mémorial Jean Cantineau*, Paris: C. Klincksieck, 1960, pp. 89-116; Simon Hopkins, *Studies in the Grammar of Early Arabic. Based upon papyri datable to before A.H. 300/A.D. 912*, Oxford: Oxford University Press, 1984, pp. 1-18 §§ 1-16; Bengt Knutsson, *Studies in the Text and Language of three Syriac-Arabic Versions of the Book of Judicum with Special Reference to the Middle Arabic Elements*. Introduction—Linguistic Notes—Texts by B. Knutsson, Leiden: E. J. Brill, 1974, pp. 52-59; Federico Corriente, *A grammatical sketch of the Spanish Arabic dialect bundle*, Madrid: Instituto

Hispano-Árabe de Cultura, 1977, pp. 22-31 § 1.1.1-1.4.6; Federico Corriente, *Introducción a la gramática comparada del semítico meridional*. „Lenguas y Culturas del Antiguo Oriente Próximo“ 1, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1996, pp. 23-24; Carl Brockelmann, *Grundriß...*, pp. 44-116 §§ 36-43; William Wright, *Lectures on the Comparative Grammar of the Semitic Languages*. Edited with a Preface and Additional Notes by W. R. Smith with a New Introduction by Patrick Bennet. „Gorgias Reprint Series“ 28, Piscataway [NJ]: Gorgias Press, 2002 = Cambridge: Cambridge University Press, 1890, pp. 75-94; J. Brage, *Estudios sobre el vocalismo en los dialectos árabes*. „Cuadernos de Lengua y Literatura“ 3, Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1988).

17 Joshua Blau, GCA, pp. 61-65 §§ 3-5; Simon Hopkins, *Studies*, pp. 2-8 §§ 2-6.

18 Joshua Blau, GCA, pp. 89-92 §§ 11.3.6.1-11.3.7; Simon Hopkins, *Studies*, pp. 22-25 § 21; Bernhard Levin, *Die griechisch-arabische*, p. 20.

19 Joshua Blau, GCA, pp. 68-77 §§ 8-8.9.5; Simon Hopkins, *Studies*, p. 14 § 11; Per Å. Bengtsson, *Two Arabic Versions of the Book of Ruth*. Text edition and language, Lund: Lund University Press, 1995, pp. 100-102 § 3.2.1; Bengt Knutsson, *Judicum*, pp. 52-55.

20 Cases of *scriptio defectiva* can be seen in Joshua Blau, GCA, pp. 77-81 §§ 9-9.3; Simon Hopkins, *Studies*, pp. 10-14 § 10; Joshua Blau, *A Handbook of Early Middle Arabic*, Jerusalem: The Hebrew University, 2002, p. 32, § 14; Per Å. Bengtsson, *Two Arabic Versions*, pp. 102-104 § 3.2.2; Bengt Knutsson, *Judicum*, p. 55-57.

2.2. Alif maqṣūrah²¹

Morphological change /ay/ < /ā/ is observed in the following prepositions: 'aly < 'alā (110^v, 111^f, 112^f, 113^f, on 2 occasions), ily < ilā (110^v, twice, 111^v, 112^f, 112^v, 113^f).

2.3. Imālāh

Given that the phenomenon of *imālāh* can only be appreciated when the words that include it are vocalised or contain mater lectionis, this text does not present specific cases, except for the *imālāh* of the pronoun īš' (/ēš'/) < ays' (111^f, on two occasions; 112^f, 112^v).

3. Suprasegmentals

3.1. Šaddah or tašdīd²²

Except for on two occasions – both with the same verb form – when the *šaddah* is realised (*ḥabbar-nā*, 111^v) and *ḥabbara* (112^v), as well as the cases in which the voice *Allāh* does contain it (112^f), this suprasegmental is systematically omitted: e. g. *qīṣah* < *qīṣsa'* (110^f), *sillīḥ* (110^f, twice, 110^v), *awal[an]* < *awwalan* (110^f), *ṣiḥah* < *ṣiḥḥa'* (110^v), *al-rabb* (110^v), *samū-hu* < *sammū-hu* (110^v), *kul(u-hu[m])* < *kull(u-hu[m])* (110^v, 111^f, 111^v, on 4 occasions; 112^v), *rabi-nā* < *rabbī-nā* (110^v, 113^f), *yusamūna* < *yusammūna* (110^v), *fa-amā* < *fa-'ammā* (110^v, 111^f, on 2 occasions), *umi-hi* < *'ummi-hi* (110^v), *qidīs* < *qiddīs* (110^v), *li-ana-hu* < *li-'anna-hu* (110^v), *qaṭ* < *qaṭṭu* (110^v, twice), *ḥamām* < *ḥammām* (110^v), *lakina-hu* < *lākinnahū* (110^v), *yuṣalā* < *yuṣallī* (110^v, 112^v), *yuṣalī* < *yuṣallī* (110^v, 113^f), *mutaqadim* < *mutaqaddim* (111^f), *ḥaq* < *ḥaqq* (111^f, on 2 occasions; 112^v), *muḥaliṣ* < *muḥalliṣ* (111^f), *al-sīd* < *al-sayyid* (111^f), *farīsiyīn* < *farīsiyyīn* (111^f), *li-ana-hum* < *li-'anna-hum* (111^v, 112^v), *ana-hu* < *'anna-hu* (111^v), *al-ayām* < *al-'ayyām* (111^v), *li-anā* < *li-'annā* (111^v, on 2 occasions), *ṣadūqiyah* < *ṣadūqiyya'* (111^v, 113^f, on 2 occasions), *al-umah* < *al-'umma'* (111^v, 112^f), *liyalā* < *li'allā* (111^v), *kulu-nā* < *kullunā* (111^v), *sabaḥū* < *sabbaḥū* (112^f), *taqadamū* < *taqaddamū* (111^v), *yaḍal* < *yaḍalli* (112^f), *lamā* < *lammā* (112^f), *al-quwah* < *al-quwwa'* (112^f), *yatim* < *yatimmu* (112^f), *rabī* < *rabbī* (112^v), *mirzabah* < *mirzabba'* (112^v), *al-qaṣār* < *al-qaṣṣār* (112^v), *tamat* < *tammāt* (112^v), *ana-hum* < *'anna-hum* (112^v), *muta'aḡḡabīn* < *muta'aḡḡabīn* (113^f), *ḥatā* < *ḥattā* (113^f), *muqadas* < *muqaddas* (113^f), *qimah* < *qimma'* (113^f), *bir* < *birr* (113^f).

Interestingly, however, in contrast to what we normally found in Arab-Christian manuscript texts, the name *Allāh* appears with *šaddah*, i. e. with typically Islamic morphology, which Christian copyists invariably avoid.

21 Joshua Blau, GCA, pp. 81-83 §§ 10.1-10.3; Simon Hopkins, *Studies*, pp. 14-16 § 12; Per Å. Bengtsson, *Two Arabic Versions*, p. 104 § 3.2.3; Bengt Knutsson, *Judicium*, pp. 58-59.

22 Joshua Blau, GCA, pp. 122-125 §§ 26.1-26.3.2; Simon Hopkins, *Studies*, p. 49 § 48; Federico Corriente, *Sketch*, pp. 66-67 § 3.2.1-3.2.2.

3.2. Alif maddah²³

This suprasegmental sign is always omitted: *al-an* < *al-ʾān* (110^v, 111^v, 112^t, on 2 occasions), *al-Ab* < *al-Āb* (112^v), *aḥar* < *āḥar* (113^t).

4. Consonantism²⁴4.1. *Hamzah*²⁵

In contrast to Classical Arabic, in which the phoneme /ʾ/ is stable in all positions, in Neo-Arabic it is only realised in the initial position, even though in this position it lost its independent phonemic function early on.²⁶ This fact is borne out by the representation of the /ʾ/ as *alif* in the initial, medial and final position, and by /w/ or /y/ in the medial position, or its absence in any position. In this text, the /ʾ/ is omitted in any position: initial *hamzah*, followed by *sukūn*, intervocal and final, which reveals that the articulatory break /ʾ/ is not perceptible in the register used by the scribe, reflecting the vernacular pronunciation of this consonant.

4.1.1. Initial *Hamzah*. In the initial position /ʾ/ is never written: e. g. *Awsābiyūs* (110^t, 110^v, 113^t), *awal[an]* < *ʾawwalan* (110^t), *ana-hum* < *ʾanna-hum* (110^t), *aḥhara* < *ʾaḥhara* (110^t), *amra-hu* < *ʾamra-hu* (110^t), *ila(y-nā)* < *ʾila(y-nā)* (110^v, twice; 111^v, 112^t, 112^v), *insān* < *ʾinsān* (110^v), *umi-hi* < *ʾummi-hi* (110^v), *akala* < *ʾakala* (110^v), *amana* < *ʾamana* (111^t), *aḥyār* < *ʾaḥyār* (111^t), *aḥad* < *ʾaḥad* (111^t, 112^t), *fāḥada* < *fa-ʾaḥada* (112^v), *aʾmāl* < *ʾaʾmāl* (111^t, 112^t), *ūminū* < *ʾūminū* (111^t), *amanū* < *ʾamanū* (111^t, on 2 occasions), *ana-hu* < *ʾanna-hu* (111^v), *an* < *ʾan* (111^v, 112^t), *aḡma nā* < *ʾaḡma nā* (111^v), *a lā* < *ʾa lā* (111^v, on 2 occasions), *ayḍan* < *ʾayḍan* (112^t, on 2 occasions), *iḍ* < *ʾiḍ* (112^t, on 2 occasions), *asfal* < *ʾasfal* (112^v), *asalu-ka* < *ʾasʾalu-ka* (112^v), *Irmiyā* < *ʾIrmiyā* (112^v), *ana-hum* < *ʾanna-hum* (112^v), *ahlaka-hum* < *ʾahlaka-hum* (112^v), *aṣāb* < *ʾaṣāba* (113^t, on 2 occasions), *aḥū* < *ʾḥū* (113^t), *aḵtar* < *ʾaḵtar* (113^t).

4.1.2. Medial *Hamzah*. Never written: *rās* < *raʾs* (110^t, 112^v), *fa-amā* < *fa-ʾammā* (110^v, 111^t, on 2 occasions), *li-ana-hu* < *li-ʾanna-hu* (110^v, 112^t, 113^t), *rāsi-hi* < *raʾsi-hi* (110^v), *māwā-hu* < *maʾwā-hu* (110^v), *qāyim* < *qāʾim* (110^v, 112^v),

23 Simon Hopkins, *Studies*, p. 49 § 49i.

24 Joshua Blau, GCA, pp. 83-121 §§ 11-24.4; Jean Cantineau, *Études de linguistique arabe*, pp. 13-88; Per Å. Bengtsson, *Two Arabic Versions*, pp. 108-128 §§ 3.2.5-3.2.16; Bengt Knutsson, *Judicium*, pp. 59-112; Federico Corriente, *Sketch*, pp. 31-60 §§ 2.1.1-2.28.7; Federico Corriente, *Introducción a la gramática comparada*, pp. 15-23; William Wright, *Comparative Grammar*, pp. 42-74.

25 Joshua Blau, GCA, pp. 83-89 §§ 11-11.3.6.1; Simon Hopkins, *Studies*, pp. 19-33 §§ 19-28; Per Å. Bengtsson, *Two Arabic Versions*, pp. 1108-114 §§ 3.2.5-3.2.5.3; Bengt Knutsson, *Judicium*, pp. 59-78; Federico Corriente, *Sketch*, p. 58-60 §§ 2.28.1-2.28.7.

26 Joshua Blau, „Das frühe Neuarabisch in mittelarabischen Texten“, in Wolfriedrich Fischer – Helmut Gätje (eds.), *Grundriß der Arabischen Philologie. I. Sprachwissenschaft*, Wiesbaden: Ludwig Reichert Verlag, 1982, pp. 100-101; Joshua Blau, GCA, pp. 83-84 §§ 11-11.1.

yasalū-hu < *yas'alū-hu* (111^f), *qāyilīn* < *qā'ilīn* (111^f, 111^v, on 2 occasions), *fāḡāba-hum* < *fa-'aḡāba-hum* (111^f), *qāyilan* < *qā'ilan* (111^f, 112^f), *hūlā* < *hā'ulā'i* (111^f, 111^v, 113^f), *yūminū* < *yu'minū* (111^f), *maḡī-hi* < *maḡī'i-hi* (111^f), *ruwasā* < *ru'asā'* (111^f), *lī-ana-hum* < *lī-'anna-hum* (111^v, 112^v), *yātī* < *ya'tī* (111^v, 112^f), *al-ayām* < *al-'ayyām* (111^v), *lī-anā* < *lī-'annā* (111^v, on 2 occasions), *tāḡuḡu* < *ta'ḡuḡu* (111^v), *al-umah* < *al-'umma'* (111^v, 112^f), *liyalā* < *lī'allā* (111^v), *lī-an* < *lī'an* (111^v, 112^v, 113^f), *al-qabāyil* < *al-qabā'il* (111^v), *fānā* < *fa-'anā* (111^v), *fāḡāba-hum* < *fa-'aḡāba-hum* (112^f), *tasalū* < *tas'alū* (112^f), *'inayidīn* < *'ina'idīn* (112^f), *ḡinayidīn* < *ḡina'idīn* (112^f, 112^v, on 2 occasions, 113^f), *bayis* < *ba'isa* (112^f), *yūmin* < *yu'minu* (112^f), *yākul* < *ya'kūlu* (112^f), *fāḡaḡū* < *fa-'aḡaḡū* (112^v), *al-arḡ* < *al'arḡ* (112^v), *asalu-ka* < *'as'alu-ka* (112^v), *ilāḡī* < *'ilāḡī* (112^v), *wāḡad* < *wa-'aḡad* (112^v), *iḡdū* < *'iḡdū* (112^v), *fāḡaḡa* < *fa-'aḡaḡa* (112^v), *bān* < *bi-'an* (112^v), *hūlāyik* < *hā'ulā'ika* (113^f).

4.1.3. Final *Hamzah*. Never written: *maḡī* < *maḡī'* (110^v), *ṡay* < *ṡay'* (110^v), *ridā* < *ridā'* (110^v), *istiḡṡā* < *istiḡṡā'* (111^f), *hūlā* < *hā'ulā'i* (111^f, 113^f), *ruwasā* < *ru'asā'* (111^f), *al-samā* < *al-samā'* (112^f, on 2 occasions, 113^f), *iḡ* < *'iḡ* (112^f).

4.1.4. *Hamzah* following the article. Never written: *al-ayām* < *al-'ayyām* (111^v), *al-umah* < *al-'umma'* (111^v, 112^f), *al-arḡ* < *al-'arḡ* (112^v).

4.1.5. Loss of /ʾ/ after the sound *fathḡah*: *rās* < *ra's* (110^f, 112^v), *fa-amā* < *fa-'ammā* (110^v, 111^f, on 2 occasions), *rāsi-hi* < *ra'si-hi* (110^v), *māwā-hu* < *ma'wā-hu* (110^v), *ridā* < *ridā'* (110^v), *qāyim* < *qā'im* (110^v, 112^v), *istiḡṡā* < *istiḡṡā'* (111^f), *qāyilīn* < *qā'ilīn* (111^f, 111^v), *qāyilan* < *qā'ilan* (111^f, 112^f), *hūlā* < *hā'ulā'i* (111^f, 111^v, 113^f), *ruwasā* < *ru'asā'* (111^f), *yātī* < *ya'tī* (111^v, 112^f), *tāḡuḡu* < *ta'ḡuḡu* (111^v), *al-qabāyil* < *al-qabā'il* (111^v), *fānā* < *fa-'anā* (111^v), *fāḡāba-hum* < *fa-'aḡāba-hum* (112^f), *'inayidīn* < *'ina'idīn* (112^f), *ḡinayidīn* < *ḡina'idīn* (112^f, 112^v, on 2 occasions, 113^f), *bayis* < *ba'isa* (112^f), *fāḡaḡū* < *fa-'aḡaḡū* (112^v), *hūlāyik* < *hā'ulā'ika* (113^f).

4.1.6. Dissimilation of /ʾ/ after /s/: *tasalū* < *tas'alū* (112^f), *asalu-ka* < *'as'alu-ka* (112^v).

4.1.7. Loss of /ʾ/ after the sound *kasrah*: *maḡī* < *maḡī'* (110^v), *ṡay* < *ṡay'* (110^v), *lī-ana-hu* < *lī-'anna-hu* (110^v, 112^f, 113^f), *maḡī-hi* < *maḡī'i-hi* (111^f), *lī-ana-hum* < *lī-'anna-hum* (111^v, 112^v), *lī-anā* < *lī-'annā* (111^v, on 2 occasions), *liyalā* < *lī'allā* (111^v), *lī-an* < *lī'an* (111^v, 112^v, 113^f), *al-samā* < *al-samā'* (112^f, 113^f).

4.1.8. Loss of /ʾ/ after the sound *ḡammah*: *yūmin* < *yu'minū* (111^f, 112^f), *ruwasā* < *ru'asā'* (111^f).

4.2. /t/ < /t̥/:²⁷ As in dialectal registers²⁸ /t̥/ has lost its interdental fricative realisation and is voiced as a dental implosive: *mītl* < *mīṭl* (111^f), however *kaṭīrīn* (110^v), *kaṭīr* (111^f) and *mīṭl* (113^f) are written.

4.3. /h/ < /h̥/:²⁹ *aḥbar-nā* < *aḥbar-nā* (110^f, 112^f; cf. however *ḥabara* and *ḥabarnā* in 110^f), *aḥū* < *aḥū* (110^v), *masīḥ* < *masīḥ* (112^f).

4.4. /d/ < /d̥/:³⁰ *alladī* < *alladī* (110^f, 110^v), *hadā* < *hadā* (110^v), *dakarnā* < *ḍakarnā* (111^f), *hadīhi* < *hādīhi* (111^v), *dalika* < *ḍalika* (112^f); *ḥīnayidīn* < *ḥīna'īdīn* (112^v, on two occasions, 113^f). However, it is orthographically realised in *hadīhi* (110^f, 113^f), *bi-kaḍā* (110^f), *naḍkura* (110^f), *fa-lī-ḍalika* (110^v), *ḍabīḥah* < *ḍabīḥa'* (110^v), *al-maḍkūrīn* (111^f), *alladī* (111^f, on 3 occasions; 112^v, on 2 occasions, 113^f, on 3 occasions), *alladīna* (111^f, 111^v, 113^f), *tāḥuḍu* < *ta'ḥuḍu* (111^v), *'īnayidīn* < *'īna'īdīn* (112^f), *ḥīnayidīn* < *ḥīna'īdīn* (112^f, 113^f), *fāḥaḍū* < *fa-'aḥaḍū* (112^v), *hadā* (112^v, 113^f), *fāḥaḍa* < *fa-'aḥaḍa* (112^v), *hadā* (112^v), *liḍalika* < *liḍālīka* (113^f).

4.5. /s/ < /š/:³¹ *sa'b* < *ša'b* (110^v), *yasrab* < *yašrab* (110^v), *sahādah* < *šahāda'* (112^v, 113^f, on 2 occasions).

4.6. /t/ < /z/:³² *lī-taḥḥara* < *litazḥara* (111^v).

4.7. *Tā' marbūḥah*:³³ This is realised systematically without diacriticals throughout the text: e. g. *qīṣah* < *qīṣṣa'* (110^f), *ṭalaṭah* < *ṭalāṭa'* (110^f), *qurnah* < *qurna'* (110^f, 111^v, on 2 occasions), *ḥaṣabah* < *ḥaṣaba'* (110^f), *ṣīḥah* < *ṣīḥḥa'* (110^v), *ḍabīḥah* < *ḍabīḥa'* (110^v), *al-zīnah* < *al-zīna'* (110^v), *al-zāwīyah* < *al-zāwīya'*

27 Joshua Blau, GCA, p. 106, § 12.4; 107-108 § 15.2; Joshua Blau, „Neuarabisch“, p. 101; Chaim Rabin, *Ancient West-Arabian*, London: Taylor's Foreign Press, 1951, p. 129; Gotthelf Bergsträsser, *Einführung in die semitischen Sprachen. Sprachproben und grammatische Skizzen*. Im Anhang: Zur Syntax der Sprache von Ugarit vom Carl Brockelmann, Ismaning: Max Hueber, 1993 = München, 1928, p. 157; and 34 §§ 30a and 34; Bengt Knutsson, *Judicum*, pp. 78-94; Per Å. Bengtsson, *Two Arabic Versions*, pp. 114-119 § 3.2.6; Bernhard Levin, *Die griechisch-arabische*, p. 19; Federico Corriente, *Sketch*, pp. 44 § 2.12.2; Joshua Blau, *The Emergence and linguistic Background of Judaeo-Arabic: A Study of the origins of Middle Arabic*, Jerusalem: Ben-Zvi Institute for the Study of Jewish Communities in the East, 1981, pp. 76, 227 and 231.

28 W. Fischer – O. Jastrow, *Handbuch der arabischen Dialekte*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1980, p. 50.

29 Carl Brockelmann, *Grundriß*, I, p. 121 § 45.

30 Joshua Blau, GCA, p. 108 § 16.2; Knutsson, *Judicum*, pp. 98-100; Per Å. Bengtsson, *Two Arabic Versions*, p. 116 § 3.2.6; Bernhard Levin, *Die griechisch-arabische*, p. 19; Gotthelf Bergsträsser, *Einführung*, 157; Federico Corriente, *Sketch*, p. 45 § 2.13.2; Joshua Blau, *Judaeo-Arabic*, pp. 76, 227 and 231.

31 Joshua Blau, GCA, p. 110-111 § 17.2; Bengt Knutsson, *Judicum*, pp. 104-105; Per Å. Bengtsson, pp. 122-123 § 3.2.9; Per Å. Bengtsson, *Two Arabic Versions*, p. 122-123 § 3.2.9; Federico Corriente, *Sketch*, p. 50 § 2.18.2; Federico Corriente, *Introducción a la gramática comparada*, p. 20 § 1.1.8; Carl Brockelmann, *Grundriß*, I, p. 130 § 46; Joshua Blau, *Judaeo-Arabic*, p. 229.

32 Per Å. Bengtsson, *Two Arabic Versions*, p. 123 § 3.2.10.

33 Joshua Blau, GCA, pp. 115-121 §§ 24.1-24.4; Simon Hopkins, *Studies*, pp. 44-48 § 47; Bengt Knutsson, *Judicum*, pp. 109-112; Per Å. Bengtsson, *Two Arabic Versions*, pp. 124-127 § 3.2.13.

(110^v), *kaṭrah* < *kaṭraʿ* (110^v, 111^r), *šīʿah* < *šīʿaʿ* (111^r), *bi-l-qiyāmah* < *bi-l-qiyāmaʿ* (111^r), *ṣadūqiyah* < *ṣadūqiyāʿ* (111^v, 113^r, on 2 occasions), *al-umah* < *al-ʿummaʿ* (111^v, 112^r), *al-quwah* < *al-quwwaʿ* (112^r), *šahādah* < *šahādaʿ* (112^r, 112^v; cf. *sahādah* < *šahādaʿ* en 112^v, 113^r, on 2 occasions), *ṭamarah* < *ṭamaraʿ* (112^r), *al-ḥiḥārah* < *al-ḥiḡāraʿ* (112^v), *al-kahnah* < *al-kahnaʿ* (112^v), *mirzabah* < *mirzabbaʿ* (112^v), *ḥikmah* < *ḥikmaʿ* (113^r), *qimah* < *qimmaʿ* (113^r), *al-qadrah* < *al-qadraʿ* (113^r), *mukāfāh* < *mukāfāʿ* (113^r).

5. Nomina³⁴

The nominal use presents, on occasions, features characteristic of the 'Middle Arabic' register, in which classical rules are combined with dialectal features as well as elements pertaining to Neo-Arabic, which gives rise to pseudo-corrections, such as the desinence of the oblique case {-in}, which appears in the context of the nominative function: e. g. *kaṭīrīn(a)* < *kaṭīrūna* (110^v), *muḡālīfīn(a)* < *muḡālīfah* (111^r) through *contaminatio* with *al-maḡkūrīna* in the same phrase; and *kānū mutaʿaḡābīn(a)* < *kānū mutaʿaḡḡābūna* (113^r).

5.1. Onomastics

Yaʿqūb (110^r, 110^v, twice, 111^r, 111^v, on 2 occasions; 112^r, 112^v, 113^r, on 2 occasions) seems to come from the Syriac ܝܥܩܘܒ (Yaʿqūb),³⁵ although we cannot dismiss its possible root in the Hebrew יעקב (Yaʿqōb).³⁶

Awsābiyūs (b. Mutaqāmis) (110^r, 110^v, 113^r). Awsābiyūs is the transliteration of the Greek anthroponym Εὐσέβιος.

Qalamanṭus (110^r, 112^v) is an adaptation of the Greek name Κλάμεντος.

Ibn Dāwūd (112^r). Although the Hebrew דָּוִד / דָּוִיד (Dāwīd/Dāwīd) has been proposed as the ancestor to the Arabised form Dāwūd,³⁷ it seems more logical to think of an Aramaic transmission,³⁸ in light of what happens in Mandaic.³⁹

34 Knutsson, *Judicum*, pp. 136-145; Federico Corriente, *Sketch*, pp. 74-100 §§ 5.1.0-5.12.5; Federico Corriente, *Introducción a la gramática comparada*, pp. 26-33 § 2.1; Carl Brockelmann, *Grundriß*, I, pp. 329-504 §§ 114-255; William Wright, *Comparative Grammar*, pp. 131-160.

35 Alphonse Mingana, „Syriac Influence on the Style of the Kurʿān“, *Bulletin of the John Rylands Library* 11:1 (1927), p. 82; cf. Arthur Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qurʿān*, with a preface by Gerhard Böwering & Jane Dammen McAuliffe, „Texts and Studies on the Qurʿān“ 3, Leiden – Boston: Brill, 2007 (= Baroda, 1938), p. 291.

36 Joseph Horowitz, „Jewish Proper Names and Derivatives in the Koran“, *Hebrew Union College Annual* 2 (1925), p. 152. Cf. A. Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qurʿān*, p. 291. On this proper name, see Martin Noth, *Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung*, Hildesheim: Georg Olms, 1966 (= Stuttgart: W. Kohlhammer, 1928), pp. 46-47.

37 J. Horowitz, „Jewish Proper Names...“, *Hebrew Union College Annual* 2 (1925), pp. 166-167. Cf. M. Noth, *Die israelitischen Personennamen...*, p. 183.

38 A. Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qurʿān*, p. 128.

39 E. S. Drower & R. Macuch, *A Mandaic dictionary*, Oxford: Clarendon Press, 1963, p. 98b.

The scribe uses a single form for the anthroponym Jesus: Yasū', which comes from the Syriac ܝܫܘܥ (Yašū'; 111^r, 111^v, on 4 occasions; 112^r, on 4 occasions; Yasū' al-Masīḥ in 113^r, on 2 occasions).⁴⁰

Iša'yā (112^v). The Arabised form seems to be closer to the Syriac ܝܫܘܥ (Iša'yā), than the Hebrew ישעיה (Yěša'yāh).⁴¹

Yasū' al-Masīḥ b. Allāh (112^v). See this same paragraph regarding the case of Yasū'; 5.3 for the theological technicality *masīḥ*. As for the morphology of Allāh in this text, see *supra* 3.1.

Ben Rihāb b. Rāhābīn (112^v) goes back to the Hebrew בן־רִכָב בן־רִכָבִים (Ben-Rēḳāb ben-Rēḳābīm), but in this text it is an adaptation realised through the Greek υἱὸς Ρηχάβ υἱοῦ Ραχαβεῖμ.

Irmiyā (112^v). As with the case of Iša'yā, the Arabised form Irmiyā seems to be closer to the Syriac ܝܪܡܝܐ (Irmiyā), than the Hebrew ירמיה (Yirmēyāh).

Isbīsānūs (112^v) is a corrupt form of *Isbasiyānūs*, an adaptation of the Greek proper noun Οὐσπασσιανός.

Iḡīsibus (112^v) is an adaptation of the Greek anthroponym Ἰγῆσιππος.

5.2. Toponyms

The only toponym that appears in the text is *Bayt al-Muqaddas* (113^r), calqued from the Aramaic בֵּית מִקְדָּשָׁא (*bēt maqdēšā'*, „temple“) through a previous *bayt al-maqdis*.⁴²

5.3. Lexical loans⁴³

Sillih (110^r on two occasions; 110^v) is a loan word from the Syriac ܫܠܝܗܐ (*šēlīhā*).⁴⁴

40 Juan Pedro Monferrer-Sala, „Algo más acerca de 'Isā, el nombre de Jesús en el Islam“, *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos* 47 (1998), pp. 399-404. Cf. K. Vollers, „Ueber die lautliche Steigerung bei Lehnwörtern im Arabischen“, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 45 (1891), p. 352.

41 Cf. M. Noth, *Die israelitischen Personennamen...*, p. 36.

42 Oleg Grabar, „al-Ḳuds“, *EI*², V, p. 322.

43 For a general approach on the loan-words in Semitic, see W. G. E. Watson, „Loanwords in Semitic“, *Aula Orientalis* XXIII:1-2 (2005), pp. 191-198 [= *Proceedings of the Barcelona Symposium on Comparative Semitics, 11/19-20/2004*]. On specific cases in Christian Arabic texts, see Georg Graf, *Verzeichnis arabischer kirchlicher Termini*. „CSCO“ 147, Subsidia 8, Louvain: Imprimerie orientaliste L. Durbecq, 1954. See also Peter Kawerau, *Christlich-arabische Chrestomathie aus historischen Schriftstellern des Mittelalters*. „CSCO“ 385, Subsidia 53, Louvain: Secrétariat du CorpusSCO, 1977, vol. III, and Samir Kussaim (= alias Samir Khalil Samir), „Contribution à l'étude du moyen arabe des coptes. L'adverbe ḥāṣṣatan“, *Le Muséon* 80 (1967), pp. 153-209 and Idem, „Contribution à l'étude du moyen arabe des coptes (part synthétique)“, *Le Muséon* 81 (1968), pp. 5-78. Cf. J. Blau, „The influence of living Aramaic on Ancient South Palestinian Christian Arabic“, in Michael Sokoloff (ed.), *Arameans, Aramaic and the Aramaic Literary Tradition*, Ramat-Gan: Bar-Ilan University Press, 1983, pp. 141-142. See also Jan Retsö, „Aramaic/Syriac Loanwords“, in Kees Versteegh (ed.), *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*, Leiden – Boston: Brill, 2006, I, pp. 178-182, Dimitri Gutas, „Greek Loanwords“, in K. Versteegh (ed.), *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*, Leiden – Boston: Brill, II, 2007, pp. 198-202 and .P. Monferrer-Sala, „Notas lexicográficas sobre textos árabes extraiislámicos“, *Estudios de Dialectología Norteafricana y Andalusí*, 9 (2005), pp. 79-85.

44 G. Graf, *Verzeichnis*, p. 61.

Al-Quds (110^v) is a loan from *הקדש* (*ha-qôdes̄*).

Haykal (110^r, 110^v, 111^v, on 2 occasions; 112^v), which comes from the Aramaic *היכלא* (*hayklā*);⁴⁵ its etymon is the Akkadian *ekallu(m)* < Sumerian *e-gal*.⁴⁶

Qiddīs (110^v) comes from the Syriac *ܩܕܝܫܐ* (*qaddīs*).⁴⁷

Masīh (with an article in 111^r, 111^v, 113^r; without an article in 112^r) comes from Syriac *ܡܫܝܚܐ* (*m^ešihā*) which in turn is from the Hebrew *משיח* (*mašīaḥ*).⁴⁸

Qiyāmah (111^r) is a loan word from the Syriac *ܩܝܡܬܐ* (*qēyamtā*).

Yahūd (111^r, 112^v, 113^r, on 2 occasions), from the Hebrew *יהודי*, perhaps through a south Arabic dialect.⁴⁹

Farīsiyyīn (111^r, 111^v, 112^r) is the Arabised form of the Aramaic *פרשייא* (*pērīššayyā*?; Hebrew: *פרושיים* *pērūšīm*) through the Greek *φαραισαῖοι*.

Al-Fiṣḥ (111^v, on 2 occasions) comes from the Hebrew *פסח* (*pesaḥ*) through the Syriac *ܦܨܚܐ* (*fēṣḥā*).⁵⁰

Šahādah (112^r, 112^v, 113^r) is a loan from the Syriac *suhdū*,⁵¹ whose etymon is the Greek *μαρτύριον*.

Ūṣannā (112^r) is a transcription of the Greek *ὄσσαννά*, whose etymon is the Hebrew *חשׁויעָה נָא* (*ḥōšī'āh nā*).⁵²

Mirzabbah (112^v) is a loan word from the Aramaic *ܡܪܙܒܦܐ* (fem. *ܡܪܙܦܬܐ*; *marēzōpā*?, *marēzapētā*).⁵³

Hunafā' (112^v) is a loan word from the Syriac *ܚܢܦܐ* (*ḥanpē*, sing. *ḥanpā*).⁵⁴

Subḥ (113^r) is a loan word from the Syriac *ܫܘܒܚܐ* (*šūbhā*).⁵⁵

Āmīn (113^r) is a loan word in Arabic from the Hebrew *אמן* (*'amēn*), very probably without mediation, although in certain ecclesiastical or monastic con-

45 Sigmund Fraenkel, *Die aramäischen Fremdwörter im Arabischen*, Hildesheim – New York: Georg Olms, 1982 (= Leiden: E. J. Brill, 1886), pp. 274-275. About the Semitic cognates of this term, see Giuseppe Furlani, „I termini mandei per tempio, santuario e chiesa“, in *Studi orientalistici in onore di Giorgio Levi della Vida*, Roma: Istituto per l'Oriente, 1956, I, pp. 342-348.

46 Wolfram von Soden, *Akkadisches Handwörterbuch*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1985, I, pp. 191b-193a. Cf. Heinrich Zimmern, *Akkadische Fremdwörter als Beweis für babylonischen Kultureinfluss*, Leipzig: Typis A. Edelmanni, Typogr. Acad., s.d., p. 8.

47 G. Graf, *Verzeichnis*, p. 88.

48 Cf. G. Graf, „Wie ist das Wort al-Masīh zu übersetzen?“, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 104 (1954), pp. 119-123.

49 Cf. A. Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur'ān*, p. 294.

50 S. Fraenkel, *Die aramäischen Fremdwörter*, pp. 276-277.

51 Cf. sin embargo Graf, Georg, *Verzeichnis*, p. 68.

52 G. Graf, *Verzeichnis*, p. 16.

53 Marcus Jastrow, *A dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, 2 vols., Jerusalem: Hōreb, s.d. (= New York: Pardes House, 1959), II, p. 840b.

54 Cf. Juan P. Monferrer-Sala, „*Ḥanīf* < *ḥanpā*. Dos formas de un mismo concepto en evolución. Notas filológicas en torno a un viejo problema“, *Anaquel de estudios árabes*, 14 (2003), pp. 177-187.

55 Cf. Juan P. Monferrer-Sala, „Notas lexicográficas sobre textos árabes extralámicos“, *estudios de dialectología norteafricana y andalusí*, 9 (2005), p. 82.

texts, following the Arabic-Islamic occupation, there could have been mediation through the Greek ἀμήν or possibly the Syriac ܐܡܝܢ (*'amīn*).⁵⁶

5.4. Neologisms

Ṣadīq (110v, twice, 111r, 111v, 112r, on 3 occasions, 112v, in 3 occasions; 113r, on 2 occasions). The formation of the neologism *ṣadīq* has been explained elsewhere through the following sequence: < gr. *dikaíos* < heb. *ṣaddīq* < heb. *naẓīr*.⁵⁷

Al-Sayyid (111^r) to refer to the Lord (Jesus), cf. ὁ κύριος (Ἰησοῦς).

Kuttāb (111^r, 111^v, 112^f) is equivalent to the Hebrew ספרים (*sōfērīm*), through the Greek γραμματεῖς.

Yasū^c b. al-insān (112^f) is the translation of Ἰησοῦς υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, from which ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου is a calqued Aramaic expression בר נשא / בר נשא (*bar nāš / bar nāšā'*).⁵⁸

Āb (112^v) to refer to (God) Father, cf. (Θεός) Πάτερ.

6. Verb forms⁵⁹

Although in general this manuscript follows the patterns of Classical Arabic, there are instances of the incorrect use of personal verb forms. The desinence of the oblique case {-*in*} appears in the context of the nominative function: e. g. *fā-qatalū-hu al-malāyīn(a)* < *fā-qatalū-hu al-malā'ūna* (113^f). Other pseudo-corrections are as follows:

We also note the lack of desinence realisation {-*na*}, as a consequence of the loss of the imperfect modes: e. g. *kānū yadhulū* < *kānū yadhulūna* (110^v), *taqadamū* < *taqaddamūna* (111^v). As a result of this loss of imperfect modes, we have one case of hyper-correction as model discrimination of the 3rd personal singular apocopate is not applied following *lam* in the paradigm ykwk in accordance with the rules of Classical Arabic: e. g. *lam yamūt* < *lam yamut* (112^v).⁶⁰

It mixes a modal in the syndetic coordination, owing to the translating technique of *verbatim*, producing irregularity in the agreement between subject and

56 G. Graf, *Verzeichnis*, p. 14.

57 See on this issue Juan Pedro Monferrer-Sala, „*Marginalia semitica. II: entre la tradición y la lingüística*”, *Aula Orientalis. Revista de estudios del Próximo Oriente Antiguo*, 25:1 (2007), pp. 115-119.

58 Geza Vermes, „The use of בר נשא / בר נשא in Jewish Aramaic”, in Matthew Black, *An Aramaic approach to the Gospels and Acts*, Oxford: Clarendon Press, 1971, pp. 310-330. See also Maurice Casey, „The use of term ‘Son of Man’ in the Similitudes of Enoch”, *Journal for the Study of Judaism* 7 (1976), pp. 11-29.

59 Joshua Blau, *GCA*, pp. 144-201 §§ 35-102.2; Bengt Knutsson, *Judicum*, pp. 119-136; Federico Corriente, *Sketch*, p. 100-120 §§ 6.1.0-6.6.6; Federico Corriente, *Introducción a la gramática comparada*, pp. 51-63 §§ 2.3-2.4; Carl Brockelmann, *Grundriß*, I, pp. 504-642 §§ 256-273; William Wright, *Comparative Grammar*, pp. 161-285.

60 J. Blau, „Hyper-Correction and Hypo-Correction (Half-Correction) in Pseudo-Correct Features”, *Le Muséon* LXXXVI (1963), p. 364. Cf. J. Blau, *GCA*, pp. 260-264 § 171.2.1.

verb, as well as an incorrect construction in the modifying verb + main verb pairing: *kānū qad ya'qidū wa-ṣārū* < *kānat ta'qidu wa-ṣārat* (111^r).

Lack of subject-verb agreement: *kānū šī'ah* < *kāna(t) šī'ah* (111^r), *yahlikū hūlā* < *yahliku hā'ulā'i* (111^v), *wa-ḥalq intafa'ū wa-sabbahū* < *wa-ḥalqun intafa'a wa-sabbaha* (112^r), which can also be detected in the sequence *kāna al-ḥalq yašhadū* < *kāna al-ḥalq yašhadu* (113^r).

In non-personal forms, the active plural participle of the 1st form, *fā'il*, always appears in oblique case in a nominative context: e. g. *wa-kānū ... qāyilīn(a)* < *wa-kānū qā'ilūna* (111^r), *wa-kāna ša'b katīr ... qāyilīn(a)* < *wa-kāna ša'b katīr ... qā'ilūna* (111^v), *fa-ṣāḥū qāyilīn(a)* < *fa-ṣāḥū qā'ilūna* (111^v).

7. Prepositions

Use of the pairing *ḥattā + an* (110^v), fusion in *minaḡli* of the pairing *min + aḡl* (111^r, on 2 occasions; 111^v, on 2 occasions; *minaḡli-nā* in 112^v, 113^r), although it is written correctly as *min aḡl* (111^v).

8. Syntagmatics

In nominal and verbal constructions, in its various sentence and prepositional possibilities, we find characteristics pertaining to the *corpora* of Arab-Christian texts represented by translations of originals into other languages, in which syntactical calque is constantly detected, together with amplifications or reductions, and expansions. Elsewhere we note variants or interpolations introduced by the author in a constant asyndetic framework, and, as well as the other cases of pseudo-corrections included in §§ 5 (introductory lines) and 6, incorrect usage in relative constructions: e. g. *ḥattā an rakaba-hu min kaṭrat al-suḡūd kānū qad ya'qidū* < *ḥattā an rukaba-hu kaṭrati al-suḡūd allatī kānat qad ta'qidu* (111^r) and *fa-amā hūlā muḥālifīn(a) allaḡī* < *fa-ammā hā'ulā'i muḥālifūna allaḡīna* (111^r); the latter example also reveals an absent mark following the presentative *ammā*: *fa-ammā hūlā muḥālifīn(a)* < *ammā hā'ulā'i fa-muḥālifūna*.

In this type of text, represented by translations, the modes classified as 'loan-translations' are of particular interest,⁶¹ and are listed and classified below:

LITERAL

ὄσοι δὲ καὶ ἐπίστευσαν, διὰ Ἰάκωβον	فَأَمَّا الَّذِينَ أُمِنُوا مِنْجَل يَعْقُوبَ أَمِنُوا	10
ἡμεῖς γὰρ μαρτυροῦμέν σοι καὶ πᾶς ὁ λαὸς ὅτι δίκαιος εἶ καὶ ὅτι πρόσωπον οὐ λαμβάνεις	وَنَحْنُ مَعَ جَمِيعِ الشَّعْبِ نَشْهَدُ عَلَيْكَ بِالْصُّوْقِيَّةِ وَلَيْسَ تَأْخُذُ بِالْوُجُوهِ	10

61 See on this issue J. Blau, GCA, I, pp. 54-58; II, pp. 354, 401, 420, 454; and III, p. 569.

- στήθι οὖν ἐπὶ τὸ πτερύγιον τοῦ ἱεροῦ,
 ἵνα ἄνωθεν ἦς ἐπιφανής καὶ ἦ
 εὐάκουστά σου τὰ ῥήματα παντὶ τῷ
 λαῷ διὰ γὰρ τὸ πάσχα συνεληλύθασι
 πᾶσαι αἱ φυλαὶ μετὰ καὶ τῶν ἐθνῶν
- ἔστησαν οὖν οἱ προειρημένοι
 γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι τὸν
 Ἰάκωβον ἐπὶ τὸ πτερύγιον τοῦ ναοῦ,
 καὶ ἔκραξαν αὐτῷ καὶ εἶπαν δίκαιε, ᾧ
 πάντες πείθεσθαι ὀφείλομεν, ἐπεὶ ὁ
 λαὸς πλανᾶται ὀπίσω Ἰησοῦ τοῦ
 σταυρωθέντος, ἀπάγγειλον ἡμῖν τίς ἡ
 θύρα τοῦ Ἰησοῦ
- ἄρωμεν τὸν δίκαιον, ὅτι δύσχρηστος
 ἡμῖν ἐστὶν τοίνυν τὰ γενήματα τῶν
 ἔργων αὐτῶν φάγονται
- καὶ ἔλεγον ἀλλήλοις λιθάσωμεν
 Ἰάκωβον τὸν δίκαιον
- καὶ λαβόν τις ἀπ' αὐτῶν, εἷς τῶν
 γναφέων, τὸ ξύλον, ἐν ᾧ ἀποπιέζει τὰ
 ἱμάτια, ἤνεγκεν κατὰ τῆς κεφαλῆς τοῦ
 δικαίου, καὶ οὕτως ἐμαρτύρησεν
- ὡς καὶ τοὺς Ἰουδαίων ἔμφρονας
 δοξάζειν ταύτην εἶναι τὴν αἰτίαν τῆς
 παραχρήμα μετὰ τὸ μαρτύριον αὐτοῦ
 πολιορκίας τῆς Ἱερουσαλήμ
- أقف الآن في أعلا قرنة الهيكل
 لتظهر لهم من فوق وتسمع الشعب
 كلّ كلامك لأن من أجل الفصح
 تقدموا كلّ القبائل والشعب
- فأوقفوا الكتاب والفريسيين ليعقوب
 في أعلا قرنة الهيكل. فصاحوا
 قائلين يا صديق حبرنا فأنا واتقين
 بك أجمعنا كلّ الشعب يضلّ خلف
 يسوع المصلوب فأحبرنا أمن هو
 باب يسوع
- يدفع الصديق لأته قد صار مسيح
 الآن من ثمرة أعمالهم يأكلوا
- وقال بعضهم لبعض نرجم يعقوب
 الصديق
- فأخذ أحدهم مرزبة القصار وضرب
 بها رأس الصديق وحينئذ تمت
 شهادته
- واليهود كانوا يمدحونه بالحكمة. وبعد
 شهادته هذه كان سبب هلاك بيت
 المقدس

SIMPLIFIED

Πολλῶν οὐκ καὶ τῶν ἀρχόντων
 πιστευόντων

وكثير من الرؤساء أمنوا

WITH MINIMAL CHANGES

- Ἀπὸ τοῦ πτερυγίου βεβλήσθαι ξύλω τε
 τὴν πρὸς θάνατον πεπλήχθαι αὐτὸν
 ἱστορηκότος
- ὁ ὀνομασθεὶς ὑπὸ πάντων δίκαιος ἀπὸ
 τῶν τοῦ κυρίου χρόνων μέχρι καὶ ἡμῶν
- أنهم رموا بالسليح من قرنة الهيكل
 وقتلوه بالخشبة
- فلذلك سمّوه الشعب كله صديق من
 مجيء ربنا وحتى الآن

οὗτος δὲ ἐκ κοιλίας μητρός αὐτοῦ ἅγιος ἦν	فأما هذا وكان من بطن أمه قديس	5
οἶνον καὶ σίκερα οὐκ ἔπιεν οὐδὲ ἔμψυχον ἔφασεν, ξυρὸν ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ οὐκ ἀνέβη, ἔλαιον οὐκ ἠλείψατο, καὶ βαλανεῖφ οὐκ ἐχρήσατο	لأنه شراب ومسكر لم يشرب ولا أكل زبيحة قط وموس لم يصعد على رأسه ولا مسح بدهن قط. ولا دخل حمام	5
παρακαλοῦμέν σε, ἐπίσχε τὸν λαόν, ἐπεὶ ἐπλανήθη εἰς Ἰησοῦν, ὡς αὐτοῦ ὄντος τοῦ Χριστοῦ	اقتنع الشعب لأنهم قد ضلوا بيسوع وقالوا أنه المسيح	10
παρακαλοῦμέν σε πείσαι πάντας τοὺς ἐλθόντας εἰς τὴν ἡμέραν τοῦ πάσχα περὶ Ἰησοῦ	فتجب منك أن تقتنع كل من يأتي في هذه الأيام منجل الفصح منجل يسوع	10
καὶ ἀπεκρίνατο φωνῇ μεγάλη	فأجابهم بصوت عالي قائلا	13
καὶ αὐτὸς κάθηται ἐν τῷ οὐρανῷ ἐκ δεξιῶν τῆς μεγάλης δυνάμεως, καὶ μέλλει ἔρχεσθαι ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ	يسوع جالس في السماء عن يمين عظيم القوة وهو عند أن يأتي على سحاب السماء	13
τότε πάλιν οἱ αὐτοὶ γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι πρὸς ἀλλήλους ἔλεγον κακῶς ἐποιήσαμεν τοιαύτην μαρτυρίαν παρασχόντες τῷ Ἰησοῦ ἀλλὰ ἀναβάντες καταβάλωμεν αὐτόν, ἵνα φοβηθέντες μὴ πιστεύσωσιν	حينئذ الكتاب والفريسيين قال بعضهم لبعض بئس ما صنعنا إذ صيرناه يشهد ليسوع ولكن نصعد الآن فيطرحه من فوق ليفزعوا الأمة ولا يؤمن به أحد أيضا	14
καὶ ἔκραξαν λέγοντες ὦ ὦ, καὶ ὁ δίκαιος ἐπλανήθη	فصاحوا وقالوا له والصدیق أيضا قد طغا	15
ἀναβάντες οὖν κατέβαλον τὸν δίκαιον	عند ذلك صعدوا إلى الصدیق وطرحوه إلى أسفل	16
ἀλλὰ στραφεῖς ἔθηκε τὰ γόνατα λέγων παρακαλῶ, κύριε θεὲ πάτερ, ἄφες αὐτοῖς οὐ γὰρ οἶδασιν τί ποιοῦσιν	ولكن رجع و وضع ركبه في الأرض وقال أسألك ياربى وأب إلهي [اغفر] كلهم هذا الفعل لأنهم ما بدروا ما يصنعوا	16
ἦν δι' οὐδὲν ἕτερον αὐτοῖς συμβῆναι ἢ διὰ τὸ κατ' αὐτοῦ τολμηθὲν ἄγος	لا من سبب آخر سواه الذي أصاب هؤلاء الذين استجروا على مثل هذا الفعل	10

WITH EXPANSIONS

καὶ μόνος εἰσῆρχετο εἰς τὸν ναὸν	وكان يدخل وحده إلى الهيكل فبصلى	6
ἐξ ὧν τινες ἐπίστευσαν ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστός	وقد آمن به خلق بحقّ هو يسوع المسيح السيّد	9
ἐπὶ τῇ μαρτυρίᾳ τοῦ Ἰακώβου καὶ λεγόντων ὡσαννα τῷ υἱῷ Δαυὶδ	وخلق انتفعوا وسبّحوا الله منجل شهادة بعقوب وقالوا أوصنا ابن داوود	14

REDUCTIO in some element

Ὡς ἀπεσκληκέναι τὰ γόνατα αὐτοῦ δίκτην καμήλου, διὰ τὸ ἀεὶ κάμπειν ἐπὶ γόνυ προσκυνοῦντα τῷ θεῷ καὶ αἰτεῖσθαι ἄφεσιν τῷ λαῷ	حتى أن ركبه من كثرة السجود كانوا قد يعقروا وصاروا مثل ركب الجمل لكثرة دوامه وسجوده لله	6
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----------------------------------------------------------------------------------------------	---

REDUCTIO + INTERPRETATION

αὐτοῦ ἐκαλεῖτο ὁ δίκαιος καὶ ὠβλίᾶς, ὅ ἐστιν Ἑλληνιστὶ περιοχὴ τοῦ λαοῦ, καὶ δικαιοσύνη	كان يدعا صديق ومتقدّم الشعوب	7
-----------------------------------------------------------------------------------------------	------------------------------	---

9. Textual analysis

The Arab version of the ‘Martyrdom of Saint James’, as indicated in the previous paragraph, is practically a literal translation, which includes changes and variations as regards the original Greek text contained the *Ecclesiastical History* of Eusebius. The summary tables included below list the variants between the Arab and Greek texts, divided into sections.⁶²

We should clarify that these variants, which differ in terms of type and degree, correspond to different textual motives. Hence, in the third section, for example, variant 1 is really a *reductio* of the Greek text, whereas in the 2nd and 3rd sections they are interpolations included by the Arab translator. Moreover, in section 3, the anthroponym *Awsābiyūs* represents a bad interpretation rather than the correct *Hegésippos* offered in the Greek text. Along these same lines, in section 20, variant 1 includes a variant because it is in fact a kind of hyper-correction made by

62 Eusebius, *Historia ecclesiastica*, „Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten [drei] Jahrhunderte“, 3 vol., Leipzig: Teubner, 1903-1909; Eusebius, *Historia ecclesiastica*, ed. G. Bardy, *Eusèbe de Césarée. Histoire ecclésiastique*, 3 vols., „Sources chrétiennes“ 31,45,55, Paris: Cerf, 1952, 1955, 1958.

the Arab translator, who changes the name included in the text, *Iósēpos*, which is the direct source of Eusebius, for the latter.

Furthermore, the brief introduction to the 'Martyrdom', which the Arab version refers to appropriately as 'History' (*qiṣṣāh*), and its final section, both separated in our edition by three asterisks, are not included in the Greek text.

— 3 —

τὸν δὲ τῆς τοῦ Ἰακώβου τελευτῆς τρόπον ἤδη μὲν πρότερον αἱ παρατεθεῖσαι τοῦ Κλήμεντος φωναὶ Δεδηλώκασι	ينبغي لنا أولاً أن نذكر كقول قلمنطس	1
<i>omit.</i>	كذلك خبرنا وأظهر لنا أمره بالصحة	2
<i>omit.</i>	صار إلينا إنسان يقال له أوسابيوس	3

— 4 —

διαδέχεται τὴν ἐκκλησίαν	وهو الذي كان قيّم الهيكل	1
μετὰ τῶν ἀποστόλων ὁ ἀδελφὸς τοῦ κυρίου Ἰάκωβος	ويعقوب هذا السليح هو أخو الرب	2
ἐπεὶ πολλοὶ Ἰάκωβοι ἐκαλοῦντο	كثيرون كانوا يسمون يعقوب صديق	3

— 6 —

Τούτῳ μόνῳ ἐξῆν εἰς τὰ ἅγια εἰσιέναι οὐδὲ γὰρ ἐρεοῦν ἐφόρει, ἀλλὰ Σινδόνας	ولكنه كان يدخل إلى القدس وفيه كان مأواه. ولا كان فليس شيء من الزينة. ولكن رداء فقط	1
<i>omit.</i>	فيصلي	2
<i>omit.</i>	وكانوا يدخلوا من بعده	3
ἠύρισκετό τε κείμενος ἐπὶ τοῖς γόνασιν καὶ αἰτούμενος ὑπὲρ τοῦ λαοῦ ἄφεσιν	فيجده قائم بصلي في الزاوية يطلب من الله ليغفر للشعب	4

— 7 —

διὰ γέ τοι τὴν ὑπερβολὴν τῆς δικαιοσύνης	ومن أجل طيب أخياره وقدسسه	1
Ὡς οἱ προφηταὶ δηλοῦσιν περὶ αὐτοῦ	بحق كما قال النبي منجله	2

— 8 —

τινὲς οὖν τῶν ἐπτὰ αἰρέσεων τῶν ἐν τῷ λαῷ	وكانوا شيعة من الشعب مخالفين من المذكورين	1
τῶν προγεγραμμένων μοι (ἐν τοῖς Ἵπομνήμασιν)	<i>omit.</i>	2

ἐπυνθάνοντο αὐτοῦ τίς ἡ θύρα τοῦ Ἰησοῦ, καὶ ἔλεγεν τοῦτον εἶναι τὸν σωτήρα	وكانوا يسألوه باستقصاء قائلين خبرنا أيس يسوع هو المخلص	3
----------------------------------------------------------------------------	-----------------------------------------------------------	---

— 9 —

<i>omit.</i>	السيد	1
αἱ δὲ αἰρέσεις αἱ προειρημέναι οὐκ ἐπίστευον οὔτε ἀνάστασιν οὔτε ἐρχόμενον ἀποδοῦναι ἕκαστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ	فأما هو لا مخالفين الذي ذكرناهم فلم يؤمنوا به. ولا بالقيامة ولا بيوم مجيئه الذي [إي]—جدا في كل أحد على قدر أعماله	2

— 10 —

ἦν θόρυβος τῶν Ἰουδαίων καὶ γραμματέων καὶ Φαρισαίων λεγόντων ὅτι κινδυνεύει πᾶς ὁ λαὸς Ἰησοῦν τὸν Χριστὸν προσδοκᾶν	وكان شعب كثير من اليهود والكتاب والفريسيين قائلين يهلكوا هؤلاء الذين رجاهم بيسوع	1 2
Ἐλεγον οὖν συνελθόντες τῷ Ἰακώβῳ	ويذهب إلى يعقوب ويقول له	3

— 11 —

πεῖσον οὖν σὺ τὸν ὄχλον	<i>omit.</i>	1
καὶ γὰρ πᾶς ὁ λαὸς καὶ πάντες πειθόμενά σοι	وهذه الأمة لأننا كلنا نقبل منك	2 3

— 13 —

τί με ἐπερωτᾶτε περὶ τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου	لما تسألوا عن يسوع بن الإنسان	1
καὶ αὐτὸς	يسوع	2
		3
		4
		5

— 14 —

καὶ πολλῶν πληροφορηθέντων καὶ δοξαζόντων	وخلق انتفعوا وسبحوا الله	1
-------------------------------------------	--------------------------	---

— 15 —

καὶ ἐπλήρωσαν τὴν γραφὴν τὴν ἐν τῷ Ἠσαΐα γεγραμμένην	فبيتم قول [إ]شعيا	1
------------------------------------------------------	-------------------	---

— 16 —

καὶ ἤρξαντο λιθάξαι αὐτόν, ἐπεὶ καταβληθεὶς οὐκ ἀπέθανεν	فأخذوا الحجارة وكانوا يرموه وعند ما لقوه لم يموت	1
----------------------------------------------------------	--------------------------------------------------	---

— 17 —

εἷς τῶν ἱερέων τῶν υἱῶν Ῥηχάβ υἱοῦ Ῥαχαβεῖμ	واحد من الكهنة يقال له بن ريحاب بن راخابين	1
παύσασθε τί ποιεῖτε; εὐχεται ὑπὲρ ὑμῶν ὁ δίκαιος	أيش تفعلوا باناس أهدوا عنه لأنّ الصديق يصلي منجلنا	2

— 18 —

καὶ ἔθαψαν αὐτὸν ἐπὶ τῷ τόπῳ παρὰ τῷ ναῶ, καὶ ἔτι αὐτοῦ ἡ στήλη μένει παρὰ τῷ ναῶ	وأنهم دفنوه بحدّ الهيكل الذي فيه عمود قائم	1
μάρτυς οὗτος ἀληθῆς Ἰουδαίους τε καὶ Ἑλλησιν γεγένηται ὅτι Ἰησοῦς ὁ Χριστός ἐστιν	شهادة هذا الحقّ صارت لليهود والحنفاء بأن يسوع المسيح بن الله	2

— 19 —

ταῦτα διὰ πλάτους, συνωδὰ γέ τῳ Κλήμεντι καὶ Ὁγήσιππος	وهذا خبر الإقليمطي و إجيسبس	1
οὕτω δὲ ἄρα θαυμάσιός τις ἦν καὶ παρὰ τοῖς ἄλλοις ἅπασιν ἐπὶ δικαιοσύνη βεβόητο ὁ Ἰάκωβος	وكانوا متعجبين لأن كان الخلق يشهدوا على يعقوب بالصدوقية حتى واليهود كانوا يمدحوه بالحكمة	2

— 20 —

ἀμέλει γέ τοι ὁ Ἰώσηπος οὐκ ἀπόκνησεν καὶ τοῦτ' ἐγγράφως ἐπιμαρτύρασθαι δι' ὧν φησιν λέξεων	حينئذ أوسابيوس يحرص ونشاط كتب هذه الشهادة	1
ἐπειδὴ περ δικαιοτάτον αὐτὸν ὄντα οἱ Ἰουδαῖοι ἀπέκτειναν	لأنه كان أكثر صدوقية وبر منهم	2

9. Edition

/110^r/ هذه قصة يعقوب السليح ونياحته كما أخبرنا أوسابيوس بن متقاسم هو الذي خبر
ثلاثة وعشرين رأس¹ عن الهيكل بكذا قال

* * *

[...] 1

[...] 2

3 ينبغي لنا أولاً أن نذكر كقول قلمنطس أنهم رموا بالسليح من قرنة الهيكل وقتلوه
بالخشية. كذلك خبرنا وأظهر لنا أمره /110^v/ بالصحة ← صار إلينا إنسان يقال له
أوسابيوس

4 ويعقوب هذا السليح هو أخو الرب وهو الذي كان قيّم الهيكل. فلذلك سمّوه الشعب كله
صديق من مجيء ربنا وحتى الآن كثيرين كانوا يسمون يعقوب صديق

5 فأمّا هذا وكان من بطن أمّه قديس لأته شراب ومسكر لم يشرب ولا أكل ذبيحة قط
وموس لم يصعد على رأسه ولا مسح بدهن قط. ولا دخل حمام

6 ولكنه كان يدخل إلى القدس وفيه كان مأواه. ولا كان فليس شيء من الزينة. ولكن
رداء فقط. وكان يدخل وحده إلى الهيكل فيصلّي. وكانوا يدخلوا من بعده فيجده قائم
يصلي في الزاوية يطلب من الله ليغفر للشعب حتى أن ركبته من كثرة /111^r/
السجود كانوا قد يعقروا وصاروا مثل ركب الجمل لكثرة دوامه وسجوده لله

7 ومن أجل طيب أخباره وقده كان يدعا صديق ومتقدّم الشعوب بحق كما قال النبي
منجله.

8 وكانوا شيعه من الشعب مخالفين من المذكورين وكانوا يسألوه باستقصاء قائلين
خبرنا أيش يسوع هو المخلص

9 وقد أمن به خلق بحق هو يسوع المسيح السيّد فأمّا هو لا مخالفين الذي ذكرناهم فلم
يؤمنوا به. ولا بالقيامة ولا بيوم مجيئه الذي [يـ]اجدا في كلّ أحد على قدر
أعماله.

10 فأمّا الذين أؤمنوا منجل يعقوب آمنوا وكثير من الرؤساء آمنوا. وكان شعب كثير
من اليهود والكتاب والفريسيين /111^v/ قائلين يهلكوا هؤلاء الذين رجاهم بيسوع
ويذهب إلى يعقوب ويقول له اقتع الشعب لأنهم قد ضلوا بيسوع وقالوا أنه المسيح
فتجب منك أن تقتع كلّ من يأتي في هذه الأيام منجل الفصح منجل يسوع لأننا
أجمعنا واتقين بك ونحن مع جميع الشعب نشهد عليك بالصدوقية وليس تأخذ
بالوجوه

11 وهذه الأمة لنلا يهلكوا بيسوع لأننا كلنا نقبل منك اقف الآن في أعلا قرنة الهيكل
لنظهر لهم من فوق وتسمع الشعب كلّ كلامك لأن من أجل الفصح تقدموا كلّ القبائل
والشعب

1 الذي خبر في has been written twice in the margin. The sentence should be corrected into
الرأس الثلاثة والعشرين.

- 12 فأوقفوا الكتاب والفريسيين ليعقوب في أعلا قرنة الهيكل. فصاحوا قائلين يا صديق
حَبْرنا فأنا واتقين بك أجمعنا كلَّ /112^r/ الشعب يضلّ خلف يسوع² المصلوب
فأحبرنا أمن هو باب يسوع.
- 13 فأجابهم بصوت عاليّ قائلاً لما تسألوا عن يسوع بن الإنسان يسوع جالس في
السماء عن يمين عظيم القوّة وهو عننذ أن يأتي على سحاب السماء
- 14 وخلق انتفعوا وسبّحوا الله منجل شهادة بعقوب وقالوا أوصنا ابن داوود. حينئذ
الكتاب والفريسيين قال بعضهم لبعض بئس ما صنعنا إذ صيرناه يشهد ليسوع ولكن
نصعد الآن فيطرحة من فوق ليفزعوا الأمة ولا يؤمن به أحد أيضا
- 15 فصاحوا وقالوا له والصديق أيضا قد طغا فيتمّ قول [[أشعيا إذ قال يدفع الصديق لأثمه
قد صار مسيخ الآن من ثمرة أعمالهم يأكلوا
- 16 عند ذلك صعدوا إلى الصديق وطرحوه /112^v/ إلى أسفل. وقال بعضهم لبعض
نرجم يعقوب الصديق. فأخذوا الحجارة وكانوا يرموه وعند ما لقوه لم يموت ولكن
رجع و وضع ركبته في الأرض وقال أسألك ياربيّ وأب إلهي انر³ كلهم هذا الفعل
لأنهم ما بدروا ما يصنعوا
- 17 وعندما كانوا يرموه واحد من الكهنة يقال له بن ريجاب بن راحابين الذي شهد
عليه إرميا النبيّ صاح وقال أيش تفعلوا ياناس أهدوا عنه لأنّ الصديق يصلي
منجلنا.
- 18 فأخذ أحدهم مرزبة القصار وضرب بها رأس الصديق وحينئذ تمتّ شهادته وأنهم
دفنوه بحدّ الهيكل الذي فيه عمود قائم شهادة هذا الحقّ صارت لليهود والحنفاء بأن
يسوع المسيح بن الله حينئذ أهلكهم اسبسيانوس⁴
- 19 وهذا خبر الإقليمطي و إجيسبس وكانوا /113^r/ متعجبين لأن كان الخلق يشهدوا
على يعقوب بالصدوقيّة حتّى واليهود كانوا يمدحوه بالحكمة. وبعد شهادته هذه كان
سبب هلاك بيت المقدس لا من سبب آخر سواه الذي أصاب هؤلاء الذين استجروا
على مثل هذا الفعل.
- 20 حينئذ أوسابيوس يحرص ونشاط كتب هذه الشهادة وما أصاب لليهود من النقمة
مكافاة ما فعلوا يعقوب الصديق الذي كان أخو يسوع المسيح لأثمه كان أكثر صدوقيّة
وبرّ منهم

* * *

فقتلوه الملائعين ولذلك صار صديق وفي السماء يصلي منجلنا مع طلبه إلى ربّنا يسوع
المسيح الذي له القدرة والسيح والمجد إلى دهر الدهرين آمين هـ

2 يسوع has been written in the margin.

3 Sic for اغفر. The stroke used for writing انر is thinner than the rest of the handwriting of the text.
This perhaps explains that انر is an abbreviation of اغفر which has been written a posteriori.

4 Sic for اسبسيانوس.

10. Translation

/110^f/ This is the history of the apostle St. James and his death, as passed down to us by Eusebius b. Mutaqāmis.¹ It is the one referred to [in] chapter twenty-three [of the second book] about the temple, saying:

* * *

1 [...]

2 [...]

- 3 Firstly, we must remember what Clement said: that they threw the apostle down from the top of the temple and killed him with a stick. Furthermore, he referred us to and expounded the events /110^v/ with fidelity. [All this] has reached us [through] a man named Eusebius.
- 4 This St. James the apostle is the brother of the Lord,² who was the head of the church.³ And for this reason all people called him 'Just' from the arrival of our Lord and even now many still call him St. James [the] 'Just'.⁴
- 5 But he was a saint from his mother's breast, because he never tasted fermented drink (*muskir*), nor did he eat sacrificed meat (*dabiḥah*), no blade [ever] shaved [the hair from] his head, nor was he ever anointed with balsam, nor did he bathe.
- 6 But he entered the 'holy place' that was his dwelling place and he had no luxury, only a cloak.⁵ He would enter the temple alone and begin to pray. Those who entered after would find him in the corner praying, asking God to forgive the people until his knees, from being down on bended knee for so long /111^r/, became emaciated and like the knees of a camel for he spent so much time kneeling down before God.
- 7 For the goodness of his virtues and his holiness he was called 'Just' and 'Head of the people'⁶ truthfully, as the profet said of him.
- 8 There was a group of people, different from the others described, who, wishing to find out more, asked him 'tell us, is Jesus the Saviour?'

1 We do not know where the *kunya*h Ibn Mutaqāmis comes from, since there is a lack of information on Eusebius' family, see D.S. Wallace-Hadrill, *Eusebius of Caesarea*, pp. 11-12.

2 *Aḥū al-Rabb* is the translation of the Greek ὁ ἀδελφὸς τοῦ κυρίου.

3 This is our rendering of the syntagm *qayyim al-haykal*, since the Greek text gives the reading διαδέχεται τὴν ἐκκλησίαν. The literal translation „the chief of the temple“, is lacking in *Sitz im Leben*.

4 A collection of information on this character were gathered by William Scarborough, „James the Just“, *Journal of Bible and Religion* 9:4 (1941) 234-238.

5 Cf. Num 6,1-21. On the Nazireate, see G. Delling, „Nasiräer“, en Bo. Reicke – Leonhard Rost (eds.), *Biblisch-historisches Handwörterbuch (BHH)*, Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1962-79, II, pp. 1288-1289.

6 *Ṣadiq wa-mutaqaddim al-ṣū'ūb* is the adaptation of the Greek ὁ δίκαιος καὶ ὀβλιῆς.

- 9 It is true that some believed Jesus was the Messiah, the Lord. But this was not so of the opponents we have described, who did not believe in him nor in the resurrection nor in the day of his arrival, which will deliver to each in accordance with his actions. But those who believed did so thanks to Saint James.
- 10 Many of the principals believed.⁷ A great crowd of Jews, scribes and pharisees⁸ /111^v/ said: 'those whose hope is placed in Jesus will err' and going before Saint James they said to him: 'contain the people, since they are in the wrong about Jesus, since they say he is the Messiah.'⁹ You must turn away all those who come here over these next few days to celebrate the Resurrection of Jesus, because we trust in you. We, and all the people, bear witness to [your] justice.
- 11 Take all these people so they are not led astray by Jesus because we will all follow you. Stand at the highest of the pinnacle of the temple to show yourself from on high and all the people will you're your words because all the tribes and peoples are coming because of the Resurrection.
- 12 The scribes and pharisees stood Saint James at the top of the temple and shouted at him: 'Oh Just! Tell us [what to do], because we trust in you and follow you, because all /112^f/ the people have been led astray, following Jesus the crucified. Tell us, who is the gate of Jesus?'.¹⁰
- 13 Then he responded in a great voice, saying: 'why do you ask me about Jesus, the Son of man? Jesus is sitting in heaven, at the right hand of the almighty power and, when it is time, he will come on the clouds from heaven'.¹¹
- 14 Some took this opportunity¹² and glorified God through the testimony of Saint James, saying: *Hosanna Son of David!*¹³ Then the scribes and the pharisees said to each other: 'we did wrong asking him to give testimony to Jesus! But we shall go up there now and throw him down so the people are afraid and no one believes him'.
- 15 Then they began to shout: 'the Just has also been led astray!' and what Isaiah said came to pass when he said: *Say ye of the righteous, that it shall be well with him: for they shall eat the fruit of their doings.*¹⁴
- 16 Then they went up to [the place of] the 'Just' and threw him /112^v/ down, saying to each other: 'let us stone James the 'Just'!', They took rocks and they began to stone him, because he did not die when they threw him down, but

7 Cf. Jn 12:42.

8 On this group, see D. Goodblatt, „The Place of the Pharisees in the First Century Judaism: The State of the Debate“, *Journal for the Study of Judaism* 20 (1989), pp. 12-30.

9 Cf. Jn 12:19.

10 Cf. Jn 10:9.

11 Cf. Mt 26:64; Mk 14:62. Cf. Acts 7:56.

12 *Intafa'ū* is a free translation of the Greek πληροφορηθέντων (<πληρο-φορέω).

13 Mt 21:9.

14 Isa 3:10 (LXX).

- rather knelt down on the ground and said: 'I beg you Lord God our Father, forgive them for they know not what they do!'.¹⁵
- 17 When they were stoning him, one of the priests whom they called ben Rīḥāb b. Raḥābīn of whom the prophet Jeremiah had given testimony,¹⁶ shouted: 'What are you doing? Leave him, because the 'Just' is praying for us.
- 18 Then, one of them took an iron bar from the fuller and struck the Just on the head thereby ending his martyrdom. They buried him at the edge of the temple, where there is a column standing, becoming a testimony for the Jews and the Pagans to the truth that Jesus is the Messiah, the son of God. Then, Vespasian annihilated them.
- 19 Clement and Hegesippus referred to this. They /113^r/ admired [the Jews] because some of them testified for St. James for [his] justice; some Jews even praised him for the wisdom [he possessed]. After his martyrdom, this was the cause of the destruction of Jerusalem, and for no other reason, this happened to those who committed such an act.
- 20 Then Eusebius¹⁷ recorded [it] jealously and wrote of this martyrdom and everything that befell the Jews as punishment for what they did to James the 'Just', who was the brother of Jesus, the Messiah, given that he was the most just and virtuous of them all.

* * *

The evil ones killed him. For this reason he became just and in heaven he prays for all of us, begging Our Lord Jesus the Messiah, whose is the kingdom, the power and the glory forever and ever. Amen. End.

15 Cf. Lk 23:34. Cf. Acts 7:60.

16 Jer 35:2-19.

17 Awsābiyūs, opposite the Greek text, which reads Ἰώσηπος, i. e. (Flavius) Josephus.

Heinzgerd Brakmann – Tinatin Chronz – Ugo Zanetti

Der palästinische Rekonziliationsritus für Apostaten: al-uṣmūn = ἰλασμός

Eine Anmerkung zur Passio des Martyrer-Abtes 'Abd al-Masīh vom Sinai

Seit Verbreitung der Religion Mohammeds steht die Kirche besorgt vor dem Doppelpfeil (a) der Aufnahme von Konvertiten aus dem Islam und (b) der Rekonziliation islamisch gewordener Angehörigen von Christenfamilien. Nicht von ungefähr ist beides Gegenstand einer Gruppe hagiographisch-erbaulicher Martyriumserzählungen, die im 9./10. Jh. im zunehmend islamisierten und arabisierten Palästina entstanden, verfasst von Autoren chalcedonensischer (»melkitischer«) Konfession, im Original bald in Griechisch, bald in Arabisch geschrieben und danach übersetzt vom einen ins andere sowie überwiegend auch in das Georgische¹.

Liturgisch gesehen, erfolgte dort und damals der Eintritt gebürtiger Muslime in die Kirche, wie auch sonst üblich, durch die Taufe, die freilich, zur Verminderung mit ihr verbundener Gefahren für Täufling wie Täufer, vorzugsweise an abgelegeneren Orten gefeiert wurde, so die des Ḍaḥḥāk / Bakchos Sabaites aus Maiuma († 786/87) in Mar Saba bei Jerusalem² und des Rawḥ / Antonios aus Damaskus († 799) in einem Kloster am Jordan³. Zumindest im byzantinischen Bereich ging der sakramentalen Eingliederung eine formelle Abschwörung voraus⁴. Hinsichtlich der gottesdienstlichen Formen einer kirchlichen Rekonziliation getaufter

- 1 Übersichten dieser Schriftengruppe mit Anführung von Ausgaben und Sekundärliteratur bieten Sidney H. Griffith, *Christians, Muslims, and Neo-Martyrs: Saints' Lives and Holy Land History*, in: Arieh Kofsky – Guy G. Stroumsa (Hrsg.), *Sharing the Sacred. Religious Contacts and Conflicts in the Holy Land* (Jerusalem 1998) 163-207; Mark N. Swanson, *The Martyrdom of 'Abd al-Masīh, Superior of Mount Sinai (Qays al-Ghassānī)*, in: David Thomas (Hrsg.), *Syrian Christians under Islam. The First Thousand Years* (Leiden 2001) 107-130, bes. 116-120. Irreführende bibliographische Angaben zur Edition der allein in georgischer Übersetzung überlieferten Passio des Petros aus Kapitolias († vor 715) macht Griffith a.O. 184 Anm. 94 (ausgelassen bei Swanson a. O. 116 Anm. 40); richtig ist: Korneli Kekelidze, *Житіє Петра Новаго, мученика Капетолійського*, in: *Християнскій востокъ* 4 (1916) 1-71.
- 2 F. Franciscus Combefis, *Christi martyrum lecta trias: Hyacinthus Amastrensis, Bacchus et Elias novi-martyres, Agarenico pridem mucrone sublati* (Paris 1666) 61-126, hier 83f.
- 3 Ignace Dick, *La passion arabe de S. Antoine Ruwah, néo-martyr de Damas († 25. déc. 799)*, in: *Le Muséon* 74 (1961) 109-133, hier 123. 130.
- 4 Text: *Patrologia Graeca* 140, 124-136; vgl. Paolo Eleuteri – Antonio Rigo, *Eretici, dissidenti, Musulmani ed Ebrei a Bisanzio. Una raccolta eresologica del XII secolo* (Venezia 1993) 53-57 (mit weiterer Lit.).

Revertiten aus dem Islam wurde bei der Besprechung der eingangs genannten Schriften schon hingewiesen auf Anweisungen in Büchern des Byzantinischen Ritus⁵. Doch tritt dieser in der Heimat obiger Werke erst im Gefolge der Eroberung Antiochiens 969 massiver auf und verdrängt die autochtone »vor-byzantinische« Liturgie Jerusalems und Palästinas noch später⁶. Das in dieser Gegend seinerzeit in solchen Fällen gepflegte Ritual wird nicht näher geschildert, doch immerhin beim Namen genannt im arabischen Bericht über Leben und Sterben des Qays / 'Abd al-Masīḥ. Dessen *Vita et passio* liegt in zwei Fassungen vor: (1) das Original im Sinait. ar. 542 parr.⁷, (2) eine Überarbeitung im Codex Brit. Libr. Or. 5019⁸. Griechische oder georgische Übersetzungen fehlen in diesem Fall⁹.

Der Neomartyrer 'Abd al-Masīḥ entstammte einer Christenfamilie aus Naḡrān, schloss sich jedoch Beutezügen muslimischer Reiter ins Rhomäergebiet und auch ihren Gebeten zu Allāh an, revertierte in Baalbek zum Christentum, wurde danach Mönch in Mar Saba und schließlich Abt des Dornbusch-Klosters auf dem Sinai. Während eines Besuchs in der Provinzhauptstadt ar-Ramlah durch Mekkapilger als vormaliger Muslim identifiziert, verweigerte er die geforderte Rückkehr zum Islam und starb als Martyrer Christi unter dem Schwert, nach Sidney H. Griffith eher in den 860er denn in den 750er Jahren¹⁰. Die literarische Szenerie der Bekehrung und Versöhnung des arabischen Apostaten umfasst: ein Gespräch über Evangelientexte mit einem Priester in Baalbek, persönliches Gebet in der dortigen Kirche, Niederlegung der Waffen vor dem Altar, Treuegelöbnis, Vollzug eines priesterlichen Ritus zur Vergebung der Sünden, Besitztäußerung zugunsten der Armen, schließlich Liturgiefeier mit Kommunion des Rekonzilierten.

- 5 Griffith, Account (wie Anm. 7) 371f Anm. 4 verweist auf die vorstehend genannte byzantinische Abschwörung. Einschlägiger ist das Material bei Miguel Arranz, La »Diataxis« du patriarche Méthode pour la réconciliation des apostats. Les sacrements de la restauration de l'ancien eucologe constantinopolitain II-1, in: *Orientalia Christiana Periodica* 56 (1990) 283-322. Die rituelle Rekonziliation erfolgt in dieser Tradition mit Waschung und Myron-Salbung (ebd. 288-293).
- 6 Vgl. Stéphane Verhelst, The Liturgy of Jerusalem in the Byzantine Period, in: Ora Limor (Hrsg.), *Christians and Christianity in the Holy Land from the Origins to the Latin Kingdoms* (Turnhout 2006) 421-459.
- 7 Sidney H. Griffith, The Arabic Account of 'Abd al-Masīḥ an-Naḡrānī al-Ghassānī, in: *Le Muséon* 98 (1985) 331-374; Edition und Übersetzung auf der Grundlage des Cod. Sinait. ar. 542 (2. Hälfte 9. Jh.) mit den Varianten des Ms. Brit. Libr. Or. 5019 fol. 103v-105v. Einige Corrigenda bei Swanson (wie Anm. 1) 107f Anm. 3. Der bislang nicht beigezogene Text des Sinait. ar. 396 ist nicht »presently unavailable to scholars« (Griffith, *Christians* [wie Anm. 1] 189; vgl. Swanson a. O. 107 Anm. 1); ein Mikrofilm steht seit Jahren in Jerusalem zur Verfügung: Jewish National and University Library, Checklist of the Manuscripts in the Ste-Catherine Monastery, Sinai (For internal use only) (Jerusalem 1968) 63.
- 8 Ḥabīb Zayyāt, Ṣuhadā' an-Naḡrāniyya fī l-Islām, in: *Al-Machriq* 36 (1938) 459-465, dort (S. 462), und danach öfter, fälschlich unter der Signatur 5091 angeführt.
- 9 Die Fehlangabe einer georgische Übersetzung bei Michel van Esbroeck, Un recueil prémétaphrasique arabe du XIe siècle, in: *Analecta Bollandiana* 85 (1967) 158 korrigierte Griffith, Account (wie Anm. 7) 346 Anm. 48; ders., *Christians* (wie Anm. 1) 192 Anm. 114.
- 10 Griffith, Account (wie Anm. 7) 345f. 353f; ders., *Christians* (wie Anm. 1) 191f.

Als Name des in Palästina an Revertiten vollzogenen Rekonziationsrituales ist im Text „uṣmūn“ (اصمون) angegeben, offensichtlich ein liturgischer *terminus technicus* und aus dem Griechischen entlehnt. Wie spontan schon Ḥabīb Zayyāt schloss auch Sidney N. Griffith auf ein hinter dem „uṣmūn“ stehendes ἁγιασμός¹¹. Die Gleichsetzung wiederholt Mark N. Swanson, wenngleich nunmehr versehen mit einem Fragezeichen¹². In der Tat ist die Ableitung sprachlich nicht zwingend und liturgisch nicht sonderlich wahrscheinlich. Als gottesdienstlicher Fachbegriff wird ἁγιασμός für diverse Segnungen von Wasser verwendet¹³, nicht aber für einen Buß- und Versöhnungsritus, wie er hier für den Revertiten Qays / ‘Abd al-Masīḥ angeführt ist.

Für Sühne und Versöhnung findet sich in biblischen Texten ein ganz ähnlich lautender Begriff: ἰλασμός¹⁴. Das nämliche Wort ist im liturgischen Griechisch belegt im Titel (εὐχὴ ἰλασμοῦ)¹⁵ und im Text von Orationen zur Rekonziolation aus freiem Willen vom christlichen Glauben Abgefallener, darunter einem Gebetsformular, für das Miguel Arranz die antiochenische Tradition und die Jakobus-Liturgie zum Vergleich heranzieht¹⁶. Der Kontext des ‘Abd-al-Masīḥ-Martyriums lädt dazu ein, auch hier ἰλασμός statt des vorgeschlagenen ἁγιασμός zu lesen. Ausgehend vom Akkusativ ἰλασμόν schrieb man auf Arabisch: الاصمون, das dann schlecht getrennt wurde, indem man »il-« als den bestimmten Artikel »al-« ansah. Damit blieb اصمون übrig. Die Variante der Londoner Handschrift ist stärker entstellt: يصموني. Dies lässt sich verstehen als eine Deformation von يلاصموني mit Verlust des -lā-.

In der Kirche Georgiens begegnet unter dem charakteristischen Namen გაბ-გებად ელას(ა)მონისად (gangebaj elas[a]monisaj / »Ordnung des Elas[a]mons«) eine Feier zur Vergebung schwerer Sünden, darunter der Apostasie, mit abschliessender Salbung des Poenitenten. Korneli Kekelidze leitete das im Rituale-text selbst ausdrücklich auf das Griechische zurückgeführte Wort ელასმონი (*elasmoni*) bzw. ელასამონი (*elasamoni*) überzeugend vom griechischen ἰλασμός ab und vermutete, der Ordo werde als Ganzes, und nicht nur einzelne seiner Gebete, aus einem einstweilen unbekanntem griechischen Modell übersetzt sein.¹⁷ Die georgische Gottesdienstordnung ist noch wissenschaftlich zu edieren¹⁸

11 Griffith, Account (wie Anm. 7) 344. 364. 371f Anm. 4.

12 Swanson (wie Anm. 1) 125.

13 Léon Clugnet, Dictionnaire grec-français des noms liturgiques en usage dans l'église grecque (Paris 1895) 2; Georgios Bergotes, Λεξικό Λειτουργικών και Τελετουργικών (Thessalonike 1988) 8f. Beide Lexika führen ἰλασμός als liturgischen Fachbegriff nicht auf.

14 Bauer, Wb. 6 762.

15 Arranz, Diataxis (wie Anm. 5) 292. 298.

16 Ebd. 295 Z. 22; 298 Z. 8. 18; vgl. 296.

17 Korneli Kekelidze, Литургические грузинские памятники в отечественных книгохранилищах и их научное значение (Tiflis 1908) 433-437, bes. 436f.

und zu untersuchen, dabei die nähere Heimat ihrer Vorlage(n) zu bestimmen. Die Übereinstimmung ihres Namens mit dem im Martyrium des ‘Abd al-Masīh genannten palästinischen Rekonziiliationsordo schlägt jedenfalls eine Brücke zwischen Kaukasien und den für die frühen georgischen Liturgica bestimmenden Gottesdienstformen im Heiligen Land¹⁹.

Die im georgischen ἰλασμός-Ordo auftretende Oration zur Heiligung von Öl und Wasser ist, wie sich gezeigt hat²⁰, dem »Testamentum Domini« entlehnt, einer Kirchenordnung vermutlich des 5. Jh. aus Syria oder Palaestina. Die georgische Übersetzung des Gebetes weist freilich gegenüber dessen ursprünglicher Fassung mit der ausdrücklichen Erwähnung eines »Beckens« eine bemerkenswerte, offenbar zeremoniell bedingte Erweiterung auf. Gerade ein solches »Becken« als nötige Requisite des hier Waschung und Salbung mit Öl umfassenden Zeremoniells wurde zum Namensgeber der Gottesdienstordnung für die Wiederver-söhnung aus dem Islam in die Kirche zurückkehrender Apostaten im Bereich der koptischen Kirche: fasūl alqidra²¹, und in der äthiopischen Liturgie: maṣḥafa qēdar²².

Mit der nachweislichen Verwendung der liturgischen Fachbezeichnung ἰλασμός im »vorbyzantinischen« Palästina ist möglicherweise ein Jerusalemer Zwischenglied gefunden, das bei der rituellen Bewältigung gemeinsamer Probleme die Christen zwischen Kaukasus und Nil verbindet.

- 18 Kekelidze a.O. 108-113 bietet nur eine russische Übersetzung der Ordnung. Eine gottesdienstlichen Zwecken dienende Ausgabe des georgischen Textes: მცოდნე კურობეჯჯანბო (Tbilisi 1998) 218-253.
- 19 Eine Geschichte der georgischen Liturgie fehlt. Den gegenwärtigen Kenntnisstand über ihre Entwicklung in Georgien und in der georgischen Diaspora, besonders in Palästina, beschreibt Bernadette Martin-Hisard, Liturgie eucharistique et pratiques eucharistiques dans le monde géorgien (IV^e-XI^e siècle), in: Pratiques de l'eucharistie dans les Églises d'Orient et d'Occident (Antiquité et Moyen Âge) 2 (Paris 2009) 671-698.
- 20 Tinatin Chronz – Heinzgerd Brakmann, Fragmente des Testamentum Domini in georgischer Übersetzung, in: Zeitschrift für Antikes Christentum 13 (2009) 395-402, bes. 401f.
- 21 Vgl. Ugo Zanetti, Bohairic Liturgical Manuscripts, in: Orientalia Christiana Periodica 61 (1995) 65-94, hier 82 mit Hinweis auf den ältesten bekannten Zeugen: Cairo, Coptic Museum Lit. 331, a. 1374/75, und den bislang einzigen Druck: Pontificale Copticum 2 (Roma 1761) 462-475, daraus in das Englische übersetzt von Leslie S. B. MacCoull, The Rite of the Jar: Apostasy and Reconciliation in the Medieval Coptic Orthodox Church, in: D. Wolfthal (Hrsg.), Peace and Negotiation: Strategies for Coexistence in the Middle Ages and the Renaissance (Turnhout 2000) 145-162, hier 147-150. MacCoulls Datierung der Entstehung des Ordos in das 14. Jh. (ebd. 151) bedarf der Revision. Die beste Darstellung der Feier bietet einstweilen Oswald H. E. KHS-Burmester, The Egyptian or Coptic Church (Cairo 1976) 316-320.
- 22 Zur handschriftlichen Überlieferung des äthiopischen Ordos und zu seiner editio princeps (Addis Ababa 1962 A. Mis.) siehe Roger Cowley, Rez. Getatchew Haile, A Catalogue of Ethiopian Manuscripts ... Vol. VIII, in: Journal of Semitic Studies 32 (1987) 372-374.

Youhanna Nessim Youssef

The Festal Letter of the Pope Matthew the Poor

Introduction

Dionysius of Alexandria was the first Coptic patriarch to introduce the festal letters, announcing to his congregation in Egypt the date of the Pass-over and the beginning of the lent in addition to several moral exhortations. This became a tradition which survives up to the ninth century¹. Many festal letters are known in a Coptic version, among them the letters of Saint Dionysius², Athanasius³, Theophilus⁴ and Cyril⁵. Some of these letters were translated into Arabic.⁶

The patriarch Matthew the Poor, or Matthew the Great

The life of this Patriarch, Matthew I, the Poor (Matta al-Maskin)⁷ eighty-seventh patriarch of the See of Saint Mark (feast day: 7 Kiyakh) (1378-1408), contains ample material on his actions and movements in the *History of the Patriarchs*.

- 1 J. Quasten, *Initiation aux Pères de l'Église*, traduction J. Laporte, Tome 2, Paris 1958, p. 131-132.
- 2 W. Till, *Osterbrief und Predigt in achmim. Dialekt*, Leipzig 1931.
- 3 T. Lefort, *Lettres festales et pastorales en copte*, CSCO 150-151, Louvain 1955, A. Camplani, *Le lettere festali di Atanasi di Alessandria*, *Studio storico critico – Corpus Manoscritti Copti Letterari*, Roma 1989. P. Devos „Les cinq premières lettres festales de Saint Athanase d'Alexandrie”, *Analecta Bollandiana* 110, (1992) 5-20. R. G. Coquin et E. Lucchesi, „Un complément au corpus copte des lettres festales d'Athanase (Paris B. N. Copte 176)”, *Orientalia Lovaniensia Periodica* 13, (1982) 137-142. R.-G. Coquin, „Les lettres festales d'Athanase (CPG 2102), un nouveau complément le Ms IFAO Copte 25”, *Orientalia Lovaniensia Periodica* 15, (1984) 133-158. Enzo Lucchesi, „Un nouveau complément aux lettres festales d'Athanase”, *Analecta Bollandiana* 119 (2001) 255-260.
- 4 S. Emmel, „Theophilus' Festal Letter of 401 as quoted by Shenute”, ed. C. Flück, *Divitiae Aegypti: Koptologische und verwandte Studien zu Ehren von Martin Krause*, Wiesbaden 1995, p. 93-98.
- 5 A. Camplani, „La prima lettera festale di Cirillo di Alessandria e la testimonianza di P. Vindob. K. 10157”, *Augustinianum* 39 (1999) 129-138.
- 6 G. Graf, *Geschichte der christlichen-arabischen Literatur, Studi e Testi* 117, Vatican City, Vol. 1, p. 309, 314, 316, 321f., 469.
- 7 Subhi Y. Labib, „Matthew I”, in *The Coptic Encyclopedia* 5, p. 1569a-1570b.

A contemporary with this patriarch wrote his biography as he uses sometimes the first person. It may be the bishop of Khandaq⁸.

He was a native of a small village called Bani Ruh in the district of al-Ashmunayn in Upper Egypt. At the age of fourteen Matthew left his home and went to one of the neighbouring monasteries in Upper Egypt, apparently the monastery of Dayr Abu Fanah⁹. After his ordination as a priest Matthew decided to go to the Monastery of Saint Anthony where he met another saint Mark of Saint Anthony¹⁰. There he acted as a deacon, concealing his priesthood. After some time in that wilderness, he moved to Jerusalem, where he spent his time in ardent prayer and fasting as well as in rendering service to others. He returned to Egypt and headed for Qusqam and the Monastery of Our Lady al-Muharraq.¹¹ After the death of Gabriel IV, Matthew was elected. Having asked the counsel of the elders of the monastery of Saint Anthony he accepted and was ordained on 16 Misra, which happened to be the commemoration day of the Virgin.

As patriarch he served the community in every way imaginable, and he retained his humility by participation with others in the most menial tasks, although this never diminished his respectability in the eyes of others. Matthew I advised the prelate of Ethiopia that he consecrated him, to ask the negus to send two missions to Europe in search of religious relics supposed to attest divine favor toward Dawit and consolidate his throne thereby. The first mission reached Venice in 1402, and the other arrived at Rome in 1404. It was the first mission, whose spokesman was a certain Florentine, Antonio Bartoli who brought the relics desired by the negus from Venice.¹² All his income was spent by helping the needy, the poor, the monks, and the nuns. He helped all who were in need, Copts, Muslims, or Jews alike. Individual stories of his generosity are enumerated in detail in the *History of the Patriarch*. Matthew also consecrated the holy Myron in the year 1401 AD in the monastery of Saint Macarius.¹³ He translated the relics of Saint George to the monastery of Qalamon.¹⁴ This patriarch had also the gift of prophecy and miracle, he prophesied the name of his successor.¹⁵ He died at the age of seventy-two on 22 Tubah. Of these years, he spent forty as a bachelor and a monk,

8 J. Den Heijer, *Mawhub Ibn Mansur Ibn Mufarrig et l'Historiographie Copto-Arabe*, CSCO 513, Subs. 83, Louvain 1989, p. 12-13.

9 R. G. Coquin, M. Martin, „Dayr Abu Fanah”, *The Coptic Encyclopedia* 3, p. 698-700.

10 R. G. Coquin, „Murqus al-Antuni”, *The Coptic Encyclopedia* 6, p. 1699.

11 Apparently this practice was common at that time. An Ethiopian text of a miracle of Saint Mary shows that there were fairly close relations at this period between the monks of Saint Anthony and those of al-Muharraq. This miracle took place in the monastery of al-Muharraq in the year 1396 AD, cf. E. Cerulli, *Il Libro etiopico dei Miracoli di Maria e le sue fonti nelle letterature del medio evo latino*, Rome, 1943, p. 209.

12 S. Tedeschi, „Ethiopian Prelates”, *The Coptic Encyclopedia* 4, p. 1005-1044.

13 Graf, *GCAL* II, p. 458. R. G. Coquin, „Dayr Apa Anub”, *The Coptic Encyclopedia* 3, p. 770.

14 R. Stewart, „Birma”, *The Coptic Encyclopedia* 2, p. 392.

15 A. Khater and O. H.E. Burmester, *History of the Patriarchs of the Egyptian Church known as the History of the Holy Church*, Vol. 3, part 3, Cairo 1970, p. 271-272 (translation).

and thirty-two as patriarch. Apparently his funeral was a turbulent occasion in which innumerable people congregated from all walks of life. He was buried in the tomb he had prepared for himself at Dayr al-Khandaq in Cairo.¹⁶

He also appears in the Islamic sources of the fourteenth and fifteenth centuries.

1.1.1 Literary activity of Matthew

The monumental work of Graf¹⁷ mentions briefly the literary activities of this patriarch including a collection on purity including witnesses from the scriptures and the fathers, and another collection of sixteen moral and ascetic homilies. Coquin did not add anything except a reference to the *History of the Patriarchs* and a homily for the funeral of this patriarch.¹⁸

However in the *History of the Patriarchs*, we read

واما مكاتبته فكان يكتب فيها بعد ذكر الثالوث المقدس الخلاص للرب يشير بذلك ان المسيح
هنا هو الذي يحكم على فمه بما فيه الخلاص لعبيله

„And as for his correspondence, he used to write in it, after the mention of the Holy Trinity, ‘Salvation belongs to the Lord’ meaning by it that it is Christ our God Who gives judgment through his (the patriarch’s) mouth, in which is salvation for His slaves”¹⁹

This text makes allusion to the literary activity of Matthew. In our text there is an allusion to a previous festal letter, which did not survive. This means that at least for the first two years of the patriarchate of Matthew, he wrote festal letters.

1. Subjects treated in our text

- 1 – The adultery and the concubinage, their consequences, examples from the Holy Scriptures.
- 2 – Exhortations for the priests to examine their congregation.
 - 1 – Repentance is possible.
 - 2 – Repentance should not only be during the lent but also during the whole year.
 - 3 – Let everyone choose his share.
 - 4 – Exhortations for the whole congregation (men and women) to respect the discipline of the Church.
 - 5 – Final blessing.

16 R.G. Coquin, M. Martin, „Dayr al-Khandaq”, *The Coptic Encyclopedia* 3, p. 814-815.

17 G. Graf, *Geschichte der christlichen-arabischen Literatur, Studi e Testi* 133, Vatican City 1947, Vol. 2, p. 455-456.

18 M. Albert, R. Beylot, R.G. Coquin, B. Outier, C. Renoux, A. Guillaumont, *Christianismes orientaux, Collection Initiations au Christianisme ancien*, Paris Cerf 1993, p. 87. (Coquin wrote the chapters concerning the Christian Arabic texts and the Coptic texts). This homily is published by Kamel Saleh Nakhlah, *Silsilat Tarikh al-Batarikah, (The collection of the History of the Patriarchs)* Vol. 3, 2nd edition, edited by Anba Matteos, Cairo 2001, p. 47-53.

19 A. Khater and O. H. E. Burmester, *The History of the Patriarchs of the Egyptian Church known as the History of the Holy Church*, Vol. III, Part III, Cairo 1970, p. 136-158 (text), p. 235-271(translation) especially p. 144 (text); p. 248(translation).

The patriarch always refers to himself using the word „maskanat“ (= poverty, humility), and one can conclude that this title became his nickname. As his style, Matthew quoted from the Old and New Testaments, as well as from the Didascalia.

As we can see the problem of concubinage and polygamy is present in our text. This problem is very recurrent in the Coptic history.

– For example *Saint Poemen* never reproached his neighbour who lived with a concubine, and when the woman gave birth to a child, he had sent a jug of wine to her. At once the neighbour repented and became a disciple of the old man.²⁰

– During the Patriarchate of *Simon I*, the forty-second patriarch (689-701 AD), some men wanted to obtain the right to leave their legal wives in favour of taking concubines and still adhering to the church as Christians. They appealed to the governor to legalize this behavior and consequently ‘Abd al-‘Aziz convened a special council, which was attended by sixty-four bishops in Alexandria, to look into this strange matter.²¹

– *Abraham*, the sixty-second patriarch (975-978), known as Ibn Zar‘ah, became one of the most significant patriarchs of the tenth century. Immediately after his consecration, Abraham suppressed the practice of simony, which had been rampant during former patriarchs. Then he concentrated on reforming the morals of the Coptic archons who kept many concubines in addition to their legal wives. He spared no effort to enforce the sanctity of marriage, even threatening to excommunicate all culprits.²²

– This issue will be the reason of the deposition of the Patriarch *Mark V* (1601-1617 AD), when the inhabitants of Rydaniyah and the metropolitan of Damietta used polygamy and concubinage.²³

In Ethiopia Coptic bishops such as Sawiros (late eleventh century) fought against polygamy. *Ya‘qob* (fl. mid-fourteenth century) supported the monks in their revolt against the king Sayfa Ar‘ad against his concubinage. The later promised to have no more than one wife, but some time later, following the example of his predecessors, he married three. The negus dispatched Ya‘qob to Egypt. Near the end of 1635, *Marqos III* (d. c. 1648) entered Gonder, which had just been founded by the negus, and upon his arrival he issued certain moralizing edicts to the Ethiopian society. In particular, he objected to the custom of keeping several concubines, which was common, especially among the nobility.

20 L. Regnault, „Poemen, Saint“, *The Coptic Encyclopedia* 6, p. 1983-1984.

21 Subhi Y. Labib, „Simon I“, *The Coptic Encyclopedia* 7, p 2138-2139.

22 Subhi Y. Labib, „Abraham, Saint“, *The Coptic Encyclopedia* . 1, p 10-11.

23 Kamel Saleh Nakhlah, *Silsilat Tarikh al-Batarikah*, (*The collection of the History of the Patriarchs*) Vol. 4, 2nd edition, edited by Anba Matteos, Cairo 2001, p. 62-63. Bishop Samuel and Nabih Kamel Dawod, *Tarikh al-Aba al-Batarikah li-l anba Yusab Usqf Fuwah*, [the history of the fathers patriarchs by Josep bishop of Fuwah] Cairo 1992, p.205.

However some Coptic bishops in Ethiopia were accused to have concubines, such as Krestodolu I (fl. late sixteenth century) and Sem'on (d. 1617)²⁴

1.1. The manuscript

The manuscript is a collection of moral and pastoral theology for priests in addition to some practical-liturgical issues

Fol. 149 recto contains the following colophon

نجاز هذا الكتاب الذي هو القانون الطاهر يوم الخميس المبارك الثاني عشر من برمهات سابع شهر سنة 1570 قبطية للشهدا الاطهار السعدا الابرار رزقنا الله بقبول طلباتهم الى النفس الاخير امين

وكان المهتم به الاب الفاضل الطاهر القديس الحر المومن الكامل النفيس ابونا القمص هرمينا خدام بيعة القديس العظيم ابو هرمينا الكاينة بقاو الشرق وذلك صرف عليه من ماله وصلب حاله فنسال الرب الاله العالى في سماه ان يساعده عوض اهتمامه على العمل بما فيه مع غفرات خطايه بشفاعه الست السيئة العدرى والملايكة والرسل والشهدا وكافة من ارضه امين

وقفاً موبدا وحيسا مخلداً على بيعة القديس ابو هرمينا المعروفة بقاو شرق لايباع ولا يرهن ولا يستعار ولا يخرج من وقفيته لوجه من الوجوه التلاف وكلمن تعدا واخرجه عن وقفيته لوجه ما ذكر يكون نصيبه مع سيمون الساحر ومن يشبهه ومن حفظه وصانه الله يحفظه امين

(Here) finishes this book, which is the pure canon on blessed Thursday 12th of Baramhat, which is the seventh month, in the Coptic year 1570 of the pure,²⁵ happy righteous martyr, May God grant us, the acceptance of their prayers to the last breath. Amen!

The person in charge was the honoured pure, saint, perfect entrusted precious priest, our father the Hegumen Hermina the minister of the church of the great saint Abba Hermina²⁶ at Qaw²⁷ of the East, by spending his own money and his private belongings, we beseech the Lord elevated God in His Highest to help him and reward him zeal for this work, by the forgiveness of his sins, through the intercessions of Lady Madonna, the Virgin, the angels, the pure Apostles, the martyrs and all who pleased Him.

An inalienable endowment and eternal bequest for the church of Saint Abba Hermina at Qaw of the East. It should be sold or given as a pledge, or borrowed, or taken out of his endowment for any damaging reason whoever transgress and took it out of his endowment for the above mentioned reason, will have his share with Simon the Magician and who resembled to him; and whoever preserved and conserved it, God may guard him; Amen!

24 Cf. „Ethiopian Prelates“ (continued), *The Coptic Encyclopedia* 4, p. 1005-1044.

25 = 20 March 1854 AD.

26 J. Muysier, „Ermite pèlerinant et pèlerin infatigable; fragment arabe de la vie d'Anba Harmin, racontée par son compagnon de voyage Apa Hor de Preht“ *BSAC* 9, (1943), p. 159-23. R.-G. Coquin, „Harmina, Saint“, *The Coptic Encyclopedia* 4, p. 1209a-1209b.

27 R.-G. Coquin and M. Martin, S. J., „Dayr Harmina“ *The Coptic Encyclopedia* 3, p. 808. Fr. Samuel al-Suriany and Badii Habib, *Guide to Ancient Coptic Churches and Monasteries in Upper Egypt*, Cairo 1991, N 101. (South of al-Badari, Izbat al-Aqbat).

1.1.1 The text (Fol. 135r-138r)

بسم الاب والابن والروح القدس الاله الواحد

نسخة كتاب تهنية بالصوم المقدس كتب في سنة الف وستة وتسعين للشهدا الاطهار للشعب الارثوذكسي بمصر والقاهرة وضع ابينا السيد البطيريك انبا متى الله يرحمنا بصلاته امين قال ايها الاولاد بارك الله عليكم انه قد تقدم من مسكنتنا وصية العام الماضي ولم نشدد على الاولاد فيها لكن اظهرنا ما يعلموه الاولاد من الكتب المقدسة اولا فاول واعلمناهم ايضا انه ليس خطية تبعد من الله وتمتع سرايره وتجعل الانسان اسيرا في يدي العدو مثل نجاسة الجسد بالزنا من غير توبة ورجوع الى الطهارة الذي بغيرها لا يعاين الله فان كان الاولاد يسالون* مسكنة ابيهم قايلين اوصي وصية فقط من غير تشدد رباط ولا حرم [طيبيا ماو ا] الاولاد الكتب جيدا ان ابينا الرسل و من سبقهم اوصوا وصايا كثير بغير رباط ولا حرم ووصايا اخر شددوا فيها قايلين ان من خالفها يكون محروما فان اردنا نحن ان نوصي في هذا المعنى بغير رباط لكن وصية فقط بشفعة من اجل ضعفنا فلننظر ايضا بخوف ورعدة ما حل بالجيل الثاني اذا اهلك الله منهم لاجله بالطوفان وحوش الارض وطيير السما وان اردنا ان نتكلم في هذا المعنى بالترخيص من غير رباط فلننظر ما حل بشعب الرب ابنه بكره مع قيامهم بعبادته في البرية القفرا اذا اهلك الله منهم لاجل زنا* رجل واحد الذي اعده واتفهم ايضا ما صار اليه بلعام معما انه كان ناظر الاهليات وان اردنا ان نتكلم في هذا المعنى باللين والشفقة فلننظر ايضا ما حل بعالي خادم الله وكاهنه لاجل شفقتة على بنيه معما انه كان طاهر زكيا ولننظر ايضا بفهم ما قال كمال الناموس و متم قول الانبيا تعالى قوله انه من نظر العين فقط يكون سراج الجسد فان كانت عينك شريرة فجسدك كله يكون مظلما وان كانت عينك بسيطة فجسدك كله يكون نيرا كما ينير لك السراج بلمع ضيه وقد نجد الرسول الطاهر يجرس²⁸ في هذا المعنى ليس في موضع* واحد لكن في مواضع كثيرة اذ يعلم هكذا قايلان ان الطعام موضوع للبطن والبطن للطعام والله مبطل كلاهما فاما الجسد فانه هيكل الله ومن يفسد هيكل الله يفسده الله وقد قال ايضا ان الزواج طاهر ومضجع اهله نقي من العيوب واما الزناة فالله يعاقبهم ويكرر في هذا المعنى قايلان لا تضلوا يا هولاء انه لا الزناة ولا السحرة ولا عباد الاوثان يرثون ملكوت الله فان كانت مسكنتي تسمع هولاء الشهادات كلهم واريده ان اصنع وصايا بشفقة من غير رباط ولا تشدد وحرور فلاسمع انا المسكين ابينا الرسل قايلين ان التسري حرام وفاعله يكون محروما فان سالوا* الاولاد بارك الله عليهم قايلين لماذا تبكت الناس قاطبة ولم تبكت الذي شهرته هذا الامر بين الشعب ظاهرا لماذا تناشدني في العام الماضي قايلان الويل لكل كاهن يعلم او يتحقق ان احد الاولاد متسري او متخذ مضجع نجس او زيجة محرمة ويدنيه من السرائر المقدسة الذي هو جسد المسيح له المجد ودمه الكريم ولم يتحقق توبته فليكون مدان لماذا تناشدنا في العام الماضي قايلان الويل لمسكنتنا ان اطلعنا احد الاولاد انه متسري او متخذ زيجة محرمة وسكنتنا عنه لاجل خوف او هدية وقد ظهر لنا الامر بخلاف ذلك اذ نرى منك انك رعيت* رعاية المسيح بالحباة ولم تقطع بكلمة الحق ولم تداوي الحروف الاجرب ولم تقطع العضو الفاسد ان كنت تخاف من سطوته فلماذا تقول مع الرسول ان نفسي ليست محسوبة عندي شيا في كمال سعي معما ان الروح يناشدني في كل حين ان الوثائق عتيبة لك في كل بلد ان كنت انت يا راعي المسيح تسلك بالمرائة والحباة فلماذا تحملنا نحن الغنم احمالا ثقالا هكنى لاننا سمعناك في العام الماضي تناشدنا قايلان انه لاجل شفقة عالي الكاهن على بنيه وتركهم في خدمة الكهنوت وهم متنجسين في خطاياهم ولم تقطع درجاتهم اسلم الله شعبه في يدي الكنعانيين وقتلوا* منهم ثلثون الفا ونزل

تابوت عهده في بيوت الاصنام سبعة اشهر لماذا تناشدنا في العام الماضي قايلًا بمثل هذه الاقوال جميعها والان ظهر منك المراية في رعاية قطع المسيح فانا ايضا اسالكم ايها الابنا قايلًا كفوا عن تبكيت مسكنة ابيكم ولا تحزنوا قلبه حتى تسمعون احتجاجه لاني انا المسكين لم اترك ذلك خوفا من سطوته ولا انتظار الفخر هديته ولكني لما وضعت العام الماضي الفاس على اصل الشجرة وجردت المنشار الكبير الاسنان فعند ذلك اخذتني الرعدة وتذكرت النص الموضوع في الانجيل المقدس انه كان لانسان شجرة تين مغروسة في كرمه فجاء يطلب منها ثمرة فلما لم يجد قال* لكرامه اقطعها ليلا تبطل الارض ونظرت انا المسكين كيف ذلك الفلاح اظهر الشفقة والتدلل بين رب الكرم قايلًا ان كنت انت يا سيدي صاحب البستان والكرم لك وانت الحاكم على وعلى ولكن بكثرة رحمتك تمهل على وامهل هذه الشجرة لعلي افلحها واصلحها فان اثمرت في العام المستقبل والا فاقطعها انظرتم لحنو ذلك الفلاح وشفقته انه لم يصنع بتلك الاشجار كلها الثابتة في بيت الرب الذين هم انتم لكنه اجتهد فيها اكثر من تغليح تلك الاشجار كلها فهكذي مسكنة ابيكم وذلك لما بلغني ان بعض الاولاد تركوا الزيجة الطاهرة والمضجع* النقي ولم يستطعوا حفظ الطهارة الذي بغيرها لا يعاين الله فلم يضع الفاس اولا على اصل الشجرة لكن كما استطاعت مسكنتنا حمل التعب في تغليحهم فقوموا منهم امرناهم بالزواج الطاهر وقوموا منهم امرناهم ان لا يدنوا من السراير المقدسة وقوموا انزلناهم عن درجات خدمتهم وقوموا قبلناهم كما ابنا عندما تحته قناعتهم حسن التوبة النقية وقوموا اذ هم ثابتين على غوايتهم غير مستعدين من طريقهم فليسمعوا اوليك ليس من فمنا نحن الخطاة فقط ولكن من فم ابائنا الرسل ومن يتبعهم ان كل نصراني ان يتخذ من الان سرية او سيلة او امرأة من غير تكليل ولا تحليل فليكن الفاعل لهذا* الفعل محروما الى ان يتوب عنه ويتعد منه وان كان احد الاولاد يجاوبنا قايلًا لماذا ارشقتنا بهذا السهم المر ولماذا ضربتنا بهذه الضربة الموجعة لانا لم نظن فيك انك تجرد هذا المنشار الذي لا يبرأ جراحاتها فانا ايضا اناشدكم قايلًا ان كانوا الاولاد يريدوا ان يكونوا سالمين من هذه الجراح برين من ما تقدم من الرباط والحرم فليتنا من كان منهم في مضجع نجس وهو يكون من الآن مباركا محاللا بعد توبته لان الذي قال التسري حرام هو الذي قال ايضا ان كل كاهن لا يقبل توبة التائب من بعد توبته ورجعته عن معصيته فليفرز ذلك الكاهن* وليذكرون الاولاد ما كان عليه اهل نينوى المدينة المعظمة وما صارت اليه بعد ذلك بالتوبة وليذكرون ايضا ما حل بمريم النبية اخت هارون من البرص في مقاومتها لموسى النبي وما صارت اليه بعد ذلك من التطهير بالتوبة وليذكرون ايضا ما كان عليه منسى الملك الذي قيل عنه ان العالم باسره لو صاموا عنه ورفعوا القرايين بسببه لم يكن ذلك كفوا للصفح عن خطايه وحين اظهر دموعا مرة وتوبة نقية لا غش فيها فصار الى ما صار اليه وشاع ذكره الى جيل الاجيال لحسن توبته وقد يعلمون الاولاد ايضا ان الله ليس يطلب منا التوبة في ايام هذا الصوم المقدس فقط ولكن على ممر الايام يطلب منا عفة* نقية من غير دنس او مضجع نقي بالزواج الطاهر واما الذين يقولون اننا نبعد عنا في هذه الايام المقدسة كل مضجع نجس ونصون نفوسنا بكلما تصل القدرة اليه وعندما تاتي الايام الفصح وما بعدها يرخصون لنفوسهم ويعودون كمثلك الكلب الراجع الى قيه وكمثلك الخنزيرة الذي استحم ثم رجعت الى الحمة ليكمل عليهم قول القايل اوليك الذين يعدون يوم الطعام نعيما او قيل ايضا ان الامور الطبيعية انما يفعلونها كالبهايم وفيها يببدون الويل لهم فانهم في سبيل قاين سلخوا وبظلاله بلعام وباجراته احترقوا اذ يسعون بالغش والدنس في شهواتهم ويسوسون نفوسهم بغير تقوى فاما الذين يتوبون عن خطاياهم* بايمان مستقيم واعتراف صحيح ورجا ثابت هولا تحل البركة بركة الرب ويكمل عليهم قول الرسول القايل فاما انتم يا اجباي فاقبوا على ايمانكم الطاهر اذ تصلون بالروح القدس واحفظوا نفوسكم بالمودة الالهية فانما نترجا رحمة ربنا يسوع المسيح في الحياة الدائمة فبعضا بكنوهم على خطاياهم وبعضا ارحمهم اذ كانوا مخصومين

وبعضا اتخلصوا من النار واستنقذوهم وكانوا مبغضين للباس الجسد الدنس فالا ه خلاصنا قادر ان يحفظكم بغير عيب وغير ذنوب وبقدمكم امام مجده بغير دنس امين وقد وضعنا محبتكم يا اخوتي هذه الاقويل كلها فليظنر كل انسان منكم ما هو النصيب الذي يختاره لنفسه وحده كما قيل اني جعلت قدامك النار والمافمد يدك وخذ ما شئت وكما قيل ايضا من الشاهد الامين في الايوغلمسيس الصادق الذي ليوحنا ابن زبدي اذ يقول عند تمام نبوته لا تحتم نبوة هذا الكتاب لان الزمان قريب من يظلم فليظلم ايضا ومن يتنجس فليتنجس ايضا والبار فليتزكى والطاهر فليطهر وهوذا اتي سريعا واجرتي معي اعطي كل واحدا واحدا كاعماله انا هو الالف والاول الاول الاخر طوباهم كل الذين يحفظون وصاياه ليكون سلطانهم على شجرة الحياة ويدخلون المدينة من الابواب والكلاب خارجا والسحرة والزناة وعباد الشياطين وكل من يصنع الكذب* فالاولاد بارك الله عليهم يعلمون انا وضعنا قدامهم ما استطاعت مسكنتنا وضعه فمن كان سامعا مطيعا لها فهو يكون سامعا ومطيعا للابا الذين اقامونا لرعاية شعب الرب ومن كان مطيعا لاوليك الابا فهو يكون مطيعا للمسيح يسوع الذي اقامهم ومن المسيح يسوع يقبل البركة قيل من سمع منكم سمع مني ومن سمع مني سمع من الاب الذي ارسلني ومن خالفكم فقد خالفني ومن خالفني فقد خالف الاب الذي ارسلني فمن ذا الذي يسمع هذه الاقويل كلها ويصير بغير توبة الا ذلك الذي ليس له رجا في المسيح يسوع لان اهل نينوى المدينة العظما لم يهتملوا لتبكيوت يونان وحملوا* نفوسهم من المشقة ما تستطيع الطبيعة البشرية بالجهد حمله ولم يحنوا لباكا اطفالهم وعند ذلك محب البشر نظر من علو سمايه على تلك التوبة الخاصة والقلوب الراجعة اليه بغير محابه فحينذا عطف عليه بكثرة رحمته وكمل عليه القول المكتوب ان البار انما يحيا بالايمان وان هو ضجر فلم تحبه نفسه فنسال الله ان يجعل الاولاد اهلا للصبر والاحتمال ولا ينطرحون خارجا بالضجر مع بني الشمال وفيما يوصي به الاولاد ايضا ان يلزموا الادب في كنيسة الله في اوقات الصلوات والقداست ولست اخص بهذه الوصية الرجال دون النسوان بل هن اقول ايضا ان يكون صامتين في البيعة* لينالوا بذلك اوفر البركات فاما الذين يتمايلون بالاسترخا ويكثرون الحديث في البيعة وقت الصلوات والقداست فقد يدلون عن نفوسهم ان خشية الله ليست نصب عيونهم كفاكم الله شر ذلك وعصمكم من الشكوك في هذه المسالك وان اردنا ان نوصي الاولاد عن واحدة واحدة من الوصايا فقد نجد ما يقرأ في مسامع الاولاد كل يوم من كتب الانبيا المويدين من الله بعمل الايات والنعمة المبشرين عن المزمعات بثبات البراهين وغوامض الحكمة واناجيله الطاهرة الناطقة بافعاله المعجزة الباهرة ووصايا رسله الذين ايدهم بالنعمة واعطاهم سلطان الحل والربط بالكلمة وكذلك ميامر قديسيه شهداياه وغير ذلك من تعليم* المعلمين في كل يوم بتكرار على اسماعهم ما يبني بعضه ونسال الله الاب الذي ينبغي له المجد مع ابنه وروح قدسه ان يبلغكم امثال هذا الصوم المقدس في امن وسلامة وحفظا واستقامة ويوصلكم سالين محروسين الى بهجة عيد القيامة وبارك عليكم وعلى بيوتكم وبنيتكم ونسايكم وعبيدكم وامايكم وبيارك في كل تقلباتكم وجميع تصرفاتكم وبثبتكم على الايمان المستقيم بالطهارة والبر الى النفس الاخير والمجد للثالوث المقدس الاب والابن والروح القدس الان وكل اوان والى دهر الدهرين امين

Translation

(fol. 135r) In the Name of the Father the Son and the Holy Spirit One God.

A copy of a greeting for the holy lent (fast) written to the Orthodox people in Cairo and Egypt by our father Lord, Anba Matthew, in the year one thousand and sixty nine of the pure martyrs, may God have mercy upon us through his prayers Amen.

He said: 'O Children may God bless you. In the last year, our humility preceded to give a counsel, we did not press the children in it but we instructed the children in the Holy Scriptures step by step. We also showed them that there is no sin that removes from God and prevents his mysteries, makes the one slave in the hands of the enemy more that the impurity of the body by the adultery without repentance and return back to the purity which without it nobody will be able to see God.

So if the children ask (fol. 135v) the humility of their father saying: „Command a command but only without pressure of binding and loosening [2] the children, the books well, that our fathers the Apostles and who preceded them commanded many commandments without binding our loosening and some other commandments they insisted on them, saying that who will transgress them will be excommunicated. So if we wish to command in this context, without binding, but only a command with the intercession of our weakness, let us see what took of the second generation that God destroyed them as well as the beasts of the earth and the birds of the sky by the deluge. If we wish to talk in this context by allowing without binding let us see what happened to the people of the Lord, His first born, while worshipping Him in the desert, he destroyed them because of the adultery committed by one (fol. 136r) man²⁹ Let us understand what happened to Balaam although he was a divine seer³⁰. If we want to talk about this context with compassion and pity, let us see what happened to Eli the minister of God and His priest, because of his pity towards his children, although he was pure and sinless.³¹ Let us see also with understanding what is said by the perfection of the Law and the fulfilment of the saying of the prophets, let Him be exalted: „The sigh of the eye is the lamp of the body.“³² If your eye is evil, your whole body is full of darkness and if your eye is single, your whole body is full of light, as the lamp bright with its light.

We find the pure apostle insisted on this meaning not only in this place* (fol. 136v) but also in many other places for he taught thus saying: „Food is for the belly and the belly is for the food but God shall destroy both of them.“³³ As for the

29 Cf. Jos 7:24?

30 Nu 22: 27.

31 1 Sam 4:12.

32 Matt 6: 22, Lk 11:34.

33 1 Cor 6:13.

body is the temple of God if any man defile the temple of God, God shall destroy him³⁴. He said also: „Marriage is pure and the bed is undefiled but the whoremongers and adulterers God will judge.“³⁵ He repeats the same meaning saying: „Do not be deceived neither, those, fornicators, nor magicians nor idolaters will inherit the kingdom of God.“³⁶ So if my humility listens to all those testimonies and I wish to make pitiful commandments without binding or pressing and excommunications, let me hear, me the poor our fathers the Apostles saying that the concubinage is out of law and that who committed is excommunicated. If the children, (fol. 137r) may God bless them, asked: Why should you rebuke everybody and not those that the matter was clearly spread about them among the people? Why, last year, do you seek me saying Woe to every priest knowing or is sure that one of the children has a concubine or having an defiled bed or unlawful marriage and he let him partake to the holy mysteries which are the body of Christ, to whom is the Glory, and the precious blood, if he is not sure that he repents, let him be anathema. Why last year, you seek of us saying: Woe to our humility if one of the children informed us that he has concubine or has an unlawful marriage, and we kept silent because of fear or present. For us, the matter appears differently, for we see that you took care (fol. 137v) of Christ's flock unfairly and you did not settle without the true word and you did not cure the scabby sheep, you did not sever the impious member. If you fear from his authority how could you say with the Apostle that my soul is not counted as dear thing to me³⁷. The Holy Spirit testifies in every city bonds and afflictions abide me³⁸. So you, o shepherd of Christ, your conduct is hypocrite and unfair so why you load us, we, the sheep, such heavy loads; for we heard you last year asking as the pity of Eli the priest for his children and how they left the ministry of priesthood while they are impure by their sins and he (Eli) did not excommunicate them from their rank s God delivered his people to the Canaanite and they killed (fol. 138r) thirty thousands and the Ark of convent was take to houses of idols for seven months³⁹. So why do you ask in the last year saying such these whole words and now you are showing hypocrite attitude in the caring of the Christ folk? Me too, I ask you, o children saying: „Enough rebuking the humility of your father and do not upset his heart before you hear his argument, for me the poor, I did not abandon that by fearing from his authority or expecting a honourable present but when I put the axe on the root of the tree⁴⁰ and prepared the hack saw,⁴¹ I was terrified when I remember the text of

34 Cf. 1 Cor 3:16-17.

35 Heb 13:4.

36 1 Cor 6:9.

37 Ac 20:24.

38 Act 20:23.

39 I Sam 4:10-6:1.

40 Matt 3:10.

the Holy Gospel that certain man had a fig tree planted in his vineyard and he came and sought fruit. When he did not find, he said to his vineyard dresser: cut it down in order not to cumber the ground.⁴² I saw, me the poor, how this vineyard dresser shows pity and humility in front of the Lord of the vineyard saying: „If Lord, you are the owner of this garden and to whom is the vineyard, you have the authority upon me and by your great mercy, be patient upon me and upon this tree, I will dig about it and I will straighten it, if it will bring fruit next year if not then after you shall cut it down.“ Did you see the pity and the mercy of that peasant, that he did not (cut) all those trees planted in the house of the Lord, who are you, but he did his best in cultivating all those trees; this is also the humility and abasement of your father. When I got informed that some of the children left the pure marriage and the pure bed (fol. 138v) and were unable to preserve the purity that purity by which no one will be able to see God.⁴³ So he did not put the axe first on the root of the tree⁴⁴ but as far as our humility was able to toil in their cultivation; some of them we order them the pure marriage, some of them we order them not to partake to the holy sacraments, and some were degraded from the rank of their ministry, some were accepted as children that we urge to convince them to good and pure repentance, some of them persisting in their conduct and are not prepared to change their behaviour let them hear, not only from our mouth, the sinners, but from the mouth of our fathers the Apostles and who follow them that every Christian who will take from now on a concubine or lady, or a woman without crowning or absolution let the committer of such act (fol. 139r) be anathema till he repents and go away from this (way).

If one of our children answer us saying: „Why do you throw this bitter arrow? And why do you strike us with this painful strike because we did not think that you would use the hacksaw⁴⁵, that its wound would never be cured. I also beg you saying: „If the children desire to be safe from this wound and innocent from the binding and the excommunication let those who have an impure bed give it up and from now he will be blessed and unbound after his repentance. Who said that concubinage is outlaw, said also that every priest who shall not receive the repentance of the repentant after his repentance and his turning back, let that priest be anathema. (fol. 139v). Let the children remember the situation of the inhabitants of the great city Nineveh and what happened after that by the repentance⁴⁶. Let

41 This expression is loaned from the Didascalia Ch. 8 Concerning the Bishop, cf. M. Daoud, al-Dasqalia, Mahabat Bookshop. Cairo 1975, p. 97. R. H. Connolly, *Didascalia Apostolorum*, Oxford, 1929; repr. 1969, p. XXXX. C. Wilfred Griggs, „Didascalia“, *The Coptic Encyclopedia* 3, p. 899-900.

42 Lk 13:6-7.

43 Matt 5:8.

44 Matt 3:10.

45 Cf. Supra.

46 Jonah 3:1-10.

them remember what happened to Miriam the prophetess, the sister of Aaron, becoming leprous for she rebuked Moses the Prophet and what befell on her afterwards by the repentance⁴⁷. Let them remember what took place to Manasseh the king, it was said about him that if the whole universe fast and offer sacrifices for him, it is not enough to forgive his sins, but when he showed bitter tears and pure repentance without guile, he became as he became and his reputation was spread from generation to generation for his good repentance.⁴⁸ The children also know that God asks for repentance not only during the days of this holy fasting but also during all days (of the year). He beseeches pure chastity undefiled or a pure bed by the pure marriage. As for those who say: „Let us be away from any impure bed during these holy days and let us preserve ourselves as far as we can.“ And when the days of the pass-over and what follow will come, they will allow themselves to return back as a dog returns to his vomit and the sow that was washed to her wallowing in the mire⁴⁹. So the word said, those who considered the daily meal as a delight or they do the natural matters to be shown like animals, will be accomplished on them. Woe to them for they are conducting like Cain and with the deviation of Balaam and by his reward. They are burned by the guile and the impurity of their desires. They behave in impiety. As for those who repent from their sins (fol. 140r) with a straight faith and true confession and established hope, let the blessing, the blessing of the Lord, be upon them, the saying of the Apostle will be accomplished on them saying: „But you, beloved, remain on your holy faith, praying in the Holy Spirit, Keep yourselves in the love of God, looking for the mercy of our Lord Jesus Christ unto eternal life. There are some needs to rebuke for their sins and some need compassion if they are defeated and some are save from fire, hating even the garment spotted by the flesh. God of our Salvation is able to preserve you sinless and spotless, and you stand in front of His Glory without impurity. Amen.⁵⁰ Now we put in front of your beloved persons all these words, let everyone of you chose his share as it is said: „I put in front of you fire and water, stretch your hand and take what you want⁵¹ And it was also said, in the entrusted witness in the true Revelation of John son of Zabadee in the conclusion of his prophecy: „Seal not the sayings of the prophecy of this book: for the time is near. He that is unjust, let him be unjust still: and he which is filthy, let him be filthy still: and he that is righteous, let him be righteous still: and he that is holy, let him be holy still And, behold, I come quickly; and my reward [is] with me, to give every man according to his work shall be. I am Alpha and Omega, the beginning and the end, the first and the last Blessed [are] they that do his commandments,

47 Num. 12:10.

48 2 Kings 21: 1-18 and the Prayer of Manasseh This prayer is read in the dawn of the joyful Saturday.

49 Proverbs 26:11, 2Pet 2:22.

50 Jude 1:20-25.

51 Ps 66:12?.

that they may have right to the tree of life, and may enter through the gates into the city For without [are] dogs, and sorcerers, and whoremongers, and murderers, and idolaters, and whosoever loves and makes a lie."⁵² (fol. 140v) O Children, may God bless them, you know I put in front of you all what our humility can do, whoever listen and obey, he will listen and obey the fathers who established us to care about the folk of the Lord. Who will obey to those fathers, will obey to Christ Jesus who established them, and from Christ Jesus and will receive the blessing. It was said: „He who hears from you, hears from me, and hears from the Father who sent me. Who will disobey you disobey the Father who sent Me."⁵³ So who will hear all these saying without repent save that who does not hope in Christ Jesus for the inhabitants of Nineveh did not tolerate the rebuke of Jonah and tried hard (fol. 141r) that even the human nature can carry it on. They did not have pity upon their children and thence the Lover of mankind looked from the highest of his Heaven to the special repentance and the returning hearts without hesitation, then He had pity upon them with His great mercy and the saying that the righteous will live with faith is accomplished on them and if he is harassed so his soul will not live.

Let us beseech God that He makes the children able to apt the patience and support so that they would not be thrown outside with boring with those on the left.

He also recommends to the children to observe the discipline in the Church of God during the time of prayers and liturgies. I do not make any difference; this recommendation is for men and women. But I said also that they should keep silent in the church, (fol. 141v) in order to receive the multitude of blessings; as for those who swing for rest and increase the discussion in the church during prayers and liturgies, they indicate themselves that the fear of God is not in front of their eyes. May God prevent you from all of these and make you exempt from doubts in these ways. If we want to recommend the children one by one of the recommendation so we will find in every day readings from the book of the prophets, supported by God, by the power to perform miracles and the grace that they announce about the future with proofs and the fundamental demonstrations of the deep wisdom, and His pure Gospels uttering the miracles deeds and outstanding; the recommendations of His Apostles supported by the grace that He gave them the authority to bind and loosen by the word; the *mimars* of his saints and martyrs and the other teachings of the teachers (fol. 142r) which every day, is repeated the edifying thing to their ears.

We beseech God the Father to Whom is the Glory, with His Son and His Holy Spirit that you may reach such this holy lent in security, peace, preservation, and straightness and that He let you arrive to the joy of the feast of resurrection and

52 Rev 22:10-15.

53 Luke 10:16.

bless you, your houses, your children, your women, your slaves, your maid-slaves
 and He bless all your offering and all your deeds. He might establish you on the
 straight faith with purity and righteousness to the last breathing. Glory be to the
 Holy Trinity the Father the Son and the Holy Spirit from now and ever Amen.

Getatchew Haile

The *Kəbrä Nəgästä* Revisited

Ever since copies of the *Kəbrä Nəgästä* fell into the hands of western scholars and especially since Carl Bezold published his impressive edition and translation of the text in 1909,¹ research on the production of the book and its story has continued unabated. Among the recent studies, we find Robert Beylot's article, published in 2004,² as well as his French translation of the book in 2008³, Osvaldo Raineri's Italian translation, which also appeared in 2008,⁴ and Sergew Gelaw's Amharic translation which appeared in Addis Ababa in 1994 EC (= 2007/8).⁵ In addition, in 2001 E. A. Wallis Budge's 1922 English translation was reprinted for the third time.⁶ Its title, *Kəbrä Nəgästä*, was discussed in 1996 by Manfred Kropp.⁷

In brief, the story of the *Kəbrä Nəgästä* is about how the designation as the chosen people of God passed from the Israelites to the Ethiopians as a result of King Solomon's violations of God's commandments. The transfer was divinely arranged in order to uphold the Lord's "sure oath" to David that one of his sons would always occupy his throne (Ps 132:11). The throne survives Solomon's sin through the establishment of a Solomonic dynasty in Ethiopia headed by the son of King Solomon of Jerusalem and Queen Makədda of Ethiopia. This son was conceived when the queen went to Jerusalem to seek the wisdom for which King Solomon was famous.

There is no doubt that the story was originally composed in Arabic and later adapted, *not translated*, into Gə'əz by a committee of Ethiopian traditional scholars, chaired by *Nəburä ʿEd Yəṣḥaq*.⁸ How much this group added to the original will remain unknown until the original is discovered. But we must assume that sig-

1 Carl Bezold (ed.), *Kebra Nagast. Die Herrlichkeit der Könige*, Munich 1909.

2 Robert Beylot, "Du Kebra Nagast," *Aethiopica International Journal of Ethiopian and Eritrean Studies*, vol. 7 (2004), pp. 74-83.

3 Idem., *La Gloire des Rois ou l'Histoire de Salomon et de la reine de Saba*, Brepolds 2008

4 Osvaldo Raineri, *ክብረ፡ ነገሥት፡ ሥ* La Gloria dei Re Salomone e la Regina di Saba, Rome 2008.

5 ሥርገው ገላው፡ ከብረ ነገሥት ግዕዝና አማርኛ፡ (የኢትዮጵያ ቋንቋዎች ጥናትና ምርምር ማለከል) አዲስ አበባ 1994 ዓ. ም.

6 E. A. Wallis Budge, *The Queen of Sheba and Her Only Son Menyilik (Kēbra Nagast)*, London 1922 and 2001.

7 Manfred Kropp, "Zur Deutung des Titels 'Kəbrä Nəgästä'," *Orient Christianus*, vol. 80 (1996), pp. 108-115.

8 See the colophon in Bezold's edition, p. 172.

nificant changes were made in order to take a story that was probably vacillating between Nubia and Abyssinia and make it decidedly Ethiopian.

Theoretically, the Solomonic dynasty in Ethiopia would have been established at about 1000 BC. But we do not know much about it until after 1270 AD when a certain strong man, Yəkunno Amlak, forcefully overthrew the ruling House of the Zag^we and established his own Amhara-Shoan dynasty. The new dynasty is somehow viewed by tradition as a restoration of the Solomonic dynasty envisioned in the *Kəbrä Nəgäšt*. However, there is no reliable evidence that there ever was any such lost dynasty to be restored. The historian Taddesse Tamrat rightly calls Yəkunno Amlak's military expedition a restoration of the dynasty that the presumed ancestors of this soldier, Yəkunno Amlak, had lost.⁹

The *Kəbrä Nəgäšt*, the presumed source of the story, appeared in Gə'əz a few decades after Yəkunno Amlak had "restored" the dynasty of his forefathers. Very quickly, the book became the foundation on which the Ethiopian theocracy was based. Local tradition takes the story as unquestionably factual. Indeed, Article 2 of the 1955 Ethiopian Constitution states that, "The Imperial dignity shall remain perpetually attached to the line of Haile Sellassie I, descendant of King Sahle Sellassie, whose line descends without interruption from the dynasty of Menelik I, son of the Queen of Ethiopia, the Queen of Sheba, and King Solomon of Ethiopia."

Is the *Kəbrä Nəgäšt* the source of the story of the relationship between the king of Jerusalem and the queen of Ethiopia as it is known in Ethiopia? It may well have been the source for the 1955 Ethiopian Constitution, but it was not, as some historians have assumed, composed to justify the overthrow of the ruling House of Zag^we or Zag^wa and the restoration of the so-called Solomonic Dynasty.

The assumption about the rationale for the story is based on a statement which the adapters of the Arabic original of the *Kəbrä Nəgäšt* into Gə'əz quoted from it for a purpose: "(An attempt) to rule (for) those who are not Israelites is a transgression of the (divine) law."¹⁰ But the reason for this quotation was not to explain why the story was written but to offer an explanation for why the book was not translated or adapted from Arabic to the local language, Gə'əz, as soon as it came to Ethiopia. It came to Ethiopia in 409 (=1224/5) when the rulers of the land happen to be the Zag^we who, indeed, were known not to be Israelites. The assumption seems plausible; the Zag^we would not have allowed the translation and dissemination in their kingdom of a book that claims divine disapproval of their rule. However, there is simply no evidence that this statement was originally written to address the illegitimacy of the Zag^we. Rather, to understand this statement we have to differentiate between when the book came to Ethiopia, which was indeed during the time of the Zag^we, and when the story was first composed, which seems to

9 Taddesse Tamrat, *Church and State in Ethiopia 1270 – 1527*, Oxford 1972.

10 Carl Bezold, *Kebra Nagast*, p. 30.

have been before the Zag^we. As we shall see, the target of the *Kəbrä Nəgästä* was a pagan woman ruler, either the Candace of Nubia or ʿIslantāne of Damot.

Another point to be made about the *Kəbrä Nəgästä* is that while it does indeed narrate a story about contact between a queen of Ethiopia and King Solomon of Jerusalem and the son who was born from their union, that story seems to have been misunderstood. In other words, the event the book describes might be entirely different from what has been assumed by tradition as well as modern historians. Here is my reason:

To begin with, the *Kəbrä Nəgästä* never speaks of the Queen of Sheba or Mənilək (I). The 1955 Constitution, Wallis Budge's English translation and many other works on the book drag the Queen of Sheba and Mənilək (I) into the story without any basis for doing so. To the contrary, the names of these personalities are simply not found anywhere in the *Kəbrä Nəgästä*. Rather, the story in the *Kəbrä Nəgästä* is about King Solomon of Jerusalem, the Queen of the South, and their son Dawit (David). To be sure, there is, in the Yemenite tradition, a queen called **Queen of Sheba** (as in the Old Testament, I Kings 10 and 2 Chronicles 9) who visited King Solomon. The Yemenites call her **Bilqis**. The *Kəbrä Nəgästä* neither recognizes this queen nor denies her historical existence; she was just not the subject of the *Kəbrä Nəgästä*. In the *Kəbrä Nəgästä*, the sovereign is a **Queen of the South** (as in the New Testament, Matthew 12 and Luke 11). The author gave her a name, **Makədda**, to make it clear, I suspect, that he was not writing about the **Queen of Sheba** called **Bilqis**. Why he chose this particular name is not known and irrelevant for this discussion. If the etymology is, indeed, the Arabic *mā kazā* "not so," as the book says,¹¹ the message could be "her name is not Bilqis."

Historians and biblical scholars assume that the Queen of the South mentioned in the New Testament is the same Queen of Sheba whose story is told in the Old Testament. They may well be right, but there is no evidence that that was the understanding of the author of the *Kəbrä Nəgästä*. For him these two queens were two different rulers of two different countries, **Ethiopia** and **Sheba**. And of course, many rulers, including the Queen of Sheba (Bilqis) and the Queen of the South/Ethiopia (Makədda), visited King Solomon. How can one disprove this assumption?

The genesis of the name "Mənilək" has its own interesting story. It came about because the writers who adapted the Arabic legend into Gə'əz as *Kəbrä Nəgästä* did not translate the words by which the king's and queen's son was described in Arabic, "*ibn al-ḥakīm*" ("son of the wise man") into *wāldä ṭābib* ("son of the wise man"). Rather, they simply transliterated the Arabic expression with Gə'əz letters, as *bäynä alḥəkm*, making, presumably, the incorrect assumption that "*ibn al-ḥakīm*" was a proper name. From this *bäynä alḥəkm* we have now, by a long proc-

11 Carl Bezold, *Kebra Nagast*, p. 123.

ess, the corrupt form “mənīlək,” which might not be found as a proper name in the Arabic version of the legend. The long process has produced several forms, including *abnā ḥəlkəm*, preserved in the *Gädlä‘Ezra*.¹²

Who was this Queen of the South? We know that she was pagan and that she inspired the author of the original *Kəbrä Nägäšt* to write about a queen called Makədda. In writing the book, the author drew upon a story widely known in Egypt, especially among the Copts, about the relationship between King Solomon of Jerusalem and an unnamed queen of Ethiopia. As said above, we do not know why he called the queen Makədda when he developed his version. However, the actual queen who inspired him might be found in some reliable sources. The *Kəbrä Nägäšt* describes her as Queen of Ethiopia. We also know that the author of the short Arabic story, more or less similar to the story in the *Kəbrä Nägäšt*,¹³ which Bezold published within his introduction to his edition and translation of the *Kəbrä Nägäšt*, describes her as the Queen of al-Habashah, of the people of al-Habashah, and of the land of the al-Nejashi,¹⁴ refraining from giving her a name.

This short Arabic version, which has somehow eluded the scrutiny of modern historians, claims that in ancient times, the reign of the kingdom of al-Habashah (Ethiopia) belonged to daughters of rulers. The example he gave is the pagan mother of the pagan queen who visited King Solomon. This might sound like a story of another country, as Ethiopia was never ruled by queens. So what could be the basis for this claim? We have sources that could give us some clues to the answer, if we accept that the author wrote about an Ethiopian queen. One such source is Sawirus’s *History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria*, which clearly agrees with the short Arabic narrative.¹⁵ Not surprisingly, Sawirus, the author of the *Kəbrä Nägäšt*, and the author of the short Arabic text all agree on the story they tell because the latter two claim that their story was extracted from the history of the ancient Coptic fathers, that is, from the *History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria*, which makes a reference to a pagan queen of the *Bani al-Hamawiyah* who led her people against the Christians in the tenth century.

A second source, with extremely important information, is Ibn Haukal. This historian reports that the queen, who ruled from her center ‘in the south of Ethiopia,’ was “widely known as the most powerful ruler in the Ethiopian region for a long time. . . The queen and her pagan followers destroyed churches and killed

12 André Caquot, “Les Actes d’Ezra de Gunda-Gundē,” *Annales d’Éthiopie*, vol. 4 (1961), p. 72.

13 Carl Bezold, *Kebrä Nagast*, p. XLIV-LI.

14 The Arabic Vorlage of the *Kəbrä Nägäšt*, too, must have called her so; the name “Ethiopia” which we find in the *Kəbrä Nägäšt* is undoubtedly the translators’ version of al-Habashah.

15 B. T. A. Evetts (ed. and tr.), *History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria*, *Patrologia Orientalis*, vol. V (1910), 145-6; Vol. X (1915), pp. 508-9.

Christians.”¹⁶ The news of her persecution of Christians “for a long time” must have reverberated throughout the Coptic community in Egypt, enough to depress the co-religionists and to create fertile ground for stories of her imaginary conquest and conversion. Moreover, that Ibn Haukal does not name the queen would seem to support the idea that the author of the short Arabic story did not name the queen because no source available to him contained her name.

If we compare the queen’s description in the short Arabic story with the claim in the *Kəbrä Nəgäšt* that an attempt by non-Israelites to rule is a transgression of the (divine) law, we would suspect the existence of a non-Christian monarch as the target or inspiration of the story. The sources tell us that the monarch who violated this law was both a woman and a non-Israelite. The House of Zag^we was not Israelite, but it was not headed by a woman either. We can, therefore, conclude with certainty that the Zag^we were definitely not in the mind of the story’s author; rather, this non-Israelite dynasty was drawn into discussions because it just happened to be in power when the Arabic original was first brought to Ethiopia in 1224/5 A.D.

The *Kəbrä Nəgäšt* was thus meant to push a pagan queen to abdicate her throne gracefully to a male who would be a Christian king and to help insure that in the future, women would not rule Ethiopia.

If this analysis is correct, it would locate the time of the composition of the original *Kəbrä Nəgäšt* in the reign of this nameless pagan queen, that is, to the tenth century. The text could not have been composed any earlier because it mentions the City of Cairo, which was founded in 969 A.D. Furthermore, the tenth century was a time when the relationship between Ethiopia and the Alexandrian Patriarchate was at its lowest ebb.

Are the local sources really so silent on this Queen of the *Bani al-Hamawiyah* that historians found no reference to her? It seems strange that “evil deeds” of such magnitude could be totally ignored by local writers. Could it not be that this queen is hiding in the legendary *Ḥsato/Ḥslantāne*? It is common for legendary figures to be based on real historical people, such as Graññ for whom there are now legendary stories. She cannot be Gudit, even though the nation’s memory of the destruction she inflicted on the Christian kingdom is so widespread and old that even Zär’a Ya’əqob (1434-1468) reminded us of how she misled Christians into divinations.¹⁷ The spirit of *Abba* Elyas, a nephew of Zär’a Ya’əqob, who carried a message from the Virgin Mary to King Bā’ədä Maryam (1468-1478) that was related to the queen’s devastation that is instructive: “(Mary) says to you, go to the

16 See Tadesse Tamrat, *Church and State*, p. 39.

17 “There are many (kinds) of divinations which the people of Ethiopia practice in their respective regions, that expel one from worshipping God, as G^wedit had taught them as she had learned (them) from Satan,” C. Conti Rossini and L. Ricci (ed), *Il Libro della Luce del Negus Zar’a Ya’qob (Maṣḥafa Berhān) II*, CSCO, 261, script. aeth., t. 51 (1965), p. 51.

land of Ənnäbse and renovate the building of my shrine (Märṭulä Maryam) which my enemy Gudit, the queen of Sayənt has put on fire. And this G^wədit, fire (Əsat), the queen of the sorcerers of the land of Suba has consumed. Therefore, build Märṭulä Maryam first because it has precedence over this Atronəsä Maryam.”¹⁸ This source suggests the existence of two queens--Gudit, the queen of Sayənt who set Märṭulä Maryam on fire, and Əsat (or “Fire”), the queen of the sorcerers of the land of Suba who in turn consumed G^wədit. The name Əsat could be Əsato, which in turn could have come from Əslantäne, the name tradition gives to the mother of Motäläme of Damot.¹⁹ Both mother and son were enemies of the Christian kingdom.

There may be additional historical facts to be learned about the history of Ethiopia from the description of the legend, especially from the short Arabic version. That version concludes with these interesting words:

Regarding the eunuch, the envoy of the Candace (Acts 8:26-39), it is reported that the reason for his coming to Jerusalem was to worship in it. As he was on his return, the Holy Spirit sent the Apostle Philip to him. The eunuch believed and was baptized. He went to his country and preached Christ therein. They all believed in his hands. Then, Parmenas, one of the seven (deacons, Acts 6:5) went to them. He baptized them and consecrated for them priests and deacons. He ordained that their father (i.e. “their metropolitan”) be from the See of Mark the Evangelist. The Orthodox faith held fast in the Abyssinian country. The kingdom remains steadfast for David to the end of time, forever. Glory, praise, magnitude, honor, and worship be to the Holy Trinity to all eternity. Amen.

This (story) is extracted from the chronicles of the former Coptic Patriarchs. Praise be to the giver of understanding and mind to his creatures; and may his compassion be on us forever. Amen.²⁰

This excerpt could give credence to the theory that the *Kəbrä Nəgäšt*'s Queen of the South could be a queen of the Nubians who were also called Ethiopians,²¹ especially in the face that Ethiopia never had a women sovereign as the Nubians had. Interestingly, the *Kəbrä Nəgäšt*, too, makes a reference to the eunuch and his queen, but there, Candace is Həndäke, another name of “India,” and the queen is “Queen of India (and Ethiopia)” not Queen, the Candace,²² as the book of Acts has it. But the title *nejashi*, in this short Arabic version, is Ethiopian. Only the author was not aware of the difference between the two countries, Nubia of the Candace and Abyssinia of the Nəgäši or Najashi. That should not come as a sur-

18 Gädlä Elyas, EMMML 1126, f. 35a, Getatchew Haile, A Catalogue of Ethiopian Manuscripts Microfilmed for the Ethiopian Manuscript Microfilm Library, Addis Ababa and for the Hill Monastic Manuscript Library, Collegeville, Vol. IV: Project Numbers 1101-1500, Collegeville, (Minnesota) 1979, p. 32.

19 E. A. Wallis Budge (tr.), The Life of Takla Hāymānot in the Version of Dabra Libānōs, and the Miracles of Takla Hāymānot in the Version of Dabra Libānōs, and the Book of the Riches of Kings, London (1906), p. 21. Agreeing with Zār'a Ya'əqob, the Life, calls G^wədit a sorcerer; *ibid.*, p. 190.

20 Bezold, *Kebrā Nagast*, p. LI.

21 Note the inference of Beylot's article quoted above, and his exhaustive introduction (Présentation) to his French translation, also referred to above.

22 Bezold, *Kebrā Nagast*, p. 29-30.

prise or be cause to suggest a new theory that excludes Ethiopia. Abu Salih, the Armenian, too, shows similar confusion.²³

But here is a puzzling point: why does this story, extracted from the history of the Patriarchs of the Coptic Church, not base the relationship between the Coptic Church of Alexandria and that of Ethiopia on the efforts of Frumentius, the first bishop of Aksum/Ethiopia? Frumentius is not even included in the list of saints of the Coptic Church. His story is not known to the non-Chalcedonean (the Monophysite Coptic) Church which calls the Ethiopian Church a daughter, while it is well known to the Chalcedonean (the Melchite Coptic) Church.

Actually, the story of Frumentius which we have in the Ethiopian Synaxarium is not acquired from the Synaxarium of the Coptic Church, although the former is basically a translation from the latter, which means the Coptic Synaxarium does not recognize Frumentius. There must be some reason why his story is not found there or in the *History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria*. The entry is definitely not a local composition. According to an old manuscript from the Monastery of Däbrä Ḥayq Ḥestifanos (EMML 1763, ff. 84b-86a), the Frumentius story was brought to Ethiopia by a certain *Abba Sälama*, possibly at the occasion when, or after, the Ethiopian Church was put under the jurisdiction of the Coptic (Monophysite) Orthodox Church. As I showed when publishing the document, the story was introduced (or reintroduced) at an unspecified time, with these words: "It is my pleasure to tell you how your land, the land of Ag'azi, became Christian, as we found (it) written, how all your lands became Christian."²⁴

The narrator goes on to tell the story as told by Rufinus--and later repeated by Greek historians--and concludes with a note that it is also found in a local source called *dibdiqon*, "diptych." The narrator, *Abba Sälama*, did not get the story from Coptic sources. He translated it from one of the Greek sources (Socrates); it is presented as a homily of *Abba Sälama*, *zä-Abba Sälama*. In this particular context, "*Abba Sälama*" must be the narrator of the story of Frumentius; he cannot be the Frumentius who is the story's subject, as the compiler(s) of the Synaxary had thought.

Who was this *Sälama*? To begin with, *salāma*, if used as a proper name is either Arabic or Syriac, meaning "peace." With this meaning in mind, the Synaxary (Ḥamle 26) identifies the prelate with Frumentius, with the wrong explanation that the name *Sälama* was given to him in Ethiopia when he arrived in Aksum as a bishop and "preached the *peace* of Christ." This explanation is not acceptable, because Arabic was not the language of the Aksumites nor was it known in Egypt in 330 AD when Frumentius was in Alexandria. If Frumentius received a name in

23 B. T. A. Evetts (ed. and tr.), *The Churches & Monasteries of Egypt and Some Neighbouring Countries Attributed to Abū Šāliḥ, the Armenian*, Oxford 1896, London 1969, p. 285-6.

24 Getatchew Haile (ed.), "The Homily in Honour of St. Frumentius, Bishop of Axum," *Analecta Bollandiana*, 97 (1979), pp. 309-18.

Ethiopia that reflected what he brought to Ethiopia, it would have been *Sālam* (Peace) or *Sālamawi* (A Man of Peace). The expression, “he was called *Abba* Sālama because he preached the *peace* of Christ,” must have been appended to the end of the story to create a connection between this *Abba* Sālama and Frumentius.

As I have discussed elsewhere,²⁵ this *Abba* Sālama must be the one who came from Alexandria in the ninth century,²⁶ by which time Arabic had become the language of the Copts as well. He came centuries after the real first bishop, Frumentius, that is to say, after enough time had passed for the memory of the first bishop to have faded. The death of the fourth-century Frumentius (the Illuminator) is commemorated on 18 Taḥśaś. The death of the ninth-century Sālama is commemorated on 26 Ḥamle, but, interestingly, with the Synaxary entry of the fourth-century Frumentius and his title, “The Illuminator” (*Kāsate Bərhan*), wrongly transferred to him.

These facts lead one to the conclusion that the Ethiopian Church’s relationship with the Coptic Church of Alexandria must be a later development, established after the Ethiopian Church had gone initially with the Melkites when the schism occurred in 451AD. The advent to Ethiopia of the Nine Saints from the Mediterranean/Byzantine world in the sixth-seventh century might have played a role in Ethiopian’s coming to the fold of the Monophysites.

25 “Prologue” to the reprint of Tadesse Tamrat’s, *Church and State*, Los Angeles, forthcoming.

26 Tadesse Tamrat, *Church and State*, p. 36.

Anaïs Wion

Le Liber Aksumae
selon le manuscrit Bodleian Bruce 93:
le plus ancien témoin d'un projet historiographique
sans cesse réactivé

Cette étude se situe dans une démarche entreprise récemment pour réexaminer la compilation de documents connus sous le titre de *Livre d'Aksum*. En effet, l'édition en 1909-1910 par C. Conti Rossini, d'une compilation de documents portant le titre de *Liber Aksumae* a contribué à créer un objet intellectuel servant de référence pour la communauté scientifique bien que n'ayant pas d'équivalent dans la tradition manuscrite éthiopienne. Les documents sélectionnés par C. Conti Rossini pour composer sa compilation sont en réalité extraits de trois types de compilations. S'il fallait les décrire rapidement, nous dirions que dans l'état actuel de nos recherches, elles sont les suivantes:

– l'évangélaire d'or, ou *wāngél zā-wārq* d'Aksum, qui est connu à travers la copie qu'en fit Antoine d'Abbadie à Aksum (ms. Éth. Abb. 152) et qui rassemble les donations foncières faites par les rois et les princes aux grandes églises du Tigray, dont Aksum Şeyon¹.

– la compilation de documents historiques et pseudo légaux connus à Aksum Şeyon sous le titre de *Kebrā Nāgāst* et qui forme l'essentiel des première et dernière parties de l'édition de Conti Rossini.

- 1 Actuellement le musée de l'église de Maryam Şeyon à Aksum expose plusieurs manuscrits nommés *wāngél zā-wārq*. Ils sont présentés fermés, dans des vitrines. L'un, mesurant environ 40 x 40 cm, laisse entrevoir une paléographie *gwelḥ* remarquable. Sur les plaques de métal argentées recouvrant les plats, on voit au recto une Vierge à l'Enfant avec l'esprit saint sous forme de colombe, entourée à gauche d'une Majestas Domini et de saint Georges, à droite de la descente aux limbes et des saint Täklä Haymanot, et surmontant l'Agneau de Dieu entouré des douze apôtres. Au verso, la reliure présente les scènes suivantes: les trois vieillards de la Trinité, l'annonciation, la crucifixion, la commanditaire. Il est en excellent état de conservation. Un autre codex, de très grande taille (probablement 60 x 50 cm environ) est celui photographié par E. Littmann en 1906 et dont la légende entérine les informations données dans la Deutsche Aksum expédition, à savoir qu'il fut donné par un *liqā pappasat* copte à Zār'ä Ya'e'qob. Les premiers cahiers sont très abîmés et la couture des cahiers en chainettes semble récente. Les plats de bois sont reliés de cuir rouge qu'on devine sous les plaques de métal doré qui y sont fixées. Celles-ci sont ornées de cabochons de verre coloré. Le dos n'est pas protégé. Un troisième manuscrit «d'or» fut lui aussi photographié par Littmann pour la DAE. Les plaques de métal de la couverture sont en métal argenté rehaussé de façon sélective à la feuille d'or. Il fut donné, selon l'étiquette du musée, par le *ras* Mika'él Sehul, mais Littmann lui rapportait qu'il avait été offert par la fille de Mika'él Sehul. Sur le dos, couvert d'un cuir épais, un tissu de velours rouge rehaussé de quatre croix en métal. Enfin, une quatrième manuscrit avec une reliure de métal et antérieur au vingtième siècle est exposé: il s'agit d'un don de Yohannes IV, la reliure est complète (id est elle couvre aussi le dos) et faite sur le même modèle qu'un manuscrit conservé à Yohannes Kama.

Le manuscrit Bruce 93 est la plus ancienne copie connue de ce type de compilation, qui fut maintes fois copiée et qui connaît donc maintes variantes².

– parmi ces variantes une forme peut être classée à part, il s'agit de ce que l'on appellera les *Kebrā Nāgāst* «retrouvés à Zway», qui sont des copies augmentées de cette compilation produite à la cour de Ménélik II pour réutiliser comme un outil de propagande politique ces textes ayant servis au souverain tigréen Yohannes IV pour asseoir sa légitimité politique³. On y trouve notamment un texte comme le *Be'elā Nāgāst*, tandis que les documents fonciers sont omis.

Bien entendu ces catégories formelles demandent à être investiguées plus avant, et certains manuscrits se trouvent aussi à la croisée de ces catégories. Particulièrement intéressant est la structure du manuscrit BnF Eth. Abb. 225 qui est une compilation regroupant à la fois des documents du *wāngél zā-wārq* ainsi que du *Kebrā Nāgāst* mais qui contient aussi des documents uniques pour former une compilation très pragmatique, permettant la gestion des terres et des taxes d'Aksum Şeyon tout en s'appuyant sur un très large éventail de documents divers⁴.

Une rapide comparaison des manuscrits disponibles montre que la copie manuscrite la plus ancienne est celle rédigée par le *ras* Mika'él Sehul pour James Bruce en 1770, et c'est pour cette raison que nous allons nous pencher dans cet article sur l'histoire particulière de ce manuscrit puis sur sa composition.

1. La collection de manuscrits historiographiques collectés par James Bruce : enjeux régionaux de la transmission d'une histoire nationale

Le gentilhomme écossais James Bruce (1730-1794) vécut en Éthiopie entre 1769 et 1772. De ce séjour dans les hautes terres il écrira un livre désormais célèbre, *Travel to discover the source of the Nile in the years 1768, 1769, 1770, 1771, 1772 and 1773*, publié pour la première fois en 1790⁵. Si sa quête inutile pour localiser

2 Il s'agit des manuscrits suivants: Bodleian Bruce 93; EMLL 50; Pistoia Martini etiop. 1; Tanasee 34 (Kebran 34); Lincei 44; Lincei 27; BL Or. 817; Vatican Cerulli etiopico 251; Vatican Cerulli etiopico 318. Par ailleurs de nombreuses bibliothèques religieuses du Tigray conservent des manuscrits possédant tout ou partie de cette compilation, ainsi du *Tarikā Nāgāst* de Yohannes Kama catalogué par le ministère de la Culture sous la cote C4-IV-327, ou encore à Aksum Şeyon, le manuscrit C2-IV-207 qui est une copie moderne réalisée par le *qesā gabāz* Täklä Haymanot. Enno Littmann et Theodor von Lüpke ont quant à eux pris en photo en 1906 une compilation très proche du ms. Bruce 93, cf Wion (à paraître). Enfin on peut signaler les codices EMLL 954 (copie parcellaire ne contenant que deux documents du corpus) et EMLL 4875 (certains documents sont incorporée dans un manuscrit comportant avant tout des textes théologiques).

3 BnF Éth. 215; EMLL 1466; EMLL 1470; EMLL 1527; EMLL 1515; EMLL 3081; Berlin orient. fol. 4096; Vatican 114;

4 Le ms. BnF Éth. Abb 97 est très proche du ms. BnF Éth. Abb. 225 mais semble plus fautif.

5 La première édition en anglais date de 1790 et comprend cinq volumes et trois cartes, voir Bruce, 1790. La deuxième édition anglaise date de 1804-05. C'est une édition corrigée réalisée par Alexander Murray qui signa aussi une remarquable biographie de James Bruce augmentée de nombreux documents annexes (lettres, extraits des carnets de notes de James Bruce, notices des manuscrits), voir Murray, 1808. C'est l'édition de Murray qui sert à l'édition abrégée de

les sources du Nil a beaucoup attiré l'attention des commentateurs, son ouvrage qui est bien plus qu'un récit de voyage montre tout l'intérêt que James Bruce porta à la société chrétienne d'Éthiopie, à son histoire, ainsi qu'aux jeux politiques complexes de l'époque troublée dont il témoigne. Il séjourna à Gondär de février 1770 à décembre 1771, capitale d'une monarchie qui vivait alors ses derniers instants. Le contexte politique dans lequel James Bruce évolua à la cour est le suivant. Le jeune roi Iyo'as (1755-1769) vient d'être assassiné. Il avait été mis sur le trône encore enfant par sa grand-mère, la vieille souveraine Mentewwab, qui put ainsi une fois de plus exercer le pouvoir. Le jeu des puissantes factions qui s'opposaient à la cour dans cette deuxième moitié du XVIII^e siècle⁶ permit à Mika'él, gouverneur de la province septentrionale du Tigré, d'affirmer son pouvoir. Il avait connu une première défaite en 1746⁷ à la suite de laquelle il fut prudemment tenu à l'écart par le roi Iyasu II (1730-1755). Après la disparition de ce dernier, Mika'él devint un allié indispensable du jeune roi Iyo'as qui, en 1767, le nomma à la très haute fonction de *ras* dans l'espoir qu'il sache le protéger des partis adverses⁸. James Bruce le désigne d'ailleurs souvent comme le «Premier Ministre». En 1769, *ras* Mika'él Sehul, le «rusé» ou le «tranchant», triomphe dans le jeu des coteries à la cour, fait assassiner Iyo'as et met sur le trône un vieillard, Yohannes, fils du grand roi Iyasu I (1682-1705). Ce souverain fantoche est remplacé quelques mois plus tard par le jeune Täklä Haymanot, son fils, qui règne alors sous le contrôle de Mika'él Sehul. Mais la victoire de ce dernier sera de courte durée puisqu'il connaît sa défaite finale en 1771. James Bruce, arrivé juste après l'assassinat de Iyo'as, fut donc le témoin très privilégié de ces luttes de pouvoir sanglantes et il décrit longuement dans son récit les événements qu'il observe et auxquels, dans une certaine mesure, il participe.

Inlassable curieux des us et coutumes éthiopiens, James Bruce rapporte de son voyage une collection de manuscrits⁹ comportant de nombreux textes de nature historiographique. Or l'intérêt du voyageur écossais pour l'histoire ne laisse pas ses interlocuteurs éthiopiens indifférents. La maîtrise de l'écriture de l'histoire va de pair avec le contrôle du pouvoir, d'autant plus dans un moment troublé comme

C. F. Beckingham en 1964. La traduction française de référence est celle de J. H. Castera, réalisée peu de temps après la première édition anglaise, cf Bruce 1790-91.

6 Je renvoie pour une analyse de ces factions à l'article de Perret, 1988-89. Voir aussi pour un résumé des intrigues de la période, Tekle-Tsadik Mekouria, 1988-89: 193-97.

7 Guidi, 1910-12: 143-46

8 Guidi, 1910-12: 225-234

9 Cette collection de manuscrits fut vendue presque cinquante ans après la mort de Bruce, survenue en 1794. Vingt-cinq manuscrits éthiopiens furent alors acquis par la Bodleian Library à Oxford, soit la totalité des manuscrits éthiopiens alors mis en vente. La collection comprenait aussi des manuscrits en arabe ainsi qu'un papyrus copte.

Voir le catalogue de vente, dont les notices peuvent être attribuées à A. Murray in: [Murray], *A valuable collection...*, 1842. Ce catalogue reprend en effet les notices rédigées par A. Murray (1808) dans sa biographie augmentée de James Bruce.

celui de cette fin du dix-huitième siècle. Ainsi au début de la décennie 1770 à Gondär, la transmission de textes historiques à un noble européen revêtit une portée politique dont l'importance fut très bien mesurée par certains des partis en présence. Il s'agit des manuscrits suivants dont seule une description courte est donnée ici car ces manuscrits sont bien connus¹⁰ et ont servi à de nombreuses éditions de textes. Nous allons surtout nous attarder sur les conditions d'acquisition de ces volumes, d'une part, puis sur les contextes de leur production d'autre part.

1.1 Les chroniques des rois salomoniens, de Amdä Şeyon (1314-1344) à Dawit (1716-1721)

– **Ms. Bruce 92 (O28)**. Compilation des Chroniques Brèves jusqu'au règne de Bäkaffa (1721-30).

Ce manuscrit de quarante-huit folios est intitulé par A. Murray «Small Chronicles of the History of Abyssinia»¹¹. Il s'ouvre sur le *ser'atä mängest*, puis suivent des listes de rois et les différentes chroniques brèves depuis Amdä Şeyon jusqu'à Bäkaffa. Un colophon à la fin du volume (fol. 47) indique que la copie a été réalisée à Gondär pour Bruce mais ce court colophon semble ne concerner uniquement que le dernier cahier comportant une chronologie selon Giyorgis Wäldä Amid. En effet, plusieurs scribes ont contribué à ce codex de belle facture et il n'est pas certain que les différentes parties aient toutes été réalisées pour Bruce. Si c'est le cas, la grande variété des mains, des techniques de copies, des encres, viennent entériner l'hypothèse de l'absence, à Gondär en cette fin de XVIII^e siècle, de *scriptorium* centralisé où seraient produites des copies standardisées, au profit de travaux de scribes indépendants travaillant selon des traditions ou des habitudes multiples¹². Cette remarque est particulièrement valable pour le manuscrit suivant qui est de façon très évidente une compilation de cahiers anciens et de copies très récentes.

10 Ces volumes sont décrits dans le catalogue de Dillmann, 1848: 74-82. L'observation des codices montre que tous furent reliés de neuf en Europe: couverture de maroquin rehaussé de motifs à la feuille d'or; doublure des contre-plats en papier décoratif; sur le contre-plat, *ex-libris* aux armes de Bruce of Kinnaird indiquant la cote du volume (selon le système propre à James Bruce puis selon le système de cotation de la Bodleian Library); sur le dos creux, en lettres dorées, titre donné en français par James Bruce à chaque volume («Histoire d'Abissinie» (sic) en plusieurs volumes, «Chronique d'Aksum»); ajout de nombreux folios de fausse garde, en papier et en parchemin; dorure des tranches après retaille probable des folios; ajout de signets volants en soie bleue; foliotage à la mine de plomb. Il est difficile de distinguer les cahiers d'origine et il est probable que même la couture des cahiers a été reprise.

11 A. Murray pourrait donc être crédité de la paternité de cette terminologie désormais standardisée. [Murray], 1842: 16-17.

12 Certaines notes concernant le paiement des scribes valident cette hypothèse d'un service non centralisé et non standardisé. Voir Murray, 1808: 334-369. Aux pages 362-363 sont mentionnés les prix payés par Bruce pour les copies et les acquisitions de manuscrits bibliques.

– **Ms. Bruce 89 (O30)**. Chroniques des rois Susneyos (1607-1632), Fasilädäs (1632-1667) et Yohannes (1667-1682).

Cette copie de la chronique longue du règne de Susneyos en est le seul exemplaire ge'ez connu. Il s'agit d'une copie ancienne comportant de nombreux chapitres effacés ou modifiés¹³. La chronique brève de Fasilädäs¹⁴ est d'une facture plus récente, et, de même que la chronique longue de Yohannes qui la suit¹⁵, elle fut copiée pour James Bruce. Cette dernière copie peut presque être qualifiée de «bâclée» car la main en est très relâchée et il n'existe quasiment pas de rubrication, à l'exception notable d'une mention à l'archange Mika'él (fol. 88v). Ce premier signe visuel et analogique d'une intervention du *ras* Mika'él dans la fabrication de cette copie est conforté par la présence au sein de l'histoire du roi Yohannes d'une «histoire des exploits de l'*abéto* Delbä Iyäsus», digression fort longue relative à une querelle interne aux princes du Tigray. Or il se trouve que Delbä Iyäsus était un ancêtre direct du *ras* Mika'él, il est donc fort probable que cet épisode soit un ajout contemporain de la copie effectuée pour James Bruce sous contrôle direct du *ras* Mika'él¹⁶.

– **Ms. Bruce 90 (O31)**. Chronique longue de Iyasu I (1682-1705), suivi des Chroniques Brèves jusqu'au règne de Dawit (1716-1721). La chronique de Iyasu I est là encore écrite par plusieurs mains¹⁷.

1.2 Une compilation des Chroniques venue du Šäwa

– **Ms. Bruce 88 (O29)**

Il s'agit du plus ancien codex connu d'une compilation de chroniques royales¹⁸. Il commence par l'histoire des guerres du roi Amdä Şeyon (1314-1344) suivie des chroniques des rois médiévaux, de différents textes relatifs à l'histoire royale tels que le *šer'atä mängešt*, les chants royaux en amharique, et des documents fonciers de l'*amba* Gešen. La compilation se clôt sur la chronique de Säršä Dengel (1563-

13 À propos des modifications dans la chronique de Susneyos, voir Pennec, 2003: 287-97; Toubkis, 2005: 108-113.

14 Rappelons qu'il n'existe pas de Chronique Longue du règne du roi Fasilädäs, cf Kropp, 1982.

15 Ce manuscrit est bien entendu utilisé dans l'édition de la *Chronique de Yohannes* par Guidi (1903), qui collationne aussi le ms. BnF Éth. Abb. 167.

16 L'insertion de ce récit d'événements alors vieux d'un siècle pose diverses questions, en particulier celle de la conservation de cette histoire avant sa mise par écrit dans la chronique du roi Yohannes. Existait-il des textes écrits conservés dans un réseau familial ou politique tigréen, ou bien ce récit avait-il été jusqu'alors transmis oralement? Ce texte est publié dans l'édition de la *Chronique de Yohannes* par Guidi, 1903: 25-35. Pour l'analyse du texte je renvoie à Toubkis, 2005: 146-148.

17 Le manuscrit est utilisé dans l'édition de la *Chronique de Iyasu I* de Guidi (1905), qui collationne aussi le ms. BnF Éth. Abb. 167.

18 Voir une présentation de ce manuscrit en comparaison avec les autres compilations connues des Chroniques Brèves, dans Kropp, 1994b: xviii-xx, xxiv-xxv. C'est ce manuscrit qui sert de texte de base pour cette édition critique du récit des guerres d'Amdä Şeyon.

1597), avec ses trois longs chapitres introductifs qui sont les chroniques abrégées des trois souverains précédents: Lebnä Dengel (1508-1540), Gälawdéwos (1540-1559) et Minas (1559-1563)¹⁹. Le manuscrit aurait été copié à la fin du règne de Säršä Dengel ou sous le règne de Susneyos (1607-1632)²⁰.

Ce manuscrit a été fourni par le prince du Šäwa, Amhä Iyäsus, «jeune homme plein d'esprit» que James Bruce a bien connu alors qu'ils résidaient tous deux à Gondär²¹. Bruce lui avait demandé de faire chercher un point d'histoire fantaisiste dans les «archives de son royaume»²². C'est à ce propos que le prince lui révèle «qu'il y avoit dans quelques églises du Shoa un livre qui contenoit l'histoire de ces Princes [du royaume d'Adel], et qu'il alloit l'envoyer chercher. (...) Pour éviter toute méprise, [il a] envoyé un homme très intelligent qui connoît le livre et qui l'a vû à Debra Libanos. (...) Le livre arriva et c'est de là que j'ai tiré l'histoire de la guerre d'Adel et des Rois qui, **sans reporter leur trône à Axum**, régnerent en Shoa»²³. L'allusion aux rois du Šäwa qui ne prétendent pas faire remonter leur trône à Aksum est, dans le contexte de la fabrication de l'histoire à la fin du XVIII^e siècle, particulièrement cruciale. À la fin du dix-huitième siècle le Šäwa jouit d'une certaine autonomie par rapport au pouvoir royal gondarien. Les sources royales éthiopiennes de l'époque ne mentionnent ainsi jamais le royaume du Šäwa dont les souverains ne semblent pas participer aux luttes de pouvoir qui occupent les autres gouverneurs régionaux. Les histoires de l'Éthiopie plus tardives, et en particulier l'*Histoire du Šäwa du blatengéta* Heruy Wäldä Selasé²⁴, donnent aussi l'image d'une région autonome construisant à la fin de la période gondarienne les bases de sa future puissance territoriale et politique à l'écart des fureurs de la politique «nationale» ou faut-il dire «gondaro-centrée». Les mentions que fait James Bruce de la présence prolongée du prince Amhä Iyäsus à la cour de Gondär modèrent cette historiographie du cloisonnement héritée de l'écriture, à la fin du XIX^e siècle et sous le contrôle de Ménélik, d'une histoire idéalisée du Šäwa n'ayant rien à devoir au pouvoir gondarien. Bruce détaille longuement la présence à la cour d'Amhä Iyäsus qui se lie d'amitié avec le roi Täklä Haymanot et

19 Voir aussi Kropp, 1988a: xiii-xxv pour une première analyse de la position de ce manuscrit en comparaison des compilations postérieures, analyse reprise et développée dans sa publication mentionnée dans la note précédente.

20 Le nom de Susneyos apparaît comme dédicataire au folio 40v mais sur grattage.

21 Bruce, 1790-91: t. 3, 197.

22 Bruce, 1790-91: t. 2, 482; t. 3, 197: «Amha-Yasous, prince de Shoa, ayant rendu visite au roi d'Abyssinie à Gondar en 1770 et 1771, il s'établit entre nous une amitié sincère, et je fis tout ce que je pus pour apprendre au juste, par son moyen, si l'Abyssinie et le Benin avoient eu des liaisons ensemble. Ce Prince écrivit exprès à son père et lui envoya divers messages: le père répondit que pour satisfaire sa curiosité, on consulteroit les archives du gouvernement. Mais rien ne put me prouver que le Prince du Shoa eût jamais été souverain du Bénin».

23 Bruce, 1790-91: t. 7, 203-04. C'est moi qui souligne.

24 Voir Heruy Wäldä Selasé, 1980: 89, n. 37 pour une remarque de l'éditeur sur l'absence de mention de la visite de Amhä Iyäsus à Gondär chez les historiens éthiopiens, que ce soient Heruy lui-même, Täklä Šädäq Mäkurya, Tadäsä Zä-Wäldä ou encore Gäbrä Selasé.

gagne la confiance et le respect du *ras* Mika'él. L'indépendance du royaume du Šäwa aurait alors été tacitement reconnue par le pouvoir de Gondär et Amhä Iyäsus se serait engagé à faire revenir dans le droit chemin son oncle Gošu, gouverneur rebelle de l'Amhara allié au gouverneur du Bägémder, Wänd Bāwäsen. Amhä Iyäsus et ses troupes du Šäwa restent dans une certaine neutralité et ne prennent pas de part active à la guerre de Mika'él contre Fasil²⁵.

Pour revenir aux conditions dans lesquelles ce manuscrit fut acquis, Bruce rapporte que: «Un Exprès apporta à Amha Iyasou l'histoire des premiers Rois Abyssiniens qui résidoient en Shoa; cette histoire que je désirois avec tant d'ardeur: ce n'étoit à la vérité qu'une copie, mais elle étoit écrite sur du beau parchemin, en format in-quarto, et dans toute la pureté de l'antique Geez. L'Auteur de ce livre étoit presque contemporain des princes dont il a écrit la vie. Je montrai l'ouvrage au Roi qui ne le connoissoit pas encore et qui me dit: «J'ai bien peur, Yagoubé, que vous n'emportiez ce livre dans votre patrie, pour que vos Rois rient des nôtres.»²⁶. Cette compilation de chroniques de rois éthiopiens depuis Amdä Şeyon jusqu'à Särśä Dengel, accompagnée de documents administratifs royaux datant de l'époque médiévale, n'aurait ainsi pas été connue à Gondär? Ou faut-il simplement comprendre que le roi, très jeune, n'avait encore jamais eu l'occasion de lire cette version de l'histoire de ses ancêtres?

Quoi qu'il en soit, l'activité de collecte de textes historiques menée par Bruce suscitait un intérêt certain à Gondär. Il n'est dès lors pas impossible d'imaginer que cette compilation ancienne ait été copiée pour en conserver un exemplaire à Gondär. Il serait alors le modèle ayant servi à l'établissement de la compilation de Haylu. Notons encore que, à l'instar de ce que l'on observe aussi dans le manuscrit B92, les quatre premiers folios du codex forment un cahier inséré dans le volume qui fut copié pour James Bruce. Il s'agit de plusieurs listes des rois d'Israël extraites de l'*Histoire Universelle* de Giyorgis Wäldä Amid suivies de listes des rois d'Éthiopie jusqu'au roi alors régnant, Täklä Haymanot. Ces listes sont ajoutées pour donner au volume l'aspect d'une compilation historiographique «conventionnelle» suivant les critères de l'époque.

Il y avait vraisemblablement très peu de copies des chroniques royales si l'on en juge au très petit nombre d'exemplaires connus aujourd'hui et la collection rassemblée par et pour James Bruce est particulièrement complète. L'acquisition des quatre manuscrits ci-dessus (B92, B89, B90 et B88) rassemblant les *Chroniques Brèves* et les *Chroniques Longues* des rois salomoniens jusqu'au dix-septième siècle²⁷, fait la preuve d'une conscience aiguë de la nécessité de transmettre cette histoire, tout autant que des tensions et des enjeux dans l'écriture de cette histoire. Avant l'arrivée de James Bruce, la fabrication ou à tout le moins la réunion

25 Bruce, 1790-91: t. 7, 195-201, 202, 206-08, 230-31.

26 Bruce, 1790-91: t. 7, 228-29

27 Voir une présentation synthétique des codices B89 et B90 dans Kropp, 1986a: 190-91.

de ces textes fut peut-être l'œuvre d'un érudit travaillant à la cour et plusieurs articles de M. Kropp émettent l'hypothèse que cet ensemble historiographique serait à mettre au crédit du chroniqueur et haut fonctionnaire Täklä Haymanot, qui meurt en 1760²⁸. Néanmoins, il est possible de déceler l'intervention du *ras* Mika'él Sehul dans la copie du volume B89, et toutes les copies connues de la *Chronique de Yohannes* comportent l'interpolation en faveur de Delbä Iyäsus, ce qui signifie qu'elles furent copiées sur un modèle commun. On en déduit donc que la collection rassemblée par James Bruce fut certainement recopiée avant qu'il ne l'emporte afin de servir de matrice à des copies ultérieures.

1.3 Deux manuscrits copiés sous le contrôle du *ras* Mika'él

Viennent ensuite deux volumes sur lesquels nous allons un peu plus longuement nous attarder, les manuscrits Bruce 91 et Bruce 93. Ce sont respectivement les Chroniques des rois Bäkaffa (1721-1730), Iyasu II (1730-1755), Iyo'as (1755-1769) et du *ras* Mika'él Sehul, et la *Chronique d'Aksum* incluant le *Kebrä Nägästä* ou *Gloire des Rois*. Ces deux volumes sont donnés par le *ras* Mika'él et par le roi²⁹, ce dernier n'agissant pas en propre mais sous l'autorité de Mika'él.

Pour souligner l'intérêt que le *ras* Mika'él a porté aux activités de Bruce, il faut rappeler que la première rencontre entre les deux hommes, datant de mars 1770, est relatée de la façon suivante par le voyageur écossais. Ce dernier avait demandé à un neveu du très peu accommodant *aqqabé sä'at* Sälama quelques copies et traductions en amharique de textes religieux. L'*aqqabé sa'at* menace alors son neveu d'être égorgé comme un mouton si celui-ci exécute une copie pour le «Franc». Le *ras* Mika'él, prévenu, se mêle de l'affaire, ordonnant au jeune copiste d'obéir à Bruce et de réaliser la copie sans quoi il sera mis à mort³⁰! Le *ras* Mika'él fait donc son entrée dans le récit de Bruce comme un homme politique imposant sa loi au chef religieux ... qu'il fera mettre à mort peu après. Le *ras* Mika'él se révèle prêt à aider Bruce à réunir les textes qu'il désire même si pour cela il faut traduire en langues vulgaires les textes sacrés de l'Ancien Testament.

28 Kropp, 1980; Id., 1986a: 190; Id., 1994a: 228.

29 Ainsi Bruce raconte: «Amha Yasous, prince of Shoa, a province to which the small remains of the line of Solomon fled upon a catastrophe, I shall have occasion to mention, gave me the following list of kings of Abyssinia since the time of which we are now speaking. From him I procured all the books of the Annals of Abyssinia, which have served me to compose this history, excepting two, one given to me by the King, the other the Chronicle of Axum, by Ras Michael Governor of Tigré», Bruce, 1790: vol. 1, chap. VII, p. 501; Bruce, 1790-91: t. 2, 422. Il s'agit là manifestement d'une erreur de Bruce car Amhä Iyäsus, ainsi qu'il le précise auparavant, ne lui confie qu'un seul manuscrit. Mais cette contradiction interne au récit de Bruce vient nous rappeler que la circonspection est de mise dans l'utilisation de ce texte comme source.

30 Il s'agit du manuscrit B94 (O33) qui contient des traductions du *Cantique des Cantiques* en amharique, en «langue falasha», en gafat, en «damot-agaw», en «tschiratscha agaw», et en oromiffa. Dillmann, 1848, p. 82-83. Voir le récit de cet épisode dans: Bruce, 1790-91: t. 2, 495.

Pour revenir aux manuscrits que le *ras* va, quelques mois plus tard, faire copier pour Bruce, notons que la correspondance de James Bruce avec le porte-parole de Mika'él, le *baġerwänd* Janni, témoigne du soin apporté à la copie de ces textes. Une première lettre du représentant du *ras*, datant de la saison des pluies 1770, témoigne: «As to the book which they wrote in Axum, after the rains we will send it to you without fail. With regard to the History (Tarikh) of ras Mikael, we will cause it to be written for you, and nothing omitted»³¹. Puis dans la lettre suivante: «With respect to your books, they are written, and have been compared with the Tarikhe Sultane Yasou el Kebir (History of king Yasous the Great). The Tarikh el Yawm³² (Chronicle) cannot be got here. The book which they wrote in Axum is transcribed, and after having compared it with various copies, I have given it to our people, in order that it may be sent to you.»³³

Il s'agit donc bien de deux volumes. L'un est le «livre écrit à Aksum» – qui va être l'objet de la seconde partie du présent article – tandis que l'autre est une «Histoire du *ras* Mika'él» qui, dans la seconde lettre, est «comparée» à la Chronique de Iyasu³⁴.

– **Ms. Bruce 91 (O32)**³⁵. Ces copies des chroniques longues des souverains de Gondär – Bäkaffa, Iyasu II et Iyo'as – paraissent exécutées un peu vite et par différents scribes, et certains cahiers ont été reliés dans le désordre. Ce volume, «donné par le roi» fut en réalité copié sous le strict contrôle de Mika'él, à Adwa, et augmenté des épisodes relatifs à son parcours politique. Ainsi dans la chronique du roi Iyo'as, le *ras* Mika'él, son assassin, insère une *Tarik zä-däġġazmač Mika'él*³⁶. Dans la chronique de Iyo'as comme dans la Chronique de Iyasu II – qui forment un ensemble qu'on pourrait appeler la «Chronique de Mentewwab» tant la reine mère est présente d'un bout à l'autre de ces deux textes – le *ras* Mika'él est mis en scène auréolé de gloire et de prestige, tout en feignant de conserver le plus grand respect aux souverains de Gondär. Je renvoie ici à l'analyse de ces chroniques par Dimitri Toubkis. Ce dernier montre en particulier que le *ras* Mika'él ne fut pas le seul à insérer sa propre histoire dans la chronique royale

31 Ces lettres sont traduites de l'arabe et publiées dans la biographie augmentée de James Bruce, voir Murray, 1808: 221

32 Littéralement «Chroniques des Jours». Il s'agit bien d'un genre annalistique.

33 Murray, 1808: 222.

34 C'est cette mention qui a induit A. Murray (1842: 15) en erreur lorsqu'il mentionne dans sa notice du manuscrit Bruce 90 que «these annals of Yasou the great were copied, at least in part, for Mr. Bruce, at Adowa, while he resided at Gondar». La lettre de Janni fait très probablement référence ici à la chronique de Iyasu II, même si dès la fin du XVIII^e siècle c'est bien Iyasu I qui est désigné sous le nom de Iyasu le Grand.

35 Le manuscrit est décrit dans le catalogue de Dillmann, 1848: 81-82. Il a été utilisé pour les éditions et traductions des chroniques de ces rois par Guidi (1905 et 1912).

36 Guidi, 1910-12: 214 (tr), 204 (txt). M. Kropp (1994a: 229) a très justement noté la pluralité des voix dans ces chroniques: les ajouts effectués sur ordre de Mika'él ne viennent pas nécessairement remplacer les chapitres dédiés aux rois de Gondär mais s'intercalent dans le récit.

mais que nombre de membres de la famille royale y avaient aussi fait inscrire leur geste³⁷. Le *ras* Mika'él utilise donc des stratégies courantes à l'époque d'infiltration de l'écriture de l'historiographie royale. Disposant d'un pouvoir considérable à l'époque où Bruce est à Gondär, c'est finalement lui qui saisit l'occasion de transmettre au voyageur européen sa version de l'histoire. Ce fut là plus qu'un hasard sans lendemain car les compilations des chroniques qui furent réalisées ultérieurement en Éthiopie conservent ces «histoires de Mika'él». Le manuscrit donné à James Bruce diffère pourtant en quelques points des autres copies connues. L'un de ces «détails», capital, concerne les conditions de la mort du roi Iyo'as, puisque le manuscrit Bruce 91 ignore le crime et fait mourir Iyo'as de maladie, tandis que d'autres copies attestent de son assassinat par strangulation sur ordre de Mika'él³⁸. Ainsi le manuscrit des chroniques des derniers souverains gondariens, Iyasu II et Iyo'as, porte les marques de tentatives multiples de la part des grands du royaume pour s'immiscer dans l'histoire royale et particulièrement de celles du *ras* Mika'él, le grand vainqueur de ces luttes d'influence.

Par ailleurs, la chronique du roi Täklä Haymanot, que James Bruce ne possède pas car elle n'est probablement pas encore écrite lors de son séjour en Éthiopie, contient elle aussi une *Histoire de Mika'él*³⁹. C'est même presque entièrement une *Histoire du ras Mika'él Sehul*. Le renversement de hiérarchie y est très clairement exprimé: Mika'él y est nommé le «seigneur», *egzy 'u*, du *negusä nägästä* Täklä Haymanot⁴⁰, ou encore le *negus* Täklä Haymanot y est accompagné du *re'esä negus* Mika'él. C'est ainsi pendant l'année 1770 que Mika'él prend vraiment le contrôle de l'écriture de l'histoire. On peut presque se demander dans quelle mesure les demandes insistantes de Bruce auprès des dirigeants présents à la cour pour réunir l'histoire du royaume n'ont pas en partie encouragé ce programme d'écriture et de ré-écriture chez le *ras* Mika'él.

Enfin, le second manuscrit que le *ras* Mika'él fait remettre à Bruce est le *Kebrä Nägästä* tel qu'il est transmis à Aksum avec des appendices historiques (ms. Bruce 93 (O26))⁴¹. Ce manuscrit présente un autre volet du programme politique de Mika'él, qui a pour but de donner à la région du Tigray, et à son centre historique Aksum, une légitimité politique, et non plus d'insérer dans l'histoire royale l'histoire de sa famille et de sa propre carrière.

37 Toubkis, 2005: 174-185

38 Guidi, 1910-12: 260 (tr), 251 (txt). L'assassinat est aussi rapporté par James Bruce.

39 Voir l'édition et la traduction à partir du ms. BL Or. 821 contenant la chronique brève compilée par le *däggazmač* Haylu. Weld Blundel, 1922: 1-19 (txt), 203-229 (tr)

40 Ms. BL Or. 821, fol. 433a

41 Pour témoigner de ce présent, James Bruce a réalisé en page de garde un *ex-libris* majestueux: «From Ras Michael, Governor of the Province of Tigré, in Abyssinia», fol. 1v. Voir aussi Bruce, 1790-91: t. 2, 422.

2. La *Chronique d'Aksum*: la réactivation d'un manifeste politique ancien

Le manuscrit Bruce 93 va à présent retenir notre attention⁴². Non pas qu'il soit inédit, bien au contraire, car comme les autres manuscrits historiographiques de cette collection, les textes qui le composent ont été publiés, traduits, commentés et utilisés comme sources historique. Mais les éditions des textes qui composent ce recueil, en isolant les documents les uns des autres, ne permettent pas de lire la compilation comme un objet cohérent. Ce volume composite est désormais célèbre sous le titre de *Liber Aksumae* que lui donna Auguste Dillmann en latinisant les titres donnés par James Bruce⁴³. Bruce en effet appelle l'ensemble de ce manuscrit indifféremment *Chronique d'Aksum*⁴⁴ ou *Livre d'Aksum*⁴⁵. Il contient le texte du *Kebrä Nägäšt* (fol. 1-88v) suivi de différents textes historiques, administratifs et légaux concernant la ville d'Aksum (fol. 89-96). Plusieurs copies de ces documents nous sont aujourd'hui connues et certaines compilations sont elles aussi précédées du *Kebrä Nägäšt*. Pour terminer sur la question du titre à donner à ce recueil, signalons simplement qu'à Aksum Şeyon ce manuscrit dans son entier est désigné sous l'appellation de *Kebrä Nägäšt* et que le titre de *Livre d'Aksum* n'y est pas connu aujourd'hui.

L'édition par C. Conti Rossini en 1909-1910 d'un recueil factice qu'il intitule *Liber Aksumae*⁴⁶ contribue à brouiller notre perception de ces documents. En effet, cette édition ne reprend aucunement la structure des recueils éthiopiens mais utilise des documents provenant de cinq manuscrits différents⁴⁷, opère parmi eux une sélection et les ré-ordonne thématiquement et chronologiquement. L'autorité scientifique de C. Conti Rossini a provoqué un phénomène d'assimilation d'un titre, le *Liber Aksumae*, avec une forme éditée, et a ainsi figé l'objet scientifique au détriment de l'analyse des documents éthiopiens dans leur intégralité. J'ai montré

42 Manuscrit sur parchemin; 2 col., 22 lg.; 105 fol.; premier foliotage commençant sur le folio adventice en papier (voir note 65).

Fol. 1v: *ex-dono* de la plume de James Bruce. Fol. 2: dessin à l'encre d'un aigle en vol portant dans ses serres et son bec un linge blanc. Fol. 3: page de titre réalisée par James Bruce qui intitule le texte *Kebrä Zä-Nägäšt*. Ce folio présente un motif décoratif en forme de bouclier avec un carquois et des flèches. Ces trois premiers folios sont d'un parchemin très blanc et très fin, et furent ajoutés par Bruce après son retour en Europe.

Le manuscrit porte des notes au crayon, principalement des traductions anglaises de certains mots, probablement de la main de Bruce ou d'éventuels collaborateurs comme A. Murray.

43 «Hic titulus in J. Brucii itineraio huic Codici jure inditus est», in Dillmann, 1848: 68.

44 «Suivant la *Chronique d'Aksum*, le plus ancien recueil des antiquités de cette partie d'Afrique, livre estimé à un point que je ne puis dire, et dont l'autorité est la plus respectable après celle de l'Écriture-Sainte (...)\», in Bruce, 1790-91: t. 2, 217, 422. C'est aussi le titre porté en français sur le dos de la reliure: «*Chronique d'Aksum*».

45 Bruce, 1790-91: t. 2, 384.

46 Conti Rossini, 1909-10.

47 Il s'agit des manuscrits suivants: Bruce 93 (O26), BnF Eth. Abb. 97, BnF Eth. Abb. 152, BnF Eth. Abb. 225 ainsi qu'un manuscrit de la collection personnelle de Conti Rossini qui pourrait être le ms. Lincei 44.

dans un article récent que le *Liber Aksumae* de C. Conti Rossini était un recueil réalisé à partir d'une sélection de documents provenant de deux types de sources distinctes⁴⁸. D'une part, le seul manuscrit BnF Eth. Abbadie 152, «extraits des feuillets blancs de l'Évangile d'or, *wāngél zā-wāraq*, à Aksum»⁴⁹, fournit soixante-dix des cent trois chartes formant la seconde partie de l'édition de Conti Rossini⁵⁰. D'autre part, quatre manuscrits ayant en commun des documents relatifs à Aksum, fournissent à Conti Rossini la matière de ses première et troisième parties ainsi que les chartes relatives à Aksum Şeyon.

Le manuscrit Bruce 93 est à ce jour la copie la plus ancienne connue, celle qui a donné son nom à la compilation factice de Conti Rossini, celle qui fut copiée par le *ras* Mika'él Sehul pour James Bruce. Si ce manuscrit copié vers 1770 est le plus ancien témoin préservé connu, signalons qu'au début du dix-septième siècle, le *Kebrā Nāgāšt* suivi de documents historiques et pseudo-légaux porte déjà l'appellation de «Livre d'Aksum»⁵¹. Cette Chronique d'Aksum n'est donc pas due au génie politique du *ras* Mika'él mais c'est vraisemblablement lui qui la porte au rang d'arme de gouvernance à la fin du dix-huitième siècle.

Passons maintenant à la description linéaire du manuscrit en le considérant pour la première fois comme un tout.

2.1 Le *Kebrā Nāgāšt*: un mythe politique en guise d'introduction

La première partie du manuscrit, allant du folio 1 au folio 88, est composée du texte de la *Gloire des Rois* ou *Kebrā Nāgāšt*. Ce texte fut probablement rédigé en ge'ez au quatorzième siècle à partir de légendes communes à l'orient chrétien, puis utilisé probablement dès le quinzième siècle pour étayer le mythe de l'origine salomonienne de la royauté chrétienne d'Éthiopie: selon ce texte, la reine d'Éthiopie, ou reine de Saba, se rendit à Jérusalem où elle conçut un fils avec le roi Salomon puis elle revint en Éthiopie. Ce fils, devenu adulte, retourna à Jérusalem où il se fit sacrer roi, puis il emporta l'Arche d'Alliance pour la ramener avec lui en Éthiopie⁵². L'édition critique *princeps et unica* du texte fut réalisée par Carl Bezold en 1905 à partir de six manuscrits⁵³. Le manuscrit BnF Éthiopien 5, qui est

48 Wion, 2006.

49 Abbadie, 1859: 165.

50 C'est cette partie que Conti Rossini avait nommée «Documents féodaux» et qui est reprise en traduction anglaise par Huntingford, 1965.

51 Le patriarche jésuite Pero Paez fait de nombreuses références au Livre d'Aksum, notamment lorsqu'il mentionne le *Kebrā Nāgāšt*, qu'il ne désigne jamais sous ce dernier titre mais toujours comme étant un «Livre de l'église d'Aksum» *RAESOI2*: 25-73, en particulier p. 26 et p. 31. Voir aussi Manuel d'Almeida, *RAESOI5*: 92, 99.

52 Parmi les nombreuses études de ce texte, citons Caquot, 1994; Munro-Hay, 2001; Beylot, 2004.

53 Bezold, 1905. Si cette édition critique est à ce jour la seule édition du texte ge'ez, il existe en revanche différentes traductions, dont les suivantes sont faites à partir de l'édition critique de Carl Bezold: Budge, 1922; Colin, 2002; Beylot, 2008; Raineri, 2009.

la copie la plus ancienne, datant probablement du xv^e siècle⁵⁴, est utilisé comme le texte de référence. Cinq autres copies fournissent les variantes⁵⁵ dont notre manuscrit. La copie effectuée sous le contrôle du *ras* Mikael contient une variante qui me semble particulièrement signifiante: c'est le seul manuscrit parmi ceux utilisés par Bezold qui mentionne Aksum dans le corps du texte. Le chapitre 21 présente la reine du Sud, celle qui deviendra la mère du fils de Salomon. Tandis que tous les manuscrits collationnés portent: «La reine du Sud dont il parlait est la reine d'Éthiopie», notre manuscrit ajoute (fol. 11): **ዛቲስ፡ ንግሥተ፡ አዜብ፡ ርስታ፡ ወምድራ፡ ሙላዳ፡ አክሱም፡ እስሙ፡ እምነ፡ ተወልደት።** c'est-à-dire «et Aksum [est] la terre natale et le *rest* [propriété transmise héréditairement] de cette reine Azéb car c'est là qu'elle naquit». Aksum n'est jamais mentionné dans le *Kebrä Nägästä* et seul ce manuscrit comporte le rajout ci-dessus permettant de faire un lien explicite entre la mère du fils de Salomon et la ville d'Aksum. Il n'y a cependant pas de volonté systématique de mentionner Aksum dans le codex Bruce 93. De nombreuses opportunités s'offraient pourtant au scribe de préciser quelle était cette «capitale du gouvernement de la reine» si souvent citée et dans laquelle viendra, pour finir, s'établir l'Arche d'Alliance⁵⁶. Mais modifier sciemment ce texte «dont l'autorité est la plus respectable après celle de l'Écriture-Sainte»⁵⁷ n'était peut-être pas chose aisée. Ainsi le nom de la capitale du royaume de Makéda demeure-t-il inconnu dans le *Kebrä Nägästä*, à l'exception de cette innovation du manuscrit Bruce 93 ; reprise dans d'autres copies, plus tardives, comme on va le voir.

Le manuscrit de Bruce a comme autre particularité de ne pas comporter le colophon présent dans les autres copies. Ce colophon atteste de la traduction du texte de l'arabe en ge'ez à l'époque du roi Lalibäla, puis du renouveau de ce texte

54 C'est un des plus anciens volumes connus du *Kebrä Nägästä*. Le texte n'y est pas divisé en chapitres comme c'est le cas pour la plupart des copies postérieures. Il est copié à la suite des Livres des Rois (Sam 1-2 et Rois 1-2). Ce codex fut offert au roi de France Louis Philippe (1830-48) par le *negus* du Šäwa Sählä Selasé (1813-47), par l'intermédiaire du voyageur Rochet d'Héricourt.

55 Bruce 93 (O26); Bruce 87 (O27); BnF Eth. 146; Berlin Or. 395; BL Or. 819 (today EML 50). Carl Bezold déplore n'avoir pu consulter la collection Antoine d'Abbadie à la Bibliothèque nationale de France pour établir son édition.

56 Au chapitre 55, lorsque Ebnä Hakim, le fils de Salomon, revient d'Israël en Éthiopie avec l'Arche, il arrive dans une ville de «son pays» nommée Bélontos et l'endroit où l'Arche est alors installée n'est pas précisé. Après de longues digressions, la narration revient au chapitre 84 à «la façon dont le roi d'Éthiopie revint dans son pays». L'itinéraire emprunté par l'Arche est le suivant: Azyaba, Waqerom, Mäsäs, Bur et enfin la capitale, la ville où gouverne la reine Azéb. Cette ville est bien inscrite dans la continuité du temps historique en tant que «capitale du royaume d'Éthiopie qui par la suite fut la capitale des chrétiens d'Éthiopie» et pourtant elle ne porte pas d'autre nom que Däbrä Makeda, la Montagne de Makeda ou encore l'Église de Makeda (Bezold, 1905: 110). Il y a là un jeu sur la synonymie de *däbr* qui signifie tout à la fois «montagne» et «église». Puis plus loin dans le même chapitre, la reine revient dans «la ville de Šeyon», *hägärä Šeyon*. La dénomination du lieu par l'Arche est enfin effectuée mais sans que cela n'entraîne la mention du nom d'Aksum (Bezold, 1905: 127). Enfin au chapitre 94 les noms de toutes les villes que les armées de Makeda traversent après avoir quitté la capitale sont mentionnés, sauf celui de la capitale elle-même.

57 Bruce, 1790-1791: t. 2, 217,

sous l'impulsion de Ya'ebikā Egzie'. On identifie ce dernier comme étant le gouverneur de l'Endārta, une province au sud-est du Tigray, dans la première moitié du XIV^e siècle⁵⁸. On peut supposer que l'omission du colophon dans la copie effectuée sous contrôle du *ras* Mikā'él est destinée à accentuer le lien entre le *Kebrā Nāgāst* et les documents suivants qui ont trait à la ville d'Aksum. En lien avec la discrète mais signifiante addition d'Aksum dans le corps du texte, on voit qu'il s'agissait de construire une version du texte établissant plus précisément le lien entre le *Kebrā Nāgāst* et la ville d'Aksum, la ville qui depuis déjà plusieurs siècles est considérée comme le lieu où repose l'arche d'alliance, sans que cela ne soit pourtant attesté par les sources écrites. On peut comprendre que dans le contexte d'une mythologie politique solidement enracinée le silence du *Kebrā Nāgāst* ait paru étrange⁵⁹. La copie effectuée pour Bruce peut avoir été augmentée pour remédier à ce silence de l'écrit auquel la tradition, en Éthiopie, suppléait naturellement. À partir du moment où il est entendu que ce codex va quitter l'Éthiopie et va être lu par des peuples étrangers, il devient alors nécessaire d'aider un peu la compréhension et d'exprimer plus clairement le lien avec Aksum.

Le manuscrit Bruce 93 n'est pas le seul à posséder ces caractéristiques. En effet, Carl Bezold n'avait pu inclure dans son édition critique les manuscrits de la collection d'Abbadie, or le manuscrit BnF Eth. Abb. 152 (A152), fol. 6, de même que le ms. BnF Eth. Abb. 97 (A97), fol. 6v, comportent la même variante que le ms. Bruce 93 concernant la mention du nom de Aksum au chapitre 21. Ces deux manuscrits omettent eux aussi le colophon classique et l'un comme l'autre, après l'endroit où s'arrête la copie du B93, portent cette courte mention (A152, fol. 58; A97, fol. 81): ዛቲሰ፡ ንግሥተ፡ አዜብ፡ እንተ፡ ሰማ፡ ማክዳ⁶⁰፤ እምድህረ፡ ተመደጠት፡ እምሰሎሞን፡ ነግሠት⁶¹፤ ፳፬ዓ፡ ዓመተ፤ ኅብ፡ ሃገረ⁶²፡ አክሱም፡ ወነሱሉ፡ መዋዕለ፡ ሕይወታ⁶³፤ ወመዋዕለ፡ መንግሥታ፤ ድመር፡ ፸ወ፡ ዓመት፡ ነግሠት፡ በሰላም። «Et après que cette reine Azéb dont le nom est Makeda soit revenue du royaume de Salomon, elle vécut 35 années dans son pays Aksum, et la durée de sa vie et de son règne s'élève en tout à 75 années durant lesquelles elle régna en paix.» L'ajout est ici très clairement destiné à expliciter clairement la position centrale d'Aksum dans le royaume chrétien dès sa période fondatrice. Ces deux manuscrits (A 152 et A97) furent copiés l'un à Aksum, pour Antoine d'Abbadie (A152), l'autre à Gondär, pour son frère Arnault d'Abbadie, à partir

58 Il fut gouverneur de l'Endārta, une région du sud-est du Tigray et se rebella contre *asé* Amdä Şeyon. Cf Conti Rossini, 1901: 200-01. Voir la synthèse du dossier documentaire relatif à Ya'ebikā Egzie dans Toubkis, 2005: 770-73.

59 Pero Paez faisait déjà remarquer l'étrangeté de ce silence du *Kebrā Nāgāst* et témoignait de traditions contraires, les unes attribuant différents lieux d'origine à la reine, d'autres identifiant la ville de Däbrä Makeda à Aksum, cf. *RAESOI2*: 32, 44.

60 A97: Om. እንተ፡ ሰማ፡ ማክዳ

61 A97: ነግሥ

62 A97: ሀገረ

63 A97: Om. መዋዕለ፡ ሕይወታ

d'un exemplaire ayant appartenu au fils du roi Täklä Giyorgis (1779-1784, 1788-1789, 1794-1795, 1795-1796, 1798-1799, 1800)⁶⁴.

2.2 Compilation de documents administratifs et historiques relatifs au royaume chrétien d'Éthiopie et à l'histoire d'Aksum

Comme on l'a vu, l'absence de colophon dans le texte du *Kebrä Nägästä*, qui ne possède plus alors la marque distinctive de la clôture du texte, accentue le lien entre ce dernier et les documents qui suivent. Néanmoins les lignes d'écriture du *Kebrä Nägästä* se resserrent à la fin du folio, montrant que le scribe, qui copie l'ensemble du volume, ne pensait pas faire coïncider sur la même page le *Kebrä Nägästä* et les textes relatifs à Aksum. La compilation est une forme très courante des écrits historiques en Éthiopie, presque leur forme conventionnelle. Les manuscrits précédemment décrits de la collection de James Bruce montrent bien que les chroniques royales, «longues» comme «abrégées», sont transmises sous forme de compilations historiques depuis plusieurs siècles. Une étude du *Livre d'Aksum* du *ras* Mika'él Sehul se doit de restituer l'enchaînement original des textes qui le composent. Il s'agit d'interroger ces textes selon un questionnement global, en les lisant dans leur succession pour dégager la ou les significations de leur enchaînement, s'il en existe. Peut-être cela ne serait-il pas pertinent pour chacune des compilations connues, mais ce manuscrit représente très certainement le *Ur-Typ* de la compilation du Livre d'Aksum. Ou à tout le moins un exemplaire dont le contexte de production donne à croire qu'il a été rédigé, compilé, structuré avec le plus grand soin.

2.2.1 Premier mouvement: Aksum comme décor pour la royauté, ou la mise en place d'un corpus normatif et descriptif au XV^e siècle

Doc. 1: L'intangibilité des ruines comme socle pour la compilation

La compilation s'ouvre au folio 89⁶⁵ sur un texte presque célèbre dont l'*incipit* est le suivant: «ከመዝገብ፡ ኑባሬ፡ ሥርዓታ፡ ለእምነ፡ ጽዮን፡ ገበዘ፡ አክሱም፡» ce que Conti Rossini traduit par «Voici un état de la disposition de notre mère Şeyon, la cathédrale d'Aksum»⁶⁶. Il s'agit d'un véritable procès-verbal de la situation matérielle de

64 Abbadie, 1859, p. 108, p. 165

65 Il existe deux systèmes de foliotage à partir de cet endroit. Le système le plus ancien attribue à ce folio le numéro 94. Mais selon le foliotage de Dillmann, il s'agit du folio 89. Ce double système est utilisé jusqu'à la fin du volume et c'est celui de Dillmann que nous employons pour rester en cohérence avec le catalogue. Si l'édition de Conti Rossini (1909-10) utilise le système de Dillmann, en revanche l'édition de Huntingford (1965) utilise le foliotage antérieur, ce qui crée un décalage de cinq folios entre les deux éditions. (voir aussi note 42)

66 Conti Rossini, 1909-10: 7 (tr), 7 (txt), doc. I.2. La désignation des documents dans l'édition de Conti Rossini utilise un premier chiffre romain pour la partie dans laquelle est classé le docu-

l'église d'Aksum Şeyon, comprenant une description de l'église et un décompte très précis de ses mesures et de ses parties (dimension de l'enceinte, recherche des fondations, hauteur, largeur, longueur de l'église, nombre de colonnes, de fenêtres, de portes, et de différents éléments architecturaux pas tous identifiés⁶⁷). Ce constat s'achève sur les dates de construction de l'église, entamée en l'an 49 de la miséricorde⁶⁸ et achevée en l'an 91. Cette première tentative pour fixer la naissance d'Aksum, symbolisée par son église, est reprise par les listes des rois anciens quelques folios plus loin (fol. 91v).

Ce premier texte a éveillé l'intérêt des chercheurs et tout particulièrement des archéologues dès la fin du XIX^e siècle car il serait l'unique description éthiopienne de l'église avant sa destruction au début du XVI^e siècle par les armées d'Ahmed Grañ. Ugo Monneret de Villard le premier a supposé que cette description était bien celle de l'ancienne église médiévale⁶⁹. Une autre description, exogène celle-ci et beaucoup plus précise, est donnée par Francisco Alvares, chapelain portugais présent à Aksum pendant la décennie 1520⁷⁰. Sans entrer dans la comparaison entre ces deux signalements, fort différents l'un de l'autre, il faut s'interroger sur les raisons qui ont conduit des lettrés éthiopiens à procéder à un relevé si précis de l'église d'Aksum. Dans un article daté de 2001⁷¹, B. Hirsch et F. X. Fauvelle-Aymar analysent certains des documents des compilations du Livre d'Aksum⁷². Selon eux, ces textes peuvent être interprétés comme une relecture du site antique par le souverain Zär'ä Ya'eqob (1434-1468) qui voulait y construire la base d'un renouveau chrétien de la ville et de la royauté. L'analyse de ces documents dans leur continuité permet d'étayer la plupart de leurs hypothèses.

Doc. 2: Le *ser'atä q'w'erhat*, le règlement pour le sacre royal

À ce premier texte descriptif et présentant l'église d'Aksum dans son historicité et dans sa matérialité fait suite un texte normatif présentant la cérémonie du sacre royal à Aksum (fol. 89-90v). Il est copié dans la continuité du texte précédent mais ses premiers mots sont rubriqués pour avertir le lecteur qu'il est en présence d'un document différent.

ment, puis un chiffre arabe pour le numéro de ce document dans cette partie. C'est la convention utilisée par A. Bausi dans son index du *Liber Aksumae* (2006).

67 Monneret de Villard (1938: 22, n. 1) fait remarquer qu'une traduction amharique de ce texte comme dans le codex BnF Eth. 215, pourrait éventuellement nous éclairer quant à la signification de ce vocabulaire ge'ez.

68 La traduction de Conti Rossini indique «44» mais son texte aussi bien que les manuscrits portent 49.

69 Monneret de Villard, 1938: 22. Il publie la traduction française du texte selon Conti Rossini en page 52.

70 Alvares, 1989: 83-84 (original publié à Lisbonne en 1540)

71 Hirsch et Fauvelle, 2001: 57-107

72 En particulier le doc. I.1 dans l'édition de Conti Rossini et n°8 dans cet article.

Dès le début du XVII^e siècle, Pero Paez publie une traduction portugaise de ce texte qui provient d'un «livre des cérémonies» conservé à Aksum⁷³. Mais l'édition *princeps et unica* du texte ge'ez, ainsi qu'une traduction en allemand ne furent établies qu'en 1884 par A. Dillmann à partir du manuscrit Bruce 93⁷⁴, traduction reprise et modifiée par Enno Littmann à partir d'un manuscrit qu'il avait fait photographier à Aksum⁷⁵. L'étude de ce texte n'est menée que bien plus tard, par J.-F. Sciarrino dans un mémoire de D. E. A de l'université de Paris-1⁷⁶. C'est cet auteur qui «baptise» le texte *ser'atā q^w erhāt*, littéralement «règle de la tonsure» reprenant l'un des titres sous lequel la cérémonie du sacre est désignée dans les chroniques des rois médiévaux⁷⁷, titre qui fait écho à d'autres textes normatifs mieux connus tels que le *ser'atā māngest* ou le *ser'atā gebr*⁷⁸. J. F. Sciarrino a analysé les mécanismes de construction du texte en faisant une analyse critique très fine de ses composantes. Une première symbolique du sacre royal à Aksum est ainsi mise à jour. Il a aussi proposé un premier stemme des manuscrits qu'il a collationnés. Il proposerait volontiers le ms. Bruce 93 comme archétype des autres copies connues mais l'absence d'une phrase dans le texte édité par Dillmann l'empêche de valider cette conclusion. Or l'édition de Dillmann est fautive, ce que J. F. Sciarrino n'avait pu vérifier, et il semble donc bien que notre manuscrit Bruce 93 témoigne de la plus ancienne version du texte. Il faut exclure de cette ébauche de stemme la version présentée, en portugais, par Pero Paez, qui présente néanmoins certaines divergences intéressantes. Enfin l'enquête est rouverte et synthétisée par D. Toubkis dans sa thèse de doctorat⁷⁹.

Sans entrer dans une analyse détaillée de ce texte très riche, essayons tout d'abord de comprendre comment il s'insère dans la compilation qui nous occupe ici. L'*incipit* du texte est le suivant: **ዝውኢቲ፡ መጽሐፍ፡ ዘወሀቡ፡ ሰሎሞን፡ ንጉሥ፡ ለዕብነ፡ ሐኪም፡ ወልዱ፡ ወወሀቡ፡ ሰብኡ፡ ሕግ፡ እሉ፡ የሐውሩ፡ ምስሌሁ፡ ሀገሩ፡ ኢትዮጵያ፡** «Et voici le livre qui fut donné par le roi Salomon à son fils Ebnä Hakim et il lui donna ces gens de la loi

73 Paez, *RAESOI2*: 133-34

74 Dillmann, 1884: 18-20 (txt), 74-76 (tr).

75 Littmann, 1913: 37sq. Voir la notice descriptive de ce manuscrit du livre d'Aksum photographié à Aksum Şeyon en mars 1906 par Theodor von Lüpke, in Wion, à paraître.

76 Sciarrino, 1994. L'auteur a eu accès aux manuscrits suivants: BnF Éth. Abbadie 97, fol. 81v-83; BnF Éth. Abbadie 225, p. 5-11; BnF Éth. 215, fol. 13-15, BnF Éth. 717, pp. 19-25 ainsi qu'au texte édité du ms. Bruce 93, fol. 89-90. Il mentionne aussi la présence du *ser'atā q^w erhāt* dans les manuscrits suivants: Berlin Or. Fol. 4096, fol. 5-6v; Tanasee 34 (Kebran 34), fol. 20-22v; BL Or. 817, fol. 10r-12v; Vatican 114, fol. 2-8; Lincei 44, fol. 2-3. En plus de ces manuscrits ge'ez, l'auteur analyse les versions de ce texte données par les jésuites Pero Paez et Manuel d'Almeida, in *RAESOI2*: 134-136 et *RAESOI5*: 87-90.

77 La chronique de Zär'ä Ya'eqob utilise le terme *heggä q^w erhāt* tandis que la chronique de Bä'edä Maryam utilise ce terme ainsi que *ser'atā q^w erhāt*, Perruchon, 1893: 126, 150, 173 cité par Sciarrino, 2005: 15. Manfred Kropp suggère d'utiliser le terme *Māṣḥāfā Salomon*, d'après l'incipit, in Kropp, 1996: 114.

78 Varenbergh, 1915-16; Guidi, 1922; Kropp, 1988b et 1992.

79 Toubkis, 2005: 422-430, 512-514.

afin qu'ils viennent avec lui dans le pays d'Éthiopie». Le texte du *ser'atä q^werhät* enracine sa légitimité dans le mythe décrit par le *Kebrä Nägästä*, et plus généralement dans l'Ancien Testament qui fournit ces racines communes à l'ensemble de l'apparat textuel et symbolique du royaume éthiopien. J. F. Sciarrino insiste sur le parallèle qui est construit par le pouvoir royal entre la figure du roi accueilli à Aksum et la figure du Christ entrant dans Jérusalem⁸⁰. C'est la lignée davidique des souverains éthiopiens qui est ainsi rappelée, filiation spirituelle et symbolique qui est réactivée par la cérémonie du sacre durant laquelle le roi est oint. Tout comme David puis Salomon furent des rois oints⁸¹, leur fils et petit-fils Ebnä Hakim fut, selon le *Kebrä Nägästä*, oint en Israël avant de partir avec l'Arche d'Alliance régner sur l'Éthiopie⁸². Les termes du *ser'atä q^werhät* utilisés pour décrire l'onction et la tonsure du souverain éthiopien sont relativement proches de ceux utilisés par le *Kebrä Nägästä*. On note aussi que les deux seuls personnages mentionnés par leur nom en introduction du *ser'atä q^werhät*, Azaryas et Elyas (ou Elmyas), sont, dans le *Kebrä Nägästä*, les deux dignitaires d'Israël accompagnant Ebnä Hakim qui racontent à la reine de Saba la cérémonie par laquelle son fils, Ebnä Hakim, est devenu roi en Israël (chap. 88). Enfin, au chapitre 92 du *Kebrä Nägästä*, la cérémonie est répétée sur le sol éthiopien, dans le pays que Ebnä Hakim et ses descendants ont reçu. Le peuple d'Éthiopie assiste au renouvellement de l'onction d'Ebnä Hakim et des jeunes filles sont choisies par Azaryas pour être les «filles de Şeyon» dans le *Kebrä Nägästä* affectées au banquet. Les filles de Şeyon jouent, dans le *ser'atä q^werhät*, un rôle symbolique éminent puisque ce sont elles qui accueillent le roi et qui le reconnaissent puis le nomment roi de Şeyon. Le texte du *ser'atä q^werhät* est donc bien rédigé pour être lu et compris dans la continuité historique et symbolique du *Kebrä Nägästä*. Bien sûr le cérémonial du *ser'atä q^werhät* est beaucoup plus développé et surtout l'acte de la tonsure proprement dit n'appartient qu'au rituel éthiopien.

J. F. Sciarrino puis D. Toubkis ont mené une étude comparative entre ce texte et les descriptions des sacres des rois médiévaux et gondariens. Ils ont relevé les écarts tout autant que les emprunts des cérémonies à ce texte dont on ne sait encore s'il est un texte faisant jurisprudence ou plutôt un texte ayant valeur symbolique et fondatrice. D. Toubkis note très justement que si Ebnä Hakim est la figure qui pose le premier jalon historique, «à cheval sur les temps mythiques et historiques», c'est le roi Gäbrä Mäsqäl qui propose le deuxième marqueur tempo-

80 Sciarrino, 1994: 29.

81 Sam 16: 13 «Samuel prit la corne d'huile, et l'oignit au milieu de ses frères. L'esprit de l'Éternel saisit David, à partir de ce jour et dans la suite»; 1Rois 1: 38-40: «Alors le sacrificateur Tsadok descendit avec Nathan le prophète [...]; ils firent monter Salomon sur la mule du roi David et ils le menèrent à Guihon. Le sacrificateur Tsadok prit la corne d'huile dans la tente et il oignit Salomon. On sonna de la trompette et tout le peuple dit: Vive le roi Salomon!»

82 Bezold, 1905: chap. 39, 38 (txt).

rel⁸³. «Ayant observé tout cela, le roi Gäbrä Mäsqäl renouvela et ajouta avec le concours du prêtre Yaréd. Et il commença un second rituel et fit selon le rituel du dimanche des Rameaux.»⁸⁴ Il est ici présenté comme le restaurateur de ce rituel venu des temps premiers de la royauté éthiopienne, auquel il ajoute même des éléments de son cru en collaboration avec Yaréd. La figure de ce roi antique est associée, dans la tradition éthiopienne, à la propagation du christianisme en Éthiopie sous l'influence des Neuf Saints et à la mise en place de la liturgie par Yaréd, le père du chant et de la poésie de l'église éthiopienne. Il est de plus cité dans le *Kebrä Nägästä*, dans le dernier chapitre, en tant que «fils de Kaléb» appelé pour régner sur l'Éthiopie avec Şeyon. Enfin, le troisième roi mentionné dans le *ser'atä q'w'erhät* n'est autre que Zär'ä Ya'eqob, présenté comme successeur de l'œuvre de Gäbrä Mäsqäl et restaurateur des très anciens rites fondateurs de la royauté éthiopienne ayant Aksum Şeyon comme centre vital. Or Zär'ä Ya'eqob a été sacré à Aksum, probablement au cours d'un séjour de trois années dans la ville tigréenne de 1436 à 1439⁸⁵. Cette longue présence royale à Aksum, dans cette région relativement éloignée des régions sur lesquelles s'exerçait son autorité effective, était probablement due à un besoin d'asseoir le pouvoir royal sur le Tigray alors opposé au roi Zär'ä Ya'eqob⁸⁶. Retenons ici l'acte politique et symbolique de Zär'ä Ya'eqob qui veut octroyer à la ville le rôle central qu'elle aurait eu dans une Antiquité idéalisée. En s'y faisant sacrer selon un cérémonial qu'il fait très probablement établir à partir du texte du *Kebrä Nägästä*, le souverain s'y fait reconnaître comme l'ultime autorité sur le royaume et le christianisme éthiopiens.

Doc. 2^{bis} et 2^{ter}: Deux listes des dignitaires d'Israël installés en Éthiopie

Le *ser'atä q'w'erhät* est suivi, au fol. 90v, d'un court texte dont l'*incipit* en forme de titre est *ser'atä bétä māngešt*, «règlement de la maison du royaume». Ce texte a été édité mais non traduit par A. Dillmann⁸⁷. Il s'agit en réalité de deux listes⁸⁸. Tout d'abord sont cités douze dignitaires du palais royal ainsi qu'un groupe de femmes, les «Filles de Şeyon», tous avec leurs attributions ou les objets représentant leur fonction. Puis cette liste est suivie d'une énumération des douze maisons d'Israël qui accompagnèrent Ebnä Hakim en Éthiopie. Quatre ou cinq des titres

83 Toubkis, 2005: 426.

84 D'après la traduction de Sciarrino, 1994: 150. Pour la spécificité de la célébration des Rameaux à Aksum, je renvoie à ce qu'en dit Marse'ë Häzän au début du xx^e siècle (2004: 21).

85 D'après Sciarrino (1994: 30-45), Zär'ä Ya'eqob est sacré à Aksum le 21 terr 1438 G. C. Il reconstruit cette date à partir de sources diverses, dont un des documents du Livre d'Aksum, in Conti Rossini, 1909-10, doc. III-2 et dans cet article doc. 7. Il reste néanmoins très prudent quant à cette tentative d'établir une datation précise et nous le rejoignons dans cette prudence.

86 Derat, 2004.

87 Dillmann, 1884: 77

88 Et non du *ser'atä māngešt* lui-même, tel qu'il est connu par les éditions de Varenbergh, 1915-1916 et Guidi, 1922.

mentionnés dans la première liste se retrouvent dans la seconde. Il serait ici trop long d'en faire l'analyse, mais il suffira de dire que ces listes sont liées au *šer'atä q^werhät* qui les précède et que comme toute liste, elles ne peuvent être comprises sans une maîtrise du cadre de référence que le *šer'atä q^werhät* fournit en partie. Pourtant le lien est loin d'être clair. Certes, le *šer'atä q^werhät* débute par une énumération, assez développée, des noms, titres et fonctions de douze «gens de lois qui accompagnèrent Ebnä Hakim en Éthiopie». Mais si les recouvrements avec les deux listes de douze noms qui suivent existent, ils ne sont pas parfaits puisque sept des douze dignitaires du *šer'atä q^werhät* sont nommés dans la première liste, et cinq ou six dans la suivante, deux seulement étant communs aux trois listes. Par ailleurs, on notera que le *šer'atä mängest* comme le *šer'atä gəbr* proposent aussi des descriptions de douze fonctionnaires de cour, qui elles aussi recoupent en partie les trois listes présentées dans le Livre d'Aksum. Une étude comparative reste à mener, d'autant plus que l'*incipit* des deux listes copiées ici à la suite du *šer'atä q^werhät* fait explicitement référence au *šer'atä mängest*. Ici on peut d'ores et déjà se demander si cette accumulation de listes structurées selon un paradigme commun doit réellement être analysée dans son contenu, ou si l'on ne devrait pas d'abord considérer cette structure elle-même. Les documents suivants, dont beaucoup sont aussi sous forme de liste, vont venir éclairer ce processus.

Doc. 3: Des listes royales complémentaires ou contradictoires?

Succédant aux textes précédents qui renvoient aux rites de la royauté tels qu'ils étaient censés être depuis la période fondatrice du royaume chrétien d'Éthiopie, viennent trois listes⁸⁹ complémentaires – pour ne pas dire contradictoires – de rois des temps anciens. Chacune de ces listes vise à établir une continuité entre les rois bibliques et les rois éthiopiens depuis l'antiquité jusqu'aux périodes contemporaines de leur rédaction.

Doc. 3a: fol. 90vb-91va: C'est la liste de type C publiée par Conti Rossini⁹⁰. Elle va de Arwé, le roi-serpent mythique qui fut destitué par le père de Makeda jusqu'au roi Gäbrä Mäsqäl, présenté dans le *šer'atä q^werhät* comme le premier législateur du sacre royal à Aksum et plus largement considéré comme un héros du christianisme éthiopien, en passant par la reine Makeda et son successeur, son fils Ebnä Hakim. Cette liste contient des informations de type chronographique. On y apprend ainsi que 1444 années se sont écoulées depuis le règne du roi Arwé jusqu'à la dixième année des rois Abreha et Ašbehä qui se convertirent au christianisme, que ceux-ci régnèrent 44 années, et qu'enfin la cathédrale d'Aksum fut

89 Ces trois listes furent publiées par Dillmann, 1853: 338-364.

90 Conti Rossini, 1909: 283-95

construite en l'an 414. On reconnaît dans ce chiffre 44 un chiffre symbolique de la culture éthiopienne associant l'idée de complétude à celle de perfection.

Doc. 3b: fol. 91v-92: liste des rois d'Aksum de type A, qui est la liste copiée à la suite du *Kebrä Nägästä* dans nombre de manuscrits à partir du XVIII^e siècle⁹¹. Cette liste mentionne la construction de l'église d'Aksum par Abreha et Aṣbehä, ainsi que les destructions des églises chrétiennes par la reine Esato dite G^wedit. Elle se prolonge par les listes chronographiques des rois Zag^wé, à partir de la princesse Terda'e Gäbāz qui transfère le trône au premier roi Zag^wé, puis des rois salomoniens jusqu'au roi Täklä Haymanot [1769-1777] dont il n'est pas précisé la durée du règne, ce qui indiquerait qu'il régnait encore au moment où la liste fut copiée. Ebnä Hakim n'est en revanche pas mentionné.

Doc. 3c: fol. 92rb: liste des rois d'Israël qui régnèrent en Éthiopie depuis Ebnä Elhäkim jusqu'à Luzay, de type H⁹².

Les deux premières listes (A et C) étaient connues du jésuite Pero Paez qui les aurait copiées dans un manuscrit à Aksum, avec la permission du roi Susneyos. Néanmoins les témoins délivrés par Paez, qui de fait sont les plus anciens témoins à notre disposition aujourd'hui, diffèrent sensiblement des listes transmises par les manuscrits éthiopiens utilisés par Conti Rossini, dont le ms. Bruce 93⁹³. Ce dernier note par ailleurs que les listes C et A se suivent dans beaucoup de manuscrits⁹⁴. On observe là encore une association de deux listes dissemblables par leur contenu mais semblables par leur type.

Quels pouvaient être les usages de ces listes, et comment peut-on expliquer qu'elles soient copiées à la suite du *ser'atä q^werhät*? Cette structure trouve un écho dans la chronique du roi Šärsä Dengel (1563-1596). Celle-ci spécifie que, en clôture des cérémonies du sacre de ce souverain à Aksum en janvier 1579, un prêtre parmi ses collaborateurs les plus proches, quasiment le «bras droit» du souverain, *abba* Neway, énumère à haute voix la liste de tous les prédécesseurs royaux de Šärsä Dengel: «Ensuite on apporta un siège très élevé pour *abba* Neway et on l'y fit monter: il s'y tint debout en tenant le bois d'un étendard et commença [à énumérer les rois] depuis David et Salomon et développa jusqu'au roi Zär'ä

91 Conti Rossini, 1909: 266-274

92 Conti Rossini, 1909: 302-03. Conti Rossini n'a pas pris en compte le ms. Bruce 93 dans ce recensement.

93 Pero Paez énumère la liste A puis la liste C, mais toutes deux présentent de substantielles différences avec les listes publiées par Conti Rossini. La liste A de Paez est commentée et non chronographique allant du roi David jusqu'au roi Susneyos, avec un supplément de vingt-deux noms entre Ménélik et Bazén, ainsi que des remarques originales sur certains rois. Ainsi l'évangélisation et les miracles des Neuf Saints sont décrits lors du règne du roi «Amiamîd» (Al'amida). Ensuite, la liste de type C va de Azéb à Gäbrä Mäsqäl. Elle est suivie immédiatement d'une troisième liste, de Bazén à Susneyos, qui pourrait être comparée aux listes D et dans une moindre mesure aux listes de type B. Voir Paez in *RAESOI* 2: 61-67, 352; voir aussi Manuel d'Almeida, *RAESOI* 5: 115-117.

94 Conti Rossini, 1909: 267.

Ya'eqob, au roi Wānag Sägäd, à ses enfants Asnaf Sägäd et Admas Sägäd, et à ce roi victorieux Mäläk Sägäd.»⁹⁵. Il semblerait donc que cette succession de documents réponde à un usage dans le cérémonial du sacre royal. Pourtant, à proprement parler, aucune des listes royales du ms. Bruce 93, et plus avant aucune des listes des rois éthiopiens connues si ce n'est celle citée par Pero Paez, ne débute par la mention des rois David et Salomon, même si nombre d'entre elles incluent Ebnä Hakim.

Ensuite le chroniqueur, soucieux de mettre en valeur l'histoire de son souverain, continue en précisant que tous les rois d'Éthiopie ne furent pas sacrés et ne reçurent pas l'onction, loin s'en faut: «Nous allons écrire ici et rappeler dans cette page les rois qui reçurent l'onction royale (*qeb'ä mängešt*) sur ce trône qui s'appelle *mänbärä Dawit* – comme les *mämheran* de l'église d'Aksum (*gäbäzä Aksum*) l'ont nommé –, depuis Ebnä Häkim, fils de Salomon, jusqu'à notre roi Zär'ä Ya'eqob orthodoxe. Depuis ce temps-là, l'onction royale a été omise par les rois qui suivirent jusqu'à ce roi [...] Mäläk Sägäd [...] qui prit place sur ce trône de la loi (*mänbärä heg*) et reçut l'onction royale [...]»⁹⁶. La première partie de la chronique de Šäršä Dengel s'achève sur cet épisode du sacre. Le chroniqueur marque là très nettement une rupture temporelle dans l'histoire du souverain, le sacre venant comme un point d'orgue de l'histoire de ce long règne, un moment sur lequel la narration se prolonge et s'arrête avant de reprendre sur un autre mouvement.

Le document qui suit atteste cette affirmation de la *Chronique de Šäršä Dengel*, à savoir que seuls les souverains Zär'ä Ya'eqob puis Šäršä Dengel furent sacrés et oints à Aksum. Il est donc probable qu'à tout le moins cette séquence de documents fut employée ou fut rédigée à la fin du XVI^e siècle lors du sacre de ce souverain à Aksum.

Doc. 4: Restauration du trône royal à Aksum

Aux folios 92b-92va on découvre les textes qui entérinent les documents précédents et qui leur donnent un ancrage temporel dans l'histoire moderne de l'Éthiopie puisqu'ils narrent la restauration du trône des rois d'Aksum («*mänbärä nägästä Aksum*») puis «*mänbärä mängeštomu lä-nägästä Šeyom*») par les souverains Zär'ä Ya'eqob, en l'an 87 de la Miséricorde, puis Šäršä Dengel, en l'an 231 de la même ère⁹⁷, ce dernier renouvelant aussi les lois et les réglementations (*hegg wä-ser'at*)⁹⁸. Si notre manuscrit présente ces deux actes de façon séparée, en reve-

95 Conti Rossini, 1907: 91 (tr), 79 (txt). Voir une mention à cette pratique dans Conti Rossini, 1909: 310, n. 2

96 Conti Rossini, 1907: 91 (tr), 79-80 (txt).

97 Voir le document 7 pour des datations sensiblement différentes.

98 Conti Rossini 1909-10, doc. III.1, 81 (tr), 67 (txt).

nant à la ligne et en rubriquant les deux premières lignes de chacun d'entre eux, il s'agit bien d'un même texte. Les deux rois sont liés par cet acte refondateur ainsi que par une liste chronographique des rois ayant régné dans l'intervalle. La continuité dynastique et donc la légitimité du pouvoir royal sont fortement affirmées. On note que, dans ce codex où l'encre rouge est utilisée avec parcimonie, le nom du roi Šāršā Dengel est ici rubriqué, ainsi que, dans le nom du roi Bā'edā Maryam, le nom de Marie.

Les documents précédents avaient les rois d'Éthiopie comme sujets principaux et celui-ci ne déroge pas puisqu'il vient clore une séquence de documents qui convoquaient les temps anciens pour offrir au cadre cérémoniel et législatif du sacre royal à Aksum un point de départ lié à l'épopée mythique décrite par le *Kebrā Nāgāst*. Ce dernier document achève donc un mouvement en désignant clairement à quels moments du temps éthiopien moderne doit être rattachée l'action juridique. Mais il replace aussi Aksum au centre du discours puisque le trône des rois d'Aksum et de Šeyon est le sujet principal des propositions. Le texte se termine par la phrase suivante: «Il [Šāršā Dengel] accomplit la loi (*hegg*) et restaura le trône royal des rois de Šeyon, mère de toutes les villes, orgueil de tout l'univers, bijou des rois». La redondance de cette proposition qui reprend deux des actions formulées précédemment clôt un premier mouvement qui s'est ouvert sur une description de l'église médiévale, ou à tout le moins de l'église telle qu'elle était perçue déjà comme «antique» à l'époque de rédaction du texte, mouvement qui se termine donc avec un panégyrique d'Aksum comme centre de la royauté et centre du monde.

2.2.2 Deuxième mouvement: Légitimer la propriété foncière, source de richesse et de pouvoir

Si Aksum est appelé à jouer un rôle important dans la géopolitique du royaume chrétien à partir des quinzième et seizième siècles, il faut qu'elle dispose de l'assise foncière qui lui permette d'entretenir un clergé important, de recevoir la cour lorsqu'elle se déplace à Aksum et de pourvoir tout au long de l'année aux différentes manifestations religieuses et politiques qu'elle doit organiser. Les documents suivants sont donc convoqués pour établir cette nécessaire richesse territoriale.

Doc. 5: *Gult* royaux depuis Abreha et Aṣbehā jusqu'à Zār'ā Ya'eqob

Doc. 5a: fol. 92 v: Donation de terres *gult* à l'église Aksum (*gābāzā* Aksum) par les rois Abreha et Aṣbehā⁹⁹. Ces rois en partie mythiques de l'Antiquité¹⁰⁰ sont ici

99 Conti Rossini, 1895: 4-5; Conti Rossini, 1909-10: II.1; Littmann, 1913, I: 58; Huntingford, 1965: 29.

présentés comme les constructeurs de l'église, reprenant en cela les informations déjà délivrées par la liste des rois de type A. Une prophétie accompagne ce texte et annonce que les descendants de ces deux rois siégeront sur le trône de David, dans lequel on reconnaît le trône royal d'Aksum et plus largement, la terminologie propre à l'idéologie salomonienne. Ce texte est fort probablement un document forgé puisqu'aucun document de la période antique autre qu'épigraphique n'est parvenu jusqu'à nous. Son objectif est bien sûr d'ancrer dans les premiers temps du christianisme et de la royauté éthiopienne la fondation de l'église d'Aksum et sa légitimité à la propriété foncière.

Doc. 5b: fol. 92v-93: Donation de terres *gult* à l'église Aksum et renouvellement des *gult* antérieurs par le roi Anbäsa Wedem¹⁰¹. Celui-ci serait, selon la liste de rois de type A, le roi qui succéda à la reine Esato ou G^wedit, qui régna sur le Tigré et détruisit les églises¹⁰². Dans cette logique de la succession des événements historiques, il serait donc ici celui qui restaure une richesse à un moment mise en danger¹⁰³.

Doc. 5c: fol. 93: Donation de terres *gult* par Wälättä Maryam pour le *täzkar* de Marie et son propre *täzkar*¹⁰⁴. L'identification de cette femme, probablement princesse ou reine, reste problématique¹⁰⁵. D'une part parce que Wälättä Maryam, «Fille de Marie» est un nom relativement courant, mais dans le cas présent parce que si l'on respecte la fourchette chronologique indiquée par l'enchaînement des documents, Wälättä Maryam aurait vécu avant la seconde moitié du quatorzième siècle. Or à cette époque le culte marial est encore peu implanté en Éthiopie. Aussi ce document, instituant une commémoration mariale, est-il à considérer avec prudence car semble-t-il quelque peu anachronique dans ce contexte¹⁰⁶.

100 Abreha et Aṣbehä opéreraient une synthèse entre plusieurs personnages antiques: Abraha, roi aksumite du Yémen; le roi Kaléb, dont le nom de règne était Ellä Aṣbehä; enfin le roi d'Aksum Ezana qui gouverna au IV^e siècle et se convertit au christianisme et dont le frère se nommait Še'ezana. Voir Munro-Hay, 2003.

101 Conti Rossini, 1895; 5; Conti Rossini, 1909-10: II.5 (version 1); Huntingford, 1965: 31.

102 Selon d'autres sources, il fut le dernier roi d'Aksum: Täklä Tsädiq Mekurya, 1957: 20; Godet, 1988: 22-57.

103 Des travaux récents de M.-L. Derat suggèrent qu'un roi du X^e siècle, appartenant à la dynastie Zag^{wé} et dont des chartes foncières probablement authentiques sont connues, a aussi porté ce nom. D'après une communication intitulée «The Territory of the Zagwe Dynasty in the 12th and 13th Centuries» donnée au colloque *Territories of Ethiopia: Histories, Spaces and Powers. Addis Abeba, 10-12 Dec. 2008*.

104 Conti Rossini, 1895; 5; Conti Rossini, 1909-10: II.24 (version 1); Huntingford, 1965: 39.

105 Conti Rossini (1909-10: 33) indique qu'elle serait la femme d'un roi «dont le nom est omis dans le synaxaire d'Oxford. Le Synaxaire de la Bibliothèque Nationale n'a conservé que la deuxième partie, Sägäd, qui entre dans la composition du nom de plusieurs rois du XIII^e siècle. Le synaxaire de la collection d'Abbadie, qui date du XV^e siècle, n'a pas de commémoration de Wälättä Maryam».

106 Ces trois premiers documents sont aussi transmis par une tradition sensiblement différente. Le *Wängel zä-wärq* d'Aksum, connu à travers sa copie réalisée pour Antoine d'Abbadie (ms. BnF Eth. Abb. 152) comporte les *gult* d'Abreha et Aṣbehä selon les deux traditions, ainsi que ceux

Doc. 5d: fol. 93: Donation de terres *gult* par le roi Säyfä Ar'ad (1344-1371) à l'église d'Aksum pour le *täzkar* de Marie¹⁰⁷. On retrouve certaines des terres octroyées par les donateurs précédents, ce qui conduit à penser que ces *gult* « primitifs » servent à légitimer celui-ci. Bien sûr la question de l'authenticité du *gult* attribué à Säyfä Arad doit être posée. Ce texte, on le voit, est inclus dans une compilation à haute valeur stratégique et historiographique. De plus, très peu de chartes foncières aussi anciennes nous sont connues à l'heure actuelle, ce qui donne naissance à un doute systématique quant à l'authenticité des quelques documents connus, qui peuvent être entièrement forgés ou partiellement réécrits. Il faut enfin signaler que si l'institution d'une commémoration à la Vierge Marie dès le règne de Säyfä Arad est tout à fait possible, le christianisme étant religion d'État depuis presque un millénaire en Éthiopie et le culte marial étant implanté anciennement dans les églises coptes et éthiopiennes, on ne peut s'empêcher de penser qu'il s'agit là d'un texte venant bien à propos légitimer la dédicace de l'église d'Aksum Şeyon à la Vierge Marie et l'attribution de terres par le pouvoir royal pour les fêtes mariales.

Doc. 5efg: fol. 93: Trois donations de terre *gult* par le roi Zär'ä Ya'eqob viennent renouveler et augmenter les donations foncières précédentes¹⁰⁸. Le premier¹⁰⁹ *gult* est destiné au *täzkar* du souverain lui-même ainsi qu'au *ma'etänt* c'est-à-dire, littéralement, au service de l'encens¹¹⁰. C'est ce premier *gult* qui renouvelle l'attribution des terres les plus conséquentes mentionnées dans les *gult* précédents. Le second *gult* attribue à Aksum Şeyon le district de Na'edër qui est destiné au *täzkar* de Marie et au *sä'atat*, le service des Heures, un office chanté célébré de nuit en période de jeûne. Il s'agit là de soutenir par une donation territoriale la mise en application d'une réforme liturgique importante mise en place par Zär'ä Ya'eqob, on va revenir sur ce point important. Enfin le troisième *gult*,

d'Anbäsä Wedem et de Wälättä Maryam selon la seconde uniquement (première et seconde étant entendue selon l'ordre donné par C. Conti Rossini dans son édition) Le manuscrit A225 (ainsi que A97 qui en dérive) fait une synthèse de A152 et des compilations de type «Kebrä Nägäšt» et il comporte ainsi les traditions 1 et 2 en entier. Ces actes sont édités et traduits par Conti Rossini (1909-10). L'analyse de cette tradition parallèle des *gult* royaux donnés à l'église d'Aksum reste entièrement à mener.

107 Conti Rossini, 1895: 5; Conti Rossini, 1909-10: II.7 (version 1); Huntingford, 1965: 32. Il existe des variantes importantes selon les copies qui proviennent d'une contamination avec le premier *gult* de Zär'ä Ya'eqob. On ne peut donc ici parler de tradition différente comme c'est le cas pour les trois actes précédents.

108 Conti Rossini, 1895: 6; Conti Rossini, 1909-10: II.14, II.13, II.15 (dans cet ordre); Huntingford, 1965: 35.

109 Cet acte situé en premier commence par «Encore, moi, Zär'ä Ya'eqob, j'ai donné ...» tandis que le deuxième est introduit par une doxologie et respecte la structure formelle d'une donation *gult*. C'est la raison pour laquelle Conti Rossini les intervertit dans son édition.

110 Ce n'est pas à proprement parler un office mais plutôt une partie du service des *wazéma* ou du *mahelét*. Il est célébré par les diacres, les *däbtära* et les prêtres et se chante avec le texte *şälotä 'etan*.

très court, attribue la terre de Awl'o pour la célébration du *täzkar* de Marie ainsi que pour les *mäba'e*, les oblations destinées à l'église.

Doc. 5h: fol. 93-93v: Règle émise par Zär'ä Ya'eqob pour protéger l'enceinte sacrée de l'église d'Aksum contre l'entrée de lion, cheval, mulet et de l'*awfari* de Zäräfta¹¹¹. Ce type de document vient assez fréquemment compléter des actes de donation de terre, aussi doit-on le lire dans la continuité des trois documents le précédant.

On retrouve dans la première chronique de Zär'ä Ya'eqob¹¹² un écho narratif à ces actes de donation:

«Notre roi y institua toutes les lois de l'église. Et quant à la prière des Heures, il ordonna qu'elle soit faite en son temps car jusqu'à présent la prière des Heures n'avait pas été faite. Pour cela, il réunit un grand nombre de moines, et il institua les règles de la communauté (*sär'a mahbärä*), et il nomma un abbé (*mämher*) dont le titre était *liqä Aksum*, et il donna une grande terre du nom de Na'edér. Il fit cela par amour pour Notre Dame Marie, et pour assurer sa propre commémoration ainsi que celle de ses enfants et celle des enfants de ses enfants. Et il fit venir des *mārahyan* (pl. de *mārigéta*) et les institua là. Et il donna aussi à l'église de nombreux vêtements et une aiguière en or, et il renouvela toutes les lois anciennes.»¹¹³

Le chroniqueur rapporte qu'après la cérémonie du sacre à Aksum, Zär'ä Ya'eqob met en place les règles de l'église et de sa communauté, et nomme à sa tête un *liqä Aksum*. Il veille à faire respecter la lecture des prières des Heures (*sä'atat*), qui est une institution nouvelle, ainsi que les commémoraisons mariales et celles en son honneur. Il donne pour cela à l'église la terre de Na'edér ainsi que des vêtements et objets précieux, comme c'était l'usage. La chronique atteste clairement que le roi institue des règles nouvelles tout en soulignant aussi à plusieurs reprises qu'il ne fait que renforcer des lois qui existaient depuis longtemps. Ce mouvement d'innovation et de législation venant trouver sa légitimité dans le passé est caractéristique du système de pensée et du discours politique à l'œuvre dans le *Livre d'Aksum*. Pourtant les actes de donation du *Livre d'Aksum* sont plus précis que la Chronique quant aux modalités concrètes qui permettent au souverain d'asseoir sa politique. On sait par ailleurs que la réforme liturgique qui impose le service des Heures est l'une des manifestations de la collaboration entre le souverain et Giyorgis de Säglä, puisque ce dernier signe le *māṣṣafä sä'atat*, le texte qui accompagne ce nouvel office. Or une réforme liturgique n'est pas nécessairement une chose aisée à mettre en place, d'autant plus dans le cas présent qu'elle impose un

111 Conti Rossini, 1909-10: II.16; Huntingford, 1965: 35-36. Sciarrino (1994: 50) a émis l'hypothèse qu'il s'agissait d'une interdiction en rapport avec la cérémonie du sacre pour atténuer les prescriptions du *ser'atä q'erhät* voulant qu'on sacrifie un lion et divers animaux dans l'enceinte de l'église. De son côté, Huntingford (1965: 19-20) associe cette interdiction à une clause plus générale qu'il nomme «clause d'immunité» et dont il relève différentes formes.

112 La distinction entre les deux chroniques de Zär'ä Ya'eqob a été formulée tout d'abord par Manfred Kropp (1983-84: 58-59) puis reprise et développée par M.-L. Derat, à paraître.

113 La traduction de J. Perruchon (1893: 51-52) me semble fautive en quelques points aussi l'ai-je un peu modifiée.

surcroît important de travail et qu'elle innove de façon radicale dans le domaine du chant religieux: on peut donc imaginer que la faire accepter à Aksum était une stratégie audacieuse mais, si elle était couronnée de succès, payante. On voit en effet à travers ces documents que le souverain Zār'ä Ya'eqob a inclus la ville d'Aksum dans une politique volontariste de redéfinition de la géographie politique et religieuse du royaume chrétien, en lui attribuant une plus grande proximité avec le pouvoir royal. Par ces donations foncières importantes, l'église d'Aksum Şeyon se voit aussi contrainte de célébrer un nouvel office auquel est liée une nouvelle titulature, celle de *liqä Aksum*, et un nouveau collègue ecclésiastique, celui des *żan şegé*, nous allons y revenir. La célébration du *täzkar* du roi est aussi une nouveauté, et on peut se demander dans quelle mesure le respect des commémorations mariales n'est pas lui aussi sujet à caution puisqu'on a vu que l'authenticité, entière ou partielle, des actes précédents pouvait être discutée.

Tous ces documents composent donc bien un ensemble et doivent se lire à la suite les uns des autres. Cette continuité du discours s'observe plus avant, et les »mouvements« que nous avons définis restent bien entendu des structurations didactiques accompagnant une analyse naissante de ce corpus.

2.2.3 Troisième mouvement: devoirs et histoires d'un territoire

Doc. 6: Liste des corvées dues lors de la construction de l'église d'Aksum Şeyon
Ce document (fol. 93 v), assez long, détaille les corvées dues lors de la construction de l'église d'Aksum ou en perspective de son entretien par les habitants de la région en fonction des terres ou du type de terre qu'ils exploitent. L'incipit est le suivant: «Voici l'exposé des corvées anciennes (*řentä gebromu*) de tous les pays (*ahegwär*) qui travaillent (*ellä yesärhu*) à l'église d'Aksum»¹¹⁴. Il s'agit d'assurer à l'église ses fournitures en bois, pierres, métaux, chaux, en tous matériaux et services nécessaires à son entretien. Les territoires tributaires de ces corvées particulières semblent parfois situés relativement loin de la ville elle-même, c'est ainsi le cas du Gäralta ou d'Amba Sänayt. Si on compare ce texte aux gult qui le précèdent, et si l'on tente d'établir un lien entre eux, on remarque que le texte n'est cette fois plus ancré dans une période historique liée à un souverain mais qu'il s'agit d'une loi qui semble être valable en tout temps. Il n'y a plus ici de mention d'un pouvoir politique, seules sont réglées les relations entre l'église et les populations voisines. Les actes de donation de terres qui précèdent sont ainsi en partie complétés par les spécifications de la nature des impôts et des corvées dues par chaque terre. Ce type de document est connu sous le nom de *serit* dans les régions de Gondär, Goğgam et Bägemdér même s'il est plus souvent appliqué aux actions

114 Conti Rossini, 1909-1910: I.5. L'incipit est: ከመዝኦ፡ ጥንተ፡ ግብርም፡ ለኩሎም፡ አህጉር፡ እሉ፡ ይሰርሱ፡ ገበዘ፡ አክሱም።

quasi-quotidiennes du service divin, et non pas à l'entretien d'un corps de bâtiment magnifique.

Doc. 7: Liste chronographique depuis *abba* Salama jusqu'à la restauration d'Aksum par Śārṣä Dengel

Cette liste¹¹⁵ (fol. 93v-94v) débute la première année d'un cycle de l'ère de la Miséricorde avec *abba* Salama [Käsaté berhan] et se poursuit jusqu'en l'an 242 (1579 G. C.) avec la victoire du roi Śārṣä Dengel contre les Turcs. Les deux seules mentions à Aksum renforcent les marqueurs temporels déjà mis en place au document 4 relatant la restauration du trône, même si les dates ne correspondent pas parfaitement: il s'agit de la venue de Zär'ä Ya'eqob à Aksum¹¹⁶ et de la restauration des bâtiments d'Aksum sous Śārṣä Dengel¹¹⁷. Ce document replace donc Aksum et le Tigray dans les cadres connus d'une histoire nationale.

Doc. 8: Histoire de la fondation d'Aksum: comprendre la ville antique à l'époque médiévale

Ce document célèbre, que Conti Rossini a placé en tête de sa compilation, a été maintes fois traduit, commenté¹¹⁸ et utilisé comme une source d'histoire¹¹⁹. Je renvoie ici à l'analyse et à la nouvelle traduction données par B. Hirsch et F. X. Fauvelle¹²⁰ qui distinguent notamment dans ce texte deux interpolations. Ils qualifient le texte principal d'herméneutique chrétienne des ruines antiques (ruines associées à des églises, stèles et chambres funéraires, «objets extraordinaires» et «traces miraculeuses»). En effet, ce texte, véritable inventaire archéologique de l'Aksum médiévale, développe la trame légendaire du passé de la ville. Les points de repère *ante*-historiques (la reine Makeda, les rois Abreha et Aṣbeha) ont déjà été rencontrés dans les documents précédents, mais les auteurs de ce récit de fondation font remonter l'origine de la ville à un ancêtre nommé Ityopis, fils de Kam, c'est-à-dire aux premiers hommes, aux fils de Noé ayant survécu au déluge. L'absence de toute mention aux rois David, Salomon et Ebnä Hakim est remarquable et tranche avec le dogme institué par le *Kebrä Nägästä*. Comme le font remarquer Hirsch et Fauvelle, ce silence du texte, associé à une mise en valeur de

115 Conti Rossini, 1909-10: III.2.

116 Ici en l'an 89 (1436-1437 GC), tandis que le document 4 porte l'an 87 pour la restauration du trône (1434-1435 GC).

117 L'an 236 ou 237 (1583-1584 GC), pour l'an 231 dans le document 4 (1578-1579 GC).

118 Conti Rossini, 1909-1910: I.1; Littmann, 1913, vol. 1: 32-33; Monneret de Villard, 1938: 49-52.

119 Fol. 94v-96: incipit: ከመዝኑ ጥንተ፡ ሠራራሃ፡ ለእምነ፡ ጽዮን፡ ገበዘ፡ አክሱም።

120 Hirsch-Fauvelle, 2001: 71-91, 103-05

la figure du Christ apparaissant aux rois Abreha et Aṣṣehā, incite à penser qu'il a aussi pour but de sortir le mythe de fondation d'Aksum de l'orbite salomonienne. C'est bien Aksum en tant que ville chrétienne qu'il s'agit ici de mettre en valeur, pour en faire la ville sainte qui, si elle accueille les rois, dispose d'une aura qui transcende le pouvoir terrestre et politique. La question se pose donc des milieux de production des différents textes qui composent cette compilation. Ils ne sont en effet pas nécessairement tous égaux, et si certains textes semblent avoir été émis par le pouvoir royal, d'autres au contraire semblent se faire la voix du clergé d'Aksum, ou plus particulièrement du clergé lié au pouvoir local, celui du *neburä 'éd*.

Il existe deux interpolations dans ce texte. La première se présente comme un rappel des législations concernant Aksum, successivement réactivées par les souverains Zār'ä Ya'eqob, Ba'edä Maryam, Lebnä Dengel et Šārṣä Dengel¹²¹. L'autonomie d'Aksum par rapport au pouvoir royal est en fait ici paradoxalement soulignée: «[Les habitants d'Aksum] n'étaient pas obligés de donner par force, sans leur accord, le tribut (*gebr*) et la nourriture (*māṣehn*) quand le roi venait et que ni le lion, ni la mule ne pouvaient entrer près de Notre Mère Şeyon, église d'Aksum». On peut penser que cette interpolation, en partie similaire au document n° 5h, est une insertion rédigée par le clergé aksumitain pour limiter la sujétion de la ville au pouvoir royal. D'autres textes, beaucoup plus concrets ceux-là, insistent sur la franchise d'impôt du *neburä 'éd* et viennent donc apporter des éléments concrets pour interpréter cette déclaration d'indépendance de notre texte. Il s'agit des documents publiés par Conti Rossini sous les numéros I.3 et I.4, conservés dans le manuscrit A225, respectivement aux folios 30 et 60. Ce manuscrit occupe lui aussi une place à part dans la typologie des volumes comportant des documents pragmatiques liés à l'église d'Aksum, c'est un recueil rassemblant les documents les plus fonctionnels, les plus concrets pour l'administration de l'église d'Aksum Şeyon.

La seconde interpolation¹²² établit un lien direct entre Marie et Yaréd, ce dernier ayant reçu les révélations de la liturgie éthiopienne par l'intermédiaire de la Vierge et de deux Pères de l'Église orientale. Cette seconde addition est clairement une réécriture opérée par les milieux ecclésiastiques. Ici les tensions entre les différentes phases d'écriture des documents de cette compilation sont clairement lisibles.

121 Elle va de «Encore, le aṣṣé Zār'ä Ya'eqob renouvela et promulgua ...» jusqu'à «... mais au contraire on y a fait des additions.»

122 «Voici encore la réunion des trois justes serviteurs ...» jusqu'à «... et revinrent en paix à leur pays»

Doc. 9: Impôt pour les *Žan Šegé*, un collège de moines
institué par Zär'ä Ya'eqob

Il s'agit ici (fol. 96) des contributions en miel et en différents produits dues par les terres de Na'edér au corps des *Žan Šegé*¹²³. Le *gult* de Zär'ä Ya'eqob attribue la terre de Na'edér pour le service des Heures, or ce sont bien les moines appelés *zan segé*, les «roses du roi» qui sont en charge de cet office. Deux documents copiés dans le *Wängel zä-wärq* d'Aksum nous confirment ce lien entre le collège ecclésiastique des *žan šegé*, la terre de Na'dér et leur chef, le *liqä Aksum*. Il s'agit tout d'abord d'un acte du souverain Lebnä Dengel¹²⁴ instituant un nouveau *žan segé* à qui il est donné la jouissance de quatre parcelles de terre dans Na'edér, donation à l'occasion de laquelle il est clairement rappelé que ce *zan segé* doit obéissance au *liqä Aksum* et au *sum* de Na'edér (*seyumā Na'eder*). Le second document est un long texte issu sous le contrôle de Särsä Dengel¹²⁵ et qui éclaire les raisons qui doivent rétablir le *liqä Aksum*, le chef des *zan segé*, dans sa prééminence par rapport au *neburä 'éd*. Toutes les tensions, quelque cent cinquante ans après la mise en place de la réforme, entre le chef traditionnel d'Aksum, le *neburä 'éd*, et le *liqä Aksum*, issu du pouvoir royal sont sensibles à travers ce texte. Il n'est donc dès lors pas surprenant que le texte régissant les contributions de Na'edér au collège des *zan segé* existe dans d'autres copies manuscrites sous une version «expurgée» qui ne mentionne plus les *zan segé* et présente ainsi implicitement cette liste de contributions comme si elles étaient dues à l'église d'Aksum Seyon dans son entier¹²⁶.

Doc. 10: Listes de rois non éthiopiens et non chrétiens

Doc. 10a: Rois qui viendront à la fin du monde d'après St Clément (fol. 96)¹²⁷

Doc. 10bcd: Aux folios 96-97, chronologie des califes Ommayad et Abbasside, suivie d'une chronologie des Fatimides puis des Eyyubites jusqu'en 659 de l'Hégire.

123 Le texte édité par Conti Rossini (1909-10: doc. I.11) ne tient pas compte de la version du ms. Bruce 93 or cette version est assez différente des copies utilisées par Conti Rossini et probablement moins fautive.

124 Ms. A152, fol. 61r; Conti Rossini, 1909-10: doc. II.43

125 Ms. A152, fol. 66v et ms. A225, fol. 62; Conti Rossini, 1909-10: doc. III.6

126 Cette version est ainsi présente dans le ms. A225 (fol. 142-43) qui est un manuscrit réunissant à la fois des documents du *Livre d'Aksum-Kebrä Nāgāst* et des documents du *Wängel zä-Wärq*. À ce stade de ma recherche, je considère le A225 comme une copie à l'usage du clergé d'Aksum, qui rassemble à la fois les documents d'ordre pratique et les documents royaux, sans nécessairement faire de choix entre les versions souvent contradictoires contenues dans les deux manuscrits sources représentés pour nous par le B93 et le A152.

127 Cf. Lusini, 2002: 160 qui fait référence au *Qälémentos* (III, 9, 20) et cite Grébaut, 1913 et Bausi, 1992.

Ces deux listes qui achèvent la composition sont assez éloignées des thématiques développées précédemment mais leur structure par contre est familière. Il s'agit probablement d'une ouverture historiographique vers des mondes non chrétiens, vers cette «histoire universelle» que représente le modèle historiographique des textes connus alors en Éthiopie et qui furent peut-être en partie à l'origine de la structure compilatoire des livres historiques éthiopiens, à savoir les Histoires de Giyorgis Wäldä Amid, de Joseph ben Gorion ou encore de Yohannes Mādäbär¹²⁸. On a vu que les autres manuscrits historiographiques confiés à James Bruce comportaient des listes chronographiques ajoutées probablement à Gondär pour moderniser ou pour universaliser la portée de ces compilations d'histoires éthiopiennes. Peut-être notre manuscrit Bruce 93 en est-il le modèle ou au contraire, ce dernier document est-il un ajout daté de 1771 et signant un modernisme universaliste.

Ici se clôt la compilation du *Kebrä Nägäst* copiée pour James Bruce sous contrôle du *ras* Mikä'él. Cet ensemble longtemps considéré comme fait de documents hétérogènes peut donc être lu comme un ouvrage historiographique tissant les fils d'un discours structuré. Certes les textes qui le composent ne sont probablement pas univoques, certes ils ne furent pas tous rédigés à la même époque, et les mécanismes de recomposition et de réécriture restent à analyser plus en détail. On sent néanmoins que plusieurs moments du projet historiographique que construisent ces textes sont ici cumulés. À la période de rédaction des textes datant du règne de Zär'ä Ya'eqob succède de façon très nette ceux qui s'inscrivent dans cet héritage et qui datent du règne de Šärsä Dengel. De plus, on voit aussi à l'œuvre dans cette écriture de l'histoire et des traditions légales de l'église d'Aksum Şeyon, un parangon des rapports passionnés entre pouvoir royal et pouvoir religieux, entre pouvoir national et pouvoirs régionaux. Les différentes étapes de réécriture et d'ajouts dans la compilation sont en partie l'œuvre du clergé aksumite qui a la garde de ce texte et qui bien sûr eut le loisir d'introduire des éléments tempérant les affirmations de contrôle royal sur la ville. Les relations entre le clergé d'Aksum et ses habitants avec les souverains se jouent dans un équilibre dont les bases paraissent avoir été établies par Zär'ä Ya'eqob. Le clergé est bénéficiaire des largesses royales et notamment des attributions foncières mais bien sûr de ce fait tributaire du pouvoir, tandis que les souverains trouvent à Aksum, proclamée ville sainte, une légitimité dans la cérémonie du sacre qui leur permet de renforcer leur autorité sur les gouverneurs locaux. Les guerres du seizième siècle, contre les «Turcs» puis contre les armées de Grañ, qui ont grandement mises en péril la région du Tigray, ont permis aux rois d'intervenir dans la région comme protecteurs et éventuellement comme restaurateurs de la splendeur perdue. Ces moments

128 À propos des sources de l'histoire de l'Islam dans l'historiographie éthiopienne, voir Witakowski, 2006: 290-91, 295-97; Kropp, 1986b: 314-46; Kropp, 2006: 307-15.

historiques pendant lesquels Aksum eut besoin du pouvoir royal sont bien évidemment soulignés dans la mise par écrit du «livre d'Aksum».

Cette copie du Livre d'Aksum ou du Kebrä Nägäst comme les aksumitains d'aujourd'hui nomme cette compilation, fut réalisée à l'attention de James Bruce pour faire acte d'histoire. Datée de 1770, elle est donc le plus ancien témoin d'une compilation dont les premiers textes auraient été rédigés sous le règne de Zär'ä Ya'eqob, qui était connue et utilisée au tournant des seizième et dix-septième siècles puisque la *Chronique de Šärsä Dengel* y fait référence et que le patriarche jésuite Pero Paez en publia quelques extraits, et enfin qui au dix-neuvième siècle connut une réelle postérité puisqu'il en fut réalisé de nombreuses versions augmentées. Étant donné l'assez grande variabilité des documents et des enchaînements des textes formant cette compilation, il semblait particulièrement intéressant de se pencher sur le manuscrit Bruce 93 qui témoigne d'une lecture de ces documents au moment où la monarchie gondarienne est mise à mort. Néanmoins, pouvons-nous en conclure que cette version présenterait un enchaînement le plus proche possible des séquences «originelles» des textes? On a vu que les copies de textes historiographiques réalisées sous le contrôle du *ras* Mika'él Sehul avaient été travaillées de façon à mettre en valeur sa version de l'histoire. Aussi faut-il considérer que l'enquête n'est qu'à son point de départ en attendant des analyses comparatives de l'ensemble du corpus.

Bibliographie

Abbadie (d'), Antoine

1859: *Catalogue raisonné des manuscrits éthiopiens appartenant à Antoine d'Abbadie*, Paris, Imprimerie nationale.

Almeida (d'), Manuel

RAESOI5: *Rerum Aethiopicarum Scriptores Occidentales Inediti a Saeculo XVI ad XIX, vol. 5: P. E. d'Almeida S. I. Historia Aethiopiae, Liber I-IV* Rome, (Beccari, C., ré-édition annastatique), 1903-1913.

Àlvares, Francisco

1989: *Verdadeira informação das terras do preste Joào das Índias*, introdução e notas de Neves Aguas, Lisboa.

Bausi, Alessandro

1992: *Il Qalementos etiopico. La rivelazione di Pietro a Clemente. I libri 3-7*, Napoli [Studi Africanistici. Serie Etiopica 2].

Bausi, Alessandro

2006: «Un indice del *Liber Aksumae*», *Aethiopica* 9: 109-153.

Beylot, Robert

2004: «Du Kebra Nagast», *Aethiopica* 7: 75-84.

Beylot, Robert

2008: *Le Roi Salomon et la reine de Saba: la Gloire des Rois*, Brepols.

Bezold, Carl

1905: *Kebra Nagast, Die Herrlichkeit des Könige: nach den Handschriften in Berlin, London, Oxford und Paris*, München.

Bruce, James

1790: *Travels to discover the source of the Nile in the years 1768, 1769, 1770, 1771, 1772 and 1773*, 5 vol., Edinburgh, printed by J. Ruthwen for G. G. J. and J. Robinson; London, Pater-Noster Row.

Bruce, James

1790-91: *Voyage en Nubie et en Abyssinie entrepris pour découvrir les sources du Nil pendant les années 1768, 1769, 1770, 1771, 1772 et 1773*, J. H. Castera (ed. trad.), 10 vol., Paris.

Bruce, James

1805¹, 1813²: *Travels to discover the source of the Nile in the years 1768, 1769, 1770, 1771, 1772 and 1773*, Murray, Alexander (ed.), Edinburgh, 8 vol.

Bruce, James

1964: *Travels to discover the source of the Nile*, C. F. Beckingham (ed.), Edinburgh University Press.

Budge, E. A. Wallis

1922: *The Queen of Sheba and her only son Menyelek*, London.

Caquot, André,

1994: «Le Kebra Nagast et les révélations du Pseudo-Méthode», *Etudes éthiopiennes, Actes de la XII^e conférence internationale des Etudes éthiopiennes (Paris, 1988)*, C. Lepage (ed.), Paris: 331-335.

Conti Rossini, Carlo

1895: *Donazioni reali alla cattedrale di Aksum*, Roma, (Exc. e *L'Oriente*, vol. II).

Conti Rossini, Carlo

1901: «L'évangéle d'Oro di Dabra Libanos», *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei*, ser. 5, 10, p. 177-219.

Conti Rossini, Carlo

1907: *Historia Regis Sarsa Dengel (Malak Sagad) accedit Historia gentis Galla, curante I. Guidi*, [CSCO 20-21; SAe 3-4].

Conti Rossini, Carlo

1909: «Les listes des rois d'Aksoum», *Journal Asiatique* 14: 263-320.

Conti Rossini, Carlo

1909-10: *Documenta ad illustrandam historiam I. Liber Axumae*, Parisiis – Lipsiae [CSCO 54 et 58; SAe 24 et 27].

Colin, Gérard

2002: *La gloire des rois (Kebra Nagast). Épopée nationale de l'Éthiopie*, Genève [Cahiers d'orientalisme 23].

CSCO = Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium.

Derat, Marie-Laure

2004: «Do not search for another king, one whom God has not given you»: questions on the elevation of Zär'a Ya'eqob (1434-1468)», *Journal of Early Modern History* 8/3-4: 210-228.

Derat, Marie-Laure

à paraître: «Censure et réécriture de l'histoire du roi Zar'a Ya'eqob (1434-1468): analyse des deux versions de la »chronique« d'un souverain éthiopien», in *Mélanges Jean Boulégué*, F. X. Fauvelle et B. Hirsch (dir.), Paris, Publications de la Sorbonne.

Dillmann, Augustus

1848: *Catalogus codicum manuscriptorum bibliothecae Bodlianae Oxoniensis. Pars VII*, Oxford.

Dillmann, Augustus

1853: «Zur Geschichte des abessinischen Reiches», *Zeitschrift des Deutschen morgenländischen Gesellschaft* 7: 338-364.

Dillmann, Augustus

1884: «Über die Regierung, insbesondere die Kirchenordnung des Königs Zar'a-Jacob», *Abhandlungen der Königlich Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, Philosophisch-historische Classe 15: 1-79.

Godet, Eric

1988: «Tableaux chronologiques relatifs à la fin de l'époque axoumite et à la période des Zagwés», *Proceedings of the 9th International Congress of Ethiopian Studies*, Moscow, vol. 6: 22-57.

Grébaut, Sylvain

1913: «Littérature Pseudo-clémentine. III», *Revue de l'Orient Chrétien* 18: 69-78.

Guidi, Ignazio

1903-1905: *Annales Iohannis I, Iyasu I et Bakaffa*, Parisiis – Lipsiae [CSCO 24-25; SAe 7-8].

Guidi, Ignazio

1910-1912: *Annales Regum Iyasu II et Iyo'as*, Parisiis – Lipsiae [CSCO 66 et 61; SAe 29 et 28].

Guidi, Ignazio

1922: «Contributi alla storia letteraria di Abissinia, I, II, Ser'ata Mangest», *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei*, 31, ser. 5: 65-89.

Heruy Wäldä Selasé

1980: *Die Geschichte von Šawā (Äthiopien) 1700-1865*, Asfa-Wossen Asserate (ed.), Wiesbaden, [Studien zur Kulturkunde 53].

Hirsch, Bertrand and Fauvelle-Aymar, François-Xavier,

2001: «Aksum après Aksum. Royauté, archéologie et herméneutique chrétienne de Ménélik II (r.1865-1913) à Zär'a Ya'qob (r.1434-1468)», *Annales d'Éthiopie* 17: 57-107.

Huntingford, George Wynn Brereton

1965: *The land charters of Northern Ethiopia*, Institute of Ethiopian Studies and The Faculty of Law Haile Sellassie I University with Oxford University Press, Addis Ababa – Nairobi.

Kropp, Manfred

1980: «An hypothesis concerning an author or compiler of the «Short Chronicle» of the Ethiopian kings», *Sixth International Conference of Ethiopian Studies, Tel-Aviv, 14-17 April 1980*: 359-372.

Kropp, Manfred

1982: «Ein bishernicht beachtetes Fragment einer Chronik des Fasilädäs», *Proceedings of the 7th International Conference of Ethiopian Studies*, Lund, p. 243-255.

Kropp, Manfred

1983-1984: «La réédition des chroniques éthiopiennes: perspectives et premiers résultats», *Abbay* 12, p. 49-72.

Kropp, Manfred

1986a: «Gab es eine grosse Chronik des Kaisers Fasilädäs von Äthiopien?» *Oriens Christianus* 70: 188-190.

Kropp, Manfred

1986b: «Arabisch-äthiopische Übersetzungstechnik am Beispiel der *Zena Ayhud* (Yossippon) und des *Tarika Wäldä-'Amid*», *Zeitschrift der Deutschen Morgenländische Gesellschaft* 136: 314-46.

Kropp, Manfred

1988a: *Die Geschichte des Lebnä Dengel, Claudius und Minas*, Louvain, [CSCO 503-04; SAe 83-84].

Kropp, Manfred

1988b: «The Šer'atä gebr: a mirror view of daily life at the Ethiopian Royal Court in the Middle Ages », *Proceedings of the 8th International Conference of Ethiopian Studies. Addis Abeba, 1984*, vol. 1: 219-232. [aussi publié dans *Northeast African Studies* 10, 1988: 51-87].

Kropp, Manfred

1992: «Der Wert der Amharischen Übersetzungen des Šer'yatä mängəst», *Journal of Semitic Studies* 37/2: 223-245.

Kropp, Manfred

1994a: «La théologie au service de la rébellion: Chroniques inédites du Ras Mika'el Sehul», *Études Éthiopiennes. Actes de la Xe Conférence Internationale des Études Éthiopiennes, Paris 23-26 août 1988*, Paris: 225-236.

Kropp, Manfred

1994b: *Der siegreiche Feldzug des Königs Amda Šeyon gegen die Muslime in Adal im Jahre 1332 N. Chr.*, Louvain, [CSCO538-39; SAe 99-100].

Kropp, Manfred

1996: «Zur Deutung des Titels «Kebrä nägäst»», *Oriens Christianus*, 80, p. 108-115.

Kropp, Manfred

2006: «Ein später Schüler des Julius Africanus zu Beginn des 20. Jahrhunderts in Äthiopien Heruy Wäldä-Sellase und seine Listen der altäthiopischen Königszeit», *Julius Africanus und die christliche Weltchronistik*, M. Wallraff (ed.): 307-15.

Littmann, Enno

1913: *Deutsche Aksum-Expedition*, 4 vol.

Lusini, Gianfrancesco

2002: «I codici etiopici del fondo Martini nella Biblioteca Forteguerriana i Pistoia», *Aethiopica* 5: 156-76.

Mers'ë Hazen Wolde Qirqos

2004: *Of what I saw and heard. The last years of Emperor Menelik II and the brief rule of Iyassu*, translation and annotation Hailu Habtu, Centre français des études éthiopiennes et Zamra publishers, Addis Abeba, [Ethiopian Studies 1].

Monneret de Villard, Ugo

1938: *Aksum. Ricerche di topografia generale*, Roma.

Munro-Hay, Stuart

2001: «A sixth century Kebrä Nägäst?», *Annales d'Éthiopie* 17: 43-58.

Munro-Hay, Stuart

2003: «Abreha and Aşbeha», *Encyclopaedia Aethiopica* 1: 45-46.

Murray, Alexander

1808: *Account of the life and writings of James Bruce*, Edinburgh.

[Murray, Alexander]

1842: *A catalogue of a valuable collection of oriental literature, collected by James Bruce of Kinnaird, consisting of from ninety to one hundred volumes in high preservation... which will be sold by auction, by Mr. George Robins on Monday, the 30th day of May, 1842*, London, Smith and Robins printers, 36 p.

Paes, Pero

RAESOI2: Rerum Aethiopicarum Scriptores Occidentales Inediti a Saeculo XVI ad XIX, vol. 2. 2: P. Petri Paez S. I., Historia Aethiopiae, Liber I et II, Rome, (Beccari, C., ré-édition annastatique), 1903-1913.

Pennec, Hervé

2003: *Des Jésuites au royaume du Prêtre Jean (Éthiopie)*, Paris.

Perret, Michel

1988-1989: «Les partis à la cour de Gondar en 1769», *Proceedings of the Eighth International Conference of Ethiopian Studies. University of Addis Ababa [26-30 November 1984]*, Addis Ababa – Frankfurt-am-Main, vol. 2: 129-135.

Perruchon, Jules

1893: *Les Chroniques de Zar'a Yâ'eqôb et de Ba'eda Mâryâm, rois d'Éthiopie de 1434 à 1478*, Paris, Bibliothèque de l'EPHE.

Sciarrino, Jean-François

1994: «Le *Ser'atä qwerhät*. Recherches sur le cérémonial éthiopien du sacre des rois avant le XVII^e siècle.», mémoire de Maîtrise, Université de Paris 1-Sorbonne, Centre de Recherches Africaines, Paris, 163 p. (unpublished).

Täklä Tsädiq Mekurya,

1957: *Yä-Ityopya tarik kä asé Lebnä Dengel askä asé Téwodros*, Addis Abeba.

Tekle-Tsadik Mekouria,

1988-1989: «Histoire abrégée de Haylou Esheté (Degiazmatche)», *Proceedings of the Eighth International Conference of Ethiopian Studies. University of Addis Ababa [26-30 November 1984]*, Addis Ababa – Frankfurt am Main, vol. 2.

Toubkis, Dimitri

2005: «*Je deviendrai roi sur tout le pays d'Éthiopie*», *Royauté et écriture de l'histoire dans l'Éthiopie chrétienne (XVI^e-XVIII^e siècles)*, thèse de doctorat, Université de Paris 1-Sorbonne, Centre de Recherches Africaines, Paris (inédit).

Ullendorff, Edward

1951: *Catalogue of Ethiopian Manuscripts in the Bodleian Library, Pars VII*, Oxford.

Varenbergh, Joseph

1915-1916: «Studien zur äthiopischen Reichsordnung «Ser'ata Mangest»», Strassburg, 46 p.

Weld Blundel, H.

1922: *The royal chronicle of Abyssinia 1769-1840*, Cambridge.

Witakowski, Witold

2006: «Ethiopic universal chronography», *Julius Africanus und die christliche Weltchronistik*, M. Wallraff (ed.): 285-98.

Wion, Anaïs

2006: «Aux frontières de la codicologie et de la diplomatique. Structure et transmission des recueils documentaires éthiopiens», *Gazette du Livre Médiéval* 48: 14-25.

Wion, Anaïs

à paraître: «The *Golden Gospels* and *Kebrä Nägästä* of Aksum Şeyon Church: The photographs taken by Theodor v. Lüpke (1906)», *In Kaiserlichem Auftrag. Die Deutsche Aksum-Expedition 1906 unter Enno Littmann*, Band 3: Ethnographische und geschichtliche Untersuchungen, Nachträge und Indices, Aichwald: Verlag Lindensoft (Forschungen zur Archäologie Außereuropäischer Kulturen [FAAK] 3.3).

Tigran N. Sarukhanyan

British Documents on the Committee of Union and Progress: Ideology and Structure, 1908-1914*

Henry Morgenthau, the US Ambassador in Constantinople during World War I, in his future memoirs provides the following provoking observation on the Committee of the Union and Progress:

The Young Turks were not a government; they were really an irresponsible party, a kind of secret society, which in intrigue, intimidation, assassination, had obtained most of the offices of state.¹

The comments of the well-informed American diplomat on the phenomenon of the Ittihadist party inspired me to investigate the ideology, political agenda and structure of the party, which ruled the Ottoman Empire, except for brief intervals, for more than a decade, prior to its collapse in 1918.

The innovative British archival and research sources, which have been collected during my various trips to the British archives and libraries, come to shed new light, in an effort to understand „who, in fact, the Young Turks were.“

Great Britain and the Turkish Revolution in 1908

Long before the Young Turk Revolution, Great Britain had gradually dropped her old role as the protector of the Ottoman State.²

Not until the Revolution of 1908, England had any chance to revert to her old position by improving her influence and reputation in Turkey. It would not be surprising to discover, then, that England in the beginning had supported the Young Turk Movement. However, the study of the origins of the Revolution leads to the conclusion that the English had no advanced knowledge of the Revolution. The view expressed by one of the prominent scholars of Modern Turkish History is very argumentative. He argues that, one of the most primary objectives of the Committee of Union and Progress of 1908 was the withdrawal of foreign „intervention in the affairs of the Ottoman Empire and that one of the factors which

* The Paper was delivered at the Armenian-Turkish Fourth Workshop in Salzburg (WATS).

1 Henry Morgenthau, *Ambassador Morgenthau's Story*, (New York, Doubleday, Page, 1918), p. 11.

2 William L. Langer, *The Diplomacy of Imperialism*, (New York, 1935), Vol. 1, pp. 195.

gave the Revolution its initial impetus was the fear of further foreign intervention".³

The League of Union and Progress came to power in July of 1908, using the slogans of the Big French Revolution: „Fraternity,“ „Equality,“ „Liberty.“ It was mainly lead by people who were guided by principals of democracy and the Westernization of Turkey. The Revolution, at first, seemed to herald a warm relationship between Great Britain and the Ottoman Empire. That was why the Secretary of State for Foreign Office, Sir Edward Grey, described the Turkish Revolution as „marvellous.“ He also stated that Great Britain was „against the Turkish Government when it was bad, when the forces prevailed in Turkey which were more repugnant to good government, to justice and to liberty“. Then Ed. Grey added, that between them „and the people there was not, and never had been, any barrier“. ⁴

From the outset of the establishment of the new regime, the new masters of Turkey, in earnest, tried to reestablish their endangered relations with all the Great Powers and to rebuild their ties with Great Britain, in particular.

Moreover, in the long enclosure of his dispatch to Sir Edward Grey, sent to London on February 27, 1909, the new accredited Ambassador of England at Constantinople, Sir G. Lowther wrote that the Young Turks had applied to England for an admiral to put the decaying fleet in order, and to utilize 7,000 officers who had no practical experience of their carrier.⁵ Without any doubt, the Young Turks were also very eager to get the services of General von der Goltz, who was to reorganize the Turkish Army, and so careful were they in the early stages of revolution, not to do anything that might give offense to Great Britain, that G. Lowther was approached „as to whether His Majesty's Government would feel any resentment at the employment of German Officer.“⁶

Not less important and disputable was the following observation of Sir G. Lowther on the Young Turks:

I gradually came into direct personal contact with those who were the leading members of the Committee of the League of Union and Progress, and found them moderate and reasonable, expressing themselves as prepared to be guided by the advice of Great Britain, opposed to drastic measure regarding Sultan, concerning whose honesty and purpose they still expressed grave doubts.⁷

A year later he had to deny these views, as we will see below.

However, the study of English records makes it clear that in the case of England, the absence of advanced original knowledge on the Ittihadists' political

3 Lewis Bernard, *The Emergence of Modern Turkey*, (London, Oxford University Press), 1962, p. 143.

4 *British Documents on the Origins of the War 1898-1914*, Vol. V, p. 260.

5 *Ibid.*, p. 256.

6 *Ibid.*

7 *Ibid.*, p. 257.

agenda, structure and leadership, is just as apparent. Sir G. Lowther, the new British Ambassador to Turkey, was actually en route to his post when the Revolution took place, and was held deliriously by vast crowds on his arrival. One of the rumors circulating at the time in Constantinople was that the constitution was the gift of the English nation.⁸ However, as Sir Ed. Grey later wrote to Lowther on July 31, „How little we either of us foresaw, when you were appointed, the reception you would actually get!“⁹

Eventually, it soon became clear that the establishment of a Constitutional regime in Turkey and even the original efforts of the Turkish revolutionaries to westernize and to improve the internal and external affairs of the Empire had not effected any fundamental change in Anglo-Ottoman Relations. British policy, after all, was still governed by the need to maintain *entente* with Russia, no matter what the character of the Ottoman support – whether political or financial – would have been considered, at best, unproductive, and at worst, downright harmful.

Hereafter, the Ottoman Empire was led to appear under the full control of German military and economic expansion. The Committee of Union and Progress (CUP) began to fully seek the German involvement in the political, economic and military affairs of their fatherland, because, to them, that was the only way to save the territorial integrity of the Empire.

The British Government even avoided any discussions of the Turkish offer of an alliance between the two countries. The Under-Secretary of State, Charles Hardinge, noted that a friendly Turkey was preferable to an allied Turkey. The dynamics of international politics, however, forced Britain to adopt a different policy towards Turkey.¹⁰ In early October 1908, when Bulgaria proclaimed its full independence and Austria-Hungary annexed Bosnia, Britain supported Russia in the question of Bulgaria's independence, but rejected the French proposal to call a European conference on the annexation of Bosnia. Grey advised the Turkish Ambassador in London to quietly accept Bulgarian independence and the loss of Bosnia, as Turkey needed „time and finances“ more than war. He promised loans and assurances of support from the British Government.¹¹

The Anglo-Turkish relations became more suspicious of each other and aggravated in 1909, when the supporters of Abdul Hamid and Kiamil Pasha, who was considered to be an Anglophile, attempted to stage a coup to overthrow the Young Turk Government, not without the secret assurances of British support. After the Young Turks easily suppressed the coup and deposed the Sultan in favor

8 D. S. Margoliouth, „Constantinople at the Declaration of the Constitution“, *Fortnightly Review*, XC (October 1908), p. 563.

9 *British Documents on the Origins of the War 1898-1914*, Vol. V, p. 263.

10 J. Heller, *British Policy Towards the Ottoman Empire, 1908-1914*, (London, 1983), pp. 24-25.

11 FO 371/550/294.

of his brother, Mehmet V, Grey concluded that the British Government had underestimated the powers of the Committee. He added that the Foreign Office should dispense less criticism and more encouragement in its dealings with the Committee.¹²

In fall of 1912, during those critical months on the eve of World War I, when Turkey was suffering military defeats in the Balkan War and in its internal problems, and when the Ittihadists were temporarily forced out of power, Russia, in further conjunction with the Great Powers, once again raised the issue of reforms in the Armenian provinces. In the issue, of implementation of reforms in Armenia, in 1912-1914, Great Britain had to act with her Russian ally. Asquith, the Prime Minister of Great Britain, had „a strong opinion“ that it was only a question of time before the instability and „rottenness“ of the Turkish Empire would bring about her downfall in Asia and, Britain ought to face these probabilities.¹³ In May 1913, the Young Turk Government applied to Britain, seeking for British participation in the Porte's reforms program in the Armenian-populated provinces. The British Government was asked to supply inspectors for the gendarmerie officers in each province, and a counselor to the Inspector General.¹⁴ On this matter and on the outcome of CUP's request, „The Times“ of London wrote:

The British Foreign Office, which was requested to appoint advisers, declined the responsibility, but agreed to the appointment of a certain number of British officials to these posts.¹⁵

It has been written and talked a lot about the passiveness of British politics to intervene in the internal and external affairs of the Ottoman Empire just prior to World War I, and, as a matter of fact, this politics can be described as a policy of a neutral observer.

Ed. Grey and the Cabinet better defined the above-mentioned policy in 1913. Their attitude was, for the time being, the „only safe policy“ was to maintain Ottoman rule in Asia.¹⁶

According to an opinion that prevails, the British suspicion and refusal to assist the Young Turk regime politically and financially, as well as the reason Britain considered any kind of support as unproductive and harmful, shows the lack of knowledge the Foreign Office and Lowther had on the Young Turks. Lowther's reports on the political situation in Constantinople, and on the character and activities of the Young Turks were much worse than on their predecessor, Abdul Hamid. On this, one of the English scholars wrote, „Lowther thus reinforced the longstanding anti-Ottoman prejudice in the Foreign Office, and encouraged its

12 J. Heller, *ibid.* p. 30.

13 Bodleian Library (Oxford), MS Asquith 7, f. 54, Cab. Meeting, 9 July, 1913.

14 British Documents on the Origins of War 1898-1914, Vol. 10 (London, 1936), p. 430.

15 „The Times“, July 4, 1913.

16 Bodleian Library, MS Asquith 7, f. 54, Cab. Meeting, 9 July, 1913.

tendency to believe that the Ottoman Government was made up of men who were at once sinister and incompetent, corrupt and infantile."¹⁷

The letter of Ed. Grey to Lowther, on April 30, 1909, confirms that London shared the views of its subordinate in Constantinople. In reply to Lowther, Ed. Grey wrote the following:

I see that you are pessimistic. I was becoming so, or hearing that corruption was creeping into the Committee and the Young Turks. But I cannot help being impressed by the decision, purpose, discipline, and strength, which have greatly under-estimated the strength of the force at the disposal of the Committee. Who the Committees are, I do know, and I do not like the idea of an anonymous and irresponsible directing body and more than you do. ... I think that during the last three months we have let ourselves slide too much into a critical attitude towards the Committee and the Young Turks.¹⁸

Resuming the policy, that Britain should follow towards the CUP, Ed. Grey added, that they should better be „less critical and sympathetic“ towards the CUP.¹⁹

The CUP and Subject Races: The Case of Armenians

The early stages of the Young Turk Revolution, however, distinguished itself by a remarkable outpour of enthusiasm by all races and religions throughout the Empire. One could see Greeks and Muslims embracing each other, and Muslims and Armenians displaying their affection for one another. On how the subject races welcomed the Revolution, the same G. Lowther in the same dispatch of February 17, 1909, wrote:

But after the first doubts that were felt in the more remote districts as to whether the movement was sincere, and whether it was not some trick on the part of Sultan, had passed away, the sense of relief from the autocratic rule on the last thirty years became evident in every concern of the Empire....The Greeks at Smyrna showed signs of indiscretion in parading the Greek flag, but the temper of the Turks was admirable. At such places as Van, Diarbekir, and Mosul, which members of the League had been unable to visit, there was an inability on the part of the population to accommodate themselves to the new idea of a common country, based on the principle of justice, fraternity, and equality. But the Kurds were the principal ones who showed violence towards the Armenians, but the latter, on the whole, were satisfied at the unexpected release of so many of their co-religionists.²⁰

Lowther continued to urge that „the idea of equality with Christians was abhorrent to them and that there was strong evidence that these Muslim tendencies were coming to the fore.“²¹ Soon G. Lowther accused the Young Turks of resorting

17 Elie Kedourie, „Young Turks, Freemasons and Jews“, *Middle Eastern Studies*, Vol. 7, No. 1, 1971, p. 90.

18 FO 15582/13941/09/44.

19 *Ibid.*

20 *British Documents on the Origins of War 1898-1914*, Vol. V, pp. 253-254.

21 *Ibid.*, p. 258

to Abdul Hamid's tactics on the national policy. There had been no improvement in the conditions of the Christian population of the Empire, Lowther noted.²² This opinion was not only shared by British statesmen, but also by the British Press. Regardless of the seriousness of the Young Turk regime to establish equality and respect between multi-ethnic groups in the Empire, „The Times“ expressed its uncertainty about the Revolution a few months later, when there still existed a lack of knowledge on the CUP. „The Times“ wrote:

Patriarchate, in discussing the education policy advocated by a section of the Young Turks—namely, the adoption of a common educational course in Government primary schools, with Turkish and the language of majority of the inhabitants of locality as *media* of instruction; and, secondly, the employment of Turkish as the sole medium of instruction in secondary and higher schools – criticizes it as a manifestation of „Pan-Turkism,“ designated to strangle the national consciousness of each of the communities which form the population of the Empire.²³

From the beginning, the Young Turk Revolution got the sympathy of the majority of Armenians and the active support of the Dashnakists. This was appreciated by the CUP, during the elections of the Ottoman Parliament that took place just after the proclamation of the Constitution, which met on 17 December, 1908. British documents confirm that, of the Christian elements in Turkey, only Armenians gained „most in prestige“ during the elections, the great majority of whom had „wisely abstained from voicing the aspirations of the Dashnak society for an independent or autonomous Armenia.“²⁴

In the first parliament, Armenians had 14 seats out of a total 288 deputies.

But soon it became clear to some Armenians, that the anti-Armenian policy of the CUP could be worse than that of Abdul Hamid. The reasoning for such fears was based on the events in April of 1909, when the Holocaust of Armenians took place in Adana province. British archival sources provide full and explicit evidence on the responsibility of the CUP in the crimes committed against the Armenians in Cilicia, and Adana, in particular.

On the night of April 13, a Counter-Revolution against the Constitution and the Young Turks broke out in Constantinople. In the end, the Counter-Revolution was suppressed.²⁵ The Armenian political parties, Dashnak as well as Hunchak, offered their assistance to Ittihad to restoring its power in the Empire.²⁶ The support of Armenians to the Young Turks was ended up with two-tier Adana massacre (1/14-3/16 and 15/25-14/27 April). The horrible events in Adana and the entire region of Cilicia had been fully narrated and described by the British vice-consul in Mersin, Doughty Wylie, in his reports to his supervisors both in Constan-

22 J. Heller, *ibid.* p. 31.

23 „The Times“, September 14, 1908.

24 British Documents on the Origins of War 1898-1914, Vol. V, pp. 279-280.

25 FO 15582/13941/09/44.

26 Vahakn N. Dadrian, „The Circumstances Surrounding the 1909 Adana Holocaust“, *Armenian Review*, Winter 1988, Vol. 41. No. 4/164, p. 1.

tinople and London. Despite the warnings and demands of the later, the local administration did nothing to stop the massacres of Armenians,²⁷ perpetrated by Turkish military, the local population and mobs, which plundered and robbed.

Doughty Wylie did his best to save the defenseless Armenians of the province, even after he was wounded and his arm was broken. The British Consular Officer estimated that 2,000 Armenians had been killed in Adana, and between 15,000 and 25,000 in the vilayet.²⁸

During the first stage of the massacres of 13-16 April, the Young Turks were out of power in Constantinople. But on 24 April, when the previous regime had been already reinstated, the „Action Army’s“ commander, Mahmud Shevket, ordered two regiments of Rumeliot troops - crack Young Turk soldiers—from Beirut and Damascus to Adana. With their arrival, on 25 April, further bloodshed and fire began in the city, perpetrated in a more thorough and brutal manner than before.²⁹ A British eyewitness, H. Charles Woods, mentioned that the outbreak of the second phase of pogroms was more destroying, because of the use of kerosene, spread on the houses of Armenians, targeted to the Holocaust. As a result, 4,437 Armenian houses were burnt in Adana, and then the massacres spread to all the Armenian villages of the Cilician plain, wiping out 30,000 Armenians (Adana included).³⁰

After the crimes committed against the Armenians, no any retributive justice was followed. Moreover, all the further proceedings were to cover up the whole truth. The CUP established a special investigative commission, made up of two deputies of the Turkish Parliament, Hagop Babikian and Yusuf Kemal (Tengirsek).

The article, titled „Turkey. The Adana Massacres“, which appeared shortly after the establishment of the investigative commission, is of much interest and importance. The first part reads:

An Armenian Deputy, M. Babikian, a member of the Parliamentary Commission sent to Adana, is returning, as it appears, in consequence of disagreement with the Turkish members of the Commission and of the Court Martial.³¹

H. Babikian, who had firsthand knowledge on what had happened in Cilicia, suddenly died under suspicious circumstances on 1 August, quite possible from poisoning.³²

The outbreak of anti-Armenian sentiments and the case of the Adana massacre was not the last one, which came to prove on the existence of radical nationalism

27 FO 424/219/folios 80-85.

28 FO 424/219/folio 84.

29 Chr. J. Walker, *Armenia. The Survival of a Nation*, (London, 1980), p. 185.

30 Ch. Woods, *The Danger Zone of Europe* (London, 1911), pp. 136-138, 155-161.

31 „The Times“, July 8, 1909.

32 Chr. J. Walker, *ibid.* p. 187.

and well-organized conspiracy within the CUP on the eve of the World War I Armenian Genocide.

But the crimes of 1909 were not the last ones committed by the Young Turks.

Meanwhile, after those events, some Armenians were prepared to co-operate with the Young Turks. The Dashnaks, naively hoped for an accord with them, and on 6 September 1909, the two bodies signed a five-point circular.

At least all the Armenians, including the Patriarch in Constantinople, alarmed by the CUP's responsibility in the Adana massacre, criticized the Dashnaks. Regarding the disappointment of Armenians in the Young Turks, again „The Times“ of London wrote:

...the Young Turks were unable or unwilling to inflict adequate punishment on the responsible authorities and the Patriarch, Mgr. Dourian resigned in protest. Within a few days of the resignation the Press announced the formation of an alliance between Dashnakzutyun and the Committee of Union and Progress.³³

Several years later, the same paper wrote about the continuing existence of a political alliance, or cooperation, between Armenians, Dashnaks, in particular, and the Young Turks. The information is regarding the elections to the Ottoman Parliament of 1914.

...the Government, while unable to accept the Armenian demand for proportional representation in this case, will not oppose any arrangement between the Turkish and Armenian Parliamentary parties, which will increase the Parliamentary strength of the latter. According to the latest information available the representatives of the Turkish Committee have offered the Armenians 20 seats in the next Chamber, provided that a certain proportion, apparently not exceeding 20 per cent of the Armenian candidates, are members of the Committee of Union and Progress.³⁴

In the end, on the intervention of Interior Minister, Talaat Bey, the differences between the CUP and the Armenian parties on the subject of the Armenian Parliamentary representations was settled. The Armenians agreed to a compromise whereby they obtained 16 seats.³⁵

British Sources on the Escalating Turkish-Armenian Relations and the CUP, 1910-1914

Available British documentation indicates that long before the World War I Armenian Genocide, the political and military top strata of the CUP leadership was discussing the task of „Turkification“ and „Ottomanization“ of the Empire, through wholesale extermination of the subject races, Armenians, in particular.

A British Consular record dated as far back as August 6, 1910, written by the British Acting Consul in Monastir, Arthur B. Geary, quotes from a speech of

33 „The Times“, January 3, 1910.

34 „The Times“, December 9, 1913.

35 „The Times“, February 26, 1914.

Talaat Pasha, which was delivered to a secret conclave of the Salonika Committee of the CUP. The relevant portion of the speech reads:

You are aware that by the terms of the Constitution equality of Mussulman and Ghiaur was affirmed but you one and all know and feel that this is an unrealizable ideal. The Sheriat, our whole past history and the sentiments of the Ghiaurs themselves, who stubbornly resist every attempt to ottomanize them, present an impenetrable barrier to the establishment of real equality, until we have succeeded in our task of ottomanizing the Empire.³⁶

In a comment written a few days later, the British Ambassador, G. Lowther, remarked to Ed. Grey:

That the Committee has given up any idea of ottomanizing all the non-Turkish elements by sympathetic and constitutional ways has long been manifest. To them „Ottoman“ evidently means „Turk“ and their present policy of „Ottomanization“ is one of the pounding the non-Turkish elements in a Turkish mortar.³⁷

The speech of Talaat, once again proves the advent of radical nationalism within the CUP ideology, long before the war with Italy and the Balkan Wars of 1912-1913. Shortly after Talaat's speech, the Third Annual Congress of Ittihad in Saloniki took place (November 1 to 12) in 1910. At the Congress, Secret Resolutions were passed, in which one can already find the preliminary elements of the Final Solution for the Ottoman Armenians.

As in the case of Talaat's speech, British records narrate the secret deliberations of that Congress, one of the vivid and urgent objectives of which was to work out a plan for forcible homogenization of Turkey.

Harry Lamb, British consul general at Saloniki, reproducing the proceedings of the Ittihadist Congress, indicated that, the most secret decisions were deliberated on and reached „after the end of the plenary sessions ... by five or six leading members (included Nazim).“ Dr. Nazim is described as the most powerful member of the Saloniki Committee, the extreme arm of which was „prepared to order the massacre of the Christians at a last resort.“ At the Congress, Nazim successfully pushed through the acceptance of budgetary allocations to enable him to undertake largescale resettlements of Muslims in the Balkans as well as in the „six Armenian vilayets“³⁸.

British reports on the 1910 Congress underscore that, in fact, the stratagem that the CUP was a „secret“ and „covert“ organization, even being in power.

The British Ambassador at Constantinople provides the following comments on the Congress and its decisions „... there is a considerable contradiction between their professions and their acts. Besides their published decisions, they are

36 British Documents on the Origins of War 1898-1914, Vol. 9, part 1, (London, 1926), p. 208.

37 Ibid. p. 209. See also at Z. N. Zeine, Arab-Turkish Relations and the Emergence of Arab Nationalism, 1958, p. 75.

38 FO 195/2359/149.

credited with secret ones which inspire their inner workings.³⁹ Two weeks later the Ambassador described „the official version of the decisions“ of the Congress, as being intended „to throw dust in the eyes of the world“.⁴⁰

A year later on September 30, 1911 the Forth Annual Congress of the Ittihad took place, when the previous deliberations on the brutal homogenization of the Turkish Empire were reaffirmed. On the Fourth Congress, Saloniki's Acting British Consul General James Morgan, for his part, sent two reports, while the actual Consul, Harry Lamb, sent one report.⁴¹

The secret deliberations and decisions accepted at the two Congresses were to be probed soon.

In the summer of 1912, Macedonian Bulgars in Berana, and mostly in Kotchana, were brutally slaughtered by the Turks. After the Turkish Government avoided implementing the demanded reforms in its European provinces, and declining to punish the perpetrators of the massacre in Kotchana,⁴² Bulgaria, Serbia, Montenegro and Greece declared war on Turkey in October 1912.

Both British official records and extracts from various British periodicals prove that even during the Balkan wars of 1912-1913, before the commencement of wholesale massacres, the CUP tried to experiment with the wartime situation and opportunity for its future anti-Armenian measures. The British documentation warned that something dangerous was going to happen to the Armenians inhabiting Turkey, and that those events would be even worse than those massacres organized by Abdul Hamid in 1894-1896 and worse than the Holocaust of Armenians in Cilicia in 1909. In an article in the British daily „Daily News and Leader“ of August 6, 1913, a report of wholesale massacres of Armenians in Rodosto and Malgara (Balkan Peninsula) can be found. It reads:

After the Bulgarians gave up the town the Commissaire Miguirditch Effendi, a Bulgarian subject, and representing the authorities of that country, was cruelly assassinated. Some Turkish soldiers cut off his ears and took them to an Armenian woman, whom they threatened in the same fate, and pointed their bayonets at her. The poor woman was so terrified that she nearly died. At the same moment two Armenian gendarmes, Bulgarian subjects, were also murdered.

Then the volunteers divided into several parties, which, each having at their head four or five Bashi Bazouks, attacked the Armenians in the market place and massacred eight of them....

People working in the fields, among whom were some Armenian soldiers captured at Adrianople, were atrociously butchered by the ferocious populace. As everyone is forbidden to leave the town, a number of people, both men and women, came to us (**European Officials and correspondents accredited to those regions**) to-day to ask us to recover their children, dead or alive, whom they had lost for the last three or four days. Steps taken with this object were stopped.

39 FO 371/1017, section 2, p.1.

40 FO 371/1017/section 5, p. 1.

41 FO 195/2382/folios 262-264, 323-324, 503-505.

42 J. Heller, *ibid.* p. 67.

We went to the Armenian cemetery, where the corpses of the Armenians assassinated in the town had been gathered. To-day, from the environs of Rodosto, five corpses have been brought in on vehicles. They were in a state of putrefaction. One of the victims had had his hands cut off, another his feet, and in another case the skull had been split with an axe. It was a terrible spectacle, which several of the Consuls (British Consul was also among them) were unable to look upon.

In the cemetery the men were gathered on one side and the woman on the other, weeping. Stifling my own grief, I felt hardly able to address a few words of consolation to those unfortunate people bowed down by indescribable despair. To-day, at a distance of one hour from the town, near the bridge of Tavanli, a man named Karnik Zavatarian and an Armenian soldier, who was captured at Adrianople, were murdered.

Towards evening news came to the vicariate that the authorities had told off men to bury on the spot the victims who had fallen in the fields, and then to clear off all traces of the murders. Thirty piastres (6s. 3d.) are being paid per corpse. It is persistently rumoured that some Mussulman scoundrels were going to fire shots at night in the Armenian quarter and then, by accusing our compatriots, provoke a massacre....

An eye-witness at Haskeny said that after the entry of the army he heard shots; many women and girls were caught by soldiers and were taken to a windmill. Afterwards they were stripped naked and sent away. A little later Moslem villagers arrived, and pillaged everything belonging to the Christians. Then fire broke out, and the village was burned.

The Bashi-Bazouks had many dogs with them. They hunted refugees, and the Bashi-Bazouks shot them. Our informant saw Christe Lambro, a notable, who had had his eyes gouged out and nose slit because he would not say where his valuables were hidden."

The report gives details not unlike those of Haskeuy, in regard to the villages of Thimitkeui, Kurtli, and Temberitkeui.

Seven villages paid each a ransom varying from 150 to 200 Turkish pounds to save themselves. They were only partly pillaged.

The Kaimakam of Malgara said „they deserved what they got, because they had sheltered Bulgarians.“

At the Kariopolis houses were pillaged; many people were imprisoned and tortured. Notables were forced to give declaration that the pillage and murder had been done by the Bulgarians.

At Huskeuy of Kariopolis an officer ordered the population to church and then his troops pillaged the houses. The Mouktar was ordered by the officer in command, revolver in hand, to choose for him three Greek girls. The Mouktar indignantly refused, but had to flee. In the evening all the women were gathered at a large threshing floor.

The report goes on to indicate the fate of these women, and adds that neither old age nor extreme youth was spared.

The Metropolitan of Rodosto reports that the evident intention of the Turks was to exterminate the Christian element.⁴³

The massacres in Malgara and Rodosto had been reported also by „The Times“.⁴⁴

43 „Daily News and Leader“, August 6, 1913.

44 For more details for massacre at Rodosto and Malgara look at „The Times“, July 24, 1913.

But if Malgara and Rodosto were on the battlefields of the Turkish and Balkan Armies and could be justified as wartime measures, Asiatic provinces of Turkey were „in peace“.

As to the conditions and anti-Armenian activities in those days, the British Press wrote:

There is a fear of serious trouble in Armenia. Massacres on large scale have not yet taken place, but assassination of Christians is proceeding piecemeal and quite unchecked.⁴⁵

The „Westminster Gazette“ of the 30th of June, 1913, continues:

Telegrams via Kars inform us that thousands of Kurds have overrun various parts of Van, where pillaging and killing in the Armenian villages Gurants, Kurdchkan, and are being resisted by the besieged villagers. A catastrophe is inevitable if England remains indifferent to the interminable sufferings of the Armenian nation, protected by the Convention of Cyprus.⁴⁶

In those days, during the critical months in the fall of 1912 when Turkey was suffering military defeats in the Balkan war, and internal problems, when Ittihad temporarily was forced out of power, the Allied Entente Powers once again raised the task of the reforms in the Armenian provinces. These were a real and serious alarm for the Turkish nationalists, as in the case of the implementation of the Armenian Reforms, the Asiatic provinces could have been dismantled as it had happened with her European territories.⁴⁷ One can, in fact, consider the reformation issue as one of the determinants of the Armenian Genocide.

In December 1913, a number of British leaders had warned the British Government that Turkey was bent on destroying the whole Ottoman Armenian population in the event the Powers imposed upon Turkey the Reform Act. According to this account, Aneurin Williams, who was a member of the British Parliament, the Chairman of the British-Armenian Committee, and by the time was one of the Champions of Armenians in Europe and in England, on September 18, 1914 informed British Secretary of the Foreign Office Edward Grey of the prevalence in Turkey of a „great fear of massacre.“ Grey replied that the British Government had done all its best to urge the Porte to maintain peace, and would be unable to do more.⁴⁸

On Some Aspects of the Ideology, Leadership and Structure of the CUP

Both British and supplementary documents re-establish the idea, expressed by Henry Morgenthau, on the conspiracy and secrecy of the Young Turks as a mono-

45 „Truth“, June 13, 1913.

46 „The Westminster Gazette“, June 30, 1913.

47 Ronald Grigor Suny, „The Holocaust Before the Holocaust: Reflections on the Armenian Genocide“, in Hans Lukas Kieser and Dominik J. Shaller (Eds.), *The Armenian Genocide and the Shoah*, (Zürich, Chronos Verlag, 2003), p. 91.

48 FO 371/2116/51007.

lithic party, which didn't limit itself in any bloody tools, while dealing with the political opponents.

The British Ambassador, Sir G. Lowther's and his chief dragoman, G. H. Fitzmaurice's reports to London, provide us with enough, verifiable and reliable documentation to insist on that the CUP's party structure and conspiracy was built up on principals of Freemasonry.

In his early letter to Sir Ed. Grey, Sir G. Lowther, on February 22, 1909, wrote

that the Paris Committee had found it necessary to form a branch in Turkey, called at first the Committee of Liberty, and then the Ottoman Committee of Union and Progress. These agents worked silently, but unselfishly and surely, on the lines of Freemasonry in the Salonica district, and especially in the army corps there and at the Adrianople.⁴⁹

On the conspiracy of the Young Turks the Ambassador in the same report concludes:

That occult body, the Committee, has from the first worked with great mystery. It had no acknowledged head; occasionally persons crept up who were said to be the leading men, but they disappeared to give way to others. At times we were told that the headquarters were at Salonica, at others at Constantinople, and then again at Monastir. No individual presided permanently.⁵⁰

In this conclusion, the more surprising is that the CUP still remained in conspiracy, even after the success of the Revolution and being a ruling party.

Not less intriguing is the part of the document, where the British Ambassador provides the total number of political murders, of which he possessed a record, during the last five months of 1909. According to him, the following numbers of political killings took place: in August – 3, in September – 7, in October – 25, in November – 15, in December – 21, a total of 71 political murders.⁵¹

The CUP finally transferred its headquarters from Salonika to Constantinople. In January of 1912, it dissolved the parliament and held a new election in April, so well prepared that out of a total of 275, only six opposition members were elected. The CUP packed the new parliament as Bernard Lewis notes,

through a shamelessly dishonest election ... thus illegally removing the legal opposition the Committee inevitably called into being a new opposition, not democratic or parliamentary – but military and conspiratorial – a ghost from its own past.⁵²

It should be noted that the Saloniki branch dominated for a long time the over-all party organization and its programs.

At the Third Annual Congress of the Ittihad party, Dr. Nazim served as a vice president, was elected a member of the Central Committee, and Secretary General of the Saloniki branch. The American scholar of an Armenian descent, Vahakn N. Dadrian, quoting a French historian, states that Dr. Nazim was the

49 British Documents on the Origins of the War 1898-1914, Vol. V, p. 249.

50 Ibid. p. 259.

51 Ibid. p. 289.

52 Bernard Lewis, *ibid.* p. 218.

chief advocate of the goal of completely „Turkifying“ the country, who during World War I, organized and supervised the killer detachments of the Special Organization“.⁵³

As has been already mentioned above, Lowther's original reports to London, during the first months after his appointment, radically differ from those that were sent later, after several years of experience at Constantinople, where he could get well acquainted with the phenomenon of the Young Turks. In his judgements, G. Lowther was wholly guided by his chief dragoman, a Jew by origin, G. H. Fitzmaurice (1865-1939).⁵⁴ Lowther endorsed Fitzmaurice's contribution to the investigation of Freemasonry over the Young Turks, and strongly defended by „Tanin“. Both of them believed that masonry had become „the instrument of political intrigue in matters affecting British interests“.⁵⁵

The results of the investigation are actually set out in along and detailed letter, „private and confidential“, dated May 29, 1910, from Lowther to the Permanent Under-Secretary at the Foreign Office, Charles Hardinge. The letter shed a new light on the leadership, structure and some aspects of the ideology of the Ittihad. According to this document, the political and military top strata of the Young Turks had been inducted into Freemasonry, namely Talaat, Javid, Dr. Nazim and Behaeddin Monastirli (Shakir). Some portion of Lowther's letter says:

Talaat Bey, the Minister of Interior, who is a Gipsy descent..., and Javid, the Minister of Finance, who is a Crypto-Jew are the official manifestations of the occult power of the Committee ... Since he became Minister of the Interior about a year ago, Talaat Bey has been spreading the net of the Freemason Committee over the Empire by appointing to provincial posts as governors, sub-governors, etc., men who are Masons or reliable Committee adherents and, in most cases, both. ... The invisible government of Turkey is the Grand Orient with Talaat Bey as Grand Master.⁵⁶

The same record counts the following lodges, accept of Grand Orient, which were somehow integrated with the Young Turks. Those were „Macedonia Risorta“, „Resna“, „Ottoman Fraternity“, „Friends of Freedom“, „Oriental Fidelity“, „Les vrais Amis de l'Union et Progrés“; „Byzantio Risorto“, „La Vèritas“, „La Patrie“, „La Renaissance“, „Dawn“, „L“ Aurore“, etc.

As a matter of fact, most of the lodges had their foreign protectors. With the exception of the above-mentioned ones, for instance „La Turquie“ was a well-established British lodge. People were induced to believe „that in becoming Masons they are joining an English institution. The New lodges', like in the case of

53 Vahakn N. Dadrian, *Warrant for Genocide, Key Elements of Turko-Armenian Conflict*, (New Brunswick and London, 1999), p. 98.

54 FO 800/193B.

55 Ibid. Lowther to Hardinge, July 6, 1909.

56 FO 800/193A (Lowther papers). For more details on some leading members of the CUP and their national identities see at Hrayr R. Dekmejian, „Determinants of Genocide: Armenians and Jews as Case studies“ in *The Armenian Genocide in Perspective*, (Ed. Richard G. Hovannisian), (Transaction Books, 1986), pp. 92-93.

„La Turquie“, „claimed to follow the „Ancient Scottish“ rite, and falsely gave out that they indirectly held a charter from the Grand Lodge of Scotland, of which the King of England was protector“.⁵⁷

Gradually, reduction of the British political influence affected the loss of the English lodges in Turkey. Lodges, strongly connected with the Central Powers prevailed.

In his letter, G. Lowther, repeats the idea, expressed by the U. S. Ambassador in Turkey, H. Morgenthau, several years later. G Lowther was also confident, that it „had professedly ceased to be a secret society!“.⁵⁸

In the end, as a foreword to the final conclusion, it should be noted that the political history of the Ottoman Empire, and the history of the Committee of Union and Progress party, in particular, would gain much if it is studied in some context of the History of Freemasonry in the Middle East. Towards this purpose, the British documents are of great importance. However, the research would be even more valuable, if it is assembled using Turkish sources as well.

57 FO 800/193A (Lothar papers).

58 Ibid.

Hubert Kaufhold

Fortleben byzantinischen Rechts bei Armeniern und Georgiern*

In den Jahren 1843 und 1844 bereiste der Königlich Preußische Geheime Regierungsrat August Freiherr von Haxthausen¹ das russische Reich, um im Auftrag des Zaren Nikolaus I. (1825-1855) die dortigen Agrarverhältnisse zu untersuchen. Haxthausen war 1792 in Westfalen, in der Nähe von Höxter, geboren, hatte die »Bergwerksschule« in Clausthal im Harz² besucht und dann von 1815 bis 1818 in Göttingen Rechtswissenschaft studiert, ohne jedoch sein Studium abzuschließen. In Göttingen stand er mit den Brüdern Grimm in Verbindung³. Anschließend kümmerte er sich um die Verwaltung der Güter seiner Familie und machte – wie es in einem biographischen Artikel heißt – »die agrarischen Verhältnisse Norddeutschlands zum Gegenstande seiner eifrigsten Studien.«⁴ Er veröffentlichte darüber mehrere Bücher.⁵ Sie fanden auch das Interesse des russischen Zaren, dem daran gelegen war, die Lage der Bauern in seinem Reich zu verbessern, und der die Forschungsreise unterstützte.⁶ Haxthausen, der vorübergehend im preußischen Staatsdienst stand, reiste zunächst nach St. Petersburg und unternahm dann vom Frühjahr bis November 1843 von Moskau aus eine weite Rundreise, die ihn im Osten bis Kasan, im Süden bis zur Krim, und in die Ukraine und wieder zurück nach Moskau führte. Von der Krim aus machte er einen Abstecher in Gebiete südlich des Kaukasus, die erst kurz vorher dem Zarenreich einverleibt worden waren, nämlich Georgien und Armenien.

* Leicht veränderte Fassung eines am 10. Oktober 2008 auf dem 37. Deutschen Rechtshistorikertag in Passau gehaltenen Vortrags.

Wegen bibliographischer Angaben vgl. insbesondere: Ludwig Burgmann/Hubert Kaufhold u. a., *Bibliographie zur Rezeption des byzantinischen Rechts im alten Rußland sowie zur Geschichte des armenischen und georgischen Rechts*, Frankfurt a. M. 1992.

1 Zu seiner Person vgl. etwa Peter Heßelmann, *August Freiherr von Haxthausen (1792-1866). Sammler von Märchen, Sagen und Volksliedern, Agrarhistoriker und Rußlandreisender aus Westfalen*, [Katalog der] Ausstellung in der Universitätsbibliothek Münster, Münster 1992.

2 Später bekannt als »Bergakademie« in Clausthal-Zellerfeld, jetzt Technische Universität.

3 Daraus erklärt sich wohl, daß er in seine Reiseberichte zahlreiche Sagen und Märchen aufgenommen hat.

4 Al. Reifferscheid in: *Allgemeine Deutsche Biographie*, Band 11 (1880) 119-121; hier: 120.

5 *Über die Agrarverfassung in Paderborn und Corvey*, 1829; *Die ländliche Verfassung in den Provinzen Ost- und West-Preußens*, 1839; *Über den Ursprung und die Grundlagen der Verfassung in den ehemals slavischen Ländern Deutschlands im allgemeinen und des Herzogthums Pommern im besonderen*, 1842.

6 Vgl. Hans von Rimscha, *Geschichte Rußlands*, 2. Aufl., Darmstadt 1970, 450.

Über seine Erkundungen im russischen Reich schrieb Freiherr von Haxthausen mehrere Bücher, und zwar die dreibändigen »Studien über die inneren Zustände, das Volksleben und insbesondere die ländlichen Einrichtungen Rußlands« (Han-
nover 1847, 1852)⁷ sowie ein uns hier näher interessierendes zweiteiliges Werk mit dem Titel »Transkaukasien. Andeutungen über das Familien- und Gemeindeleben und die socialen Verhältnisse einiger Völker zwischen dem Schwarzen und dem Kaspischen Meere. Reiseerinnerungen und gesammelte Notizen« (Leipzig 1856)⁸. In diesem Buch kommt er auch mehrfach auf das Recht in Transkaukasien zu sprechen. Er fragte nicht nur überall, wo er hinkam, nach den rechtlichen Verhältnissen der Bauern und Dorfgemeinden, sondern erfuhr auch von einer umfangreichen Rechtssammlung, die der georgische Prinz und spätere König Wachtang VI. (1675-1737; er regierte von 1703-1711 und 1719-1724) Ende des 17./Anfang des 18. Jh. hatte veranstalten lassen. Sie wurde 1723 promulgiert.

Diese Sammlung war nach der Annektion Georgiens auch den russischen Behörden bekannt. Der Kaiserliche Russische wirkliche Geheimrat Romuald von Hube in Petersburg gibt 1882 in einem kurzen Beitrag in einer deutschen rechts-historischen Zeitschrift an, die russische Regierung habe es nach der Vereinigung Georgiens mit Rußland angemessen gefunden, »in den besetzten Ländern die alten Gesetze und Rechtsgewohnheiten bestehen zu lassen«.⁹ Infolgedessen sei das Wachtangische Gesetzbuch ins Russische übersetzt und gedruckt worden.

Auch Haxthausen wurde der Druck zugänglich gemacht. Im Anhang zu seinem Reisebericht führt er aus, daß die in den neugewonnenen Gebieten gesammelten rechtlichen Materialien im Ministerium in St. Petersburg lägen. Einiges sei auch gedruckt, aber nicht in den Buchhandel gegeben. Er habe im Winter 1844, d. h. nach seiner Rundreise, »aus dem Ministerium eine in Folio gedruckte Sammlung der in den transkaukasischen Provinzen gesammelten Gesetze und Rechtsgewohnheiten« erhalten, die ins Russische übersetzt worden war. Der Band enthalte folgendes Material:

7 Später veröffentlichte er noch das Werk »Die ländliche Verfassung Rußlands«, 1866.

8 Das Werk war bereits 1854 in London in etwas kürzerer Form englisch erschienen: August Baron von Haxthausen, *Traunscasia. Sketches of the nations and races between the Black sea and the Caspian*. Es folgte 1857 in St.-Petersburg eine russische Übersetzung: Баронъ Августъ фонъ Гакстаузенъ, Закавказій край. Замѣтки о семейной и общественной жизни и отношеніяхъ народовъ, обитающихъ между Чернымъ и Каспійскимъ морями. Путевыя впечатлѣнія и воспоминанія. 1872 erschien in Armenien, in Vagharschatpat, eine von dem Mönch des Klosters Edschmiadzin Aristakēs Vardapet Sedrakean angefertigte armenische Übersetzung aus dem Deutschen: Բարոն Օրուստոս փոն ՀակոստՆաւենայ, Ճանապարհորդութիւն յայսկր յովկասու աջն է ի Հայս եւ ի Վիրս.

In englischer Übersetzung aus dem Deutschen von J. E. Taylor liegt vor: Baron Aug. v. Haxthausen, *The tribes of the Caucasus, with an account of Schamy and the Murids*, London 1855.

9 Zur Beleuchtung der Schicksale des sogenannten Syrisch-Römischen Rechtsbuches, Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Romanistische Abteilung, 3 (1882) 17-23; hier: 20.

- 1) Mosaische Gesetze
- 2) Griechische, d. h. byzantinische Gesetze
- 3) Armenische Gesetze
- 4) Verordnungen der Katholikoi von Georgien
- 5) Die Gesetze des Czars Georg V. von Georgien
- 6) Die Gesetze Agbugas
- 7) Das Gesetzbuch des Wachtang, des Czar von Georgien.

Haxthausen gibt im Anhang seines Buches auf rund 70 Seiten Auszüge aus der Sammlung Wachtangs.¹⁰ Die Rechtssammlung ist uns inzwischen gut bekannt, und zwar nicht nur wie damals über eine russische Zwischenübersetzung. Sie liegt nun in georgischer Sprache gedruckt vor, und Teile davon sind auch ins Französische übersetzt worden.¹¹ Was das byzantinische Recht anbelangt, so handelt es sich beim zweiten Teil, dem »Griechischen Recht« um ein spätbyzantisches Werk, eine Bearbeitung der Hexabiblos des Konstantinos Harmenopulos (Armenopulos), entstanden 1345,¹² und des Syntagma des Matthaios Blastares, das zehn Jahre zuvor verfaßt wurde¹³. Diese beiden Werke waren in der spät- und nachbyzantinischen Zeit weit verbreitet, im Original, in Übersetzungen und Bearbeitungen.¹⁴ Der georgische Text beruht auf einer griechischen Vorlage, die – jedenfalls nach einer in Tiflis aufbewahrten, 1670 in Moldawien geschriebenen Handschrift¹⁵ – die Überschrift trägt: Τοῦ ἀρμενοπόδλου προκατάστασις τῶν κριτάδων, καὶ περὶ δικαιοσύνης (»Des Harmenopulos Vorbereitung für die Richter und über die Gerechtigkeit«).¹⁶ Das entspricht etwa dem überlieferten Titel von Harmenopulos' Werk, nämlich: Κριτῶν προκατάστασις, ἡ περὶ δικαιοσύνης (»Vorbereitung der Richter über die Gerechtigkeit«).¹⁷ Inhaltlich scheint aber mehr Material aus dem Syntagma des Blastares vorhanden zu sein, so daß die auf Zachariae von Lingenthal zurückgehende Bezeichnung »Epitome Syntagmatis Matthaei Blastaris ad Hexabiblum Harmenopuli mutati«¹⁸ wohl zu-

10 Zweiter Theil, S. 195-266.

11 S. die Angaben bei Burgmann/Kaufhold, Bibliographie (oben Fußnote 1) 238-257.

12 Vgl. Peter Pieler, Byzantinische Rechtsliteratur, in: Herbert Hunger, Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner, 2. Band, München 1978, 474f.; N. van der Wal / J. H. A. Lokin, *Historiae iuris graeco-romani delineatio*, Groningen 1985, 118.

13 van der Wal/Lokin, *Historiae* 117.

14 Constantin G. Pitsakis, Droit romain et droit gréco-romain dans les manuels grecs de la période post-byzantine: L'emploi idéologique, in: *Mélanges en l'honneur Panayotis D. Dimakis. Droits antiques et société*, Athen 2002, 513-542; hier: 515-521.

15 Sie befindet sich im Handschrifteninstitut in Tiflis, Signatur Gr. 10; geschrieben wurde sie von einem Priester des antiochenischen Patriarchats namens Johannes in Galatz (heute Rumänien), vgl. T. Bregadze, *Berdznuli samart'ali Vachtang VI samart'lis cigt'a krebolidan*, Tbilisi 1964, S. 025. Möglicherweise war diese griechische Handschrift die unmittelbare Vorlage für die georgische Übersetzung.

16 Bregadze, *Berdznuli samart'ali* 3.

17 Konstantin Harmenopulos, *Manuale legum sive Hexabiblos*, hrsg. von Gustav Ernst Heimbach, Leipzig 1851 (Nachdruck Aalen 1969), 2.

18 Bregadze, *Berdznuli samart'ali* S. 024, 027.

trifft. Der georgische Titel lautet etwas anders: »Nomokanon (*sdžulisi-kanoni*), ausgesprochen und erlassen von Leon dem Weisen und Konstantin und anderen Herrschern für Könige und Richter der Gerechtigkeit«. ¹⁹ Die Nennung der byzantinischen Kaiser beruht darauf, daß sie im Text an einigen Stellen vorkommen. Da solche griechischen Texte – wie gesagt – damals sehr verbreitet waren, ist es nicht erstaunlich, daß sie auch nach Georgien gelangten und dort übersetzt wurden. Im Vorwort seiner Sammlung gibt Wachtang an, er habe die vier griechischen Patriarchen (also von Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien und Jerusalem) um Rechtsbücher gebeten, nach denen die Gerichtshöfe zur Zeit der (byzantinischen) Kaiser geurteilt hätten; sie hätten ihm darüber hinaus auch noch eine sorgfältige Übersetzung von fähigen Männern geliefert, denen er selbst geholfen habe. ²⁰ Es ist schwer zu sagen, wie man sich diesen Vorgang genau vorstellen soll. Die Übersetzung ist aber offenbar eigens für die Sammlung Wachtangs, also Anfang des 18. Jh., angefertigt worden; der Text scheint also vorher in Georgien nicht bekannt gewesen zu sein. Die Auszüge bei Haxthausen auf gut fünf Seiten ²¹ sind die einzige Übersetzung in eine westliche Sprache, die wir bisher besitzen.

Die Sammlung Wachtangs enthält noch einen weiteren byzantinischen Text. Der dritte Teil der Sammlung, das sog. »Armenische Recht«, besteht aus dem »Syrisch-römischen Rechtsbuch« und dem original-armenischen Werk »Datastanagirk'« des Mechithar Gosch aus dem Ende des 12. Jh., ²² das uns in diesem Zusammenhang weniger interessiert. Das Syrisch-römische Rechtsbuch, ein aus dem byzantinischen Schulbetrieb entstandenes Werk des 5. Jh., ist nicht nur bei den Georgiern, sondern auch bei den Armeniern verbreitet. Es wurde nicht unmittelbar aus dem Griechischen übersetzt, sondern gelangte auf einem anderen Weg in den Kaukasus. Das Werk, dessen griechische Originalfassung nicht überliefert ist, wurde im 6. Jh., vielleicht aber auch erst im 8. Jh., ins Syrische übersetzt und ist dort in mehreren Bearbeitungen erhalten. ²³ Eine der syrischen Versionen wurde im 12. Jh. im armenischen Königreich Kilikien ins Armenische übersetzt. ²⁴ Dort bestand ein Mangel an zivilrechtlichen Gesetzbüchern. Es ist also offenbar nicht

19 Bregadze, Berdznuli samart'ali 3. Nach Haxthausen (Zweiter Theil S. 234): »Gesetze für Czaren und Richter, herausgegeben von Leo, dem Weisen, Konstantin und anderen Regenten«.

20 Text: Isidore Dolidze, Samart'ali Vachtang meekvsisa, Tbilisi 1981, 170f. Übersetzung: Joseph Karst, Corpus Iuris Ibero-Caucasici, tome I¹: Le Code de Vakhtang VI édité en version française et annoté, Strasbourg 1934, 30. Zusammengefasst bei Haxthausen, Transkaukasien, Zweiter Theil, S. 196.

21 Zweiter Theil S. 234-239.

22 Edition: Chosrov Torosyan, Mchitar Goš. Girk' Datastani, Erevan 1975. Übersetzung: Robert W. Thomson, The Lawcode [Datastanagirk'] of Mxit'ar Goš. Translated with Commentary and Indices, Amsterdam - Atlanta GA 2000.

23 Ausgabe, Übersetzung und Kommentar: Walter Selb / Hubert Kaufhold, Syrisch-römisches Rechtsbuch, 3 Bände, Wien 2002.

24 Näheres bei Selb/Kaufhold, Syrisch-römisches Rechtsbuch, Band 1, 94f. Ich bereite eine Ausgabe des armenischen Textes vor.

so, daß in diesem ehemals byzantinischen Gebiet byzantinisches Recht ohne weiteres fortgalt. Und es kann auch keine Rede davon sein, daß die entsprechenden Rechtsbücher leicht zugänglich waren, man also – wie heute – einfach in eine Bibliothek gehen und ein Buch aus dem Regal herausgreifen konnte. Es hing vielmehr oft vom Zufall ab, ob man irgendwo passende Literatur fand oder nicht. Dies ergibt sich z. B. aus einem Bericht in einer armenischen Handschrift, in der wir folgendes lesen können: 1193 habe der armenische Katholikos Gregor eine Anfrage nach einem bürgerlichen Gesetz an die Bewohner der Städte und Provinzen gerichtet. Der Grund dafür sei gewesen, daß die muslimischen Richter die Rechtsprechung über Christen den Kirchen überließen und die Parteien an die kirchlichen Gerichte verwiesen. Diese besäßen jedoch keine Gesetzbücher, nach denen sie richten könnten. In der Bibliothek der Residenz des armenischen Kirchenoberhaupts, des Katholikos, sei nur ein Werk mit kirchenrechtlichen Quellen vorhanden gewesen. Als man nichts Zivilrechtliches gefunden habe, habe ein gerade anwesender syrischer Priester darauf hingewiesen, daß seine Kirche ein Werk mit dem Titel »Gekürzte Zivilgesetzgebung« besitze. Dies hat dann der bekannte armenische Bischof und Gelehrte Nerses von Lambron ins Armenische übersetzt.²⁵ Offenbar fand man in einer Burg in Kilikien doch noch eine griechische juristische Handschrift, aus der Nerses außerdem den *Nomos Mosaikos*, die wohl 741 promulgierte Ekloge²⁶ und das Soldatengesetz²⁷ übertrug. Bei der aus dem Syrischen übersetzten »Gekürzten Zivilgesetzgebung« handelt es sich zweifellos um die erstmals von Walter Selb herausgegebenen sog. »*Sententiae Syriacae*«²⁸, ebenfalls eine Quelle des römischen Rechts, deren ursprüngliche lateinische oder griechische Fassung nicht erhalten ist. Da die »*Sententiae Syriacae*« sowohl in den syrischen wie auch armenischen Handschriften in engem Zusammenhang mit dem Syrisch-römischen Rechtsbuch stehen, ist anzunehmen, daß Nerses auch letztere Quelle aus dem Syrischen ins Armenische übersetzt hat, obwohl das nirgendwo ausdrücklich gesagt wird.

Es gibt sehr viele armenische Handschriften mit diesen byzantinischen Texten,²⁹ so daß sie sicherlich weit verbreitet waren. In einigen Handschriften findet

25 S. Hubert Kaufhold, *Die armenischen Übersetzungen byzantinischer Rechtsbücher*. Erster Teil: Allgemeines. Zweiter Teil: Die »Kurze Sammlung« (»*Sententiae Syriacae*«), Frankfurt a. M. 1997, 7-9.

26 Nebst Appendix *Eclogae* und Auszügen aus den Justinianischen Novellen 83 und 127.

27 Vgl. zu diesen Texten etwa Kaufhold, *Die armenischen Übersetzungen byzantinischer Rechtsbücher* 9-20; Ludwig Burgmann, *Mittelalterliche Übersetzungen byzantinischer Rechtstexte*, in: Gerhard Thür (Hrsg.), *Antike Rechtsgeschichte. Einheit und Vielfalt*, Wien 2005, 43-66; hier: 45-47, 50.

28 *Sententiae Syriacae*. Eingeleitet, herausgegeben, deutsch übersetzt, mit einem syrischen und griechischen Glossar versehen und kommentiert, Wien 1990. – Ausgabe und Übersetzung der armenischen Version: Kaufhold, *Die armenischen Übersetzungen byzantinischer Rechtsbücher*, 2. Teil (= S. 132-179).

29 Vgl. Kaufhold, ebenda 20-45.

sich zusätzlich das erwähnte Rechtsbuch des Mechithar Gosch. Aufgrund einer solchen armenischen Handschrift muß die georgische Übersetzung des »Armenischen Rechts« für die Sammlung König Wachtangs angefertigt worden sein,³⁰ die – wie gesagt – aus dem Syrisch-römischen Rechtsbuch und dem Werk Mechithars besteht. Weitere byzantinische Zivilrechtsbücher sind dagegen aus dem Armenischen nicht ins Georgische übersetzt worden. In der Einleitung seiner Rechtsammlung gibt Wachtang VI. an, daß er den benutzten armenischen Text aus Edschmiadzin, d. h. dem Sitz des Oberhauptes der armenischen Kirche in der Nähe von Erewan, bekommen habe.³¹ Das ist ohne weiteres nachzuvollziehen.

Als Zwischenergebnis können wir festhalten: Auch wenn Armenier und Georgier oder wenigstens Teile ihres Gebietes zeitweise unter byzantinischer Herrschaft oder unter byzantinischem Einfluß standen, können wir keine Kontinuität des Rechts seit byzantinischer Zeit feststellen. Wenn dieser Beitrag den Titel »Fortleben byzantinischen Rechts« trägt, dann ist damit jedenfalls kein ununterbrochenes Fortleben gemeint. So erstaunlich ist das aber nicht, wenn man bedenkt, daß die byzantinische Herrschaft immer nur Teile von Armenien und Georgien erfaßt und meist nur verhältnismäßig kurze Zeit gedauert hat, und diese Zeiten außerdem weit zurückliegen. Es sei daran erinnert, daß Westgeorgien bis zum 8. Jh. unter byzantinischer Oberhoheit war, Ostgeorgien dagegen so gut wie überhaupt nicht. Armenien stand bis zur arabischen Eroberung teilweise unter byzantinischem Einfluß und dann noch einmal nach 1000, als Kaiser Basileios II. weite Teile im Osten zurückerobern konnte und Byzanz im ersten Drittel des 11. Jh. »seinen Höhepunkt an territorialer Entfaltung in nachjustinianischer Zeit« erreichte.³² Die östlichen Territorien gingen aber bald wieder verloren, nämlich nach der Niederlage der Byzantiner gegen die Seldschuken bei Mantzikert 1071. Natürlich lebten auch viele Armenier im Gebiet von Byzanz selbst,³³ doch bestand für sie wohl kaum ein Anlaß, byzantinisches Recht ins Armenische zu übertragen.

Das Gesagte gilt freilich nur für das Zivilrecht. Kirchenrechtliche Quellen, d. h. die Kanones der frühen ökumenischen Konzilien und griechischen Partikularsynoden finden wir dagegen seit frühester Zeit fast im gesamten Orient, auch bei den Armeniern und Georgiern. Das armenische »Kanonbuch«, die umfassendste

30 Zur Vorlage der georgischen Version des Syrisch-römischen Rechtsbuches vgl. Selb/Kaufhold, Syrisch-römisches Rechtsbuch, Band 1, 95.

31 Text: Isidore Dolidze, Samart'ali Vachtang meekvsisa, Tbilisi 1981, 171. Übersetzung: Joseph Karst, Corpus Iuris Ibero-Caucasici, tome I^{er}: Le Code de Vakhtang VI édité en version française et annoté, Strasbourg 1934, 30f. Zusammengefasst bei Haxthausen, Transkaukasien, Zweiter Theil 196.

32 Johannes Koder, Der Lebensraum der Byzantiner, Darmstadt 1984, 92. Zum byzantinischen Territorium vgl. auch Ernst Honigmann, Die Ostgrenze des byzantinischen Reiches, Brüssel 1935.

33 Vgl. etwa Gérard Dédéyan, Les Arméniens dans l'empire byzantin (IVe - XIe siècle), in: Claude Mutafian, Roma - Armenia, Rom 1999 [= Katalog der Ausstellung 1999 in der Vatikanischen Bibliothek], 102-106.

Sammlung kirchenrechtlichen Materials, enthält diese griechischen Quellen und darüber hinaus natürlich Kanones der armenischen Kirche.³⁴ Die griechischen Kanones sind auch in dem bereits genannten Werk des Mechithar verwendet worden.

Es gibt auch georgische Übersetzungen von griechischen Kirchenrechtsquellen. Anfang des 11. Jh. übersetzte der bekannte georgische Athosmönch Euthymios die Kanones der trullanischen Synode des Jahres 691 und einige kleinere Stücke ins Georgische; das Werk ist unter dem Namen »Kleiner Nomokanon« (*mcire sdžuliskanoni*) bekannt.³⁵ Etwa ein Jahrhundert später entstand der »Große Nomokanon« (*didi sdžuliskanoni*), der im wesentlichen aus dem Nomokanon in 14 Titeln und einer chronologischen Kanonensammlung besteht, einem in den griechischen und slawischen Kirchen weit verbreiteten Werk;³⁶ dessen Übersetzung aus dem Griechischen stammt von dem bekannten Mönch Arsen vom Kloster Iqalt'o in Ostgeorgien.³⁷ Ob und inwieweit die frühen griechischen Kanones vorher in Georgien verbreitet waren, wissen wir nicht.

Obwohl die Armenier mehrheitlich Miaphysiten waren und sind, gab es auch eine Gruppe, die der chalzedonensischen Christologie anhing. In einer armenischen Handschrift des Mechitharistenklosters in Venedig aus dem 13./14. Jh.³⁸ findet sich eine bisher unedierte armenische Übersetzung eines griechischen Nomokanons. Über die alten Kanones hinaus enthält die armenische Literatur damit also eine weitere byzantinische Kirchenrechtsquelle, die aber wohl keine größere Verbreitung gefunden hat.

Wie wir gesehen haben, erfolgte die Übersetzung byzantinischer Zivilrechtbücher ins Armenische – sei es direkt aus dem Griechischen oder über eine syrische Zwischenübersetzung – eigentlich fast zufällig, weil man keine Rechtsquellen hatte und keine anderen Texte fand. So ist es zur Zeit des kleinarmenischen Reiches und der Kreuzfahrer wohl auch zur Übersetzung einer altfranzösischen Quelle ins Armenische gekommen, nämlich der im Original verlorenen »Assisen von Antiochien«³⁹, die zu einem guten Teil Lehnrecht zum Inhalt haben.

34 Vgl. etwa Aram Mardirossian, *Le Livre des canons arméniens (Kanonagirk' Hayoc') de Yovhannēs Awjnec'i*, Leuven 2004; J.-E. Shirinian / G. Muradyan / A. Topchyan, *The Armenian Version of the Greek Ecclesiastical Canons*, Frankfurt am Main (= *Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte*) (im Druck).

35 Vgl. etwa Michel van Esbroeck, *Euthyme l'Hagiorite: le traducteur et ses traductions*, in: *Revue des Études Géorgiennes et Caucasiennes* 4 (1988) 73-107; hier: 76-80.

36 Vgl. etwa Nikodim Milasch, *Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche*, 2. Aufl., Mostar 1905, 180-183.

37 Ausgabe der georgischen Version: E. Gabidzavili / E. Giunašvili / M. Dolakidze / G. Ninua, *Didi sdžuliskanoni*, Tbilisi 1975.

38 Nr. 1661. Katalog: Sahak Čemčemean, *Mayr c'uc'ak hayerën dzeragrac'*, Band VI, Venedig 1996, Katalog-Nr. 998, Sp. 345-354.

39 [Ghewond (Leontios) Alishan,] *Assises d'Antioche reproduites en français et publiées au sixième centenaire de la mort de Sempad le Connétable leur ancien traducteur arménien*, Venedig 1876.

Die zu den Armeniern gelangten byzantinischen Texte haben über Armenien hinaus eine weite Verbreitung erfahren. Das armenische Volk ist bekanntlich seit der ersten Jahrtausendwende in alle Welt zerstreut worden und hat seine Rechtsquellen mitgenommen. Eines der Zentren außerhalb Armeniens war das polnisch-ukrainische Gebiet. So besteht ein 1519 vom polnischen König Sigismund bestätigtes Statut für die Armenier in Lemberg aus einer lateinischen Übersetzung des Rechtsbuches des Mechithar Gosch, in das stillschweigend auch einige Abschnitte aus dem Syrisch-römischen Rechtsbuch aufgenommen sind.⁴⁰ Für die armenischen Kolonien Rußlands waren die byzantinischen Rechtsbücher ebenfalls anerkannt.⁴¹

Georgien stand aufgrund des gemeinsamen orthodoxen Glaubens mit der griechischen und später der russischen Kirche in Verbindung, so daß die Georgier von dort Rechtsquellen übernehmen konnten. Erinnert sei auch an das Kloster Iwiron auf dem Athos, griechisch τῶν Ἰβήρων »der Iberer«, d. h. der Georgier, das Wesentliche zum gegenseitigen Kulturtransfer beigetragen hat. Neben dem spätbyzantinischen Text in Wachtangs Sammlung existieren in der Tat noch einige weitere griechische Quellen, z. T. ebenfalls aus späterer Zeit, die ins Georgische übersetzt wurden und separat überliefert sind, so Kanones unter dem Namen Basileios' d. Gr., des Johannes Chrysostomos und des Johannes des Fasters, der Patriarchen Germanos und Methodios von Konstantinopel aus dem 8. und 9. Jh., Kanones des Petros Chartophylax (11. Jh.), des Johannes Chartophylax (12. Jh.), des Symeon von Thessalonike (14./15. Jh.), das eherechtliche Werk des Manuel Xantinos (16. Jh.) und eine Reihe anonym überlieferter Traktate über Eherecht, Mönchtum, für Priester und Diakone, über Gebet, Buße, Kommunionempfang, Almosen usw., die wohl ebenfalls meist griechischen Ursprungs sind.⁴² Natürlich liegen auch originalgeorgische kirchenrechtliche Quellen vor.

Es gibt aber – wie ausgeführt – nur wenige byzantinische Zivilrechtsquellen in armenischer und georgischer Überlieferung. Von daher liegt es nicht gerade nahe, daß byzantinisches Recht in Armenien und Georgien im praktischen Rechtsleben eine große Rolle gespielt hat. Allerdings wissen wir darüber bisher nur sehr wenig, weil es an entsprechenden Quellen fehlt oder sie jedenfalls noch nicht ausgewertet sind. Für die ältere Zeit sind wir deshalb meist auf Vermutungen angewiesen. Alexandre Soloviev vertritt in einem Aufsatz über den Einfluß des byzan-

40 Vgl. Selb/Kaufhold, Syrisch-römisches Rechtsbuch, Band 1, 30f.

41 Alexandre Soloviev, L'influence du droit byzantin dans les pays orthodoxes, in: *Relazione del X Congresso Internazionale di Scienze Storiche*, Roma, 1955, vol. VI, Florenz 1955, 599-650; hier: 641 = Alexandre Soloviev, *Byzance et la formation de l'Etat russe*. *Recueil d'études*, London (Variorum Reprints) 1979, Nr. XV. Der Verfasser behandelt in Abschnitt VI: L'influence byzantine en Arménie et en Géorgie (S. 639-642).

42 Vgl. Michael Tarchnišvili, *Geschichte der kirchlichen georgischen Literatur*, Città del Vaticano 1955, § 9: Kirchenrecht (S. 429-432).

tinischen Rechts in den orthodoxen Ländern die Auffassung, daß das römische Recht *de jure* im gesamten byzantinischen Reich in Kraft gewesen sei, das justinianische Recht aber eine lange Entwicklung und Umwandlung erlebt habe. Dieses römisch-byzantinische Recht habe nicht nur im Reich, sondern auch auf alle Nachbarn, vor allem die christlichen, orthodoxen Völker einen großen Einfluß ausgeübt.⁴³ Für Georgien ist das aber kaum belegbar. Wie weit ein solcher Transfer tatsächlich gegangen ist, wird sich kaum feststellen lassen.

Dagegen haben wir für Armenien immerhin Nachrichten aus der Zeit Justinianus. Der Kaiser verwirft in zwei Novellen aus den Jahre 535 und 536 die »barbarische« Sitte der Armenier, daß nur Männer erben, Frauen jedoch nicht, sowie daß Frauen keine Mitgift erhielten und von ihren künftigen Ehemännern gekauft würden. Er ordnet an, »ut et apud Armenios haec ipsa tenere quae etiam apud nos occasione successionis feminarum, et nullam esse differentiam masculi aut feminae«; nach den römischen Gesetzen erben sowohl Söhne wie Töchter, so solle es auch bei den Armeniern sein und die armenischen Gesetze sollten sich nicht von den römischen unterscheiden.⁴⁴ Wie weit die Geltung römischer Gesetze in der Praxis reichte, läßt sich aber schwer sagen.

Von den oben genannten byzantinischen Texten in armenischer Überlieferung sind rund 60 Handschriften aus der Zeit vom 13. bis 19. Jh. bekannt. Wie erwähnt, wurden auch Teile daraus ins Lateinische übersetzt. Daraus kann man wohl den Schluß ziehen, daß sie für wichtig gehalten wurden. Ob Richter aber wirklich nach ihnen judiziert haben, ist kaum festzustellen.

Aus Georgien sind zahlreiche Rechtsurkunden erhalten und auch schon ediert,⁴⁵ allerdings nicht ausgewertet worden; ob sie für unser Thema ergiebig sind, kann man noch nicht sagen.

Wie oben erwähnt, hat der georgische König Wachtang VI. nicht nur fremde Rechtsquellen sammeln und übersetzen lassen, sondern auch ein eigenes Gesetzbuch erlassen, das er als siebten Teil an das Ende seiner Sammlung gestellt hat. Man wird vermuten können, daß es den damaligen Verhältnissen eher entsprach als die fremden, etwa die byzantinischen Quellen, und deshalb in erster Linie Verwendung gefunden haben dürfte. Wenn überhaupt! Denn in einer St. Petersburger Handschrift des Gesetzbuches soll Wachtang selbst folgendes geschrieben haben: »Ich habe hier meinem Volke ein geschriebenes Gesetzbuch gegeben, aber die Gesetze werden in Georgien selten befolgt, denn man hat dort

43 L'influence du droit byzantin dans les pays orthodoxes 599.

44 Edicta Justiniani 3 (Rudolf Schoell – Wilhelm Kroll, Corpus iuris civili, editio stereotypa, Band 3: Novellae, Berlin 1895 u. ö., Appendix); Nov. 21 mit der Überschrift »De Armeniis ut ipsi per omnia sequantur Romnorum leges« (Schoell-Kroll aaO). Zum näheren Inhalt der beiden Novellen s. Detlef Liebs, Zur Geschichte der Volksrechte im römischen Reich, in: Studi in onore di Remo Martini, vol. 2 (2009) 449-472; hier: 462.

45 Isidore Dolidze, Kart'uli samart'lis dzeglebi, Bd. 2-8, Tbilisi 1965-1985.

nie die Gerechtigkeit gekannt.«⁴⁶ David Keserelidze faßt in seiner 2005 erschienenen Saarbrücker Dissertation den Meinungsstand wie folgt zusammen: »Die Rechtshistoriker sind sich nicht einig, inwiefern die sieben Teile des Gesetzbuches von *Wachtang VI.* galten, welche Funktion die dem eigentlichen Recht [gemeint ist das eigene Gesetzbuch *Wachtangs*] vorangestellten sechs Teile hatten und welche Rangfolge bestand. Manche sprechen von einer in zwei (*Haxthausen, Holl-dack*) bzw. in drei (*Karst*) Stufen aufgegliederten Anwendungs- bzw. Geltungskraft der Gesetzessammlung, in dem Sinne, daß diese Teile subsidiär bzw. als ›Hilfsrecht‹ galten und erst dann zur Anwendung kamen, wenn sich dem eigentlichen Recht *Wachtangs VI.* keine Regelung entnehmen ließ.«⁴⁷ Nach der Vorrede der Sammlung scheint die Sache aber klar zu sein. Dort heißt es ausdrücklich, daß jedes Land und jedes Reich seine eigene Ordnung habe und die fremden Gesetze untauglich und für Georgien nicht gemacht seien; das Gesetz *Wachtangs* sei dagegen vortrefflich.

Nach Keserelidze seien die zivilrechtlichen Vorschriften dieses Gesetzbuches in Georgien bis in die 60er Jahre des 19. Jh., d. h. auch nach dem Anschluß Georgiens an Rußland 1801, uneingeschränkt in Kraft geblieben; 1860 seien etwa siebenzig Vorschriften als Sonderrecht in die Gesetzessammlung des Russischen Reiches von 1832 (*Swod zakonow Rossijskoj Imperii*) aufgenommen worden und hätten bis zur Oktoberrevolution 1917 gegolten.⁴⁸ Wie bereits bemerkt, schrieb der russische Staatsrat von Hube 1882 in seinem Beitrag, die russische Regierung habe nach der Vereinigung Georgiens mit Rußland es angemessen gefunden, »in den besetzten Ländern die alten Gesetze und Rechtsgewohnheiten bestehen zu lassen.« Dazu seien sie übersetzt und gedruckt worden. Haxthausen äußert sich viel zurückhaltender, was ihre tatsächliche Rechtsgeltung anbelangt. Die russischen Beamten, schreibt er, hätten das einheimische Recht gänzlich ignoriert, sie »waren viel zu träge den vorhandenen Zustand zu studiren, sie verfahren überall plump nach den Gesetzen und Administrationsbegriffen, die sie kannten, an die sie gewöhnt waren, also den russischen, höchstens vermengt mit ein bischen Willkür und gelegentlicher Raublust und Aussaugung.«⁴⁹ Nach einer Reise durch Transkaukasien 1837⁵⁰ – so fährt Haxthausen fort – habe aber Zar Nikolaus befohlen, die älteren einheimischen Gesetze und das Gewohnheitsrecht zu sammeln und ins Russische zu übersetzen; den Beamten sei befohlen worden, sich bei der

46 Nach Haxthausen, Zweiter Theil 195. Nach Reineggs, Allgemeine historisch-topographische Beschreibung des Kaukasus, 1797 (zitiert bei: Felix Hollmack, Zwei Grundsteine zu einer Grusinischen Staats- und Rechtsgeschichte, Leipzig 1907, 92, Fußnote 2): »Ich habe zwar dieses Gesetzbuch entworfen, allein in Georgien ist noch niemals ein richtiges Gericht gehalten worden, und wirds auch nicht werden.«

47 David Kereselidze, Der Allgemeine Teil des Georgischen Zivilgesetzbuches von 1997, Frankfurt a. M. u. a. 2005, 29.

48 Ebenda 30.

49 Erster Theil 63.

50 Vgl. Haxthausen, Erster Theil 63, 68.

Verwaltung danach zu richten. Die ehemals nur handschriftlich vorhandene und auf Veranlassung der russischen Regierung gedruckte und veröffentlichte Sammlung Wachtangs sei jetzt aber »ganz außer Anwendung gekommen, sowol wegen ihrer den gegenwärtigen Zuständen nicht entsprechenden, als auch wegen ihrer in Erbschaftsangelegenheiten sich widersprechenden Bestimmungen«. ⁵¹ Daran wird sich, solange Georgien unter russischer Herrschaft stand, wohl nichts geändert haben. Mir ist nicht bekannt, welches Recht in der kurzen Zeit der Unabhängigkeit Georgiens von 1918-1921 galt. In sowjetischer Zeit existierte ein Bürgerliches Gesetzbuch (*Samokalako samartlis kodeksi*), das sich am russischen Recht orientierte. Das geltende georgische Zivilgesetzbuch von 1997 beruht weitgehend auf westeuropäischen Vorbildern. ⁵²

Haxthausen wußte aufgrund der ihm zugänglichen russischen Übersetzung übrigens nicht genau, was für Quellen er eigentlich vor sich hatte. Er schreibt, es sei ihnen »keine Notiz hinzugefügt, weder über ihren speziellen Fundort, noch über Entstehung und Geschichte, noch über ihre Geltung in den verschiedenen Landstrichen. ... Ich besitze auch nicht die mindesten Materialien, diese Lücke auszufüllen, auch habe ich nicht gehört, daß sich die Literatur mit diesen eigenthümlichen Rechtsmonumenten beschäftigt hätte. Ebenso wenig habe ich gehört, daß in der übrigen europäischen Literatur auch nur das Dasein derselben gekannt, geschweige denn gelehrte Untersuchungen darüber vorgenommen wären.«

Ganz hatte er damit nicht recht. Der berühmte französische Erforscher der georgischen Geschichte und Literatur Marie-Felicité Brosset hatte sich mit einer in der Pariser Nationalbibliothek aufbewahrten georgischen Handschrift der Sammlung des Wachtang befaßt und 1829 in einer Veröffentlichung auf deren Vorwort hingewiesen, worin der König mitteile, daß seine Sammlung »les dispositions du code de Constantin le Grand« enthalte; ⁵³ damit meinte er wohl das Syrisch-römische Rechtsbuch. Dies nahm der Berliner Jurist Friedrich August Biener auf, der zusätzlich über Mitteilungen des russischen Staatsrates Freiherrn von Rosenkamm verfügte. 1830 schrieb er eine »Vorläufige Nachricht über einige, noch jetzt geltende, Georgische (Grusinische) und Armenische Rechtssammlungen« ⁵⁴. Er meinte irrtümlich, daß es sich bei den darin enthaltenen »Verordnungen Constantins des Großen« um den »Liber iudicialis de Laicis Constantini Magni« han-

51 Erster Theil 66

52 Vgl. Kereselidze, Der Allgemeine Teil des Georgischen Zivilgesetzbuches von 1997, 23ff.

53 Notice du Code géorgien, manuscrit de la Bibliothèque Royale, in: Nouveau Journal Asiatique 3 (1829) 177-201; hier: 191.

54 In: Kritische Zeitschrift für Rechtswissenschaft und Gesetzgebung des Auslandes 2 (1830) 233-244; hier: 241.

dele, eine Quelle die auch in der slawischen Sammlung »Kormčaja kniga«⁵⁵ enthalten ist.

Haxthausen nahm seine Unkenntnis über die Geschichte der Quellen zum Anlaß, das Studium des armenischen und georgischen Rechts mit folgenden Worten zu empfehlen:

»Und so möchte denn auch selbst die transkaukasische Jurisprudenz – ein Ding, von dem sich unsere Gelehrten bis jetzt nichts träumen ließen – ernsten und forschenden Geistern einen reichhaltigen Stoff für die geschichtliche und philosophische Betrachtung der ursprünglichsten menschlichen Rechtsideen und Rechtsinstitutionen darbieten, und soll sie hiermit der Aufmerksamkeit namentlich der jüngern und strebenden Gelehrten Deutschlands bestens empfohlen sein.«⁵⁶

Haxthausens Anregung fiel allerdings kaum auf fruchtbaren Boden. Mit dem armenischen und georgischen weltlichen Recht haben sich immer nur sehr wenige westliche Forscher beschäftigt. Immerhin veröffentlichte der Orientalist Eduard Sachau zusammen mit dem Rechtshistoriker Karl Georg Bruns 1880 – offenbar ohne Kenntnis des Buches von Haxthausen – die armenische Version des Syrisch-römischen Rechtsbuches.⁵⁷ Zu Beginn des 20. Jh. gab es einige Veröffentlichungen zum armenischen Recht, vor allem von Viktor Aptowitzer⁵⁸, Karl Güterbock⁵⁹, Felix Holldack⁶⁰, Joseph Kohler⁶¹, David Heinrich Müller⁶², Albert Teichmann⁶³ und Heinrich Ludwig Zeller⁶⁴. Der Zeitraum ihrer Arbeiten beschränkt sich im wesentlichen auf das erste Jahrzehnt des 20. Jh. und die Verfasser waren – wenn ich recht sehe – in der Regel des Armenischen nicht kundig. Besonders hervorgehoben werden muß der Sprachwissenschaftler und Armenologe Joseph Karst, der mit seinem »Grundriß der Geschichte des armenischen Rechtes«, erschienen 1906/1907 in der Zeitschrift für vergleichende Rechtswissen-

55 Dazu vgl. Ivan Žužek, *Kormčaja kniga. Studies on the Chief Code of Russian Canon Law*, Rom 1964, 85f.

56 Zweiter Teil 268f.

57 Karl Georg Bruns / Eduard Sachau, *Syrisch-römisches Rechtsbuch aus dem fünften Jahrhundert*, Leipzig 1880, Erster Teil 95-141 (Text), Zweiter Teil 115-150 (Übersetzung).

58 Beiträge zur mosaïschen Rezeption im armenischen Rechte, Wien 1907; Zur Geschichte des armenischen Rechtes, in: *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 21 (1907) 251-267.

59 Römisch-Armenien und die römischen Satrapen im vierten bis sechsten Jahrhundert. Eine rechtsgeschichtliche Studie, in: *Festgabe für Johann Theodor Schirmer*, Königsberg 1900, 1-58.

60 Zur Geschichte der *donatio ante nuptias* und der *dos*. Betrachtungen über das Verhältnis des hellenistischen Rechts zu der armeno-kaukasischen Rechtsbildung, in: *Festgabe für Karl Güterbock*, Berlin 1910, 505-560; Die Geschichte der *Commenda* im Kap. XXI des zweiten Buchs der *Assisen von Antiocheia*, in: *Zeitschrift für Völkerrecht und Bundesstaatsrecht* 3 (1909) 149-164.

61 Das Recht der Armenier, in: *Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft* 7 (1887) 385-436; Altsyrisches und armenisches Recht, in: *Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft* 19 (1906) 103-130; Armenisches Recht, in: J. Kohler – Leopold Wenger, *Allgemeine Rechtsgeschichte*. 1. Hälfte: Orientalisches Recht und Recht der Griechen und Römer, Leipzig-Berlin 1914, 134-138.

62 *Semitica. Sprach- und rechtsvergleichende Studien*, Heft 2, Wien 1906, vor allem 3-54.

63 Ueber die *Assisen* von Jerusalem und von Antiochien, in: *Festgabe für Andreas Heusler*, Basel 1904, 35-38.

64 *Das Seerecht in dem armenischen Gerichtsbuche des Mechithar Gosch*, Heidelberg 1915.

schaft⁶⁵, und mit seiner Edition und Übersetzung einer wichtigen Rechtsquelle unter dem Titel »Sempadscher Kodex aus dem 13. Jahrhundert oder Mittelarmenisches Rechtsbuch«, Straßburg 1905, einen bedeutenden Beitrag zur armenischen Rechtsgeschichte geleistet hat. Seither sind von nichtarmenischer Seite nur noch vereinzelt Arbeiten erschienen, so von dem italienischen Orientalisten Carlo Alfonso Nallino⁶⁶, den Engländern C. J. F. Dowsett und Robert W. Thomson⁶⁷, dem Polen Marian Oleś⁶⁸, der Französin Bernadette Martin-Hisard und dem Verfasser dieses Beitrags⁶⁹.

Mit den Studien zur georgischen Rechtsgeschichte sieht es noch dürftiger aus. Einige der gerade genannten Beiträge befassen sich auch mit georgischen Quellen. Darüber hinaus wären nochmals – aber mit anderen Arbeiten – zu erwähnen Felix Holldack⁷⁰ und Joseph Karst⁷¹, außerdem Fritz Schulz⁷², Friedrich Jeßner⁷³, Rudolf Klutmann⁷⁴ und Oliver Wardrop⁷⁵. Auch diese Arbeiten sind im ersten Jahrzehnt des 20. Jh. erschienen. Karst verdanken wir die wichtige, allerdings nicht abgeschlossene französische Übersetzung der Rechtssammlung Wachtangs VI., die von 1935 bis 1940 erschien.⁷⁶ Die 1955 veröffentlichte, eher den

65 Band 19 (1906) 313-411; 20 (1907) 14-112.

66 *Libri giuridici bizantini in versioni arabe cristiane del sec. XII-XIII*, Rom 1925, vor allem 162-164, 379-381.

67 *The Lawcode [Datastanagirik'] of Mxit'ar Goš. Translated with Commentary and Indices*, Amsterdam – Atlanta GA 2000.

68 *The Armenian Law in the Polish Kingdum <1356-1519>. A juridical and historical study*, Rom 1966.

69 *Stand und Aufgaben der Erforschung des georgischen und armenischen Rechts - aus deutscher Sicht*, in *Maene. Istorii ... seria*, Tbilisi 1991, Nr. 2, 63-73; Ludwig Burgmann / Hubert Kaufhold u. a., *Bibliographie zur Rezeption des byzantinischen Rechts im alten Rußland sowie zur Geschichte des armenischen und georgischen Rechts*, Frankfurt a. M. 1992; *Die armenischen Übersetzungen byzantinischer Rechtsbücher. Erster Teil: Allgemeines. Zweiter Teil: Die »Kurze Sammlung« («Sententiae Syriacae»)*, Frankfurt a. M. 1997.

70 *Zwei Grundsteine zu einer Grusinischen Staats- und Rechtsgeschichte*, Leipzig 1907; *Aperçu sur la théorie et la pratique du droit provincial en Transcaucasie*, in: *Nouvelle revue historique de droit français et étranger* 33 (1909) 480-492.

71 *Littérature géorgienne chrétienne*, Paris 1934, 53f.

72 *Rechtsvergleichende Forschungen über die Zufallhaftung in Vertragsverhältnissen*, in: *Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft* 27 (1911) 145-186 (177-180: »V. Das grusinische Recht«).

73 *Der Streit über die Herkunft der nichtrömischen Bestandteile im syrisch-römischen Rechtsbuch, insbesondere hinsichtlich des Kognatenerbrechts, und die Frage der Regelung des letzteren im karthwelischen Recht*, in: *Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft* 29 (1913) 1-44.

74 *Analyse des National-grusinischen Obligationenrechts im Kodex König Wachtangs VI*, in: *Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft* 21 (1908) 425-469 (auch separat gedruckt: Stuttgart 1908).

75 *Laws of King George V, of Georgia, surnamed »The Brilliant«*, in: *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 1914, 607-626.

76 *Le Code de Vakhtang VI*, 2 Bände, Straßburg 1935, 1937; *Code d'Aghboug*, 2 Bände, Straßburg 1938, 1939; *Code du roi George V. und Nomocanon du Catholicat d'Ibérie*, Straßburg 1940.

Forschungsstand zusammenfassende Arbeit von Soloviev wurde oben⁷⁷ schon erwähnt. Zu tun wäre aber noch eine ganze Menge!

Wenn man sich – wie es schon Haxthausen mit der gerade zitierten Aufforderung getan hat – darum bemüht, Interesse für die kaukasische Rechtsgeschichte zu wecken, fühlt man sich an den Sämann des Gleichnisses im Evangelium erinnert (Mt. 13, 3-8 und Par.). Danach fiel bekanntlich ein Teil der Körner, die er säte, auf den Weg, und die Vögel fraßen sie gleich auf. Andere fielen auf felsigen Boden, gingen sofort auf, verdorrten aber, weil sie keine tiefen Wurzeln schlagen konnten; wieder andere fielen in die Dornen, und die Dornen erstickten die Saat; ein Teil schließlich aber fiel auf guten Boden und brachte teils hundertfache, teils sechzigfache, teils dreißigfache Frucht. Nach der anschließenden Deutung Jesu auf seine Botschaft in Vers 18 bis 23 geht ein Teil der Saat von vornherein deshalb zugrunde, weil der Böse, der Satan, kommt, und alles wegnimmt. Sollte man bei ihm – wenn man das Gleichnis in die heutige Zeit stellt – etwa an den Universitätspräsidenten denken, der rechtsgeschichtliche Professuren oder gar ganze orientalistische Fächer einfach abschafft und damit die Voraussetzungen für die Forschung von vornherein beseitigt? Mit den Körnern, die auf felsigen Boden fallen, sofort aufgehen und wegen des zu geringen Erdreichs bald verdorren, könnte auf Leute angespielt sein, die sich zwar schnell für das Thema begeistern, sich sofort damit beschäftigen, aber dann merken, daß sie dafür nicht die erforderliche Grundlage haben – schließlich benötigt man ja nicht zuletzt Sprachkenntnisse, die den Kanon des humanistischen Gymnasiums sprengen. Mit den Körnern, die unter die Dornen fallen, ließen sich diejenigen Rechtshistoriker vergleichen, die im Drange anderer Forschungen und im Dickicht der römischen Rechtsquellen lieber gleich die Finger davon lassen. Schließlich mögen aber auch Körner auf guten Boden fallen. Ich glaube allerdings nicht, daß sie hundertfältige Frucht bringen, wohl nicht einmal dreißigfältige. Wie schön wäre es, wenn wenigstens noch soviel geerntet werden könnte, daß man eines Tages, wenn die klimatischen Verhältnisse an den Universitäten es wieder erlauben, wenigstens noch ein paar Körner für eine neue Aussaat übrig hat, damit das zarte Pflänzchen der kaukasischen Rechtsgeschichte bei uns von neuem wachsen kann.

77 Fußnote 50.

Gabriele Winkler

Über das christliche Erbe Henochs und einige Probleme des Testamentum Domini

Eine der zentralen Fragen im Zusammenhang mit der Erforschung der frühen Entwicklungsgeschichte östlicher Riten ist zweifelsohne das zu lösende Problem, *welche Bedeutung den Apocrypha, den Pseudepigrapha wie den gesamten jüdischen mystischen Strömungen bei der Erfassung der frühesten Schichten christlicher Riten zukommt*. In den vergangenen Jahrzehnten wurde zunehmend die Bedeutung dieser Apokrypha nachgewiesen und maßgeblich z. B. bei der Untersuchung der Entstehung der syrischen Taufriten und Mahlgemeinschaft miteinbezogen und dabei ein Konsens über die Bedeutung der *apokryphen Apostel-Akten* hergestellt.¹

Weitere Schritte wurden dann z. B. mit der Untersuchung der *alttestamentlichen Pseudepigrapha* unternommen: In den letzten Jahren versuchte ich in mehreren Beiträgen der Entstehung und dem Aufbau der sog. »Himmels-Liturgie« der Engel, das heißt, der Huldigung Gottes mit ihrem Höhepunkt in der *Qedušša* bzw. dem Sanctus, in den christlichen Quellen mannigfacher östlicher Provenienz nachzugehen:

(1) Dies führte 2002 zuerst zu einer Monographie über das Sanctus² mit zwei Teilen: Teil I umfaßt erstmals eine nähere Untersuchung der alttestamentlichen Pseudepigrapha, die in griechischer, syrischer, armenischer, georgischer, äthiopischer, koptischer und slawischer Sprache auf uns gekommen sind, wobei darauf zu achten war, ob diese Quellen nicht auch in den Sog christlicher Tradierungen gelangt sind.³ Hier konnte nachgewiesen werden, daß die allermeisten dieser Zeugen im Zusammenhang mit der Qedušša und ihrem Umfeld eine Überarbeitung

1 Hier sind insbesondere mehrere wichtige Arbeiten von G. Rouwhorst zu nennen, darunter z. B.: »La célébration de l'eucharistie selon les Actes de Thomas«, in: Ch. Caspers – M. Schneider, *Omnes circumstantes. Contributions Towards a History of the Role of the People in the Liturgy. Presented to Herman Wegman* (Kampen 1990), 51-77; *idem*, »Bénédiction, action de grâces, supplication. Les oraisons de la table dans le Judaïsme et les célébrations eucharistiques des chrétiens syriaques«, *Questions Liturgiques* 61 (1980), 211-240; *idem*, »La célébration de l'eucharistie dans l'Église primitive«, *Questions Liturgiques* 74 (1993), 89-112; s. zudem G. Winkler, »Weitere Beobachtungen zur frühen Epiklese (den Doxologien und dem Sanctus). Über die Bedeutung der Apokryphen für die Erforschung der Entwicklung der Riten«, *OrChr* 80 (1996), 177-200.

2 Cf. G. Winkler, *Das Sanctus. Über den Ursprung und die Anfänge des Sanctus und sein Fortwirken* (*Orientalia Christiana. Analecta* 267, Rom 2002).

3 *Ibid.*, 10-11, 16, 18.19, 20, 23.25, 40-41, 42-45, 55-56, 59-61, 64, usw. usw..

anhand christlicher Quellen erfahren haben.⁴ Abweichend davon war jedoch die zentrale Stellung der Henoch-Überlieferung zu notieren, die ausführlicher in dieser Studie untersucht wurde. Generell stellte sich heraus, daß vor allem der äthiopische Befund und der der Hekalot-Literatur ganz allgemein noch sehr viele Fragen aufwerfen.⁵ Der zweite Teil dieser Monographie über das Sanctus untersucht das Fortwirken des Sanctus (Is 6,3) vor allem in den georgischen und armenischen Troparien zum Großen Einzug, unter Einbezug der byzantinischen Zeugen und der syrischen *‘Ōnyātā d-rāzē*. Es war nicht meine Absicht gewesen, die Fragen zum Sanctus-Benedictus und sein Fortwirken in den östlichen Liturgien erschöpfend nachzuzeichnen, sondern es lag mir nur daran, auf einige augenfällige Parallelen zwischen Henoch und mehreren christlichen Quellen hinzuweisen. Daß diese erstmalige Untersuchung der *Qedušša* in den alttestamentlichen Pseudepigrapha und der sich dabei anbietende Vergleich mit dem relevanten christlichen Material zu weiteren Klarstellungen führen würde, war von vornherein zu erwarten gewesen. An dieser Stelle ist nun auf H. Brakmanns Kritik an meiner Interpretation des *Hintergrunds* des äthiopischen »Benedictus« zu verweisen.⁶ Dieses »Benedictus« in den äthiopischen Liturgien, dessen Wurzel ich in dem »Gepriesen« der *Qedušša* in Henoch sah, findet sich nicht unmittelbar nach dem Sanctus, sondern wurde in einen späteren Kontext gerückt. Darüber hatte ich inzwischen selbst schon weitergearbeitet und mich berichtigt (cf. *infra*).

(2) Im Anschluß an die Studie zum Sanctus mit dem abschließenden »Exkurs III« (zu Teil I dieser Untersuchung zum Sanctus) mit dem Titel: »Wächter« oder »Wachende«? Die Kategorie dieser Engel in der Henoch-Überlieferung und den damit verwandten Texten«,⁷ habe ich mich ausführlicher der Erwähnung der Engel im Zusammenhang mit dem Sanctus zugewandt – ein erster Überblick findet sich in meinem Sanctus-Buch⁸ –, was dann erweitert und 2003 unter dem Titel: »Beobachtungen zu den im »ante Sanctus« angeführten Engeln und ihre Bedeutung«, veröffentlicht wurde.⁹

(3) In weitaus stärkerem Ausmaß als ich in meiner Analyse der Pseudepigrapha zur Untersuchung des Sanctus angenommen hatte, hat die *Henoch-*

4 Cf. *ibid.* S. dazu nun auch z. B. den maßgeblichen Beitrag von M. A. Knibb, »Christian Adoption and Transmission of Jewish Pseudepigrapha: The Case of *1 Enoch*«, *Journal for the Study of Judaism* 32 (2001), 396-415; s. zudem D. C. Harlow, »The Christianization of Early Jewish Pseudepigrapha: The Case of *3 Baruch*«, *Journal for the Study of Judaism* 32 (2001), 416-444.

5 S. dazu insbesondere den »Exkurs I« (= »Äthiopisch-jüdische und -christliche Quellen«) sowie das Zeugnis der Hekalot-Literatur in Winkler, *Das Sanctus*, 20-26, 69-126.

6 Cf. H. Brakmann, »Schwarze Perlen aus Henochs Erbe? Zu »Sanctus« und »Benedictus« der äthiopischen Apostel-Anaphora«, *OrChr* 91 (2007, der erst im ausgehenden Jahr 2008 erschienen ist), 56-86.

7 Cf. Winkler, *Das Sanctus*, 175-191.

8 *Ibid.*, 144-166.

9 Cf. G. Winkler, »Beobachtungen zu den im »ante Sanctus« angeführten Engeln und ihre Bedeutung«, *Theologische Quartalschrift* 183 (2003), 213-238.

Überlieferung offensichtlich einige frühe Formulare wie z. B. die *Basilius-Anaphora* beeinflusst (cf. *infra*). Vor allem hatten mich die beiden oben genannten Untersuchungen zunächst einmal zu neuen philologischen und daraus resultierenden theologischen Fragen über die Entstehung der sog. »Oratio ante Sanctus« mit dem Sanctus geführt, die in meiner detaillierten Untersuchung der verschiedenen Versionen der Basilius-Anaphora im Liturgievergleich mit weiterem östlichem Material nochmals eingehender erörtert und 2005 vorgestellt wurden.¹⁰ In *überarbeiteter* Form wurde dabei auch die vorangegangenen Untersuchungen über die Himmels-Liturgie der Engel, d. h. die Huldigung Gottes durch die Engel (und im Anschluß daran auch der Gläubigen) mit der *Qedušša* als Höhepunkt, miteinbezogen, was jedoch in Brakmanns kritischer Stellungnahme zu meinem Buch über das Sanctus keine Berücksichtigung mehr gefunden hat.

So wurden z. B. dem ursprünglichen Nukleus der Oratio ante Sanctus in meiner Untersuchung der Basilius-Anaphora und weiterer Formulare **mit ihren Parallelen in Henoch** nachgegangen:

(1) die *Gottes-Anrede* in der Oratio ante Sanctus der ägyptisch-griechischen Basilius-Anaphora (**äg gr Bas**) sowie in mehreren *äthiopischen Anaphoren* mit ihren Parallelen in der **Henoch-Überlieferung** (9,4) bei diesen Gottes-Epitheta;¹¹

(2) Die Huldigung Gottes vor dem »*Thron der Herrlichkeit*« in allen Versionen der **Bas** (sowie weiteren östlichen Zeugen) und die sich ergebenden Parallelen mit Stellen in der jüdischen Überlieferung, dabei wiederum vor allem **Henoch** (z. B. **griech + äth Hen** 9, 4-5 sowie **äth Hen** Kap. 61, s. zudem Kap. 39), aber auch in der Hekalot-Literatur.¹²

(3) Die sich ergebenden Parallelen bei den zentralen Verben des Lobpreises, nämlich »gepriesen (cf. εὐλογεῖν)« und / oder »verherrlicht (cf. δοξάζειν)« in der Oratio ante Sanctus in mehreren christlichen Überlieferungssträngen und ihre Parallelen mit den Verben bei der Huldigung Gottes, hier wiederum bei mehreren Stellen von **Henoch** (**äth + griech Hen** 9,4 sowie **äth Hen** Kap. 39 + 61).¹³

Siehe zudem z. B. Winkler, *Basilius-Anaphora*, 353-354 und 452-453, sowie 402-418.

In diesem Beitrag soll nun die von H. Brakmann angeregte Diskussion zum äthiopischen Befund weitergeführt werden, bei der sich Brakmann wiederum als geschätzter Kenner alexandrinischer Quellen erwiesen hat, den man gerne liest. Es ist jedoch ebenso legitim, sich mit einer anderen Sichtweise als dem ausschließlichen Vergleich mit ägyptischem Quellenmaterial, dessen Bedeutung damit keineswegs in Abrede gestellt werden soll, den äthiopischen liturgischen Quellen zuzuwenden, nämlich einer philologischen Sichtweise, die auf dem Vergleich des Vokabulars im Zusammenspiel zusätzlicher, hierfür relevanter östlicher Überlie-

10 Cf. G. Winkler, *Die Basilius-Anaphora. Edition der beiden armenischen Redaktionen und der relevanten Fragmente, Übersetzung und Zusammenschau aller Versionen im Licht der orientalischen Überlieferungen (Anaphorae Orientales 2. Anaphorae Armeniacae 2, Rom 2005)*, dabei: »A. Entstehung und Aufbau der Himmels-Liturgie« (279-352), »B. Die Oratio ante Sanctus: Über den Grundstock und die Wurzeln der sog. Oratio ante Sanctus. Ein Beitrag zur ihrer Entwicklungsgeschichte« (353-560).

11 Cf. Winkler, *Basilius-Anaphora*, 385-388, zudem 366-367, 375-376, 381-382, 423, 566.

12 *Ibid.*, 357-384.

13 *Ibid.*, 419-451, insbes. 423-431, 437-439.

ferungsstränge beruht. Und in diesem Zusammenhang ist nochmals auf die *Bedeutung von Henoch* für die Entstehung einiger Schlüsselaussagen vor dem Sanctus einzugehen.¹⁴

Außerdem möchte ich auf meine mittlerweile erfolgte detaillierte Untersuchung der Riten vor dem Kommunion-Empfang verweisen, dabei vor allem des »Pater noster« sowie des »Sancta sanctis«-Zyklus im Zusammenhang mit der Edition und dem Kommentar zur armenischen Sahak- und Basilius-Liturgie.¹⁵ Diesem Thema hatte ich mich unmittelbar nach meiner Hypothese, daß zwischen dem äthiopischen Sanctus und dem Benedictus möglicherweise die Narratio Institutionis interpoliert worden war,¹⁶ zugewandt und mich dabei auch berichtigt: das in der äthiopischen Liturgie bezeugte »Benedictus« ist im Kontext des »Sancta sanctis«-Zyklus zu interpretieren und somit auf andere Weise thematisch mit dem Sanctus verbunden.¹⁷

H. Brakmann und ich sind uns völlig einig über eine Prämisse, nämlich die grundsätzliche Wertschätzung der Quellenforschung.¹⁸ Welche Quellen dabei

14 Hier ist auch noch die wichtige Untersuchung von G. Schimanowski, *Die himmlische Liturgie in der Apokalypse des Johannes. Die frühjüdischen Traditionen in Offenbarung 4-5 unter Einschluss der Hekhalotliteratur* (Tübingen 2002)] zu berücksichtigen, die ich in meiner Analyse der Basilius-Anaphora noch nicht aufgenommen hatte.

15 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 des »Sancta sanctis«* (*Anaphorae Orientales* 3, *Anaphorae Armeniaca* 3, Rom – vorraussichtlich 2010) mit folgenden Kapiteln zur **Bas**: »Das Sancta sanctis und sein unmittelbares Umfeld; Einleitung: Die strukturellen Bestandteile des Sancta sanctis; 1. Die Proskynese; 2. Das Inklinations-Gebet des Priesters in der Basilius-Liturgie im Vergleich mit verwandten Texten und ihr Hintergrund: a. Die Oratio I (= Inklinations-Gebet): Δέσποτα Κύριε; b. Die Oratio II: Πρόσχεξ Κύριε; 3. Das Πρόσχωμεν im Kontext des Sancta sanctis; Über die Bedeutung des Πρόσχωμεν beim Sancta sanctis und seine syrische und äthiopische Übersetzung; 4. Die Oratio Πρόσχεξ Κύριε und ihre Bedeutung als Elevations-Gebet: a. Die Rubriken; b. Die Aussagen in der Oratio Πρόσχεξ Κύριε: (1) Die Gemeinsamkeit mit einer zentralen Aussage der Oratio ante Sanctus; (2) Die Gemeinsamkeit mit zentralen Verben der Epiklese; 5. Überleitung zum Sancta sanctis; 6. Das Τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις und seine Übersetzungen: a. Die armenischen Übersetzungen; b. Anmerkungen zur syrischen und äthiopischen Übersetzung; 7. Die Antwort des Volkes auf das Sancta sanctis: a. Die christologische Formulierung; b. Die trinitarische Formulierung; c. Die aus Ἐἶς ἅγιος hervorgegangenen Zeugen; etc. Der Befund in den verschiedenen Redaktionen der Jakobus-Liturgie (**Jak**) und seine wahrscheinliche Abhängigkeit von der Basilius-Liturgie; etc., etc.

16 Cf. G. Winkler, »A New Witness for the Missing Institution Narrative«, in: M. E. Johnson – L. E. Phillips (Hrsg.), *Studies in Church Music and Liturgy. Studia Liturgica Diversa. Essays in Honor of Paul F. Bradshaw* (Portland 2004), 117-128.

17 Ausführliche Untersuchung in meiner: *Die armenische Liturgie des Sahak*. S. dazu bislang: »The Precomunion Rites and the Problem of the Sancta Sanctis in the Various Redactions of the Liturgy of Basil and Other Traditions«; *eadem*, »Overview of the Research Project: The Armenian Liturgy of Sahak (Edition – Translation – Commentary) and its Dependence on the Armenian Version of the Liturgy of Basil«; beide Artikel werden in *OrChrAn* (2010) erscheinen.

18 Cf. Brakmann, 58 Anm. 12. Widerspruch regt sich jedoch, liturgische Quellen (näherhin ein fehlendes »Hosanna« beim »Benedictus«) als »schmauchende Pistole« zu instrumentalisieren; cf. Brakmann, 80: »Im Äthiopischen fehlt das Hosanna ..., für Winkler die *schmauchende Pistole* [!] ihres *Indizienprozesses* [!] ...«. (Meine Text hervorhebung). Solche Bilder und Assoziationen sind mir fremd.

dann vor allem im Vordergrund stehen und mit welchen Sprachen wir uns über die Jahre den östlichen Zeugen zugewandt haben, hat wohl ebenso zu unterschiedlichen Betrachtungsweisen beigetragen. So ist es auch nicht weiter überraschend, daß wir *unterschiedlichen Schulen bei der Untersuchung des äthiopischen Befunds folgen, was bereits H. Brakmann zu Recht hervorgehoben hat*¹⁹, *mit weitreichenden Folgen für die Einordnung dieses Befunds*. Es ist nicht ganz unerheblich, wenn auf der einen Seite weltweit führende Äthiopisten vom Rang eines Edward Ullendorff²⁰, Michael A. Knibb²¹ und Getatchew Haile²² stehen, deren Forschungsergebnisse für mich maßgeblich geworden sind (wobei es Getatchew Haile war, der mich in die äthiopische Sprache und die Quellen Äthiopiens eingeführt hat). Was die äthiopische Überlieferung von Henoch betrifft, so haben neben M. A. Knibb ebenso S. Uhlig's wesentliche Beiträge²³, aber auch das von G. Boccaccini 2002 ins Leben gerufene »Enoch Seminar« größere Bedeutung.²⁴

19 Cf. Brakmann, 59.

20 Aus dem umfangreichen Werk E. Ullendorffs möchte ich an dieser Stelle lediglich folgende Untersuchungen anführen: *Ethiopia and the Bible* (London / Oxford 1968), 73-130; *idem*, »An Aramaic 'Vorlage' of the Ethiopic Text of Enoch?«, *Atti del Convegno Internazionale di Studi Etiopici (Roma 2-4 aprile 1959)* [Accademia Nazionale dei Lincei. Anno 357. Quaderno 48, Rom 1960] 259-267; *idem*, »Hebrew, Aramaic and Greek: The versions underlying Ethiopic Translations of Bible and Intertestamental Literature«, in: G. Rendsburg et al., *The Bible World. Essays in Honour of Cyrus H. Gordon* (New York 1980), 249-257 (= *Studia Aethiopica et Semitica* [Äthiopistische Forschungen 24, Stuttgart 1987], 43-51; *idem*, *From the Bible to Enrico Cerulli* (Äthiopistische Forschungen 32, Stuttgart 1990).

21 Cf. M. A. Knibb (in Consultation with E. Ullendorff), *The Ethiopic Book of Enoch. A New Edition in the Light of the Aramaic Dead Sea Fragments I: Text and Apparatus, II: Introduction, Translation and Commentary* (Oxford 1978); *idem*, »Hebrew and Syriac Elements in the Ethiopic version of Ezekiel?«, *Journal of Semitic Studies* 33 (1988), 11-35; *idem*, »The Ethiopic Text of Ezekiel and the Excerpts of *Gəbrä Həmanat*«, *Journal of Semitic Studies* 34 (1989), 443-458; *idem*, *Translating the Bible. The Ethiopic Version of the Old Testament* (Oxford / New York 1999; letztere Veröffentlichung widmete Knibb Edward Ullendorff. Zu dieser Publikation s. zudem die Rezension von St. Kaplan in *Aethiopica* 4 (2001), 227-229); *idem*, »Christian Adoption and Transmission of Jewish Pseudepigrapha: The Case of *1 Enoch*«, 396-415 (wie oben Anm. 4).

22 Aus seinen zahlreichen Veröffentlichungen zitiere ich hier lediglich: »Ethiopian Church«, *The Encyclopedia of Religion* 5 (New York / London), 173-177; *idem*, »The Homily in Honour of St. Frumentius, Bishop of Axum«, *Analecta Bollandiana* 97 (1979), 309-318; *idem*, »The Forty-Nine Hour Sabbath of the Ethiopian Church«, *Journal of Semitic Studies* 33 (1988), hier vor allem p. 233: » ... Christianity was introduced to a nation, the Aksumite Ethiopians, which was already practicing Judaism ...«; p. 244: » ... it is difficult to ignore the local tradition that the religion of the Aksumites was Judaism before the introduction of Christianity ...«; *idem*, »A New Look at some Dates of Early Ethiopian History«, *Le Muséon* 95 (1982), 311-322, insbes. 316-322; *idem*, »Highlighting Traditional Ethiopian Literature«, in: Tadesse Adera – Ali Jumale Ahmed (Hrsg.), *Silence is not Golden* (Lawrenceville 1995), here: 44-45; Getatchew Haile – Misrak Amare, *Beauty of Creation: ኦክስ : ፍጥረት ። [Šōnä Fəträt]* (*Journal of Semitic Studies Monograph* 16, Manchester 1991).

23 Cf. S. Uhlig, »Zur Überlieferungsgeschichte des äthiopischen Henochbuchs«, *OrChr* 69 (1985), 184-193; *idem*, *Das äthiopische Henochbuch (Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit V/6, Gütersloh 1984)*.

24 Cf. *Edition der Acta 1-5* von G. Boccaccini, *The Origins of Enochic Judaism* (Turin 2002); *idem*, *Enoch and Qumran Origins: New Light on a Forgotten Connection* (Grand Rapids 2005); *idem* (mit J. J. Collins), *The Early Enoch Literature* (Leiden 2007); *idem*, *Enoch and the Messiah*

Auf der anderen Seite stehen Forscher, darunter eben H. Brakmann, der davon ausgeht, daß die äthiopische Kirche in ihren Anfängen »*nicht judenchristlich*, sondern *großkirchlich* geprägt war« und erst in einer jüngeren Entwicklung das »jüdisch eingefärbte Gewand« angelegt habe.²⁵ H. Brakmanns These, daß die äthiopische Kirche in ihren Anfängen »*nicht judenchristlich*, sondern *großkirchlich* geprägt« gewesen sei, hat bei der allseits bekannten problematischen äthiopischen Quellenlage noch zu keinem Konsens geführt, was ebenso M. Kropps kritische Rezension zur Dissertation Brakmanns über die Einwurzelung des Christentums in Äthiopien nur allzu deutlich macht.²⁶

(1) Die »wissenschaftliche Diskussion« zur christlichen Zeit befindet sich »in einer ersten Phase: *praktisch alle Quellen ... sind in ihrer Deutung noch sehr umstritten ... es genügt darauf hinzuweisen, wie vorläufig und brüchig noch viele der auf Primärquellen gegründeten Aussagen zum Gegenstand sind ...*«.

(2) »Beim erwähnten Stand der Forschung läßt jeder Absatz, jede Feststellung der Abhandlung zu Diskussion und Widerspruch ein ...«.

Auch Brakmanns Ansicht, daß »die äthiopische Kirche und Liturgie« lediglich ein »Teil des alexandrinischen Patriarchats mit lokalen Sonderentwicklungen« sei,²⁷ läßt sich ebensowenig wie die Behauptung, der armenische Ritus sei nur ein Teil des byzantinischen, in dieser überspitzten Formulierung beibehalten,²⁸ vor allem nicht bei den äthiopischen Anaphoren, die, wenn sie nicht aus Übersetzungen hervorgegangen (– wobei sich auch hier beachtenswerte Abweichungen finden), als *sui generis* einzustufen sind. Bei der äthiopischen Überlieferung scheint mir die Einschätzung anderer einleuchtender, darunter wiederum Getatchew Haile,²⁹

Son of Man. Revisiting the Book of Parables (Grand Rapids 2007); *idem* (mit G. Ibba), *Enoch and the Mosaic Torah. The Evidence of Jubilees* (Grand Rapids 2009).

- 25 Cf. Brakmann, 59 (meine Text hervorhebung), wobei Brakmann auf seine Dissertation zurückgreift: *Die Einwurzelung der Kirche im spätantiken Reich von Aksum* (Bonn 1994), 51-136; die wiederum in seinem Beitrag »Axomis (Aksum)«, in: *Reallexikon für Antike und Christentum*. Suppl. I (1992), 718-810, ihre Wurzeln hat.
- 26 Zu Brakmanns Dissertation, *Die Einwurzelung der Kirche im spätantiken Reich von Aksum*, cf. M. Kropps Rezension im *OrChr* 83 (1999), 273-274 (meine Text hervorhebung).
- 27 Cf. Brakmann, 61.
- 28 Dies widerspricht unserem heutigen Ansatz einer zunehmenden Wertschätzung der einzelnen christlich-orientalischen Überlieferungen, die wir heute nicht mehr ausschließlich mit einem eurozentrischen Ansatz und Prämissen wie »großkirchlich« untersuchen.
- 29 Cf. die maßgeblichen Schlußfolgerungen von Getatchew Haile in seinen Beiträgen: »On the Identity of Silondis and the Composition of the Anaphora of Mary Ascribed to Høryaqos of Bəhnəsa«, *OrChrPer* 49 (1983), 366-389; *idem*, »Religious Controversies and the Growth of Ethiopic Literature in the Fourteenth and Fifteenth Centuries«, *OrChr* 85 (1981), 102-136; insbes. seine Angaben zu den Anaphoren, 116-133, mit der Zusammenfassung, p. 134: »Ethiopic literature, in its present form, manifests contradictory views regarding some basic doctrines of Christian faith ... When studied closely, ..., it soon becomes clear that each pair of opposing views has a history of its own. The history of some of these may go back at the beginning of Christianity in Axum. The most obvious, however, seem to have originated in the fourteenth and fifteenth centuries when the Church was in danger of disintegrating into many smaller dissident groups, each with its own liturgical books that expressed its theological views ...«. Dem wäre noch hinzufügen, (1) daß die

wenn er, sekundiert von anderen Wissenschaftlern wie z. B. M. Kropp, zum Einfluß der koptischen Kirchenleitung auf die äthiopische einschränkend feststellt: »It must be noted ... that the Coptic metropolitan was in charge primarily of spiritual and theological matters. The administration of other church affairs was the responsibility of a native official with the title 'aqqābē sa'āt and subsequently echagē [eçagē]«; oder M. Kropp: »Der E[çagē] war im Gegensatz zum ägyptischen Metropolitan immer Äthiopier, daher zuweilen von größerem Einfluß als jener.«³⁰

Getatchew Haile meint zudem in seinem bahnbrechenden Beitrag: »The Forty-Nine Hour Sabbath of the Ethiopian Church« (cf. *supra*, Anm. 22):

p. 233: ... As far as the local tradition is concerned ..., Christianity was introduced to a nation, the Aksumite Ethiopians, which was already practicing Judaism ... The Hebraic-Jewish practices were reinforced by the translation of the pseudo-Apostolic writings ...

p. 244: ... Considering these facts, it is difficult to ignore the local tradition that the religion of the Aksumites was Judaism before the introduction of Christianity ...

Jedoch ganz gleich, welchen Forschungspfad hier gefolgt wird, eines steht wohl ganz allgemein fest: vor uns liegt noch sehr viel Arbeit bei der Erfassung des Hintergrunds der äthiopischen Anaphoren und es muß damit gerechnet werden, daß hier noch viele Anläufe *mit legitimen unterschiedlichen Prämissen und Perspektiven* bei der Aufarbeitung des äthiopischen Befunds notwendig sein werden.

Zunächst einmal möchte ich nochmals auf die überraschend große Bedeutung von Henoch für das Zustandekommen einiger Formulierungen in der Oratio ante Sanctus von frühen eucharistischen Formularen, wie z. B. in der Basilius-Anaphora, näher eingehen, um mich dann nochmals ausführlicher dem Zeugnis der äthiopischen Anaphoren zuzuwenden.

Die äthiopische Textgestalt von Henoch (**äth Hen**), dessen Bedeutung für die äthiopischen Anaphoren Brakmann unbeantwortet läßt, aber auch das äthiopische *Testamentum Domini* (*Mäşəhafä Kidan*), dessen Signifikanz Brakmann hervorhebt, gehören beide zum Kanon der äthiopischen Bibel.³¹ Als erstes soll hier ein kurzer Überblick über die für diesen Beitrag relevanten Überlieferungsstränge von Henoch geboten werden.³²

christologischen Aussagen (p. 121: »Jesus Christ is *the power and the wisdom* of his Father«; p. 123: »He is your Son, ... who is ... your *likeness and your image*, ... *your power*, your *wisdom* ...«) an die Christologie der Synode von Antiochien 341 gemahnen, die sich z. B. ebenso in der Basilius-Anaphora finden; cf. Winkler, *Basilius-Anaphora*, 866-870, insbes. 868; (2) die Verben bei der Epiklese (p. 126: » ... Let ... your living Holy Spirit come ... rest, dwell ... and sanctify ...«), wie schon bei der **äth Cyr**, an die **sy Pet III** erinnern; cf. Winkler, *op. cit.*, 812-813.

30 Cf. Getatchew Haile, »Religious Controversies«, 115; *idem*, »Ethiopian Church«, in: *The Encyclopedia of Religion* 5, 174. S. zudem M. Kropp in: H. Kaufhold (Hrg.), *Kleines Lexikon des Christlichen Orients* (Wiesbaden 2007), 75, 149 (hier eigener Überblick zu dem Begriff Eçagē).

31 Zur äthiopischen Übersetzung des AT cf. den Überblick von S. P. Brock in TRE 6 (1980), 206-207; für das NT Überblick von G. Mink, 205-206. S. dazu auch Brakmanns Angaben in seiner Dis-

1 Hen = äth Hen³³ ist das einzige vollständige Henoch-Buch, wobei lange umstritten war, ob es auf eine aramäische bzw. hebräische Vorlage zurückgeht,³⁴ oder wie E. Ullendorff meinte, nicht nur die sog. »Bilder-Reden« (= »Book of Parables«), sondern das gesamte äthiopische »Henoch-Buch« möglicherweise aus dem Aramäischen übersetzt wurde,³⁵ oder wie M. A. Knibb annimmt, »a daughter version of the Greek [text]« ist.³⁶ Nach E. Isaac handelt es sich bei äth Hen um eine jüdische Kompilation aus unterschiedlicher Zeit vom zweiten Jahrhundert vor der Zeitenwende bis zum ersten Jahrhundert nach Chr.³⁷ Gesichert ist, daß 1 Hen in Qumran im Umlauf war.³⁸ Mit großer Wahrscheinlichkeit wurde das »Henoch-Buch« in der frühesten Periode der Entfaltung der äthiopischen Literatur (350-650) ins Äthiopische übertragen.³⁹ Was die Datierung der Übersetzung angeht, so wird sie auch von M. A. Knibb vertreten, nicht jedoch was den Ursprung von 1 Hen betrifft:⁴⁰ »The Ethiopic [version] ... was a translation made by and for Christians, no doubt as part of the translation of the scriptures of the Old and New Testament into Ethiopic. A start may have been made on the translation of the Bible soon after the adoption of Christianity as the official religion of the Aksumite kingdom in about the middle of the fourth century, but the bulk of the translation was probably prepared in stages during the course of the fifth to sixth centuries. It seems unlikely that 1 Enoch would have been one of the first books to be translated into Ethiopic, but we do not know the precise date of its translation within this general period.«

Zu äth Hen sind vor allem die aramäischen Henoch-Fragmente (aram Hen)⁴¹ heranzuziehen, die äth Hen zeitlich vorangehen, ebenso die außerordentlich wichtigen griechischen Fragmente (griech Hen)⁴², die nach einigen Wissenschaftlern einer anderen Henoch-Überlieferung angehören als aram Hen und äth Hen.⁴³ Zu 3 Hen = hebr Hen (= Hekalot I) ist P. Schäfer zu konsultieren.⁴⁴

sertation, *Die Einwurzelung der Kirche*, 146-157; Getatchew Haile, »The Forty-Nine Hour Sabbath of the Ethiopian Church«, 233 (wie oben Anm. 22).

32 Cf. Winkler, *Das Sanctus*, 69-74.

33 Ich benutze die Ausgabe von Flemming, *Henoch (äth)* = J. Flemming, *Das Buch Henoch. Äthiopischer Text (Texte u. Untersuchungen 22, Leipzig 1902)*; deutsche Übersetzung: Flemming, *Henoch (deutsch)* = J. Flemming, *Das Buch Henoch* (GCS 5, Leipzig 1901); Uhlig, *Henochbuch*; s. zudem Knibb, *Enoch* (wie oben Anm. 21).

34 So z. B. E. Isaac in J. H. Charlesworth (Hrg.), *The Old Testament Pseudepigrapha: New Translations from Authoritative Texts with Introductions and Critical Notes by an International Team of Scholars I* (New York 1983), 6-7.

35 Cf. Ullendorff, »Aramaic »Vorlage««, 259-267; *idem*, *Ethiopia and the Bible*, 61-62.

36 Cf. Knibb, »Christian Adoption and Transmission of Jewish Pseudepigrapha: The Case of 1 Enoch«, 403.

37 Cf. E. Isaac in Charlesworth I, 5, 6-7.

38 *Ibid.*, 7-8.

39 *Ibid.*, 8. S. dazu Uhlig, »Überlieferungsgeschichte«, 185.

40 Cf. Knibb, »Christian Adoption and Transmission of Jewish Pseudepigrapha: The Case of 1 Enoch« (wie oben Anm. 4), 403, s. zudem 413 (meine Text hervorhebung). M. A. Knibb verweist bei den eindeutigen christlichen Stellen vor allem auf äth Hen 62, 11-12 (pp. 414-415); die anderen Stellen mit der *Qedusša* werden davon nicht berührt.

41 Cf. J. T. Milik (with the Collaboration of M. Black), *The Book of Enoch. Aramaic Fragments of Qumran Cave 4* (Oxford 1976).

42 Cf. L. Radermacher in: Flemming-Radermacher, *Henoch* (Leipzig 1901); M. Black, *Apocalypsis Henochi Graece (Pseudepigrapha Veteris Testamenti Graece 3, Leiden 1970)*.

43 Zur Forschungsgeschichte und Einführung s. Überblick in Schürer III/1 (1986), 250-268; außerdem den Beitrag von D. Halperin, *The Faces of the Chariot (Texte und Studien zum Antiken Judentum 16, Tübingen 1988)*, 78-86; Uhlig, »Überlieferungsgeschichte«, 186-188.

44 Cf. P. Schäfer, *Hekhalot Studien (Texte u. Studien zum Antiken Judentum 19, Tübingen 1988)*, hier: 13-15; P. Schäfer *et al.* (Hrgg.), *Übersetzung der Hekhalot-Literatur I-IV (Texte u. Studien*

I. Die Bedeutung von Henoch für die Entstehung der ältesten Bausteine der Oratio ante Sanctus der Basilius-Anaphora sowie anderer Zeugen

Auffallend ist, daß es sich bei allen jüdischen Vorläufern bzw. jüdischen Parallelen in christlichen Anaphoren insbesondere um Überlieferungen handelt, die man als *Bücher über die Engel* charakterisieren kann, wo die Huldigung Gottes mit der *Qedušša* im Zentrum steht, wie z. B. auch in der Apokalypse des Johannes, dabei das hochbedeutsame 4.(-5.) Kapitel.

Aufgrund der unbestreitbar zentralen Bedeutung der Basilius-Anaphora für die Liturgiegeschichte des gesamten Christlichen Ostens – immerhin war sie anfänglich das Hauptformular bzw. für lange Zeit eines der wichtigsten eucharistischen Formulare, was zu ihrer Übersetzung in alle Sprachen des Christlichen Orients beigetragen hat – ist das Erbe Henochs in dieser Anaphora, wenn der Nachweis dazu erbracht werden kann, von erheblicher Signifikanz. Und diese Parallelen zwischen Henoch und zentralen Bausteinen der »Oratio ante Sanctus« läßt sich m. E. nicht mehr wegdiskutieren. Das Fundament, auf dem die älteste Schicht der Himmels-Liturgie in der »Oratio ante Sanctus« der Basilius-Anaphora (**Bas**) ruht, besteht aus folgenden Elementen:⁴⁵

- (1a) der *Gottes-Anrede*, so z. B. in **äg gr Bas** (= in allen Versionen der **Bas** mit Ausnahme von **arm Bas I**⁴⁶),
- (1b) dem *Lobpreis* (gekürzt und modifiziert in **äg Bas**⁴⁷),
- (2) kombiniert mit kurzen Aussagen über den Schöpfer,
- (3) Hinweis auf den »der auf dem *Thron der Herrlichkeit* sitzt« mit Überleitung zu den höchsten Rängen der Engel.

Diese genannten Blöcke von Bausteinen (1a+1b, 2, 3) in **Bas** scheinen durch die Übernahme jüdischer Überlieferungen über die Huldigung Gottes durch die Engel gelegt worden zu sein; sie bilden sozusagen das Fundament von **Ur-Bas**, das in einigen Elementen vor-basilianisch ist, wie ich in meiner Untersuchung auf das detaillierteste nachzuweisen suchte.⁴⁸

zum *Antiken Judentum* 46, 17, 22, 29 Tübingen 1995, 1987, 1989, 1991); s. zudem Schürer III/1 (1986), 269-277, hier insbes. 269-270, 273-274.

45 Cf. eingehende Untersuchung in: Winkler, *Basilius-Anaphora*, 353-525.

46 Die für alle Rezensionen von **Bas** typische direkte Gottes-Anrede, mit der die »Oratio ante Sanctus« einsetzt, fehlt in **arm Bas I**, präziser: sie wurde nachgestellt und verlor dabei ihren einstigen Charakter der direkten Anrede. S. dazu die Erörterungen in Winkler, *Basilius-Anaphora*, 388-392.

47 Cf. G. Winkler, »Fragen zur zeitlichen Priorität der ägyptischen Textgestalt gegenüber den längeren Versionen der Basilius-Anaphora«, in: *Acts of the First International Congress of the Society for Oriental Liturgies* [= *Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata* III/4 (2007)], 243-273, hier 263-267; eadem, *Basilius-Anaphora*, 758-773, 877-879.

48 Cf. Winkler, *Basilius-Anaphora*, 353-525.

1. Die mit den Epitheta Gottes von Quellen wie Hen 9,4
zu vergleichende Gottes-Anrede in der Oratio ante Sanctus von **äg gr Bas**

Bei **äth Hen** fällt auf, daß die meisten Belegstellen für die oben angegebenen Schlüsselaussagen in den sog. »*Bilder-Reden*« vorkommen, deren Entstehung im allgemeinen in die ausgehende vorchristliche Epoche bis in die ersten Jahrzehnte der Zeitenwende gelegt wird.⁴⁹ Von noch größerer Bedeutung ist der Befund in den *Berichten über die Engel* im sog. »Buch der Wächter« (= der »Wachenden«).⁵⁰ Das »Buch der Wachenden« in **äth Hen** gehört zu den ältesten Schichten von **äth Hen**, das um das dritte bis Mitte des zweiten Jahrhunderts vor Christus entstanden ist, und auch in einigen aramäischen Fragmenten (**aram Hen**) überliefert wurde.⁵¹

Einer der wichtigsten Zeugen von **Bas**, z. B. **äg gr Bas**⁵², veranschaulicht bei der Gottes-Anrede in nicht zu übersehender Weise *die christliche Umgestaltung der jüdischen Gottes-Epitheta*, wie sie in dem *Buch über die Engel* von **äth + griech Hen** 9,4 formuliert wurden. Ferner belegen beide den Hinweis auf den »*Thron der Herrlichkeit*« und beide gehen auf die *Schöpfung* ein, was in **äg gr Bas** dann ausgeweitet wurde. Auf diesen Teil mit der Thron-Szene werden wir später zurückkommen. Zunächst jedoch einmal ein Vergleich der gesamten Passage in **griech Hen + äg gr Bas**:

griech Hen 9, 4-5
Radermacher, 28:

σὸ εἶ κύριος τῶν κυρίων
καὶ ὁ θεὸς τῶν θεῶν

καὶ βασιλεὺς
τῶν αἰώνων.

äg gr Bas
Renaudot I, 64; Budde, 144:

1a

Ὁ ὢν δέσποτα κύριε
ὁ θεὸς τῆς ἀληθείας.
Ὁ ὑπάρχων πρὸ τῶν αἰώνων
καὶ βασιλεύων
εἰς τοὺς αἰῶνας.

[Zusatz (= Ps 112, 5-6):
Ὁ ἐν ὑψηλοῖς κατοικῶν
εἰς τὸν αἰῶνα.

49 Cf. Uhlig, *Henochbuch*, 494, 574-575; Ullendorff, »An Aramaic 'Vorlage'«, 259-267.

50 Zu dieser Engelskategorie und ihre Übersetzung mit »Wächter« / »Wachende« cf. Winkler, *Das Sanctus*, 175-191.

51 Zu **aram Hen** cf. Milik, *Enoch*. Wenn wir nun die griechische Textgestalt von Henoch (**griech Hen**) 9,4-5 zitieren und mit der ägyptisch-griechischen Version der Basilius-Anaphora (**äg gr Bas**) vergleichen, so liegt das daran, daß die aramäische Textgestalt von Henoch nur in Bruchstücken auf uns gekommen ist.

52 Cf. folgende Editionen: A. Budde, *Die ägyptische Basilius-Anaphora. Text – Kommentar – Geschichte (Jerusalem Theologisches Forum 7, Münster 2004)*; E. Renaudot, *Liturgiarum Orientalium Collectio I* (Frankfurt / London 1847, photomech. Nachdruck Farnborough 1970).

καὶ τὰ ταπεινὰ ἐφορῶν⁵³].

ὁ θρόνος τῆς δόξης σου
εἰς πάσας τὰς γενεὰς
τοῦ αἰῶνος

(cf. *infra*, 3)

1b

καὶ τὸ ὄνομά σου τὸ ἅγιον
καὶ μέγα
καὶ εὐλόγητον
εἰς πάντα τοὺς αἰῶνας.

(nicht äg gr Bas, jedoch arm Bas I)

2

σὺ γὰρ ἐποίησας τὰ πάντα

(Synkellos:

σὺ γὰρ εἶ ὁ ποιήσας
τὰ πάντα)...

Ὁ ποιήσας
τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν
καὶ τὴν θάλασσαν
καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς.

3

[Zusatz zum Schöpfer+ Schöpfung]

(cf. *supra*, 1a)

Ὁ καθήμενος ἐπὶ
θρόνου τῆς ἁγίας δόξης ...

Besonders deutlich ist die enge Verwandtschaft mit der Überlieferung von Henoch im ersten Abschnitt (1a): Das Prärogativ κύριος τῶν κυρίων von Hen 9,4 wird zu δέσποτα κύριε in äg gr Bas; nicht minder deutlich ist die christliche Umgestaltung bei ὁ θεὸς τῶν θεῶν von Hen 9,4, das in äg gr Bas in ein ὁ θεὸς τῆς ἀληθείας umgewandelt wird, ganz abgesehen von der aufschlußreichen Übernahme der Epitheta-Kette: κύριος – θεός – βασιλεύς mit dem Ausklang τῶν αἰῶνων in Hen 9,4, was in äg gr Bas zu εἰς τοὺς αἰῶνας umgestaltet wird.

Als weiterer Vergleich zu dieser Epitheta-Kette von: κύριος – θεός – βασιλεύς in Henoch kann die Qedušša in der Johannes-Apokalypse 4,8 herangezogen werden, wenngleich hier nicht dieselbe Deutlichkeit vorliegt. Bei dem dreimaligen Heilig-Ruf in der Apk 4,8 ist eine ähnliche Dreierkette von Gottesprädikationen (hier: κύριος – θεός – παντοκράτωρ) belegt, dabei in doppelter Anführung wie Schimanowski gezeigt hat:⁵⁴

κύριος – ὁ θεός – ὁ παντοκράτωρ
ὁ ἦν – καὶ ὁ ὢν – καὶ ὁ ἐρχόμενος.

53 Bei Budde, 144 (13): ἐφ' ὀρῶν, so auch krit. App.; es muß ἐφορῶν heißen; s. dazu Winkler, *Basilus-Anaphora*, 33.

54 Cf. Schimanowski, *Die himmlische Liturgie*, 141-144 (wie oben Anm. 14).

2. Die im Engelsbuch von **Hen** 9,4
bezeugten Epitheta Gottes und die äthiopischen Anaphoren

Wenn vorausgesetzt werden kann, daß der Gottes-Anrede in **äg gr Bas** die Epitheta Gottes von **Hen** 9,4 zugrundeliegen, so hat sich das jüdische Erbe von **Hen** 9,4 in mehreren äthiopischen Anaphoren sogar verbatim erhalten. Die Gottes-Bezeichnungen, dabei die (von Dtn 10,17 inspirierte) feste Formel »*Gott der Götter, Herr der Herren*« in (äth + griech) **Hen** 9,4 findet sich z. B. in folgenden äthiopischen Anaphoren: **äth Cyr**, **äth An-300**, **äth Greg** und gekürzt ebenso in **äth An JChr**. Zunächst wollen wir jedoch den äthiopischen Text von Henoch (**äth Hen**) 9,4-5 vorstellen und auch die oben bereits zitierte griechische Version (**griech Hen**) dazustellen:

äth Hen 9,4-5			
Flemming, 8-9. ⁵⁵			
(4) 1	አንተ ፡ ⁵⁶	1	Du bist
	እግዚአሎም ፡ ለአግልክት ፡		der <i>Herr der Herren</i> ,
2	ወአምላኮም ፡ ለአማልክት ፡	2	und <i>Gott der Götter</i> ,
3	ወንጉሥም ፡ ለነገሥት ፡	3	und <i>König der Könige</i> .
4	ወመንበረ ፡ ስብሐቲክ ፡	4	Und <i>der Thron Deiner Herrlichkeit</i>
5	ውስተ ፡ ኩሉ ፡ ትውልደ ፡ ዓለም ፡	5	besteht durch alle Geschlechter der Welt.
6	ወስምክ ፡	6	Und Dein Name ist
7	ቅዱስ ፡	7	<i>heilig</i> ,
8	ወቡሩክ ፡	8	und <i>gepriesen</i> ,
9	ወስቡሕ ፡	9	und <i>verherrlicht</i>
10	ውስተ ፡ ኩሉ ፡ ዓለም ፡	10	in alle Ewigkeit.
11	[ወቡሩክ ፡ ወስቡሕ ፡]	11	[<i>Gepriesen und verherrlicht</i> bist Du.] ⁵⁷
(5) 12	አንተ ፡ ገበርክ ፡ ኩሎ ፡	12	Du hast alles geschaffen ...

Hier ist die griechische Parallele (mit der Varianten in *Synkellos*):

griech Hen 9,4-5	<i>Synkellos</i>
Radermacher, 28. ⁵⁸	Radermacher, 28:
1 <u>σὺ εἶ κύριος τῶν κυρίων</u>	σὺ εἶ θεὸς τῶν θεῶν
2 <u>καὶ ὁ θεὸς τῶν θεῶν</u>	καὶ κύριος τῶν κυρίων

55 Cf. Flemming, *Henoch (äth)*, 8-9; *idem*, *Henoch (deutsch)*, 29; Uhlig, *Henochbuch*, 524; zu den aramäischen Bruchstücken (**aram Hen**) cf. Milik, *Enoch*, 171/172, 174.

56 S. dazu Flemming, *Henoch (äth)*, 8 Anm.12.

57 Nach Flemming wahrscheinlich Zusatz; cf. Flemming, *Henoch (äth)*, 9 (1), eine Annahme, die m. E. nicht sicher ist. S. dazu den Überblick über die Entstehung der Verben des Lobpreises in Winkler, *Basilius-Anaphora*, 425-430, 434, 438-439.

58 Zum griechischen Text cf. L. Radermacher, in: Flemming, *Henoch (deutsch)*, 28, wo **griech Hen** mit Flemmings deutscher Übersetzung von **äth Hen** kombiniert wurde.

3	καὶ βασιλεὺς τῶν αἰώνων	καὶ βασιλεὺς τῶν βασιλέων καὶ θεὸς τῶν αἰώνων.
4	ὁ θρόνος τῆς δόξης σου	καὶ ὁ θρόνος τῆς δόξης σου
5	εἰς πάσας τὰς γενεὰς τοῦ αἰῶνος	εἰς πάσας τὰς γενεὰς τῶν αἰώνων,
6	καὶ τὸ ὄνομά σου	καὶ τὸ ὄνομά σου
7	τὸ ἅγιον	ἅγιον
8	καὶ μέγα	—
9	καὶ εὐλόγητον	καὶ εὐλογημένον
10	εἰς πάντα τοὺς αἰῶνας.	εἰς πάντα τοὺς αἰῶνας·
11	σὺ γὰρ ἐποίησας τὰ πάντα ...	σὺ γὰρ εἶ ὁ ποιήσας τὰ πάντα ...

An die Epitheta Gottes (1-3; man beachte die Kongruenz der Reihenfolge zwischen **äth Hen** und Synkellos) schließt sich der Hinweis auf den »*Thron seiner Herrlichkeit*« an, gefolgt von Verben des Lobpreises (»*gepriesen und verherrlicht*«, so **äth Hen** 8-9; in **griech Hen** 9 nur »*gepriesen*«), um in die Feststellung einzumünden: Du hast alles geschaffen.

Zunächst wollen wir uns jedoch nur den Gottes-Bezeichnungen von **Hen** 9,4 zuwenden, die verbatim ebenso in mehreren äthiopischen Anaphoren anzutreffen sind. Dabei wurden in einigen äthiopischen Anaphoren die Gottes-Epitheta von **äth Hen** 9,4 mit dem äthiopischen Text der Apk 4,8 kombiniert. Um dies zu verdeutlichen, soll **äth Hen** 9,4 zitiert und dabei **äth Apk** 4,8 gegenübergestellt werden:

äth Hen 9,4
Flemming, 8:

Du bist

(እግዚአሙ፡ ለአጋእዝት ፡
ወአምላኩሙ፡ ለአማልክት ፡)

der *Herr der Herren*
und *Gott der Götter* ...

äth Apk 4,8
Hofmann, 35:⁵⁹

Heilig! Heilig! Heilig!

(እግዚአብሔር ፡
አምላክ ፡ አማልክት ፡ ...)

ist der *Herr*,
Gott der Götter ...

Diese Einfügung der *Qedušša* von Apk 4,8 mit der Gottes-Bezeichnung »Herr, Gott der Götter« findet sich z. B. in der **äth An JChr**. Dabei fungiert die *Qedušša* von Apk 4,8 als Erläuterung zum »Sursum corda«:⁶⁰

äth An JChr

Mäṣəḥafä qəddase 80-82 (Nr. 15); Winkler, *Basilus-Anaphora*, 319:

ቅዱስ ፡ ቅዱስ ፡ ቅዱስ ፡ እግዚአብሔር ። Heilig! Heilig! Heilig! [ist] der Herr!

59 Cf. J. Hofmann, *Die äthiopische Übersetzung der Johannes-Apokalypse* (CSCO 281-282, *script. aeth.* 55-56, Löwen 1967), 35.

60 S. dazu die Erörterungen in Winkler, *Basilus-Anaphora*, 319-320.

Volk:

ቅዱስ : ቅዱስ : ቅዱስ : እግዚአብሔር ።

አምላክ : አማልክት :

ዘሀሎ : ወይሄሎ :

ወትረ : በሰማይ : ወበምድር ።

Volk:

Heilig! Heilig! Heilig! [ist] der Herr!

Gott der Götter,

der ist und sein wird [Apk 4,8]

immerdar im Himmel und auf Erden.

Nicht minder deutliche Parallelen ergeben sich bei den Epitheta Gottes (mit der Reihenfolge: »Gott der Götter, Herr der Herren«; cf. Dtn 10,17) mit Stellen von *Hekalot* §§ 394 und 588:

§ 394

Schäfer, *Hekhalot* III, 116:

Gott der Götter
und *Herr der Herren*,
der einzig hohe Gott ...

§ 588 (= *Ma'ase Merkaba*)

Schäfer, *Hekhalot* III, 314:

Gott des Himmels und der Erde,
Herr der Herren,
Gott der Cherubim,
der auf den Cherubim einherfährt,
Gott der Heerscharen ...

Diese letztlich auf Dtn 10,17 zurückgehenden Gottes-Epitheta finden wir, wie gesagt, in einer Reihe von äthiopischen Anaphoren, *dabei oftmals vor dem Sanctus*, so z. B. bei der äthiopischen Cyrill-Anaphora (**äth Cyr**). Hier werden die von **äth Hen** 9,4 übernommenen Gottes-Bezeichnungen in eine Feuer-Mystik eingebettet und *in einen engeren Zusammenhang mit der Thron-Szene und dem Sanctus gestellt*:

äth Cyr

Mäṣəḥafä qəddase 215-216 (Nr. 3-7):

- 3 Der **Herr**,
Gott der Götter (አምላክ : አማልክት :)
und *Herr der Herren* (ወእግዚአ : አጋዕዝት :)
der unsichtbare Gott, dessen Sein unergründlich ist ...
- 4 Er ist verzehrendes Feuer, fackelndes Feuer,
Gott der Götter,
und *Herr der Herren*,
dessen *Thron* über den Himmeln
und dessen Schemel die Erde ist ...⁶¹
- 5 ... Er ist gewandet in Feuer-Hülle ...
sein *Thron* ist auf den Häuptern des Feuers ...
- 7 Mit ihren beiden Feuer-Flügeln bedecken sie ihr Angesicht,
damit das verzehrende Feuer sie nicht verzehre [= *Targ Is* 6,2]⁶² ...

61 Ganz ähnlich **äth Ep-An**, Nr. 31, in *Mäṣəḥafä qəddase*, 194 (Nr. 31); M. Daoud, *The Liturgy of the Ethiopian Church* (Addis Abeba 1954), 188 (Nr. 31); dabei »Thron seiner Glorie« (መንበረ : ክብሩ :); normalerweise: መንበረ : ስብሐቲኩ: (oder: ስብሐቲሁ :); cf. Flemming, *Henoch (äth)*, 8 mit Anm. 13.

- 8 [Erwähnung der Seraphim und Cherubim]
[Sanctus]

Parallelen zu dieser Feuer-Mystik und der Thron-Szene finden sich in *Hekalot Zuṭarti* § 371 und § 373⁶³ sowie in anderen Texten der Hekalot-Literatur, wie anderswo gezeigt wurde.⁶⁴ Darüber hinaus kann folgende Passage zitiert werden:

§ 395 (Schäfer, *Hekhalot* III, 119):

*Sein Thron ist aufgerichtet in Feuer und Wasser
und in Säulen aus Feuer,
[die] von dem Thron seiner Herrlichkeit hervorgehen.
Er ist Gott der Götter
und Herr der Herren ...*

Aber auch die aramäische Überlieferung, d. h. *Targ Is* 6,2⁶⁵, ist in *Hekalot* II §183 (= *Hekalot Rabbati*)⁶⁶ und in *äth Cyr* bezeugt (zu *äth Cyr* cf. *supra*):

§ 183 (Hs 0 1531; Schäfer, *Hekhalot* II, 120-121):

*Sogleich erheben sich alle in Schrecken [und] Furcht ...
und bedecken mit ihren Flügeln ihr Angesicht,
damit sie nicht erkennen die Erscheinung Gottes [cf. Targ Is 6,2],
der auf der Merkaba wohnt [cf. Ez 1 + 10].
Es erheben sich ... Lager um Lager,
die unerforschlich sind,
und Heerscharen ohne Zahl ...
wie viele Berge von Feuer,
wie viele Hügel von Lohe
[sind dort] vor [dem] Thron!*

Bei der äthiopischen »Anaphora der 300« [= 318 Väter] (*äth An-300*)⁶⁷ heißt es ähnlich wie in *äth Cyr* unmittelbar nach dem Eingangs-Dialog:

äth An-300

Mäṣəḥafä qəddase, 127 (Nr. 13); Daoud, ,123 [cf. Variante in: Euringer 131/ 261]:

- 13 Ehrfurchtgebietend in den Wolken
und höher als die Himmel
ist der **Herr**,

62 Cf. meine Erörterung zu den *Targumim* in: *Basiliius-Anaphora*, 469-470.

63 Cf. Schäfer, *Hekhalot* III, 61, 69.

64 Cf. Winkler, *Basiliius-Anaphora*, 359-365.

65 Zu den *Targumim* cf. Winkler, *Basiliius-Anaphora*, 463-482, hier: 469-470, 479.

66 Zu *Targ Is* 6,2 in der jüdischen mystischen Literatur s. zudem *Hekalot* III, §355 (Schäfer, *Hekhalot* III, 28): »Wenn sie [= die Engel] fliegen, fliegen sie mit den äußeren [Flügeln] und bedecken (Var.: »verbergen«) ihre Körper mit den inneren ...«. Zu den *Targumim* in der Hekalot-Literatur cf. Winkler, *Basiliius-Anaphora*, 469-470.

67 Zu dieser Anaphora mit der Übernahme von Apk 4,6 cf. Getatchew Haile; »Religious Controversies«, 116-121.

- verherrlicht* (ሰቡሕ ፡)
 in all seinen Wegen,
 der vollkommene *Gott der Götter*.⁶⁸
- 14 Es gab keine Zeit, da Er nicht war ...
- 15 Ihn *verherrlichen* (ይሰቡሑ ፡)
 Himmel und Erde zugleich mit all ihren Welten,
 dem Meer und den Flüssen
 und alles was darin ist (cf. *äg gr Bas!*).
 Alles wurde geschaffen ... *usw.*
- 16 [*Sanctus*].

In *äth An-300* (Nr. 61) liegt zwar eine Anlehnung an *äth Hen* 9,4 vor, jedoch interessanterweise wie in der Anordnung von *Synkellos*, der die Lesart von Dtn 10,17 (s. zudem die Hekalot-Literatur) bewahrt hat:

<i>äth Hen</i> 9,4	<i>Synkellos</i>	<i>äth An-300</i>
Flemming, 8:	Radermacher, 28:	<i>Mäṣḥafä qəddase</i> , 128,132-133:
		Nr. 13+16:
		<i>Gott der Götter</i>
		[<i>Sanctus</i>]
		Nr. 54-57:
		Thron-Szene (Apk 4 + Ez 1)
		Nr. 58 + 61:
እስሙ ፡ ⁶⁹	σὺ εἶ	አምላክ ፡ አማልክት ፡
እግዚአሙ ፡ ለአጋላዝት ፡	θεὸς τῶν θεῶν	ወእግዚአ ፡ አጋዕዝት ፡
ወአምላኩሙ ፡ ለአማልክት ፡	καὶ κύριος τῶν κυρίων	[Er ist]
Er ist ⁷⁰		der <i>Gott der Götter</i> ,
der <i>Herr der Herren</i>		und der <i>Herr der Herren</i> ...
und <i>Gott der Götter</i>		Nr. 61-62:
	[<i>gefolgt vom Hinweis auf:</i>	<i>Anbetung</i> der Engel,
	ἰρόνος τῆς δόξης σου	darunter die
ወቡሩክ ፡ (und <i>gepriesen</i>)	καὶ εὐλογημένον	Seraphim + Cherubim
ወሰቡሕ ፡ (und <i>verherrlicht</i>)	—	[<i>Sanctus als Trishagion!</i>].

Hier scheint wiederum eine Grundstruktur vorzuliegen, die in der *äth An-300* in doppelter Form besteht: Epitheta Gottes, Beschreibung der Huldigung Gottes in der Thron-Szene bzw. Hinweis auf den »Thron der Herrlichkeit« mit dem Lobpreis. Auffallend ist in *äth An-300* die Anführung des Sanctus in sekundärer Form

68 Die Formulierung »*Gott der Götter*« findet sich des öfteren in *äth An-300*, so z. B. in: Nr. 52 gefolgt von der *Thron-Szene* (Nr. 54-55); ferner Nr. 58; zu Nr. 61: cf. *Überblick*.

69 So alle Hss, was von Flemming (*Henoah* [*äth*], 8 Anm. 12) zu አጎተ ፡ (cf. griech.: σὺ) korrigiert wurde.

70 Cf. vorangehende Anm.

des *Trishagion*, oder die Angabe der Seraphim und Cherubim, ebenfalls in sekundärer Reihenfolge!

Auch die äthiopische Gregorius-Anaphora (**äth Greg I**) kann diesem Zusammenhang noch zitiert werden:

äth Greg I

Mäṣḫafä qəddase, 182-183 (Nr. 45-47); Löfgren – Euringer, 90, 92:

... ቦአ ፡ ኅቡሃ ፡

እግዚአ ፡ መኖፍሱት ፡ ⁷¹

... usw.

Es ging zu ihm hinein

der Herr der Geister [= Heerscharen]⁷²

usw.

... ቡሩክ ፡

ዘይመጽእ ፡ በሰመ ፡ ለእግዚአብሔር ፡

ወቡሩክ ፡ አንተ ፡ እግዚአብሔር ፡

አምላክ ፡ አማልክት ፡

ወንጉሠ ፡ እስራኤል ።

... Gepriesen sei der

der kommt im Namen des Herrn.

Und: Gepriesen seist Du, **Herr**,

Gott der Götter.

und **König von Israel**!

Hier zeigt sich besonders deutlich die Verschmelzung von jüdischem Erbe («Gott der Götter und König von Israel») und christlicher Überlieferung.

Bereits bei der **äth An-300** war festzustellen, daß das Sanctus als *Antwort* auf die Schöpfung dient. In der äthiopischen Epiphanius-Anaphora (**äth EpAn**) ist das Sanctus in den breit aufgefächerten Schöpfungsbericht *eingebettet* worden. Dabei heißt es *nach* dem Sanctus:

äth Ep-An

Mäṣḫafä qəddase, 194 (Nr. 31):

Alles ist von Ihm, und alles ist um Seinetwillen

und alles ist Sein:

Der Himmel ist Sein,

und der Himmel der Himmel ist Sein:

Die Weite des höchsten Himmel

ist der *Thron seiner Glorie* (መንበረ ፡ ክብሩ ፡)⁷³

und die Weite der Erde sein Schemel.

Nun ist kurz noch die Verankerung der Thron-Szene in Henoch (sowie in der Hekalot-Literatur) und in den frühen christlichen Quellen zu besprechen, darunter die Johannes-Apokalypse und die Basilius-Anaphora.

71 Ich folge hier der besseren Lesart in O. Löfgren – S. Euringer, »Die beiden gewöhnlichen aethiopischen Gregorius-Anaphoren nach 5 bzw. 3 Handschriften herausgegeben von O. Löfgren, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von S. Euringer«, *Orientalia Christiana* 30 [Nr. 85] (1933) 65-142, hier: 90 (21). Im *Textus receptus* (s. dazu auch Daoud, 177 Nr. 45): »Es ging zu ihm hinein der **Herr der Herren** und Geister ...«

72 S. dazu die Erörterungen in Winkler, *Basilius-Anaphora*, 367 Anm. 42, 370 Anm. 47.

73 *Ibid.*, 367 sowie 394 Anm. 120.

3. Die Himmels-Liturgie der Engel vor dem »Thron der Herrlichkeit« in Henoch und seine Parallelen in den christlichen Zeugen

Zu den ältesten Schichten der »Oratio ante Sanctus« in der Basilius-Anaphora zählen, wie gesagt, neben der *Gottes-Anrede* auch die *Thron-Szene* mit der Huldigung Gottes durch die Engel und *ihr Lobpreis, der in der Qedušša seinen Höhepunkt findet*. Dazu gehört in allen Versionen der **Bas** der Hinweis auf den »der auf dem *Thron der Herrlichkeit* sitzt« (bzw. »der Du sitztest«), eine Aussage, die zum ursprünglichen Bestand dieser Anaphora gehört und ihre Wurzeln in den jüdischen Schilderungen über die Engels-Liturgie mit der *Qedušša* hat.

Zu den *Verben des Lobpreises – sei es der Menschen, sei es der Engel*, gehören vornehmlich die beiden Verben »preisen« (εὐλογεῖν) und »verherrlichen« (δοξάζειν), während die anderen Verben (wie z. B. αἰνεῖν, ὑμνεῖν und εὐχαριστεῖν in der) **Bas** als sekundär einzustufen sind.⁷⁴

Ausschlaggebend für die Integration der Aussage über den, »der auf dem Thron der Herrlichkeit sitzt« (bzw. in ihrer späteren Ausformulierung: »der Du ... sitztest«) war gewiß zunächst einmal die Vision des Is 6,1-3 *mit der Qedušša der Seraphim*.⁷⁵ Aber auch die Thron-Szene in Apk 4,2b-3 und die Himmels-Liturgie ist hier mitzuberücksichtigen, worüber G. Schimanowski eine vorzügliche Studie vorgelegt hat.⁷⁶ Und es ergeben sich Parallelen mit der Hekalot-Literatur, wobei festzustellen war, daß der »*Thron der Herrlichkeit*« eine zentrale Rolle in der gesamten Hekalot-Literatur spielt.⁷⁷

Uns interessiert hier jedoch vor allem die Henoch-Überlieferung. Bei Henoch fällt auf, daß eine Belegstelle für den »Thron der Herrlichkeit« – dabei in **äth + griech Hen** – im Bericht über die Engel, dem »Buch der Wächter« (= »der Wachenden«)⁷⁸ vorkommt, das um das dritte bis Mitte des zweiten Jahrhunderts v. Chr. entstanden ist, und weitere Stellen in den sog. »Bilder-Reden« von **äth Hen**, deren Entstehung im allgemeinen in die ausgehende vorchristliche Epoche bis in die ersten Jahrzehnte der Zeitenwende gelegt wird.⁷⁹ Bedeutsam ist zudem, daß hier spezifische Verben des Lobpreises vorkommen, die sich ebenso nicht nur in der genuinen Überlieferung der Basilius-Anaphora, sondern ebenso in der ost-syrischen Apostel-Anaphora des Addai und Mari (**sy Ap-An**) wiederfinden.⁸⁰

Aus dem »Buch der Wachenden« sei nochmals die für uns relevante Passage in **äth + griech Hen** 9,4 zitiert:

74 *Ibid.*, 419-451.

75 **Is 6,1** (LXX): εἶδον τὸν κύριον καθήμενον ἐπὶ θρόνου ὑψηλοῦ καὶ ἐπηρμένου καὶ πλήρης ὁ οἶκος τῆς δόξης αὐτοῦ. S. zudem »Thron der Herrlichkeit« in Jer 14,21 u. 17,12.

76 Cf. Schimanowski, *Die himmlische Liturgie in der Apokalypse des Johannes* (wie oben Anm. 14).

77 Cf. Winkler, *Basilius-Anaphora*, 357-384.

78 Zu dieser Engelskategorie und ihre Übersetzung mit »Wächter« / »Wachende« cf. Winkler, *Das Sanctus*, 175-191.

79 Cf. Uhlig, *Henochbuch*, 494, 574-575; Ullendorff, »An Aramaic »Vorlage«, 259-267.

80 Cf. Winkler, *Basilius-Anaphora*, 419-451.

äth Hen 9,4Flemming, 8-9:⁸¹

4	ወመንበረ : ስብሐቲኸ :	4	Und der <i>Thron Deiner Herrlichkeit</i>
5	ውስተ : ነሉ : ትወልደ : ዓለም :	5	besteht durch alle Geschlechter der Welt.
6	ወስምክ :	6	Und Dein Name ist
7	ቅዱስ :	7	<i>heilig</i> .
8	ወቡሩክ :	8	und <i>gepriesen</i> .
9	ወስቡሕ :	9	und <i>verherrlicht</i>
10	ውስተ : ነሉ : ዓለም :	10	in alle Ewigkeit.
11	[ወቡሩክ : ወስቡሕ #]	11	[<i>Gepriesen und verherrlicht</i> bist Du.] ⁸²

Hier ist auch nochmals **griech Hen 9,4** (mit den Varianten in *Synkellos*):

griech Hen 9,4Radermacher, 28:⁸³*Synkellos*

Radermacher, 28:

4	ὁ θρόνος τῆς δόξης σου	καὶ ὁ θρόνος τῆς δόξης σου
5	εἰς πάσας τὰς γενεὰς τοῦ αἰῶνος	εἰς πάσας τὰς γενεὰς τῶν αἰώνων,
6	καὶ τὸ ὄνομά σου	καὶ τὸ ὄνομά σου
7	τὸ ἅγιον	ἅγιον
8	καὶ μέγα	—
9	καὶ εὐλόγητον	καὶ εὐλογημένον
10	εἰς πάντας τοὺς αἰῶνας ...	εἰς πάντας τοὺς αἰῶνας ...

Hier fällt auf, daß bei den Verben des Lobpreises Varianten vorliegen: »*gepriesen und verherrlicht*«, so **äth Hen 8-9**; in **griech Hen 9** jedoch nur »*gepriesen*«. Das heißt, die Verben bestehen entweder aus einem εὐλογεῖν oder aus zwei Verben, dabei εὐλογεῖν und δοξάζειν.

Der zentral angelegte Hinweis auf den »*Thron der Herrlichkeit*«, vor dem die Huldigung Gottes durch die Engel stattfindet, wobei auch die beiden Verben des Lobpreises (εὐλογεῖν und δοξάζειν) und die *Qedušša* als Höhepunkt bezeugt sind, findet sich ebenso in **äth Hen Kap. 39** und **61**. Von mehreren Belegen der sog. »*Bilder-Reden*«⁸⁴ aus **äth Hen** sollen folgende Passagen zitiert werden, die in keiner griechischen Parallele vorliegen:

81 Cf. Flemming, *Henoch (äth)*, 8-9; *idem*, *Henoch (deutsch)*, 29; Uhlig, *Henochbuch*, 524; zu den aramäischen Bruchstücken (**aram Hen**) cf. Milik, *Enoch*, 171/172, 174.

82 Nach Flemming wahrscheinlich Zusatz; cf. Flemming, *Henoch (äth)*, 9 (1), eine Annahme, die m. E. nicht sicher ist. S. dazu den Überblick über die Entstehung der Verben des Lobpreises weiter unten, 425-430, 434, 438-439.

83 Zum griechischen Text cf. L. Radermacher, in: Flemming, *Henoch (deutsch)*, 28, wo **griech Hen** mit Flemmings deutscher Übersetzung von **äth Hen** kombiniert wurde.

84 Cf. XLVII, 3; LX, 27; LXX, 2-3; LXXII; Uhlig, *Henochbuch*, 589, 605, 613, 630.

äth Hen 61, 8-12Flemming, 69-71; Uhlig, 611-613:⁸⁵

- 8 Und der Herr der Geister⁸⁶
hat seinen Erwählten
auf den *Thron der Herrlichkeit* (መንበረ : ስጌሐት :) gesetzt ...
- 9 und wenn er sein Angesicht erheben wird ...
werden sie alle mit e i n e r Stimme reden
und *preisen* (ወይባርኩ :)
und *verherrlichen* (ወይሴብሐት :)
und *erheben* (ወያሌዕሉ :)
und *heiligen* (ወይቄድሱ :)
den Namen des Herrn der Geister [= Engel].
- 10 Und das ganze Heer der Himmel wird rufen
und alle Heiligen droben,
und das Heer Gottes:
die Cherubim und Seraphim,
und Ophannim,
und alle Engel der Macht,
und alle Engel der Herrschaften ...
- 11 Sie werden an jenem Tage e i n e Stimme erheben
und *preisen* (ወይባርኩ :)
und *verherrlichen* (ወይሴብሐት :)
und *erheben* (ወያሌዕሉ :) ...
und sie werden alle mit e i n e r Stimme rufen:

ቡሩክ :

Gepriesen

ወይትባርክ : ስሙ : ለእግዚእ :und: Gepriesen sei der Name des Herrn
der Geister**መናፍሱት :**

von Ewigkeit zu Ewigkeit [cf. Ez 3,12].

ለዓለም : ወእስክ : ለዓለም ።12 **ይባርኩዎ : ኩሎሙ :**

Alle werden Ihn preisen:

እለ : ኢይነውሙ :

die, die nicht schlafen,

oben im Himmel,

es werden Ihn preisen alle Heiligen ...

Hier ergibt sich folgende Sequenz:

- Hinweis auf den »Thron der Herrlichkeit«
auf den der Erwählte »gesetzt« wurde (8);
- Lobpreis des Namens
mit den Verben: »preisen (εὐλογεῖν), verherrlichen (δοξάζειν),
dabei erweitert mit: erheben (*exaltare*), heiligen (*sanctificare*)« (9);
- das Preisen und Rufen aller Engel,
insbesondere der mit der Qedušša zu verbindenden höchsten Ränge der Engel,

85 Cf. Flemming, *Henoch (äth)*, 69-71; *idem*, *Henoch (deutsch)*, 80-81; Uhlig, *Henochbuch*, 611-613.86 Zu dieser für die »Bilder-Reden« typischen Gottes-Bezeichnung, die an Stelle von »Herr der Heerscharen« steht, cf. Uhlig, *Henochbuch*, 575-576; Black, *Enoch*, 189-193.

- darunter die Cherubim und Seraphim (10);
- die Feststellung, daß sie alle den Lobpreis anstimmen, dabei Wiederholung der Verben:
 - »preisen (εὐλογεῖν), verherrlichen (δοξάζειν),
 - hier erweitert mit: erheben (*exaltare*)« (11)
 - mit zweitem Teil der Qedušša: »Gepriesen ...« [cf. Ez 3,12];

In Abschnitt 61,11 wird, wie gesagt, ein Teil der *Qedušša* zitiert, die in Kap. 39,10 - 40,1 in folgenden Kontext eingebettet ist:

äth Hen 39 (10) - 40 (1)

Flemming, 42-43/65;⁸⁷ Uhlig, 579-580.⁸⁸

- (39) 10 Und lange schauten meine Augen auf jenen Ort (መካን፣) und ich pries und lobte Ihn, indem ich sagte:
 »Preis sei Ihm, und gepriesen sei Er (ቡሩክ፣ ሠዕብ፣ ሠይትባረክ፣) von Anfang bis in Ewigkeit.«
- 12 Dich preisen die, die nicht schlafen [= »die Wachenden«]⁸⁹ (ይባርኩክ፣ እለ፣ ኢይነውሙ፣), und sie stehen vor Deiner Herrlichkeit, und sie preisen und verherrlichen, und erheben [Dich] (ወይባርኩ፣ ወይሱብሐ፣ ወያሌዕሉ፣), indem sie sprechen:
 »Heilig! Heilig! Heilig! (ቅዱስ፣ ቅዱስ፣ ቅዱስ፣) ist der Herr der Geister (እግዚአ፣ መናፍቅት፣) [= »Herr der Heerscharen«, d. h. der Engel], er erfüllt die Erde mit Geistern« [cf. Is 6,3].
- 13 Und hier sahen meine Augen all die, die nicht schlafen (ኅሉ፣ እለ፣ ኢይነውሙ፣)⁹⁰; sie standen vor ihm, und sie priesen (ወይባርኩ፣) [Ihn] und sprachen:
 »Gepriesen seist Du (ቡሩክ፣ አንተ፣)« und: »Gepriesen sei der Name des Herrn von Ewigkeit zu Ewigkeit (ወቡሩክ፣ ስሙ፣ ለእግዚአ፣ ለዓለሙ፣ ዓለም፣)« [= Variante zu Ez 3,12].⁹¹
- 14 Und mein Gesicht wandte sich ab, da ich nicht mehr sehen konnte.
- (40) 1 Und danach sah ich tausendmal Tausende und zehntausendmal Zehntausende [cf. Dan 7,10 (Apk 5,11)] unzählig und unberechenbar viele, die vor dem Herrn der Geister standen ...

87 Cf. Fleming, *Henoch* (äth), 42-43; *idem*, *Henoch* (deutsch), 65.

88 Cf. Uhlig, *Henochbuch*, 579-580.

89 S. dazu die Ausführungen in Winkler, *Das Sanctus*, 175-191.

90 S. dazu Fleming, *Henoch* (äth), 43 krit. App. 6; Uhlig, *Henochbuch*, 580 krit. App. 13a.

91 Ez 3,12 lautet nach der Edition von Asmara 1918, Bd. 4, 208 (äth. Pag.): ቡሩክ፣ ስብሐተ፣ እግዚአብሔር፣ እምነብ፣ ሀሎ፣ [sic] (bzw. :እመካኑ፣ letzteres entspricht der LXX; cf. Winkler, *Das Sanctus*, 58).

Kurze Analyse zu äth Hen Kap. 61+39:

1. In Kap. 39 wird bei dem Bericht über die *Qedušša* deutlich zwischen den »Wachenden« (wörtl. »die, die nicht schlafen«) und Henoch unterschieden: Es sind ausschließlich »die, die nicht schlafen«, denen die zweigliedrige *Qedušša* (Is 6,3 + Variante zu Ez 3,12) zugeordnet wird und die mit der *Qedušša* Gott »preisen, verherrlichen, erheben«. Und es ist Henoch, der aufgrund seiner Vision der Wachenden und seiner Fähigkeit, die *Qedušša* der Wachenden zu vernehmen, Gott ebenso »preist« (cf. Vers. 10 von Kap. 39).

2. Für Kap. 61 ergibt sich folgendes:

In Abschnitt 9 ist mit dem Verb »heiligen« (*sanctificare*) wohl das Zitat von Is 6,3 unerschwiegel mitgedacht worden, das sich jeweils *anschließt* an die bereits von Kap. 39 bekannte Reihe von Verben: »preisen« (*benedicere*) – »verherrlichen« (*glorificare*) – »erheben« (*exaltare*). Man beachte: das Verb »heiligen« *folgt* bei Vers 9+12 auf die anderen Verben.

In Vers 9 und 12 stehen sich folgende Aussagen gegenüber:

– auf der einen Seite das »Preisen – Verherrlichen – Erheben« [cf. Ez 3,12 ?]

– auf der anderen Seite das »Heiligen« [cf. Is 6,3 ?];

Aber wir können vielleicht noch einen Schritt weiter gehen in unserer Hypothese. Nach jüdischer Überlieferung sind es nämlich im allgemeinen die *Ḥayot* / Cherubim, denen das »Gepriesen« [= Ez 3,12] zugeordnet wird, während es nach Is 6,3 die Seraphim sind, die einander das »Heilig!« zurufen.

Somit dürfte äth Hen 61, 9+12 noch ein Echo jener Reihenfolge reflektieren, die zwar selten, jedoch in unterschiedlichen jüdischen wie christlichen Überlieferungen bezeugt ist, die mit dem »Preisen« (*benedicere*) einsetzt, *gefolgt* von dem »Heiligen« (*sanctificare*), also *erst* auf Ez 3,12 anspielt, dann auf Is 6,3. Abgestützt wird diese Annahme durch die Tatsache, daß z. B. in Abschnitt 10 *erst* die *Cherubim* zitiert werden, mit denen das »Preisen« (*benedicere*) zu verbinden ist, dann die *Seraphim*, denen das »Heiligen« (*sanctificare*) zuzuordnen ist.⁹²

Das heißt, zum Grundstock der Verben des Lobpreises in Henoch gehören die beiden Verben »preisen« (ἐὐλογεῖν) und »verherrlichen« (δοξάζειν), die an einigen Stellen entweder mit einem Verb (*exaltare*) oder zwei Verben (*exaltare* + *sanctificare*) erweitert wurden.

4. Die Übernahme der Verben des Lobpreises von Henoch im Zusammenhang mit der *Qedušša* in äthiopischen Anaphoren

Eine größere Nähe mit dem bei der *Qedušša* von äth Hen 61,9 bezeugten Verb »*sanctificare*« zeigt sich z. B. im ante Sanctus der äth Ap-An, die dieses Verb besonders privilegiert hat, *da es* das dreimal »Heilig!«, *das Sanctus, einläutet*:

92 Cf. Winkler, »Beobachtungen zu den im ante Sanctus angeführten Engeln«, 213-238, hier: 215, 218-223; *eadem*, *Basilios-Anaphora*, 431-439, 441-451, 454-463. Daß hinter dem Verb »*benedicere*« die Cherubim und hinter dem »*sanctificare*« der »Heilig«-Ruf der Seraphim steht, bestätigt z. B. auch noch die *syrische* Textgestalt der Jakobus-Liturgie (*syr Jak II*): »Deus ..., *qui a cherubim benediceris et a seraphim sanctificaris* ...«; cf. krit. Ed. von A. Raes, in AS II/3 (Rom 1953), 207.

äth Apostel-Anaphora

Mäṣḥafä qeddase, pp. 58-59 (Nr. 25-33); Daoud, pp. 58-59:

25. ለከ : ለዘይቀውም : ቅድሚካ :
 አእላፊ : አእላፋት : ወትእልፊተ :
 አእላፋት :
 ቅዱሳን : መላእክት : ወሊቃነ :
 መላእክት :
 ወክቡራን : እንስሳከ :
 እለ : ፪ቱ : ከነፊሆሙ #
25. Vor dir stehen tausendmal Tausende
 und zehntausendmal Zehntausende
 [cf. Dan 7,10]
 heilige Engel und Erzengel
 und deine ehrwürdigen
 Tierwesen [cf. Ez 1,5 + Apk 4,8],⁹³
 ein jeder mit sechs Flügeln [cf. Is 6,2].
- 27 በ፪ቱ : ከነፊሆሙ : ይከድኑ : ገጸሙ :
 በ፪ቱ : ከነፊሆሙ : ይከድኑ :
 እገርሙ :
 በ፪ቱ : ከነፊሆሙ : ይሠሩ :
 እምጽንፍ : እስከአጽናፊ : ዓለም # ...
- 27 Mit zweien ihrer Flügel bedecken sie
 ihr Angesicht, mit zweien ihrer Flügel be-
 decken sie ihre Füße,
 mit zweien ihrer Flügel fliegen sie von
 einem Ende der Welt zum anderen ...
29. [wörtlich.] Und sie alle *heiligen Dich* (ይቁድሱክ :)
 und *heiligen Dich* (ወይቁድሱክ :) unaufhörlich
 mit all jenen, die *Dich heiligen* (ይቁድሱክ :)
 und *heiligen* (ወይቁድሱክ :) ...
30. ... ቅዱስ : ቅዱስ : ቅዱስ :
 እግዚአብሔር : ጸባዖት : ፍጹም⁹⁴ #
30. ... Heilig! Heilig! Heilig!
 vollkommener Herr Sabaoth [cf. Is 6,3].

Das Verb »*sanctificare*« *bezieht sich hier* aufgrund der Beschreibung der zuletzt genannten Engel (cf. Nr. 27) *auf Is 6,2*, d. h. *die Seraphim* (ohne daß die **äth**

93 Hierbei handelt es sich um die »*Hayyot*« von Ez 1,5 (bzw. die 4,8).

94 Zu **ፍጹም** : (*fəṣṣum* = »vollkommen«), das m. E. primär mit dem äthiopischen Symbolum zusammenhängt und dort in einem Kontext mit der Aussage über die »*vollkommene*« *Menschwerdung* steht, cf. G. Winkler, *Über die Entwicklungsgeschichte des armenischen Symbolums. Ein Vergleich mit dem syrischen und griechischen Formelgut unter Einbezug der relevanten georgischen und äthiopischen Quellen* (*Orientalia Chr. Analecta* 262, Rom 2000), 287, 410-413; *eadem*, *Das Sanctus*, 25, 91-92, 128. Aufgrund dieser vorangegangenen Untersuchungen der Entwicklungsgeschichte der orientalischen Glaubensbekenntnisse und wie sie dabei auch die einzelnen Teile der Liturgie geprägt haben, möchte ich an dem *primären* Zusammenhang zwischen dem *fəṣṣum* (»vollkommen«), den christologischen Debatten und dem daraus resultierenden Formelgut festhalten, das sich ebenso in den äthiopischen Anaphoren (u. anderswo) widerspiegelt. Die Ausweitung des *fəṣṣum* gar auf den Heiligen Geist oder die Trinität halte ich für sekundär [*pace*, Brakmann, 69 ff]. Zudem: mein Thema war nicht die **äthAp-An** und die sog. *Traditio Apostolica* (**TradAp**) [*pace*, Brakmann, 73 mit Anm. 98]. Hier wäre bei den christologischen Aussagen vor dem Sanctus in der **äth Ap-An** (und ihrer allseits bekannten Verwurzelung in der sog. **TradAp**) noch hinzuzufügen, daß einige Formulierungen in der **äth Ap-An** auch noch von anderen Überlieferungssträngen gespeist wurden. Aber, wie gesagt, das war nicht das Thema bei meiner Untersuchung des Sanctus. Und was die *Einleitung* zum Sanctus in der **äth Ap-An** betrifft (cf. Brakmann, 74: »a. eine priesterliche Sanctus-Einleitung«, s. meine anschließenden Erläuterungen zur **äth Ap-An**).

Ap-An die Cherubim und Seraphim namentlich erwähnt). Diese Verbindung zwischen den Seraphim und dem Verb »*sanctificare*« ist ebenso von syrischen Liturgien bekannt, wie in anderen Beiträgen gezeigt wurde.⁹⁵

Dieses Verb »*sanctificare*« in Kombination mit δοξάζειν und mit dem von der Apk 4,10 entlehnten Verb προσκυνεῖν, die beide auch bei der ost-syrischen Apostel-Anaphora (**sy** **Ap-An**) und in der Basilius-Anaphora (**Bas**) eine zentrale Rolle spielen (cf. *infra*), findet sich z. B. in der **äth Joh-An**:⁹⁶

- bei den Engeln (Nr. 16): »die Dich *heiligen*« (ⲉⲫⲉⲛⲏⲁⲛⲓⲛⲓ ⲛⲓⲛⲓ)
- bei den Engels-Rängen (Nr. 16):
(Wachenden – Cherubim – Seraphim), hier nur προσκυνεῖν
»*sie beten an*« (ⲉⲛⲟⲩⲛⲓⲛⲓⲛⲓⲛⲓ ⲛⲓⲛⲓ)
- vor dem Sanctus wiederum bei den Engels-Kategorien (Nr. 18)
in Verbindung mit δοξάζειν (ⲉⲛⲟⲩⲛⲓⲛⲓⲛⲓⲛⲓⲛⲓ ⲛⲓⲛⲓ): »*sie verherrlichen Dich*
und sie beten Dich an und sie verherrlichen«.

Die Anaphora des Jakob von Sarug (**äth JakSar**)⁹⁷ bietet beim ante Sanctus die Kombination von προσκυνεῖν (Nr. 15) bei der Erwähnung der Engel und Erzengel und δοξάζειν bei Anführung der Cherubim und Seraphim (Nr.16) wie in der **Bas** (cf. *infra*).

Ähnliches gilt für die **äth An-300**, wemgleich der Sachverhalt hier zunächst etwas komplizierter scheint. Das Verb δοξάζειν wird im ersten Abschnitt dieser Anaphora zwei Mal angeführt:

äth An-300

Māšḥafā qaddase, 127 (Nr. 15), 132 (Nr. 61-62); Daoud, 123, 128:

- 13 Ehrfurchtgebietend in den Wolken
und höher als die Himmel
ist der Herr,
verherrlicht (ⲏⲛⲟⲩⲛⲓⲛⲓ ⲛⲓⲛⲓ) ...
- 15 Ihn *verherrlichen* (ⲉⲛⲟⲩⲛⲓⲛⲓⲛⲓⲛⲓ ⲛⲓⲛⲓ)
Himmel und Erde zugleich mit all ihren Welten,
dem Meer und den Flüssen
und alles was darin ist (cf. **äg gr Bas!**).
Alles wurde geschaffen ... *usw.*
- 16 [*Sanctus*].

Soweit der erste Teil (Nr. 13-16) dieses Abschnitts in der **äth An-330**. Im zweiten Teil werden bei der näheren Beschreibung der Thron-Szene (Nr. 54-57) entsprechend von Apk 4-5 und Ez 1 nach den Gottes-Epitheta (Nr. 58 + 61: »Gott

95 Cf. Winkler, »Beobachtungen zu den im ante Sanctus angeführten Engeln«, 213-238, hier: 215, 218-223; *eadem*, *Basilius-Anaphora*, 431-439, 441-451, 454-463. Daß hinter dem Verb »*sanctificare*« der »*Heilig*«-Ruf der Seraphim steht, bestätigt neben den von mir angeführten syrischen Liturgien darüber hinaus ebenso die *syrische* Textgestalt der Jakobus-Liturgie (**sy** **Jak II**): »Deus ..., qui ... a seraphim sanctificaris ...«; cf. krit. Ed. von A. Raes, in AS II/3 (Rom 1953), 207.

96 Cf. *Māšḥafā qaddase*, 92-93 (Nr. 16.18); Daoud, 91 (16.18).

97 Cf. *Māšḥafā qaddase*, 229 (Nr. 15.16); Daoud, 222 (Nr. 15.16).

der Götter, Herr der Herren«) die »Engel und Erzengel« angeführt und ihnen (in Nr. 61 + 62) wie in der **Bas** das Verb προσκυνεῖν (ደሰግዱ ፡) zugeordnet.

Wie zu Beginn der **äth An-300**, so wird ebenso in der **äth Ath** zwei Mal δοξάζειν im Kontext der Erwähnung der Engel benutzt.⁹⁸

Die äthiopische Überlieferung hat auch beide Verben (εὐλογεῖν + δοξάζειν) wie in **äth Hen** 9,4 eingesetzt. Dies zeigt z. B. die äthiopische Jakobus-Anaphora (**äth Jak**), die zudem auf einer syrischen Vorlage beruht;⁹⁹ beim Lobpreis in **äth Jak** heißt es: »Dich *verherrlichen* wir (ንሴብሐ፡), Dich *preisen* wir (ንባርክ፡) ...«.¹⁰⁰ Bei **äth Jak** liegt eine Inversion der Verben vor, normalerweise ist es: »preisen – verherrlichen« (cf. **äth Hen** 9,4; 39,10.12; 61,9.11, usw.).

Die **äth Greg II** ist hier ebenso von Interesse, die beim ante Sanctus mit dem Verb ነኢኩተከ ፡ (»Wir lobpreisen Dich« [»wir danken Dir«])¹⁰¹ einsetzt, das nur im Äthiopischen, nicht jedoch in anderen semitischen Sprachen bekannt ist, und ebenso in Henoch nicht vorkommt. Dieses Verb wird mit den beiden Verben »verherrlichen + heiligen + preisen« kombiniert, die die *Qedušša* von **äth Hen** 39,12 und 61,9 reflektieren:

äth Greg II

Mäṣəhafä qəddase, 247 (Nr. 3-4); Daoud, 239 (Nr. 3-4)

Winkler, *Basilius-Anaphora*, 317:

Wir lobpreisen Dich (ነኢኩተከ ፡), Herr,
und wir *verherrlichen* Dich (ወንሴብሐከ ፡)
und wir *heiligen* Dich (ወንቁድሳከ ፡).

Gepriesen ist Dein Name und wir *preisen* Dich (ወንባርክከ ፡)
Geheiligt ist Dein Name und wir *heiligen* Dich (ወንቁድሳከ ፡) ...
Wir *verherrlichen* Dich (ወንሴብሐከ ፡).¹⁰²

Das heißt, bei mehreren äthiopischen Anaphoren spiegelt sich *bei der Huldigung Gottes* das Vokabular des Lobpreises wider, das wir ebenso in Henoch finden und das des öfteren mit der *Qedušša* der Apk 4,8 kombiniert wurde.

Bei den bislang zitierten Passagen von **äth Hen** mit der griechischen Parallele zu **äth Hen** 9,4-5, einschließlich der angeführten äthiopischen Anaphoren zeigt sich demnach folgendes:

98 Cf. *Mäṣəhafä qəddase*, 148 (Nr. 53); Daoud, 143 (Nr. 53: hier das erste Mal nicht genau übersetzt).

99 Cf. O. Heimings Ed. der **sy Jak I** (*Anaphorae Syriacae* II/2, Rom 1953), 110-111; s. dazu meinen Kommentar in Winkler, *Basilius-Anaphora*, 424 mit Anm. 9.

100 Cf. S. Euringer, »Die Anaphora des hl. Jakobus, des Bruders des Herrn«, *Oriens Christianus* n. S. 4 (1915), 1-23, hier: 2/3.

101 Zu diesem Verb s. meinen Erörterungen in: *Basilius-Anaphora*, 323-328.

102 Die Verben erinnern an die Verben bei der *Qedušša* von **äth Hen** 39,12 und vor allem 61,9; s. dazu den Kommentar zu den Verben des Lobpreises in Winkler, *Basilius-Anaphora*, 425-430, insbes. 427-428.

1. Die Aussage über den »Thron der Herrlichkeit« steht häufig *in einem engeren Zusammenhang mit der Qedušša* (so **äth Hen** und *Hekalot I-II*);

2. Mit der Thron-Szene bzw. dem »Thron der Herrlichkeit« z. B. in **äth Cyr** und **äth An-300** (sowie *Hekalot III*, §395) werden zudem *Epitheta Gottes* (»Gott der Götter, Herr der Herren [König der Könige]«) erwähnt, was ebenso im »Buch der Wachenden« von **äth Hen** (+ **griech Hen**) 9, 4-5, d. h. in *einer der ältesten Schichten des Henochebuchs* bezeugt ist; außerdem sind diese Gottes-Bezeichnungen neben **äth Cyr** auch in **äth An-300** und **äth Greg** belegt;

3. Beim Lobpreis mit der *Qedušša* in den »Bilder-Reden« von **äth Hen** (Kap. 61+39) treten vor allem die Verben: »preisen« (εὐλογεῖν) und »verherrlichen« (δοξάζειν) hervor, neben den weniger häufig bezeugten Verben »erheben« (*exaltare*) und »heiligen« (*sanctificare*). Dabei liegen im »Buch der Wachenden«, der ältesten Schicht, lediglich die Verben εὐλογεῖν und δοξάζειν vor, so in **äth Hen** 9,4, während **griech Hen** 9,4 sogar nur εὐλογεῖν bezeugt.

Kombinationen dieser beiden zentralen Verben (εὐλογεῖν–δοξάζειν) mit dem Verb »heiligen« (ebenso bei der *Qedušša* in **äth Hen**) und / oder »anbeten« (προσκυβεῖν von Apk 4,10) finden sich in folgenden äthiopischen Anaphoren (wenn dabei jeweils das Original konsultiert wird):

»verherrlichen (δοξάζειν) – heiligen«

bzw.: »preisen (εὐλογεῖν) – heiligen – verherrlichen«: **äth Greg II**

»verherrlichen – preisen«: **äth Jak**

»heiligen – anbeten (προσκυβεῖν) – verherrlichen«

bzw.: »verherrlichen – anbeten«: **äth Joh-An**

»anbeten – verherrlichen«: **äth JakSar** (so auch **syr Ap-An!** cf. *infra*)

»verherrlichen« und »anbeten«: **äth An-300**

nur »verherrlichen«: **äth Ath** (**äth An-300** nur zu Beginn)

nur »heiligen«: **äth Ap-An**.

Das erstaunliche ist nun, daß wir die beiden Verben (εὐλογεῖν und / oder δοξάζειν) nicht nur in den bereits angeführten äthiopischen Anaphoren antreffen, sondern ebenso bevorzugt in der ost-syrischen Apostel-Anaphora (**syr Ap-An**) und in der Basilius-Anaphora (cf. insbes. **arm Bas I**), dabei im Kontext der Huldigung Gottes durch die Engel und im Anschluß daran auch durch die Gläubigen, dabei wie in der **syr Ap-An** in Kombination mit einem weiteren Verb, nämlich προσκυβεῖν.¹⁰³ Interessanterweise spielt dieses Verb in der Apk 4,10 bei der Beschreibung der Himmels-Liturgie ebenso eine zentrale Rolle.¹⁰⁴

103 Cf. Winkler, *Basilius-Anaphora*, 437-439.

104 Cf. Schimanowski, *Die himmlische Liturgie*, 154-162.

II. Die Huldigung Gottes durch die Gläubigen und Engel
in der ost-syrischen Apostel-Anaphora des Addai und Mari (**syr Ap-An**)
und in der armenischen Textgestalt der Basilius-Anaphora (**arm Bas I**)

Zum ante Sanctus der ost-syrischen Apostel-Anaphora des Addai und Mari (**syr Ap-An**) ist zunächst einmal folgendes zu sagen:¹⁰⁵

Wenn für **Bas**, und nicht minder deutlich ebenso für mehrere äthiopische Anaphoren, das jüdische Traditionsgut, so wie es z. B. in der *Schrift über die Engel*, d. h. im sog. »Buch der Wachenden«, einer der ältesten Schichten der Henoch-Überlieferung (9,4 bzw. 9, 4-5), aber auch im Formelgut der Hekalot-Literatur auf uns gekommen ist, als Vergleichsmöglichkeit für die Ausgestaltung der wichtigsten Bausteine der »Oratio ante Sanctus« gedient hat, so kann für die ost-syrische Apostel-Anaphora des Addai und Mari (**syr Ap-An**) ebenso die jüdische Tradierung über die Engel, dabei die auf der Vision des Ezeziel beruhende Merkaba-Mystik der Hekalot-Literatur, so wie sie z. B. in der Schrift *Ma'ase Merkaba* greifbar wird, als Vergleich herangezogen werden. Auch hier ist wiederum zu betonen, daß keine direkte Abhängigkeit postuliert werden darf – soweit sind wir noch nicht –, sondern es ist festzustellen, daß es sich dabei um nachweisliche Parallelen handelt, die vermutlich auf eine gemeinsame (jüdische) Überlieferung zurückgehen dürften.

Da ich auf die Vergleichsmöglichkeit der **syr Ap-An** mit *Ma'ase Merkaba* in meiner detaillierten Untersuchung der Basilius-Anaphora ausführlicher eingegangen bin,¹⁰⁶ kann ich mich an dieser Stelle kurz fassen und nur die wichtigsten Punkte stichpunktartig zusammenfassen:

Die Grundstruktur von *Ma'ase Merkaba*, §§592-596¹⁰⁷ und der wahrscheinlich jüdische Hintergrund der »Oratio ante Sanctus« der ost-syrischen Apostel-Anaphora des Addai und Mari (**syr Ap-An**)¹⁰⁸ zeigen folgende Gemeinsamkeiten:

- (1) **Lobpreis mit Gottes-Anrede:**
»*Gepriesen seist Du*« (so *Ma'ase Merkaba*
bzw. »*Verherrlichung* sei Dir« (so **syr Ap-An**: (ܘܠ ܡܪܝܥܘܬܐ)
mit nachfolgenden Gottes-Epitheta: »Herr, Gott«/
»Herr, der eine Gott« / »mein Herr«
- (2) **Aussagen über den Schöpfer / die Schöpfung**
mit Hinweis auf den *Thron der Herrlichkeit*
(letzterer nur in *Ma'ase Merkaba*)
- (3) **Die Schilderung des Lobpreises der Engel:**
darunter in **syr Ap-An** die »Lager« (ܘܠ ܡܪܝܥܘܬܐ) und »Diener«¹⁰⁹;

105 Cf. Winkler, *Basilius-Anaphora*, 402.

106 Cf. *ibid.*, 402-418.

107 Bei der Untersuchung von *Ma'ase Merkaba* (cf. Schäfer, *Hekhalot* III, 325-326, 333-334) stütze ich mich auf die Dissertation von M. D. Swartz, *Mystical Prayer in Ancient Judaism. An Analysis of Ma'aseh Merkavah (Texte u. Studien zum Antiken Judentum* 28, Tübingen 1992), hier: 156-160 u. 161-165; s. dazu Winkler, *Basilius-Anaphora*, 402-418.

108 Bei der **syr Ap-An** greife ich auf W. F. Macomber zurück: »The Ancient Form of the Anaphora of the Apostles«, in: N. Garsoïan – Th. Matthews – R. Thomson (Hrsg.), *East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period* (Washington 1982), 72-88, hier: 84; *idem*, »The Oldest Known Text of the Anaphora of the Apostles Addai and Mari«, *Orientalia Chr. Periodica* 32 (1966) 335-371; s. dazu Winkler, *Basilius-Anaphora*, 414.

in *Ma'ase Merkaba* Erwähnung jener Engel, darunter auch »Dienstengel«, die in der *Vision des Is* 6,2-3 und / oder *Ez* 1+3+10 eine zentrale Rolle spielen

- (4) als Höhepunkt die *Qedušša* bzw. *Sanctus* [dabei Zitat von *Is* 6,3].

Der Lobpreis des »Namens« fängt in *Ma'ase Merkaba* mit »Gepriesen ...« an, in der **syr Ap-An** mit »Verherrlichung sei Dir, angebeteter und herrlicher Name (ܩܕܘܫܐ ܕܩܘܕܫܐ ܕܥܠܝܐ ܕܩܕܘܫܐ)«, was mit dem »Gepriesen seist Du« in *Ma'ase Merkaba* zu vergleichen ist. Beide Texte gehen über in die kurzen Aussagen über den Schöpfer – in *Ma'ase Merkaba* nimmt dabei der »Thron der Herrlichkeit« eine zentrale Stellung ein, was in **syr Ap-An** fehlt (jedoch z. B. in **Bas** präsent ist). Der Lobpreis der Engel leitet dann über zur *Qedušša* bzw. zum *Sanctus*.

In meiner Untersuchung zum *Sanctus* hatte ich bereits die Vermutung geäußert, »daß diese Texte wahrscheinlich auf ein gemeinsames, mündlich tradiertes Überlieferungsgut zurückgehen, das dann in Varianten weiter tradiert wurde.«¹¹⁰ Diese »Liturgie der Engel« in **syr Ap-An** (– man achte darauf, daß das *Sanctus* in **syr Ap-An** noch nicht direkt an Gott gerichtet ist und somit der *Qedušša* von *Is* 6,3 noch sehr nahesteht!) und in *Ma'ase Merkaba* hat sicherlich ein hohes Alter, wie zudem ihre Parallele mit Qumran nahelegt.¹¹¹

Die Beobachtung von M. D. Swartz, daß die zum Teil auch hier vorgestellten Texte, nämlich §§592-594 und 596, auf eine Überlieferung zurückgehen, die mündlich wie schriftlich weitertradiert wurde,¹¹² ist für unsere Untersuchung der Entwicklungsgeschichte der »Oratio ante Sanctus« außerordentlich wichtig, denn der Gebetsabschnitt vor dem *Sanctus*, so wie wir ihn in der ost-syrischen Apostel-Anaphora des Addai und Mari (**syr Ap-An**) gehört meines Erachtens zu diesem mündlich wie schriftlich überlieferten Traditionsstrang, deren Gemeinsamkeit auf verwandten Baublöcken beruht.

Was den Lobpreis in der **syr Ap-An** angeht, so ist hier folgendes Vokabular bezeugt:

syr Ap-An

cf. Macomber, »The Anaphora of the Apostles«, 84/86;

Zuordnung

Winkler, *Basiliius-Anaphora*, 432:

Verherrlichung sei Dir (ܩܕܘܫܐ)

die Menschen

angebeteter und herrlicher Name ...

109 Zu den »Lagern« und »Dienern« in **syr Ap-An** ist folgendes zu sagen: Macomber (»Anaphora of the Apostles«, 86) übersetzt ܩܕܘܫܐ mit »armies«; in seinem Aufsatz, »The Oldest Known Text«, 363, präziser mit »agmina«. Zu diesen »Lagern« in der **syr Ap-An** cf. *Targ Ez* 1,24; Winkler, *Basiliius-Anaphora*, 414, 432 Anm. 30, 434. Bei den »Dienern« ist an *Targ Is* 6,2 zu denken, denn die »Seraphim« werden in *Targ Is* 6,2 als »heilige Diener« (*šammašin qaddišin*) bezeichnet. Zu den »Dienern aus Feuer und Geist« s. zudem die *Qedušša* von **äth Hen** 39,12: »Heilig! Heilig! Heilig! ist der Herr der Geister«; zu den »Dienstengel« in *Ma'ase Merkaba* cf. Winkler, *Basiliius-Anaphora*, 410 Anm. 172, 414, Anm. 189, 432 Anm. 31, 434.

110 Cf. Winkler, *Das Sanctus*, 133.

111 Zu *Ma'ase Merkaba* und Qumran cf. Swartz, *Ma'asch Merkavah*, 176 Anm. 6.

112 *Ibid.*, 213.

Deine Majestät, mein Herr, beten tausend Tausende der oberen [Wesen] an (ܦܠܝܬܝܢ)	<i>die Engel:</i> <i>oberen [Wesen]</i>
und Myriaden über Myriaden von <i>Lagern</i> (ܠܗܝܘܬܝܢ), <i>Dienern</i> aus Feuer und Geist	<i>Lager</i> <i>Diener</i>
verherrlichen (ܘܚܕܝܩܝܢ) <i>Deinen Namen</i> mit den <i>Cherubim</i> und <i>Seraphim</i> ,	<i>Cherubim</i>
die einander zurufen und sprechen: Heilig! Heilig! Heilig! ...	<i>Seraphim</i>

Daraus ergibt sich beim Lobpreis in **syr Ap-An** zunächst einmal folgender struktureller Überblick:

ܘܚܕܝܩܝܢ (» <i>Verherrlichung</i> sei Dir«)	(<i>die Menschen</i>)
	(<i>die Engel:</i>
ܦܠܝܬܝܢ (» <i>sie beten an</i> «)	<i>die oberen [Wesen]</i>
ܘܚܕܝܩܝܢ (» <i>sie verherrlichen</i> «)	<i>die Lager + Diener mit</i> <i>den Cherubim + Seraphim)</i>

Der Überblick lädt zu folgenden Schlußfolgerungen ein:¹¹³

(1) *Der Lobpreises der Menschen ist von dem der Engel abhängig:* das Substantiv »Verherrlichung« ist durch das Verb (»**verherrlichen**«, cf. δοξάζειν) des Lobpreises der Engel angeregt worden. Präzise: so wie die »Lager« (mit den Cherubim) Gottes Namen »verherrlichen«, so auch die Gläubigen. Hier erscheint das ursprüngliche Verb jedoch in einem wohl sekundären Substantiv: »Verherrlichung sei Dir«. Zugleich darf aufgrund des Vergleichs mit *Ma'ase Merkaba* vermutet werden, daß hinter dem Verb ursprünglich nicht ein δοξάζειν sondern ein εὐλογεῖν anzutreffen war. Der Text erlaubt die hypothetische Schlußfolgerung, daß in **syr An-Ap** das ursprüngliche Verb »preisen« (δοξάζειν) durch das Verb »verherrlichen« (εὐλογεῖν) ersetzt¹¹⁴ und zu einem Substantiv umgewandelt wurde.

(2) Zunächst hat es den Anschein, als ob die Angaben über die Engel aus den Visionen des Dan 7,10 [unter Einbezug von Ps 104 (103), 4] und vor allem den Visionen des Isaias 6, 2-3 und des Ezeziel, Kap. 1+10 (Ḥayyot = Cherubim) sowie 3,12 hervorgegangen sind. Jedoch ist hinter dem Hinweis auf die »Lager« (cf. *Targ Ez* 1,24) und die »Diener« (cf. *Targ Is* 6,2) zu allererst eine Parallele mit den *Cherubim* und *Seraphim* zu vermuten: die »Lager« (der Ḥayyot) von Ezeziel korrespondieren mit den *Cherubim*, und die »Diener« von *Targ Is* 6,2 mit den

113 Cf. Winkler, *Basilios-Anaphora*, 433-435, 449-451.

114 In meiner Untersuchung (*Basilios-Anaphora*) stellte ich fest, daß in den syrischen liturgischen Texten das Verb »preisen« (εὐλογεῖν) oft durch das Verb »verherrlichen« (δοξάζειν) ersetzt wurde.

Seraphim.¹¹⁵ Somit würden die »Lager« und die »Diener« eine Verdoppelung zu den »Cherubim« und den »Seraphim« darstellen.

(3) Aus der Art und Weise der Anführung der »Cherubim – Seraphim«, mit der möglichen Parallele »Lager – Diener«, ist folgendes zu schließen:

Hier liegt bereits eine Verschmelzung der Visionen des Isaias und Ezekiel vor. Das heißt, das Ausrufen des »Heilig!« (Is 6,3) durch die *Seraphim* (Is 6,2; in *Targ* Is 6,2: »*Diener*«), die nach Is 6,2 *einander* das »Heilig!« zurufen, wurde mit der Vision des Ezekiel (Kap. 1+3+10) auf eine Weise verschmolzen, die nicht mehr ganz eindeutig die unterschiedliche Funktion der Cherubim und Seraphim auseinander hält: nach Ez 3,12 und *Targ* Ez 1,24 wird den »*Lagern*« der *Hayyot* (von Kap. 1 = *Cherubim* von Kap. 10) das »Preisen« (εὐλογημένη ἡ δόξα κυρίου ... = Ez 3,12) zugeordnet, und nach Is 6,3 den Seraphim der »Heilig«-Ruf.

Die Reihenfolge »Cherubim – Seraphim« ist zu beachten, denn sie führt zu der berechtigten Annahme, daß **syr Ap-An** jene Überlieferung reflektiert, die das »Preisen« (= »Verherrlichen«) durch die Cherubim (**Ez 3,12**) dem »Heilig«-Ruf der Seraphim (**Is 6,3**) vorangestellt hat.¹¹⁶

Im Zusammenhang mit diesen beiden Verben εὐλογεῖν und δοξάζειν ist nochmals daran zu erinnern, daß in der jüdischen Überlieferung (hier: **Hen** 9,4, die bereits bei der Ausformulierung der Gottes-Anrede in **Bas** als Vergleich heranzuziehen war) in **griech Hen** 9,4 nur *ein* Verb bezeugt, nämlich: εὐλόγητον (*Synkellos*: εὐλογημένον), während **äth Hen** 9,4 hier *beide* Verben: »*gepriesen* (ቡ፡ፍ፡ከ ፡) und »*verherrlicht* (ሰቡ፡ሐ ፡) belegt; in **äth Hen** 39,12 und 61, 9.11.12 dann erweitert zu: »preisen [*benedicere*] – verherrlichen [*glorificare*] – erheben [*exaltare*]«, während bei 39,10 nur »preisen – verherrlichen« vorliegt, wie oben zu sehen war.

Meines Erachtens besteht auch in **arm Bas I** (und **II**) eine engere Beziehung zwischen εὐλογεῖν und δοξάζειν; und es zeigen sich überraschende Gemeinsamkeiten zwischen der **syr Ap-An** und der **arm Bas I**, wie die nachfolgende Gegenüberstellung zeigt:¹¹⁷

**Die Verben des Lobpreises: Vergleich zwischen
syр Ap-An arm Bas I**

1. Der Lobpreis der Menschen: δοξάζειν

Verherrlichung
(ܠܘܒܘܠ) ¹¹⁸

verherrlichen
(ቁዘጠወዘጠቱ) cf. δοξάζειν

115 Interessanterweise ist ebenso in *Ma'ae Merkaba* § 596 die *Targum*-Überlieferung (hier von *Targ* Ez 1,24) bezeugt; cf. Winkler, *Basilus-Anaphora*, 411-413.

116 Cf. Winkler, »Beobachtungen zu den im ante Sanctus angeführten Engeln«, 213-238.

117 Cf. Winkler, *Basilus-Anaphora*, 437-429.

118 Das armenische Fragment (**W₂**) zur *Basilus-Anaphora*, das nach H. Engberding von **syр Bas** abhängt, meiner Ansicht nach nicht ausschließlich **syр Bas**, sondern bei diesen Verben die *frühe* syrische Überlieferung widerspiegelt, bezeugt beim Lobpreis der Menschen *kein Substantiv*, son-

2. Lobpreis der Engel: προσκυνεῖν und δοξάζειν bzw. εὐλογεῖν

a. oberen [Wesen]:

beten an

(ܡܚܠܥܗ)

b. Lager + Diener

mit den *Cherubim* u. *Seraphim**verherrlichen* (ܡܚܠܥܗ)

a. Engel, Erzengel ...:

beten an

(Երկիր պառանկ) cf. προσκυνεῖν

b. *Cherubim* u. *Seraphim*:

singen (Երգեն)

preisen (աւրհան), cf. εὐλογεῖν !)lobsingen (գոգն)¹¹⁹NB: arm Bas II *nur*: աւրհանcf. εὐλογεῖν = *ursprünglich*!

Bei den Verben des Lobpreises der höchsten Engels-Ränge fällt auf, daß ein armenisches εὐλογεῖν (cf. **arm Bas I**: աւրհան, abgestützt durch **arm Bas II**) einem ost-syrischen δοξάζειν gegenübersteht. Hier war zu beobachten, daß die Syrer in ihren liturgischen Texten *das ursprünglichere* εὐλογεῖν oftmals durch ein δοξάζειν *ersetzt haben*! So wie das bereits bei dem Vergleich zwischen **syr Ap-An** und *Ma'ase Merkaba* §§ 592 + 596 nahegelegt werden konnte: **syr Ap-An** ersetzt beim Lobpreis der Menschen mit einem »*Verherrlichung* sei Dir« das »*Gepriesen* sei Du« in *Ma'ase Merkaba*. Weiter abgestützt wird diese Annahme durch den Vergleich mit der Henochoberlieferung (Kap. 9,4), die sich für **Bas** bereits bei der Gottes-Anrede als so überaus bedeutungsvoll erwies. In **griech Hen 9,4** ist, wie gesagt, lediglich *ein* Verb, nämlich εὐλόγητον (Synkellos: εὐλογημένον) bezeugt, in **äth Hen 9,4** hingegen interessanterweise *beide* Verben: »*gepriesen* und *verherrlicht*« (ሰ-ሩ-ክ : ወሰቡ-ሕ :).

Außerdem ist zu beachten, daß jeweils den *weiteren* Engels-Rängen (in **syр Ap-An** die »oberen [Wesen]«, in **Bas** die »Engel, Erzengel«, *usw.*) das gleiche Verb, nämlich προσκυνεῖν, zugeordnet wird. Insgesamt bezeugen diese beiden Anaphoren (**syр Ap-An** + **Bas**) gemeinsam die Verben εὐλογεῖν bzw. δοξάζειν, kombiniert mit προσκυνεῖν.

So wie schon in Henocho (und in Hekalot-Texten wie *Ma'ase Merkaba*) die Thron-Szene mit dem formelhaften Leitbegriff vom »*Thron der Herrlichkeit*« näher geschildert wird, wo sich die Huldigung Gottes durch die Engel vor »dem,

dem ein Verb, nämlich փառաւորել (»verherrlichen«) und bei dem Verb, das den Engeln zugeordnet wird, ein երկրպառանկ (»sie beten an«); d. h. dieser Befund im armenischen Fragment **W₂** ist an dieser Stelle identisch mit **syр Ap-An**, bei der kein Substantiv, sondern das Verb δοξάζειν anzunehmen ist. Cf. Winkler, *Basilius-Anaphora*, 435 (Z. 3+5).

119 Die weiteren Verben »singen« (Երգել) und »lobsingen« (գոգն cf. αἰνεῖν) in **arm Bas I**, dabei im Zusammenhang mit dem Lobpreis der Cherubim und Seraphim sind sicher sekundär. Das geht nicht nur aus dem Vergleich mit **syр Ap-An** hervor, sondern vor allem aus der Gegenüberstellung mit **arm Bas II**, die an dieser Stelle die ursprüngliche armenische Überlieferung mit nur *einem* Verb, nämlich աւրհան (= »sie preisen«, cf. εὐλογεῖν) bezeugt, das dem Verb »sie verherrlichen« (δοξάζουσιν) in **syр Ap-An** gegenübersteht.

der auf dem Thron (der Herrlichkeit) sitzt«, abspielt, so auch in der Apokalypse des Johannes, wo im Kap. 4,2.10 ebenso die formelhafte Gottes-Bezeichnung ὁ καθήμενος ἐπὶ τὸν θρόνον bezeugt ist, genauso wie das Verb προσκυνεῖν (cf. Apk 4,10), das in der **syr Ap-An** und in der **Bas** mit den Engeln assoziiert wird und in der Johannes-Apokalypse im Kontext jener Engeln vor und um den Thron erscheint, die entsprechend Ez 1, 5.13.15 als *Hayyot* / ζῳα angeführt werden und nach der Apk 4,8 die *Qedušša* singen.¹²⁰ G. Schimanowski vermutet zu Recht: »Wahrscheinlich kann zur Zeit der Johannesoffenbarung ... schon eine formelhafte Verwendung der *Qedušša* mit verschiedenen Varianten vorausgesetzt werden«,¹²¹ so wie das auch für einige der frühesten eucharistischen Formulare, darunter die **syr Ap-An** und **Bas** zu vermuten ist.

Zusammenfassung:

Das Erbe Henochs und vergleichbarer jüdischer Texte
bei der Entwicklung der »Oratio ante Sanctus«
in einigen eucharistischen Formularen

Zum Erbe jener Überlieferungen der Liturgie der Engel im Himmel, wie sie z. B. in Henoch und in einigen christlichen Anaphoren greifbar wird, zählen wie die Analyse ergab:

(1) Die Gottes-Anrede, dabei die (von Dtn 10,17 inspirierten) formelhaften Gottes-Epitheta »Gott der Götter, Herr der Herren« in **äth** + **griech Hen** 9,4 (ebenso in *Hekalot* II - III belegt), die – wie nachgewiesen werden konnte – den Gottes-Epitheta in **äg gr Bas** zugrundeliegen, und sich darüber hinaus verbatim ebenso in einer Reihe von äthiopischen Anaphoren (wie z. B. **äth Cyr**, **äth An-300**, **äth Greg**) finden. Das heißt, antiochenische und äthiopische Anaphoren bezeugen hier das Erbe Henochs.

(2) Ebenso sind hier die Verben des Lobpreises εὐλογεῖν bzw. δοξάζειν im Zusammenhang mit der Huldigung Gottes zu bzw. nennen, die bei der genuinen Überlieferung der **Bas** vor allem mit der Henoch-Überlieferung (hier insbes. **äth** + **griech Hen** 9,4, s. zudem die Himmels-Liturgie mit der *Qedušša* als Höhepunkt in Kap. 61 + 39), aber auch mit **syr Ap-An** zu vergleichen sind, und darüber hinaus in der **syr Ap-An** und in der **Bas** mit dem Verb προσκυνεῖν kombiniert wurden, das ebenso bei der Beschreibung der Liturgie im Himmel von Apk 4,10 eine zentrale Rolle spielt. Diese Verben: εὐλογεῖν – δοξάζειν – προσκυνεῖν, aber auch das in **äth Hen** 61,9 bezeugte »*sanctificare*«, sind in unterschiedlichen Kombinationen ebenso in vielen äthiopischen Anaphoren belegt, so z. B. in **äth Ath**, **äth Joh-An**, **äth Greg II**, **äth Ap-An**, **äth JakSar**, **äth Jak** und **äth An 300**. So ergibt

120 Zur Apk cf. Schimanowski, *Die himmlische Liturgie*, 119ff. (= über die ζῳα), 129ff. (= über die *Qedušša* der ζῳα), 154ff. (= über die Proskynese).

121 *Ibid.*, 136 (meine Text Hervorhebung).

sich also auch hier, daß mehrere Überlieferungsstränge, nämlich die syrische, antiochenische und äthiopische Tradierung diese Verben bei der Huldigung Gottes durch die Engel bezeugen.

(3) Außerdem gehört hierher auch noch die nähere Beschreibung der Thron-Szene dazu mit dem Hinweis auf den »Thron der Herrlichkeit«, der in jüdischen Quellen, dabei in **äth + griech Hen** 9,4 und in der jüdischen mystischen Literatur, wozu das Zeugnis der Hekalot-Literatur herangezogen werden kann, oftmals mit abschließender *Qedušša* belegt ist und in ähnlicher Form ebenso in der Johannes-Apokalypse bezeugt ist. Zum christlichen Kronzeugen für diese Überlieferung gehört die Basilius-Anaphora in all ihren Versionen, wobei diese Formel schon H. Engberding zur frühesten Schicht der Basilius-Anaphora gerechnet hat. Aber auch äthiopische Anaphoren können für die Integration der Thron-Szene wiederum mit angeführt werden. Auffallend war, daß es sich bei den jüdischen Vorläufern bzw. jüdischen Parallelen, wie z. B. bei Henoch, aber auch bei der jüdischen auf der Vision des Ezeziel (1+10) beruhenden Merkaba-Mystik (cf. *Ma'ase Merkaba*), um Überlieferungsstränge handelt, die man als *Bücher über die Engel* charakterisieren kann, oder um Beschreibungen der Himmels-Liturgie der Engel vor dem Thron Gottes, wozu auch die Apokalypse des Johannes, dabei das hochbedeutsame 4. Kapitel, zu rechnen ist.

III. Anmerkungen zum Zeugnis des Testamentum Domini (**syr TestDom + äth Test Dom**)

Brakmann, der dem äthiopischen *Testamentum Domini* aufgrund der Formulierung des äthiopischen »Benedictus« zu Recht große Beachtung geschenkt hat, wobei er nachgewiesen hat, daß beim äthiopischen »Gepriesen / Benedictus« in erster Linie die eindeutige Parallele von **äth TestDom (= syr Test Dom)** heranzuziehen ist¹²² und nicht, wie ich ursprünglich dachte, primär das »Gepriesen« von Henoch, aber auch der bemerkenswerte Beitrag von M. Kohlbacher zu dieser Quelle regen dazu an, sich dem *Testamentum Domini* doch noch einmal zuzuwenden. Denn so wesentliche Fragen, wie z. B. der Ursprung des **TestDom** konnten bislang nicht endgültig geklärt werden, wie M. Kohlbachers ausführlicher Artikel gezeigt hat, den er dem großen Orientalisten und Liturgiewissenschaftler Anton Baumstark gewidmet hat.¹²³ Kohlbacher kündigt den bisherigen Konsens über das *Testamentum Domini* auf, von dem angenommen wurde, daß es angeb-

122 Cf. Brakmann, 80-85; zum äthiopischen »Benedictus«, das im Kontext des »Sancta sanctis«-Zyklus zu untersuchen ist, s. oben *Text* zu Anm. 15.

123 Cf. M. Kohlbacher, »Wessen Kirche ordnete das Testamentum Domini Nostri Jesu Christi? Anmerkungen zum historischen Kontext von CPG 1743«, in: M. Tamcke – A. Heinz (Hrg.), *Zu Geschichte, Theologie, Liturgie und Gegenwartslage der syrischen Kirchen. Ausgewählte Vorträge des Deutschen Syrologen Symposiums vom 2.-4. Okt. 1998 in Hermannsburg (Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte* 9, Münster 2000), 55-137.

lich in Syrien des 5. Jahrhunderts seinen Ursprung gehabt habe. Zu Recht verweist Kohlbacher zudem auf die noch nicht abgesicherte Textgrundlage von **syr TestDom**,¹²⁴ die uns nur in der Edition von I. Rahmani vorliegt.¹²⁵ Beim **TestDom** handelt sich um eine Quelle, die noch viele Fragen aufwirft, und somit ist es bei liturgiewissenschaftlichen Untersuchungen oftmals auch nicht weiter berücksichtigt worden, worauf ebenso Kohlbacher hingewiesen hat.¹²⁶

Von der äthiopischen Version (**äth TestDom**)¹²⁷ nimmt R. Beylot, der hier seinem Doktorvater R. Coquin folgt, an, daß dem **äth TestDom** keine der drei erhaltenen arabischen Versionen, sondern ein verlorengegangener griechischer Text als Vorlage gedient hat.¹²⁸ Dies hätte zur Folge, wie Kohlbacher betont, daß der textkritische Wert der äthiopischen Textgestalt noch stärker hervortreten würde; einschränkend stellt er dazu jedoch fest: » ... ohne zureichende Untersuchung der älteren syrischen Handschriften und der arabischen Fassungen ist noch viel Spielraum für Spekulation«. ¹²⁹

Wenn man einmal von der Tatsache absieht, daß das *Testamentum Domini* ausschließlich in der äthiopischen Überlieferung überhaupt eine wirkliche Rolle spielt, dabei als Parallele bzw. Grundlage für die »Anaphora unseres Herrn Jesus Christus«, ¹³⁰ so ist von liturgiewissenschaftlicher Seite aus zu betonen, daß das *Testamentum Domini* bei dem derzeitigen Kenntnisstand über diese Quelle ein problematischer Zeuge bleibt. Jedenfalls gibt auch die nähere Analyse des Vokabulars der »Liturgie« im lib. I, 23 (Rahmani, 36/37-48/49) genügend Anlaß zur Skepsis, ob mit dem **syr TestDom**, so wie es in der Edition von Rahmani erscheint, tatsächlich eine Darstellung der Liturgie geboten wird, oder ob es sich hier nicht eher um eine fiktive Liturgie handelt,¹³¹ die m. E. für keine Region wirklich als ideal-typisch angesehen werden kann. Kohlbachers Feststellung bezüglich des angeblich syrischen Ursprungs von **TestDom** ist zuzustimmen: » ... die liturgische Ordnung des [TestDom] ist in Syrien ein Fremdkörper«. ¹³² Dies gilt trotz der Möglichkeit, einige Stellen mit anderen syrischen Quellen zu vergleichen (cf. in-

124 Cf. Kohlbacher, 61-62: »Die syrische Textüberlieferung ist bisher nicht vollständig bearbeitet worden ...Eine kritische Edition der gesamten syrischen Überlieferung ist ... ein dringendes Desiderat.«

125 Cf. I. E. Rahmani (Hrg.), *Testamentum Domini Nostri Iesu Christi* (Mainz 1899, photomech. Nachdruck Hildesheim 1968).

126 Cf. Kohlbacher, 71 mit Anm. 45.

127 Cf. R. Beylot, *Testamentum Domini éthiopiens. Édition et traduction* (Löwen 1984).

128 Cf. Beylot, VII.

129 Cf. Kohlbacher, 65.

130 Zu dieser Anaphora mit ihrer Bearbeitung auf der Grundlage von **TestDom** cf. E. Hammer-schmidt, *Studies in Ethiopic Anaphoras. Second Revised Edition (Äthiopistische Forschungen 25, Stuttgart 1987)*, 42, 59, 66, 75, 88-89.

131 Zu Parallelen zwischen einem Gebet im **TestDom** und **griech Greg.**, **kopt Cyr** und **syr Timotheus** cf. H. Engberding, »Das Verhältnis der syrischen Tomotheusanaphora zur koptischen Cyrillus-liturgie«, *OrChr IV,6* (1958), 55-67; s. zudem *OrChr IV,7* (1959), 59-75.

132 Cf. Kohlbacher, 71, s. zudem 81, 131.

fra). Einige Beobachtungen zum Vokabular scheinen den Reigen der Fragen zu dieser Quelle eher noch zu erweitern.

Anlaß zu grundsätzlicher Skepsis für einen syrischen Ursprung gibt z. B. die Präsenz der Anführung der Engels-Ränge (die selbst schon Fragen aufwerfen, da sie in dieser Form meines Wissens nirgend anderswo so bezeugt sind¹³³), *bei gleichzeitigem Fehlen von Angaben zum Sanctus*¹³⁴ in einem Text, der dem 5. Jahrhundert zugeordnet wird und angeblich in Syrien beheimatet sein soll. In dieser Zeit spielte die Huldigung Gottes anhand einer »Himmels-Liturgie«¹³⁵ mit spezifischen Angaben zu den Engels-Rängen,¹³⁶ dabei vor allem auch die ausdrückliche Benennung der Cherubim und Seraphim¹³⁷ (– sie fehlen im **TestDom** –¹³⁸) und ihr Lobpreis, der im Sanctus seinen Höhepunkt findet, zumindest im antiochenisch-syrischen Raum eine erhebliche Rolle, wie das Zeugnis nicht nur der verschiedenen Redaktionen der Basilius-Anaphora, sondern auch die syrischen Formulare (**syr Ap-An**, **syr Nest**, **syr TheoMop**) zeigen. Selbst in Ägypten hat sie ihren Niederschlag gefunden, wenngleich in etwas modifizierter Form, wie z. B. die ägyptische Textgestalt der Basilius-Anaphora erkennen läßt.¹³⁹ Damit ergeben sich zusätzliche Fragen zu Kohlbachers vorsichtig formulierter Hypothese eines möglichen ägyptischen Ursprungs des **TestDom**, oder auch hypothetischer Querverbindungen zu Palästina.¹⁴⁰

So attraktiv diese Vermutung eines ägyptischen bzw. palästinensischen Ursprungs des **TestDom** in mancherlei Hinsicht auch ist, das Vokabular des Lobpreises (das im jeweiligen Original eingesehen werden sollte) widerspricht eigentlich einer solchen Annahme, denn es fehlen im **TestDom** z. B. die für Ägypten und Jerusalem charakteristischen Verben des Lobpreises: ἀνεῖν und ὑμεῖν.¹⁴¹

Hochproblematisch ist im **TestDom** zudem die Einfügung des »*Sancta sanctis*« als Abschluß des Eingangs-Dialogs (!) zur Anaphora, wobei die Textgestalt insbe-

133 Zur Überlieferung der Engels-Rängen, dabei auch das Fehlen von Angaben zu den Engeln in einigen Überlieferungen, wie z. B. in der **äth An JChr**, cf. Winkler, *Basilius-Anaphora*, 452-516, hier: 497.

134 Cf. Rahmani, *Testamentum Domini*, 40/41 (s. zudem das Vorwort, L-LI). Die Einordnung des liturgischen Befunds von Narsai u. Cyrus durch W. Macomber [»An Anaphora Prayer Composed by Theodor of Mopsuestia«, *Parole de l'Orient VI-VII (Mélanges offerts au R.P. F. Graffin*, Kaslik 1975-1976), 343-347] bedarf m. E. der nochmaligen Überprüfung.

135 Cf. Winkler, *Basilius-Anaphora*, 279-525.

136 Zu den Engels-Rängen in den verschiedenen Überlieferungen, darunter die äthiopische, armenische, ost-syrische Tradierung, zudem die Angaben in Ps.-Dionysius und damit verwandte Texte, Const. Apost., syrische Schatzhöhle, einschließlich der verschiedenen Redaktionen der Basilius-Anaphora, cf. Winkler, *Basilius-Anaphora*, 452-516.

137 Zu den Cherubim - Seraphim cf. Winkler, *Basilius-Anaphora*, 453-489, 504-516, 535-543.

138 Cf. Rahmani, *Testamentum Domini*, 40/41.

139 Cf. Winkler, *Basilius-Anaphora*, 452-516, 758-774; *eadem*, »Fragen zur zeitlichen Priorität der ägyptischen Textgestalt gegenüber den längeren Versionen der Basilius-Anaphora«, 260-267 (wie oben Anm. 47).

140 Cf. Kohlbacher, 72, 81.

141 Zu den Verben des Lobpreises im jeweiligen Original cf. Winkler, *Basilius-Anaphora*, 440-449.

sondere im **äth TestDom**, aber auch im **syr TestDom** wiederum Fragen zu den Angaben aufwirft. Das »*Sancta sanctis*« ist fester Bestandteil der Vorbereitung auf den Empfang der Kommunion, nicht des Eingang-Dialogs: Anhand einer näheren Analyse dieser Formel und der vorangegangenen Gebete konnte die Funktion und Bedeutung des $\tau\acute{\alpha} \acute{\alpha}\gamma\iota\alpha \tau\omicron\iota\varsigma \acute{\alpha}\gamma\iota\omicron\iota\varsigma$ (»*Sancta sanctis*«) geklärt werden.¹⁴² Beim **äth TestDom** ist beim Eingangs-Dialog auch noch die Textgestalt von **äth An JChr** heranzuziehen, da sie an dieser Stelle die *Qedušša* (nach Apk 4,8) eingefügt hat (cf. *infra*). Beim **TestDom** scheint aufgrund der Einbindung sich widersprechender Tradierungen eine Zerschlagung einzelner Bausteine, ihrer Reihenfolge, ihrer Zugehörigkeit zum Eingangs-Dialog bzw. im Zusammenhang mit der Vorbereitung auf den Kommunion-Empfang vorzuliegen.

Darüber hinaus ist der dreimalige Aufruf des »*Sursum corda*«, zumindest in dieser Form wie er im **TestDom** erscheint, ungewöhnlich und hat wiederum nur in **äth An-JChr** eine Parallele (cf. *infra*).

1. Der Eingangs-Dialog in **syr + äth TestDom** unter Einbezug von **äth An JChr**

Als erstes möchte ich auf einige Eigentümlichkeiten beim Eingangs-Dialog des **syr TestDom** (und **äth TestDom**) aufmerksam machen. Der *Eingangs-Dialog* zeigt folgende Besonderheiten:

- (1) die dreimalige Wiederholung des Aufrufs »*Sursum corda*« mit einem Rückgriff auf unterschiedliche Überlieferungen;
- (2) der abschließende Ausruf des Bischofs, der eigentlich an das »*Sancta sanctis*« vor dem Kommunion-Empfang gemahnt.

Hier ist der relevante Auszug aus dem Eingangs-Dialog:

syr TestDom

Rahmani, 36/37 u. 38/39:

Diakon:

I. *In coelos corda vestra ...*

II. *Deus videt.*

Sursum corda vestra ...

[*Segen des Bischofs + Antwort des Volkes*]

Bischof:

¹⁴² Zum »*Sancta sanctis*«-Zyklus mit einer detaillierten Analyse der Basilius-Anaphora und verwandter Formulare mit Angaben zu den syrischen, armenischen und äthiopischen Übersetzungen der griechischen Formeln; cf. Winkler, *Die armenische Liturgie des Sahak* (wie oben Anm. 15 mit Angaben zu einigen Kapiteln).

III. Sursum corda vestra ...

Bischof:

Sancta per sanctos (Ⲡⲉⲧⲏⲥ Ⲡⲉⲧⲏⲥ).

Die zitierten Passagen finden sich ebenso im **äth TestDom**, wozu ich auch noch die Parallele in **äth An JChr** heranziehe, die zunächst einmal beim »Sursum corda« verbatim mit dem **äth TestDom** übereinstimmt:

äth TestDom	äth An JChr
Beylot, 34/166-35/167:	Winkler, <i>Basilius-Anaphora</i> , 319. ¹⁴³
<i>Diakon:</i>	<i>Diakon:</i>
I. <i>Zum Himmel/erhebt eure Herzen</i> (ⲒⲒⲀⲖⲉ : ⲢⲤⲀ : ⲈⲒⲎⲏⲥⲏⲥ :) ...	I. <i>Zum Himmel/erhebt eure Herzen</i> (ⲒⲒⲀⲖⲉ : ⲢⲤⲀ : ⲈⲒⲎⲏⲥⲏⲥ :) ... ¹⁴⁴
II. Gott schaut (ⲕⲗⲓⲏⲕⲏⲥⲏⲥ : ⲉⲘⲕⲏⲥ :) Erhebt eure Herzen (ⲕⲈⲈⲕⲏⲥ : ⲕⲈⲒⲒⲒⲏⲕⲏⲥⲏⲥ :) ...	II. Gott schaut (ⲕⲗⲓⲏⲕⲏⲥⲏⲥ : ⲉⲘⲕⲏⲥ :) Erhebt eure Herzen (ⲕⲈⲈⲕⲏⲥ : ⲕⲈⲒⲒⲒⲏⲕⲏⲥⲏⲥ :) ...
<i>Bischof:</i>	<i>Priester:</i>
III. Erhebt eure Herzen (ⲕⲈⲈⲕⲏⲥ : ⲕⲈⲒⲒⲒⲏⲕⲏⲥⲏⲥ :) ...	III. Erhebt eure Herzen (ⲕⲈⲈⲕⲏⲥ : ⲕⲈⲒⲒⲒⲏⲕⲏⲥⲏⲥ :) ...
<i>Bischof:</i>	<i>Priester:</i>
Das Heilige für die Heiligen (ⲉⲒⲗⲏⲕⲏⲥⲏⲥ : ⲒⲉⲒⲗⲏⲕⲏⲥⲏⲥ :) (= syr: Ⲡⲉⲧⲏⲥ Ⲡⲉⲧⲏⲥ)	Heilig [ist Er] unter den Heiligen. (ⲉⲒⲗⲏⲕⲏⲥⲏⲥ : ⲒⲉⲒⲗⲏⲕⲏⲥⲏⲥ :)

Als erstes ist einmal die Tatsache von Bedeutung, daß viele Handschriften des **äth TestDom** anstelle von **ⲉⲒⲗⲏⲕⲏⲥⲏⲥ : ⲒⲉⲒⲗⲏⲕⲏⲥⲏⲥ :** (»Das Heilige für die Heiligen«) wie in **äth An JChr** ein **ⲉⲒⲗⲏⲕⲏⲥⲏⲥ : ⲒⲉⲒⲗⲏⲕⲏⲥⲏⲥ :** (»Heilig [ist Er] unter den Heiligen«) bezeugen.

Nicht minder bedeutsam ist das Zeugnis der **äth An JChr**, die im Unterschied zum **Test Dom** (wo keinerlei Angaben zum Sanctus vorliegen) an dieser Stelle mit der *Qedušša* nach dem äthiopischen Text von Apk 4,8 als Erläuterung zum »Sursum corda« fortfährt:

ⲉⲒⲗⲏⲕⲏⲥⲏⲥ : ⲉⲒⲗⲏⲕⲏⲥⲏⲥ : ⲉⲒⲗⲏⲕⲏⲥⲏⲥ : ⲕⲗⲓⲏⲕⲏⲥⲏⲥ #	Heilig! Heilig! Heilig! [ist] der Herr!
<i>Volk:</i>	<i>Volk:</i>
ⲉⲒⲗⲏⲕⲏⲥⲏⲥ : ⲉⲒⲗⲏⲕⲏⲥⲏⲥ : ⲉⲒⲗⲏⲕⲏⲥⲏⲥ : ⲕⲗⲓⲏⲕⲏⲥⲏⲥ #	Heilig! Heilig! Heilig! [ist] der Herr!
ⲕⲗⲓⲏⲕⲏⲥⲏⲥ : ⲕⲗⲓⲏⲕⲏⲥⲏⲥ :	Gott der Götter,
ⲒⲉⲒⲗⲏⲕⲏⲥⲏⲥ : ⲉⲒⲗⲏⲕⲏⲥⲏⲥ :	der ist und war [Apk 4,8]
ⲉⲒⲗⲏⲕⲏⲥⲏⲥ : ⲒⲉⲒⲗⲏⲕⲏⲥⲏⲥ :	immerdar im Himmel und auf Erden.

143 Als Textgrundlage wurde der Text von *Mäšəḫafä qəddase*, 80-82 (Nr. 2. 13. 15-16), verwendet.

144 Mit der Antwort des Volkes: »Ja, zum *Himmel* haben wir unsere Herzen erhoben ...«.

145 In vielen Hss jedoch wie in **äth An JChr**: **ⲉⲒⲗⲏⲕⲏⲥⲏⲥ** ; Beylot, 35, krit. App. 101.

In der **äth An JChr** wird, wie ich in meiner Untersuchung versuchte zu zeigen, die *Qedušša* von **Apk 4,8** als Erläuterung zum »*Sursum corda*« eingesetzt.¹⁴⁶ Der inhärente Zusammenhang zwischen dem Eingangs-Dialog und der *Qedušša* von **Apk 4,8** könnte hier nicht deutlicher sein! Das heißt, nicht nur in der syrischen Überlieferung, sondern auch in der äthiopischen Tradierung ist die *Intention* nachweisbar, den *Eingangs-Dialog* und die *Qedušša* der *Engel* als *Einheit* aufzufassen.¹⁴⁷

Gleich eingangs wird im **syr + äth TestDom** bei der Ermahnung des Diakons präzisiert, daß die Gläubigen ihre Herzen *zum Himmel* erheben sollen, beim zweiten Mal jedoch ergeht der Aufruf in Form von: »*Sursum corda*«.

Der erste Aufruf des Diakon in **syr + äth TestDom** mit der expliziten Ermahnung: »*In coelos corda vestra*« findet sich neben **äth JChr** z. B. ebenso in der **äth Chrys**, hier in deutlicher Fusion mit der syrischen Überlieferung, wenn das »*Sursum corda*« mit dem für syrische Quellen typischen »*Sursum mentes*« ergänzt wurde: In der **äth Chrys**, die an mehreren Stellen für Syrien normative Formulierungen bietet, heißt es beim Eingangs-Dialog: »Laßt euer *Denken* oben sein und eure *Herzen* im Himmel.«¹⁴⁸

Das Zeugnis des **TestDom** erinnert mit dem »*in coelos*« inhaltlich zudem an die breiter aufgefächerte Aufforderung des Priesters in den beiden ost-syrischen Anaphoren des Theodor von Mopsuestia (**syr TheoMop**) und Nestorius (**syr Nest**),¹⁴⁹ wenn es dort in beiden Anaphoren heißt:

- 1 *An den erhabenen Höhen,*
bei den schrecklichen Orten der Herrlichkeit,
- 2 wo das Flügel-Schlagen der Cherubim nicht aufhört,
- 3 und die Alleluia,
- 4 und das süße Singen der Hagiologien der Seraphim,
- 5 *dort laßt eure Gedanken*¹⁵⁰ *weilen!*

Von diesem ersten Aufruf des Diakon in **syr TestDom** hebt sich der zweite Aufruf des Diakon (»*Sursum corda vestra*«) ab. Den gleichen Wortlaut finden wir dann ebenso im Aufruf des Bischofs. Hier hat es den Anschein, als wären unter-

146 Cf. Winkler, *Basiliius-Anaphora*, 319-323, 329-346, hier insbes. 319-320.

147 Zum Eingangs-Dialog cf. Winkler, *Basiliius-Anaphora*, 319-323, 329-346, hier insbes. 319-320.

148 Cf. M. Priess, *Die äthiopische Chrysostomos-Anaphora* (*Äthiop. Forschungen* 68, Wiesbaden 2006), 114/115 (3). S. dazu die Rezension in *OrChr* 91 (2007), 260-268. Zu dieser Passage in **äth Chrys** cf. Winkler, *Basiliius-Anaphora*, 317.

149 Zum Eingangs-Dialog der **syr TheoMop** cf. J. Vadakkal, *The East Syrian Anaphora of Mar Theodore of Mopsuestia. Critical Edition, English Translation and Study* (Diss. Pont. Istituto Orientale, veröffentlicht in Kottayam 1989), 50-51 / 81-82, 257; zur **syr Nest** cf. S. Naduthadam, *L'Anaphore de Mar Nestorius. Edition critique et étude* (Diss. Institut Catholique, Paris 1992), 173-174 / 240-241.

150 Das heißt, diesem Aufruf liegt das für Syrien typische »*Sursum mentes*« zugrunde, wovon jedoch das durchgängige »*Sursum corda*« im **Test Dom** wiederum abweicht, sich jedoch z. B. in der **äth Chrys** nachweisen läßt, wie oben gezeigt wurde.

schiedliche Traditionsstränge miteinander verwoben worden, das eigentümliche »*In coelos corda vestra*« mit dem »*Sursum corda vestra*«.

Noch auffälliger ist der abschließende Ausruf des Bischofs im **syr TestDom**: ܠܚܘܡܝܢ ܠܚܘܡܝܢ, den Rahmani mit »*Sancta per sanctos*« übersetzt, womit die von Beylot gewählte Textgrundlage für **äth TestDom** verbatim übereinstimmt, wenn wir dort ቅዱሳን : በቅዱሳን : vorfinden. Hier ist jedoch nochmals darauf aufmerksam zu machen, daß viele äthiopische Handschriften einen Text bieten, der mit der **äth An JChr** übereinstimmt, die hier ein ቅዱስ : በቅዱሳን : (»Heilig [ist Er] unter den Heiligen«) bietet, worauf oben (in Anm. 145) bereits aufmerksam gemacht wurde.

An dieser Stelle wäre es wichtig zu wissen, welche Textvarianten hier die älteren syrischen Handschriften belegen: ob hier ebenso Varianten bezeugt sind, die mit der äthiopischen Variante: »Heilig [ist Er] unter den Heiligen« (ቅዱስ : በቅዱሳን :) übereinstimmen. Jedenfalls erinnert der syrische Text, so wie er in Rahmanis Edition vorliegt (aber auch **äth TestDom**) an das Τὰ ἅγια τοῖς ἀγίοις (»*Sancta sanctis*«) vor dem Kommunion-Empfang!

Der Aufruf »*Sancta sanctis*« vor der Kommunion wurde in den syrischen Liturgien im allgemeinen mit ܠܚܘܡܝܢ ܠܚܘܡܝܢ übersetzt,¹⁵¹ so z. B. in:¹⁵² **syr Jak I**¹⁵³, **syr Chrys**¹⁵⁴, **syr JakSar I**¹⁵⁵, **syr Diosk I**¹⁵⁶ (oftmals nur Incipit, so in **syr 12 Ap I**¹⁵⁷ und **syr JakSar II**¹⁵⁸). Ähnlich in den mit äthiopischen Liturgien, die Τὰ ἅγια τοῖς ἀγίοις mit ቅዱሳን : ለቅዱሳን : übersetzt haben.¹⁵⁹

Somit lehnt sich der Aufruf beim Eingangs-Dialog des **syr + äth TestDom** ܠܚܘܡܝܢ ܠܚܘܡܝܢ und ቅዱሳን : በቅዱሳን : (bzw. ቅዱስ : በቅዱሳን :), der an dieser Stelle deplaziert ist, an das in den syrischen und äthiopischen Liturgien vor dem Empfang der Kommunion wohl begründete »*Sancta sanctis*« (ܠܚܘܡܝܢ ܠܚܘܡܝܢ und ቅዱሳን : ለቅዱሳን :) an. Darauf bin ich detailliert in meinem Kommentar zur Sahak-Liturgie eingegangen (cf. Anm. 15).

151 Cf. Winkler, *Die armenische Liturgie des Sahak* (wie oben Anm. 15).

152 Ebenso z. B. im Kommentar des Theodor von Mopsuestia; cf. A. Mingana, *Christian Documents Edited and Translated with a Critical Apparatus VI: Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Lord's Prayer and on the Sacraments of Baptism and the Eucharist* (Woodbrook Studies VI, Cambridge 1933), 248, 249. S. dazu Winkler, *Die armenische Liturgie des Sahak* (wie oben Anm. 15).

153 Cf. krit. Ed. von Heimig (*Anaphorae Syriacae* = AS II/2, Rom 1953), 174/175.

154 Cf. krit. Ed. von Codrington (AS I/2, Rom 1940), 194/195.

155 Cf. krit. Ed. von Codrington (AS II/1, Rom 1951), 36/37.

156 Cf. krit. Ed. von de Vries (AS I/3, Rom 1944), 296/297.

157 Cf. krit. Ed. von Raes (AS I/2, Rom 1940), 224/225.

158 Cf. krit. Ed. von Codrington (AS II/1, Rom 1951), 68/69.

159 Cf. Winkler, *Die armenische Liturgie des Sahak* (wie oben Anm. 15).

2. Die Verben des Lobpreises¹⁶⁰ in **syr** + **äth TestDom**

Zunächst einmal ergibt die Analyse noch folgende grundsätzliche Übereinstimmung: in beiden Versionen fehlen bei der Kette von Verben wiederum αἰνεῖν und ὑμνεῖν, die z. B. in der **syr Ap-An** fehlten und in der **Bas** als sekundär einzustufen waren.¹⁶¹ Bei der Huldigung Gottes im Zusammenhang mit der »Anaphora« des **syr** + **äth TestDom** ist festzustellen, daß die gleichen Verben wie in den bislang untersuchten Zeugen für die himmlische Liturgie vor dem »Thron der Herrlichkeit« Gottes vorliegen (nämlich »gepriesen« [ܐܘܠܘܓܝܢ :] cf. εὐλογεῖν] und *verherrlicht*« [ܐܘܠܘܓܝܢ : / cf. δοξάζειν). Im Detail jedoch wird die Sache dann beim Textvergleich von **syr TestDom** und **äth TestDom** zunächst einmal etwas komplizierter.

Beim *ersten* Abschnitt des Gebets, das sich unmittelbar an den Eingangsdialog anschließt,¹⁶² zeigen sich generell erhebliche Unterschiede zwischen **syr TestDom** und **äth TestDom**. So fehlen im **äth TestDom** z. B. folgende Angaben des **syr TestDom**:

- (1) die Inkarnationsaussagen¹⁶³ an dieser Stelle;
- (2) die Bitte nach dem Eingangs-Dialog:
»ut *veniat*, Domine, *gratia* tua« erinnert an den Wortlaut der *Epiklese* von **syr TheoMop** + **syr Nest!**¹⁶⁴;
- (3) das Verb δοξάζειν (in Form von: ܐܘܠܘܓܝܢ).

Ferner interessiert die sich anschließende Oratio in **syr** + **äth TestDom** mit der Gottes-Anrede (»Tu virtus Patris ...«),¹⁶⁵ dabei mit einem Lobpreis, dem Angaben zu den Engels-Rängen folgen. Hier findet sich in **äth TestDom** mit der Gottes-Anrede »*König der Könige*« ein Teil der Gottes-Epitheta von *Henoch*, dabei

160 An dieser Stelle sei nochmals daran erinnert, daß die Erfassung der Verben im jeweiligen Original für die daraus zu ziehenden Schlußfolgerungen von großer Bedeutung ist. Zur Zusammenstellung, Übersetzung und Untersuchung der Verben des Lobpreises cf. Winkler, *Basilios-Anaphora*, 419-451.

161 Cf. Winkler, *Basilios-Anaphora*, 419-451.

162 Zum **syr TestDom** cf. Rahmani, *Testamentum Domini*, 38/39-40/41; zu **äth TestDom** cf. Beylot, 35-36/167-168.

163 Diese Inkarnations-Formeln setzen sich aus verschiedenen Tradierungen zusammen, die zudem unterschiedlichen Perioden angehören.

164 Zur **syr TheoMop** cf. Vadakkal, 72-73 / 90; Zur **syr Nest** cf. Naduthadam, 224/269 (beide Angaben wie oben Anm. 149); cf. Winkler, *Basilios-Anaphora*, 799 (u. 809-817). Zum expliziten Hinweis auf die »*Gnade*« des Heiligen Geistes, cf. S. P. Brock, »Towards a Typology of the Epicleses in the West Syrian traditions«, in: H.-J. Feulner – E. Velkovska – R. F. Taft (Hrsg.), *Crossroad of Cultures. Studies in Liturgy and Patristics in Honor of Gabriele Winkler* (*Orientalia Chr. Analecta* 260, Rom 2000), 173-192, hier: 180; weitere Zeugen hierfür sind z. B. die **äth Bas**, **arm Bas I**, **arm Sah**, **georg Jak I**; cf. Winkler, *Basilios-Anaphora*, 801; *eadem*, *Die armenische Liturgie des Sahak* (wie oben Anm. 15).

165 Zum **syr TestDom** cf. Rahmani, *Testamentum Domini*, 40/41; zu **äth TestDom** cf. Beylot, 35/167.

griech + **äth Hen** 9,4 (»Herr der Herren, Gott der Götter, und *König der Könige*«), was in **syr TestDom** fehlt.¹⁶⁶

Nun zu den relevanten Verben des Lobpreises.

- (a) das **syr TestDom** endet mit einer Kette von drei Verben:¹⁶⁷
 – wir verherrlichen (Dich) (ܩܒܘܠܘܢ / cf. δοξάζειν),
 – wir preisen Dich (ܩܒܘܠܘܢ / cf. εὐλογεῖν),
 – (tibi) *confiteamur* (ܩܒܘܠܘܢ)
- (b) Das **äth TestDom** weicht davon folgendermaßen ab:¹⁶⁸
 – (das Volk) verherrlicht (ይሱብሉኩ ፡ / cf. δοξάζειν), dann
 – wir lobpreisen / danken (ነክሁተኩ ፡¹⁶⁹)
 = dem ܩܒܘܠܘܢ (*confiteamur*) des **syr TestDom** *vergleichbar*,
 – wir preisen (ንባርክ ፡) / cf. εὐλογεῖν).

Beim **äth TestDom** ist wiederum zu vermerken, daß mehrere Handschriften eine andere Reihenfolge, dabei genau die des **syr TestDom** bieten.¹⁷⁰ Daraus resultiert, daß sich hier **syr TestDom** und **äth TestDom** doch sehr nahe stehen.

Aber für beide Versionen gilt: ungewöhnlich ist die Anführung von δοξάζειν vor dem εὐλογεῖν (s. jedoch auch diese Reihenfolge in **äth Jak**¹⁷¹). Normalerweise werden diese beiden Verben zusammen und dabei in der Sequenz εὐλογεῖν – δοξάζειν angeführt (so z. B. generell in – **äth Hen**¹⁷²), oder es wird wie in den meisten syrischen liturgischen Texten das εὐλογεῖν durch δοξάζειν ersetzt; das Verb ܩܒܘܠܘܢ ist jedenfalls in der syrischen Überlieferung erst nachträglich dazugekommen.¹⁷³ Bei diesem letzten Verb kann z. B. die **syr Pet III** als Vergleich heran-

166 Zum **äth TestDom** cf. Beylot, 36/168; Zum **syr TestDom** cf. Rahmani, *Testamentum Domini*, 40/41. Zu dieser Gottes-Anrede cf. zudem die **äth Greg I** (*Mäṣḥafä qeddase*, 182 nr. 46: »Gepriesen sei der da kommt im Namen des Herrn, und gepriesen seist Du, Herr, Gott der Götter und König von Israel ...«). Fast identisch damit ist die Anrede beim Embolismus zum »Pater noster« der **arm Bas I**; cf. Winkler, *Die armenische Liturgie des Sahak* (wie oben Anm. 15).

167 Daraufhin wird auf die Engels-Ränge (»rex ordinum archangelicorum, dominationum«, etc.) verwiesen; cf. Rahmani, *Testamentum Domini*, 40/41. Diese Dreier-Kette von Verben ist in **syr TestDom** fest etabliert. Cf. Rahmani, *op. cit.*, 50, 52, 56.

168 Zum **äth TestDom** cf. Beylot, 36/168.

169 Zu diesem Verb, das in keiner anderen semitischen Sprache bezeugt ist, s. meine Erläuterungen in *Basilus-Anaphora*, 323-328. In der **äth Greg II** z. B. wird *dieses Verb* mit folgenden weiteren Verben kombiniert, cf. *Mäṣḥafä qeddase*, 247 (Nr. 3-4); Daoud, 239 (Nr. 3-4); Winkler, *Basilus-Anaphora*, 317: »Wir lobpreisen Dich (ነክሁተኩ ፡), Herr, und wir *verherrlichen* Dich (ወንሴብሉኩ ፡) [cf. δοξάζειν] und wir *heiligen* Dich (ወንቁድሳኩ ፡). Gepriesen ist Dein Name und wir *preisen* Dich (ወንባርክኩ ፡) [cf. εὐλογεῖν]. Geheiligt ist Dein Name, wir *heiligen* Dich (ንቁድሳኩ ፡) ... Wir *verherrlichen* Dich (ወንሴብሉኩ ፡) [cf. δοξάζειν].«

170 Cf. Beylot, 36 krit App. 122-123.

171 S. dazu den Überblick weiter unten.

172 In **griech Hen** 9,4 nur εὐλογεῖν.

173 Zur Zusammenstellung, Übersetzung und Untersuchung der Verben des Lobpreises cf. Winkler, *Basilus-Anaphora*, 419-451, s. zudem, 291-298.

gezogen werden, denn hier stoßen wir beim *sekundären Lobpreis der Gläubigen* auf folgende Verben:¹⁷⁴

ܩܘܢܡܘܢܐ	ut confiteamur
ܩܘܢܡܘܢܐ	et adoremus
ܩܘܢܡܘܢܐ	et glorificemus.

Zu den beiden zentralen Verben: verherrlichen« (δοξάζειν) und »anbeten« (προσκυβεῖν), so noch in der ost-syrischen Apostel-Anaphora (**syr Ap-An**: ܩܘܢܡܘܢܐ = »glorificemus« beim Eingangs-Dialog, und ܩܘܢܡܘܢܐ [δόξα] bzw. ܩܘܢܡܘܢܐ [δοξάζουσιν] im Vorspann zum Sanctus),¹⁷⁵ tritt nun in **syr Pet III** beim sekundären Lobpreis der Gläubigen noch ein neues Verb, nämlich: »confiteor« (hier in Form von ܩܘܢܡܘܢܐ [(ut) confiteamur]) hinzu, das ursprünglich nicht Teil der Lobpreisung war.

Zurück zu der Kette von drei Verben in **syr + äth TestDom**. Eine genauere Untersuchung der Verben in **syr TestDom** läßt nämlich vermuten, daß diese Dreier-Kette vielleicht eine sekundäre Entwicklung darstellen könnte, denn an einigen Stellen findet sich nur das Verb δοξάζειν, wie z. B. im **syr TestDom** (dabei nur in der syrischen Textgestalt) im Zusammenhang mit:¹⁷⁶ »ut super nos veniat, Domine, gratia tua ...«, wo lediglich ܩܘܢܡܘܢܐ bezeugt ist. Interessanterweise hat auch die äthiopische Athanasius-Anaphora (**äth Ath**) nur dieses Verb beim Lobpreis, wie der Überblick über diese Verben vor dem Sanctus gezeigt hat. Hier sei nochmals an die Zusammenfassung des Befunds in den äthiopischen Anaphoren erinnert, *die keine Entsprechung zu den für die ägyptischen Anaphoren typischen Verben ὑμνεῖν und αἰνεῖν kennen*:

- äth Greg II:** »verherrlichen (δοξάζειν) – heiligen«
bzw.: »preisen (εὐλογεῖν) – heiligen« – verherrlichen«;
- äth Jak:** »verherrlichen – preisen«;
- äth Joh-An:** »heiligen – anbeten (προσκυβεῖν) – verherrlichen«
bzw.: »verherrlichen – anbeten«
- äth JakSar:** »anbeten – verherrlichen« (so auch **syr Ap-An!** cf. *infra*)
- äth An-300:** »verherrlichen« und »anbeten«
- äth Ath:** nur »verherrlichen« (**äth An-300** nur zu Beginn)
- äth Ap-An:** nur »heiligen«.

Abschließend ist festzuhalten, daß im **syr + äth TestDom** ebenso diejenigen Verben des Lobpreises belegt sind, *die aus der Überlieferung der Liturgie der Engel hervorgegangen sind*, wie z. B. in der Tradierung von Henoah, oder aber auch in Anaphoren wie z. B. in **syr Pet III** nachgewiesen werden konnten. Zum *Lobpreis der Engel*, der von den Gläubigen nachgeahmt wird, was sich besonders

174 Cf. krit. Ed. von J.-M. Sauget, »Anaphora syriaca sancti Petri Apostoli III«, in: *Anaphorae Syriacae* II/3 (Rom 1973), 273-323, hier: 294 / 295; zur Analyse cf. Winkler, *Basiliius-Anaphora*, 436.

175 Cf. Winkler, *Basiliius-Anaphora*, 293, 325, 438.

176 Cf. Rahmani, *Testamentum Domini*, 40/39.

schön bei der genuinen Überlieferung der **Bas** und der **syр Ap-An** (aber auch bei der *Qedusša* von **äth Hen** 61 +39) ablesen lies, gehören vornehmlich die beiden Verben *preisen* (εὐλογεῖν) und *verherrlichen* (δοξάζειν), während die anderen Verben (wie z. B. αἰνεῖν, ὑμνεῖν, aber auch εὐχαριστεῖν) sich in der **Bas** als sekundär erwiesen haben.¹⁷⁷ Ähnliches gilt für die **syр Ap-An**, die ursprünglich sehr wahrscheinlich weder beim Eingangs-Dialog noch beim Lobpreis vor dem Sanctus ein εὐχαριστεῖν gekannt hat.¹⁷⁸ Denn: die Engel »danken« nicht, sondern sie »preisen« bzw. »verherrlichen« Gott; das εὐχαριστεῖν gehört zur »Darbringung« (die einst weder im Eingangs-Dialog der **syр Ap-An** noch in der **Bas** vorgelegen hat).

Die Verben »preisen« (εὐλογεῖν) und »verherrlichen« (δοξάζειν) haben letztlich in der Huldigung Gottes durch die Engel ihre Wurzeln, wie das auch für die **Bas**, die **syр Ap-An**, **syр Pet III** und einer Reihe weiterer eucharistischen Formulare wie z. B. eben auch für mehrere äthiopischen Anaphoren nachgewiesen werden konnte, und wie dies selbst für das **TestDom** zuzutreffen scheint, wenngleich hier auch noch andere Einflüsse wirksam geworden sind. Es sind diese in sich widersprüchliche Überlieferungsstränge im **TestDom**, die in dieser Quelle immer wieder greifbar werden, die es so schwer machen, dieses Dokument zeitlich wie topographisch einzuordnen, worüber auch schon Kohlbacher Wesentliches zu sagen hatte.

In diesem Zusammenhang kann abschließend auch noch eine weitere äthiopische Anaphora, nämlich die Gregorius-Anaphora (**äth Greg I**) zitiert werden, wo Parallelen zwischen der Gottes-Anrede in Henoch, **äth Greg I** und in **äth Test Dom** vorliegen, worauf oben bereits hingewiesen wurde (cf. Text zu Anm. 71). Hier ist der relevante Text:

äth Greg I

Mäsəhafä qeddase, 182-183 (Nr. 45-47); Löfgren – Euringer, 90;

Daoud, 177-178 (Nr. 45-47):

... ቦአ : ኅቤሃ :

እግዚአ : መናፋሰት : ¹⁷⁹

... usw.

... ቡናክ :

ዘይመጽእ : በስመ : እግዚአብሔር :

ወበናክ : አንተ : እግዚአብሔር :

አምላክ : አማልክት :

ወንጉሠ : እስራኤል #

... Es ging zu ihm hinein

der Herr der Geister [= Engel]¹⁸⁰

... usw.

... *Gepriesen* sei der

der kommt im Namen des Herrn.

Und: *Gepriesen seist Du*, Herr,

Gott der Götter,

und König von Israel.

177 Cf. Winkler, *Basiliius-Anaphora*, 419-451.

178 Cf. *ibid.*, 291-298, 345, 419-451.

179 Ich folge hier Löfgren, 90 (21). Cf. *supra*, Anm. 71.

180 Der Gottes-Titel »Herr der Geister« ist typisch für die sog. »Bilder-Reden« von **äth Hen**, wo er über hundertmal bezeugt ist. Cf. Black, *Enoch*, 189-193, 198-199; Uhlig, *Henochobuch*, 575-576; .

Diese *Baruk*-Formel in **äth Greg I**, die in einem der Anamnese ähnlichen Abschnitt steht, der zudem mit dem mehrmals wiederholten Aufruf »*Kommt (und seht)!*« und dem »*Hosanna*«-Ruf ausgeschmückt wurde, stellt mit der Einfügung jener in *Henoch* bezeugten Gottes-Epitheta (»*Gott der Götter ...*«) und mit der für *Henoch* nicht minder charakteristischen Formel »*Herr der Geister*«, die eigentlich primär bei der *Qedušša* vorkommen, und nun in **äth Greg I** an diese Stelle plaziert werden, implizit einen Zusammenhang zwischen diesem »*Gepriesen*« und der *Qedušša* her, was uns abschließend noch zu einigen Beobachtungen über diese variablen¹⁸¹ *Baruk*-Formeln führt.

3. Die variablen *Baruk*-Formeln und ihr Zusammenhang mit Ez 3,12 im Umfeld des Sanctus

Bislang sind wir den Spuren der himmlischen Liturgie der Engel und ihrem Höhepunkt im Ausrufen des Sanctus nachgegangen. Neben der Gottes-Anrede, den Gottes-Epitheta, und dem sich anschließenden Lobpreis Gottes vor seinem »Thron« interessierte uns vor allem *welche Verben für diesen Lobpreis der Engel eingesetzt wurden*: nämlich εὐλογεῖν (»preisen«) und δοξάζειν (»verherrlichen«), oftmals kombiniert mit einem προσκυνεῖν, das ebenso zentral in der **Apk 4, 10** verankert ist. Des öfteren begegneten wir zudem einem »*sanctificare*«, das sich auf die *Qedušša*, nämlich den von **Is 6,3** übernommenen »*Heilig*«-Ruf, bezieht.¹⁸²

Diese Verben finden sich in einer Reihe von unterschiedlichen Kombinationen in allen bislang untersuchten Zeugen, einschließlich der »Liturgie« des **TestDom**.

Aber es war auch noch der Frage nachzugehen, *wer von den Engeln die Qedušša* singt. Bei den Angaben bzw. den Beschreibungen der Engel in den angeführten orientalischen Anaphoren, die die *Qedušša* singen, handelt es sich, wie allseits bekannt ist, keineswegs um die ausschließliche Anführung der *Seraphim* anhand des Propheten-Zitats von **Is 6, 2-3**, sondern generell um eine *Fusion* von **Is 6,3** mit anderen Propheten-Zitaten, wie etwa **Dan 7,10** (insbes. bei den Angaben zu den *Myriaden* von Engeln) und vor allem *mit der Anführung der Cherubim* (cf. **Ez 1+10**, s. zudem **3,12**) um die mit dem Propheten Ezeiel verbundenen Überlieferung der *Merkaba*-Mystik. Aber auch die weitere Verschmelzung der Angaben zu den *Hayyot*« von **Ez 1,5** (LXX: ζῳα, die in **Ez 10** mit den *Cherubim*

181 S. dazu meinen ausführlichen Überblick über die verschiedenen *Baruk*-Formeln und ihrem Kontext in: Winkler, *Sanctus*, 96-126, an der ich festhalten möchte.

182 Daß hinter dem Verb »*sanctificare*« der »*Heilig*«-Ruf der *Seraphim* steht, bestätigt z. B. auch die syrische Textgestalt der Jakobus-Liturgie (**sy Jak II**): »Deus ..., qui a cherubim benediceris et a seraphim sanctificaris ...«; cf. krit. Edition von A. Raes, in *AS II/3* (Rom 1953), 207. Cf. Winkler, »Beobachtungen zu den im ante Sanctus angeführten Engeln«, 213-238, hier: 215, 218-223; *eadem*, *Basilius-Anaphora*, 431-439, 441-451, 454-463.

identifiziert werden) mit den ζῶα der *Qedušša* in Apk 4,8 hat insbesondere in den äthiopischen Anaphoren ihren Niederschlag gefunden.

Da nachgewiesen werden konnte, daß z. B. in der ost-syrischen Apostel-Anaphora (**syr Ap-An**) und in der armenischen Basilius-Anaphora (**arm Bas**) – wobei **Bas** in allen ihren Versionen dem »Thron *der Herrlichkeit*« Gottes große Aufmerksamkeit geschenkt hat – den *höchsten* Engels-Rängen (den Cherubim + Seraphim) das »Preisen« und / oder »Verherrlichen« Gottes (cf. εὐλογεῖν / δοξάζειν) mit dem Ausrufen des »Heilig!« (ἅγιος) zugeordnet wurde, den (*weiteren* Engeln hingegen mit großer Beständigkeit die »Anbetung« (cf. προσκυνεῖν), und dabei zugleich in allen frühen Eucharistischen Formularen stets *diese (wohl von Syrien ausgehende) Reihenfolge Cherubim – Seraphim bezeugt ist* (und erst in späterer Zeit diese Reihenfolge umgedreht wurde), sollte man eigentlich der Frage nachgehen, *warum diese gewiß nicht ohne Grund vorliegende Reihenfolge überhaupt besteht!* Ich meine, daß diese Reihenfolge etwas mit der *Baruk*-Formel, das heißt, mit dem »Gepriesen« der Cherubim von Ez 3,12 (Εὐλογημένη ἡ δόξα κυρίου ἐκ τοῦ τόπου αὐτοῦ) zu tun hat, das in mehreren Formularen auf folgende Weise kombiniert wurde: *erst* »Gepriesen« (cf. Ez 3,12), mit *nachfolgendem* »Heilig«-Ruf (cf. Is 6,3), wie ich in meinen vorangegangenen Untersuchungen, dabei insbesondere bei der näheren Analyse der Entwicklung der Verben des Lobpreises vor dem Sanctus in den verschiedenen Redaktionen der **Bas** und in der **syr Ap-An** versuchte zu zeigen.¹⁸³ Erst in späterer Zeit wurde dann das »Gepriesen« dem Sanctus *nachgestellt*,¹⁸⁴ nun in erweiterter Form des bekannten »Benedictus« mit seiner *Bezugnahme auf den Einzug Jesu in Jerusalem und damit seinem Leiden* (cf. Mt 21,9). In einigen syrischen Anaphoren führte dies dazu, daß die ursprüngliche Reihenfolge der höchsten Engels-Ränge nun umgedreht wurde zu: Seraphim – Cherubim, denn nach syrischer Vorstellung sind es die Cherubim, die Gott »preisen« und die Seraphim, die das »Heilig!« ausrufen.¹⁸⁵ Das heißt, das ursprüngliche »Gepriesen« in einigen frühen Formularen, darunter die **syr Ap-An** und **arm Bas**, *welches einst zur Himmels-Liturgie der Engel gehörte* und dem Sanctus *voranging*, wurde später durch ein *der Leidensgeschichte Jesu* zugeordnetes »Benedictus« ersetzt, das nun dem Sanctus folgt. Ähnlich wie auch der Eingangs-Dialog, der in der ost-syrischen Überlieferung, aber auch noch in der **Bas** einst als Einleitung zur Liturgie der Engel im Himmel diente, später mit der Einfügung der Darbringung überarbeitet wurde.¹⁸⁶

Es bedarf wohl keiner besonderen Betonung, daß sich die verschiedenen *Baruk*-Formeln *im Umfeld des Sanctus* nicht erst zur Zeit der Entfaltung der

183 S. dazu die ausführlichen Erörterungen von Winkler, *Basilius-Anaphora*, 353-524.

184 Bei **syr Ap-An**, aber auch **arm Bas** erfolgte dieser Prozess der Einfügung des »Benedictus« erst nach dem 8. Jh.; cf. Winkler, *Basilius-Anaphora*, 544-549.

185 *Ibid.*, 526-549; *eadem*, *Sanctus*, 102; *eadem*, »Beobachtungen zu den im ante Sanctus angeführten Engeln«, 223-225.

186 Cf. Winkler, *Basilius-Anaphora*, 279-350, insbes. 344-350, 543.

christlichen Anaphoren herausgebildet haben, sondern es auch schon davor unterschiedliche und dabei miteinander verwandte Formen des »Gepriesen« gegeben hat. Bereits in der jüdischen Überlieferung, wie sie z. B. *Ma'aseh Merkavah* widerspiegelt,¹⁸⁷ wurde Is 6,3 auch mit Varianten zu Ez 3,12 kombiniert.

Ähnliches gilt für die *Qedušša* der Apk 4,8-10, von der G. Schimanowski zu Recht annimmt, daß es bereits zur Zeit der Abfassung der Johannes-Apokalypse unterschiedliche Formen der *Qedušša* gegeben hat, die miteinander verwandt sind.¹⁸⁸

Es war also naheliegend, das »Gepriesen«, d. h. die *Baruk*-Formel *beim Sanctus* (näherhin vor oder nach dem Sanctus) in einigen östlichen Anaphoren zunächst einmal in einem Zusammenhang mit Varianten zu **Ez 3,12** (Ἐὐλογημένη ἡ δόξα κυρίου ἐκ τοῦ τόπου αὐτοῦ) zu sehen, näherhin:

– hinter dem Zeugnis der **syr Ap-An** die jüdische *Baruk*-Formel von *Ma'aseh Merkaba* zu vermuten;

– hinter dem Kernstück des Lobpreises *vor* dem Sanctus, ausgedrückt mit den Verben εὐλογεῖν bzw. δοξάζειν, in der **syr Ap-An** und **arm Bas I** ebenso die Ausstrahlung von **Ez 3,12** anzunehmen, noch dazu wo in allen Versionen der **Bas** der Lobpreis vor dem auf dem »Thron *der Herrlichkeit*« Sitzenden eine so wesentliche Rolle spielt;

– und es war legitim vor *diesem* Hintergrund auch das »Gepriesen« in den äthiopischen Anaphoren zu untersuchen. Angesichts der näheren Analyse aller äthiopischen Verben des Lobpreises, die neben weiteren Merkmalen ebenso in einem Zusammenhang mit der Himmels-Liturgie zu stehen scheinen, ist auch an der Bedeutung von Ez 3,12 festzuhalten.¹⁸⁹

Das äthiopische »*Benedictus*« jedoch, das in einem Zusammenhang mit der Vorbereitung auf den Kommunion-Empfang steht und das ich nun *im Kontext des »Sancta sanctis«-Zyklus* untersucht habe (cf. *Text* zu Anm. 15), ist nicht wie ich früher irrtümlich angenommen hatte, aus *Henoch* hervorgegangen, sondern aus dem **TestDom** wie Brakmann sehr richtig feststellte. Methodisch wäre jedoch noch abzuwarten, ob und welche Varianten in den noch nicht edierten früheren syrischen Handschriften festzustellen sind. Denn: die unsinnige Interpolation des »*Sancta sanctis*« in den Eingangs-Dialog [!] des **syr + äth TestDom**, wo es gewiß nicht hingehört (cf. *supra*), sondern eigentlich genau an jener Stelle der Vorbereitung auf den Empfang der Kommunion zu erwarten wäre, bei der das »*Benedictus*« im **TestDom** bezeugt ist, gibt weiter genügend Anlaß zu Mißtrauen gegenüber dieser Quelle. Kohlbachers Feststellung gilt auch hier: » ... ohne zureichende

187 Cf. Schäfer, *Hekhalot* III, XXVII-XXXIV, dabei insbes. XXX-XXXII mit Hinweisen auf die New Yorker Diss. von 1986 von M. D. Swartz, *Liturgical Elements in Early Jewish Mysticism: A Literary Analysis of »Ma'aseh Merkavah«* (Ann Arbor 1986), die 1992 in Tübingen erschien: cf. Swartz, *Ma'aseh Merkavah*, 129-130, 177, 232-233.

188 Schimanowski, *Die himmlische Liturgie*, 136.

189 *Pace* Brakmann, 80-81.

Untersuchung der älteren syrischen Handschriften und der arabischen Fassungen ist noch viel Spielraum für Spekulation«. ¹⁹⁰

Wenn nun Brakmann in seiner Zusammenfassung dennoch behauptet, daß das »*Benedictus*«, dem wir in den äthiopischen Liturgien bei der Vorbereitung auf dem Kommunion-Epfang begegnen, angeblich »in gleicher Textgestalt und Stellung in *Syrien* belegt« sei, ¹⁹¹ so irrt er, denn die Sache scheint offensichtlich komplizierter zu sein:

(1) Das **TestDom** ist eine Quelle, dessen Heimat bislang nicht hinreichend geklärt werden konnte und, wie ebenso Kohlbacher feststellte: »*die liturgische Ordnung des [TestDom] ist in Syrien ein Fremdkörper*«. ¹⁹²

(2) *Keine* syrische Liturgie bezeugt ein »*Benedictus*« an dieser Stelle (d. h. als Vorspiel zum Kommunion-Empfang), wie ein Blick in alle bislang vorliegenden kritischen Editionen der *Anaphorae Syriacae* zeigt, sondern hier steht das »*Sancta sanctis*«, nicht etwa jenes »*Benedictus*« des **TestDom**.

(3) Der syrische Text des **TestDom** ist nicht abgesichert, solange die älteren syrischen Handschriften noch nicht ediert sind. ¹⁹³

Und somit bleibt es insgesamt bei dem Fazit, daß wir bei der Untersuchung der äthiopischen Anaphoren immer noch in den Anfängen stecken. Zudem scheint nicht alles, was wir an Schätzen in den äthiopischen Anaphoren entdecken und zu heben suchen, »schwarze Perlen« vom *ägyptischen* Meeresgrund zu sein, sondern dazu sind auch noch viele andere Überlieferungsstränge heranzuziehen, darunter auch Henoch, was Brakmann bereits mit seinem Titel »*Schwarze Perlen aus Henochs Erbe?*« unnötigerweise in Frage gestellt hat.

190 Cf. Kohlbacher, 65.

191 Brakmann, 85 (meine Text hervorhebung).

192 Kohlbacher, 71, s. zudem 81, 131.

193 *Ibid.*, 61-62, 133.

Mitteilungen

Neukatalogisierung und Teil-Digitalisierung der Bibliothek Goussen

Die Bibliothek Goussen ist im »Oriens Christianus« zuletzt 1997 von Hubert Kaufhold vorgestellt worden.¹ Es handelt sich um eine Spezialbibliothek zur orientalischen Kirchengeschichte, die der katholische Priester und Honorarprofessor für christlich-orientalisches Kirchenwesen an der Universität Bonn Heinrich Goussen (1863-1927) angelegt und testamentarisch dem Erzbistum Köln vermacht hat. Die Sammlung war lange Jahre leihweise in der Bonner Universitätsbibliothek aufgestellt, bis sie schließlich 1987 durch Kauf in deren Eigentum übergegangen ist.

Der Umfang der Bibliothek beim Tode Goussens wird auf mehr als 4.000 Titel geschätzt.² Die Signaturfolge erstreckte sich ursprünglich von Goussen 1 bis Goussen 4937. 1944/45 war die Sammlung in den Kellern des Universitätshauptgebäudes, des ehemaligen kurfürstlichen Schlosses in Bonn, ausgelagert. Ein beträchtlicher Teil des Bestandes ging wohl Anfang 1945 verloren, als der stollenartige Keller, in dem die Bücher aufgestellt waren, zu einem Viertel verschüttet wurde.³ Die Verluste betrafen in erster Linie den hinteren Bereich des Signaturkontingents, vor allem die Georgische und die Allgemeine Abteilung. Mit Stand vom 28. Januar 2010 sind in der Bibliothek Goussen noch 2.910 Monographien und 874 Sonderdrucke vorhanden, so dass die Sammlung heute ca. 3.800 Titel umfasst.

Heinrich Goussen sammelte Literatur in den abendländischen alten und neuen, vor allem aber in den orientalischen Sprachen wie Syrisch, Äthiopisch, Koptisch, Arabisch, Armenisch und Georgisch sowie weiteren Sprachen und Dialekten. Die Erscheinungsjahre reichen vom 16. bis ins 20. Jh. Inhaltliche Schwerpunkte der Sammlung sind die Erforschung des Bibeltextes sowie der Liturgie der orientalischen Kirchen. Der Wert der Sammlung besteht in ihrer relativen Voll-

- 1 Hubert Kaufhold: Die Sammlung Goussen in der Universitätsbibliothek Bonn. In: Oriens Christianus 81, 1997, S. 213-227. Grundlegend: Wolfgang Kosack: Die »Bibliothek Goussen«. Eine orientalische Spezialbibliothek in der Universitätsbibliothek Bonn. Köln 1973. Eine kurze Zusammenfassung bietet der Artikel von Hartwig Lohse, Bibliothek Goussen. In: Handbuch der Historischen Buchbestände in Deutschland, Bd. 3: Nordrhein-Westfalen. Hildesheim-Zürich-New York 1992, S. 151f.
- 2 So Kosack, S. 13. Bei der Bibliotheksrevision 1935 zählte die Sammlung Goussen 4915 Bände. Akten der UB BonnIb, Fasz. 9, Bl. 87.
- 3 Akten der UB N/1. Bericht Karl Lelbachs vom 27. Februar 1945.

ständigkeit – Goussen sammelte innerhalb der einzelnen Sprachgruppen in erstaunlicher Breite – sowie in der dichten Sammlung seltener Drucke außereuropäischer Pressen des 19. und 20. Jahrhunderts⁴, »von denen der Experte des christlichen Orients Anton Baumstark 1927 bemerkte, sie ließen sich in dieser Vollständigkeit selbst aus den Beständen der großen europäischen Bibliotheken nicht zusammenstellen.«⁵

Die Erschließung der Bibliothek Goussen war lange Zeit unbefriedigend. Goussens eigenhändig geführter Katalog ist nicht erhalten. Er ist wahrscheinlich beim Brand der Bonner Universitätsbibliothek am 18. Oktober 1944 vernichtet worden. Die bereits 1927 einsetzenden Erschließungsbemühungen durch die Fachreferenten der Bonner UB – Prof. Heffening (1894-1944) und Prof. Weisweiler (1902-1968) – konnten nicht zum Abschluss gebracht werden. Erst 1971 ordnete Wolfgang Kosack in nur zweieinhalb Monaten die Bibliothek neu, revidierte den alphabetischen Katalog und den Standortkatalog, erstellte zahlreiche Neukatalogisate und erfasste erstmals die Kriegsverluste.⁶

Die Kosack'schen Katalog- und Revisionsarbeiten waren für die damalige Zeit eine beträchtliche Leistung. Leider ist die Bibliothek Goussen in der Folgezeit in der Bonner Universitätsbibliothek weitgehend in Vergessenheit geraten. (In der Fachwelt scheint ihre Existenz fast unbekannt zu sein.⁷) Heute, im Zeitalter der elektronischen Datenvverarbeitung und des Internets, entsprechen Zettelkataloge ohnehin nicht mehr den Ansprüchen von Wissenschaft und Forschung. Die Bonner Universitätsbibliothek katalogisiert deshalb seit einigen Jahren die Sammlung Goussen neu. Aufbauend auf umfangreichen Vorarbeiten von Franz-Josef Huschens (Stadtbibliothek Kaiserslautern) und mit zeitweiliger Unterstützung von Wissenschaftlern der Bonner Universität sind bis heute ca. 2200 Titel elektronisch erfasst und im Hauptkatalog der Bonner Universitätsbibliothek (<http://www.ulb.uni-bonn.de/>) sowie im Verbundkatalog des Landes Nordrhein-Westfalen (<http://oceanos-www.hbz-nrw.de/F/>) nachweisbar. Die Erfassungsarbeiten werden voraussichtlich noch einige Zeit in Anspruch nehmen, da gerade die Katalogisierung der Drucke in orientalischen Sprachen bzw. mit außereuropäischen Erscheinungsorten sehr aufwendig ist und für diese vergleichsweise seltenen Titel wenig Fremdleistungen in anderen Bibliotheksverbänden vorliegen oder diese sehr schwierig zu ermitteln sind.

Die Universitäts- und Landesbibliothek Bonn hat in den letzten Jahren nicht nur die Katalogisierung der Bibliothek Goussen neu in Angriff genommen, sondern auch die Bedingungen für deren Erhaltung und Benutzung verbessert. Im

4 Kosack, S. 37, nennt beispielhaft einige Unica und Rara.

5 Lohse, S. 152.

6 Vgl. Kosack, S. 28ff.

7 So die Einschätzung von Kaufhold, S. 225.

Rahmen eines nordrhein-westfälischen Programmes zur Bestandserhaltung⁸ sind im Jahr 2007 1328 Bände der Bibliothek Goussen bei einem Dienstleister sicherheitsverfilmt worden. Es handelt sich um alle in Europa erschienenen Titel mit Erscheinungsjahr bis 1800, alle originalsprachlichen Publikationen sowie alle Veröffentlichungen mit außereuropäischen Druckorten. 843 Bände wurden beim gleichen Dienstleister auch digitalisiert, wobei aus urheberrechtlichen Gründen das Jahr 1900 für das Digitalisierungsprojekt als Erscheinungsjahrgrenze gewählt wurde. Die Digitalisierung erfolgte in der Regel anhand des zuvor erzeugten Mikrofilms. Bücher mit besonderen Merkmalen (Rot-Schwarz-Druck des Textes, Werke mit Abbildungen, durchschossene Exemplare sowie viele Drucke mit Erscheinungsjahr bis 1800) wurden in der Regel in Farbe digitalisiert.

Zur Erschließung, Verwaltung und Präsentation unter anderem auch der Goussen-Digitalisate setzt die Bonner Universitätsbibliothek seit 2009 das modulare System »Visual Library« der Aachener Firma semantics ein. Dieses erlaubt die flexible Strukturierung und Anordnung der Images und ermöglicht zugleich die automatische Verknüpfung der Scans mit den bibliographischen Metadaten, die aus dem HBZ-Verbundkatalog importiert werden. Auch für die Nutzer des Portals (<http://s2w.hbz-nrw.de/ulbbn/>) bietet das System viele Möglichkeiten. Die Navigation erfolgt über eine Baumstruktur. Aus dieser gelangt man zu den einzelnen Einträgen, Metadaten und Digitalisaten. Letztere können in verschiedenen Vergrößerungsstufen betrachtet, als Thumbnails angezeigt und als PDF-Datei heruntergeladen werden. Die Neuzugänge werden in einer eigenen Rubrik ausgewiesen. Die Recherche in dem Portal sowie das Ansehen der Images sind kostenfrei. Ein Zugriff auf die Volltexte ist auch direkt vom Hauptkatalog der ULB Bonn aus in der jeweiligen Titelanzeige möglich.

Für die Bibliothek Goussen ist innerhalb der Digitalen Sammlungen eine eigene Sicht eingerichtet worden.⁹ Mit Stand vom 28. Januar 2010 sind dort 354 Nachweise für die Bibliothek Goussen enthalten. Davon entfallen 14 auf die Allgemeine, 25 auf die Äthiopische, 72 auf die Arabische, 68 auf die Armenische, 19 auf die Georgische, 29 auf die Koptische und 108 auf die Syrische Abteilung. Die Onlinestellung aller digitalisierten Bände hängt vom Fortschritt der Katalogisierung der Bibliothek Goussen ab (»kein Digitalisat ohne Katalogisat«). Es wird deshalb voraussichtlich noch bis ins Jahr 2011 dauern, bis die 843 digitalisierten Bände alle online zugänglich sind. In einem Anschlussprojekt sollen nach Möglichkeit auch die im 20. Jahrhundert erschienenen Drucke der Bibliothek Goussen

8 Reinhard Feldmann und Michael Herkenhoff: Literarischer Denkmalschutz. Bestandserhaltung in nordrhein-westfälischen Bibliotheken – ein vielfältiges Kulturerbe. In: Pro Libris 2009 (1), S. 22-25.

9 <<http://s2w.hbz-nrw.de/ulbbn/nav/classification/16431>>. Diese Sicht enthält auch Einführungstexte in englischer und französischer Sprache.

digitalisiert und online zugänglich gemacht werden, sofern dies nach sorgfältiger Prüfung urheberrechtlicher Belange möglich erscheint.

Die Bonner Universitätsbibliothek hat in den letzten Jahren auch verstärkte Anstrengungen zur Konservierung und langfristigen Sicherung der Sammlung Goussen unternommen. Mit finanzieller Unterstützung der Staatskanzlei Nordrhein-Westfalen (»Initiative Substanzerhalt«) konnten einige hundert Schutzkassetten beschafft werden, um so u. a. auch die wertvollen Originale der Bibliothek Goussen vor Staub (und im Schadensfall vor Spritzwasser) zu schützen und mechanische Schäden bei der Handhabung (Transport) zu minimieren. Die 2007 erstellten Archiv- bzw. Masterfilme (qualitativ hochwertige Silberhalogenidfilme mit langer Haltbarkeit) sind inzwischen an anderem Ort sicher untergebracht worden. Damit ist nach jetzigem Ermessen ausreichend dafür Sorge getragen, dass die Bibliothek Goussen auch künftigen Generationen als wertvolle Quelle zur orientalischen Kirchengeschichte zur Verfügung stehen wird.

Michael Herkenhoff

Die »Forschungsstelle Christlicher Orient« an der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt

Die einzige katholische Universität des deutschen Sprachraums in der alten Bischofsstadt Eichstätt in Bayern ist 1980 aus der dortigen Kirchlichen Gesamthochschule hervorgegangen, die 1972 durch den Zusammenschluß der philosophisch-theologischen Hochschule und der pädagogischen Hochschule in Eichstätt entstanden war. Trägerin der Universität ist eine kirchliche Stiftung des öffentlichen Rechts. In Eichstätt befinden sich sieben Fakultäten, darunter die katholisch-theologische, während die seit 1989 bestehende wirtschaftswissenschaftliche Fakultät ihren Sitz in Ingolstadt hat. Orientalistik ist in Eichstätt nicht vertreten. Die Universität hat derzeit etwa 4500 Studenten.

Die Initiative zur Förderung des Christlichen Orients ging von dem früheren Vizepräsidenten der Katholischen Universität Eichstätt und Professor für Soziologie Heinz-Otto Luthe aus. Ihm war es vor einigen Jahren bereits gelungen, einen Intensivkurs Arabisch einzuführen, der nunmehr dem Sprachenzentrum der Universität angegliedert ist. Ausgehend insbesondere von der Erkenntnis, daß die Wissenschaft vom Christlichen Orient in den letzten Jahren an den deutschen Universitäten immer mehr zurückgedrängt wurde und im Begriff ist, ganz zu verschwinden, daß das Fach sowohl wissenschaftspolitisch wünschenswert als auch eine Unterstützung der orientalischen Christen in ihren Ursprungsländern sowie in der Emigration darstellen würde, und schließlich in der Erwägung, daß die Beschäftigung mit dem Christlichen Orient das Profil der Katholischen Universität Eichstätt schärfen würde (um dieses moderne Schlagwort zu verwenden), berief

er eine Arbeitsgruppe ein, die den Aufbau und Ausbau eines Forschungs- und Lehrschwerpunktes für den Christlichen Orient vorbereiten sollte. Diese Arbeitsgruppe, die sich aus Vertretern der Universität Eichstätt und auswärtigen Fachleuten zusammensetzte, trat Ende Dezember 2007 erstmals zusammen. Die damalige Universitätsleitung, insbesondere Präsident Professor Dr. Ruprecht Wimmer, und ihr Großkanzler, der Bischof von Eichstätt Dr. Gregor Maria Hanke, sicherten ihre volle Unterstützung zu.

Nach mehreren Zusammenkünften der Arbeitsgruppe und entsprechenden Vorbereitungen beschloß der Senat der Katholischen Universität am 29. 10. 2008 die Einrichtung einer »Forschungsstelle Christlicher Orient«. Auf Wunsch des Trägers ist sie der theologischen Fakultät zugeordnet. Ihre Satzung machte die Hochschulleitung im August 2009 bekannt. § 2 der Satzung lautet:

Die Forschungsstelle hat die Aufgabe eigener wissenschaftlicher Forschung und Lehre. Sie initiiert, koordiniert und organisiert, soweit möglich in Zusammenarbeit mit in- und ausländischen, insbesondere orientalischen Universitäten, Institutionen, Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern Forschungsvorhaben und Lehrveranstaltungen auf dem Gebiet des Christlichen Orients. Sie befasst sich insbesondere mit allen Aspekten kirchlichen und gesellschaftlichen Lebens orientalischer Christen von den Anfängen bis zur Gegenwart. Ihre Arbeiten erstrecken sich auf den geographischen Raum von Äthiopien bis Georgien und vom östlichen Mittelmeer bis Indien und Ostasien. Die Forschungsstelle unterstützt Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler sowie Studierende aus den betreffenden Ländern. Forschungsergebnisse und Materialien der Arbeiten sollen publiziert werden. Ziel der Forschungsstelle ist es auch, zu einem besseren Verständnis für die Lage und Belange der Christen im Orient in Wissenschaft und Gesellschaft beizutragen.

Mitglieder der Forschungsstelle können Wissenschaftler werden, die hauptberuflich an der Universität Eichstätt-Ingolstadt tätig sind und sich in Forschung und Lehre mit dem Christlichen Orient beschäftigen, ferner Wissenschaftler anderer Universitäten und Einrichtungen, die an Projekten der Forschungsstelle mitarbeiten (§ 3). Die Geschäftsführung obliegt einem Direktor (§ 5), der auf zwei Jahre gewählt wird. Derzeit ist dies Professor Dr. Peter Bruns, Bamberg/Eichstätt, sein Stellvertreter ist Professor Dr. Heinz Otto Luthé, Eichstätt.

Am 5./6. November fand in der Universität Eichstätt eine öffentliche Eröffnungsveranstaltung in größerem Rahmen statt. Am ersten der beiden Tage würdigte der Eichstätter Bischof Dr. Gregor M. Hanke, der Universitätspräsident Professor Dr. Andreas Lob-Hüdepohl und der Dekan der theologischen Fakultät Professor Dr. Konstantin Maier in ihren Grußworten das Vorhaben und sagten ihre Unterstützung zu. Anschließend fanden zwei Festvorträge statt. Zunächst sprach in Vertretung von Bundesminister Dr. Wolfgang Schäuble, der ursprünglich seine Teilnahme zugesagt hatte, aber wegen seines Wechsels vom Innen- zum Finanzministerium dann doch verhindert war, der Staatssekretär im Bundesinnenministerium Dr. Christoph Bergner über »Die Lage der Christen in Nahost«. Dann berichtete der eigens aus dem Irak angereiste chaldäische Erzbischof Louis Sako, Kirkuk, über die Situation der Christen im Irak. Sein Vortrag wurde

mit besonderer Sympathie aufgenommen, zumal er ja selbst zu den bedrängten orientalischen Christen gehört. Den Abschluß bildete ein Empfang in der ehemaligen Fürstbischöflichen Sommerresidenz, der auch eine gute Gelegenheit für Gespräche und neue Kontakte bot. Der zweite Tag der Veranstaltung begann mit einer Messe im malankarischen Ritus im Eichstätter »Collegium Orientale«. Sodann berichtete der Direktor der Forschungsstelle, Professor Dr. Peter Bruns, über »Ziele, Organisation und Arbeitsprogramm der Forschungsstelle«. Anschließend hielt der Unterfertigte einen einführenden Vortrag über »Die Wissenschaft vom Christlichen Orient«, und der bekannte Nahost-Experte Professor Dr. Udo Steinbach sprach über »Das autochthone Christentum im Nahen Osten – zwischen Verfolgungsdruck und Auswanderung?«. Den Abschluß bildeten Berichte von Andreas Ellwardt M. A. über in Arbeit befindliche und geplante Projekte der Forschungsstelle und von Dr. Carsten-Michael Walbinger vom DAAD, Bonn, über Förderungsmöglichkeiten für den Christlichen Orient. Die Veranstaltung war sehr gut besucht, auch von auswärtigen Fachkollegen, und fand in Fernsehen und Presse ein gutes Echo. Die Vorträge sollen im ersten Band der geplanten Reihe »Eichstätter Studien zum Christlichen Orient« veröffentlicht werden.

Die Forschungsstelle verfügt inzwischen über eine eigene Homepage, auf die verwiesen werden kann: www.ku-eichstaett.de/thf/chr_or/

Es muß sich zeigen, wieweit sich die ins Auge gefaßten Ziele verwirklichen lassen. Die Forschungsstelle wird sich im wesentlichen durch Drittmittel finanzieren müssen. Angesichts der überall angespannten Finanzlage ist mit einer Förderung durch die Universität weniger zu rechnen. Derzeit läuft bereits ein Forschungsvorhaben, für das Drittmittel zur Verfügung stehen, nämlich die kritische Edition und Übersetzung des syrischen klementinischen Oktateuchs (CPG 1733). Mittel für ein weiteres Projekt, das ebenfalls frühchristliche orientalische Rechtsquellen zum Gegenstand haben soll, sind beantragt. Anträge für weitere Vorhaben werden vorbereitet. Wünschenswert wäre die Ausweitung der Lehre, die bisher nur in geringem Umfang erfolgen kann, nämlich durch die Einrichtung eines Masterstudiengangs Christlicher Orient, bei dem auch der moderne Orient gebührend berücksichtigt werden sollte. Dieser Plan stößt wegen der Anforderungen des unseligen Bologna-Systems jedoch auf Schwierigkeiten. Die Auswirkungen der Neuordnung des Hochschulstudiums sind – wie sich auch andernorts zeigt – für die sog. kleinen Fächer geradezu verheerend. Ob sich insoweit eine aussichtsreiche Lösung finden läßt, bleibt abzuwarten. Hier bietet sich auf jeden Fall eine Zusammenarbeit mit anderen Institutionen an. In Eichstätt käme dafür das Collegium Orientale in Betracht, eine ökumenische, internationale und interkonfessionelle Einrichtung des Bistums, die in Zusammenarbeit mit der Universität Studenten aller orientalischen Kirchen zu einer gediegenen spirituellen und theologischen Ausbildung verhelfen will (vgl. <http://www.bistum-eichstaett.de/cor/>).

Hubert Kaufhold

Personalia

Hochschuldozent Dr. theol. Josef Rist, Würzburg / Aachen, wurde mit Wirkung vom 1. April 2009 zum Ordinarius für Alte Kirchengeschichte, Patrologie und Christliche Archäologie an die katholisch-theologische Fakultät der Universität Bochum berufen.

Juniorprofessor Dr. theol. Karl Pinggéra wurde zum 1. April 2009 zum Professor für Alte Kirchengeschichte an der Universität Marburg ernannt.

Nachrufe auf Abrohom Nouro und Fairy von Lilienfeld

Am 6. Januar 2009 verstarb in Aleppo der syrisch-orthodoxe Malfono (»Lehrer«¹) ABROHOM NOURO². Er wurde 1923 in Edessa, dem alten Zentrum der syrischen Sprache und Literatur, dem heutigen Urfa in der Südosttürkei, geboren, kam aber wegen der politisch bedingten Auswanderung der dortigen Syrer schon im Jahr 1924 nach Aleppo, wo er in dem neuen Stadtviertel der edessenischen Syrer (*Hayy as-Suryān*) lebte. In diesem Stadtteil, bei der dortigen Georgskirche, werden auch die zahlreichen Handschriften aufbewahrt, welche die Syrer aus Edessa mitgenommen hatten. Nach der Schulzeit in Aleppo nahm Abrohom Nouro an der St.-Josephs-Universität in Beirut das Studium der Rechtswissenschaften auf, das er allerdings aus gesundheitlichen Gründen abbrechen mußte. Seitdem widmete er sich ganz der (alt-)syrischen Sprache, die er jahrzehntelang und unermüdlich durch zahlreiche Kurse verbreitete, für die er seine eigene Lehrmethode »Su-loqo« (»Aufstieg«) entwickelte und entsprechende Lehrbücher schrieb. Außerdem entwickelte er die klassische syrische Sprache durch Bildung zahlreicher Neologismen für die heutige Zeit weiter. Er sammelte ferner eifrig Bücher aus dem Gebiet der Syrologie, so daß er eine stattliche Bibliothek sein eigen nennen konnte. Im Jahre 1982 zog er mit seinen Schwestern, die ihm viel Rückhalt boten³, aus dem vom Bürgerkrieg geplagten Beirut zurück nach Aleppo, wo er bis

1 Bei den Syrern ein Ehrentitel.

2 Syrisch *nūrō* bedeutet »Licht«; mit bürgerlichem Nachnamen hieß er Kahlaji.

3 Abrohom Nouro heiratete erst später, in höherem Alter.

zu seinem Tod wieder im Syrerviertel wohnte. Des Französischen und des Englischen mächtig, hielt auch zu westlichen Syrologen enge Kontakte und nahm einige Male am »Symposium Syriacum« teil, wo er etwa mit sehr kräftiger Stimme Begrüßungsreden in syrischer Sprache hielt. Er genoß in seiner Kirche und darüber hinaus hohes Ansehen. Sein 1967 im Libanon erschienenes Werk »My Tour in the Parishes of the Syrian Church in Syria & Lebanon«, dessen Inhalt über den Titel hinausgeht, kann man noch immer mit Gewinn zu Rate ziehen. Auch wenn man ihn wohl nicht als Gelehrten im strengen Sinn bezeichnen kann, hat er sich durch die Propagierung des Syrischen im Orient und in Europa doch große Verdienste um die Syrologie erworben. Er wird noch lange unvergessen bleiben.

Ich persönlich denke gern an die zahlreichen Treffen mit Abrohom Nouro zurück. Erstmals habe ich ihn 1972 auf dem I. Symposium Syriacum in Rom getroffen. Nicht zuletzt bin ich ihm dafür dankbar, daß er mich 1974 im Libanon und in Syrien in großzügiger Weise zu einer Reihe kirchlicher Institutionen begleitete und mir dadurch den Zugang dazu wesentlich erleichterte oder überhaupt erst ermöglichte; er hatte von sich aus vorgeschlagen, mit mir von Beirut aus eine sechstägige Reise nach Syrien zu unternehmen, die uns von Damaskus bis nach Aleppo führte.

Die emeritierte Professorin für Geschichte und Theologie des Christlichen Orients an der theologischen Fakultät der Universität Erlangen Dr. theol. FAIRY VON LILIENFELD verstarb am 12. November 2009 in ihrem Alterswohnsitz Höchststadt an der Aisch. Sie wurde am 4. Oktober 1917 in Riga geboren und studierte von 1947 bis 1951 in Jena Philosophie, Slawistik und Germanistik sowie von 1953 bis 1957 Theologie am Katechetischen Oberseminar in Naumburg an der Saale. 1962 wurde sie zur Pfarrerin ordiniert. Von 1962 bis 1966 lehrte sie in Naumburg Kirchengeschichte, von 1966 bis 1984 in Erlangen Ostkirchenkunde. Ihr Spezialgebiet war die orthodoxe Christenheit. Ihr besonderes Interesse galt auch der georgischen Kirche. Sie erlernte noch in höherem Alter bei Julius Aßfalg in München die georgische Sprache, hielt sich zu Studien in Georgien auf und bereitete Arbeiten zur georgischen Kirchengeschichte vor, die sie aber leider nur teilweise abschließen konnte.

Hubert Kaufhold

Besprechungen

Pierre Maraval, Socrate de Constantinople. Histoire Ecclésiastique. Livre I. Texte Grec de l'édition G. C. Hansen (GCS). Traduction par † Pierre Périchon, s. j. et Pierre Maraval. Introduction et notes par Pierre Maraval, Les Éditions du Cerf (= Sources Chrétiennes 477), Paris 2004, 248 Seiten, ISBN 2-204-07214-1, 27,00 €.

Pierre Maraval, Socrate de Constantinople. Histoire Ecclésiastique. Livre II-III. Texte Grec de l'édition G. C. Hansen (GCS). Traduction par † Pierre Périchon, s. j. et Pierre Maraval. Introduction et notes par Pierre Maraval, Les Éditions du Cerf (= Sources Chrétiennes 493), Paris 2005, 366 Seiten, ISBN 2-204-07866-2, 30,00€

Pierre Maraval, Socrate de Constantinople. Histoire Ecclésiastique. Livre IV-VI. Texte Grec de l'édition G. C. Hansen (GCS). Traduction par † Pierre Périchon, s. j. et Pierre Maraval. Introduction et notes par Pierre Maraval, Les Éditions du Cerf (= Sources Chrétiennes 505), Paris 2006, 362 Seiten, ISBN 2-204-07866-2, 32,00 €

Pierre Maraval, Socrate de Constantinople. Histoire Ecclésiastique. Livre VII. Texte Grec de l'édition G. C. Hansen (GCS). Traduction par † Pierre Périchon, s. j. et Pierre Maraval. Introduction et notes par Pierre Maraval, Les Éditions du Cerf (= Sources Chrétiennes 506), Paris 2007, 220 Seiten, ISBN 978-2-204-08171-2, 24,00 €

Um das Ergebnis gleich vorwegzunehmen, dieses mehrbändige Werk schließt mit seiner Übersetzung des von Hansen in der GCS besorgten Textes eine große Lücke in der Forschungsgeschichte und sollte in keiner theologischen Bibliothek fehlen. An Bedeutung für die Kirchengeschichte ist das Werk des Sokrates von Konstantinopel, der die Arbeit des Eusebius fortführt, schwerlich zu überschätzen, wie die jüngste Studie zu diesem Autor von Wallraff (Göttingen 1997) gezeigt hat. Der Konstantinopler Anwalt verbreitet sich in sieben Büchern über die Zeit der Abdankung Diokletians im Jahre 305 bis zum Jahre 439. Fast jedes Buch bewegt sich um die Person eines Kaisers, insofern es mit der Thronbesteigung des Monarchen anhebt und mit seinem Tode beschließt. Die politische Geschichte des Reiches ist eng mit derjenigen der Kirche verbunden. Lebt die Kirche in Frieden, dann ist es auch um die Wohlfahrt des Reiches aufs beste bestellt. Doch da die Kirche von allerlei Häresien geradezu überschwemmt und von Arianern, Eunomianern, Macedonianern und Novatianern drangsaliert wird, erscheinen die politischen Heimsuchungen als göttliches Strafgericht für den fehlenden Frieden unter den Christgläubigen. Sokrates hat unter den Spaltungen schwer gelitten, und so gerne er bei den Kämpfen zwischen Orthodoxen und Häretikern verweilt, so wenig mischt er sich in die dogmatischen Querelen seiner Zeit ein. Er wahrt als engagierter Laie stets die Distanz zu allen am Streit Beteiligten, verfolgt das Treiben des Klerus aufmerksam und vermag die Geschehnisse nüchtern und präzise wiederzugeben. Sokrates ist kein Visionär, der mit der Erzählung der Dinge eine bestimmte eschatologische Sicht verfolgen würde, etwa in dem Sinne, daß die Kirche durch fortschreitende Christianisierung des Reiches und durch beständige Ausbreitung der Orthodoxie der ewigen Vollendung entgegenstreiten würde. Kirchengeschichte – und erst recht die politische Geschichte – ist keine Heilsge-

schichte; für eine solche Sicht bot die Kirche in den arianischen Wirren so gar keinen Anlaß. Außer der stark überarbeiteten Kirchengeschichte des Rufinus, verschiedenen Schriften des Athanasius und Eusebius hat Sokrates noch viele andere in der Zwischenzeit verloren gegangenen Schriftstücke verwertet, u. a. die von dem Macedonianer Sabinus von Heraclea um 375 veröffentlichte Sammlung von Konzilsakten. Manches entstammt der Stadtchronik von Konstantinopel, anderes der mündlichen Tradition, wieder anderes den Ausführungen des novatianischen Presbyters Auxanon. Auch wenn er gewisse Sympathien für einen ethischen Rigorismus hegt, wird man ihn nicht zum Novatianer abstempeln. Für den Historiker ist es wichtig zu wissen, daß Sokrates fast alle seine Gewährsleute ausdrücklich namhaft macht. Diese Zuverlässigkeit macht Sokrates zu einem der wichtigsten Zeitzeugen des späten vierten und frühen fünften Jahrhunderts. – Ein kleiner Hinweis noch zum Schluß: Es wäre schön gewesen, wenn der Verfasser nicht nur ein Personen- und Ortsregister erstellt hätte, sondern auch eine Gesamtbibliographie dem letzten Band angefügt hätte. So finden sich die Literaturangaben über die einzelnen Bände verstreut, und unschöne Doppelungen ließen sich beim Zitieren wohl nicht vermeiden.

Peter Bruns

Sœur Maxime (Leila) Ajjoub, *Livre d'heures du Sinai (Sinaiticus Graecus 864)*. Introduction, texte critique, traduction, notes et index par Sœur Maxime (Leila) Ajjoub, Basilienne Chouérite, avec la collaboration de Joseph Paramelle, s.j., Les Éditions du Cerf (= Sources Chrétiennes 486), Paris 2004, 366 S., ISBN 2-204-07547-7, 45,00 €

Der Codex *Sinaiticus Graecus 864* der Klosterbibliothek von Santa Catherina auf dem Sinai enthält eines der ältesten, auf uns gekommenen Stundenbücher. Auf Grund des hohen Alters und des Inhalts des Manuskripts ist es möglich, zu einem besseren Verständnis der gegenwärtigen Stundenbücher zu gelangen. Der Verfasserin kommt das unstrittige Verdienst zu, sich durch ein schwer lesbares Manuskript durchgearbeitet zu haben. Abschreibfehler, Feuchtigkeitsschäden und die nicht immer leicht zu entziffernde Handschrift von sieben Kopisten stellten die Herausgeberin vor große Schwierigkeiten, die sie indes mit einigem Geschick überwunden hat. Nämliches gilt von der französischen Übersetzung, die Worttreue mit Eleganz zu paaren sucht. Bei diesem Ansinnen behielt die Worttreue einen gewissen Vorrang.

Die Einleitung enthält einen kurzen geschichtlichen Abriss über das Sinai-Kloster und seine Stellung in der Kirchen- und Frömmigkeitsgeschichte des Ostens (pp. 15-34). Auf die Schwierigkeiten, den biblischen Sinai zu lokalisieren, kann im Rahmen des Vorwortes nicht eingegangen werden; für den Kirchengeschichtler interessant sind die Ausführungen über das monastische Leben, das Mitte des vierten Jahrhunderts auf der Halbinsel anhebt und eine ungebrochene Kontinuität bis in die Neuzeit aufweist. Frömmigkeits- und theologiegeschichtlich spielen Gestalten wie Johannes von Raïthu und Johannes Climacus eine nicht unbedeutende Rolle. Kapitel II. (pp. 35-55) bespricht die philologischen und liturgischen Einzelheiten des bereits erwähnten *Codex Graecus sinaiticus 864*. Über die hohe textkritische Bedeutung dieses alten, aber schlecht erhaltenen Manuskriptes ist sich die Fachwelt einig. Sieben Kopisten waren an der Abschrift beteiligt. Kapitel III. (pp. 57-92) behandelt den liturgischen Inhalt der Handschrift. Als besondere Entdeckungen sind festzuhalten: ein miternächtliches Offizium mit Psalmen und eigenen Hymnen, eine von Codex 863 abweichende Struktur der kleinen Horen, das Fehlen einer Hymnographie in den kleinen Horen, eine Reihung von zwölf Psalmen, die keiner bekannten liturgischen Tradition entsprechen, verschiedene Troparien mit eigener Melodie, die allesamt das Anliegen des »beständigen Gebetes« verfolgen. Abschnitt IV. (pp. 93-136) befaßt sich mit metrischen und philologischen Fragen, V. (pp. 137-148) mit den Editionsproblemen des Codex. Recht knapp (pp. 149-157) werden im VI. Kapitel die theologischen Fragen abgehandelt. Sehr benutzerfreundlich auch für diejenigen, die sich in der ostkirchlichen Liturgie nicht auskennen, ist das Glossar am Ende des Buches (pp. 457-470). Hier werden die wichtigsten Begriffe erläutert und einem breiteren Publikum verständlich gemacht.

Fazit: Für den Liturgiewissenschaftler, sofern er noch historisch zu arbeiten versteht und ein wenig Liebe für die Ostkirche hegt, ist die Anschaffung des Werkes unerlässlich.

Peter Bruns

François Cassingena-Trévedy, o. s. b., Éphrem de Nisibe. Hymnes Pascales. Introduction, traduction du syriaque et notes par François Cassingena-Trévedy, o. s. b., Les Éditions du Cerf (= Sources Chrétiennes 502), Paris 2006, 334 Seiten, ISBN 2-204-08155-8, 29,00 €

Von allen syrischen Kirchenvätern ist Ephräm wohl der bekannteste und auch theologisch der bedeutendste. Über mangelndes Forschungsinteresse kann sich der aus Nisibis stammende Mönch und Diakon nicht beklagen. Eher verwundert schon die Fülle der einzelnen Studien und Übersetzungen, die in den vergangenen Jahrzehnten erschienen sind. So stehen dem frankophonen Leser mit der vorliegenden gleich drei französische Übersetzungen der Pascha-Hymnen des hl. Ephräm zur Verfügung. 2001 erschienen in Mailand die *Inni pasquali* in einer Übertragung des Italieners Ignazio de Francesco. Beiden ist das Bemühen gemein, die poetische Kraft des syrischen Dante (so das italienische Cover) im fremden Idiom zur Geltung zu bringen. Für seine Untersuchungen konnte sich Cassingena-Trévedy auf die älteren Übersetzungen von G. A. M. Rouwhorst, Leiden 1989, und D. Cerbelaud, Paris 1995, stützen. Die Neuübersetzung hat eine gewisse Berechtigung (p. 28), sieht man einmal von der etwas chauvinistisch klingenden Begründung ab, daß Rouwhorst kein französischer Muttersprachler sei; so dünkt sich auch heute noch die französische Gelehrsamkeit über die Flamen erhaben. In der Tat, Cassingena-Trévedy versteht es meisterlich, die syrische Syntax rhythmisch-metrisch wiederzugeben, so daß man nicht nur von einer Übertragung, sondern auch von einer Nachdichtung sprechen kann. Der syrische Originaltext an sich bietet keine größeren Schwierigkeiten – Verf. stand die mustergültige Edition nebst Übersetzung von Edmund Beck in der CSCO 249 zu Gebote –, doch ging es ihm in erster Linie um eine dichterische Nachahmung oder Nachempfindung syrischer Satzmelodie. Dies ist ihm ohne weiteres gelungen. Cassingena-Trévedys *Œuvre* wirft zudem die eher grundsätzliche Frage auf, wie syrische Poesie im allgemeinen und Ephräm im besonderen angemessen übertragen werden kann. Im Deutschen ist die Becksche Übersetzung sicherlich philologisch exakt zu nennen, doch wirkt sie an vielen Stellen hölzern und un gelenk, schlicht zu prosaisch. Ältere Forscher wie Sebastian Euringer, Adolf Rücker und nicht zuletzt der rührige Benediktiner Pius Zingerle sahen sich durch die syrische Poesie zu eigenem Dichten herausgefordert, ein Vorgehen, das neben der strengen prosaischen Philologie seine eigene Berechtigung hat. Es freut den Leser ungemein, wenn nun auch im frankophonen Raum an diese Tradition wieder angeknüpft wird.

Fazit: Wer sich intensiv mit Ephräm beschäftigt und ein gewisses Gespür für literarische Finesse besitzt, sollte sich diese neue Übersetzung nicht entgehen lassen, doch darf er ohne schlechtes Gewissen auch die älteren zu Rate ziehen und mit ihr vergleichen.

Peter Bruns

Die Schriften des Johannes von Damaskos. Hrsg. vom Byzantinischen Institut der Abtei Scheyern. VI/1. *Historia animae utilis de Barlaam et Ioasaph (spuria)*. Einführung von Robert Volk, Berlin – New York (de Gruyter) 2009 (= *Patristische Texte und Studien*, 61), 596 Seiten, eine Falttafel mit dem Stemma der Handschriften, ISBN: 978-3-11-019462-3, 128,00 €

Zwei bzw. drei Jahre nach dem Band VI/2 mit der Edition der *Historia animae utilis* (Ἱστορία ψυχωφέλης)¹ legt Volk (V.) nun auch die dringend erwarteten Prolegomena vor, die in sechs

1 Vgl. *Oriens Christianus* 91 (2007) 227f., Rezension von Band VI/2 mit der Textedition. Er ist auf 2006 datiert, aber das Vorwort des hier zu rezensierenden Bandes VI/1 (2009), S. VII, beginnt mit

Abschnitte eingeteilt sind. Nach einem Vorwort (mit Dankadressen an zahlreiche Kollegen und Institutionen) und dem Literaturverzeichnis (S. VII-XL) beginnt der Halbband mit der Autorenfrage (1., S. 1-95), die er gegen Johannes von Damaskos und zugunsten des Georgiers Euthymios Hagiorites (ca. 955-1028) entscheidet, stellt dann die wichtigsten in der *Historia* verarbeiteten Quellen vor (2., S. 96-140), fügt ein Kapitel über das Fortwirken der *Historia* an (3., S. 141-157) und erschließt den Inhalt durch eine ausführliche deutsche Paraphrase (4., S. 158-239). Darauf folgen die eigentlichen Prolegomena, also Ausführungen zu der komplexen Überlieferung des griechischen Textes, die 219 Handschriften umfasst, aber auch zu Übersetzungen, verwirklichten und geplanten Editionen und drei Illustrationszyklen (5., S. 240-581). Den Abschluss bilden Erläuterungen zu dem am Schluss des Bandes als Klapptafel beigefügten Stemma. Hier teilt V. unter anderem mit, dass der »Lesetext« seiner Ausgabe nicht der ältesten Form der griechischen Barlaam-Überlieferung folgt, der in Familie c mit den Handschriften L, M, N, O erhalten ist, sondern der »vorzüglichen« Textgruppe a, die von den Handschriften A, B, C und D repräsentiert wird. V. vermutet, dass dieser Überlieferungszweig auf eine vom Autor Euthymios selbst vorgenommene letzte Überarbeitung des Textes zurückgeht und dadurch als der gültige Text legitimiert ist (6., S. 582-594).

Zweifellos ist es für die Leser des »*Oriens Christianus*« von besonderem Interesse, dass sich V. in der Diskussion um den Verfasser der *Historia* für den Georgier Euthymios entscheidet. Deshalb gehe ich im Folgenden auf die Autorenfrage ausführlicher ein. Die überwiegende Mehrzahl der Handschriften nennt im Titel als Autor der *Historia* einen Mönch Johannes vom Kloster des heiligen Sabas (S. 1). Dieser Johannes wird frühestens im Titel der lateinischen sog. Vulgata-Übersetzung (spätes 12. Jh.) mit dem bedeutenden Theologen Johannes von Damaskos (7./8. Jh.) identifiziert (S. 2-4), aber auch bereits eine arabische *Vita* des Damaszeners, verfasst im späten 11. Jh., schreibt diesem die *Historia* zu (S. 4, Anm. 12). Doch war Johannes von Damaskos keineswegs der einzige Mönch vom Sabaskloster, dem man die *Historia* im Laufe der Zeit zugewiesen hat (S. 17, 28 und 66-68). Als man im 1939 gegründeten Byzantinischen Institut der oberbayerischen Benediktinerabtei Scheyern mit einer Neuausgabe seiner Schriften begann, war es zunächst noch offen, ob die *Historia* in das Projekt einbezogen werden sollte (S. 47f.). Der stärkste Konkurrent des Johannes von Damaskos in der Autorenfrage war damals der genannte Mönch Euthymios. Dieser kann allerdings nicht Verfasser im strengen Sinne gewesen sein, da er eine Vorlage in georgischer Sprache (das sog. Balavariani) benutzt hatte, die er zum griechischen Barlaam-Roman umgestaltete (S. 74)². Die Angabe, dass der Iberer (Georgier) Euthymios die *Historia* aus einer georgischen bzw. äthiopischen Vorlage übersetzt habe, findet sich in zwei griechischen Handschriften der *Historia* (Marc. gr. VII, 26³ und Paris. gr. 1771⁴), die bereits Hermann Zotenberg 1887 bekannt waren; doch hielt er dies nicht für weiter diskutabel (S. 26). Aber bereits in einer Rezension der Publikation von Zotenberg plädierte Viktor R. Rozen aufgrund dieser Angabe

der Angabe: »Zwei Jahre nach Publikation des Textbandes können nun auch die Prolegomena zur kritischen Ausgabe ... vorgelegt werden.« Wahrscheinlich ist der Zeitabstand von zwei Jahren auf den Abschluss des Manuskriptes von VI/1 zu beziehen.

- 2 Auf S. 101-115 behandelt V. ohne Anspruch auf Vollständigkeit einige Abweichungen der *Historia* vom georgischen Balavariani. Eine synoptische bzw. systematische Gegenüberstellung der griechischen *Historia* und des Balavariani bzw. seiner von David M. Lang 1967 erstellten englischen Übersetzung wurde schon von Viktor Tiftixoglu (siehe unten) angemahnt (V., S. 61f. mit Anm. 316, Zitat aus dem Manuskript), bleibt aber bis heute ein Desiderat.
- 3 In dieser Handschrift (siehe vorliegenden Band, S. 477, Nr. 151 = M) wird in dem von späterer Hand geschriebenen Titel mitgeteilt, dass die *Historia* übersetzt worden sei ἀπὸ τῆς Ἰβήρων πρὸς τὴν Ἐλ<λ>άδα γλώσσαν ὑπὲρ (Verschreibung für ὑπὸ = von, wie V., S. 52, vermutet) Εὐθυμίου. Dölger 1953 zog jedoch aus diesem ὑπὲρ für seine Zuweisung der *Historia* an den Damaszener eine Folgerung, die V. als »komplizierte Konstruktion« kritisiert (S. 52f.).
- 4 Gemäß Angabe der Handschrift Nr. 112 (= L), S. 422 (siehe auch Band VI/2, S. 5, Apparat zum Text des Titulus) handelt es sich um eine Übersetzung aus dem *Äthiopischen* (!) (ἀπὸ τῆς τῶν Αἰθιόπων διαλέκτου), nicht aus dem Georgischen. V. geht jedoch, soweit ich sehe, auf diese Abweichung von der Angabe in Handschrift M nicht ein. Da Euthymios mit Äthiopien nichts zu tun hat, kann es sich nur um ein Versehen handeln. Wahrscheinlich hat hier die in vielen Handschriften und auch kurz zuvor in L stehende Angabe, dass die *Historia* ursprünglich aus Äthiopien stammte, den Fehler verursacht.

für die Autorschaft des Euthymios, und 1895 wurde eine georgische Kurzfassung des Balavariani in Tiflis unter dem Titel »Sibrdzne Balahvarisi« (Die Weisheit des Balahvar) erstmals ediert (S. 28f.). Paul Peeters mahnte 1931 an, die inzwischen vermehrten Anzeichen für die Abfassung der griechischen Historia durch Euthymios dürften nicht einfach ignoriert werden. Eine Anzeige von Wilhelm Hengstenberg in *Byzantinische Zeitschrift* 33 (1933) 162 fasste die von Peeters vorgelegten Argumente für Euthymios überschwänglich zustimmend zusammen (S. 45f.). Offenbar schloss sich damals, und zuletzt noch 1943 (S. 47), auch der Herausgeber der Zeitschrift Franz Dölger der Meinung von Peeters an, bevor er, vor allem auf der Basis eines von ihm selbst 1946-1948 verfassten Index *Damascenicus* im Jahr 1950 in einem Aufsatz und 1953 in einer Monographie die Verfasserschaft des Johannes von Damaskos verteidigte. Seiner geänderten Sicht der Verfasserfrage widersprach noch im gleichen Jahr kein Geringerer als François Halkin, der ihm eine Überschätzung des selbst erstellten Index bei der Entscheidung der Frage vorhielt. Doch überwog quantitativ die Zustimmung, und auch V. selbst muss zugeben, dass er zunächst lange Zeit die Zuweisung an den Damaszener für zutreffend hielt (S. 70-73).

Ein entscheidendes Argument für die Euthymios-These lieferte die von Ilia Abuladze, Tiflis 1957, nach dem *codex unicus Hieros. iber.* 140 (11. Jh.) erstellte Edition des Balavariani (S. 55), welches dem Athosmönch Euthymios als Vorlage für seine griechische Version der Historia gedient hatte. Sie ist hier nach sechs Handschriften zusammen mit der oben erwähnten Kurzfassung *Sibrdzne Balahvarisi* synoptisch abgedruckt (S. 54f.). Die letztere Fassung wurde gelegentlich mit dem Balavariani verwechselt⁵, kann aber »nie und nimmer die Vorlage für den griechischen Barlaam-Roman gewesen sein« (V., S. 56). David M. Lang erschloss den georgischen Text des Balavariani durch eine im Jahr 1966 erstellte englische Übersetzung, bis heute die einzige in eine westliche Sprache (S. 58).

Eine entschiedene Konsequenz hinsichtlich der Verfasserschaft des Euthymios zog aus dem vorliegenden Material allerdings erst Viktor Tiftixoglu in einem Vortrag auf dem 20. Deutschen Orientalistentag 1977⁶. Hier zeigt er ekstens durch einen kursorischen Vergleich des griechischen Textes der Historia mit Langs englischer Übersetzung der georgischen Fassung die Abhängigkeit der griechischen von der georgischen Fassung. Ferner verweist er auf die Angabe in der um 1044/45 verfassten georgischen Vita des heiligen Johannes und seines Sohnes Euthymios, verfasst von Georgios Hagioreites⁷, die er als »ein Werk von hohem historischem Wert« bezeichnet, Euthymios habe nicht nur zahlreiche Bücher aus dem Griechischen ins Georgische, sondern auch den »Bilahvar« (= Balavariani) und noch ein weiteres Werk aus dem Georgischen ins Griechische übersetzt (S. 81). Diese Aussage über die Herkunft des griechischen Barlaamromanes sei belegbar und könne daher keine Erfindung des Hagiographen sein (S. 62). Das nachfolgende Verschwinden des Euthymios als Verfasser der Historia aus der Überlieferungsgeschichte hängt nach Ansicht von V. mit der Vertreibung der Georgier vom Berge Athos zusammen, welche die genannte Vita bezeugt. Eine *damnatio memoriae* des Euthymios lasse auch der Verlust der Titelblätter bei mehreren alten Handschriften der Historia vermuten. Der wichtige Beitrag von Tiftixoglu fand nicht die verdiente Beachtung, weil er nur in Kurzfassung und an entlegener Stelle erschienen war und weil der Verfasser eine in der Kurzfassung angekündigte »breitangelegte Untersuchung« zum Thema nicht verwirklichte (S. 61-64).

Zwischenzeitlich entwickelte Alexander Kazhdan eine eigene Theorie, die sowohl dem Damaszener wie auch dem Euthymios die Historia absprach und für eine Abfassung des Werkes um 800 von einem sonst unbekanntem Mönch Johannes im palästinensischen Sabaskloster plädierte. Sie darf inzwischen als ein *Intermezzo* in der Autorendiskussion angesehen werden (S. 65-70). V. selbst rückte erst im Jahr 2004 von der Dölger-Zuweisung der Historia an Johannes von Damaskos ab. Den Anlass dazu gab ihm die Benutzung des in den USA elektronisch erstellten *Thesaurus Linguae Graecae* (TLG) bei der Abfassung des Quellenapparates. Mithilfe dieses Instrumentes konnte er die Verwendung einer resümierenden Auswahl (Ekloge) aus den Homilien des Johannes Chrysostomos in der Historia nachweisen, die um 950 von Theodoros Daphnopates verfasst worden war (S. 73f.; zur Ekloge: S. 120-122). Andererseits kann V. zeigen, dass Symeon Metaphrastes an zahlreichen Stellen seiner hagiographischen

5 So von Franz Dölger 1959 in seiner Argumentation gegen eine georgische Vorlage der Historia; siehe V., S. 56 mit Anm. 288.

6 Das unveröffentlichte Manuskript des Vortrages lag V. vor (S. VIII); gedruckt wurde nur eine Kurzfassung des Referats in den Tagungsakten, auf die ich bereits in meiner oben, Anm. 1, zitierten Rezension, Anm. 1, hingewiesen habe.

7 Näheres zu dieser Vita, siehe V., S. 43.

Texte aus der *Historia* zitiert (S. 72f.). Diese beiden Beobachtungen sprechen für eine Abfassung der griechischen *Historia* einerseits nach der um 950 verfassten Chrysostomos-Ekloge, andererseits aber vor der Entstehung der metaphrastischen Texte, deren terminus ante quem der Tod des Metaphrastes ca. 987 bildet. In diesem Zeitrahmen könnte Euthymios der Iberer, geboren ca. 955, die *Historia* geschrieben haben, also in einer verhältnismäßig frühen Phase seines Lebens, was aber kaum ein schlagendes Gegenargument gegen seine (eingeschränkte) Verfasserschaft wäre (S. 74).

Das georgische Werk »Balavariani«, das Euthymios zur *Historia*, zur griechischen Fassung des Barlaam-Romans, umgestaltete, ist seinerseits die erste christliche Umarbeitung eines in seinen Ursprüngen buddhistischen Stoffes über eine arabische Zwischenstufe (S. 99). Von einem Mönch Johannes aus dem Sabaskloster ist in seinem Titel keine (!) Rede (S. 100). Da ein systematischer Vergleich der *Historia* mit dem Balavariani bisher nicht erfolgt ist, ist über die Unterschiede zwischen beiden Texten noch nicht das letzte Wort gesagt. V. hat jedenfalls beobachtet, dass sich christliche Konturen im Balavariani wesentlich schwächer als in der *Historia* abzeichnen. So fehlt z. B. in der georgischen Vorlage so gut wie jeder christliche Trostgedanke angesichts des Todes, wie er in der griechischen Fassung des Euthymios deutlich ausgesprochen wird (S. 103-105).

Franz Tinnefeld

Christian Lange, *The Portrayal of Christ in the Syriac Commentary on the Diatessaron*, Leuven: Peeters 2005 (=Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium; Vol. 616, Subsidia Tomus 118), 224 Seiten (Englisch), ISBN 90-429-1569-2, 73,00 €.

Ein Schwerpunkt der vorliegenden Dissertation von Christian Lange liegt auf der detaillierten Erörterung der textlichen, literarischen und sprachlichen Probleme, die sich im Zusammenhang mit dem syrischen Kommentar zum Diatessaron von Ephräm dem Syrer (306-373) ergeben. Im Kontext damit spielen die Fragen nach der Homogenität und Authentizität des Kommentars eine entscheidende Rolle. Denn nach Meinung des Autors manifestiert sich darin ein besonders auffallendes Defizit der bisherigen Forschung. Begleitet und betreut hat die Arbeit Dr. Sebastian Brock. Angenommen wurde sie von der University of Oxford und hernach in der Reihe CSCO.Sub als Band 118 publiziert. Die Thematik war für den Autor kein unbekanntes Forschungsgebiet. Das bezeugen einige frühere Einzelstudien zu Ephräm und zum syrischen Diatessaronkommentar (vgl. das Literaturverzeichnis S. 193).

Gegliedert ist die Arbeit in sieben Kapitel (S.13-173). Ihnen voraus geht eine »Introduction« (S. 1-12). Sie führt in die Thematik ein und vermittelt die entscheidenden Ergebnisse der Forschung. Der Kommentar zum Diatessaron ist in zwei Revisionen erhalten: Eine syrische Handschrift (ca. 5./6.Jh.) und eine armenische Übersetzung basierend auf einer syrischen Version. Die ursprüngliche Sprache des Kommentars war zweifelsohne syrisch. Von der syrischen Handschrift sind nur ca. 80% erhalten. Da die erste Seite fehlt, bleibt der Autor vorerst unbekannt. Die beiden armenischen Handschriften (1195) schreiben den Diatessaronkommentar Ephräm dem Syrer zu. Es waren die Mechitaristenmönche von Venedig, die 1836 zum erstenmal den Text des Kommentars veröffentlichten. Sie benutzen eine armenische Handschrift aus dem Mittelalter (MS 452), die in das bereits genannte Jahr 1195 zu datieren ist. Ein kurzer Überblick zur Forschungsgeschichte des Kommentars in jüngerer Zeit belegt nach Ch. Lange, dass es keinen Zweifel über sekundäre Interpolationen im Kommentar geben kann. Hier werden wohl Schüler Ephräms theologische Metaphern ihres Meisters übernommen haben. Der Kommentar enthält zudem auffallend viele Fachtermini, die noch 50 Jahre nach Ephräms Tod in der syrischen Literatur gang und gäbe waren.

Ein weitere wichtige Aufgabe, der der Verfasser nachkommen möchte, ist das Vergleichen zwischen der Theologie des Kommentars und der des »genuine« Ephräm. Dabei geht es nicht nur um christologische Fragen, wie der Titel des Buches verkürzt und einseitig ankündigt, sondern auch um trinitarische und pneumatologische Aspekte und Erwägungen (S. 11). Der Horizont der Untersuchung ist also wesentlich weiter gefasst, was von der Thematik her sinnvoll und gerechtfertigt ist. Erschwerend kommt allerdings hinzu, dass sich Ephräms Theologie nicht als konsistent erweist. Er schrieb und

argumentierte in Nisibis anders als in Edessa. Diese Tatsache hängt mit den damaligen theologischen Kontroversen zusammen.

Der Autor sieht nun seine Aufgabe darin, die authentischen Werke Ephräms in die richtige chronologische Reihenfolge zu bringen (S. 11). Davon sollen jedoch diejenigen Schriften ausgeschlossen werden, welche bislang noch nicht untersucht wurden bzw. kaum Beachtung erfuhren (die entsprechenden Schriften werden auf S. 34f. genannt). Dass bei diesem Unterfangen nur ein vorläufiges und durch viele Hypothesen belastetes Resultat erzielt werden kann, besonders wenn biographische und zeitgeschichtliche Hinweise in den Texten fehlen, ist auch dem Autor bewusst.

Kap. 1 (S. 13-27) schildert in kurzen Zügen die wichtigsten Stadien von Ephräms Leben (306-373). Er gilt als der Klassiker der syrischen Kirche, erkennbar an dem Beinamen »der Syrer«. Drei Abschnitte lassen sich eindeutig in Ephräms Leben unterscheiden: 1. Die Zeit in Nisibis zwischen 306 und 363; 2. Die Zeit des Umzugs zwischen 363 und wahrscheinlich 364; 3. Die Zeit in Edessa von ca. 364 bis zu seinem Tod am 9. Juni 373.

Kap. II (S. 28-35) stellt die Werke Ephräms vor und widmet sich vor allem der Frage nach deren Authentizität. Ohne Zweifel schrieb Ephräm seine zahlreichen Werke in Syrisch. Manche von ihnen sind allerdings nur in griechischen und armenischen Übersetzungen erhalten. Die meisten und umfangreichsten Werke entstanden in Edessa. Dem Autor kann man bescheinigen, dass ihm mit Kap. 1 und Kap. 2 eine konzise Einführung in Ephräms Leben und Werk gelungen ist. Zudem hat er die diversen Fragen der Forschungsgeschichte berücksichtigt und ihre Relevanz verständlich geschildert.

Nach den einleitenden Ausführungen rückt in Kap. 3 (S. 36-68) das eigentliche Thema, der Kommentar zum Diatessaron, in den Mittelpunkt. Es ist unstrittig, dass der Kommentar viele »interpolations, duplications, internal contradictions, interruptions of thought, passages in an inappropriate position, and other such phenomena« (S. 36) enthält. Im Hinblick auf die verschiedenen Textüberlieferungen (syrisch; armenisch) unterscheidet der Autor »between four types of passages« (S.36):

1. Passages attested in both (the Syriac and the Armenian) versions of the Commentary;
2. Passages attested only in the Syriac version of the Commentary;
3. Passages attested only in the Armenian version of the Commentary; and
4. Passages attested only in the Armenian version of the Commentary due to *lacunae* in the single available Syriac manuscript (vgl. S. 163).

Alle vier Kategorien werden an zahlreichen Textbeispielen nachgewiesen. Den syrischen und armenischen Originaltexten ist jeweils die Übersetzung in die englische Sprache beigegeben.

Die aus diesen Beobachtungen resultierende mögliche Entstehungsgeschichte des Kommentars veranschaulicht ein »Stemma« (S. 67; 168). In diesem Diagramm sind Ausgangspunkt und Grundlage sämtlicher authentischen Ephrämtexte (=S₁). Sie hat ein syrischer Compiler redaktionell ergänzt und bearbeitet (=S_{R1}; im Stemma steht nur S_{R1}!) und so den »Urtext« geschaffen (=S). Ein armenischer Übersetzer hat diese Version ins Armenische übertragen (=A₁). Gleichzeitig hat er seine eigenen Erläuterungen (=A_R) in seine syrische Vorlage eingefügt. Ein anderer syrischer Redaktor (=S_{R2}) hat dann den Urtext (=S) noch einmal ergänzt, nachdem er ins Armenische übersetzt worden war. Deshalb gibt S₂ die syrische Version wieder, welche in MS Chester Beatty 709 vorliegt. Der sog. Urtext ist also keineswegs homogen.

In Kap. IV (S. 69-98) steht »The Theological Content of the Commentary« im Mittelpunkt der Untersuchungen. Die theologischen Aussagen des Kommentars werden erarbeitet und verglichen mit den Vorstellungen und Ideen, die zur Zeit Ephräms dominierend waren. Mit syrischen und armenischen Referenztexten versucht der Autor Funktion und Semantik der zentralen Termini *kyānā*; *qnōmā*; *ītyā*; *ītūtā*; *ḫwāḫyā* (=of the same nature or essence; consubstantial) in den verschiedenen kontextuellen Umfeldern zu erfassen. Über die Frage nach der wahren Identität Christi (Gott und Mensch) wird im Kommentar allerdings vorab im Kontext trinitarischer Spekulationen reflektiert. So untersucht der Autor zunächst »The Portrayal of the Three Persons of the Trinity« (S. 78f), um sich dann der Christologie des Kommentars zu widmen (S. 80-98). Thematische Schwerpunkte liegen vor allem auf den Fragen zu den Themen: Christ as God and Man. Dazu gehören die folgenden Abschnitte: Christ fulfils the Predictions concerning the Messiah; The Subject in Christ; The Interaction between Divinity and Humanity in Christ; The Christology of Exchange; The Will of Christ; The Soul of Christ. Ein weiteres großes Thema steht unter der Überschrift Christ in the History of Salvation. Hier geht es vor allem um die wichtigsten Stationen des Lebens Christi (Menschwerdung, Geburt, Taufe, Kreuzigung, Abstieg

zur Schoel, Auferstehung, Geistsendung, Entstehung der Kirche; das Wiederkommen des Sohnes). Das Kap. schließt mit einer Zusammenstellung der »Christological Names of Christ« (S. 94-98). Denn diese Namen verraten eine Menge über die Bedeutung und über die Rolle, die die frühen syrischen Christen in ihrem Glauben Christus zumaßen. Differenziert analysiert der Autor die zahlreichen Texte und resümiert begründet, dass die Christologie des Kommentars teilweise von gnostischen und arianischen Vorstellungen beeinflusst wurde.

Kap. V (S. 99-150) »The Portrayal of Christ in ›genuine‹ Ephraem« konzentriert sich zunächst auf die frühen nisibischen Werke Ephräms. Ausgangspunkt sind Ephräms »Sermones de Fide« (*SdF*). In ihnen legt Ephräm dar, dass der Unterschied zwischen »creator« und »creation« die Basis ist, wo jede theologische Forschung ihren Anfang nehmen muss. Wie bereits im Kommentar verwendet auch der »genuine« Ephräm dieselben termini technici, um sein Verständnis von Gott und das Verhältnis von Vater und Sohn zu formulieren. Während Ephräm in seinen *SdF* mehr die Beziehung Christi zu Gott, seinem Vater, im Blickpunkt hatte, entwickelte er eine distinktivere Theologie in seinen Hymni de Paschate (*HdPasch*) und in den Hymni de Ieiunio (*HdIeiun*), vor allem im Zusammenhang mit dem Tod und der Auferstehung Christi. Allerdings erklärt Ephräm in diesen Schriften nicht den Gebrauch der entsprechenden Termini. Nur im ersten Teil seine Carmina Nisibena (*CNis*) definiert er näher die Bezeichnungen *ītyā* und *ītūtā*. Der Autor fokussiert seine Untersuchungen dann auf Ephräms Hymni de Paradiso (*HdP*), weil sich Ephräm in diesen Hymnen am häufigsten zur Person und Stellung Christi äußert.

In dieses Kapitel ist auch ein wichtiger Abschnitt über »The Complexity of Ephraem's Language« eingefügt (S. 112). Ephräm gebraucht keine systematische, planvolle Sprache. Er ist Dichter. Deshalb ist seine Sprache poetisch, bestimmt von Rhythmus und Metrik, durchwirkt von Bildern und Symbolen. Ferner spielt die Auseinandersetzung mit den Arianern eine nicht unerhebliche Rolle. Fraglich bleibt, ob man Ephräm zu den Homöern rechnen darf (S. 118).

Ein weiterer wichtiger Abschnitt stellt dann auch »The Portrayal of Christ in Ephraem's Edessene Work« dar. Der Autor beginnt seine Analyse für diesen letzten Zeitabschnitt mit den Hymni de Fide (*HdF*). Sie sind vor allem gegen die Arianer gerichtet und gegen deren irrtümliche Sicht, dass Gott, der Vater, seinen Sohn erschaffen habe. Des weiteren bezieht er noch andere Werke Ephräms aus dieser Zeit mit ein: Die Epistula ad Publum (*EpPub*; die Abkürzung ist auf S. 135 fälschlicherweise in der Klammer nicht kursiv geschrieben) und die Hymni contra Haereses (*HcHaer*). Beide Schriften unterstreichen, dass es nur einen Willen in Gott gibt. Berücksichtigt werden auch die Prosa Refutationes (*PrRef*), der zweite Teil der Carmina Nisibena (*CNis*), die Hymni de Ecclesia (*HdE*), die Hymni de Virginitate (*HdV*), der Sermo de Domino nostro (*SdDN*), die Hymni de Nativitate (*HdN*) und die Commentarii in Genesim (*CGen*). Ephräms Position in der späten Zeit der arianischen Auseinandersetzung in Edessa wird vor allem dadurch gekennzeichnet, dass er sich auf die Beschlüsse des Konzils von Nizäa (325) beruft.

In Kap. 6 (S. 151-161) sieht sich der Autor auf der Basis der bisher gewonnenen Erkenntnisse in der Lage, die theologischen Inhalte des Kommentars zum Diatessaron mit der Theologie des »genuine« Ephräm zu vergleichen. Ausführlich stellt er in 15 Punkten fundamental wichtige Übereinstimmungen fest. Einige wenige seien genannt: Beide Schriften verwenden *ītyā* (= self-existing being) und *ītūtā* (= essence; im Text fehlt die Längung des »i«) nur in Bezug auf Gott, den Vater, nicht auf den Sohn. Ebenso nehmen beide Schriften drei *qnōmē* (persons) in Gott an. Die zahlreichen terminologischen und theologischen Kongruenzen zwischen dem »genuine« Ephräm und dem Kommentar sprechen nach der Meinung des Autors eindeutig für die Authentizität des Kommentars. Allerdings existieren auch nicht zu übersehende Divergenzen zwischen beiden Schriften. Zum Teil sind sie in beiden Versionen des Kommentars bezeugt, zum Teil nur in der armenischen. Die entsprechenden syrischen und armenischen Passagen hat der Autor aufgeführt und sie jeweils ins Englische übersetzt.

Kap VII (S. 162-173) »Conclusion« fasst die bisherigen Ergebnisse übersichtlich zusammen. Hier wird allerdings nur wiederholt, was bereits in den vorhergehenden Kapiteln breit ausgeführt worden war. Theologisch bedeutsam ist, dass Ephräm eine Christologie entwickelte, die sich ausschließlich am Vater orientiert. Eine selbständige Pneumatologie erscheint bei ihm nur innerhalb seines trinitarischen Modells.

Es folgt ein ausführliches Literaturverzeichnis (S.174-202), das die benutzten Quellentexte und die Sekundärliteratur nennt. Diverse Indizes (S.203-218) erleichtern dem Leser die Suche bei gezielten Fragestellungen. Die Arbeit wird abgeschlossen mit dem detaillierten Inhaltsverzeichnis (S. 219-224).

Für seine Thematik hat Ch. Lange methodisch den Weg gewählt, der sich aus der Überlieferungsgeschichte des Originaltextes und seiner Übersetzungen als sinnvoll empfiehlt. Sämtliche Texte müssen zuerst text- und literarkritisch analysiert werden, bevor fundierte komparatistische Studien durchgeführt werden können. Allerdings muss man auch kritisch vermerken, dass der sog. »genuine« Ephräm textlich keineswegs als klar definierte und umrissene Größe erwiesen ist. Gleichwohl vermag aufgrund der momentanen Textlage die Kompositionshypothese am ehesten den Hintergrund und die Entstehungsgeschichte des »Portrayal of Christ« plausibel nachzuzeichnen. Verbleibende Grauzonen könnten möglicherweise erst durch die Entdeckung neuer Originaltexte behoben werden.

Thematisch überschreiten die konkreten Untersuchungen bei weitem das im Titel angegebene Thema. Von der Sache her ist das zu begrüßen. Fragen der Christologie lassen sich auch bei Ephräm nur im umfassenderen Kontext trinitarischer Reflexionen adäquat behandeln. Mehr Berücksichtigung hätten jedoch noch die sekundären Überlieferungen erfahren dürfen.

Diese Einwände relativieren aber keineswegs die insgesamt überzeugenden Ergebnisse. Jeder, der sich mit Ephräm, seiner Zeit, seinen Schriften und speziell mit seinem Kommentar zum Diatessaron befassen möchte, erhält in diesem Werk zuverlässige und inspirierende Informationen.

Josef Wehrle

Uwe Michael Lang (Hrsg.), *Die Anaphora von Addai und Mari. Studien zu Eucharistie und Einsetzungsworten*, Bonn (Verlag nova & vetera) 2007, ISBN 978-3-936741-39-1, 210 Seiten, 29,00 €.

Sieht man sich diesen Sammelband näher an, so fallen umgehend zwei Dinge ins Auge: (1) Hier handelt es sich nicht etwa um Beiträge, die unsere Kenntnis über diese Anaphora und unser Verständnis über ihre frühchristliche Textgestalt vertiefen würden, sondern es wird erörtert, ob und inwieweit die Anaphora von Addai und Mari römischen Vorgaben entspricht. (2) Kein einziger ausgewiesener Kenner und Spezialist für die orientalischen Liturgien hat hier mitgearbeitet, sondern folgende Aneinanderreihung von Artikeln liegt hier vor:

U. M. Lang, ein Priester des Oratoriums des hl. Philipp Neri, stellte in der Einleitung die römischen Verlautbarungen vor und die daraus resultierenden, von der lateinischen Tradierung ausgehenden *sakramenten-theologische* Diskussionsansätze zu dieser Anaphora. Auf S. 13 wird folgende Vertiefung angemahnt: »Der skizzierte Befund läßt es dringend erscheinen, das Thema aus *historischer und theologischer* Perspektive vertiefend zu behandeln« (meine Texthervorhebung). Wohl wahr! Leider wird dies dann jedoch in den weiteren Beiträgen keineswegs eingelöst. Daß über längere Zeit hin das *Diatessaron* das maßgebliche syrische Evangelienbuch war, hat die Autoren nicht veranlaßt, vom Vokabular dieses Evangeliums oder von den Apokryphen wie z. B. den syrischen Thomasakten aus zu argumentieren, sondern der Neutestamentler L. Wehr (Eichstätt) verfaßte folgenden Beitrag: »Die Bedeutung der Einsetzungsworte für das neutestamentliche Eucharistieverständnis«, obwohl eigentlich bekannt ist, daß Addai und Mari eher mit den syrischen Thomasakten zu vergleichen wäre, bei der die neutestamentlichen Einsetzungsworte eben gar keine Bedeutung haben. U. W. Lang hat dann den Beitrag verfaßt: »Eucharist without Institution Narrative? The Anaphora of Addai and Mari Revisited«. Hier wird, schon aufgrund des Rückgriffs längst überholter Arbeiten und Editionen syrischer Anaphoren, endgültig klar, daß die Zielsetzung dieser Aufsätze einem Thema gilt, nämlich inwieweit die Anaphora von Addai und Mari (eigentlich in den Hss: »*Quddaša* der Apostel«) dem prüfenden römischen Blick standhalten kann. Mit einer Ausnahme: P. Bruns (Bamberg), der bekannte Spezialist syrischer patristischer Quellen, hat sich »Aspekte 'nestorianischer' Eucharistielehre« zum Thema gewählt (voller Titel des Beitrags: »Nicht den Herrenleib, welcher im Himmel ist, brechen und töten wir täglich auf dem Altar – Aspekte 'nestorianischer' Eucharistielehre«, der mit dem Zeugnis des Aphrahat und Ephräm einsetzt, ohne auf Addai und Mari irgendwo einzugehen.

D. Berger, ein Mitglied der Päpstlichen Akademie des hl. Thomas von Aquin, behandelte mit bekanntem scholastischen Ansatz: »Die dogmatische Frage nach der Form des Sakramentes der Eucharistie«; ebenso B.-D. de La Soujeole (Dogmatik, Freiburg): »La forme de l'eucharistie«.

Auch bei N. Bux (Sakramententheologie, Bari, Konsultor der Glaubenskongregation), der mit seinem Beitrag: »La relazione tra l'epiclesi e la narrazione dell'eucaristia«, gewiß unsere Neugierde

weckt, wird ersichtlich, daß die bislang bereits vorliegenden Forschungsergebnisse über die ost-syrischen Epiklesen (einschließlich der *Narratio Institutionis*) nicht zur Kenntnis genommen wurde. Der merkwürdige Band endet mit einem Beitrag von A. Santagrossi (Fundamentaltheologie, Seminar von Cuernavaca, Mexico): »Historical and Theological Argumentation in Favour of Anaphoras without Institution Narrative: A Critical Appraisal«.

Was kann man da noch sagen, als daß eine Chance vertan wurde! In keinem dieser Beiträge wird auf das Selbstzeugnis, damit meine ich die Sprechweise der »*Quddaša* der Apostel«, und das Zeugnis der mit dieser Anaphora unmittelbar verwandten syrischen Quellen auch nur in Ansätzen eingegangen, sondern der Quell, aus dem diese Veröffentlichung ihre Kraft geschöpft hat, ist ein römischer Brunnen, der uns leider gar nichts über die der »*Quddaša* der Apostel« eigentümliche Tiefe und Schönheit zu sagen weiß.

Gabriele Winkler

Sebastian Brock, *Fire from Heaven. Studies in Syriac Theology and Liturgy* (= *Variorum Collected Studies Series CS863*), Aldershot, Hampshire 2006, XIV + 352 pages, ISBN 0-7546-5908-9, 63,00 £

Die vorliegende Sammlung vereinigt siebzehn Abhandlungen des weit über sein Heimatland hinaus bekannten Syrologen Sebastian Brock über drei Hauptthemenkreise des syrischen Christentums: Die Christologie der Kirche des Ostens (I-IV), die Anrufung des Heiligen Geistes (V-XIV) sowie einige kleinere Editionen (XV-XVII). Der erste Beitrag widmet sich der Außenwahrnehmung der Kirche des Ostens und ihrer Fremdbezeichnung als »Nestorianer«. Nun fehlt es in der Dogmengeschichte an einem geeigneten Begriff für die christliche Gemeinschaft östlich von Antiochien. Der Verfasser kann nun überzeugend darlegen, daß die Herleitung von Nestorius und seiner Christologie für die traditionelle Sicht nicht in Anschlag gebracht werden kann. Als Theologe spielt Nestorius bei den Ostsyryern in der Tat keine besondere Rolle, obwohl sein Name in allen Ehren gehalten wird; lediglich ein einziges Werk (der *Liber Heraclidis*) ist in erheblicher »nestorianischer« Überarbeitung auf uns gekommen. Von größerer Bedeutung war hier das theologische *œuvre* des Bischofs von Mopsuestia, der durch die Übersetzertätigkeit der edessenischen Schule auch über den griechischsprachigen Raum bekannt wurde und dessen dogmatischen Werke vor allem in syrischer Sprache überlebten und fortwirkten. Indes ist bei aller ehrenwerten ökumenischen Bemühung der Gegenwart mit Begriffsmimikry sachlich und inhaltlich nicht viel gewonnen, auch wenn sie vielleicht etwas zur allgemeinen Klimaverbesserung beizutragen vermag. Gewiß könnte man ganz analog fragen, wieviel authentisch Lutherisches sich bei heutigen Lutheranern noch finde, doch bedeutet der Schwenk fort vom historischen Nestorius zum modernen Assyrtum (vulgo »Nestorianismus«) für sich genommen noch nicht viel. Den »Nestorianer« etwa als »Ostsyryer« zu bezeichnen, ist spätestens dann geographisch ungenau, wenn im sechsten Jahrhundert eine westsyrische Hierarchie auf persischem Territorium entsteht und in islamischer Zeit »Ostsyryer« nach Palästina und Zypern ausgreifen. Ferner enthält der Hinweis auf die ungleich größere dogmengeschichtliche Bedeutung Theodors im Vergleich zu Nestorius für sich genommen noch keinen wirklichen theologischen Erkenntnisgewinn für die Gegenwart. Man könnte nämlich die »Nestorianer« als »Theodorianer« bezeichnen, doch wem ist damit gedient? Denn wengleich der Bischof von Mopsuestia im Frieden mit der Kirche verstarb, so war doch seine Rechtgläubigkeit nicht immer unumstritten (die kirchenrechtlich nicht unproblematische postume Exkommunikation auf dem II. Constantinopolitanum macht das ganze Ausmaß seiner komplexen Wirkungsgeschichte deutlich). Seinem alten Widersacher Cyrill und vielen neueren Dogmenhistorikern galt Theodor als *Nestorius ante Nestorium*. Durchaus vergleichbar mit Theodoret, war Theodor ein kluger Kopf, der die Schwachstellen des alexandrinischen christologischen Systems auszuloten verstand, ohne freilich selbst ein überzeugendes Konzept für die (ontische) Einheit von göttlicher und menschlicher Natur in Christus zu liefern.

Der zweite Beitrag »The Church of the East in the Sasanian Empire up to the sixth century and its absence from the Councils in the Roman Empire« war ursprünglich für die Wiener Pro-Oriente-Tagung im Jahre 1994 bestimmt. Sehr nützlich ist die Graphik auf S. II,85 (leicht geändert gegenüber III,179), die etwas schematisch, aber durchaus anschaulich die unterschiedlichen christologischen

Positionen von Nestorius bis Eutyches (auf der Skala 1-7) wiedergibt. Leider wurden die syrischen Wörter im Maschinentext von Hand nachgetragen, was beim verkleinerten Nachdruck die Lesbarkeit nicht eben erhöht hat. Die gemäßigten Miaphysiten hier werden als Henophysiten tituliert, die äußerste christologische Rechte (Acephali) hingegen als Monophysiten. Aufschlußreich für den Leser ist die Diskussion im Anschluß an den Vortrag, welche mit knappen Worten referiert wird. Das vom Verf. vorgelegte Schema reserviert die »Mitte« für die chalcedonische Position (Nr. 3 und 4 auf der Skala). Auch wenn der Verf. die Existenz einer solchen christologischen Mitte (wohl im Sinne des modernen Parlamentarismus) energisch bestreitet, einer Mitte, die von Theresia Hainthaler völlig zu Recht behauptet und verteidigt wird, so hat er diesem (Miß-?)Verständnis mit seinem Schaubild selbst vorgearbeitet. Seiner Meinung nach habe jede am christologischen Streit beteiligte Partei in der gleichen Weise recht, was jedoch einen Widerspruch in sich darstellt. Man merke: die Gräben zwischen den christlichen Konfessionen im Orient sind damals wie heute halt tiefer als Euphrat und Tigris zusammen und können mit ökumenisch wohlgemeinten, aber letztlich doch zu kurzen Gedankensprüngen nicht überwunden werden. Hinter den verschiedenen Formeln verbergen sich völlig unterschiedliche Inhalte, sprich Christologien, die nicht auf den kleinsten gemeinsamen ökumenischen Nenner zu bringen sind. Dies wird deutlich in dem dritten Beitrag »The Christology of the Church of the East«, der unbedingt mit der englischen Übersetzung in Brocks *Studies in Syriac Christianity* (London 1992, ch. XII) zusammen gelesen werden sollte. Diese konzise Zusammenfassung der östlichen Christologie hätte sich in etwas erweiterter Form und in deutscher Übersetzung sehr gut in Grillmeiers »Jesus der Christus im Glauben der Kirche II,3« eingefügt. Der Dogmenhistoriker vermißt schmerzlich eine solide, aus den Quellen erarbeitete Geschichte der ostsyrischen Christologie von den Anfängen bis ins Mittelalter. Brock hat hierfür die ersten beachtlichen Vorarbeiten geleistet.

Zu den Eigenarten des syrischen Breviers gehört die Vorstellung von Christus als »Geisel« (*hmayrâ*), welcher Verf. in Beitrag IV nachspürt. Im Unterschied zu den blutigen Geiselnahmen des modernen Nahen Osten wurden Geiseln in der Antike nicht gewaltsam genommen, sondern als Unterpfand bei Vertragsabschluß bereitgestellt. Sie waren ein Zeichen der Ehrerbietung und des festen Willens, sich an die getroffenen Abmachungen zu halten, und wurden daher auch gut behandelt. Den vom Verf. (IV,474) dargebotenen Beispielen ließen sich noch einige aus der Sasanidenzeit hinzufügen. Man denke etwa an Bahram V., der seine Jugend unter den Arabern verbrachte, oder Peroz, der bei den Türken aufwuchs. Die Großkönige schlugen so zwei Fliegen mit einer Klappe: Sie banden die nomadisierenden Grenzvölker enger ans Reich und hielten den ehrgeizigen Nachwuchs, der oft nur darauf brannte, selbst zu regieren, auf gebührenden Abstand. Im christologischen Kontext erscheint die »Geisel« vor allem bei Aphrahat (*dem.* XXIII,50). Der Erstgeborene von den Toten, die verklärte menschliche Natur Christi ist gleichsam als Geisel an den himmlischen Hof entrückt worden. Bei Ephräm findet sich dieser Gedanke mit der Vorstellung vom Unterpfand (*rahbônâ*) verknüpft. Verf. beschließt seine Ausführungen mit einem nützlichen Appendix (IV,483-485) zur Verwendung von *hmayrâ* im Hudra.

Das fünfte Kapitel »Fire from Heaven« gab dem gesamten Buch seinen Namen. Es behandelt die unterschiedlichen Aspekte einer Metapher (V,229). Die Herabkunft des Feuers zeigt das göttliche Wohlgefallen an. Ferner ist das Element mit dem Wirken des Geistes verknüpft und kehrt sowohl innerhalb der Eucharistielehre als auch im Rahmen der Mariologie wieder. Und schließlich geht es um die Einwohnung des Geistes in den Herzen der Gläubigen.

Nur auf den ersten flüchtigen Blick könnte der sechste Beitrag »Come, compassionate mother..., come, Holy Spirit« als Kniefall vor der *gender*-Problematik zeitgenössischer feministischer Theologie erscheinen, doch stellt unser Autor ernüchtert fest, daß die Gottheit über das Geschlecht (*gender*) völlig erhaben sei, was auch immer der Verfasser des Korans unter christlicher Trinität verstanden haben mag (VI,249f). An anthropomorphen Gottesvorstellungen, welche die islamische Apologetik dem Christentum gerne unterschob, fehlte es im Vorderen Orient indes nicht; neben den alteingesessenen Kulturen in Hatra ließen sich noch die Bardaisaniten als Träger krauser theologischer Ideen nennen. Innerhalb der frühen syrischen Tradition sind es vor allem Aphrahat und Ephräm, aber auch die Thomasakten, die dem »Geist«, der *rûhâ*, weibliche Züge beilegen. Allerdings, so muß man hinzufügen, ist bei ihnen auch der Logos (*melltâ*) *femini generis*, was aber keine Auswirkungen auf die Christologie zeitigt, etwa in dem Sinne, daß die Syrer aus Christus eine Christa gemacht hätten.

Für den Liturgiker ist das siebte Kapitel über die Epiklese in den antiochenischen Taufritualen eine wahre Fundgrube. Verf. untersucht dabei die verschiedenen Traditionskreise syrischer Zunge: in der

Kirche des Ostens, der syrischen Orthodoxie, bei den Maroniten und den Melkiten. Letztere sind, obwohl sie jetzt dem Konstantinopler Ritus in arabischer Sprache folgen, dennoch dem oben genannten Traditionskreise zuzuordnen, da die Ursprungsformulare auf Syrisch verfaßt waren und das antiochenische Umfeld widerspiegeln. Wie es scheint, war die Taufepiklese in den einzelnen Traditionen, der westsyrischen wie der ostsyrischen, unterschiedlich strukturiert (VII,213-215). Westliche Formulare unter Einschluß der griechischen bevorzugten die Rede von der Herab*sendung* des Geistes, während die ostsyrischen entsprechend ihrer eigenständigen Pneumatologie die Herab*kunft* herausstellten. Die Tauflehre der Syrer ist eng mit ihren eucharistischen Vorstellungen verzahnt, weshalb es durchaus sinnvoll erscheint, die Typologie der Epiklese in den westsyrischen Anaphoren genauer zu untersuchen (Kap. VIII). Dies geschieht auf einer äußerst breiten Textbasis von 71 Ausgaben (VIII,174-177). Die Epiklese ist für gewöhnlich unmittelbar an den Vater gerichtet (»Sende herab deinen Heiligen Geist«), oder auch gleich direkt an die dritte Hypostase der göttlichen Dreifaltigkeit (»Es komme herab der Heilige Geist«). Die Konsekrationsworte (VIII,185) enthalten Wendungen wie »heiligen« (*qaddes*) oder »wandeln« (*šahlep*), was für die Dogmengeschichte nicht ganz unerheblich ist. Die zahlreichen Tabellen am Ende des Beitrags sind einer eingehenden Untersuchung seitens der Liturgiewissenschaftler mit Nachdruck zu empfehlen. Anlässlich des fünfzigsten Todestages von Anton Baumstark entstand der neunte Beitrag des Sammelbandes. Er befaßt sich mit den Anrufungen des Heiligen Geistes in syrischen liturgischen Texten und setzt die von Baumstark begonnene Tradition der vergleichenden Liturgiewissenschaft fort. Als Ergebnis der Untersuchung über die Epiklese kann zunächst die variantenreiche Komplexität des Materials festgehalten werden (IX,397-406). Daß sich syrische Formulare nicht selten an griechischen Vorbildern orientieren, ist in der Forschung schon oft konstatiert worden. Am Beispiel des syrischen *aggen* und des griechischen *ἐπιφοιτάω* kann der Autor überzeugend nachweisen, daß in diesem Falle eine Beeinflussung in die umgekehrte Richtung stattgefunden hat, was angesichts der hohen Wertschätzung syrischer Dichtung und Liturgie bei griechischen Autoren (Stichwort: Ps-Ephraem) nicht ernstlich verwundert.

Die folgenden Beiträge X-XIII befassen sich vornehmlich mit philologischen und exegetischen Fragen zu Lk 1,35. Die zahlreichen syrischen Übersetzungen (beginnend mit Syr^{sin.cur}) des griechischen *ἐπισκιάζειν* sind für ein rechtes Verständnis der Exegese- und Dogmengeschichte nicht unerheblich, da sich an ihnen nicht selten die christologischen und mariologischen Kontroversen entzünden. Im fünften Jahrhundert wird der Begriff der »Überschattung«, der zunächst im Kontext der Inkarnation auftritt, auf die eucharistische Epiklese bezogen, um dann bei den monastischen Autoren des siebten und achten Jahrhunderts auf die Wirkungen des Heiligen Geistes angewandt zu werden. Auffallend ist die unterschiedliche Akzentuierung in den jeweiligen konfessionell bedingten christologischen Kontexten: Die Kraft des Allerhöchsten (Lk 1,35) kann sowohl auf den Logos als auch auf den Heiligen Geist bezogen werden, das »unter uns« oder auch »in uns« aus Joh 1,14 wird von den Ostsyrrern auf den *homo assumptus* angewandt, bei Philoxenus auf die Menschheit im allgemeinen oder bei anderen Westsyrrern auf die Heilige Jungfrau im besonderen. Die verschiedenen theologischen Kontexte werden eigens in einer chronologischen Tabelle (XIII,91) erfaßt. Frömmigkeitsgeschichtlich erwähnenswert sind die syrischen Datierungsversuche der Verkündigung Mariens, die auf den 10. Nisan (XII,2) verlegt wird. Im Hintergrund dieser vom Westen abweichenden Datierung steht, wie der Verfasser ausführt, eine Identifizierung des Zacharias mit dem Hohenpriester, der nur einmal im Jahr, am Versöhnungstag nämlich, den Tempel betritt. Als Quelle vermutet Brock das Jakobusevangelium. Zacharias' Tempelvision wird dann auf den 10. Tischre datiert, und von diesem Fixpunkt errechnet Ephräm das Datum der Verkündigung. Klar bezeugt der syrische Kirchenvater die *conceptio per aurem* (XII,5).

Kap. XIV thematisiert die *ruah elôhîm* aus Gen 1,2 und ihre Rezeptionsgeschichte in der syrischen Tradition. Die Übersetzung von *ruah elôhîm* stellt die Philologen vor kaum lösbare Probleme. Ein Blick in die lange Übersetzungstradition der LXX, Peschitta und der Syro-Hexapla kann da ebenso weiterhelfen wie die Exegeten Eusebius von Emesa, Ephräm, Basilius und Theodor, um aus der Fülle nur einige zu nennen. Liturgiegeschichtlich ist die Verwendung der Wurzel *r - h - p* gerade für die Tauftradition und die Eucharistie von Belang.

Der dritte Hauptteil enthält einige kleinere Editionen und Übersetzungen liturgischer Kommentare. Insbesondere das von Gabriel von Qatar verfaßte Werk ist für die Liturgiegeschichte der Ostsyrrer von höchster Bedeutung. Leider konnte der syrische Text aus *Hugoye* 6:2 nicht nachgedruckt werden,

was der Autor selber sehr bedauert, doch mag der Leser sich mit der englischen Übersetzung begnügen.

Fazit: Das in flüssiger englischer Prosa geschriebene Buch kann jedem Syrologen nur wärmstens empfohlen werden.

Peter Bruns

Theresia Hainthaler, *Christliche Araber vor dem Islam, Verbreitung und konfessionelle Zugehörigkeit, eine Hinführung*, Leuven - Paris - Dudley, MA (Peeters), 2007 (= *Eastern Christian Studies*, 7), XII, 188 Seiten, Abb. ISBN: 978-90-429-1917-4, 45,00 €

Als ausgewiesene Kennerin der Dogmengeschichte der Christologie bietet Theresa Hainthaler, Honorarprofessorin für Christologie der Alten Kirche und Theologie des Christlichen Orients in St. Georgen seit dem Jahre 2007 (s. *OrChr* 92 [2008], 241), mit ihrer »Hinführung« (Vorwort S. V und Schluss S. 143) einen willkommenen Beitrag über das Christentum unter den Arabern vor dem Aufkommen des Islam.

Auf insgesamt sechs Kapitel verteilt, macht ein einleitender Forschungsbericht (Kapitel 1, S. 5-12) zunächst mit den wichtigsten Arbeiten seit dem 18. Jahrhundert (Assemani) bis in die jüngste Vergangenheit (Retsö) bekannt. Auch themenrelevante Einzelstudien finden gebührende Aufmerksamkeit. Dazu treten instruktive Ausführungen zu grundlegenden Begrifflichkeiten (»Araber«, »Smailiten«, »Sarazenen«, »Ṭaiyāyê«, herzuleiten vom Stamme der Ṭaiyi'; S. 12-26) sowie Darlegungen zur nicht unumstrittenen Herkunft der arabischen Schrift (S. 28-30). Eine Skizze der orientalistisch-christlichen Konfessionsgruppen, insbesondere der Nestorianer, Jakobiten, Kopten, Melkiten u. a. m. (S. 30-33) beschließt die Prolegomena.

Nach diesen Begriffsklärungen befaßt sich die Verfasserin in den folgenden fünf Kapiteln mit den Anfängen und Verläufen der Christianisierung arabischer Christen. Gestützt auf ausgedehnte Studien griechischer, lateinischer und syrisch-aramäischer Quellschriften, im Falle arabischer Texte (al-Ġāhiz, at-Ṭabarī, al-Azraqī, Yāqūt) nach deren Übersetzungen und Bearbeitungen, beginnt die geographisch angeordnete Darstellung im zweiten Kapitel (S. 35-47) mit Palästina und dem Sinai. Daran schließt sich im dritten Kapitel (S. 49-80) eine sehr ausführliche Behandlung des syrischen Raumes an. Besonderes Augenmerk gilt hier dessen prominentesten Vertretern, den teilweise christianisierten Ġassāniden (S. 67-79), die den Byzantinern lange als Grenzschutz und Puffer gegen die Sasaniden dienten, ehe sie dann ihre Eigenständigkeit zu Beginn des 7. Jahrhunderts verloren. Ihre Gegner in diesem Stellvertreterkrieg, die Laḥmīden (S. 83-94), deren Könige als persische Vasallen bis ins ausgehende 6. Jahrhundert keine Christen waren, bilden mit den Hauptgegenstand des folgenden vierten Kapitels (S. 81-110). Ihrer Hauptstadt al-Ḥira am mittleren Euphrat, die durch den christlichen Dichter 'Adī ibn Zaid (S. 90-93) auch als ein Zentrum altarabischer Poesie bekannt ist und Jahrhunderte Bischofssitz war, kommt dabei eine wichtige Rolle als Vermittler zwischen Spätantike und Islam zu. In die Darstellung arabischer Christen im Sasanidenreich einbezogen sind auch christliche Araber entlang der Südküste des Persischen Golfs (S. 97-101), die mehrheitlich zu den Nestorianern zählten. Weitaus komplexer erweisen sich die Verhältnisse auf der Arabischen Halbinsel in den beiden abschließenden Kapiteln. Sie behandeln sowohl die Christen in Südarabien (S. 111-136), deren Verfolgung in Nağrān im Herbst 523 bekanntlich zu militärischen Maßnahmen seitens der Herrscher von Äthiopien geführt hat, als auch in Zentralarabien und in Mekka (S. 137-142).

Ein Schlußkapitel (S. 143-148), das viele offene Fragen nochmals aufwirft, fasst erste Ergebnisse zusammen, etwa die tragende Rolle des Mönchtums für die Verbreitung des Christentums in den Regionen Palästina, Syrien, Mesopotamien, Persien und auf der Arabischen Halbinsel. Eine angehängte Bibliographie (S. 149-171) der Quellschriften und Literatur und ein mehrgliedriger, auch die Fußnoten erfassender Index (S. 173-188) beschließen die durch ein Dutzend Abbildungen gut illustrierte Forschungsarbeit.

Franz-Christoph Muth

Michel REDDÉ u. a., Douch III. Kysis. Fouilles de l'Ifao à Douch Oasis de Kharga (1985-1990). *Contributions*: Pascale BALLET – Alix BARBET – Charles BONNET, *Collaboration*: Fabienne DUFEY – Estelle BERTRAND – Valérie GIRIE – Claude LEMAIRE, *Plans*: Anca LEMAIRE – Christian BRAUN – Patrick DELEUZE, *Photographes*: Jean-François GOUT – Alain LECLER, Kairo, Institut français d'archéologie orientale 2004 (Documents de fouilles de l'Ifao 42), 258 Seiten mit 223 Abbildungen und 7 Plänen als Beilage

In Rahmen der intensiven Ausgrabungstätigkeit des traditionsreichen Französischen Archäologischen Institutes (mit Sitz in Kairo) in der auch für das frühe Christentum wichtigen Oase Kharga wurden weitere Relikte der Vergangenheit ans Tageslicht gebracht und dokumentiert. Die Grabungsberichte bestätigen ihren langen Entstehungsprozeß, was nicht nur ein Charakteristikum französischer Archäologie ist (man denke nur an die Publikationen der Kellia-Grabungen, vgl. OrChr 91/2007, 276ff., um sich bewußt zu werden, daß man heute mit der Herstellung der Dokumentation und Bearbeitung im Vergleich zu den Grabungsberichten aus der ersten Hälfte des 20. Jh. immer langsamer wird).

Der III. Band der Douch-Berichte umfaßt eine historische Einführung (S. 1-10) mit der Beschreibung der Topographie und der Besiedlungsgeschichte (S. 11-24); dann folgen die Bearbeitungen von ausgegrabenen Lehmziegelbauten (S. 25-91), unter denen sich auch eine Kirche findet (S. 75-86), deren Konstruktion mit Kirchen des 4. Jh. (die auch mit ihren Plänen wiedergegeben werden, vgl. fig. 69-78) vergleichbar ist. Das Beispiel einer fragmentarisch erhaltenen floristisch-ornamentalen Bemalung, die im ersten Bau gefunden worden war (S. 87-95), läßt annehmen, daß auch die Kirche entsprechend malerisch ausgestattet war. Man könnte von einer »koptisch« anmutenden Malweise sprechen.

Der zweite Teil des Berichtes stellt Ausgrabungsergebnisse seit 1985 auf der Stelle des Serapis-Tempels (S. 93-177) dar. Es handelt sich um einen Lehmziegelkomplex, dessen Heiligtum jedoch, wie die ägyptische Tradition verlangt, aus Stein errichtet war (hierzu auch entsprechendes Bildmaterial, fig. 97ff.). Ausbau und Verwendung scheinen sich seit der persischen Zeit 443 bzw. 393 (S. 173) bis in die römische Kaiserzeit vollzogen haben. Man könnte an einen Grenzposten der Römer denken (S. 174f.), wofür die Wehrarchitektur spricht (als *qasr* = *castel* bezeichnet), die jedoch nicht eindeutig als römisch bestimmt werden kann (S. 175). Daran schließt sich ein kurzer Bericht über einen nicht näher bestimmten Tempelbau (S. 179-184), der schon seit François CAILLAUD (1787-1869) bekannt ist; dennoch scheint eine eindeutige Identifikation des Ziegelbaus, der um das 5./4. Jh. v. Chr. entstanden sein könnte, immer noch nicht möglich zu sein.

Der dritte Teil ist weniger archäologisch. Er beinhaltet eine Interpretation der Funde und des Charakters der Bewohner der Kharga-Oase im Laufe der Geschichte aufgrund der erzielten Grabungsergebnisse (S. 185-208). Man kann von einer kontinuierlichen Besiedlung der Oase ausgehen, die auf dem Weg zwischen Ägypten und Afrika eine wichtige Rolle spielte, und das mindestens seit dem Alten Reich. Die ständig ausgebaute und verbesserte Bewässerungsanlage sicherte ihre Existenz. Man baute Oliven, Wein, Datteln und vieles mehr an. Einige Inschriften, besonders aus hellenistischer Zeit, weisen auf eine die zentrale Stellung des Osiris-Serapis Kultes hin (S. 197).

Die römische Zeit ist durch die Stationierung von Militär gekennzeichnet (S. 199-205), das die Grenzen vor den Angreifern aus der Wüste schützte. Unter ihnen fanden sich u. a. Blemmyer und Nobaden (Nubier), die bis in die byzantinische Periode Oasen, Klöster, aber auch die Städte der Cyrenaica ständig bedrohten. Eine Evidenz für die Christianisierung ist nicht nur durch die Kirche, sondern auch durch die Prosopographie belegt, die z. T. aber auch für eine jüdische Population spricht (u. a. sind die Namen Abraam 62, Iakob 10, Isaak 12 und Samuel 6 mal belegt, S. 206, Anm. 105).

Der letzten Teil widmet sich der Besprechung und Analyse des so wichtigen archäologischen Materials der Keramik (S. 209-240). Er fügt sich damit in das internationale Projekt für die Erforschung der Oasen ein. Die chronologische Klassifizierung konzentriert sich dabei auf Keramik der ptolemäischen und der römischen Periode, und sie scheint charakteristisch für den westlich des Nils sich ausbreitenden saharischen Raum, der von Nord-West Ägypten bis nach Darfur reicht.

Der Band wird durch ein Verzeichnis der Abbildungen und eine Bibliographie (S. 249-255) abgeschlossen. Letztere zeigt, daß das deutsche Schrifttum (obwohl für die hellenistisch-römische Zeit sehr

vielseitig und reichhaltig) kaum berücksichtigt worden ist (vier Eintragungen). Das wirft Fragen auf, die leider hier nicht zu beantworten sind, dennoch drücken sie die »internationale« Forschungslage aus.

P. S. Es zeigt sich auch immer wieder, daß polnische Namen in unterschiedlichen Publikationen sehr oft falsch wiedergegeben werden, so auch hier z. B. RODIJEWICZ statt RODZIEWICZ (S. 9, Anm. 28, S. 255), dafür aber korrekt S. 211, Anm. 7, und in der Bibliographie (S. 254); WYPSZYCKA statt WIPSYZKA (S. 255).

Piotr O. Scholz

Chantal HEURTEL, *Les inscriptions coptes et grecques du temple d'Hathor à Deir al-Médina suivies de la publication des notes manuscrites de François Daumas (1946-1947)*, Kairo 2004, IFAO: Bibliothèque d'études coptes 16 (Institut Français d'Archéologie Orientale), 206 Seiten mit 74 Textabbildungen, davon Tafelteil (S. 117-204)

Eine für die Koptologie wichtige Publikation, die jedoch deutlich macht, daß man es de facto sehr oft mit Wiederentdeckungen zu tun hat. François DAUMAS (1915-1984), führender französischer Ägyptologe, fand während seiner Tätigkeit am Französischen Institut (IFAO) in Kairo (1946-1950) - dessen Direktor er in den Jahren 1959-1969 war - neben seiner Arbeit an der Veröffentlichung der Hathor-Tempel in Dendera Zeit für die Dokumentation der Hathor Tempelchen in Deir el Medina, die wie sich zeigt, auch zu einem Denkmal der christlicher Epoche in Theben W. geworden ist.

Zwar bearbeitete Pierre du BOURGUET (1910-1988) die Texte von neuen, ohne aber die Notizen von F. Daumas zu verwenden.¹ Die koptischen Inschriften waren übrigens z. T. schon seit der Expedition von Karl Richard LEPSIUS (1810-1884) und seiner Veröffentlichung (Denk. VI, 102f.) bekannt, ohne aber fachmännisch und vollständig ediert worden zu sein. Jetzt ist das anscheinend nachgeholt worden.

Das 1. Kapitel liefert ein Übersicht der Inschriften (=Insc.) von Eingang bis zum letzten Winkel des Tempels. Hervorheben ist deren beispielhafte Edition (man bedauert, daß die Autoren der koptischen und griechischen Insc. aus Nubien nicht nach ähnlichen Muster gearbeitet und publiziert haben²). Neben einer photographischen Aufnahme (mit Maßangaben), manchmal nur einer Umzeichnung (fig. 4, S. 65) wird der Text der Insc. mit Übersetzung wiedergegeben, und es erfolgt ein Hinweis auf die bisherige Lesungen und Veröffentlichungen. Unter den Insc. finden sich auch solche, die reisende Besucher des 19. Jh. (z. B. S. 40) hinterlassen haben.

Kap. 2. versucht eine relative Chronologie der Insc. herzustellen. Dabei geht man von einer Christianisierung, die im 4./5.Jh. begann, aus. Dem folgen interessante und wertvolle Ergänzungen (Annexes, S. 89-112) die sich u. a. bemühen, auch die koptischen Dialekte zu bestimmen, aber auch die Bedeutung der Gestik im Kontext der Proskynese (S. 94ff.) reflektieren. Besondere Aufmerksamkeit verdient dabei der Gestus des angeblichen Schweigens (Legen der Finger auf die Lippen), den man schon bei Harpokrates als Kind findet, der aber auch in der christlichen Ikonographie vorkommt; deshalb ist der Hinweis auf das Bild der Anna, Mutter Mariens, in Faras (S. 97, heute im Nationalmuseum in Warschau) beachtenswert, weil die Autorin dazu neigt, ihn als Gestus der Erfüllung zu interpretieren (S. 99), aber auch als *signum harpocraticum* voller magischer und hermetischer Bedeutung.

Deir al-Medina gilt als die Kultstätte des heiligen Isidor des Märtyrers (S. 100), dem die Autorin einige beachtenswerte Bemerkungen widmet.

Von bleibendem Nutzen sind die prosopographischen Tabellen der koptischen Namen (S. 103-111) und griechischen Termini (S. 112), denen sich eine Bibliographie anschließt (S. 113-116).

1 Le temple de Deir al-Médina, textes édités et indexés par L. Gabolde, Kairo 2002, MIFAO 121.

2 Vgl. meine Bespr. in OrChr 91 (2007) 271-276.

Das Bildmaterial erlaubt eine sehr gute Lokalisierung der Insc. und der mit ihnen verbundenen Graffiti auf den Wänden des Tempels. Den Abschluß bilden Faksimile der Notizen von Fr. Daumas (S. 142-204), die eine wertvolle Ergänzung zu den bisherigen Veröffentlichungen der Insc. darstellen.

Es handelt sich um eine beachtenswerte Dokumentation, die deutlich macht, daß viele Forschungen, die schon früher eine Veröffentlichung verdient hätten, in Archiven lagern und oft nur zufällig wiederentdeckt werden. Man darf fragen, ob man nicht lieber das bereits gesammelte Material publizieren sollte, statt nach neuen zu suchen.

P. S. Die polnischen Namen scheinen viel größere Probleme zu verursachen, als die koptischen, oder griechischen, so wird zwar MICHALOWSKI auf S. 97³⁸ korrekt wiedergegeben, dafür aber in der Bibliographie (S. 115) falsch: MIKALOWSKI (von den immer zum /degradierten Buchstaben ganz zu schweigen).

Piotr O. Scholz

Sydney H. Aufrère & Nathalie Bosson: Guillaume Bonjour, *Elementa linguae copticae*. Grammaire inédite du XVII^e siècle. Préface par Ariel Shisha-Halevy, Cahiers d'Orientalisme XVI, Genève: Patrick Cramer 2005, CI, 191 Seiten

In der Erforschung der Sprachen des christlichen Orients ist das Koptische im Vergleich zum Arabischen, Armenischen, Syrischen und auch Äthiopischen ein Spätling. Im Bewusstsein derer, die sich heute um das Koptische bemühen, ist für die Anfänge im wesentlichen nur der Polyhistor Athanasius Kircher (1602-1680) erinnerlich, der mit dem *Prodromus Copticus sive Aegyptiacus* (1636) und der *Lingua Aegyptiaca restituta* (1643/44) in die Geschichte der koptischen Grammatik eingegangen ist. Während der letzten Jahrzehnte sind zunehmend Vorläufer Kirchers in das Blickfeld getreten, deren Einsichten jedoch nicht zum Druck gelangt sind, so dass Kircher der unverdiente Ruhm des Pioniers in der Erforschung des Koptischen zugekommen ist¹. Auch Nachfolgern Kirchers war das Schicksal des Vergessenwerdens beschieden, da ihren grammatischen Studien zum Koptischen die Drucklegung versagt geblieben war. Zu den letzteren gehört Guillaume Bonjour (1670-1714), ein Angehöriger des Augustinerordens, der seit 1695 an der Biblioteca Vaticana wirkte. Nach vielfältigen Studien und auch etlichen Veröffentlichungen zum Koptischen schloss er sich im Jahre 1710 einer topographischen Expedition nach China an, auf der er verstorben ist.

Es ist das Verdienst von Sydney Aufrère und Nathalie Bosson, dass sie diesen kenntnisreichen und umsichtigen Gelehrten, dem sie sich seit 1998 biographisch und werkgeschichtlich zugewandt haben², durch die Edition der *Elementa linguae copticae* (handschriftlich aus dem Jahr 1698) den Autor dem Vergessen entrissen zu haben, dem nunmehr der gebührende Platz in der Geschichte der Erforschung des Koptischen eingeräumt werden kann. Im Rückblick mag man sich fragen, wie wohl die Erforschung des Koptischen verlaufen wäre, wenn Bonjours *Elementa* nicht erst mit dreihundertjähriger Verspätung ediert worden wären, da wir sie nicht mehr, jedenfalls nicht zum Erlernen des Koptischen, »brauchen«.

Der Edition der Grammatik S. 1-165, in der handschriftlichen Paginierung des Verfassers p. 1-346 (in der Edition durch Fettdruck hervorgehoben), gehen ein Geleitwort von Ariel Shisha-Halevy (S. VII-IX), ein Avant-propos der Editoren (S. XI-XIII) und eine umfangreiche Introduction »De vita et operibus Guillelmi Bonjourii Tolosani (1670-1714). Usque a Gallia ad Chinam« (S. XV- XCII), fast

- 1 Vgl. St. Emmel, Coptic Studies before Kircher, in: Coptic Studies on the Threshold of a New Millennium. Proceedings of the Seventh International Congress of Coptic Studies Leiden, 27 August – 2 September 2000, ed. by M. Immerzeel and J. Van der Vliet, I, Leuven et al. 2004, 1-11, und nunmehr [den Herausgebern noch nicht zugänglich] B. J. Irsay-Nagy, A Journey to Egypt in 1483 and the Beginning of Coptic Studies in Europe, in: Acta Antiqua Acad. Sc. Hungaricae 46, 2006, 129-149 [Bernhard von Breydenbach].
- 2 S. die Bibliographie in dem zu besprechenden Band S. XCVII unter Aufrère, Bosson, sowie N. Bosson, Guillaume Bonjour, *Elementa linguae Copticae seu Aegyptiacae*: première grammaire scientifique de la langue copte, in: Coptic Studies on the Thresholds (s. Anm. 1), 39-57.

eine Monographie, voraus; die Introduction ist nicht, wie man der Überschrift nach vermuten könnte, auf Latein abgefasst, sondern französisch.

Die Einführung macht nicht nur mit *vita et opera* des Vf.s vertraut, sondern ist eine eingehende Beschreibung des wissenschaftlichen Milieus in und im Umkreis der Vatikanischen Bibliothek im 16. und 17. Jh. und wird für eine Geschichte der Studien zur Erforschung des christlichen Orients unentbehrlich sein. Auf die Introduction folgen Auszüge aus anderen Werken Bonjours (S. XCIII-XCVI), danach das Abkürzungsverzeichnis (S. XCVIII-C) und eine sorgfältige Beschreibung des Manuskripts (S. CI). Eingestreut sind acht Faksimiletafeln, von denen sieben die Handschrift des Vf.s präsentieren. Der Grammatik sind zwei Appendices (»Lettre d'Eusèb Renaudot« und ein Essay von Enzo Lucchesi) beigelegt. S. 173-179 stellt die von B. zitierten Bibelstellen zusammen – und nur zwei liturgische Notate. S. 181-183 erfasst die von B. genannten oder zitierten antiken und »modernen« Autoren; leider sind die in der Introduction zitierten Autoren nicht einbezogen. S. 185-190 enthält das Inhaltsverzeichnis, das durch die detaillierte Gliederung der *Elementa* besonders wertvoll ist, da man im fortlaufenden Text wohl bald die Übersicht verlieren würde. Das Tafelverzeichnis rundet die feine Edition ab.

Insofern die *Elementa linguae copticae* von G. Bonjour die erste wissenschaftliche Grammatik des Koptischen (der Zusatz »in der Neuzeit« erübrigt sich) darstellen, seien sie etwas eingehender vorgestellt³.

Die Arbeiten B.s an den *Elementa* gehen auf die neunziger Jahre des 17. Jh. zurück. 1698 lag das Opus in feiner Autographie vor. Es ist eine Grammatik ohne Syntax, fast nur aus Schrift-, Laut- und Formenlehre bestehend. Dem Brauch der Zeit entsprechend folgt sie dem grammatischen Muster des Latein, aber doch in eigenständiger Weise, indem sie sich bemüht, das herauszustellen, was wir heute »Strukturen« oder »pattern« nennen.

Die Grammatik, die der Verf. an keiner Stelle so nennt, ist in fünf *Partes* ungleicher Länge gegliedert. *Pars I* spricht *De recta scribendi, legendi et pronuntiandi ratione*, *Pars secunda* handelt *De nomine*, an die sich die überraschend umfangreiche *Pars tertia De pronomine* anschließt. Nur wenig mehr Raum nimmt *Pars quarta De verbo* ein. *Pars quinta* stellt all das zusammen, was der Verf. als »particula« bezeichnet. Alle *partes* sind in *capita* (mit eigenen Überschriften) gegliedert, diese in weitere Unterteilungen, deren man nur mit Hilfe des Inhaltsverzeichnisses (S. 185-190) habhaft wird.

Die behandelte Sprache ist das Bohairische, denn eine andere Sprachform des Koptischen kannte man zu jener Zeit nicht. Im Corpus hebt sich der Vf. vorteilhaft, ja beispielhaft von Vorgängern und Nachfolgern ab, indem er eine relativ homogene Sprachschicht zugrundelegt, aus dem Alten Testament überwiegend Genesis und Exodus, doch erstreckt sich sein Zitatenschatz auch über andere Teile des Alten Testaments, sowie das Neue Testament von Matthäus bis zur Apokalypse des Johannes (nicht aber koptisch-arabische *scalae* oder ein Mixtum von liturgischen Texten).

In der Schriftlehre werden die griechischen Buchstaben klar von den *literae Aegyptiacae* unterschieden. Bei der Aussprache der Vokale macht er auf Unterschiede zum Griechischen aufmerksam und weist auf Erscheinungen, die wir heute »Itazismus« und »Monophthongisierung« nennen. Zur Erläuterung der Aussprache von Ω , Θ , Σ , Ψ und χ zieht er zum Vergleich die hebräischen und arabischen Lautwerte heran. Den supralinearen Punkt über Vokalen deutet er als Akzent, über Konsonanten als Vokal *loco litera & supressa*.

Beim Nomen (Substantiv) findet der unbestimmte und der bestimmte Artikel besondere Aufmerksamkeit. Der unbestimmte Artikel ist *commune* (...) *utriusque generi*. Da seine Bezugssprache Latein beim Artikel versagt, zieht er zum Vergleich das Griechische, Italienische, Französische (»Gallice«) und das Arabische heran. Eigennamen sind »determinata ex se«, dazu hält er auch Eigennamen mit Artikel fest, doch gehen Appellativa, Völker- und geographische Namen durcheinander (S. 12f.). Ein Exkurs (*digressio*) befasst sich mit der Frage des Artikels im vorkoptischen Ägyptisch (S. 13-21), die nicht etwa spekulativ (Ägyptisch konnte man ja noch nicht lesen), sondern anhand hebräischer und griechischer, gelegentlich auch arabischer Transkriptionen positiv beantwortet wird.

Beim Numerus widerlegt er die Ansicht der koptisch-arabischen Grammatiker und Kirchers, das Koptische habe formal einen Dual besessen ($\text{OYPCOMI } \text{vir}$, $\text{\textcircled{B}} \text{\textcircled{B}} \text{viri duo}$), da das Zeichen $\text{\textcircled{B}}$

3 Vgl. auch Bosson, Guillaume Bonjour (s. Anm. 2), 51-57.

nichts anderes als nachgestelltes $\text{C}\text{N}\text{A}\text{Y}$, $\text{C}\text{N}\text{O}\text{Y}\text{†}$ »zwei« bedeutet und sich im übrigen nicht an den Plural, sondern an den Singular des Substantivs anschließt (S. 26f.).

Das Kapitel *de casibus* (S. 27-34) zeigt den Vf. ganz im Banne der lateinischen Grammatik, indem er zu sechs *Casus* vom Nominativ bis zum Ablativ gelangt – ob die *Casus* einer nominalflektierenden Sprache auf eine Sprache mit nichtflektierenden Nomina applizierbar sind, wird nicht reflektiert⁴. Ihm ist aufgefallen, dass »Genitiv«, »Dativ«, »Akkusativ« und »Ablativ« mittels Präpositionen erzielt werden. Als *articulus nominativus* definiert er NXE , nicht ohne den genüsslichen Zusatz *a Kirchero praetermissus* (S. 27). Dass NXE nur den nachgestellten Nominativ einführen kann, wird nur beiläufig erwähnt. Wenn das Subjekt dem Verb vorangeht, sei NXE durch PE vertreten (S. 29 infra):

Gen 7,18 $\text{N}\text{A}\text{Q}\text{A}\text{M}\text{A}\text{Z}\text{I}\ \text{N}\text{X}\text{E}\text{P}\text{I}\text{M}\text{Q}\text{O}\text{Y}\ \text{P}\text{r}\text{a}\text{e}\text{v}\text{a}\text{l}\text{e}\text{b}\text{a}\text{t}\ \text{a}\text{q}\text{u}\text{a}$

Gen 7,19 $\text{N}\text{I}\text{M}\text{Q}\text{O}\text{Y}\ \text{A}\text{E}\ \text{N}\text{A}\text{Q}\text{A}\text{M}\text{A}\text{Z}\text{I}\ \text{P}\text{E}\ \text{A}\text{q}\text{u}\text{a}\ \text{a}\text{u}\text{t}\text{e}\text{m}\ \text{p}\text{r}\text{a}\text{e}\text{v}\text{a}\text{l}\text{e}\text{b}\text{a}\text{t}$ (kein weiteres Beispiel).

Bei der Nominalbildung (S. 36-49) unterscheidet er »ursprüngliche« Nomina (*prioris modi*) von solchen, die mittels Präfixen gebildet sind (*secundi modi*): MET -/ MEO -, PA -, AT -, PEQ - und $\text{M}\text{E}\text{T}\text{P}\text{E}\text{Q}$ -.

Einer Frühform von Transpositionslehre begegnen wir in der Entsprechung

PI - : $\text{P}\text{H}\text{E}\text{T}$ - (stets zusammengeschrieben) :

$\text{P}\text{I}\text{C}\text{A}\text{X}\text{I}\ \text{S}\text{e}\text{r}\text{m}\text{o}$: $\text{P}\text{H}\text{E}\text{T}\text{A}\text{X}\text{I}\ \text{Q}\text{u}\text{i}\ \text{l}\text{o}\text{q}\text{u}\text{i}\text{t}\text{u}\text{r}$ (S. 37f. mit langer Beispielreihe).

Auch das Prinzip der Kausativbildung hat er, ohne es so zu benennen, erkannt (S. 38):

Primitiva Derivata

$\text{P}\text{I}\text{Q}\text{N}\text{H}\ \text{V}\text{i}\text{t}\text{a}$ $\text{P}\text{I}\text{T}\text{A}\text{N}\text{H}\text{O}\ \text{V}\text{i}\text{v}\text{i}\text{f}\text{i}\text{c}\text{a}\text{t}\text{i}\text{o}$

Die *Pars tertia: De pronomine* nimmt unerwartet viel Platz ein (S. 55-91). Es ist, um es gleich zu sagen, missglückt, insofern die nicht selbständigen Pronomina (Suffixe) unterschiedslos in der Verbindung mit Substantiven, Präpositionen und Verben (bzw. in der Konjugation) zusammengestellt und nur nach äußeren Merkmalen geordnet sind. Auf diese Weise kommt er zu 15 *canones*, die jedes Gedächtnis überfordern. Das Unterscheidungsmerkmal ist einzig der dem »Pronomen« vorausgehende Vokal oder Konsonant, z. B. Canon II »post A «:

(Perfekt I) (Perf. rel.)

$\text{A}\text{I}\text{C}\text{A}\text{X}\text{I}$ $\text{E}\text{T}\text{A}\text{I}\text{C}\text{A}\text{X}\text{I}$

(Imperfekt) (Aorist)

$\text{N}\text{A}\text{I}\text{C}\text{A}\text{X}\text{I}$ $\text{Q}\text{A}\text{I}\text{C}\text{A}\text{X}\text{I}$,

jeweils mit vollem Paradigma.

Canon IV wird konstituiert durch das Präsens I bzw. Futur I (S. 57):

$\text{†}\text{C}\text{A}\text{X}\text{I}\ \text{L}\text{o}\text{q}\text{u}\text{o}\text{r}$ $\text{†}\text{N}\text{A}\text{C}\text{A}\text{X}\text{I}\ \text{L}\text{o}\text{q}\text{u}\text{a}\text{r}$

etc. etc.,

doch darf man daraus nicht schließen, er habe das Präsens I aus der Konjugation herausnehmen wollen (»Present I is no conjugation at all«), denn es taucht später unter den »Tempora« des Verbs wieder auf.

Die Entsprechung des Possessivpronomens (»Possessivartikels«) PEQ - und des Possessivsuffixes = Q kommt erst S. 72-78 zur Sprache. Die selbständigen Pronomina aller Art bilden den Beschluss der *Pars tertia*.

Pars quarta: De verbo (S. 93-135):

Die Behandlung des Verbs ist der Prüfstein jeder koptischen Grammatik. Es war ein langer Weg bis hin zu Ludwig Stern (1880), P. V. Jernstedt (1925-1927) und H. J. Polotsky (1944. 1960). Die grundlegende Unterscheidung zwischen »dauerzeiten« und »ereigniszeiten«, »Präsenssystem« und »Perfekt-system«, »zweiteiligem« und »dreiteiligem« Konjugationssystem sowie auch zwischen »Konjugationsthemen« und »Konvertern« bzw. »Satelliten« dürfen wir noch nicht voraussetzen.

Die »Verbalklassen« werden nach der Art des Imperativs eingeteilt. Die »erste Klasse« stellen diejenigen Verben dar, deren Infinitiv dem Imperativ gleicht. Je nach Art eines Imperativformans (von A - bis MA -) werden die weiteren fünf »Klassen« unterschieden und diese alle als »Verba primae conjugationis« zusammengefasst (S. 93-98). Zwischen der Form des Infinitivs und der Konjugation wird also noch nicht klar unterschieden.

4 Das Urteil von A. Shisha-Halevy (S. VIII) »The familiar procrustean bed of Latin grammar is neatly evaded« ist insgesamt doch etwas einzuschränken.

Die Konjugation wird eingeteilt in vier Modi (Indicativus, Imperativus, Optativus, Subjunctivus), Infinitivus (!), Gerundium und Participium. Der Indicativ wird konstituiert durch die Haupttempora Praeteritum, Praesens, Futurum. In den Vergangenheitsformen wird indessen bereits das *Praeteritum perfectum* (ΔΙCΩΤΕΜ) vom *Praeteritum imperfectum* (ΝΔΙCΩΤΕΜ) abgehoben. Verwirrend nicht nur für Anfänger ist, dass neben die Paradigmenreihe ΔΙCΩΤΕΜ die Reihe ΘΡΙCΩΤΕΜ gestellt und beides *Audivi* übersetzt wird. Auf die affirmativen Formen folgen (auch bei den weiteren Tempora) die negierten Formen.

Zum »Tempus praesens« zählen: I ΦΔΙCΩΤΕΜ *Audio*, II ΕΙCΩΤΕΜ, III †CΩΤΕΜ »audiens, ego«. Es liegt noch nicht zu weit zurück, dass der Aorist (»Präsens consuetudinis«) zu den »Tempora der Gegenwart« gerechnet wurde. Geht man von den gegebenen Formen und deren Übersetzung aus, so unterläuft dem Vf. nur *ein* »Fehler«, nämlich die Gleichsetzung von ΗΠΑΙCΩΤΕΜ und ΗΠΙCΩΤΕΜ, beides mit *Non audivi* übersetzt – mit der Folge, dass für das »Tempus praesens negativum« nur †CΩΤΕΜ ΔΝ *Non audio* übrigbleibt.

Im *Futurum affirmativum* treten vier Paradigmen auf: I ΕΙΕCΩΤΕΜ II ΕΙΝΔCΩΤΕΜ III †ΝΔCΩΤΕΜ IV ΔΙΝΔCΩΤΕΜ. Das *Futurum negativum* ist einzig vertreten durch ΝΝΔCΩΤΕΜ, nicht aber †ΝΔCΩΤΕΜ ΔΝ – die Korrespondenz zwischen unserem »Präsens I« und »Futur I« ist ihm also entgangen.

Der Optativ wird durch ΜΔΡΙCΩΤΕΜ bzw. ΗΠΕΝΘΡΙ- konstituiert.

Beim Subjunktiv begegnet ein eigentümliches Gemenge von Nebensatzkonjugationen und Nebentempora (bei den letzteren hat sich ΗΠΑ†- »not yet« eingeschlichen) in der Reihenfolge:

ΕΤΑΙCΩΤΕΜ *cum audivissem*

ΔΙΩΔΝCΩΤΕΜ *sivel cum Audiverim: audivero*

Praeteritum imperfectum

ΝΔΙΝΔCΩΤΕΜ *si Audirem*

ΕΝΕΔΙCΩΤΕΜ *si Audivissem*

Praeteritum plusquam perfectum prioritatis affirmativum vel inserviens imperfecto

ΗΠΑ†CΩΤΕΜ *Priusquam audivissem vel audirem*

Praeteritum plusquam perfectum prioritatis negativum

ΝΕΜΠΑ†CΩΤΕΜ *Nondum audieram*

War die fälschliche Opposition ΗΠΑ†- : ΝΕΜΠΑ†-, »affirmativum« : »negativum« durch die Übersetzung »Priusquam« bzw. »Nondum« induziert, oder war die Übersetzung Folge des verkannten Tempuskonverters ΝΕ?

Tempus praesens inserviens praeterito imperfecto

ΘΡΙCΩΤΕΜ *Ut audiam vel audirem*

und endlich das, was wir »Konjunktiv« oder »Subjunktiv« (im engeren Sinne) nennen: ΝΤΑCΩΤΕΜ mit der umständlichen Einführung »Tempus Praesens affirmativum quod connexum cum aliis temporibus variam induit eorum rationem«, etwa »affirmatives Präsens, das in Verbindung mit anderen Tempora deren unterschiedliche Art und Weise annimmt«, mit der dann doch erleichternden Übersetzung *Ut audiam*.

Dem *Subjunctivus* werden weiterhin zugerechnet ΗΕΝ ΠΧΙΝΘΡΙCΩΤΕΜ *Cum audiero vel audirem*, mit der Variante ΗΕΝ ΠΧΙΝΤΑΙCΩΤΕΜ, schließlich ΕΠΧΙΝΘΡΙCΩΤΕΜ *vel* ΕΠΧΙΝΤΑΙCΩΤΕΜ *Ad audiendum ego, sive Ut audiam*.

Als »Infinitivus« erscheint nicht etwa CΩΤΕΜ, sondern ΕCΩΤΕΜ *vel* ΝCΩΤΕΜ »audire«, negiert ΕCΩΤΕΜCΩΤΕΜ *vel* ΝCΩΤΕΜCΩΤΕΜ.

Gerundium: ΕΠΧΙΝCΩΤΕΜ *Ad audiendum*, negiert ΕΠΧΙΝCΩΤΕΜCΩΤΕΜ.

Als *Participia* erscheinen die durch Relativpronomen eingeleiteten Sätze:

Praesens: ΦΗ ΕΤ-, ΘΗ ΕΤ-, ΝΗ ΕΤ-, ΕΤ-

Futur: ΦΗ ΕΤΝΔ *vel* ΠΘΝΔ- (dazu Fem. und Plur.)

Das Perfectum relativum (bzw. Partizip Perfekt aktiv) bildet keine eigene Kategorie, sondern ΠΕΤΔΦCΩΤΕΜ und ΠΕΤΔΥCΩΤΕΜ werden mit unter das *Praesens affirmativum* gestellt.

Es folgen (S. 113ff.) zu den sechs Verbalklassen (s. o.) die Klassen 2-6 mit vollem Konjugationsparadigma des Perfekts, die zum Lernen vielleicht nützlich sind, aber eine sachlich unnötige Wiederholung der Moduskonjugation S. 99ff. darstellen. Auch den Verben mit Suffix und folgender Präposition mit Suffix sind lange Paradigmenreihen gewidmet (S. 120-127). Zwei neue »Klassen« 7 und 8

bringen wiederum Verben mit Objektssuffix, bei denen der reflexive oder objektive Gebrauch des Suffixes nur an der Reihenfolge (und an der Übersetzung) kenntlich wird.

Eine Art Ersatz für die Syntax ist Caput XII »In quo verborum conjugationes reducuntur ad praxim« (S. 136-150). Die Satzbeispiele sind aus dem Vollen geschöpft, jeder Satz wird – heute nicht mehr selbstverständlich – übersetzt. Die Beispielsätze sind nach den Subjektspronomina der Konjugation von der 1. Pers. Singular bis zur 3. Pers. Plur. aufgereiht, es folgen *Exempla status impersonalis verborum*. Damit sind nicht unpersönliche Ausdrücke wie Ⲫⲟ »vb mostly impers, suffice, be enough« (Crum, *Dict.* 651a) oder ⲪⲟⲬⲉ »es ziemt sich« (Mt 22,17) gemeint, sondern entsprechend seiner Terminologie Verbalsätze mit Substantiv oder Nomen proprium als Subjekt (gemeinsames Merkmal: nicht-pronominal), wie bereits durchgehend in der Konjugation, z. B. Perfekt I ⲁ-Ⲙⲟⲩⲉⲙ *vel* ⲁⲢⲉ-Ⲙⲟⲩⲉⲙ (S. 99).

Caput XIII (S. 150-154) ist dem Passiv gewidmet. Hier werden die Bildungsweisen klar herausgearbeitet, ohne dass sich der Autor zu der Feststellung durchringen kann, dass das Koptische kein formales Passiv nach Art des Latein hat. Die Bildungsweisen sind: 1) der Infinitiv in passivischer Bedeutungsrichtung; 2) »Praecipuus, qui et Latinis est in usu« (!), die Umschreibung mittels der 3. Pers. Plur. und dem Objekt des Verbs als reales Patiens (ⲁⲩⲘⲟⲩⲉⲙⲉⲢⲟⲓ *Audierunt me pro Auditus sum*); 3) Zusammensetzung mittels Ⲭⲓ »nehmen«, »empfangen« (ⲁⲓⲒⲒⲘⲟⲩⲟⲩ *Benedictus fui*); 4) das noch nicht so genannte Qualitativ (stark bedrängt durch Stativ), paradigmatisch bei dem Verb der »vierten Klasse« Ⲑⲟⲩⲃⲟ : Ⲑⲟⲩⲃⲟⲩⲩⲩ. Eine frappierende Beobachtung ist die periphrastische Qualitativbildung mit ⲘⲟⲢⲓ : ⲁⲓⲘⲟⲢⲓ für das Perfekt und ⲉⲓⲘⲟⲢⲓ für das Futur: ⲁⲓⲘⲟⲢⲓ ⲉⲓⲩⲟⲩⲃⲟⲩⲩⲩ »Mundatus fui« gegenüber ⲉⲓⲘⲟⲢⲓ ⲉⲓⲩⲟⲩⲃⲟⲩⲩⲩ »Immaculatus ero« (Ps 17,14)⁵.

Caput XIV stellt in zwei Spalten den *Status absolutus* und den *Status regiminis* (d. i. Status nominalis oder Status constructus) des Verbs gegenüber. Die Beispielsätze gehen jeweils vom gleichen Verb aus, was eingehende Textlektüre voraussetzt – es gab ja noch keine Konkordanzen.

Die abschließende *Pars quinta* handelt *de particulis*, die eine nützliche Zusammenstellung bietet; nachteilig wirkt sich freilich aus, dass hier unterschiedliche Wortklassen (Präpositionen, Konjunktionen und Adverbien) zusammengewürfelt sind und vor allem nicht zwischen flektierten und nicht-flektierbaren Wortklassen unterschieden wird. Eine feine Beobachtung, die beim Artikel oder beim Substantiv hätte stehen können, ist die Substantivierung präpositioneller Ausdrücke mittels des Artikels, z. B. ⲢⲁⲨⲟⲒⲉⲙ ⲒⲁⲢ ⲟⲩⲉⲃⲟⲓ Ⲓⲓⲩⲟⲩⲩⲓ Ⲣⲉ *Salus enim mea ab ipso est* Ps 61,2 (S. 161).

Unter den *particula* treten auch Bestandteile von Konjugationsthemen auf. Eine zu weitgehende Atomisierung ist wohl /ⲘⲢⲓ/ als *particula negationis* in ⲘⲢⲉⲨⲟⲢⲓ-, ⲘⲢⲁⲓ-, ⲘⲢⲓ- und ⲨⲉⲘⲢⲁⲓ-. Demgegenüber ist Ⲙⲁ als Bildungselement der *Donec*-Form (»Limitativ«) richtig erkannt.

Mit einigen Zeilen des Ausblicks auf griechische Adverbien, die ins Koptische übernommen worden sind, aber nicht mehr behandelt werden, endet das Werk.

Man fragt sich, warum eine Grammatik solchen Formats dreihundert Jahre lang zwar nicht völlig unbeachtet, aber unveröffentlicht geblieben ist, zumal sie nicht aus dem »Nachlass« ihres Verfassers zusammengestellt werden musste, sondern bei seinen Lebzeiten »druckfertig« vorlag. Bereits ein Jahr nach Abschluss der *Elementa* erschien Bonjours *Exercitatio in monumenta Coptica seu Aegyptiaca bibliothecae Vaticanae* (Romae 1699), in der seine profunde Kenntnis des Koptischen offenkundig wurde – er war also kein Unbekannter oder gar einer, dessen Schriften »unterdrückt« worden sind. Der zu jener Zeit mit den Sprachen und Literaturen des christlichen Orients am besten vertraute und hoch anerkannte Gelehrte, Eusebius Renaudot (1646-1720), fertigte 1701 für Papst Clemens XI. ein Gutachten aus, in dem er die Drucklegung nachdrücklich empfahl (abgedruckt mit Faksimile S. 167 und Tafel VIII). In einem Appendix (S. 169-172) geht Enzo (»Heinsius«) Lucchesi der Frage nach »Quare Bonjourii Elementa Coptica hucusque inedita mansere«. Seine Beobachtungen und Überlegungen gelangen indes nicht zu einer schlüssigen Antwort. Er verweist zuerst auf Bonjours Teilnahme an der China-Expedition seit 1710, »ita ut Elementorum editionem omnino oblitus fuit«. Ein solches Vergessen wäre unter den völlig neuen Eindrücken und Erfahrungen wohl möglich, aber (wer oder) was verhinderte die Drucklegung in dem Jahrzehnt zuvor, spätestens seit dem Empfehlungsschreiben von E. Renaudot 1701?

5 Leider wird der Circumstantialis nicht eigens behandelt; fast scheint es, als habe der Autor diese syntaktische Kategorie nicht erkannt.

Als verhängnisvoll erwies sich die Übergabe des Manuskripts an den an der Vaticana wirkenden Kopten Raphaël Tuki (1701-1787), der eine lange Reihe liturgischer koptischer Texte in Rom herausgegeben hatte. Tuki erhielt den Auftrag, die nachgelassene Schrift *Bonjours*, vermehrt um die mittlerweile bekannt gewordenen sahidischen Elemente, zu veröffentlichen. Nach Jahren des Zögerns entschloss sich Tuki, selbst eine Grammatik herauszugeben (*Rudimenta linguae copticae*, 1778), da *Bonjours* Grammatik zu »wissenschaftlich«, seine eigene hingegen besser für den »praktischen« Gebrauch geeignet sei⁶. Indessen, *Bonjours* Manuskript wurde erst nach 1764 an Tuki übergeben, so dass sich wiederum die Frage erhebt, warum dieses Manuskript volle fünfzig Jahre nach dem Tode des Verfassers brach lag. Zuletzt verweist Lucchesi auf die Eifersucht von G. Wilkins, der die Drucklegung hintertrieb. Doch war Wilkins tatsächlich so einflussreich, dass er die Drucklegung hätte verhindern können, wenn die vatikanischen Autoritäten dies ernsthaft beabsichtigt hätten? Auch waren mittlerweile andere Grammatiken auf den Plan getreten, die die Drucklegung nicht mehr als zwingend erscheinen ließen. Zuerst zehn, dann nochmals fünfzig Jahre waren ohnehin vertan. Umso verdienstvoller ist die mustergültige Herausgabe der *Elementa linguae copticae* durch S. Aufrère und N. Bosson, dazu in der wunderbaren Ausstattung durch den Verlag Patrick Cramer. Nicht zuletzt zeigt sie, dass es nicht selbstverständlich ist, wenn wir koptische Texte leidlich verstehen und das Koptische als Sprache allmählich durchsichtiger geworden ist.

Peter Nagel

Florence Calament, *La révélation d'Antinoë par Albert Gayet. Histoire, archéologie, muséographie* (IFAO/Bibliothèque d'études coptes 18/1,2), Kairo 2005, 2 Bände, XXII + 616 Seiten mit 50 Abbildungen

Die zweibändige Publikation (durchnumeriert) der Archivalien eines der bekannten Ägyptologen und Archäologen der zweiten Generation, Albert Jean Marie Philippe GAYET (1856-1916), der im Auftrag des Pariser Museums Guimet arbeitete und in Antinoë Ausgrabungen durchführte (1896-1914, S. 95-161), wird mit einer mit dem Bildmaterial versehenen historischen Einführung (S. 1-93) eröffnet. Die Biographie von Gayet (S. 95ff.) wird später in eine chronologische und vergleichende Darstellung der Erforschung Antinoës (Antinopolis) zwischen 1802-1952 (S. 523-545) aufgenommen. Auch die nicht-französischen Forschungen, u. a. die deutschen, finden ihren Niederschlag in der Bibliographie (S. 608-612).

In ihrem Vorwort skizziert die Autorin ihr Vorhaben, das zunächst Gegenstand ihrer Promotion an der Sorbonne (2000) gewesen ist. Es handelt sich damit um eine deskriptive Arbeit, die besonders als Dokumentation einen Wert in sich darstellt. Man ist mit einer Zusammenstellung von Informationen konfrontiert, die auch woanders zu finden sind, was man der umfangreichen Bibliographie (S. 573-612) entnehmen kann.

Bd. 2 stellt minutiös das Inventar des Musée Guimet dar, nach dem Aufbau der Exposition, die die Funde aus dem Jahre 1898 präsentierte (S. 335-432). Sie sind später erweitert worden, was sich auf der Hand der Fußnoten ersehen läßt.

Letztendlich liegt eine Fleißarbeit vor, die für das Studium der Pariser Sammlungen mit hellenistischen und koptischen Funden wichtig zu sein scheint, was den Indices (S. 549-569) zu entnehmen ist. Eine Fundgrube für sehr unterschiedlichen Angaben, die neben schon erwähnten Inventarien und Berichten auch Korrespondenzen, Zeitungsauszüge, Biogramme (u. a. über Carl SCHMIDT, 1868-1938, S. 476f.) beinhalten, die in Zusammenhang mit der Museumspolitik Frankreichs stehen.

Aufgrund der Thematik und der Funde (Textilien, Schnitzereien und vieles mehr) kann die Arbeit für das Studium der Spätantike in Ägypten und die Entstehung des Koptentum von Nutzen sein.

Piotr O. Scholz

6 Zur Rolle Tukis vgl. wiederum Bosson, Guillaume Bonjour (s. Anm. 2), 49f.

Hélène Cuvigny (éd.), avec une contribution de Jean-Pierre Adam, et la collaboration de Nelly Martin, Olivier Quntanel et Khaled Zaza, *La route de Myos Hormos. L'armée romaine dans le désert d'Égypte. Praesidia du désert de Bérénice I* (Fouilles de l'Ifao 48/1,2), Kairo 2003 (IFAO), XLIV/XVII + 688 Seiten mit 355 Abbildungen + VI Tafeln [die Beiträge wurden von (in alphabetischer Reihenfolge) Jean-Pierre Brun, Adam Bülow-Jacobsen, Dominique Cordon, Jean-Luc Fournet, Martine Leguilloux, Marie-Agnès Matelly und Michel Reddé verfasst und im Text kenntlich gemacht]

Das Projekt zur Erforschung eines in der Antike durch schriftliche Quellen (die z. T. besprochen und kommentiert werden, S. 3-32) belegten und bekannten Weges zum Roten Meer wurde 1991 geboren, 1993 durch Nicolas Grimal, den damaligen Direktor des Französischen Institutes in Kairo, ins Leben gerufen und mit dieser Monographie bekannt gemacht.

Die Geschichte der Verbindungen zwischen dem Niltal und dem Roten Meer gehört zu den faszinierenden, aber immer noch nicht ausreichend erforschten Gegenständen. Ebenso verhält es sich mit den Häfen entlang des Roten Meeres, deren Problematik und Unerforschbarkeit Georg SCHWEINFURTH (1836-1925) ausführlich beschrieben und begründet hat¹, aber für den vorstehenden archäologischen Bericht scheint er unbekannt geblieben zu sein.

Der erste Band führt in die Thematik ein und spricht manche allgemeinen Aspekte an. So versucht auch - nachdem die topographischen Voraussetzungen der Ostwüste von Michel REDDÉ zusammenfassend geschildert werden (S. 39-49) - Adam BÜLOW-JACOBSEN die »Toponyms and Proskynemata« in einem englischen Beitrag zu erfassen (S. 51-59). In Bd. 2 behandelt er, ebenfalls englisch, Handel, Waren und Sicherung der Handelswege (S. 399-426).

Die zentrale Stellung nimmt ein Überblick über die römische *praesidia*-Architektur und Bebauung der Siedlungen entlang der Passagen zum Roten Meer (S. 73-185) und ihre Chronologie in der »griechisch-römischen« Epoche ein (S. 187-205). Die Erfassung ist wirtschaftsgeschichtlich von Bedeutung, was die militärischen Anlagen mit Kommunikationstürmen (S. 208ff.) bestätigen. Damit hängen die Erörterungen zum Aufkommen der griechischen Termini σκοπελοι bzw. σκοπελάριοι in den ägyptischen Dokumenten zusammen (S. 216-234), die sich auf Wehrarchitektur beziehen. Am Ende des Bandes erfolgt eine Zusammenfassung der Bedeutung der römischen Verteidigungsarchitektur für die Sicherung der Stein-, Mineralien- und Goldgewinnung für das Kaiserreich (S. 235-262).

Der zweite Band wird eröffnet mit der Zusammenstellung der schriftlichen Quellen betreffend die Route zum Myos Hormos, nach Fundorten geordnet (S. 265-294); sodann folgt der Überblick über Ämter der kaiserlichen Beamten und ihre Hierarchie: prefectus, curatores etc. (S. 295-360). Dem fügt sich ein Versuch an, die Gesellschaft und ihr Leben in den römischen Siedlungen, primär im Lichte der Ostraka, darzustellen (S. 361-397). Das alles aus dem Feder der Herausgeberin H. CUVIGNY.

J.-L. FOURNET bemühte sich dann, Sprache, Schriften und Kultur zu erfassen, wobei es sich um griechische und lateinische Texte handelt (S. 427-500).

Der dritte Teil widmet sich der Keramik, dem Glas, Figurinen, Geräten, Kleinfunden, bis hin zu Knochenresten und Textilien (S. 503-659), die zahlreich bildhaft wiedergegeben werden.

Die Monographie beschließt ein gut aufgebauter Index (S. 671-688) mit Verzeichnissen griechischer und lateinischer Wörter (S. 676-679), Namen und Sachregister. Alles was notwendig ist, um die zwei Bände für die Forschungen über die Wirtschafts- und Kulturgeschichte des Hellenismus bis in die byzantinische Zeit im Raum der ägyptischen Ostwüste, an deren westlichen und östlichen Rändern sich auch die christlichen Anachorenten ansiedelten, zu nutzen und zu finden ist. Es ist zu erwarten, daß die weiteren Bände der Reihe darüber noch mehr Auskunft geben werden.

Piotr O. Scholz

1 Auf unbetretenen Wegen in Ägypten, Hamburg/Berlin 1922, bes. 3-50, 139-154, 235-266.

Maria Cramer (†) und Martin Krause, Das koptische Antiphonar (M 575 und P 11967) herausgegeben und übersetzt (=Jerusalem Theologisches Forum 12), Münster (Aschendorf), 2008, 388 Seiten, ISBN: 978-3-402-11018-8, 51,00 €

Im Vorwort schildert M. Krause die Entstehung und Entwicklung seiner Mitarbeit (ab 1974) an dem von Frau Dr. phil. habil. Maria Cramer (1898-1978) durchgeführten Forschungsprojekt über das koptische Antiphonar. Vor ihrem Tod 1978 konnte das Vorhaben zwar im großen Ganzen abgeschlossen werden, aber es fehlten noch die einleitenden Kapitel und die Indices. Ein Lebenslauf von Maria Cramer findet sich am Ende der Veröffentlichung (pp. 364-365), an den sich ihr Bericht, wie sie zur Koptologie gekommen ist (pp. 364-371), und ihre Bibliographie (pp. 371-375) anschließen.

Die herausragende Bedeutung der Erstveröffentlichung des koptischen Antiphonars nach der einzigen vollständig erhaltenen Handschrift (M 575) aus dem Jahre 897 ist hervorzuheben. Das koptische Antiphonar gilt als Vorläufer des »*Difnar*« in arabischer Sprache, während das arabische Synaxar lediglich stellenweise eine Verwandtschaft mit dem koptischen Antiphonar zeigt.

Die einleitenden Kapitel (1-12) geben in Kap.1-4 einen generellen Einblick in die Handschriften; Kap. 5 widmet sich mit 9 Unterkapiteln dem Inhalt des Antiphonars, die trotz der wichtigen Informationen erkennen lassen, daß man sich mit der liturgiewissenschaftlichen Einordnung des Inhalts schwer getan hat. (Auch bei der Edition und Übersetzung hätte es einer Aufschlüsselung folgender Aussage bedurft: »Zu einer anderen Zeit wieder, bevor man 23 tut« [*sic*]. Hier fragt man sich nach dem Sinn dieser Aufforderung.)

Das Kap. 6 gilt dem Ort und dem Zeitpunkt der Abfassung des vorliegenden Antiphonars, während die beiden nachfolgenden Kapitel Auskunft über das in mehreren Handschriften überlieferte *Difnar* und Synaxar geben. Hier wird ersichtlich, daß die Kopten den byzantinischen Typus des Synaxars übernommen und die heimischen Heiligen dazugesellt haben, worüber das 8. Kap. näheres berichtet. In den Kap. 9-10 wird das Verhältnis zwischen Antiphonar, *Difnar* und Synaxar besprochen und wie das Antiphonar im *Difnar* und Synaxar weiterlebt. In diesem Zusammenhang wird auch auf die Untersuchungen früherer Jahre durch M. Cramer (1968-1978), H. Quecke (1970) und G. Gabra (1989-1999) verwiesen. Besonders wichtig ist zudem das 11. Kapitel, in dem mit 3 Unterkapiteln die künftigen Aufgaben näher benannt werden. Einen detaillierten Überblick über die relevanten Quellen und die Literatur für die weitere Untersuchung des Antiphonars bietet das 12. Kapitel.

An diese Einleitung (pp. 13-54) schließt sich dann die Edition und die deutsche Übersetzung des Antiphonars an (pp. 55-335), das die Bezeichnung trägt: »*Das heilige Antiphonen-Buch der Märtyrer und die Festtage der Heiligen haben wir nacheinander aufgeschrieben, wie die Lehre der Kirche sie festgelegt haben*«.

Hervorgehoben zu werden verdient der ausführliche Index der griechischen Wörter (pp. 337-361). Abgeschlossen wurde die empfehlenswerte Publikation (1) mit einem Lebenslauf von M. Cramer (1898-1978) einschließlich ihres Schriftenverzeichnisses, worauf oben bereits verwiesen wurde, und (2) mit einem Literaturverzeichnis.

Sieht man sich dann den hochinteressanten Inhalt des Antiphonars näher an, so stellt man zunächst einmal dankbar fest, daß mit großer Beständigkeit die Bibelzitate im Antiphonar bei der deutschen Übersetzung vermerkt wurden, die an einigen wenigen Stellen jedoch ergänzt werden könnten, wie z. B. p. 307: »Mögen unsere Gebete emporsteigen wie Weihrauch ...« (= Ps 140, 2), oder (ebenfalls auf dieser Seite): »das Brot des Lebens, das aus den Himmeln kommt ...«, was auf Joh 6,51 zurückzuführen ist. Auch an einigen anderen Stellen wären die Angaben noch zu ergänzen.

Der liturgiewissenschaftliche Kommentar steht noch aus. Nicht nur wäre künftig eine Gliederung des Inhalts und des Textes nach liturgiewissenschaftlichen Gepflogenheiten zu erwarten, sondern es sind natürlich eine ganze Reihe von Aussagen in diesem Antiphonar von großer liturgiewissenschaftlicher Bedeutung, wozu auch sehr viele Bruchstücke aus den Glaubensbekenntnissen zu zählen sind, denen anhand früherer Untersuchungen systematisch nachzugehen wäre. Einer näheren Analyse bedürften z. B. alle Aussagen über die Inkarnation (man achte dabei auch auf die Verb-Kombinationen!) und die Kreuzigung (bei letzteren Angaben liegen sehr interessanten Formulierungen vor, die auch aus anderen orientalischen Texten bekannt sind), die Angaben über die Höllenfahrt sowie alle Auferstehungs-Formeln.

Etwas überraschend ist das ausführliche Zitat von Phil 2, 6-7 (p. 285) im Zusammenhang mit den Antiphonen *zur Auferstehung*, anstelle der zu erwartenden Platzierung bei den Antiphonen *zur Inkarnation*. Das Zitat von Phil 2, 6-7 kommt in der ägyptischen Textgestalt der Basilius-Anaphora bei der Oratio post Sanctus *nicht* vor. Aber dieses Zitat spielt in den anderen Versionen der **Bas** (**byz Bas**, **syr Bas**, **arm Bas**) *bei den Inkarnationsaussagen* in der Oratio post Sanctus eine herausragende Rolle, darunter insbesondere bei **arm Bas I**, wo sie selbst in der Oratio ante Sanctus verankert wurde (cf. Winkler, *Basilius-Anaphora* [2005], 626-628, 657-669).

Noch wichtiger erscheinen mir die direkten Anreden und Personifizierungen sowie die Antithesen in diesem koptischen Antiphonar. Beim Fest Johannes des Täufers, mit dem das Antiphonar einsetzt, spricht Christus den Täufer an (p. 56/57): »Groß ist heute deine Freude, mein geliebter Johannes, den mein Vater erwählt hat ... Erhebe dich, komm, taufe mich ...«; oder (p. 58/59): »Sei begrüßt Jordan ...«. Hier würde sich ebenso ein ausführlicherer Vergleich mit anderen orientalischen Texten anbieten. Zu beachten wären zudem die im koptischen Antiphonar belegten Antithesen, die gerade im syrischen Raum besonders gepflegt wurden. Hier einige Stellen aus dem koptischen Antiphonar:

Über das Kreuz ..., p. 84/85:

Der die Pfeiler des Erdkreises befestigt hatte,
wurde wegen des Geschlechts des Adams an ein Kreuz gehängt.
Der den Menschen mit seinen heiligen Händen erschaffen hatte,
seine Hände wurden an das Kreuz genagelt ...

p. 88/89:

Der Nahrung gibt allem Fleisch,
dem gab man Galle als Nahrung ...
Der, in dessen eigenen Händen der Atem eines jeden einzelnen ist,
wurde an das Kreuz genagelt ...

Hier sei nur kurz vermerkt, daß sich z. B. die Aussage über den »an das Kreuz *genagelten*« Jesus ebenso in mehreren syrischen, armenischen und georgischen Quellen findet.

Über unseren Erlöser u. seine ... Mutter [= Inkarnation], p. 186/187:

Er ist im Schoß seines Vaters und in deinem Mutterschoß.
Er sitzt auf seinem Throne und ist auf deinen Armen ...

p. 194/195:

Der ohne Anfang ist, nahm einen Anfang.
Der Zeitlose geriet unter eine Zeit.
Der Unfaßbare wurde angefaßt.
Der Unsichtbare wurde gesehen ...

Über die Auferstehung ..., p. 284/285:

Er gab Maria als Tausch für Eva,
Bethlehem als Tausch für Eden,
das Kreuz anstatt des Baumes ...

Auch hier wären die bekannten Parallelen in anderen östlichen Quellen noch näher zu benennen. Nicht minder interessant ist folgendes Formelgut:

(1) Anstelle des zu erwartenden »Herr *Sabaoth*« wie beim Sanctus der *koptischen* Basilius-Anaphora (cf. Budde, *Basilius-Anaphora* [2004] 147) und im Textus receptus der **byz Bas**, findet sich im *koptischen Antiphonar* die vom Sanctus (Is 6,3) inspirierte und mehrmals vorkommende Bezeichnung »Herr *der Mächte*« (von der Autorin durchgängig mit »*Kräfte*« übersetzt), so pp. 188/189 (»... wurde zum Vorläufer des Herrn *der Mächte*«); 272/273 (»Hosianna, Sohn Davids, gesegnet sei der da kommt im Namen des Herrn *der Mächte*«); 296/297 (»Kommt ... und seht den Herrn *der Mächte* ...«), die interessanterweise ebenso beim Sanctus der anderen Versionen der *Basilius-Anaphora* belegt ist,

wie z. B. **arm Bas I** und **II**: »Heilig! Heilig! Heilig! Herr *der Mächte* (*q u i r r u u / ḥ b u ' u g*) ...« (cf. Winkler, *Basilius-Anaphora*, 150/151, 220/221); in der syrischen Schatzhöhle und in den ost-syrischen Anaphoren: »Herr, *Mächtiger* (ܨܘܠܬܝܐ) ...«; bei der *Qedušša* im äthiopischen Henochbuch (**äth Hen** 39,12): »Herr *der Geister* (እግዚአፍሪካ) ...« (cf. Winkler, *Das Sanctus* [200] 79).

(2) Hierher gehören auch noch die im koptischen Antiphonar belegten Gottes-Epitheta, wie z. B. »Herr *der Herren*, König *der Könige*« (p. 188/189), die mit Henoch (**griech** + **äth Hen** 9,4) zu vergleichen sind und sich zudem in vielen äthiopischen Anaphoren finden; cf. **äth Hen** 9,4: »Du bist der Herr *der Herren* (እግዚአሙኑ ለአጋእዝት) und Gott *der Götter*, und König *der Könige* (ወንጉሥሙ ለነገሥት) ...« (Zu diesen Stellen und die äthiopischen Anaphoren cf. Winkler, »Über das christliche Erbe Henochs ...«, OrChr 2009).

(3) Bemerkenswert sind außerdem die im koptischen Antiphonar bezeugten Targum-Lesarten von Is 6,2 wie z. B. p. 204/205: »Vor dem die Seraphine ihr eigenes Antlitz bedecken, *da sie ihn nicht anblicken können wegen des Glanzes der Gottheit* ...«; oder p. 220/221: »... während die Cherubim *vor seiner Herrlichkeit erzittern* ...«.

Ganz ähnlich auch die armenischen Anaphoren, so z. B. **arm Greg**: »Dich preisen ... Cherubim und ... Seraphim, ... da sie aus Furcht *vor der Herrlichkeit Deiner Gottheit erzittern* ...«; **arm Sah**: »die furchtbaren Cherubim preisen und die bebenden Seraphim flüstern, weshalb sie *in Furcht und Zittern* mit zwei Flügeln ihr Antlitz verhüllen, *da sie ob des Leuchtens Deines gewaltigen Glanzes erschrecken* ...«; **arm Cyr**: »Die, *da sie sich ob des feuersprühenden und gleißenden Lichtes vor der Gottheit fürchten*, sich mit [ihren] Flügeln schützend umgeben ...«; **arm Ath**: »... *da sie sich wegen des gleißenden und unnahbaren Lichtes vor Deiner Gottheit fürchteten* ...«; Varianten dazu finden sich in einer Reihe von syrischen Anaphoren, so **syr Diosk I**, **syr Tim**, **syr Jak Edessa**; oder **syr Bas**: »... Cherubim und Seraphim, mit zweien ihrer Flügel verbergen sie ihr Antlitz, *damit sie nicht sehen die Verborgenheit Deiner unsichtbaren Gottheit* ...«; außerdem auch die koptische Cyrill-Anaphora: »... Seraphim et Cherubim; duabus alis tegunt facies suas, *propter divinitatem tuam invisibilem* ...« (zu allen angegebenen Quellen cf. Winkler, *Basilius-Anaphora*, 477-482).

(4) Abschließend sei auch noch das für die syrische Überlieferung typische Zerbrecen der »*Riegel*« im Zusammenhang mit dem Abstieg Jesu in die Unterwelt, im koptischen Antiphonar p. 288/289: »Er ist es auch, der hinabstieg in die Tiefen der Erde. Er zertrümmerte die kupfernen Tore, *er zerbrach die eisernen Riegel* ...«. So schon bei Meliton von Sardes, in den Oden Salomos und in den syrischen Thomas-Akten (cf. Brock, »Some Aspekts of Greek in Syriac«, in: A. Dietrich, *Synkretismus im syrisch-persischen Kulturgebiet* [1975] 80-108), aber auch in einigen armenischen Anaphoren, so **arm Ath**, **arm Greg**, **arm Cyr** (cf. Feulner, Athanasius-Anaphora [2001] 358-359).

Aus diesen wenigen Hinweisen läßt sich schon erkennen, daß uns bei der liturgiewissenschaftlichen Aufarbeitung des Befunds im koptischen Antiphonar noch sehr viel Arbeit bevorsteht. Dankbar ist man M. Cramer für die Edition und Übersetzung des koptischen Antiphonars und M. Krause für die gesamte Einleitung, den Index und die Herausgabe dieses wichtigen Zeugen der koptischen Liturgie.

Gabriele Winkler

Habtemichael-Kidane, Bibliografia della liturgia etiopica (= Orientalia Christiana Analecta 280) Rom 2008, 120 Seiten, ISBN: 978-88-7210-360-6, 15,00 €

Diese wichtige, wenngleich nicht ganz ausgewogene Bibliographie umfaßt eine sehr informative Einleitung (pp. 1-25), an die sich die Liste der Abkürzungen und das verwendete Transliterationssystem anschließt. Die Bibliographie der äthiopischen Liturgie wird dann aufgegliedert in: I. die alphabetisch geordneten Beiträge und Textausgaben in europäischen Sprachen (pp. 33-84, womit hauptsächlich die Beiträge in englischer und italienischer Sprache gemeint sind, zu denen sich auch Publikationen in französischer und deutscher Sprache gesellen); II. Die Bibliographie der äthiopischen Texte und Studien (pp. 85-95). Im Appendix (pp. 97-103) werden dann die wichtigsten Handschriften für die Anaphoren, das Offizium, usw. angeführt, den man sehr dankbar zur Kenntnis nimmt, an das ein kurzes Verzeichnis der Zeitschriften und Serien angefügt wurde, wo sogar eine so wichtige Reihe wie *Äthiopistische Forschungen* fehlt (hier wie an anderen Stellen machen sich die fehlenden Deutsch-

kennnisse des A. bemerkbar; cf. *infra*). Abgeschlossen wird die Bibliographie mit einem Namens- und Sachregister (pp. 107-120).

Diese Publikation ist bedeutungsvoll, auch wenn diese Bibliographie der äthiopischen Liturgie leider viel zu viele Lücken nicht nur außerordentlich wichtiger Beiträge namhafter Kenner äthiopischer Quellen und der Liturgie (darunter neben anderen auch von Getatchew Haile, W. Macomber, S. Brock), sondern auch von neueren Editionen (sogar äthiopischer Anaphoren, wie z. B. M. Priess, *Die äthiopische Chrysostomos-Anaphora* [2006]) aufweist. Auf der anderen Seite werden Veröffentlichungen von mehreren Autoren angeführt, die gewiß nicht hierher gehören, da ihre Arbeiten überhaupt nichts mit der äthiopischen Liturgie zu tun haben und von diesen Autoren auch nicht bekannt ist, daß sie sich jemals über äthiopische Quellen geäußert hätten. Diese Veröffentlichungen (in englischer und italienischer Sprache) sollten allesamt in einer zweiten Ausgabe herausgenommen werden, denn damit macht sich das Fehlen der Angaben über die wichtigsten äthiopischen Handschriftenkataloge und deren maßgebliche Herausgeber, insbesondere jene Kataloge von Getatchew Haile und W. Macomber, um so schmerzlicher bemerkbar. Es ist nicht ganz verständlich, weshalb diese beiden ausgewiesenen Kenner der äthiopischen Quellen – auch der äthiopischen Liturgie – eher *beiläufig*, nämlich im Zusammenhang mit der Aufschlüsselung der Abkürzungen, hier von EMML (pp. 27) überhaupt eine knappe Erwähnung finden, und dann nicht einmal mehr im Index (pp. 109, 110) auf die Seiten 27-28, oder an irgend einer anderer Stelle (wie z. B. bei den Angaben über die Handschriften [pp. 97-103] zu den Anaphoren, Kommentaren, dem Offizium, usw.) auf die beiden Gelehrten *als die maßgeblichen Herausgeber der Handschriften der »Ethiopic Manuscript Microfilm Library«* (EMML) verwiesen wird!

Mehrere Angaben bedürfen zudem der Ergänzung; so fehlen unzulässigerweise durchgängig: (1) die Angaben zu den Handschriften bei den Editionen von S. Euringer, die Euringer im Titel mitvermerkt hatte, (2) die Seitenangaben bei den in *Orientalia Christiana* veröffentlichten Editionen von S. Euringer; oder es haben sich Fehler bei den Angaben der Jahreszahl oder bei den Angaben der Seitenzahlen eingeschlichen (z. B. die Edition der Jakobus-Anaphora erschien 1915, nicht 1914 (p. 48); die Anaphora des Epiphanius (p. 49) erschien im OrChr 1926-1927 (nicht 1927); die Marien-Anaphora (p. 49) erschien auf den Seiten 63-102 (nicht 02); p. 10 (bei 7.) müßte der Verweis auf die Nr. in der Bibliographie wohl 839 und nicht 838 lauten; usw.

Trotz der feststellbaren Mängel ist mit dieser Bibliographie ein erster zusammenfassender Einblick über die vorliegenden Arbeiten zur äthiopischen Liturgie geschaffen worden, wofür dem Autor zu danken ist, der sich nun schon mehrmals mit wichtigen Veröffentlichungen zur äthiopischen Liturgie zu Wort gemeldet hat.

Gabriele Winkler

Tedros Abraha (Hrsg.), *Il Gädl di Abuna Demyanos, santo eritreo (XIV-XV sec.)*. Edizione del testo etiopico e traduzione italiana, Turnhout (Brepols) 2007 (= *Patrologia Orientalis*, Tome 50, Fascicule 2, N^o. 223, Seite 117-237; Sep.-Numerierung [1-125], 46,00 €

Die Erforschung der eustathianischen Reformbewegung im äthiopischen Mönchtum (ab Mitte des 14. Jhdts. besonders in Klöstern des heutigen Eriträa) hat in den letzten zwei Jahrzehnten erfreuliche Fortschritte gemacht. Maßgeblich daran beteiligt ist eine Gruppe italienischer Äthiopisten; erste Marksteine waren die Publikation von Gianfrancesco LUSINI, *Studi sul monachesimo eustaziano (secoli XIV-XV)*, Napoli, 1993 (Istituto Universitario Orientale. Dipartimento di Studi e Ricerche su Africa e Paesi Arabi. Studi Africanistici. Serie Etiopica. 3) (Rez. in: *Oriens Christianus*. 79. 1995. 272-273) und die in verschiedenen wichtigen Monographien und Aufsätzen von G. Lusini, A. Bausi (z. B. "Su alcuni manoscritti presso comunità monastiche dell'Eritrea", *Rassegna di Studi Etiopici* 38 (1994 [1996]) 13-69; *ibid.* 39 (1995 [1997]) 25-49; *ibid.* 41 (1997 [1998]) 13-55) und anderen publizierten Ergebnisse der von I. Taddia (Universität Bologna) initiierten und geführten *Missione Italiana in Eritrea in Klöstern Eriträas*.

Die vorliegende Edition der Vita (gädl; im Folgenden GD) des Abts Dəmyanos (Damian) schließt eine empfindliche Lücke in der Reihe der bisher bekannten und edierten spirituellen Biographien der Häupter dieser mönchischen Reformbewegung. Die geistliche Genealogie lautet: Əwostatewos – Absadi – Muse – Dəmyanos – Yonas; mit der vorliegenden Edition fehlt in dieser Reihe nur noch die Vita des Muse; die Viten anderer zeitgenössischer führender Abtspersönlichkeiten der Eustathianer hat Tedros Abaraha inzwischen ediert (s. u.).

Der predigende und missionierende Wandermönch, später Abt Dəmyanos wird, nach Ausweis einer chronologischen Notiz der Handschrift A, die u. a. auch seine Vita enthält, 1380/81 n. Chr. geboren und stirbt 1440/41 n. Chr. (vgl. GD 125-127). Charakteristischerweise sind diese chronologischen Angaben nicht in der Vita selbst enthalten; sie waren, im Sinne der hagiographischen Gattung für die Darstellung des Heiligen, seines Charakters, Lebenswegs und seines Wirkens nicht relevant. Selbst Monarchen und andere herausragende Persönlichkeiten oder Ereignisse der Zeit finden nur, und das lediglich im für das Thema absolut notwendigen Maße, Erwähnung, wenn sie für das Wirken des Heiligen direkt von Bedeutung sind. Die wesentlichen Bestandteile einer äthiopischen Heiligenvita – die vorliegende Vita ist in der zuweilen beklagten Stereotypie äthiopischer Heiligenviten ein repräsentativer Vertreter der Gattung – wie auch der Ereignishorizont und die Wirklichkeitweite – zu nennen ist hier das Kapitel über die zeitgenössische Idolatrie (GD S. 162-165) – des Textes erhellen aus den Kapitelüberschriften (GD S. 236-237 *sommario*):

Prologo (§ 1) 22 – Panegirico romano a lode di Abunä Dəmyanos (§§ 2-4) 22 – Supplica dell'agiografo (§ 5) 26 – I natali e la vocazione monastica di Abunä Dəmyanos (§ 6) 26 – Visione della Gerusalemme celeste (§§ 7-10) 28 – In cammino verso il monastero di Dabra Salam e l'incontro con Abunä Muse (§§ 11-13) 30 – Monacazione di Abunä Dəmyanos (§§ 14-16) 34 – Cammino spirituale di Abunä Dəmyanos (§§ 17-19) 36 – Abunä Dəmyanos viene eletto economo di Dəbrä Sälam (§ 20) 40 – Abunä Dəmyanos prosegue il suo percorso di asceti tra le prove (§§ 21-24) 40 – Riepilogo (§ 25) 44 – Abunä Dəmyanos riceve gli ordini sacri (§§ 26-27) 44 – Abunä Dəmyanos progetta di andare in missione (§§ 28-29) 46 – Digressione (§ 30) 46 – Abunä Dəmyanos si congeda da Abunä Muse e vaga da un luogo all'altro (§§ 31-32) 48 – Abunä Dəmyanos visita il monastero di Abunä Səməon (§§ 33-34) 48 Digressione I: sull'idolatria (§§ 35-36) 50 – Digressione II: sulla venuta del Signore (§ 37) 52 – Abunä Səməon incoraggia e benedice Abunä Dəmyanos (§ 38) 54 – Abunä Dəmyanos ritorna al suo monastero (§ 39) 54 – Encomio ai discepoli di Abunä Dəmyanos (§§ 40-43) 54 – Abunä Dəmyanos inizia la missione nel Bur (§§ 44-45) 58 – Abunä Dəmyanos il taumaturgo (§ 46) 60 – Abunä Dəmyanos convocato a guarire la sposa in punto di morte (§§ 47-49) 60 – Episodio lungo la via: Abunä Dəmyanos elimina un idolo (§§ 50-53) 64 – Abunä Dəmyanos guarisce la sposa ormai in coma (§§ 54-55) 66 – I cittadini di Həgərə Məsqäl mandano un'ambasceria ad Abunä Dəmyanos (§§ 56-58) 68 – Ingresso trionfale a Həgərə Məsqäl. Molti cittadini decidono di farsi monaci (§§ 59-62) 70 – Abunä Dəmyanos decide di edificare un cenobio per i suoi discepoli (§ 63) 74 – Abunä Dəmyanos invia una delegazione da Degana (§ 64) . 74 – La scelta cade su Zagər. Degana prima obietta poi accetta (§§ 65-66) 76 – In cammino verso Zagər (§§ 67-68) 78 – Nel nuovo cenobio (§ 69). 78 – Visione celeste (§ 70) 80 – Ministero a Zagər (§ 71) 80 – Abunä Dəmyanos ammansisce il bove ribelle (§§ 72-73). 80 – Abunä Dəmyanos affronta un leone (§ 74) 82 – Dio stabilisce un patto con Abunä Dəmyanos (§§ 75-77) 82 – Abunä Dəmyanos e il giovane miracolato (§§ 78-82) 86 – Abunä Dəmyanos uomo di carità (§ 83) 88 – Abunä Dəmyanos nell'Ĥamasen si imbatte nei rapinatori (§§ 84-85) 90 – Riepilogo (§ 86) 90 – Bontà di Abunä Dəmyanos con un ammalato (§ 87) 92 – Abunä Dəmyanos e il mostro di Arāmo (§§ 88-90) 92 – Riepilogo (§ 91) 94 – In cerca di un successore (§§ 92-95) 96 – Abunä Dəmyanos riceve un invito dal re e si mette in cammino (§§ 96-97) 98 – Abunä Dəmyanos chiama il suo successore (§§ 98-99) 100 – Abunä Dəmyanos si congeda dalla sua comunità (§ 100) 102 – Abunä Dəmyanos raggiunge il Nəbura Əd Nob (§§ 101-103) 102 – L'apprensione di Abunä Dəmyanos (§ 104) 104 – Abunä Dəmyanos rassicurato da una visione (§§ 105-106) 104 – Ultime raccomandazioni di Abunä Dəmyanos (§ 107) 106 – Morte di Abunä Dəmyanos e dei suoi compagni (§ 108) 106 – Inno funebre (§ 109) 106 – Giovanni seppellisce Abunä Dəmyanos e ritorna al suo monastero (§§ 110-111) 108 – I figli di Abunä Dəmyanos piangono la morte del loro fondatore (§§ 112-113) – 110 – Sulle tracce dei resti di Abunä Dəmyanos (§ 114) 112 – Tentativo di trafugare il corpo di Abunä Dəmyanos (§ 115) 112 – Il re se ne accorge e rimprovera i discepoli di Abunä Dəmyanos (§ 116) 112 – Il re concede la traslazione del corpo di Abunä Dəmyanos (§ 117) 114 – Abunä Dəmyanos invia un eremita (§ 118) 114 – Abunä Dəmyanos sollecita la ricerca della pecorella smarrita (§ 119) 114 – Epilogo (§ 120) 116.

Inhaltlich ist die fehlende Tendenz zur Betonung der eustathianischen Kernpunkte (Sabbatobservanz, Millenarismus und Ablehnung von weltlichen Schenkungen und Beleihungen durch König und Adlige an Klöster) sowie die daraus erwachsende Polemik gegen König und den rivalisierenden Täklä-Haymanot-Orden von Däbrä-Libanos zu nennen. Daher ist die Entstehung dieses Originalwerks der Gəʿəz-Literatur vielleicht der Zeit des Ausgleichs und der Versöhnung der beiden Gruppen unter König Zärʾa-Yaʿqob und nach dem Konzil von Məṭmaq 1450 n. Chr. zuzuschreiben, also ca. ein Jahrzehnt nach dem Tod des Abunä Dəmyanos. Der Herausgeber betont ferner die ausgezeichnete Bibelkenntnis des anonymen Autors sowie seine tiefgehende Beeinflussung durch liturgische Texte, die sich in seinem Werk manifestieren. Derart Rang und Bedeutung des Textes bestimmt, ist der richtige Zeitpunkt, zu seinen materiellen Zeugen und deren Behandlung in der Edition überzugehen.

Die Kapitelüberschriften sind, wie die Einteilung in Paragraphen, Zutat des Herausgebers und stellen auf der einen Seite eine Analyse des Textinhalts, auf der anderen eine Lesehilfe dar (vgl. GD 128). Die typischen Fugenmarker im äthiopischen Text: ንግባእኩ / ንትመየጥኩ: »wir wollen (zum Thema) zurückkehren« usw. reichen für eine solche Einteilung nicht aus. Allerdings ist nicht ganz einsichtig, warum Hrsg. diese an sich vorzügliche Kapitelstruktur bei manchen Kapiteln weiter in Einzelabschnitte (vgl. die Paragraphenangaben) unterteilt hat. Editionstechnisch sei hier angemerkt, daß sich Text (links) und Übersetzung (rechts) auf Seiten gegenüberstehen. Die Noten des kritischen Apparats und zur Übersetzung sind mechanisch von 1 bis 100 nummeriert und beginnen dann, unabhängig von ihrer Position im Text (und Kapitel) von neuem mit 1. Dies ist wohl eine Vorgabe des Textverarbeitungs- oder Satzprogramms; man hätte sich u. U. eine getrennte Numerierung für jedes Kapitel gewünscht. Der Platz für den kritischen Apparat des Textes unter dem Textspiegel reicht in der Regel aus; die Anmerkungen zur Übersetzung rutschen des öfteren auf die linke Seite unter den kritischen Textapparat. Die Apparatsprache ist sehr konzis; gleiche Wortbestandteile zum Haupttext einer Variante werden nur durch Hochkomma (Wiederholungszeichen) angedeutet. Rez. findet eine »geschwätzige« Form – es muß nicht gleich der positive Apparat diplomatischer Editionen sein –, die die Variante ausschreibt, einprägsamer und gefälliger. Neben der Kapiteleinteilung ist auch die Interpunktion Werk des Herausgebers, da diese in den beiden Handschriften großteils willkürlich erscheint (vgl. GD S. 119).

Der Text ist in zwei bisher bekannten Handschriften überliefert:

Hs. A aus dem Eustathianer-Kloster Däbrä-Yonas von Däbrä Dəḥuḥan ist eine Sammelhandschrift und enthält, neben den schon erwähnten chronologischen Notizen zu Beginn als erste, zweite und vierte Schrift die Viten des Ewostatewos, des Yonas und des Absadi. An dritter Stelle steht, in deutlich anderer Handschrift, die der Hrsg. dem 15. Jhdt. zuweist, die Vita des Dəmyanos. Aus der Beschreibung des Kodex (GD 117-118) scheint hervorzugehen, daß Hrsg. ihn direkt einsehen und benutzen konnte.

Hs. B aus dem Kloster Maryam Şəyon in ʿAddi Wusseḳ (Eriträa) hingegen konnte Hrsg. nur in Fotokopie benutzen. Es ist ebenfalls eine Sammelhandschrift und enthält als erste den mälkäʾ »effigies« und die Vita des Yonas, dann die Vita des Dəmyanos. Hrsg. weist den Kodex nach paläographischen Erwägungen – die oft genannten sonst unbekanntem Stifter oder Schreiber Zäwḡä-Mikaʿel, Ṭəʿəmtä-Maryam und Amätä-Tənsaʿe lassen keine Datierung zu – ins 18. Jhdt.

Hs. B hat im Verhältnis zu Hs. A zahlreiche Auslassungen, auf der anderen Seite aber »bessere und korrektere Formen und Varianten« (GD 119 – betrifft vor allem bestimmte Verbklassen) als A. Hrsg. wertet B als »antigrafo« (Kopie einer im Verhältnis zu A älteren und besseren Hs.). Freilich sieht er beide Textzeugen als durch Kopistenhand verderbt an. Wenn er Fehler und Eigenheiten der beiden Textzeugen (GD 119-121: ortografia dei codici – la lingua – morfologia e sintassi – stravolgimenti nell'ordine dei lemmi – forme desuete) aufführt, wird nicht klar, ob er diese als Bestandteil des Originals oder als Resultat der Abschreibertätigkeit ansieht. Auf diese »Eigenheiten und Fehler« wird noch zurückzukommen sein. Als Leitlinie für seine Edition schreibt Hrsg. (GD S. 127-128): »Il corpo del testo gəʿəz presenta una edizione che si propone di ricuperare il testo originale, ripulito quindi da errori e imperfezioni imputabili a copisti. Inoltre, si è cercato di sostituire alcune forme gəʿəz sorpassate ma, a parte alcuni pochi banali errori di scrittura, nulla è stato eliminato e il testo di ciascun manoscritto può essere ricostruito tramite le varianti messe in apparato.« Das erklärt, warum so oft die übereinstimmende Lesung beider Hss. A und B als Variante in den Apparat verwiesen wird. Diese klar definierte Vorgehensweise ist weder der Lachmannschen Schule noch etwa der einer diplomatisch-treuen, aber angemerkten Edition der »besten Handschrift« zuzuordnen. Ihr Resultat wird noch zu charakte-

risieren, in ausgewählten Einzelheiten zu illustrieren sein. Aber statt Schuldogmatismen auszubreiten, gibt Rez. eine Bewertung der Textzeugen mit daraus folgendem Editions-vorschlag.

Hagiographische Texte mit ausgeprägtem Sonderbezug auf eine Gruppe von Mönchen und Klöstern werden nur dort abgefaßt und verbreitet, entstehen also nur in sehr begrenzter Zahl von Abschriften. Nichts spricht dagegen, daß Hs. A eine direkte Abschrift eines unbekanntem Originals aus den von Domyanos gegründeten beiden Klöstern ist, das bislang noch nicht gefunden wurde, wenn es denn nicht überhaupt das Original der sehr wenig verbreiteten Vita des Domyanos ist. Diese Frage können glückliche Funde in den besagten Klöstern in der Zukunft einmal lösen. Weiterhin spricht nach Durchsicht der Varianten nichts dagegen, daß Hs. B eine direkte Abschrift von A ist, mit den zu erwartenden Auslassungen eines Kopisten. Die vom Hrsg. angeführten »besseren Formen und Korrekturen« lassen sich alle durch schulmäßig erworbene Gəʿəz-Kenntnisse des Kopisten erklären, v. a. aber durch den im Laufe der Zeit sich entwickelnden Stil und Geschmack in der Anwendung der in der Tradition durchaus lebendigen Schriftsprache Gəʿəz. Solche Tendenzen und Entwicklungen konnte Rez. am Beispiel der verschiedenen Fassungen der Vita des Iyäsus-Moʿa aufzeigen. Handelte es sich nicht nur um zwei Textzeugen, könnte B zum *codex descriptus* werden. Auf jeden Fall aber ist Hs. A diplomatisch getreu wiederzugeben. Vieles, was als ungewöhnlich, gar als »Fehler« vom Hrsg. angesehen ist, erweist sich bei näherem Hinsehen als treuer Reflex der »lebendigen« Schriftsprache in der Mitte des 15. Jhdts., und sollte nicht »verbessert«, sondern genau notiert werden, um später in eine historische Grammatik des Gəʿəz Eingang zu finden.

Das bisher zur Edition Vorgetragene mag sehr negativ, abweisend und ablehnend klingen. Aber für Rez. war die intensive Beschäftigung mit der vorgelegten Edition eine Quelle von Einsichten und ließ die Lektüre jeder Seite, auch bei argumentierter Ablehnung eines Großteils der editorischen Entscheidungen des Hrsgs., zu einem fruchtbaren Dialog werden. Da ist zunächst die Einsicht, daß die vorliegende Edition das Abbild eines ähnlichen Prozesses ist, durch den die Hs. B im 18. Jhd. entstanden ist. Ein Kenner der äthiopischen Sprache und Literatur arbeitet kritisch einen ihm vorliegenden Text durch und gestaltet ihn nach seinem Wissen und Geschmack. Im Falle des anonymen Kopisten der Hs. B können wir das in der traditionellen kirchlichen Ausbildung erworbene Wissen annehmen, wie es sich in den bisher edierten Säwasəw-wä-Gəs-Werken und Studien zu traditionellen Kirchenschulen dokumentiert. Über dieses Wissen verfügt souverän der Hrsg. Tedros Abraha, wie er selbst des öfteren kundtut:

GD S. 182-183, n. 51: »I maestri insegnano ...«; GD S. 148, n. 57: »... Il verbo appartiene all'esercito di ...« Terminologie der Säwasəw; GD S. 152-153, n. 67: »I maestri ammettono ...« usw. Aus dieser Sprachkenntnis und aus diesem Sprachgefühl heraus emendiert, besser: redigiert und überarbeitet er seinen Text. Dazu tritt die Kenntnis der nichtäthiopischen Forschung, die sich besonders im Gebrauch der Lexika von Dillmann, Guidi, Leslau usw. dokumentiert. Das Ergebnis ist eine eklektische Edition der besonderen Art; läge dieser Text als »Handschrift«, auch des 20. Jhdts. vor, würde er als weiterer Textzeuge zu den beiden bekannten treten und müßte nach den Regeln der Textkritik, besonders aber nach den Methoden der Textgeschichte und -rezeption beurteilt und benutzt werden. Vielleicht wäre dies am besten in der Form einer interaktiven on-line-Edition möglich; doch ist dies u. U. die Wunschvorstellung eines allzu spät mit den Werkzeugen der elektronischen Informationstechnologie in Kontakt gekommenen Philologen. Daher seien als Ersatz einige ausgewählte Beispiele der Beschäftigung mit Text und Edition gegeben.

Die Partikel der Existenz **ብ** bo »es gibt« nimmt, nicht nur im archaischen Gəʿəz, das Nomen, das das Besessene anzeigt, auch im Akkusativ, nicht nur im Nominativ zu sich. Hrsg. verbessert den übereinstimmenden Gebrauch des Akkusativs beider Hss. (im Apparat durch die Sigle AB zu erkennen) durchgehend mit dem Nominativ.

Bei bestimmten Verben ist sowohl der Grund- wie auch der Doppelungsstamm und die jeweils davon gebildeten erweiterten Stämme möglich. Hrsg. entscheidet sich, aufgrund der Autorität der »maestri« dezidiert immer für eine Möglichkeit, verweist die davon abweichenden Lesarten der Hss. in den Apparat. Beispiel: das Verb wät(t)änä »anfangen« wird nur im Grundstamm akzeptiert: S. 146 und n. 73; 148 und n. 1 und öfter; allerdings übersehen S. 166 § 40 Anfang. Die Lexika verzeichnen für die Wurzel FŠH »sich erfreuen« sowohl astafəḥa wie astafäššəḥa »jdn. erfreuen«; GD S. 152 setzt dezidiert des Imperfekt der zweiten Ableitung in den Text und verweist die abweichende Lesart AB in den Apparat. Ähnlich gelagerte Beispiele ließen sich vermehren.

Eine weitere puristische Normierung liegt vor GD S. 152 መሥመራ (Akk. zu መሥመሪ) im Text, n. 12: AB: መሥምረ። Beide Formen des Partizips sind gut belegt und korrekt.

GD S. 144 n. 58: in den Apparat verwiesene Formen ሳእሳእ። bzw. ሳእሳእ። ergeben einen guten Sinn »die Schlagfertigkeit (ihrer Antwort)«; die Korrektur in die im Text stehende orthographisch hybride Form ሥእሱእ። »(ihre) schlagfertige (Antwort)« ist nicht notwendig.

GD S. 144, n. 66 ist ዓቃቤ። ገበዝ። die richtige Lesung; in der Edition steht des öfteren -i statt -e für status cstr. und Akkusativ der betreffenden Formen. Es ist nicht auszumachen, ob dies einfache Druckfehler bei den sehr ähnlichen Vokalisierungszeichen sind. Der ᵀaqabe gäbäz oder qesä gäbäz »Schatzmeister; Verwalter des Kirchenschatzes« ist im Übrigen, entgegen der n. 44 S. 145 in den Lexika gut belegt; vgl. Guidi, *vocabolario* 746.

GD 134 und n. 7: Text: ሲሳየ። ለእለ። ይፈቅዱ። »die Nahrung für die, die sie (man) benötigen...«; Lesart AB: ሲሳየ። ለእለ። ይታፈቅዱ። » die Nahrung für die, die benötigt werden ...«. Hier muß die Konjekture nicht auf das Verb zielen. Man kann an eine elliptische Ausdrucksweise denken, und im Nebensatz ቡገቤሆሙ። »bei ihnen« ergänzen. Einfacher ist es eine Dittographie auf Distanz anzunehmen und statt ለእለ። »für diejenigen« einfach እለ። »diejenigen, welche« zu setzen.

Ein Beispiel dafür, wie zu rasches Konjizieren interessanten idiomatischen Sprachgebrauch verdecken kann, ist GD S. 148 und n. 99: Text: በዘይጽህቅ። ሕለናየ። »durch das, was mein Sinn begehrt«. Die Lesart der Hss. AB setzt das Verb in die 1. pers. sg: በዘእጽህቅ። »durch das, was ich begehre, mein Sinn«. Das kann stilistisch eine Apposition zur Präzisierung und Verdeutlichung sein; es kann aber auch andeuten, daß im Sprachgefühl des Schreibers des 15. Jhdts. »mein Sinn« als eine akzentuierte Form des Personalpronomens der 1. pers. sg. aufgefaßt wurde. Auf jeden Fall ist die Lesart im Haupttext zu halten.

Der Dialog mit dem Hrsg. sei hier abgebrochen; er ist für die Besprechung schon zu ausführlich geworden. Es sei noch – eher anekdotisch – angemerkt, daß die eigentümliche Form māḥakim in GD 136-137 n. 12 und n. 10 in der Wendung: ሐኪም። ወመሐኪም። ከመ። ሰሎሞን። »weise und überweise (?) wie Salomon« sich u. U. als eine oft im Arabischen zu findende Echowortfügung erklären läßt, wo das Echowort in der Regel unter Ersatz des ersten Wortkonsonanten auf m anlautet; hier wäre diese spielerische Echo direkt an den ursprünglichen Wortkörper angehängt.

Abschließend sei nicht verschwiegen, daß Hrsg. ein dezidiertes Urteil über den heutigen Zustand der Eustathianerklöster im Vergleich zu ihrer historischen Rolle und Bedeutung im religiösen und intellektuellen Leben fällt (GD S. n. 15).

Inzwischen hat Tedros Abraha zwei weitere Viten von Äbten in Klöstern eustathianischer Richtung herausgegeben: I *Gädl* di Abunä Täwäldä-Mädehn (sic) e di Abunä Vittore. T. Abraha (ed.). Turnhout: Brepols, 2009. (Patrologia Orientalis [PO 227 (51.2)]. ISBN: 978-2-503-53405-3. Auch diese Texte sind aufgrund von neu aufgefundenen Handschriften, in diesem Fall im Kloster Däbrä Maryam im heutigen Eriträa, ediert und bereichern die Kenntnis über Glaubenspositionen der Eustathianer gegenüber dem konkurrierenden Mönchsorden des Täklä-Haymanot in Däbrä Libanos und vor allem gegenüber dem äthiopischen König. Im Anhang finden sich zwei Mönchsregeln, die Ewostatewos (Eustathius) selbst und seinem Schüler und Nachfolger Absadi zugeschrieben sind. Rez. hofft in der nächsten Ausgabe des OrChr diese Publikation ausführlich besprechen zu können. Für seine reiche und gewinnbringende Arbeit auf dem Feld der äthiopischen Hagiographie und Theologie sei Tedros Abraha herzlich gedankt.

Manfred Kropp

Encyclopaedia Aethiopica. Volume 3 He-N, Wiesbaden (Harrassowitz) 2007, XXVII, 1211 Seiten, ISBN 978-3-447-05607-X, 78,00 €.

Mit dem hier anzuzeigenden dritten Band der Encyclopaedia Aethiopica (EncAeth) hat das ambitionierte Unternehmen deutlich mehr als die Hälfte des vorgesehenen Programms und Umfangs geleistet. Wie bei einem solchen Werk in der ersten Phase der Publikation, des Bekanntwerdens und vor allem der Benutzung durch das vorgesehene Publikum – in erster Linie Fachgelehrte der verschiedensten Disziplinen (nach dem Eintrag in der Wikipedia: URL: <http://en.wikipedia.org/wiki/Encyclopaediaaethiopica>; zuletzt aufgerufen am 10. 10. 2010 (nur in Englisch): anthropology, archaeo-

logy, ethnology, history, geography, languages and literatures, art, religion, culture and basic data.) nicht anders zu erwarten, waren die ersten Reaktionen eher auf der Ebene der mündlichen Kommunikation, somit undokumentiert. Bisher dem Rez. bekanntgewordene Besprechungen sind, entnommen dem schon angegebenen Wikipedia-Artikel, wiederholt bei URL: <http://pediaview.com/openpedia/EncyclopaediaAethiopia> und URL: http://www.servinghistory.com/topics/Encyclopaedia_aethiopia::sub::ReviewArticles (beide zuletzt aufgerufen am 11. 10. 2010):

Review Articles

Hatem Elliesie: Der zweite Band der Encyclopaedia Aethiopia im Vergleich; in: OLZ (Orientalistische Literaturzeitung), vol. 102, issue 4-5, Berlin 2007, pp. 397-407.

Hussein Ahmed: Ethiopian Muslims and Islam: A Review Article; in: Journal of Ethiopian Studies, vol. XXXVII, no. 2, Addis Ababa 2004, pp. 165-175.

Reviews

Tatiana Kryuchkova / Victor Porkhomovsky: Encyclopaedia Aethiopia Volume 1. A-C.; in: ZDMG (Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft), vol. 156, Wiesbaden 2006, pp. 461-462.

Joseph Tubiana: Encyclopaedia Aethiopia vol. I; in: Aethiopia (International Journal of Ethiopian and Eritrean Studies), vol. 7, Wiesbaden 2004, pp. 194-211.

Die Besprechung der ersten beiden Bände durch Rez. in Oriens Christianus. 91. 2007. 250-254 ist dort nicht aufgeführt.

Die Resonanz und das Urteil des zweiten Teils des Publikums, an die sich die Publikation richtet, das interessierte und gebildete Allgemeinpublikum, lassen sich schwieriger messen und bewerten. Es wird abzuwarten sein, wie präsent (neudeutsch: sichtbar) die Encyclopaedia Aethiopia in einschlägigen Spalten großer Zeitungen, anderer Presseorgane und in den Medien allgemein werden wird, ob sie sich als selbstverständlich zu befragende und vorauszusetzende Grundinformation bei Äthiopien betreffenden Themen jeglicher Art durchsetzen wird, wie das z. B. für den analogen Bereich der Fall ist für die erste und zweite Edition der Encyclopaedia of Islam, die allerdings mit dem Beginn der dritten Auflage einen radikalen Bruch mit der bisherigen Tradition erlebt.

Ein weiterer Gesichtspunkt und Vergleich drängt sich auf. Mit einer allgemeinen Enzyklopädie – etwa der Encyclopaedia Britannica – hat die EncAeth den Anspruch, das umfassende Wissen aller wissenschaftlichen Disziplinen über den gewählten Gegenstand zu bieten. Freilich erweist sich dann schon die Namensgebung als Schwierigkeit für das Verständnis. Britannica meint die nationale Wissenschaft und deren Tradition, aufgrund derer eine Enzyklopädie des Wissens der Menschheit erarbeitet wird. Aethiopia zielt, wie das analoge Unternehmen der Encyclopaedia of Islam, auf die Einschränkung des Gegenstands »Äthiopien«, der dann freilich, dem Anspruch nach, universal betrachtet und untersucht wird. Dies ermöglicht und bedingt, bezogen auf diesen Gegenstand, der natürlich auch seinen Platz in der großen allgemeinen Enzyklopädie hat, eine ungleich größere Auswahl an Detailgegenständen, eine ungleich größere Tiefe der Detaildarstellung. Allein die Tatsache, daß sich die Lemmata in den beiden genannten Werken nur zu – grob geschätzten – 20% überschneiden, kann diese Tatsache verdeutlichen, zugleich die Notwendigkeit und besondere Rolle solcher Spezialenzyklopädien unter Beweis stellen.

Vielleicht ohne daß dies bei der Konzeption der EncAeth bewußt eine Rolle gespielt hat, handelt es sich bei ihr letztlich und faktisch auch um eine Regional-, besser Nationalenzyklopädie, ein Angebot der wissenschaftlichen Welt, unter Beteiligung äthiopischer Gelehrter, an Äthiopien – im historisch-kulturellen Sinne, in den Grenzen freilich deutlich darüber hinaus, weil die Geschichte ab 19. Jhdt. und jüngste Geschichte sehr gut berücksichtigt ist. Somit besteht die Besonderheit, daß eine solche »Nationalenzyklopädie« nicht auf Initiative des betreffenden Staats, der betreffenden politischen oder Kulturgemeinschaft entsteht, sondern vornehmlich durch die wissenschaftliche, akademische Gemeinde in aller Welt. Ohne weitere Schlüsse zu ziehen, gar Bewertungen abzugeben, sei auch hier ein Vergleich angebracht:

Al-Mawsū'a al-Yamaniyya. The Encyclopedia of Yemen (1. Ed. 1412 d. H. = 1992 n. Chr., 2 Bde; 2. Ed. (gänzlich umgearbeitet) 1424 d. H. = 2003 n. Chr., 4 Bde. Hrsg. von Mu'assasa al-'Afif at-ṭaqāfiyya, Ṣan'ā (Kulturstiftung al-Afif) und Markaz dirāsāt al-waḥd al-'Arabiyya. Center for Arab Unity Studies. (URL: http://www.caus.org.lb/Home/publication_popup.php?ID=292&h=1; zuletzt aufgerufen am 12. 10. 2010) ist ein typisches, unter anderem Gesichtspunkt freilich partikulares Beispiel einer Nationalenzyklopädie: Sie ist geschrieben in der »Nationalsprache« (Schriftarabisch), praktisch ausschließlich von arabischen Wissenschaftlern erarbeitet. Ohne auf die besondere Rolle und

den Charakter der Schriftarabischen einzugehen, sei darauf hingewiesen, daß hinter dem Gegenstand »Jemen« als Nationalstaat in Rahmen der allgemeinen Geschichte des Raums seit der Vorgeschichte, ein anderer – utopischer? – Gegenstand steht, der sich im Namen der herausgebenden Institution manifestiert: »die arabische Nation, das arabische Vaterland«, deutlich in der Karte des hinteren Einbandumschlags – vom Atlantischen Ozean bis zum Arabo-Persischen Golf – dokumentiert.

Man könnte sich somit eine Fortsetzung, Überarbeitung – voire Parallel- und Konkurrenz-Enzyklopädie – eine Übersetzung vorstellen, in die (wichtigeren?) Nationalsprache(n) des äthiopischen Raumes, in wachsendem Maße von äthiopischen Wissenschaftlern be- und überarbeitet. Das erscheint aus heutiger Sicht unrealistisch, unnötig, aber wie oft sind Kollektive an solchen, unter wirtschaftlichen und anderen pragmatischen Gesichtspunkten gesehen »Luxus-Aufgaben« gewachsen, haben ihre Identität definiert und gefestigt. Neben der technischen Aufgabe der Übersetzung ins Amharische, Tigrinya etc., aus der die betreffenden Sprachen einen bedeutenden Gewinn ziehen könnten, wäre hier wäre das Feld für einen friedlichen kulturellen Wettbewerb zwischen den heute existierenden Staaten auf historischem äthiopischen Boden, für Wettbewerb zwischen Ethnien und kulturellen Gemeinschaften innerhalb dieser Staaten.

Bleibt als letzte Anmerkung des vielleicht ungewöhnlichen Vergleichs der Preis der Al-Mawsū'a al-Yamaniyya anzumerken: 40,00 US \$ für vier Bände. Der Preis der EncAeth ist, gemessen am Preisstandard wissenschaftlicher Literatur in westlichen Ländern, sehr gemäßigt und befördert die Rezeption des Allgemeinpublikums in der Vergleichsregion. Doch gilt gerade diese Überlegung nicht für das »Zielland und -publikum« in Äthiopien und im Horn von Afrika; hier setzt die Jemen-Enzyklopädie einen akzeptableren Standard.

Um auf den Ausgangspunkt der besprechenden Überlegung zurückzukommen: Der Wirkungsgrad, die Wirkungsgeschichte dieses einmal beendet sicherlich singulären Werks, das Maßstäbe setzt, wird sich quantitativ und statistisch an der Zahl der Zitate in der Fachliteratur messen lassen, genauso wie die Enzyklopädie des Islams ein Spitzenreiter der Zitate in der entsprechenden islamwissenschaftlichen Fachliteratur ist, Zitate aus ihr zum »muß« der Bibliographie gehören. Erste Suchläufe bei Google-Scholar – ohne daß damit behauptet werden soll, daß dies (schon) ein Standard ähnlich dem Social Sciences Citation Index sei – ergaben nur geringe Trefferzahlen (URL: http://scholar.google.com/scholar?start=0&q=%22Encyclopedia+Aethiopia%22&hl=de&as_sdt=2000; zuletzt aufgerufen am 12. 10. 2010). Bei der weltweit geringen Zahl von äthiopienbezogenen Fachwissenschaftlern aller Disziplinen, insbesondere aber der kulturwissenschaftlichen und historisch-philologischen, tritt aber ein weiterer Effekt hinzu: Mitarbeiter an der Enzyklopädie verlagern für einen gewissen Zeitraum der intensiven Mitarbeit an der EncAeth ihre Forschungs- und Publikationstätigkeit auf dieses Organ. Dieses wird so für manche Bereiche – Rez. nennt aus eigener Erfahrung (s. entsprechende Bemerkungen in seiner ersten o. a. Besprechung) Epigraphik, Antike und mittelalterliche Geschichte – zum primären Publikationsorgan nicht zusammenfassend-abwägender Resultate der Forschung im Sinne von Erreichtem, state-of-the-art, sondern zu einer Plattform der wissenschaftlichen Diskussion und Auseinandersetzung. Dieser Effekt wird u. U. noch verstärkt durch Eingreifen der Redaktion in bestimmte Artikel dieser Disziplinen. Die Rezeption dieses Werks wird so auf der einen Seite stimulierend auf die Forschung wirken. Sie wird Forschungsfelder und -akzente bewirken und anregen. Dies ist nach Erachten des Rezensenten besonders für die jüngere und jüngste Geschichte Äthiopiens zu erwarten, wo die Enzyklopädie, nebenbei bemerkt, im photographischen und Bildbereich eine Fülle bisher nicht publizierter Dokumente aufweist. Ein weiteres Ziel und eine weitere Wirkung sollte EncAeth haben: Nun einmal im Zusammenhang und umfassend dargestellt sollten äthiopische Gegenstände und Themen im wachsenden Maße in andere, fachlich definierte Referenz- und Nachschlagewerke aufgenommen werden. Dies würde Äthiopien in seiner Geschichte und Kultur den Platz im Gedächtnis der Menschheit zubilligen, den es verdient. Dies würde aber auch den Vergleich der äthiopienbezogenen Disziplinen, ihrer Arbeitsweisen und Ergebnisse in theoretischer, methodischer und anderer Hinsicht mit der betreffenden Gesamtdisziplin befördern – und sollte es auch zunächst einen großen Ab- und Rückstand der ersteren anzeigen.

Abschließend ist doch noch einmal auf den Vergleich mit Al-Mawsū'a al-Yamaniyya zurückzukommen. Im Abstand eines Jahrzehnts erlebte diese eine stark erweiterte, in vielem gänzlich umgearbeitete Ausgabe zu praktisch unverändertem Preis. Möge der EncAeth nach ihrer Vollendung des gleichen Schicksal beschieden sein.

Proceedings of the XVth International Conference of Ethiopian Studies, Hamburg July 20-25, 2003. Edited by Siegbert Uhlig. Assistant Editors: Maria Bulakh, Denis Nonsitsin and Thomas Rave (= Aethiopistische Forschungen. 65), Wiesbaden (Harrassowitz) 2006, XIX, 1110 Seiten, ISSN 0170-3196, ISBN 978-3-447-04799-9, 110,00 €.

Die International Conference of Ethiopian Studies (im Folgenden ICeSt) hat nunmehr ihre besondere Geschichte von über 50 Jahren. Das Jubiläum eines halben Jahrhunderts wurde gebührend gewürdigt – und gefeiert – auf der 17. Konferenz vom 2. bis 5. Dezember 2009 in Addis Abeba. Dies ist der erste Grund, mit der Besprechung des vorliegenden Bandes mit den Akten der 15. Konferenz 2003 in Hamburg eine nachdenkliche kurze Rückschau auf Anfang und Geschichte dieser internationalen Konferenz mit besonderer Rücksicht auf ihren besonderen Charakter zu halten. Der zweite ergibt sich aus der der zum Teil schon erfolgten Veröffentlichung der Akten der Folgekonferenz vom 4. bis 6. Juli 2007 in Trondheim; s. URL: <http://portal.svt.ntnu.no/sites/ices16/Proceedings/Forms/AllItems.aspx>; zuletzt aufgerufen am 10. 10. 2010; limitierte Druckversion: Proceedings of the 16th International Conference of Ethiopian Studies, ed. by Svein Ege, Harald Aspen, Birhanu Teferra and Shiferaw Bekele. Vols. 1-4. Trondheim: NTNU-trykk, 2009. ISBN 978-82-90817-27-0. Vol. 1. XXIII, 272 S.; Vol. 2. XVIII S., S. 273-696; Vol. 3. XVIII S., S. 697-1088; Vol. 4. XVIII S., S. 1089-1434 + Appendix (Programme) 41 S. Hier bietet nicht nur die Art der Veröffentlichung Anlaß zu unterrichtenden Bemerkungen. Das inhaltsreiche Vorwort der Herausgeber mit statistischen Angaben über die früheren Konferenzen und einem abwägend-kritischen Ausblick auf die Zukunft bietet eine gute Grundlage für die folgenden Überlegungen, nimmt sie zum Teil vorweg. So ist die erste Bemerkung ein Lob an die Herausgeber der 15. und 16. ICeSt für die erfreulich rasche Veröffentlichung, die nicht allen früheren Konferenzen nachgesagt werden kann.

Bei Überlegungen über die Orientalistik allgemein – besonders unter dem Eindruck einer scharfen, z. T. von außen aggressiven, z. T. von innen selbstkritischen Debatte über Berechtigung und Natur des Begriffs und der damit verbundenen akademischen Disziplinen und Forschungsfächer zu Ende des vergangenen Jahrhunderts – hilft oft eine paradoxe Verfremdung, die eigene Position zu erkennen und die entgegengesetzte in ihrer Berechtigung wahrzunehmen. Im Fall der Orientalistik bedeutet dies die Prägung des Gegenbegriffs »Okzidentalistik« und dessen Ausfüllung mit einer vorgestellten Wirklichkeit. Dies war die Denkfigur, die Rez. in langen Jahren in der Studienberatung vorbrachte, um klarzumachen, daß – ernstgemeint – Orientalistik (und viele ihrer ausspezialisierten Nachfolgefächer (z. B. Islamwissenschaft) keine methodisch definierten Fächer sind, sondern ein durch einen gemeinsamen Sockel von Sprach- und Realienwissen, das in der Regel in Europa nicht Schulwissen ist, zusammengehaltenes Bündel von methodisch definierten akademischen Disziplinen (Geschichte, Philologie, Linguistik, Theologie usw.) mit besonderer Eingrenzung des Gegenstands und des Materials. Das war so anschaulich als Denkfigur zur Erklärung der Entstehung von »Orientalistik« aus den besonderen Umständen (eurozentrische Perspektive, personelle Voraussetzungen, mangelnde Ausdifferenzierung und wohl auch politische Interessen im 19. Jhd.) bis ... zuerst in Japan, dann auch in anderen Ländern, wie z. B. Iran, in der Tat das Fach »Okzidentalistik« an Universitäten eingeführt wurde; ja darüber hinaus das entsprechende Metafach »Studium und Erforschung der Orientalistik/Orientalisten« jüngst in Saudi-Arabien. Darauf sollte es logisch eigentlich die Antwort als »Okzidentalistische Studien« im Westen geben.

Auf die ICeSt übertragen, und auf die oft zu hörende Klage über einen Mammutkongreß mit Beiträgen, die auch bei dem gemeinsamen Gegenstand »Äthiopien« ihren gegenseitigen Zusammenhang verlieren, eingegangen, wäre die entsprechende Denkfigur ein »Internationaler Deutschlandkongreß« oder »Kongreß für Deutsche Studien«, auf der die ganze Vielfalt der Disziplinen vertreten wäre, die etwa die *Encyclopaedia Aethiopica* (s. Rez. zu Band 3 in dieser Ausgabe des *Oriens Christianus*) in ihren Einträgen repräsentiert. Bei einer solchen Veranstaltung mit Zielland / Zielregion »Deutschland« bliebe wohl auch der für Äthiopien durchaus noch anzunehmende und verbindende Effekt aus, allen Teilnehmern die bequeme Gelegenheit zu Reise und Aufenthalt in die Zielregion zu bieten, der ihre, wenn auch sehr unterschiedlichen Interessen gelten. Der *Internationale Orientalistenkongreß*, der nebenbei bemerkt eine parallele und ähnliche Entwicklung wie die ICeSt genommen hat, ist

deutlich ein Kind des 19. Jhdts. Neben ihm sind eine Reihe von Fachkongressen (getragen von entsprechenden Fachgesellschaften) getreten, die sich mit methodisch oder auch politisch / weltanschaulich definierten Teilbereichen der (ehemaligen) Orientalistik befassen. Die *ICEtSt* ist in dieser Perspektive ein Nachzügler der 2. Hälfte des 20. Jhdts., dessen Entstehung die Geschichte erklärt.

Der erste *Convegno* (später: *Congresso*) di Studi Etiopici 1959 in Rom war eine Initiative vor allem italienischer Kollegen nach Kolonialzeit, faschistischer Besatzung und 2. Weltkrieg auch in Äthiopien, wo einige von ihnen hohe Ämter und Funktionen ausgeübt hatten, den wissenschaftlichen und akademischen Beziehungen im Fach eine neue Basis zu geben. So war es nicht zufällig, daß die Form eines Fachkongresses für äthiopische Studien im Sinne historisch-philologischer Ausrichtung gewählt wurde, selbst die Anthropologie und Völkerkunde – aus praktischen Gründen ein Forschungsakzent in der Zeit zuvor – in den Hintergrund traten. Gehalten wurden 33 Vorträge, in den Akten sind 35 Beiträge veröffentlicht; die Zahl der Teilnehmer ist nicht genau bekannt (alle diese und die folgenden statistischen Angaben entnommen der *preface* S. XIX-XXIII von vol. 1. der Akten des Trondheim Kongresses, hier besonders *table 3 Historical data on the International Conference of Ethiopian Studies*, S. XXII). Die Folgekongresse hielten sich mehr oder weniger in diesem Rahmen (3. Addis Abeba 1966 mit 116 Teilnehmern und 79 veröffentlichten Beiträgen ist dabei die Spitze); bei 4. Rom 1972 trat die *sezione linguistica* hinzu. In der Folge (nicht umsonst der fünfte zweigeteilt: 5A 1977 in Nizza, 5B 1978 in Chicago) begann die starke Ausweitung der beteiligten Disziplinen, dementsprechend der Zahl der veröffentlichten Beiträge auf in der Regel weit über 100 – Hamburg 2003: mehr als 400 Teilnehmer, 344 gehaltene Vorträge, 130 veröffentlicht; die 17. *ICEtSt* Addis Abeba 2009 wird diese Zahlen übertreffen; mit Trondheim mit 338 Teilnehmern, 197 gehaltenen, 130 in der elektronischen *complete version* veröffentlichten (s. a. unten) ist der Versuch zu sehen, das Anwachsen der Dimensionen zu begrenzen. Es soll nicht verschwiegen werden, daß man Teilnehmer ermutigte, ihre Beiträge auch außerhalb der Kongreßakten zu veröffentlichen, was in größerer Zahl geschah und geschieht.

Damit sind die Modalitäten der Publikation angesprochen. Ausgangspunkt sei die Tatsache, daß in der amerikanischen akademischen Praxis Kongreßbeiträge mehr und mehr nicht zur zu wertenden wissenschaftlichen Leistung eines Kandidaten zählen. Dies ist vor dem Hintergrund der Mammut-, aber auch der zahlreichen Gelegenheitskongresse und deren Veröffentlichung in voluminösen Akten verständlich. Ein Gegensteuern gegen diese Abwertung einer bestimmten Publikationsform ist nur durch Begrenzung und Auswahl, zunächst an der Schwelle der Publikation möglich. Dem entspricht, daß von 344 gehaltenen Beiträgen auf der 15. *ICEtSt* nur 130 veröffentlicht wurden, wobei freilich das Auswahlverfahren nicht transparent erscheint. Die Nachfolgekonferenz in Trondheim hat einen doppelten Filter eingebaut. Schon die *complete electronical edition* ist in Wirklichkeit eine Auswahl. Die Auswahl für die angekündigte Buchedition (z. B. URL <https://www.eisenbrauns.com/ECOM/31X0KOTO9.HTM>; zuletzt aufgerufen am 12. 10. 2010 = *Research in Ethiopian Studies. Selected Papers on the 16th International Conference of Ethiopian Studies, Trondheim, July 2007*. Edited by Harald Aspen, usw. (Äthiopistische Forschungen. 72.) Wiesbaden. Publisher: Harrassowitz Verlag, 2010. X, 592 S. ISBN: 3-447-06146-4; ISBN13: 978-3-447-06146-9) erfolgte folgendermaßen: »The contributions which are published here have been selected on the basis of a long process involving a large number of people. All the articles included have been read by at least one, and often two, experts in the field, in addition to the editors. Comments from external reviewers and the editors have been communicated to the authors, and revised versions have been re-read by editors and reviewers. The forty six papers in this book: *Research in Ethiopian Studies* are in the major areas of research interest in Ethiopian studies which include the following: philology, medieval and modern history, art history, anthropology, linguistics, law, international relations and politics, elections and human rights, literature, development studies, gender, urban studies, children and childhood, music and fine arts, religion and beliefs.« Spätestens an diesem Punkt sollten Überlegungen, nicht über die Veröffentlichung, sondern über die Struktur, Ausrichtung und Dimension des dahinterstehenden Kongresses einsetzen.

Für den Fall der Akten der 15. *ICEtSt* liegt keine Information über die Technik der Auswahl von 344 auf 130 Beiträge vor. In der Buchedition geht jedem Artikel ein englisches Abstract voraus. Von den »Selected Papers Presented at the 15th Conference of Ethiopian Studies at Hamburg, July 2003« haben Bezug oder sind von Interesse für den »Oriens / Orbis Christianus« im Bereich

Geschichte

CHERNETSOV, SEVIR B. (†), On the Reasons of Empress Taytu's Anger which Came Down upon Afäwäraq Gäbrä Iyäsus in 1894. S. 218 ff.

GETATCHEW HAILE, Ras Amdu: His and his Ancestors' Role in Ethiopian History. S. 251 ff.

HAHN, WOLFGANG, Ezanas and Caleb, the Pair of Saintly Kings. S. 260 ff.

MARTÍNEZ D'ALÓS-MONER, ANDREU, "The Children of Tubal": Archaeology of an Ethio-Portuguese Half-Caste (16th–17th Century). S. 307 ff.

ORLOWSKA, IZABELA, Mining the Wisdom of Solomon: The Coronation of Yoḥannäs IV and the Re-Invention of Tradition in Late 19th-Century Ethiopia. S. 313 ff.

WENDOWSKI, MARLIES – ZIEGERT, HELMUT, State-Building and Christianity in Aksum. S. 387 ff.

Kunst und Kunstgeschichte

BOSC-TIESSÉ, CLAIRE, Creating an Iconographic Cycle: The Acts of Wälättä Peṭros and the Emergence of Qwäraṭa as a Place of Asylum. S. 409 ff.

CAMPBELL, IAN, An Analysis of the Architectural Canons of the Church of Yəmṛəḥännä Krəstos. S. 417 ff.

GERVERS, MICHAEL, The Rock-Cut Church of Maryam Dəngəlat (Ḥaramat, Təgray). S. 435 ff.

SOBANIA, NEAL – SILVERMAN, RAYMOND, Patrons and Artists in Highland Ethiopia: Contemporary Practice in the Commissioning of Religious Painting and Metalwork. S. 469 ff.

TIMKEHET TEFFERA, A Comprehensive Analysis of Sound Recordings from Aksum, Ethiopia. S. 485 ff.

TOURNY, OLIVIER, Ethiopian Traditional Music, Dances and Instruments: A Systematic Survey. S. 507 ff.

Philologie

BAUSI, ALESSANDRO, The Aksumite Background of the Ethiopic "Corpus Canonum" S. 532 ff.

BAUSI, ALESSANDRO, Current Trends in Ethiopian Studies: Philology. S. 542 ff.

DANIEL ASSEFA, The Enigmatic End of the Animal Apocalypse in the Light of Traditional Ethiopian Commentary. S. 552 ff.

DERAT, MARIE-LAURE, The Acts of King Lalibäla: Structure, Literary Models and Dating Elements. S. 561 ff.

FRANTSOUZOFF, SERGUEI A., South Arabian Minuscule Writing and Early Ethiopian Script of Pre-Axumite Graffiti: Typological Resemblance or Genetic Interdependence?. S. 572 ff.

HUSSEIN AHMED, A 19th-Century Amharic Translation of the Futuḥ al-Ḥabaša. S. 598 ff.

LUSINI, GIANFRANCESCO, Ethiopia in the 4th Century: The Apocryphal Acts of Mark between Alexandria and Aksum. S. 604 ff.

NICKELSBURG, GEORGE W. E., The Book of Enoch in the Theology and Practice of the Ethiopian Church. S. 611 ff.

RYAN, STEPHEN, The Ethiopic Text of the Book of Tobit. S. 620 ff.

TEDROS ABRAHA, The Ethiopic Version of the Mäṣḥafä Sawiros. S. 628 ff.

Religion

ANTONIOS, ALBERTO, Cardinal Guglielmo Massaja and his Missionary Method. S. 641 ff.

COHEN SHABOT, LEONARDO, The Ethiopian Christianity as Heresy: The Development of the Concept in the Portuguese and Jesuit Sources. S. 649 ff.

FALKENSTÖRFER, HELMUT, »Luxury for the West«: Ethiopian Christians and Historicocritical Theology. S. 656 ff.

HENZE, PAUL B., The Monastery of Däbrä Abbay: Ānda Abunä Samuel. S. 663 ff.

LAUNHARDT, JOHANNES, The Challenge of a Rapidly Growing City and the Response of the Churches in Addis Ababa during the 1970s. S. 670 ff.

PERSOON, JOACHIM, The Monastery as a Nexus of Ethiopian Culture: A Discourse of Reconstruction. S. 679 ff.

PETROS BERGA, Remapping Religion in Ethiopia: Shifting Religious Identities in an Interactive, Globalized Federal Setting. S. 687 ff.

Es bleibt somit auf dem »Mammutkongreß« ein erheblicher Kern von ca. 30 Teilnehmern und Beiträgen – damit ungefähr die Zahlen der ersten Kongresse – aus dem Themenfeld, das man unter »Oriens Christianus« subsumieren kann. Zusammengelegt mit den historisch-philologischen Beiträ-

gen ergäbe das, für sich genommen, einen Fachkongreß »Äthiopische Studien« im Sinne und in der Art der ersten Konferenz 1959 in Rom und macht Überlegungen von Kollegen plausibel, einen solchen Fachkongreß aus der großen Konferenz auszugliedern. Zu einem solchen Kongreß könnte als Ergänzung, nicht als Alternative, da Gegenstand und Themenfelder sich nur teilweise überschneiden, ein internationaler Kongreß »Oriens Christianus« treten.

Manfred Kropp

Heinrich Rohrbacher, Georgien. Bibliographie des deutschsprachigen Schrifttums. Mit einem Vorwort von Karl Horst Schmidt, Wiesbaden (Harrassowitz) 2008, 562 Seiten, ISBN: 978-3-447-05778-3, 78,00 €

Die Georgistik (Karthvelologie) führt an den deutschen Universitäten und sonstigen wissenschaftlichen Einrichtungen zur Zeit leider ein Schattendasein. Nur die Universität Jena verfügt über eine Professur für Kaukasiologie. Dort kann man dieses Fach im Rahmen des Bachelorstudiums als Ergänzungsfach studieren, außerdem gibt es einen Masterstudiengang Kaukasiologie/Kaukasusstudien. Im übrigen wird Georgisch an einigen wenigen Universitäten eigentlich nur noch im Rahmen der allgemeinen Sprachwissenschaft betrieben. Georgien hat in der deutschen Universität zwar nie eine große Rolle gespielt, aber die Beschäftigung mit georgischer Sprache, Literatur und Geschichte sowie einigen weiteren Themenbereichen war zumindest seit dem Ende des 19. Jh. bis in die jüngere Vergangenheit doch weiter verbreitet, als sie es heute ist. Von diesen bedeutenden Leistungen legt die anzuzeigende Bibliographie ein beredtes Zeugnis ab. Sie erschließt aber nicht nur das wissenschaftliche, sondern das gesamte deutschsprachige Schrifttum zu Georgien, und zwar sowohl selbständig erschienene Werke als auch Beiträge in Zeitschriften und Sammelwerken sowie bibliographische Hilfsmittel und kartographisches Material, unabhängig vom Erscheinungsort. Rezensionen sind, von wenigen Ausnahmen abgesehen, nicht berücksichtigt. Verzichtet hat der Bearbeiter auch auf spezielle Veröffentlichungen, die an anderer Stelle bereits ausreichend dokumentiert sind, nämlich in biographischen Standardwerken (Biographien deutscher Autoren), im »Zeitungs-Index« (Zeitungsartikel) und in einigen Spezialbibliographien. Angesichts des ohnehin schon erheblichen Umfangs des Bandes ist das vernünftig.

Es handelt sich bei der Bibliographie um den dritten, wenn auch stark veränderten und wesentlich verbesserten Anlauf des Bearbeiters. 1959 veröffentlichte er in Nr. 6-7 der Zeitschrift *Bedi Kartlisa* eine Zusammenstellung von Titeln des deutschsprachigen Schrifttums zu Georgien im Umfang von 39 Druckseiten (S. 105-144), deren Grundlage – wie es im Vorwort heißt – sein »umfangreicher bibliographischer Zettelkatalog« war. Eine wesentliche Erweiterung stellte sein 1981 erschienenes Bändchen »Materialien zur georgischen Bibliographie. Deutsches Schrifttum« dar, das schon 127 Seiten umfaßte und zusätzlich einen nützlichen Index enthielt. Beide Veröffentlichungen wurden seinerzeit allgemein dankbar begrüßt (vgl. u. a. die Besprechung in *OrChr* 67 [1983], S. 228f.). Eine Bibliographie der karthvelologischen deutschsprachigen Literatur hatte es bis dahin nicht gegeben, wenn man von der für ihre Zeit verdienstlichen »*Bibliographia Caucasica et Transcaucasica*« von M. Miansarow absieht, die 1874-1876 in St. Petersburg erschienen ist (Nachdruck 1967) und die auch Literatur zu Georgien in deutscher Sprache berücksichtigt.

In jahrzehntelanger unermüdlicher Arbeit legt Rohrbacher jetzt ein zweifellos kaum noch zu verbesserndes Hilfsmittel für die Karthvelologie vor, das die beiden Vorgänger nicht nur an Umfang um ein Vielfaches übertrifft, sondern das auch die Suche nach Literatur zu einem bestimmten Thema wesentlich erleichtert, nicht zuletzt dadurch, daß der Bearbeiter nun den Einträgen oft Hinweise auf den Inhalt beigegeben hat, vor allem, wenn dieser aus dem Titel nicht hinreichend genau ersichtlich ist oder wenn Georgien in der betreffenden Publikation nur am Rande mit behandelt wird. Da auch solche Titel aufgenommen sind, wird man in der Bibliographie kaum noch ein literarisches Werk vergeblich suchen.

Ein grundsätzlicher Unterschied zu Rohrbachers bisherigen Bibliographien besteht darin, daß die Einträge nicht mehr alphabetisch nach den Verfassern angeordnet, sondern in 10 Themenbereiche

gegliedert sind: Generalia; Geographie und Landeskunde; Kultur/Kulturgeschichte; Wirtschaft, Technik und Verkehr; Gesundheitswesen; Staatswesen, Rechtswesen, Wehrwesen; Sprache und Schrift; Religion und Kirche; Geistiges und kulturelles Leben; Geschichte. Diese Rubriken sind mehr oder weniger weiter untergliedert, so daß man sehr schnell das findet, was man sucht. Beim Aufsuchen des passenden Themas hilft die detaillierte Gliederung, die dem Ganzen vorangestellt ist (S. 19-33). Um die Hilfestellung für den Benutzer an einem Beispiel zu zeigen: Der Abschnitt 7 über »Religion und Kirche« ist eingeteilt in: 7 A Religionswissenschaft, 7 B Nichtchristliche Religionen, 7 C Christliche Religion / Christentum, 7 D Christlicher Orient, 7 E Religion und Kirche in Georgien, 7 F Kirchliche georgische Literatur, 7 G Einzelheiten des religiösen Lebens, 7 H Kirchenrecht, 7 I Mönchtum, 7 J Georgische Klöster, 7 K Andere Kirchen (Konfessionen) in Georgien. Nebenbei sei angemerkt, daß die Überschriften der Abschnitte 7 G bis 7 K auf S. 28f. im Druck zu weit eingerückt sind, nämlich ebenso weit wie die jeweils darunter stehenden Untergliederungen, was aber kaum stört, weil sie fett gesetzt und dadurch doch genügend hervorgehoben sind; wahrscheinlich handelt es sich um eine der kaum vermeidbaren Tücken des verwendeten Computers. Die »Kirchliche georgische Literatur« (7 F) etwa ist unterteilt in: Allgemeines – Gattungen – Bibel (als Ganzes) – Altes Testament – Neues Testament – Apokryphen – Kommentare – Dogmatik – Polemik – Hagiographie – Liturgie – Poesie – Andere Gattungen – Originalschriftstelle und Übersetzer – Sammlungen mehrerer – Einzelne Originalschriftsteller und Übersetzer. – Die Auffindung der Literatur wird weiter dadurch erleichtert, daß in der Bibliographie selbst durch Randstichwörter weitere Sachgruppen kenntlich gemacht werden (z. B. »Bibliographie« – »Periodika« – »Nachschlagewerke« – »Sammlungen, Sammelwerke« – »Forschungsbericht« – »Geschichtliche Darstellung« usw.). Innerhalb dieser letzten Feingliederung ist die Literatur nach dem Erscheinungsdatum sortiert. Ein kleiner Nachteil könnte sein, daß – entsprechend den Vorgaben des Verlages – jeder Titel in der Bibliographie nur einmal erscheint, auch wenn er vielleicht zwei oder mehr Themenbereichen zugeordnet werden kann. Der Benutzer wird deshalb gut daran tun, auch die mehrfach am Anfang von Abschnitten vorkommende Abteilung »Allgemeines und zu mehreren Gebieten Gehöriges« durchzusehen.

Die Literatureinträge, die den bibliothekarischen Regeln folgen, sind von vorn bis hinten durchgezählt, von 1 bis 7236. Auf diese Nummern wird in dem ausführlichen Personenregister (S. 497-562) verwiesen. Dieses Register geht über ein bloßes Verfasserregister hinaus, weil es auch auf Titel verweist (in Kursivdruck), in denen Personen, die für die Karthvelologie von Bedeutung sind, behandelt werden.

Das ausgeklügelte und benutzerfreundliche System der Titelanordnung verdient uneingeschränktes Lob. Erfreulich ist auch das angenehme und übersichtliche Druckbild.

Man steht voller Bewunderung vor der gewaltigen Arbeitsleistung des Bearbeiters, der zu Recht Wert darauf gelegt hat, alle aufgenommenen Titel nach Möglichkeit selbst einzusehen. Man kann deshalb davon ausgehen, daß seine Angaben auch tatsächlich zutreffen, was andernorts, wo oft aus zweiter Hand geschöpft wird, vielfach nicht der Fall ist. Er hat dieses Pensum – wie im Vorwort nachzulesen ist – zunächst neben seiner Berufstätigkeit erbracht und ab dem Jahr 1977 in seinem Ruhestand.

Die eben genannte Jahreszahl 1977 läßt den einen oder anderen Leser vielleicht stutzen, und es sei deshalb nicht verschwiegen, daß Heinrich Rohrbacher sein Werk im Alter von nicht weniger als 93 Jahren der Öffentlichkeit übergeben hat!

Ihm sind alle, die sich mit Georgien beschäftigen, zu größtem Dank verpflichtet, und es wäre sehr zu wünschen (und es ist bestimmt auch in seinem Sinne), wenn die Bibliographie dazu beitragen würde, die georgischen Studien in Deutschland wieder mehr zu beleben.

Das Werk wird für Karthvelologen und Vertreter benachbarter Fachgebiete, die Georgien stets mit im Blick haben sollten, ein unentbehrliches Arbeitsmittel sein und bleiben. Es kann im Hinblick auf den umfassenden Überblick über die Literatur auch durch die heutigen Suchmöglichkeiten im Internet sicher nicht ersetzt werden. Es wäre nur zu wünschen, daß sich jemand fände, der die Arbeit fortsetzt. Die neu erscheinende Literatur könnte dann vielleicht im Internet zugänglich gemacht und fortlaufend ergänzt werden.

Hubert Kaufhold

Wolfgang Hage, *Das orientalische Christentum*, Stuttgart (Kohlhammer) 2007 (= *Die Religionen der Menschheit*, Band 29,2), 545 Seiten, ISBN: 978-3-17-017668-3, 98,00 €

Die letzten größeren Gesamtdarstellungen der Ostkirchen sind vor längerer Zeit erschienen, nämlich Friedrich Heilers 1971 aus dem Nachlaß herausgegebenes Buch »Die Ostkirchen«, das im zweiten Abschnitt die altorientalischen Kirchen zum Gegenstand hat (S. 303-405), sowie das inhaltlich anders aufgebaute dreibändige »Handbuch der Ostkirchenkunde«, hrsg. von Wilhelm Nissen, Hans-Joachim Schulz und Paul Wiertz (1984, 1989, 1997), bei dem das Schwergewicht eher auf den Kirchen byzantinischer Tradition liegt, auch wenn die orientalischen Kirchen durchaus ausführlich behandelt werden.

Es ist deshalb keineswegs überflüssig, daß Wolfgang Hage eine neue Gesamtdarstellung des orientalischen Christentums vorgelegt hat, zumal in den letzten Jahrzehnten vor allem durch die politischen Ereignisse im Nahen Osten sowie den verstärkten Exodus der dortigen Christen größere Veränderungen eingetreten sind und die altorientalischen Christen stärker in unser Blickfeld getreten sind.

Hage behandelt in einem ersten Abschnitt in gedrängter, aber auch dem Nichtfachmann gut verständlicher Form die Entstehung der verschiedenen orientalischen Kirchen einschließlich der theologischen Streitigkeiten, ferner ihr Zusammentreffen mit dem Islam und der abendländischen Christenheit, was beides zu ihrer Schwächung beigetragen hat (S. 17-68). Er weist zu Recht auf ihre Gemeinsamkeiten hin, die es rechtfertigen, die orientalischen Kirchen zusammen zu behandeln, ohne die Ostkirchen griechischer und slawischer Tradition mit einzubeziehen.

Der zweite Abschnitt ist den »östlich-orthodoxen Kirchen« gewidmet, d. h. den byzantinischen Kirchen der Patriarchate Alexandria und Antiochia sowie der georgischen Kirche (S. 69-128). Den größten Raum nimmt der dritte Abschnitt über die »orientalisch-orthodoxen Kirchen« (monophysitischer [miaphysitischer] Richtung) ein, nämlich die syrisch-orthodoxe, die koptisch-orthodoxe, die untergegangene Kirche Nubiens, die äthiopisch-orthodoxe, die neugegründete eritreisch-orthodoxe, die armenisch-orthodoxe sowie die untergegangene Kirche der kaukasischen Albanier (S. 129-268). Der vierte Abschnitt befaßt sich mit der »Apostolischen Kirche des Ostens« (S. 269-313) und der fünfte mit den Thomaschristen Indiens (S. 315-377). Die orientalisch-katholischen Kirchen werden im folgenden Abschnitt behandelt (S. 379-448). Die Darstellung schließt mit einem zusammenfassenden Abschnitt, in dem es um die Kirchen des Orients in der Ökumene und die Gefährdung des christlichen Ostens durch die Situation im Nahen Osten geht (S. 449-460). Nicht behandelt werden die aus den alten Kirchen hervorgegangenen evangelischen Christen, weil sie »in den Formen ihres kirchlichen und gottesdienstlichen Lebens ... keine christlichen ›Orientalen‹ mehr« sind, sondern »theologisch wie kirchlich zu Anglikanern ... , zu Lutheranern und Calvinistisch-Reformierten« geworden sind (S. 68; ähnlich auch S. 13).

Jede Kirche wird zunächst kurz in ihrer heutigen Gestalt vorgestellt, dann folgt ihre Geschichte, und im jeweils dritten Abschnitt charakterisiert der Verfasser sie »in ihrer Besonderheit wie auch im Blick auf ihr eigenes Selbstverständnis« (so seine eigene Formulierung auf S. 14).

Den weitaus breitesten Raum nimmt jeweils die Geschichte ein, die der Verfasser von den Anfängen bis zur Gegenwart – in der angestammten Heimat und in den Ländern des Exils – (bzw. bis zum Untergang der betreffenden Kirche) darstellt, wobei meist die Lesbarkeit durch treffende Zwischenüberschriften erleichtert wird. Er bemüht sich aber auch darum, ihr inneres Leben sichtbar werden zu lassen, was allerdings in weiten Bereich mangels ausreichender Quellen oder Vorarbeiten Schwierigkeiten macht und was auch für die Gegenwart eigentlich nur dann möglich ist, wenn man gute Beziehungen zu den jeweiligen Kirchen hat und näher an ihrem Leben teilnimmt. Besonders gut gelungen ist dem Verfasser dies für die Rum-orthodoxe Kirche, zu der er von seinem Wohnort Marburg aus im Rahmen der seit einigen Jahren bestehenden »Freundschaft der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck mit der Rum-orthodoxen Kirche von Antiochia« enge Verbindungen hat.

Neben den einzelnen Kirchen werden in sehr anregenden Kapiteln auch die Gemeinsamkeiten der Kirchenfamilien charakterisiert (»östlich-orthodoxe Kirchen und Panorthodoxie«; »Die Konfessionsfamilie [der miaphysitischen Kirchen] in kirchlicher Vielfalt«; »Die Kirchen des alten Christentums in Indien« und »Die orientalisch-katholischen Kirchen im Weltkatholizismus«). Natürlich geht der Verfasser an verschiedenen Stellen auch auf die zahlreichen ökumenischen Bestrebungen ein.

Die wichtigere weiterführende Literatur ist in den Fußnoten angegeben. Darüber hinaus findet sich im Anhang ein ausführliches Literaturverzeichnis (S. 492-524), ein Glossar, in dem wichtige Begriffe kurz erläutert werden (S. 461-467), Hierarchenlisten für die neuere Zeit, nämlich in der Regel seit dem 17. Jh. (S. 468-487), sowie ein Personen- und Ortsregister (S. 525-545).

Der Verfasser war aufgrund seiner jahrzehntelangen intensiven Beschäftigung mit den Ostkirchen wie kein zweiter in der Lage, ein solches Buch zu schreiben. Ich wüßte nicht, wie man es besser hätte machen können. Das überaus inhaltsreiche, alle Facetten ausleuchtende, aber doch flüssig geschriebene Buch wird zu Recht auf lange Zeit hin das maßgebliche Standardwerk bleiben und kann nicht nur jedem Fachmann, sondern auch allen Lesern, die sich über die orientalischen Kirchen zuverlässig informieren wollen, uneingeschränkt empfohlen werden. Angesichts des leider sehr hohen Preises wird aber wohl mancher vor einer Anschaffung zurückschrecken.

Hubert Kaufhold

Nikodemus C. Schnabel OSB, Die liturgischen Gewänder und Insignien des Diakons, Presbyters und Bischofs in den Kirchen des byzantinischen Ritus, Würzburg (Echter) 2008, ISBN:978-3-429-03002-5, 25,00 €

Der Verfasser, Liturgiewissenschaftler und Mönch der Dormitio-Abtei in Jerusalem, legt einer breiteren Leserschaft ein kleines Nachschlagewerk über die einzelnen liturgischen Gewänder und Insignien (Brustkreuz, Hirtenstab u. ä.) des byzantinischen Ritus vor, das aus seiner Diplomarbeit an der Universität München hervorgegangen ist. Es will »einen Mittelweg gehen zwischen einer ausführlichen fachwissenschaftlichen Monographie einerseits und einer stark komprimierten Erstinformation ... andererseits« (S. 10). Ein Bedürfnis dafür besteht sicherlich, denn man hat ja fast überall Gelegenheit, an Gottesdiensten im byzantinischen Ritus teilzunehmen, und es fehlt an einer handlichen Einführung. Der Verf. behandelt nacheinander die einzelnen Gewandstücke und Insignien. Dabei beschreibt er zunächst jeweils Aussehen, Trageweise, Material, Verwendung in der Liturgie und gegebenenfalls Unterschiede zwischen den verschiedenen Kirchen. Sodann geht er auf die Bezeichnungen dafür bei Griechen und Slawen sowie die Etymologie der Begriffe ein. Sodann widmet er sich der Entstehung und Entwicklung des betreffenden Gegenstands und zieht Vergleiche zum römischen Ritus. Zum Schluß behandelt er unter Heranziehung der *Expositio de divino templo* des Symeon von Thessalonike († 1429) die symbolische Bedeutung. Aufgebaut ist das Buch nach den Weihestufen, beginnend mit dem Diakon über den Priester bis zum Pontifikal- und Zeremonialornat des Bischofs. Die vorhandene Literatur ist umfassend berücksichtigt. Nützlich sind auch die Abbildungen (Zeichnungen) von Gewändern und Insignien. Am Ende findet sich ein ausführliches Quellen- und Literaturverzeichnis.

Dem Verf. geht es nicht darum, neue wissenschaftliche Forschungen zu präsentieren, sondern den Forschungsstand zuverlässig und übersichtlich darzustellen. Das ist ihm sehr gut gelungen.

Hubert Kaufhold

Ulrich Hübner (Hg.), Palaestina exploranda. Studien zur Erforschung Palästinas im 19. und 20. Jahrhundert anlässlich des 125jährigen Bestehens des Deutschen Vereins zur Erforschung Palästinas (Abhandlungen des Deutschen Palästina-Vereins 34), Wiesbaden 2006, 330 Seiten und 30 Abbildungstafeln, ISBN 978-3-447-04895-8, 68,00 €.

Jakob Eisler (Hg.), Deutsche in Palästina und ihr Anteil an der Modernisierung des Landes (Abhandlungen des Deutschen Palästina-Vereins 36), Wiesbaden 2008, 207 Seiten und 12 Abbildungstafeln, ISBN 978-3-447-05826-1, 48,00 €.

Eines vorweg: Der folgende Beitrag ist weniger eine Doppelrezension per se als vielmehr eine Betrachtung über den wissenschaftspolitischen Sinn von Sammelbänden. Dieses Genre durchläuft im

Moment eine Krise bzw. hat ein recht merkwürdiges Schicksal: In den angelsächsischen Ländern sind diese Bücher etwas verpönt, unterliegen sie doch eher selten dem peer-review-Verfahren und bringen deshalb wenig oder gar keine Forschungspunkte ein, die es für originäre akademische Publikationen in angesehenen Fachblättern gibt. Im deutschen Sektor mögen es Verlage – gerade solche, die nicht allein die kleine Schar der Experten, sondern auch ein breiteres, sachkundiges Publikum erreichen wollen – ebenfalls immer weniger, derartige, schwer verkäufliche Bücher zu produzieren. Gleichzeitig ist die Flut an Sammelbänden gerade im Bereich der deutschsprachigen Geisteswissenschaften ungebrochen. Dies geht nur über die Finanzierung durch Drittmittel – und hier entsteht ein Problem: Konferenzen und Forschungsprojekte lassen sich meist allein durch externe Geldgeber finanzieren, die wiederum eine Art Tätigkeitsnachweis erwarten – und der beste Beleg für einen Tagungserfolg ist der Sammelband. Doch: Sammelbände sind inhaltlich meist sehr heterogen, starke und schwache Beiträge wechseln sich ab, Erstpublikationen mit Nachdrucken aus anderen Zusammenhängen. Folglich ist die Qualität der Sammlungen schwankend. Ein zweites kommt dazu: Der Publikationsdruck auf Wissenschaftler wächst, gleichzeitig beginnt das peer-review-Verfahren sich in den deutschsprachigen Ländern erst langsam durchzusetzen – und zwar im Sinne von relevanten, unersetzlichen Zeitschriften. Zudem haben wir in der Allgemein- wie Kirchengeschichte mittlerweile eine derartige Fülle von Fachzeitschriften zu jeder Epoche, manchmal gar zu bestimmten Jahrhunderten oder Forschungsgebieten. Wenn schnell geschrieben werden muß, etwa wenn der Vortrag zum Aufsatz umgearbeitet wird, ist der Konferenzband ein probater Druckort. Der Sammelband hat zudem den Vorteil, Fachkollegen – auch interdisziplinär – zusammenzubringen, die möglicherweise sonst ihre Kerngedanken verstreut veröffentlichten würden. Insofern führt die Gattung auch wieder zur Konzentration.

Was hat das alles mit den beiden vorliegenden Bänden zu tun? Nun, sie spiegeln das Schicksal der Gattung. Binnen kurzer Zeit in einer renommierten Reihe erschienen (bekanntlich eine beliebte Strategie), behandeln sie nur auf den ersten Blick ein ähnliches Thema und folgen forschungspolitisch doch völlig unterschiedlichen Logiken.

Der von dem Kieler Biblischen Archäologen Ulrich Hübner herausgegebene Band *Palästina exploranda* zeigt in seinem vieldeutigen Untertitel das *tertium comparationis* der beiden Bände an: Studien zur Erforschung Palästinas im 19. und 20. Jahrhundert. Er fokussiert aber in seinem Werk auf das 125jährige Bestehen des Deutschen Vereins zur Erforschung Palästinas (DVFP) und meint mit der Zeitangabe also den Zeitraum der Forschungsleistungen. Dagegen bietet der von dem aus Haifa stammenden Stuttgarter Historiker und Archivar Jakob Eisler herausgegebene Band *Studien zum Palästina des 19. und 20. Jahrhunderts*. Eislers Opus erwuchs aus einer Tagung aus Anlaß der Eröffnung des neuen Landeskirchlichen Archivs Württembergs in Stuttgart-Möhringen 2002, aus der eine Wanderausstellung über die »Deutschen im Heiligen Land« (zunächst: »Württemberg in Palästina«) erwuchs. Eisler ist ein Schüler des für diese Forschungsrichtung wegweisenden, aber doch auch sehr stark empirisch arbeitenden Alex Carmel (University of Haifa) und in den letzten Jahren durch seinen ungemein Fleiß und seine Publikationsfreude auf dem Gebiet der Palästinaforschung bekannt geworden.

Carmel hatte – ähnlich wie Y. Ben-Arieh - vor 40 Jahre damit begonnen, den christlichen Beitrag (Missionen, Kirchen, evangelische und katholische Sozialarbeit) zum Wiederaufbau Palästinas im 19. und 20. Jahrhundert zu analysieren – damals ein Tabubruch für zionistische Historiker, heute allgemein anerkannt. Auf israelischer Seite sind augenblicklich die federführenden Wissenschaftler dieser der geographischen Historiographie entstammenden, nun aber moderne Theorieansätze aufnehmenden Forschungsrichtung Ruth Kark (Jerusalem) sowie Haim Goren (Tel Hai). Eisler gehört dieser Schule an, vertritt sie aber empiristischer als Kark und Goren. Er gehört wie die beiden genannten Forscher auch zu einem losen Zirkel von internationalen Palästina-Historikern und Kirchenhistorikern der jüngeren oder mittleren Generation, wie auch die Norwegerin Inge Marie Okkenhaug, der Franzose Dominique Trimbur, die Niederländerin Heleen Murre-van den Berg, der Schotte Michael Marten, die Ägypterin Marwa El-Shakry, die Amerikanerin Ellen Fleischmann oder die Deutschen Markus Kirchoff und Uwe Kaminsky sowie der Rezensent selber, die allesamt methodisch plural arbeiten. Hier gibt es in dieser »Szene« also durchaus Differenzen im Zugriff auf das historische Material. Zudem steht diese Forschungsrichtung vor einem Problem: Nur wenige der genannten Akademiker haben bereits einen Lehrstuhl, so daß sich der Fortgang dieses innovativen Wissenschaftszweiges in der Schwebe befindet. Es wäre nicht überraschend, wenn der Blüte der letzten zwei Jahrzehnte schnell eine Austrocknung folgen würde, zumal das Feld bereits recht gut beackert wurde.

Diese beiden Problematiken lassen sich cum grano salis auch an Eislers Band ablesen: Es publizieren die üblichen Verdächtigen zu ihren Standardthemen wie Martin Lückhoff, heute evangelischer Dekan in Hanau, der Mitte der 1990er Jahre mit einer grundlegenden Arbeit zum Anglo-Preußischen Bistum promoviert wurde, Oliver Kohler, der über die Dormitio seine Dissertation schrieb, Thorsten Neubert-Preine, der sich um die Festschrift für die Erlöserkirche in Jerusalem verdient gemacht hat (zu ihrer Architektur einmal mehr, aber stets gut: Jürgen Krüger), geht auf die Kaiserswerther Diakonissen ein, der Archivar Paul Sauer repetiert seine historischen Betrachtungen zur württembergischen Templer-Sekte und der Journalist Ralf Balke wiederholt seine Ausführungen zur NSDAP-Landesgruppe in Palästina – Ausfluß einer Essener Dissertation bei Dan Diner. Das ist alles ehrenwert und doch nicht neu. Mit mehr Gewinn liest man dagegen den Beitrag des Göttinger Geographen Dietrich Denecke, von Ruth Kark, Haim Goren und Naftali Thalmann, die zusammen seit Anfang des Jahrtausends ein Forschungsprojekt unterhalten zum »Einfluß früher deutscher und britischer raumwirksamer Unternehmenstätigkeit von Missionen in Palästina: Innovationen, Modernisierung, Eingriffe in die Umwelt, technische Entwicklungen (1820 bis 1914)«. Auch dazu haben die vier bereits veröffentlicht, aber ihre Aufsätze tun dem Band gut, auch weil sie seinem Titel gerecht werden.

Eisler bietet also einen guten, soliden Band, der Tagung und Ausstellung flankiert, state of the art präsentiert, aber nur wenige weiterführende Beiträge enthält. Als der Rezensent Ende der 1990er Jahre mit seinen Forschungen zur Kirchengeschichte Palästinas begann, wäre er für eine derartige Einführung in die Wissenschaftslandschaft dieses Gebietes dankbar gewesen. Heute fragt er sich, wer – gerade bei dem nicht gerade günstigen Kaufpreis – eigentlich die Zielgruppe eines solchen Bandes sein soll.

Diese Frage läßt sich im Blick auf Hübners Buch leichter belassen: Hier geht es einerseits um eine Art Vereinsgeschichte des Deutschen Vereins zur Erforschung Palästinas, andererseits um eine wissenschaftspolitische Rechtfertigung. Das belegen schon die zahlreichen prominenten Grußworte aus Kirche und (internationaler) Wissenschaft – besonders dem Gebiet der Archäologie und der Orientalwissenschaften. Nicht übersehen werden sollte in diesem Zusammenhang, daß auch die Biblische Archäologie in Deutschland schon stärker aufgestellt war und um Ressourcen wie Einfluß kämpft. Daß es dem Wuppertaler Alttestamentler und Archäologen Dieter Vieweger gelungen ist, das zuletzt schwächelnde Deutsche Evangelische Institut für Altertumskunde des Heiligen Landes in Jerusalem durch den Anschluß an das Deutsche Archäologische Institut (in Verbindung mit dem Auswärtigem Amt und der EKD) wieder auf solide Füße zu stellen, ist eine Leistung per se und muß bei diesem Band, bei dem Vieweger selbst nicht in Erscheinung tritt, gleichwohl mitgelesen werden. Auch wenn – kaum überraschend, da die Szene klein ist – manche Autoren des Eisler-Bandes bei Hübner wieder auftauchen (Goren, Krüger, Carmel posthum sowie Eisler mit einer Würdigung Carmels), wird der Akzent dennoch anders gesetzt: Hier geht es um archäologische, ethnologische und in gewisser Hinsicht auch alttestamentliche Wissenschaftsgeschichte, hier will eine Fachdisziplin ihre historischen Verdienste demonstrieren.

Dies geschieht einerseits durch vereinsgeschichtliche Abrisse (Hübner zum DVFP), Graham Davies zur englischen Referenzorganisation Palestine Exploration Fund, Harry Oelke zum DVFP im Dritten Reich, Klaus Fitschen zum Ende und zur Neugründung des Vereins in der frühen Nachkriegszeit. Andererseits beleuchten zahlreiche, sehr lesenwerte Biographien die Wissenschaftsgeschichte: Hans Peter Mayths zu Emil Kautsch, Renate Wunsch zu Albert Socin, Goren zu Conrad Schick, Rudolf Smend und Klaus Bieberstein eher werkgeschichtlich zu Hermann Guthe, Julia Männchen einmal mehr zu Dalman, Birgit Mershen / Ulrich Hübner sehr verdienstvoll zu dem fast vergessenen, aber sehr einflußreichen arabischen Arzt und Volkskundler Tawfiq Canaan sowie Carmel zur württembergischen Familie Schumacher in Palästina und Hermann Michael Niemann/Gunnar Lehmann zu Schumachers und Watzingers Ausgrabungen in Meggido. Krügers Aufsatz zur Geschichte zur Auguste Viktoria Stiftung füllt zwar eine forschungsgeschichtliche Lücke, fällt aber im Kontext dieses Bandes etwas aus dem Rahmen. Der Band schließt mit einem längeren Anhang zu den Publikationen und Vorständen des Vereins.

Auch bei Hübner ist nicht alles neu, aber der Band bindet eben doch eine ganze Fachdisziplin und mit dem DVFP einen ihrer prominenten Träger gut zusammen. Was durch die große Zahl der Beiträge aus dem Blick gerät, ist der Versuch einer Gesamtdeutung des DVFP – und hinsichtlich der zahlreichen, spannenden Biographien die Rezeption neuer biographietheoretischer Ansätze. Insofern ist der Band historisch-methodisch eher konventionell gelungen. Selbst erinnerungsgeschichtliche An-

sätze findet man kaum. Zudem verwundert es ein wenig, daß es gar kein Bemühen gibt, die Geschichte des Vereins seit seiner Wiedergründung von 1952 darzustellen. Dennoch: Auch eine Geschichte aus Einzelbeiträgen bis 1952 ist verdienstvoll – eine Gesamtgeschichte bleibt einer anderen Feder überlassen, die aber auf einer guten Grundlage aufbauen kann.

Roland Löffler



